

PAPER DETAILS

TITLE: NIYAZÎ-I MISRÎ'DEN BİR BEYTİN DÜSÜNDÜRDÜKLERİ

AUTHORS: Sabahattin KÜÇÜK

PAGES: 1-26

ORIGINAL PDF URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1260653>



HİKMET-AKADEMİK EDEBİYAT DERGİSİ
[JOURNAL OF ACADEMIC LITERATURE]
YIL 6, SAYI 13, GÜZ 2020

Dr. Sabahattin KÜÇÜK

Ankara/TÜRKİYE
ORCID

**NİYAZÎ-İ MISRÎ'DEN BİR BEYTİN
DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ**

THOUGHTS RAISED UPON A BEYIT BY
NİYAZÎ-İ MISRÎ

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Yükleme Tarihi: 27.08.2020
Kabul Tarihi: 18.09.2020
Yayınlanma Tarihi: 31.10.2020

Article Information: Research Article
Received Date: 27.08.2020
Accepted Date: 18.09.2020
Date Published: 31.10.2020

İntihal / Plagiarism

Bu makale **turnitin** programında taranmıştır.
This article was checked by **turnitin**.



Atıf/Citation

Küçük, Sabahattin, “Niyazî-i Mısrî’den Bir Beytin Düşündürdükleri”, *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* [Journal Of Academic Literature], Yıl 6, Sayı 13, Güz 2020, s. 1-26.

Küçük, Sabahattin, “Thoughts Raised Upon A Beyit By Niyazî-i Mısrî”, *Hikmet-Journal Of Academic Literature*, Year 6, Volume 13, Fall 2020, p. 1-26.



10.28981/hikmet.786569



Dr. Sabahattin KÜÇÜK

NİYAZÎ-İ MISRÎ'DEN BİR BEYTİN DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ*

THOUGHTS RAISED UPON A BEYIT BY NİYAZÎ-İ MISRÎ

N'eyleriz sahbâyı biz ol la'l-i nâbın mestiyiz

Âb u âteşden muhammer bir şarâbın mestiyiz

(Nâilî)

ÖZ

ABSTRACT

Klasik Türk şiirine kaynaklık eden pek çok düşünce ve inanç sistemlerinin olduğu bilinmektedir. Bu kaynakların bir kısmı bazı sembol ve mazmunlarla beyitlerde yer almaktadır. Söz konusu kaynaklar, şairler için çok çeşitli ve zengin malzemelerin kullanımına imkân tanımaktadır. Birbirinden farklı kaynaklara ait kelimeler veya istilahlar bir araya gelerek kimi zaman bir hakikati ifade ederler. Bu itibarla, edebî bir metindeki kelimeler farklı anlam tabakaları oluşturarak metnin çeşitli şekillerde izah edilebilmesini sağlarlar. Örneğin, İslam'ın düşünce yönünü ön plana alan tasavvufun, Hak, varlık, yokluk; hakikat, mecaz gibi meselelerdeki söylemleri beyitlerdeki kelimelerin içine gizlenerek anlatılmıştır.

On yedinci yüzyıl mutasavvıf şairlerinden Niyazî-i Mısırî'nin "Ulûm u sûret ü ma'nâ hakikat / Şarâbun fî şarâbın fî şarâbın" beyti de kelimeler arasındaki anlam ilişkileri ve çağrışım unsurlarıyla çok çeşitli ve derin anlamlar içermektedir. Özellikle beyitteki "şarap" kelimesinin tekabül ettiği anlamlar ve meydana getirdiği çağrışımlar klasik Türk şiirinde şarap unsurunun ifade ettiği anlam zenginliğini göstermektedir. Bu çalışma Niyazî-i Mısırî'nin sözü edilen beyti ile onun etrafında oluşan düşünce, duygu ve hayalleri saptamaya, özellikle klasik dönem Türk şiirinde de sıkça kullanılan "şarap" temsili istiaresini yorumlamaya yöneliktir.

Anahtar Kelimeler: Şarap, Tevhit, Hakikat Bilgisi

It is a known fact that there are several systems of religious beliefs and other doctrines that have been a source of influence for classical Turkish poetry. Some of these sources of influences reveal themselves in symbols and mazmuns. These sources allow the poets use very rich and diverse poetic materials. At times, words and sources that belong to different sources come together to form a fact. Effectively, by forming different layers of meaning, words in a literature text provide description of that text in a rather particular style. For instance, discourse of tasavvuf, that takes Islam's philosophical doctrine to the foreground, expresses matters like Hak (creator), existence, inexistence, truth, metaphors by disguising them in beyits.

Niyazî-i Mısırî, an 17th Century sufi, conducts a depthful and rich meaning source in his "Ulûm u suret ü ma'nâ hakikat / Şarâbun fî şarâbın fî şarâbın" beyit by playfully putting together contextualisation and associational relations of meanings. In particular, the meanings referred by the word "şarap" (wine) and the associations of this word reveal the rich references of the "şarap" concept available in classical Turkish poetry. This piece of study takes an angle of analysing the symbolic istiare of the word "şarap" that is often used in classical period of Turkish poetry in the context of Niyazî-i Mısırî's above stated beyit and the thoughts, emotions, imaginations surrounding this beyit.

Keywords: Şarap (Wine), Oneness, Knowledge of the Truth

* Bu yazının amacı, dinsel kavramları yorumlamak veya onlar üzerinde fikir beyan etmek değildir. Yorumlarda her ne kadar dinsel terimlerle ilgili zorunlu açıklama ve değerlendirmeler yapılmış olsa da, asıl maksat, adı geçen sufi şairin beyti ile onun etrafında oluşan düşünce, duygu ve hayalleri saptamaya, özellikle klasik dönem Türk şiirinde de sıkça kullanılan "şarap" temsili istiaresini yorumlama çalışmasına yöneliktir.

*Ulûm u sûret ü ma'nâ hakikat**Şarâbun fî şarâbin fî şarâbin*

On yedinci yüzyıl sufi şairlerinden Niyazî-i Mısırî'nin yukarıdaki beyti ile ilgili düşünce ve değerlendirmemize geçmeden, Seyyid Muhammed Nûru'l-Arabî'nin Niyazî-i Mısırî Divanı Şerhi adlı eserinde bu beyte ilişkin yorumuna değinmek gerekmektedir. Nûru'l-Arabî, beyitle ilgili açıklamasında; salikin üç mertebede (ilme'l-yakîn / tevhid-i ef'âl, ayne'l-yakîn / tevhid-i sıfât, hakka'l-yakîn / tevhid-i zât) üç kere manen içtiği şarapla mahmur olduğunu, bu üç şaraptan daima ilham yoluyla gerek ef'âl (fiiller / eylemler), gerek sıfât (sıfatlar / nitelikler) ve gerekse zât mertebelerinde hitaba erdiğini belirtmektedir. (Muhammed Nûru'l-Arabî, 2017: 62-63).

Bu açıklamada *tevhid-i zât* ifadesi, yanlış anlamalara yol açma ihtimali olan bir kavramdır. Her şeyden önce, Sırf / Mutlak Zât sahibi olan Hak, varlığının zorunluğu ile isim-sıfat ve fiiller hâlinde tecelli ederek tüm evreni yaratmış; bu yaratma / oluşturma eylemi de sonsuz ve sınırsızca her an devam etmektedir. (Kur'an, Rahman 55/27). Örneğin, durgun suya atılan bir taşın, yüzeyde iç içe geçmiş dairelerin açılımını ortaya çıkarması gibi, bu mertebeler de Mutlak İrade sahibi Tanrı'dan aldığı feyizlerle duyular âleminde tecelli ve tezahür eder. Bir başka anlatımla, bu ilâhî tecelliler, sürekli oluş ve bozuluş (âlem-i kevn ü fesad) ilkesine tâbi olarak, görüngüler / fenomenler (enerjinin maddeye dönüşmüş hâli) şeklinde vücut bulur.

Bu bağlamda, buradaki tevhid-i zât, Sırf Zât anlamında değil, yukarıdaki örnekte olduğu gibi, atılan taşın su üzerinde bıraktığı iz etkisiyle dairesel dalgaları (isim-sıfat ve fiil mertebeleri) meydana getirerek oluşturduğu birlik ve bütünlüğü içeren sembolik bir *nokta* hüviyetindedir. Allah'ın rahmet ve kudretinden feyiz alan bu sembolik nokta -ki esma-sıfât ve ef'âl mertebelerinin birlik ve bütünlüğünü temsil eder-, nihayetsiz ve hudutsuz tecelli enerjileriyle yüklü olduğu gibi, aynı zamanda merkezsiz ve boyutsuz olup mahiyeti bakımından asla bilinemez.

Bu kısa izahtan sonra, diyebiliriz ki eğer tevhid-i zâttan mevcudat âleminde oluşun sürekliliği için zaruri ayrışma ve dağılma sürecini ifade eden esma-sıfât ve ef'âl mertebelerinin birlik ve bütünlüğü kastediliyorsa, söz konusu kavram yerinde ve doğrudur. Ancak Allah'ın Saf Zât'ına işaret maksadıyla kullanılırsa, tamamen yanlış olacaktır. Zira, varlık alanına bizatihi tecellisi asla söz konusu olmayan Mutlak Zât (Kendi), aynı zamanda, esma ve diğer mertebelerin ne aynısı, ne de gayrisidir; ancak hem odur hem değildir, şeklinde ifade edilebilir. Bunun anlamı şudur: Yaratıcı Kudret, mutlak teşbih ile mutlak tenzihi asla kabul etmez. Mertebeler, Zât'tan vücut bulur; lâkin, Zât'ın kendisi olamaz. Bundan başka, onların toplamına da hiçbir surette Zât denilemez. Çünkü, Allah'ın esması, Kendi'ne perdedir. Tanrısal tecelliler esmada zuhur eder. İnsan bu tecellileri ancak anılan perdede algılayabilir. Aynı şekilde bilgi de bu perde üzerinden aktarılabilir. İşte sözü edilen perde /

perdeler esma-sıfatları gösteren ayna hükmünde olup duyular dünyasında tezahür eden sıfatlar da zikredilen ayna üzerinden insan aklına tenezzül eder. (İslâmoğlu, 2017: 39). Allah, Zât’ını esmasıyla tanıtır. Tevhid-i Zât da tüm bu esma-sıfat ve fiillerin oluşturduğu bütündür; yoksa, O’nun Mutlak Zât’ı değildir. Çünkü insanın, kayıtlı ve koşullu aklıyla mutlak ve aşkın olan Zât’ı bilme ve tanıma imkân ve gücü yoktur. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in Hakk’ın zâtını tefekkür etmeyin; zira O’nun zâtını kendisinden başkası bilemez, mealinde bir hadisinden bahsedilmektedir: “Allah’ın yarattıklarını/sanatını düşünün, Onun Zâtını düşünmeyin”. (bk. *Aclunî*, 1351: 357-358, 449).

Yeri gelmişken “isim-sıfat” biçiminde kullandığımız terime açıklık getirmemiz icap etmektedir. Mısırî Divanı Şerhi adlı eserde *tevhid-i sıfât* biçiminde yer alan tamlamadaki *sıfât* (sıfatlar) kavramının *esma* (isimler) biçiminde olması gerektiği kanaatindeyiz. Şöyle ki: Tanrısal isimlerin iki yönü vardır: İlki Zât’a delâleti; ikincisi ise, bütün isimlerin kendinde toplandığı bir şey olan müsemmaya (adlandırılan / nitelenen) delâleti. Zât’a delâleti yönünden bir olan isimler, anlamca birbirlerinden ayrı ve farklıdır. Bu bağlamda tevhid-i zât terimi, aslında, isimlerin anlamca birliğini değil, ancak Zât’ın vahdaniyetini ifade için kullanılabilir. Tevhid-i esmayı da bu yönde düşünmek lâzımdır. Zira, Kur’an’da sıfat kavramı yer almaz. Bir başka ifadeyle, Allah, kendini bu kavramla nitelendirmez. Ayette şöyle deniliyor: “(...) O’nun şanı onların uydurdıkları sıfatlardan yücedir.” (En’am 6/100). Ayrıca “En güzel isimler O’nundur” (A’raf 7/180) ayetinde görüldüğü gibi, Allah Kendi’ni sıfatlarla değil, isimlerle nitelendirmektedir. Dolayısıyla tevhid-i sıfât sözü, gerçekte, doğru bir söylem olmayıp onun yerine tanrısal boyutta tevhid-i esma ifadesinin kullanılması daha uygun ve gereklidir. Çünkü sıfat sınırlandırır. Bâyezid-i Bistamî’nin dediği gibi: “Sıfat, varlığı talep eder; bu da Allah için söz konusu olamaz.” (Suad El-Hakim, 2005: 556). Sıfat, ismi yapar; aklidir ve zahirde bulunmaz. Bu sebeple sıfat, bilinmeyen tümel kavramdır. İbn Arabî, Allah için sınırlayıcı bir özellik taşıyan sıfat yerine *vasıf* veya *nispet* kavramlarını kullanmıştır. İbn Arabî, Cenabı Hak ile evren arasındaki ilişkiyi bu kavramlar çerçevesinde kurar. Bu cümleden yola çıkarak yazımızda, her iki kavramı (isim ve sıfat) ayrıştırmadan bir bütün hâlinde “isimlerin sıfatları” anlamında kısaltarak “isim-sıfatlar” şeklinde kullanmayı seçtik. Bu tercihi, bir tanıma dayandırmak gerekirse şöyle bir açıklama yapabiliriz: Sıfat, dediğimiz gibi, isme dayanır, yani ismi talep eder; böylelikle, ismin de gerçekte bir nitelik olduğu açığa çıkar ve sonuçta bu iki kavram (isim ve sıfat) anlamca bütünlük sağlamış olur.

