

**T.C.**  
**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**FEQİYÊ TEYRAN'IN VARLIK GÖRÜŞÜ**

**Ekrem İLİ**

**16755003**

**Tez Danışmanı**

**Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih KILIÇ**

**Mardin 2018**

**T.C.**  
**MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜTÜSÜ**  
**FELSEFE ANABİLİM DALI**

**Yüksek Lisans Tezi**

**FEQİYÊ TEYRAN'IN VARLIK GÖRÜŞÜ**

**Ekrem ILI**

**16755003**

**Tez Danışmanı**

**Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih KILIÇ**

**Mardin 2018**

T.C.  
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEZ ONAYI

Enstitümüzün Felsefe Anabilim Dalı 16755003 numaralı öğrencisi Ekrem İLİ'nin hazırladığı “Feqiyê Teyran’ın Varlık Görüşü” başlıklı Tezli Yüksek Lisans tezi ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliği uyarınca 26/12/2018 Çarşamba günü saat 13:00’de yapılmış, tezin onayına oy çokluğu/oybirliğiyle karar verilmiştir.

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Fatih KILIÇ



Üye : Prof. Dr. Emin ÇELEBİ



Üye : Doç. Dr. M. Nesim DORU



ONAY:

Bu tezin kabulü, Enstitü Yönetim Kurulu'nun ...../...../2019 tarih ve ...../..... sayılı kararı ile onaylanmıştır.

...../...../20..

Enstitü Müdürü

Doç. Dr. Ömer BOZKURT

## İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖNSÖZ.....	vii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ.....	1
Feqiyê Teyran Kimdir?.....	1
Konunun Mahiyeti.....	4
Literatür Değerlendirmesi.....	5
Yöntem.....	9
<b>1. BÖLÜM: FEQİYÊ TEYRAN'IN DÜŞÜNCESİNDE VARLIKLA İLGİLİ BAZI TEMEL MESELELER .....</b>	<b>11</b>
1.1. Varlık.....	11
1.2. Yaratma.....	13
1.3. Fena-Beka.....	19
1.4. Kıdem-Hudus Problemi.....	23
<b>2. BÖLÜM: FEQİYÊ TEYRAN'IN DÜŞÜNCESİNDE VARLIĞIN MERTEBELERİ.....</b>	<b>28</b>
2.1. Lâ Ta'ayyün .....	29
2.2. Taayün Mertebesi.....	30
2.2.1. Hakikat-i Muhammediye.....	31
2.2.2. A'yân-ı sâbite.....	32
2.3. Mertebe-i Ruh.....	35
2.4. Mertebe-i Misal.....	38

2.5. Mertebe-i İnsan.....	39
<b>3. BÖLÜM: FEQİYÊ TEYRAN'IN VAHDET-İ VÜCÛD DÜŞÜNCEİ.....</b>	<b>43</b>
3.1. Zuhur-Mazhar.....	48
3.2. Birlik-Çokluk.....	54
3.3. Zat -Sıfat-İsim .....	58
<b>SONUÇ.....</b>	<b>63</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>66</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ.....</b>	<b>70</b>

## ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

### Feqiyê Teyran'ın Varlık Görüşü

Ekrem ILI

Mardin Artuklu Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Felsefe Anabilim Dalı

2018: IX+70 Sayfa

Bu tezde İslam tasavvuf düşüncesinin ana meselelerinden biri olan varlık düşüncesi Feqiyê Teyran açısından ele alınmıştır. Feqiyê Teyran'ın varlık meselesine kendi düşüncesinde yer vermesi, tasavvuf düşüncesinin genel çerçevesi içinde değerlendirilebilir. Ancak Feqî'nin kendi düşüncelerini serdederken takip ettiği yöntem, kendisine özgü bir nitelik taşımaktadır. Feqiyê Teyran *Divan*'ında, görüşlerini aktarırken varlıkla ilgili meselelere dağınık olarak yer vermiştir. Fakat yine de onun bu dağınık açıklamalarının takip ettiği bir sistematik yapıdan söz edilebilir. Nitekim Feqî, varlıkla ilgili görüşlerini genel itibariyle vahdet-i vücûd düşüncesi içerisinde ortaya koyar.

Tez, giriş ve sonuç bölümleri hariç, Feqiyê Teyran'da varlıkla ilgili temel meseleler, Feqiyê Teyran'da varlığın mertebeleri ve Feqiyê Teyran'da vahdet-i vücûd düşüncesi olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır. Bu bölümlerde öncelikle Feqiyê Teyran'ın tasavvufun bazı temel meselelerindeki yaklaşımı ele alınmış, sonra da varlığın mertebeleri konusuna yer verilmiştir. Ardından da Feqiyê Teyran'ın düşüncesinde vahdet-i vücûd anlayışı ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Feqiyê Teyran, varlık, vahdet-i vücûd, varlığın mertebeleri, tasavvuf düşüncesi

## **ABSTRACT**

Master Thesis

### **Feqiye Teyran's View of Existence**

Ekrem ILI

Mardin Artuklu University

Institute of Social Sciences

Department of Philosophy

2018: IX+70 Pages

In this thesis, one of the basic topics of Islamic mysticism, the problem of existence is examined with Feqiye Teyran's thought. Feqiye Teyran's view of existence can be evaluated within general frame of mysticism. However, some comments that Feqi presented while he was propounding his own ideas have its own characteristic features. In his *Divan*, while Feqiye Teyran propounding his ideas on existence, he disconnectedly gave place to these issues. Yet, a systematic structure of these disconnected expressions can be mentioned. Indeed, he generally puts forward his ideas on existence within the frame of unity of existence.

Except for introduction and conclusion parts, thesis consists of three parts, unity of existence for Feqiye Teyran, basic issues of existence for Feqiye Teyran and extents of existence for Feqiye Teyran. In these parts Feqiye Teyran's attitude about some basic issues on mysticism is studied firstly, then given place to extents of existence. Afterwards, unity of existence in Feqiye Teyran's thought is reviewed.

**Key Words:** Feqiye Teyran, existence, unity of existence, extents of existence, mysticism

## ÖNSÖZ

Feqiyê Teyran, miladi on altıncı ve on yedinci yüzyılları arasında yaşamış bir sûfi-düşünürdür. Ülkemizde eserlerini Kürtçe yazan düşünürler arasında Melayê Cizîrî ve Ahmedê Xanî'yle birlikte en fazla üne sahip olan ve tanınan üç kişiden biridir. Bu sebeple onun Kürt edebiyatı ve Kürt tasavvuf düşüncesinde önemli bir yerinin olduğu söylenebilir. Buna bir de kendisine has sade ve yalın üslubu eklendiğinde Feqiyê Teyran'ın Kürt tasavvuf düşüncesindeki yeri daha da ortaya çıkmaktadır. Nitekim Feqî'nin, kendi dönemindeki Melayê Cizîrî gibi Kürt sûfi-düşünürlerle mukayese edildiğinde, yoğun bir edebî dil kullanmadığı, bunun yerine daha kolay ve anlaşılır bir dili tercih ettiği görülebilir. Bu ise onun şiirlerinin, yaşadığı coğrafyada daha yaygın ve bilinir bir hâle gelmesini sağlamıştır.

Her ne kadar Feqiyê Teyran, özellikle de yaşadığı coğrafyada bilinen bir isim olsa da şiirlerinin mahiyeti ve şiirleriyle bize aktardığı dünya görüşü, henüz bütün boyutlarıyla incelenmiş değildir. Aynı şekilde Feqiyê Teyran, Kürtçe eserler yazan şair, yazar ve sûfiler arasında ismi en fazla bilinenlerden biri olmasına rağmen akademik anlamda onun düşünceleri üzerine yapılan çalışmalar çok azdır. Bilhassa felsefe alanında, ülkemizde, Feqiyê Teyran üzerine yazılan tek bir yüksek lisans tezi bile bulunmamaktadır. Hazırladığımız bu tezin, Feqiyê Teyran'ın düşüncelerinin felsefe disiplini içinde de anılmasına ve üzerinde tartışılmasına küçük, mütevazı bir katkı yapacağını düşünmekteyiz.

*Feqiyê Teyran'ın Varlık Görüşü* başlığını taşıyan bu tezde, Feqiyê Teyran'ın düşüncelerini tasavvufi bağlamda ele aldık. Bu çerçevede Feqiyê Teyran'ın düşüncesinde, tasavvufun en temel meselelerinden biri olan varlık düşüncesini, şiirlerinden hareketle analitik bir yöntem takip ederek inceledik. Bunu yaparken de Feqî'nin etkileşim ve iletişim içinde olduğunu düşündüğümüz İbnü'l-Arabî, Yunus Emre ve Melayê Cizîrî'nin düşüncelerine yer verdik. Böylece Feqî'yi tek başına ve betimleyici bir tarzda değil; entelektüel bağlamı içinde ve problematik bir üslupla ele almaya çalıştık.

Bu tezi yazarken benden yardımlarını esirgemeyen, çalışmaktan yorulduğum zamanlarımda bile bir abi şefkatiyle beni motive etmesini bilen, üzerimde çokça emeği



olan, bilgisi ve yönlendirmeleriyle bana örnek olan danışman hocam Sayın Muhammet Fatih KILIÇ'a çok teşekkür ederim.

Ekrem ILI

Mardin, Kasım 2018



## KISALTMALAR LİSTESİ

Abd. : ana bilim dalı

Ar. : Arapça

bk. : bakınız

C. : cilt

çev. : çeviri

Dr. : doktor

ed. : editör

haz. : hazırlayan

H. : hicrî

M. : miladî

sy. : sayı

s. : sayfa

ö. : ölüm tarihi

vb. : ve benzeri

yy. : yüzyıl

## GİRİŞ

Tasavvuf, İslam düşüncesinin Felsefe ve Kelam'la birlikte üç ana disiplininin biridir. Dahası tasavvuf, etkisini birçok ilim alanında hissettiren bir disiplindir. Öyle ki tasavvuf, İslam düşüncesinin ötesinde sanat, edebiyat, şiir gibi farklı alanlarda da kendisini göstermektedir. Bu bağlamda tasavvufun ve tasavvufi düşüncenin tezahür ettiği alanlardan biri de edebiyattır. Örneğin, Mevlana'nın *Mesnevi*'si, Yunus Emre'nin *Divan*'ı gibi eserler, tasavvufun etkisinin görüldüğü eserler olarak verilebilecek örneklerdendir. Tasavvufun edebiyat üzerindeki etkisi Kürt edebiyatında da kendisini göstermekte ve tasavvuf bu sahada önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin Baba Tahir Hemedani'nin *Divan*'ı, Melayê Cizîrî'nin *Divan*'ı, Ahmedê Xanî'nin *Mem û Zîn*'i bu doğrultuda verilebilecek örneklerden sadece birkaçıdır. Bu çerçevede ön plana çıkan başka bir sûfî de Feqiyê Teyran'dır. Feqiyê Teyran'ın *Divan*'ı da tasavvuf düşüncesinin edebi eserlerde etkisini yoğun bir şekilde hissettirdiği eserlerin başında gelmektedir.

### Feqiyê Teyran Kimdir?

Feqiyê Teyran, H. 971 ile H.1041 yılları arasında yaşamış bir sûfidir. Feqiyê Teyran'ın hayatıyla ilgili günümüze ulaşan derli toplu bilgiler maalesef bulunmamaktadır. Ancak onun, *Divan*'ındaki bazı beyitlerde birtakım tarihler zikrediyor oluşu, bize en azından yaşadığı dönemle ilgili bazı önemli tarih ve bilgilere ilişkin ipuçları vermektedir. *Feqî ile Mela* isimli eserinde asıl isminin Muhammed olduğunu dile getiren Feqiyê Teyran, H. 1030'da *Senan Şeyhi*'ni (*Şêxê Senan*) yazdığını, H. 1031'de *Feqî ile Mela* isimli muşaaresini yazdığını, H. 1041'de de *Gönül Kasidesi*'ni yazdığını bizzat söz konusu eserlerinin içinde dile getirmektedir. Ayrıca Kürtlerle İran şahı Şah Abbas arasında H. 1015/1016'da yapılan Dımdım Savaşı'nı anlatması, onun H. 1015/1016'lardan sonraki bir tarihte yaşadığını gösteren bir diğer kanıttır. Bunların dışında Feqî'nin özellikle *Gönül Kasidesi*, bizi, onun doğum ve ölüm tarihleriyle ilgili bazı önemli bilgilere ulaştırmaktadır. *Gönül Kasidesi*'nin son beytinde Feqî, bu kasideyi H.1041'de yazdığını ve yaşamından 70 yılı geride bıraktığını dile getirmektedir. Bu ise bizi onun H. 971'de doğduğu sonucuna ulaştırmaktadır. Ayrıca yine bu eserin bir elyazmasının sonunda, elyazması belgenin

müstensihi tarafından Feqiyê Teyran'la ilgili şunlar yazılmaktadır: “Asıl adı Muhammed'dir. Muks kazasına bağlı Varezor Köyü'ndendir ve bu köyde doğmuştur. Şandis Köyü'nde defnedilmiştir.” (Adak, 2014b: 111-112). Ölüm yerini söz konusu belgenin dışında 2014'te Bitlis'in Dayılar (Şandis) Köyü'nde bulunan mezar taşı da kesinleştirmiştir. Mezar taşında ölüm tarihi H. 1041 yazmaktadır. O hâlde denilebilir ki Feqiyê Teyran, Van'ın Bahçesaray (Muks) ilçesine bağlı Varezor Köyü'nde doğmuş ve Bitlis'in Hizan ilçesine bağlı Dayılar (Şandis) Köyü'nde vefat etmiştir.<sup>1</sup> Dolayısıyla onun H. 971 ile H.1041 yılları arasında yaşamış olduğu söylenebilir. Bilindiği kadarıyla Feqiyê Teyran; Muks, Cizre, Finik, Hizan gibi yerleşim yerlerinde<sup>2</sup> yaşamıştır. Bununla beraber Feqî'nin Muks, Cizre ve Finik'te eğitim gördüğü düşünülmektedir (Sadinî, 2014: 51; Adak, 2014a: 234; Yıldırım, 2014: 17; Tenik, 2015: 218).<sup>3</sup>

Feqiyê Teyran'ın hayatı hakkında çok az bilgi bulunduğu için hayatı üzerinde birçok farklı söylentiler ortaya çıkmıştır. Bu söylentilerin birçok kısmı iddia olarak kalmaktadır. Onun Muks Beylerinin oğullarından biri olduğu bile iddia edilmektedir.<sup>4</sup> Hâlbuki Feqî'nin, *Ne beylerdenim ne bir han'ım, Müküslüyüm yok evim barkım*

---

<sup>1</sup> Feqiyê Teyran'ın hayatıyla ilgili ayrıca bk. Adak, 2014b: 111-119; Adak, 2014a: 233-238. Mela Mahmûdê Bazîdî (ö. 1867), *Cami'eya Risaleyan û Hikayetan Bi Zimanê Kurmancî* isimli eserinde Feqiyê Teyran'ın da aralarında olduğu sekiz Kürt yazardan bahsetmektedir. Feqî'nin isminin Muhammed olduğunu, Hakkâri iline bağlı Muks kasabasından olduğunu, H. 702'de doğduğunu, manzum bir eser olan *Senan Şeyhi* eserini söylediğini ve farklı tarzda birçok beyit ve şiir söylediğini, ayrıca şiirlerinde mahlasının Mîm û Hê olduğunu söylemektedir. 75 yıl kadar yaşamış olduğunu ve H. 770 tarihinde Miks'te öldüğünü söylemektedir Bazîdî, 2010: 53.

<sup>2</sup> Seîd Dêreşî'ye göre Feqî, doğduğu, öldüğü ve Cizre dışındaki yerleşim yerlerinin dışında, Cizre'nin kuzeyinde olup Dicle nehrinin doğusunda bulunan Finik Köyü'nde de yaşamıştır. Hatta Seyîd Eli Findikî'den riwayet edildiğine göre Feqî, *Dimdim* eserini bu köyde yazmıştır. Dêreşî, 2011: 25 Sadinî'ye göre *Su Kasidesi*'ni de bu köyde yazmıştır Sadinî, 2014: 51.

<sup>3</sup> Adak'a göre Feqî, Muks'te Mîr Hesênê Welî Medresesi'nde eğitime başlamış ve eğitiminin önemli bir kısmını burada almıştır. Buradan Finik'e, oradan da Cizre'ye gitmiştir. Adak, 2014a: 234.

<sup>4</sup> Sadinî'ye göre Feqî, Şeyh Ebdulla Muksî'nin oğludur ve Kürtler arasında *Mîr Evdallardan Feqî* olarak bilinmektedir. Feqî'nin Muks Beyi Ebdal Bey'in iki oğlundan biri olduğunu iddia eden Sadinî, bu iddiasını Feqî'yle aynı dönemde yaşadığını iddia ettiği Muks Beyi Ebdal Bey'in birinin Ahmet, birinin Muhammed isminde iki oğlu olduğunu iddia etmektedir. bk. Sadinî, 2014: 20-49. Feqî'nin babasının adının Ebdullah olduğunu Adak da söylemektedir. bk. Adak, 2014: 233. Sadinî'nin iddia ettiği Muks Mîr'i Evdal'ın, Şerefhanê Bedlîsî'nin meşhur eseri *Şerefname*'de de belirtildiğine göre, gerçekten de iki oğlu bulunmaktadır. Biri Ahmet, biri Muhammed'dir. Babasının ölümünden sonra yerine oğlu Mîr Ahmet geçmiştir. Muhammed'in mirlik yaptığıyla ilgili bir bilgi paylaşmamıştır. bk. Bedlîsî, 2007: 312-313. Ali Tenik'e göre de Feqî'nin babası Muks beylerinden Şeyh Evdilan'dır. Tenik, 2015: 217.

(Teyran, 2014: 101/10), *şehirlerden uzaklaşan Feqiyê Teyran'ım ben* (Teyran, 2014: 238/18) demesi adeta bu iddialara cevap olabilecek dizelerdir. Biz de ispatlanmamış bu iddiaların tartışmalarına girmeden Feqiyê Teyran'ın yine kendi dizelerinde kendisini anlattığı bilgilerini aktarmayı uygun görmekteyiz. Bir eserinde, şiirlerinde geçen sembolik hikâyelerden kendi hâlini de anlattığını (Teyran, 2014: 219/362; 230/19) söylediği için, esasında bu yolu bize bizzat Feqî'nin gösterdiğini söyleyebiliriz. Feqî, aşkın defterini okuyan biri olarak (Teyran, 2014: 228/2), kendisini iyi bir rehber (Teyran, 2014: 148/56), doğru olan öğüt ve örnekler veren bir nasihatler şairi (Teyran, 2014: 103/7) ve defterler piri olduğunu (Teyran, 2014: 104/1) söylemektedir. O, aşkın defterinden okuyan (Teyran, 2014: 228/2) tertemiz bir şair olduğunu (Teyran, 2014: 48/20), binlerce methiyeler yazdığını (Teyran, 2014: 251/25) ve methiyelerin hafızı olduğunu (Teyran, 2014: 249/12) söylemektedir. Feqî, ciltlere sığacak kadar eserler yazdığını (Teyran, 2014: 230/19; 249/12) ve divanı saklı olan biri olduğunu söylemektedir (Teyran, 2014: 238/16).

Feqiyê Teyran, dizelerinde saklı bir divandan bahsetmişse de günümüze ulaşan müstakil bir divanı bulunmamaktadır. Şu an bilinen *Divan*'ı ise ölümünden uzun yıllar sonra başkaları tarafından bulunan eserlerinin farklı el yazmaları nüshalarının bir araya getirildiği, içinde şiir, gazel, kaside, mesnevi, manzum eserlerinin bulunduğu ve divan hâline getirildiği bir eserdir. Bu *Divan*'da en çok kullandığı üç mahlası: Mim û Hê, Muksî ve Feqî'dir.<sup>5</sup> Bu mahlaslarının dışında Xoce, Mela, Mim û Hê û Dal, Feqê Têra ve Feqiyê Teyran gibi daha az kullandığı mahlasları da bulunmaktadır.

Feqiyê Teyran'ın günümüze ulaşan tüm eserleri Kürtçe yazılmıştır. Eserlerinde Kürtçenin de sade, yalın bir hâlini kullanan Feqî, sehl-i mümteni de denilen sade bir dille zor meseleleri ele alan bir üslubu tercih etmiştir. Feqî'nin, tasavvuf, felsefe, kelam, fıkıh, hadis, astronomi, mitoloji, edebiyat, peygamberler tarihi gibi ilimleri bildiği eserlerinden anlaşılmaktadır. Adak'a göre Feqî, Melayê Cizîrî'yle beraber Kürt Edebiyatının Kurmancî lehçesinin kurucularından biridir. Çünkü eserleri özgün ve

<sup>5</sup> Feqî'nin bu mahlaslarını kullanmasının sebeplerini şu şekilde açıklayabiliriz: *Mim û Hê*, Feqiyê Teyran'ın asıl ismi olan Muhammed isminin Arap alfabesiyle yazıldığındaki ilk iki harfini temsil etmektedir. *Muksî*, Feqiyê Teyran'ın şu an Van'ın Bahçesaray ilçesi olarak bilinen o zamanın Muks köyü -ya da kasabası- olan yerleşim yerinde doğmasından dolayıdır. *Feqî* ise medrese eğitimi almış kişilerin icazet alıp Mela'lık seviyesine ulaşmadan bir önceki hâlidir.

kullandıkları tarzlar da ilk defa kendileri tarafından kullanılmıştır. Feqî, klasik Kürt şairleri arasında dili kullanma açısından açık ve yalın üslubu temsil eder. Ayrıca Feqî'nin, *Şêxê Senan (Senan Şeyhi)*, *Bersîsê Abid (Abid Bersis)*, *Zembîlfiroş (Sepet Satıcısı)* gibi konularına göre müstakil mesneviler yazması o döneme kadar Kürt edebiyatında yapılmamış bir şey olması açısından önem arz etmektedir. Ahmedê Xanî'nin meşhur eseri *Mem û Zîn*'de Feqî'den bahsetmesi sebebiyle ondan etkilendiği söylenilebilir. Ayrıca Feqî'nin etkisinde kalan diğer kişiler şu şekile sıralanabilir: Feqe Reşîdê Hekarî ve Bekir Begê Erizî (Adak, 2014a: 237-238). Feqî'nin ise *Şêxê Senan* eserinde Ferîdüddin Attâr'a sıkça atıf yapması, bu eserin ilk defa yine Ferîdüddin Attâr tarafından kaleme alındığı da düşünüldüğünde, Feqî'nin Ferîdüddin Attâr'dan etkilendiği sonucuna ulaşılabilir. Ayrıca Feqî'nin hayatının önemli bir kısmını Cizre'de geçirdiği ve dönemin Cizre'de yaşayan en büyük âlimi Melayê Cizîrî'yle çağdaş olduğu düşünüldüğünde Melayê Cizîrî'den etkilenmiş olduğu söylenebilir. Fakat bu, Feqî'nin tamamen Mela'nın izinde olan ve onu takip eden bir sûfî-şâir olduğu anlamına gelmez. Nitekim Feqî ve Mela'nın divanları göz önüne bulundurulduğunda ikisinin de bilhassa üslup tarzlarının çok farklı olduğu görülecektir.

### **Konunun Mahiyeti**

Bu tez, Feqiyê Teyran'ın düşüncesinde tasavvuftaki en önemli meselelerden biri olan varlık düşüncesini ele almaktadır. Birinci bölüm, varlıkla ilgili temel meselelere hasredilmiştir. Bu bölümde öncelikle tasavvuf düşüncesinde varlık konusuyla ilgili temel meselelerin, Feqî'den aktarılacak beyitlerle onun düşüncesinde nasıl karşılık bulduğu açıklanacaktır. Feqiyê Teyran'ın düşüncesinde varlıkla ilgili bazı temel kavramlardan varlık, yaratma, fena, beka, kıdem, hudus gibi kavramlar tanıtılacak, Feqî'nin bu kavramlarla neyi kastettiği ve bütün bunların onun düşünce dünyasında neye tekabül ettiği irdelenip açıklanmaya çalışılacaktır. Feqî'nin düşüncesinde bu kavramlar açıklandıktan sonra tasavvuf düşüncesinden bilhassa İbnü'l-Arabî, Melayê Cizîrî ve Yunus Emre gibi bazı sûfîlerle Feqî'nin düşünceleri bu doğrultuda karşılaştırılacaktır. Feqî'nin konuyla ilgili görüşleri beyitlerinden hareketle irdelenecek ve yorumlanacaktır. Bu çerçevede Feqî'nin varlıkla ilgili temel meselelerde nerede durduğu sorusunun yanıtı bulunmaya çalışılacaktır.

İkinci bölüm ise varlığın mertebeleri konusuna hasredilmiştir. Tasavvuf düşüncesinde sûfilerce sıkça değinilen varlığın mertebeleri konusu ele alınacaktır. Varlığın mertebeleri bu bölümde beş alt başlık altında ele alınacaktır. Feqî'nin, varlığı, mertebelerine göre kaçaya ayırdığı ve bunun, sûfilerin klasik görüşleriyle ne ölçüde uyduğu irdelenecek ve gösterilmeye çalışılacaktır.

