

Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Aklî ve Manevî Yolculuk

The Expedition Metaphor in Philosophy and Sufism:
Rational and Spiritual Journey

Mahmut MEÇİN

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı
Dr., Teacher, Ministry of National Education, Mardin / Turkey
mahmutmecin@gmail.com

ORCID ID: 0000-0002-4468-565x

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 6 Eylül / September 2020

Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Kasım / November 2020

Yayın Tarihi / Date Published: 31 Aralık / December 2020

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Aralık / December

DOI: 10.29288/ilted.791301

Atıf / Citation: Meçin, Mahmut. "Felsefe ve Tasavvufta Sefer Metaforu: Aklî ve Manevî Yolculuk / The Expedition Metaphor in Philosophy and Sufism: Rational and Spiritual Journey". *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi/journal of ilahiyat researches* 54 (Aralık / December 2020/2), 329-353. doi: 10.29288/ilted.791301

İntihal: Bu makale, özel bir yazılımca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by a special software. No plagiarism detected.
web: <http://dergipark.gov.tr/ilted> | <mailto:ilahiyatdergi@atauni.edu.tr>

Copyright © Published by Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /
Ataturk University, Faculty of Theology, Erzurum, 25240 Turkey
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.



Öz*

Bu çalışmanın konusu felsefe ve tasavvufta müşterek bir metafor olan “sefer” kavramıdır. Sefer kavramı her iki disiplinde birbirine yakın anlamda hakikate yönelen kişinin derundan birûna ve âfâktan enfüse yaptığı aklı ve manevî yolculukları ifade eder. Sefer kavramı, felsefede insanın tabii olarak özlem duyduğu bilgi ve hakikati ararken ortaya koyduğu entelektüel çabalar, yaptığı aklı soruşturmalar, düşünsel yolculuklar ve bitimsiz olan bilgelik yolunda kuşanması gereken “yolda olma” halidir. Tasavvufta ise sefer daha temel ve kurucu bir kavram olarak hem Hakk’a ve hakikate teveccüh eden kalbin/nefsin geçirdiği içsel dönüşümleri hem de asıl vatanından dünyaya gelen insanın ait olduğu yere veya ana vatanına dönüşünü ima eden bir metafordur. Çalışmanın amacı felsefe ve tasavvufta sıklıkla başvurulan sefer metaforunun kavramsal analizini yapmak ve iki disiplinin birleştiği nokta-i nazarından sefer kavramına ışık tutmaktır. Çalışmanın kapsamı tasavvuf felsefesinin öncülerinden İbnü'l-Arabî ve İslâm felsefesinin klasik dönem sonrası önemli isimlerinden Molla Sadrâ'nın söz konusu kavrama dair düşünceleriyle sınırlı tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Felsefe, Tasavvuf, Sefer, Yol, Yolculuk.*

Abstract

The subject of this study is the concept of "expedition" which is a common concept in philosophy and sufism. The concept of expedition, in a close sense in both disciplines, expresses the intellectual and spiritual journeys of the person who turns to the truth, from internal to external and from external world (âfâk) to the inwardness (enfus). In philosophy, the concepts of expedition is the intellectual endeavours, mental researches, intellectual journeys and state "be on the way" that must be equipped on the path of eternal wisdom while seeking the knowledge and truth that man naturally longs for. In sufism, as a more basic and founding concept, expedition is a metaphor that implies both the inner transformations of the heart/soul that turn towards God and the truth, and the return of the human who came to the world from his original homeland, to his place or homeland. The aim of the study is to make a conceptual analysis of the metaphor of expedition, which is frequently used in philosophy and sufism, and to shed light on the concept of expedition from point of view where the two disciplines converge. The scope of the study will be limited to the thoughts of Ibn al-Arabi, one of the pioneers of theoretical sufism, and Mulla Sadra, one of the important post-classical period figures of Islamic philosophy, on this concept.

Keywords: *Philosophy, Sufism, Expedition, Way, Journey.*

Extended Summary

The concept of journey/expedition used as universal metaphor in many religions and philosophical teachings in the sense of the human search for truth or the spiritual journey of the soul to its original homeland. Taoism deriving from the concept of Tao, which means the way, or the story of Simurg, which is famous in Persian mythology, are outstanding examples that see the existence adventure of the person who pursues wisdom as a journey. In religious and philosophical traditions that use the concept of expedition or journey as a metaphor, human beings are constantly traveling in the world that is the realm of becoming and decay. Because, this world has an unceasing structure and a

* Bu makale 24-26 Eylül 2020 tarihinde Mardin Artuklu Üniversitesi tarafından ikincisi düzenlenen *Uluslararası Dil, Düşünce ve Din Kongresi*'nde sunulan fakat yayınlanmayan “Felsefe ve Tasavvufta Aklı ve Manevî Yolculuk Metaforu: Sefer Kavramı” başlıklı bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilerek makaleye dönüştürülmüş halidir. / This article is a revised and expanded version of the notice titled "The Rational and Spiritual Journey Metaphor in Philosophy and Sufism: The Concept of Expedition" presented and not published at the *Second International Conference on Study of Language, Thought and Religion* organized by Mardin Artuklu University on September 24-26, 2020.

constantly renewed dynamism. Calm and immobility are not possible in any being present in this realm established for motion. Therefore, mobility is always traveling towards a goal. Human is a guest who questions who he is on this journey, tries to find out where he came from and where he is going, and searches for his real homeland in this realm that he understands that he does not belong as he gets to know himself. This questioning is not only a sufistic cruise, but also a manifestation of a search for meaning in a philosophical sense to ensure the metaphysical security of human. In this sense, the concept of expedition or journey expresses the intellectual and spiritual journeys of the person who turns to the truth, from internal to external and from external world (*âfâk*) to the inwardness (*enfus*). In sufism, the expedition as a basic and founding concept is a metaphor that frequently used as a concept that implies both the inner transformations of the heart/soul that turn toward God and the truth, and the return of the person who came to the world from his original homeland, to his essence, and source. As for philosophy, which means love of wisdom, the concepts of road and journey are among the basic metaphors for philosophers who always pursue wisdom. In this sense the concept of expedition in philosophy is the intellectual endeavours, mental researches, rational journeys and state "be on the way" that must be equipped on the path of eternal wisdom while seeking the knowledge and truth that man naturally longs for. Therefore, the expedition is considered as a mental and spiritual journey that expresses the epistemological and ontological transformations experienced by the person who follows the truth in both sufism and philosophy. In the philosophical tradition, this journey is expressed as the search for the metaphysical meaning of the self-perception of man and his life between birth and death, while in sufism it is described as the search for the self-knowledge and finding the its essence. These two searches are essentially a journey whose goals are not separate from each other for people who are curious about their place and purpose in the realm of existence and who are equipped with the will to know. The subject of this study is the metaphor of expedition, which used in the sense of self-knowledge by contemplating on one's own existence, perfection by purifying one's self, and inner purification practices and intellectual effort towards self-realization. In the study, which is handled with the hypothesis that the concept of expedition has a common ground in philosophy and sufism, instead of comparing it in philosophy and sufism, we tried to examine the concept of expedition from the point of view of the convergence/intersection of both disciplines. Thus, while trying to identify the points where different intellectual traditions converge through a common metaphor, we have also made efforts to clarify the contributions two disciplines to the literature on expedition/journey, which is a universal metaphor. With this approach, we have briefly evaluated the literature on the concept of expedition in sufism and philosophy after pointing out the different traditions in which the concept of expedition is used as a universal metaphor. Afterwards, we examined under separate headings what the concept of expedition means in sufism and philosophy, based on the views of Ibn al-Arabi and Mulla Sadra, who wrote one each work called *Esfâr* (Expeditions). In the sample we chose to reveal the approach of sufism and philosophy to the concept of expedition, we tried to capture a common point of view between the two disciplines, with reference to thoughts of Ibn al-Arabi and Mulla Sadra. While Ibn al-Arabi sees the expedition as an existential and essential condition for all creatures except God in general, he uses it to express the perfection process of the human soul that goes through various states and situations and extends from the multitude to the unity. As for Mulla Sadra, who built his whole philosophy on the metaphor of expedition, he adds a rational dimension to the meaning concept of expedition in sufism, and argues that the evolutionary journey of man between beginning and return entails an epistemological and ontological realization process. We can say that consequently in their approach to the concept of expedition we have caught the viewpoint where sufism and philosophy meet in the thoughts of Mulla Sadra. Because, although the deep traces of Ibn al-Arabi's thoughts seen in the approach of Sadra to the concept of expeditions, it brings a new perspective to the concept. In this perspective, which he called *Transcendent Philosophy* (*Hikmetu'l-muteâliyâh*), the concept of expeditions refers to the sufistic cruise of the soul as well as the intellectual and epistemological journey of the human in the search for truth. In this journey,

the companionship and inseparability of the reason that tries to find its own way with the evidence (*burhan*) and the heart that discovers it with wisdom experience, in other words, the companionship and inseparability of philosophy and wisdom clearly manifest itself. At the end of the study, we concluded that the concept of expedition, as a common concept in philosophy and sufism, is a frequently used metaphor in the quest to answer the existential questions of human.

GİRİŞ

İnsan, oluş ve bozuluş âlemi olan bu dünyada sürekli bir arayış ve hareket halindedir. Zira bu âlem, durmak bilmeyen yatışmaz bir yapıya ve sürekli yenilenen bir dinamizme sahiptir. Hareket üzere ikame edilen bu âlemde mevcut olan hiçbir varlıkta sükûn ve hareketsizlik mümkün değildir. Makro âlemin bütün numunelerini kendinde ihtiva eden insan da kendini tanımak ve sahip olduğu potansiyelleri gerçekleştirmek için sürekli bir arayış, değişim ve dönüşüm halindedir. Bu anlamda dünya, sürekli bir arayış halinde olan insan için adeta bir gurbet diyarı ve çöl yeridir. Zira çöl bir ikamet yurdu değil, sefer yeridir. Kelâm-ı kibarda geçtiği üzere insan asıl vatanı olan ulvî âlemden bu maddî âleme nefsinin veya insan olmağını kemâle erdirmek ve ait olduğu yere tekrar dönmek üzere gönderilmiştir. Kur’ân’ın da ifadesiyle ontolojik anlamda *henüz anılmaya değer olmayan* (İnsan 76/1) bir varlık düzeyinden insan-ı kâmil mertebesine ulaşana dek süren bu tekâmül seyri, insanın varoluşunun aslında gurbetten sılaya uzanan bir sefer veya yolculuktan ibaret olduğunu izhar etmektedir. Bu yolculuğun zorunlu bir yolcusu olan insan bilkuve yapısını gerçekleştirmek ve eksikliklerini ikmal etmek üzere manevî bir arayış ve seyr u sülûk halindedir. Bu yolculuk kadim felsefi gelenekte insanın benidraki ve doğum ile ölüm arasındaki yaşamının metafizik anlam arayışı olarak ifade edilirken tasavvufta ise insanın kendi nefsinin tanıma ve aslını bulma arayışı olarak tasvir edilir. Bu iki arayış, varlık âlemindeki yerini ve gayesini merak eden ve bilme isteğiyle mücehhez kılınan insan için esas itibariyle güzergâhları benzer bir yolculuğu ima eder.

