

T.C.
ORDU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



HACI HULÛSÎ BABA'YA GÖRE DİNÎ TECRÛBE

YAZAR
SEYFULLAH ONMUŞ

YÛKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
PROF. DR. CENAN KUVANCI

ORDU- 2024

TEZ KABUL SAYFASI

Seyfullah ONMUŞ tarafından hazırlanan “**Hacı Hulûsî Baba`ya Göre Dinî Tecrübe**” başlıklı bu çalışma, **15.11.2024** tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak, jürimiz tarafından **YÜKSEK LİSANS tezi** olarak kabul edilmiştir.

Başkan	Unvanı, Adı ve Soyadı Üniversitesi / Fakültesi	İmza
Üye	Unvanı, Adı ve Soyadı Üniversitesi / Fakültesi	İmza
Üye	Unvanı, Adı ve Soyadı Üniversitesi / Fakültesi	İmza
Üye	Unvanı, Adı ve Soyadı Üniversitesi / Fakültesi	İmza
Üye	Unvanı, Adı ve Soyadı Üniversitesi / Fakültesi	İmza

ETİK BEYANI

Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmasında; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmasında yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu, bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

Seyfullah ONMUŞ

ÖZET

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HACI HULÛSÎ BABA`YA GÖRE DİNÎ TECRÛBE

SEYFULLAH ONMUŞ

Hacı Hulûsî Baba, yirminci yüzyılın başlarında yaşamış şair bir din bilginidir. Hacı Hulûsî Baba`ya göre, dinin hem zahirî hem de batınî boyutları bulunmaktadır. O dinin batınî boyutuna önem ve öncelik vermiş ve içsel olarak deneyimlediğimiz gerçeklerin hakikate erişmede dikkate alınması gerektiğini önermiştir. Onun tâbiriyle hayat-ı câvid`eye (yani, sonsuza odaklı bir hayata) erişmek için, derûnî dinî tecrübeler önemlidir. O, Allah ile kurulan bağı “aşk” tecrübesi üzerinden anlamlandırmaktadır. Onun perspektifinde, aşksızlık bir gaflet, aşksız her gönül bir virâne ve Allah`a giden yoldan sapmak eşkiyalıktır. O, merkezinde aşk`ın ve züht`ün bulunduğu bir dinî hayatı savunur; idealize ettiği dindar için “rind” kelimesini kullanır. Hacı Hulûsî Baba ferdf hayatın merkezine takvâyı ve ahlâkı koymayı tavsiye eder. Burada, aklî buluşları göz ardı etmeden irfanî erişlerin hakkını vermek önem arz etmektedir. Onun bakış açısından yapılması gereken şeyin, akıl ile kalbi birleştiren bir orta yol bulabilmek olduğu söylenebilir. Bu birleşim gerçekleştiğinde hakikî anlamda bir deneyim gerçekleşebilmektedir.

Anahtar Kavramlar: İslam Felsefesi, Hacı Hulûsî Baba, Dinî tecrübe, Aşk, Rint

ABSTRACT

PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES DEPARTMENT

RELIGIOUS EXPERIENCE ACCORDING TO HACI HULÛSÎ BABA

SEYFULLAH ONMUŞ

Hacı Hulûsî Baba was a poet a religious scholar who lived in the early twentieth century. According to Hacı Hulûsî Baba, religion has both external and internal dimensions. He gave importance and priority to the internal dimension of religion and suggested that the realities we experience internally should be taken into account in reaching the truth. In his words, inward religious experiences are important in order to reach hayat-ı javid (i.e. a life focused on eternity). He interprets the bond established with Allah through the experience of “love.” In his perspective, lovelessness is heedlessness, every heart without love is a ruin, and straying from the path leading to Allah is banditry. He advocates a religious life centered on love and asceticism; he uses the word “rind” for the religious person he idealizes. Hacı Hulûsî Baba recommends placing piety and morality at the center of individual life. Here, it is important to give due credit to the intellectual achievements without ignoring the intellectual discoveries. From his point of view, it can be said that what needs to be done is to find a middle way that unites the mind and the heart. When this union is achieved, a true experience can take place.

Key words: Islamic Philosophy, Hacı Hulûsî Baba, Religious Experience, Love, Rint

ÖNSÖZ

Mehmet Hulusi Erer 1871-1936 yılları arasında Ordu -Fatsa ilçesinde dinî kimliğiyle öne çıkmış şair ve bilge bir kişidir. Onun, yaşadığı şehre mânevî bir ruh aşılamaı kendine görev edindiğı söylenebilir. O, garip ve kimsesizlere gösterdiği yoğun ilgi ve vaazlarının da etkisiyle “Baba” unvanını almıştır. O, dinî birikimindeki derinliğini Kâdirî ve Nakşibendî gelenekten aldığı tasavvufî eğitime borçludur. Talebe olarak başladığı tasavvuf yolculuğunu bir mürşit olarak devam ettirmiştir. O bu yolculuktaki kul ve mâbud ilişkisini dinî bir deneyim için varoluşsal bir gereklilik olarak görmektedir.

Hacı Hulûsî Baba, Allah'ı içinde duyar, hisseder. O, Allah'ta fâni olmuştur. Ona göre, yüce varlıkla kul güçlü bir deneyim yaşadığı takdirde birbiriyle aynîleşip birlik deneyimini yaşarır. Bu sebeple, onun için sonsuzda kendini arayan bir derviş denebilir.

İnsanın varlık ve eşya ile ilişkisi tek boyutlu bir ilişki değildir. Birey hem duyuşsal hem de duyuşsal olmayan tecrübeler yaşamaktadır. Duyu tecrübeleri yoluyla edindiğimiz bilgi, nesnelere ilişkin malumatlarken, sezgisel boyutları ağır basan derûnî tecrübelerle elde ettiklerimiz ise gerçek bilgidir. Bilimin düşünceyi temellendirmede kullandığı yatay nedensellik prensibi, daha çok duyuşsal âleme dönüktür. Dinde ise, dikey nedensellik olarak adlandırılabilir yarıdan aşağıya doğru gerçekleşen etkiyle oluşan keşfler, duyuşsal koşulları aşmaktadır. Bu iki yaklaşımın gerek kullandıkları araçlar gerek doğrulama biçimleri, amaç ve işlevlerine kadar beslendikleri altyapı birbirinden çok farklıdır. Hacı Hulûsî Baba Divan'ında keşf türünden bilgiler için “ıkan” ve “ırfan” terimlerini kullanmaktadır. O bu türden bilgileri sensual bilginin önüne geçirmiştir.

Hacı Hulûsî Baba'da maddi unsurlara dayalı bir dünya görüşü bulunmamaktadır. O zühtlüğün ön planda olduğu bir dinî yaşayışı benimsemiştir. Zira o, harabât ehlinden olduğu takdirde tecelli ve temaşaların bireye açılacağını savunur. Nesnelere bu sebeple gözünde siliktir. O hicran ve vuslat gelgitleri arasında kendi deyimiyle, hüznün hücrelerine hapsolmuştur. Onun dinî deneyimi kaybettiğini bulmaya çalışan bir kişinin arayışından farkıdır. O, tüm talebinin Allah'a mihman olmak olduğunu söyler. Hacı Hulûsî Baba, Yüce yaratıcıya konukluğun gerçekleştiğı bir dinî tecrübe için, bireyin aşk, hürmet, ahde vefâ, sadakat'e büyük önem vermesi gerektiğini savunur. O, nefsinde hiçliği ve benlik sarmalından çıkışı bu tecrübe açısından değerli görmektedir.

Çalışmamızda, Hacı Hulûsî Baba'nın derûnî tecrübeleri öne alan dini algılayış ve yaşayış biçimini ortaya koymaya çalıştık. Hacı Hulûsî Baba dinin içten ve derinden yaşanabilmesi için dikkati neye odaklamamız gerektiğine şiirlerinde yer vermiştir. Onun Divan'ı kendi kişisel eriş ve buluş tecrübelerinin birinci elden kayıtları olması bakımından kıymetlidir. Bu çalışmanın gerçekleşmesine her aşamada katkıda bulunan hocam Prof. Dr. Cenân Kuvancı'ya, teşekkür ederim.

Seyfullah ONMUŞ

İÇİNDEKİLER

Sayfa

TEZ KABUL SAYFASI	ii
ETİK BEYANI	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
SİMGELER VE KISALTMALAR	x
1. GİRİŞ	1
1.1 Araştırmanın Konusu	1
1.2 Araştırmanın Amacı ve Önemi	2
1.3 Araştırmanın Yöntemi.....	3
1.4 Araştırmanın Alanyazın İncelemesi	3
1.5 Hacı Hulûsî Baba ve Divanı.....	4
2. HACI HULÛSÎ BABA`YA GÖRE DİNÎ TECRÛBENİN MÂHİYETİ	9
2.1 Tecrübe Türleri ve Dinî Tecrübe.....	9
2.2 Hacı Hulûsî Baba`ya Göre Dinî Tecrübe	12
2.3 Dinî Tecrübe`de İki Yüz: İnsanî ve İlahî Yüz.....	18
2.4 Dinî Tecrübenin Temel Özellikleri	29
2.5 Dinî Tecrübenin Epistemolojik Değeri	42
3. HACI HULÛSÎ BABA`YA GÖRE DİNÎ TECRÛBE`NİN İFADE EDİLMESİ, BİREYSEL VE TOPLUMSAL ÖNEMİ	51
3.1 Dinî Tecrübenin İfade Edilmesi Mümkün Müdür?.....	51
3.2 Dinî Tecrübeyi İfade Etmek İçin Hacı Hulûsî Baba`nın Kullandığı Temel Kavramlar.....	59
3.2.1 Aşk.....	60
3.2.1.1 Aşkın Tezahürleri	62
3.2.1.1.1 Divane.....	63
3.2.1.1.2 Gark	64
3.2.1.1.3 Vecd (sekr)	64
3.2.1.1.4 Mahv	67
3.2.1.1.5 Rabt.....	67
3.2.1.1.6 Meftun	68
3.2.1.1.7 Pervane	69
3.2.1.1.8 Katl:	69
3.2.1.1.9 Hûn	71
3.2.1.1.10 Fıgan	72
3.2.2 Hürmet	73
3.2.3 Fakr	76
3.2.4 Tevhid.....	78
3.2.5 Temaşa.....	80
3.2.6 Sülûk.....	80
3.2.7 Kurb (kurbıyyet)	81
3.2.8 Vuslat.....	82
3.2.9 Fırak (hicran)	84
3.2.10 Fenâ	85

3.2.11	Uzlet	87
3.2.12	Kalp	88
3.2.13	Çile	90
3.2.14	Zahir-Batın (Zıt kavramlar)	91
3.2.15	Bülbül	92
3.2.16	Çiçek	93
3.2.17	Meclisler –Mektepler	94
3.3	Dinî Tecrübe`nin Genel Dinî Hayat Açısından Anlam ve Önemi	96
3.4	Dinî Tecrübe Geçiren Kişilerden Beklenen Olumlu Tutum ve Davranışlar..	105
SONUÇ		114
KAYNAKÇA		116
GÖRSELLER.....		119
ÖZGEÇMİŞ		124

SİMGELER VE KISALTMALAR

Kısaltmalar

Bsk.	: Baskı
c.	: Cilt
Hız.	: Hazreti
s.	: Sayfa
Ö.	: Ölüm
vb.	: Ve benzeri
yy.	: Yüzyıl
Prof.	: Profesör

1. GİRİŞ

1.1 Araştırmanın Konusu

“Dinî tecrübe” kavramı, her ne kadar modern bir tâbir olsa da aslında bir olgu olarak insanlık tarihin başlangıcına kadar uzanmaktadır. Çünkü insan, var olduğundan bu yana Kutsal ile bir şekilde iletişim kurma çabası içerisinde girmiştir.

Dinî tecrübe`lerin günlük deneyimlerden ayrılan pek çok yönün bulunması ona daha kapsamlı bir anlam çerçevesinden bakmamızı gerektirir. Bu terimin modern dönemde anlamsal çerçevesinin oluşumuna, William James`in önemli bir katkısının olduğu kabul edilir. O, *The Varieties of Religious Experience: A Study In Human Nature*” adlı eserinde bu konuyu detaylıca incelemiştir. Dinî tecrübe, Tanrının varlığına ilişkin dikkat çekici bir delil olarak kabul edilmiştir. Ancak kozmolojik ve teleolojik delil gibi pek çok delil kâinattan hareket ederek Tanrı`yı ispata girişirken, dinî tecrübe delili inanan bir insandan hareket eder. Burada şunu belirtmek gerekir ki Gazzali`ye göre, inanç hayatında taklid, ilim ve zevkin bulunduğu birtakım merhaleler vardır.¹ Dinî tecrübeyi yaşayan sûfiler Allah`a yaklaşma ve onunla buluşma ameliyesini gerçekleştirmeyi amaçlarlar. Onlar açısından, dinî tecrübe Tanrı`ya ilişkin teorik tartışmalar yürütmek için kullanılan entelektüel bir araç olmaktan ziyade saf tecrübedir. Her ne kadar böyle olsa da felsefî tartışmalarda tecrübe olması açısından dikkate alınmaktadır.

Pek çok teist dinî tecrübe`yi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir. Tecrübeleri sadece duyu tecrübelerine indirgemek doğru değildir. Hem dış hem iç deneyimleri epistemolojik bir değerlendirmeye tâbi tutmak doğru olandır. Çünkü iç ve dış dünyamızın her ikisinden yola çıkılarak Tanrı`ya ilişkin sezgiler ve kavramlar üretmek mümkündür. Ancak tasavvuf erbabının kalbe duyu yetilerine nispetle daha çok önem verdiği bilinmelidir. Zira kalp tüm aklî ve hissî hadiselerin yönlendirildiği bir merkez olarak kabul edilmektedir.

Hacı Hulûsî Baba, ilahî olanla kalpten kurduğu ilişki neticesinde ulaştığı buluş, eriş ve sezgişlerini *Divan`ında* dile getirmiştir. Yaratıcı`nın onun üzerinde bıraktığı etkileri onun şiirlerinde dolaysız bir şekilde görmek mümkündür. Çalışmamızın konusu, Hacı Hulûsî Baba`nın bizzat yaşadığı keşflerinin birinci elden yorumları olan şiirleridir. Bireyin iç âleminde yaşadıklarının dış dünyanın nedenselliklerle örülü olgu ve olaylarından daha

¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, (İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir, 2020), 82.

kıymetsiz olduğu varsayımını haklı çıkartacak bir sebep bulunmamaktadır. Dinî tecrübe bir bakıma dinin mâneviyât boyutudur. Çünkü bu tecrübe, birey ile Tanrı arasında cereyan etmektedir. Bu tecrübeyi geçirenlerden başkasının bu deneyimin gerçekliği hakkında yürüttükleri tartışmalar spekülasyondan başka bir şey değildir. Aslında tecrübelerin tümü onu yaşayan kişiye özgüdür, bunlara ilişkin yorumlar irrasyonel özellikler gösterebilir. Her ne kadar bu türden tecrübelerin genelleştirilmesi zor olsa da, reddedilmesi de bir o kadar zordur.

Hacı Hulûsî Baba'nın perspektifinden bakıldığında, ilahî olanla buluşma, beşerî varoluşsal bir gereksinimdir. Dinî hayatın derinliklerine giden yolun kapısı bu türden deneyimlerle aralanabilmektedir. Dinî tecrübe`de hem duygusal hem duyusal, hem de aklı nitelikler bulunmaktadır. Hacı Hulûsî Baba bu tecrübeyi anlatmak için aşk, hüzn, hiddet, tahayyül, şaşkınlık, sürûr, gibi duygusal cephesi daha fazla olan kelimeler kullanmıştır. Dinde kalbin tatmin olması ve aklın ikna olması aynı derecede önemlidir.

1.2 Araştırmanın Amacı ve Önemi

Çalışmamızda din bilgini Hacı Hulûsî Baba'nın kaleme aldığı "Divan-ı Hulûsî" adlı eseri hareket noktası olarak belirlememizin birkaç sebebi bulunmaktadır. Bunların başında, Hacı Hulûsî Baba'nın yazmış olduğu Divan`ın dinî tecrübeyle ilgili yoğun bir muhtevaya sahip olması gelmektedir. İkincisi ise, görüşlerini tezimize konu edindiğimiz Hacı Hulûsî Baba'nın yaşadığı dönemde Fatsa da saygın dinî bir önder olmasıdır.

Hacı Hulûsî Baba, eşyayı algılayışını ve kâinata meydana gelen hâdiseleri yorumlama biçimini Allah`la ilgili bir bağlama oturtarak yorumlamayı tercih eder. Divan`da sözü edilenlerin neredeyse tamamı onun Allah`la kurduğu yakınlıkla birlikte yaşananların birinci elden yorumudur. O ilahî olanın kendi iç dünyasındaki yansımalarını bize kendine özgü metot ile yorumlar. Zira, Kutsal kendini her ferde farklı şekilde açmaktadır. Fakat lafızcı zâhiri yaklaşım din ve onun hayattaki yansımalarına çok dar bir pencereden bakmaktadır.

Kutsal`ın kamusal alandan ve dolayısıyla insandan uzaklaştırılması beraberinde seküler bir birey ve toplum anlayışı doğurmuştur. Bu yaklaşımda eğitimden bilime, ekonomiden matematiğe, kozmolojiden ahlaka kadar her şey büyük ölçüde İlahî olandan soyutlanmıştır. Kutsal ile bireyin yaşadığı canlı birliktelik nazarî muhakemenin sistematığı gereği bir mitolojik anlatı görünümündedir. Oysa, insan-Kutsal beraberliği varoluşsal eylemlerin en sahiciyi olabilecek niteliktedir. Hacı Hulûsî Baba'nın Allah ile

gerçekleştirdiği birliktelik bu dinî deneyimin spesifik bir örnekliğini teşkil eder. Onun Kutsal`a ilişkin sarfettiği tasvirler, O`nunla beraberliğinin îmâ ve sembolik anlatı, bir orjinallik taşır. Bunun sebebi, Divan`da var olan tümce ve terimlerin büyük oranda Hacı Hulûsî Baba`ya özgü olmasıdır. Onun bu deneyime dair sarfettiği temsili öğeler kullandığı ıstılahlar Kutsal`ı anlam dünyasının merkezinde bulunduran tasavvuf erbabının söylemleriyle büyük oranda bağdaşmaktadır.

1.3 Araştırmanın Yöntemi

Bu çalışmada, dinî tecrübe felsefî bir yaklaşımla ele alınacak ve Hacı Hulûsî Baba`nın ifadelerinden yola çıkarak mantikî çıkarımlar ve felsefî sorgulamalar yapılacaktır.

Çalışmamızda, Hacı Hulûsî Baba`nın dinin derûnî boyutlarında yaşadıklarının kayıtları olan şiirleri yorumlanacaktır. Hacı Hulûsî Baba`nın dinî tecrübe`lere dair kullandığı metafor, sembol ve kavramların delâlet ettiği anlamsal çerçeve ortaya konulacaktır.

Merkezinde Hacı Hulûsî Baba`nın “Divan-ı Hulûsî” adlı manzum eserinin bulunduğu tez çalışmamızın birinci bölümünde Hacı Hulûsî Baba ve onun Divan`ı; ikinci bölümünde tecrübe ve tecrübe türleri, dinî tecrübe ve Hacı Hulûsî Baba`ya göre dinî tecrübenin mâhiyeti, dinî tecrübede insanî ve ilahî yüz, dinî tecrübenin temel özellikleri ve dinî tecrübenin epistemolojik değeri ; üçüncü bölümde ise, Hacı Hulûsî Baba`ya göre dinî tecrübenin ifade edilmesi ve dinî tecrübeye dair onun kullandığı kavramlar, dinî deneyimlerin genel dinî hayatta ve bireyde meydana getirdiği olumlu değişiklikler ele alındıktan sonra sonuç bölümüyle çalışma neticelendirilecektir.

1.4 Araştırmanın Alanyazın İncelemesi

Tezin yazım aşamasında tezimizin konusu olan Hacı Hulûsî Baba`nın kendi kaleme aldığı “Divan-ı Hulûsî” adlı manzum eserden yararlanılmıştır. Onun “İslâm Manzûmesi” adındaki ilmihâlî, “Kitab`ul Efsun” ve “Kitâb-ı Bürhân-ı Etkiyâ Ehâdis-i Sultân-ı Enbiyâ” adındaki nesir olarak kaleme alınan eserlerinin vefatı sonrasında kaybolmasından ötürü onlardan istifade edilememiştir.

Ayrıca Çalışmamızın konusuyla bağlantılı olarak gördüğümüz bazı çalışmalardan özel olarak yararlanılmıştır. Bunların tanıtımını kısaca yapacak olursak:

1. Orhan, Vergili, “Hacı Hulûsî Baba ve Divanı” Bu çalışmada ele alınan konu Hacı Hulûsî Baba`nın hayatı, dinî- tasavvufi yönü ile daha çok edebî kişiliği

ve divan şiiri geleneği ile yazdığı divanıdır. Ayrıca divanda bulunan şiirlere de örnekler verilmiştir. Bu çalışma Hacı Hulûsî Baba'nın Divan metnini latinize ederek bizlerin istifadesine sunmuştur.

2. İshak Güven Güvelioğlu, “Osmanlı Dönemi Hemşinli Müellifler ve Eserleri” adında Çamlıhemşin Eğitim ve Kültür Derneği Yayınları'nın 2023 Kasım ayındaki beşinci sayısındaki yayınlanan dergide, Çamlıhemşinli 6 müellif ve 17 eseri hakkında bilgi vermektedir. Bu çalışmada Hacı Hulûsî Baba'nın hayatı, edebî ve dinî kimliği, ayrıca, el yazması eserleri hakkında bilgi verilmektedir.
3. Editörünü: Sadullah Gülten, Murat Özkan, Mesut Karakulak, Kamil Yavuz, Cevat Erbil tarafından yapıtığı, Fatsa Belediyesi Kültür Yayınları tarafından basılan “Fatsa ve Yöresi Tarihi” adlı iki ciltlik eserin “Fatsa'da Bir Kanaat Önderi Hacı Hulûsî Baba ve Tekke Camii” adındaki ikinci cildinde yer alan bölümü Ahmet Ali Bayhan tarafından kaleme alınarak, Hacı Hulûsî Baba'nın kişiliği, hayatı ve adına bugün halen faaliyette bulunan Tekke Camii (Hacı Hulûsî Baba Camii) hakkında bilgi verilmiştir.
4. Orhan Vergili, “Şair Bir Seyyah Hulûsî Hemşini” adıyla kaleme aldığı irfandünyamız.com adresindeki makalesinde kendisinin Tez olarak ele alıp bir Divan'ını latinize ettiği Hacı Hulûsî Baba'nın dinî kimliği, yaşamı yaptığı uzun yolculukların şiirindeki tezahürlerine dikkat çekmeye çalışmıştır.

1.5 Hacı Hulûsî Baba ve Divanı

Hacı Hulûsî Baba gerçek ismiyle Hacı Mehmet Hulûsî Erer 1871 yılında Rize'nin Çamlıhemşin ilçesinde Mehmet Arif Efendi ve Zübeyde Hanım'ın altıncı çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. Mehmet Hulûsî eğitimli bir ailede yetişmiştir. Ağabeyinin şair hem de Yesevî Dergâhı'nda yedi yıl mürîd olması, onun daha sonra hem şair hem de “Baba” kimliği kazanmasında önemli bir etken olmuştur. Mehmet Hulûsî, ilk tahsiline 1881 yılında Pazar Rüştüyesi'nde başlamış, buradan 1885 yılında iyi derece ile mezun olduktan sonra Pazar ilçesinin Suçatı (Apso) köyündeki medreseye devam etmiştir. O, 18 yaşında üç arkadaşıyla yaya olarak Kutsal toprakları (Mekke-Medine) ziyaret ederek Haç vazifesini yerine getirdiği için “Hacı” olarak isimlendirilmiştir. Mehmet Hulûsî Hacı olduktan sonra tıp eğitimine başlamış ancak Mehmet Hulûsî daha genç yaşlarındaiken geçirdiği bir kaza nedeniyle sol kolunu dirsekten kaybetmiştir. Bu durum nedeniyle tıp

eğitimini yarıda bırakmak zorunda kalmıştır. O, hayatını bundan sonra akaid, usûl, tefsir, hadis, fıkıh, siyer, ahlâk ilimleri ile meşgul olarak geirmıştir.² O bu duruma dair şunları söyler:

“Kalmadı hiçbir ilim cümlesini cem eyledi,

Döndü ya-hu bir azim deryaya pir-i nakşinin.”³

Onun “*Tedris ettiği dinî terminoloji onun manevi kapıları aralamasına ve hâl ehli olmasında önemli bir eşik*”⁴ olmuştur. Hacı Hulûsî Baba, derin dinî duygularıyla birleşen ilim aşkıyla, uzun yolculuklar yaparak seyr-i sülûk yoluna girdiğini zikretmiştir. Bu ilgi, onun tasavvuf öğreniminin genel çerçevesini oluşturan Arabistan, Türkistan, Afganistan, Buhara, Belh, Tataristan, Nogayistan ve Merginan gibi şehirlere yolculuk yapması ve ciddi bir eğitim süreci geçirmesiyle neticelenmiştir. Kendisi de sık sık bu yolculuklarından Divan`ında bahsetmektedir. Sözelimi o bir beytinde:

“Arabı Acemi gezdin İrani

Belh-ü Buhara`yı dahı Afgan`ı

Ey Hulûsî söyle kanda mekânı

Anlaşıldı ki bir nev-civanın var.”⁵

O, gittiği bu yerlerde Arapça, Farsça, Lazca ve Rusça öğrenmiştir. Hacı Hulûsî Baba Anadolu`ya dönüp Ordu`nun Fatsa ilçesinde Osman Paşa Medresesinde görev yapan Müderris Abdülhâmid Efendi`nin ders halkasına girmiştir. O buradaki üç senelik tahsille birlikte toplam 33 yıl süren ilim yolculuğu ve tahsil hayatını tamamlamış, 1321/1902-1903`te hocasından icazet almıştır. Hacı Hulûsî Baba, 1331 (1915) tarihinde mezun olduğu Fatsa Medresesi müderrisliğine tâyin olur. Ardından Fatsa`ya gelerek burada halkın büyük teveccühünü görmüştür. O kendisine ait bir tekke yaptırmış, bu tekkede Kadirî tarikatının öğretisini yaymaya çalışmıştır. Fatsa ve çevresine gelen erenler, dervişler bu tekkede ağırlanmış; sûfi meşrep birçok şahsiyet tarafından bu tekke uğrak bir mekân hâlini almıştır. Karadeniz hattı üzerindeki seyahat eden pek çok mânevî önder de bu dergâhı kullanmıştır. Tekke ve zaviyeler 1925`te bir kanunla kapatıldığında bu tekke,

² Orhan Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, (Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 15.

³ Hacı Hulûsî Baba, *Divan-ı Hulusi*, 1915, 234; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 346.

⁴ Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 15.

⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 91; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 203

camiiye dönüştürülmüş ve Hacı Hulûsî Baba bu camiiye imam olmuştur.⁶ O, Fatsa`da müderrislik, imamlık, sorgu hâkimliği ve müftülük yapmış, uzun yıllar kendisinden bahsettirecek düzeyde toplumda izler bırakmıştır. Fatsa`da tahsil yaparken bölge insanları tarafından çok sevilen Mehmed Hulûsi Efendi`ye Fatsalılar orada kalması için ısrarcı olmuş, o ise “ben burada ne yaparım” diye tereddütte iken sevenleri yörenin itibarlı kişilerinden Hacı Kibar Ağa`ya gidip Hulûsi Efendi`nin Fatsa`da kalması için aracı olmasını rica etmişlerdir. Hacı Kibar Ağa da onu yanına davet etmiş ve görüştüklerinde Hulûsi Efendi`yi beğendiğinden “Torunum sen burada kal” diye ricada bulunmuştur. Bunun üzerine Hulûsi Efendi Fatsa`ya yerleşmiştir. Hacı Hulûsî Baba yaptığı seyahatler ve eğitimleri esnasında topladığı eserlerden oluşan zengin bir kütüphanesi bulunmaktadır. Çok sayıda yazmayı da ihtiva eden bu kütüphanesi için çocuklarına, “herkes çocuklarına miras olarak mal mülk bırakır, ben de kitaplarımı bırakıyorum”⁷ demiştir. Buna rağmen zaman içinde bu eserlerden çok büyük bir kısmının ihmal ve bilinçsizlik nedeniyle kaybolduğu düşünülmektedir.

Fatsa`da Kibar ailesi himâyesinde, muhitinde bilinen bir din bilgini olan Hulûsî Efendi, Şehit Vahabzâde Tufan Efendi`nin kızı Halime Fahriye Hatun`la evlenir. Bu evlilikten Zübide Nesime, Fatmatüz Zehra ve Hatice Leyla isimli üç kız evladı olmuştur. Soyadı kanunu ile birlikte Hacı Hulûsî`ye “Baba” ve “Eren” soy isim olarak verilmek istense de o, “Erer” soy ismini daha uygun görmüştür. Vaazlarıyla halkta derin izler bırakan Hacı Hulûsî Baba vefatına kadar Ordu ilinin Fatsa kazasında hayatını idame ettirmiştir, 1936 yılında da Fatsa`da vefat etmiş, naaşı Fatsa Orta Büyük Camii yanına defnedildikten sonra camii`nin restorasyonu sırasında minarenin yıkılması ve kabrin zarar görebilecek olması ihtimali göz önünde bulundurularak Fatsa`ya bağlı İslamdağ köyündeki Kibarlar ailesine ait mezarlığa taşınmıştır. Hacı Hulûsî Baba Divan`ında kendini şöyle tarif etmektedir:

*“Oturdu Fatsa`da çend yıl o esnada biraz tahsil
Hacesi Abdul-hamid`den idüpdır nüshayı teknil
Anın üstadı Yusuf Hacı Bahri Ünyevi kâmil
Anın da hacesi Hemşini Hacı Salim ü Fazıl
Sorar isen Hulûsî Hemşini Kalavidir cana*

⁶ Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 16.

⁷ İshak Güven Güvelioğlu, “Osmanlı Dönemi Hemşinli Müellifler ve Eserleri”, (Çamlıhemşin Dergisi, 2023), 3.

Anı ama görür maddî veli manevîdir cana.”⁸

Hacı Hulûsî Baba her ne kadar gözler önünde olsa da aradan geçen yılların da etkisiyle kaleme aldığı eserler bir süre sonra kaybolmuş, bu eserlerden Divan-ı Hulusî, Fatsa`da Kitapçılık ve sahafılık yapan İsmail Hakkı ÇELİK olarak bilinen kişinin bireysel çabalarıyla ve Fatsa`da Orhan Vergili`nin Divan`ın Osmanlıca metnini latinize etmesi sonrasında bu eser günümüze ulaşabilmiştir.

Yine şairin çalışmamızın merkezinde bulunan Divan`ı dışında “İslâm Manzûmesi” adında mesnevî nazım şekliyle yazdığı bir ilmihâli, “Kitabul Efsun” adında dualar, salavatlar, bazı ayet ve surelerin sırları ve faziletlerinden bahsedilen bir kitabı ve “Kitâb-ı Bürhân-ı Etkiyâ Ehâdis-i Sultân-ı Enbiyâ” adlı Arapça olarak yazdığı nesir kitapları da mevcuttur. Şu an akıbetinin ne olduğu bilinemeyen, Hacı Hulûsî Baba`nın vefatı sonrası kimi kişilerin ilgisinin çekmesiyle aldıkları 3-4 kitabın daha olduğunu yaşayan torunu Eren GEDİK dile getirmektedir. Bunlara ek olarak onun adına açılan bir cami hâlen Fatsa`da fiilen kullanılmakta ve bu cami ile Hacı Hulûsî Baba ismi yaşatılmaktadır. Ayrıca, Fatsa`da bir cadde`ye “Hacı Hulûsî Baba Caddesi” ismi verilmiştir.

Genel itibariyle dinî-tasavvufî temaların yoğunlukla işlendiği şiirlerin yer aldığı Divan`da 335 adet şiir bulunmaktadır. Toplamda bu el yazması eser 214 sayfadır. O, şiirlerinin tamamını Osmanlı Türkçesiyle yazmıştır. Onun eserindeki şiirlerin 297`si gazeldir. ⁹Bu şiirlerin çoğu aruz vezninde yazılmakla beraber hece ölçüsü de kullanılmıştır.

Hacı Hulûsî Baba eserinde tasavvuftaki usta-çırak ilişkisine de geniş yer vermektedir. Metinde Hacı Hulûsî Baba`nın , Kadirî tarikatine ve öncülerine ne kadar yüksek bir gönül bağı kurduğunun izdüşümlerini de görmek mümkündür. Onun şiirinde dinî tecrübeden mülhem pek çok unsurun olduğu ve bu ilhâmın onun şiirinin teşekkülünde büyük bir yer tuttuğu söylemek gerekir.

Hacı Hulûsî Baba`nın kullandığı terimlerin çoğunlukla tasavvufî kavramlardan oluşması onun din algısını anlama noktasında önemlidir. Hacı Hulûsî Baba`nın şiirinin neredeyse her ifadesinde ilahî olana duyduğu saygının derin yansımalarını görmek mümkündür. Bu sebeple, Divan-ı Hulusî`nin mihrinin “ilahî aşk” olduğu rahatlıkla söylenebilir.

⁸ Baba, *Divan-ı Hulusî*, 13; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 125.

⁹ Gazel: İlk beyti kendi içinde, diğer beyitlerin ikinci mısraları ilk beyitle kâfiyeli olmak üzere genellikle beş ile dokuz beyit arasında yazılan nazım biçimidir. Gazellerin teması genellikle “aşk” dır.

O, Divan`da “aşk”, “gönül”, “nefs”, “fena”, “ölüm”, “dost”, “beka”, “tevhid”, “meclis”, gibi kavramları sık sık kullanmıştır. Onun, kullanmış olduğu bu kavramlar dinî tecrübeyle oluşan buluş, eriş ve sezışlerinin ifade aracı olmuştur.

2. HACI HULÛSÎ BABA`YA GÖRE DİNÎ TECRÛBENİN MÂHİYETİ

2.1 Tecrübe Türleri ve Dinî Tecrübe

Tecrübe, “deneyim, deney, görgü” gibi anlamlara gelmektedir. Tecrübe, iç ve dış duyum yoluyla elde ettiğimiz izlenimlerden oluşmaktadır. Birey, belirli bir konuda edindiği tecrübelerle o alanda derinleşir. Bu da tecrübeyi yaşayan kişiyi tecrübeyi yaşamayana göre ayrıcalıklı kılar. Tecrübe, felsefe tarihinde “Empirizm” kavramı çerçevesinde genellikle ele alınmıştır. Empirizm yâni deneyimler hem felsefe tarihinde hem de modern bilim anlayışında önemli bir yer tutar. Zira tecrübe, felsefenin ele aldığı en başat meselelerden biridir.

Tecrübeyi iki temel başlık altında incelemek mümkündür. Birincisi duyu vasıtasıyla edinilen somut tecrübeler, diğeri ise duyu vasıtalarının algılayamadığımız kalp gibi farklı vasıtalarla elde ettiğimiz soyut (keşf ve ilham) tecrübelerdir.

İlk gruptaki tecrübeler, nesnelere dünyasının beş duyu organımızla idrak ettiğimiz ve bilimin de hareket noktası olan, sözgelimi suyun yüz derecede kaynaması gibi sınanabilen ve deneyle sağlamasının yapılabilen tecrübelerdir. Bu türden tecrübeler, yatay nedensellik ya da başka bir ifadeyle illiyet bağı ile açıklanır ve temellendirilir. Ayrıca bunlar analitik yöntemlerle de ele alınabilirler.

İkinci gruptaki duysal olmayan tecrübeler ise, dikey etkilerle gerçekleşir; şahsîdir, ifadeye kavuşturulması zordur. Bu tarz tecrübelerin aynen tekrarı da mümkün değildir: sınanabilirlik yönü de zayıftır.

Takiyettin Mengüşoğlu'na göre, tecrübe hakkında, üç farklı yaklaşımdan bahsetmek mümkündür:

- 1-Felsefî bakış açısına göre tecrübe,
- 2-İlmin (modern bilimin) gözünde tecrübe,
- 3-Amelî hayattaki kullanımına göre tecrübe.¹⁰

İç ve dış muayyen bir şuur muhtevası olarak ifade edilen tecrübe, felsefî araçlarla bütünüyle izahı yapılamaz. Ayrıca, bilimsel yaklaşım, sezgisel ve tefekkür yoluyla edilen verileri değerlendirme konusu yapmaz. Bazı empiristler (sözgelimi David Hume gibi)

¹⁰ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefî Antropoloji Bakımından Tecrübe Mefhumunun Tahlili*, (Felsefe Arkivi, 1952), 1.

duyu tecrübelerini bilginin dayanağı olarak görürler. Bu yaklaşım onların aslında duyularımızı mutlak bir bilgi aktı olarak değerlendirdiklerini gösterir. Eflatun ise *Theaitetos* diyalogunda duyular vasıtasıyla edinilen bilgileri barbar ve yanıltıcı olmakla itham eder, Leibniz ise *Monadoloji*'sinde bu tarz bilgiyi bulanık olarak görmektedir.¹¹ Diğer taraftan rasyonalistlerin empirizmin tam karşısına Logos'u koyduğu ileri sürülebilir.

Kant ise transandantal idealizm teziyle tecrübeyi alışıldık dışı bir tarzda ele alarak kavramın eksenini değiştirmiştir. Kant'ın sentetik apriori önermelerin mümkün olup olmadığı, bilginin nasıl ortaya çıktığı yönündeki temel iddiası, her türlü bilginin tecrübeyle başladığı ancak bütün boyutlarıyla tecrübeden elde edilemeyeceği şeklinde ifade edilebilir. Çünkü Kant'a göre bilgimizi tecrübî unsurlardan soyutlasak da bir şeyler kalmaya devam edecektir. Kant insan bilgisini biri apriori diğeri aposteriori (tecrübi) iki unsurdan oluştuğunu iddia eder.¹²

Empirik geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Locke, doğuştan ideler fikrini reddeder. O ister basit ister karmaşık olsun tüm idelerimizin kaynağının tecrübeye dayandığını iddia ederken, Berkeley ise “var olmak, algılanmış olmaktır.” diyerek olguların ya da eşyanın varlığını, algılanabilirliklerine dayandırmaktadır. Tıpkı Locke ve Berkeley'de olduğu gibi bilginin kaynağında tecrübenin olduğunu ileri süren Hume, kendi Empirik felsefe anlayışını “idelerin, izlenimlerin düşünme ve akıl yürütmelerdeki silik ve soluk kopyaları olduğunu” bu itibarla “izlenimi olmayan bir idenin olamayacağını” söylemektedir.¹³ Kısacası, empiristler içinde yaşadığımız somut dünyadaki duyumsanabilen şeylere bilgi değeri atfetmektedir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki teistler açısından, Hz. Musa'nın Allah ile konuşması, Hz. Muhammed'in İsrâ hâdiseleri gibi deneyimler yâni peygamberlerin vahiy tecrübeleri bilgi değeri taşımaktadır.

18. yüzyılda geleneksel rasyonel deliller Hume ve Kant tarafından etkili bir biçimde eleştirilince, başta Kant'ın kendisi olmak üzere, birçok filozof ve ilahîyatçı, Tanrı inancını

¹¹ Mengüşoğlu, *Felsefi Antropoloji Bakımından Tecrübe Meşumununun Tahlili*, 137.

¹² Aykut Küçükparmak, *Transendental İdealizm ve İhmal Edilmiş Alternatif Eleştirisi*, Temaşa, 2016, 3.

¹³ Ayşe Gül Çivgin, *Hume'un Epistemolojisinin Kökeni: İzlenimler ve İdeler*, Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2016, 15.

temellendirmek için, âhlâki ve dinî tecrübeye yöneldiler.¹⁴ Sözelimi, bireyin hayatında rasyonel olarak açıklanamayan belli bazı gerçekleştirmeler olabilmektedir. Bu veriler ışığında denilebilir ki, insana dair konuşurken tecrübeden bağımsız bir bilgiden bahsetmek bu sebeple neredeyse imkansızdır.