Üçüncü bölümde ise tasavvuf düşüncesinin belki de en önemli konularından biri olan vahdet-i vücûd meselesi ele alınacaktır. Feqî'de vahdet-i vücûd düşüncesinin nasıl anlatıldığı, onun bunu hangi formlarda dile getirdiği ve vahdet-i vücûd düşüncesini savunan sûfilerle olan ilişkisinin boyutları irdelenecektir. Bunlar yapılırken Feqî'nin *Divan*'ından beyitler örnek olarak verilecek ve bunların analizleri yapılacaktır.

### **Literatür Değerlendirmesi**

Ülkemizde Feqiyê Teyran üzerine yapılan akademik çalışmalar sadece on yıl öncesine kadar gitmektedir. Bunun öncesinde ise daha çok Feqiyê Teyran'ın bilinen eserlerinin toplanıp bir araya getirildiği ve kitap haline dönüştürüldüğü çalışmalar bulunmaktadır. Bu bağlamda Adak'ın verdiği bilgiye göre, Feqî'nin eserleri Seîd Dêreşî tarafından ilk defa toplanıp 1989'da Bağdat'ta ve 2005'te Duhok'ta yayımlanmıştır. Ülkemizde de Feqî'nin *Su kasidesi* ve *Senan Şeyhi* eserleri M. Reşit Irgat ve İsmet Kılınçaslan tarafından ilk defa 1999'da İstanbul'da basılmıştır. M. Xalid Sadinî tarafından *Feqiyê Teyran Divanı* isminde bir eser 2000'de İstanbul'da yayımlanmıştır. Seîd Dêreşî'nin *Feqiyê Teyran Divanı* adlı kitabı ise 2011'de Diyarbakır'da basılmıştır (Adak, 2014a: 242-243). Bu kitapların hepsi de Kürtçe yazılmıştır. 2014'te ise ilk defa Kadri Yıldırım tarafından *Divan*'ın Türkçe çevirisi, kısa notlar eşliğinde yayımlanmıştır. Yayımlanan bu kitaplar, sadece Feqiyê Teyran'ın eserlerini bir araya getirmek ve bütün halinde bir divan oluşturabilmek amacına matuftur. Bu kitapların ilk bölümlerinde genellikle Feqiyê Teyran'ın hayatıyla ilgili tartışmalar, mahlasları, eğitim gördüğü yerler ve ilmî kişiliğiyle ilgili görüşler bulunmaktadır. Bunun dışında ülkemizin çeşitli üniversitelerinde Kürdoloji bölümlerinin açılmasıyla birlikte Feqiyê Teyran üzerine akademik çalışmalar da yapılmaya başlanmıştır.

2018 yılı itibariyle Feqiyê Teyran ya da onun eserleri üzerine ülkemizde yapılan sekiz tane yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Bu tezlerden kısaca bahsedecek olursak ilk olarak karşımıza 2012’de Mardin Artuklu Üniversitesi’nde Aziz Samur tarafından yapılmış *Zembîlfiroş ve Gül Hatun Destanı* isimli bir çalışma çıkmaktadır. Bilindiği gibi *Zembîlfiroş*, Feqî’nin manzum eserlerinden biridir. Samur’un Kürtçe olarak yazdığı bu çalışması, dört bölümden oluşmaktadır. Bu çalışmanın birinci bölümünde destanların nasıl ortaya çıktığı ve destanların türleri anlatılmıştır. Ardından dünya ve doğu edebiyatındaki örneklere yer verilmiştir. İkinci bölümde konularına göre destanlar baz alınarak aşk destanlarına yer verilmiştir. Aşk destanlarına dünya ve doğu edebiyatında en çok bilinen örnekleri tanıtılmıştır. Üçüncü bölümde bu çalışmanın esas konusu olan destanın içeriği, kahramanları, olayı, ortaya çıkış dönemi, yayılma şekli, ilk yazıya geçirilmesi gibi özellikleri işlenmiştir. Dördüncü bölümde ise Zembilfiroş hikâyesiyle Yusuf ile Züleyha ve İbrahim Edhem hikâyelerinin olayın gerçekleşme ve kurgu biçimi bakımından ortak yönleri ele alınmıştır.

2014 yılında Bingöl Üniversitesi’nde Hüseyin Koyuncu tarafından *Bazı Kürtçe Divanlarda Tasavvufun Etkileri* isimli bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Kürtçe olarak yazılmış bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Klasik Kürt Edebiyatı anlatılmış ve daha sonra da aralarında Feqiyê Teyran’ın da olduğu on Klasik Kürt edebiyatçısı tanıtılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde ise bu yazarların eserlerinde tasavvufi semboller ve terimler irdelenmiştir. Bu kapsamda fena, beka, vahdet-i vücûd, insan-ı kâmil, şeyh, mürid gibi tasavvufi terimlerin analizleri yapılmıştır.

2015 yılında Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi’nde Yaşar Kaplan tarafından *Kela Dimdim Destanı ve Altınkollu Han (Edebî ve Tarihi bir araştırma)* isimli bir çalışma yapılmıştır. Kürtçe yazılan bu çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde *Dimdim* destanının içeriği, olay, yer ve kahramanlarına değinilmiştir. İkinci bölümde bu destanın din ve inanç, kadın, sadakat ve ihanet, yol ve tedbir, gayret ve hamaset gibi temalarının analizi yapılmıştır. Üçüncü bölümde ise destanın metni yedi bölüm şeklinde verilmiştir. Ancak burada belirtilmesi gerekir ki bu çalışma, Feqiyê Teyran’ın manzum eseri *Dimdim*’den hareketle değil de Hakkâri şehrinden on dengbêjin (halk ozanı) sözlü anlatımlarının esas alındığı bir tarzda yazılmıştır.



2015 yılında Muş Alparslan Üniversitesi'nde Şeyhmus Orkin tarafından yapılan *Feqiyê Teyran'ın Şiirlerinde Tasavvufî Unsurlar* isimli bir çalışma yapılmıştır. Kürtçe olarak yazılan bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Feqiyê Teyran'ın hayatı, eğitim gördüğü yerler, edebi yönü gibi konulara girilmiş ve onun eserlerinin şekil yönünden bir tahlili yapılmıştır. Çalışmanın ikinci bölümünde ise Feqiyê Teyran'ın tasavvufî ile ilgili bazı görüşlerine yer verilmiş ve onun eserlerinde tasavvufî unsurların neler olduğu tartışmaya açılmıştır. Aşk, nefis, zikir, fena-beka, uzlet vb. tasavvufî unsurlar Feqiyê Teyran'ın eserlerinden örneklerle açıklanıp yorumlanmıştır.

İsa Yılmaz ise Muş Alparslan Üniversitesi'nde, 2016'da, *Zembîlfiroş Hikâyesi Üzerine Bir İnceleme* isimli bir çalışma yapılmıştır. Yine Kürtçe olarak kaleme alınan bu çalışma dört bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde *Zembîlfiroş* hikâyesini farklı zamanlarda ve farklı tarzlarda kaleme alan üç şair; Feqiyê Teyran, Mele Huseynê Bateyî ve Miradxanê Bazidî'nin hayatları kısaca anlatılıp daha sonra da *Zembîlfiroş* hikâyesinin nasıl yayıldığı ele alınmıştır. İkinci bölümde *Zembîlfiroş* hikâyesinin benzerlik ve farklılık açısından, *Zembîlfiroş* ve aşk destanları görsel olmayan terim ve motifler açısından incelenip hikâyenin Kürt edebiyatındaki yerine değinilmiştir. Üçüncü bölümde de zaman, yer ve kahramanları açısından *Zembîlfiroş* hikâyesinin doğruluğu tartışmaya açılmıştır. Dördüncü bölümde ise *Zembîlfiroş* hikâyesinin üç yazarın metnindeki farklı versiyonları ele alınmıştır. Son olarak da bu hikâyenin, üç farklı şairin yazdığı şekliyle üç farklı versiyonu tam metin olarak verilmiştir.

Bülent Kaya ise 2017'de Dicle Üniversitesi'nde *Feqiyê Teyran'ın Şêxê Sen'an Şiirinin İçerik Açısından İncelenmesi* isimli bir çalışma yapılmıştır. Türkçe olarak yazılan bu çalışma, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Feqiyê Teyran'ın hayatı ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Feqiyê Teyran'ın şairliği ve edebi yönüne genel bir değerlendirme yapılmış, onun Kürt edebiyatı tarihindeki yeri ve öneminden bahsedilmiştir. Daha sonra hikâye tarzı eserlerinden *Senan Şeyhi*, *Abid Bersis*, *Dimdim Kalesi* ve *Zembîlfiroş* manzumelerinin kısa bir tanıtımı yapılmış ve bu eserlerden birtakım beyitler zikredilmiştir. Bu dört manzumeden sonra Feqî'nin diğer kısa şiirlerinin listesi verilmiş ve ardından bu şiirlerinden bazı tahliller yapılmıştır. Üçüncü bölümde ise Feqî'nin *Senan Şeyhi* eserinin içerik açısından incelenmesi ele alınmıştır.

Bu inceleme dinî, tabiat-âlem ve toplum olarak üç başlıkta ele alınıp Feqî'nin bu konularla ilgili beyitleri örneklendirilerek anlatılmıştır.

2017 yılında yapılan başka bir çalışma da Mardin Artuklu Üniversitesi'nde Jegr Najeb Abulrazaq tarafından yapılmıştır. Bu, *Feqiyê Teyran'ın ve Mradxanê Bayezidî'nin Zembilfroş Destanlarında Edebi Sanatlar* isimli ve Kürtçe'nin Soranî lehçesiyle yazılan bir çalışmadır.

2018 yılında ise Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi'nde Edip Saydun tarafından yapılan bir çalışma bulunmaktadır. Bu, *Feqiyê Teyran'ın Divan'ında Şekil ve Edebi Sanatlar* isimli bir çalışmadır. Kürtçe olarak yazılan bu tez, üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Feqiyê Teyran'ın hayatı ve eserlerine yer verilmiştir. İkinci bölümde de eserlerinin şekil ve üslup özelliklerine değinilmiştir. Üçüncü bölümde ise Feqiyê Teyran'ın eserlerinde kullandığı edebi sanatlar ve bunların tanım, yorum ve örneklerine yer verilmiştir.

Yapılan bu yüksek lisans tezleri genel itibariyle Feqî'nin eserlerinin edebi yönlerine yönelmişlerdir. Bu bağlamda söz konusu tezlerden tasavvufla ilgili çalışmalar vardır. Ancak bunlar, daha çok Feqî'nin eserlerinde tasavvufî unsurların bulunup bulunmadığını soruşturan ve bu çerçevede genel bir resim sunan çalışmalar olarak değerlendirilebilir. Nitekim bu tezlerde tasavvuf düşüncesine, ayrıntılı bir şekilde girilmemekte ve Feqî'nin tasavvufî görüşlerinin düşünsel arka planına ve bağlamına değinilmemektedir. Bir diğer ifadeyle bu tezlerde Feqî'nin görüşlerinin, İbnü'l-Arabî'yle ya da Melayê Cizîrî'yle tasavvuf düşüncesi bağlamında ilişkisi kurulmamaktadır. Aslına bakılırsa yukarıda değinilen bütün bu çalışmalar, Kürt dili ve edebiyatı sahasında yapılmıştır. Dolayısıyla bu tezlerin daha ileri düzeyde felsefî ve tasavvufî bir analiz sunmamaları pek tabii beklenen bir durumdur. Biz ise çalışmamızda Feqiyê Teyran'ın tasavvuf düşüncesinde varlık görüşünü ele alırken, onun düşüncelerini klasik tasavvuf düşüncesine göre konumlandırarak aktaracağız. Feqî'nin görüşlerini verirken İbnü'l-Arabî, Melayê Cizîrî, Yunus Emre gibi sûfilerin görüşlerine de sık sık başvurarak Feqî'nin düşüncelerinin, bu sûfilerin düşünceleriyle olan bağlamını ilişkilendirmeye çalışacağız. Dolayısıyla bu tezde Feqiyê Teyran'ın tasavvufî düşüncesini, sahip olduğu düşünsel arka plan eşliğinde tartışıp onun tasavvuf

düşüncesindeki yerini göstermeye çalışacağız. Bu anlamda çalışmamızın bu konudaki literatür eksikliğine küçük bir katkı sunacağını düşünmekteyiz.

### **Yöntem**

Bu tezi yazarken Feqî'nin ilişkili olduğu bağlamla ilgili müstakil başlıklar açmayıp bağlama tekabül eden mutasavvıfları ve meseleleri hep Feqî'yle ve düşüncesiyle iç içe ele alacağız. Bu yöntem de çalışmamızda zorunlu olarak tasavvuf düşüncesinden İbnü'l-Arabî, Melayê Cizîrî ve Yunus Emre gibi bazı isimleri ön plana çıkarmayı gerektirmektedir.

İbnü'l-Arabî, tasavvufun sistemli bir hâle getirilmesinde en çok emeği olan isimlerin başında gelmektedir. Dolayısıyla tasavvuf düşüncesiyle ilgili meselelerde mutlaka İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine başvurmak gerekmektedir. Melayê Cizîrî ise Feqiyê Teyran'ın çağdaşıdır ve yaygın kanaate göre Feqî, Cizre'de Mela ile bir süre beraber vakit geçirmiştir. Bununla beraber Feqiyê Teyran ile Melayê Cizîrî'nin düşünce dünyalarındaki ilişkileri sadece aynı dönemin sûfileri olmalarıyla kalmayıp ikisi arasındaki ilişkinin Feqî ile Mela arasındaki bir ilişki olabileceğiyle ilgili söylenen rivayetler de bulunmaktadır. Yani aralarında hoca ile öğrenci denilebilecek bir durum da söz konusu olabilir. Öte yandan Mela, Kürtçe yazılan eserlerin yazarları göz önüne alındığında tasavvuf düşüncesini eserinde işlemiş en önemli divan sahibidir. Bunlar ise Feqî'nin fikir dünyasını mutlaka Mela ile irtibatlı bir çerçevede ele almayı gerekli kılmaktadır. Yunus Emre ise kimi araştırmacılar tarafından, hem görüşleri hem de takip ettiği yöntem bakımından Feqî'yle benzetilmektedir. Nitekim Yunus, tıpkı Feqî gibi zor meseleleri yalın, sade bir halk diliyle okuyucuya aktarmaktadır. Bu gerekçelerle Feqî'nin tasavvuf düşüncesi ele alınırken Yunus da bağlam itibarıyla ön plana çıkan isimler arasında yerini almaktadır.

Feqiyê Teyran'ın düşüncelerini ele alırken Seîd Dêreşî ve M. Xalid Sadinî'nin hazırladıkları *Divan*'lardan yararlanmakla birlikte Kadri Yıldırım'ın çevirisini yaptığı *Divan*'ı esas aldık. Bu eserden aldığımız beyitlerde yaptığımız bazı küçük çeviri değişikliklerini de dipnotlarda belirttik. Ayrıca Feqiyê Teyran'ın *Divan*'ından yaptığımız alıntılarını ve referanslarını verirken sayfa numarasıyla beraber beyit numaralarını da verdik. Alıntılarda verilen beyitlerin önce Kürtçeleri verilip yanında

da Türkçe tercümelerini verdik. Ayrıca bazı başlıklarda verilen bilgilerle ilgili Feqiy Teyran'ın konuyla ilgili diğer beyitlerini de ek olarak dipnotlarda belirttik.



# 1. FEQİYÊ TEYRAN'DA VARLIKLA İLGİLİ TEMEL MESELELER

## 1.1. Varlık

İslam tasavvuf düşüncesinde varlık derken öz itibariyle tek bir varlıktan bahsedilmektedir. Bu varlık hiç şüphesiz Tanrı'nın varlığıdır. Her ne kadar âlemden farklı varlıkların varlığı görünüyorsa da tasavvuf düşüncesinde bu, bir olan Tanrı'nın iki veçhesiyle açıklanmaktadır. Bu konu vahdet-i vücûd düşüncesinde kabul edilen genel bir görüştür. Tanrı'nın *bâtın* ve *zâhir* olmak üzere zıt istikametlere bakan iki veçhesi bulunmaktadır. Bu iki veçheden *bâtın*, Tanrı'nın kendisini gizleyen yönü iken, *zâhir* ise Tanrı'nın kendini açıp izhar eden yönüdür. Tanrı'nın bilinmez-bilinemez veçhesi olan birinci veçhesi bu yönüyle ezeli bir metafizik sır iken, Tanrı'nın *zâhir* yönü de onun pozitif veçhesini temsil eder. Bu yönüyle Tanrı, zahiri âlemin metafizik Mebdeidir. Bu açıdan Tanrı burada kendini açıp izhar etmektedir (Izutsu, 2003: 64). Bu düşüncenin temelini İbnü'l-Arabî'de görürüz. İbnü'l-Arabî'ye göre, Hakk'ın *zâhir* ve *bâtın* olan yönleri vardır (İbnü'l-Arabî, 2016: 62). Hakkın *zâhir* yönü görünen yönü iken, *bâtın* yönü de gizlenmiş, görünmeyen yönüdür.

İbnü'l-Arabî, Hakkın, âlemi 'gayb âlemi' ve 'şehadet âlemi' olarak yaratmasının sebebini görünen yönümüzle *zâhiri*, görünmeyen yönümüzle de *bâtını* idrak etmemizi sağlaması olarak açıklamaktadır (İbnü'l-Arabî, 2016: 30). Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre varlık bütünüyle Hak'tır veya halktır. Bundan dolayı varlık, bir yönden halk, bir yönden ise Hak'tır. Hakikat ise tektir (İbnü'l-Arabî, 2016: 130). İbnü'l-Arabî, varlığın itibari olarak Hakk ve halk olduğunu ifade ederken hakikat bakımından onun tek olduğunu ve tek bir hakikatten başkasının varlığının olmadığını söylemektedir. O halde İslam tasavvuf düşüncesinde varlık derken, tek bir hakikatten bahsedilmektedir. Bu da Hakk'ın varlığıdır ki onun varlığının dışında bir varlıktan bahsedilemez.

İbnü'l-Arabî'ye göre Hakk ilk olmasıyla el-Evvel; son olmasıyla da el-Ahir'dir (İbnü'l-Arabî, 2016: 30). Hakk'ın el-Evvel, yani en başta olması, tek başına onu niteleyemeyeceği için ona aynı zamanda el-Âhir denildiğini söylemektedir (İbnü'l-

Arabî, 2016: 29). O halde tasavvuf düşüncesinde varlık denilince ilk de son da zâhir de bâtin da aslında tek olan Tanrı'nın varlığıdır denilebilir.

Feqiyê Teyran vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen bir şair-sûfidir. Bu nedenle o, varlık konusunda kendisinden önceki vahdet-i vücûd geleneğinden gelen sûfilerle benzer görüşleri paylaşmaktadır. Feqiyê Teyran'ın ontolojisinde varlık derken aslında bir, tek ve yegâne olan bir varlıktan söz edilmektedir. Yani varlık derken aslında kastedilen, Hakk'ın varlığıdır. Zira onun varlığından başka bir varlık söz konusu değildir. Feqî, varlığı anlatırken, onun; her şeye gücü yettiğini, dilediğini yapabilecek kudrete sahip olduğunu, onun doğrulmamış olduğunu, başlangıcının ve sonunun olmadığını ve tek olduğunu söylemektedir. O halde o, tektir ve onun varlığından başka bir varlık söz konusu değildir. Feqî gibi varlığın, Tanrı'nın varlığından başka bir şey olmadığını birçok sûfide görmek mümkündür. Bunlardan biri de Yunus Emre'dir. Varlıkla ilgili olarak Yunus Emre'nin rahim olan Allah'ın varlığından ayırık kimsenin olmadığını (Yunus Emre, 2014: 143/1), hatta varlığın sadece o olduğunu, dile kadir olanın da yine o olduğunu söylediğini (Yunus Emre, 2014: 152/9) görmekteyiz. Ayrıca Yunus Emre, Allah'ın hem evvel hem ahir olduğunu ve onsuz hiçbir makamın olmadığını dile getirmektedir (Yunus Emre, 2014: 156/3). Feqî de varlık olarak Tanrı'nın en güzel zat olduğunu, çok lütufkâr olduğundan tüm yaratıkların sadece onun nakışları olduklarını söylemektedir (Teyran, 2014: 71/1). O'nun, bir, tek ve yegâne olduğunu (Teyran, 2014:71/2), onun kutlu olup bir kutludan da doğmadığını (Teyran, 2014: 72/7) söylemektedir.

Feqî, varlıktan bahsederken onu şu şekilde anlatır: Sonsuza kadar varlığı olan sadece odur (Teyran, 2014: 90/13), o, eksikliklerden uzaktır ve ona asla eksiklik atfedilemez. Tek olan ve asla yok olmayacak olan, odur (Teyran, 2014: 223/6). Feqî ayrıca onun varlığının, bitmeyen bir nakış gibi hiç bitmeyeceğini (Teyran, 2014: 160/1-2), hayrın da şerrin de onun elinde olduğunu (Teyran, 2014: 45/5) söylemektedir. Tüm bu anlatılan vasıflara sahip olan sadece Allah'ın baki olduğunu (Teyran, 2014: 115/60) söylemektedir. Feqî, varlığın ilk ve son olmasıyla ilgili de onu hem evvel hem ahir olarak (Teyran, 2014: 263/4) anlatmaktadır. Feqiyê Teyran'ın çağdaşı olan Melayê Cizîrî'nin düşüncelerinde de varlığın zatında tek ve bir olduğunu, Tanrı'da ezel ve ebedin aynı şey olduğunu ve evreni ezelden ebede kadar kuşatan

vahdet sırrının Tanrı'nın varlığı olduğunu söylediği görülmektedir (Cizîrî, 2012: 85). Cizîrî, varlığın bir olduğunu, her daim bir kaldığını, onda ikiliğin imkânsız olduğunu; evvel ve ahir olan ve ezelde var olan varlığın yine baki kaldığını söylemektedir (Cizîrî, 2012: 165).

O halde Feqî'nin varlık kavramıyla ilgili görüşleri için şunu söyleyebiliriz: Feqî, varlık derken İbnü'l-Arabî ve diğer sûfiler gibi tek, mutlak bir varlıktan bahsetmektedir. Ayrıca Feqî, varlığın hem evvel hem de ahir olduğunu, onun varlığından ayrı bir şeyin olmadığını, ezelde olduğu gibi ebedi olarak da onun varlığının devam edeceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Yani burada Feqî'nin düşüncelerinin tasavvuf düşüncesinden İbnü'l-Arabî, Yunus Emre ve Melayê Cizîrî gibi sûfilerle paralel bir şekilde geliştiğini söyleyebiliriz.

## 1.2. Yaratma

Feqiyê Teyran'ın varlık düşüncesinde değindiği konulardan biri de *yaratma* konusudur. Yaratma konusuyla ilgili tasavvuf düşüncesine baktığımızda öncelikle yaratılışı anlatmak için sûfilerin pek çok kavramı kullandıklarını görürüz. Bu çerçevede kelamcılar, *ihтира*, *halk*, *ibda* ve *inşa* gibi kavramları kullanırken filozoflar da *sudûr*, *feyz*, *hurûc*, *icâd* gibi terimleri kullanmaktadır (Demirli, 2012: 195-196). Sûfilerin ise yaratmayla ilgili düşüncelerini en iyi anlatan terim ikilisi *zuhûr-izhardır* (Demirli, 2012: 195). Sûfilerin bu kavramı kullanmalarının sebebi, Tanrı'nın bilinmezlikten-gizli durumdan, bilinir hâle geldiği ve aşikâr olduğu durumu anlatmaktır. Bu aynı zamanda, yaratılışın bir irade ve gayeyle gerçekleştirilmiş olduğu, Tanrı'nın bilinmek ve kendi niteliklerini görmek için âlemi yaratmış olduğunu anlatır (Demirli, 2012: 194). Buna göre İslam tasavvuf düşüncesinde yaratma konusu, bu düşünce geleneğinde genel olarak kabul edilen *kenz-i mahfi* anlayışı çerçevesinde, yani “*Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye muhabbet ettim, bilineyim diye mahlûkatı yarattım.*” (Aclûnî, 1985: 132) kutsi hadisi etrafında şekillenir. İbnü'l-Arabî'nin öncülüğünü yaptığı bu anlayışa göre âlem, tanrısal aşkın bir sonucu olarak; bir diğer ifadeyle bir sevgi hareketi olarak var kılınmıştır. Nitekim âlemin dış dünyada zuhur etmesi bu tanrısal aşk sayesinde gerçekleşir. Şu halde âlem, sevgiden kaynaklanan bir

hareketin sonucu olarak sabitlik kazanmış ve yokluğundan varlığa doğru bir hareket edinmiştir (İbnü'l-Arabî, 2016: 223-224).