Esma-sıfatlar, Zât’ın ne aynı ne de ondan farklı durumlarıdır, demiştik. Hâliyle, tanrısal esma-sıfatların bilinmesine de imkân yoktur. Ancak, duyular dünyasındaki varlıklarda tezahür eden ilâhî tecellilere *tanrısal sıfatlar* denilebilir. Varlık düzleminde beliren sıfatlar, hem sınırlı hem de bizim bildiğimiz kadarıyladır. Bu itibarla, Allah için sıfat kavramını kullanmak, hatta O’na ait esma-sıfatları belirlemek veya onları birleştirmeye kalkmak asla mümkün olamayacağı gibi, doğru da değildir. Zira bu tarz düşünce, insanları,

onların ortak olduğu şeklinde yanlış bir fikre sürükleyebilir. Esmâ-sıfatlar bilinemez; aynı zamanda, kendi sıfatlarımızla da onları izah edemeyiz.

Nûru'l-Arabî, kuşkusuz, bu konuları gayet iyi biliyordu. Ancak ifadede gereği gibi yansıtma olmadığından, söz konusu tevhid-i zât, yanlış anlaşılmaya açık bir kavram durumundadır. Nûru'l-Arabî'nin açıklamasındaki *zât* kelimesinden Allah'ın Zât'ı anlaşılırsa, bunun adı Panteizm olur ki, bu düşünce tarzının İslâm tasavvufu ile hiçbir ilgisi yoktur. Allah, her türlü noksan sıfatlardan münezze olduğu kadar, tecessüm (cisimleşme, cisim hâline gelme), hulul (geçişme, geçişim) ve tecezzi (parçalanma, dağılma, ufalanma) gibi öğretileri savunan doktrinlerin (mücessime, müşebbihe, antropomorfizm) tevhit inancında kesinlikle yeri yoktur. Ayrıca, kavrama yeteneği sınırlı aklımızla Allah'ın Zât'ı hakkında bilgi edinebilmenin imkânsızlığı ve onun üzerinde düşünmenin bile yanlışlığı inkâr edilemez. Şu sebeple ki Tanrı, her türlü düşünce ve tasavvurun dışında ve ötesindedir. Ancak bahsi geçen tevhid-i zât kavramını (celâli ve cemali isim-sıfatlar ile fiillerin birlik ve bütünlüğü) öğrenmek ve üzerinde düşünmek, bilinçli bir mümin için Allah'ı tanıma açısından hem zaruri hem de yararlıdır. Bu konuda temel ve biricik kaynağın Kur'an olduğunu söylemeye bile lüzum yoktur.

Bu kısa izahtan sonra asıl konuya dönecek olursak, noktanın varlığının zaruri sonucu oluşan temsilî daireler (isim-sıfat ve fiiller), birbirlerinin de varlığını zorunlu kıldıkları için, durağan olmayıp sürekli dinamik ve enerjik nitelik taşıdıkları sonucuna varılabilir. İleride değineceğimiz gibi, burası, maddenin yapı taşlarını oluşturan anlamsal alan, yani saklı düzen alanıdır.

Tasavvufi düşünce temelinde, evrendeki şeylerin tümü, kaynağı tanrısal olan isim-sıfat ve fiil derecelerinde tenezzül ve tecellisinin görünümlerinden ibarettir. Tanrı'nın Mutlak Varlığı sebebiyle vücut bulan imkânlar âlemi, bizatihi var olan fenomenler / görüngüler bütünü değildir. Bu cümleden olarak diyebiliriz ki nesneler, Allah'ın, celâl ve cemal olarak iki kategoride toplanabilen isim-sıfatlarının mazharlarıdır. Söz konusu tecelliler, algı ve kavrama alanımızın çok üstünde olup varlıkta oluşu ve oluşta varlığı sürekli ve aralıksız gerçekleştirir.

Niyazî'nin beytinde zikredilen üç mertebe, esasta birlik ve bütünlük arz eder; ancak, izafi / nispi varlıklar düzleminde ayrılmış, dağılmış ve farklılaşmış olarak görünür. Söz konusu durum, kaleydoskop örneğinde görüleceği gibi, güneş ışığına tutulan bir prizmada da çeşitli yönlerde dağılan spektrumlar / tayflar şeklinde kendini gösterir. İşte bu yansımalar ne güneştir, ne de ondan ayrı şeylerdir. Kısaca hem odur hem de o değildir.

Varlık ve oluş hakkında sağlıklı bilgi edinebilmek için öncelikle müspet ve manevi bilimlerin öğrenilmesine ihtiyaç vardır. Bu bilimlerin ışığında şeyleri, gözlem ve deneye dayalı yöntemlerle araştırıp incelemek; ardından, edinilen bilimsel verilerle söz konusu nesneleri batını / içrek yönden, yani mahiyetleri bakımından anlamaya çalışmak gerekir. Bir başka anlatımla, var olanı her yönüyle anlamak esas olmalıdır. Ancak, eşyanın anlamsal / manevi yapısı, salt

gözlem ve deneyde kalarak idrak edilemez. Şunu da eklemek gerekir ki müspet bilimler ile manevi bilimleri birbirinden ayırmak veya ayırmış gibi düşünmek ve göstermek hiçbir şekilde doğru değildir. Çünkü, müspet bilim ve sanatlar, manevi bilimlerin yansımalarını taşır.

Sağlam bilgiye ulaşma, objenin hem dıştan (maddi, zahiri yönden), hem de içyüzden (anlamsal, bâtını yönden) kavranması ile mümkündür. Zira varlığa dair hakikat, yani gerçeğin gerçeği, analitik zekâyı aşarak sezgisel bilgiye ulaşmayı; bir başka ifadeyle, süjenin, aktif bilgi düzeyinde objeye katılımı sonucunda oluşan *özdeşlik* bilgisini ihtiva eder. Şüphe barındırmayan bu bilgi, özne ile nesnenin özdeşliği bilgisidir. Yani gözlemcinin, gözlemlediği şeyin gerçekliğine kendi gerçekliğiyle katılması ve son tahlilde, onunla aynı olduğunun idrakiyle oluşan sentetik bilgidir.

Ünlü fizikçi ve fikir insanı David Bohm, varoluşun maddi / fiziksel görünümü ile manevi yönünü, *açığa çıkmış gerçeklikler* ve *açığa çıkmamış düzen* şeklinde önermesiyle zahir ve batın hakkında söylediklerimizi formülleştirir. Bilimsel çalışmalarla ispatlanan bu önerme hakkında kısaca şunlar söylenebilir: Bohm'un öne sürdüğü önemli önermelerden biri, günlük hayatın elle tutulur gerçekliğinin, aslında, tıpkı holografik bir imge gibi bir tür illüzyon, bir hayal olduğudur. Bu gerçekliğin altında daha derin bir varoluş düzeni, fiziksel dünyamızın tüm nesne ve görünümelerini tıpkı bir holografik film parçasının bir hologram yaratmasına benzer biçimde yaratan dahaengin ve daha temel düzeyi yatmaktadır. Filmin tamamına kodlanmış olan bu imge, aynı zamanda orada gizlenmiş bir bütün olarak mevcuttur. Bohm, bu gerçeklik düzeyine *saklı (açığa çıkmamış) düzen* adını verir. (Talbot, 2017: 78). Evrende görülen tüm biçimler, işte bu iki düzen arasındaki sayısız gizlenme ve ortaya çıkmaların sonuçlarıdır. Yani bozulmamış bütünlük (ezelî bütünlük), kozmik ilişkiler ağında içkin durumdadır. Bu bütünlük düzenine David Bohm *zımnî / katlanmış* yani saklı düzen adını vermiştir. Buna göre, bu bütünlük düzeninin her parçası, bütünü içeren bir hologramdır.

Adı geçen ünlü fizik bilginine göre, bir hologram, saklı düzen için model olarak fazla statiktir. Dolayısıyla atom altı gerçekliğin temel dinamik mahiyeti için onun yerine *holo-movement / holo-eylem* terimini kullanır. Holo-eylem, maddi evrenin bütün biçimlerinin kendisinden feyezan (fışkıran, taşan bereket) ettiği dinamik bir fenomendir. Bu kavram maddenin fiziksel görünümünü değil, onların birbirleriyle olan bağıntılı hareketlerini içermektedir. (Capra, 1996: 70-71). Capra'ya göre, Bohm'un saklı düzen ile G. Chew'in *bootstrap* kuramlarının her ikisi de değişim ve dönüşüm, hareket ve düzen düzleminde birleşmektedir. Chew'in *ağ felsefesi* yani bootstrap kuramında, tabiattaki tüm fenomenler, birbirleriyle sıkı bir biçimde kenetlenmiş durumdadır; birini açıklamak için tüm fenomenleri açıklamak zorundayız. (Capra, 1996: 71).

Elektron ve diğer parçacıklar, saklı düzenden sürekli bir akışla destek aldıkları için bir parçacık ortadan kalktığında yok olmuyor; yalnızca, içinden fışkırdığı daha derinlerdeki bir düzene geri dönüp saklanıyor. (*bozuluş ilkesi*) Bir elektron, bir başka oluşu gerçekleştirmek üzere, saklı düzende gizlenirken,

bir başkasının -bir fotonun- ortaya çıkıp onun yerini aldığı da bilinmektedir. (*oluş ilkesi*) Gizlenmiş parçacığın, bir tür parçacıktan diğer bir parçacığa dönüşme süreci, onun nasıl bir biçim değiştirdiğini açıklar. Yani, bir bütün içerisinde önceki davranışlarından daha farklı davranışlar sergileyen elektronlar, aynı zamanda kolektif bir uyum hâlinde yeni oluşlar meydana getirir. Bu süreç, hem hiçleşme olgusunu hem de tekrarsız ve sürekli yeni oluşları / yaratışları ihtiva eder.

Gerek fiziksel görünümün ve gerekse saklı düzeninin her ikisi de bir kuantum topluluğu içine gizlenmiş durumdadır; ancak, hangisinin ortaya çıkıp hangisinin gizlenmiş hâlde kalacağını, ancak gözlemcinin kuantum topluluğu ile olan karşılıklı ilişki ve etkileşim tarzı belirleyebilir. Bir başka anlatımla, sözü edilen ilke, ileride değineceğimiz gibi, gözlemcinin bir kuantum biçimini kararlaştırmadaki rolünü belirlemektedir. Buradan çıkarılacak sonuç, gözlemci ile gözlenenin aynı şey olduğudur; fakat, ikisi arasındaki ilişki, zafî gerçeklik düzeyinde olmayıp bu düzeyin derinliklerinde, anlamsal boyutunda yatmaktadır. (Talbot, 2017: 82). Çünkü, gözlenen nesnenin, gözlemci tarafından tümüyle algılanması söz konusu olamaz. Saklı kalan bu gerçekliğe ait boşluğu dolduracak olan sadece beynimizdir. Bu doldurma ve tamamlama işlemi, ancak katılımcılık ve özdeşleşme bilinciyle gerçekleşebilir.

Elektron ve diğer parçacıkların açığa çıkmış gerçekliklerden saklı düzene veya saklı düzenden açığa çıkmış gerçeklik düzeyine geçiş durumlarını belirleme sürecinde, gözlemci veya işlemci (örneğin, şarabın yapımı ve damıtma işleminde yetenek sahibi biri veya çeliğe su vermede mahir bir demir ustası; altın madenine estetik değer kazandıran bir kuyumcu vb.) kuantum topluluğu ile oluşturduğu etkileşim ve iletişim alanında, fiziksel görünümdeki zıtlık ve farklılıkları bileşimli hâle getirerek yeni ve daha üst bir düzeyli değer kazandırırken, aynı zamanda katılımcılığın da örneğini verir. Söz konusu olgu, görünürdeki farklılığın, saklı düzen alanında birlik ve bütünsellik ifade ettiğine gönderme yapar. Son tahlilde diyebiliriz ki evrendeki her şey, birbirinin *dikişsiz uzantısından* başka bir şey değildir.