İnsan bu yolculukta kim olduğunu sorgulayan, nereden geldiği ve nereye gideceğini öğrenmeye çalışan ve kendini tanıdıkça ait olmadığını anladığı bu âlemde asıl vatanını arayan bir misafirdir. Bu sorgulama sadece tasavvufi bir seyr u sülûk değil aynı zamanda felsefi anlamda insanın metafizik güvenliğini de temin etmeye yönelik bir anlam arayışının tezahürüdür. Bu bağlamda yaşamın kendisi Aristoteles’in ifadesiyle doğal olarak bilme isteğine sahip olan insan için bir yolculuk halidir. Felsefeyle tasavvufun kesiştiği bu “bilme” isteğinin esası kendini bilmektir. Yunus Emre’ye atıfla söyleyecek olursak “ilim kendin bilmektir, sen kendini bilmezsen bu nice okumaktır”. Dolayısıyla “kendilik bilgisi” ya da “ilmü’n-nefs” akledilebilir/ma’kul bir bilgi olup tâlibini mektûb ve meşhûd ayetleri okumaya, amansız bir arayışa ve bitimsiz yolculuğa sevk eder. Bu yolculuk aynı zamanda insanın varlığını amaçlı kılan ve yaşamını anlamlı hale getiren varoluşsal bir edimdir. Sefer veya yolculuk kavramı bu anlamıyla insanın kendi özünü veya hakikati

bulma arayışını ifade etmek üzere gerek tasavvufta gerek felsefede sıklıkla kullanılan bir metafordur.

Etimolojik olarak yakınlık anlamına gelen *ünsiyet* kökünden müştak olan insan kavramı melek gibi ontolojik merteye bakımından kendinden farklı olan varlıklara ya da uzak düştüğü özüne ve asıl vatanına *yakınlaşabilen* bir varlık olduğuna işaret etmektedir. Felsefi terminolojiyle söyleyecek olursak insan, ahlaklı bir yaşam yolunda yürüyerek Tanrı'ya benzeme/yakınlaşma çabası olarak tanımlanan felsefi faaliyetin öznesi olan varlıktır.¹ Dolayısıyla Albert Camus'un da ifade ettiği gibi insan içinde bulunduğu imkânlarla itiraz eden ve daha ötesine ulaşmak için verili olana başkaldıran bir varlıktır.² Belirli bir mekâna ait olmak istemeyen insanın en belirgin vasfı olarak öne çıkan bu yönü, onu daima bir eşikte kalmaya, bir arayış ve sefer halinde ara-da bir varlık olmaya mecbur kılmaktadır. Tıpkı deryaya ulaşmak için dağ, taş, bayır demeden sürekli akan bir akarsu gibi insan da kendi özünü bulmak ve onu ait olduğu vatanına ulaştırmak için yollar aramakta, vasıtalar ve köprüler inşa etmekte ve bu yolda sürekli hareket etmektedir. Âlemin üzerine ikame edildiği bu hareketlilik, dinî ve felsefi öğretilerde hakikatin izini süren insanın yaşadığı epistemolojik ve ontolojik dönüşümlerle birlikte okunarak aklî ve manevî yolculuk/sefer kavramıyla ifade edilir.

Arapça kökenli bir kelime olan “sefer” sözlükte “bir mesafeyi kat etme”³ “uzun bir yola çıkma”⁴ anlamlarına gelir. İstilahî anlamda ise daha çok tasavvufî bir kavram olarak kalbin Hakk'a yönelişi, hakikati arzulayan sâlikin âfâkta ve enfüste çıktığı manevî yolculukları ifade eder.⁵ Ayrıca kelimenin سفر (s-f-r) kökünden geldiğinden hareketle, seferin yüzü açmak, bir şeyin üzerindeki perdeyi kaldırmak ve gizli bir şeyin üzerindeki örtüyü açmak anlamını ihtiva ettiğine dikkat çekilir.⁶ Nitekim Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996) ve İbnü'l-Arabî'ye göre sefer, adeta “keşfü'l-mahcûb” olarak tabir edilebilecek anlamda insanın ahlakî/yaradılışı üzerinde örtüyü kaldırarak içindeki kötü ve iyi huyları ortaya çıkarır.⁷ Böylece insanın kendi özünü tanımasına vesile olur.

Sefer kavramıyla birlikte kullanılan sâlik ise Hakk yolunda yürüyen yolcu (*müsâfir*) anlamına gelir. Mahmûd Şebüsterî (ö. 720/1320) tasavvuf terminolojisinin

¹ Kindî, “Fî Hudûdî'l-eşyâi ve rusûmihâ”, *Resâil el-Kindî el-felsefiyye*, thk. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1978), 1/121-122.

² Albert Camus, *Başkaldıran İnsan*, çev. Tahsin Yücel (İstanbul: Can Yayınları, 2004), 21.

³ Seyyid Ali b. Muhammed Cürcânî, *Kitabu't-Ta'rifât* (Tahran: Nâsir Hüsrev, 1370), 52.

⁴ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu İstilahâtî'l-Fünûn* (Beyrut, 1996), 1/956.

⁵ Tehânevî, *Keşşâfu İstilahâtî'l-Fünûn*, 1/52; Abdurrezzak Kâşânî, *İstilahâtü's-sûfiyye*, thk. Abdulâl Şâhin (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992), 122-123.

⁶ Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aytânî (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2010), 235.

⁷ Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, thk. Said Nesib Mekârim (Beyrut: Darü's-Sadr, 1995), 2/396; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Seferler: el-İsfâr 'an Netâici'l-Esfâr*, çev. Muhammed Bedirhan (İstanbul: Nefes Yayınları, 2016), 18-19.

deki anlamıyla sâliki, “maddî dünyanın kayıtları ve beşerî kusurların libasından adeta ateşin dumandan sıyrılması gibi sıyrılan ve nefsin arzularından arınan gönüyle Hakk’ın ve hakikatin parlak nurlarını karşılayan kişi” olarak tanımlar.⁸ Yine bu bağlamda zikredilen kavramlardan biri olan seyr u sülûk ise insanı Hakk’a ulaştırın adâp ve erkânın yerine getirildiği ve sâlikin takip ettiği güzergâh anlamına gelir.⁹ Ayrıca tasavvufî seyr u sülûk ile ilgili olarak literatürde kullanılan makam-vakfe-mevkîf-menâzil, sâîr-müsâfir gibi kavramlar da aynı düzlemin kavramlaştırmaları olarak zikredilebilir.¹⁰

İnsanın kendi varoluşu üzerine tefekkür ederek kendini tanıması, nefsinin arındırarak kemale erdirmesi ve hakikat arayışı yolunda içsel arınma temrinleri ve entelektüel çabası anlamında kullanılan sefer metaforu bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Amacımız sefer kavramını felsefe ve tasavvuf disiplinlerinde mukayese ederek incelemek yerine her iki disiplinin birleştiği/kesiştği nokta-i nazarından bakarak ele almaktır. Böylece farklı entelektüel geleneklerin ortak bir metafor üzerinden yakınlaştığı noktaları tespit etmeye çalışırken gerek tasavvuf gerekse felsefe disiplininin evrensel bir metafor olan sefer/yolculuk hakkındaki literatürlerine katkılarını da belirginleştirmeye çalışacağız. Bu yaklaşımla çalışmada evvela sefer kavramının evrensel bir metafor olarak kullanıldığı farklı geleneklere işaret ederek tasavvuf ve felsefede sefer kavramına dair literatürü kısaca değerlendireceğiz. Ardından *Esfâr* (Seferler) adıyla birer eser kaleme alan İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) ve Molla Sadrâ’nın (ö. 1050/1641) görüşlerini esas alarak tasavvuf ve felsefede sefer kavramının ne ifade ettiği müstakil başlıklar altında irdeleyeceğiz.

1. LİTERATÜR DEĞERLENDİRMESİ: EVRENSEL BİR METAFOR OLARAK SEFER / YOLCULUK KAVRAMI

Yol ve yolculuk/sefer kavramları birçok din ve felsefî öğretilerde insanın hakikat arayışı veya ruhun asıl vatanına doğru manevî yolculuğu anlamında evrensel birer metafor olarak kullanılmaktadır. Yol anlamına gelen Tao kavramıyla müsemma olan Taoizm bunun en bariz örneğidir. Pers mitolojisinde *Simurg*, Antik Yunan’da *Phoenix*, mistik gelenekte *Anka*, Hint mitolojisinde *Garuda* ve İslâmî literatürde *Hüdhüd* bilgelik peşinde koşan insanın mebdî ile meâd arasında bir yolculuktan ibaret olan varoluş serüvenini, farklı zaman ve mekânlarda efsânevî kuşlar üzerinden dile getiren sembolik hikâyelerdir. Yine Zerdüştilik’te *Minu-yi Hired* ile

⁸ Şeyh Mahmûd Şebüsteri, *Mecmua-i Âsar-i Şeyh Mahmûd Şebüsteri: Gülşen-i Râz, Saâdetname, Hakku’l-Yakin, Mir’atü’l-Muhakkukin, Merâtibü’l-Arifin*, thk. Samed Muvahhid (Tahran: İntişarât-i Tahûri, 1365), 79.

⁹ Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/127.

¹⁰ Tasavvufî literatürde kullanılan hâl ve makamlara dair detaylı bir inceleme için bkz. Hâce Abdullah Ensâri Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü’s-Sâîrin*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2017); M. Nedim Tan, *Abdullah Ensâri Herevî’nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydânı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013).

Ardavirafnâme metinleri ve *Ardavirafnâme*'den ilhamla yazılan Dante'nin *İlâhî Komedya*'sı insan ruhunun misâl veya hayal âlemindeki yolculuğuna işaret eden önemli eserler olarak zikredilebilir. İslâm düşünce geleneğinde oldukça zengin bir kullanım alanına sahip olan yol ve yolculuk metaforu farklı kullanım biçimleriyle adeta insana bu dünyada mukim değil bir misafir olduğunu sık sık hatırlatmaktadır. Kur'ân'da sıklıkla zikredilen *sebil*, *sırat*, *tarik* gibi yol anlamına gelen sözcüklerin yanı sıra *ilâhî kanun* anlamında kullanılmakla birlikte ilk manasıyla "su kaynağına götüren yol" anlamına gelen *şeriat*, kardeşlik ya da mistik düzen olarak tercüme edilmekle beraber ıstılahta "insanı Allah'a götüren yol" anlamına gelen *tarikât* kavramları aynı semantik alana ait olan ve yol/yolculuk kavramlarının geniş kullanım alanını ifade eden örneklerdir. Ayrıca her Müslüman üzerine farz olan Hac seyahati, Hz. Muhammed'in Miraç yolculuğu ve İslâm tarihinde bir dönüm noktası kabul edilen Hicret olayı da bu gelenekte "yol" ve "yolculuk" kavramlarına verilen mânâyâ maddî ve manevî anlamda derinlik katan önemli ritüel ve hâdiseler olarak zikredilmelidir. Öte yandan insan ruhunun öz vatanına duyduğu iştiağı hikaye eden ve tasavvuf edebiyatında meşhur olan İbn Sinâ ve Ahmed Gazzâlî'nin *Risaletü't-tayr*, Sühreverdi'nin *Sefir-i Simurg*, *Kıssatu'l-ğurbetu'l-ğarbiyye*, *Akl-ı Sorkh*, İbnü'l-Arabî'nin *Anka-yı Muğrib* ile Ferîdüddin Attâr'ın *Mantıku't-tayr* adlı irfanî hikâyeleri ve Muhammed İkbal'in *Cavidnâme* adlı manzum eseri de insan ruhunun zaman ve mekân üstü boyutlarda yaptığı yolculuğun bir metafor olarak yaygın bir biçimde kullanıldığı engin bir geleneğin güzide örnekleri olarak sayılabilir.