Feqiyê Teyran'ın da yaratma konusuyla ilgili İslam tasavvuf düşüncesinde klasikleşen bu görüşü paylaştığını görmekteyiz. Allah'ın âlemi yaratmasını, tasavvuf geleneğindeki bu görüşe; yani kenz-i mahfi kutsi hadisine dayandıran anlayışı, Feqî'nin şiirlerinde şu şekilde görmekteyiz:

*Genç bûn di kenza eqdemî*

*Baxo ji işqa Ademî*

*Înane karê alemî*

*Zahir kirin vê sûretê*

*Hazineydik, yerse definenin en eskisi*

*Allah'ın Âdem'e karşı oluştu sevgisi*

*Ondan dünyaya getirdi bizleri kendisi*

*Bize şu şekli verdi ki sen görüyorsun (Teyran, 2014: 42/36)*

Feqî'nin, yaratma konusundaki görüşünü açık bir şekilde dile getirdiği bu beyit, kenz-i mahfi kutsi hadisine dayanmaktadır. Zira bu beyitte, Allah'ın Âdem'e karşı sevgisinin oluşmasıyla âlemi yarattığı belirtilmekte, Allah'ın âlemi kıdem hazinesinden yarattığı ifade edilmektedir. Bunun, tasavvufta sıkça rastlanan ve âlemin yaratılışını tamamen bahse konu kutsi hadise dayandıran bir görüş olduğunu yukarıda belirtmiştik. Âlemin bu sevgi hareketiyle yaratılması düşüncesi, İbnü'l-Arabî sonrası pek çok mutasavvıfta görülebilir. Bunlardan biri de Yunus Emre'dir. Yunus Emre, bu konuda yer ve göğün aşkla yaratıldığını aşkın âlem için bir temel olduğunu belirtir (Yunus Emre, 2014: 141/4). Ona göre biz kendimizi bilmezden evvel Tanrı bizi kendinden eylemiş, öte yandan kendisini gizli bırakıp bizi aşikâr kılmıştır (Yunus Emre, 2014: 82/1). Yunus, bu düşüncesini bir beyitte şöyle dile getirir:

*Asl-ı madendeyidik kaygusuz ganîyidik,*

*Ol bî-nişan cihanda şöyle revân eyledi (Yunus Emre, 2014: 82/5)*

Yunus bu dizelerinde Tanrı'nın gizli hazinesinden âlemin yaratıldığını dile getirmektedir. Görüldüğü gibi Yunus'un bu ifadelerinin arka planında yukarıda bahsi geçen kutsi hadis ve bu hadisin yaratıcı aşk tasavvuru yönünde yorumlayan İbnü'l-Arabî'nin düşüncesi bulunmaktadır. Ekberiyet düşüncesinden gelen sûfîlerin paylaştığı bu düşüncüyü Feqiyê Teyran'ın çağdaşı Melayê Cizîrî'de de görmek



mümkündür. Nitekim Cizîrî'nin de bir beytinde “*kenz-i mahfî*” ve “*Lev-lâ-ke*” hadislerine beraber atıf yaparak yine âlemin bu aşk sebebiyle yaratıldığı düşüncesine değinmektedir (Cizîrî, 2012: 75).

Yaratma konusunda Feqî'nin sûfilerle genel anlamda benzer bir düşüncede olduğunu söyledikten sonra şimdi de Feqiyê Teyran'ın, yaratmanın nasıl gerçekleştiği hakkındaki görüşlerine bakalım. Feqî bu sefer de yaratmayı, Kuran'da geçen bir ayete atıf yaparak açıklamaktadır. Bunu bir beytinde şöyle görmekteyiz:

*Pirsa Feqî bêcih nebû  
Lewra di Furqanê hebû  
Erşê xwudê li ser te bû  
Avê gelo di bîra te tê?*

*Feqî'nin sorusu yersiz soru değildir  
Çünkü Kuran'da şöyle ayet var idi:  
“Allah'ın Arşı senin üzerineydi”  
Ey su acaba bunu hatırlıyor musun? (Teyran,  
2014: 41/33)*

Burada Feqî'nin atıf yaptığı ayet şudur: “*Hayatı olan/canlı olan her şeyi sudan yarattık. Hâlâ inanmayacaklar mı?*” (Enbiya, 21/30) Feqî, âlemin sudan yaratıldığını Kuran'daki bu ayeti kaynak göstererek söylemektedir. Bunu İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde de görmekteyiz. Zira İbnü'l-Arabî'nin aynı ayete atıf yaparak “*Canlı olan her şeyin aslı sudur ve hayatın sırrı suya yayılmıştır.*” (İbnü'l-Arabî, 2016:187) şeklindeki düşüncesinin arka planı yine Feqî'nin de dile getirdiği düşünceyle aynı doğrultudadır. Canlıların aslının sudan gelmesiyle ilgili olarak Feqî, düşüncelerini ayrıca şu şekilde açıklamaya devam etmektedir:

*Rast û durst e ev xeber  
Şêx ku şemla sipî li ser  
Xalisdilê paqijbeşer  
Ji nutfeya teharete*

*Doğru ve gerçektir bu sözler  
Şeyh ki başında beyaz renkli sarık giyer  
Temiz kalplidir, temiz karakterli beşer  
Temiz bir damla sudan gelir kökeni de (Teyran,  
2014: 182/125)*

Burada Feqî, insanın aslının bir damla sudan geldiğini söylemektedir. İnsanın temiz kalpli ve temiz karakterli oluşunun sebebinin de sudan yaratılmasına bağladığı

görülen Feqî'nin, Kuran'daki ayetlerde geçen insanın bir damla sudan yaratıldığı anlayışı merkezinde beyitlerini inşa ettiği görülmektedir.

Feqiyê Teyran'ın yaratmayla ilgili ayrıca bir beytinde âlemin dört unsurdan yaratıldığını da dile getirmektedir. Bunu Konevî'nin düşüncelerinde de bulmak mümkündür. Konevî dört unsurla ilgili görüşlerini şu şekilde dile getirmektedir: “Mükevkeb felek olan Saygın Kürsü'den sonra Arş ve Kürsü'nün hareketleriyle beraber dört unsurun sureti zuhur etmiştir. Unsurlardan sonra Yedi Gökler, sonra türeyenler (cemâdât, nebâtât ve hayvanlar), sonra Yedi Felekler bilinen tertibe göre zuhur etti. İnsan da bu eserlerin bitiş ve toplanma yeridir.” (Konevî, 2014: 78). Feqî ise bunu, şu şekilde dile getirmektedir:

*Zahir kirin em çar bakir e*

*Ba û av û ax û agir e*

*Heywan hemî jê çekir e*

*Dar û nebat û qimetê*

*Ortaya koydu bizi dört unsur halinde*

*Hava, su ve toprak; ateştir diğeri de*

*Onlardan yarattı canlıların hepsini de*

*İster ağaç ve ot, ister kıymetlisi olsun (Teyran, 2014: 42/37)*

Burada Feqî, tüm canlıların *anasır-ı erba'a* denilen hava, su, toprak ve ateş olmak üzere, evrenin dört ana maddeden yaratıldığını söylemektedir. Feqî'nin son satırda Allah'ın kıymetlisi dediği canlının insan olduğu düşünülebilir. Burada yine, ister bitkiler ister insanlar olsun bütün bunların dört unsurdan yaratıldığı ortaya çıkmaktadır. Bir başka yerde Feqî, yine âlemin dört unsurdan yaratıldığını ve bu yaratmanın kudret definesinden yapıldığını, zira varlıkların kudret definesinde bir hazine olduğunu söylemektedir (Teyran, 2014: 42/35). O halde Feqî'de varlıklar hakkında bir yokluktan bahsetmek söz konusu değildir. Bu yokluk olsa olsa izafi bir yokluk olmalıdır. Çünkü Feqî yaratma olgusundan bahsederken bile varlıkların Tanrı'nın kudretindeki mevcudiyetinden bahsetmektedir. Yani aslında olmayan bir şeyin yaratılmadığını; yaratmanın, Tanrı'nın ilminde var olan şeyler olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir. Yunus Emre'nin de “Cihan, hazineden yeni hil'at giydi, ona can verildi yine.” (Yunus Emre, 2014: 54/3) demesi gibi âlem, Tanrı'nın hazinesinden var olmuştur. Bunun dışında Feqî, dört unsurdan yaratılan varlıkların bir arada olmakla

birlikte (Teyran, 2014: 42/38) birbirlerinden farklı görünmesine de değinmektedir. Feqî, bununla ilgili bir beytinde şöyle söylemektedir:

*Teşbihê me naferricîn  
Însan ji tîned xaricîn  
Lew cin ji narî maricîn  
Her yek ji me yek teb'etê*

*Bizim gibilerin ayrıldığı görülmemiştir  
Topraktan insanlar meydana gelmiştir  
Cinlere gelince: Ateşten var edilmiştir  
Ki her birimizin karakteri farklı olsun (Teyran,  
2014: 43/39)*

Feqî, burada canlıların farklı türlerinin farklı karakterlere sahip olduğunu söylemektedir. İnsanların topraktan, cinlerin ateşten yaratılmasını örnek verip her bir varlığın evrenin farklı bir maddesinden yaratıldığını söyleyerek karakterlerinin farklı oluşunu açıklamaktadır. Bunun sebebini de Feqî, bir beyitte şöyle dile getirmektedir:

*Em çar teb'etan vêk ra did î  
Hin ateş î hin barid î  
Ji behra hewayê walidîn  
Melbûs kirin bi vê wechetê*

*Karşıt dört karaktere sahip olmuşuz  
Kimimiz sıcakız, kimimiz soğumuşuz  
Bizler havanın deryasından doğmuşuz  
Böyle şekillenmemiz görülmüş uygun (Teyran,  
2014: 43/40)*

Canlıların karşıt dört karaktere sahip olduğunu burada da yineleyen Feqî, bunun sebebinin Allah tarafından böyle uygun görülmesi olduğunu söylemektedir. Zira her şey onun dilemesiyle olur. Feqî, Tanrı'nın nefes-i rahmaniden bedenimize harfler üfleyerek bedenimize ruh kazandırdığını (Teyran, 2014: 74/14) söylemektedir. İbnü'l-Arabî'nin Hak, âlemi ruhsuz bir beden gibi yarattı (İbnü'l-Arabî, 2016: 25) sözünü burada hatırlamakta yarar vardır. Demek ki ruhsuz bir beden olarak yaratılan bu âlemin ruhunu tamamlayacak olan başka bir şey gereklidir -ki varlığın mertebelerinden mertebe-i insan konusunda da ele alacağımız üzere bu varlık, insandır-. Bunun dışında Allah'ın bir söz söylemesiyle her canlının ruh kazanmasının mümkün olduğunu söyleyen Feqî (Teyran, 2014: 74/15), O'nun bir şeyi dilemesiyle o şeyin olduğundan bahsetmektedir. O halde bir şeyin varlık kazanabilmesi için Allah'ın o şeyi sadece dilemesi yeterli olmaktadır. Burada bütün varlıkların Allah'ın 'ol'

sözünden meydana geldiğini söyleyen İbnü'l-Arabî (2016: 154) gibi Feqî de bu noktada yine Kuran'da geçen *kun fe yekun* (Yasin, 82) ayetine atıf yaparak “Ol dedi mi olur.” ifadesine yer vermektedir (Teyran, 2014: 261/3). Burada yine İbnü'l-Arabî'nin *Füsûs 'ül-Hikem* adlı eserindeki düşüncelerine başvurmamız gerekmektedir. İbnü'l-Arabî, bu konu için üçlü bir iradeden bahsetmektedir. Onun ilgili ifadeleri şöyledir:

Bu üçlü irade, söz ve zattır. Zat, onun dilemesi ve o şeye yönelmesi esnasındaki ‘ol’ sözü olmasaydı, var edilmek istenilen söz konusu şey var olmazdı. Var olan o şeyde üçlü birlik, onun ‘şey’ olması, ol sözünü ‘duyması’ ve kendisini var eden yaratıcının ‘emrine bağlanması’dır. Böylece ilahi mertebedeki üç şey, oluş mertebesindeki üç şeyin karşısında bulundu. Bu üç şey var edenin zatının karşısında var olanın yoklukta sabit zata, var edenin iradesi karşısında var olanın ol sözünü duyması, var edenin ol sözü karşısında ise var edilenin ol emrine bağlanmasıdır. Böylece var edilen şey, var oldu ve var olma kendisine nispet edildi. Bundan dolayı söz konusu şeyde bu söz esnasında olma gücü bulunmasaydı, o şey var olmazdı. Şu halde, bu şeyi yok iken, oluşma emri vesilesiyle onu var eden şey, bizzat o şeyin kendisidir (İbnü'l-Arabî, 2016: 123-124).

İbnü'l-Arabî'nin yaratmayla ilgili bu pasajda açıkladığı ve Kuran'daki ayetlerde de anlatıldığı üzere Hakk'ın bir şeyi yaratması için “ol” sözü yeterli olmaktadır. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin varlık ve yaratmayla ilgili açıklamasını ayrıntılı bir şekilde yaptığı bu “ol” sözünün, sûfilerde ve Feqî'de de kullanıldığı söylenebilir.

Feqî, yaratma konusuyla ilgili olarak şiirlerinde; Arş, kürsi ve feleklerin, Tanrı tarafından yaratıldığına da değinmektedir. Nurlar saçan arşın (Teyran, 2014: 67/6), felekler levhasının (Teyran, 2014: 67/8) ve Büyük Arş'ın yaratıcısının (Teyran, 2014: 71/1) Tanrı olduğunu söylemektedir.

Feqî, yaratmayla ilgili yaratan ve yaratılanı anlatırken, hiçbir şeyin yaratıcısı olmadan olamayacağını, sahipsiz hiçbir şeyin olamayacağını dile getirmektedir. Bunu bir beytinde bağ ve bağcı sembolüyle anlatmaktadır. Nasıl ki bir bağ varsa, illaki onu meydana getiren sahibi olan bağcının olması gerekir. Bu şekilde o, var olan her mevcudatın sahibinin Tanrı olduğunu söylemektedir (Teyran, 2014: 71/13). Zira rahmeti çok olan yalnızca Allah'tır (Teyran, 2014: 145/35). Ayrıca görünen maddi varlıkları gerçek varlıklar olarak görmemek gerektiğini, zira görünen maddi varlıkların

da yaratıcısı olduğunu söyleyen Feqî, bunun aksinin tevhidi hayalde görmek olduğunu (Teyran, 2014: 91/15) söylemektedir. Feqî, yaratıcının çok sayıda sifata da sahip olduğunu (Teyran, 2014: 162/9) ve bu dünyanın iyilikler meydana gelsin diye yaratıcı tarafından var kılındığını dile getirir (Teyran, 2014: 55/45).

Feqî, âlemin yaratıldığı zamanda insanların da ruhlar mertebesinde buna şahitlik ettiğini şu beytinde dile getirmektedir:

*Rasit e qewî ev mela!*

*Eslê qisê zanî hela?*

*Hîna ku bû “qalû bela”*

*Ma hûn nebûn di hedretê?*

*Bu çok kuvvetli bir gerçektir ey mela!*

*Hikâyenin gerçek aslını bilir misin hele?*

*Meydana geldiği zaman “Kalû Bela”*

*Siz de huzurda bulunmuyor muydunuz? (Teyran, 2014: 43/45)*

Burada Feqî'nin değindiği nokta, insanların bedensel olarak yaratılmadan önce ruhlar mertebesinde kendilerine Rableri tarafından sorulan “*e-lestü bi-rabbiküm? (Ben sizin Rabbiniz değil miyim?)*” sorusuna ruhların “Evet.” diye cevap vermesidir.<sup>6</sup> Bu meclise elest meclisi denilmektedir. Tıpkı Yunus Emre'nin de bir şiirinde ezelden biliyordum, eleste 'bela' (evet) dedim, o kadim denizden sel olup akıp geldim (Yunus Emre, 2014: 139/3) demesi gibi Feqî de burada elest meclisinde insanların, Allah'ın âlemi yarattığına şahitlik ettiğini dile getirmektedir.

O halde Feqî'ye göre tek yaratıcı, gerçek sevgili olan yüce yaratandır (Teyran, 2014: 80/8; 95/22). Tanrı, âlemi kendi hazinesinden, sabit yokluktan, feyiz ve bereketi ile yaratmıştır (Teyran, 2014: 39/18).

### **1.3. Fena-Beka**

Feqiyê Teyran'ın ontolojisinde değindiği konulardan biri de *fena-beka* konusudur. Fena, sözlük anlamıyla yok olmak, hiç olmak anlamına gelmektedir. Fena, tüm çokluklardan, düşüncelerden arınmak ve bunlardan uzaklaşmak, sıyrılmaktır.

<sup>6</sup> Feqiyê Teyran'ın bu konuyla ilgili benzer beyitleri için ayrıca bk. Teyran, 2014: 225/14-15

Kendi benliğinden sıyrılıp Tanrı'nın benliğinde varlığını sürdürmektir. Dahası "Fena, beşeri bir tecrübe olarak insanın kendi beninin ve idrak ve iradesine konu olan nesnelere ölçüsünde bu benle bağlantılı hale gelmiş tüm şeylerin mutlak yok oluşunu tecrübe etmesidir." (Izutsu, 2003: 24). Izutsu'ya göre insan, hakikati ben bilinci oluncaya kadar elde edemez. Çünkü *ben* 'kendi kendini gerçekleştirme ile görme' tecrübesinin önündeki büyük bir engeldir. Hâlbuki hakikatin varlığı aracısız olarak bu benlik tecrübesi yok edilirse ya da başka bir deyişle hakikat olan bilincin içerisinde o benlik eritilirse kavranır. Çünkü kişisel benin varlığı, kendisi ile Tanrı'nın varlığına epistemolojik bir mesafe koymaktadır. Bu nedenle bu benlik ortadan kaldırılmalı ki hakikatler vasıtasız olarak algılanabilsin. İşte bu şekilde ben bilincinin tamamen ortadan kaldırılması, vahdet-i vücûd düşüncesinde *fena* tecrübesiyle ifade edilir (Izutsu, 2003: 22). Izutsu'ya göre bu tecrübe beşerî bir tecrübedir. Bu tecrübeyi yaşayan da insanın kendisidir. Ancak bu, artık basit bir insan tecrübesi de değildir. Çünkü insan bunu tecrübe ettiğinde artık yalnızca kendisi olmamanın yanı sıra bu tecrübenin artık öznesi de değildir. Burada artık özne mutlak hakikatin kendisidir. Bu da, tasavvufî düşüncede Hakikatin kendini açan yönünün, kendinin gizleyen yönüne üstün gelmesi şeklinde ifade edilen durumdur. Bu durumda fena tecrübesiyle ilgili olarak şu noktaya varılabilir: "Fena, mutlak Hakikatin metafizik nurunun bir yayılımından ve feyzinden başka bir şey değildir." (Izutsu, 2003: 23).

Fena tecrübesini yaşayan kişinin artık işin inceliklerini bilen arif olduğunu söyleyen Ferîdüddin Attâr'a göre artık bu kişiye pek çok sır tevdi edilir. Artık bu tecrübedeki kişinin her hareketi, bir kimsenin denize dalıp da kendini kaybetmesi ve denizle bütünleşmesi gibi olmaktadır. Bu kişi artık hem vardır hem yoktur (Attâr, 2016: 424-425). Izutsu ise fena tecrübesini aşan kişi için daha yüksek bir mertebeye olan *bekaya*; yani mutlak hakikatte mutlak hakikat ile ebediyyen kalıp daim olma derecesine ulaşması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü beka mertebesine ulaşan kişi, kendisini ve etrafındaki diğer nesnelere artık tek bir gerçekliğin çeşitli görünüşlerinden ibaret görür. Ayrıca bu zahir görünüşler, artık onun gözünde hakikatin sonsuz suretler halinde tecelli ettiği büyük bir alana dönüşmüştür (Izutsu, 2003: 24). İbnü'l-Arabî'ye göre de beka, fenadan daha üstün bir hâldir. Çünkü fena kişi nezdinde olup, konum bakımından daha aşağıda olan bakımından

gerçekleşmekteyken beka ise baki olanın nezdinde olup her zaman daha üstte olanla gerçekleşmektedir. Çünkü fena hâlinde kişi güç ve otorite sahibi iken beka ise kişinin Hakk'a mensup olması ve O'na izafe edilmesidir. Ayrıca beka nispetinde Hak müşahede edilirken fena nispetinde yaratıklar müşahede edilir (İbnü'l-Arabî, 2015: 157). Dolayısıyla da beka, fenadan daha üstün bir mertebedir.

Fena ve bekanın tasavvuf düşüncesinde neye tekabül ettiğini açıkladıktan sonra Feqî'nin konuyla ilgili görüşlerini aktarabiliriz. Feqî, fena ile ilgili bir beytinde şöyle demektedir:

*Ji xeşyetê dil nalenal bû  
Umrekî bêhed li bal bû  
Rihsipî bu şeyb û kal bû  
Gişt "fena" bû ji "kesret"ê*

*Allah korkusundan hep inlerdi gönlü  
Geçirmişti hadsiz hesapsız bir ömrü  
Aksakallıydı, beyaz saçlı ve yaşlıydı  
Tamamen "fena" buldu "kesret" içinde (Teyran,  
2014: 170/57)*

Burada Feqî, salikin daima Allah'la yanıp tutuşan kalbinin içinde olduğu durumu ve nihayetinde de ulaştığı durumu anlatmaya çalışmaktadır. Zira beytin son cümlesinde kesret içinde fenaya ulaşmak cümlesini kullanmaktadır. Fena yokluk iken, kesret çokluktur. Burada kesret içinde fenaya ulaşmak tabiri kullanılmıştır. Yani çokluklardan yokluğa varmak, çokluk içinde hiç olduğunu anlayabilmek anlamında kullanılmıştır. Burada kişinin varlığının yokluğu ya da yok gibi görüldüğü düşüncesi yatmaktadır. Zira var olan tek gerçek varlık vardır o da Allah'ın varlığıdır. O halde Feqî'ye göre fena, kişinin varlığının yok hükmünde olduğunu anladığı durumdur diyebiliriz. Yunus Emre'nin de bu yolda er kişinin sermayesi yokluktur (Yunus Emre, 2014: 78/2) ve gönlünde benlik olan dervişlikten iraktır (Yunus Emre, 2014: 232/4) cümlelerinde söylediği gibi salikin kendi benliğinden sıyrılması gerekmektedir. Hem Yunus Emre hem de Feqiyê Teyran'ın düşüncesinde kendi benliğinden sıyrılamayan kişinin varlığa ulaşamayacağı söylenilmek istenmektedir. Fena ile ilgili bir başka yerde de Feqî, kendi düşüncesini şu şekilde dile getirmektedir:

*Ew murşîdê nav di dinê  
Heta nema fikrek tine  
Giha derê dêr mezinê  
Babê xezîna hacete*

*O mürşit ki dînyada tam nam salmıştı  
Kafasında tek düşünce bile kalmamıştı  
Büyük kilisenin kapısının yanına ulaştı  
İhtiyaçlar hazinesinin kapısının önüne (Teyran,  
2014: 196/215)*

Burada hemen dikkatimizi çeken nokta Feqî'nin aslında fena makamı için söylediği *kafasında tek düşünce bile kalmamak* cümlesidir. Zira fena makamının tüm düşüncelerden arınarak elde edildiğini yukarıda belirtmiştik. *Senan Şeyhi (Şêxê Senan)* adlı sembolik üslubun çok kullanıldığı bu eserinde Feqî'nin ihtiyaçlar hazinesinin kapısı dediği, kişinin tüm düşüncelerden arınıp Allah'ın varlığında bulunmasıdır. Yani kafasında tek bir düşünce bile kalmadan yalnızca Allah'ın varlığında varlığını yok olarak görebilmesidir diyebiliriz. Yine Yunus Emre'nin düşüncesine başvurursak Yunus Emre'nin, "Bu tevhid elbisesini giyip de varlığını yokluğa sayan, işbu yolda kayım duran kişi için anlayın ki o er kişidir." (Yunus Emre, 2014: 237/8) demesi gibi kendi varlığını yokluğa değişen kişinin birliğe ulaşabildiğini söylemektedir. Ayrıca kişinin nefsinin akl-ı külle ulaştırıp varlığını yokluğa değişmesi gerektiğini (Yunus Emre, 2014: 241/4) söylemektedir. Feqî ise *fenanın*, kişinin kendi iradesinden sıyrılıp, iradesini Allah'ın iradesine bırakmak olduğunu bir beytinde şu şekilde dile getirmektedir:

*Dilbere cam da bi dest e  
Wan zinar anî vebest e  
Zahirî dîn çû ji dest e  
Batini çû meşiyetê*

*Dilber şarap kadehini verdi onun eline  
Onlar zünnar getirip bağladılar beline  
Din elden gitti bakılacak olsa görünüşe  
Özünde ise iş kaldı Allah'ın iradesine (Teyran,  
2014: 203/253)*

Yine Yunus Emre'nin bir şiirinde canını terk etmeyen aşğın maşukunu bulamayacağını (Yunus Emre, 2014: 263/4) söylemesi gibi burada Feqî'nin söylemek istediği, görünüşte şeyhin dini elden gitmiş gibi görünse de gerçekte hiçlik mertebesi ile Allah'ın iradesinde bir hiç olarak kalmış olmasıdır. Yani şeyh kendi iradesinden sıyrılıp Allah'ın iradesinde kalmıştır. Kendi iradesi artık hiçlik seviyesindedir. Yunus



Emre’de olduğu gibi Feqî’de de söylenilmek istenen, aşğın kendi iradesinden vazgeçip işi Tanrı’nın iradesine bırakmasıdır. Burada kendi iradelerinden neden kurtulmak gerektiğiyle ilgili açıklamayı da Cizîrî’nin düşüncesinde bulmak mümkündür. Cizîrî’ye göre âşık ile maşukun perdesiz bir şekilde vuslatındaki en büyük engel aşğın kendi özü, varlığıdır (Cizîrî, 2012: 165). Ancak bu benliği ortadan kaldırarak maşuka ulaşılabilir. Dolayısıyla tüm bu mülahazalardan sonra denilebilir ki tasavvuf düşüncesinde Feqiyê Teyran’ın düşüncesinde fena, kişinin öz benliğini aşp, iradesini, benliğini Tanrı’nın iradesine bırakmaktır. Hiçlik seviyesine ulaşabilmektir.