Kadim toplulukların kozmogonik inançlarında, eski simya bilgisinin önemi büyüktü. Simyacıların, sıradan metalleri soylu metal olan *altın* madenine veya mahir bir ustanın demir filizlerini işleyerek çeliğe dönüştürmesi gibi, konumuz olan metaforik anlamdaki şarabın yapım ve damıtılması işleminin, ezoterik anlamda, *erginleşmeyi* hızlandırarak Dünya'nın yeniden doğumunu eş zamanlı gerçekleştirme inancına dayanıyordu. Nasıl ki altının soyluluğu olgunlaşmasının bir eseri ise, bir demircinin yaptığı çelikten (örneğin kılıç, hançer, mızrak, kadeh vb.) ürünler yahut şarabın maharet isteyen yapım ve damıtılmasıyla oluşan saf şarap da üstünlüklerini aynı arınma sonucunda kazanıyordu. (Eliade, 2003: 131). Bu ifadelerden, simyacıların maddi anlamda sadece altın, gümüş, çelik, kadeh, şarap vs. şeyler elde etmek amacıyla çalıştıkları şeklinde basit düzeyli bir anlam çıkartmak yanlış olacaktır. Böyle anlayışlar, maalesef, simyanın yozlaştırılarak kötü bir kimya algısına dönüştürülmesi sonucunu doğurmuştur. Neticede, gerçek anlam ve amacından

uzaklaştırılmış olan simya, ne yazık ki edebiyatımızda da layıkıyla anlaşılamamış, kara listeye alınarak batıl inanışlar grubuna eklenmiştir. Hâlbuki felsefi simyanın ulaşmak istediği sonuç, doğanın; maddesel, bitkisel, hayvansal ve daha da önemlisi insani düzeyde ruhsal ve düşünsel olgunlaşmayı geliştirip hızlandırmak, sürekli yenilenen aktif bilgiyle oluşa / üretime katılmaktır. Kur'an, insanlara iyilik etmeyi de içeren bu oluş ve katılış (üretim) sürecine "Allah'a yardım edenler" şeklinde gönderme yapar. (Muhammed 47/7).

Geleneksel kültürlerde maden ve benzeri maddeleri işleyen simyacılar / bilgeler Tanrı'nın yaratma / oluşturma sürecine katılmanın bilinciyle hareket ederlerdi. Onlar için sıradan madenin altın'a, demirin çeliğe veya duru olmayan şarabın saf içeceğe dönüştürülme işlemleri, maddesel ve zihinsel bütünlük düzleminde, sürekli bilgilenme ile ezoterik anlamda manevi ışığa, yani varlığın hakikatine dair bilgiye ulaşma amacını taşımaktaydı. Bohm'a göre, maddesel değişim ve dönüşüm süreçleri üzerinde derin bir etkisi olan aktif bilgi, maddenin kuantum alanındaki temel parçacıklar üzerinde etkide bulunur. Bu bilgi tarzı, kuantum süreçlerinde yönlendirici bir tesirle temel parçacıkların bu alandan (saklı düzenden) açık düzen alanına çıkışında *biçimlendirici* rolünü de üstlenir. Başka bir deyişle, maddesel değişim ve dönüşüm süreçleri aktif bilgiyle yapılandırılabilir. Böylece maddenin açığa çıkan yapıları, saklı düzendeki içeriğinin bizatihi kendidir. Zihin düzeyinde algılanan maddesel açık düzenin geri bildirim akışı neticesinde, daha derin seviyelerden getirdiği aktif bilgi / bilgiler, fiziksel görünüm düzenindeki (zahiri âlemdeki) ilişkilerin dinamizmini yansıtarak sürekli değişir ve yenilenir. Dolayısıyla tabiatın daha derin anlamlarında saklı *bütünsellik / bölünmezlik* ifade eden zihinsel ve maddesel düzenler arasında iki yönlü akış kurulmuş olur. Bu suretle, gerçeklik, gittikçe derin inceliklere uzanan sonsuz düzeyler olarak tanımlanır. (Peat 1996: 164). Zihin ile madde arasındaki bu çift yönlü bilgi akışı ancak eş zamanlılıkla açıklanabilir.

Felsefi simyada, kimyasal işlemlerin biricik amacı, *filozof taşı*nı bulmaktır. Daha açık bir ifadeyle simyacı, insandaki tanrısal tözü (ilâhî tecellilerin tümünü) ortaya çıkarmak; maddenin derinliğinde -saklı düzende- gizlenmiş olduğuna inandığı gizil ateşi, ruhu özgürleştirerek onunla fiziksel görünüm arasında yıkılmış köprüyü tekrar kurmak ister. İşte bu eylem; simyacının, ilksel kaosa dönerek kozmogoniye tekrarlama sürecini tanımlayan temsili işlemini açıklamaktadır. İşleme tabi tutulan unsurlardaki saflığı / ışıgı engelleyen kir, pas veya külü -ki bunlar felsefi simyacılıkta hastalık olarak nitelendirilir- temizlemek suretiyle gerçekleştirilen arındırma olgusu, kişiyi, psişik bakımdan sağaltma ve kemale erdirmeye / erginleme olgusunu simgeler. Bir demircinin yaptığı hançeri ele alalım: Hiyerarşik düzenlemeler sonunda, çelik hâline getirilen demir filizinde, benzer ve tamamlayıcı niteliklere sahip karşıtlar (su ile ateş) dengeli ve uyumlu bir şekilde sentezlenir. Sıradan bir maden olarak kabul gören demir, bu işlemle çelik durumuna gelerek daha üst bir anlamsal düzeyli değer kazanmış olur. Bir başka anlatımla, işlemcinin, maden filizlerinde gizlenmiş ışıgı açığa çıkarıp ürünün tamamına yayması,

sıradan elementleri anlamsal olarak altın değerine ulaştırmak veya filozof taşını elde etmek demektir. Yoksa katılaştıran materyalist zihin ve algıların anladığı tarzda, nesnel olarak altın madeni üretmek değildir. Metalin veya şarabın saf parlaklığı ve işlevselliğini bütünsel olarak ortaya çıkaran maharetli işlemciler, bilinçli bir gözlemci gibi, işlediği objenin saklı düzendeki gizemine kendi bilgeliğiyle katılarak, yani karşılıklı etkileşim ve aktif bilgi alışverişi sonunda ürettikleriyle anlamsal boyutta özdeşleşerek gerçeğin gerçeğine ulaşırlar.

Modern çağ öncesi simyacı kimliğiyle bilinen gözlemci ve katılımcı ruha sahip meslek erbabı (demirci, derici, çanak-çömlekçi, şarap ustası vs.) bir yandan maddeyi işlerken öte yandan da madde ile özdeşleşerek tekâmül sürecini sürdürür. Söz konusu süreçte, şekilsiz ve uyumsuz görünümlü maddenin anlam ve biçim kazanmasına paralel olarak kendi ruhsal ve zihinsel olgunlaşmasını da gerçekleştiren simyacı, kaostan kozmosa yükselerek yaratılıştaki ilk durumu deneyimler. Şöyle ki:

Lâhut âleminde yaratılan aslî varlıklar (değişmez gerçeklikler; kök örnekler / arketipler) Tanrı'dan aldıkları *en kutsal feyiz* demek olan Feyzi Akdes'in tecelli enerjilerini (gerçek bilgiyi) Feyzi Mukaddes düzeyinde nâsut (duyular) âlemindeki cisimleşmiş varlıklarına aktarırlar. Bu ilk durumu Âdem, gerçek insan olma hüviyetiyle temsilî olarak yeryüzü cennetinde tecrübe etmiştir. Anılan Elçi, bu boyutta yüce merkezle yani cisimsiz olan makul varlığı (kök örneği) ile tanrısal bağını henüz koparmamıştır. İblisin (biyolojik aklın / nefsin ürettiği ham fikirler; içgüdüsel dürtüler) ayartması ile takvadan uzaklaşmış, yani yüce merkezden kopmuştur. İşte bu süreç, *ilk geleneği* içerir. Ancak, yüce merkezdeki manevî ışık / gerçeklik bilgisi kaybolmayıp ikincil merkezlere (insan hafızası / kişisel kolektif bilinçdışı ve fenomenler) gizlenmiştir. Çünkü insan beyninin içerdği en önemli holografik olgu hafızadır. Stephen Hawking'in işaret ettiği şekliyle, evren, daha üst bir boyutlu gerçekliğin *holografi tekniği* ile daha alt bir boyuta indirgenmiş hâlidir. Bu cümleden hareketle diyebiliriz ki bir hologram olan insan beyni de doğuştan gelen bilgi (a priori) ve deneyimleri alanın tamamında depolar.

Maddenin fiziksel görünümünden saklı düzenine yükselen işlemci, her iki düzen arasındaki bilgi akışına kendi gerçekliğiyle katılarak aktif bilginin açığa çıkmasını sağlar. Bir başka anlatımla, fenomenler, hatırlatıcı özellikleriyle holografik beynimizde bir imge oluşturarak iki yönlü bilgi akışını gerçekleştirir ki bu süreç, varlıktaki birlik ve bütünlüğü belirler. Yani tali merkezlerde ayrılmış ve farklılaşmış gibi algılanan gerçeklik, aslında bir ve bütün hâlinde ilk duruma (yüce merkeze, tevhide) işaret eder.

Ezelîlik duygusu uyandıran ilk durum ve onun oluşturduğu ilk gelenek, kadim toplum geleneklerinde çeşitli semboller (Hintlilerde Soma, Perslerde Haoma, Hristiyanlarda kayıp kadeh / vazo, Graal efsanesi vb.) hâlinde yaşatılmıştır. (Guénon, 2014: 45). Simyacı (örneğin bir demirci veya şarap yapım ve damıtma ustası vs.) aletler ve kimyasal işlemlerle değiştirme ve dönüştürme uygulamasına tabi tuttuğu maddenin saklı düzenindeki, manevi ışığı (ikincil merkezdeki gizli gerçekliği; bilgiyi) açığa çıkarırken aynı süreci

ruhsal ve zihinsel düzeyde kendi de deneyimler. Karşılıklı etkileşim ve iletişim sürecinde ortaya çıkan *birlik*, yani ilk gelenek ile ilk duruma katılarak yüce merkezin bahsettiği ebedî mutluluk hissini duyumsar.

Simyacının gözünde fiziksel dünya, yani madde hem canlıdır hem de açık. Bir başka açıdan da evrenin canlandırılması onun algılamasını gerekli kılmaktadır, diyebiliriz. Herhangi bir nesne asla yalnızca kendi değildir; başka bir şeyin, nesnenin varlık düzlemini aşan bir gerçekliğin göstergesidir veya zarfıdır. (Eliade, 2003: 155). Simyacı, kozmosu kutsal evliliğin başat örneği şeklinde gördüğünden, su ile ateşin sentezinin / evliliğinin ürünü olan şarabı da, tıpkı çelik gibi, bu izdivacı gerçekleştiren unsurlar grubunda dahil eder. İşte şarap, bahsi geçen evliliğin sonucunda doğmuş canlı bir varlıktır. Simyacının anlamsal alandaki deneyimleri, bugün yeni fiziğin obje ile gözlemci arasında oluşan iletişim, etkileşim ve katılımcılık üzerine geliştirdiği devrim mahiyetindeki düşüncelerle örtüşmektedir.

Fiziksel görünüm ile saklı düzen bütünselliği göz önüne alındığında, doğrusal boyutta dağılmış gibi (geçmiş, şimdi ve gelecek şeklinde) ortaya çıkan dünyevi zamanın, aslında, tek bir zamana, eş zamanlılığa (şimdi'de şimdi, an-ı daim veya senkronik zaman) dönüştüğü anlaşılabacaktır. Dünyevi / ardışık zamanın kesinlik arz etmediğini, onun zımni düzenden çıktığını belirten Bohm, lineer (doğrusal) yani dağılmış, yayılmış zamanın da insan zihninin bir ürünü olduğunu ileri sürer. (Talbot, 2015: 274). Bir usta demircinin çeliğe su vermesi veya şarabı damıtan bir işlemcinin kimyasal işlemi yahut bir şairin şiirini kaleme alma gibi süreçlerde, matematiksel zaman onlar için büsbütün ortadan kalkar; yani, metafiziksel bir yükselişle zaman, dikey boyut değeri kazanarak zamansızlığa, eş zamanlılığa dönüşür. Çünkü gerçek zaman, insan müdahalesini kabul etmeyerek kendiliğinden çalışır. Eş zamanlılık, katılımcı ruh taşıyan gözlemcinin, obje ile aynı şey olduğunun idrakiyle lineer zamanı ortadan kaldırdığında gerçekleşir. Novalis, gerçek ve geçici zaman hakkında şöyle der: "(...) Şair ebediyen sahici kalır. Tabiatın sirkülasyonunda sabit kadem olandır. Filozof ebedî değişmezlik içinde değişir. Ebedî değişmezlik ise, sadece değişenlerde gözlenebilir ve gösterilebilir. Ebedî değişebilirlik, sadece kalıcı olanda, bütünde, anda vardı. Önce ve sonra gibi kavramlar onların görüntüleridir." (2002: 14).