Tasavvuf literatüründe irfanın özü insanın kendini tanıması yoluyla rabbini bilmesidir. Böylece nihaî gaye olan Hakk ve hakikate ermesidir. Fakat hakikat çok katmanlı bir yapı arz ettiğinden ona ulaşmak, âlem-i kebir (*makro kozmos*) olan âfâkta ve âlem-i sağır (*mikro kozmos*) olan kendi nefsinde sürekli bir sefer ve arayış halinde olmayı iktiza eder. Bu uzun ve meşakkatli yola insan büyük âlemi müşahade ederek zahirî yolculuklara ve büyük âlemin tüm özelliklerini en latif biçimde mündemiç olan nefsinde içsel/bâtınî/enfusî yolculuklara çıkararak Hakk'ın işaretlerinin izini sürer. Bu yolculuk esnasında sâlikin beden gözünün aşamadığı perdelerin arkasını görebilen basiret gözü açılır. İrfanî öğretilerde seferin zahirî/âfâkî ve bâtınî/enfusî olmak üzere iki türü vardır. Fakat bâtınî sefer zahirine göre daha mühim ve daha zahmetli kabul edilir. Nitekim tasavvufun klasik dönem müelliflerinden Kuşeyrî (ö. 465/1072) şöyle der: "Teniyle sefer halinde olan binlercesini görürsün fakat gönlüyle seferde olan çok azına rastlarsın."¹¹ Bu nedenle tasavvuf literatüründe geniş bir tutan *Adâbüs'-Sûfiyye/Adâbü'l-Mürîdîn* başlığıyla sûfinin uyması

¹¹ Abdülkerim Kuşeyrî, *Risâle-i Kuşeyriyye*, thk. Bediuzzaman Fruzanfer, çev. Ebu Ali Osmanî (Tahran: Neşr-i İlmî ve Ferhengî, 1374), 488; Türkçesi için bkz. Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 377.

istenen pratikler arasında zahirî veya âfâkî sefer, enfüsî sefer için bir mukaddime ve ön hazırlık olarak görülür. Çünkü varlık âleminde zahirî/âfâkî sefer yatay, bâtınî/enfüsî sefer ise dikey bir yolculuktur.

Gazzâlî (ö. 505/1111) ise zahir ve bâtına doğru seferler hakkında şöyle der:

Bil ki seferler ikidir. Bunlardan biri bâtına, diğeri zahire doğru olandır. Bâtına doğru olan sefer yerin ve göğün melekûtuna doğru olan gönül yolculuğudur ki rintlerin/mertlerin seferi budur. Bu seferi yapmaktan aciz olanlar ise zahirde yolculuk yapmalıdır. Bu iki seferin yolları şuna benzer: İlki bir yerde oturduğu halde Kâbe'nin ona yaklaştığı ve etrafında tavaf yaptığı kimse gibi iken ikincisi ise kendi ayağıyla Kâbe'ye giden kimse gibidir.¹²

Görüldüğü üzere tasavvufta zahirî ve bâtınî olarak tasnif edilen seferlerden daha mühim ve daha çileli olanı insanın bedeniyle yaptığı fizikî yolculuklar değil, kalbiyle iç âlemine doğru yaptığı enfüsî yolculuklardır. Şebüsterî'nin *Gülşen-i Râz*'daki ifadesiyle söyleyecek olursak asıl sefer manevî olarak yapılan sefer olup kesretten vahdete, sûretten mânâya, benlik zindanından özgürlüğe (vahdete) doğru yolculuktur.¹³ Özünü, kaynağını ve yitiğini arayan nefsin boyuttan boyuta, âlemden âleme değişip dönüşerek, ateşin dumandan sıyrılması gibi ölmeden önce bedeninden kurtularak ve maddî varlığını kendi terakkisine basamak eyleyerek tekemmül etme sürecidir. Enfüsî sefer, maddenin esaretinden hayal dünyasının özgürlüğüne, hamlıktan 'olma'ya doğru nefsin yolculuğudur.

Tasavvufta enfüsî yolculuğun bu zorlu sürecinde sâlik için her biri hakikati örten perdelerin birer birer kaldırılmasıyla sonuçlanan dört sefer olduğu söylenir. Bunlardan ilki nefis mertebesinde Hakk'a doğru (*ilallah*) yolculuk olup kalbin Hakk'ın esmasının tecellilerine açılması ve vahdeti örten kesret perdesinin kaldırılmasıyla son bulur. İkinci sefer Hakk'ta (*fillah*) seferdir. Bu sefer esnasında sâlik, Hakk'ın esma ve sıfatlarını özümseyerek ve seferin sonunda Hakk'ın ahlakıyla ahlaklanmak suretiyle "ufuk-ı 'ala" da vahidiyyet makamına ulaşır. Üçüncü sefer Hakk'la birlikte (*ma'allah*) sefer olup bu seferde sâlik zahir ve bâtın ikiliğinden kurtularak velâyet makamının nihayete erdiği *kab-ı kayseyn* veya daha düşük (*ev edna*) bir makama erişir. Pek az kimseye nasip olan dördüncü ve son sefer ise Hakk'tan (*'anillah*) halka seferdir. Bu seferin nihâî makamı, mürşitlik makamı olup bu makamın sahipleri, seferin sâlikleri olan resul ve âriflerdir. Fenâdan sonra beka makamına erişen bu son seferin sâlikleri, tâlipler ve irşâda layık olanlara yol göstermek için halk âlemine dönerler.¹⁴ Her biri sâlikin peyderpey yükseldiği bir varlık mertebesini temsil eden mezkûr seferlere bir bütün olarak bakıldığında insanın

¹² Ebu Hamid Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, thk. Ahmed Aram (Tahran: İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1372), 357.

¹³ Şebüsterî, *Mecmua-i Âsar-i Şeyh Mahmûd Şebüsterî*, 79; Türkçesi için bkz. Mahmûd-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Râz (Metni ve Şerhi)*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012), 85-90; Mahmûd-ı Şebüsterî, *Gülşen-i Râz*, çev. Ahmed Avni Konuk (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011), 49-50.

¹⁴ İsmail Hakkı Bursevî, *Ferâhu'r-Rûh* (Kahire: Bosnevî el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, 1877), 1/292-293; Tehânevî, *Keşşâfu İstilhâti'l-Fünûn*, 1/957.

hakikat arayışı olan bu uzun yolculukta ilk adımın insanın kendini/nefsini tanımasıyla başladığı görülmektedir. Fakat bu “tanıma” aynı zamanda sâlik için benliğinden geçme ve “terk etme”dir. Yolculuğun nihâi noktası ise yegâne Varlık olan Hakk’ta fenâ olma makamıdır. Bu bakımdan tasavvufun özünün kendini tanıma yoluyla Hakk’a ulaşma ve “kendî”nden geçerek O’nda yok olma şeklinde hülâsa edilen manevî bir yolculuk olduğu söylenebilir.

Nazarî tasavvufu kurucu bir kavram olduğu görülen sefer, aynı zamanda tasavvufun amelî boyutunu teşkil eden tarikatlarda da önemli bir ritüel olarak kabul edilir. Nitekim Hâcegân silsilesi ve Nakşibendiyye tarikatında mânevî yolculuk, Hakk’a ve hakikate yönelen sâlikin beşerî sıfatlardan uzaklaşp melekî ve ilâhî sıfatlara ulaşması için bir tür riyazet faaliyeti olarak görülmekte ve tasavvufun pirleri tarafından müritlere tavsiye edilmektedir. Hatta Nakşibendiyye tarikatının *kelimât-ı kudsiyye* denilen on bir temel esasından biri olan “*sefer der vatan*” sâlikin gereksiz seyahatleri terk ederek ilâhî sıfatları haiz olmasını sağlayacak enfusî yolculuğa yönelmesi ve masivâdan Allah’a doğru seyr u sülûka girmesi anlamına gelir. Ayrıca tarikatın müritlerine bu ilkeye göre bir mürşit bulmak maksadıyla yolculuk etmeleri, beldeleri dolaşmaları ve kalp gözleriyle âlemi müşahede etmeleri de önerilir.¹⁵

Felsefeye gelince sefer veya yolculuk kavramı tasavvuf literatürüne yakın bir anlamda hikmet veya bilgelik peşinde olma, varlık âleminde her şeye hikmet nazarıyla bakma ve her sebebin arkasındaki gizli sebebi arama gibi entelektüel bir çabayı ifade etmektedir. Bu anlamda sefer “bilgelik sevgisi” olarak tanımlanan felsefeye çok yakın bir mânâ taşımaktadır. Kendini “bilgeliği seven” anlamında *filozof* olarak tanımlayan ilk kişi olan antik Yunan düşünürü Pythagoras (Pisagor) gerçek bilgenin Tanrı olduğunu söyleyerek “insana ise ancak filozof olmak, yani bilgeliği sevmek ve ona ulaşmaya çalışmak yaraşır” der.¹⁶ Platon ise bilgelik yolculuğu olarak felsefeyi insanın gücü ölçüsünde gerçek bilge olan Tanrı’ya benzeme çabası olarak tanımlar.¹⁷ Platon’un bu felsefe tanımı, felsefeyi salt nazarî araştırmadan ibaret görmeyen ve onu hikmetle eş anlamlı olarak kullanan birçok İslâm filozofu tarafından da kabul edilir.¹⁸ Râğıb el-İsfahanî filozofların bu yöndeki tanımlarını adeta

¹⁵ Ali Behçet Efendi, *Âdâb-ı Nakşibendiyye* (İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2012), 61; Hamid Algar, “Hâcegân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/431; Süleyman Uludağ, “Sefer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/298-299. *Kelimât-ı Kudsiyye* hakkında detaylı bilgi için bkz. Mehmed Emin-i Tokadı, *Dokuz Risale* (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019); Gazzizade Abdüllatif, *Nakşibend Yolunun Esasları* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2018).

¹⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 12-13; Ahmet Cevizci, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Nobel Yayınları, 2015), 3-4; Karl Jaspers, *Felsefe Nedir?*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 1986), 47.

¹⁷ Platon, *Diyaloglar (Theaitetos)*, çev. Ömer N. Soykan (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986), 176.