Dinî tecrübe, “İnanan bir varlık olarak insandan hareket eden, inananın Tanrı`yla bireysel ilişkisini, Tanrı`ya yaklaşmasını, onunla birleşmesini, bireysel varlığını Tanrısal varlıkta yok etmesini ifade eden bir inançsal yapıyı” ifade eder.¹⁵ Her ne kadar tecrübeyi iç ve dışsal etkenlerle ortaya çıkmış olarak iki ana başlık altında incelemek mümkün olsa da, Swinburne, dinî tecrübeyi beş türe ayırır:

“Birinci olarak, tecrübeyi yaşayan kişiye, Tanrı`nın veya başka bir doğüstü varlığın tecrübesi gibi gözüken tecrübeler vardır. Burada kişi, tamamen sıradan bir dinî olmayan objenin algılanışında, doğüstü objeyi algular gibi görünür. Örneğin bir kişi geceleyin gökyüzüne bakar ve aniden onu Tanrı`nın eseri olarak görür. İkinci olarak, insanların çok nadir olarak meydana gelen halka açık objeleri algularken sahip oldukları tecrübeler vardır. Swinburne, Hz. İsa`nın yeniden dirilmiş görünüşüne şahit olan insanların tecrübelerini bu gruptan sayar. Dinî tecrübenin öteki üç sınıfı halka açık objelerin dini hermenötüğünü içermez. Bunlarda, ilahî olan, tecrübeyi yaşayan kişi tarafından özel bir tarzda kavranılır. Üçüncü Dinî tecrübe türü, tecrübeyi yaşayan kişiye özel belli duygulanımlarda ortaya çıkan ve beş duygumuzu kullanmaktan kaynaklanan duygulanımları tasvir etmek için kullanılan, normal kelimelerle tasvir edilebilir türden olan tecrübelerdir. Rüyasında kendisine bir şeyler söyleyen bir melek gördüğünü anlatan Hz. Yusuf`un durumu, bu türe örnektir. Dördüncü olarak, tecrübeyi yaşayan kişinin kendisine özel belli bazı duygulanımlara sahip olmasıyla ortaya çıkan fakat normal kelimelerle tasvir edilemeyen türden Dinî tecrübeler vardır. Tecrübeyi yaşayan kişi, gündelik hayattaki görsel veya işitsel duygulanımlara benzer deneyimlere sahip olur fakat aradaki benzerliği sözlü olarak ifade edilmesi zordur. Yaşadıkları dini halleri tasvir etmeyi imkânsız veya çok güç bulan mistiklerin durumu bu kategoriye girmektedir. Beşinci ve son olarak, tecrübeye sahip olan kişinin, ona duygulanımlar yoluyla sahip olmadığı Dinî tecrübeler vardır. Kişi, Tanrı`nın veya zamansız bir gerçekliğin yahut buna benzer bir şeyin, bilincine ermiş gibi görünür yahut kişi, işitsel bir duygulanım olmaksızın Tanrı`nın kendisine şöyle veya böyle yapmayı söylediğinden emin olabilir. Burada artık, tasvir edilebilir türden bir duygudan söz edilmez. Sadece yaşanan bir tecrübe vardır.”¹⁶

Swinburne`ne göre, bu tecrübeyi dinî kılan en önemli faktör, tecrübenin konusunun yaşayan kişiye ona görünüş biçimidir. Bu tür tecrübeler Tanrı`yı duyusal olmayan bir

¹⁴ Cafer Sadık Yaran, “Eleştirel Deneyimcilik: Dini Tecrübeye Swinburne “Safdıllık İlkesi`Ne Karşı Eleştirelilik İlkesi”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy 15, 2012, 27.

¹⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Say Yayınları, 2021, 91.

¹⁶ Richard Swinburne, *The Existence of God*, Oxford : New York: Clarendon Press, 2004, 246; Cafer Sadık Yaran, “Eleştirel Deneyimcilik: Dini Tecrübeye Swinburne `Safdıllık İlkesi`ne Karşı `Eleştirelilik İlkesi`”, sy 15, 2012, 36.

yolla algılamak veya onun bir tür farkında olmak şeklinde yorumlanabilir. Swinburne`ün anlayışına göre dini tecrübe pek çok farklı şekilde gerçekleşebilmektedir.

“Dinî tecrübe” kavramı, Turan Koç`un da ifade ettiği gibi, “taklit derecesindeki dinî hayattan başlayarak her türlü dinî duygu, düşünce, tutum vs. içine alacak şekilde anlam bakımından kapsamlı olarak kullanılabilir.¹⁷ Dinî tecrübe`ye dair ayrıntılı bilgi bir sonraki bölümlerde verileceğinden şimdilik bu kadarla iktifa ediyoruz.

2.2 Hacı Hulûsî Baba`ya Göre Dinî Tecrübe

En genel anlamıyla Dinî tecrübe, bireyin Kutsal ile karşılaşma anında yaşadığı tecrübenin adıdır.¹⁸ Hacı Hulûsî Baba`nın Divan`ı, Allah ile olan münasebetinin somut işaretleri olarak gösterilebilecek pek çok örneğe sahiptir. Hacı Hulûsî Baba`nın zihinde Allah, tutkulu bir sevginin merkezi konumundadır. Onun içinde bulunduğu bu hâli gündelik hayatımızın kavramsal zemininde okumak ve anlamaya çalışmak bireyin tahayyül sınırlarını daraltmak anlamını gelmektedir. Aynı zamanda böyle bir yaklaşım, bu deneyimi bir matematik teorimi olarak görmekle eşdeğerdir. Dinî hayatla edinilen tecrübeler söz ve duyguların izaha uzanabileceği olgular barındırmaktan uzaktır. Çünkü dinî hayat yalnızca pozitif bilimin araçlarıyla ele alınmaya uygun değildir. Hacı Hulûsî Baba, bu sebeple dinî tecrübeye gerçekleşen ittisalın ancak “aşk” gibi bir kavramla ifade edilebileceğini öne sürer. Bu hususa dair şunları söyler:

“İşk ile bed eyledim divan-ı işka ibtida,

Eyledi agâz gönül i`lan-ı işka ibtida.

İlm-i zâhir ilm-i bâtın cümlesidir işbu işk,

Oldu haber maksada matlaba oldu mübteda.

Amil işkdur, ma`mul işkdur, amel-i salihdir işk,

Eyle nuş ab-ı hayattan bade-i işk-ı Huda.

Küntü kenzen mahfinin miiftahıdır ey can bu işk,

Geldi ahbebtü hitabıyla işaret evvela.”¹⁹

¹⁷ Turan Koç, *Din Dili*, (İz Yayıncılık, 2022), 196.

¹⁸ Ramazan Ertürk, *Sufî Tecrübenin Epistemolojisi*, (Feer Yayınevi, 2016), 75.

¹⁹ Baba, *Divan-ı Hulûsi*, 1915, 2-3; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 113-14.

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, dinî tecrübe`de yaşadıkları onun için pek çok farklı anlam zeminine oturmaktadır. O, bu deneyimde ilahî sevginin tezahürlerinin olduğu caddelerde dolaşır, sevginin konuşulduğu meclislere girer, sevgi ilanında bulunur. O, aşkın hem fâilidir, hem nesnesidir. Kısacası ilahî olan onun yaşamının tek anlamsal sâbitesidir.

Ona göre, dinî deneyimler ile gerçekleşen birliktelikte seven ve sevilenden başkası deneyimin mahremine sokulamaz. Yaşanan duygularla temaşa edilenler, başkalarının araya karışmasıyla kaybolur. Bunlarla beraber eşya bu deneyimde mekânsal bir öge olmaktan çıkar. Hacı Hulûsî Baba`ya göre dini deneyimleyen için bu birliktelik bireyi baştan aşağı değiştirerek âdeta yeniden var eder. O, bu varoluşsal deneyimi kul için salih bir amel olarak değerlendirir. Hacı Hulûsî Baba bir beytinde şunları söyler:

*“İd-ı vuslatın benim her dem her an gönlümdedir,
Hiç unutmam dem-i sohbetin el`an gönlümdedir,
Buy-ı müşg-i kâkülün ah perişân gönlümdedir,
Bir nümayişle bana bildir ki meylin kimdedir.”*²⁰

Öyle görülüyor ki dinin derinliklerine dalan ferde pek çok buluş ve eriş imkanları sunulur. Hacı Hulûsî Baba`ya göre, bu buluşlar dinî tecrübeyi yaşayan bireyin zihnini derinden sarsar. Çünkü O, bu tecrübeyi doğrudan en yalın şekilde yaşamaktadır. Hacı Hulûsî Baba, ilahî olan ile gerçekleşen deneyiminin ne kadar eski olursa olsun zihninde tazeliğini her an koruduğundan bahsetmektedir. Çünkü bu deneyimde varoluşun şimşekleri çakar, fırtınaları eser.²¹

Modern dünya, Tanrı`nın insanlarla olan ilişkisini oldukça silik ve statik bir ilişkiye indirgemıştır. Oysa dinî deneyimlerle elde edilen hakikatler kişide ister istemez birtakım değişimleri meydana getirir. Zira hakikat insanı hem aklen hem hissen hem de fiilen harekete geçirir.²² Birey bu deneyimde beklenen fikrî ve amelî gelişimi sağladığı ölçüde Kutsal tecrübesi amacına ulaştığı söylenmelidir. O, başka bir beyitte ise şunları söylemektedir:

²⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 119; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 231.

²¹ Turan Koç, *Varoluşun Tanıkları*, (Hece Yayınları, 2013), 89.

²² Cenân Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Araştırmaları Dergisi, (680-693), 692.

“Bakma sen kal ehline billah bilmez aslını,

Ârifü billah olan anlar bu kün fekân nedir.”²³

Hacı Hulûsî Baba`ya göre bu tecrübe sadece sözlü aktarım vasıtalarıyla ifadeye kavuşturulamaz. Bizzat deneyimlenerek yaşanacak bir özelliktir. Müteal bir varlıkla kurulan ilişkiler günlük hayatımızdaki tecrübelerle benzerlik göstermez. Tecrübenin bu türünde daha çok kişiye özel keşfe dayalı bir hâl hâkimdir. Bu tecrübe sonunda elde ettiğimiz tanrı tasavvuru, ilahî olanı tarife daha uygun bir yaklaşımla kavrayabilmemize olanak tanır. Ona göre, olgu ve olaylar arası ilişki burada ancak dışardan müşahedeyle değil bizzat deneyimin içine dalınarak anlaşılabilir. Böylece, özgün dinî perspektifler ortaya koyulabilir. Bu durumda da kişi daha üretken bir dinî yaşam tarzı kazanabilmektedir. Nitekim, Topçu bu hususa dair şunları söylemektedir:

“İki tür dinî tavır vardır: Birincisi, merkezinde derûnî dinî tecrübelerin yer aldığı devingen, yeni keşif ve vâr olma biçimlerine açık tavır; ikincisi din ve dinî hayatla ilgili tüm fikir, inanç ve eylemlerin açık ve seçik olarak tespit edildiğinin iddia edildiği, her çeşit yeniliğin din için tehlikeli olarak yorumlandığı toplumcu, şekilci-akılcı kapalı tavır... Toplumcu, şekilci-akılcı anlayışa göre din ve dinî hakikat iddialarına dair söylenebilecek her şey zâten söylenmiştir; dolayısıyla, yeni varoluşsal deneme ve entelektüel arayışlara gerek yoktur. Bu yüzden yapılması gereken geçmişte ortaya konulan idea ve öğretileri olduğu gibi benimsemek, hayatı ona uydurmaya çalışmaktan ibarettir. Kısaca, birinci tavır ruha ve varoluşsal olanaklara, ikincisi ise şeklen tanımlı bedensel fiillere ağırlık verir.”²⁴

Bu bağlamda, Hacı Hulûsî Baba`nın şu beytini aktarmak yerinde olacaktır:

“Bakar âleme hayvan-tek fark ider ancak,

Hakk`ı göremez gözü var ibret nazarı yok.”²⁵

Hacı Hulûsî Baba, dinî deneyimlerle âlemdeki eşyanın fizik âlemin dışındaki boyutlarına erişimi açılabilceğini savunmaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında tecrübe etme hadisesi sadece bir uzvun gerçekleştirebileceği bir eylem değildir. Anlamanın, algılamanın yorumlamanın farklı düzeyleri ve türleri bulunmaktadır. Hacı Hulûsî Baba, ilahî olanın

²³ Baba, *Divan-ı Hulûsî*, 83; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 195.

²⁴ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 680.

²⁵ Baba, *Divan-ı Hulûsî*, 107; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 219.

batınî boyutlarını algılayamamayı karanlıkla özdeşleştirir. Hacı Hulûsî Baba başka bir beyitte ise şunları söylemektedir:

*“Cümle varın mahv idüp sarf itdi anın yoluna,
Eyledi yok bildi ki yok olmadan var olamaz.”²⁶*

Hacı Hulûsî Baba`ya göre din deneyimlenirken birey anlamsal derinliğe ulaşır. Öyle ki o, varlık-yokluk ilişkisini kompleks bir ilişki olarak yorumlar. Din, tecrübe edilirken kişi sadece nesnelere âleminin gerçekliklerine uygun bir tarzda varoluşsal eylemler sergilemez. Çünkü bu tecrübenin fizik ötesi âleme dair çıktıkları da bulunmaktadır. Bu deneyimde kalbî ve ilhâmî varidatlar (çıktılar) elde edilir. O başka bir beyitte ise şunları söyler:

*“Cihân bir handır üç günlük gelen anda karar itmez,
Canıdır âşıkın ma`şuk nice canda karâr itmez.”²⁷*

Hacı Hulûsî Baba, tutkun bir hak aşığıdır. O, dinî deneyimlerle gerçekleşen ilahî sevgi olmaksızın onun tam anlamıyla mânevî bir tatmine ulaşamayacağını söylemektedir. Hacı Hulûsî Baba bir diğer beytinde ise şunları dile getirmektedir:

*“Ey mualla akl u idrak u münevver vech-i yar,
İhtiyarım gitdi elden kalmadı bende karar.”²⁸*

Hacı Hulûsî Baba`ya göre bu tecrübede Kutsal-birey ayrımı yoktur. Cemal ile Celal müşahedesi kişiyi esrarengiz bir durumun içine düşürür. Bu deneyim yoluyla Kutsal`ın himayesine girildiğinde iradî eylemler gerçekleştirmek zorlaşır. Bu sebeple, Hacı Hulûsî Baba “hatt-ı ruhsar” olarak tarif ettiği Allah`ın yüzünün temâşâsının, âşıkların katlinin fermanı olacağını, söyler.²⁹ Rint (mânen olgun kişi), Kutsal`ı deneyimlediğinde iradesinin buharlaşacağını bilir. Bu esnada o, Kutsal`ın büsbütün etkisinde kalır. O bir diğer beytinde ise şunları söyler:

*“Ne hararet ne bürudet ne halavet ne mürar,
Bunları koy cevr ile safadan eyle elveda.”³⁰*

²⁶ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 129; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 241.

²⁷ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 136; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 248.

²⁸ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 104; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 216.

²⁹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 365; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 478.

³⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 185; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 297.

Bilimin bize kâinatın anlamlandırılması için mühim malumatlar verdiği aşikârdır. Ancak bilimin sınırlılıkları fark edilmediğinde dogmatik bir araç hâline de gelebilmektedir. Hacı Hulûsî Baba dinî tecrübe aracılığıyla bireyin bilimi esas alan perspektifini genişletebileceğini savunmaktadır. Zira, tecrübeyi yaşayan kişi, eşyayı ve tabiatı genel kurallarıyla değil, sıra dışı boyutlarıyla görür.

Hacı Hulûsî Baba açısından dinî tecrübe'nin tüm varlığını yaratıcıya teslim etme girişimi olduğu söylenebilir. İnanç bir güven hâdisesidir. Bu sebeple Hacı Hulûsî Baba'ya göre din, derinliklerine inildiğinde septik bir tavır takınabileceğimiz bir düzleme sahip değildir. Teorik akıl dinî hayattaki sıra dışı gerçekleştirmeleri anlamlandırmada zorlanır. Bu sebeple Fuzûlî'ye göre:

“Fânilik köyünde, akıllı ile deli birdir,

İyi ve kötü sayma ortadan kalkınca mescid ile meyhane birdir.”³¹

Hacı Hulûsî Baba bu hususa dair şunları ifade etmektedir:

“Şiddet-i zulmeti sirac sanırsın,

Zehri nuş idersin ilâc sanırsın,

Dalâlet yolunu minhâc sanırsın,

Râh-ı hidâyeti bilmezden evvel.”³²

Aklın çizdiği rota pozitif bilimi savunucuları için var olanlarla kısmî bir irtibat kurma imkânı tanımakla beraber varlığın ötesine dair bir kavrayış imkânı sunmaz. Bu deneyimde madde–form ilişkisi rasyonel biçimde ilerlememektedir. Hacı Hulûsî Baba bir diğer beyitte şunları söylemektedir:

“Eger var ise idrâkin o ilme âlim-i encüm,

Zeminde gökleri ölçme semanın eşrefîn söyle.”³³

³¹ Nilüfer Tanç, *Fuzûlî, Rind ile Zâhid*, A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Sy 39 Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı, Erzurum, 2009, 4.

³² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 255; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 367.

³³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 352; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 464.

İmanın idrakî bir muhteviyatı vardır.³⁴ Şair ilahî idrak emanetinin insanüstü mevhibesi olduğunu temsil eden varlıktır. Hacı Hulûsî Baba da dinî tecrübenin bu idrakî yönüne dikkat çekmektedir. Dinî tecrübe hâli idrak irtifalarının doruklarıdır. İdrakî melekeleri sivrilen birey de dindeki üst düzey mânâlara daha kolay temas edebilmektedir. Hacı Hulûsî Baba, başka bir beyitte ise şöyle söylemektedir:

“Nola ilm-i ledünnî esrârından olsa bir nebze,

İdüp ihsân dahı her fenne üstâd itsen olmaz mı.”³⁵

Dinî tecrübeler, Kutsal deneyiminin en spiritüel boyutudur. Bu boyuta ulaşıldığında bireyi harikulade bir huzur ve sekînet kaplar. Buradaki güzelin ve güzelliğin en estetik boyutlarına şahitlik edildiğinde bireydeki kognitif düzey değişir. Ledünnî bilgilerin olduğu alana girilir. Gazzâlî'ye göre ledünnî bilgi ilham nur'un akışı ve yürüyüşüdür.³⁶ Hacı Hulûsî Baba, farklı bir beytinde ise şunları söylemektedir:

“Usanmadın mı sen el`ân merâsim ü mevâsimden,

Ferâgat kıl anı gel her zamânına eşrefin söyle.”³⁷

Dinî tecrübe söz konusu olduğunda tefekkür ve teemmül kendine özgü biçimde ortaya çıkar. Tefekkür eden kimsede keşfi bazı şeyler kalbinde belirmeye başlar. Tefekkür bir iç düşünme biçimidir.³⁸ Hacı Hulûsî Baba, formal her türlü ritüeli boğucu bulmaktadır. Bu tarz düşünceler genellikle dışa dönük niteliktedir. Günlük tecrübelerimiz her ne kadar bizim için bilgi değeri içerecek çıktılar verse de bilginin mahiyeti gereği kuru bir epistemik düzlemde dururlar. Dinî tecrübe ise, bireye fizik ötesine açılan daha üst bir bakış açısı kazandırır. Dinî tecrübe, mistik arayış içinde olan için, yakınî bir kavrayış imkânı da sağlar.

Dinî deneyimler, bireyin daha önce edindiği tecrübelerin dar çerçevesine sokulamaz. Zira bu türden tecrübenin bizi ulaştırdığı nokta, kişiye kendinde olanın ona yetmeyeceğini

³⁴ Muhammed İkbal, *İslam`da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, çev. N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık,10.

³⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 370; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 482.

³⁶ Şahin Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, Say Yayınları, 2013,164.

³⁷ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 352; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 464.

³⁸ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 164.

hatırlatır. Dinî tecrübe geçiren kimse rûhî taleplerini karşılayabilmek için tek boyutlu zâhiri anlam alanından, bâtinî çok boyutlu anlam aralığına geçmek ister.

2.3 Dinî Tecrübe`de İki Yüz: İnsanî ve İlahî Yüz

Tecrübe doğası gereği yaşayan ile yaşanan arasında gerçekleşen bir olgudur. Ancak günlük tecrübelerimiz duyularımız vasıtasıyla gerçekleşir. Söz konusu dinî tecrübe olduğunda, duysal olmayan bir yolla bir buluşmanın gerçekleştiği söylenmektedir. Dinî tecrübeler mahrem bir şekilde yaşanmaktadır. Kutsal`ın tecrübesinde sen-ben ayrımı değil, birlikteliği vardır. Ancak taraflar arasında ontolojik statü farkı bulunmaktadır. Bu ilişki çift yönlü bir ilişkidir.³⁹ Dolayısıyla, dinî tecrübe`de hem ilâhî hem de insanî iki kutup bulunmaktadır. Bu tecrübe, bireyin, ilahî hayata katılmasına imkân tanır. Aksi takdirde insanın Kutsal ile olan bağı bir protokol gibi kalır. Bu deneyimler insanın Kutsal karşısındaki rolünü ve konumunu yaşayana en gerçekçi şekliyle kavrayabilme olanağı tanır.

Kutsal ile insanın ilişkisin uygun bir biçimde yorumlayabilmek için bakış açısı önemlidir. Bu sebeple Kutsal-insan ilişkisini hem beşerî hem Kutsal`ın varlık gerçekliğine uygun ele almak daha yerinde olacaktır. Ancak şu da belirtilmelidir ki Tanrı bir tez ve hipotezin nesnesi değil, doğrudan kurulan bir bağı bizzat öznesidir.⁴⁰ Hacı Hulûsî Baba bir beytinde şunları söyler:

“Gözlerini hûn-feşan⁴¹ eyleyip bi-hoş bırakan,

*O güzellik veya o şîve mi o devrâne mi”.*⁴²

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, bu deneyimde “cemâl” ile karşı karşıya kalınır. Bu sebeple, Kutsal`ı deneyimlerken zâhid`in gözleri kamaşık haldedir. Bu da cemâlin kuvveti olarak yorumlanabilir. Çünkü Tanrıyla buluşma tecrübesinde onun güzelliği farklı boyutlarıyla temaşâ edilir.

Hacı Hulûsî Baba lâhûti yönü ifade ederken Allah`ın “cemâl” sıfatına sıklıkla yer vermiştir. Dinî tecrübe yaşayan kişi, cemâl ve kemâlin zirve yaptığı bir varlıkla iletişim

³⁹ Cenân Kuvancı, *Friedrich Schleiermacher`e Göre Din*, Felsefe Dünyası, sy 57, 2013, 4.

⁴⁰ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 685.

⁴¹ Hun-feşan: “kan saçan”, “kan serpen” anlamına gelmektedir

⁴² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 387; *Vergili, Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 499.

kurduğunun bilincindedir. Çünkü güzellik, Allah`la doğrudan münasebetlidir.⁴³ Bu anlamda, İslam estetiğinin de metafizik ile doğrudan ilişkili olduğunu bilmemiz gerekmektedir.⁴⁴ Hacı Hulûsî Baba başka bir beytinde ise şunları söyler:

“Muhibbin mihrâbı o mahbubun vech-i cemâlidir,

*Hiç olur mu ki mü`min kible-i ahyârdan geçsin”.*⁴⁵

İnsan-Kutsal ilişkisi paradoksal bir ilişkidir. Kutsal ile beşerin birleşmesi sadece aynı mekânda bulunarak gerçekleşmeyebilir. Rint, kendini bazen bir eşyaya bakarken lâhûtî benle buluşmuş vaziyette bulur. Kimi zaman da içtiği suda zerreye nufûz etmiş vaziyette Kutsal`ı hisseder. Bir çiçek koklandığında içe çekilen rayiha, nefha-i ilahî olabilir.

Hacı Hulûsî Baba`nın yukarıdaki beytinden hareketle denilebilir ki dinî tecrübe yaşayanın bireyin mutlak cemal`i idrak etmesi lâhûtî olanın varlık düzeyine erişimin sağlanması demektir. Cemâl kişiye, Kutsal`ın yanındaymış gibi hissettirir. Bu yüzden, bu deneyime huzûrî bir tecrübe de denilebilir.

İnsan, kemâl ve celâl sıfatları karşısında kimi zaman çarpıcı etkilerle baş başa kalır. Bu noktada, dinî tecrübe`nin kişinin anlamsal fırtınalar altında kalırken sığınacağı en güvenli liman olduğu söylenebilir. Fert, lâhûtî veçhenin lezzetindeyken cemâl kudreti onları sınıksıkı sarar. Bu hususa dair Hacı Hulûsî Baba şunları söyler:

“Seni arzu iden bir göz a`mâdır cümle eşyadan,

*Cemâlin rü`yetiyle vuslat-ı canân diler ya Rab.”*⁴⁶

Hacı Hulûsî Baba, bireyin mânevi hayatındaki derinliğe uygun, dinî mertebelere sahip olabileceğini öne sürer. Bu dereceleri tırmanan kişi, ilahî olana yakınlığın daha da arttığı bir mevkiye ulaşır. Nihayetinde, bireyin dinî deneyimlerle şâhit olduğu şeyler Kutsal ile birey arasında sıkı bir bağın oluşmasına olanak tanır. Bu bağ bireyin ilahî olana bir nevi ibtila hâli meydana getirmektedir. Ona mübtela olma durumu bireyde vuslat arzusu dışındaki tüm istekleri söndürür artık gözler fenomenal alana dair başka hiçbir şeyi göremeyecek vaziyettedir.

⁴³ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 73.

⁴⁴ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 76.

⁴⁵ Baba, *Divan-ı Hulûsi*, 307; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 419.

⁴⁶ Baba, *Divan-ı Hulûsi*, 22; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 134.

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, onun yüzü ilahî olandan başkasına dönük olsa da gördüğü Allah`tan başkası değildir. Cemâl`in bireydeki etkisi bir noktadan sonra çoşmaya başlar. Bu aşamadan sonra tanıklık ettiğimiz şey, cezbe hâlinin eseridir. Bu yüzden lâhûtî boyutta bireyin elde ettiği veriler aklî değil, varoluşsaldır.

Dinî tecrübe`de bir yanda külli, şümullü ve ihâta edilemez bir kudret olan Kutsal diğer yanda, hem küçük kozmoz ve zübde-i âlem olarak da tarif edilen hem de acz ve fakr sahibi insan vardır. Hacı Hulûsî Baba Kutsal`ın tarafını en çok “canân, mâşuk, mahbub” olarak nitelirmektedir. Hacı Hulûsî Baba bunlara ek olarak “sultan”, “şehâ”, “rûşen”, “sayyâd”, “dildâr”, “tâbip”, “şah-ı hûban”, “ruh-u revan”, kavramlarını da kullanmaktadır.

Beşerî taraf için ise en çok “âşık” “üftade” ve “rint”, kelimelerini kullanıldığı söylenebilir. O, bunların yanında beşerî tarafı ifade etmek için “âbid”, “gedâ”, “cünd-i aşk”, “berdâr”, “nâdân”, kelimelerine başvurur.

Kutsal ile insan birlikteliğini kavramlar aracılığıyla ifade etmek güçtür. Kutsal`ı tarif ederken insan müdrikesini zorlayan pek çok şey karşımıza çıkar. Kutsal ve insan arasındaki yaşananlar iki farklı ontolojik kategoriye ait varlığın gerçekleştirdiği fiiller olarak anlaşılrsa da tasavvuf geleneğinin içinden gelen pek çok kişi bunları birbirinden tam olarak ayrı görmemektedir. Sözelimi, Hacı Hulûsî Baba`nın “cân” kelimesini ilahî olan ve insanî olanın bütünleşmiş birbiri içine girmiş ilahî sıfatlarla muttasıf hâle gelen rûhu tarif için kullandığı söylenebilir. Zira, o, bir beytinde “Yoksa insan suretinde halk olan bir cân mısın?” diye sormaktadır. Onun kullandığı literatür açısından “cânan” Kutsal için kullandığı müstear isimdir. Bu noktada denilebilir ki insan Kutsal ile ayrılmaz bir bağ kurduğunda gerçek ontolojik bir bağlama oturur. Aksi takdirde, o müstakil anlamını yitirir. O bir beytinde şöyle der:

*“Cânımı ben bilmez idim cân meger canân imiş,
Şimdi ol canânı bildim ki şâh-ı hubân imiş.”⁴⁷*

Kutsal ile yaşanan şahitlikte devasa bir birliktelik hali hâkimdir. Bu deneyimde bir vusûl ve ittihat durumu vardır. Hacı Hulûsî Baba`ya göre beşer, ilahî olandan bağımsız değildir “ma hüve aynuhu vema hüve gayruhu” olarak nitelendirilen bir konumdadır.

⁴⁷ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 161; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 273.

Martin Buber “Tanrı kâinatı kuşatır ama kâinat değildir; tıpkı Tanrı'nın beni kuşattığı fakat bizzat ben olmadığı gibi demektir.⁴⁸ Bu aşk halinde var olan sınırlar yok olur. Kişilerin karakterleri ortadan kaybolur. Sisli, karmaşık, kaotik bir vecd hâli insana ait kısımda gözüktür. Denilebilir ki dinî tecrübede kişiyle mutlak varlık arasında alışılmış tüm bariyerler ortadan kalkar.⁴⁹ Bu sebeple her şey birlik sırrında düğümlenir. Sınırsız olanı, mahdut kalıplarla anlama girişimi mânâda birlik fikrini zorunlu kılar. O, bir başka beyitte ise şunları söylemektedir:

“Âşık ol âşık-ı ma`şukı bulasın ışk ile,
Gör hakikat bağıni her bülbülün feryâdı var.”⁵⁰

O, Kutsal'ı yukarıdaki beyitte “mâşuk” olarak ifade eder. Kutsal, mistik yaklaşımın en zirvede ulaşılabilir hakikattir. Mistik hâl bizi mutlak hakikatin küllî kısmıyla temasa geçirir.⁵¹ Hacı Hulûsî Baba'ya göre bu tecrübe kişiye hem yaratıcıyı hem de kendini tanıtır. Dinî tecrübe ile bireye özel bir bilme ameliyesi gerçekleştirir. Din, bireye çoklukta birliği, birlikte çokluğu görebilmeyi sağlar. Dinin farklı veçhelerinde bulunan temâşâlara tanıklık edenler eşyayı ve olguları özel bir tarzda kavramaya başlarlar. Bu kavramalar her kişide muhtelif şekilde belirlemektedir. Kişi, Kutsal ile her buluştuğunda anlam dünyası canlı ve mozaiksel bir yapıya bürünür. Onun anlam dünyasında ilahî olandan başka aşka medar bir varlık bulunmaz. Onun bu yaklaşımının en somut göstergesi, Allah'ı “şah-ı huban” nitelemesidir.⁵² O, başka bir beyitte ise şöyle söylemektedir:

“Cünun-ı ışk olmayan cân u canânı ne bilir,
Kadrini Leylâ bilir sahrâda mihmân olanın.”⁵³

Kutsal bu deneyimde rind'in bir nevi mihmandarıdır. Bu konukluk fizikî olabileceği gibi akıl, kalp, duygu yoluyla da olabilir. Kutsal olan benliğin yanına insanî olanın yaklaşabilmesi için birtakım ön şartlar vardır. Şüphesiz bunlardan biri de Kutsal'ı anlamaya uygun üst bilişsel seviyeye gelmektir. Bu bağlamda Hacı Hulûsî Baba'nın şu

⁴⁸ Rıza Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, (İnsan Yayınları, 2013), 117.

⁴⁹ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 170.

⁵⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 102; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 214.

⁵¹ İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 87.

⁵² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 65; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 177.

⁵³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 225; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 337.

beytini aktarabiliriz:

“Degil kimse kâdir idrâkine sensin bu esrârın,

Kimin âşık kimin ma`şuk kimin bi-âr iden sensin.”⁵⁴

Din içine girildiğinde esrarlı bir yolculuktur. Kutsal ise bu esrarın en girift noktasıdır. Hacı Hulûsî Baba bu sırlı yolculuğu idrak mertebelerinin kulelerinden seslenir. İnsan bu idrak yükümlülüğünü taşıdıkça bilme nazarî olandan çok amelî olana yüzünü döner. Müşahedeler yerini mükâşefelere (görünür olanlar görünür olmayanlara) bırakır.

Divan`da lâhûti yüzün bir diğer ifadesi de “Mahbub`dur. Mahbub eşyayla kurduğumuz sevgi biçimlerini yeni bir rotaya koyandır. O, sevgi ve meveddet`i dinî hayatın anlamsal kısmına girişin başat bir unsuru olarak konumlandırır. Zira o, bu deneyimi yüksek bir sevginin rind`e bahşedilmesi olarak değerlendirir. Dinin mânâ âleminde kişiyi bekleyen sevgiyi merkeze alan yığınla müktesebatın olduğu unutulmamalıdır. Kutsal bu tecrübede sevginin mayasıdır. O, başka bir şiirinde ise şunları ifade eder.

“Derdi ile ülfet idüip ol refik,

Derdi anın cümle yarândan leziz.”⁵⁵

Hacı Hulûsî Baba bu deneyimde Kutsal`ı bir tabipten farksız görür. Ona göre, “harâbât ehli” olarak nitelendirdiği kişilerin derdi de dermanı da Allah`tır. O birçok beyitte “dertliden dert almak” ve “derdi refik edinme”den bahsetmektedir. Ona göre, ilahî olana meyletmekle birlikte dert azalmak yerine katlanmaktadır, bu sebeple, o derdini merhemsiz bir yara olarak nitelemektedir.⁵⁶ Bu paradokslar sebebiyle hayret ve taaccüp bu deneyimde kaçınılmaz bir hâl alır. O, bir diğer beyitte ise, şunları söylemektedir:

“Şem-i cemâle can verip pervane olanlar,

Mahbub yolunda hurşid-i tabâna yetişmiş.”⁵⁷

Kutsal, dinî tecrübe de birçok yüksek niteliğini aşikâr etmektedir. Onun kemâl sıfatları temaşâ edildiğinde var olan ne varsa her şey onun gölgesinde kalır. Hacı Hulûsî Baba`ya göre, Kutsal ile kurulan bu kuvvetli bağ neticesinde Kutsal`ın küçük bir sevgi imâsı dahi

⁵⁴ Baba, *Divan-ı Hulûsi*, 321; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 433.

⁵⁵ Baba, *Divan-ı Hulûsi*,77; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 189.

⁵⁶ Baba, *Divan-ı Hulûsi*, 104; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 216.

⁵⁷ Baba, *Divan-ı Hulûsi*,18; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 130.

ona tutulmaya yetecek kadar büyük etkiler doğurur. Bu sebeple Kutsal`ın cemâlinin bir kısmı bireye görüldüğünde rint bunun etkisinde uzun süre kalmaktadır. Bu deneyimle lahût ile nasût (sevgi temelli) aynı ruhta kimi mistiklere göre de aynı bedende birleşik yaşar. Dinî tecrübe`nin beşerî boyutunda benlik ve varlık heterojendir. Bu sebeple, Hacı Hulûsî Baba ilahî olan için rûh-u revanım demektedir.⁵⁸ Deneyimin beşerî kısmındaki fert ubûdiyyetini kâbul etmekle onu vasitasız şekilde görmeye başlar.

Hacı Hulûsî Baba, dinî tecrübedeki insani boyut için şunları söylemektedir:

“Yaratmış bir sır Allah gizlemiş esrârını anda,

Ki bulmak muhal anı muğlak bir muammadır insan.”⁵⁹

Hacı Hulûsî Baba`da, Kutsal bir takım bilinmez niteliklere sahiptir. Bu muğlaklık dinî tecrübe gerçekleşirken ilahî vasıfların bazılarıyla birlikte beşere sirayet etmektedir. Kutsal kendisine mahsus nitelikleri beşerî olana sunduğunda Kutsal`ın sırları deneyimi yaşayana açılır. İnsan bu çerçeveden bakıldığında ilahî olanın sırlarının yeryüzündeki bir tecellisi konumundadır. Artık bu deneyimdeki kişi insana ait arızî vasıflardan sıyrıldığından ilahî niteliklerle muttasıf hâle gelmiş tam anlamıyla kapalı bir kutudan farksız görünümündedir. Zira o nesnelerin görüngüsel olan düzleminden sıyrılmıştır. Bu sebeple Hacı Hulûsî Baba insanı bu deneyimde bir muamma olarak görür. Bir başka beytinde ise o, şunları söylemektedir:

“Sakin takbih-u tahkirden bilinmez eşyadır insan,

Görünür harfî okunmaz acib bir imladır insan,

Ne ateşdir ne topraktır ne rüzgar u ne de sudur,

Olup hilkatî bu çardan velî mâ-adâdır insan.”⁶⁰

Hacı Hulûsî Baba, insanı fizyolojik varlığın ötesinde bir yerde konumlandırır. O, insanı antik çağlardaki dört temel maddeye indirgeyen bakış açısıyla ele almayı uygun görmemektedir. Çünkü Kutsal görünen ardında görünmeyen bir yığın hakikatleri barındırır. Ona göre, tecrübeyi yaşayan kişinin yeni beşerî kimliği onu dışarıdan görenleri hayrette bırakır. O, bir başka beyitte ise şöyle söylemektedir:

⁵⁸ Baba, *Divan-ı Hulusi*,277; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 389.

⁵⁹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 290; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 402.

⁶⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*,188; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 400.

“*Vuslat-ı yara ermek için dü cenah ister,*

Tayran edemez murgî ki o bal u perri yok.”⁶¹

Hacı Hulûsî Baba da dinî tecrübe'nin yaşanması için, kişinin çift kutuplu olması gerektiğini savunur. Burada kastedilen şeyin, bireyin kendisinin hem tinsel hem de tensel boyutlarını keşfetmeksizin Kutsal'ın gerçek anlamda deneyimlenmesinin mümkün olmamasıdır. Onun Kutsal ile kurduğu ilişki diyalektik gelişen bir buluşma hâlidir. O, yukarıdaki beyitte, fizik âleminin ötesine taşan idrak kabiliyetten yoksun bireye Kutsal'ın varoluşunun gerçek izlerinin bulunduğu semânın kapıları açılmayacağını îmâ eder. Şunu da ifade etmeliyiz ki Hacı Hulûsî Baba'nın sembol ve formlarla girdiği ilişki alışılmışın dışındadır. Hacı Hulûsî Baba dizelerinde ise bu hususa dair şunları söylemektedir:

“*Denilmiş nüshay-ı kübra Hulûsî ismine bil ki,*

Tükenmez medh ü senâsı mirat-ı Mevla'dır insan.”⁶²

Hacı Hulûsî Baba yukarıdaki beytinde bulunduğu 254. şiiri, insan rediflidir. Bu şiirde o, insanın ilahî olan karşısındaki konumundan bahsetmektedir. O, yukarıdaki beyitte insanı “Mirat-ı Mevlâ” olarak nitelendirmektedir. Çünkü bu deneyim kişiyi ilahî olanla benzeştirir. Bir nevi insan onun yeryüzündeki yansıması olarak görülür. Bir başka beyitte ise o, şunları söylemektedir:

“*O can canânına âşık canân âşık o cân ma`şuk,*

Ki mahbub-ı Huda odur odur mü`minlere Mevla.”⁶³

Hacı Hulûsî Baba açısından deneyimi yaşayan kişi, beşerî olan kimliğini kaybetmiş bir seyyahıtan farksız görünümündedir. Öyle ki rint kimi zaman nerede, ne olduğuna dair farkındalığını yitirir. Beşerî benlik bu türden tecrübeler esnasında kişilik ve rollerin farklılaşmasından dolayı, eşyaya kimlik koymada kararsız kalır. Zira ilahî olanla birleşmede formlar keskin hatlarını kaybetmeye başlar. Çünkü bu tecrübeye kişinin görüş ufkunda yalnız Kutsal bulunur.

Hacı Hulûsî Baba insana ait olan tarafı tasvir ederken kullandığı sıfatlar, “naks”, “mahv”, “acz” ve “fakr”dır. Bu nitelermeler onun kendini “gedâ” ve “âbid” ile özdeşleştirmesiyle,

⁶¹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 216; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 328.

⁶² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 290; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 402.

⁶³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 9; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 121.

örtüşmektedir. Şairimiz dinî tecrübenin beşerî veçhesinin zirvesine ise rind`i koymaktadır. Dini deneyimleyen benlik, dinin özgün yönünü bizzat yaşayarak tecrübe eden rint görünümlü bir gönül eridir. Züht yolunda riyazâtlar yapan zâhid olgunlaştığında artık bir rint olabilme kabiliyetine erişir. Bu hususa dair, şu beyitleri ifade etmek yerinde olacaktır:

*“Harâbât ehli koşar demhâneye ta`n olunur
Anı mecbur eyleyen mey mi âyâ rindâne mi?⁶⁴
Derdine dermân ararsan ara bul meyhânedен
Gir içeri sor tabibi andaki rindânedен.”⁶⁵*

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, rind`i gören kişiler, onun hâlini dışarıdan bakan bir gözle idrak edemez. O mistik tâbirle, melâmî tavırlar içindedir. Rint, “dışı melam, içi selim kişiye” denir.⁶⁶ Onların horlanmaları da bu sebeptir. Ancak onları bu duruma iten şey mânevî sarhoşluğun ve susamışlığın sekr ile zirve yapmasıdır. Hacı Hulûsî Baba bu konuya dair şunları söylemektedir:

*“İşk-ı dil-ber dilde hançer ben gılâf oldum bugün,
Söyle yok itdi beni ankaya kaf oldum bugün.
...
Her bâr getirir zülf-i yâri hâtır u hayâle,
Kendin yitirir ortada nâ-yâb olur âşık.”⁶⁷*

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, ilahî olan deneyimlenirken sâlikin hayâl dünyası harekete geçer. Dinin derinliklerine inildikçe hayretin artması kaçınılmazdır. Bireyde hayret arttıkça maddî âlem ile mânevî âlem arasında mecâzî yerler de keşfedilmeye başlanır. Bu esnada sık sık reel âlemden kopuş ve hayâlî sahneler görüntülenir. Zira aşığın hayâl dünyasını daha çok Allah`ın varlığı süslemektedir. O, yaratıcıyı zihninde tecsim ettirir. O, nesneye ait olanda Kutsal`a ait izler arar. Hacı Hulûsî Baba, yukarıdaki beyitte dinî

⁶⁴ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 387; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 499.