#### 1.4. Kıdem-Hudûs Problemi

Feqiyê Teyran, ontolojiyle ilgili beyitlerinde, İslam düşüncesinde yüzyıllarca süregelmiş bir problem olan kıdem-hudûs problemine de değinmektedir. Bilindiği gibi âlemin kadîm mi hâdis mi olduğu problemi, İslam düşüncesinde sürekli tartışılmalıdır. Bu problemde kelim ekolleri âlemin sonradan yaratıldığını, felsefeciler ise âlemin ezeli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Kelamcılar Tanrı’yla birlikte başka bir ezeli varlığın bulunamayacağını söyleyip, âlemin kıdemini reddetmişlerdi. Kelamcılar, sorunu bu şekilde aştıklarını zannederlerken bu kez karşlarına bir başka önemli bir sorun çıkmıştır. Bu sorun da ilahi kelamın kadîm veya yaratılmış olup olmaması meselesidir. “Mutezile bilginleri, ezeli varlıkların çokluğu fikrine yol açabileceği endişesiyle ilahi kelamın ezeli fikrini, buna bağlı olarak Tanrı’nın niteliklerinin kıdemine ilişkin inancı reddetmiştir.” (Demirli, 2012: 19). “Eş’arî kelamcılar ise Mutezilenin ilahi nitelikler hakkındaki teorisini reddetmiş ve ilahi kelamın olduğu kadar Tanrı’nın tüm niteliklerinin ezeliğini kabul etmişti.” (Demirli, 2012: 19). İslam felsefesinin en önemli filozoflarından İbn Sînâ, kelamcıların hudus görüşüne yönelik eleştiriler yapmıştır. İbn Sînâ bu eleştirilerini; “âlem hâdistir” öncülünün zayıflığı, Tanrı’ya olan ihtiyacı açıklamadaki yetersizliği, hâdisin varlığını sürdürmesini açıklamadaki yetersizliği ve Tanrı’nın münezzehliğine hâlel getirmesi gibi noktalar üzerinden yapmıştır (Kılıç, 2008: 63-70).

Mutasavvufar ise temelde kadîm-hâdis gibi bir ayırımın olamayacağını, zira Tanrı’nın varlığından başka bir varlık olmadığı düşüncesi üzerinde durmuşlardır. İbnü’l-Arabî’nin, “Ezelî olan, Hakk’ın kendisinden dolayı olan varlığıdır. Sonradan

olan ise Hakk'ın âlemin suretleriyle sabit olan varlığıdır.” (İbnü'l-Arabî, 2016: 224) şeklindeki düşüncesi bu doğrultudadır. Öte yandan Gazâlî'nin, âlemin ezeli olduğunu ileri süren Farabî ve İbn Sîna'ya ağır eleştirilerde bulunarak âlemin kadîm ve ezeli olup bir başlangıcının olmadığı şeklindeki görüşlerinden dolayı onları tekfir ettiği (Gazâlî, 2008: 82) bilinmektedir. Feqiyê Teyran da âlemin kadîm mi hâdis mi olduğu problemiyle ilgili görüşlerini şiirlerinde aktarmıştır. Feqî *Su Kasidesi (Ey Av û Av)* isimli eserinde su metaforu üzerinden âlemin kıdemi-hudûsu problemine değinmiştir. Feqî, bir beytinde bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle dile getirmektedir:

*Bi dar û dunya setrem î  
Avê bi Rebbê alem î  
Bihna qidem jê hat emin  
Ya ne ji bunyada te tê*

*Dünya yurdunda dönmüşüm şaşkına  
Ey su, Âlemlerin Rabbi Allah aşkına!  
“Hadis” mi “kadîm” misin söyle bana  
Yoksa sende mi hikmeti bilmiyorsun (Teyran,  
2014: 40/23)*

Burada Feqî, su metaforunu âlem olarak kabul edip âlemin sonradan mı yaratıldığı yoksa ezeli mi olduğu sorusunu sormaktadır. Bu beytin hemen devamında yine aynı problemle ilgili bu sefer âlemin görünen durumuna ilişkin kadîmmiş hissini uyandıracak şu beyitleri dile getirmektedir:

*Gerçi ne meşru ev suxen  
Rojek ji bunyada mezin  
Bihna qidem jê hat emin  
Yane ji bunyada te tê*

*Gerçi şu sözler uymaz işin şeriatına:  
Bir gün bakarken işin büyük esasına  
“Kadim” oluşunun kokusu geldi bana  
Yani bu kokuyu esasen sen veriyorsun (Teyran,  
2014: 40/24)*

Burada görüldüğü gibi Feqî, âlemin aslında kadîmmiş hissini kişide uyandırdığını söylemektedir. Feqî bunu söylerken âlemin kadîm olduğunu söylemiyor, bilakis bu şekilde bir yanılgıya düşülebileceği hususu üzerinde durmak istiyor. Zira âlemin kadîmmiş gibi görünmesinin âlemin kendisinden kaynaklandığını ve bu durumun her ne kadar işin gerçek tabiatına uymasa da bu şekilde algılanabileceğini dile getirmektedir. Burada Feqî'nin değindiği nokta önemlidir. Âleme dışarıdan

bakınca her ne kadar onun ezeli olduğu düşünülse de gerçeğin öyle olmadığını ve bunun ancak büyük çerçeveden meseleye bakıldığı zaman görülebildiğini, anlaşılabilirliğini söylemektedir. Bir önceki beyitte bu durumun hikmetini sorarken de esasen görünen şeylerin altında hakiki gerçekler olduğunu anlamaktayız. Âlemin kadîm mi hâdis mi olduğu sorusunun cevabını ise Feqî, yine *Su Kasidesi (Ey Av û Av)* eserinde şu şekilde dile getirmektedir:

*Bî çar cihan em labis in*

*Qedîm yek e em hadis in*

*Lewma ji tîna yabis in*

*Hindî dixwazin rif'etê*

*Dörtlü olarak verilen kalıbı giyeriz*

*“Kadîm” olan “Bir”dir, biz “hadis”iz*

*Çünkü kuru topraktan var edilmişiz*

*Artık isteriz ki makamımız yüce olsun (Teyran, 2014: 43/41)*

Burada görüldüğü gibi sonradan yaratılmışlık ve ezellilik problemiyle ilgili Feqî kendi durduğu yeri açıkça belirtmektedir. Feqî bu beyitte, âlemin, dört unsura dayalı olarak Allah tarafından sonradan yaratıldığını ve ezeli olanın sadece Allah olduğunu açık bir şekilde söylemektedir. Yani Feqî, bu problem çerçevesinde kelamcılara daha yakın bir noktada durmaktadır. Sûfilere kıdem-hudûs probleminde kelamcılara daha yakın durmaları olağan bir şeydir. Yunus Emre ise âlem henüz yok iken aşkın var olmasından dolayı kadîm olanın aşk olduğunu ve bunun sebebinin ezeli aşk olduğunu (Yunus Emre, 2014: 180/2) söylemektedir. Aşkın kadîm ve ezeli olduğunu; bundan dolayı aşk makamının yüce olduğunu söyleyen Yunus Emre (2014: 225/1), Tanrı'yla insan arasındaki bağa dikkat çekmektedir. Bu bağ aslında Feqî'nin bir beytinde 'ruhumuzun kökeni' dediği noktadır. Zira kelamcılarla mutasavvıfların kıdem-hudûs probleminde birbirlerinden ayrıldıkları nokta burasıdır. Sûfilere göre Tanrı dışındaki her şey hâdistir. Buraya kadar kelamcılarla aynı tarafta olan sûfilere onlardan ayrıldığı nokta ise hâdis varlıkların Tanrı'dan ayrı, bağımsız bir şey olmamaları hususudur. Feqî de 'ruhumuzun kökeni bâkidir' diyerek bu noktaya vurgu yapmaktadır (Teyran, 2014: 75/18).

Kıdem-hudûs konusuyla ilgili Melayê Cizîrî'nin düşüncelerine baktığımızda ise paradoksal bir dilin ve düşüncenin kullanıldığını görmekteyiz. Cizîrî'nin kıdem-hudûs meselesine değindiği birkaç farklı beytinde, hudûsun kıdem üzerine inşa edildiği üzerinde durmaktadır. Bunu aşağıdaki beyitte şu şekilde görmekteyiz:

*Gelişigüzel bakma varlık âlemine, iyice nazar kıl bir kez ona*

*Çünkü kıdem temelleri üzerine oturmuştur duvarları hudûsun (Cizîrî, 2012: 67)*

Cizîrî, bu ve başka beyitlerde de hudûs-kıdem meselesinde yaratılmışların ezellilik üzerine inşa edildiğini, sevgi ve güzelliğin ezelde bir iken Tanrı'nın takdiriyle daha sonra hudûs ismini aldıklarını söylemektedir (Cizîrî, 2012: 65, 67, 165). Feqî'nin şiirlerinde de Cizîrî'nin düşüncesinde olduğu gibi hudûsla kıdem tamamen birbirinden ayrı olmadığını düşündüren beyitlere rastlamak mümkündür. Bu ise hudûsu savunma konusunda Feqî'nin kelamcılar kadar katı olmadığı anlamına gelir. Aşağıdaki beyitte de göreceğimiz gibi Feqî, tendeki canın nefsanî, beşerî olduğunu ancak ruhumuzun kökeninin baki olduğunu dile getirmektedir:

*Canê di navê nefsi ye, vêkra hemî bû beşerî*

*Maka vicûdan fanî ye, er dê bizanî vî derî*

*Eslê ruha me baqî ye, lew jê nedakin xawerî*

*Tendeki bu can nefsanidir, ne varsa beraberce beşeridir*

*Eğer bunun kapısını bilersen, varlıkların anası da fanidir*

*Ruhumuzun kökeni olana gelince, o bakidir (Teyran, 2014: 75/18)*

Burada varlıkların anası derken Feqî'nin bunun âlem olduğunu belirttiğini düşünmek çok zor değildir. O halde burada yine Feqî, âlemin fani olduğunu yani geçici olduğunu, dolayısıyla da geçici olan bir şeyin ezeli olamayacağını düşündüğünü söyleyebiliriz. Ayrıca Feqî, âlemin bir unsuru olarak insanın da fani olduğunu, baki olanın yalnızca ruhumuzun kökeni olduğunu söylediği noktaya da dikkat etmek gerekmektedir. İnsan ruhunun kökeni bilindiği gibi Allah'ın rahmetidir. Yani burada yine Feqî şunu demek istemektedir: Baki olan yalnızca Allah'tır, onun dışındaki her şey fanidir. O halde buradan şu sonuca ulaşabiliriz: Kadîm olan yalnızca Allah'tır, onun dışında her şey hâdistir.

Feqî'nin âlemin kîdemi-hudûsuyla ilgili düşüncesini açıkladıktan sonra onun “ezeli kelim” konusundaki görüşlerine geçebiliriz. Bu sorun aynı zamanda Tanrı'nın sıfatlarının ezeliği problemiyle bizi karşı karşıya bırakmaktadır. Bununla ilgili bir beyitte Feqî şöyle demektedir:

*Jê kir sual lefza ezel  
Qet yek nebû cuz'ek di dest  
Emre te ev qanûne xwest  
Her çendî ku wan da cewab*

*Ezeli kelamla sordun sen sorunu  
Hiçbirinin elinde hür irada yoktu  
Fermanın istedi böyle bir kanunu  
Gerçi cevabı bizzat onlar verdi (Teyran, 2014:  
99/4)*

Feqî burada Tanrı'nın sıfatlarından “kelam” ile ilgili bir noktaya değinmektedir. Zira kelam, Allah'ın sıfatlarından biridir. Öyle görünüyor ki Feqî, burada Tanrı'nın sıfatlarının da ezeli olduğu görüşünü savunmaktadır.

## 2. FEQİYÊ TEYRAN'DA VARLIĞIN MERTEBELERİ

Tasavvuf düşüncesinde İbnü'l-Arabî'yle başlayan ve kendisinden sonraki sûfîlerin düşüncelerinde önemli bir yer tutan varlığın mertebelerinin üçlü, beşli ve yedili şeklinde ayrıldığı görülür. Fakat bu tasniflerin farklı sayılarda olması, farklı mertebelerin olduğu anlamına gelmez. Kimi sûfîler tarafından bir mertebe iki alt mertebe olarak değerlendirildiği için sayı da farklı olmaktadır. Yani farklı sayılarda mertebelerin olması bundan kaynaklanmaktadır. Çünkü varlığın mertebelere ayrılması konusu, esasında anlatım kolaylığı ve imkânı sağlaması sebebiyle başvurulan bir ifade aracıdır (Demirli, 2011: 244). Bu durumu Kılıç şu şekilde ifade etmektedir: “Ehli tasavvufun yazılarına baktığımız zaman hakikatinde bir olan vücûd mertebelerini daha iyi anlatabilmek için külliyat itibarıyla ikiye, üçe, dörde, beşe, altıya, yediye ilâ-âhir taksim ederek mütalaa ettiklerini görürüz.” (Kılıç, 2017: 259). Esasında İbnü'l-Arabî'nin varlığın mertebelerini üçe ayırdığı bilinmekle beraber öğrencisi Sadreddin Konevî tarafından bu tasnifin daha çok beşe ayrıldığı bilinmektedir. Bazen de Konevî'nin mertebeleri bir tek paragrafta şu şekilde sıraladığı görülebilir:

El-Müdebbir isminin mertebesinden söz konusu berzahî-vücûdî emir, tafsilleştir. Sonra Levh'de Kalem ile bu emrin, rûhanî tafsilleşmesi zuhur eder. Sonra, bu ikisi ile misalî eşyanın sûretleri ve onların yüce ruhlarının mazharları misal âleminde zuhur eder. Sonra, bu tek emir, feleklerde yıldızlar ve melekler ile tafsilleştir, çoğalır ve bu âleme ininceye kadar her sûrette, o şeyin ezeli ilim mertebesinde Ümmü'l-kitab'taki hakikatinin istidadına göre kısımlara ayrılır. Emir, Ümmü'l-kitab'tan işaret ettiğimiz el-Müdebbir isminin mertebesine inmiştir; buradan da, his âleminde taayyün eder ve seferi tamamlanır (Konevî, 2002: 219; Akt. Demirli, 2011: 244).

Varlığın mertebelerini bu şekilde sıralayan Konevî'nin bazen de mertebeleri daha genel olarak şöyle sıraladığı görülmektedir: “Varlığın Hakkın hüviyetinin gaybından taayyünü açısından külli taayyün ve zuhur mertebeleri vardır. Mertebelerin ilki, mânâlar âlemdir, sonra ruhlar âlemi gelir. Sonra ruhları ve mânâları cesetlendiren misal âlemi gelir. Sonra his âlemi gelir.” (Demirli, 2011: 245). “Bu âlemin evveli, bütün mahsus cisimleri ihata eden ve cihetleri sınırlayan Arş'ın suretidir; onda sona erer, yani hüviyet gaybından sadır olan mânevî varlığın seyri, külli mertebelerinde zuhur eder. Bu zuhurun nihâyeti, his âlemdir.” (Demirli, 2011: 245). “Çünkü varlığın Arş'tan sonraki taayyünleri ve zuhurunun çeşitlenmeleri, tafsil ve terkîpten ibarettir.

Böylece zuhur derecelerinin Arş'ta ve Arş ile tamamlandığı çıkmaktadır.” (Demirli, 2011: 245). Burada anlaşılacağı üzere Konevî'nin varlığın mertebeleri için beşli bir taksim yaptığı görülebilir. Bu gruplandırmayı Feqiyê Teyran'ın düşüncelerinde de görebiliriz.

Feqiyê Teyran'ın düşüncesinde de varlığın mertebelerini beşe ayırabileceğimizi düşündürten emarelere rastlamak mümkündür. Bu mertebeler şunlardır: (i) *lâ ta'ayyün* mertebesi, (ii) *ta'ayyün* mertebesi, (iii) *rûh* mertebesi, (iv) *mîsâl* mertebesi ve (v) *insan* mertebesi. Şimdi Feqî'nin düşüncesinde varlığın mertebelerine tek tek bakalım.

### 2.1. Lâ Ta'ayyün

Varlığın mertebelerine, öncelikle varlığın taayyünsüzlük mertebesi de denilen *lâ ta'ayyün* mertebesiyle başlayalım. Demirli'ye göre hiçbir şekilde bilinmemek ve idrak edilmemek anlamına da gelen bu mertebenin sıralamada zikredilmesi, iki şekilde mümkündür: ilki taayyün mertebelerini sıralarken bunun ancak la ta'ayyün mertebesinden başlanarak yapılabilmesi; ikincisi ise taayyün ve mertebe kavramının nisfî ve izafiliğinin bu kavramla ifade edilebilmesidir (Demirli, 2011: 249). Kâşânî ise bu mertebenin mutlak birlik mertebesi olduğunu söyler. Bu mertebede, hiçbir şey ile arasında ilişki veya hiçbir şeyin kendisine bir nispetinin olmayışı yönünden zât bulunmaktadır. Bu mertebede zât, âlemlerden müstağnidir, çünkü bu açıdan zât ile eşya arasında hiçbir ilişki ve bağ yoktur (Kâşânî, 2015: 37). *La-taayyün mertebesi* olarak bu mertebede her türlü kayıttan ve şartlanmadan münezzeh *makamsızlık* makamında Mutlak Vücûd henüz hiçbir taayyün göstermemiştir. Bu mertebede sadece O vardır (Kılıç, 2017: 242). Bu mertebede varlık olarak bâtın ve zahir oluş da birbirine eşittir ve henüz birbirinden ayrışmamıştır. Bunun dışında yine bu mertebede hiçbir şey henüz meydana çıkmamış ve sadece onun ahadiyyet-i hüvviyeti vardır (Kılıç, 2017: 243). Bu ahadiyyet mertebesindeki durumunu anlatabilmek için de sûfiler küntü kenz hadîs-i kudsisini yani; *Ben gizli bir hazineydim. Bilinmekliğimi arzuladım ve mahlûkatı yarattım.* hadisini kaynak olarak göstermektedir (Kılıç, 2017: 199). Burada dikkat edilmesi gereken nokta söz konusu hadisin ilk cümlesi; yani, Tanrı'nın gizli bir hazine olup bilinmezliğidir. “Bu zatı bilmemek ise mazhar, taayyün ve nispetleri

olmaksızın O'nu bilememekten ibarettir.” (Konevî, 2014: 50). “Allah zatının gaybında bulunan gizli şeylerin bilinmeyişi cihetinden bilinemez; söz konusu şeyler, bir defada değil, tedricen taayyün ve zuhur ederler. Çünkü ilahi varlığın dıştaki her varlık için her varlığın mertebesinde zuhuruna göre özel bir tecellisi ve sırrı vardır ki bu tecelli ancak ‘zuhur’ ettikten sonra öğrenilebilir.” (Konevî, 2014: 50). Ancak burada hiçbir şey henüz zuhur etmemiştir. Varlık henüz muammadır, bilinemezdir.

Feqiyê Teyran'ın da bu mertebe hakkındaki açıklamalarını bu bilinmezlik kelimesi ya da onun deyimiyle hazine kelimesinde bulabiliriz. Feqî'nin, her şeyin Tanrı'nın kadîm hazinesinde gizli olduğunu söylediği bir mertebeden bahsettiği beyitleri (Teyran, 2014: 42/36) bulunmaktadır. Feqî, varlıkların kudret definesinde bir hazine olduğunu söylemektedir (Teyran, 2014: 42/35). Söz konusu hazine yukarıda açıkladığımız üzere Tanrı'nın bilinmezlik hazinesidir. Sûfilerin kaynak olarak kullandıkları küntü keniz hadîs-i kutsisindeki Tanrı'nın taayyün mertebesinde önceki bilinmezlik mertebesidir.

## 2.2. Taayyün Mertebesi

Varlığın ikinci mertebesi taayyün mertebesidir. Bu mertebede artık varlık mutlaklığından taayyün etmeye başlayacağı duruma gelmektedir. Bu durum da varlığın kendisinden kaynaklanan bir sebep ile bilinmeye yönelmesidir. Sûfiler genellikle bu durumu *Tanrı'nın bilinme arzusu* olarak ifade etmektedirler (Demirli, 2011: 251). Bu mertebe için varlığın la-mekân sırrından imkân âlemine tecelli etmesi olarak açıklanırken, bu mertebede ilim, zat, mekân henüz birbirinden ayrılmamıştır (Cizîrî, 2012: 137). Bu mertebenin tasavvuf geleneğinde genellikle birinci taayyün ve ikinci taayyün olarak ayrıldığını söyleyebiliriz. Genellikle varlığın birinci taayyünü *Hakikat-ı Muhammediye* olarak isimlendirilirken, ikinci taayyünü de mümkünlerin hakikatleri olarak da bilinen *'A'yân-ı Sâbite'*dir. Taayyün mertebesi için İbnü'l-Arabî'nin “yok aslında bir şey, O'dur taayyün etmiş her şey” (İbnü'l-Arabî, 2016: 130) ifadelerine dikkat etmek gerekmektedir. Yani her ne kadar varlığın farklı mertebelerinden bahsedilse de bu mertebeler ancak izafi durumlar olabilir. Zira taayyün etmiş her şey Tanrı'dır. Tanrı'nın varlığından bağımsız bir şey bulunmamaktadır. Şimdi Feqî'nin düşüncesinde birinci taayyüne bakalım.



### 2.2.1.Hakikat-i Muhammediye

Feqiyê Teyran'ın düşüncesinde varlığın ikinci mertebesinden birinci taayyün, Hakikat-ı Muhammedîye'dir. Tasavvuf düşüncesinde bu mertebe, Mutlak Vücûd'un artık kendi ahadiyyetini vahidiyyete yöneltmesi suretiyle taayyünatına başladığı mertebedir. "Mevcudat açısından bakıldığında yaratma (*halk*) fiili ancak bu hakikat-ı Muhammediye mertebesinden sonra olacak ve bütün mahlûkat ondan yaratılacaktır." (Kılıç, 2017: 289). "Bu mertebeye *akıl, akl-ı evvel, rûh-ı külli, kalem, adl, arş, rûhu'l-ervah, hakikatü'l-hakâik* gibi isimler de verilir." (Kılıç, 2017: 290-291). Kâşânî bu mertebenin ilk tecelli olduğunu söyleyip onun zât'ının birliğinde kendisine zuhur etmesi diye tanımlar. Çünkü bu tecelli taayyünlerin ilkidir. Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: "Allah'ın yarattığı ilk şey benim nûrumdur." (Kâşânî, 2015: 563). Şu hadis de hatırlanacak olursa: "*Seni kendi nurundan, diğer şeyleri de senin nurundan yarattım.*" (Aclûnî, 1985: 265). Bu mertebede ilk taayyün denilen durumun neden öyle söylenildiği biraz daha anlaşılır olabilir.

Feqiyê Teyran da varlığın ikinci mertebesinden birinci taayyünü; yani Hakikat-ı Muhammedîye'yi, şiirlerinde daha çok *Muhammedî nur* olarak belirtmektedir. Melayê Cizîrî ise bu durumu daha çok *ilmiyye* ya da *Nur-u Ahmedî* olarak isimlendirmiştir (Doru, 2014: 210). Feqî'nin düşüncesinde Allah tarafından ilk yaratılan şey, Muhammedî nurdur. Daha sonra yaratılan tüm varlıklar bu nurdan yaratılmıştır. Bu mertebeye ilgili varlık denizinin coşup, zat-ı mutlaktan bir nurun inmesiyle tüm cümle sıfatların açığa çıkıp eşyayı ilmiyyede görüldüğünü söyleyen (Cizîrî, 2012: 19) Melayê Cizîrî, Muhammed'den saçılan bu nurun ebedi sıfatların sırrı olduğunu ve kemalatın sırlarını açığa vurduğunu söylemektedir (Cizîrî, 2012: 21). Yaratılan bu peygamberi nurdan başka nurların; yani başka varlıkların yaratıldığını ve tüm bunların kaynağının Muhammedî nur olduğunu söyleyen Feqî (Teyran, 2014: 161/3) ise bu nurdan diğer varlıkların ortaya çıkmasını şu şekilde dile getirmektedir:

*Ew qemer û şems e sitar*

*Roj e di avê de diyar*

*Find e di fanûsê de veşar*

*Ay, Güneş ve yıldız nuru o nurdur*

*Suda ortaya çıkan nur yine o nurdur*

*Fanus içinde gizli olan mum o nurdur*

Burada görüldüğü gibi Feqî'ye göre gök küreleri, ay üstü ve ay altı tüm varlıklar bu ilahi nurdan yaratılmıştır. Maddî âlemde de insanların yine bu nurdan yaratıldığı ve insanın ruhunun yine bu nura dayandığını söylemektedir. Öte yandan Yunus Emre de bu Muhammed nurunun Allah'ın sırrı olduğunu ve onun şulesinden âlemin münevver olduğunu söylemektedir (Yunus Emre, 2014: 23/3-4). Dolayısıyla Feqiyê Teyran'ın hakikat-ı Muhammedîye'yle ilgili sūfîlerin genel görüşlerini paylaştığını ve Tanrı'dan ilk yaratılan nurun Muhammedî nur olduğunu, diğer tüm varlıkların da bu nurdan yaratıldığını düşündüğünü söyleyebiliriz.