¹⁸ Kindî, “Fi Hudûdîl-eshâi ve rusûmihâ”, 1/121-122; Ebu Bekir Zekeriyâ Râzî, *Kitâbü’s-Sireti’l-Felsefiyye*, thk. Paul Kraus (Beyrut: Darü’l-âfâki’l-cedide, 1997), 108; Fârâbî, “Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable te’allümi’l-felsefe”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2003) 113.

hülasa ederek felsefeyi şöyle tarif eder: “Felsefe, ilim ve akılla hakikate ulaştırılan yolda yürümeaktır.”¹⁹

Batı felsefesine baktığımızda filozofların, felsefenin bilgelik sevgisi anlamına sadık kalarak yaptıkları tanımlarda yolculuk/sefer metaforunun öne çıktığını söyleyebiliriz. Örneğin Alman filozof Kant’a (ö. 1804) göre felsefe, insan için hiçbir zaman tamamlanmayan bilgelik yolculuğudur.²⁰ Kant’ın şu ifadeleri de insanın tabii olan bilme arzusu ve hakikat yolundaki sonsuz yolculuğunu izhar etmektedir: “Hakkında düşünmekten kendimi alıkoyamadığım iki şey, aklımı gittikçe yenilenen ve artan bir hayranlık ve takdirle doldurmaktadır: Üstümdeki yıldızlarla dolu muhteşem gök kubbe ve içimdeki ahlak/vicdan yasası.”²¹ Kant’a göre bilgelige duyulan bu iştiyak ve ona ulaşma yolunda gösterilen cehd u gayret, bilgelige sahip olmayan insan için yeterli bir başarıdır.²² Felsefede yol ve yolculuk kavramını daha bariz bir biçimde kullanan ise “felsefe yolda olmaktır”²³ mottosuyla ünlü olan Alman filozof Karl Jaspers’dir. Felsefede soruların cevaplardan daha önemli olduğunu ve her cevabın yeni bir soruyu beraberinde getirdiğini söyleyen Jaspers’e (ö. 1960) göre felsefede esas amaç hakikate ulaşmak veya ona sahip olmak değil, hakikat yolunda olmaktır.²⁴ Jaspers tıpkı Kant gibi felsefeyi insan için kaçınılmaz bir durum olarak görürken aynı zamanda felsefenin tıpkı insan gibi eksik olmakla yazgılı olduğuna dikkat çeker. Bu nedenle felsefe dogmacılığa, tartışılmaz ve kesinleşen bir ifadeye ulaşmış bir bilgiye dönüşerek soysuzlaştığında ve bir yere yerleşip eksik olduğunu unuttuğunda felsefe olmaktan çıkarak kendine ihanet eder.²⁵ Dolayısıyla felsefe adeta sürekli bir arayış halinde olan insan gibi bir yere yerleşmeksizin sürekli ârafta/eşikte durma ve amansız bir sefer halidir.

Felsefi düşüncenin hareketle geliştiğini, bu nedenle göçebe ya da yersizyurtsuz olması gerektiğini savunan Fransız filozof Deleuze’ün (ö. 1995) düşüncelerinde de sefer/yolculuk metaforuna rastlamak mümkündür. “İnsan varoluşu itibariyle arada varlıktır, daima ortadadır” diyen Deleuze’e göre felsefi düşünce adeta başı sonu belirsiz bir çölde veya ufukları belirsiz bir okyanustaymış gibi sürekli ortadan başlamak, sınırlayıcı ve bağlayıcı sabitelerden kaçarak, her daim göçebe olmak durumundadır.²⁶ Felsefeyi bu anlamda ufuksuz bir ortamda kendini yayan bir düşünce olarak tanımlayan Deleuze, “kavram üretme sanatı” olarak tabir ettiği felsefi etkin-

¹⁹ Râğib el-İsfahâni, *Müfredâtu Elfazî'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnân Dâvûdî (Beyrut: Daru's-Şamiyye, 1992), 128.

²⁰ Immanuel Kant, *Fragmanlar*, çev. Oruç Auroba (İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2000), 13.

²¹ Immanuel Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 2008), 221.

²² Kant, *Fragmanlar*, 49.

²³ Karl Jaspers, *Felsefeye Giriş*, çev. Mehmet Akalın (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981), 31.

²⁴ Jaspers’in ünlü mottosu hakkında daha geniş bilgi için bkz. İbrahim Hakkı Aydın, “Bir Felsefi Metafor ‘Yolda Olmak’”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (2006), 9-22.

²⁵ Jaspers, *Felsefeye Giriş*, 31.

²⁶ Gilles Deleuze, Guattari Felix, *Kapitalizm ve Şizofreni 1 Göçebebilimi İncelemesi/Savaş Makinası*, çev. Ali Akay (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1990), 57.

liğin ancak böyle bir ortamda mümkün olabileceğini savunur.²⁷ Çünkü ona göre bir ‘yer’e bağlanmaksızın ve bir varış noktası düşünmeksizin sürekli düşünsel anlamda “göçebe olma” ve “ortadan başlama” hali, felsefi düşünceyi temellendirme kaygısından ve bir sabite/ye bağlı kalma muhafazakârlığından kurtararak özgürleştiren, dolayısıyla başlangıç ve bitişi geçersiz kılan bir haldir.²⁸ Bu nedenle düşünsel anlamda göçebe olmak, hep yolda olmak veya Deleuze’ün ifadesiyle “ortadan başlamak” sürekli yer değiştirmek değil, herhangi bir ‘yer’e aidiyet hissetmeksizin dinamik bir oluşu ifade eden bir sefer halidir. Bu anlamıyla sefer, tıpkı belirgin izler ve sınırlar kabul etmeyen çöl gibi felsefi düşüncenin bir yere sabitlenerek yerleşik kaplıklar, etrafı çitlerle çevrili alanlar içerisinde akamete uğramasına engel olan varoluşsal bir edimdir.

Deleuze’ün işaret ettiği çöl, sefer kavramını izah etmek için oldukça kullanışlı bir metafordur. Çünkü gerek tasavvufta gerek felsefede bir arayış halini sembolize eden sefer kavramı adeta sınırları ve belirli bir güzergâhı olmayan çölde, kendi yolunu bularak ve *iz bırakmadan* yol almak gibidir. Zira çölün meşakkatli yolculuğuna revan olan kimse “-ara-da olma” halini benimsemiş, hareketi sükûna tercih etmiş ve bir hedefe doğru yönelmiştir. Aslında çölde yolculuk yapanın sürekli nerede olduğunu merak ederek yolunu bulmaya çalışması gibi, bu âlemde insanı yola düşüren de bu ara-da olma halinin, yani eksikliğinin, özünden uzaklığının yarattığı bunalımdır. Bu nedenle -ara-da olma farkındalığı insanın nere-den geldiği, nere-de olduğu ve nere-ye gideceği türünden en kadim varoluşsal sorularına cevap olma potansiyelini taşıdığından onu sefere zorlayan en önemli saik olarak değerlendirilebilir. Bu anlamda Jaspers’in “yolda olma” veya Deleuze’ün “ortadan başlama” tabirleri, tıpkı uçsuz bucaksız çölde yol tutmak gibi, bilgelik yolculuğunu namütenahi kılan “ara-da olma” farkındalığı olarak okunabilir.²⁹

Fakat Kant’ın “sonu gelmeyen bilgelik yolculuğu”, Jaspers’in “yolda olma” ya da Deleuze’ün “ortadan başlama” tabirleri -buna Pisagor ve Platon’un sonu gelmeyen bilgelik yolculuğu tabirlerini de ekleyebiliriz- filozofların bilgeliği salt bir efsaneden ibaret gördükleri ya da hakikati, peşinde koşulan ve elde edildiği sanılan her anda kaybolan sonsuz bir serap olarak yorumladıkları anlaşılmalıdır. Çünkü Kant’ın da yukarıda ifade ettiği gibi felsefede insan tam manasıyla bilge olamaz. Belki insan bilgeliğe duyduğu iştiaqla ancak ona ulaşma çabasında olabilir. Kaldı ki felsefe

²⁷ Gilles Deleuze, Guattari Felix, *Felsefe Nedir?*, çev. Turhan Ilgaz (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 12-14.

²⁸ Hakan Yücefer, “Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak”, *Cogito Dergisi (Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak)* 82 (2016), 5-6.

²⁹ Sefer ile çölün yekdiğerini yansıtan iki kavram oluşu elbette birçok açıdan ele alınabilir. Fakat bu çalışmanın sınırları çerçevesinde detaylı bir biçimde bahsimize konu edemediğimiz çöl-yolculuk mukayesesi bağımsız bir çalışmaya konu olmaya değerdir. Çöl metaforunu bu bağlamda etkili bir üslupla işleyen bir film için bkz. Nacer Khemir, *Bab’Aziz: The Prince Who Contemplated His Soul [Bab’Aziz: Ruhunu Tefekkür Eden Prensi]* (Film, 2005). Khemir’in çöl üçlemesi filmlerinden üçüncüsü olan *Bab’Aziz* filmi, kendini bulma yolculuğunda olan insanın arayışını çöl ve yolculuk metaforlarıyla iç içe işleyerek mistik bir üslupla ele almaktadır.

kavramının babası olan Pisagor'un dediği gibi gerçek bilge Tanrı'dır. Şu halde insana düşen, bilgelik yolunda olmaktır. Dolayısıyla felsefede önemli olan "bulmak"tan ziyade "aramak", "varmak"tan öte yolculuğu sürdürmek veya "yolda olma" halidir. Çünkü felsefede her yol ve yolculuk, bilgelik yolunda ilerledikçe ufuk çizgisini buharlaştıran bir etki yaratarak aynı istikamete giden yeni yollar keşfettiren birer köprü ve hakikat yolunda yolcusuna yeni kapılar açtıran birer geçittir. Bu yola revan olan yolcu ilerledikçe epistemik açlığı ve yolculuk ihtiyacı giderek artar. Bu iştiyakla yürümeye devam eder. Çünkü o artık yolculuğun terbiye edici zevkine varmış ve yolun sonunu unutmuştur.

Sefer veya yolculuk kavramı tasavvuf ve felsefede bu çalışmanın sınırlı kapsamını aşacak derecede geniş bir müktesebata sahiptir. Bu nedenle meseleyi daraltılmış bir perspektiften ele alarak eserlerinde sefer kavramının en mücessem biçimde görüldüğü iki önemli şahsiyetin düşünceleri üzerinden mütalaa edeceğiz. Bunlardan ilki nazarî tasavvufun kurucusu olarak kabul edilen İbnü'l-Arabî, diğeri ise felsefe ile tasavvufu birleştiren bir perspektiften varlık merkezli bir felsefi sistem geliştiren Molla Sadrâ'dır.

2. İBNÜ'L-ARABÎ'DE SEFER KAVRAMI: KESRETTE VAHDETE DOĞRU SEYR U SÜLÛK

Ömrünün yarısından fazlasını fiilî seferle geçiren İbnü'l-Arabî'nin³⁰ vahdet-i vücûd düşüncesinde sefer kavramı önemli bir yer işgal etmektedir. En kapsamlı eseri *Fütûhâtü'l-Mekkiye* başta olmak üzere birçok eserinde sefer kavramını Hakk'a yönelen sâlikin yürüdüğü yol, bu yolda geçirdiği manevî dönüşümler ve eriştiği makamlar olarak görür.³¹ İbnü'l-Arabî'ye göre sefer hali Allah dışında tüm mâsivâ için gerekli olan varoluşsal bir durumdur.³² Tüm masivânın hareket ve seyr u sefer halinde olmalarının sebebi sükûn kabul etmeyen âlemin hareket üzere yaratılmış olmasıdır. Bu nedenle hem mülk âleminde hem de melekût âleminde asla bitmeyen seferler vardır.³³ İniş (*nüzûl*) ve yükseliş (*urûc*) olmak üzere iki boyutlu gerçekleşen seferlerin ilk aşaması lâhûtî âlemden nâsûtî âleme doğrudur. Bu aşamada *Nefes-i Rahmânî* ile başlayan ve sürekli yenilenen yaradılış (*halk-ı cedîd*) sayesinde sürekli bir dinamizm söz konusudur. Nâsûtî âlemden lâhûtî âleme doğru olan seferin ikinci aşamasında ise her varlık, özünde sahip olduğu hedefine doğru her anı bir önce-

³⁰ Miladi 1165 yılında Endülüs'ün önemli şehirlerinden Murcia'da doğan İbnü'l-Arabî yaklaşık 75 yıllık ömründe neredeyse mukim bir hayat yaşadığı söylenemez. Endülüs'ün İşbiliyye (Sevilla), Gırnata ve Kurtuba şehirlerinin yanı sıra Cezayir, Fas, Tunus, Mekke, Mısır, Kudüs, Musul, Urfa, Diyarbakır, Sivas Malatya, Konya, Halep, Bağdat ve Şam gibi neredeyse tüm İslâm beldelerini gezen İbnü'l-Arabî, ömrünün yaklaşık kırk yılını fiilî seferle geçirdiği söylenebilir. Bkz. Mahmut Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1999, 20/493-494.