⁶⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 286; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 398.

⁶⁶ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), 219.

⁶⁷ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 213; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 325.

deneyimin etkisiyle Kâf Dağı`na sığınan bir Zümrüdüanka kuşunu kendi olarak tahayyül etmektedir.⁶⁸ Bu mecazî mekân mefhumları onun Kutsal tecrübesinde hayâl dünyasının izlerinin olduğunu gösterir. Hacı Hulûsî Baba bir diğer beyitte ise, şunları dile getirmektedir:

*“Tahkir idilir dünyâda erbâb-ı kemâle,
Nâ-dân elinde daima itâb olur âşık.”*⁶⁹

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, rindin mânâ âleminde meydana gelen olaylar ve olgular ile dinî tecrübe`de tanık olunan şeyler arasında çoğu zaman taban tabana bir tenâkuz vardır. Bu anlamda özellikle yaşanan tecrübeler toplumun genel kabul gören değer yargılarıyla algılayış düzeyindeki farklılıktan dolayı, örtüşemez. Bu uzlaşımın olmamasından ötürü toplum bu ferdi dışlar. Bu türden deneyimlerde “ferdî ben” bilinci kaybolur “aslî ben” bilinci ortaya çıkar.⁷⁰ Bu sebeple bu türden deneyimlerde insan ile ilahî olan arasında muhalatalı bir ilişki mevcuttur. Başka bir beyitte ise o nâsût için şunları söylemektedir:

*“Anlanmaz olur her gidişi nâs meyânında,
Hata görünür mutlaka savab olur âşık.”*⁷¹

Hacı Hulûsî Baba, dinî tecrübeyi yaşayan nâsûtun davranışlarını ortalama insanın kavrayış becerilerine sahip bir kitlenin anlayamayacağını ileri sürer. İnsanın beşerî özelliklerinden sıyrılıp ilahî benliğin beklediği birey profiline bürünmesiyle ancak bu deneyim gerçek hedefine ulaşabilir. Ona göre, beşer, ilahî olana nezâret ettiği nispette beşerî normlarının üstünde ayrıcalıklara erişir. Hacı Hulûsî Baba başka bir beyitte ise şunları söyler:

*“Mirât-ı dilden tâb olur ol nur-ı hakikat Üftâdeye elbet,
Şem-i cemâle can atuben pervâne düşer Kurbâna düşer.”*⁷²

Hacı Hulûsî Baba`nın dinî tecrübeyi yaşayan ferdi tanımlamak için kullandığı ifadelerden biri “üftade” terimidir. “Üftade” sözlükte “düşkün” anlamına gelmektedir.⁷³

⁶⁸ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 307; Baba, *Divan-ı Hulusi*, 419.

⁶⁹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 213; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 325.

⁷⁰ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 162.

⁷¹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 213; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 325.

⁷² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 99; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 211.

⁷³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 277.

Divan`da zâhid`in Kutsal`a dair müptela olma derecesindeki düşkünlüğünü ifade için kullanıldığı öne sürülebilir. Diğer taraftan bu deneyim yaşanırken beşerî olan aşığın biçare, zavallı olarak tasviri ilahî olanın karşısına düşen varlığın mevkinin doğru tâyini açısından mühimdir.

Mânevî hayatta tamamıyla hür bir cevherin aranması, insan ruhunun dışındaki kuvvetlerle değil aksine insanın ruhunda var olan yeni bir dünya keşfederek yükselmesi mühimdir.¹⁰⁴ Topçu`ya göre de doğru dinî tavır, yeni keşif ve var olma biçimlerine açık tavidir.⁷⁴

Hacı Hulûsî Baba bir diğer beytinde şunları söylemektedir:

“Hiç görüp terk it diye pend eyleme sen vaiza,

Mecnunum meylim benim leylam daim meyhaneye.”⁷⁵

Dinî tecrübeyi yaşayan birey şahin soylu bir yarışçıya benzetilebilir.⁷⁶ Bu sebeple o “av” metaforunu şiirinde sıklıkla kullanır. Hacı Hulûsî Baba da bu tecrübeye iç sesi olan vaiz ile sürekli mücadele hâlinindedir. Şiirinde ham sofı ile iç sesi yarışır bir sûret takınır. O kendine bu deneyimde yaşadıklarına dair sorular yönelterek cevaplar verir. O, bir diğer beytinde ise şöyle söyler:

“Benlik ile cümle varın bil ki düşmândır sana,

Bunları koy dost olan o lâ-mekândan eyle bahs.”⁷⁷

Mistik, mutlak varlığa doğru yol alabilmek ve hatta onunla birleşebilmek için kendi ruh ve benini bu birleşmeye layık bir seviyeye getirmelidir.⁷⁸ Hacı Hulûsî Baba, benlik kavramını divanında ekseriyetle negatif bir anlam yüklemiştir. Çünkü o benliğin formal kısmında kalan varlığa özsel bir değer yüklememektedir. O birçok beyitte benlik dağıtıma aşmaktan, benlik libasını çıkarmaktan, benlik hanesinden çıkmaktan bahsetmektedir.⁷⁹ Hacı Hulûsî Baba`ya göre, hakikî varlıkla birey ilintilenebildiği nispette tüm eşyaya ait formlar onunla birlikte yeni anlamlar kazanır. Ona göre, hakikî bene ulaşmak için Kutsal

⁷⁴ Nurettin Topcu, *Var Olmak* (Dergâh Yayınları, 2016), 118.

⁷⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 346; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 458.

⁷⁶ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 84.

⁷⁷ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 44; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 156.

⁷⁸ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 171.

⁷⁹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 18; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 130.

olandan başka her şeye mesafe koymak gereklidir. Şibli, kişinin tevhidinin sahih olabilmesi için kendi benliğini aradan kaldırması gerektiğini söyler.⁸⁰ Hacı Hulûsî Baba, bir beytinde şöyle söylemektedir:

“Ko bu benligi al yokluğu hep bu sevdâdan vaz gel,

Bu pendimi tutan kimse hakikatte bulur revâc.”⁸¹

Varlık; bireyin kâinatta kat ettiği, bulunduğu veya anlam dünyasına kavuştuğu ontolojik bir sahadan fazlasıdır. Varlık çoğu zaman yoklukla (ontolojik anlamın ötesinde) kompleks bir biçimde iç içe geçmiştir. İnsana ait benlik kendisine nispetle bir yokluktur, Tanrı benliğine nispet ederek düşündüğümüzde ise bir varlığa sahiptir.⁸² Hacı Hulûsî Baba bir beytinde şunları söylemektedir:

“*Hakk`a perdedir bu varlık perdeden geç,*

Hakk`ı gör perde olan Hakk`a bir eşyâyı itme ittihâz.”⁸³

Varlık, bireyin fizyolojisine hasredilmemelidir. Hacı Hulûsî Baba Kutsal`ı dışarda bırakan her türlü ilişki biçimini bireyin kendine yabancılaşması olarak değerlendirdiği söylenebilir. O, duyu altı âleminde gerçekleşenleri beşerin anlama girişimleriyle sınırlandırmaya karşıdır. Kutsal`ın deneyimi esnasında birey varoluşsal alanda ledünnî katmanlara erişir. Bu yüzden gayb perdesi, mekânsızlık halvetinde varlık perdelerinin ardına gizlenmiştir.⁸⁴ Eşyanın fenomenal alanını varoluşun tek gerçekleştiği yer olarak görmemek gerekmektedir.

Hacı Hulûsî Baba, başka bir beyitte ise şunları demektedir:

“*Cümle âlem men aref dersinden itmiş ibtidâ,*

Kad aref dersine varınca mir-i nigâra bak.”⁸⁵

Varlıkla kurulan bağı ifade için, Hacı Hulûsî Baba benlik ve birlik ilgisine dikkat çeker. Beni bilmek her şeyi bilmektir. Hallaç şiirlerindeki Allah`a “Ey her şeyimin hepsi (ya

⁸⁰ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 85.

⁸¹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 49; Vergili, *Hacı Hulûsî Basba ve Divanı*, 161.

⁸² Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 186.

⁸³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 73; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 185.

⁸⁴ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 74.

⁸⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 214; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 326.

külle külli)” ifadesini kullanır.⁸⁶ Ona göre, beni bilmek dinî deneyim için ilk tâlim edilecek derstir. Bir diğer ifadeyle, ilahî olanı bilmek aslında kişinin kendi hakikatini bilmesidir. Bu bilme biçimi, kâinatta Kutsal`ın davranışlarını yani Kutsalı bilmek şeklinde gerçekleşir.

2.4 Dinî Tecrübenin Temel Özellikleri

Dinî tecrübe bizatihi dünyadakilere hiçbir şekilde benzemeyen yüce varlıkla kurulan yakınlıktır. Sözgelimi, dinî tecrübe ile kastedilen asıl şey, Kutsal`a yakınlığın geride bıraktığı duyumsamalar ve çağrışımlardır. Kutsal`ın insanda bıraktığı iz çok çeşitlidir. Şurası bilinmelidir ki dinî algılayıştaki farklılıklar dinî deneyimin farklı perspektiflerini doğurmaktadır.

Dinî tecrübe`lerden bahsedilirken onun temel pek çok özelliğinin olduğundan bahsedilebilir. Bunların hepsini tek tek ele almak mümkün olmayacaktır. Ancak, belli başlı temel özelliklerini sıralayacak olursak, şunlar olduğu söylenebilir:

- 1- Derûnîdir.
- 2- Kişiyeye özeldir, mahrem şekilde gerçekleşir, etkileri çok çeşitlidir.
- 3- Aracısız, dolambaçsız, kestirmedir.
- 4- Süreklilik arz etmez.
- 5- Tahammül edilmesi güçtür.
- 6- İrrasyoneldir (Belli bir aritmetik izlemez).
- 7- “Yaşa, gör.” türünden bir deneyimdir.
- 8- Keşfi, ilhamî, sırlı, sezgisel, tahayyülî ve hayrete varan boyutları vardır.
- 9- Yaşandığı gibi tümüyle aktarılması zordur.
- 10- Hem duyguları hem idraki harekete geçirir.
- 11- İnsani bir kemâl ve yetkinliktir. (estetiktir)
- 12- Bir tür buluşmadır. (birleşme-bütünleşme)
- 13- Varoluşsal bir bilme, anlama dönük bir gayrettir.

⁸⁶ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 93.

14- Canlı ve üretken yeni bir perspektiftir.

15- Kuramsal değil, amelidir.

16- Manevi bir itmi`nandır (feyz).

Bu tecrübeye Tanrı kişi tarafından algılanır.⁸⁷ Bu algı, Tanrı`ya olan bağlılığı artırır. Bu bağlılığa ulaşan rit`de aşırılık olarak sayılabilecek taşkın haller gözükebilir. Çünkü Kutsal ile bir olma tecrübesinin meydana getirdiği etkiler diğer deneyimlerden çok daha güçlüdür. Ancak, dinî tecrübe`yi yatay nedenselliğe bağlı illiyet ilişkisiyle, anlama girişimi diğer tecrübelerden onu ayırmamızı güçleştirmektedir. Bu tarz tecrübelerin insan üzerinde son derece kişisel ve varoluşsal etkileri vardır. Bilinmelidir ki, mûkaşefe, cezbe ve vecd gibi karşılaşılan durumlar herhangi bir eylemin neticesindekilerle aynı olamayacaktır.

Bu noktada W. James dinî tecrübe`nin dört temel niteliğini şöyle sıraladığını söylemememiz gerekir:⁸⁸

1-Tanımlanamazlık (anlatılamazlık).

2-Noetik nitelik.

3-Geçicilik.

4-Edilgenlik.

James`in ilk sıraya tanımlanamazlığı koyması keşf ve ilhâm`ın diğer deneyimlerle aynı şekilde gerçekleşmemesindedir. Ayrıca, James ilk iki özelliği her dini deneyim için zaruri görürken diğer ikisi her deneyim yaşayanda gözükmeyebilir.⁸⁹ Hacı Hulûsî Baba bir beytinde şöyle demektedir:

“Şehr-i dilde mevc idüp bahr-i tahayyür bunca sâl,

Işk erişdi ansızın hayrân-ı dil buldu şeref.”⁹⁰

Öyle gözükmektedir ki, dinî tecrübeyi diğer tecrübelerden ayıran en önemli özelliklerinden biri spiritüel olmasıdır. Ancak, bu tecrübenin asıl inkişaf ettiği yer daha

⁸⁷ Ramazan Ertürk, *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi* (Fecr Yaymevi, 2016), 44.

⁸⁸ William James, *The Varieties of Religious Experience : A Study In Human Nature*, 1907, 367.

⁸⁹ Ömer Faruk Erdem, *William James'e Göre Dini Tecrübe ve Epistemolojik Değeri*, (Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 211.

⁹⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 195; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 307.

çok ferdin psişik boyutudur. İnsanın ruhî âleminde meydana gelen neredeyse her şey olağandışıdır. “Ruhî hayatta çözümü yapılacak hazır bitmiş bir şey bulunmaz; aksine, zamanla kendini öngörülemeyen sıçramalarla kuran bir akış söz konusudur.”⁹¹ Dinî tecrübe ise, dışa dönük olmayıp içe dönük bir deneyim olduğundan bireyin hayreti ve hayal gücü zorlanmaktadır. Hacı Hulûsî Baba, bir beytinde söylediklerimizi destekler nitelikte şunları söylemektedir:

“*Gel hakikat bahrine bunda ara gör gevheri,*

Bil mecazda bin hazîne dürr ile mercân da hiç.”⁹²

Dindeki tecrübî hayatın gerçek mevkisi, kendisini sıçramalarla gösteren mânâ âlemi olduğu söylenebilir. Bu âlemde normatif değerler değil, Kutsal`a ait çoğu zaman düz bir aritmetiği olmayan kurallar geçerlidir. Şu hususu da belirtmek gerekir ki, kelimeleri varlık ya da hakikat için kullanılırken mümkün olduğu ölçüde semantik ve sentaktik kurallar gevşetilir.⁹³ Mekanlar da tahayyül ve idrakîmizin sınırlarının betimlediği unsurlardan uzaklaşır. Artık burada hiçbir şey kendi nominal değerinde değildir. Sözelimi reel âlem ile mânâ âlemindeki gerçekleştirenlerin her zaman birbirine uyum gösteremeyeceği bilinmelidir.

Rûhî hayatın derinliklerine inen rint, beklenmedik hâdiselerle karşılaşabileceğini bilir. Bilinmelidir ki bu deneyimin seyri ne olursa olsun asıl vasfı kendini yaşayana bir şekilde âyan etmesidir. W. James dinî tecrübe için, “Bu ansızın da gelebilir; ancak şurası kesindir ki, yabancı ve aşına olunmamız güç bir şekilde hissedilir. Bu bazen ilham, bazen keşf, bazen sezgiyle kimi zaman da hepsi birlikte olabilmektedir.”⁹⁴ der.

Birçok mütefekkir dinî tecrübeyi geniş bir yelpazede ele alarak onu farklı boyutlarına dikkat çekmiştir. Gazzâlî buna güzel bir örnektir. Ona göre, kesin bilgiye ve imâna ermek için soyut delil ve ispatlar yeterli değildir. O, delil ve ispatlar yedeğe alınarak ancak sezgi, keşf ve ilhamlarla yakîn elde edilebileceğini savunur.⁹⁵ Burada sözü edilen dinî tecrübe

⁹¹ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 684.

⁹² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 47; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 159.

⁹³ Cenan Kuvancı, “*Gazzâlî`ye Göre, Mahrem Tecrübe: Huzûrî Bilgi*”, *Bilimname*; sy:1, 2016, 76.

⁹⁴ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din: psikologların din ve tanrı görüşleri* (İz Yayıncılık, 2021), 32.

⁹⁵ Kuvancı, *Gazzâlî`ye Göre, Mahrem Tecrübe: Huzûrî Bilgi*, 77.

sezgisel bir ilhamın ürünü olarak anlaşılabilir. Hatta dinî tecrübenin önemli niteliklerinden biri de sezgisel ve soyut olmasıdır.

Dinî tecrübe'nin bir diğer önemli özelliği ise, aklın öncülüğünde gelişen yaklaşımın yerine irfanla bezenmiş saf bir telakki şeklinde kendini gösterebilmesidir. Denilebilir ki dinî deneyimler, yaşayana yeni bir kavrayış ve bir anlayış, sunar. Böylece çok katmanlı boyutları bulunan mücerret bir dinî yaşama erişim imkânı bulunabilir. Bu yönüyle dinî tecrübe, insanın anlam arayışının yörüngesini değiştirecek niteliktedir.

Dinî deneyimlerin bir diğer özelliği de bu tecrübeye devasa bir “buluşma”nın gerçekleşmesidir. Bu deneyimde mâbud ile âbid olanın birlikteliği söz konusudur. Bu durum tasavvuf literatüründe “ittihat”, “vusûl” ve “hulûl” gibi farklı kavramlarla anlatılmaya çalışılmıştır. Bu kavramların barındırdığı anlamlar ışığında denilebilir ki dinî tecrübe doğrudan doğruya yaşanılan vasıtasız bir tecrübedir. Bu birleşme de üçüncü şahıslar yoktur. Bu deneyimde Kutsal'ın varoluşsal gerçekliğine bizzat temas vardır. Dinî tecrübe'nin sunduğu perspektif sayesinde birey, Tanrı hakkında dolaysız bir bilinç ve farkındalık elde etmektedir.⁹⁶ Bu bilinç ile deneyimi yaşayan kişi mutlak hakikati tecrübe ettiğini iddia eder.⁹⁷ Bu sayede Kutsal'a dışarıdan muhtelif zaviyelerden bakabilmek ve onu dolaylı olarak bilmek yerine, doğrudan bir biçimde deneyimleme imkânı bulunur.

Dinî tecrübe, bu tecrübeyi yaşayan insanın sıradan tecrübe sahasının dışında kalan bir ulu güç tarafından kavranması, kuşatılması olarak görülmektedir. Bu kuşatılma bireydeki tüm özdenetimsel yapıyı tahrip edecek genişliktedir.

Bu deneyimde daha çok farklı idrak yetileri harekete geçer. Bu melekeler geliştikçe bu tecrübeler nesnelere arketiplerini yaşayana keşfettirebilecek noktaya ulaşır.⁹⁸ Çünkü bu tecrübeye üst üste alt alta işlem ağı yerine imgesel ve sembolik olarak zuhura gelen oluşlar bulunmaktadır.

Dinî tecrübe`de, aklî olan yedeğe alındığından kalp ve onun kapsama alanına giren duyular ötesi tarafla temas gerçekleşir. Bu tarz tecrübelerde birey kalbiyle diğer temel duyularının ona sağlayamayacağı genişlikte bir bilgi dağarcığını kısa zamanda kazanır. Sözelimi bu deneyimde kalp bilgi veren bir yeti olarak kabul edilir. Dinî tecrübe'nin

⁹⁶ Kuvancı, *Nurettin Topçu'nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

⁹⁷ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 5.

⁹⁸ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 182.

varlığını kabul eden ve bu tecrübenin ortadan kaldırılmasının dini olguyu en özgün unsurundan yoksun bırakacağını söyleyen George Gusdorf gibi düşünürler, dinî tecrübeyi bilgiye kestirmeden ulaşma olarak görürken bu tecrübenin bilinenle, nesnel ve evrenselleştirilebilir ilişki kurmaya izin vermeyeceğini savunur.⁹⁹ Bu anlamda bilmenin kalp vasıtasıyla daha hızlı bir şekilde gerçekleşmesi, dinî tecrübeyi diğer gündelik tecrübelerden ayırmaktadır. Burada gerçekleşen tecrübe ancak, duyular üstü âleme dair söz söyleme kabiliyetine sahip daha kullanışlı araçlar, bu sürece dâhil edilerek bilinebilir. Diğer taraftan dinî deneyimlerin bir diğer özelliği ise sezgisel olmasıdır. İkbâl, Bergson'un şöyle dediğini nakleder, "Sezgi, akıl ve zekanın üstün bir formudur."¹⁰⁰ Sezgi bir şeyin gerçekliğini bir çırpıda dolaysız ve aracısız kavramamızı sağlayan yetidir. Burada akıl yürütme ve deneysel tahlillerden bahsedilmez. Bu deneyimler ışığında elde ettiğimiz veriler bize aklın öncülüğünde ulaştığımız pek çok şeyin üzerinde epistemik ve anlamsal fayda sağlar.

Dinî tecrübe ile elde edilen bu sezgisel çıktılar dinî deneyimi yaşayan birey için büyük bir bilgi değeri taşımaktadır. Zira bu tecrübe Tanrı'ya ya da varlığa tüm benliğiyle yaklaşmanın yegâne yoludur.¹⁰¹ Nazarî olarak bilmenin aksine, varoluşsal bilme ve tanıma benliğinin var olanlar üzerine doğru yaptığı bir harekettir. Yani bu deneyimde gerçekleşen hareket, benliğin (aşk, vicdan, akıl gibi) tüm kuvvetleriyle gerçeği kucaklamasıdır. Salt zihin hâlinin sözlü kayıtları olmaktan çok bir varoluş biçiminin sahil belgeleri olmak gibi bir ayrıcalığı vardır.¹⁰²

"Gerçekliği tüm unsurlarıyla sarmalayan bu deneyimle birey bilmenin farklı yönlerini de keşfeder. Kişisel dinî tecrübelerle dayalı bilme, alelâde bilme ve tanımadan farklıdır. Alelâde bilmenin şartı, bilinç ve eşya ikiliğidir. Bu tür bilme yoluyla (yani teknik analitik araçlarla) elde edilen bilgi, afâkîdir ve daimî bir hayata sahip değildir. Çünkü sadece bilimsel ölçülerle tartılarak aklın karşısına çıkarılan ve dolayısıyla varoluş şartı haline gelmemiş her fikir ve görüş dinî anlamda eksiktir. Sözgelimi modern bilim ve öğrenim, kabul ve varsayımlardan oluşan çok geniş bir yapıdan oluşmaktadır. Bilim şeyler arasındaki münasebetleri tabii illiyet bağına dayalı olarak tespit eder; fakat hakikatin epey bir kısmını yani güzellik, mânâ, marifet, uyum, birlik. . . gibi nitelikleri tanıtamaz. Çünkü o, nefsin ve ruhun derinliklerine incek kadar bir

⁹⁹ Georges Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, çev. Zeki Özcan, (Alfa Yayınları, 2000), 92.

¹⁰⁰ İkbâl, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 10.

¹⁰¹ Kuvancı, *Nurettin Topçu'nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

¹⁰² Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 32.

derinlik ve boyutta olmadığı için, gerçeğin nitel mahiyetini tanıtmaya gücü yetmez."¹⁰³

Dinî tecrübe esnasında yaşanan hissler (zevk, hayret, şükür, umutsuzluk gibi) ve teessürler derin ve yoğundur. Bu türden elde edilenler husûlî bilgilerdir. Hacı Hulûsî Baba`da da buna örnekler gösterilebilir. O, Divan`ında şunları söyler:

*“Sen hakikatli refiki hazır it,
Nefsi koy düşmânâ itme ittiba,
Ancak edersin hakikat seyrini,
O zamanda hâsıl olur ittıla.”*¹⁰⁴

Bu sözlerden hareketle denilebilir ki, dinî tecrübe sayesinde yüce olana doğru bir yükseliş gerçekleşmektedir. Bu deneyimde Kutsal`ın en yalın hallerine muttali olunur. Deneyimi yaşayan kişi Kutsal`ın hakikatine nüfûz ediş imkânına ulaşılır. Aydın`ın ifadesiyle artık başkalarının güneş ışığında gördüğünü tecrübe sahibi alacakaranlıkta görür hâle gelir.¹⁰⁵ Artık ondan sonra hiçbir şey Allah`ın varlığı kadar kesin olmamaktadır. Dinî tecrübe`de bunun gibi pek çok mistik inayetlerle karşı karşıya kalırız.

Mistik haller, onu yaşayanda derin bir güven hissi uyandırır. Hacı Hulûsî Baba`nın deneyiminin seyri, bu güvenin eseridir. Dinî tecrübe ile ortaya çıkan güven, diyalektik bir ilişkinin sonucudur. Seven de sevilen de birbirine sımsıkı bir itimat ile bağlıdır. Bu güven hissi diğer tüm fertlerin müdahalesine kapalı, teorik kalıpların dışında, etkilerinin silinmesi kolay olmayan bir biçimde gerçekleşir. O, bir diğer beyitte ise şunları söylemektedir:

*“Görür gözü velakin aklı irmez sırrına anın,
Bugün gibi zâhir iken gâfil inkâr ider hâlâ.”*¹⁰⁶

Bu deneyimde sıçramalar, taşmalar, aykırılıklar, tenakuz ve dilemmalar bulunmaktadır. Bu sebeple, mistik tecrübenin bütünlüğü tahlil edilemez.¹⁰⁷ Çünkü hakikatin küllî bir

¹⁰³ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 685.

¹⁰⁴ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 86; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 198.

¹⁰⁵ Aydın, *Din Felsefesi*, 93.

¹⁰⁶ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 6; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 118.

¹⁰⁷ İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 25.

kısmıyla irtibat kurulduğundan bu bütünlük karmaşık hâlde görüntülenir. Her ne kadar dinî tecrübeyi yaşayan mutlak bir güven hissi içinde olsa da ancak bu güven yaşanan şeyin varlığımadır. Ancak ferdin yaşananları kendi anlam süzgecinden geçirdikten sonra tarif etmeye kalkıştığı şeyle onun tarif ettiği şeyin gerçekliği arasında bir fark olabilmesi mümkündür.

Din, temelinde bir inanç sistemidir. Özünde düşünce ve inançlara dayalı bir yapı ile var olur. Dinî tecrübe vasıtasıyla da düşünce ve inançların bătınına inilmektedir.¹⁰⁸ Dinlerde var olan bu ezoterik boyut yüzeysel din telakkilerine indirgenmiş dinî anlayışın gerçek kimliği adına bir soluk borusu vazifesi görmektedir. Bu sâyede dinin belirlediği nosyon içinde düşünme kabiliyeti kazanılabilir. Dinî tecrübe, bireye dinin kendi sistematığı içinde kalarak onu kavrama, hissetme ve bizzat yaşama olanağı sunmaktadır.

Bu tecrübeyi yaşayan fert, aslî düzeyde bir buluşma ameliyesi gerçekleştirir.¹⁰⁹ Hacı Hulûsî Baba bir beytinde bu hususa dair şunları söyler:

“Mâsivâsın ko ol habib mahbubun Hak olsun,

Öyle habibe şeb-i isra olmamak olmaz.”¹¹⁰

Hacı Hulûsî Baba, dinî tecrübe ile gerçekleşen tanıklığa kurtarıcı bir misyon yükler. Zira Hacı Hulûsî Baba açısından, yaratıcıya karşı kulluğun gerçek ifadesine kavuşması bu deneyimle mümkün olmaktadır. Ona göre, mecâzî olana yöneltilen ifrat halindeki değer, kişiye hakikat ışığının bahşedilmesine mâni olur. Hacı Hulûsî Baba`ya göre unutulmaması gereken bir diğer önemli şey de Kutsal ile kul arasında Miraç ve İsrâ türünden bir buluşma deneyiminin yaşanmasının gerekliliğidir. Çünkü, dinin bătınî boyutlarına inilecekse bireyin olağanüstü durumlarla karşılaşılması kaçınılmazdır. Bu türden yaşananların birebir sözlü kayıtlara geçmesi de gerekmediği gibi başkalarına ispat gibi bir zorunluluğu da bulunmamaktadır. Şu beyit, bu düşünceyi destekler mahiyettedir:

“Esrâr-ı dil agyâr olana aşikâr olmaz,

Agyâra sırın söyleyenler berhudâr olmaz.”¹¹¹

¹⁰⁸ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

¹⁰⁹ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 32.

¹¹⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 135; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 247.

¹¹¹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 137; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 249.

Dinî deneyimlerin bir diğer özelliği de esrarengiz olmasıdır. Dinî bilinç sahibi birey, maûnetlere açık bir tavır sergiler. Sözelimi teistler için nebilerin mucizeleri sırlı olaylardır. Yaratıcıdan âleme akan bu sırrın şairler arasında elden ele dolaştığı söylenebilir.

Sır; Mevlânâ`da, Şeyh Galip`de gücünü ilahî ilhamdan alır. Çünkü şairler esrarını birbirlerine mülhem bir tarzda aktarırlar. Örneğin Şeyh Galip esrarının Mevlânâ`dan almıştır.¹¹²

Unutulmamalıdır ki dinî tecrübeler de sırlı bir ilhamın eseri olarak ortaya çıkmaktadır. Zira kuts-i hadiste de bunu destekler mahiyette: “*İnsan benim en büyük sırrım, ben ise insanın en büyük sırrıyım.*”¹¹³ buyrulmaktadır.

Dinî tecrübenin niteliği belirlenirken onun aktarılamaması ve bütünüyle başkalarına anlatılamamasına ilişkin bir diğer özelliği de “kişiye özgü” olmasıdır. Dinî tecrübe`yi ele alırken, onu her bir yaşayan kişi için özel olarak düşünmek zorundayız. Dinî tecrübe`yi diğer Tanrı-birey ilişkisini tanımlama ve yorumlama girişimlerinden farklı kılan bu zengin ve çok yönlü bakıştır. Bireyin merkeze alındığı, tamamen kişiye özel inayetlerin farklı kişilerde aynı şekilde gerçekleşmesi gerekmez, bu durum onun doğasına da aykırıdır. Dinî tecrübe`nin bu şartlar altında nesnel veriler sunması zordur. Şu hususu da belirtmek gerekir, “*herkes için geçerli semantik bir çerçeve arama ve müşterek anlamlarla varoluşsal konuları aktarma çabası, kişisel ve biricik olanın hakkını veremez.*”¹¹⁴ Hacı Hulûsî Baba dinî deneyimin bir başka özelliğinden şöyle bahseder: “*Tatmayan lezzet-i ışkın zerresin,*

Söz uzatır men`ine olur anid.”¹¹⁵

Dinî deneyimler ancak bizzat deneyimlendiğinde gerçek bir anlam zeminine oturur ve bilgi değeri ifade eder. Başkalarının bu deneyimi içeriden tecrübe etmeksizin söz söyleme salâhiyetini kendinde görmesi beklenmez. Bu sebeple dinî deneyimler “yaşa, gör” türünden bir tecrübe olarak tarif edilirler. Dinî tecrübe`nin kişiye özel olmasından ötürü tecrübeyi bizzat yaşayan kişide hâsıl olan tecellilerin bütünüyle aktarımı mümkün

¹¹² Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 87.

¹¹³ Buhari, *İstizan*, 1.

¹¹⁴ Kuvancı, “*Mevlid:Şiirsel Dilin Gücü*”, (Süleyman Çelebi ve Mevlid Geleneğimiz Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2022), 243.

¹¹⁵ Baba, *Divan-ı Hulûsi*, 1915, 69; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 181.

değildir. Buradan hareketle dinî deneyimin objektifliği ve tecrübenin sağlamasının yapılamayacağını öne sürerek onun bilgi değerine ilişkin pek çok tartışma da yürütülmektedir. Hacı Hulûsî Baba da yukarıdaki beyitte dinî deneyimin yaşamadan, ona dair söz söyleme girişiminde bulunulmasının kendi perspektifi açısından yanlışlığını izâha çalışır. O, yukarıdaki beyitte dinî tecrübe`yi şahsen kıyısından bucağından da olsa deneyimlememiş bir kişinin bu deneyime eleştiri getirmesi için onun için geçerli bir dayanağı olmadığını söylemektedir. Kabul edilmelidir ki kâinata fert olarak tecrübe ettiğimiz ve gerçekliğinden şüphe etmediğimiz pek çok gerçek vardır. Burada köktenci bir tavır takınarak dinî deneyimleri tümüyle görmezden gelinmesi onun açısından uygun değildir. Dolayısıyla, bu tecrübenin diğer tecrübelerle ayrıldığı bir boyutu bu sebeple subjektifliğidir. Bu yüzden tecrübeyi tadanlar ona daha yüksek anlamlar yüklemişlerdir. Dinî deneyimleri tecrübe etmeyenler ise onu fazlasıyla hayâl ürünü ve ütöpik görmektedirler.

Dinî tecrübe`nin bir diğer niteliği de pozitif bilimlerin irdeleyebilecekleri neden sonuç ilgisinden uzak olmasıdır. Bu da onun rasyonelliği hususunda pek çok tartışmaya kapı aralamıştır. Öyleki dinî deneyimlerle, sanat ve edebiyat ve özellikle şiirlerde tanık olduğumuz şey kafanın doğruları değil kalbin hakikatleridir.¹¹⁶ Bu açıdan bakıldığında Hacı Hulûsî Baba`nın dinî tecrübe anlayışı da aklî değildir. Bu deneyimin gerçekleşmesiyle bireyde akıl asgarî raddeye iner. Bu noktada başka kavrayış türleri devreye girer.

Dinî tecrübe`nin temel özelliklerinden bir diğeri de ansızın gerçekleşip süreklilik göstermemesidir. Ancak bilinmelidir ki soyut mistik durumlar süreklilik arz etmez, nihâyetinde normal tecrübenin tabî hâline döner.¹¹⁷ Bu da dinî tecrübe`nin târifini ve epistemik değerini, rasyonel bir bakış açısıyla temellendirilmesini güçleştirmektedir. Hacı Hulûsî Baba bir başka beyitte ise şunları söylemektedir:

“Yüz çevirmez vech-i yârdan âşıkın kiblesidir,

Der Hulûsî o yârin vechinden Allâh görünür.”¹¹⁸

¹¹⁶ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 32.

¹¹⁷ İkbâl, *İslam`da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 32.

¹¹⁸ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 87; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 199.

Hacı Hulûsî Baba`da ilahî olanın güzelliğın temâşâsı onda derin bir etki bırakmıştır. Eşyada baktığıında gördüğü Cemal`in etkisiyle hakikatten taşanlardır. Bu deneyimde Kutsal`ın letafetine tanıklık edilir. Burada gerçekleşen her şey birlik sırrına uygun düşmektedir. Bu noktada yaşananların artık bir birliktelikten fazlasının olduğu söylenmelidir. Hacı Hulûsî Baba başka bir beyitte ise şöyle söylemektedir:

“Leşker-i ışkı gönül şehrine girdi cebr-ile,

Tagıdıp aklımı aldı perişan itdi bugün.”¹¹⁹

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, bu deneyimde mecâzî aşk orduları kalp şehrinı muhasara altına alır. Bu unsurlar, ferdi aşkla buluşturmaya zorlar. Hacı Hulûsî Baba`ya göre, dinî tecrübe bazen sevginin icbarî ve dehşetengiz tarzda meydana gelmesiyle gerçekleşebilmektedir. Onun perspektifinden dinî tecrübe`lerle karşı karşıya kaldığımız gerçekler dimağı zorlar niteliktedir. Bu deneyimi yaşayan kişinin zihnini, anlam fırtınaları darmadağın eder. Buradan hareketle denilebilir ki dinî deneyimlerin bir kısmına katlanılması çok güçtür. O, bir diğeri beyitte şunları söylemektedir:

“Ahsen-i takvimde halk oldun veli insan mısın,

Yoksa insan suretinde halk olan bir cân mısın.”¹²⁰

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, sevgi şiddetlendiğinde ağıyar olarak nitelediği Kutsal`dan bağımsız olan her şey bu tecrübeye bulanıklaşır. Hakikî olan bu tecrübeye o kadar yoğun hissedilir ki ondan başka her şey siliktir. Dini deneyimleyen kişi, artık ilahî olandan başkasını tanıyamayacak hâle gelir. Eşya fenemonal âlemdeki mâhiyetini yitirir. Hacı Hulûsî Baba Divan`ında şu sözlere yer vermektedir:

“Âşıklara terk-i diyâr eyleyen,

Zülfündür Mansur`u ber-dâr eyleyen,

Seni mahbublara ser-dâr eyleyen,

Tir urmaga sineye müjgânın var.”¹²¹

¹¹⁹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 1915, 317; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 429.

¹²⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 313; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 425.

¹²¹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 90; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 202.

Bu deneyimde soyut düşüncelerin içine dalınır. Sufilerin kendilerini darağaçlarında bulmasına atıfta bulunun Hacı Hulûsî Baba, tecrübenin bu anlardaki keşfi ve ilhamî hâline vurgu yapmaktadır. Hacı Hulûsî Baba, Allah`a tüm varlığıyla temas etmektedir. Onun kaş, kirpik, zülüflerinde dinî deneyimden izler bulunur. Bu sebeple de ona göre, zâhid gözü pek cesur bir savaççı olarak resmedilmektedir. O, başka bir beytinde ise şunları söylemektedir:

“O deryadan alan feyiz bulur hayat-ı câvidi,

Zira feyz-i ilahîdir ana hiç intihâ olmaz.”¹²²

Hacı Hulûsî Baba ilerlediği bu zihnî süreçlerin akabinde vardığı dinin batınî boyutları ona, şiir ile mesafe alabilme imkânı tanımıştır. O, dinî tecrübelerle kendisine açılan keşfleri ilahî bir feyz olarak değerlendirir.¹²³ Feyz, bu deneyimlerin doğasının gereği ilahî gelen bir bağıştır.¹²⁴ Hacı Hulûsî Baba`nın tâbiriyle, zâhid`in görevi gönlünü, füyûzat-ı ilahîye açık tutmasıdır. O, keşf ve ilham yoluyla elde ettiği sırları, dil düzeyinde idrakimize konu olacak şekilde somutluk kazandırmaya çalışmıştır.

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, dinî tecrübe ile gelen en büyük feyz, hayat-ı cavid`in tecellilerine mazhâr olmaktır. Tecelli, Allah`ın kendi varlığını vasıtasız hissettirmesi, yaşanan yoğun tecrübenin dile dökülmesidir.¹²⁵ Sözgelimi Sezai Karakoç`un ifadesi ile Mevlânâ`nın şiirleri vahiy değil ama sağlam bir duygu boşalması olarak da görülemez.¹²⁶ Hacı Hulûsî Baba başka bir beyitte ise şunları söyler:

“Tahayyürde hisâbsız aşkın var dil sarayına,

Ki mihmân itdigini fark idemez cân mı canân mı.”¹²⁷

Dinî tecrübenin genel niteliklerinden bahsederken, onun kişiyi hayretler içine düşürecek bir taaccübe yol açmasına değinmek yerinde olur. Bu hayret, kişinin duyu ötesi âlem ile doğrudan bir ilişki kurmasına zemin hazırlar. Zira hayret insanı gerçek âlemde koparır sürreal bir âlemi temaşa ettirir. *“Hüsn`ün her sözü sevgi ve ülfet, aşkın işiyse kat ve kat*

¹²² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 139; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 251.

¹²³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 78; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 190.

¹²⁴ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 89.

¹²⁵ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 35.

¹²⁶ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 48.

¹²⁷ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 364; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 376.

hayret”, diyen Şeyh Galip`in de bahsettiği şey budur.¹²⁸ Bu yüzden bu tecrübeye tahâyüül ve tahâyüyür birbirinin ayrılmaz bütünüdür. Hacı Hulûsî Baba`da bu hâllerin görünümüleri fazlasıyla bulunmaktadır. Dinî deneyimlerde hayal âlemi ile reel âlem sık sık birbirine girer. Çünkü tahayyül, muhayyile hasselerin şeffaf menfezlerinden geçmektir.¹²⁹ Bu menfezleri aşanlar nesnelere düzeyinden nesne ötesi diğer düzeye geçiş yapabilir.