Doğrusal zaman, süje ile obje arasındaki boşluktan doğmaktadır. Simyacı bu boşluğu ortadan kaldırarak (yani boşluğu bilgeliğiyle doldurarak) nedensellik ilkesi ile dünyevi zaman anlayışını askıya alır ve orada eş zamanlılığı hâkim kılar. Bir başka deyişle, eş zamanlılığı kozmogonik boyutta yaşar. Gerçekleştirilen simya işlemlerinde doğrusal zaman ve tarihsellik anlamını yitirir; yitirilen bu zamanın yerine, haz ve sevincin yaşandığı çok daha geniş ve anlamlı bir zaman ihdas edilir. Örneğin bir hançer veya damıtılmış saf şarap, bir yandan açık düzen ile saklı düzenin bütünselliğini yansıtırken öte yandan değişmeyen kök örneklerin (arketipler, ayanı sabite) parlayan yıldızlarının imgesini eş zamanlı açığa çıkaracaktır. Özetle manevi yükseliş

neticesinde kök örnekle kuracağı eş zamanlı bağıntı, simyacıyı, birlik cennetinin huzur ve mutluluğuna iletir.

Bir simyacının, belirttiğimiz üzere, doğanın yeniden oluşumuna katılımının anlamı; işlemlerinde kullandığı aletlerle *ilksel kaosu* (önceden söylediğimiz ilk geleneği) ve kozmogoniye yineleyerek tarihsel zamanı tersine çevirmesi ve işlem süresince uyguladığı geri bilgi akışı deneyimiyle zamanı askıya alması demektir. Çünkü ilkel ontoloji, arketiplerin oluşturduğu mitsel çağa / zamana, yani *kökene dönüşü* gerekli kılar. Bir başka deyişle, zamanı sıfırdan başlatma ritüeli, dinsel ve erginlenme törenlerinde arketiplere dönüş yapan kişi, kozmogonik anlamda yeni hayata başlama sürecini tayin eder. Bu bağlamda zamanın askıya alınması, an'ı (şimdi'de şimdi'yi) yaşamak anlamına gelir ki söz konusu durum kişinin, gerçek hayatı kazanması şeklinde yorumlanabilir. Aksi durum, yani din dışı hayata dönmek ise, ruhsal ve algısal manada hakiki ölüme sürüklenmek anlamı taşır. (Eliade, 1994: 38). Zamanı ilga eylemi, kişinin, aşkın bir ruhla zaman üzerindeki hâkimiyetini de ifade eder. Zamanın tersine çevrilmesi veya askıya alınması deneyimi, izafi nitelik taşıyan tarihselliğin baskısı altındaki modern insanın asla anlayamayacağı bir durumdur. Çünkü, simya öğretisinin tam tersine, çağdaş insan, zamanı dünyevileştirip onun yerine geçmek yahut baskısını / yükünü yüklenmek zorunda kalmıştır. Örneğin, bir kum saatine dışarıdan hükmetmek yerine, bilinçsizce içine girip ezilmeyi, oradan oraya savrularak tükenmeyi seçmiştir.

Son bilimsel çalışmalar göstermiştir ki evren, mekanik bir olgu olmayıp tamamen bir düşüncedir; zaman kavramı da enerjiden başka bir şey olmayıp sürekli ve dinamiktir. Dolayısıyla, *an*'ların oluşturduğu bir bütün olarak doğrusal zaman, varlık ve oluşun akışından çıkan bir sonuç gibi gözüken hayali bir uzantı şeklinde tanımlanabilir. Ancak ölçümünü; kabaca düşünce, hareket, eylem gibi soyut ifadelerle yapabileceğimiz zaman kavramı ise, gerçekte “eş zamanlılık” biçiminde kabul edilmesi gerekir. Varlıkta oluş eş zamanlıdır; oluşu gerçekleştiren çift kutuplu tanrısal enerjiler art zamanlı / diyakronik değil, tam tersine eş anlı tecelli ederek öznel ve nesnel varlıklar arasında boşluğun oluşmasına izin vermez. Ancak, boşluğu yaratan ve oluşumları birbirinden ayırmış gibi gösteren veya olay ve olguları nedensellik ilkesiyle açıklamaya çalışan anlayış, zamanı tamamen dünyevi boyuta indirgemiş durumdadır. Eş zamanlılık ilkesinde, özne ile nesnenin özdeşliği geçerlidir; bu ilke, önceden değindiğimiz üzere, fiziksel görünümünden saklı düzene, kaostan kozmosa, parçalanmış durumdan birlik ve bütünlüğe geçişin köprüsünü kurar. Senkronik zaman anlayışı, eski fizik biliminin süje ile obje arasına koyduğu mesafeyi de ortadan kaldırmıştır.

“O (Allah), her an yeni bir iş'tedir” (Rahman 55/29) ayetinde geçen “an”, (şimdi'de şimdi) kelimesinden, celâl ve cemel isim-sıfatlarının birlikte tecelli etmekte olduğunu anlıyoruz. Celâleddin-i Rumî Mesnevi adlı ünlü eserinde, Allah'ın sürekli yaratma / oluşturma eylemindeki tecelli enerjilerinin karşılığını, su ile ateş unsurlarının “an” içinde bireşimini, yani eş zamanlılığını örnek göstererek açıklar. Diğer bir ifadeyle, cemel (su) ile celâl (ateş)

sıfatlarının bütünlük (an) içinde ayrışmaksızın tecelli ettiğini söyler: “Deryanın suyu senin fermanındadır. Ey Hudâvend, su ile ateş senin ânındadır!” (Konuk, 2004: 409). Buradaki an, kutupsal varlığın en küçük parçasını, tikel varlığı; deniz ise, bütün evreni, okyanussal benliği, tümel varlığı temsil etmektedir. Bu sözlerden şu önemli hükmü de çıkarabiliriz: Holografik özelliği dikkate alındığında, en küçük parçasının dahi -flu da olsa- evrenin tüm niteliklerini taşıyan bir hologram, Bohm’un tanımıyla holo-eylem olduğu sonucu çıkarılabilir. Yalnız, söz konusu söylemlerden parça ile bütünün ayrı şeyler veya puzzle / yapboz örneğinde olduğu gibi, parçanın bütünü tamamlayan bir modül olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Daha önce belirttiğimiz gibi, parça, bütünün dikişsiz bir uzantısıdır. Meşhur Arap şairi Lebid ateş ve su ile ilgili şöyle diyor: “Su ve ateşler, O’nun (Allah’ın) ayetlerindendir. Bunlarda cahil kalmayıp aklını kullanabilenler için nice öğütler vardır” (Izutsu, 1975: 128). Yaratılış ve oluş sürecinde eş zamanlılığın hâkim olduğu gerçeği, İnşirâh Suresi beşinci ve altıncı ayetlerde öneminden ötürü tekrarlanan “Şüphesiz, zorlukla birlikte bir kolaylık vardır” cümlesinde yer almaktadır. Bir başka deyişle, pozitif ve negatif tecelli enerjileri, varlık düzlemine art zamanlı değil, eş zamanlı yansımaktadır.

Oluş ve bozuluş ilkesi bağlamında, varlıktaki sürekli değişim ve dönüşüm faaliyeti, bireyin, doğrusal zamanı aşarak sürekli tekâmül hâlinde olması gerektiğini anımsatır. Örnek olarak verdiğimiz hançer ile diğer savaş aletleri, tanrısal tecellilerin lütuf ve kahr niteliklerini mükemmel bir uyum hâlinde bünyelerinde birleştirerek varlık ve oluştaki birlik, uyum ve barışın dikkate değer simgesini sunar. Onlar, bu yönleriyle saf ateşin timsali olup tıpkı damıtılmış arı duru şarap gibi, özdeşlik bilgisinin sembolleridir. Yine geleneksel kültürlerde özellikle yıldırıma benzetilen kılıç, hayat ve ölümün sentezi olarak kabul edilmiştir. Özetle, su ile ateşin, eş zamanlılık boyutunda sentezlenmesiyle oluşan saf ışık (sağlam bilgi), işleme alınan maddenin / madenin saklı düzende gizlenmiş ancak dinamik ateşin, yani hakikate dair aktif bilginin açığa çıkmasına vesile olur. Bu cümleden olarak, kuşku taşımayan bilgi ile aydınlanmış ruha sahip bir araştırmacı / gözlemci, fiziksel görünüm ile açığa çıkmamış düzenin bütünlüğü ilkesinden hareketle, evrendeki şeyleri ayrıştırmadan gözlem ve incelemeye alabilir.

Konumuz olan beytin ikinci mısraında tekrarlanan “şarap” Klasik Türk şiirinde sıkça kullanılmış bir mecazdır. Şarap, bir metafor olarak varlık dünyasında benzerlik ve bileşebilme özelliğine sahip zıtların ilkesi olan “su” ile “ateş”in gizemli sentezidir. Tasavvufta İlâhî aşkın mecazlı anlatımı olarak kabul edilen şarap, aslında, kesin (yakîn) ve sağlam bilginin karşılığıdır. Abdülkerim-i Cîlî bu kavram için şöyle der; “İlâhî aşk öyle bir şaraptır ki en karanlık gecede sana gündüzü gösterir.” Ancak bilginin aşkla bireşimi, daha anlamlı ve rasyoneldir. Çünkü, insanın bilmediği ve tanımadığı bir şeyi sevmesi, ona âşık olması düşünülemez. Bilgi ile yoğrulmuş sevgi, gerçek aşk olabilir. Böyle bir aşk, varlık dünyasında mevcut izafi zıtlıkları kalpte / zihinde birleştirerek insanın tekâmülünü sağlayabilir. Çünkü kalp / zihin merkezi, tüm zıtlıkların çözülebildikleri ve uyum hâline girdikleri biricik noktadır.

Şarap, sentez bilimidir. Varlıktaki kutupluluğu ortadan kaldırarak şeylerin doğasındaki zıtlığı birliğe dönüştüren; böylelikle, onlarda mevcut uyum sağlama ve bütünleşebilme yeteneklerini meydana çıkaran üst düzeyli bilginin simgesidir. Söz konusu simgenin taşıdığı anlama gelince: Statik görünümlü maddesel yapının, aslında, holo-eylem planında, fiziksel görünüm ile saklı düzen arasındaki sınırsız ve sürekli olan ilişki ve etkileşimi açığa çıkarmak; böylece, maddesel ve zihinsel düzeyde karşılıklı bilgi akışıyla varlığın bozulmamış (ezelî) bütünlüğü ilkesini izah gibi nitelikleri söz konusudur.

İkinci mısradaki üç kez tekrarlanan bu kelime (şarap), birinci mısradaki üç kavramın (suret, mana, hakikat) mecazi karşılıklarıdır. Edebî sanatlardan düzensiz leffüneşire örnek sayılabilecek bu beyitte; bilginin, (a) gözlem ve deney; (b) anlamsal yönü / mahiyeti ve (c) her ikisinin bireşimli olarak gösterdiği hiyerarşik durumu, ikinci mısradaki sondan başa doğru “şarabın içindeki (a) şarabın içindeki (b) şarap (c)” şeklinde sıralanmasıyla karşılık bulmaktadır. Bu yapı, şarabın kimyasal işlemde geçirilerek yani aşamalı olarak üç kez damıtılarak saflaştırılma –ki bu tür şaraba klasik Türk şiirinde “müselles / selâse” denir- süreci, temsilî istiare yoluyla ifade edilmiştir. Şarabın üç kez damıtılması, daha arı duru, katışıksız bir hâle gelebilmesi için, varlığında mevcut bileşebilme yeti ve niteliğine sahip benzer zıtların, oluş ve bozuluş ilkesi dahilinde temsilî birlik ve bütünlük kazanması anlamına gelir. Saf şarap ile metaforu olduğu kesin / sağlam bilgi arasında kurulan benzerlik konusunun ayrıntılı izahına gelince:

Şarabın yapımı ve saflaştırılma işlemleri, belirttiğimiz gibi, benzerlik ve birleşebilme niteliklerine sahip zıtların uzlaşımıyla bütünleşmesinin, yani tasavvufi terimle söylersek, kesretin vahdete dönüşmesinin metaforik anlatımıdır. Sözü edilen zıtlar söyleminden anlaşılması gereken, görünürde karşıtlıkları söz konusu ise de mahiyetleri itibarıyla bir nesnenin taşıdığı nitelikler ile karşıtı olan şeyin nitelikleri arasında bileşme, uzlaşma kabiliyetinin bulunmasıdır. Örneğin şarap, ateş ile suyun sentezidir; zahirde birbirlerinin tamamen karşıtı olmakla birlikte, bireşimi oluşturan, ateşte su, suda da ateş niteliğinin varlığıdır.