³¹ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, ed. Osman Yahya (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1994), 2/383.

³² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 1/468.

³³ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-isfâr an Netâici'l-esfâr*, 5.

kinden “yeni” olan bir varlık derecesine tedricen yükselmek suretiyle bir yolculuk halindedir. Bu yolculuk, aslına rücû eden insan nefsi için zahîrî duyuların dağılık görülerinden ve aklın bölücü ve soyutlayıcı bilgisinden vahdete ve Hakk'ta fenâ olmaya doğru bir seferdir.

Şeyhü'l-Ekber'in düşünce sistemi bilindiği üzere varlığın birliği (*vahdetü'l-vücûd*) öğretisi üzerinde bina edilmiştir. Bu öğretinin yüce hakikatinin akıl yürütme ve entelektüel bir çabayla elde edilemeyeceğini savunan İbnü'l-Arabî'ye göre Vücûd bilgisine ancak seyr u sülûk ile ulaşılabilir. Zira O'na doğru yolculuğun çeşitli mertebeleri, her mertebede yaşanan muhtelif halleri ve tabiatıyla bu yola azmeden yolcuların da sınıfları vardır. Bu anlamda İbnü'l-Arabî'ye göre her şey hakikatinde Hakk'a doğru yolculuk yapmakta ve aslına rücû etmektedir.³⁴ İbnü'l-Arabî'nin bu mânâdaki yolculuk/sefer kavramına özel bir önem atfettiğine delâlet eden eseri *Kitabü'l-isfâr 'an netâici'l-esfâr* (Seferlerin Sonuçlarından Perdelerin Kalkması) adlı risalesidir. Küçük çaplı bu risalede seferin maddî ve manevî birçok türüne yer veren İbnü'l-Arabî'ye göre tüm gezegenler, peygamberler, hatta her insan ve canlı bu âlemde sefer halindedir. Gök cisimlerinin hareketi, gece ile gündüzün ardı sıra gelişi, âlemde dört unsurdan her an değişerek yeni varlıkların meydana gelmesi, düşüncelerin övülen ve yerilen şeyler arasında gidip gelmesi, gözün uyanıkken ve uykudayken gördüğü şeyler arasında gezinmesi, hatta her canlının nefes alıp vermesi her akıl sahibi nezdinde birer seferdir.³⁵ Buna göre Allah'ın sürekli feyziyle her an yenilenen varlık âleminde bir süreç gerektiren, bir gaye barındıran ve bir canlılığa sahip olan her şeyin isteyerek veya istemeyerek sefer halinde olduğu söylenebilir.

Bahsi geçen eserinde âlemin altı günde yaratılışı ve vahyin kulların kalbine nüzulünü de bir süreç ihtiva etmeleri bakımından sefer metaforuyla anlatmayı tercih eden İbnü'l-Arabî burada seferin kelime anlamından hareketle kavramın örtük bir şeyin üzerindeki perdenin kaldırılması anlamına vurgu yapar.³⁶ Söz konusu risaleyi *Füsûsü'l-Hikem* eserine benzer bir üslupla kaleme alan İbnü'l-Arabî peygamberlerin yaşadıkları önemli vakaları birer sefer olarak takdim eder. Buna göre Hz. Âdem'in cennetten yeryüzüne gönderilmesini nefsinin şehvetinden kulluğunun marifetine seferi, Hz. Nuh ve beraberindekilerin gemiye binerek yaptıkları yolculuğu kurtuluş seferi, Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban etmekle sınanmasını hidayet seferi, Hz. Yusuf'un güzelliği sebebiyle iftiraya uğramasını hile ve imtihan seferi ve Hz. Musa'nın Sînâ Dağı'nda Allah'la buluşmasını ve ardından kavmiyle yaşadıklarını ise rıza, korku ve tedbir seferleri olarak sembolik bir dille tasvir eder. Hz. Mu-

³⁴ Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, 20/506-507.

³⁵ İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-isfâr an Netâici'l-esfâr*, 5.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *Kitabü'l-isfâr an Netâici'l-esfâr*, 12-22.

hammed'in Miraç hâdisesini ise Allah'ın ayetlerini görme ve ibret alma seferi olarak yorumlar.³⁷

İbnü'l-Arabî peygamberlerin yaşadıkları önemli hâdiselerin her birini farklı bir sefer olarak yorumlarken şu hususa dikkat çeker: “Seferden bahsettiğimde maksadım peygamberlerin kıssalarını tefsir etmekten ziyade hissemize düşeni almak ve kendi nefsimizle ilgili hakikatleri hatırlatmaktır. Şu halde bu seferler seni hakikate ulaştıracak özünde kurulu olan gizli köprü ve geçitlerdir.”³⁸ Ayrıca “O, İdris gibi kalbinin dünyasına yolculuk eden...” ve “kendi geminde yola çık” gibi kıssaların satır aralarında verdiği mesajlarla her insanın kendi iç âlemine ve hakikatine doğru sefer halinde olan birer yolcu olduğunu ve bu seferlerin insanın kendi hakikatine ulaşmak için birer vesile olduğunu salık vermektedir.³⁹ Bu bağlamda Hz. Muhammed'in Miraç hâdisesine özel bir önem atfettiği görülen İbnü'l-Arabî'ye göre bu yolculuk sırasında Peygamber'e gösterilen âfâkî ve enfûsî ayetlerle Allah onu en asil sıfat olan saf kulluk makamına yükseltmiş ve kimsenin yaklaşmadığı bu makamda gayb içinde gayb olan Hakk'a yakın olma şerefini bahşetmiştir.⁴⁰ İbnü'l-Arabî'nin bu anlamda âfâkî ve enfûsî seferleri insanı kendi nefsinin gerçekliğine götüren irfanî bir tecrübe ve varlık dairesinin “kavs-i urûc” adı verilen yükseliş yayı üzerinde gerçekleşerek varlık âleminde kesret içinde vahdeti keşfetme bilincine yükselten birer “mirac” olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Nitekim ona göre bu dünyada maddî bedenle bütünüyle zıt olan insan nefsi, âlem-i emrin bir üyesidir. Kendi iç âlemine doğru yaptığı seferlerde en yüksek irfanî tecrübe mertebesine ulaşan nefis, bütünü, birliği ve kendisinin de bu birliğin aynı/parçası olduğunu anlar. Bu mertebeye erişen nefis, keşfen ve zevken bütün mevcudatın kesreti içindeki vahdetini idrak eder.⁴¹ Kesretin aslında vahdette madûm, vahdetin ise kesrette mevcûd olduğunu anlar.

İnsanın ontolojik ve epistemolojik olarak yükselmeye kabil bir varlık olduğunu savunan İbnü'l-Arabî'ye göre insan nefsi, kendi varlığında ruh ve bedeni, madde ile mânâyı, zahir ile bâtını, kesret ile vahdeti, içkinlik ile aşkınlığı, halk ile Hakk'ı bir araya getiren “berzahî” bir yaradılışa sahiptir. Diğer bir ifadeyle zahirî ve hissî mertebeden Hakikat-i Muhammediyye'de temessül eden mutlak hayal mertebesine kadar tüm mertebeleri kendisinde bir araya getiren insan, hayalî/berzahî bir varlıktır.⁴² Bu berzahî veya “aracı” kavramını tıpkı iki menzili yekdiğerine kavuşturan “yol” gibi düşündüğümüzde İbnü'l-Arabî düşüncesinde insanın kemal yolculuğu

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-isfâr an Netâici'l-esfâr*, 23-71.

³⁸ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-isfâr an Netâici'l-esfâr*, 50.

³⁹ Michel Chodkiewicz, “Sonsuz Yolculuk: İbnü'l-Arabî'nin Kitâb el-İsfâr 'an Netâici'l-Esfâr Adlı Eseri”, çev. Vahit Göktaş, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 10/23 (2009), 665.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *Kitâbü'l-isfâr an Netâici'l-esfâr*, 25-28.

⁴¹ Kılıç, “İbnü'l-Arabî”, 20/508.

⁴² Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, çev. Semih Ceyhan (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 214.

bağlamında kullanılan sefer, seyr u sülûk ve sâlik gibi kavramların daha net anlaşılacağı kanaatindeyiz. Şöyle ki yol hakikat arayışında insanı zahirden batına, nasûtiyetten lahûtiyete, kesretten vahdete, fanilikten bekaya vasıl eden mecazî bir araçtır. İnsan zahiren zıt gibi görülen bu gibi gerçekliklerin aslında yekdiğerini tazammun eden ve yansıtan hakikatler olduğunu kendi nefsinde yolculuk yaparak anlar. Zira İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde iki karşıt kavram veya durumun müşterek yönünü izah etmek üzere sıklıkla başvurduğu berzah veya "arada olma"dan kastı Metin Yasa'nın da ifadesiyle karşıtları birleştirmek veya ayırmak değil, karşıtını, öz halinde, kendinde barındırmaktır.⁴³ Dolayısıyla ona göre insan zahirden bâtına doğru giden yolda epistemik hayal yetisiyle menzilden menzile ilerleyerek kendi varlığında içkin olan hakikatlerin üzerindeki perdeleri kaldırır. Böylece aralarındaki mesafeler kapanır ve görülen zahirî zıtlıklar birer birer kaybolur. Diğer bir ifadeyle -daha önce değindiğimiz gibi- etimolojik olarak gizli bir şeyin üzerindeki örtüyü açma anlamına gelen "sefer" burada yekdiğerini tazammun eden zahir ile bâtın arasındaki perdeyi kaldırarak ve sâlikin kendi özünü maddenin terkiibinden tamamen arındırarak onu mânâ ile buluşturmasına "aracı" olan tasavvufî bir riyazettir.