İnsan, muhayyilenin imkânlarını kullanarak bu tecellilerle karşılaşır ve âlemdeki ilahî harekete katılır, onu uzaktan seyretmez ve böylece onun hakkında gerçek bir farkındalığa erişir.¹³⁰ Hayal âlemi, duyusal âlem, aklî âlem arasında bağımsız bir alanda ikisi arasında aracılık eden bir statüye sahiptir.¹³¹ Bu ayrıcalıklı konumla bireyin hayâlî olanı gerçek olandan ayırt edebilmesi kolaylaşır. Hacı Hulûsî Baba bir beytinde şunları demektedir:

“Ta`n itme yâ-hu ruz-u şeb bu ah u eninim,

*Derdi olan bir dilde hülya olmamak olmaz.”*¹³²

Öte yandan, hayret kaybolmanın şaşkınlığı değil, her bir şeyleri sonsuz bir feyz içinde bulmadan doğar. Hayret başka bir ifadeyle fenâ ve bekâ tecrübesinin sarhoşluğu olarak görülebilir.¹³³ Bu hayret, dinî tecrübe yaşanırken onu yaşayan bireyi, bir serâba inanır hâle getirir. Zira idrakîn burçlarında hülyâlar zâhid`e görünmeye başlar. Bu sebeple tecrübeyi yaşayan, serâbı gerçeküstü bir yerde konumlar. Hacı Hulûsî Baba başka bir beyitte ise, şunları söylemektedir:

“Âşık olanlar böyle bulur yârine vuslat, dil-dârına vuslat,

*Bi-işk olanlar anı görür seyrâna düşer, hayrâna düşer.”*¹³⁴

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, dinin derinliklerine dönük seraplar görmeden inanç kuru lakırdıdan ileri gidememektir. Örfî: “Eğer kalbin serâba aldanmıyorsa zekânın keskinliğiyle gururlanmaya kalkışma çünkü bu aldaticı hayâlden kurtulabilmen susuzluğunu giderebilmeğe bağlıdır.” derken aynı şeyi söyler, İkbâl ise: “Eğer siz susamışsanız çöldeki kumlar size göl gibi gözükebilir, serâba aldanmadınız çünkü

¹²⁸ Yavuz Bayram, “*Bildungsroman Örneği Olarak `Hüsn ü Aşk`*”, İlmî Araştırmalar, sy 23, 7-28, 2007, 7.

¹²⁹ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 89.

¹³⁰ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 688.

¹³¹ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 82.

¹³² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 135; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 247.

¹³³ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 35.

¹³⁴ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 98; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 210.

susamadınız.”¹³⁵ demektir. Hacı Hulûsî Baba, çalışmamıza konu olan eserinin başka beyitlerinde şunları demektir:

“*Dost yolunda sıdk ile ey cân âşık olmak da güç*

Eyleyip ışka tahammül sararıp solmak da güç

Ehl-i nadân giremez ana kenardan seyr ider

Ravza-yı ışk pür ateşdir içeri girmek de güç.”¹³⁶

Hacı Hulûsî Baba`ya göre dinî tecrübe insanın fizyolojik sınırlarını ve zihnini zorladığından tahammülü kolay bir eylem değildir. O, Divan`ındaki 44. şiiirde dinî tecrübe`yi elde edişteki zorlukları ifade etmiştir. Bu tecrübeyle müteâl benliğe eriş gerçekleşir. Bu eriş esnasında bireyin ferdiyeti sarsılır. Bu buluşma ferdiyetin bütün izlerini yok eder.¹³⁷ Kavrayışında ve zihninde derin etkiler doğurur. Bu süreç deneyimi yaşayanın beşerî yönünü zorlar mâhiyettedir.

Dinî tecrübe bireyin zaman ve mekan algısında köklü değişikliklere sebep olur. Hallaç Allah`a seslenirken “*Sen bizim tüm îmâlarımızın döndüğü yönsün*”¹³⁸ der. Çünkü Kutsal`ın benliğiyle birleşme mekânsal bir birleşmeden fazlasıdır. Buradaki birleşme maddeler dünyasına yabancı bir zeminde gerçekleşir. Sevginin doğurduğu benzerlik var olduğu zaman ruhun Tanrı ile birleşmesi ve onda transformasyona uğraması söz konusu olur; bu sebeple, bu birleşme benzerliğin birleşmesi diye adlandırılabilir. Bu benzeyişe ulaşıldığında ise bu ruh tamamen birleşir ve tabiat üstü bir tarzda Tanrı`da transformasyona uğrar.¹³⁹ Bu buluşma ikircikli sahte benlikten yalın benliğe dönüşümdür.¹⁴⁰ Böylece insanın bu tecrübedeki gerçek kimliğine uygun düşen mekânsal sembollerin bulunduğu vücuda geçiş yapılır. Öyle ki mekâna bağlı olan, mekanla sınırlı olan vücut gerçek vücut değildir.¹⁴¹ Burada Hacı Hulûsî Baba`nın Divan`ından şu beyitini de anmak yerinde olacaktır:

¹³⁵ İkbâl, *İslam`da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 152.

¹³⁶ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 47; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 159.

¹³⁷ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 189.

¹³⁸ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 92.

¹³⁹ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 168.

¹⁴⁰ Filiz, 189.

¹⁴¹ Nurettin Topçu, *Bergson*, (Dergâh Yayınları, 2006), 38.

“*Meclis-i rindâna gir mahbub elinden bâde iç,*

Hiç tolanma bi-hude serâba gel sevdâyı kes.”¹⁴²

Bu tecrübeye muhal olarak nitelenebilecek hiçbir gerçeklik yoktur. Çünkü beşerî olandan lâhûtî olana geçiş gerçekleşirken farklı bir varoluşsal evren meydana gelir. Bu evrende her şey imkân dâhilindedir. Kuvancı bu yaklaşıma paralel olarak şunları söylemektedir:

“*İnsanlara akmak isteyen aşk eriyiği, onların, içinde yaşadıkları fenomenal dünya ile yetinmelerine izin vermez. Bu öyle bir eriyiktir ki, içine aktığı kişiye kendine özgü bir varoluş tarzı kazandırır, Tanrı ve varlık ile bir olduğu hissini verir.*”¹⁴³

Bu tarz tecrübeler kişinin tüm duygu melekelerini harekete geçirir. Birey, tüm varoluşsal özüyle eşyaya dokunur hale gelir.

2.5 Dinî Tecrübe`nin Epistemolojik Değeri

Din`de, kelimenin tam anlamıyla fizikötesi boyutları olan mânâ ve nitelikler ile karşılaşırız.¹⁴⁴ Din, insanın hem cismânî hem ruhânî boyutlarını tabiat ötesiyle ilişkilendirir. Bu bakımdan, din ve dini hayatla ilgili gerçekler sıradan fenomenal olgu ve olaylar gibi ele alınamaz. Nitekim dini tecrübe, duyu tecrübeleri gibi olmadığından herkesin erişimine açık değildir. Çünkü bunların mâhiyeti ile dinî tecrübe`nin mâhiyeti birbirinden farklıdır.¹⁴⁵ Doğrudan tecrübe edilerek elde edilen bilgi ve görüşlerin salt teorik yollarla yani yatay nedenselliğe dayalı olarak çürütülmesi ve (üçüncü şahıs gözüyle) yalanlanması olanaklı değildir. Çünkü bu tür bir tanıyış, nazarî muhâkemenin bütünüyle erişemeyeceği bir düzeyde gerçekleşmektedir.¹⁴⁶ Bu bakış açısına göre, nazarî aklın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Alston, algıyı sadece duyuşsal olanla sınırlayarak dinî tecrübeyi dışlayan ve ona bilişsel değer atfetmeyen anlayışı “epistemik şovenizm” olarak adlandırır.¹⁴⁷ Her türden tecrübeyi duyu tecrübelerinin uyması gereken kriterlerle değerlendirmek doğru değildir.

¹⁴² Baba, *Divan-ı Hulûsi*,147; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 259.

¹⁴³ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

¹⁴⁴ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

¹⁴⁵ Hakan Hemşinli, *Dini Tecrübelerin Nesnelliliği Üzerine*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy: 33, 2010, 24.

¹⁴⁶ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 685.

¹⁴⁷ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 160.

Dinî bilgi hep aynı, hareketsiz ve sabit olan şeyler hakkında değil, Tanrı ve her an yeniden var olan şeylerin ve hâdiselerin niteliksel yönleri hakkındadır.¹⁴⁸ Bu yüzden dinin bizi birdenbire aydınlatan ışığı, onu algılayan insanın gayreti ve Tanrı'nın inayetiyle o anda yaratılmaktadır.¹⁴⁹ Örneğin: Fiziğe göre kırmızıyı hissedişimizin sebebi saniyede 400 milyar frekanslı bir dalga hareketinin hızıdır.¹⁵⁰ O halde, bir fenomenin tek cephesinin bilinmesi ona yalnızca bir gerçeklik alanı tanımamızı gerektirmez. Hayatımızdaki tüm değişimleri mekanik bir işleyişin eseri olarak gördüğümüzde, karşılaştığımız beklenmedik lütufları izah edemeyiz.

Dinî tecrübe'nin epistemolojik niteliği için iki büyük itirazın farklı metodolojiden geldiği görünmektedir; birincisi empiristlerin tecrübenin mahiyetine dair eleştirileri, diğeri ise mantıkçı pozitivistlerin aklın öncülleri açısından itirazlarıdır. Empiristler tecrübenin metafizik alana taşıyor olmasından, mantıkçı pozitivistler de teorik aklın rehberliğine uygun bulmamalarından ötürü dinî tecrübe'ye tenkitler yöneltmişlerdir

Burada rasyonelliğin olgu üzerinden gerçekleştiği varsayımı geçerlidir. Dolayısıyla inancın dayandığı bir olgu varsa, bu inanç doğru, eğer karşılığında bir olgu yoksa, bu inanç yanlıştır. Mistik tecrübelerin karşılığında da bir olgu olmadığı için bu tecrübeler de yanlıştır. Diğer yandan Antony Flew, birçoğu birbiri ile çelişkili olan sayısız inancı görünüşte teşvik eder gözükken dinî tecrübe'lerin çok çeşitlilik arz etmesinin, onların güvenilebilir gerçek tecrübe oluşlarına, itirazı gerektirdiğini savunur.¹⁵¹

Ayer'e göre, "Tanrı vardır" demek ne doğrulanabilen ne de yanlışlanabilen metafizik bir önermedir.¹⁵² Onun perspektifinden bakıldığında ne Tanrı, ne de dinî tecrübe'ler hakkında konuşmak anlamlıdır. Ayer, Tanrı'yı gördüğüne inanan insana inanmadığını ama sarı bez parçasının olduğuna inandığını ve bunun da çelişkili olmadığını savunmaktadır. Çünkü Ayer'e göre, burada sarı renkli bir özdeksel nesne vardır. Ona göre, bu yargı deneysel olarak doğrulanabilir bir gerçek sentetik önerme olmasına karşın "Aşkın bir Tanrı vardır," cümlesinin gerçek bir anlamı yoktur. Ayer, her sentetik önermenin eylemsel deneyin sınamasından geçmesi gerektiğinin üzerinde önemle durur. Hatta bir adım daha ileri

¹⁴⁸ Kuvancı, *Nurettin Topçu'nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

¹⁴⁹ İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 28.

¹⁵⁰ İkbâl, 55.

¹⁵¹ Hemşinli, *Dinî Tecrübe'nin Nesnelliği Üzerine*, 21.

¹⁵² Hemşinli, 122.

giderek Ayer, gizemcinin deneysel olarak doğrulanabilen önermeler üretmek bir tarafa anlaşılabilir herhangi bir önerme üretecek durumda olmadığına inanmaktadır.¹⁵³

Mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkesini temele alan Ayer'e göre, dinî deneyimler, doğrulanabilir bir şey değildir, hatta anlamsızdır. Flew açısından ise, dinî tecrübe yanlışlanamaz olduğu için bunları kabul etmek mümkün değildir. Yine Russell, bir inancın insanda ahlâki bir etki oluşturmasının, o inancın doğruluğunu ispatlamayacağı tezini savunur.¹⁵⁴

Doğrulanabilirlik ilkesine göre ise, eğer dinî tecrübeye güvenilebileceksek, onun da diğer doğal tecrübeler gibi, halka açık ortamlarda tekrarlanabilir, test edilebilir ya da öznel arası bir tarzda doğrulanabilir olması gerekir; oysa o bu tür özelliklere sahip değildir. Bu yüzden pozitivist düşüncenin kalıpları dinî tecrübeyi kısır bir döngüye hapsedecek bir metodolojiye sahiptir. Ancak, bilgi değeri atfedilen olguların soyut alana uygun bir teknik kullanılarak değerlendirilebileceği bir yaklaşım tercih edilebilirse durum değişebilir.

Dinî tecrübe`lerin bu ilkenin gerektirdiği şartları yani tarafsız gözlemciler önünde tekrar tekrar sergilenebilme ve yoruma yer bırakmayacak derecede nesnel veriler sunma gibi şartları yerine getiremediği görülmektedir. Bu ilkenin dinî tecrübeye uygulanması aynı zamanda sosyal bilimler, felsefe, hukuk, ahlak, estetik, sanat ve benzeri birçok alanda uygulanması durumunda da aynı neticeyi vereceği görünmektedir. Bilimsel bağlamdaki sezgisel deneyimler de doğrulama ilkesi kriterlerini karşılayamazlar. Bu durumda sezgisel güç ve deneyimlerimizi toptan yok ve yanlış saymak ne kadar doğruluktan, gerçekçilikten ve yarardan uzaksa, dinî deneyimlerimizi toptan yok ve yanlış saymak da o ölçüde doğruluktan uzaktır.¹⁵⁵

R. Swinburne, "Eğer bir kişiye bir şey var gibi görünüyorsa, o vardır. Eğer bana bir masa görüyorum veya arkadaşımın sesini duyuyorum gibi geliyorsa, aldatıldığıma dair deliller ortaya çıkıncaya kadar, bunların böyle olduğuna inanmam gerekir."¹⁵⁶ der.

¹⁵³ Hemşinli, *Dinî Tecrübe`nin Nesnelliliği Üzerine*, 19.

¹⁵⁴ Hemşinli, 20.

¹⁵⁵ Cafer Sadık Yaran, *Eleştirel Deneyimcilik: Dinî Tecrübe`de Swinburne Safdillik İlkesi`ne Karşı Eleştirelilik İlkesi*, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy15, 2007, 12.

¹⁵⁶ Yaran, *Eleştirel Deneyimcilik: Dini Tecrübeye Swinburne Safdillik İlkesi`ne Karşı Eleştirelilik İlkesi*, 39.

Safdillik ilkesine göre, bu yaklaşım, ispatlama zahmetini tecrübenin hakiki olmadığını savunanlara yükler. Bu perspektifi benimseyen teistlerin çoğu bu ispat yükümlülüğünü aksini iddia edenlere bırakarak, “müddei iddiasını ispatla yükümlüdür” demektir.

Din, teistler açısından bireyin taklitle başlayıp tahkik ile devam ettirmesi beklenen bir inanç hâdisesidir. Bu sebeple, çoğu zaman mâkul bir gerekçeyle izâh etme gibi bir gerekliliğe dayandırmaksızın fert önsel olarak Tanrı'yı kabul ile inancını temellendirmeye başlar. Mantıksal önermeler çoğu zaman inanç konusunda yeterli bilgiyi vermekten uzaktır. Kant'ın “teorik akıl ile Tanrı bilinemez” önermesi teistler için bu konuya dair önemli bir nokta-i nazar oluşturmaktadır. O halde, doğrulanamayan bu tecrübenin yanlışlanması, onu reddedenlerin üstlenmesi daha doğru gözükmektedir. Zira inanç sahibinin yaşadığı tecrübesinden zerre şüphesi yoktur. Hatta İbn-î Arabi gibi mütefekkilere göre keşfi bilgi şüphe götürmez bir kesinliğe sahip zaruri bilgidir.¹⁵⁷ Epistemolojinin söylediği nesnel bağlama oturup oturmaması, dinî deneyimi yaşayan açısından çok da büyük bir sorun teşkil etmez. Çünkü inanç akıldan çok kalp itminanıdır. Hacı Hulûsî Baba bir beyitinde şunları söylemektedir:

“Saf dil ol ey Hulûsî her nazarda Hakk'ı gör,

Bu göz ile göremezsün nâ-binâsın nâ-binâ.”¹⁵⁸

Hacı Hulûsî Baba Divan'ındaki 5. şiirde epistemolojik tartışmalara katkı sunabilecek mahiyette safdil olmanın dini yaşam için ne kadar önemli olduğunu ifade etmektedir. O bir şeyi görme ameliyesinin sadece bir azânın eylemi ile gerçekleşemeyeceğine dikkat çekmektedir. Dinî tecrübeyi yaşayan kişi açısından gören göz değildir. Görmek için başka yeti ve kabiliyetlere ihtiyaç vardır. Burada Cafer S. Yaran'ın şu sözlerini anmak yerinde olacaktır:

“Doğa bilimleri araştırmalarının yöntemi olan deney ve gözlemlerle sınanabilme ve defalarca test edilebilerek tümevarımın sınırlan içinde doğrulanabilme imkânı, hayatımızı sürdürmek için kendilerine bağlı kaldığımız birçok inancımız, düşüncemiz, görüşümüz, kanaatimiz ve değerlerimiz için mümkün ve uygun olmadığı gibi dinî deneyimlerimize güvenebilmemiz için de gerekli bir şart olamaz. Konusuna veya nesnesine uygun olmayan böyle bir şarta kendimizi bağlı görmek, son derece açık olan görüş ufkumuzu daraltmak ve bazen akli aşan yeteneklerimizi bile bile kullanmamak olur. Oysa bazı bilim adamları dahi pek çok bilimsel buluşu

¹⁵⁷ Mustafa Çakmaklıoğlu, “İbn Arabi`de Ma`rifetin İfadesi”, (İnsan Yayınları, 2007), 96.

¹⁵⁸ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 4; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 116.

bilgi birikimleri ve akıl yürütme yöntemlerini aşan sezgi yetenekleri ve deneyimleri ile gerçekleştirdiklerini bildirmektedirler.”¹⁵⁹

Dinî tecrübe`nin nesnel bilgi sunmasının mümkün olmadığını iddia edenler buna gerekçe olarak dinî tecrübenin kişisel olmasını ve başkasına aktarılamamasını öne sürer. Hâlbuki tecrübenin doğası bizi sübjektifliğin kıyılarına zorlamaktadır. Diğer tecrübelerimiz de özeldir, bir başkası aynı tecrübeyi yaşayamaz ve bunu yaşayan da başkasına olduğu gibi aktaramaz.¹⁶⁰ Sözünü ettiğimiz pek çok materyalist ve pozitivist filozofların yaklaşımlarına karşıt olarak dinî deneyimlere bilgi değeri yükleyen düşünürlerin de olduğu söylenmelidir.

Aslında düşünce ile duyguyu birbirinden büsbütün ayırmak mümkün değildir. Nitekim, zihnimizde bir duygu belirir belirmez duyulan şeyin düşüncesi de onun ayrılmaz bir parçası olarak duyguya katılı verir. Aynı zamanda duygu daima duygu sahibinin ötesinde (dışında) bir şeye işaret eder. Duygunun bu temel niteliği yüzünden din duyguyla başlamıştır.”¹⁶¹ denebilir.

Dinî tecrübe, akıl ve kalp yoluyla kabul edilenlerin yaşayamı kuşatması ya da yaşayamın içine işlemesiyle gerçekleşir. Dinî tecrübe yaşayan bir insan, yaşadığı tecrübelerle hayatına yön verir ve genellikle de bu tecrübenin nesnel bir bilgi sunduğunu ve bu bilgilerin hakikat ile yakından ilişkili olduğunu savunur. Dinî tecrübe yaşayan kişinin “tatmayan bilmez” ve “yaşamayan anlamaz” türünden bir deneyime şahitlik ettiğini söylemeliyiz. Varoluşun anlamını elde edebilmek için spekülâtif düşünme tek başına yetersizdir; şeyleri canlı ve derin bir şekilde hissetmek gerekmektedir.¹⁶² Hacı Hulûsî Baba dinî tecrübenin epistemolojik boyutuna dair çıkarımda bulunabileceğimiz beyitlerinde şunları dile getirmektedir:

“Âşık olana tan ider o hain-ü haşir,

Her ne ki desem didigimden daha beterdir,

Derdi kaviden şekva ider eza`fa her dem,

Gelmez gözüne kenzi de versen der-bederdir,

¹⁵⁹ Yaran, *Eleştirel Deneyimcilik: Dini Tecrübede Swinburne Safdillik İlkesi`ne Karşı Eleştirelilik İlkesi*, 11.

¹⁶⁰ Hemşinli, *Dinî Tecrübe`nin Nesnelliği Üzerine*, 22.

¹⁶¹ İkbâl, *İslam`da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 31-35.

¹⁶² Kuvancı, *Mevlid: Şiirsel Dilin Gücü*, 243.

Duyma sözünü aşık ol o kalb-i câmidin,

Bil sen anı ki gice gündüz kârı hatardır.”¹⁶³

Hacı Hulûsî Baba'nın eşyayı somut ve niceliksel olarak ele alan yaklaşımı eleştirdiği söylenebilir. Onun “Kalb-i Camid” olarak nitelendirerek tarife çalıştığı şeyin tam da aklı melekeleri kalbin önüne geçiren dogmatik yaklaşım olarak anlaşılması mümkündür. Bu zihni yapı, dinî ve hattı zatında Kutsal'ı subjektifliğin ücra kıyılarına hapsedmiştir. Bilimi kâinatın anlamlandırılmasının tek aracı olarak değerlendiren bu bakış açısı kimilerine göre köktenci bir tavır sergilemektedir. “Bilme” ameliyesini, yalnızca pozitif bilimin kullandığı araçlar yoluyla elde edilebileceği bir fiil olarak görmek doğru olmayacaktır. Tasavvuf erbabı açısından bilme, “mârifetullah, keşf, ilham, sezi” gibi birçok boyutta gerçekleşebilmektedir.

Bilim ise, aklın gerçeklerini, kalbin keşfine râcih görür. Tam aksine sûfilerde idrâkin mahalli kalptir.¹⁶⁴ Dolayısıyla dinî tecrübe'nin kendi işleyişi ile felsefî doktrinin nedensellik paradigmasının birbirinden çok ayrı çalıştığını ortaya koymak zorundayız. Bunların yanında duyu vasıtasıyla elde ettiğimiz bilginin güvenilirliğini de masaya yatırmak gerekmektedir. İkbâl:

“Önümdeki masayı tecrübemden geçirirken, masaya dair bir tek tecrübenin içine sayısız tecrübe mütalaaları karıştır. Bu mütalaalar hazinesi içinden ben, muayyen bir zaman ve mekân silsilesi çerçevesine girmelerini seçerim. Mistik halde ise, ne derece canlı ve zengin olursa olsun, fikir asgari hadde iner ve böyle bir tahlil imkânsız olur. Ancak mistik hâl alelade mantikî şuurdan farklıdır. İkbâl'e göre Prof. William James'in yanlış olarak düşündüğünü, dinî tecrübe'yi tabî şuurun kesilmesi olarak görmez. Her iki halde de üzerimizde tesir icra eden aynı Hakikat-i Mutlaka'dır.”¹⁶⁵ demektedir.

Tasavvufî sezgi ile umumi sezgi arasında derin farklar vardır. Genel kabule göre, sezgi birbirinden kopuk, sistemsiz ve belli bir temele dayanmaksızın bireyin iç tecrübesinin ürünüdür. Tasavvufî sezgi ise, Muhasibi'ye göre, düzenli bir intikal süreci olan ve fonksiyonel bir biliştir.¹⁶⁶ İkbâl'e göre, dinî tecrübenin büsbütün akılla ilgili bir unsur taşımadığı da söylenemez. İkbâl, insanoglunun ilhâm'a dayanan mistik edebiyatı olan dinî tecrübe, bir hayâl ürünü olarak addedilemez. Hakikatın tam anlamıyla bilinmesi için

¹⁶³ Baba, *Divan-ı Hulusî*, 126; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 238.

¹⁶⁴ Kuvancı, *Gazzâlî'ye Göre, Mahrem Tecrübe: Huzûrî Bilgi*, 2.

¹⁶⁵ İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 41.

¹⁶⁶ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 239.

his ile idraktan başka fuad (kalb)`a ihtiyaç vardır. Zira bazı hakikatler bize mahrem bir perde arkasından kendini göstermektedir.¹⁶⁷ Bunu bize akıl tek başına sağlamaya yetmez.

Bu noktada mistik yaklaşımın iyi bir alternatif epistemoloji kurduğu, bilgiye daha plüralist metodoloji ile yaklaştığı öne sürülebilir. Şu da ifade edilmelidir ki tasavvuf en sınırlısından en sınırsızına kadar uzanan varlık hiyerarşisinde her bir varlığa karşılık gelen bilgi aktını devreye sokar.¹⁶⁸ Böylece bilme eylemi tek merkezli katı bir üstenci bakışın aracı olmaktan kurtulabilecektir.

Mevlânâ`ya göre, varlık bilgi ve değer birbirinden kopuk değildir.¹⁶⁹ İnsanın ilk varoluşuna kadar götürülebilecek olan bu deneyimlerin bunlarca yıldır hep bir doxa olarak aktarıldığını söylemek bize göre, uygun gözükmemektedir. Hacı Hulûsî Baba, bir başka dörtlüğünde ise, şunları söylemektedir:

*“Çekenler sevdâ-yı ışkı o dil-dârı bilir ancak,
İçenler câmı ey sâki kor inkârı bilir ancak,
Geçer o cân ile serden kamu varın ider yagma,
Verir kendini dellâla o bâzarı bilir ancak.”¹⁷⁰*

Hacı Hulûsî Baba, yaşadığı içsel tecrübeleri aklın öncüllerine vurarak değerlendirmeyi tercih etmez. Vâr olan her şey bu tecrübeye olağan işleyişinin tersi istikametinde anlaşılmalı elverişlidir. Bu deneyimde zaman zaman aklın çevrimiçi olduğu alanın dışına çıkılır. Bu tecrübeye uçan gemiler, yürüyen caddeler, ateş kuşlarından bahsedilir. Bu tecrübeyi yaşamaktan başka bir şey bunu anlama imkânı sunamaz. Topçu, “aklınla değil, bütün varlığınla varlığa yaklaş. Sen, ben, o var mı? Hayretle seyrettiğin âlemde ne sihirler bulacaksın!”¹⁷¹ demektedir.

¹⁶⁷ İkbâl, *İslam`da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 13.

¹⁶⁸ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 327.

¹⁶⁹ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 69.

¹⁷⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 208; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 320.

¹⁷¹ Topçu, *İslam ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, (Dergâh Yayınları, 2016), 164.

Hacı Hulûsî Baba, delil ve ispatlara dayalı bir inanca yaslanmamaktadır. Nitekim, o Divan`ında dinî deneyimle elde ettiği bilmeyi “ikân” olarak ifade eder.¹⁷² Bu yakını bir bilme şeklidir. Bir diğer beyitte ise o şunları söylemektedir:

“Sorma sen o gur-ı kuha mey ile mahbubı geç,

Bunları sor âşika harada sor saman nedir.”¹⁷³

Dinî tecrübe epistemolojik gerçekliğini kendi içinde barındırmaktadır. Bu deneyim, kuşbakışı bir gözle değil eşyanın nitel tarafına eğilmekle gerçekleşir. Hacı Hulûsî Baba, dinî tecrübenin gerçek anlamının varoluşsal zeminde yakalanabileceğini savunur. Dindeki derûnî bir takım mânâlar izini takip edene kendini kolayca açmaz. Çünkü bu tecrübeye sıradan kişilerin ulaşması istenmeyen hakikatler bulunmaktadır. Bu yüzden, dini tecrübe eden kişinin duygularını ifade etmekte kullandığı dil kapalı, sembolik dildir. Hacı Hulûsî Baba, iki farklı beytinde ise şunları söyler:

“Şer-i zahir hem tarikat hem hakikat babıdır,

Ma`rifet bâbını bulmuş şer ile irfâneler.¹⁷⁴

Bakma sen kâl ehline billâhi bilmez aslım,

Ârif ü billâh olan anlar bu kün fe-kân nedir.”¹⁷⁵

Hacı Hulûsî Baba bu türden bilginin öğrenimi için kişinin birtakım kabiliyetleri haiz olması gerektiğini savunur. Bu hazır bulunuşluluğu sağlayacak yetkinlik edinilmeden bu deneyim tam anlamıyla yaşanamayacağı gibi ona dair anlatacaklarımız da havada kalır. O bunu ifade ederken “marifet” ile birlikte “arif-ü billah” tâbirini kullanır. Bu sebeple de Hacı Hulûsî Baba kâl yerine hâli devreye sokar. Arif-ü billah ve marifet sahipleri ancak bu türden bilgiye erişim sağlar. Burada kişinin akıl ile kalp nuru Kutsal`ın bilgisinde keşişir. Bu, marifetullah bilgisi hakikate en yakın bilgidir. İbn-i Arabî`ye göre, marifet en kesin bilgidir.¹⁷⁶ Hatta, o marifetullah`a öznel değil nesnel bir gerçeklik yüklemiştir.¹⁷⁷ Dinî tecrübe eğer inanılan dinî ilkelere aykırı bir iddia getirmiyor ise, o dinî kanaati

¹⁷² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 381; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 493.

¹⁷³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 83; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 193.

¹⁷⁴ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 94; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 205.

¹⁷⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 83; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 195.

¹⁷⁶ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî`de Ma`rifetin İfadesi*, 132.

¹⁷⁷ Çakmaklıoğlu, 170.

paylaşanlar için nesnel bir bilgi sunabilir. Ancak bu tür bilgileri evrenselleştirme konusunda birçok sıkıntı doğacağını da ifade etmek gerekir.¹⁷⁸ Bu durum bugün karşı karşıya kaldığımız günlük tüm tecrübeler için geçerlidir

İkbal'e göre mistik tecrübe sahası herhangi bir tecrübe sahası kadar gerçek ve güvenilirdir.¹⁷⁹ Dinî tecrübeyi yaşayan zâhid bilgi alanının değil deneyim alanının eridir.¹⁸⁰ Bu aşk tecrübesi bilgi için ortaya çıkarılmış “kavramlar arası ilişkinin dar ve tıknaz çerçevesine sığmaz.”¹⁸¹ O halde bizim ihtiyacımız olan şey “hakikat hakkında kuramsal ve bilimsel bilgi veren değil, hakikati hatırlatan, telkin eden” bir yaklaşımdır.¹⁸²

Şunu ifade etmeliyiz ki hem sensualizm, hem empirizm, hem de rasyonalizm olup bitenleri ele alırken kendi doktrinlerinin sınırları içinde çözümlenmeler getirmeye çalışmaktadırlar. Bu tavırlarıyla insan bilgisinin belli bir yönünü açıklamakta ama bilgi fenomenini bütün sorunları ve çözüm alternatifleri ile birlikte kucaklayamamaktadırlar.¹⁸³ Bu şartlar altında da dinî tecrübe`ler en az diğer deneyimlerimiz kadar bizlere bilgi verdiği söylenebilir.

¹⁷⁸ Hemşinli, *Dinî Tecrübe`nin Nesnelliği Üzerine*, 24.

¹⁷⁹ İkbal, *İslam`da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 32.

¹⁸⁰ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

¹⁸¹ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 34.

¹⁸² Kuvancı, *Mevlid: Şiirsel Dilin Gücü*, 243.

¹⁸³ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 326.

3. HACI HULÛSÎ BABA`YA GÖRE DİNÎ TECRÛBE`NİN İFADE EDİLMESİ, BİREYSEL VE TOPLUMSAL ÖNEMİ

3.1 Dinî Tecrübenin İfade Edilmesi Mümkün Müdür?

Dinî tecrübenin konusu Tanrı olduğu için bu tecrübeyi açık seçik bir şekilde ifade etmek zordur. Çünkü O, nesnelere dünyadaki duyusal erişime açık herhangi bir varlık gibi değildir. Fakat böyle söylemek bu türden tecrübeleri ifade etmek bütünü “imkansızdır” demek anlamına da gelmemektedir.

Dini derinden yaşayan kişi, yaşadığı tecrübeleri bir şekilde ifadeye kavuşturmak ister. Onun anlaşılmasının önündeki engel yaşamış olduğu tecrübenin yoğunluğu ve bu tecrübenin ifade edecek dilin yetersizliği ve en önemlisi de onun ifadelerinin bütünlük içerisinde ele alınamamasıdır. Oysaki Kutsal, belki de insanın (aracısız) doğrudan, bizzat, birleşerek deneyimlediği en gerçek şeydir. Bu sebeple tecrübeyi ifadeye dökme, tecrübeyi yaşayan açısından neredeyse kaçınılmaz bir durumdur. Burada Şeyh Galip`in şu sözünü anmak yerinde olacaktır. O, “*Hüsni Aşk`ın*” takdim bölümüne şöyle başlar: “Hiç aşktan özge reva mı? Sarf etmeğe inci gibi kelamı.” Bu sözden yola çıkarak rahatlıkla şunu iddia edebiliriz ki: Kelimelerin Tanrı ve aşktan bahsetmek için kullanılması, onları yüceltmektedir. Zira kelimelerin fizik âlemdeki olgu, olaylar, nesnelere, durumlar vs. kullanımı, dar bir anlam ve semantik çerçevede gerçekleşmektedir. Kelimeler öncelikli olarak olgu ve olaylar dünyasını anlatmak için üretildiklerinden aşına olduğumuz nesne ve durumları ifade etmeye daha uygun olduğu bilinmelidir.”¹⁸⁴

Öyle görünüyor ki dinî tecrübe yaşayan kişinin, tecrübesini sözle buluşturmak için yapılması gereken şey, Kutsal`ın katı antropomorfik ne de katı sembolik dil tuzağına düşmeden uygun bir ifade yolu bulmaktır. Ancak şu da var ki insanın anlama ve yorumlama ve ifadeye kavuşturma eylemi de antropomorfik bir bağlama ister istemez oturmak durumundadır. Dolayısıyla, bu türden tecrübeleri yaşayanlar, yaşananların tamamını aktarmada güçlük çekmektedir. Başka bir ifadeyle birey, dilin sınırlılığından dolayı yaşadıklarını bütünü aktaramaz. Tanrı ve Tanrı`nın insan üzerinde bıraktığı varoluşsal etkileri ifade etmek için anılan zorluktan dolayı mutasavvıfların şiire müracaat ettikleri görülmektedir. Yâni analitik kavramsal dilden ziyade, çağrışımlarla yüklü bir

¹⁸⁴ Cenân Kuvancı, *Sadreddin Konevî`ye Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı*, *Bilimname*, sy 2: (103-124), 2019, 104.

dilin burada kullanıldığı söylenmelidir. Konevi'nin şu sözleri bu konuda bizlere katkı sunabilecek niteliktedir:

“Hakk'ın zâtı hiçbir bağla kayıtlı olmadığı için, herhangi bir tanım ve tasvir ile sınırlandırılmaz, hiçbir isim O'na uygulanamaz, hiçbir bilgi O'nun hakkında olamaz ve belli bir açıdan da olsa, O belirlenemez. Bir şeyin bilgiyle çepeçevre kuşatılabilmesi için belli vasıflarla sınırlanması, belli bir biçime sokulması ve târif edilmesi gerekir. Dolayısıyla zâtına herhangi bir şekilde bir kavram aracılığıyla imâ ve işaret edilemeyen bir varlığın akledilmesi de mümkün değildir.”¹⁸⁵

Yani bir şeyi akletmekle o şey hakkında anlamlı bir biçimde konuşma arasında doğrudan bir bağ vardır. Dolayısıyla, dinî tecrübenin bilgi verebilmesi için dilin semantik ve sentaktik kurallarına uygun bir biçimde asgari düzeyde de olsa konuşulabilir olması gerekir. Nitekim, Kur'an-ı Kerim'de Tanrı hakkında konuşulduğu görülmektedir. Ayrıca Kuran'da enfüsî ve afakî tüm yönleriyle belli bazı göstergelerin insana verildiği belirtilmektedir.

Öyle anlaşılmaktadır ki farklı tecrübeleri anlatmak için, farklı ifade ediş biçimlerine ihtiyaç duyulmaktadır. Aklın doğrularını anlatmak için kullanılan dille, kalbin keşiflerini anlatmak için kullanılan dil aynı olamayacaktır.

Aklî kavram ve kavrayışları ifade etmekte kullandığımız dil, mantıkî tek anlamlı bir dildir. Kalbin keşiflerini ifade etmek için kullandığımız dil ise, bol çağrışımlı bir dildir. Bu varoluşsal durumu (yani yüce deneyimi) ifadeye kavuşturmak için kavramsal araçlar yeterli olmadığı için soyut rasyonel teori ve düşüncelerle değil de şiirsel bir dille aktarmak daha doğru olabilir.¹⁸⁶

Bu noktada izlenilmesi gereken yol, kalpten sızanları aktarmaya daha uygun bir teknik geliştirmektir. Hacı Hulûsî Baba da hakikatin ifade edilmesindeki güçlükleri şu dizelerle aktarmıştır:

“Sözleri idrâk idilmez ehl-i hâlin kâl ile,

Şerhine divanların danâ-yı merd-âne gerek.”¹⁸⁷

Zihnî kavrayış ve yorumlayışlarımızı ifadede kullandığımız dille bireysel ve ortak varoluş tecrübemize tercüman olan dil, temelde aynı ana gramere otursa da aynı hizada

¹⁸⁵ Kuvancı, *Sadreddin Konevi'ye Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı*, 105.

¹⁸⁶ Kuvancı, *Mevlid:Şiirsel Dilin Gücü*, 242.

¹⁸⁷ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 242; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 354.

işlememektedir.¹⁸⁸ Bu sebeple Hacı Hulûsî Baba dinî tecrübenin ifade edilmesi için kal değil, hâlin harekete geçirilmesi gerektiğini savunur. Çünkü Hacı Hulûsî Baba`ya göre, derunî tecrübelerle elde edilenleri yaşayan kişinin, birebir aktarmak için uygun ifadeler bulmakta zorlandığını ifade eder.

Nitekim, Hacı Hulûsî Baba şiiriyle kulağa değil, kalbe yol bulan bir üslûp geliştirmiştir. Ancak yaşadığını anlattıkları şeyler daha çok deneyimleyen hissedip anlayabileceği ve aktarabileceği niteliktedir. Bilinmelidir ki sözlü anlatılar kalbe temas eden bir eriyiktir. Bu sebeple kalp dışında herhangi bir şey, bu türden meydana gelenleri aktarmada çok uygun gözükmemektedir. Derin dinî tecrübeler, zihnin kavradıkları ile gönlün yakaladıkları aynı kanalda buluştuğunda ve aynı dili paylaştığında bize hayatın daha derin, anlamlı, nitelikli ve görülmemiş boyutlarını yaşatabilir.¹⁸⁹ Bu tecrübeyi yaşayan kimse, onu duyu organlarıyla ve onların verilerini kullanan akılla elde etmediği için derunî tecrübesine ait olan bu tarz bilgileri, ifade etmesi tamamen mümkün gözükmemektedir.¹⁹⁰ Eğer bir ilim kolaylıkla ifadeye dökülebiliyor, ifadeler sarih oluyor ve kolayca anlaşılıyorsa ya da ifadeleri işiten kişinin idrakine ters düşmüyor ve hoş geliyorsa bu nazârî, aklî bilgidir. Burada aklî bir ilimden bahsetmediğimiz açıktır. Bunun aksine sırlar ilmi ibarelere döküldüğünde anlam içinden çıkılmaz derecede karışık ve problemlidir olur ve kulağa da hoş gelmez.¹⁹¹

Öyle ki dinî tecrübenin bütününe dair bir yorum geliştirebileceksek dahi bu tecrübenin yaşandığı ânın sıcaklığının aynen başkasına aktarılması başka bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bahsettiğimiz deneyim bir “yaşa ve gör” “yaşamayan bilmez” türünden bir deneyimdir. İbn-i Arabî, gözü görmeyen birine kırmızının tarif edilemeyeceğini söyler.¹⁹²

George Gusdorf, bu duruma dair “mistik teşebbüs, mistik inayetlerle donatılan kişinin ne gördüğünü söyleyemediği için objektif bilgi verme konusunda başarısızdır” demektedir. Çünkü bu tecrübeye Tanrı`ya ilişkin tanıklık dolaylı iletişim düzeyinde kalır, yani

¹⁸⁸ Kuvancı, *Mevlid: Şiirsel Dilin Gücü*, 243.

¹⁸⁹ Kuvancı, 244.

¹⁹⁰ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Neşriyat, 2004, 106.

¹⁹¹ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî`de Ma`rifetin İfadesi*, 100.

¹⁹² Aydın, *Din Felsefesi*, 92.

imgenin ve dolambaçlı anlatımın dışında Tanrı'dan söz etme biçimi de yoktur.¹⁹³ Bu problem tek anlamlılık ve çok anlamlılık arasında duran “temsîlî dil” yaklaşımıyla çözülebilir.¹⁹⁴ Burada şu söylenebilir ki, dinî tecrübe dolaysız bir şekilde gerçekleşmesine karşın ancak dolaylı anlatımla izâha kavuşturulabilir.