### **2.2.2. A'yân-ı sâbite**

Feqiyê Teyran'ın düşüncesinde varlığın ikinci mertebesinde ikinci taayyünü de *a'yân-ı sâbite*'dir. Kâşânî'ye göre a'yân-ı sâbite, mümkünlerin ilim mertebesindeki hakikatleridir (Kâşânî, 2015: 72). Kam'a göre ise a'yân-ı sâbite, ilahi isim ve sıfatların suretleri olmaları sebebiyle ilahi hakikatler (Kam, 1992: 106) olarak da açıklanmaktadır. Kâşânî'ye göre bu mertebeye "Oluşla ilgili her şeyin kendisine ve benzerlerine bilinmez olmasıdır. Çünkü eşya hakkında zuhur özelliği bu mertebede nefyedilmiştir; bununla birlikte burası ezeli ilâhî ilim mertebesi olduğu için eşyanın hakikatleri burada sabittir, gerçekleşmişlerdir ve birbirlerinden ayrılmışlardır." (Kâşânî, 2015: 501). Bunun dışında "A'yân-ı sabite ebedi olarak ilm-i ilahide bulunan ontolojik modellerdir ve fenomenel varlıklar, zaman ve mekânın tecrübi boyutunda bu modellere göre üretilirler." (Izutsu, 2003: 69). Bununla beraber "A'yân-ı sabite bir sonraki mertebede, yani somut nesnelere yahut mahlûkat âlemi mertebesinde ferdi fenomenel varlıklar olarak bilfiil hale gelirler. Ve bu ontolojik 'nüzul'u meydana getiren 'vücûd'un yaratıcı fiiline yahut tecellisine, *feyz-i mukaddes* denir." (Izutsu, 2003: 70).

A'yân-ı sabitenin veya mümkün hakikatin dışta var olmakla yokluk arasındaki orta durumunu anlatmak için Konevî tarafından *sübut* kavramı kullanılarak ifade edilir. Sübut da yine Konevî'ye göre, yokluk ve dışta varlık sahibi olmak arasında orta durmu anlatan bir kavramdır. Şöyle ki, a'yân-ı sabiteye kendisi açısından bakıldığı

zaman yoktur; yani müstakil bir varlığa sahip değildir. Diğer taraftan Hakk'a ve onun varlığını kabul etmesi açısından bakıldığında bir anlamda vardır (Demirli, 2011: 247). Dolayısıyla sübut kavramı bu orta durumu, yani bir açıdan var olma ihtimalini, diğer açıdan da varlık alanına çıkmama ihtimalini ifade etmek için kullanılan uygun bir isimlendirme olmaktadır (Demirli, 2011: 247).

Feqî de a'yan-ı sabiteyle ilgili, mümkünlerin tüm hakikatlerinin Tanrı'nın ilminde var olduğunu, bu hakikatlerin maddi âlemdeki her şeyi ihata ettiğini söylemektedir. Feqî bunu, kıdem levhasının maddi âlemdeki her şeyi içinde barındırması şeklinde söylemektedir (Teyran, 2014: 86/22).

Feqî'nin a'yân-ı sâbite hakkındaki düşüncelerine ayrıntılı bir şekilde geçmeden önce maddi âlemdeki varlığı nerede konumlandığına bir bakalım. Öncelikle Feqî'de bir şeyin varlığının meydana gelmesi yokluktan değil, Tanrı'nın ilminden meydana gelmesi şeklinde dile getirilir. Yani her şey Tanrı'nın ilminde zaten mevcuttur. Sadece o şey, zuhura çıkar. Dolayısıyla bir yokluktan meydana gelme de söz konusu değildir. Burada bu işlevi yerine getiren yani varlıkla yokluk arasında bir köprü görevi gören nokta a'yân-ı sâbitedir. Örneğin âlem konusunda Feqî, âlemin yaratılmasından önce Tanrı'nın ilminde bir hazine olarak bulunduğunu (Teyran, 2014: 42/35) düşünüp insanın yaratılmadan önce sûretsiz bir şekilde Tanrı'nın ilminde mevcut olduğunu söylemektedir. Yani zaten mevcut olan bir şeyin sadece zuhura çıkması olarak anlayabileceğimizi söylemektedir. Bununla ilgili bir beytinde yine Feqî, bunu şöyle dile getirmektedir:

*Hêj qet nebûn derya û ber  
Baxoy nivîsî xeyr û şer  
Muhr kir berata nef' û der  
Xelqno ji wî bi ser me tê!*

*Henüz ne deniz vardı ne de kara vardı  
Allah hayır ve şerleri ta o zaman yazdı  
Kar ve zarar "berat"ına mühür vurdu  
Ahali, başımıza gelen O'ndan gelmekte! (Teyran,  
2014: 193/191)*

Burada Feqî, henüz maddi anlamda âlem yaratılmadan evvel Allah'ın hayır ve şerleri ta o zamandan beri yazdığını dile getirmektedir. Yani maddi âlem henüz ortada yokken dahi aslında neler olacağı Tanrı tarafından bilinmektedir. Beytin son

cümlesinde de insanların başına gelen her şeyin Tanrı'dan geldiğini dile getiren Feqî'nin, neyin nasıl gelişeceğini ve nasıl olacağını maddi bir varlıktan önce Tanrı'da kayıtlı olduğunu söylemektedir. Cizîrî bunu ezel kitabedinin nakkaşının nurlu harfleriyle âdem levhasını süslemesi olarak söylerken (Cizîrî, 2012: 15), Feqî ise, kıdem hazinesinde kadîm olan simasız ve suretsiz âdemin (Teyran, 2014: 102/1) henüz yaratılmadan evvel, başına gelecek şeyler için kayıt defteri tutulduğunu söylemektedir. Feqî, bu defterde hayrı da şerri de ve olacak tüm şeylerin de Tanrı'nın iradesiyle bunların deftere geçirildiğini söylemektedir (Teyran, 2014: 99/5-6). İşte burada bahsedilen kayıt yeri, a'yân-ı sâbitedir. Bunu Yunus Emre'nin düşüncesinde de görmek mümkündür. Yunus'un "Levh üzere kimdir yazan? Azdıran kimdir? Ya azan? Bu işleri kimdir düzen? Bu suale cevap nedir (Yunus Emre, 2014: 223/3) şeklindeki sorularının cevabı Tanrı'nın bilgisidir. Bu durumun olduğu yere a'yân-ı sâbitedir. O halde denebilir ki mümkünlerin hakikatlerinin ta o zamandan beri ne şekilde olacağı Tanrı'nın ilminde mevcuttur. Bunu Feqî'nin şu beytiyle daha da güçlendirebiliriz:

*Hindî xeber hindî şuxil*

*Defter kirin roja ewwil*

*Baxo bi xwe mor kir sicil*

*Havêt berata huccetê*

*Olan bu kadar olayları, bu kadar işleri*

*Defterde kaydetmiştir ilk günden beri*

*Bizzat Allah mühürlemiştir bu sicilleri*

*Berata kaydetti onları kanıt olsun diye (Teyran, 2014: 193/192)*

Burada bizim üzerinde durduğumuz nokta Feqî'nin "defter" dediği kısımdır. Feqî'ye göre yaşanan ve yaşanılacak olan bütün bu olaylar ilk günden deftere kaydedilmiştir. Burada Feqî, a'yân-ı sâbite yerine defter kavramını kullanmaktadır. Bununla beraber Feqî, a'yân-ı sâbite için bazen de "kalem" kavramını kullanmaktadır. Feqî'nin A'yân-ı sâbite için zuhura çıkmamış olan tüm olayların kayda geçirilmesi görevinin sahibi olarak kalemin görevlendirildiğini (Teyran, 2014: 193/193) söylediği görülmektedir. "Kalem"le ilgili Feqî, bir beytinde şöyle söylemektedir:

*Saqî xemra ezeli, (Nûn) Qelem jê afirand*

*Darête lewha eweli, rizq û nesib pê qedirand*

*Ev bû murada mesele, neqşê mecaz pê sewirand*

*Saki ezel şarabından “Nûn” ve “Kâlem”i yarattı*

*İlk Levha üzerinde rızıkları ve nasipleri takdir etti*

*Bu meseleden maksadı mecazi nakışları işlemektir (Teyran, 2014: 78/5)*

Burada Feqî'nin “Nûn” ve “ Kâlem” dediği, varlığın taayyün mertebesindeki Hakikat-ı Muhammediye ve a'yân-ı sâbitedir. “Nûn”, Hakikat-ı Muhammediye iken, “kâlem” de a'yân-ı sâbite olmaktadır. Feqî, a'yân-ı sâbite için levha, defter ve kalem kavramlarını kullanırken, Cizîrî a'yân-ı sâbite için kalem, akıl, levha kavramlarını kullanmaktadır (Cizîrî, 2012: 21). Cizîrî, a'yân-ı sâbite için akıl ve ruh kitabının harflerinin apaçık görünsün diye Halik'in levh ve kalemi yarattığını söylemektedir (Cizîrî, 2012: 21). Feqî'nin a'yân-ı sâbite için ezel şarabıyla yarattı dediği ise, varlığın aşk sebebiyle yaratıldığı düşüncedir. Yani aşk sebebiyle ilk önce Muhammed-i nur ve ondan da a'yân-ı sâbitenin yaratılmış olduğunu söylemektedir. Ancak burada Feqî'nin nun ve kalemin yaratıldığını söylediğinde herhangi birisini bir öncelik sırasına göre söylemediği de açıktır. O halde bu düşünce bizi şuna sevk edebilir: Feqî, taayyün mertebesini birinci taayyün ve ikinci taayyün olarak ayırmayıp ikisini bir taayyün olarak da düşünüyor olabilir.

### **2.3. Mertebe-i Ruh**

Tasavvuf geleneğinde varlığın üçüncü mertebesi mertebe-i ruhtur. Kâşânî'ye göre “Bu mertebe maddeden soyut basit-oluşa ait hakikatlerin kendilerine ve benzerlerine zuhur mertebesidir; böylece ruhlar hakikatleri farklılaştığı için bu mertebede zâtlarını ve başkalarını idrak ederler.” (Kaşânî, 2015: 501). Biraz daha açarsak “Bu mertebe bir üst mertebedeki sabit ayınların zahire doğru bir adım daha atarak bu sefer basit-mücerred kevnî eşya -yani gayr-ı mürekkebe ve gayr-ı kesif oluş- yani *cevher-i basit* haline gelmeleri mertebesidir.” (Kılıç, 2017: 313). Çünkü “bunların şekli, rengi ve zamanla, mekânla alakaları daha yoktur. Zira cisim değildirler yani daha henüz madde ve terkiib oluşmamıştır. Binaenaleyh bize nisbetle bu mertebe de *Bâttın* isminin tasarrufunda olduğundan göze görünmez.” (Kılıç, 2017: 313). “Bu mertebe, Vücûd'un belirli bir farklılığa sahip mertebelerdeki zuhurunun ilkidir. Bu yönüyle

ruhlar mertebesi, ilk iki veya başka bir sıralamaya göre üç mertebeden farklıdır. Çünkü ilk mertebelerde hiçbir şekilde gayrilik yoktur, sadece îtibar ve nispetlerin zât'tan bir yönüyle farklılaşması söz konusudur.” (Demirli, 2011: 253) Sadreddin Konevî, bu mertebeye ilgili iki husus üzerinde önemle durmaktadır: Birincisi kendilerinde ruhanilik yönü güçlenmiş varlıklardan söz etmesidir. İkincisi de ruhlar mertebesinin misal mertebesi ve onun ardından gelen insan mertebesiyle olan ilişkisidir (Demirli, 2011: 253). Buradan da ruhların cisimlerden önce yaratıldığı duruma dikkat çeker. Yani ruhların bedenlerden önce ve ayrı olduğuna dikkat çeker. Ruhların varlık olarak bedenlerden önce yaratılması demek de ruhların daha güçlü olmalarını izah eder (Demirli, 2011: 253). Bu yönüyle de mertebe-i ruh, Allah'ın yardımını cisimlere ulaştırılan bir ara varlık mertebesi olmak durumundadır. Çünkü ruhlar, bedenlerden ve cisimlerden önce yaratılmış olmakla Allah'ın bedenlere ulaşan yardımını da ancak ruhlar vasıtasıyla gerçekleştirmiş olmaktadır (Demirli, 2011: 253).

Feqiyê Teyran'ın düşüncesinde de mertebe-i ruh, varlığın somut bir şekilde henüz ortaya çıkmadığı ancak Tanrı'nın ilminde varlıkların yalnızca ruhlarının ortaya çıkarıldığı mertebedir. Bu mertebede maddi varlığa biraz daha yaklaşılr. Ancak somut bir varlık henüz ortada yoktur. Ayrıca bu mertebe, taayyün mertebesiyle mertebe-i misal arasında bir berzah görevi de görmektedir. Bu şekilde Tanrı'nın ruh verdiği varlığın, onun “ol” lafzıyla emir vererek varlık kazandığını ve bütün ruhları bu şekilde hesaba geçirdiğini söylemektedir (Teyran, 2014: 99/2-3). Feqî'nin soyut ruhların varlık kazanmasıyla ilgili bir beytinde şöyle ifade ettiğini görmekteyiz:

*Ellah sehergaha ezel*

*Ferman dikir subha ezel*

*Rih tē mucerred bê 'emel*

*Anî di dîwana hisab*

*Allah “ezel” sehergahında*

*Emir buyurdu ezel sabahında*

*Amelsiz soyut ruhları o sırada*

*Hesap divanında kayda geçirdi (Teyran, 2014: 99/1)*

Amelsiz soyut ruhların Tanrı'nın emriyle varlık kazandığını bu beyitte dile getiren Feqî, bir başka hususa da dikkat çekmektedir: ezililik meselesi. Yani bu soyut ruhların meydana geldiği bir zaman ve mekândan bahsedilemez. Feqî bunu, *Allah Ezel Sehergahında (Ellah Sehergeha Ezel)* isimli şiirinde birçok defa dile getirmektedir. O

halde Feqî'nin düşüncesinde mertebe-i ruh'ta bahsedilen varlık henüz zaman ve mekânla bir ilişkileri olmadan yalnızca soyut ruhlar olarak vardılar diyebiliriz. Nitekim bu düşüncüyü Melayê Cizîrî'de de görmekteyiz. Cizîrî'ye göre kalû-bela öncesine kadar henüz âlem yokken zaman çarkı ve felekler de yoktu (Cizîrî, 2012: 163) diyerek Feqî gibi o da bu mertebede zaman ve mekânın henüz olmadığından bahsetmektedir. Bir başka şiiirinde de Feqî bedenimizin ruh kazanmasını Tanrı'nın harfler üflemesiyle olduğunu söylerken de (Teyran, 2014: 74/14) bir öncelik ve sonralığa hiç değinmiyor, yani zaman ve mekânla ilgili bir şeyden bahsetmiyor, beşerin ruhunun ve ruhların ruhu olan cevherin Tanrı olduğunu söylemektedir (Teyran, 2014: 162/10-11).

Feqî, bahsettiği bu ruhla ilgili ayrıca şunları söylemektedir: Bu ruhun, Tanrı'nın nurunun bir ışıltısı olduğunu (Teyran, 2014: 163/13) ve bu ruhların Tanrı'dan habersiz bir şey yapamayacağını söyleyip (Teyran, 2014: 163/14) bu ruhların daima en büyük muhabbeti arzuladığını (Teyran, 2014: 163/15), yani Tanrı'nın aşkını istediğini söylemektedir. Ayrıca yine bu ruhun beşere verilmiş bir emanet olduğunu (Teyran, 2014: 216/337) ve yine bu insan ruhuna sevgi akıtıldığını (Teyran, 2014: 74/13) söylemektedir.

Feqî'nin mertebe-i ruhla ilgili düşüncelerini, bir de *elest meselesi* konusunda görmek mümkündür. Elest meselesini daha önce yaratma konusunda ele aldığımız için burada tekrar onu zikretmeye gerek olmadığından konunun ruhlar mertebesiyle ilgili Feqî'nin düşüncesine bakmak yeterli olacaktır. Feqî, ruhların yaratıldığı bu olayda insanların da bu duruma şahitlik ettiklerini (Teyran, 2014: 44/45-46) söylemektedir. Burada söylenen şahitlik, somut anlamdaki bir varlık olarak insan değil, her şeyin ruhlarından bahsedildiği için Feqî'nin, insanların da ruhlarının bu duruma şahitlik ettiğini düşündüğünü söyleyebiliriz.<sup>7</sup> Nitekim bu düşüncüyü Yunus Emre'de de görmek mümkündür. Yunus, elestu birebbikum diye Hak'tan bir soru geldi, müminler 'beli' deyip ettiler ikrarını (Yunus Emre, 2014: 76/7-8; 82/10) diyerek insanların bu duruma şahitlik ettiğini söylemektedir.

---

<sup>7</sup> Feqî'nin Elest meselesiyle ilgili beyitleri için ayrıca bk. Teyran, 2014:99/3; 102/2; 130/152; 225/15; 261/3.

## 2.4. Mertebe-i Misal

Feqiyê Teyran'ın düşüncesinde varlığın mertebelerinden dördüncüsü de mertebe-i misaldir. Konevî'ye göre bu mertebe iki kısımdır: “Birincisi, şehadet âlemine dönük yönüdür; ikincisi ise, ruhlar âlemine bakan yönüdür.” (Demirli, 2011: 254) Tasavvuf düşüncesinde bu mertebe bir üst mertebedeki basit ve mücerred şeylerin zâhire doğru bir adım daha yaklaşarak latif ve mürekkebe kevnî şeyler haline; yani cevher-i mürekkebe haline gelmesidir (Kılıç, 2017: 314). “Bu mertebeye *misal âlemi* denilmesinin sebebi yukarıdaki *ervah âleminde* bulunan her bir ferdin cisimler âleminde bürüneceği suretlerinin bir mümasilinin de bu âlemde zahir olmasından ötürüdür.” (Kılıç, 2017: 314). “Bu mertebe, şehadet âlemindeki olguların sembolik suretlerle var olduğu mertebedir.” (Demirli, 2011: 255) Konevî bu mertebe için şu bilgileri verir: “Misal âleminin ez-Zahir isminin mazharı olan âlemin suretine nispeti, insan zihninin ve hayalinin kendi suretine nispeti gibidir. Âlemin suretinin ruhu, bir açıdan el-Bâtın isminin mazharıdır. Sureti olmayan mâkul şeyleri cesaretlendiren şey, el-Bâtın ve el-Müdebbir ismidir; ayrıca, buradaki ilim ve kuvvette hiçbir eksiklik söz konusu değildir.” (Demirli, 2011: 255) Bu mertebede varlık maddi âleme bir adım daha yaklaşarak, zuhura çıkmaya yakın bir durumda olsa da henüz somut bir varlıktan bahsedilemez. Varlıklar bu mertebede arş, kürsi ve levha olarak da adlandırılmaktadır (Doru, 2012: 151). Feqî de bu mertebede arş, levha, kürsi ve yer tabakaları gibi varlık âlemlerinden bahsetmektedir. Bunu Feqî'nin bir beytinde şöyle görmekteyiz:

*Erşê 'Ezîmê ekber e, zînet û raza merkezî*

*Ew Kursiya Heq li ser e, bêşems û gerdûn dibezî*

*Heq wahid e witr e fer e, bê newm û baxvanê rezî*

*Ulu Arş en yücedir, merkezin süs ve sırrını oluşturuyor*

*Hak Kürsüsü onun üstündedir, güneşsiz ve evrensiz dönüyor*

*Hak “Bir”, “Tek” ve “Yegane”dir, bağına bağıcı uyumuyor (Teyran, 2014: 71/2)*



Burada beytin ikinci satırında Feqî'nin söylediğini açmakta yarar vardır. Hak kürsüsünün âlem olmadan varlığından bahsedilmektedir. Yani Feqî'nin, maddi anlamdaki âlem yaratılmadan evvel Hak kürsüsünün varlığından bahsettiğini söyleyebiliriz. Ya da Hak kürsüsünün maddi âlemi de kapsadığını söyleyebiliriz. Ayrıca başka bir şiirin farklı beyitlerinde de yine Feqî felekler levhasından ve nurlar saçan arştan (Teyran, 2014: 67/6-8) ve yer tabakalarından (Teyran, 2014: 237/13) bahsettiği görülmektedir. Misal mertebesinde varlıkların bu isimlerle zikredildiğini yukarıda belirtmiştik.

## 2.5. Mertebe-i İnsan

Tasavvuf düşüncesinde varlığın mertebelerinden beşinci ve son mertebesi mertebe-i insandır. Bu mertebede artık varlık somut bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Tasavvuf düşüncesinde mertebe-i insan artık varlığın tamamlandığı mertebe olarak görülmektedir. Zira âlem ancak insanın var olmasıyla tamamlanabilir. İbnü'l-Arabî'ye göre Allah, âlem aynasının cilalanmasını gerektirince, Âdem aynanın cilası ve sureti oldu (İbnü'l-Arabî, 2016: 25) diyerek insanın âlem için olan öneminden bahsetmektedir. Âlemin fiili varlığı onun varlığıyla tamamlanmıştır. İnsan, aynı zamanda 'ezeli-sonradan olmuş', ebedi-sürekli yaratılmış, toplayıcı-ayırıcı gibi zıtları kendinde barındıran toplayıcı bir varlıktır. Bu toplayıcı varlık, insan ve halife diye isimlendirildi. Bundan dolayı âlemde insan, yeryüzündeki nişan gibidir. Allah insanı bundan dolayı halife olarak isimlendirdi (İbnü'l-Arabî, 2016: 26). İnsanın halife olarak isimlendirilmesinin sebebini ise İbnü'l-Arabî şu şekilde açıklamaktadır: Allah, yalnızca Âdem'in yaratılışında iki elini birleştirdi. İki el ile yaratılmış olmanın sonucu ise Âdem'in iki suretini –âlemin suretini ve Hakkın suretini- kendinde toplamasıdır. Âdem halife yapıldığı işte Hakk'ın suretine göre var olmasaydı eğer halife olamazdı (İbnü'l-Arabî, 2016: 30). Mertebe-i insanın diğer mertebelerden olan üstünlüğünün bir diğer sebebi de bu mertebenin dayandığı isimden kaynaklanmaktadır. Demirli'ye göre "Bütün isimlerin dayandığı isim "Allah" ismidir. Allah bu anlamıyla daha çok *ism-i cami*, yani "toplayıcı isim" diye isimlendirilmiştir. İlahi isimler içerisinde toplayıcı isim ne ise, varlıklar içinde insan da ona karşılık gelir. Toplayıcı ismin mazharı ise insandır." (Demirli, 2012: 240). Bundan dolayı da kimi sûfler tarafından bu mertebenin yüce bir mertebe olarak görüldüğü söylenilebilir. Feqî'nin de bu konuda

meretebe-i insana ayrı bir önem verdiğini ve bu mertebeyi yüce bir meretebe olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Bunu bir beytinde şöyle görmekteyiz:

*Bi çar cihan em labis in  
Qedim yek e em hadis in  
Lewma ji tina yabis in  
Hindî dixwazin rif'etê*

*Dörtlü olarak verilen kalıbı giyeriz  
"Kadim" olan "bir"dir, biz hâdis"iz  
Çünkü kuru topraktan var edilmişiz  
Artık isteriz ki makamımız yüce olsun (Teyran,  
2014: 43/41)*

Burada Feqî, dört unsurdan yaratılan âlemin ve dolayısıyla bu dört unsurdan da topraktan yaratılan insanın makamının yüce olduğunu düşündüğünü söylemektedir. Zira tasavvufun klasik düşüncesinde âlemin ancak insanla tamamlanabileceğini ve mükemmeliyetini bu şekilde tamamladığı düşüncesi mevcuttur. Âlemin bir ayna, insanın da bu aynanın cilası olarak sembolleştirildiği tasavvuf düşüncesinde insanın âlemi tamamlayıcı bir özelliğinin olduğunu söylemek yersiz değildir. İbnü'l-Arabî'ye göre de insan, varlıkların en üstünüdür. Bu meretebe üstünlüğü bize, yani Muhammed ümmetine aittir (İbnü'l-Arabî, 2016: 73). Ancak İbnü'l-Arabî bahsedilen üstünlüğün genel bir üstünlük olmadığını bunun bir meretebe üstünlüğü olduğunu şu şekilde dile getirmektedir: "İnsanlar arasındaki yöneticilerin yöneticilikten kaynaklanan üstünlükleri insan olmaktan kaynaklanan bir üstünlük olsaydı, bu üstünlüğün her insana ait olması gerekirdi. Üstünlük genel olmadığına göre, onun meretebe üstünlüğü olduğunu anlamalıyız." (İbnü'l-Arabî, 2016: 74). Bununla beraber yine İbnü'l-Arabî'ye göre, "Allah ruh, beden ve nefis bakımından tam olan insanı kendi suretinde yarattı." (İbnü'l-Arabî, 2016: 182). Dolayısıyla insan Allah'ın suretine göre var oldu (İbnü'l-Arabî, 2016: 187). Meretebe-i insanın üstünlüğü de esasında buradan geldiği söylenebilir.