İkinci mısradaki şarabı damıtma işlemleri; ilk aşamada (c), aklın, deney ve gözleme dayalı bilgi edinmesi (a posteriori); ikinci aşamada (b), birinci aşamada elde edilen bilgiler ışığında analitik zekânın, objenin anlamsal / batını, yani saklı düzen alanına (kuantum alanına) yükselmesi; üçüncü aşamada, a ve b safhalarında edinilen tüm verileri sistematik bir bütünlükle sentezleyerek sezgisel bilgi düzeyinde varlığın ontolojik hakikatini keşfetme (ör. ilkel insanın sezgisel olarak arketiplerle ilişki kurma veya bir sufinin zihinsel ve ruhsal yükselişle fena mertebesini algılama deneyimleri) süreçlerini içerir. Bunun anlamı, zahirin batına, fenomenin nuemene indirgenmesi, yani maddenin yüzeyinden özüne (kuantum alanına, saklı düzene) yükselmek demektir. Tasavvufi terimle ifade edersek, bu seviyede kişinin kalp gözü açılmış, sağgörü ve algısı güçlenmiş olacaktır. Bu düzeydeki birey, fenomenleri, sadece gözlem ve deney aracılığıyla ulaşılan (ampirik) bilgiler aracılığıyla dışarıdan izleyen

gözlemci niteliğini aşarak onları anlamsal boyutta tanımaya çalışan katılımcı kimliğe hak kazanmış bilinçli kimsedir. İnsanın, perdede tecelli eden (maddede açığa çıkan) tanrısal sıfatların fiziksel görünümünde kalmayarak batınına (Bohm'un tanımıyla katlanmış düzene) nüfuz etmesi, isimden *müsemmaya* yükselmesi gerekir. Diğer bir deyişle, bilinçli kişi, hakikati örten benlik perdesini yırtarak varlığın mahiyetini, özünü kavramaya çalışmalıdır. Aşağıdaki beyitte olduğu gibi, bunu başarabilen kimse, izafi olan kişisel benliğini Gerçek Benlik ile buluşturarak varlığın hakikatini idrak eder; nihayet, bu sezgisel bilgi vasıtasıyla kendini gerçekleştirebilir:

Hicâb-ı ism ile olma müsemmadan sakın mahcûb

Gider benlik hicâbını bu ma'nâdan haberdâr ol

(Tosyalı Abdulmecit)

Son tahlilde, sezgisel bilgi düzeyine ulaşarak kendini bilme veya kendi olabilme imkânı elde eden basiretli insan, evrenin gerçekliğine katılarak onunla özdeşleşebilir. Bireyselliği aşmak suretiyle tevhidin sırrına eren ruh, evreni bu açıdan okumanın aslında kendini okuyup anlamak olduğunu, aynı zamanda öz dışı varlıklarla olan doğal bağıntısının hakikatini de fark eder. Birinci mısradaki suret, mana ve hakikat kavramlarının hiyerarşik yapısı, gerçeği arayan insana tevhidi, yani fitratına dönüşü sezdirir. Böyle bir yüksek algı ve anlama düzeyine ulaşan, mutlak bilginin özdeşlik bilgisi olduğu ilkesinden yola çıkarak “ben, sen, o” gibi ayrımları bir kenara iter. Dolayısıyla, birlik ve bütünlüğün temel gerçek olduğuna akıl erdirebilir. Muhammed İkbal şöyle diyor: “Benden Dünya'nın şekli dökülmüştür; güzellik (cemal) ile kahır (celâl) sıfatları karıştırılmıştır.” (1989: 308).

Üç kez damıtılan sarı / kırmızı şarabın beyaza / renksizliğe dönüşme sürecinin, insanın bilgi ve deneyim ile ulaştığı / ulaşacağı yüksek anlama ve idrak düzeyi (e'âl → esmâ-sıfât → hakikat) için mecazlı bir anlatım olduğunu söylemiştik. Tasavvufta bu süreç, maddeden manaya, kesretten vahdete geçiş anlamına gelir ki Niyazî, bu hususu bir mısraında şöyle özetler:

Harf libâsından soyunmuş nokta-i uryâna bak

(Muhammed Nûru'l-Arabî, 2017: 152)

Harf giysileri, üzerinde yaşadığımız dünyadaki biçimler, görünüşler yani açık düzendeki farklılık ve zıtlıkları barındıran zahiri âlem; *nokta-i uryan* (çıplak, yalın, gösterişsiz nokta) ise, o giysilerle örtülmüş saklı düzen (örtük anlam) yani tanrısal tecellilerin bir ve bütünlüğünü (tevhid-i zât) içine alan gerçeklikler demektir. Mısraada görüldüğü üzere, zahiri bakış açıları için söz konusu olan tüm farklılıklar merkezî noktada tamamen ortadan kalkmıştır. Bütün zıtlıklar varlıklarını yitirerek / hiçleşerek mükemmel bir uyum ve denge içerisinde çözülmüş durumdadır. Başlangıçta -nokta durumundayken- bu zıtlık ve farklılıklar yoktu. Ancak onlar, varlıkların çeşitlenmesi ve birbirleriyle temasından ortaya çıkmıştır. Şair, mısraında insanı, şeylerin yalnızca

görünüşlerini kavramaya değil; esasta, onların mana ve mahiyetlerini kavrama ve üzerinde düşünme faaliyetine davet etmektedir.

Şarabın değişim ve dönüşüm süreci, kozmik çevrimin iniş / düşüş yayı'nın alt noktasından başlayarak yükseliş yayının doruğuna çıkmayı; anlamsal olarak da zihinsel, ruhsal aydınlanma ve tekâmülün en üst noktasını idrak etmeyi simgeler. Damıtılmış beyaz / renksiz şarap, aydınlanma ve bilinçlenmenin temsilcisi olarak ışıık imgesine gönderme yapar. Maddeyi, ancak kendisiyle görüp anlayabildiğimiz ışık, niceliğin karanlığında kalmış kalpleri / zihinleri aydınlatan, insanı hakikat bilgisine ulaştıran beyaz şarabı temsil etmektedir (bk. not 1). Zira şarabın sarı veya kırmızı rengi, maddenin kesafetini (karanlığını, kirliliğini) ifade eder. Saf şarap ise, tıpkı ışık gibi latif ve naiftir. Bir başka deyişle, arı duru olmayan şarabın saf şaraba dönüşümü; maddenin fiziksel görünümünden saklı düzendeki tanrısal tecellilerin saf enerji alanına (kuantum alanına) yükselerek gerçeğin gerçeğine, yani ışıığa ulaşılma sürecini belirler. Fakat, yayılan bu ışığın, aynı zamanda maddenin ilkesi olduğunu da unutmamak gerekir. Zihinsel ve ruhsal arınmanın ilk aşamasını temsil eden kırmızı / sarı şarabın damıtılarak halis şaraba dönüşme olgusu, kaba / kirlili ateşin arı ateşe inkılabı ile açıklanabilir:

Doğada iki türlü ateş bulunmaktadır: 1) Arı duru ateş ki katışıksız şarabın ruhunda bulunan ateştir. Yandığı zaman -içinde yabancı madde bulunmadığından- kül bırakmaz. 2) Toprak ve tuzla karışık olduğu için yandığında bolca kül bırakan odun ve ziftli maddelerin ateşidir; felsefi simyada bedeni temsil eden kükürten ortaya çıkar.

Buna göre ateşin birbirine bağlı iki niteliği ortaya çıkmaktadır: İlki kaba ve kirlili maddelere yapışarak kül bırakan; ikincisi ise, bu kirlili ateşin ucunda yukarıya yükselen saflaşmış ateş. Saf ateş, kendisini oluşturan kaba ateşin tepesinde / ucunda yükselen ve orada madde olmaktan çıkan ışııktır, ruhtur. (Bachelard, 1995: 97). İkisi arasındaki farkı yakıldıkları zaman görmek mümkündür: Birinci ateş yanarak tamamen yok olur; ikincisi ise, is ve kül bırakır, duman çıkarır. Örneğin, şarabın ham maddesi olan asmadaki saf ateş, yani üzüm taneleri; kirlili olanı ise, toprağa düşen sararmış yapraklarıdır. Ancak asma, fazla kir ve tortu bırakmaz. Dikkatlerimizden kaçmaması gereken önemli nokta, saf ateşin biricik kaynağının yine hiçleşen, sönen kaba ateş olduğu gerçeğidir. Çünkü, onsuz (kaba ateş olmaksızın) ışıığa ulaşmanın imkânsızlığı kadar, ikisini birbirinden ayırmış gibi düşünmenin de bütünsellik ilkesine aykırı olması söz konusudur. Bu olgu bize, vahdete / birliğe ancak kesretten / çokluktan ulaşılabilceği; düzen ve uyumun da yalnızca kaos vasıtasıyla oluşabileceği gerçeğini gösterir.

Kaba ateşin arı hâle dönüşüm sürecinde kül bırakması gibi, sarı / kırmızı şarap da damıtılırken ardında tortu bırakır. Bu süreç, varlığa yeni boyutlar katarak bir başka hüviyet kazanabilme imkânlarını sağlar. Geride kalan kül / tortu, siyah rengiyle bizlere *asla, kökene dönüş* imgesini sunarken, boyut değiştirme olgusunu da gözlerimizden saklar. Bir başka anlatımla, süreçte, zıtların (örneğin ateş ile suyun) özlerindeki ışık enerjisi sentezlenirken

arkalarında bıraktığı kül ve tortu, değişim ve dönüşümü örten *perde* niteliği kazanır. Su ile ateşin bileşerek açığa çıkardığı saf ışık ve tortu, aynı zamanda zıtların çözülerek bütünleşme olgusunu belirler. Zıtlık, en aşağı, en yüzeysel bakış açısına; tamamlayıcılık ise, daha yüksek, daha derin bakış açısına sahiptir. (Guénon, 2001: 47). İki öge arasında görünüşte var olan ve belirli bir ontolojik düzeyde göreceli bir gerçekliğe sahip bulunan zıtların sentez ya da tümleniş ile yüksek bir boyuta geçerek uyum içinde çözülmesi ya da hiçleşmesi gerekir. Ancak, su ile ateşin birlikte oluşturduğu saf ateş, katılımcılık ve özdeşlik niteliği taşıdığından çözülemez ve ayrıştırılamaz. Kaba ateşin saf ateşe dönüşmesi süreci, simgesel olarak, yukarıda izahını yapmaya çalıştığımız bilginin aşamalarını ihtiva eder.

Perde hükmünde olan kül ve tortu gibi kirler, toprağa karışarak yeni oluşumlar için imkân ve alan oluşturur. Klasik Türk şiirinin önde gelen şairlerinden Nâîlî-i Kadim'in aşağıdaki beytinde yer alan *çıksak* ve *dökülsek* ifadelerinde, varlıkta gelişen bu düalist durumu görmek mümkündür. Şair, asmanın zirvesine üzüm taneleri ile birlikte yükselerek *zirve deneyimler* yaşayan yapraklar gibi kendisinin de, amacına ulaşmanın verdiği huzurla toprağa düşmeyi, yani ölümü (ölmeden önce ölmeyi, fenâ'yı) temenni eder. Asma, dallarında üzüm tanelerinin kandillerini yaktığında, görevini tamamlayan sararmış yapraklar da bu mum alevinde eriyen alkan damlaları gibi -çevrim ve oluş bozuluş ilkeleri doğrultusunda yeni oluşumlara imkân ve zemin hazırlamak için- seher yelinin latif esintilerine katılarak nazenin yanağını hüznle toprağa koyar:

Çıksak ser-i tâk-i çemene berg-i rezâsâ

Bâd-ı seher esdikçe hıyâbâna dökülsek

Yapraklarından arınmış ve toprağın tüm ateşini kendinde toplamış yeşil üzüm taneleri, güneş ışığının enerjileriyle bileşerek dallarda asılı kandiller gibi gerçeği arayan bilinçlerin karanlıkta kalmış yollarını aydınlatır.

Şarap, İbn Arabî'ye göre, *hâller ilmidir*; zira, varlık âlemindeki her şey, enerjiden ibaret olduğundan sürekli bir hâlden diğerine geçiş, değişim ve dönüşümü imgeler. Anılan kavramın (şarabın) hâller ilmi olması iki yönlüdür: a) Damıtılma sürecinde bir hâlden ötekine geçişi, yani açık düzen ile saklı düzen arasında sürekli ve sınırsız bilgi akışı ve damıtma işlemiyle gerçekleştirilen bireyin bilgi ve mahareti ile aktif olarak bu sürece katılımı; b) saflaşmış şarabı tadan, yani bu sağlam bilgiyle aydınlanan, idrak ve sezgisi güçlenerek ruhsal ve zihinsel anlamda manevi yükselişi gerçekleştiren kişinin aralıksız değişim ve dönüşümü. Simyacının, ilksel kaosa yönelmek suretiyle kozmogoniye yeniden kurma deneyimine benzer bir şekilde, aşamalar hâlinde damıtma çalışmalarını yapacak mahir bir usta da onun gibi, ilksel kaosu deneyimleme (saf olmayan, katışık sarı / kırmızı şarabın ilk damıtılma işlemi) sürecini başlatır. Bu muamele tarzında, işlenen madde ile işlemci arasında evreler hâlinde sürdürülen iletişim ve etkileşim sonucunda oluşan aktif bilgi akışı iki yönlü gerçekleşir. Bir başka deyişle anılan süreç, bir yandan işlenen şarabın fiziksel görünümü ile saklı

düzeni arasındaki bağıntıyı açığa çıkarırken diğer yandan da işlemci ile işlediği madde arasında oluşan aktif bilgi alışverişiyle katılımcılığa gönderme yapar.