Pek çok düşünür de Tanrı problemine verilebilecek nihai cevabımız ne olursa olsun Tanrı'nın bilimsel olarak gözlemlenebilen bir varlık olmadığı hususunda görüş birliği içindedir. Aynı yaklaşım mistik tecrübelerin, sözle ifade edilemeyeceğini ve başkalarına aktarılamayacağını deneyimin bütün boyutlarıyla ifade edilmesinin mümkün olmadığını öne sürmektedirler. Dinî deneyimlerde bilimin öne sürdüğü nesnel bir dayanağa gereksinim hissedilmeyişi bu tecrübeye sıkı bir itimât duygusundan ileri gelmektedir. Zira teistler açısından bu deneyimin nesnel bir bilgi verebildiğine inananların sayısının hiç azımsanmayacak kadar fazla olduğunu söylemeliyiz. Hacı Hulûsî Baba bir beytinde şöyle demektedir:

“Göremez burayı münkir ki ayn-ı kalbi a`mâdır,

Atar taşî âşıklara ider ta`nı olur nâ-şâd.”¹⁹⁵

İkbal'e göre mistik tecrübeler doğrudan doğruya yaşandığından başkalarına nakli mümkün değildir; çünkü ona göre, mistik haller düşünceden çok duyguyla alakalıdır.¹⁹⁶ Bu sebeple dilin imkân sınırlarını aşar. Şuda var ki ki dil ne duygu ne düşüncüyü büsbütün ifade etmede başarılıdır. Böyle olunca yüksek mânâlara çıkıldıkça söz, sığ ve yetersiz kalmaktadır. Denilebilir ki dinî tecrübeye elde ettiğimiz mânânın yüksekliği ile sözün yeterliliği arasında negatif bir korelasyon vardır. Mânevi yaşantılar ile gelen müşâhede, keşf ve ilhâmların ifadesi için dilin bize sağladığı imkân ve kullanım alanını genişletmek ve ona yeni anlam dağarcıkları kazandırmak mecburiyetindeyiz.

Augustine bu minvalde: “Bana kimse zaman hakkında soru sormazsa onu bilirim, eğer zamanı bir sorana anlatmaya kalksam bilmem.”¹⁹⁷ sözüyle, aslında dinî tecrübe gibi ileri düzeyde soyutluğun ifade edilmesindeki güçlüğü bizlere göstermektedir. Burada asıl

¹⁹³ Gusdorf, *İnsan ve Tanrı*, 92.

¹⁹⁴ Kuvancı, *Sadreddin Konevî'ye Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı*, 103.

¹⁹⁵ Baba, *Divan-ı Hulusî*, 63; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 175.

¹⁹⁶ İkbal, *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 30.

¹⁹⁷ İkbal, 37.

üzerinde durulması gereken şey, dinî tecrübeyi ifadedeki zorlukların bu tecrübenin epistemolojik değerini düşürüp düşürmediğidir.

Ancak şu da ifade edilmelidir ki yaşananlar ifade edilmeye çalışıldığında, anlatılmak istenenler, kavramların boğuculuğu içerisinde buharlaşabilmektedir. İşte tam da burada şiir devreye girer. Ancak bilinmesi gerekir ki dinî tecrübelerin izahı tecrübenin bizzat kendisi değil, olsa olsa bu tercümenin ilk elden biricik yorumudur.¹⁹⁸

Dinî tecrübenin şiir ile izahı bir yorum olarak düşünülse bile şiir dışındaki ifade biçimleri hayat denen kompleks oluş etkileşimlerine şiir kadar denk düşmez.¹⁹⁹ Şiir, bilişsel güç ve yetilerimize seslenmektedir. Aynı zamanda şiir, dili kaynağına götürmesi açısından biricik sanat, Necip Fazıl'a göre, gaybı kurcalama işiyken, Turan Koç ise, şiiri hakikatin gizlenemezliğinin dile getirilmesi olarak nitelemektedir.²⁰⁰ Dinî tecrübeyi ifade etmeye çalışan şiirler, üstün bir ilhamın sözlü çıktılarıdır. Mânânın surete bürünmüş dille somutlaşmış şeklidir.²⁰¹

Mevlânâ da suretler yağ, mânâ ise nur olarak tasvir bulur.²⁰² Sureti mânâ ile harmanladığımızda ifadelerimizdeki derinlik artar. Hacı Hulûsî Baba da şiiriyle, suret ile mânâyı özdeşleştirmeye çalışmaktadır.

Bu sebeple o, soyut olanı ifadede en başarılı araçlardan biri olan şiirin tasvir gücünden faydalanmıştır. Şiir yoğun ve derin tecrübelerden geçeninin durumunu izaha daha uygun olduğu söylenmelidir. Çünkü şiir ânı ve hali yansıtma imkânı tanır.²⁰³ Mevlânâ'ya göre, rûhun mânevî özelemlerini dile getirmenin en ayrıcalıklı yolu şiirden geçer. Yine bilinmelidir ki şiirde ilahî ilhamın esintileri gezer.²⁰⁴ Birey bu erişler vasıtasıyla dindeki en mahrem boyutları keşfeder.

Şiirler buluşların, ayrılığın, acının, kavuşmanın ve sevincin kısacası yaşam hallerinin beyanıdır. “Böyle bir tecrübeyi düz mantığın önermeleri değil, dolaylı anlatıma yaslanan şiir izah edebilir. Şiirde terki edici bir güç, tahlili zor olanın açığa vurulma imkânı

¹⁹⁸ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 31.

¹⁹⁹ Koç, 305.

²⁰⁰ Koç, 134.

²⁰¹ Koç, 48.

²⁰² Mevlânâ Celaleddin Rumi, *Mesnevi*, (Akçağ Yayınları, 2012), 2994.

²⁰³ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 57.

²⁰⁴ Koç, 56.

bulunmaktadır.²⁰⁵ Çünkü şiirsel dil îmâ, imaj, mecâzi öğeleri îzâha daha kâbilirdir. Bilinmelidir ki, anlatılmaz olan îmâ edilir.²⁰⁶ Hatta bazen şiirin bireye sağladığı ifade etmedeki kolaylık dahi zaman ve mekân kaydından uzak bir tecellîyi izaha yetmeyebilir. Çünkü buluş ve keşf düzeyinde sözün söyleyebileceği çok şey yoktur.²⁰⁷ Bunun sebebi ise, dinî tecrübede ilahî olanla bulunuşun kesâfetinin hâkim olmasıdır.

Tarihî süreçte, şiir insanoğlunun tarif edilemez olanı aktarmasında mühim bir rol üstlenmiştir. Bu imtiyazlı mevki sadece onun edebiyatın etkili formlarından biri olmasından değildir. Şiir aynı zamanda anlayışı derinleştirmek ve yükseltmek için söylenmiştir. Mevlânâ, kavrayışa istenilen etkiyi etmeyen sözü, ruh için bir hicap olarak niteler.²⁰⁸ Buradan hareketle, Mevlânâ için şiirin kendi başına bir ehemmiyetinin olmadığını, değerini taşıdığı anlam ve mesajda aramız gerektiğini söyleyebiliriz. Çünkü şiirin kullandığı alegorik anlatım dile yeni ufuklar kazandırmak için vardır.

Konevî'ye göre, ifade edilmede güçlük çekilen şeyleri izaha uygun olan yöntemin, temsilî öğeler barındıran söyleyiş olduğunu söylemiştik. Hacı Hulûsî Baba'nın da alegorik ve sembolik anlatımı, dinî deneyimleri ifade edilebileceği önemli bir araç olarak tercih ettiği söylenebilir. Bunu Divan'ındaki bol benzetimli kullanımdan çıkartmak mümkündür. Temsilî dil, çok çağrışımları olan bir dil türüdür. Bu sebeple, onun şiirinin tekniği, mecâzî anlamlar çıkarmaya bir hayli uygundur. Hacı Hulûsî Baba, dinî tecrübe esnasında yaşadıklarını ifade etme sürecine ilişkin bir beytinde şunları söylemektedir:

“Sorma zâhida aslını Divanımı oku,

Levhâ-yı dilden bu Hulûsî itdi istinsâh.”²⁰⁹

Bireyde bir volkan gibi taşkın vaziyetteki duygular akacak mecra bulamadıklarında kendilerine özgü bir yol bulurlar. Bu yolda şairler sözlerini ağızdan değil, kalplerinden dökerek ortalığa saçarlar. Gönül levhasından anlamlar bir matbaadan yayılır gibi saçılmaktadır. Hacı Hulûsî Baba, eserini gönlünden dışarı vuran ezgiler olduğunu îmâ eder. Ona göre, Kutsal'ın kendi iç âleminde meydana getirdiği derin mânâların ne olduğu

²⁰⁵ Kuvancı, *Mevlid: Şiirsel Dilin Gücü*, 246.

²⁰⁶ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 193.

²⁰⁷ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 35.

²⁰⁸ Koç, 35

²⁰⁹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 157; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 169.

hakkında bu Divan`ı okuyan kişi fikir sahibi olabilir. Tecrübeyi yaşayan kimse bir şekilde sözlerle hâlin sirayetini anlatmaya çalışır. Bu sebeple de şair, tecrübeye yaşananları merak edene, Divan`ını okumasını salık vermektedir.

Diğer bir husus ise, Hacı Hulûsî Baba, şiirin ona sağladığı kavramsal zenginlikle dini yaşantısının daha yüksek bir şuur düzeyini, sözlü olarak dışarı vurabilmektedir. Şiir bu yüksek bilinci gönül süzgecinden geçirerek dinleyene sunar. Çünkü Hacı Hulûsî Baba`nın Divan`ı kalbinden dökülenlerin sözle sızanlarıdır. Örneğin, Mevlânâ`nın şiirinde adeta söyleyenin kalp atışlarını duyar gibi oluruz.²¹⁰ O halde ifade edilecek şeyin ne türden bir teknik kullanılarak anlatılmaya çalışıldığını bilmek önemlidir. Ancak sözü sarf eden kişi insani sınırlarını zorlamaksızın ifadelerini tam anlamıyla istenilen ifade düzeyine kavuşturamayacaktır.

Hacı Hulûsî Baba dinde edindiği birikimi, Divan`ı kaleme alarak ifade yolunu seçmiştir. Öyle ki şiir metaforik ifadeleri kullanımının fazlasıyla var olduğu bir sahadır. Hacı Hulûsî Baba da soyut ifadeleri alegoriler ve analogiler kullanarak somutlaştırmaya çalıştığı pek çok beyit görmek mümkündür. Buna örnek teşkil edebilecek bir beyitte o, şunları söyler: “*Mescid-i mecâzide kalıp yakıp söndürme mum,*

Gir hakikat mescidine ışk oduyla yak sirâc.”²¹¹

Hacı Hulûsî Baba`nın ifadesinde, ilahî olanın dışındaki tüm gerçekleştirmeler mecâzîdir, izafidir. Ona göre, bu tecrübe aşk ateşinin yakıcılığıyla benzer özellikler gösterir. Dinî tecrübe deneyimi yaşayanı, içkinliğiyle kavurur. Bu tecrübeyle ortaya çıkan ışık, Hacı Hulûsî Baba`ya göre, “hakikat meclisi” adını verdiği sahayı aydınlatır. Hacı Hulûsî Baba`nın sözleri bu alanda gerçekleşenlere dair geniş bir fikir vermektedir. Bir başka beyitte o, şunları söyler:

“*Gaflete bogma fülk-i dili Nuh gibi kurtar,*

Sâdık olan kapdana necâ olmamak olmaz.”²¹²

Bu beyitte ise, şairin Nuh (a.s) kıssasına telmihle, dinin somut kısmında bocalayan benliği kurtaracak olan bir gemi metaforunu kullanmaktadır. Yaşadığı deneyimle zihni devinimler gösteren sâlik, tufandan kurtulan Nuh a.s`ın gemisine dâhil olarak hayatta

²¹⁰ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 57-58.

²¹¹ Baba, *Divan-ı Hulusi*,45; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 157.

²¹² Baba, *Divan-ı Hulusi*,135; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 247.

kalabilmeyi başaranlara, benzetilir. Bu gibi temsiller ile kurulan anlam ilgisi, sözü edilmek istenenlerin daha iyi aktarılmasına hizmet etmektedir. O bir başka beytinde ise şunları söyler:

“Meclis-i rindâna gir mahub elinden bâde iç,

Hiç dolanma beyhude serâba gel sevdâyı kes.”²¹³

Hacı Hulûsî Baba'nın Divan`ında, tasavvufta yoğun olarak kullanılan: “şarap”, “kadeh”, “bâde”, “sâki”, “rind”, “meyhâne” gibi kavramlar önemli bir yer tutmaktadır. O kendi edindiği tecrübeleri ifade ederken bu metaforlara sık sık başvurur. Hacı Hulûsî Baba kullandığı kavramların ona sağladığı retorikle, sözünü neredeyse gerçek anlamına delaletini gölgede bırakacak kadar geniş çerçevede bir mecazi anlam yelpazesine kavuşturur. Oysaki düzyazıda sözcükler, diğer anlamlarının yok edilmesi pahasına, söylenmek istenen şeyi en yalın ve anlaşılır şekilde ifade etmek için mümkün olan anlamlarından sadece bir tanesi ile anlamlandırılma eğilimi vardır.²¹⁴

Hacı Hulûsî Baba'nın beyitlerinde, dine dair derin düşüncelerinin, bir taşkınlık halinde olduğu gözlemlenmektedir. Taşkın haller, dini deneyimleyen kişide daha yoğun rastlanır. Anlam, taşkın bir deneyimle bulanıklaşan zihnin sözünde kaybolabilmektedir. Örneğin; deneyimi yaşarken zaman zaman fert bıçkın, hırçın, bir suret takınır. Buralardaki gerçekleşen şiddetli duygular ancak kavrayışı kolaylaştıracak araçların kullanımı ile daha uygun bir ifadeye kavuşabilir. Ancak Kutsal`a ait birçok yüksek vasıf ve sıfat dilimizle aşikâr olabilecek nitelikte olmadığından yeterli düzeyde ifade edilemeyebilir.

Dinî tecrübeyi yaşayan kişinin yaşadıklarını aktarmada güçlük çekmesinin bir diğer sebebi de, deneyim sırasında birtakım buluşların ortaya çıkmasıdır. Buluşun olduğu yerde ise söz yetersiz kalır. Hacı Hulûsî Baba bir beytinde şunları söylemektedir:

“Esrâr-ı dil agyâr olana aşikâr olmaz,

Agyâra sırın söyleyenler berhudâr olmaz.”²¹⁵

Hacı Hulûsî Baba'nın söylemindeki bir diğer belirleyici unsur ise, onun dinî tecrübelerin sözlü dokümanlarının mahrem boyutlar barındırmasıdır. Bu sebeple, dinî tecrübe`lerde

²¹³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 147; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 259.

²¹⁴ Kuvancı, *Mevlid: Şiirsel Dilin Gücü*, 246.

²¹⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 137; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 249.

yaşanılanlara dair söz söylemek, onu deneyimleyen kişi açısından gizeminin kaybolmaması adına çoğu zaman kaçınılacak bir iştir. Çünkü ağızdan çıkan şeylerin niteliği bazen sözlü anlatımın ifade etmeye çalıştığından çok fazlası olabilmektedir. Burada bilinmesi gereken bir diğer şey de Kutsal ile münasebetimizi ortaya koyabilmedeki başarı, sözlü becerilerimizin yetkinliği nispetinde gerçekleşir.

3.2 Dinî Tecrübeyi İfade Etmek İçin Hacı Hulûsî Baba'nın Kullandığı Temel Kavramlar

Hacı Hulûsî Baba, dinî tecrübeyi çok geniş bir terminoloji kullanarak, farklı boyutlarıyla ele almaktadır. Onun, iç âleminde meydana gelen derin varoluş parıltıları, kullandığı zengin dilde gözlenebilmektedir. Hacı Hulûsî Baba'nın kullandığı kelimelerin çoğu, dinleyende dinin özüne dair önemli pek çok şeyi hatıra getirmektedir. Çünkü Divan'ın neredeyse her sözü dinin söylemlerinden iktibaslar barındırır. Özellikle Kur'an-ı Kerim ve hadislerden damıtılmış pek çok dizeyi onun metninde görmek mümkündür. O, din anlayışını kullandığı kelimelerle aşikâr ederken üzerinde en fazla durduğu kavramlar "sevgi" ve "aşk" dır. Çünkü o, ilahî olanla temâsını aşkla gerçekleştirmiştir. Aşk, kuvvetli bir sevgi hâlidir. Bu sebeple Hacı Hulûsî Baba'nın dinî tecrübe`yle edindiği şeyi tam anlamıyla karşılayacak olan kavram "aşk" olduğu söylenebilir. Zira o, yaşadığı şahitlikleri Divan`ında birçok kez aşk olarak târif eder.

Kutsal`a beslenen bir sevgi olmaksızın, dinî tecrübeler kendini yaşayana açmaz. Dinin derinliklerine giden bu yolda aşk, ilerleyebilmenin yegâne şartıdır. Sevginin doruklarında bize aşk eşlik eder. Hacı Hulûsî Baba, dinî tecrübenin merkezî kavramı her ne kadar aşk olsa da onun şiirinde tasavvufî pek çok terimi görmek mümkündür. O, dinî tecrübeyi ifadeye kavuşturmak için şu temel terimlere başvurmaktadır: Aşk, Hürmet, Fakr, Tevhid, Temaşa, Vuslat, Sulûk, Kurban, Fırak, Fena, Uzlet, Kalp, Çile, Zâhir-Bâtın, Bülbül, Çiçek, Meclisler-mektepler.

Hacı Hulûsî Baba'nın kullandığı terminoloji açısından bahsi geçen her kelime ayrı ayrı önem taşımaktadır. Divan'ın genel seyrini belirleyen bu başlıkların her biri onun yaşadığı dinî tecrübeye dair ipuçları barındırmaktadır. Bu bölümde Hacı Hulûsî Baba'nın sözü edilen kavramları nasıl kullandığına ilişkin genel bir bakış açısı sunmaya çalışacağız.

3.2.1 Aşk

Aşk, dinî tecrübe hâlindeki bireyin en yoğun şekilde karşılaştığı durumdur. Aşk, varlıkların hepsiyle dolup taşmaktır; varlık içinde yaşamak, varlığın bizde yaşayışına şahit olmaktır. Topçu`ya göre, ölümün bedende yaptığını aşk ruhta yapar.²¹⁶ Hallaç ise, aşkı yaratılışın sebebi özü ve esası olarak görür.²¹⁷

Aşk`ı felsefe tarihinde ilk defa gündeme getiren Empedokles olmuştur. Empedokles`e göre, dört unsurun bir araya gelmesi yâni bir şeyin vücut bulması ancak sevgiyle mümkündür.²¹⁸ İkbâl`e göre aşk, gerçekliği derhal ve bir çırpıda terkip edici bir tarzda kavrayan sezgi ya da coşkulu diri bir eylemdir.²¹⁹ Hacı Hulûsî Baba`nın mânevi coşkunlukla kaleme aldığı Divan`ında, onu okuyana aşkla dolu bir varoluş evreni sunar. Çünkü dinî tecrübe`de, aşk ve hürmet kilit iki ruh hâlidir.²²⁰ Aşkın olmadığı yerde dinin hakikatlerine yaklaşmak neredeyse olanaksızdır. Dinî tecrübe`lerde sevgi dolu aydınlanma (ibtihâc) durumu söz konusudur.²²¹ Zira hakikî varlık, yâni Tanrı ile aşk yoluyla temas kurulamayınca şeklî davranışlar ve dinî merasimler pek işe yaramayacağı bilinmelidir.²²² Aşk, dinin özüne ulaşabilmek için en önemli kanaldır. Aynı zamanda Kutsal ile bireyin birbirlerine tanıklığının en estetize boyutu da aşk olduğu söylenebilir. Hacı Hulûsî Baba aşka dair şunları söylemektedir:

“İşk için halk eylemiş Hâlık iki dünyâyı bil,

*Ol sebebden oldu bu ışk zir ü balâya esâs.”*²²³

Aşk, aklın aksine, Tanrı ve hatta varlığa bütün gerçekliğimizle yaklaşma yoludur. Nitekim “bilgi” alanını aşarak “deneyim” alanında olmaktır.²²⁴ Hacı Hulûsî Baba aşkı kuru bir eylem olarak görmemektedir. O aşkı varoluşsal bir mecburiyet olarak değerlendirir. O, bireyin anlam arayışının merkezine ilahî olanı ve ona bağlı değerleri

²¹⁶ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 688.

²¹⁷ Bakış, *Aşğın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 51.

²¹⁸ G. Skirberkk-Nils Gilje, *Antik Yunan`dan, Modern Döneme Felsefe Tarihi* (Kesit Yayınları, 2014), 32; Rıza Bakış, *Aşğın Tevhidi Hallaca Göre Varlık ve Dinî Tecrübe* (İnsan Yayınları, 2014), 87.

²¹⁹ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 227.

²²⁰ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

²²¹ Kuvancı, *Mevlid:Şiirsel Dilin Gücü*, 242.

²²² Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 685.

²²³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 144; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 256.

²²⁴ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

koyduğu için aşk gibi tinsel bir eylemi zaruri olarak değerlendirir. O, bir başka beyitte ise şunları söylemektedir:

“Der Hulûsî kaçma mahubı sev âşık ol,

*Âşık olup olmayan mahbuba mübtelâ abes.”*²²⁵

Aşkın yakıcı ateşinde sevenle sevilen, isteyenle istenen, varlıkla var eden birleşir; temâşa edenle temâşa edilen, kâinatla şuur, cüz ile kül bağdaşır.²²⁶ Bu birleşmeyle gerçekleşen aşk, yeni bir varoluş biçimidir. Hacı Hulûsî Baba`ya göre, kâinatta bireyin ilahî aşktan başka bir varlık ve nesneye beslediği her his anlamsızdır. Çünkü Kutsal`ın olduğu yerde başka varoluşlara yer kalmaz. Zâhid`in dinî hayata atılımındaki ilk ödevi bu sebeple aşktır. Nûri İbn`ül Begâvi, saf aşkı müminin ibadeti sayar.²²⁷ Bu açıdan aşk, dinin derinliklerine inebilmek için olmak ile olmamak meselesidir. Hacı Hulûsî Baba bir beytinde aşka dair şunları der:

“İşk ile gir nâr-ı ışka sonu İbrâhim gibi,

*Râbt-ı dil it tevhide gül-şân olur kül-hân sana.”*²²⁸

Hacı Hulûsî Baba`ya göre aşk, peygamberî bir yoldur. Hz. İbrahim (as), Hz. İsmail (as), Hz. Yusuf (as) gibi peygamberler aşk söz konusu olduğunda öne çıkmaktadır. Bu yüzden tecrübeyi yaşayanın aşkta İbrahim (as) ve İsmail (as) gibi olması gerekmektedir. Çünkü bu deneyimde, gerçek sevgiye medâr olanın diğer sevilenlere tercih edilmesiyle deneyim gerçek hüviyetine kavuşur. Diğer taraftan, İbrahimce aşkla tüm benlik ateşe verildiğinde, ateşin kendi yakıcı tabiatı bertaraf edilir. O, bir başka beyitte ise şöyle söylemektedir:

“Tâ ezelden dünyâyâ mestâne geldi âşıkân,

*İçdiler bâde-i ışkı togmadan bint-i ineb.”*²²⁹

Hacı Hulûsî Baba, aşkı ele alırken elest bezmindeki ahde sıklıkla atıfta bulunur. Aşk, bu sebeple tarihler öncesi bir iddiadır. Dinî tecrübe bu açıdan bakıldığında ilk kez “bela” sözümüzle başlatılır. Hacı Hulûsî Baba, bu kadîm söze sadakati tavsiye etmektedir. Zira

²²⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 43; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 155.

²²⁶ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 685.

²²⁷ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 98.

²²⁸ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 19; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 131.

²²⁹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 24; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 136.

ona göre, daha şarap keşf olunmamışken âşıklar serkeş hâli deneyimlemişlerdir. Çünkü dinî deneyimler aşka tanıklık edenin nesnelere âlemine odaklı sathî gözünü kapatıp tecellîleri algılayabilecek iç gözünün açılmasını sağlar. O, bir diğer beytinde ise şöyle demektedir: “*Varlığını terk idüp canân yolunda ışk al, âşık ol bi-ışk idilen âh ile figân da hiç.*”²³⁰ Hacı Hulûsî Baba, benliğin nesnelere dünyası ile bağının kopması, üst bir varoluşsal düzeye çıkması olarak görmektedir. Dinî tecrübe bu düzleme yerleştiğinde aşk, fert için kaçınılmaz bir sonuçtur. Bu yaklaşıma göre, aşkın olmaması bireyin Kutsal`a erişiminde önemli bir eksikliktir. Oysa aşk, yaşandığında, kişide sonsuz bir huzur havası estirir. Hacı Hulûsî Baba`nın aşk olmadan kalpte gerçekleşen tüm şeyleri, yitik mânâlar olarak değerlendirmesinin altında yatan da budur. Dolayısıyla, aşk olmaksızın Kutsal`ı gerçek anlamda deneyimleme fırsatı bulunamaz. O bir başka beyitte ise şöyle söylemektedir:

“*Buldu ışk ehl-i ışk oldu said,*

Gicesi kadr oldu anın günü id.”²³¹

Hacı Hulûsî Baba aşkın bireye sağladığı huzuru bayram gününe benzetir. Zira aşk kişide bir bayram havası estirir. Aşkın deneyimi, bireyin anlam haritasını ters yüz eder. Çünkü ilâhî huzurda bulunmanın verdiği ittila ve itminan hissi deneyimi yaşayanı çepeçevre sarar.

3.2.1.1 Aşkın Tezahürleri

Hacı Hulûsî Baba, aşkı yaşamaksızın derinlikli bir dinî yaşamın gerçekleşmeyeceğini savunmaktadır. Onun Divan`ında kullanılan kavramların birçoğu aşkla yakından ilişkili kavramlardır. O, “divane”, “gark”, “vecd”, “mest”, “mahv”, “rabt”, “meftun”, “pervane”, “katl”, “hun”, “figan” gibi kavramlarla aşkın meydana getirdiği hâlleri aktarmaya çalışmıştır. Mutasavvıflar bu kavramları kullanarak Allah`ı bildiklerini, O`nunla birleştiklerini, O`ndan vahiy aldıklarını, yazdıkları eserlerin vahiy ürünü olduğunu iddia etmiştir.²³² Bu bölümde, bu kavramlar hakkında bilgi vermeye çalışacağız.

²³⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 47; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 159.

²³¹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 68; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 180.

²³² Aysel Tan, “Mevlana`da Dinî Tecrübe”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2017, 9.

3.2.1.1.1 Divane

Tasavvufta “Divane” aşğın, aşkına yenilip kendine hâkim olamaması demektir.²³³ Şüphesiz ki aşk deha değil, divanelik işidir. Âşık, temaşa ettiği şeyleri günlük hayattaki fenomenal tezâhürleriyle değerlendirmez. Çünkü Kutsal ile kurulan ilişkide mantık kaideleri değil, kalbî unsurlar hakimdir. Bu yaklaşımı tüm aklî unsurların çekilmesi olarak anlamamız gerekir. Ancak pek çok düşünüre göre, aklî olanın sınırlandırıcı bir mâhiyeti olduğu da unutulmamalıdır. Aşk gibi varoluşsal eylemlerin sınırları tam olarak tespit edilemez. Dinin derûnî boyutunu deneyimleyenlerin tavırları, neredeyse onun aklî melekelerini yitirmiş olduğunu düşünebileceğimiz düzeyde, kendinden geçmiş kişilerle benzerlik gösterir. Dinî tecrübe`yi dışarıdan gözlemleyenler ise, bu gerçekleştirmeleri, anlamlandıramamaktadırlar. Hacı Hulûsî Baba Divan`ında bu hususa dair şunları söyler: “Tünd olma saki sun bâde atşâneye daim divaneye daim,

Mahbub sevenler dünyada hep divane düşer her yana düşer.”²³⁴

Dinî deneyimler yaşayan birey, aşkla inşa ettiği dinî yaşamında mecnunu andırır. Zâhiren bakıldığında, bu deneyimde gerçekleştirmeleri konumlandırmak güçtür. İdrak melekeleri harekete geçirmeksizin bu türden yaşanan hiçbir şey gerçek bir anlam düzlemine oturtulamaz. Öyle ki burada bahsi geçen divaneliğin bilinçli bir sapma olduğunu bilmek gereklidir. Fuzûlî, dinî tecrübe gibi derin sezgi ve keşfin olduğu durumların, oturduğu anlam zeminin ne olduğu bilinmeksizin o şeyin hakikatte neye işaret edildiğinin tam anlamıyla kestirilemeyeceğini anlatmaya çalışırken şunları söyler: “Fanilik köyünde akıllı ile deli birdir. Denizin dibinde taş ile inci tanesi birdir. İyi ve kötü sayma işi ortadan kalkınca mescid ve meyhâne birdir.”²³⁵ Hacı Hulûsî Baba bu hususa ilişkin şunları söylemektedir:

“Erbâb-ı akil hiç cünuna eylemez heves sevgiyi sen de kes,

Dânâya anın cümle ahvâli hacâletdir bâis-i nefretidir.”²³⁶

Aşkın meydana gelmesiyle aklî bilincin yitmesi hâli bir eksiklik olarak görülebilir. Ancak aşk erbabı, akli ikinci plana alıp idrakî bilincin sivrilmesini dindeki yaşadığı derin

²³³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 64.

²³⁴ Baba, *Divan-ı Hulûsi*, 130; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 242.

²³⁵ Tanç, *Fuzûlî, Rind ile Zâhid*, 119.

²³⁶ Baba, *Divan-ı Hulûsi*, 109; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 221.

deneyimler adına daha önemli görür. Hacı Hulûsî Baba, nazarî akıl ekseninde eşyayı algılamayı düşünmeyen zihni yermektedir. Oysa aşkın eseri olan divanelik, yaşayanın şahit olduğu en esrarlı tanıklık olmaya adaydır. Aşkî deneyimlerken akıl gibi bilgi edinme vasıtasını tercih etmeyen birey daha üst mânâlara temas edebilme imkânı tanıyan araçları burada kullanır.

3.2.1.1.2 Gark

Gark, “batma”, “boğulma” gibi mânâlara gelir. Terim olarak ise, gelen vâridin etkisi sebebiyle kulun kendisinden habersiz hâle gelmesidir.²³⁷ Bu sözcük Tasavvuf literatüründen aşına olduğumuz ve pek çok mütefekkirin başvurduğu kavramların başında gelmektedir. Hacı Hulûsî Baba'nın temaşâ ettiği aşk, kişiyi sonsuz mânâlarla dolup taşırır. Bu taşma ameliyesi, onun terminolojisinde “gark” olma kavramıyla ifade edilmiştir. Dinî tecrübeler, anlamların coşkun ve çok boyutluluğuyla beni doldurur beni boşaltır. Derinlere indikçe tecrübenin coşkunluğu artar, fert anlamlar içinde yüzer. Bu sebeple, dinî deneyimlerin ferdiyeti sarsan etkisi “gark” sözcüğüyle ifadeye kavuşturulmaya çalışılır. Rint, dindeki derinliğin belli bir eşiğine geldiğinde karşı karşıya kaldığı mânâlar içinde boğulmasına ramak kalmıştır. Burada baş başa kaldığımız şey, dinî tecrübenin fenomenal alana düşen izdüşümleri değildir. Tam aksine bu tecrübe yoluyla ulaşılan hakikatlerin daha ledünnî kısmıyla kurulan ilişkinin en sahih belgesidir. O, bir beytinde şunları söyler:

“Cümle âlem gark olundu ışk-ı şevk-i Hak ile,

Söyledi Hak cümle eşya aldı dü-dünyâyı ışk.”²³⁸

Hacı Hulûsî Baba, tüm kâinatın aşka gark olduğunu ve aşkla lebalep dolu olduğunu savunur. O, bu sebeple kâinattaki eşyaya aşk pırıltılarının sindiğini söylemektedir. Ona göre, dünyadaki eşya, aşk içinde boğulduğundan neredeyse bireye gözükmemektedir. Bu sebeple ilahî aşka râm olan Kutsal'ın mânâ hazinelerinin derinliklerinde debelenir.

3.2.1.1.3 Vecd (sekr)

Vecd, Arapça bulmak anlamına gelirken bir tasavvuf ıstılahı olarak ise sâlikin zorlaması, istemesi olmadan kalbe gelen hâle vecd denir. Kimilerine göre ise, Hakk'ın sırrına muttali

²³⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 88.

²³⁸ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 205; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 317.

olduğu zaman, ruhun ulaştığı huşû`nun adıdır. Vecd, bir başka tanıma göre ise ; zikrin tatlılığı hissedildiğinde, ruhun şevkin galebesine tahammülden âciz kalmasıdır.²³⁹ Vecd bir buluş, bulunuş, varoluş kavramlarını ifade eder.²⁴⁰ Dinî vecd hâlindeyken benliğimizin derinliklerini sarsan kendi kişiliğimizin dar çerçevesinin dışında etkin bir gerçeğin bulunduğunu öğreniriz.²⁴¹ Bu öğrendiğimiz şeylerin ifadeye kavuşturulması için mecazlar ve mazmunların kullanılması gerekir. Ancak böylece günlük hayatta kullandığımız ifadeleri gerçeğe daha yakın anlamlarla buluşturabiliriz. Aynı zamanda, bu varlığı içten deneyimleme teşebbüsü, bize önümüzde açık bir varoluş ufkunun bulunduğunu anlama imkânı verir.²⁴² Zira Hacı Hulûsî Baba`ya göre, insan maddî varlıkla mânen yoksullaşır. Yâni varlık Allah`ı unutturur, yokluk ise hatırlatır. Birey bu yeni varoluş ufkunu vecd ile deneyimler.

Hacı Hulûsî Baba`nın Divan`ında vecd hâli, “mest, gark, sekr, cuş” olmak gibi terimlerle karşımıza çıkmaktadır. Bu kelimeler aşk`ın getirdiği sarhoşluğu ifade etmek için kullanılır. Bu deneyimde şathiye olarak görülebilecek pek çok şey meydana gelir. Öyle ki şatahât, sûfî tecrübenin bilince düşen en büyük yansımalarındandır. Hacı Hulûsî Baba bu hususa dair şunları söyler:

“Mest olan bint-i inebden uyanır yarı gice,

Ruz-ı mahşerde uyanır âşık-ı mestâneler.”²⁴³

Dinî tecrübe, Hacı Hulûsî Baba açısından dinin derinliklerine indiğimizde somut alandan taşarak soyut âlemde varlık bulduğu bir mest olma hâlidir. Sâlik, bu deneyim ile bir nevi kendini bulur. Ancak bu kendini bulma dinî deneyimi yaşayan her bireyde farklı şekilde gerçekleşmektedir. Hacı Hulûsî Baba`ya göre, dinin derinliklerinde mânevi sarhoşluğu yakalayanlar er ya da geç sarhoşluktan kurtulurlar. Fakat aşkın mestliği yaşanmaya başlandığında bu süre daha da uzar. Hacı Hulûsî Baba, ilahî mestliğin nihayete ermesinin hakikî kavuşma gününe ertelendiğine inanır. Aslında o, bu sözleriyle kıyamet günü

²³⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 285.

²⁴⁰ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 32.

²⁴¹ İkbâl, *İslam`da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 35.

²⁴² Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 10.

²⁴³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 97; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 209.

gözlerin tam anlamıyla keskinleşeceği ifade edilen ayete telmihte bulunduğu söylenebilir. Bir başka beyitte ise o şunları dile getirmektedir:

“Aldı başdan aklımı dide-i mestânın senin,

Eyledi bağrımı kan âh tig-i müjgânın senin.”²⁴⁴

Hacı Hulûsî Baba, aşkın içinde seyrederken bireyin kozmik benliğinin kaybolmasından bahseder. Bu nedenle evrendeki düzenin mantıksal aklı (logos), onun açısından aşka yürürken ilk sâkıt olan unsurlardandır. Bilinir ki mest kişi zihnini fenomenal dünyanın gerçeklikleriyle sınırlayamaz. Kutsal ile kurulan bağın etkileri insanın varoluşsal özüne nüfuz eder. Yükselen bilinç Kutsalla karşılaşmasında logostan mitosa dönmüştür. Hacı Hulûsî Baba bir beytinde şunları söylemektedir:

“Şarâbı dest-i mahubdan içip sekrân olan her dem,

Savaşmış nefsiyle nefsi de ışkıyla savaştırmış.”²⁴⁵

Tasavvuf ilmi yukarıda bahsini ettiğimiz çatışmadan metaforik olarak beslenmektedir. Sufî deneyimlerdeki en büyük mücadele, ferдин iç âlemindeki ruh ile yapılanıdır. Hacı Hulûsî Baba'nın sekr hâlin altında yatan sebep, nefsiyle yaptığı bu çetin muharebelerdir. Nefsin bu iç karışıklıkları kazanması için gözü pek bir rint olması gerekir. O, başka bir beyitte ise şunları söyler:

“Nâ-binâlar nâ-şinâlar göremez işidemez,

Cümle mahluk zikr ider kâşâneler eyler sema.”²⁴⁶

Hacı Hulûsî Baba'nın tasvirini yaptığı rint, birtakım sezi ve keşflere mazhâr olmuştur. Allah ile kurduğu yakınlık hâli, onu nesnelere âlemine karşı duyarsız hale getirmiştir. Sâlik, mânen serkeş hâldeyken, beşerî ölçekteki eylemleri geliştiremediği gözlemlendiğinde dinî deneyimin istediği olgunluğa erişmiş olduğu varsayılır.

²⁴⁴ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 238; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 350.

²⁴⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 158; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 270.

²⁴⁶ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 187; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 299.

3.2.1.1.4 Mahv

Mahv, bir şeyin eserini, izini tamamen silmek yok etmek gibi anlamlara gelirken ayrıca, kulun aklını kaybetmesi ve alışılmış vasıflarını yitirmesidir.²⁴⁷ Hacı Hulûsî Baba, bireyin dinî hayattaki varoluş biçimini, sadece fizikî âlemin sınırları içinde görmez .Onun dinî tecrübelerle gerçekleşen buluşmada, fizik-metafizik de olduğu gibi birtakım ikilemlerin olması da kaçınılmazdır. Bunlardan biri de varlık ve yokluk ikilemidir. Beşerî ilişkilerimizin çoğu nesnelere âlemi olan fiziksel düzlemde meydana gelse de Kutsal deneyimi varlığın fizik alanı aşan kıyılarında gerçekleşir. Hacı Hulûsî Baba, varlık-yokluk çıkmazının nesnelere ait alanda değil, derûnî algılamalarla çözüme kavuşacağını savunur. O, bir beytinde ise şöyle söyler:

“Mahv idüp hep varını sen çık bu benlik-hânedan,

Kasr-ı dili ma`mur it sultân gele mihmân sana.”²⁴⁸

Hacı Hulûsî Baba, aşkın mahv boyutuna ulaşmayı materyalist kaygılar gütmemeye bağlar. Ona göre, benliğin bizi sığlaştıran hudutlarını aşamazsak aşk deneyimi yaşayamayız. Bu yüzden benlik engelini geçebilenler ancak dinin tasvir ettiği mânâ burçlarına tırmanabilirler. Hacı Hulûsî Baba, mahvî boyuta ulaştığımızda kalp ile ilahî olana iştirak ederek artık sarsılmaz bir dinî bilincin ortaya çıkacağını söylemektedir. Onun deyimiyle ifade edecek olursak, kalp sarayı mâmûr olduğunda ancak Allah bireyin kalbine konuk olur.

3.2.1.1.5 Rabt

Rabt, sözlükte “bağlanmak” anlamına gelip müridin zihnen tefekkür ve muhayyile gücünü kullanarak mürşidiyle “beraberlik” halinde olmasını ifade etmek için kullanılır.²⁴⁹ Kutsal ile merbut bir ilişki kurmadan gerçek anlamda dine ait bir tecrübe yaşanması mümkün değildir. Hacı Hulûsî Baba Allah`tan bağımsız bir fert tasavvur edememektedir. Bu nedenle o, dinî tecrübe esnasında Kutsal ile yaşananları “enis” olma “yârenlik” olarak değerlendirir. O, bir beytinde şunları söyler:

²⁴⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 171.

²⁴⁸ Baba, *Divan-ı Hulusî*, 18; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 130.

²⁴⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 214.

“*Verme dil mahlukuna Hâlik`a rabt eyle hemân,*

Urvetü`l-vuskayı bul sarıl ana eyle karar.”²⁵⁰

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, aşık ilahî olan ile kalbî bir bağ kurmaktadır. Hacı Hulûsî Baba bu bağı Kuran`da ifade edilen “urvetü`l vüska”²⁵¹ olarak tanımlar. Bu bağ kopmak nedir bilmeyen sımsıkı bir tutamak olarak anlaşılabilir. Onun ilahî olana temasları bu bağı daha da kuvvetlendirmektedir. Bu deneyimde beşerî benlik ile ilahî olan adeta ayrılmaz bir bütün görünümü alır.