Açıkça anlaşıldığı üzere İbnü'l-Arabî'de yol ve yolculuk kavramları insanın madde ile mânâ arasında aracı bir varlık olan nefsinin, duyu ile akıl arasında aracı bir idrak gücü olan hayal yetisiyle epistemolojik ve ontolojik anlamda gerçekleştirdiği dönüşümler ve ulaşmaya çalıştığı kemal sürecini ifade etmektedir. Bu kemal yolculuğu insanda munfasıl/ayrık olarak bulunan hayal yetisinin beşerî cisme ve dağınık duyuların hâkimiyetine boyun eğmesinin neticesi olan kirlerden arınmasıyla başlar ve mutlak hayalle ittisal edene dek devam eder.⁴⁴ İnsanın zahirî varlığından başlayıp ilâhî bâtınında sona eren bu meşakkatli yolculuk kesreti vahdetle buluşturan ve İbnü'l-Arabî'nin ihtiyari/iradî ölüm dediği⁴⁵ ölmeden önce ölmekle başarılan fenâ makamında nihayet bulur.⁴⁶ Sâliki için bir miraç mahiyetinde olan bu yolculukta en önemli yeti yaratıcı hayaldir (*hayal-i hallâk*). Bu nedenle insanı *hayalî bir varlık* olarak niteleyen İbnü'l-Arabî'ye göre hayal bu yolculukta insan nefsinin terakki ederek ulaştığı her âlemin özelliğine göre sûretler yaratabilme bakımından ontolojik, yolculuk sırasında bilginin özne ile nesnesi arasındaki ayrımı ve zıtlığı ortadan kaldırması bakımından ise epistemolojik bir vasıta görevi görmektedir.⁴⁷ Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'de sefer metaforunun sahih bir biçimde anlaşılmasında seferin adeta muharrik gücü olan hayal yetisinin ve bahse konu olan seferin gerçek-

⁴³ Metin Yasa, "İbn Arabî'nin "Arada Olma"yı Anlatımı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 10/23 (2009), 105.

⁴⁴ Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 214, 216.

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*, 3/288.

⁴⁶ Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 213.

⁴⁷ Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 216.

leştığı yer olan hayal veya misâl âleminin son derece önemli olduğunu ifade etmeliyiz. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin sefer hakkındaki düşüncelerini insanın tekâmül sürecinde bir varlık mertebesi olan “Misal Âlemi”ne hasretmek ve bütünüyle hayal âlemi içerisinde değerlendirmek doğru değildir. Zira İbnü'l-Arabî ve onun takipçileri seyr u sülûk sürecinde varlığın taayyün etmesini “nüzûl”, insanın ezeldaki ilk mertebesine yükselmesini ise “urûc” fikriyle değerlendirerek sefer sürecini insanın mebd'e ile meâdi arasında deveran eden ve başladığı yerde biten bir daire olarak temsil etmişlerdir.⁴⁸ Şu halde İbnü'l-Arabî'de seferin sınırları Rahmanî nefle başlayan ve Hak'ta fena olmakla neticelenen bir yolculuk olarak görülmelidir.

İbnü'l-Arabî'nin sefer kavramıyla ilgili düşüncelerini toparlayacak olursak onun, hareket üzerine yaratılan varlık âleminde aslına rücû etmekte olan tüm mevcudatı birer yolcu/sâlik olarak gördüğü ve meydana gelen kevnî hâdiseleri ise birer yolculuk/sefer olarak yorumladığı görülmektedir. Bununla birlikte o, tasavvufun en temel prensiplerinden olan insanın nefsini tanıma ve bu vesileyle Rabbini bilme süreci üzerinde özellikle durur ve bu süreci manevî bir yolculuk olarak görür. Bu anlamda âlem-i emre ait olduğunu düşündüğü insan nefsinin beşerî sıfatlardan sıyrılması ve kendi özünü tanıyarak ait olduğu asıl vatana doğru yükselişini birçok dinî ve felsefî gelenekte başvurulan yol ve yolculuk metaforuyla anlatır. Madde ile mânâ arasında berzah/aracı olma özelliğiyle yaratılan nefsin çeşitli hal ve makamları aşarak özünü tahakkuk etmeye doğru olan bu yolculuğu tüm varlık mertebelerinde devam eder. İnsan nefsi âfâkta ve enfüste yaptığı bu seferler esnasında yaşadığı irfanî tecrübelerle âfâkta ve kendi nefsinde zahir-batın ikiliğini aşarak kesret içinde vahdeti bulur. İnsanın bu kemal seferi tüm mevcudâtın kaynağı ve aynı zamanda döndürüleceği Hakk'ta fenâ olmakla son bulur.

3. MOLLA SADRÂ'DA SEFER KAVRAMI: HAKİKAT YOLUNDA ONTOLOJİK VE EPİSTEMOLOJİK YOLCULUK

İslâm felsefesinin klasik dönem sonrası en önemli isimlerinden biri olan Molla Sadrâ'nın düşünce sistematiğini genel anlamda sefer metaforu üzerine kurguladığını söyleyebiliriz. İbnü'l-Arabî'den mülhem âlemin hareket üzere kaim olduğunu savunan Sadrâ'da hareket, maddî âlemin kesintisiz bir biçimde her an değişip dönüşmesinden başka bir şey değildir. Bu değişim ve dönüşüm sadece arazlarda değil maddî âlemin bizzat cevherinde de meydana gelmektedir.⁴⁹ Dolayısıyla zerreden küreye âlemde tüm varlıklar cevherî bir hareketle tekâmüle dayalı bir sefer üzere dirler. Sadrâ'nın düşünce tarihinde çığır açan hareket-i cevherî teorisi onun varlık merkezli felsefesinde sefer kavramını bir metafor olarak kullanmasında önemli bir sebep olarak görünmektedir. Çünkü Sadrâ gerek fert olarak insanın, gerekse tür

⁴⁸ Sadreddin Konevî, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları: el-Fükûk fi Esrâri Müstenidâti Hikemî'l-Füsûs*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, 365), 20-22.

⁴⁹ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 3/180.

olarak insanlığın dinî terminolojide meâd denilen bir hedefe doğru tekâmül ederek ilerlediğini savunur. Hatta kâinat da tıpkı bir çocuğun erginleşmesi veya bir gencin kocaması gibi bir hedefe doğru hareket halindedir. Bu ilerleme bir mekân değişikliği şeklinde değil, belki daha aşağı bir benlik düzeyinden daha yüksek ve olgun bir mertebeye erme şeklindedir.⁵⁰

Molla Sadrâ, kendinden önceki İslâm düşünce geleneğinin zengin mirasını tüm motifleriyle mezc ederek tesis ettiği *hikmetü'l-müteâliye* perspektifinde İbnü'l-Arabî ve ekolünün geliştirdiği tasavvuf metafiziğinin derin etkisi tebarüz etmektedir.⁵¹ Bu bakımdan özellikle tasavvuf geleneğinde sefer sembolizmi üzerinden yapılan retoriğe aşına olan Sadrâ tüm felsefî sistemini giriş bölümünde kısaca değindiğimiz tasavvuf geleneğinde meşhur olan hatta İbnü'l-Arabî'nin de kullandığı dörtlü sefer üzerine tesis eder. Fakat Sadrâ sefer metaforunu klasik tasavvufî eserlerde insan nefsinin ontolojik kemal yolculuğunun yanı sıra eşyanın hakikatine ulaşma yolunda nefsin epistemolojik yolculuğunu da ifade eden bir mânâda kullanır. Diğer bir ifadeyle o, sefer kavramını nefsin istikmali için tasavvufî ritüellerle arınma sürecinin yanında mevcudatın hakikatine dair insanın burhanî ve zevkî bilgiyle aydınlanması anlamında kullanır. Bununla tasavvuf'ta nefsin beşerî sıfatlardan arınarak çeşitli hal ve makamlar aracılığı ile mükemmel bilgiyi elde ettiği aklî süreci ifade etmeye çalışır.⁵² Dolayısıyla Sadrâ'nın hikmetü'l-müteâliye düşüncesinde sefer, insan nefsinin ontolojik kemal yolculuğunun yanı sıra eşyanın hakikatine ulaşma yolunda nefsin epistemolojik yolculuğunu da ifade eden bir metafor olarak kullanılmaktadır. Bu anlamda sefer kavramına yeni bir perspektif getiren Sadrâ'nın hem fiilî seferlerle geçen sergüzeşt-i hayatının⁵³ hem de İslâm düşüncesinin farklı ekollerinin terkiibinden güçlü bir sentez yaratma çabasıyla geçen düşünce hayatının şahadetnamesi olan *Esfâr* adlı abidevî eseri onun sefer kavramına atfettiği bu mânâyı bütün görkemi ile izhar etmektedir.

Tam adı *el-Hikmetü'l-müteâliye fi'l-esfâri'l-akliyyeti'l-erbaâ* (Dört Aklî Yolculuğa Dair Aşkın Hikmetler) olan şaheseri Sadrâ'nın düşünce sisteminin temel esasları ve metodolojisini temsil etmektedir. Adından da anlaşılacağı üzere dört aklî yolculuktan oluşan bu eserin içerik planı dikkate alındığında onun bütün felsefesini in-

⁵⁰ Abdülkerim Surûş, *Evrenin Yatışmaz Yapısı*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İnsan Yayınları, 2008), 99.

⁵¹ Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları), 95; İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*, çev. Nurullah Koltaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 12.

⁵² Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, 73.

⁵³ Molla Sadrâ'nın yaşamöyküsü de ilim yolculuğu, inziva hayatı ve yalın ayak çıkılan hak seferleri gibi fiilî yolculuklarla geçen bir hayattır. Nitekim 1570'te Şirâz'da dünyaya gelen Sadrâ klasik eğitimini İsfâhân'da tamamladıktan sonra Kum şehri yakınlarında Kahek adlı küçük bir köye giderek uzun bir süre inzivaya çekilir. Ömrünün son yıllarında ise yedinci defa gittiği Hac yolculuğundan dönerken hastalanarak Basra yakınlarında vefat ettiği rivayet edilir. Bkz. Nasr, *Molla Sadrâ ve İlahî Hikmet*, 40-50.

san nefsinin kemal yolculuğu olarak tasarladığı görülecektir.⁵⁴ Nitekim hakikat arayışında manevî seyr u sülûkün gereğine inanan Sadrâ “bil ki, âriflerden ve velilerden olan sâlikler (yolcular) için dört sefer vardır”⁵⁵ diye eserine başlar. *Esfâr*’ın önemli şarihlerinden Hâdî Sebzevarî, eserin ana kurgusunu teşkil eden bu dört akli seferin ne anlama geldiğini şöyle özetler:

Bil ki sefer, yerleşik olunan ya da durulan bir yerden farklı merhale ve menzilleri katederek bir maksada doğru ilerlemektir. Bu, izaha ihtiyaç duymayan zahiri/fizikî seferdir. Manevî sefere gelince şühûd ehli kimselere göre dört türdür: İlk sefer sâlikin, manevî hakikati ile arasında sürekli var olan ve hep var olacak olan karanlık ve ışığın perdelerini yırtarak halktan Hakk’a doğru (*minel’halk ile’l-Hakk*) yaptığı yolculuktur. Ya da istersen şöyle diyebilirsiniz: Sâlikin nefis makamından kalp makamına, kalp makamından ruh makamına ve nihayet ruh makamından en yüce gaye ve nihâi saadete terakkisidir... Bu seferin sonunda sâlik Hakk’ta fâni olmayı başarabilirse onun vücûdu Hakk’ın vücudunda fâni olduğundan Hakk’tan Hakk’la birlikte Hakk’a (*mine’l-Hakk ile’l-Hakk bi’l-Hakk*) yapılan ikinci sefere başlar. İkinci seferde sâlik bir veli makamına yükseldiğinden Hakk vasıtasıyla gerçekleştirdiği yolculuğuna zat makamından başlar ve hiçbir kudreti kalmayana kadar ilâhî kemâlatın tümünü temâşâ eder. Esmâ-i Hüsnâ’nın bilgisine vakıf oluncaya kadar kemâlat arasında döner durur. İkinci seferin sonunda velilik dairesinin tamamlanmasıyla ya da velinin Hakk’ın zat, sıfat ve fiillerinde fenâ olmasıyla üçüncü sefer başlar. Üçüncü sefer Hakk’tan Hakk’la halka (yaratıklara) (*mine’l-Hakk ile’l-halk bi’l-Hakk*) doğru yolculuktur. Fenâ bulması sona eren sâlik bu seferi fiillerin hâlleri vasıtasıyla yapar. Fenâ olması son bulur ve tam temkini elde ederek Allah’ın bekâsıyla baki olur. Ceberût, melekût ve nasût âlemlerini temaşa eyler ve ona “nübüvvet” zevki hâsıl olur. Böylece Allah’ın zâtı, sıfatları ve fiilleri yoluyla O’nun ilminden haberdar olur. Fakat bir yasa koyma anlamında peygamberin şeriatına tâbidir. Dördüncü sefer ise halktan halka Hakk’la birlikte (*mine’l-halk ile’l-halk bi’l-hak*) olan yolculuktur. Sâlik son seferinde yaratıkları ve onların eserlerini müşahade ederek dünya ve ahirette zarar ve yararlarını, Allah’a nasıl döndürüleceklerini ve sevk edileceklerini öğrenir. Böylece o bir yasa koyucu peygamber olur ve “nebi” adını alır.⁵⁶

⁵⁴ Sümeyye Parıldar, “Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti”, *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*, ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer (İstanbul: İlem Yayınları, 2019), 453.