Feqî'nin de bu konuda İbnü'l-Arabî'yle benzer düşündüğü görülmektedir. Yani insana verilen tüm bu özelliklerden dolayı toplayıcı bir varlık olarak insanın meretebe yüksekliği bulunmaktadır. Feqî'nin deyimiyile insan yüce bir makama sahiptir. İnsanın yüce bir makama sahip olmasını Melayê Cizîrî ise, âlem bir ağaçsa insan da onun meyvesidir (Cizîrî, 2012: 27) şeklinde söyleyip insanın varlık cevherinin yüce bir unsurdan geldiğini ve hiç de süfli, aşağı bir unsur olmadığını (Cizîrî, 2012: 135)

söylemektedir. Cizîrî, insanın yeryüzüne inmesiyle ilgili yücelerin sultanının yeryüzüne inerek nasutun kendi içinde lahutu gizlediğini ve bu şekilde âlemin merkezi olduğunu dile getirmektedir (Cizîrî, 2012: 27). Feqî'nin, insanı bir kadeh olarak sembolleştirdiği bir beytinde ise Allah'ın insanı cilaladığını ve onu sevgi ve aşk ile doldurduğunu söylemektedir (Teyran, 2014: 211/306). Bundan dolayı olacaktır ki Feqî de tüm mertebeler arasında, diğer tüm mertebelerin de kendinde barındırdığı bir cami mertebe olan mertebe-i insanı yüce bir mertebe olarak görmektedir diyebiliriz. İbnü'l-Arabî'ye göre ise "Zat, sıfatlar ve fiillerden oluşan ilahi mertebenin niteliklerini toplayan bir program olan Âdem, Allah'ın suretine göre yaratılmıştır. Allah, onu âlemin ruhu yapmıştır. Âlemdeki her şey Hakk'ı tespih ettiği gibi aynı şekilde âlemdeki her şey bu insana amadedir." (İbnü'l-Arabî, 2016: 220). Bu sebepten âlemde bulunan her şey insana boyun eğmiştir (İbnü'l-Arabî, 2016: 220). Ancak ateşten yaratılmış olan bir melek olarak şeytanın, insanın bu yüce mertebeye donatıldığı için âdemin yaratılmış olduğu günden beri ona secde etmek istemediğini söylemektedir (Teyran, 2014: 109/26).

Mertebe-i insanın diğer mertebelerden çok büyük bir farkının olduğunu söyledikten sonra Feqî'ye göre bunun sebebinin ne olduğu meselesini açabiliriz. Feqî, bir beytinde bize bunun cevabını bir ölçüde vermektedir. Feqî bunu şu şekilde dile getirmektedir:

*Hub rêti canê beşer e, sewda ji mejiyê wî firî*

*Goyinê nêv dar û ber e, bêşûc e qet nakit girî*

*'Işq û evîna qemer e, nutq û lisanê jê birî*

*İnsan ruhuna sevgi akıtmış, sevda başından uçmuş*

*Ağaç ve taşlar arasında papağandır, ağlamaz suçsuz*

*Buna sebep aşk ve kara sevdadır, söz ve dili kesmiş (Teyran, 2014: 74/13)*

Burada Feqî'nin insanı diğer varlık türlerinden olan farkını ve üstünlüğünü anlattığını söyleyebiliriz. Feqî, insan ruhuna sevgi akıtıldığını söyleyerek diğer türler

arasında insan ruhunun sevgiyle dolu olduğunu ve insanları diğer varlıklardan bu şekilde bir üstünlüğünün olduğunu düşündüğünü ifade edebiliriz. Yani Feqiyê Teyran'ın düşüncesinde insanın diğer varlıklardan farkının aşkla yaratılmış olmasından kaynaklandığını söyleyebiliriz.

Bu bölümle ilgili bir değerlendirme yapacak olursak, Feqiyê Teyran'ın, varlığın mertebeleri konusunda genel itibariyle tasavvuf düşüncesini paylaşan sûfilerle hemfikir olduğu görülmektedir. Feqiyê Teyran'ın da varlıkla ilgili olarak varlığı mertebelerine ayırdığı görülmektedir. Varlığı mertebelerine göre beşe ayıran Feqî'nin, bu mertebeleri; *lâ ta'ayyün* mertebesi, *ta'ayyün* mertebesi, *rûh* mertebesi, *mîsâl* mertebesi ve *insan* mertebesi şeklinde ayırdığı görülmektedir.

### 3. FEQİYÊ TEYRAN'IN VAHDET-İ VÜCÛD DÜŞÜNCESİ

Tasavvuf geleneğinde *vahdet-i vücûd*, merkezi bir konu olup bu düşünce sisteminin ana omurgalarından birini oluşturmaktadır. Hatta tasavvuf düşüncesinin temeli vahdet-i vücûd üzerine inşa edilmiştir denilebilir. “Vahdet-i vücûd, Allah’tan başka hakiki hiçbir varlık kabul etmeyen, bütün varlıkları mutlak varlığın isim ve sıfatlarının tezahürü, tecellisi sayan tasavvufî bir anlayıştır. Bu yönüyle vahdet-i vücûd, varlığın birliği anlamında kullanılmış olan, Allah-evren birliğini kurmaya çalışan bir düşünce sistemidir.” (Bozkurt, 2010: 626).

Bu düşünce, dokuzuncu yüzyıldan itibaren Beyazîd Bestamî (ö.875) ve Cüneyd Bağdadî (ö.940) gibi sûfiler başta olmak üzere birçok düşünür tarafından dile getirilmişse de İbnü’l-Arabî tarafından ilk defa sistemli bir hâle getirilmiştir (Bozkurt, 2010: 626). Bu düşüncede varlık derken tek, yegâne ve bir varlıktan söz edilir. Şüphesiz bu da Tanrı’nın varlığıdır. Yani tek bir şeyin varlığı vardır, o da Tanrı’nın varlığıdır (*inne hakikate’l-vücûdi vâhidetün ve hüve vücûdü’l-Hakk*). Onun varlığının dışında hiçbir şey yoktur (*Lâ mevcûde illâ hü*). Görünür âlemde gördüğümüz nesnelere, varlıklara, cisimlere sadece O’nun varlığının farklı tezahürleridir. Bu varlıklar, ancak onun varlığıyla hayat bulurlar ve o varsa onlar da var olabilirler. Zira onların varlığı kendilerinden dolayı değil, Tanrı’nın varlığından dolayıdır denebilir. Hak görende gören, görülende görülendir. Âlem O’nun suretidir. O, yönettiği âlemin ruhudur. Bu itibarla âlem, ‘büyük insan’ demektir (İbnü’l-Arabî, 2016: 117). Dolayısıyla âlem, Hakk’ın görüldüğü bir surettir. Ondan bağımsız değil, ondan başka bir şey değildir.

Bu nedenle sûfiler, Tanrı dışındaki gözle gördüğümüz maddi varlıkları Tanrı’nın varlığının gölgesi olarak ifade etmeye çalışmışlardır. Nasıl ki gölge, bir nesnenin varlığıyla var olabiliyorsa Tanrı dışındaki diğer tüm varlıkların varlığı da bu şekilde ancak Tanrı’nın varlığıyla ifade edilebilir. Feqî’nin bizim varlığımızın yok hükmünde olduğunu söylediği (Teyran, 2014: 94/17) durum da buradaki nesne ve gölge metaforunun kullanılmasındaki durum gibidir. Feqî’nin ve sûfilerin bu konuda kullandıkları bir diğer metafor da ayna ve aynanın aksidir. Melayê Cizîrî bu konuda âşik ile maşukun hakikatte birbirinin aynası olduğunu, ezelde aynı oldukları gibi, asılları da bir tek aynadır diyerek (Cizîrî, 2012: 165), Tanrı’yla âlemin arasındaki

durumu ayna ve görüntüsünün arasındaki ilişkiyle açıklamaktadır. Burada bir varlık aynadan görüldüğü zaman nasıl ki görünen akis gerçek bir varlık değil, sadece aynadaki nesnenin görüntüsü olan bir görünümle görünüyorsa, Tanrı dışındaki diğer tüm varlıklar da aynanın görüntüdeki akisleri olarak betimlenirler. İbnü'l-Arabî bu durumu bazen bir sayısıyla diğer sayıların arasındaki ilişki üzerinden açıklamaktadır.

[Nasıl ki] bir sayısı, diğer sayıları var etmiş, diğer sayılar da biri ayrıntılandırmıştır. Sayı ise ancak sayılan şey vasıtasıyla ortaya çıkmıştır. Yaratılmış, Yaratan'dan ayrılmıştır. Bundan dolayı yaratan (bir bakıma) yaratılmış, yaratılmış ise Yaratan'dır. Bunların hepsi aynı hakikattendir. Hayır! Hepsini aynı hakikattir. O tek hakikat ise 'çok hakikat'tir (İbnü'l-Arabî, 2016: 75-76).

Feqiyê Teyran da sûfîlerin klasik vahdet-i vücûd görüşleriyle paralel görüşler paylaşmaktadır. Feqî de öncelikle Tanrı dışında bir varlığın varlığından bahsetmenin mümkün olmadığını, sadece Tanrı'nın varlığından bahsedebileceğimizi ve görünür âlemdeki tüm diğer varlıkların Tanrı'nın varlığının birer farklı görünümüleri olduğunu düşünmektedir. Zira tüm yaratılmış varlıklar, Tanrı'nın çizdiği nakışlar, Tanrı'nın farklı isimlerle görüntüsü ve bir güneşin ışınları gibi Tanrı'dan dolayı görünebilecek varlıklardır. Melayê Cizîrî'nin hiçbir dairenin noktasız olamayacağını ve sahipsiz bir çarkıfeleğin kendi başına dönemeyeceğini söylemesi (Cizîrî, 2012: 189) gibi Feqî de aynanın akislerinin bir sahibi olduğunu, güneşin ışınlarının güneşten bağımsız olamayacağını söylemektedir. Şimdi Feqî'nin vahdet-i vücûd görüşlerinin olduğu beyitlere daha ayrıntılı bir şekilde değinelim. Bir beyitte Feqî vahdet-i vücûdla ilgili düşüncelerini şu şekilde dile getirmektedir:

*Bi me'neya 'eksê ku bê  
Ellah ji cih naqelibê  
Me'bûd yek e nabê du be  
Roj hate nîva mir'atê*

*Varlıklara yansıyan manevi nur ilahidir  
Ancak bu, Allah'ın Zati intikali değildir  
Mabut iki olamaz, O her zaman Bir'dir  
Güneş geldi aynanın ortasına yansıma ile  
(Teyran, 2014: 161/6)*

Bu beyit Feqiyê Teyran'ın vahdeti vücûd görüşüyle ilgili bir özet niteliğindedir denilebilir. Zira varlıklara yansıyan manevi nur derken Feqî, varlıkların sadece

Tanrı'nın nuruyla varlık kazanabileceğini ve bunun, varlığın gerçek anlamda bir aktarımı olmadığını; ancak bunun aynadaki bir yansıma olabileceğini söylemektedir. Zira Tanrı'nın varlığının bir olduğunu, iki farklı varlık olarak belirtilemeyeceğini, var olanın sadece mabudun tek varlığı olduğunu dile getirmektedir. Bunu söylerken de Feqî, güneş ile ayna sembollerini kullanmaktadır. Feqî, nasıl ki güneş aynada görüldüğü zaman onun yansıması görülebiliyorsa âlemdeki varlıkların da bu şekilde Tanrı'nın varlığının yansıması olarak görülebileceğini ifade etmektedir. Feqî bu düşüncesini de genellikle ayna ve aynadan yansıyan görüntü, güneş ve güneşin ışınları, deniz-dalga gibi metaforlarla dile getirmektedir (İlî & Kılıç, 2018: 355-359). Varlık ve varlıklara yansıyan nur düşüncesi ise bize Yunus Emre'nin baştan ayağa kadar Hakk nuru seni tutmuş, Hakk'tan ayrı ne vardır (Yunus Emre, 2014: 47/10) dediği dizeleri hatırlatmaktadır. Yunus da tıpkı Feqî gibi Hakk'tan ayrı bir varlığın olamayacağını, varlıklara yansıyan nurun Hakk'ın varlığının nuru olduğunu dile getirmektedirler.

Feqî, Hakk olarak varlığın bir, tek ve yegâne olduğunu (Teyran, 2014: 71/2), tüm varlıkları Tanrı'nın nakışları olarak kabul edip (Teyran, 2014: 71/1), Tanrı dışındaki tüm varlıkların sadece Tanrı'nın varlığıyla varlık kazanabileceklerini şu şekilde dile getirmektedir:

*Min hewl nehin quwet nehin, rûh ji te ye dîn ji te ye*

*Min zehr û ezman navebin, deng ji te ye sewt ji te ye*

*Awaz ji kewna qudret in, dest ji te ye çeng ji te ye*

*Ne çaba ne gücüm var benim, ruh da senden din de senden*

*Ne ağzım var ne de dilim, ses de sendendir seda da senden*

*Kudretinin varlığındandır sesim, el de senden kol da senden (Teyran, 2014: 74/11)*

Yaratılmış varlıklar olarak varlığın, sadece Tanrı'yla varlık kazanabileceğini ve tüm vasıfları yine sadece Tanrı'nın varlığıyla elde edebileceğini bu beyitte anlatan Feqî'nin, yine her şeyin sadece Hakk olarak varlığa dayandığını düşündüğünü

söyleyebiliriz. Feqî'nin bu cümleleri bizi yine Yunus Emre'nin düşündüklerine götürmektedir. Yunus Emre varlık için, yürür isem önümdesin, söyler isem dilimdesin, oturursam yanımdasın, ayrıktaki ne bazarın var (Yunus Emre, 2014: 202/2). Ne ilmim var ne taatim, ne gücüm var ne takatim, meğer kıla inayetin yüzümüzü ak Çalab'ım (Yunus Emre, 2014: 128/6) dizelerini söyleyerek Hakk'ın varlığının ve inayetinin yaptığımız tüm eylemlerdeki varlığından bahsetmektedir. Yunus gibi Feqî de, görünür âlemdaki varlıkların, Tanrı'nın varlığıyla varlık kazandığını -ve varlık olarak bir bütün olduğunu- bazen yukarıdaki beyitte olduğu gibi açık bir şekilde söylerken bazen de sembolik bir anlatımla bunu ifade etmektedir. Feqî bunu bazen güneş ve ışık (Teyran, 2014: 86/24), bazen deniz ve dalga (Teyran, 2014: 192/189; 247/5), bazen nakkaş ve nakışlar (Teyran, 2014: 189/168; 160/2), bazen de nesne ve nesnenin kokusu (Teyran, 2014: 197/220) sembolleriyile dile getirmektedir.

Tasavvuf düşüncesinde varlık derken gerçek anlamda Hakk'ın varlığından bahsedildiğini söylemiştik. Hakk'ın varlığının görünür âlemde görülebileceğini düşünen Feqî, bir beytinde düşüncesini şu şekilde dile getirmektedir:

*Ta'et bike, rêdûr î tu, herçî di mektuba me da*

*B'kaxez û kîs û sor î tu, "Ya men feda bî men feda"*

*Canê di kûba sor î tu, rohniya sem'u beser da*

*İbadet et, uzun yoldasın sen, ne varsa mektubumuz içinde*

*Kâğıt, okka ve mühre baksan: "Ey görünen görünenler içinde!"*

*Kızıl tenimizdeki cansın sen, ışıksın işitmemiz ve görmemizde (Teyran, 2014: 75/17)*

Burada bahsettiğimiz konuyla ilgili beytin ikinci satırının ayrıntısına inmemiz gerekmektedir. Bize göre Feqî'nin buradaki kâğıt, okka ve mühür metaforları; a'yân-ı sâbite, Tanrı'nın varlığı ve maddi âlemi temsil etmektedir. Bu üçünün içinde de Feqî, Tanrı'nın varlığının görülebildiği ve bilinebileceğini düşündüğünü söyleyebiliriz. Zira bu üçlü metaforun hemen akabinde görünenlerin içindeki görünen şeklinde Tanrı'yı anlatmaya çalışması dikkatimizi çekmektedir. O halde denilebilir ki Feqî'ye göre



âlemdeki görünür durumlardan da Tanrı'nın varlığının görünebildiğini düşünmektedir. Bu düşünce de bizi İbnü'l-Arabî'nin şu düşüncesine götürmektedir:

*Bir doğru yol var ki Allah'a giden*

*Açıktadır genel içinde, değil gizliden*

*Bu sebeptendir ki Allah'ın rahmeti*

*Görünür her şeyde, olsun veya olmasın bir kıymeti (İbnü'l-Arabî, 2016: 112)*

Burada hem Feqî'nin hem de İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın rahmetinin görünen her yerde açık bir şekilde kendisini gösterdiğini düşündüklerini görmekteyiz. Şiirlerinde başka yerlerde de yine Feqî, Tanrı'nın tıpkı bir nesnenin ayna karşısındaki görüntüsü gibi baştan ayağa bütün halinde görünebildiğini söylemektedir (Teyran, 2014: 202/245). Yunus Emre'nin her nereye baktımsa hep görünendir cümle Hakk (Yunus Emre, 2014: 103/2) demesi gibi Feqî de yine her şeyde Hakk'ın görünürlüğüne dile getirmeye çalışmaktadır. Bundan dolayı Feqî de varlık derken aslında yegâne olarak Tanrı'nın varlığını kastetmektedir. Bunu yine Feqî'nin bir beyti üzerinde yorumlayalım. Bir şiirinde Feqî şöyle demektedir:

*Lew işq û muhbet ismek in*

*Aşiq û me'sûq cismek in*

*Her dû di hev da qismek in*

*Şêxek di vê me'nê de tê*

*Çünkü aşk ve muhabbet "bir" isimdir*

*Âşık ve maşuk da tek "bir" bedendir*

*Her ikisi "bir" parça olarak iç içedir*

*Bir şeyh bilir bunu ne anlama gelmekte"*

*(Teyran, 2014: 202/244)*

Burada Feqî, âşık ve maşuk derken görünür âlemdeki sevenle sevileni kastediyor olabileceği gibi Tanrı'yla maddi âlemdeki insanı da kastediyor olabileceğini söyleyebiliriz. İkisinin bir beden olduğunu ve bir parça olarak iç içe olduğunu söyleyen Feqî, dolayısıyla âşık da maşuk da Tanrı'dır demektedir diyebiliriz. Nitekim Melayê Cizîrî de bu konuyla ilgili Feqî'yle benzer görüşleri paylaşmaktadır. Âşık da odur, sevgili de o; zahir de odur, mazhar da o, İnci tanesi olan her güzelde

ruhun da ruhu odur, cevher de odur (Cizîrî, 2012: 13). Maddî âlemde görünen şekil ve suretlerin Allah'ın takdir ve tertibinde birer gölge olduğunu (Cizîrî, 2012: 15) ve yine yoklukla hayal âleminde görünen bu nakışlarla misali suretlerin, Hakk'ın ezeldaki ilahi ilminden birer nokta olduğunu (Cizîrî, 2012: 29) söyleyen Cizîrî'nin Feqî gibi her şeyi Hakk olarak gördüğü söylenebilir. Bu düşünceyi Feqî, başka bir yerde de şu şekilde tekrarlamaktadır: Âşık da maşuk da bakan da bakılan da ruhların cevheri de etrafını aydınlatan nur da Tanrı'dır (Teyran, 2014: 162/10).

### 3.1. Zuhur-Mazhar

Bu bölümde de Tanrı'nın varlığının nasıl ve nerelerde görünürlüğü olduğunu Feqî'nin düşüncesi üzerinden yorumlamaya çalışacağız. Feqiyê Teyran'ın vahdet-i vücûd düşüncesinde varlık olarak söylenen her şeyin aslında tek bir varlık olduğu, onun da Tanrı'nın varlığı olduğunu yukarıda söylemiştik. Ancak gerçek anlamda tek bir varlık varsa da görünen âlemde Tanrı'nın farklı şekillerde görünürlüğü de dile getirmiştik. Bu farklılık ise suretlerdeki farklılıktır. Zira "O'nun aynı olmayan bir şey kendisinden çıkmaz. Tam tersine Hakk'ın hüviyeti, kendisinden çıkan şeyin hüviyetinin aynıdır." (İbnü'l-Arabî, 2016: 185). Ayrıca "Hakikatin kendini izhar eden yönünün gücü, kendini nesnelere dünyasının olgu ve olaylarında sürekli hissettirir. Aksi halde nesnelere dünyası diye bir şey olmazdı. Fakat Hakikat kendini nesnelere dünyasında ancak izafi zamansal-mekânsal suretler aracılığıyla izhar eder." (Izutsu, 2003: 24).

Bu bölümde ele alacağımız konu da bu zuhur eden şey ve bunun Tanrı'yla olan ilişkisidir. Zuhur, aslında Tanrı'dan bağımsız bir şey değildir. İbnü'l-Arabî'nin deyişiyle "Allah denilen zatın dışındakiler ya O'nun tecelligâhı veya O'ndaki bir surettir." (İbnü'l-Arabî, 2016: 77). Bu suret, aslında Tanrı'nın yansımasının görüldüğü durumlardır. İbnü'l-Arabî'ye göre "Varlıkların mazharlarında zuhur eden şey, bir yandan gerçek varlık iken öte yandan mümkünlerin özellik ve şekilleriyle zuhur ettiğinde, 'O' değildir." Yani hem O'dur hem O değildir (İbnü'l-Arabî, 2015: 237).

Feqî'nin de vahdet-i vücûd düşüncesinde, fenomenel âlemde görülen nesnelere Tanrı'nın yansımasının izleri müşahade edilebilir. Hatta görünen her şey Tanrı'nın varlığının farklı görünüşleri olarak maddî âlemde hayat bulur. Tanrı'nın

varlığının zuhurunun maddî nesnelere görünümünü Feqî, şiirlerinin birçok yerinde dile getirmektedir. Tanrı'nın varlığının tecellisini sevgilinin yüzünde, bitkilerde, dağlarda ve farklı nesnelere görmek mümkündür. Bunu Feqî'nin bir beyti üzerinde yorumlayalım. Bir beytinde Feqî bu konuyla ilgili şöyle söylemektedir:

*Tecella bû li eşcaran  
Li rengê qameta yaran  
Kelîm lew hate ebsaran  
Mecazî hate me'nayê*

*Tecelli etmişti ilahi nur ağaçlarda  
Aynı şekilde sevgilinin endamında  
Kelim gözüyle gördü nuru bu tarzda  
Mecazi aşk böyle kazandı manayı (Teyran, 2014:  
266/16)*

Feqî, varlığın tecellisinin farklı nesnelere görüldüğünü bu beytinde dile getirerek Tanrı'nın varlığının görünen nesnelere yansıdığını söylemektedir. Bu tecelli kimi zaman sevgilinin endamında görünürken, kimi zaman ağaçlarda ve farklı nesnelere görülebilir. Aynı şekilde İbnü'l-Arabî'ye göre de Hakk, tecelli ederken farklı suretlere girmektedir (İbnü'l-Arabî, 2016: 128). Çünkü "Hakk'ın tecellisi suretlerde çeşitlendiği gibi, zorunlu olarak kalp de ilahi tecellinin gerçekleştiği suretlere göre genişler ve daralır. Kul, Hakk için kendisinde Hakk'ın kula tecelli ettiği suret ölçüsünde zuhur eder." (İbnü'l-Arabî, 2016: 129). Ancak Feqî bu durumu, görebilecek gözlerle bakmak gerektiğini "kelim" kavramıyla Musa'nın Tur Dağı'ndaki Allah'la olan diyaloglarından örnek vererek söyleyip tecelliyi görebilmek için başka bir gözle bakabilmenin önemi üzerinde durmaktadır. Zira Musa, Tur Dağı'nda büyük bir ışık gördüğü zaman başta şaşkınlığından bayılmış ve Tanrı'nın tecellisi karşısında hayret etmişti (Teyran, 2014: 266/14). Musa'nın gördüğü ışık, tahmin edileceği gibi Tanrı'nın yansımasıydı. Musa bu ışığın Tanrı'nın tecellisinin zuhur ettiği bir ışık olduğunu bildiği için Tur Dağı'na secde etmiş olması (Teyran, 2014: 247/3) ise Musa'nın, o ışığı Tanrı'nın zuhurunun tecelli ettiğini anlamış olmasından dolayı olabilir. Zira Feqî, tecellinin nesnelere görüldüğü zaman mecazların bu şekilde bir mana kazandığını yukarıdaki beytin son cümlesinde dile getirmektedir. İbnü'l-Arabî'nin düşüncesiyle devam edersek, "Neye ibadet edilmişse edilsin aslında Allah'tan başkasına ibadet edilmemiştir. İbadet edenlerin en yücesi

tapılan şeyde ilahlık tahayyül etmeyip ‘bu, saygı gösterilmesi gerekli ilahi bir tecelligâhtır’ der ve onunla kendini sınırlamaz.” (İbnü’l-Arabî, 2016: 66).