Arındırılan şarabın geçirdiği değişim ve dönüşüm evrelerine paralel olarak işlemcinin zihni de aynı vetirede, işe yaramaz bilgilerin kir ve tortularından (kesretten) temizlenerek -hakikati örten perdeleri kaldırarak- daha üst boyutta kodlanmış değişmez gerçeklikleri (kök örnekleri, ayanı sabiteyi) anlamaya başlar. Arı şarabın saçtığı ışıklar (sağlam bilgiler) holografik beynin karanlık gecesinde sönmeye yüz tutmuş hakikat yıldızlarını canlandırır. Çünkü, beynimizin en önemli holografik olgusu hafızamızdır. Bir hologram gibi çalışan hafızamızın tamamına kaydedilmiş tüm bilgiler (a priori bilgiler, deneyimler vb.) en küçük parçasında dahi mevcuttur. Oradaki hatıralar, gerek fenomenler dünyasındaki göstergelerin ve gerekse insanın ürettiği gerçek (üreten, erdirici) ürünlerin hatırlatıcı yetileriyle uyarılarak aktif duruma getirilir. Örneğin tasfiye edilmiş bir şarabın yaydığı gerçeklik bilgisi nurları, hafızadaki bilgilere katılarak daha üst boyuttaki (lâhut âlemindeki) kök örneklerle anlamsal planda bağıntı kurmamızı sağladığı gibi, mutlak bilginin de özdeşlik bilgisi olduğunu gösterir (bk. not 2). Bir başka söylemle biricik hakikatin birlik (tevhit) olduğuna göndermede bulunur.

Bu bilinçle üretilen gerçek ürünler, üretenleri yeniden üretmek durumundadır; yani, üretilenden tekrar üreten meydana gelir. (Novalis, 2002: 83). Üretilen üretir ilkesinden hareketle; şairin kaleme aldığı şiir, demircinin ürettiği çelik veya kimyasal işlemlerle arındırılan şarap, değişim ve dönüşüm sürecinde üretenlerinin de zihinsel ve ruhsal tekâmüllerini gerçekleştirmeye vasıta olur. Üreten ve üretilenin değişim ve dönüşümü, iletişim ve etkileşimle senkronik gerçekleşen bir süreci içerir. Bu süreçte açığa çıkan safiyet, varlığın saklı düzeninde gizlenmiş birlik ve bütünlüğün içkin hakikatlerini aydınlatan ışıktır. Yani evrendeki tanrısal tecellilerin birlik ve bütünlüğünü (tevhid-i zât) taşıyan bir ışık...

Saf şarabın geçirdiği bu aşamalar, çevrimsel olarak *oluş* ve *bozuluş* ilkesi doğrultusunda devamlı yenilenme, gelişme göstererek dikey boyutta yükselişini sürdürür. Zira oluş, var olmamayı yok eder; bozuluş ise, oluşun gerçekleşmesi için var olmayan durumuna gelmek demektir. Bu itibarla, oluş ve bozuluş; değişim ve dönüşüm, yani hâlden hâle geçiş için zorunlu bir hiçlik aşamasını belirler. Hâlden hâle geçiş, değişim ve dönüşüm ifadeleri, evrende her an yankılanan *O!* ilâhî emri gereğince sonsuz ve sınırsız oluş / yaratış sürecini anlatır. Mısırî der ki:

Taşınır günde yüz bin cân 'adem iklîmine her dem

Gelir yüz bin dahi andan bulur i'mâr olur peydâ

(Muhammed Nûru'l-Arabî, 2017: 12)

David Bohm'un holo-eylem savını; bu mısralarda, varlığın fiziksel görünümü ile saklı düzeni arasındaki sürekli ve sınırsız ilişkiler yani aktif bilgi akışları olarak görmek mümkündür. Aynı zamanda oluş ve bozuluş ilkesi

çerçevesinde gelişen olgunun, kişisel bilinçlenme konusuna da göndermede bulunduğu söylenebilir.

Açıklamalarımızdan da anlaşılacağı üzere saflaşmak, yani gerçek oluş için, öncelikle *hiç olmak*, *hiçleşmek* olgusu ön koşuldur. Katışıksız şarap (hakikat bilgisi) insanda, kişisel benliği gerçek benliğe dönüştürmekle hiçlik bilincini oluşturur ve gelişir. İşte bu bilinç, kişisel benlikteki bizatihi var olma zannı ve inancını tamamen silerek zihni boşaltır; o boşluğa akan evrendeki tüm güzellikler -tanrısal tecelliler- de hafızada mevcut bilgi, deneyim ve hatıraları aktif duruma getirerek onlarla bütünleşir. Böylelikle kesretten arınmış insan zihni, ayna gibi tertemiz duruma gelir ve oraya ne geçmiş ne de gelecek yansır; sadece bu cilalı ve sırlı cama *şimdi-varlık* akseder. Aynılaştırmanın olmadığı bu gizemli cama yansıyanlar, sürekli değişip yenilenir; tıpkı oluş ve bozuluş prensibinde olduğu gibi, her an fakat tekrarsız canlanır orada. Maddenin yoğun karanlığından kurtulmuş muttasıl / mukayyet misal âlemi denilen zihin aynasında (beşerî muhayyilede) görünenler, tanrısal tecellileri yansıtan mutlak misal âlemindeki kök örneklerin ışıklarıdır ki buna Kur'an *gizli hazineler* adını verir. (Hicr 15/21-23). Bir başka anlatımla, insan, zihinsel ve ruhsal safiyeti kazanarak mutlak güzellik ve iyilik bilgisinin, anılan aynada *şimdi-varlık* hâlinde tezahürlerini temaşa edebilir. Söz konusu tezahürlerle kişi, kök örnekle olan fitri bağıntısını yüksek bir algı düzeyinde tecrübe edebileceği gibi, aynı zamanda, kendi dışındaki tüm varlıklarla olan doğal manevi irtibatının da farkına varabilir. İşte, incelediğimiz beyitte yer alan tevhid-i zât aşamasına bu süreç sonunda ulaşılır. İnsan, tanrısal tecellilerin bütünlüğü içerisinde ışık gibi saf hâliyle gerçek benliğini müşahade edebilir.

Hiçlik, Mutlak Varlık'ın aynasıdır; insan O'nu ancak bu aynada seyredebilir. (Izutsu, 2001: 169). Hiçleşmek, yok olmak anlamına gelmez; bilakis, hiçlik, yokluğun tam tersine, yeniden ve sürekli oluşun imkânını kabul etme yeteneğine sahiptir. Bir başka deyişle, hiçleşmiş, boşaltılmış zihinler, tanrısal tecelli imkânlarını alabilme kapasitesini elinde tutar. Hiçleşmek, zihnin, değersiz ve işe yaramaz bilgilerden (kaba ateşin bıraktığı kül ve tortulardan), yanlış inanış ve hurafelerden temizlenmesini de içerir. Yukarıda zikredilen bilgi edinmenin ilk evrelerinde birey, zihnindeki temelsiz inanç ve bilgileri, kaba ateşin maddeyi ortadan kaldırması gibi yok eder. Bu suretle insan zihnine enerji ve canlılık gelir. Boşluk, gerçekte, *kütle-enerjiyi* ima eden *esîr* demektir ki bu kavram, evreni tamamen kaplamış latif madde olup ışık ve ısının yayılmasına vasıta demektir. Bu durum evren için olduğu kadar insan beyni için de geçerlidir. Bir şey hiç ise, ona enerji, canlılık girebilir. Örneğin ayna gibi olmak... Ayna gibi cilalanmış kalp / zihin ne geçmişi ne de geleceği gösterir. Sadece o an orada bulunanı aksettirir; o, hep şimdi ve buradadır. Hiçlik sahip olunanı vermektir; çünkü, her şeyini veren her şeye malik olur. Empati ise, varlığı önerir; ancak, var olana *kalpte yer vermek, yer açmak* ise, hiçlik bilincine ulaşmış kişinin gönlünü, onunla, -daha geniş tanımla- doğadaki tüm varlıklarla doldurması demektir ki empatiden çok daha anlamlı, çok daha rasyoneldir. Novalis, bu konuya şöyle açıklık getirir: "İnsanın eşyaya, bitkilere, hayvanlara, doğaya, hatta bizzat kendisine karşı beslediği hakiki sevgi pekâlâ yaşatılabilir.

İnsan gerçek iç dünyasında bir 'sen' keşfedince onun etrafında maddi ve manevi büyük bir hareket başlar ki bu da insana heyecanın en büyüğünü yaşatır. Deha, öyle bir iç çoğulculuğun neticesi olması gerek. Bu hareketin sırları henüz çözülmüş değil." (2002: 12).

Sürekli ve aşamalı her hiçleşme sürecinde, bozuluş ilkesi gereğince, bir önceki göreceliğini yitiren varlık, ardından gelen oluşla yeni bir varlık alanı meydana getirir. Bu hâliyle insan; erdemli varlık yani *evrensel insanlık* idealinin yaşatıldığı gerçeklik ülkesinin yakasına geçmek için kurulan bir köprü mesabesindedir. Kökene dönüş demek olan hiçleşme olgusu, insana, kendi gerçekliğini ortaya koyabilme; aynı zamanda, bireyselliği geçerek erdemli bir kişi kimliği kazanabilme imkânı sağlar. Yeni oluşlar ancak bu şekilde aşamalı tahakkuk edebilir; aksi takdirde hayat -burada kastettiğimiz gerçek hayattır- da olamaz. Hiçlik, tasavvuf literatüründe *fenâ* makamına denk düşmektedir. Bir başka ifadeyle, ilk hâle, yani "kökene / asla" dönüş yolunda kişisel benliğin hiçleştirilmesi demektir. Hâlden hâle geçiş, bir varlık hâli merkezinin bütünsel nitelikli varlığıyla özdeşleşmesine işaret eder. Çünkü özdeşlik, katılımcılık ilkesinden hareketle, yani işlemcinin / gözlemcinin, objenin aktif bilgisine kendi gerçekliğiyle katılarak hem kendi hem de objenin yeniden, ancak aynılaşmadan (bir önceki varlığını tekrar etmeden) daha üst boyuta geçiş hâlidir. Erginleyici ölüm anlamına da gelen bu varlık hâli (fenâ), zaman ve tarihselliği yok eder; aynı şekilde, insanlığın ayrılmaz parçaları olan günah ve yıpranmalardan kişiyi kurtarabilir. Bu ölüm tarzını, diriliş ve kozmogoniye yinelemek biçiminde tanımlamak mümkündür. (Eliade, 1994: 117). Çünkü ölüm (fena, hiçleşmek), simyacının yaptığı gibi hayatı sıfırdan başlatmaya, yeni oluşumlara katılmaya yöneliktir. Bir başka söylemle, anılan durum, yeni bir hayatı oluşturan olgudur. Ölüm, bireyselliği, ben merkezliği dışarıda bırakarak kolektif hayata katılımı temsil etmektedir. En sonunda, anlamca birbirleriyle yakın ilişkisi bulunan uyum, adalet ve denge, birlikte *merkezî* yapı oluşturarak barışı tesis eder. Barış, huzur ve sükûnettir. Bunun tersi ise kaostur, karmaşa demektir.

Şimdiye dek söylenenler üzerinden diyebiliriz ki damıtma işlemi, ilk planda şarabın hiç mesabesine getirilme sürecini belirler. Çünkü, hiçlik daha üst düzeyli bir varlığın oluşması için ön koşuldur, demiştik. Bu bakımdan bozuluş olgusu hiç olma aşamasının karşılığıdır. Hiçlik, sahip olunanı bırakmaktır; zira, elimizde tuttuklarımız gerçekte bizim değildir. Bu bağlamda diyebiliriz ki hiçlikte, *yok* kavramının tersine sürekli bir enerji, son bulmayan bir canlılık vardır. Son tahlilde insan; canlı olmak ve gerçek hayatı yaşayabilmek isterse, ışık gibi saflaşmak ve şarap gibi birlik ateşiyle bireyselliğini yakarak hiçlik bilincine ulaşmak zorundadır.

Kur'an söylemiyle cennette müminlere içirileceği söylenen *tertemiz şarap* (şarâben tahûrâ), insanda hiçliği besleyerek ona, tanrısal tecellilerin bahşettiği sonsuz, sınırsız haz ve sevinci yaşatır. Hiçliği özümseyen insan, ayna gibi mücella kalbinde / zihninde tanrısal güzelliklerin, yani cemalî cennetin yansımalarını idrak eder. Kalp, dünyevi varlıklara aşırı sevgi ve bağlılık

duygularıyla lekelenmişse, orada bu güzelliklerin tecellilerini beklemek tamamen hayaldir.