⁵⁵ Molla Sadrâ, *el-Hikmetü’l-Müte’âliye fi’l-Esfâri’l-Akliyyeti’l-erba’a (Esfâr)* (Beyrut: Dâru İhyâü’t-Türâsi’l-Arabi, 1981), 1/13.

⁵⁶ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 13-19. Referans gösterdiğimiz eser *Esfâr*’ın 9 ciltli, 1981 Beyrut, Dâru İhyâü’t-Türâsi’l-Arabi baskısı şerhli nüshasıdır. Söz konusu nüsha Sadrâ’nın şarihlerinden Hâdî Sebzevarî, Molla Ali-i Nürî, Ali Müderris-i Tebrizî, İsmâil b. Semî-i İsfahânî, Muhammed b. Ma’sûm Ali-i Heydecî ve Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâi’nin yazdığı hâşiye ve şerhleri de dipnot şeklinde ihtiva etmektedir. Yapılan her bir şerhin kime ait olduğunu belirtmek için dipnotun sonuna şârihin isminin ilk harfi rumuz olarak kullanılmıştır. Örneğin Sebzevarî için “س”, harfi kullanılarak şerhin sahibine atıfta bulunulmuştur.

Her biri müstakil bir çalışmanın konusu olan bu dört seferden müteşekkil olan *Esfâr*'ın isminde olduğu gibi düşünsel kurgusu ve içerik planında da insanın mebd'e ile meâdı arasındaki tekâmülî yolculuğu kendini izhar etmektedir. Nitekim müellifin *el-Mebde' ve'l-meâd*, *el-Mezâhiru'l-Îlâhiyye* ve *eş-Şevâhidu'r-rubûbiyye*, *Zadü'l-müsâfir* gibi eserlerinde de insanın müteveccih olduğu meâd, iniş ve yükseliş yollarından müteşekkil olan varlık dairesini kemale erdirmeye yolculuğu felsefesinin odağına aldığı görülmektedir. Çünkü Sadrâ'nın insan ve âlem tasavvurunda tebarüz eden en önemli husus âlemden insana ve insandan âleme, başka bir ifadeyle âfâktan enfüse, enfüsten âfâka doğru kurguladığı akli yolculuklarla insan-âlem-Allah arasındaki özdeşliğe vurgu yapması ve bununla insanın kendini tanıyarak ait olduğu Mutlak Varlık'ın marifetine erişmek suretiyle tekâmülünü gerçekleştirmesidir.⁵⁷ Sadrâ insanın bu kemâl yolculuğunu *teşkîkü'l-vücûd* dediği dereceli bir varlık öğretisi üzerinden izah eder. Onun tasvir ettiği varlık hiyerarşisinde insan, henüz zikredilmeye değer bir varlık olmadığı en düşük varlık mertebesinde itibaren içsel bir dönüşümle yüksek varlık mertebelerine doğru ilerler. Buna göre hareket saf ve şekilsiz madde olan heyûladan başlayıp Mutlak varlık olan Allah'a ulaşana dek devam eder. Varlık hiyerarşisinde heyuladan dört unsura, bitkilerden hayvanlara ve nihayet insanlara doğru varlığın hareketi tekemmül ettikçe gerçeklik oranı artar ve böylece varlık daha fazla belirginlik kazanır. İnsanın tekâmül yolculuğu maddî varlığın ulaşabildiği en yetkin sûret olan "insan-ı kâmil" mertebesine kadar devam eder.⁵⁸

Sadrâ, sefer, sâlik ve insan-ı kâmil gibi tasavvufî kavramları sıklıkla kullanmakla birlikte özellikle sefer kavramına tasavvuf geleneğinden farklı bir perspektif getirdiğini yukarıda belirtmiştik. Bu perspektifin farklılığını ortaya koyan en önemli delillerden biri onun ontolojiden kozmolojiye, teolojiden epistemolojiye, psikolojiden eskatolojiye kadar felsefenin neredeyse bütün meselelerini düşünsel ve tarihsel arka planlarıyla birlikte ele aldığı *Esfâr*'da her bir meseleye dair görüşlerini aktarırken akli delilleri ve manevî keşfe dayalı irfanî vizyonu beraber işe koşturmasıdır. Bu seferlerde sâlik, her ne kadar akli delillerden hareket etse de sezgisel tecrübeyle yol almaktadır. Zira Sadrâ'ya göre bilgi, akılla soyut bir şekilde elde edilir ancak irfanî tecrübeyle kesinlik (*yakîn*) kazanarak marifete dönüşebilir. Şu halde her yolculuk ruhanî bir sefer olduğu kadar aynı zamanda entelektüel bir çabayla varılan gerçeğin soyut olarak ifade edilmiş biçimidir.⁵⁹ Nitekim eserin hemen başında nefsin istikmâlini, insanın takatî ölçüsünde eşyanın hakikatine dair bilgiyi kesin delillerle dayanarak bilmesine bağlı görürken bu bilginin marifete dönüşmesinin manevî bir

⁵⁷ Mahmut Meçin, *Molla Sadrâ'da Zaman Anlayışı ve Tarih Bilinci* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 133.

⁵⁸ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 5/344-350.

⁵⁹ Alparslan Açıkgenç, "el-Esfârü'l-erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/375.

seyr u sülûk ile ancak mümkün olduğuna vurgu yapar.⁶⁰ Çünkü ona göre varlık ile bilgi arasında bir özdeşlik söz konusudur. Varlığın kavramsal ifadesi zihinde şekillenerek bilgiye dönüşür. Bu nedenle bilgi aslında varlığın bir modalitesidir. Varlık dış âlemden zihne yansıyarak bilgi halini alırken bu bilginin sezgisel bir tecrübeye dönüşerek marifet halini alması nisbetinde insan varlık mertebelerinde yücelir. Dolayısıyla insanın bilgi edinme süreci tıpkı tasavvufta nefsin kemal yolculuğunu ifade eden seyr u sülûk sürecidir.⁶¹ Şu halde insanın varlık bakımından kemalini epistemolojik kemaliyle merbut gören Sadrâ, insan nefsinin küllî akledilirleri idrak etmesini sadece nefsin maddî özelliklerinden soyutlanmakla değil belki aracı bir âlem olan hayalî/misâlî âleme ve oradan aklî âleme doğru varlık derecesiyle paralel bir biçimde gelişen epistemolojik bir süreç olarak görmektedir.

Esfâr'ın genel metodolojisi ve Sadrâ'nın akıl ile irfanın birlikteliğini formüle eden hikmetü'l-müteâliye perspektifi sahih bir biçimde okunduğunda aklî seferler ile irfanî seyr u sülûkün birbirinden uzak olmadığı görülecektir. Çünkü Sadrâ'ya göre akıl ile irfan hakikat yolunda birbirine refakat ederek ve yekdiğerine destek olarak ilerleyebilen ve ortak bir maksada doğru yol alan iki yoldaş gibidir.⁶² Dolayısıyla hakikat yolunda ilerlemek isteyen filozof sonuçtan sebebe giden rasyonel çıkarımlar ve burhanî delillerle yol bulmaya çalışırken ulaştığı verileri tashih edecek kalbî sezgiden ve onları hikmet ve marifete dönüştürecek olan irfanî seyr u sülûktan bigâne kalarak bilgelik yolunda ilerleyemez. Keza beşerî sıfatlardan peyderpey arınarak nefsin kemâle erdirme yolunda sefer halinde olan sûfî de evvela kendini ve akabinde rabbini tanımaya rehberlik edecek akıl ve burhânı yedeğine almadan insan-ı kâmil mertebesine erişemez.

Molla Sadrâ'nın *Esfâr* eseri özelinde ele aldığımız sefer kavramına dair görüşlerine bir bütün olarak baktığımızda tasavvuf geleneğinde sefer kavramına atfedilen mânâya aşına olmakla beraber onun bu kavrama felsefe ile tasavvufun birleştiği nokta-i nazarından yeni bir yorum getirdiğini söyleyebiliriz. Hikmetü'l-müteâliye adını verdiği bu perspektifte sefer kavramı nefsin tasavvufî seyr u sülûkunun yanı sıra insanın hakikat arayışında aklî ve epistemolojik yolculuğunu da ifade etmektedir. *Esfâr*'ın içerik planı dikkate alındığında bu yolculuğun insanın mebd'e ile meâdi arasında cereyan eden ve özünü yani hakikati keşfe dayalı bir tekâmül yolculuğu olduğu görülür. Nitekim Sadrâ bu yolculuğu bidayet noktası nihayetiyle birleşen bir varlık dairesiyle temsil ederek iniş ve yükseliş yaylarından oluşan bu dairede tüm eşyanın varoluşsal bir hareketle aslına rücû ettiğini söyler.

⁶⁰ Molla Sadrâ, *Esfâr*, 1/20.

⁶¹ Alparslan Açıkgenç, "İrfanî Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şirâzî)", *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 2/301.

⁶² Mehdi Hâiri Yazdı, "Der Âmedi bê Kitâb-ı *Esfâr*", *İrannâme* 8/1 (1990), 49.

SONUÇ

Birçok dinî ve felsefî öğretilerde âlemin yaratılışı, evrenin cevval yapısı, insanın merak ve hayretine bağlı olarak varoluşsal arayışı ve maddî âlemin hudutlarına sığmayan ruhun Tanrı'ya yönelişi gibi birçok problematik durum yolculuk/sefer metaforu üzerinden anlatılır. Bu nedenle yol ve yolculuk kavramının çok kadim bir geçmişe sahip olan evrensel bir metafor olduğu görülmektedir. Tasavvuf ve felsefenin nazarından bakmaya çalıştığımız bu çalışmada açıkça görüldüğü üzere sefer kavramı her iki disiplinde de insanın varoluşsal sorularına cevap verme arayışında sıklıkla başvurulan bir metafordur. Nitekim tasavvufta sefer, fücûr ve takvanın ilhamına açık olan nefsin saflaştırma ve maddeden peyderpey arındırma yolunda olan sâlik için menzil menzil, konak konak aşılması gereken yolculuk halini ifade ederken felsefede ise hikmet ve hakikat peşinde olan filozof için nazarî araştırmalarla adım adım ilerlenen fakat sonu gelmeyen epistemolojik bir arayış ve varoluşsal bir yetkinleşme süreci anlamına gelmektedir.