3.2.1.1.6 Meftun

Meftun sözlükte “büyülenmiş şekilde tutkun”, “gönül vermek”, “vurgun”, “tutulmak” gibi anlamlara gelmektedir.²⁵² Hacı Hulûsî Baba aşkı tamamıyla bir delilik olarak ve bir esrime olarak değerlendirmedeği açıktır. O şiirinde, Kutsal`a “tutkun” ve “vurgun” olma hâlimden bahseder. Onun için aşk, Kutsal`a yönelmiş merkezî bir kuvvedir. Aşk, ferdin Kutsal ile iletişim kanallarının tam anlamıyla açılması olarak da anlaşılabilir. Kutsal tüm sırlarıyla kendini deneyimleyene izhar ettiğinde kişinin duyguları coşar, fert Kutsal olana tutulmuş, düğümlenmiş halde kendini bulur. O, bir beytinde şöyle söyler:

“*Ben anın meftunuyum gel vaiza gör mahbub`u,*

Var mı anı sevmeyen varsa harâm-zâde harâm.”²⁵³

Hacı Hulûsî Baba Divan`ında toy ve ham olan benlik ile vaiz adını verdiği anonim olan iç sesle sürekli konuşma hâlidir. O, içindeki olgunlaşmamış olan benliğe kimi zaman sorular sorar, kimi zaman da onun sorularına cevaplar verir. Hacı Hulûsî Baba başta kendisine, daha sonra onu dinleyenlere Allah`a ulaşmanın uzun bir sülûk süreci geçirdikten sonra mümkün olduğunu hatırlatır. O, Allah ile temas etme zemini bulamayanların, ona olan meftunluğun ne demek olduğuna ilişkin kesin bir bilgi sahibi olamayacaklarını ifade eder. Oysaki ona göre, insan aşk için yaratıldığı bu âlemin en yalın gerçekliğinden mahrum kalmamalıdır. İlahî olana zihnen yer verilmeyen, her yaşam tarzı zâhid`i kendine yabancılaştırır. Varoluş gerçeğini unutturur. Hacı Hulûsî Baba aşkı

²⁵⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 120; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 232.

²⁵¹ Bakara, 256.

²⁵² Ragıb El-İsfahani, *Müfredat / Kur`an Kavramları Sözlüğü (şamuha)*, çev. Mehmet Yolcu ve Abdülbaki Güneş (Çıra Yayınları, 2010), 27.

²⁵³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 276; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 388.

aslî bir ibadet olarak gördüğünden onun gerçekleşmemesini kulun yaratıcıya olan sorumluluğunun yerine gelmemesi olarak değerlendirir. Bu sebeple o, yüce olanın hayatımızda aşkla var olmamasını haram olarak niteler.

3.2.1.1.7 Pervane

Dinî tecrübe onu deneyimleyeni varoluşun farklı düzeylerinde gezdirir. Dinî deneyimi yaşayan kişi aynı zamanda aşkın kalpte bıraktığı etkilere tanıklık eder. Kalpte gerçekleşen bu cevelanları bireyin bir şekilde dışa vurma kaçınılmazdır. Çünkü kişi belli bir noktadan sonra artık sabit bir noktada karar kılamayacak kadar yüksek mânâlarla karşılaşır. Hacı Hulûsî Baba, aşkla kalbindeki uçuşan kuşların devrini “pervane” kavramıyla ifade etmiştir. Dönen eşyanın arkasındaki ritim deneyimi yaşayanı cûş'a getirmektedir. Bu dönüşte dinî deneyim yaşayan kişi cezbe halindedir. Sözelimi, Kutsal`ın temaşaları kişiyi raksettirir. Hacı Hulûsî Baba bu konuya dair şunları söyler: “*Şem-i cemâle cân verip pervâne olanlar,*

Mahbub yolunda hurşid-i tâbâna yetişmiş.”²⁵⁴

Hacı Hulûsî Babaya göre, Kutsal`ın güzelliğine tanıklık etmek isteyen rint, nesnelere dünyasından kopup aşkla ritim tutan semazenden farksızdır. O, bu deneyimde gerçekleşenlere dair benzetmelerde bulunurken Kutsal`ın cemâlinin temaşasını, aydınlanmayla özdeşleştirmiştir. O, dinî deneyimle açığa çıkan aydınlığı, güneşin karanlığı bölen ilk ışıkları kadar parlak olarak görmektedir. Zira o, Divan`ında ilahî olanın yüzü için “afitab” benzetiminde bulunmuştur. O, afitab`ı varlığın güneşi, kalbe doğan hakikatin güneşi olarak ifade ettiği birçok beyit bulunmaktadır.²⁵⁵ Din`in batınî yüzünü deneyimleyenlerin ilahî ahenkle raks etmesi kaçınılmazdır.

3.2.1.1.8 Katl:

Hacı Hulûsî Baba Divan`ında birçok sembol, analogi ve temsili öğeye başvurmuştur. O, bunlara başvururken en çok kullandığı mazmunlardan biri de “katl” kavramıdır. Hacı Hulûsî Baba için yaşanan dinî tecrübeler bazen oldukça dehşetengiz olduğu bilinmelidir. O, şiddetlenen hislerini ifade ederken sembolik anlatıma daha sık başvurmuştur. Hacı Hulûsî Baba, Hacı Hulûsî. Divan-ı Hulûsî, 1915,`ında deneyimi yaşayanın tüm azalarında

²⁵⁴ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 156; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 268.

²⁵⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 81; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 193.

kızıl renk görünümünde birçok müşahededen bahsetmektedir. Divan`da, dinî deneyim boyunca etrafa saçılan kan renginde kırmızı damlalar, parçalanmış azâlar, kana bulanmış hançerler resmi geçit yaparlar. Dinî deneyim kişide derinleşip şiddetli bir aşk`a evrildiğinde birey artık bıçkın, hırçın, nobran bir dünya içinde kendisini bulabilir. Bu hâller altındaki birey dinin derinliklerine daldıkça birtakım istiğraklar meydana gelir. Dinî deneyim doruklara ulaştığında artık, Kutsal beşere hulûl eder vaziyette gözükebilir, beşerin cübbesinin içindeki ilahî olana dönüşebilir, yüce olan varlıkla senli benli olunulabilir.

Kutsal-birey ilişkisinde alışılmıştan dışında şeylerle karşı karşıya kalınır. Bu öyle bir noktaya varırki aşk, kan motifli bir birlikteliğe dönüşür. Bu hunharca yaralamaya ve yaralanmaya hatta öldürmeye varan, kanlı ilişkinin örnekleri pek çok sūfide bulunmaktadır. Sözelimi Hallaç, aşk namazı için ancak kanla abdest alınabileceğini söylemektedir.²⁵⁶ Hacı Hulûsî Baba bir dörtlükte şunları söylemektedir:

“Ey sârik-ı dil gönlümü sayyâda mı geldin?

Söyle perişân dillere imdâda mı geldin?

Zülfün bâgına duş olup bendeleri cümle?

*Gamzeler ile katl idüp azâda mı geldin?”*²⁵⁷

Hacı Hulûsî Baba açısından rint, bu deneyime kendini teslim ederek, katlinin fermanını okumuştur. Çünkü fizikî varlığın son bulması, sūfî için aşk yolunda kabul edilecek en basit vazgeçişdir. O, Divan`ındaki 54. şiirinde, ehl-i münselih (derisi yüzülmüşler) redifiyle Nesimî gibi sufilerin derisinin yüzülerek şehit edilmesinden bahsetmektedir. O, bu yaşananların bedenden sıyrılıp fizik ötesi varlıkta var olmak şeklinde anlaşılacağı söylenebilir. Dinî tecrübe ile gelen aşk, kişiye, Kutsal`a canını feda edebilme cesareti verir. Sözelimi o, bir dizesinde: ilahî olanı avcı, bakışlarını cellat, bireyi de avcının merakla beklediği ava benzetir.²⁵⁸ O, diğer beyitlerinde şunları söyler:

“Her âşıkâ dâr var imiş bildim anı mutlak,

*Cânım sana Mansur dilimin dârı canânım.”*²⁵⁹

²⁵⁶ Bakış, *Âştığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 94.

²⁵⁷ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 222; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 334.

²⁵⁸ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 112; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 224.

²⁵⁹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 1915, 275; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 387.

*“Bagrımı kan eyleyen tir-i kemânın mı senin,
Şerha şerha ayıran seyf-ile sinânım mısın.”*²⁶⁰

Mansur`un hunharca katli Hacı Hulûsî Baba`nın hafızasında ciddi bir yer edindiği rahatlıkla söylenebilir. Hallaç, aşk kavramına ilk defa kan karıştıran sûfî olarak kabul edilir. Yâni aşkın bedelini kanıyla ödemiştir.²⁶¹ Bu sebeple Hacı Hulûsî Baba, sıklıkla bu olaya hatıra getirmektedir. Âşık, Kutsal`ın tarif ettiği alana girdiğinde Mansur`un ve Nesimî`nin başına gelenlerin benzerleri, dinî tecrübeyi yaşayanda gerçekleşmesi kaçınılmazdır. Mansur`un gamzesinden, kirpiğinden, zülfünden, kaşından dökülenler aşkın cevri olarak dinî tecrübeyi yaşayanda hissedilir. Aşkın vuruşları kalbin çarpışlarıyla birleşir, aşka taraf olan kişiyi onda mecal bırakmayacak hâle getirir. Hacı Hulûsî Baba, bu sebeple yârdan mecruh olduğunu söyler.²⁶² Sözlerin yerini kaşlar, kirpikler, gözler alır. İdamından önce Hallac`a “aşk nedir?” diye sorduklarında: Siz onu bugün yarın ve sonraki gün göreceksiniz diye cevap verir, ilk gün onun ellerini ayaklarını keserler ertesi gün asarlar üçüncü gün ise küllerini havaya savururlar.²⁶³

3.2.1.1.9 Hûn

Hacı Hulûsî Baba “katl” kavramıyla birlikte kullandığı diğer bir kelime de “hun” dur. Bu iki terim, birbirlerine yakın anlamlarda kullanılmış gibi gözükse de Divan`da farklı bağlamlara oturduğu söylenmelidir. Onun terminolojisinde “Hûn, katle göre daha soyut bir boyut olarak anlaşılabilir. Zira, Hacı Hulûsî Baba`nın kullandığı dile bakıldığında kelimelere alışılmışın dışında başka anlamlar da yüklediği gözükmektedir. Sözgelimi, bir beyitte:

“Dost yarasının üstüne göz göz yara açma,

*Yaralı dili hun ile galtâna mı geldin.”*²⁶⁴ demektedir.

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, kalp bu kanlı birlikteliğin en fazla darbeye maruz kalan ögesidir. Dini deneyimleyen kişi davranışlarından süzülen anlamları, kalbinde derin etkilerle hisseder. O, Kutsal`ın tecellilerinin dinî tecrübe`yi yaşayanın benliğine şiddetli

²⁶⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 1915, 309; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 421.

²⁶¹ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 89.

²⁶² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 103; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 215.

²⁶³ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 89.

²⁶⁴ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 1915, 243; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 355.

darbeler indirdiğinden söz ederken, tecrübenin doruklarına doğru ilerledikçe darbelerin daha sarsıcı olduğunu söyler. Burada, bilinmesi gereken bir şey de şudur: Dinî deneyimlerin hepsinin bu denli şiddet içeren bir mâhiyet barındırdığı söylenemez.

3.2.1.1.10 Figan

Hacı Hulûsî Baba'nın aşkın tezâhürü olarak gördüğü kavramlardan biri de “figan”dır. Figan, sözlükte “iç hallerin dışa vurması” anlamına gelmektedir.²⁶⁵ Hacı Hulûsî Baba'nın dinî tecrübeye yaşadığı birtakım şeyler, kimi zaman rûhî ızdıraplarının dışa vurmasına neden olmuştur. O, dinî tecrübe esnasında zaman zaman duyguların yükselmesiyle etrafa feryatlar savurur. Onun özellikle, dinin batını hakikatleri tecrübe ettiğinde, duygularının kabardığı anlaşılmaktadır. Duygular yoğunlaşıp taşınamaz hâle geldiğinde Hacı Hulûsî Baba'nın ifadesiyle bir ah ile duygular boşaltılır.²⁶⁶ Artık ağızdan çıkanlar dinin derinliklerinde yaşadıkları neticesinde rûhun feryatları olarak anlaşılabilir. Akif için Topçu, “Ruhundaki feryatlara Kur'an karışmıştır.”²⁶⁷ derken bunu kastettiği söylenebilir. Hacı Hulûsî Baba da bu konuya dair şunları söyler:

“Seherlerde yatma kalk eyle figân,

Figân eyleyenler tiz bulur ihsân,

Emânetdir sana bu cümle a`zân,

Ni`met-i a`zânın ayrı şükri var.”²⁶⁸

Hacı Hulûsî Baba'ya göre, tecrübenin coştığı özel vakitlerde, rint ile ilahi olan daha da yakınlaşır; O, bu hâle çılgılık ve feryatların eşlik ettiğini söylemektedir. Hacı Hulûsî Baba'nın bu feryatlarını, ilahî aşk'ın gönlünde cevelanın bir ürünü olarak anlamak mümkündür. O, yukarıdaki beyitte figan edildiğinde Allah'ın ihsanı çarçabuk geleceğini savunur. Kişi, ihsana mazhar olmak istediğinde geriye yükselen duyguların kaçınılmaz sonucu olan figanı koparmaktan başka çare kalmamaktadır.

²⁶⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 84.

²⁶⁶ Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 385; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 497.

²⁶⁷ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 121.

²⁶⁸ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 1915, 111; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 223.

3.2.2 Hürmet

Dinî tecrübeyi yaşayan kişide beliren iki önemli hasletten biri de hürmettir. Hürmet, Yüce Varlık'ın huzurunda ruhun saygıyla eğilişidir. İbadet de bu biricik varlığın huzurunda yaşanan ve insanı kendinden geçiren sonsuz hürmet hâline denilmektedir.²⁶⁹ Hacı Hulûsî Baba'nın Divan'ı, bu hürmetin sözlü ifadeye kavuşturulması olarak görülebilir. Örtük gerçekliklerin ötesine taşan Kutsal tecrübesi, onun açısından yüce olana hürmetle anlam kazanır. Dinî tecrübe gibi Kutsal'ın duyumsandığı deneyimlerde hürmeti kuşanmaksızın rind'in alabileceği mesafeler çok sınırlıdır. Hacı Hulûsî Baba hürmetin gevşetilmesinin Kutsal ile olan ilişkiyi zedeleyebileceğini savunduğu söylenmelidir. Hürmet onun anlayışında, "ahde vefâ, sadâkat, tevazu, teslimiyet, fedakârlık" gibi farklı şekillerde tezahür etmiştir. O bir beytinde:

"Ser-te-ser uyduk hevâ-yı nefse eyledik günâh,

*İşte bu ki kimseden kimseye hürmet kalmadı."*²⁷⁰ demektedir

Ben merkezilik, tasavvufta kırılması gereken yalçın bir kaya gibidir. Hacı Hulûsî Baba bencilce duygulardan kurtulmadan Kutsal ile hürmet eksenli bir ilişki kurulamayacağını ifade etmiştir. Ona göre, benlik çıkmazından kurtulmak ise hürmetle gerçekleşir. Hürmetsizliğin olduğu her yer sevgisiz, kupkuru bir iklimi andırır. Hacı Hulûsî Baba hürmet eksikliğinin, dinî hayatta ciddî tahripler meydana getirdiğini ifade eder. Bir başka beyitte ise o şunları söyler:

"İşka düşeli alçalır türâb olur âşık,

*Münkir zann ider ışk-ıla harâb olur âşık."*²⁷¹

Sonsuzun huzurunda hissedilen hürmet vecd ile buluştuğu zaman hem eşya ve varlıkların hem de dileklerin çokluğu ortadan kalkar ve ruh, yüklerinden kurtulur. İnsan hürmet vasıtasıyla kin, kıskançlık, kibir, ikiyüzlülük gibi ağırlıklarından silkinip bir bakıma nefsinde hiçliğe kavuştuğunda, her şey ile daima birlikte olan varlığın huzurunda bulunduğunu anlar.²⁷²

²⁶⁹ Kuvancı, *Nurettin Topçu'nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

²⁷⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 220; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 332.

²⁷¹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 212; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 324.

²⁷² Kuvancı, *Nurettin Topçu'nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, Allah`a olan hürmetin artması eşyaya yönelik arzuların dizginlenmesine bağlıdır. Dünyevî arzular durulduğunda ilahî olanla daha içten bir birlikteliğin önü açılır. Hacı Hulûsî Baba, bu durumu dinî tecrübeyle gerçekleşen seyr-i sülûk`un bir mertebesi olarak değerlendirir. Bu açıdan bakıldığında denilebilir ki hürmete bağlı birçok önemli unsurun yapılmaması, dinî deneyimin gerçek anlamda yerine gelmemesine neden olur. Hacı Hulûsî Baba bir beytinde:

“Ravza-ı rıdvâna girsem hâr olur sensiz bana,

*Zevk-u zinet hur-u cennet mâr olur sensiz bana.”*²⁷³ demektedir.

Hacı Hulûsî Baba`daki hürmeti ilahî olan ile kurduğu sıkı bağın zarar görmesinden duyduğu kaygıdan çıkartılabilmektedir. Hicran kaygısıyla dopdolu olan Hacı Hulûsî Baba hürmeti onla, vuslat deneyiminin süresinin uzatılmasını istemesinden çıkartılabilmektedir. Zira birliğin kesrete döndüğü yerde o buruktur. O bir başka beytinde ise şunları söylemektedir:

“İşiden çok görmesin benim bu arsızlığımı,

*Işk evine girene ba`de-mâ hiç âr olamaz.”*²⁷⁴

Hürmetin artması sâlik`in derin dinî hisleriyle birleştiğinde vecd ile gelen aşırılıklar ortaya çıkar. Hürmet, Kutsal`a ait samimi hislerin bir anlamda aşkla birlikte zirvesidir. Çünkü görünenin arkasındaki görünmeyeni bize hürmet temin etmektedir. Başka bir beyitte o şöyle demektedir:

“Cihânda bir cân için bin cânâ ey dil ricâ olmaz,

*Zamâne ahhâbının binde birinde vefâ olmaz.”*²⁷⁵

Hacı Hulûsî Baba açısından hürmeti ele alırken “vefâ” kavramını da onunla birlikte anmak yerinde olacaktır. Hürmet, vefâ ile taçlandığında deneyimi yaşayan kişide, Kutsal`a ait gerçek bir bilinç uyanır. O gerçek hürmeti vefayı kendine şiar edinenlerin yerine getirebileceğine inanır. O bir diğer beyitte ise:

²⁷³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 17; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 129.

²⁷⁴ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 129; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 241.

²⁷⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 129; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 241.

“Suretin kilsam tasavvur hâne-i dilde senin,

*Cân cesede bir çekilmez bâr olur sensiz bana.”*²⁷⁶

Hacı Hulûsî Baba'nın dinî deneyiminde ilahî olana hürmet'in görünüşleri çok çeşitlidir. Bunlardan bir diğeri de Kutsal'a mutlak bir sadâkatin gösterilmesidir. Bu Kutsal'a içten bağlılığın getirdiği bir hâl olarak değerlendirilebilir. Bu sebeple, Hacı Hulûsî Baba'da hürmet Kutsal'a ve onun bireye sağladığı her şeye boyun eğişle gelen büyük bir bağlılık vardır. O, yukarıdaki beyitte dinî deneyimin sıhhati için bireyin zihin ve kalbinde Kutsaldan başkasının bulundurulmaması gerektiğini söyler. Hacı Hulûsî Baba'nın algılayışında yüce olana hürmetin, aşk yolculuğunun genel seyrine intizam veren unsurlar barındırdığını söyleyebiliriz. O sözgelimi şunları söylemektedir:

*“Der Hulûsî sen ile var olmaz isem âhiri
İnsanım demek kelâm-ı âr olur sensiz bana”*²⁷⁷

*“Keş-i İsmâil ile halk oldu ruhumuz
Bin cân ile biz râhına keş-ü fedadanız.”*²⁷⁸

Hürmet, Hacı Hulûsî Baba'nın ifadelerinde bazen teslimiyet ve fedakarlıkla kendine yer bulur. “Anam babam feda olsun ya Rasûlullah!” diyen sahabenin ağzından çıkanlar bu noktada hürmetin doruklarına örnek olarak gösterilebilir. İhtiram sahibi birey kendisinde feda edilemeyecek bir şey zihninde bulundurmaz. Hz. İsmail'in kurban olma hadisesini hatırlatan şairimiz teslimiyetin rol modelinin fedakârlık düzeyine dikkat çeker. Bilinmelidir ki bu perspektiften bakıldığında hürmet, kurban ibadetinde en fazla ön plana çıkan hususların başında gelir. Hz. İbrahim örneğinden hareketle denilebilir ki, Yüce varlığın huzurunda rûhun saygıyla eğilişinden hürmet doğar.²⁷⁹ Hacı Hulûsî Baba bir beyitte:

*“Gülşân-ı edebdir ışk Halil`e nâr-ı Nemrud`u,
Işkı ile her yerde safâ olmamak olmaz.”*²⁸⁰ demektedir.

²⁷⁶ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 18; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 130.

²⁷⁷ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 18; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 130.

²⁷⁸ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 132; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 244.

²⁷⁹ Kuvancı, *Nurettin Topçu'nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

²⁸⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 135; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 247.

Hacı Hulûsî Baba hürmete dair atıfta bulunduğunda en çok örnekliliğine başvurduğu kişiler yine Hz. İsmail ve babası Hz. İbrahim`dir. Aşk, derin bir saygı ile taçlandııkça bireyin bağılı olduğu fizik âlem de ona uygun bir forma girer.

Bir diğer açıdan bakılınca denilebilir ki hürmet kalpte belirir, tüm benliği ele geçirir. Hacı Hulûsî Baba`ya göre, tüm benliğin aşk ve hürmet ile dolmasıyla fert ilahî olana tâzim etmeye başlar. O, bir diğer beyitte ise:

“Hep gök ehl-i mefharetle ana ta`zim itdiler,

*Cümle o şeb oldular şâd kudsiyân buldu şeref.”*²⁸¹ der.

Hacı Hulûsî Baba`nın Kutsal`a hürmeti yalnızca insan tarafından gerçekleştirilen bir eylem ve varoluş biçimi olarak görmez. Ona göre, bireyin ilahî olana yakınlaşmasıyla gelen hürmet gibi eşya da ilahî olana, ihtiram eder. O, hürmeti aşkın âlemdeki varlıkları da içine alacak tarzda geniş bir bağlamda değerlendirir. O, varlıkların hepsinin büsbütün Allah`a yönelmesini de hürmet olarak niteler.

Diğer taraftan Hacı Hulûsî Baba, dinî tecrübeyi deneyimleyen kişinin hürmet vasıtasıyla, züht yolunda merhaleler kat edebileceğini öne sürer. O, zâhidâne bir yaklaşımla mesafeler alındıkça Kutsal`ın azâmetinin keşfedilebileceğini savunmaktadır. Azâmet karşısında kişiye düşen hayatının her alanında Kutsal`a saygının ifadelerini bulabilmektir. O bir başka beytinde ise şunları söylemektedir:

“Gel otur meclis-i meyde sâki gör destini öp,

*Bu kadehde men aref esrârı vallah görünür.”*²⁸²

Hacı Hulûsî Baba, dini deneyimlerle ben içindeki beni görülebileceğini ifade eder. Zira sülûk yolcusunun ilk öğrenim gördüğü şey beni küçültmektir. Beşerî beni küçültmek, ilahî beni büyütmeğdir. Bilinmelidir ki ben küçüldükçe hürmet artar.

3.2.3 Fakr

Fakr, “yoksulluk”, “ihtiyaçlılık” gibi mânâlara gelmektedir. Varlıktan kurtulup, Allah`ta fani olmaktır. Fakr, şerefli bir makamdır. Mutasavvıflara, fukara adı verilir. Zira onlar, mülklerden kendilerini boşaltmışlar, yani içlerinde mal-mülk sevgisi bırakmamışlardır.²⁸³

²⁸¹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 200; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 312.

²⁸² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 87; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 199.

²⁸³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 79.

Dinî tecrübe geçirenlerin, Kutsal dışında başka bir varlığa ihtiyaç duymadığını ifade etmek için “fakr” kavramını kullanıldığı görülür. Dinî tecrübeye birey tam anlamıyla mutlak bir kudret ile temas etmektedir. Kudretin karşısında insana ait noksanlıklar daha da belirgin hâle gelmektedir. Bu sebeple Kutsal deneyimi yaşayan kimse kendisini büyük bir yetersizlik içinde olduğunu hisseder. Kutsal deneyimi, ontolojik olarak ferdin kabiliyetlerinin sınırlılıklarını göstermesi noktasında bir turnusol kâğıdı görevi görür.

“*Ben ki toz kanatlı bir kelebeğim minicik gövdemde yüklü Kaf Dağı*” dizesi Necip Fazıl`ın Kutsal karşısındaki ferdin durumunu ifade etme noktasında kıymetlidir.²⁸⁴ Hacı Hulûsî Baba bir dizesinde fakr`a dair şunları söyler:

“*Hiç teemmül itmeden bunda tecehhül akile,
Çok acibdir fakr ile ehl-i gına da ider of.*”²⁸⁵

Dinî tecrübe esnasında insan varlıkla yoksullaşmakta, yoklukla zenginleşmektedir. Zira dinin çok katmanlı yaşamında varlığın içerisinde bocalayan kişi derin dinî düşüncelerden uzaktır. Bu yaklaşıma sahip kişiler maddeler dünyasındaki çokluğu bir övünç olarak görürler. Oysaki, dinî tecrübeler bireye eşsiz bir vâroluş imkânı sağlar. Hacı Hulûsî Baba başka bir dizesinde:

“*Buyurmuş fakr ile fahr iderim o mahbub-ı Mevla,
Ana âşık olan kimse aziz dini dinar itmez.*”²⁸⁶

Dinî deneyimlerde çıkarlar, hesaplar değil mânâlar vardır. Hacı Hulûsî Baba`nın, fakr kavramını “varoluşun sığlıktan kurtulması” anlamında kullanıldığı söylenebilir. Kutsal`a dair bir birliklikten bahsedileceksek, fizyolojik ihtiyaçlar ve dünyaya ait herhangi bir lezzetin rindin ihtiyaç kategorisi içinde olmadığını bilmemiz gerekir. Aksine, burada asıl yapılması gereken maddeye ait olandan kurtulmaktır. Bu kavramı “fakr benim en büyük övüncümdür”²⁸⁷ meşhur hadisiyle irtibatlı anlamak doğru olacaktır.

Kutsal karşısında sınırlılığını kendine itiraf etmek seyr-i sülûk`daki önemli merhalelerdendir. Çünkü ilahî olanın varlığını kabul, diğer varoluşlara dair merakı azaltır. Kişi bu deneyimde vehm ettiği varlıktan ayrılıp ilahî olan gerçek varlık içinde varlığını

²⁸⁴ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 135.

²⁸⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 198; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 310.

²⁸⁶ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 137; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 249.

²⁸⁷ Aclunî, *Keşfül Hafa* II, 87

eritir. Bu nedenle dinî tecrübe fizikî benliğin kavgasına tutuşulacak bir alan olarak değerlendirilemez.

3.2.4 Tevhid

“Tevhid” sözlükten “bir şeyin tek olduğuna hükmetmek ve onun böyle olduğunu bilmek” anlamına gelir. İstılah olarak ise, Allah`ın zatının bütün tasavvurlardan zihinlerdeki hayal ve evhâmlardan tecrit edilmesini ifade eder.²⁸⁸ Tasavvuf literatüründe ise, tevhid başka bir anlam zeminine oturmaktadır: Afifî, Allah dışındaki her şeyi tamamen yok sayıldığından Tevhid`i Ondan başka bir şey görememe hâli olarak tanımlar.²⁸⁹

Dinî tecrübe tam anlamıyla bir aşk deneyimidir. Öyle ki aşk`ta amaç birliktir, ayrılık değil.²⁹⁰ Denilebilir ki “Birlik” aşkın kurucu unsurudur. Çoğu mütefekkir, dünyada gördüğümüz çokluğu bir yanılısamadan ibaret görür. Birey fenomenler âleminin kıstaslarıyla eşyayı değerlendirdiğinde, kendini dar bir alana hapseder. Nasr, birlik için “*Varlığın aşkın birliği veya gerçekliğin bir oluşu doktrini, ne panteizm ne panenteizm ne de varoluşçu monizmdir ve ne de yaratılmış düzeni aşamayan ve vahyedilmiş hikmet ve bereketin yol göstericiliğinden yoksun bulunan bir tabiat mistisizminin ürünüdür.*”²⁹¹ der.

Felsefe ve ona akraba bilim dalları eşyayı böler ve tek tek ele alır. Çünkü rasyonel akıl analitiktir, bölerek anlamaya yatkındır. Bu anlamda akıl birliği yok eder. Oysaki, birlik aşkın eseridir. Aşk içinde seven ile sevilen birleşir. Kemâl mertebesine ulaşana kadar âbid-mâbud ikiliği varken, ulaştıktan sonra ise mâbuddan başka bir şey kalmaz.²⁹² Aşk seven ile sevilen arasında mesafeleri kaldırır çünkü eşyanın dışından edindiğimiz afâki bilgi bütünüyle izafîdir ancak aşkın aştığı yoldan hakikate gidilir, dinin asıl yolu budur.²⁹³ Birlik sırrı, ancak aşk içinde yaşanan bir hâldir. Öyle ki *tevhid, bütün hilkatini kendinde hissetmektir. Süfî Tanrı`yı içinde duyar ve hisseder. Bunu onu bilmek istemesi olarak anlamak gerekir, kendisine varılmak arzulan bir varlık aynı zamanda bilinmeye çalışılan bir varlıktır.*²⁹⁴ Ârif ya da mistik için, her şeyin arkasındaki biri görmek ve

²⁸⁸ Bakış, *Âşığının Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 78.

²⁸⁹ Bakış, *Âşığının Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe* 85.

²⁹⁰ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nın Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

²⁹¹ Bakış, *Âşığının Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 58.

²⁹² Nurettin Topçu, *İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi*, (Dergâh Yayınları, 1998), 25.

²⁹³ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan: Mevlânâ ve Tasavvuf*, (Dergâh Yayınları, 2013), 132-33.

²⁹⁴ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 167.

bulmak, ve birlik sırrına ermek varoluş amacıdır.²⁹⁵ Hacı Hulûsî Baba da bir beytinde:
“*Külîng-i tevhid ile darb idüp o taş gibi kalbe,*

Delinip kalb aka andan göresin mâcerâ kimdir.”²⁹⁶ demektedir.

Tevhid, zihnin derin tefekkürüne mutlak yoğunlaşması anlamına gelir.²⁹⁷ Hacı Hulûsî Baba`da bir olmayı, zihnin kalple buluşması olarak da düşünebiliriz. Çünkü dinî tecrübelerde bireyin tüm kognitif süreçleri aynı anda devreye girer. Bu türden tecrübelerde kalp yumuşar, idrak melekesi keskinleşir, birlik tecrübeyi yaşayanın her tarafını sınımsız sarar. Bilinmelidir ki ritmin arkasında zımnen çokun birle ilişkisinin mahiyetine ilişkin sezgisel bir anlayış yatmaktadır.²⁹⁸

Birlik, dini deneyimleyene eğer özüne varılabilirse her şeyi onda görebilme kabiliyetini kazandırır. Bu yüzden, bu hayatî unsur ertelenemez. Aşk, yöneldiği varlığı kutsallaştırırcasına gözümüzde yüceltir; sonra da âlemi o yücelik ile doldurur, hatta onu bütün âlem yapar ve tek varlık o olur.²⁹⁹ Hacı Hulûsî Baba bu hususa ilişkin şunları söylemektedir:

“*İhtilât idüp cihân lezzetine meyl eyledin,*

Kesret içre bulmadın vahdeti idüp ihtifâ.”³⁰⁰

Hacı Hulûsî Baba, eşyadaki çokluğun sırrını birlikle anlama kavuşacağını söyler. Onun zihninde eşya–yaratıcı ikiliği görünmediğinden eşyanın güzelliğine tanıklık ettiğinde bu güzelliği biricik olanın varoluşuna yorar. İlahî olanın cemali feridin dimağında meydana getirdiği derin kavrayışlar, eşyaya bakışta birden başka bir şey görünmesine engel olur.

Hacı Hulûsî Baba`nın bakış açısına göre, birlik arayışımızın neticesiz kalması maddeye dayalı bir dünya görüşüne yaslanıyor olmamızdandır. Oysa ki birlik sırrı bize açılacak geniş bir imkân sahası sağlayabilir. O, bunun için dünyanın baş döndürücülüğüne kapılmamayı yegâne şart olarak görmektedir.

²⁹⁵ Nurettin Topçu, *Bergson / Nurettin Topçu*, (Dergâh Yayınları, 2006), 132-33.

²⁹⁶ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 179.

²⁹⁷ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 110.

²⁹⁸ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 179.

²⁹⁹ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

³⁰⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 3; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 115.

3.2.5 Temaşa

Temaşa, Farsça “seyretmek” anlamına gelmekle birlikte, Hâkk`ın isim, fiil ve sıfatlarının tecellisini hayranlıkla seyretmeye temaşa denmektedir.³⁰¹ Kutsal, bireye kendi gerçekliğini belli bazı yollarla açar. Dinî tecrübe kişiye, Kutsal`ın sıradan insan algılamasına uygun formların üstündeki yansımalarını kimi zaman görme imkânı sunmaktadır. Hacı Hulûsî Baba bir dörtlüğünde Nesimî`nin meşhur “ar ve namus şişelerini yere çaldığını söylediği” dizelerine nazire yaparcasına şunları söylemektedir:

“Âr u nâmus şişesin çal yere sındır yâr için

Yâre vuslat bulmuş erken bunları şikest iden

Gir harabât râhına iste safâ-yı ma`nevi

*Kıl temâşa aç gözün bu âlemi görsün diden.”*³⁰²

Hacı Hulûsî Baba Kutsal`ı temaşa eden kişinin, eşyanın görünümüne ilahî olanın perspektifi ile baktığını ve kâinatı algılayışının değiştiğini düşünür. Ona göre, temaşa dinin derinliklerine doğru gerçekleşen sülûk yolculuğunun sonundaki iç huzurunu da bireye kazandırır. Hacı Hulûsî Baba, temâşâ ile gelen gönül bağındaki yangından bahseder. O, bu yangının ateşini vuslatın esenliğinin söndürebileceğini söylemektedir.³⁰³

İbnü`l-Arabî`den, Cüneyd-i Bağdadi`ye, Beyazid-ı Bistami`den, Hallac-ı Mansur`a güzelliğin temaşası ilahî merkezli anlaşılmıştır. Çünkü bu deneyimde cemâl`in en saf haline ittila edilir. Bu sebeple de ilahî olanın temaşalarını yaşayan kişiye “rint” denmektedir. Rint kişilik için, dinî tecrübe esnasında birbirinden farklı tanıklıklardan bahsedilir. Hacı Hulûsî Baba da temaşa ile güzelliğin o soyut kısmına temas etmektedir.

3.2.6 Sülûk

Sülûk, “Bir şeyh`in nezaretinde, Allah`a vuslat için çıkılan manevî yolculuğa” denir.³⁰⁴ Salık dindeki derinliğine göre birtakım makamlardan geçer. Bu durum, dinî algılamalarının derinliğiyle doğrudan ilgilidir. Dolayısıyla bu yetkinliğe ulaşmak için

³⁰¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 269.

³⁰² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 286; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 398.

³⁰³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 287; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 399.

³⁰⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 237.

ferdin tasavvufî bir eğitim sürecinden geçmesi gereklidir. Bu inisiyasyon sürecine tasavvuf erbabı seyr-i sülûk adını vermektedir.

Dinî tecrübe ile elde ettiğimiz birikim zâhid için sıkı bir eğitim sürecidir. Bu tarz tecrübelerde bireyin karşısına aşılması gereken mertebeler, makamlar, dereceler çıkmaktadır. Zâhid bu aşamaları geçip Kutsal`a daha fazla yaklaşmayı hedefler. Nihayetinde rind`e uygun bir dinî algılama seviyesi elde edilinceye kadar bu süreç devam eder. O, bir beyitte sülûk yolculuğundan şöyle bahseder:

“Ehlini gör tut yedin eyle sülûk tevhide gel,

Kuru üç beş söz ile sen toptolu imân mısın.”³⁰⁵

Hacı Hulûsî Babaya göre, Yüce olana ilişkin deneyimler teorik olmaktan ziyade varoluşsal eylemlerle gerçekleşir. Burada kâmil bir zâttan yardım almak da söz konusu olabilir. Hacı Hulûsî Baba bu tecrübeye bize rehberlik edecek kişinin varlığının, dinî deneyim esnasında karşılaşılabilecek sorunların üstesinden gelmeye katkısı olacağını savunur.

3.2.7 Kurb (kurbiyyet)

Kurb “yakınlık”, anlamında kullanılmakla birlikte terim olarak “kalb yoluyla sevilene duyulan yakınlıktır.”³⁰⁶ Vuslatın bir adım gerisi olarak değerlendirilebilir. Sevgiyle bezeli her ilişkide bir şekilde taraflar birbirine yaklaşma gereği hisseder.

Kutsal ile gerçekleşen münasebet neticesinde ona daha yakın bir konumda olduğu hissi kişide belirlemektedir. İnsan, ilahî olana yakınlaştıkça ikisinin varlık düzeyleri arasındaki fark inebileceği en asgari seviyeye iner. Dinî tecrübe esnasında mekân olağan-sıradan özelliklerini kaybeder. Zaman ve mekân kimi zaman izafi kalabilmektedir. Bu tecrübeye de genişleme (bast), daralma (kabz) gibi mistik durumlar belirlemektedir.

Kurbiyyet, ilahî olan ile enîs olma hâlidir. Bu yakınlık seven ile sevilen arasında gerçekleşen sıcak bir birlikteliğin ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Hacı Hulûsî Baba birçok beytinde “kuy-i mahub” ve “kuy-i yâr”dan bahsetmektedir. Bu demek oluyor ki o, ilahî olanın semt ve caddelerinde dolaşmaktadır. Hacı Hulûsî Baba bu yakınlığa dair şunları söylemektedir:

³⁰⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 301; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 413.

³⁰⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 160.

“Bir yola bas gel kadem ki bâb-ı irfâna gider,

Bâb-ı irfâna gidenler kurb-ı sultâna gider.”³⁰⁷

Hacı Hulûsî Baba`da “irfan” kavramının dinî tecrübenin sonunda bireyin ulaştığı bilgi ve kavrayışın mertebesine delalet ettiği söylenebilir. Beşer, dinî deneyimde bu irfan kapısını aralayacak olursa, Kutsal`ın semtine adım atılmış olur. Bu kapıya Tanrısal varlığının izlerini kavrama imkânı veren eğitim ve terbiye evreleri geçirilerek ulaşılır. Bu kapıdan girildiğinde, Kutsal`a neredeyse vuslat`ı aratmayacak bir yakınlık elde edilir. Kurbiyyetten sonraki adım da vuslatla birlikte gelen fenâ makamıdır.

3.2.8 Vuslat

Vuslat Arapça, bir şeye “ulaşmak”, “varmak”, bir varlıkla bağ kurmak demektir. Muhyiddin Arabî vuslat`ı; kaybolanı, bulunmayı elde etmek diye tanımlar.³⁰⁸ Kutsal ile aşk yoluyla bağ kurulur. Aşkta seven ile sevilen birleşir ve bu birleşme onu yaşayanda bir şekilde kendini hissettirir. Bu türden aşk`ta birleşmekten çok vuslatın arzusu canlıdır.³⁰⁹ Vuslat sevdiğine kavuşmak, onla buluşmak demektir.

Kurb ya da yakınlaşma, vuslat`ın bir eşiğidir. Aşk`ın yakıcı ateşinde sevenle sevilen, isteyenle istenen, varlıkla var eden birleşir; temâşa edenle temâşa edilen, kâinatla şuur, cüz ile kül bağdaşır.”³¹⁰ Mansur Allah`a olan özlemine “sana olan aşkı seni etime, kemiğime geçirdi” diyerek ifade eder.³¹¹ Birleşme tecrübesi yolun en sonuna ulaşıldığında ilahî bilgi ummanına dalışla neticelenir ve orası hep hayret baştanbaşa hayrettir.³¹² İnsan bütün benliğinin etkin olduğu bu tecrübe sayesinde küllî varlığın mahremine girer. Bu da benliğin onunla bir tür aynîleşmesiyle sonuçlanır, fakat bu aynîleşme Tanrı ile insan arasındaki ontolojik farktan dolayı, benliğin onunla birebir aynı olması anlamında değil, kabul edilenlerin onu akıl ve kalp yoluyla kuşatması ya da onun içine işlemesi ve nihayet samimî duygularla birleşmiş bilgi hâline gelmesi şeklindedir.³¹³ Sözelimi, Hallaç

³⁰⁷ Baba, *Divan-ı Hulûsi*, 92; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 204.