Feqî’nin Tanrı’nın zuhurunun tecelli etmesini nesnelere dışında kimi zaman da sevgilide zuhur ettiğini söylemiştik. Zira sevgilinin yüzü bir şişe olarak kabul edilirse, bu şişenin içindeki ruhun da Tanrı’nın nesnelere üflediği ruh olabilir (Teyran, 2014: 163/18). Bu düşünceyi Melayê Cizîrî’de de görmekteyiz. Mela, sevgiliyi Hakk’ın nurunda bir ayna olarak betimleyip yer yer onda tecelli ettiğini ifade eder (Cizîrî, 2012: 13). Ayrıca sevgilinin bir kafes olarak görülmesi hâlinde, bu kafesin içindeki ruhumuzun Tanrı’dan geldiğini ve ruh dışındaki bedenlerin sadece boş bir kafes olduğunu belirtmektedir (Cizîrî, 2012: 133, 171). Bu konuyla ilgili Feqî ise bir beytinde, Tanrı’nın zuhurunun sevgilide görülmesini şu şekilde dile getirmektedir:

*Narê keçê dagirt hinav*

*Dêma gulî nûr hate nav*

*Eksa îlahî daye nav*

*Mezher dîye sebr jê netê*

*Kızın ateşi onun ciğerini yakıverdi*

*Gül gibi “yanak”ta da “nur” belirdi*

*Bu dâhili nur tanrısal bir yansıma idi*

*Sabredemedi “mazhar”ı gördü diye (Teyran, 2014: 178/95)*

Burada görüldüğü gibi Tanrı’nın zuhurunun tecelli ettiği yer bu kez de sevgilinin yüzüdür. Sevgilinin yüzü bir tecelli yeri durumundadır. Bunu yukarıdaki beytin hemen ardından gelen diğer beyitte de yineleyen Feqî, sevgilinin yüzünde görünen nurun Tanrı’nın nurunun yansıması olduğunu söylemektedir. Tanrı’nın yansımasının sevgilide görüldüğüne ilişkin ifadeler sûfilerde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Bunu İbnü’l- Arabî’de ve pek çok sûfide de görmekteyiz. İbnü’l-Arabî bunu şu şekilde dile getirmektedir:

*Bende var iki yüz: biri O biri Ben*

*‘Ben’ demek yok oysa Hak’ta, benim buna neden*

*Fakat Hakk’ın zuhuru benim varlığında*

*Hak bizimle zuhurda, kap olduk ona (İbnü’l-Arabî, 2016: 83).*

Dolayısıyla Hakk'ın zuhuru bedenlerde varlığını göstermektedir. Bedenler ise bir zuhur yeri olarak bir kafes ya da bir kap mesabesindedir. Bu kafesin içindeki ruhumuzun varlığından da ancak Tanrı'nın emriyle bahsedilebilir. Feqî, sevgilinin bir zuhur yeri olarak görülmesini şu beytinde daha ayrıntılı olarak açıklamaktadır:

*Dêm şûşeya nûrîn cesed*  
*Lê dergehê muhra Ehed*  
*Lê 'eks û nişana Samed*  
*Lê mifteya wehdanetê*

*Yanağı şişedir, beni de nurludur*  
*Üzerine "Bir" in mührü vuruludur*  
*Samed' in nişanesi ve yansımasıdır*  
*Vahdaniyet anahtarı vardır elinde (Teyran,*  
*2014: 192/18)*

Feqî burada sevgilinin yüzünü, Tanrı'nın nişanesi ve yansıması olarak düşünür. Bunun sebebini ise Tanrı'nın nurunun sevgilide görülmesi<sup>8</sup> olarak dile getirir. Böylece Feqî, sevgilinin neden bir mazhar olarak görüldüğünü açıklamış olmaktadır. Sevgiliyi Tanrı'nın yansıması olarak gördüğü için de bunun vahdaniyete ulaşmak için bir anahtar olabileceğini söyleyen Feqî, bu şekilde sevgilideki ilahi yansımayla gerçek sevgiliye ulaşılabilirliğini söylüyor olmaktadır. Bu şekilde Feqî'nin mecazın manaya ulaşması dediği şey de anlamını bulmaktadır. Ayrıca Feqî'nin, sevgilinin bu şekilde bir mazhar yeri olarak görülmesinin sebebini de "Bir'in mührü vuruludur" şeklinde dile getirmesi, özelden genele doğru söylersek sevgilinin, insanın ve genel olarak da âlemin kendisinde Tanrı'nın varlığıyla bir varlık kazanabildiğinden bahsettiğini söyleyebiliriz. Burada Feqî, sevgiliyi ya da sevgilinin yüzünü neden bir zuhur yeri olarak görüyor olabilir? diye bir soru akla gelmektedir. Buna yine Feqî'nin bir beytindeki sözlerinden bir yanıt bulabiliriz. Feqî, sevgilinin yüzünü betimlerken yanakları doğu, alnını da güneş misali olarak anlatır (Teyran, 2014: 198/226). Güneşin doğudan doğduğunu yani, sevgilinin yanaklarında doğduğunu söyleyerek, bizim fikrimize göre Tanrı'nın varlığının sevgilinin yüzünde belirlediğini ya da zuhur ettiğini söylemek istemektedir. Zira güneş, Tanrı'yı temsil ederken, sevgilinin yanağı da âlemi

<sup>8</sup> Sevgilide Tanrı'nın tecellisini görmeyele ilgili Feqî'nin diğer beyitlerine bk. Teyran, 2014:80/9; 130/148; 233/2.

temsil etmektedir. O hâlde mazhar olarak âlemden bir nesne olan insan, Tanrı'nın varlığının görüldüğü yer olarak görülmektedir. Bunu daha da ileriye götürürsek insan, âlemin varlığının tamamlanması için olması gereken son şeydir denebilir.

Feqî, sevgiliyi Tanrı'nın zuhurunun görüldüğü mazharı olarak betimlerken, sevgiliye farklı anlamlandırmalar da yüklemektedir. Sevgili kimi zaman Tanrı'dan alınan ışığın yayılmasını sağlayan bir nişane olarak Tanrı'nın mazharı olurken, kimi zaman da saklı bir madenin içindeki tek olan inciye temsil eden dürdane olarak betimlenmektedir (Teyran, 2014: 202/247). Kimi zaman da Feqî, sevgili üzerinden Tanrı ve âlemi anlatan bir dil kullanmaktadır. Bunu bir beytinde şöyle görmekteyiz:

*Yan me'den î yan gewher î*

*Yan Sani'î yan mezher î*

*Yan 'eksa Şahé Ekber î*

*Yan neqşé tête ru'yeté*

*Ya madensin ya da cevhersin*

*Ya sanatçısın ya da mazharsın*

*Ya da en büyük padişahı aksedensin*

*Ya da nakışsın görünürsün gözlere (Teyran, 2014: 203/248)*

Burada Feqî, sevgiliyi anlatırken aslında Tanrı ve âlemi anlatmaktadır denebilir. Zira maden, çoklukken; cevher, bir şeyin özü olan şeydir (her şeyin özü olarak Tanrı). Mazhar Tanrı'nın görüldüğü yerken, sanatçı tek kişiyi temsil eden bir sembol olarak Tanrı'dır. Bu anlatımı yaptıktan sonra Feqî, düşüncesinin özünü son iki satırda belirtmektedir. Zira ona göre sevgili, Tanrı'nın görüntüsünün akisleri olarak ya da gözlere görünen nakışlar olarak anlatılmaktadır. Tüm bunlardan dolayı da sevgiliye duyulan aşk, Feqî'ye göre aslında Tanrı'ya duyulan aşktır (Teyran, 2014: 197/218). Feqî, sevgiliyi anlatırken bunu bazen de kâğıt-harf-mühür sembolizmiyle anlatmaktadır. Bir mazhar yeri olarak sevgiliyi kâğıt sembolüyle, Tanrı'nın zuhur etmesini harflerle ve Tanrı'nın sevgilideki yansımalarını da mühürle sembolize eden (Teyran, 2014: 193/196) Feqî, sevgiliyi bir mazhar yeri olarak betimlemektedir. Feqî, mazhar yeri olarak bu şekilde betimlediği sevgiliyi bazen de rehber olarak görmektedir. Nasıl ki Tanrı, insanlar için en büyük rehberse, O'nun aksinin görünür âlemdeki yansıması olan sevgilisinin de rehber olduğunu söylemektedir (Teyran, 2014: 192/186).

Feqî'de Tanrı'nın yansımasının yani Tanrı'nın zuhurunun tecelli ettiği bir mazhar yeri olarak sevgilide görülebildiğini yukarıda söylemiştik. Feqî, sevgiliyi bu şekilde görmesinin; yani sevgilinin bedenine Tanrı'nın nurunun yansıdığını düşünmesinin nedenini, Tanrı'nın *Vedûd* isminin bir yansıması olması şeklinde açıklamaktadır (Teyran, 2014: 203/251). Tanrı'nın Vedud ismi, sevgi anlamında olup sûfiler tarafından âlemin aşk sebebiyle yaratıldığı düşüncesine götüren bir isimdir. Tasavvuf düşüncesinde aşk, bu kadar önemli bir konumda bulunuyorken ve sevgili çoğu zaman Tanrı'nın zuhur ettiği bir mazhar olarak anlatılıyorken sevgiliye duyulan aşk da tasavvufta üzerine kafa yorulan bir konu haline gelmiştir. İbnü'l-Arabî aşkı üç çeşide ayırmış ve bunları hakiki aşk, mecazî aşk ve ilahi aşk olarak dile getirmiştir. Feqiyê Teyran'ın da aşkı, mecazî ve hakiki aşk olarak ayırdığı görülmektedir. Öncelikle ulaşılmak istenen gerçek aşk hakiki aşk olmakla birlikte tasavvufta ve Feqî'nin düşüncesinde mecazî aşk da istenilmeyen ya da reddedilen bir aşk çeşidi değildir. Bunun sebebi, mecazî aşkın genellikle hakiki aşka götüren bir köprü olarak görülmesidir. Ancak belirtilmesi gereken önemli bir durum da sûfilerin ve Feqî'nin düşüncesine göre, mecazî aşkın bir an önce terk edilip hakiki aşka ulaşılmasının gerektiği düşüncesidir. Mecazi ve hakiki aşk konusuyla ilgili Feqî, bir yerde konuyu şu şekilde dile getirmektedir:

*Mecazî me'neya kûr e*  
*Ji qendîlan nehat nûr e*  
*Şemal îro ku mestûr e*  
*Muşewweş bû li dest bayê*

*Mecazi aşkın derin manası varmış*  
*Kandillerden nur onsuz çıkmamış*  
*İlahi nur mum ışığında saklanmış*  
*Rûzgardan yapıyor yalpalanmayı (Teyran, 2014:*  
*266/17)*

Feqî'nin, burada mecazî aşkın Tanrı'ya ulaşmadaki önemi üzerinde durduğu bariz bir şekilde ortadadır. Zira kandillerden nurun mecazî aşk olmadan ortaya çıkmadığı cümlesi, mecazî aşk olmadan neredeyse hakikiye ulaşmanın mümkün olmadığı hissini yaratmaktadır. Zira bir sonraki satırda da yine ilahi nurun mum ışığında saklanması demek, Tanrı'nın varlığının mecazlarda görüldüğünü söylemesi olarak anlaşılmaktadır. Bir başka yerde de mecazî bedenlerin de etrafına fener olabileceği çünkü mecazî bedeni bir şişe olarak sembolize edersek o şişenin içinde

Tanrı'nın nurunun olduğunu düşünen Feqî'ye göre mecazî bedenler de etrafını aydınlatabilir (Teyran, 2014: 163/17). O halde yine Feqî'de mecazlardan hakiki olana erişilebileceği düşüncesinin ortaya çıktığı söylenebilir. Bu konuda Feqî, Melayê Cizîrî'yle benzer düşüncelere sahiptir. Mela, mecazî nakışların mazharda aynanın rengi olup bir tılsım olduğunu, bu nakışların ya da suretlerin isimden ibaret olduğunu ve bunun manasının da tecelliyle anlaşıldığını söylemektedir (Cizîrî, 2012: 215). Ayrıca Feqî'ye göre, bu mecazî aşkın mana kazanabilmesi için yansıyan tecellinin hak nurunu yansıttığını bilmek, görebilmek gerekiyor (Teyran, 2014: 266/16). Aksi takdirde mecazî aşk Feqî'ye göre aşk değil heves olarak kalmaktadır (Teyran, 2014: 163/18). Feqî'nin bu düşüncesini bir beytinde necis ilacıyla örneklendirdiği görülmektedir. Necis ilacı şeriata uygun olan helal bir ilaç bulunmazsa, bu tedavide haram bir ilacın da kullanılabilceğini uygun bulan bir kavramdır. Feqî de mecazî aşkı bir bakıma necis ilacına benzetmektedir. Yani bu yol eğer hakiki aşka ulaştıracak bir yolsa mübah görülebilir ve kabul edilebilir. Sevgilinin cemaliyle vuslat elde edilecekse bunu meşru görmektedir (Teyran, 2014: 180/110-111). Bu konuyu İbnü'l-Arabî'nin iyi ve kötü hükmüyle ilgili bir açıklamasında da görmek mümkündür. İbnü'l-Arabî'ye göre “Varlıkta meşiyetin dışında bir şey gerçekleşmez ve hiçbir şey meşiyetin dışına çıkmaz; çünkü ilahi emir ‘günah’ diye isimlendirilmekle meşiyete aykırı olsa bile, o yalnızca dolaylı emirdir. Bu bazen ‘ilahi emre aykırılık’ diye isimlendirilir. Bazen ise ilahi emre uygunluk diye isimlendirilir.” (İbnü'l-Arabî, 2016: 179). “Bundan dolayı iyi ve kötü hükmü, meşiyet yönünden değil gerçekleşen şeye göre verilir.” (İbnü'l-Arabî, 2016: 179). Buradan da teyit edileceği üzere Feqî, gerçek aşka ulaştırılacağını bildiği için mecazî aşkın kabul edildiğini söylemektedir. Bu, bir bedende görülen mecazî aşk için onun hakiki aşka dönüşmesini umduğunu (Teyran, 2014: 222/16) söylediği beyitlerinden de anlaşılmaktadır.

### 3.2. Birlik-Çokluk

Tasavvufta vahdet-i vücûd düşüncesinde önemli bir konu da birlik-çokluk konusudur. Bu anlamda *bir*, Tanrı'nın yegâne, tek ve mutlak varlığıyken, *çok* da Tanrı'nın dışındaki her şeydir denebilir. Konevî'ye göre “Sadece Hak ve halk vardır; onların arasındaki fark, bilinen temyizlerden farklıdır. Gerçekte birlik vardır, bu birlik de bilinen birliklerden farklıdır. Bir ‘çokluk’ vardır, o da tasavvur edilen çokluklardan



farklıdır.” (Konevî, 2014: 74-75). Vahdet-i vücûd düşüncesinde Tanrı'nın varlığı dışında başka bir varlık yoktur düşüncesinin olduğunu dile getirmiştik. Görülen varlıklar izafi varlıklar, âlem de izafi âlemdir denebilir. Maddi anlamda görülen her şey Tanrı'nın gölgesi ya da görünen akisleridir. Yani sadece Tanrı vardır ve onun dışında hiçbir şey yoktur. Ancak izafi de olsa görünen bir âlemden bahsediliyorken, bu âlemin Tanrı'nın hakikatının bir yansıması olmasının dışında bir anlama gelmediği, aslında bunun Tanrı'yla beraber var olduğu söylenebilir. İşte burada sûfilerin düşünce dünyasına kazandırdıkları *birlik-çokluk* meselesi ortaya çıkmaktadır. Zira vahdet-i vücûd düşüncesinde bu konuyla ilgili paradoksal bir dil kullanılıp birlikte çokluk ve çoklukta birlik kavramları kullanılmaktadır. Esasında İbnü'l-Arabî'ye göre varlıkta yalnızca tek hakikat vardır ve biz bu tek hakikati iki farklı açıdan görürüz. Bunun için de ya onu bütün zahirde görünen şeylerin zatı sayıp buna *Hakk* deriz veya onu o zatın tezahür ettirdiği zahirde görünen şeyler sayıp ona *halk* deriz. Dolayısıyla *Hak* ve *halk*, *hakikat* ve *tezahür*, *vahdet* ve *kesret* olarak ifade edilen kavramların hepsi sadece o bir Hakikat'in iki farklı görünüşünün isimlerinden ibaret olmaktadır (Kılıç, 2017: 272).

İbnü'l-Arabî'ye göre “Oluş'taki her şey, mutlak birliği gösterirken hayaldeki her şey çokluğu gösterir. Çokluğu dikkate alan kimse âlem, ilahi isimler ve âlemin isimleriyle beraberdir; birliği esas alan kimse ise âlemlere muhtaç olmayan zatı bakımından beraberdir.” (İbnü'l-Arabî, 2016: 108). Her ne kadar öyle olsa da sûfilerin varlıkla ilgili düşüncesi şudur: “Varlığın hakikati birdir; o da Hakk'ın varlığıdır.” İbnü'l-Arabî'ye göre “Allah mutlak birdir. Çokluk, bizce bilinen nitelikleriyle ortaya çıkmıştır. Bizim var olmamızı talep eden ilahi isimler bakımından Allah'ın mutlak birliği ‘çokluğun birliği’dir.” (İbnü'l-Arabî, 2016: 109). Sûfiler bu şekilde birlik-çokluk kavramlarıyla varlıkta Tanrı'yı ve onun dışındakilerle arasındaki ilişkiyi anlatabilmek için böyle bir açıklama yoluna gitmişlerdir. Tanrı'nın dışındakiler ya da sûfilerce çokluk olarak belirtilen durum aslında Tanrı'dan ayırık bir şey değildir. Bunu İbnü'l-Arabî şu şekilde ifade etmektedir: “Çokluk ve isimlerin çokluğu, ondan ortaya çıkan âlem ile Hakk için sabitti. Âlem yaratılışıyla ilahi isimlerin hakikatlerini talep eder. Böylece âlem ve yaratıcısının varlığıyla birlikte ‘çokluğun birliği’ gerçekleşir. Hâlbuki daha önce, zatı bakımından hakikatının birliğiyle birdi.” (İbnü'l-Arabî, 2016: 220-221). Ayrıca bu durumun bir benzeri de “zatı bakımından tek, kendisini taşıyan

ve onda ortaya çıkan suretleri itibariyle çok olan maddesel cevherdir. Hak kendisinden ortaya çıkan tecelli suretleri karşısında böyledir. Böylece Hak akledilir birliğine rağmen, âlemin suretlerinin tecelligâhıdır.” (İbnü’l-Arabî, 2016: 220-221).

Feqiyê Teyran’ın şiirlerinde de birlik-çokluk kavramlarına ve bu konuyla ilgili düşüncelerine rastlamaktayız. Feqî’ye göre varlık olarak benzersiz bir olan sadece Tanrı’dır (Teyran, 2014: 93/12). Tanrı dışında bir şey yoktur. Ya da her şey Tanrı’dır. Bunu bir beytinde Feqî, şu şekilde dile getirmektedir:

*Aşiq tu yî dilber tu yî  
Nazir tu yî menzer tu yî  
Ruhen ruhan gewher tu yî  
Misbah û nura qîmetê*

*Âşık da sensin maşuk da sensin  
Bakan da sensin bakılan da sensin  
Ruhların ruhu olan cevher sensin  
Sensin lambası ve kıymetli nuru ile (Teyran,  
2014: 162/10)*

Görüldüğü gibi Feqî, her şeyi Tanrı’nın varlığıyla dile getirmektedir. Âşık da maşuk da, gören de görülen de Tanrı’dır. Burada Feqî, her şeyi Tanrı’nın varlığıyla; yani aslında her şeyi Tanrı’nın varlığının ihatası içinde görmektedir. Yunus Emre’nin “âşıkla maşuk bir karışıklıktadır iki sanma onları” (Yunus Emre, 2014: 104/3) cümlesinde farklı olarak görülen her şeyin bir olduğunu düşünmesi gibi Feqî’nin düşüncesinde de varlık olarak Tanrı vardır ve onun dışında ikilik olarak görülecek bir şey yoktur. İbnü’l-Arabî ikisinin de bir olduğunu ve aradaki farkın sadece tecelliden kaynaklandığını (İbnü’l-Arabî, 2016: 95) söylemektedir. Feqî ise çokluk gibi görünen maddi âlemi bir şekilde görmek gerektiğini dile getirmektedir. Bunu Feqî’nin bir beytinde şu şekilde görmek mümkündür:

*Bêkêf kirim zilfê di reş  
Biskêd siyah zilfê qemer  
Eşq û muhbeta min li ser  
Wêran ez im malim xirab*

*Hasta düşürdü beni siyah zülüfleri  
Siyah kâküller ve siyah perçemleri  
Aşkım ve muhabbetim onun eseri  
Viran olan benim, evim yıkıldı (Teyran, 2014:  
222/15)*

Burada Feqî, Bir için sevgili sembolizmini kullanırken, çokluk için de “zülûf, kâkül ve perçem” sembollerini kullanmaktadır. Yani sevgili bir iken, zülûfler de çokluklar olarak adlandırılmaktadır. Çokluklardaki Bir’i görebilmek şeklinde anlayabileceğimiz bu beyitte Feqî, görünen âlemin aslında Tanrı’dan ibaret olduğunu, yalnızca O’nun varlığının bulunduğunu, çokluk gibi görünen her şeyin aslında birlikten ibaret olduğunu ve bunu öyle görmek gerektiğini dile getiriyor olmaktadır. Melayê Cizîrî de bu konuda Feqî gibi düşünüp araz, gayr ve cevherlerin kaynağının bir olduğunu ancak Tanrı’nın onlara yüzlerce farklı şekil verdiğini söylemektedir (Cizîrî, 2012: 19). Ayrıca Cizîrî, dışta görülen nesnelere aldandığını ve onları çokmuş gibi görmemek gerektiğini çünkü bu nesnelere, içi bir olan bir tuğra gibi görünebildiklerini (Cizîrî, 2012: 97) söylemektedir.

Feqî’nin vahdet-i vücûd düşüncesinde, çokluklardan sıyrılıp Bir’i görebilmek ve Bir’e ulaşmak düşüncesini de sık sık görmekteyiz. Feqî bunu bazı beyitlerinde, yüzdeki ben ve perde şeklinde ifade etmektedir. Yüzdeki perdeyi kaldırıp beni görmek gerektiğini söyleyen (Teyran, 2014: 241/17) Feqî, çoklukların içinden Bir’i görmek gerektiğini düşünmektedir.<sup>9</sup> Bazen de Feqî, Bir’in çokluklarla örtülü olduğunu çadırın ya da peçenin yüzdeki güzelliği örtmesi şeklinde anlatırken, bazen de hilali örten bulutlar şeklinde anlatmaktadır (Teyran, 2014: 79/7). Feqî, bazen de çoklukları sırttaki taş olarak sembolize edip bu yükten kurtulup Bir’e ulaşmak gerektiğini söylemektedir (Teyran, 2014: 242/20). Nitekim bu düşüncüyü Yunus Emre’de de görmekteyiz. Yunus, “Bir isen birliğe bak, bak ikiyi elden bırak, bütün mana bulasın sıdk u iman içinde.” (Yunus Emre, 2014: 47/11), “İkilikten usandım, birlik hanına kandım, derdin şarabın içtim, dermanım yağma olsun.” (Yunus Emre, 2014: 187/3) diyerek mana âlemine ulaşabilmek için ikiliği bırakıp biri görebilmek gerektiğini söylemektedir. Çokluklardan sıyrılıp Bir’e ulaşmayı anlatırken Feqî, buradaki amacın kendi aslına dönmek olduğunu (Teyran, 2014: 163/13) söylemektedir. Yunus ise senlik ve benlikle olacak işin ikilik olarak kalacağını ve bir gönülde ikilik olacaksa eğer bunun Bir’leşemeyeceğini (Yunus Emre, 2014: 50/4) söylemektedir. Bundan dolayı ikilikten el çektiğini ve birliğe geldiğini (Yunus Emre, 2014: 140/3) söylemektedir.

---

<sup>9</sup> Benzer beyitleri için bk. Teyran, 2014: 215/329, 330, 331; 170/160.

Çoklukta birliği görmekle ilgili düşüncelerini söylerken Feqî, bazen de bunu tevhidi hayalde görmek olarak dile getirmektedir (Teyran, 2014: 220/4; 236/4). Feqî'nin hayal dediği; mecazî aşk, maddi âlemdeki bir sevgili ya da âlemdeki bir nesnedir. Bunu Feqî'nin bir beytinde şu şekilde görmekteyiz:

*Halê li Şêx rehmanî ye  
Da hûn nebên şeytanî ye  
Wî yek diye û yek zaniye  
Meşk kir meya wehdanetê*

*Şeyh'in başına gelen hâl Rahmanîdir  
Sakın demeyin ki "Bu hâl Şeytanîdir"  
O "Bir"i görmüştür ve "Bir"i bilmiştir  
Mest eyledi onu vahdet şarabı böyle (Teyran,  
2014: 210/300)*

Burada *Senan Şeyhi* (Şêxê Senan) adlı eserinde Şeyh'in kıza olan aşkının durumuyla ilgili gerçeği belirten Feqî, Şeyh'in kıza olan sevgisinin aslında Bir'e olan sevgi olduğunu ve bunun rahmani bir hal olduğunu dile getirmektedir. O hâlde Feqî'nin birlik çoklukla ilgili düşüncesinin şu noktaya geldiğini söyleyebiliriz: Çoklukta Bir, bazen sevgililerin aşkında da görünür duruma gelebilir. Ayrıca bir beyitte de Tanrı'nın nurunun güzellerin yüzünde görünebildiğini ve bunun sayısız mumlar gibi çok olduğunu söylemesi (Teyran, 2014: 249/13) bu düşünceyi daha da güçlendirmektedir.