Tasavvuf ve felsefenin sefer kavramına yaklaşımını ortaya koymak için seçtiğimiz örneklerde İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ'nın düşüncelerinden hareketle iki disiplin arasında ortak bir bakış açısı yakalamaya çalıştık. İbnü'l-Arabî seferi genel anlamda Allah dışında tüm mâsivâ için varoluşsal ve zaruri bir durum olarak görürken özel anlamda ise seferi insan nefsinin çeşitli hal ve durumlardan geçerek kesretten vahdete uzanan tekâmül sürecini ifade etmek için kullanır. Tüm felsefesini sefer metaforu üzerine bina eden Molla Sadrâ'ya gelince tasavvufta sefer kavramının ifade ettiği anlama akli bir boyut katarak insanın mebde ve meâd arasındaki tekâmül yolculuğunun epistemolojik ve ontolojik bir tahakkuk sürecini de iktiza ettiğini savunur. Her iki düşünürün *Esfâr* adıyla bir eser kaleme aldıkları -özellikle Sadrâ'nın tüm felsefî öğretilerini ihtiva eden abidevî eseri- göz önüne alındığında sefer kavramının düşünce sistemleri içindeki mümtaz yeri tebellür etmektedir.

Sefer kavramına yaklaşımları konusunda tasavvuf ile felsefenin birleştiği perspektifi Molla Sadrâ'nın düşüncelerinde yakaladığımızı söyleyebiliriz. Zira Sadrâ'nın sefer kavramına yaklaşımında İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerinin derin izleri görülmekle beraber tasavvufta felsefenin birleştiği bakış açısı olarak tabir edilebilecek hikmetü'l-müteâliye vizyonuyla ele aldığı tüm felsefî meseleleri “ruhun dört akli yolculuğu” temasıyla işlemektedir. İnsanın mebde ile meâd arasındaki varoluşsal tekâmül yolculuğunu temsil eden bu seferlerde burhanla yolunu bulmaya çalışan akıl ile irfanî tecrübeyle keşfeden kalbin, diğer bir ifadeyle felsefe ile irfanın yoldaşlığı ve ayrılmazlığı bariz bir biçimde kendini göstermektedir.

Son olarak sefer kavramı konusunda tasavvuf ile felsefe arasında aradığımız ortak bakış açısını yakalamakla beraber şu hususu belirtmeliyiz: Tasavvufta seferin amacı hakikate varmak iken felsefede amaç yolun sonunu görmek değil bizzat hakikat yolunda olmaktır. Çünkü “bilgelik yolculuğu” anlamına gelen felsefede gerçek

bilge Tanrı olduğundan insan için asıl amaç bilgelik sevgisiyle o yola girebilmek ve yolda sebatla yürüyebilmektir. Uzun ve çileli bir yolculuk olan bu yolun yolcusunun yaşadığı tecrübeler epistemolojik ve ontolojik dönüşümler yoluyla peşinde olduğu gayeye farkında olmadan onu ulaştırır. Fakat yine de bu yolun bittiği anlamına gelmez. Çünkü filozof için “yolda olmak” varoluşsal bir anlam taşır. Başka bir ifadeyle bitimsiz bir yol olan bilgelik yolunda istikametle yolculuk yaparken yolcunun etaptan etaba yaşadığı tecrübeler onu hedefine ulaştırmış ve böylece hakikati bulma yolculuğu bir olmaklığı/olgunluğu da beraberinde getirmiştir. Çünkü yol, gayesine doğru istikrarla yürüyen yolcusunu terbiye etmiştir. İşte yolcunun elde ettiği bu terbiye bizzat “yolda olma”sı gerektiğini ve adeta keramet in istikamette olduğunu fark etmesidir. Tıpkı Kaf Dağı’na varmak üzere yola çıkan kuşlar arasında çileli bir yolculuktan sonra hayatta kalan ve *Simurg* hikâyesiyle müsemma olan otuz kuşun, aslında ulaşmak istedikleri maksadın özlerinde gizli olduğunu sonradan fark etmeleri gibi.

KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alparıslan. “el-Esfârü’l-erbaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/374-376. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Açıkgenç, Alparıslan. “İran İrfanı Geleneği Molla Sadrâ (Sadrüddin Şirâzi)”. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Bayram Ali Çetinkaya. 2/299-318. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Algar, Hamid. “Hâcegân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Alî Behçet Efendi. *Âdâb-ı Nakşibendiyye*. İstanbul: Hâcegân Yayınları, 2012.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Bir Felsefi Metafor ‘Yolda Olmak’”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/1 (2006), 9-22.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ferâhu’r-Rûh*. Kahire: Bosnevî el-Hac Muharrem Efendi Matbaası, 1877.
- Camus, Albert. *Başkaldıran İnsan*. çev. Tahsin Yücel. İstanbul: Can Yayınları, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Nobel Yayınları, 2015.
- Chodkiewicz, Michel. “Sonsuz Yolculuk: İbnü’l-Arabî’nin Kitâb el-İsfâr ‘an Netâici’l-Esfâr Adlı Eseri”. çev. Vahit Göktaş. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü’l-Arabî Özel Sayısı-2)* 10/23 (2009), 657-667.
- Cürcânî, Seyyid Ali b. Muhammed. *Kitâbu’t-Ta’rifât*. Tahran: Nâsır Hüsrev, 1370.
- Deleuze, Guattari, Gilles, Felix. *Felsefe Nedir?* çev. Turhan Ilgaz. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

- Deleuze, Guattari, Gilles, Felix. *Kapitalizm ve Şizofreni 1 Göçebebilimi İncelemesi/Savaş Makinası*. çev. Ali Akay. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 1990.
- Èbû Zeyd, Nasr Hâmîd. *Sufi Hermenötik: İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*. çev. Semih Ceyhan. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Fârâbî. "Risâle fimâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe". *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. thk. Ahmed Aram. Tahran: İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 4. Basım, 1372.
- Gazzizade Abdülatif. *Nakşebend Yolunun Esasları*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2018.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Herevî, Hâce Abdullah Ensârî. *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü's-Sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2017.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiye*. ed. Osman Yahya. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2. Basım, 1994.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Seferler: el-İsfâr 'an Netâici'l-Esfâr*. çev. Muhammed Bedirhan. İstanbul: Nefes Yayınları, 4. Basım, 2016.
- İsfahânî, Râğîb. *Müfredâtu Elfazi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnân Dâvûdî. Beyrut: Daru's-Şamiyye, 1992.
- İsfahânî, Râğîb-. *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halil Aytânî. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 2010.
- Jaspers, Karl. *Felsefe Nedir?* çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 1986.
- Jaspers, Karl. *Felsefeye Giriş*. çev. Mehmet Akalın. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1981.
- Kalın, İbrahim. *Varlık ve İdrak: Molla Sadrâ'nın Bilgi Tasavvuru*. çev. Nurullah Koltaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Kant, Immanuel. *Fragmanlar*. çev. Oruç Auroba. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2000.
- Kant, Immanuel. *Pratik Usun Eleştirisi*. çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2008.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Istîlâhâtü's-sûfiyye*. thk. Abdulâl Şâhin. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1. Basım, 1992.
- Khemir, Nacer. *Bab'Aziz: The Prince Who Contemplated His Soul [Bab'Aziz: Ruhunu Tefekkür Eden Prensi]* (Film, 2005). <https://www.imdb.com/title/tt0395461/>

- Kılıç, Mahmut Erol. “İbnü’l-Arabî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/493-516, 1999.
- Kindî. “Fî Hudûdî’l-eşyâi ve rusûmihâ”. *Resâil el-Kindî el-felsefiyye*. thk. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabî, 1978.
- Konevî, Sadreddin. *Fusûsü’l-Hikem’in Sırları: el-Fükûk fî Esrâri Müstenidâti Hikemi’l-Füsûs*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009, 365.
- Kuşeyrî, Ebu’l-Kasım Abdulkerim. *Risâle-i Kuşeyriye*. çev. Ebu Ali Osmanî. thk. Bediuzzaman Fruzanfer. Tahran: Neşr-i İlmî ve Ferhengî, 4. Basım, 1374.
- Kuşeyrî, Ebu’l-Kasım Abdulkerim. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyî Risalesi* 6. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Meçin, Mahmut. “Molla Sadrâ’da Zaman Anlayışı ve Tarih Bilinci”. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Mekkî, Ebû Tâlib el-. *Kûtu’l-Kulûb*. thk. Said Nesib Mekârim. Beyrut: Darü’s-Sadr, 1995.
- Molla Sadrâ. *el-Hikmetü’l-Müte’âliye fî’l-Esfâri’l-Akliyyeti’l-erba’a (Esfâr)*. Beyrut: Dâru İhyâüt-Türâsî’l-Arabî, 1981.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Parıldar, Sümeyye. “Molla Sadrâ Düşüncesinde İnsanın Mahiyeti”. *İnsan Nedir? İslâm Düşüncesinde İnsan Tasavvurları*. ed. Ömer Türker - İbrahim Halil Üçer. İstanbul: İlem Yayınları, 2019.
- Platon. *Diyaloglar (Theaitetos)*. çev. Ömer N. Soykan. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1986.
- Râzî, Ebu Bekir Zekeriyâ. *Kitâbü’s-Sireti’l-Felsefiyye*. thk. Paul Kraus. Beyrut: Darü’l-âfâki’l-cedide, 1997.
- Surûş, Abdülkerim. *Evrenin Yatışmaz Yapısı*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İnsan Yayınları, 2008.
- Şebüsteri, Mahmûd-ı. *Gülşen-i Râz*. çev. Ahmed Avni Konuk. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2011.
- Şebüsteri, Mahmûd-ı. *Gülşen-i Râz (Metni ve Şerhi)*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.
- Şebüsteri, Şeyh Mahmûd. *Mecmua-i Âsar-i Şeyh Mahmûd Şebüsterî: Gülşen-i Râz, Saâdetname, Hakku’l-Yakin, Mir’atü’l-Muhakkikin, Merâtibü’l-Ârifin*. thk. Samed Muvahhid. Tahran: İntişarât-i Tahûrî, 1365.

- Tan, M. Nedim. "Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve Sad Meydân'ı". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Tehânevî, Muhammed Ali et-. *Keşşâfu İstilâhâtî'l-Fünûn*. Beyrut, 1996.
- Tokadî, Mehmed Emin-i. *Dokuz Risale*. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.
- Uludağ, Süleyman. "Sefer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/298-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman. "Sülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/127-128. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yasa, Metin. "İbn Arabî'nin "Arada Olma"yı Anlatımı". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 10/23 (2009), 91-108.
- Yezdî, Mehdi Hâirî. "Der Âmedi bê Kitâb-ı Esfâr". *İrannâme* 8/1 (1990), 48-57.
- Yücefer, Hakan. *Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak*. "Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak". *Cogito Dergisi (Gilles Deleuze: Ortadan Başlamak)* 82 (2016), 5-10.