³⁰⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 290.

³⁰⁹ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 92.

³¹⁰ Topcu, *Var Olmak*, (Dergâh Yayınları, 2016, İstanbul), 23.

³¹¹ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 92.

³¹² Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 35.

³¹³ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 683.

Tanrı'yı damarındaki akan kan içindeki ruh gibi hissettiğinden bahseder. Bu sebeple o "rûhuke rûhî" (ruhun ruhum) demektir.³¹⁴ Hacı Hulûsî Baba ise bir beyitte:

"Âşık olanlar arzu ider vuslat`ı her an,

*Sâlik olana ey gönül dünya ne münâsib."*³¹⁵

Hacı Hulûsî Baba'nın dinî deneyiminde rint, bir an olsun ayrılık fikrini zihnine getirmeyi istememektedir. Çünkü rint pragmatik kaygılar taşıyan bir dünya görüşüne yaslanmaktan uzaktır. Rindin nesnel dünyasında gerçekleşenlerle tam anlamıyla bağdaşım kuramamasının sebebi de budur. Onu şevklendiren şeyler daha çok keşf, sezi, erişle ulaştıklarıdır. Vuslat ise, sevginin feyze yaşayanda aks bulmasıdır. O bir başka beytinde şunları söylemektedir:

"Sahisin ben bilirim maksadım olmak sana mihmân,

*Henüz muğlak mısın ya kapısı küşâd mısın bilmem."*³¹⁶

Hacı Hulûsî Baba, gerçekleştirdiği mânevî yolculuğun nihaî hedefine, varlığını Kutsal'a aşkla mecz etme fikrini koymuştur. Böylece o, ilahî olanda kendisine ait varlık alanı kazanabilir. Bir diğer deyişle, vuslat benliğin inkârı ve iptali anlamına gelirken ondan bir şekilde ayrı ya da uzak kalmak kendi kendine var olmak anlamına gelir. Mevlânâ'ya göre, bu eriş hâli ile çevrede olan bitenin etkisinde kalan ben ortadan kalkar ve hakiki ben ile birlikte olma hâli gerçekleşir.³¹⁷

İnsan kendisinden gerçek ve bağımsız bir varlığa ve benliğe sahip olduğu yanılsaması içinde yaşadığı sürece Allah'tan uzak kalır.³¹⁸ Bu tecrübede, eşyayla yüzeysel temasımızdan farklı bir deneyimle karşı karşıya kalırız. Burada tecrübe ettiğimiz şey bir benlik karmaşası değil hakiki ben'e iştiraktır.

³¹⁴ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac'a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 93.

³¹⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 21; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 133.

³¹⁶ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 267; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 379.

³¹⁷ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 55.

³¹⁸ Koç, 63.

3.2.9 Firak (hicran)

Firak, Arapça “ayrılık” demektir. Terim olarak ise “Vahdet (birlik) makamından uzak kalmak” olarak anlaşılabilir.³¹⁹ Kutsal`la mesafelerin kısalmasıyla gelen kurbiyyet kadar uzaklaşmanın getirdiği firak da önemlidir. Çünkü bu çok katmanlı bilişsel süreçlerden geçen sâlik bir duygu üzerinde karar kılamayacak denli geniş tecrübelerle baş başadır. Aşk ontolojisi, kazanılmış olan aşkla tecrübe edilir. Bu tecrübe de ayrılık üstün gelmektedir, ayrılma olmadan aşk ve hayat olmaz.³²⁰

Şeyh Galip, “seninle buluşmak da ayrı kalmak da aynı şeydir” derken bunu söylemeye çalışmıştır.³²¹ Bu tarz paradokslar dinin spiritüel boyutlarını yaşayan kişi için şaşılacak durumlar değildir. Hacı Hulûsî Baba Divan`ında bu hususa dair şunları söylemektedir:

*“Gönlümü kıldı siyah bagrımı kan itdi firâk
Beni dostlar acıyın hâlim yaman itdi firâk
Koymadı bende rahat hicrâna bıraktı beni
Giceler subha kadar zâr u nalân itdi firâk
Gösterip o tir-i müjgânla icbâr ideli
Alamam gönlümü ben bend-i hubân itdi firâk
Oturup hücre-i ahzanda gönül mahfi iken
Hulûsî der beni i`lân-ı cihân itdi firâk.”³²²*

Hacı Hulûsî Baba bu deneyimde ayrılık ve birleşmeye döngüsel bir şekilde tanıklık edildiğini savunmaktadır. O, içinde bulunduğu hâllerin beyanını “firak” redifli 191. şiirinde ifade etmektedir. Ancak, Hacı Hulûsî Baba`nın dinî tecrübe esnasında meydana gelen ızdırabı tarif etmekte güçlük çektiği açıktır. O, bu güçlüğü kullandığı sembolik dille aşmaya çalışmıştır.

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, firakı tadan kişi temel fizyolojik işlevlerini dahi yerine getirememeye başlar. Bu sebeple ayrılık sevende bir huzur havası esmesine mânidir.

³¹⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 84.

³²⁰ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 88.

³²¹ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 86.

³²² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 210; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 322.

Ferdin, Kutsal ile uzaklaşması neticesinde birlikteliğin zarar görmesiyle dinî deneyimde bir süre sekteye uğrar. Bu sebeple, Hacı Hulûsî Baba yukarıdaki beytinde dinî tecrübeden damıtılmış yaşanmışlıkların etkisiyle, hüznün hücrelerinde büyük aşk mersiyeleri söylediğinden bahseder. Onun zihnini yağmalayan hakikatler kabul edilebilir sınırları geçmiştir. Hacı Hulûsî Baba, dinî tecrübe sırasında ızdırabın şiddetlenmesiyle rindin aşk senfonileri mırıldanarak firakın verdiği acıdan kurtulabilmenin yollarını aradığı söylenebilir. O, şiirinde bu hâldeyken “giryân”, “büka” ve “nâlan” olduğunu aktarır.³²³ O, bir başka beyitte ise şöyle demektedir:

“Ol dil-dârdan bize bugün düşen hakkımız hicrândır,

O, yârin hicrânı bizim için ale`l-ihsândır.”³²⁴

Hacı Hulûsî Baba aşk`ı, Mâbut`tan kula inzâl olan ilahî bir armağan olarak kabul etmektedir. Ancak aşk`ta aşılması gereken durumlardan biri de ayrılık anlarındaki ayrılığın getirdiği zorluğa katlanabilmektir. Zira aşık her zaman vuslat bulma arzusu taşısa da vuslat ancak ayrılıkla anlam kazanır. Cefa, ferde kulluğunu hatırlatır. Acz, hakikî ben bilincini uyandırır. Tecrübeyi yaşayanın kendiyle tanışıklığını artırır. Kul, zaman zaman vuslatın eşiklerinde gezerken bazen de hicran acısı içine düşer; hicran`ın vuslata eşlik ettiği bilinciyle bunu bir ihsan olarak da görmek mümkündür.

3.2.10 Fenâ

Arapça fânî olmak, “yok olmak” mânâsına gelir. Terim olarak ise, nesnelere sufinin gözünden silinmesine fenâ denir.³²⁵ İnsan ontolojik olarak zamanla mahduttur. Kutsal ise, tam tersine hiçbir kayıt altına alınamayacak kadar zaman ötesidir ancak insanın nesnelere ait alanda bulunması onun zaman düşüncesinin beşerî düzleme özgü fenomenlerle algılanmasına sebep olmaktadır. Dünyamız sonsuzluk ve ebedîlik içinde barınan mutlak vücudun tecelligâhı, bir nevi aynasıdır. Mekân onda bir vehim, zaman bir terennüm, hayat bir kabuk, ölüm bir cilvedir.³²⁶ Mistik ise, dini tecrübe ederken Kutsal indindeki zaman dilimini yaşar; çünkü Kutsal`da yok olma fikri sûfînin kendi varlığını Allah`ın varlığında eritip yokluğa, hiçliğe erişmesiyle neticelenir. Fenâ yani benliğin inkârı bekada ortaya

³²³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 120; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 232.

³²⁴ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 103; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 215.

³²⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 81.

³²⁶ Topçu, *İslâm ve İnsan Mevlana ve Tasavvuf*, 116.

çıkarak.³²⁷ Zira Kutsal ile birlikte olma deneyimini yaşayanlar, ilahî olanın varlığının daha iyi sezilebileceği bir mekân ve zaman tasavvurunu benimserler. Dinî tecrübedeki fenâ, insanın kendisini sonsuzda arayıp bulmasıdır. Bu sâyede dinî deneyimi yaşayan kişi, sonsuzluğu iç âleminde hissederek bekâ tecrübesini yaşar. Hacı Hulûsî Baba bir başka beytinde şunları söylemektedir:

“O cevher-i hakikati bulan terk-i fenâ ider,

*Düşer ışıkna dil-dârın gice gündüz olur guyâ.”*³²⁸

Vahdaniyet, hakkın dışındaki her şeyden fâni olarak Hak ile Bâkî olmaktır.³²⁹ Hacı Hulûsî Baba`ya göre, Kutsal ile buluşma tecrübesi, nesnelere âleminde tenakuz olarak görülen şeyleri yaşamaya açık ve alışık olmak anlamına gelir. O, dinin iç âlemimizdeki aşk kapısını açanların sayısız keşfi unsuru yakalayabileceklerini belirtir. Bunlardan en önemlisi, Kutsal`ın zamanına dâhil olmaktır. Onla çarpan kalp, bulduğu sırların gerçekliklerine tanıklık ettikçe fenâ`da bekâ`nın izlerini yakalar. Sûfiler Hakk`a dair bilgi sahibi olabilmenin bir adımının da benliğin fenâ bulması olduğunu söylerler.³³⁰ Bu ise, zamanı Kutsal`ın tanzim ettiği bir bütünlük içinde değerlendirdiğimizle gerçekleşir. O bir beytinde şöyle söylemektedir:

“Esip bâd-ı sabâ geçdi bu sevdâdan geç ey gönül,

*Olup fenâda fâni gül-i ranâdan geç ey gönül.”*³³¹

Hallac, bir beytinde: “Ey varlığı ile kalbime bağlanıp beni sonsuzlaştıran ve Ey görünmezliği ile beni öncesizlikten uzaklaştırıp sonradan yaratılmışlığa iten!” diyerek dua etmektedir.³³² Bu söylem bize Kutsal ve insanın zaman mefhumlarının kesişeceği zemini göstermesi noktasında kıymetlidir. Nitekim, ilişkilere ait çizgiler uzatıldığında ezeli-ebedî senle kesişir.³³³

³²⁷ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 62.

³²⁸ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 7; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 119.

³²⁹ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 86.

³³⁰ Bakış, 165.

³³¹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 258; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 370.

³³² Bakış, 111.

³³³ Bakış, 116.

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, Kutsal`a derin bir saygı besleyen birey, dini yaşantının enfûsî lezzetlerini tadar. Fenâ mertebesine ulaşıldığında sonsuz bir esenlik meydana gelir. Burada artık nicelik önemsizdir. Dinî deneyimde gerçekleşen zaman algısı ise, insana ait kriterlerle ölçülemez düzeydedir. Bir başka beyitte Hacı Hulûsî Baba şunları söylemektedir:

“Mü`min olan bu hayâlât ile itmez iltizâz,

Bâkiden bâki diler eyler bekâyı ittihâz.”³³⁴

Hacı Hulûsî Baba da, nesnelere âleminin formal unsurları, Kutsal`ın deneyimlendiği âleme kâbil algılamaları kişiye sunmaz. Bu tecrübe neticesinde başka bir varlığa, anlama dönük bir değer yüklenemez. Ona göre, ilahî ile ilişkimizde ondan murâd edilecek şeylerden bir tanesi de Kutsal`a karışık bekâ bulmaktır. O bir beytinde bu deneyimlerin kişiye âb-ı hayatı yudumlatıp bekâ`ya ulaştıracağını söyler. Çünkü, Kutsal ile boyalı bir zihin onun gibi olabilme arzusundadır. Hacı Hulûsî Baba`nın burada şu sözlerine yer vermek yerinde olacaktır:

“Işkın yoluna kim ki koydu varını cümle

Buldu hayât-ı câvidânı câna ne hâcet.”³³⁵

Ara ey Hulûsî bâkiyi ara

Cümle mahluk gidiser değil hulud.”³³⁶

Hacı Hulûsî Baba, bekâ âlemini kurcalama işini şairlik mesleğinin bir gereği olarak gördüğü söylenebilir. Sonsuzluğa açılan kapıda şiir önemli bir kilit noktadır. Benliğin derinliklerine, beka tecrübesini tadan kişi ulaşabilmektedir. Şiir de bu iç sesi bize duyuran en önemli araç konumundadır. Zira şiir, şairlerin ebedî olma arzusunun en somut göstergelerindedir.

3.2.11 Uzlet

Uzlet, Arapça, “halktan uzaklaşıp, onlardan ayrı yaşamak” anlamında bir kelimedir. Müride başlangıç hâlinde uzlet gerekir. Bu, halkın onun şerrinden veya o, halkın

³³⁴ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 76; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 188.

³³⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 32; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 144.

³³⁶ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 61; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 173.

şerrinden kurtulsun diye değildir. Bu, kötü ahlaktan uzlet (ayrılmak)tır.³³⁷ Hacı Hulûsî Baba'nın dinî deneyim yaşanırken uzlet hâlini tecrübenin seyri için daha uygun gördüğü söylenmelidir. Kişi günlük hayatın keşmekeşi içinde Kutsal ile bir olma tecrübesini tüm boyutlarıyla yaşama imkânı bulamamaktadır. Ona göre, bireyin zaman zaman kitlelerden sıyrılıp kendi benliğine yönünü çevirmesiyle dinin batınî kısmına temas daha kolay hale gelmeye başlar. Kutsal ile mahrem sınırlar altında birlikte olduğumuzda bu deneyim daha kişiye özgü bir şekilde gerçekleşebilmektedir. Hacı Hulûsî Baba bir beytinde buna dair şunları söylemektedir:

“Uzlet ile meşgul ol her ruz-u şeb tevhid ile,

Maksadın bulmak ise meclis-i irfâna vusul.”³³⁸

Hacı Hulûsî Baba'ya göre, kalbin hakikatlere yürüdüğü yerde ferdi benlik artık, bir başınadır. Çünkü burada yaşananlar ilahî olanla yalnızken gerçekleşir. Ona göre, irfan meclislerine ulaşıncaya dek süren uzun bir uzlet hâliyle ilahî olanla olan bağımız perçinlenir. Hz. Peygamber'in Hirâ ziyaretleri de bu gerçekliğin bir diğer veçhesi olarak görülebilir.

3.2.12 Kalp

Kalp, Arapça, “bir şeyin altını üstüne getirmek”, “çevirmek” gibi anlamlara gelir. Tasavvufî olarak kalb; insanın mahiyeti, madde ile mânânın birleştiği yer, akıl, ruh, Allah'ın tecellî ettiği mahal, ilâhî latîfe gibi çok çeşitli mânâları ifâde eder.³³⁹

Kutsal gibi metafizik alana taşan bir gerçekliğe ancak duyu cihazlarımızın üstünde bir donanımla temas edilip söz söylenebilir. Bunu da gerçekleştirebileceğimiz şey kalpten başka bir uzuv değildir. Birçok mütefekkirin bakış açısına göre kalp, ilahî bir öz barındırmaktadır. Kalp, tasavvuf ta rabbani ve rûhani bir latife olarak insanın idrak eden, bilen ve kavrayan yeteneği insanın emaneti yüklenen hakikatidir.³⁴⁰ Kalp, bunların yanında insanî bir idrak yetisidir.³⁴¹ Çünkü kalp, aşk'a ev sahipliği yapmaktadır.³⁴² Aşk

³³⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 278.

³³⁸ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 263; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 375.

³³⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 144.

³⁴⁰ Çakmaklıoğlu, *İbn Arabî'de Ma'rifetin İfadesi*, 160.

³⁴¹ Çakmaklıoğlu, 160.

³⁴² Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 227.

sarmaşık demektir. Sarmaşık nasıl sarıldığı yeri istila ederse aşkta girdiği kalbi ve vücudu öyle istila eder.³⁴³ Hacı Hulûsî Baba, varoluş ufkunu, dinin deneyimlenmesi vasıtasıyla elde ettiği bir dünya görüşüne borçludur. O, Divan`ında kalbi büyük bir şehir olarak tasvir etmektedir. O, ilahî olanı gönül şehrinin hem var hem yoku olarak niteler.³⁴⁴

Ayrıca, Hacı Hulûsî Baba da kalp, “mürg-i dil”, “mütelevvin seyyah” gibi farklı deyişlerle ifade edilmeye çalışılmıştır. Bilinmesi gerekir ki şairlerin kalbi aşkla muzdariptir. O, Divan`ında kalbin kâh müjganla dövüldüğünden, kâh bir ok ile kalbinde yaralar açıldığından, kâh kalbin ebru ile paramparça olduğundan bahseder.³⁴⁵

Sözgelimi, mistik yolculuğun da hedefi kalbin devinimine dönük eylemlerdir. Kalp, sâlim olduğu takdirde diğer azaların da güvende olduğuna hükmedilir. Onun arındırılması da sufi gelenek açısından bireyin davranışlarının istenilen bütünlüğe kavuşturulmasını sağlar. Bu sebeple de bireye düşen şey kalbi “vahibu`s-suver” edecek saflık kıvamına getirmektir. Bu sağlandığında birey, ilahî olanın konuşan ağzı, duyan kulağı, gören gözü, onun atan kalbi olur. Hacı Hulûsî Baba bu konuda şunları söylemektedir:

“Kim içerse câm-ı ışkî sâki-i pirden câna

Sâlim olur vücudu hem bulısar âb-ı bekâ

Kim ki ışk eyledi dil bâgını bu âb ile

İtdi lem`ân oldu dil bahçesi anın pür ziyâ.”³⁴⁶

Hacı Hulûsî Baba`ya göre kalp eşyayı algılamamızı sağlayan altıncı bir duyu olarak kabul edilir. Hallaç, “bende bir kalp var gözünde hep sen”³⁴⁷ demektedir. Buradan yola çıkılarak, kalp kan pompalayan bir organ olmanın ötesinde bir içgörü olarak da kullanıldığı söylenebilir. Akif’in şu mısraları burada anmak yerinde olacaktır:

“İmandır o cevherdir ki, ilahî, ne büyüktür,

İmansız olan paslı yürek sinede yüküdür.”³⁴⁸

³⁴³ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 88.

³⁴⁴ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 287; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 399.

³⁴⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 285; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 397.

³⁴⁶ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 5; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 117.

³⁴⁷ Bakış, *Âşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*, 159.

³⁴⁸ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (İtalik Yayınevi, 2010), 38.

Hacı Hulûsî Baba, rindin kalbi kişiyi, nesnelere meydana getirdiği istençlere karşı hissiz kılar. Bu nedenle, kalbin merkezi konumunda da Kutsal bulunmaktadır. Kalp, mükâşefelerin kişiye açıldığı yerdir. Rindin gönül semâsı bu keşflerle aydınlanır. Kalp artık gözün fizik âleminde gerçekleştirdiği görevi üstlenir. Zira dinî tecrübede gerçekleşenleri bireye gösterebilecek olan göz değil, kalptir.

3.2.13 Çile

Farsça, kırk anlamına gelen “çihil” kelimesinden türetilmiş bir kelimedir.³⁴⁹ Dinî tecrübe çetin bir nefis eğitimi sürecidir. Karanlık bir hücrede yalnız başına kırk gün süre ile az uyumaya, az yemeye, az içmeye ve mümkün mertebe sürekli ibadetle meşgul olmaya çile denir. Bu, nefsi eğitmek için belirli bir süre halktan uzak kalıp olgunlaşmayı elde etmek için yapılır.

Dinî deneyimlerin onu yaşayana her anında kesinkes sürûru temin edeceğini söyleyemeyiz. Seyr-i sülûk esnasında ilahî bir cevr olarak nitelendirilebilecek pek çok zorluk ortaya çıkabilmektedir. Din deneyimlenirken kişi beşerî birçok arzunun perhize tâbi olacağını bilir. Bu sebeple fenomenal âleme dair herhangi bir beklentiye girmemek bu yolculukta esas olandır.

Diğer taraftan, Kutsal tecrübe edilecekse ciddi bir ön hazırlık gerekir. Bu deneyim ile kişi dinin derinliklerine inerken birtakım ihtiyaçlarından ve isteklerinden ferâgat eder. O, dinî deneyimler için bu katlanılması gereken şeyleri “çile” olarak tarif etmektedir. Hacı Hulûsî Baba bir dörtlüğünde:

*“Çekmeden çile-i ışkî kimse derviş olamaz,
Geşt-ü güzâr itmedikçe başı açık yalın ac,
Mescid-i mecâzide kalıp yakıp söndürme mum,
Gir hakikat mescidine ışk oduyla yak sirâc.”*³⁵⁰ demektedir.

Hacı Hulûsî Baba, mecaz ile hakikat ayırımında debelenen bireye türlü ikâzlarda bulunur. Bunlardan biri de dinî deneyimler yaşanırken tahammül gerektiren hususlara karşı takınılması gereken sebatkâr tavidir. Bu sebeple ızdıraplar dinî hayatta sadece formal unsurlar olarak ele alınmamalıdır. Bunun sebebi, dinî tecrübe gibi aşkla kurulan bir

³⁴⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 55.

³⁵⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 45; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 157.

ilişkiyi deneyimleyen kişi tahammülünün sınırlarının aşılacağını bilir. Kutsal deneyiminin doruklarına çıkabilmek için bu çile, rind'e nefis tezkiyesi ve murâkabe sağlar. Bu anlamda, dinî deneyimleyen kişinin mânevi gelişimi için çile önemli bir terbiye aracı konumundadır. Burada şunu da eklemeliyiz ki, din deneyimlenirken devreye alışılmadık bir sezgisel süreç de dâhil olmaktadır. Bu yolculukta kişi eğer mesafe kat edilecekse karşı karşıya kaldığı zorlukların üstesinden gelecek iradeye ulaşması şarttır.

3.2.14 Zahir-Batın (Zıt kavramlar)

Kâinattaki çoğu şey zıttıyla kavranır. Örneğin şiirde mânâ sureti belirler. Diğer taraftan sûret mânâyâ derinlik kazandırır. Şeyh Galib'e göre, şiir mânâyâ can verme işidir. Yâni, biçimi belirleyen özdür.³⁵¹ Diğer yandan, nakış ve sûret mânâ âlemine bâzen settir. Hacı Hulûsî Baba, ikilemlere, dilin anlam sahasını aşan anlamlar yüklemiştir. O, Divan`ında kurguladığı zıtlıklarla, duygularını aktarma yolunu seçmiştir. O, Divan`ında: zâhir-bâtın, mânâ-suret, ham sofı-rind, kâl-hâl, varlık-yokluk, fenâ-bekâ, dalâlet-hidayet vb. pek çok ikileme aynı satırlarda mukayeseli bir biçimde yer vermiştir. Bu konuya dair, şu beyitler misal teşkil edebilir:

*“Hak buyurmuş bir midir dâna ile nâdâneler,
Kâmil olmaz bilmeyen zâhiri dervîşâneler,
İlm-i zâhir ilm-i bâtın gencinin mihtahıdır,
Feth-i bâb eyle a hâcem bulasın dür-dâneler,
Şer-i zâhir hem tarikat hem hakikat bâbıdır,
Marifet bâbını bulmuş şer`ile irfâneler.”³⁵²*

Hacı Hulûsî Baba'nın ifadelerinde bir denge hâkimdir. O görünen ile ilgilendiği kadar görünenin ardına düşeni de işaret eder. Sözelimi, O zâhir-bâtın ilişkisine sıkça atıfta bulunur. O, hem içe hem de dışa açılan mârifet kapısı adını verdiği bir kapıdan yukarıdaki beyitte bahsederken, bu kapının eşyanın hem görünen hem de görünmeyen taraflarını ifade ettiği söylenebilir. Onun başvurduğu zıtlıklar, dinî deneyimi kavrarırken meydana gelen çok boyutlu etkinin bir eseridir. Hacı Hulûsî Baba, dini deneyimleyen kişinin

³⁵¹ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 89.

³⁵² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 95; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 203.

zıtlıklarla örölü anlam ağına girdiğinde, yeni kapıların kişiye aralandığını belirtir. O bu hususa dair, bir başka beytinde şunları söylemektedir:

“İder kendini yok yoklugıla varı bulur her-dem,

O yoklugıla var olur o dem varı bilir ancak.”³⁵³

Hacı Hulûsî Baba, dinî tecrübe yaşanırken zıtlıkların meydana getirdiği iki farklı kutbun insana nasıl büyük bir anlamsal derinlik kazandırdığını ifade etmeye çalışmıştır. Öyle ki Aşk`a dayalı bir ilişkide birçok duygu aynı anda yaşanmaktadır. Kutsal ile buluşmada de özbenlik Kutsal olanda eritilir. Böylece beşerî olan ilahî olanla kurduğu varoluşsal bağ neticesinde birey iki kutuplu bir anlam düzeyine ulaşır. Eşyaya artık diyalektik bir bakış gerçekteştiğinden duygu ile düşünce birlikte derinleşir.

Hacı Hulûsî Baba`nın muhayyilesinde, iman-amel ikilemi de sentezlenmiş bir konumdadır. Bu zıtlıkları mecz edici yaklaşımın birlik deneyimini (kesretten-vahdeti) hatırmıza getirdiği de söylenmelidir. Birlik tecrübesindeki zıtlıkların meydana getirdiği meçhuller, yerini ayân olanlara bırakır. Bu perspektiften bakıldığında zıtlıkların temaşası, kompleks bir ikilik değildir.

3.2.15 Bülbül

Tasavvufî yaklaşım nesne ve nesne ötesinde olup bitenlere bir takım yeni anlamlar yükler. Bu anlamların ayaklarının bastığı yerde varoluşsal hakikatler bulunmaktadır. Bu noktadaki, varlık ve nesnelere arası ilişki çoğu zaman neden-sonuç ilişkisinin ürünü değildir. Bu sebeple, edebî ve şiirsel metinlerdeki birtakım mazmunların anlamları, insanın temel duyularının kavrayabileceği türden olmaya bilmektedir. Çünkü, bu yaklaşımda eşyanın hakikî yüzü mânâ âlemine düşmektedir. Bunun sebebinin, mânada ilahî bir özün bulunması olabilir.

Kutsal gibi yüce bir varlıkla buluşmaların bireyde meydana getirdiği hususiyetlerden biri de şüphesiz ki ilahî neşvedir. Bireyin mânâ âleminin zenginleşmesi, eşyanın ezgiyle buluşturabilmesine olanak tanır. Bu neşve, kimi zaman “bülbül” metaforuyla şiir geleneğimizde ifade edilmiştir. Sözgelimi, Bülbül`ün çıkardığı sesler dinî deneyimleyen kişinin iç benliğinin nağmeleri olarak değerlendirilebilir. Hacı Hulûsî Baba da Divan`ında “bülbül” metaforuna başvurmuş, kimi yerde “andelip” kelimesini nazma uydurmak için

³⁵³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 208; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 320.

bülbül kelimesi yerine kullanmıştır.³⁵⁴ Bülbül'ün Tasavvuf Edebiyatı'nda ilahî aşk'la yanan rûhu tasvir ettiği söylenebilir. Hacı Hulûsî Baba bir beytinde “bülbül”den şöyle söz etmektedir:

“Hem-dem olup da ayrı düşen gonca gülünden

Mestânelerin derdine medâr olur bülbül

Meclis kurulur mu öyle mahbub arasında

Destinde bâde devr eder devvâr olur bülbül

Nağmeler ider her seherde dürlü be dürlü

Rindâneleri tolaşır züvvâr olur bülbül.”³⁵⁵

Hacı Hulûsî Baba, yukarıdaki beytlerinde cemal'i müşahede ederek mecazî meclisleri dolaşan, bir “bülbül” tasvirini kullanmıştır. İbn-i Ârabî'ye göre, müşahede meşhudun, yani görülen şeyin bilinmesine ulaştıran yoldur.³⁵⁶ Bu yönüyle “bülbül”, Hacı Hulûsî Baba'nın Divan'ında aşıkların Kutsal'a yöneltilmiş tüm hislerinin tercümanlığını yapar. Ona göre, kimi zaman dinî deneyimleyen kendisi, kimi zaman da onun zihninde beliren eşyanın sesi bir bülbülü andırır. Nitekim, bülbül yâni, dini deneyimleyen kişi Kutsal'a yüzünü çevirmiş bir avâze durumundadır. O, figan'ın ve surûrun seslerini çıkarır. Bülbül'ün ağzından çıkanlar aslında, aşkla kavru lan rînt'in yakarışlarıdır.

3.2.16 Çiçek

Tasavvufî deneyimlerde daha çok varoluşun metafizik kısmıyla temas edilmektedir. Bu yaklaşıma göre, istenilen irtibat sağlandığında eşya da konuşur hâle gelir. Dini tecrübe ederken anlamın idrakimize yakınlştırılmasını sağlamak için, yeni temsilî öğeleri, heybemize koymamız gerekir. Çünkü temsili dil, sadece görünenden bahsetmez, gösterilmek istenene de işaret eder.

Din, bireye cennet tasvirlerinde bulunur. Dinin resmettiği imgesel alanda çiçeklerin önemli bir rolü bulunmaktadır. Şairler aslında şiirlerindeki estetiği, güzele isnatla ve güzelin tavsif ve tasviriyle gerçekleştirir. Din hususunda estetikten bahsedeceksek burada

³⁵⁴ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 303; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 415.

³⁵⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 259; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 371.

³⁵⁶ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 298.

“Cemal” karşımıza çıkmaktadır. Çiçek de retorik açıdan, güzellikle özdeşleştirilir. Yâni, güzelliğin analogik benzeşimi sebebiyle de, güzel ve çiçek arasında bir anlam ilgisi kurulmuştur. Zira bu tecrübede dinî hayattaki estetik öğeler belirmeye başlar. Hz. peygamber ve gül özdeşleştirmesi de bu estetik anlayışın en çok bilinen örneğidir.

Hacı Hulûsî Baba özellikle dinî tecrübe ile karşı karşıya kaldığımız Cemâl, bireye; papatya, gonca, erguvan, menekşe, zambak, sümbül`ün olduğu sahneleri temaşa ettirir. O, Divanında bunlardan şöyle söz eder:

*“Bülbülün kadrini bilmez goncalar gül olmamış,
Sâye-yi gül-şân sevilmez gülde bülbül olmamış,
Şefd-âlu bâdem açar gülünü açmaz erguvân,
Nesrin-ü nergiz-ü zanbâk ile sünbül olmamış,
Açdı çiçek mor menekşe bâg-ı izârda henüz,
Bakçe-i ruhsârda turfânda fülful olmamış.”³⁵⁷*

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, dinî tecrübe, bireyi bitkilerin süslü dünyasında dolaştırır. Bu çiçeklerin bireyin din`in mânevî kısmındaki letafetlere ulaşması noktasındaki öneminden bahseder. O, aynı zamanda dinî deneyimlerin rûhu estetize ettiğini ve yetkinleştirdiğini savunmaktadır. Hacı Hulûsî Baba, bitkilerin en özel kısmı olan çiçekleri, cemâl`in bireye perdesiz aşikâr olması olarak gördüğü söylenebilir. Zira bu deneyimde fenomenal alanda ne varsa Kutsal`dan neşet ettiği düşünülür. Her bir eşya Kutsal`ın bir esmasına karşılık gelir. Sözelimi cemal çiçekte belirmiş olabilir.

3.2.17 Meclisler –Mektepler

Hacı Hulûsî Baba`nın Din`i deneyimlerken sözünü ettiği aşk, kabına sığmayan bir akışla gerçekleşmektedir. Rint, aşkın cezbisiyle mekân mefhumunu gerçek bütünlüğü içinde göremez. Bu cezbe ile her an değişen ruhsal boyutu onun zaman-mekân algılamalarını altüst eder. O, bu sebeple de Divan`ında mecazî pek çok varoluş düzlemlerinden bahseder. O bir beytinde:

³⁵⁷ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 152; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 264.

“Hak rızasında Hulûsî cümleden kaldın geri,

Meclis-i menhide her ân arz idersin irtikâ.”³⁵⁸ demektedir.

Hacı Hulûsî Baba yaşamının kompleks oluşunu, dinî anlamlar ile yeknesak hâle getirmiş bir birey profili çizer. O, her ne gerekçe olursa olsun Kutsal`a yaslanmayan her türlü algılama biçimini baştan reddeder. Ona göre, Kutsal`a olan inanca gölge düşüren her an abesle iştigaldir. Hacı Hulûsî Babaya göre, Kutsal tarafından, ferdin bulunmasını uygun karşılamayacağı bütün varlık alanları “Meclis-i Menhi” olarak tanımlamıştır. Bu meclise giren fert nefis eğitimi sürecinde alabileceği mesafeyi uzatır. Ayrıca, bu durum dinî deneyim açısından kat edebilecek süre ve mekanlardaki ilerlemenin gerçekleşmesine mâni olur. Bu sebeple, rint Kutsal`ın belirlediği sınırların dışına taşmaktan uzak durur. Böylece, seyr-i sülûk`un ruhuna daha uygun davranılmış olur. O bir başka beyitte ise:

“Halka-i tevhide gel gir söylerim ey cân sana,

Arif ol bu yolda geldi emr ile fermân sana.”³⁵⁹ demektedir.

Tecrübe yaşayan fert yolculuğunda Kutsal`ın karşısında tam bir inkiyâd gösterir. Bu da tecrübenin taraflarının birbirlerine sımsıkı bağlanmasıyla mümkündür. Dinî tecrübe`deki beraberlik, birlik sırrına uygun düştükçe aradaki bağ daha da kuvvetlenir. Hacı Hulûsî Baba`nın “meclis”, “mektep”, “bab”, “halka” gibi mazmunları bireyin gelişim sürecindeki eşikler olarak gördüğü söylenebilir. Hacı Hulûsî Baba, bunlardan biri olan Halka-i Tevhid`e özellikle işaret eder. Burada sen-ben ayrımı kalktığından yalnızca bir görülür. Ona göre, Allah`ın birliği düşüncesini fikrî ve amelî hayata tatbik eden kişinin ârif olarak anılır hâle gelir. Aşık, “Tevhid meclisi” ne kabul olabilirse Kutsal ile bütünleşerek “bir” olabilmeyi gerçekleştirebilir. Bir diğer beyitte ise o şunları söylemektedir:

“Eyle insâf kendine gel koy bu hâb-ı gafleti,

Mümkir olma feth olunmaz mekteb-i irfân sana.”³⁶⁰

Hacı Hulûsî Baba, dinî tecrübelerle Kutsal deneyimlenirken bilmenin ötesine geçileceğini savunmaktadır. O, bu eşik geçildiğinde irfanî bir deneyimin aşıkâr olmaya başlayacağını söyler. Ona göre, bu tecrübe sayesinde bireyde eşyaya dair muhîr bir bakış da gelişir.

³⁵⁸ Baba, *Divan-ı Hulusî*, 4; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 116.

³⁵⁹ Baba, *Divan-ı Hulusî*, 17; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 129.

³⁶⁰ Baba, *Divan-ı Hulusî*, 17; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 129.

Ancak sözü edilenlerin hepsi Kutsal ile gerçek bir birliklelikle mümkün olabilir. O, hassas duygu menfezlerinde bulunan zâhid`in, tüm benliğiyle irfanını artırmaya gayret etmesi gerektiğini salık verir. Hacı Hulûsî Baba, dinin yüksek burçlarına dikkatle tanıklık edilmediği takdirde hakikatin ince detaylarının kaçırılabilceğini ifade eder. İrfan eğitimini tamamlayan kişi Kutsal`ın orjiniinde bulunduğu bir yaşam biçimini benimsemeye başlar. Bir başka beyitte ise Hacı Hulûsî Baba şunları söylemektedir: “*Meclis-i rindâna gir mahbub elinden bâde iç,*

Hiç tolanma bi-hude serâba gel sevdâyı kes.”³⁶¹

Bu mektep ve meclisler Hacı Hulûsî Baba`da ilahî sevgili ile irtibatımızın doruklara çıkacağı anlar bahşeder. Aşık, mahbub`un elinden lütuf ve ikramlara ulaşır. Ancak O, bu tecellilere ermek için nesnelere dünyasını anlamlandırmakta kullandığı gözün terk edilmesinin önemini de vurgulamaktadır. Hacı Hulûsî Baba, bir beytinde bedavaya ömrünü toz rüzgarlarının önüne verdiğinden yakınmaktadır.³⁶² Tecrübenin yüksek noktalarını tadan âşık, eşyaya kayıtsız, cennet beklentilerinden uzak bir rind`i hafızalarımıza getirir. Bu maddeye karşı büyük oranda ilgisiz bir bilincin uyanmasıyla, dinî deneyimin yaşandığı mekânlara girip çıkar. Rint meclisi de bunlardan yalnızca biridir. Sülûk yolunda zâhitlik eşiğini geçen tâlip, artık rint olma yolunda ilerleyebilir.

3.3 Dinî Tecrübe`nin Genel Dinî Hayat Açısından Anlam ve Önemi

Din, bireyin anlam dünyasının merkezinde olan başat bir unsurdur. Din duygusu, kendisini çok farklı şekillerde tezahür ettirir.³⁶³ Bu unsurun ne şekilde hayatımızda yer bulacağını, dine temas ediş biçimimiz belirlemektedir. Kutsal ile âlemdeki insan sayısı kadar farklı temas edebilme yolu olduğu unutulmamalıdır. Kutsal`ın bizzat deneyimlendiği en eşsiz tanıklığın da dinî tecrübeler olduğu söylenebilir. Kuvancı`nın burada şu sözlerini ifade etmek yerinde olacaktır:

“Din`de, kelimenin tam anlamıyla fizikötesi boyutları olan mânâ ve nitelikler ile karşılaşırız. Mânâ ve niteliğe ancak şahsen temas edilir. Dinî mânâ ve nitelikler, insanın aşk, hürmet, sevinç, ıstırap, heyecan gibi duygularla kendi içine ve gizli

³⁶¹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 147; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 259.

³⁶² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 356; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 468.

³⁶³ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 19.

köşelerine dalarak, derin bir kavrayışla anlayıp tecrübe edebileceği bir özelliktedir.”³⁶⁴

Dinî tecrübe aracılığıyla birey dinin daha derinlikli bir yönünü deneyimleme imkânı bulur. Whitehead dini, samimiyetle kabul edildiğinde ve tam anlamıyla kavrandığı takdirde karakter ve kişiliği büsbütün değiştirebilecek güçte bir hakikat sistemi olarak tanımlar.³⁶⁵ Dolayısıyla, içtenlikle gerçekleşen dinî deneyimler, hem hayata büyük bir zenginlik katar hem de fertten dinen beklenen davranışların gerçekleşmesine yardımcı olur.

Dinî deneyimler vasıtasıyla daha canlı ve üretken bir dinî hayat yaşanabilir. Çünkü, dinî tecrübeyle, âlemdeki ilahî harekete iştirak edilmekte; düşünce ve inançların bătınına inilmekte, Tanrı hakkında dolaysız bir bilinç ve farkındalık elde edilmektedir.³⁶⁶

Bu deneyimler genel dinî hayatımıza yeni bir form kazandırır. Ferdin birey-toplum ilişkileri artık ilahî olanın aşıladığı rûhtan beslenmeye başlar. Ferd'in özbilinci bu deneyimde Kutsal'a ayarlıdır. Deneyim kişide bir noktada artık zirve yapmaktadır. İnanç bilince yansıdığına fert kemâl'e erer. Hacı Hulûsî Baba Divan`da bu minvalde şunları söyler.

“Ruh denir mi söyleyin o cânâ ki âşık değil,

Olmayan ışkı ne bilsin ki nedir safâ-yı ışk.”³⁶⁷

Aşk varlığımız ile ruhumuzun insicamıdır. Ona göre, ruh'a gerçek hüviyetini kazandıracak olan da dinî deneyimlerle gerçekleşen aşk'tan başkası değildir. Bu bakış açısına göre, dinin spiritüel yüzünü deneyimlememiş kişinin aşk olmaksızın, Kutsal'a dair söyleyebileceği şeyler çok azdır. Bu sebeple, Hacı Hulûsî Baba, aşkı tatmayanın bilemeyeceği bir hayat pınarı olarak görmektedir.

Dinî deneyimler yaşayan kişi aşk'ın meydana getirdiği bir iç aydınlanma yaşar. Bu şekilde meydana gelen yeni dünyanın varlığı (aydınlığı) maddeler dünyasına yabancı olmak şöyle dursun, onun her zerresine nüfuz etmiştir.³⁶⁸ Böylelikle dinî hayatımız için

³⁶⁴ Kuvancı, *Nurettin Topçu'nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

³⁶⁵ İkbâl, *İslam`da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 10.