Niyazî'nin ifadesiyle *bir damlası dahi âşıkları ebedî azaptan koruyan* bu tertemiz cennet içeceği, konumuz olan *birlik* şarabının bir katresidir. Anılan şarabın, sadece ahiret cennetine ait ve yalnızca maddi bir şey olduğunu düşünmek eksik bir anlayıştır. Dolayısıyla, birlik şarabı, bu dünyada sezgisel idrakle manen yaşanabilen erdirici hâllerin en önemlisidir, denilebilir. Ahiret cennetinde müminlere içirileceği sözü verilen bu temiz şarap, maddesel olmasının yanında, -belki- daha çok tanrısal cemali tecellilerin bir bütün hâlinde insan idrakine akışını ifade eder. Bilgi ve sevginin bireşimi olan bu akış, hem duyular dünyasında hem ahirette ebedî olarak insanı hâlden hâle dönüştürecek gibi, onun sürekli tekâmülünü, kalıcı haz ve mutluluğunu da sağlayabilir. Her nedense insanlar, şarap ve benzeri kavramları sürekli maddeci / materyalist mantıkla anlamaya çalışırlar; ancak, onları, manevi açıdan değerlendirmenin daha anlamlı ve daha doğru olacağı kuşkusuzdur.

Cennette, müminlere sunulacak temiz içki, Kur'an'ın İnsan Suresi yirmi birinci ayetinde dile getirilmiştir. Mısırî, Allah'ın kullarına içireceği bu temiz şaraba şu beytinde işaret etmektedir:

Şol “sekâhum Rabbuhum” hamrın lebinden içegör

Katresin nûş eyleyen uşşâk ebed görmez azâb

(Muhammed Nûru'l-Arabî, 2017: 65)

Ayette geçen *şarâben tahûrâ* sözü, önceden bahis konusu olan “efâl, esmâ-sıfât ve zât” mertebelerinin hiyerarşik düzeyde birlik ve bütünlüğüne işaret etmektedir. Ahiret cennetinde Allah'ın salih kullarına içireceği şarabın mahiyeti; sınırsız, sonsuz lezzet ihtiva eden cemali tecellilerin, maddesel boyutta olduğu kadar anlamsal ve sezgisel boyutta olmasının da göz önünde bulundurulması icap eder.

Bahsi geçen ayetteki *tahûrâ* sıfatının önemli bir özelliğine değinmek zorunluğudur. Anılan sıfat, bir şeyin yalnızca kendi varlığının arı *sili* / *tertemiz* olması değil, aynı şekilde dokunduğu nesneyi değiştirip dönüştürme, kendi gibi arı duru, katışıksız duruma getirebilme gücünü elinde bulundurduğuna da işaret eder. Dolayısıyla, bilgi ve sevginin sentezi olan şarap metaforu, üzerinde yaşadığımız dünyada, insan nefsinin içine düştüğü kötülük, çirkinlik vb. kirlerden arınmasını sağlarken, ahiret cennetinde temiz kalp ve zihinleri ebedî haz ve sükûna kavuşturarak kalıcı mutluluğa vesile olacaktır. Simya terimiyle *iksir* veya *ölümsüzlük içkisi* diye de tanımlayabileceğimiz bu erdirici has şarap, her iki dünyada tanrısal güzellik ve iyilik tecellilerinin sürekli dönüştüren, oluşturan enerjileriyle kesretten temizlenmiş kalpleri, yalnızca Allah'a kul olma, sadece O'ndan yardım dileme bilincine ulaştırır. Ancak böyle bir kalbe sahip kişi, ruhsal olgunluğa ulaşmış faziletli insan örneğini verebilir. Halis şarap; ikiliği ortadan kaldıran, akıl ile kalbin izdivacı neticesinde uyum ve ahengi kuran mucizevi bir kavramdır. Sürekli ve kalıcı manevi haz ve mutluluk

verdiği gibi, aynı zamanda kişiyi özgürleştirici keyfiyete sahip olduğundan da söz edilebilir.

Bahsi geçen ayette *içirdi, suladı* anlamlarına gelen *sekâ* kelimesi, suyun *rahmet* olduğunu çağrıştırırken, gerçek müminlerin cennette tanrısal sıfatlardan ancak cemali tecellilerle muamele göreceklerine gönderme yapar. Daha önce söylediğimiz üzere, ilk merhalede, ateş ile suyun bileşimi olarak bilinen sarı / kırmızı renkteki şarap, tasavvufta cemali ve celâli sıfatların birlik ve bütünlüğünü temsil eder. İşte, zikrolunan şarap, bir yandan celâle (ateşe) öte yandan cemale (suya) işaret eder ki bu aşama kaosu simgeler. Fakat, üç kez damıtılmasıyla saflaşan -kaosun kozmosa dönüşümü süreciyle- bu temiz şarap (şarâben tahûrâ), celâlin cemale dönüşeceğini, yani Allah'ın cennette kullarına sadece güzellik ve iyiliğe dair sıfatlarıyla tecelli edeceğini imgeler. Anılan içeceğin dönüştürülerek değerli hâle getirilmesi, insanın değişim ve tekâmülü ile kalbî safiyet kazanması süreci için önemli bir örnek teşkil etmektedir. Bunun bir başka ifadesi de gerçek müminin cennette içeceği bu içki, tüm cemal sıfatlarının (tevhid-i zât) tecelliler hâlinde insan kalbine / zihnine akışının kinayeli anlatımıdır. Allah'ın cennet ehline içireceği sarhoşluk vermeyen bu hoş ve lezzetli sular ile ilgili başka ayetler de bulunmaktadır. (Sâffât 37/45-47, Muhammed 47/15, vs.). Su rahmettir; hayat verici niteliktedir. Şaraba göre su, arı da olsa, aşkın / müteal olmayanı ifade eder. Çünkü şarap, ateş ile suyun izdivacından doğan ışık yolunun temsilcisi olduğundan yalnızca aşkın olana gönderme yapar. Marifetin simgesi olan suyun soğuk nesnelliğine karşın, ılık şarap ise marifetin tam olarak öznelliğini taşır.

Cennetliklerin içeceği suyun böyle hoş, rahatlatıcı ve lezzetli olmasına karşın, azaba uğrayacak cehennem ehlinin içecekleri de tam tersine tiksindirici, iğrenç ve can yakıcı olduğu yine Kur'an'da belirtilmiştir. Örneğin İbrahim Suresi on altıncı ayette Allah şöyle buyuruyor: “ (...) Ardından cehennem vardır. Orada kendisine irinli sudan içirilecektir.” Yine, “(...) Kâfirlere de inkâr ettikleri için kaynar sudan bir içki ve acıklı bir azap vardır.” (Yunus 10/4) ayeti de gayet dikkate değer nitelikleri içermektedir. Buna göre, *irinli su*; bu dünyada, kalplerdeki rahmet ve güzellik tecellilerini şirk, fesat, mal ve paraya aşırı düşkünlük, istifçilik, kibir, üstünlük taslama vb. çirkinliklerle kirlüten, Allah'ın sunduğu nimetlere nankörlük eden küfür ehlinin göreceği cezanın hem hakiki hem de mecazi karşılığı olmalıdır.

Her iki ayette yer alan suların, nitelikleri bozulmuş, tatları iğrenç, acı ve ıstırap verici duruma getirilmiş olduğu belirtilmektedir. Bu itibarla onlardaki tanrısal tecelli enerjilerinin tamamen celâli mahiyette olduğunu / olacağını; suyun, rahmet vasfını yitirerek içinde mevcut gizil yakıcı ateşin etkin duruma geldiği / geleceği ileri sürülebilir. Suyun bu iki farklı hatta birbirine zıt nitelikleri (temiz ve hoş; iğrenç ve yakıcı) hem gerçek hem mecazi anlamlarıyla ahiret hayatı için olduğu kadar bu dünya için de geçerli olacağı öngörülebilir. Suyun bu dünya açısından olumsuz yönü (iğrençliği, yakıcılığı); heva, ihtiras, bencillik, kibir, istifçilik vb. hastalıkların kişinin ruh ve zihin dünyasında oluşturduğu sıkıntı, güvensizlik, huzursuzluk ve mutsuzluklar için temsilî

ifadelerdir. Ayrıca bu olumsuz örnekler, temiz şarabın / suyun daha iyi anlaşılması açısından da önemlidir.

Birleşebilme yeteneğine sahip zıtların temsilcisi sayılan ateş ile suyun imtizacı / uyumu sonucunda yeni ve daha üst düzeyli değer olan şarabı meydana getirdiğinden söz etmiştik. Üzerinde durduğumuz beyitten de anlaşılacağı gibi, tasavvufta, tanrısal tecelliler, fiiller (ef'âl) ile esma-sıfatlar (celâli ve cemali) hâlinde birleşerek en üst düzey olan tevhid-i zât kademesinde birlik ve bütünlüğü oluşturur. Suyun içerisinde ateş, ateşin içerisine su niteliklerinin var olması gibi, celâli fiil ve isimlerde cemel, cemali olanlarda da celâli nitelikler mevcuttur. Aynı zamanda, eril olan ateşin akıllı, dişil olan suyun ise kalbi / gönlü temsil ettiğini eklemek yerinde ve yararlı olacaktır. (Ama bu ifadeden kadın erkek gibi cinsiyet ayrımının kastedilmediğini özellikle belirtmek gerekir) Bu itibarla, bireyleşme sürecinde, animusun içindeki animayı idrak edişi, ateş ile suyun bileşimi olan şarap simgesiyle açıklanabilir. Her ikisinin izdivacı, yeni bir oluşumu, tekâmülü gösterir ki Yin Yang sembolü buna güzel bir örnektir.

Şarabın damıtılarak katışıksız duruma getirilmesi işlemi, insanın ruhsal, zihinsel değişim ve dönüşümü sonunda tekâmül, erdem ve güzel ahlak kazanabilme sürecini yansıtır. Bu düzeye ulaşabilme, ancak akıl, bilgi ve manevi değerler ışığında bilinçlenme, aydınlanma ve nefsi arındırma programlarını hayata geçirmekle mümkündür. Akıl, bilgi ve sistemli düşünmeyi sürekli kullanarak aşamalar hâlinde idrak ve kavrama kabiliyetini geliştiren birey, ilâhî takdire bizzat katılarak Mutlak Güzellik ve İyilik sahibi Yaratıcı Kudret'e tertemiz bir sevgiyle bağlılığını da güçlendirmiş olur. Sezgisel zekâ vasıtasıyla yüksek anlama, algı ve kavrayış meziyetleri kazanan basiretli kişi, varlık ve oluşun sırlarına vukufla şeylerdeki ayrılık ve farklılıkları zihinsel alandan tamamen siler ve çoklukta tekliği, ikilikte birliği görmeye başlar. Böylece, evrene şaşı bakma alışkanlığını terk edebilir. Dünyevî zaman boyutunda müşahade edilen zaman-varlık, aynada o anki görüntüler gibi, artık “şimdi-varlık” hâliyle eş zamanlı zuhura gelir.

Şarap dinsel anlamda haramdır; ancak, simgesel boyutta bu konumunu yitirerek bilgi ile sevginin sentezi olup günahla günahsızlığa erişmeyi, günahı erdeme dönüştürmeyi temin eder. Kişi, böylelikle, güzel ahlak ve irade özgürlüğü kazanmış olur; kendini tanıma, bilme ve gerçekleştirme, kısacası kendi olabilme süreçlerini haz ve coşkuyla sürdürür. Ezoterik öğretilerde hayat ağacı olarak da bilinen Sefirot ağacının sağında yer alan sütun rahmeti (suyu), solundaki ise gazabı (ateşi) simgeler. (Guénon, 2004a; s. 23-24). Gerçek huzur veya kalp huzuru anlamına gelen “sekine” (İbrani Kabalası'nda *şekina*) işte bu sefirotik ağacın sentezi olup insan kalbinin sükûnetine gönderme yapar. Aslında, su ile ateşin, yani tüm zıtların bileşimi, *barış* anlamına gelir ki bu ifade, tüm kadim geleneklerin tamamında, her şeyin ilk hâline yani yitirilen sekine cennetine erişimin sezgisel deneyimini imgeler.

Holografik beynimiz, şarabın kimyasal enerjisiyle dönüşüme uğrayarak, nöronlarda sonsuz ve sınırsızca kayıt altına alınmış bilgi, deneyim ve hatıranın

hologram hâlinde açığa çıkmasını sağlayan muhteşem bir alandır. Anılan birlik şarabı, insana; karanlıklardan aydınlığa, nicelikten niteliğe, maddeden manaya / enerjiye, zihinsel ve algısal körlükten bilinçlilik ve uyanıklığa, analitik zekâdan sezgisel zekâyâ yücelterek varlık ile oluşun gizemli ülkesinin keşfine giden sağlam, gerçekçi bir bilgi yolunu gösterir. Uyuşukluğu giderici niteliğe sahip olan şarap, Sümerlerin inanç sisteminde ışığın, bilgeliğin ve saflığın sembolü olduğuna tarihi kayıtlarda rastlamaktayız. A. Talat Onay, bu sembolik içkinin, eski Müslüman bilgin ve düşünürler nezdindeki önemine şöyle değinir: “Eski hükemâ şarap için *rûh-ı sâni* demişlerdir.” (2007: 126). Burada ikinci rûh olarak nitelenen şarap, kişinin elde edeceği gerçek bilgi anlamındadır.