### 3.3. Zat-Sıfat-İsim İlişkisi

Feqiyê Teyran'ın vahdet-i vücûd görüşüyle irtibatlı olan önemli konularından biri de Zat'ta yani Tanrı'da, isim-sıfat ilişkisidir. Tasavvuf düşüncesinde zat-sıfat-isim kavram üçlüsü, bir piramit şeklinde düşünöldüğünde, bunlar, yukarıdan aşağıya doğru zat, sıfat ve isim şeklinde sıralanabilir. İbnü'l- Arabî'nin düşüncesine göre zat sıfatla, sıfat isimle ve nesnelere de isimle zahir hâle gelip meydana çıkarlar. Dolayısıyla nesnelere, ilahî isimlerin mazharları, yani zuhur yerleri olmaktadır. Bundan dolayı da nesne zahir olduğu zaman; yani görünür olduğu zaman, ilahî isim onda bätindir ve bu yüzden de nesnelere göröldüğünde isim, sıfat ve zat görölmemektedir (Kılıç, 2017: 303). Tanrı'nın varlığı yani Zat'ı birdir, ancak sıfatları çoktur. Tasavvuf düşüncesinde bir olan Tanrı'nın, isimleriyle çoklu hâle geldiği; daha doğrusu görünür âlemde çokmuş gibi göröndüğü düşünölmektedir. Tasavvufta ilahi isimler teorisine dayanan

bu düşünceye göre, Tanrı'nın sayısız isimlerle izhar olduğu bilinmektedir. İbn Kasî'nin ilahi isimler teorisinde, her bir ilahi isim zata ve kendisi için konulduğu anlama işaret eder. Her isim bir yandan zatı, bir yandan ismin hakikatinin talep ettiği anlamı gösterir. Ancak belirtilmesi gereken önemli bir husus, bütün isimlerin zata delil olmaları bakımından yine bir olmasıdır (İbnü'l-Arabî, 2016: 77). Bununla beraber, mevcut varlıklar kadar Tanrı'nın isimleri vardır. Tanrı'nın sonsuz isminin olduğu düşüncesi de kimi sûfiler tarafından dillendirilmektedir. İbnü'l-Arabî bunlar için suretler kavramını kullanıp şöyle demektedir: “İlahi nispetler, ‘Hakkın zahiri’ olduğunu söylediğimiz –çünkü onlarda zuhur eden Hak’tır- âlemin suretlerinin var olmasını istemiştir. Aynı zamanda Hak, âlemin suretlerinin bâtınıdır; çünkü o suretlerde bâtın kalan O’dur.” (İbnü'l-Arabî, 2016: 117). Dolayısıyla âlemde bulunan tüm nesnelere Hakk’ın isimlerinin suretleri olarak vardılar. Bu suretlerin batınında da Hakk’ın kendisi bulunmaktadır.

Feqiyê Teyran’ın şiirlerinde de Tanrı'nın sıfat ve isimlerle ilgili görüşlerini çıkarabileceğimiz bazı beyitlerinin olduğu görülebilir. Feqî de Yaratıcı'nın varlığının tek olduğunu ancak sıfatlarının çok olduğunu söylemektedir (Teyran, 2014: 161/9). Yani Zat, tek; sıfatlar çoktur. Yine İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine başvurursak “Allah diye isimlendirilen şey, zatı itibarıyla mutlak bir, sıfatları bakımından ‘bütün’dür. Mutlak birlik bölünme kabul etmez. Bundan dolayı Hakk’ın mutlak birliği bilkuvve bütünün toplamıdır.” (İbnü'l-Arabî, 2016: 92). Feqî de zat ve isimleriyle ilgili tasavvuf düşüncesinin klasik görüşüyle ve İbnü'l-Arabî’yle benzer düşünmektedir. Bu, Feqî'nin şu beyitlerinde görülebilir:

*Lat sûretek “Heq”e, ji esmayên rûhanî*

*Li bal min muheqqeq e, li nik keşfa subhanî*

*Lahût mutleq e di nasûta însanî*

*Lat, Hakk’ın suretidir, ilahi isimlerden*

*Benim için mutlak, süphanlığın keşfinden*

*Lahut mutlak, insanın nasut şeklinden (Teyran, 2014: 84/19)*

Feqî'ye göre yaratılan, yaratanın ilahi isimlerinin suretleridir. Yani Tanrı'nın varlığı tek, ilahi isimleri de çok olduğundan, görünür âlemde çok olarak görülen varlıklar da ilahi isimlerin suretleridir. Yani ortada tek varlık bulunmaktadır. Geri kalanlar Tanrı'nın ilahi isimlerinin suretleri olmaktadır diyebiliriz. Feqî'nin lahut-nasut ilişkisine değindiğini gördüğümüz son satırda da varlık olarak insanın lahut yönüne dikkat çekmektedir. Yani maddi âlemde görünen insanın lahut yani, ilahi yönüne vurgu yapmaktadır. Feqî'nin, varlıkların görünen şeklinin dayanağının ilahi yönünü dile getirmek istediğini ve maddi varlıkların, aslında Tanrı'nın ilahi isimlerinin birer suretleri olduğunu söylediğini düşünebiliriz. Bu düşünceyi Melayê Cizîrî'de de görmek mümkündür. Cizîrî'ye göre sıfatlardan tecelli eden zat aslında bir olup gönül nazarında taayünatın ayn'ıdır, bununla beraber maddi âlemde tevehhümün buna perde olup farklı isimlerle isimlendirmeler yapıldığını (Cizîrî, 2012: 221) söylemektedir. Yani isimler çok olsa da birden fazla varlık olarak görülen varlıkların aslında bir olduğunu (Cizîrî, 2012: 121) söylemektedir. Feqî de bir başka yerde, bu konuyla ilgili düşüncelerini şöyle dile getirmektedir:

*“Kaf Ha” ismê kûr e, tuxra ye di tenzîlê  
Cîsîm “Kohê Tûr”e, îcmal e di tefsîlê  
Cemal ‘eynî nûr e, kewkeb e di qendîlê*

*“Kaf Ha” derin isimdir, tuğradır Kuran içinde  
Cismi de “Tur Dağı’dır”, özettir ayrıntı içinde  
Cemal nurun aynısıdır, yıldız gibidir kandilde  
(Teyran, 2014: 79/6)*

Burada Feqî, yine Tanrı'nın isimleri ve bu isimlerin varlıklardaki durumunu anlatmaktadır. Mela ile olan muaşeresinde Mela'nın suretlerin isimlerden geldiğini söylediği ve bu düşüncesini de Kurandaki “*Kaf Ha*” ayetlerine dayandırdığı beyte cevap olarak söylediği bu beyitte Feqî, Tanrı'nın görünen varlıkların suretlerinin ilahi isimlerden geldiğini dile getirip Kaf Ha isminin önemi üzerinde de durmaktadır. İlahi isimlerin varlıklardaki yansımaya da Tur Dağı'nı örnek veren Feqî, cisimlerin Tanrı'nın bir görüntüsü ya da ayrıntı içinde bir özeti şeklinde dile getirmektedir. Feqî, Tanrı'nın cemal isminin yani kendisini gösterdiği, izhar ettiği yönünü de “nurun aynısıdır” diyerek yine ilahi isimlerin varlıklardaki yansımalarını dile getirmektedir. Burada Feqî'nin, aslında, varlıklara yansıyan ilahi nurun Tanrı'nın ilahi isimlerinden

olan cemel nurunun yansıması olduğunu kastettiği söylenebilir. Feqî'nin bu düşüncesi bizi yine İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine götürmektedir. İbnü'l-Arabî'ye göre “Gerçek Varlık, isimleri bakımından değil, yalnızca zatı ve hakikati bakımından Allah'tır; çünkü Hakk'ın isimleri iki şeyi gösterir: Birincisi Hakk'ın aynıdır. Diğer ismin sayesinde diğer isimlerden ayrıştığı ve kendisini gösterdiği şeydir. Bir ismin diğeriyle aynı olması itibariyle, her isim Hakk'tır.” (İbnü'l-Arabî, 2016: 108).

Tanrı'nın ilahi isimlerle varlıklardaki yansımasını ya da görünürlüğünün nasıl olduğunu söyledikten sonra Feqî'nin varlıklardaki isim ve cismin birleşmesiyle ilgili fikrine geçelim. Bunu Feqî'nin bir beyti üzerinde yorumlayalım:

*Heyat yeqîn wesl e, du latên bin latek*

*Mirad bi xwe esl e, têk da bin sifatek*

*Ji hev nebin fesl e, wahid bimînek zatek*

*İki Lat bir Lat olursa, hayat kesinlikle vusluttur*

*Amaç bir asla varmak, sıfatlarda bir zat olmaktır*

*Birbirinden ayrılmadan, bir zat olarak kalmaktır (Teyran, 2014: 84/18)*

Burada görüldüğü gibi Feqî, varlıkların gerçek aslı olan Bir'e ulaşmak için ve Tanrı'nın ilminde, sıfatlarda bir zat olmanın olduğu durumu anlatmaktadır. Burada varlıkların amacı kendi aslına dönmektir. Varlıkların kendi aslı da Bir olan Tanrı'nın zatıyla buluşmaktan başka bir şey değildir. Tanrı'dan gelen varlığın tekrar Tanrı'ya gitmesi, Tanrı'da buluşması olarak anlayabileceğimiz bu düşüncede Feqî, varlıkların amacının tek olan zatın sıfatlarıyla bir asla varmak olduğunu söylemektedir. Varlıkların amacının *asla* varmak olduğu düşüncesi birçok sūfinin terminolojilerinde kullandıkları bir husustur. Bunlardan biri de Yunus Emre'dir. Yunus, kendi varlığından geçip dosta; yani Tanrı'ya gidip asla ulaşmak gerektiğini (Yunus Emre, 2014: 27/9) ve tüm varlıkların “külli şey'in yerci'u ilâ aslihi” (Her şey aslına döner) sözünün aslına göre şekillendirildiğini (Yunus Emre, 2014: 216/8) söylemektedir.

Feqî'nin birbirinden ayrılmadan tek zat olarak kalmak cümlesinden de varlığın aslında zaten tek olan varlıktan isimlerle görünürlüğünden yine tek olan zata ulaşp tek varlık olarak durmalarını anlattığını söyleyebiliriz. Feqiyê Teyran'ın düşüncesinde de tek olanın sadece Varlık olduğu, onun ilahi isimlerle maddi âlemde görüldüğünü ve bunu çok sayıda sıfatlarla izhar ettiğini yukarıda söylemiştik. Bunu da Tanrı'nın vahdaniyet sıfatıyla açıklayan (Teyran, 2014: 146/42) Feqî, zat ve sıfatların beşerde aksedildiğini de (Teyran, 2014: 161/8) söylemektedir. Ancak Feqî, Tanrı'nın yeryüzündeki görünürlüğüne temsil eden ve tasavvuf geleneğinde Hakk'ın âlemdeki halifesi olarak görülen bir mertebeden yani insandan bahsedildiğini varlığın mertebeleri konusunda dile getirmiştik. Dolayısıyla varlık olarak yukarıdan aşağıya inildikçe bir ve tek olan zatın, sıfatlarda çokluklaşıp, isimlerde sonsuzlaştığını ve son olarak da insanda görünür hâle geldiğini düşündüğünü söyleyebiliriz (Teyran, 2014: 238/16).



## SONUÇ

Feqiyê Teyran, tasavvuf düşüncesinin bir takipçisi olarak, eserlerinin hemen hemen tümünde tasavvufî konuları ele alan, sade, yalın bazen de mecazlı bir dille düşüncesini dile getiren bir sûfidir. Tasavvufun ana meselelerini ele alırken kullandığı bu sade dille, tasavvuf düşüncesinde kendisine has bir tarz yaratmayı başaran Feqiyê Teyran, bu anlamda tasavvufî Kürt düşüncesinde özgün bir yer edinmiştir. Feqî'nin bu özgün üslubu, düşüncelerini anlatırken kendisini bariz bir şekilde göstermektedir.

Feqiyê Teyran'ın *Divan*'ındaki eserlerine bakıldığı zaman kendisinin de tasavvufî düşünceyle aynı doğrultuda olduğu anlaşılakta ve onun, bu düşünce sisteminin ana konularından biri olan varlıkla ilgili düşüncelerinin olduğu görülmektedir.

Varlıkla ilgili Feqî, tasavvufî düşüncenin klasik görüşlerini paylaşmaktadır. Feqî, varlığı daha çok vahdet-i vücûd düşüncesi içerisinde ele almakta ve değerlendirmektedir. Feqî'nin düşüncelerinde varlık derken, tek olan Hakk'ın varlığından bahsedildiğini görmekteyiz. Feqî, öncelikle Hakk'ın varlığından başka varlığın bulunmadığını dile getirir. Varlığın, Hakk ve halk olarak iki ayrı şekilde görülmesine rağmen, gerçekte ikisinin de tek bir hakikat olduğunu ifade eden İbnü'l-Arabî gibi Feqî de varlığı, Hakk'ın varlığı ve onun görüntüleri olarak açıklamaktadır.

Varlığı da mertebelerine göre beşe ayıran Feqî'nin, bu mertebeleri; *lâ ta 'ayyün* mertebesi, *ta 'ayyün* mertebesi, *rûh* mertebesi, *mîsâl* mertebesi ve *insan* mertebesi olarak bölümlendiği için yine onun, tasavvufun klasik düşüncesiyle aynı görüşe sahip olduğu söylenebilir.

Feqî'nin, tasavvufî düşüncede varlığın esas konusu olan vahdet-i vücûd'la ilgili görüşlerini ise üç temel nokta üzerinde ele aldığını görmekteyiz. Bunlardan birincisi zuhur-mazhardır. Feqî Hakk dışında görünür âlemde görünen tüm varlıkları, Hakk'ın mazharları olarak değerlendirip onları Hakk'tan bağımsız bir şey olarak görmemektedir. Onları, sadece Hakk'ın zuhûrunun kendilerinde görüldüğü varlıklar olarak anlatmaktadır. Bir bakıma Feqî, bunu, tecellinin kendisini göstermesi için bir tecelligâhta yansıması olarak dile getirmektedir. Feqî'nin vahdet-i vücûd düşüncesindeki ikinci ele aldığı nokta da birlik-çokluk meselesidir. Feqî bunu,

nesneler dünyasında görünen tüm çoklukların aslında birin bir yansıması ve değişik şekillerde görünümüleri olarak çokluk şeklinde görünürlüğüyle açıklamaktadır. Çokluk olarak görülen nesnelere ise esas olarak birliği görebilmek gerektiğini düşünmektedir. Feqî, bunu da tasavvuf düşüncesinin genel düşüncesi içerisinde birlikte çokluğu ve çoklukta birliği görebilmek şeklinde dile getirmektedir. Vahdet-i vücûd düşüncesinde Feqî'nin ele aldığı üçüncü ve son nokta da zat-sıfat-isim'dir. Feqî'nin düşüncesine göre zat tek, sıfatları çoktur. İsimleri ise sonsuzdur. Maddi âlemde görünen nesnelere de isimlerin suretleridir. Dolayısıyla bir piramit şeklinde sıralanırsa varlığın; zattan, sıfatlara, sıfatlardan isimlere ve isimlerden de suretlere kadar kendisini hissettirdiği düşünülmektedir.

Feqiyê Teyran'ın, tasavvufun ana konularından biri olan varlık meselesini her ne kadar kendi özgün üslubuyla dile getirirse de genel anlamda tasavvufî düşünce çerçevesinde kaldığını söylemek mümkündür. Ancak, burada söylenilmesi gereken bir nokta; Feqî'nin, varlık konusunda kendine has sade, yalın diliyle tasavvufun zor meselelerine özgün bir yorum getirmesidir. Dolayısıyla Feqiyê Teyran'ın tasavvuf düşüncesindeki özgünlüğü de üslupla ilgili olarak ortaya çıkar. Nitekim Feqî'nin, varlık konusunda vahdet-i vücûd hakkındaki görüşlerini üç temele oturarak kendisine has bir şekilde dile getirdiği görülmektedir.

Bu tezde her ne kadar Feqiyê Teyran'ın sadece varlıkla ilgili görüşlerini bağlamıyla birlikte ele alsak da onun düşüncesinde, araştırılmayı ve çalışılmayı bekleyen pek çok konu bulunmaktadır. Bunların başında Feqiyê Teyran'ın bilgi ve insan anlayışı ile ahlak görüşü gelir. Ayrıca Feqiyê Teyran'ın *Divan*'ında sembolik dil anlayışı, tasavvufî semboller, insan-ı kâmil anlayışı ve Feqiyê Teyran'ın aşk felsefesi gibi konular, bütün bu meselelere ilgi duyan araştırmacıları beklemektedir. Bunların yanı sıra Feqiyê Teyran'la Yunus Emre'nin tasavvufî görüşlerinin ayrıntılı bir şekilde karşılaştırılacağı mukayeseli bir çalışma da yapılabilir. Yapılabilecek karşılaştırmalı bir başka araştırma ise Kürtçede eserler vermiş olan ve klasik Kürt edebiyatıyla tasavvuf düşüncesinin en önemli üç yazarından sayılan Melayê Cizîrî, Ahmedê Xanî ve Feqiyê Teyran'ın bilgi, varlık ve ahlak düşüncelerinin mukayeseli bir incelemesidir. Sonuç olarak Feqiyê Teyran'ın felsefe ve tasavvuf sahasındaki düşüncelerinin ortaya

ıkarılması ve üzerinde daha ileri düzeyde araştırmalar yapılması gereken bir sfi olduğunu ifade etmek gerekir.



## KAYNAKÇA

### a) Tek Yazarlı Kitaplar

- Aclûnî, (1985). *Keşfu'l-Hafa*. Beyrut.
- Adak, A. (2014). *Destpêka Edebiyata Kurdî Ya Klasîk*. İstanbul: Nûbihar.
- Bayrakdar, M. (1991). *Yunus Emre ve Aşk Felsefesi*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Bazîdî, M. M. (2010). *Cami'eya Risaleyan û Hikayetan Bi Zimanê Kurmancî*. Hazırlayan: Z. Avcı. İstanbul: Lis.
- Demirli, E. (2011). *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz.
- Demirli, E. (2012). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı.
- Demirli, E. (2015). *Şair Sûfîler*. İstanbul: Sufî.
- Demirli, E. (2016). *Füsûsu'l-Hikem Şerhî*. İstanbul: Kabalcı.
- Dêreşî, S. (2011). *Dîwana Feqiyê Teyran*. Ankara: Lis.
- Doru, M. N. (2012). *Melayê Cizîrî Felsefî ve Tasavvufî Görüşleri*. İstanbul: Nûbihar.
- Kılıç, M. E. (2014). *Tasavvuf Düşüncesi*. İstanbul: Sufî.
- Kılıç, M. E. (2014). *Sûfî ve Şiir*. İstanbul: İnsan.
- Kılıç, M. E. (2015). *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Sufî.
- Kılıç, M. E. (2017). *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufî.
- Sadînî, M. X. (2014). *Feqiyê Teyran Jiyan, Berhem û Helbestên Wî*. İstanbul: Nûbihar.
- Tenik, A. (2015). *Tarihi Süreçte Kürt Coğrafyasında Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Nûbihar.
- Uludağ, S. (2016). *Tasavvufun Dili*. İstanbul: Ensar.
- Yunus Emre. (2014). *Yunus Divanı*. Hazırlayan: Prof. Dr. T. Karataş. İstanbul: Kaynak.

### **b) İki Yazarlı Kitaplar**

Kam, F. & Aynî, M. A. (1992). *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*. İstanbul: İnsan.

Yıldırım, K. (2014). *Divan'ın Çevirisi ve Kavramsal Analizi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

### **c) Çeviri Kitaplar**

Attâr, F. (2016). *Mantıku't-Tayr*. Çeviren: A. Yıldırım. İstanbul: İnsan.

Bedlîsî, Ş. (2012). *Şerefname*. Çeviren: Z. Avcı. İstanbul: Avesta.

Cızîrî, M. A. (2012). *Divan*. Çeviren: O. Tunç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Feqiyê Teyran. (2014). *Divan*. Çeviren: Prof. Dr. K. Yıldırım. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.

Gazâlî. (2008). *el-Munkız Mine'd-Dalâl*. Çeviren: A. Kaya. İstanbul: Semerkand.

Izutsu, T. (2003). *İslam'da Varlık Düşüncesi*. Çeviren: İ. Kalın. İstanbul: İnsan.

İbnü'l-Arabî. (2015). *Fütûhat-ı Mekkiyye Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Çeviren: E. Demirli. İstanbul: Litera.

İbnü'l-Arabî. (2015). *Fütûhat-ı Mekkiyye Aşk Risalesi*. Çeviren: E. Demirli. İstanbul: Litera.

İbnü'l-Arabî. (2016). *Fusûsu'l-Hikem*. Çeviren: E. Demirli. İstanbul: Kabalıcı.

Kâşânî, A. (2015). *Tasavvuf Sözlüğü*. Çeviren: E. Demirli. İstanbul: İz.

Konevî, S. (2002). *İlâhî Nefhalar*. Çeviren: E. Demirli. İstanbul: İz.

Konevî, S. (2014). *Miftâhü'l-Gayb*. Çeviren: E. Demirli. İstanbul: Kapı.

### **d) Dergiler**

Adak, A., Baluken, Y. & Acar, H. (2014). *Gora Feqiyê Teyran*. Nûbihar Akademi. 1(1), 111-120.

### e) Kongre ve Sempozyum Bildirileri

Bozkurt, B. (2010). *Molla Ahmed-i Cezirî'nin Divan'ında Vahdet-i Vücûd Anlayışı*. Editör: M. N. Doru. Uluslararası Şırnak ve Çevresi Sempozyumu. Şırnak Üniversitesi, Şırnak.

DORU, M. N. (2014). *Molla Ahmed El-Cezerî (Melayê Cizîrî)'nin Varlık Düşüncesinde İnsanın Ontik Değeri*. Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014. Eskişehir.

İlî, E. & Kılıç, M. F. (2018). *Feqiyê Teyran'ın Divan'ında Tasavvufî Semboller*. Uluslararası Dil, Düşünce ve Din Bilimleri Kongresi. 08-10 Kasım 2018. Mardin.

### f) Tezler

Binavi, J. N. A. (2017). *Feqiyê Teyran'ın ve Mradxanê Bayezidî'nin Zembilfroş Destanlarında Edebi Sanatlar*. Yüksek lisans tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, Mardin.

Kaplan, Y. (2015). *Destana Kela Dimdim û Xanê Lepzêrîn (Lêkolîneke Edebî û Dîrokî)*. Yüksek lisans tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, Van.

Kaya, B. (2017). *Feqiyê Teyran'ın Şêxê Sen'an Şiirinin İçerik Açısından İncelenmesi*. Yüksek lisans tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır.

Kılıç, M. F. (2008). *İbn Sîna'da Hudûs Kavramı*. Yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Koyuncu, H. (2014). *Di Hin Dîwanên Kurdî De Bandora Tesewûfê*. Yüksek lisans tezi, Bingöl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, Bingöl.

Orkin, Ş. (2015). *Di Berhemên Feqiyê Teyran De Hêmanên Tesewufî*. Yüksek lisans tezi, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muş.

Samur, A. (2012). *Destana Zembilfroş û Gulxatûnê*. Yüksek lisans tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, Mardin.

Saydun, E. (2018). *Teşe û Ciwankarîyên Wêjeyî Di Dîwana Feqîyê Teyran 'de*. Yüksek lisans tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Yaşayan Diller Enstitüsü, Van.

Yılmaz, İ. (2016). *Vekolînek Li Ser Çîroka Zembîlfiroş*. Yüksek lisans tezi, Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muş.



## ÖZGEÇMİŞ

Ekrem ILI, 1987’de Mardin’de doğdu. İlk ve orta öğrenimini Mardin’de tamamladı. Üniversite eğitimini Selçuk Üniversitesi Eğitim Fakültesi’nde aldı. Sınıf Öğretmenliği Bölümü’nden mezun oldu (2008). 2008 yılından beri öğretmenlik yapmaya devam etmektedir. Mardin Artuklu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe bölümünde yüksek lisans eğitimine başladı (2016). Hâlen “Feqiye Teyran’ın Varlık Görüşü” konusunda yüksek lisans çalışmasına devam etmektedir.





T.C.  
MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
**İNTİHAL RAPORU**

Tez Başlığı: Feqiyê Teyran'ın Varlık Görüşü

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın kapak sayfası, giriş, ana bölümler ve sonuç kısımlarında oluşan toplam 80 sayfalık kısmına ilişkin 15/01/2019 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı alıntılar dâhil % 6'dır.

**Uygulanan Filtrelemeler:**

**Kaynakça hariç**

**Alıntılar dâhil**

**5 Kelimeden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç açıklamalar**

**Açıklamalar**.....  
.....

Mardin Artuklu Üniversitesi Turnitin adlı intihal tespit programı sonucunda; azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Adı Soyadı: Ekrem ILI

Öğrenci No: 16755003

Programı: Felsefe

Statüsü: Yüksek Lisans

Tarih ve İmza

Danışman Onayı

A.B.D. Başkanı Onayı