Yeri gelmişken eklememiz gereken bir başka husus da şudur: Fiziksel görünüm ile açığa çıkmamış düzen arasındaki sayısız ve sürekli ilişkinin, bize bedenimizin de hologram olduğuna imada bulunmaktadır. Daha açık bir ifadeyle, madde ile enerjinin birbirine dönüşümü kuralından hareketle beden, ruhun yoğunlaşması, katılaşması; ruhun da bedenin dağılması, buharlaşması şeklinde düşünülmesi uzak bir ihtimal değildir. Bir sufinin dediği gibi: “Bedenlerimiz bizim ruhlarımız; ruhlarımız da bedenlerimizdir. Yani, zuhur edeni saklı tutmak, saklı olanı zuhur ettirmek.” (Guénon, 2006: 59). İfadeler dikkatle okunacak olursa, hem Allah'ın Zahir ve Batın sıfatlarına hem de fiziksel görünüm ile saklı düzene telmih vardır.

Adonis diyor ki: “Şarap simgesi, eğer değerler düzeninde her şey helal olacak şekilde haramın işlenmesine bir işaret ise, aynı şekilde bilgi düzeyinde de gerek öz gerek tabiat bakımından bilinmeyen keşfine bir işarettir (...) Orada ayrılıklar kaybolur; derin anlamla yüzeysel anlam bir olur. Nasıl ki o, insanı bulunduğu yerden başka bir yere götürürse, aynı şekilde onu içinde bulunduğu an'ın ötesine de götürür. Orada hayat bir tür ebedî sevince dönüşür. Böylece, ahlaksızlık temizlenir ve bağımsızlaştırılır (...) Bu simgede değerler değişerek günah yegâne *erdem* olur. (2004: 58).

NOTLAR

1. İran geleneğinde iki türlü Haoma vardır. İlki, yitirilen efsanevi şarap Soma'nın (beyaz şarap / ışık) karşılığı olan Haoma; ikincisi ise kurban törenlerinde kullanılan sarı şaraptır. Kayıp Soma / Haoma, *ilk durumu*, yani Âdem'in düşüşü / hubutu ile yitirilen kutsalı temsil eder. İlk Haoma'nın yerine kullanılan sarı renkli şarap (ikinci Haoma), kozmik çevrimin (Âdem'in deneyimlediği yeryüzü cennetinin, yani *ilk durumun* kaybı ile başlayan) iniş yayı boyunca süregelenleşen karanlıkların, yani manevî planda zihinsel ve algısal körlüklerin sembolüdür. (Guénon, 2014: 45). Bu sembollere dair geniş bilgi için Kaynaklar bölümündeki *Mitolojiler Sözlüğü*'ne bakılabilir.

Sarı renkli şarabı, aralıksız damıtılarak ilk Haoma'ya / Soma'ya dönüştürme (sıfırlama) işlemi; ilk geleneğin bilgisini, yani ezoterik bilgiyi kazanarak ilk duruma (kutsala) ulaşmayı (çevrimsel olarak yükselişi) ifade eder ki bu süreç, anlamsal düzeyde zihinsel aydınlanma ve bilinçlenme yoluyla

değişmez gerçeklik niteliği taşıyan kök örneklerle bağıntı kurmak demektir. Tüm bu süreçler, kaosun kozmosa dönüşmeyi veya başka bir anlatımla kozmosa ancak kaostan geçilebileceği gerçeğine gönderme yapmaktadır.

2. Saf vahdet (birlik) âlemi denilen lâhut, nâsut âlemindeki (üzerinde yaşadığımız maddi âlem) varlıklara tanrısal tecellilerini yansıtarak oluş ve bozuluş düzenini gerçekleştiren ilâhî âlemdir. Yani ilki batını, ikincisi de zahiri âleme işaret eder. Lâhut, cisimlere sirayet etmiş dirilik anlamına gelir. (Cebecioğlu, 2004: 392). Canlılardaki dirilik, enerji buradan gelir. Nâsut ise, lâhut âleminin yansıdığı mahal, şehadet âlem demektir. Varlıkların asli hüviyetini, değişmez gerçekliklerini temsil eden kök örnekler, lâhut (ilâhî) âleminde cisim olarak değil, makul varlıklar olarak mevcuttur. Madde dünyasındaki varlık ve oluşun tezahürü, lâhut âlemine tecelli eden Feyzi Akdes’in nâsut âlemine yansmasıyla gerçekleşir. En kutsal feyiz, en kutsal bereket anlamına gelen bu kavram, önce ilim, sonra sabit özler (ayanı sabite) mertebesinde şeyler ve kabiliyetlerinin var olmasını gerektiren tanrısal, Rahmani tecellilerdir.

Ayanı sabite, değişmeyenler demek olup varlıkları Allah ilminde sabit olan ezeli gerçeklikleri temsil eder. Değişmez gerçeklikler, dinsel boyutta “fitrat” anlamına gelmektedir. Çünkü fitrat, ilk yoktan yaratışı ifade ettiği gibi, Allah’ı bilme ve O’na iman etme yetisini de içerir. (Kur’an, Rum 30/ 30). İlk yaratılışla başlayan fitri hayat, sadece insanı değil, aynı zamanda tüm varlığı yani evreni kapsar. Ayetin devamında Allah’ın bu gerçeklikleri değiştirmeyeceğini belirtmesinden, aynı şekilde hiç kimsenin de bunu değiştirmeye gücünün yetmeyeceği sonucunu çıkarabiliriz. Lâhut âlemindeki bütünsel yaratışın yüce değerleri Kur’an’da “gizli hazineler” olarak zikredilmiştir. (Hicr 15/21-23).

Feyzi Mukaddes, Feyzi Akdes üzerine düzenlenmiş olup şeylere ait yeteneklerin madde dünyasında zuhurunu gerçekleştiren isimlerin (esma-sıfatların) tecellisidir. Ayanı sabitenin ilimdeki yetenekleri Feyzi Akdes’le açığa çıkar. Feyzi Mukaddes’te ise, değişmez hakikatler, temel ve tamamlayıcı nitelikleriyle duyular dünyasında kendini gösterir. Anlaşılacağı üzere, insanın, lâhut âlemindeki kök örneğini sezgisel olarak algılayabilmesi, ancak daha alt boyuttaki Feyzi Mukaddes mertebesinde, hafızasına kaydedilmiş bilgi ve deneyimlerin, uyarıcı ve hatırlatıcı saikler (gerçeklik arz eden ürün ve yapılar, göstergeler vb.) tarafından canlandırılması ile mümkündür.

Üzerinde yaşadığımız duyular dünyası (nâsut âlemi), daha üst boyutta olan ilâhî (misal) âlemin daha alt boyutta bir yansımasıdır. Bu üst boyutlu âlemin alt boyuta, nâsut âlemine indirilmesi, S. Hawking’in ifadesi olan *holografi tekniği* ile gerçekleşmiş olabilir. Misal âlemindeki gerçekliklerin gayet sınırlı yansımaları (bilgileri), madde âleminin saklı düzeninde gizlenmiş bir hâlde bulunduğu söylenebilir. Bu küçük sırlar, insanı, yüce âlemdeki kendi gerçekliğine ulaştırabilir. Bir başka ifadeyle, duyular dünyasındaki varlıklar, daha üst boyutlu (misal) âlemdeki benzerlerinin biçim ve gerçekliğini yansıtır. Ray Livingston şöyle der: İnsan tarafından yapılan bir eserin nasıl sanatçının

aklındaki şekli taklit ediyor veya onu ifadeye çalışıyorsa, aynı şekilde yaratılmışların şekli yani hakikatlerine uygun olan güzellikleri de ilâhî güzelliği taklit eder ya da onu anlatmaya, yansıtmaya çalışır.” (2008: 153).

KAYNAKÇA

- Abdulkerim-i Cîlî. (1972), *İnsan-ı Kâmil*, (Çev.) Abdurrahman Ayyıldız, İstanbul.
- Acılûnî, İsmail b. Muhammed. (1351), *Keşfu'l-hafâ ve muzîlu'l-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*, C 1, Beyrut.
- Adonis. (2004), *Arap Poetikası* (Çev.) Emrullah İşler, İstanbul.
- Bachelard, Gaston. (1995), *Ateşin Psikanalizi*, (Çev.) Aytaç Yiğit, İstanbul.
- Bonnefoy, Yves. (2000), *Mitolojiler Sözlüğü*, (Haz.) Levent Yılmaz, C 1-2, Ankara.
- Capra, Fritjof. (1996), *Yeni Bir Düşünce*, (Çev.) Mustafa Armağan, 2. Baskı, İstanbul.
- Cebecioğlu, Ethem. (2004), *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 2. Baskı, İstanbul.
- Eliade, Mircea. (1994), *Ebedi Dönüş Mitosu* (Çev.) Ramazan Ertürk, Ankara.
- _____ (2002), *Babil Simyası ve Kozmolojisi*, (Çev.) Mehmet Emin Özcan, İstanbul.
- _____ (2003), *Demirciler ve Simyacılar*, (Çev.) Mehmet Emin Özcan, İstanbul.
- Evola, Julius, Guénon, René. (2000), *Savaş Metafiziği ve Sembolik Silahlar*, (Çev.) Atilla Ataman, Mustafa Tahralı, İsmail Taşpınar, İstanbul.
- Guénon, René. (2001), *Yatay ve Dikey Boyutları Sembolizmi*, (Çev.) Fevzi Topaçoğlu, İstanbul.
- _____ (2004a), *Âlemin Hükümdarı*, (Çev.) İsmail Taşpınar, 1. Baskı, İstanbul.
- _____ (2004b), *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alâmetleri*, (Çev.) Mahmut Kanık, İstanbul.
- _____ (2006), *Büyük Üçlü*, (Çev.) Veysel Sezigen, İstanbul.
- _____ (2014), *Âlemin Hükümdarı*, (Çev.) İsmail Taşpınar, 2. Baskı, İstanbul.
- Hope, Marry. (1997), *Zamanın Enerjisi*, (Çev.) Mehmet İsmail, İstanbul.
- Izutsu, Toshihiko. (1975), *Kur'an'da Allah ve İnsan*, (Çev.) Süleyman Ateş, Ankara.
- _____ (2001), *İslâm Mistik Düşüncesi Üzerine Makaleler*, (Çev.) Ramazan Ertürk, İstanbul.

- İslâmoğlu, Mustafa. (2017), *Kur'an'a Göre Esmâ-i Hüsnâ*, 4. Baskı, C 1, İstanbul.
- Jacobi, Jolande. (2002), *C. G. Jung Psikolojisi*, (Çev.) Mehmet Arap, İstanbul.
- Konuk, Ahmed Avni. (2004), *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, (Haz.) Selçuk Eraydın, Mustafa Tahralı, C 1, İstanbul.
- Lings, Martin. (2003), *Simge ve Kökenörnek*, (Çev.) Süleyman Sahra, İstanbul.
- Livingston, Ray. (2008), *Geleneksel Edebiyat Teorisi*, (Çev.) Necat Özdemiroğlu, İstanbul.
- Muhammed İkbâl. (1989), *Cavitrnâme*, (Çev.) Annemarie Schimmel, Ankara.
- Muhammed Nûru'l-Arabî. (2017), *Niyâzî-i Mısırî Divanı Şerhi* (Haz.) M. Fazlı Güvenç, Hayreddin Zeytinoğlu, İstanbul.
- Novalis. (2002), *Fragmanlar*, (Çev.) Battal Arvasi, 2. Baskı, Ankara.
- Onay, Ahmet Talât. (2007), *Açıklamalı Divan Şiiri Sözlüğü*, (Haz.) Cemal Kurnaz, Ankara.
- Peat, F. David. (1996), *Eş-Zamanlılık* (Çev.) İsmail Boz, İstanbul.
- Schuon, Fritjof. (1997), *Varlık, Bilgi ve Din*, (Çev.) Şahabeddin Yalçın, İstanbul.
- Suad El-Hakîm. (2005), *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* (Çev.) Ekrem Demirli, İstanbul.
- Talbot, Michael. (1997), *Mistik Düşünce ve Yeni Fizik*, (Çev.) Sabahattin Kurtay, İstanbul.
- _____ (2015), *Holografik Evren*, (Çev.) Güray Tekçe, İstanbul.
- Yılmaz, Hakkı. (2015), *Tebyînü'l-Kur'an*, C 1-8, İstanbul.