³⁶⁶ Kuvancı, *Nurettin Topçu'nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 682.

³⁶⁷ Baba, *Divan-ı Hulusî*, 219; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 331.

³⁶⁸ İkbâl, *İslam`da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 16.

duyular âleminde kullandığımız araçlarla elde ettiklerimizden çok fazlasını bu deneyimler sayesinde elde ederiz.

Dinî tecrübe insana yalnız dinin sağlayabildiği bu ruh kuvveti, bizi içeriden yakalayıp Allah`a doğru götüren enerjinin kaynağıdır. Bu kuvvet sayesinde ruh dünyasının işçisi olan tasavvuf ehlinin yaşayışı, Topçu`ya göre, gerçek dinî yaşayıştır.³⁶⁹ Denilebilir ki bu deneyimler Kutsal tarafından insana telkin edilen dinî teorik ve pratik tarafına besleyerek gerçek bir dinî yaşamın kapılarını bireye açar.

Dinî tecrübenin genel karakteristik özelliklerinden birinin de sübjektiflik olduğunu söylemiştik. Bu bağlamda, Nurettin Topçu`nun miraç hâdisesi ile ilgili görüşlerine temas edecek olursak, ona göre, miraç esnasında yaşanan dolaysız farkındalık, diğer bir ifadeyle, derûnî tecrübe, dinin yâni, İslâm`ın hem temeli hem de en uç noktasıdır. Eğer bilgi, özellikle din sahasında, kişisel temas yoluyla elde edilmemişse, menkul inançlar sahasına girmişiz demektir.³⁷⁰ Yaşanan dinî tecrübedeki şahitlikler, kişiyi dinin onu ilgilendiren müstakil kısımlarına temas ettirir.

İnsan, Tanrı`yı ve kendisini herkes tarafından paylaşılan müşterek görüşleri naklederek anlayamaz.³⁷¹ Rivayete dayalı dini algılama biçimi bireysel farklılıkları, şahsen temas edilecek yüzeyleri, dinde derinleşebilme imkânını ortadan kaldırır. Kitleye ait bir bilinçle dini algılasak dinin zengin anlam sahasını daraltmış oluruz.

Dinî yaşamda, her fert kendine özel Kutsal telakkilere ulaşmaktadır. Bu, dinî yaşam açısından daha üretkenlik anlamına gelir. Bu telakkiler dini yaşamın kurucu kısmı olan inancı besler. Öyle ki, dinî deneyimlerin gerçekleşmesi ve gerçek kimliğini kazanması Kutsal`a inancın pekişmesiyle mümkündür. Dinî tecrübe ile inanç pekiştiğinde ise bireyin imanını taklit düzeyinden tahkik derecesine yükseltmesi beklenilebilir. İnancın tahkik derecesine çıkmasında en önemli faktör ise, “buluşma”dır.³⁷² Buluşmanın gerçekleşmesiyle Kutsal`a ait bakış açısı genişler, enfüsî bir perspektiften eşya ve eylemler algılanmaya başlar. Hacı Hulûsî Baba başka bir beyitte bu hususa dair şunları söyler:

³⁶⁹ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 686.

³⁷⁰ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 685.

³⁷¹ Kuvancı, 683.

³⁷² Hemşinli, *Dini Tecrübenin Nesnelliği Üzerine*, 21.

“Maksadın olmaksa ârif men aref esrârına,

*Dersi tahsil eyle gel gir mekteb-i irfânenen.”*³⁷³

Bu deneyim bizlere yeni bir bilgi ve anlam alanının vâr olduğunu göstermektedir. Zira birey kendini bildiğinde aslında Kutsal`ı, Onun yaratmasını, sıfatlarını, hilkatın özünü yâni birçok şeyi bilmiş olur. Buradan hareketle denilebilir ki dinî tecrübe, bireye keşfe ve ilhama dayalı olarak kendi varoluşuna dair bir anlamsal derinlik sağlar. O bir diğer beytinde ise şöyle söylemektedir:

“Aşıkın leyl ü nehâr gözleri giryâne gerek,

*Dem-be-dem bülbül-veş nâle vü figane gerek.”*³⁷⁴

Dinî deneyimlerde Kutsal ile yüzeysel bir ilişkiden çok tam anlamıyla varoluşsal bir temasın gerçekleştiği bilinmelidir. Dinî tecrübelerle gerçekleşen varoluşsal temas bireyin genel dinî yaşamına, yeni boyutlar kazandırmaktadır. Çünkü varoluşsal eylemler daha çok tinseldir. Dinî deneyimlerin özdeksel niteliği bulunmadığından duygu tarafı ağır basmaktadır. Dinin de rasyonel âlemden çok duygusal âleme doğru atılım gösterdiği bilinen bir gerçektir. Bu duygular dinî tecrübe gerçekleşirken daha da sivrilir. Kişi, dinî deneyimleri yaşarken duygusal âlemden duygusal olana doğru bir rota izler. Hacı Hulûsî Baba bu sebeple dinî tecrübeyi gerçekleştirecek kişinin gözlerinin nemli olması gerekliliğinden bahseder. Bunu mutlak bir bağımlılık duygusunun getirdiği hicran elemiyle açıklayabiliriz.

Din deneyimlendiğinde inayet ve maûnetlerden bahsedilir. Dolayısıyla Din`de, nihaî hakikatle alaka açısından insanın olanaklarının sınırlı olduğu tezi kabul edilmez.³⁷⁵ Nazârî aklın sınırlarından kurtulup, kutsî akla yüzümüz döndüğünde, sonsuz bir varlık sahasının mevcudiyetini daha iyi anlarız. Hacı Hulûsî Baba Divan`ında dinî tecrübe`nin başka bir boyutuna şu sözlerle dikkat çeker:

“Unutma kavlini peygamberin kavlini Allah`ın,

*Unutanlar sanır ki mevt olanlar hep vebâdandır.”*³⁷⁶

³⁷³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 299; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 411.

³⁷⁴ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 254; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 366.

³⁷⁵ İkbâl, *İslamda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, 9.

³⁷⁶ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 85; Vergili, Orhan, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 197.

Hacı Hulûsî Baba açısından dinî tecrübe, hakikati merkeze alan anlam arayışımızın ulaşılması gereken önemli bir noktada konumlanmıştır. Dinî tecrübe yaşantımızda yüz yüze kaldığımız mânâların tüm gerçekliğiyle bizleri tanıştırır. Hakikatin görünmeyen cihetlerini kişiye açar. Dinî deneyimler algılamalarımızın niteliğini artırır. Bireyin eylem-olgu doğrusunda gözle görülür bir değişim meydana gelir.

Hacı Hulûsî Baba dinî tecrübenin yaşanmaması durumunda bunun dinî hayata etkilerinin ne olacağına dair şunları sıralamıştır:

*“Birtakım nâ-ehil girdi araya,
Geçdi ruhu nefis girdi sıraya,
Semm-i kâtil gibi erdi yaraya,
Bedende cümle cân oldu mülevves,
Eger sâdik sanıp sırrın verirsin,
Geçersin cânından serin verirsin.”³⁷⁷*

Dinin güzel ile olan ilgisinin en yoğun görüntülediği alan dinî tecrübe alanıdır. Güzellik, insanda ve âlemde kendini doğrudan gösterir.³⁷⁸ Hacı Hulûsî Baba, cemâlin karşısına güzelliğin zıttı olarak “mülevves” kavramını koymaktadır. Dinî deneyimler bizlere güzeli ve güzelliği temaşa ettirir. Hacı Hulûsî Baba`ya göre, nesnelere tutkun, nefse ve onun taleplerine uygun bir hayat sürmek ise mülevves bir yaşam biçimidir. Eğer dinî deneyimlerdeki önemli yükümlülükler birey tarafından gerçekleştirilmeyecek olursa, dinî hayat köhneleşir. Hacı Hulûsî Baba, bir başka dizelerinde ise şunları söylemektedir:

*“Kimse fark olunmaz agu karadan
Hayf bu cihân hep oldu mülevves
Sadâkat selb oldu çıkdı aradan
Eyvâh kamu insân oldu mülevves
Aklın idrâk itmez gözle görürsün*

³⁷⁷ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 40; Vergili, Orhan, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 152.

³⁷⁸ Koç, *Varoluşun Tanıkları*, 45.

Çok sâdik ihvânlar oldu mülevves.”³⁷⁹

Hacı Hulûsî Baba, dinin mânevî cihetinde dinî deneyimlerle elde edilen müktesebatın eksik olması durumunda bireyin nelerden mahrum kalacağını genel dinî hayatının seyrinde ne gibi sorunlarla karşılaşabileceğini aktarmaktadır. O aşk, hürmet, ahde vefa, sadakatin bireyin dinî yaşantısı için önemli bir rolü olduğunu dile getirmektedir. Birey dinin manevi hayattaki motivasyonunu bu deneyimlere borçludur. Böylece bu tecrübeyi deneyimleyen kişi pek çok dinî değeri kolaylıkla yerine getirebilir hâle gelmektedir. Başka bir beyitte ise, o şunları söyler:

“Medhini sevdin cihânın zemmini hoşlanmadın,

*Hiç görüp cümlesini hiç eylemedin ihtilâ.”*³⁸⁰

Hacı Hulûsî Baba, kâinattaki insana sunulan maddi imkanlara ilgisiz bir tutum takınmaktadır. Tasavvuf erbabı açısından maddi lezzetler mecâzi benliğin ihtiyaç kategorisine girmektedir. Bu tarz beklentiler benlik gelişimini yavaşlatmaktadır. Dinî deneyimler salikin nesnelere dönük ilgisini belirgin şekilde azaltır. Diğer beyitlerinde ise o şöyle söylemektedir:

“Gel ey var ise temyiziz bugün ışk ehline söyle

*Olur mu hiç o yârin nim-nigâhından ulu lâlâ.”*³⁸¹

“Efendim nim nigahınla gönlümü şâd itsen olmaz mı

*Çözüp zenciri benden beni azâd itsen olmaz mı.”*³⁸²

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, dinî tecrübe, eşyayı algılayış biçimlerimize yeni ara formlar katar. Bu deneyimle birlikte kişi yeni anlamlar üretme, varlığa ilişkin içten bakabilme imkanı verir. Tecrübenin etkilerini tüm boyutlarıyla yaşayan kişi onun deyişiyle şâd olur. Hacı Hulûsî Baba bir başka beyitte ise şunları söylemektedir:

“Anın ışkı eserinden düşeli gönlüme zerre,

³⁷⁹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 40; Vergili, Orhan, *Hacı Hulûsî Baba ve Dîvânı*, 152.

³⁸⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 3; Vergili, Orhan, *Hacı Hulûsî Baba ve Dîvânı*, 116.

³⁸¹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 8; Vergili, Orhan, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 120.

³⁸² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 369; Vergili, Hacı Hulûsî Baba ve Divanı, 481.

*Varımı eyledi yagma benim o gözleri şehla.*³⁸³

Aşk, varlığınıza yabancı olmayan oluşları bizlere tekrar hatırlatır. Dini, deneyimleyen kişi Kutsal'a tüm kullanılabilir araçlarla yaklaşmaktadır. Bu esnada sayısız mânâ ve anlamlar kişinin zihninde belirir. Kutsal tüm detaylarıyla bu deneyimde müşahede edilir. İbnü'l-Arabî açısından müşahede bilgiye giden yoldur. Keşf ise, bu yolun hedefidir. Yâni bilginin ruhta hasıl olmasıdır.³⁸⁴ Hacı Hulûsî Baba'nın aşk tasavvuru da bu açıdan Kutsal'ın bilinmeyen yönlerine temas edebilmemize imkân tanır. Bu sayede varlığı hakikî mânâyla buluşturma yolunda daha kuvvetli adımlar atılmış olur. Dinî yaşama dair, Hacı Hulûsî Baba şöyle söylemektedir:

*Cihânda râh-ı Hakkı görmeyen a`mevidir câna,
Deme kimseye zinhâr vahşidir bedevidir câna,
Hakk`a ibâdet cennet için hayvân işidir,
Hayvân olana cennet-i me`vâ ne münâsib.*³⁸⁵

Dinî tecrübe'nin bir diğer misyonu ise, bireyin dinin üst düzey amaçlarının yerine gelmesine aracılık etmesidir. Din, aslî birtakım sorumluluklar yüklediği bireye dindeki derinliğine uygun roller biçmiştir. Bunlardan biri de cennet arzusuyla kavru lan benliğin dinî yaşayıştaki bâtinî merhaleler aşıldıkça cennet ve oradaki nimetlerin arzusu yerini Kutsal'a sevgi ve onun gerçek bilgisinin arayışına bırakmasıdır. Bu sayede daha üst bir anlamı hayatın merkezine koymuş oluruz. O başka bir beyitte ise, dinî hayatın farklı bir yönüne temas etmektedir:

*“Uyup nefse cinânın nimetinden bahs ider vaiz,
İdüp da`vet dâima hur ile gılmân diler yâ Rab.”*³⁸⁶

Hacı Hulûsî Baba, dinî yaşantıda vasat profilli ferdi tarif eder. Dinin derinlikli hâlinin bu düşük amaçlar ekseninde aranmasının doğuracağı problemleri ortaya koyar. O bir beytinde, süfliyetin kabulünü harama hürmet olduğunu söyler.³⁸⁷ O, nesnelere âlemine

³⁸³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 9; Vergili, Orhan, *Hacı Hulûsî Baba ve Dîvânı*, 121.

³⁸⁴ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 349.

³⁸⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 21; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 133.

³⁸⁶ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 22; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 134.

³⁸⁷ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 109; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 221.

tamamıyla sırtını dönmemekle birlikte, eşyanın ve onun sağladığı imkânların ferdin temel ereği olarak görülmesini, dinî tecrübeyle ulaşılması beklenen nihaî perspektif açısından büyük bir eksiklik olarak görür. Dinî tecrübe bu yönüyle de bireyin genel hayatında eşyayla kurduğu bağın sınırını tâyin eder. Hacı Hulûsî Baba başka bir beyitte ise şunları söylemektedir:

“Gönül benlik libâsını çıkar kıl kendine insaf,

Suret düzmegi koy geri çalış siretin eyle saf.”³⁸⁸

Bu bağlamda Topçu'nun şu ifadelerini anmak yerinde olacaktır: “Şeriat din değildir; ancak ruhun emrinde olan bedeni dine götürücü yoldur. Şeriatı yalnız ve kendine yeter olarak ele aldığımız zaman, ruhsuz bir iskelet kalır. Ona taassupla ve gaye olarak bağlandığımızda ise, bedeni ve beden hareketlerini takdis ve tâzime, yani putperestliğe gidilir. Böylece, ruhtan kopup ayrılmış beden; gururların, gayzların ve galeyanların kaynağı olur. Tartışmalar hep beden üzerine ve idealler de bedenle ilgili olur ve insanın ancak bedensel davranışlarıyla Tanrı'ya gidebileceği düşünülür. Pozitivist ve pragmatist olan bu bakış açısına göre, cennet tensel hazların tatmin yeridir. Bu yaklaşımda dinî hayatı, bazı el, kol ve dudak hareketlerine hasreden, mânâdan habersiz kaideci tavır reddedilir. Mânâdan yoksun şekil ve hareketler, ancak bir taklit düzeni ortaya çıkarır. Buna, Topçu “dinî pozitivizm” demektedir.³⁸⁹ Dinî tecrübe bize eşyanın tabiatına dair farklı bir çerçeve bahşederek kaba sofuluğun yerine anlamsal derinliği olan bir dindar profili verir.

Hacı Hulûsî Baba'nın genel bakış açısından, dinî yaşantının en büyük düşmanı şekilciliktir. O ancak kalplerin içinde olup bitene yoğunlaşılmasını gerektiğini söyler. Dinin karşı durduğu şeylerin başında davranış ve söz arasındaki uyumsuzluk gelir. Formal ritüellere indirgenmiş bir din yozlaşmış bir inancın alameti olarak görülebilir. Zira öz gidince geriye kuru şekil kalmaktadır. Hacı Hulûsî Baba bu hususa dair şunları söylemektedir:

³⁸⁸ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 1915, 201; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 313.

³⁸⁹ Nurettin Topçu, *İslam ve İnsan: Mevlana Ve Tasavvuf* (Dergah Yayınları, 2016), 21.

“Sarılıp hırka-i ehlullahâ halkı aldama

Duşunda hırka belde kemer başında sırmalı tâc.”³⁹⁰

“Giyer atlâs kabâ vaiz bakar mı köhne hırkaya,

Bu esrârı bilemez ehl-i hâl mahfî tolanırlar,

Bâtın-ı terk eyledin zâhiri âlât-ı ma`âş,

Setr ider anlar ile ehl-i dile perde olur.”³⁹¹

Hacı Hulûsî Baba dinin normatif kalıplara sokulmasına karşıdır. O, dinde daha spiritüel boyutlarla ilgilenmektedir. Şekilcilik, Topçu`ya göre, inancın alanını daraltır. Kalbi çepeçevre kuşatan kaideler bireye hakiki dinin gereklerini yaşama imkânı sunmaz.³⁹² Hacı Hulûsî Baba dinî enfûsi boyutlarını deneyimlememenin bireyin genel dini hayatında doğuracağı tehlikeleri gözler önüne sermektedir. Onun için ilk ve en büyük tehlike bireyin somut âleme kainattaki tüm gerçekliği hasretmesidir. Burada şu beyti anmak yerinde olacaktır:

“Harâmı geri koymaz andan elini yuymaz,

Güyâ beş vakit namaz kılarak riyâ ider.”³⁹³

Dini deneyimlerin bireyin dinî hayatında meydana getireceği en büyük katkı dinî hayata dönmüş kula, ruh aşılmasıdır. Oysaki şekle indirgenmiş, anlam derinliği olmayan, her türlü ibadet gösterişten öte gidememektedir. Nurettin Topçu`ya göre, O`nun rızasını ibadetleriyle kazanacağını sanan kimse, O`nun hoşnutluğu için bir fiyat biçmiş olur.³⁹⁴

Hacı Hulûsî Baba dinî tecrübeyi, genel dini yaşamın istendik değişimlerin hazırlayıcısı olarak görmektedir. Dinî tecrübeler dinde muhakkak deneyimlenmesi gerekli kısımlarına bizi bizzat temas ettirir. Bu somut ve kimilerine göre rölâtif alan dinin hayata tatbikine zemin hazırlar. Bu deneyimlerde tensel arzular ve şekli uygulamalardan bahsedilemez.

³⁹⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 1915, 45; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 157.

³⁹¹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 1915, 93; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 205.

³⁹² Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 689.

³⁹³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 127; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 239.

³⁹⁴ Topçu, *İslam ve İnsan Mevlâna ve Tasavvuf*, 60.

3.4 Dinî Tecrübe Geçiren Kişilerden Beklenen Olumlu Tutum ve Davranışlar

Kutsal'a tanıklık etmek, kişinin tüm eşya algılamalarını, yaşam perspektifini değiştirmektedir. Bu değişim kişinin Kutsal'a tanıklığın derinliğine uygun bir çerçevede gelişir. Ferdin bu deneyimde algılama ve biliş yöntemleri başkalaşır. Kutsal'a temas, ortaya yepyeni bir birey profili çıkarır. Dinî deneyimler yaşayan kişi artık özel bir kimlik kazanır. Böylece kişinin tutum ve davranışlarında değişimler gözlenmeye başlar. Hacı Hulûsî Baba dinî deneyimlerin insan üzerindeki olumlu etkilerine dair şu ifadelerde bulunmaktadır:

“Helak ider seni nefsin odudur,

Bakar sana sen ana bakmayasın.”³⁹⁵

Bu deneyimle nefis putunu yıkmak bireyin elde edeceği en önemli şeylerin başında gelmektedir. Nefs tezkiye edilip arındırıldığında artık Kutsal'a ait bir atılım gösterilebilir. Dinî deneyimler, bu nefis eğitimiyle ferdi inşa eder. Dinî deneyimler yaşayan fert sevgi harcıyla yoğrulmuştur. Aşk'ı yaşayan kişi kendinde aşk'ın bilgisini değil görgüsünü taşımaya başlar. Burada Topçu'nun deyişiyle “bilgi” alanını aşarak “deneyim” alanında yaşayan aşıklar, kendilerinden emin büyük eylem adamları olarak ortaya çıkarlar ve aşkı yalnızca bir saplantı, taşkınlık ve esrime olarak görenleri şaşkırtırlar.³⁹⁶ Hacı Hulûsî Baba'nın da Allah'dan geri duramayacak bir bağlılık elde ettiği söylenebilir. Bu deneyimle kişi ilham, sezi ve keşflere ulaşarak dinî hayatın iç menfezlerine bir dalış gösterir. Hacı Hulûsî Baba bir diğer beyitinde:

“Ey Hulûsî cümle sevgiyi cihânı sen de koy,

Cümle mahluk yok olup geri kalandan eyle bahs.”³⁹⁷ der.

Hacı Hulûsî Baba, dinî tecrübenin ferdin Kutsal'a olan sevgiyi ortaya çıkarmasına aracılık edeceğini savunur. Ona olan sevgi o kadar geniş bir etkiye sahiptir ki deneyimi yaşayan birey kâinata sevgiden başka bir söz duyamayacak, göremeyecek hâle gelir. Bu noktada dinî deneyim yaşayan için “marifetullah” “muhabbetullah”, “fenafillah” gibi farklı

³⁹⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 298; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 410.

³⁹⁶ Topçu, *Bergson*, 132.

³⁹⁷ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 45; Vergili, Orhan, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 157.

makamlardan bahsedilir hâle gelir. Hacı Hulûsî Baba bir başka beytinde ise dinî tecrübenin bireyin dinî hayatındaki etkileri üzerine şunları söylemektedir:

“Var ise ilmin eger kalb-i selimden ver haber,

*Sim ü zeri terk idüp cevher-i cândan eyle bahs.”*³⁹⁸

Şair açısından edindiğimiz birikimlerin bize doğru bir bilgi verebilmesinin şartı iyi bir muhâkeme sahibi olmaktır. Muhâkeme, sayesinde sâlim bir duyuş ve sezışe ulaşılabilir. Buradan hareketle denilebilir ki ilmin hakiki amacına hizmet edebilmesi için kalbi selim, akli selim gerekmektedir. Bunu da sağlayabilmek için muhakeme kabiliyetimizin sınırlarının zorlanması lüzumludur. Hacı Hulûsî Baba diğeri bir beyitte şunları söylemektedir:

“Hakk`a olursa teslim bulsar kalb-i selim,

*Görmez azâb-ı elim anı hak bahşâ ider.”*³⁹⁹

Dinî deneyimler kişinin zihnî algılamalarını hercümerc ettiği kadar duyu ve organların da anlamsal çerçevesini de değışikliğe sebep olur, aynı zamanda bireyin kognitif düzeyini de yukarı taşır. Hacı Hulûsî Baba kalbin deviniminin doğru gerçekleşmesi için dinî deneyimin önemine dikkat çeker. O yukarıdaki beyitte Kutsal`a teslim olmuş sâlim bir duyu (kalp) vasıtasıyla dindeki istenilen mânevî düzeye ulaşılabilceğini söylemektedir. Hacı Hulûsî Baba bir başka beytinde, “may-ı berraktan” su yudumladığını artık kalbin bulanıklaşamayacağını söylemektedir.⁴⁰⁰ Bu tanıklığın meydana gelmesi için arınmış bir kalp gerektiğı de unutulmamalıdır. Hacı Hulûsî Baba`nın tabiriyle dinî deneyimlerin işaret ettiği mânâları Kuran-ı Kerim`in bir tabiri olan “ulul ebsar”⁴⁰¹ olanlar kavrayabilir. Ayrıca, kalbin gerçekleştirebileceğı en büyük şeyin Kutsal`a ev sahipliğı yapmak olduğı bilinmelidir. Böylelikle, dini hayatın merkezinde bulunan kalp gereken yetkinliğe ulaşmış olur. Hacı Hulûsî Baba dinî tecrübenin birey açısından nasıl bir eğitim ve öğretim sahası olduğuna dair fikir vermesi açısından şu beyit önemlidir:

³⁹⁸ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 44; Vergili, Orhan, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 156.

³⁹⁹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 1915, 173; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 285.

⁴⁰⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 250; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 362.

⁴⁰¹ Haşr, 2

“*Gelip bu mekteb-i irfânda tahsil eyledik dersi,*

Sûfî cennete râm oldu biz arzu-yı cemâl olduk.”⁴⁰² der.

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, kaba sofu, nobran bir dindarlığın bu tecrübedeki hakikî benliğin beklentileriyle uzlaşması güçtür. Kutsal deneyimlenerek temaşa edildiğinde, kişide aşk ve hürmet dışında tüm beşerî arzular zayıflar. Buradan yola çıkılarak denilebilir ki Hacı Hulûsî Baba deneyimi sadece duyu deneyimlerinden ibaret olarak görmemektedir. O başka dizelerinde ise:

“*Râh-ı halkdan kimse irmez azm idüp ser-menzile,*

Râh-ı Hakk`a ser çeken kervâneler eyler semâ.”⁴⁰³ demektedir.

Hacı Hulûsî Baba toplumun hâkim kanaatlerinin Kutsal`ın beklentileriyle örtüşüp örtüşmediği meselesine de eğilmiştir. Dinî deneyimler, ona tanıklık eden bireyi yaşadığı toplumun değer yargılarını kimi zaman göz ardı etmek mecburiyetinde bırakmaktadır. Ona göre zâhid, dinî tecrübeyle toplumun çoğu ferdini karşısına alabilecek kuvvetli bir iradeye ve kararlılığa sahip olabilmektedir.

Hacı Hulûsî Baba başka bir beytinde ise dinî deneyimin insan üzerindeki etkilerine ilişkin şunları söyler:

“*Gel tabâbethâne-i irfâna teslim it öziün,*

Sıhhati bul andadır şayân degil Lokmân sana.”⁴⁰⁴

Din, bireyde fikrî bir hareket meydana getirir. Böylece birey yaşamının teorik ve pratik kısımlarına dair yeni denemelerde bulunabilir. Burada kişinin birtakım melekeleri sivrilmektedir. Hacı Hulûsî Baba bu keskinleşen kavrayışı “irfan” ile ifade eder. İrfan: sezgi, tecrübe ve mânevî yolla elde edilen bilgidir.⁴⁰⁵ Aynı zamanda irfan kişinin mânevî duygularını yoğunlaşmasını da ifade eder. Dinin mânevî yaşanmışlıkları bir anlamda dinin muhatabını rehabilite eder. Onun için bu deneyimleri bir tabipten farksız görür. Ruhu boğan kesiflik, bu deneyimle sona erer. Kalp incelikle işlenir, enfüsî benliğimizi yeniden yapılandırır. Dinî deneyimler onun tabiriyle, bireyi nesnelere dünyasında

⁴⁰² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 207; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 319.

⁴⁰³ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 186; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 298.

⁴⁰⁴ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 19; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 131.

⁴⁰⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 135.

gerçekleşen her şeyden el çektirmeye degecek bir nüzhet (iç ferahlığı) meydana getirmektedir.⁴⁰⁶ O, bir başka beyitte ise:

“Mutu kable ente mut sırrını gayret ile bul,

*Fursat elde gelmeden nidâ-yı irci hitâb.”*⁴⁰⁷ demektedir.

Hacı Hulûsî Baba bu mısralarında ölmeden önce ölümle barışık, nesnelere dünyasında bir ölünün istençsizliğine yakın bir tutum takınılması gerekliliğini ifade eder. Sözelimi o, dinî tecrübelerin bireye kendi varoluşsal gerçekliğini hatırlattığından söz eder. Ona göre, bireyin gerçekleştirmesi gereken ilk şeylerden biri yaşam ve ölüm fikrini Kutsal`ın istediği çizgiye getirmek olmalıdır. Bu deneyimde Kutsal`ın zaman dilimine girilir ve birey Bekâ`yı deneyimler. Dinî yaşayışta sonsuzluk ise ancak eskatolojik kaygılarla yüzleşmekle olur. Bu gerçekleştiğinde kişi artık sonsuzluk duygusunu tecrübe edebilir hâle gelir. Bu ise, tensel ölüm düşüncesinin kabullenilmesiyle mümkündür.

Dinî deneyimlerin kişiye sağladığı ayrıcalıkların bir diğeri de, Tanrı ve varlıkla kurulan ilişkilerde yaratıcılığı ve yeni anlam üretme olanaklarını öne çıkarmasıdır. İnsana itminan vermeye en yakın şeyin, yine dinî deneyimlerimiz olduğu söylenebilir. Buna ek olarak dinî deneyimler ruha ve varoluşsal olanaklara daha uygun bir bakış açısı sunar.⁴⁰⁸ Hacı Hulûsî Baba başka bir beyitte ise:

“Hakk`a karşı bir amel yok halka karşı çok edeb,

*Sâlike elzem iken ittikâ itmek ruz-u şeb.”*⁴⁰⁹ demektedir.

Hacı Hulûsî Baba dinî yaşayışın merkezi mevzilerinden birine de ahlaki normları koymaktadır. Ahlak, bireyin dinî hayatının genel durumunun en açık göstergesidir. Dinî tecrübeleri yaşayan kişinin moral değerlerinde bir gelişim izlenmesi beklenir. Ahlak`ın gelişmesiyle dinî yaşayıştaki niteliksel zenginlik onunla birlikte artar. Nihayetinde rint ahlakı kazanmak için yeterli mesaiyi harcadığında, bireyde “edep” yerleşmeye başlar. Kutsal`ın resmettiği tarzda bir ahlakî olgunluğa ancak edep ile erişilebileceği

⁴⁰⁶ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 252; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 364.

⁴⁰⁷ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 23; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 135, : *Aclûnî, Keşfü'l-Hafâ*, 2:29: Fecr, 28 .

⁴⁰⁸ Kuvancı, *Nurettin Topçu`nun Dinî Tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*, 680.

⁴⁰⁹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 24; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 136.

söylenmelidir. Bir diğer deyişle, bireysel hayatta dinî tecrübeler, “edep” fenomeni ile kendini göstermektedir. Hacı Hulûsî Baba Divan`ındaki başka bir bölümde ise:

*“Geçirme ömrünü bâd-ı hevâya verme eyyâmın,
Tezekkür eyle Mevlâ`yı bugünleri bilip ni`met,
Hevâ-yı nefse râm olma hazer it dil sevâdından,
Kesel verdin ibâdete idüp nadân ile ülfet.”⁴¹⁰ demektedir*

Dinî deneyimler bir beşeriyet ihyasıdır. Çünkü bu türden tecrübelerin beklenen müspet sonuçları ancak bireyin nefsiyle giriştiği bir mücadeleyle mümkün olmaktadır. Nefs, bireyin Kutsal deneyimlenirken en çok mücadele ettiği en çetin hasmı konumundadır. Dinî deneyimleri, nefsin insanı arınması gereken yönüne dönük bir çaba olarak düşünmek mümkündür. Dinî deneyimler kişinin ruhunu arındırarak, kalbini Kutsal`ın istediği kıvama getirir.

Yukarıdaki beyitlerde, Hacı Hulûsî Baba nefis`in insanı körelten tarafını ifade ederken, Tasavvufî terimlerden biri olan “tul-i emel”e ⁴¹¹dikkat çektiği söylenmelidir. Bu sebeple zaman tasavvuru, dinî deneyimin seyri açısından kıymetlidir. Zaman ve mekân kaydıyla sınırlı, onla çepeçevre bir yaşam biçimi bu deneyim açısından pespaye bir yaşayış biçimidir. Aynı zamanda bu durum Kutsal`a yakınlığın oluşturması beklenen etkinin meydana gelmesine engel olur. Hacı Hulûsî Baba bir diğer beyitte ise:

*“Su-i zan ehlinden olma her şeyi hoş gör ki Hak,
Hoş görüp halk eylemişdir sen dahı eyle meles.”⁴¹² demektedir.*

Hacı Hulûsî Baba inanç-eylem ilgisini ayrılmaz bir bütünlük içinde ele alır. O, bireyin eylemler karşısındaki tavrının toplumsal yansımalarına projeksiyon tutmuştur. Bu minvalde dinî deneyimler, birey-âlem arasındaki ilişki biçiminden tutun toplumsal meselelere kadar pek çok şeye farklı cihetlerden bakmamızı kolaylaştırır. Ayrıca, bu deneyimler zâhid`in toplumsal münasebetlerinde bireyler arası ilişkiyi zedeleyen tutumlardan kaçınmasının en önemli motivasyon kaynağıdır. Yukarıdaki mısralarında o, su-i zan gibi ilahî olanın müspet göremeyeceği ve bir o kadar toplum-birey ilişkisine zarar

⁴¹⁰ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 31; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 143.

⁴¹¹ Tul-i emel: İnsanın dünya hayatında ebedi yaşayacak gibi uzun planlar yapması.

⁴¹² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 41; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 153.

veren tutumlardan sakınmamızı tavsiye etmektedir. Hacı Hulûsî Baba'nın dinî deneyimle kurduğu topluma ait hassas denge bu sayede bireyin sosyal ilişkilerini de sağlam bir zemine oturtabilir. Bu deneyimlerle dinin bâtinî boyutlara inildiğinde, artık her şeyiyle kâmele ermiş bir birey meydana gelir. Hacı Hulûsî Baba bir başka beyitte ise:

“Hubb-ı dünyâyı gönülden sür çıkar ihlâs ile,

*Fâide yok bu kuru sıvayı itme ittihâz.”*⁴¹³ der.

Dine ait konuları dar bir çerçeveden ele aldığımızda hakikatın epey bir kısmı iskanmış oluruz. Bu sebeple teistler dinî algılamalarımızın derinleşmesinin dinin bütünleştirici ikliminde yakalanabileceğini savunur. Din alanında bütüncül bir yaklaşıma akıl ve kalbin birlikte kullanılmasıyla erişilir.

Tam da burada bilinmesi gereken bir gerçeklik şudur ki: içtenlikten uzak her şey şekilci, nicelikselidir. Hacı Hulûsî Baba'nın dizelerinden dinî tecrübe eden kişinin ihlası kuşanmasını, dinî deneyimin kurucu şartlarından biri olarak gördüğü çıkartılabilmektedir. Hatta denilebilir ki ihlas dinî deneyimin hem öncülü, hem sonucudur. O bir beyitte şunları söyler: *“Kâni ol Hak verdigine bul kanâat kenzini,*

*Hâlıkından mahluka şekvâyı itme ittihâz.”*⁴¹⁴

Dinî tecrübe`de aşk merkezî konumdadır. Bu aşk, dinî deneyimi yaşayana başka varoluşsal çabalara mahal kalmayacak bir doyuma ulaştırır. Hacı Hulûsî Baba`ya göre, bireyin nesnelere âleminde tam bir doyuma ulaşması hayli güçtür. Onun, dini tecrübe eden rindin ihtiyacını nesnelere âleminde bulunabileceğini düşünmediği açıktır. Onun şiirinden, nesnelere dünyasına yabancı olan birtakım niteliklerin bu deneyimin doğasına daha uygun olduğunu çıkartabilmek mümkündür. Çünkü Kutsal`ın varlığının ayak izlerinin keşfedildiğinde, hakikî varlığın kendisiyle sarmaş dolaş tecelliler bizi karşılar. Bu sebeple dinî deneyimler bireyin hem fizikî hem de enfüsî tarafını büyük bir transformasyona uğratar. Hacı Hulûsî Baba başka bir beyitte ise şunları söylemektedir:

“Beytimi bin kez okursa anlamaz bi-ışk olan,

*Âşık olan cânlara olsun Divanım yâdigâr.”*⁴¹⁵

⁴¹³ Baba, *Divan-ı Hulusî*, 74; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 186.

⁴¹⁴ Baba, *Divan-ı Hulusî*, 74; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 186.

⁴¹⁵ Baba, *Divan-ı Hulusî*, 105; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 217.

Dinî tecrübelerin bizzat yaşanmaksızın anlaşılamayacağını, bir “yaşa, gör” deneyimi olduğunu söylemiştik. Öyle ki onun eserinin anlaşılmasının, çokça okumakla gerçekleşmeyeceği bilinmelidir. Hacı Hulûsî Baba'nın eserini aşk'a düşenlere emanet etmesi de bu açıdan mânidardır. Aşk olmaksızın Kutsal deneyiminde her şey dar bir çerçeveye sıkışıp kalır.

Hacı Hulûsî Baba'nın 124. Şiirinin genel olarak Dinî tecrübe ile beklenen birey profilinin resmetmiştir:

*“Vefâsın umma dünyânın fenâdan çün vefâ olmaz,
Vefâsı olmayan yerde gönül zevk-u safâ olmaz,
Diriga geçdi bir rüyâ gibi günüün hayâl içre,
İtürdin cevher-i ömrün her ân sarf- ı hevâ olmaz,
Varıp bir kâmili bulmaga turma sen şitâb eyle,
Al andan ehl-i sahur ol sana başka devâ olmaz,
Âşık ol murg-ı dili ışk-ı yâr ile tegaddi kıl,
Yiyip içip uyumakla şehâ ruha gıdâ olmaz,
Çalış zıkr-i Hudâya leyl-ü nehâr turma hiç zinhar,
İdegör kalbini sâf ba`demâ o dilde dâ olmaz,
Al at deryâyı hikmetden o varlık mülkünü gark it,
Ola ihyâ gönül bakçesi ki aslâ fenâ olmaz,
O yevm-i id-i ekbere metâ`ın var mıdır göster,
Bu gidişât ile kimse varıp ehl-i Hudâ olmaz,
Yüzün yerlere sür yalvar çalış dest-i tehi gitme,
Metâ-ı cevher-i bâtın bugün olur gıdâ olmaz
Bu bir ibret-nümâ besdir Hulûsî sen görürsin ki,
Gelen dest-i tehiye çârşudan hoş merhabâ olmaz.”⁴¹⁶*

⁴¹⁶ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 138; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 250.

Hacı Hulûsî Baba tüm ilgisini bireyin diriliş faaliyeti olarak gördüğü Allah ile buluşmaya odaklanmıştır. O aşk, hürmet, vefa, diğergamlık, tevazu, kurbiyyet gibi dinde önem atfedilen hususları lâhûti âlemin anahtarları olarak görür. Bu sözü edilenler olmaksızın dinî deneyimlerin hakiki bir rindi meydana getiremeyeceği düşüncesindedir. Çünkü bunlar Kutsal tanıklığı için dinî tecrübenin üzerinde yükseldiği temel unsurlardır.

Hacı Hulûsî Baba yukarıdaki dizelerde, deneyimler yaşayan kişiden zâhidâne bir yaşam biçimi benimsemesini beklemektedir. O, dinî deneyimlerin beşerî yaşantıya yansımalarının öncelikle hissî cephemizde gerçekleşeceğinin altını çizmektedir. Ayrıca o, dinî vecibelerin sorumluluklarını üstlenmedeki itici gücün kaynağının “vefa” duygusu olduğunu söylemektedir. Hacı Hulûsî Baba bir diğer beyitte ise:

“Kapu açılır her seher âşıklara yâ-hu,

Gir bakçeye sen eyle o bostânedden ilâc.”⁴¹⁷ der.

Hacı Hulûsî Baba seher vaktine ayrı bir önem atfetmiştir. Zira rint , “canân” adını verdiği Kutsal ile görüşmelerini bu vakitte ne kadar sıklaştırırsa o kadar iyidir. Dinî tecrübenin en yoğun hissedildiği anlar şüphesiz ki bu zaman dilimleridir. Bu sayede dinî deneyimlerle kişinin Kutsal ile birlikteliğini daha fazla derinleştirme imkanı bulunabilir. Hacı Hulûsî Baba dinî deneyimlerle kişinin elde edeceği şeyler hakkında şu sözleri sarf eder:

“Kim sahuri olsa bulur rikkati,

Olsa da kalbi anın seng ü hadid.”⁴¹⁸

Benlik örselendikçe, ruh incelir, kalp hafifler, eşyaya sarf edilmiş bakış son bulur. Bu saatten sonra deneyimi yaşayan insanî bir benlikten değil melekî bir benlikten bahsedilebilir.⁴¹⁹ Bu da yaşanan tanıklığın dem vaktini yakalamaktan geçmektedir. Burada sahur vaktine ayrı bir parantez açmak gereklidir. Bu zaman dilimlerinde Kutsal ile daha sarmaş dolaş olunabilir. O başka bir şiirinde dinî deneyimin zirve yaptığı zamanları ifade etmek için şunları dile getirir:

⁴¹⁷ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 50; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 162.

⁴¹⁸ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 69; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 181.

⁴¹⁹ Filiz, *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, 193.

“Her şeb-i yeldâ⁴²⁰ âh ider yârin hayâliyle,

Seyller akıdır didesi pür-âb olur âşık.”⁴²¹ demektedir.

Dinî tecrübe yaşayan rînt, gece olduğunda büyük keşf ve erişlere mazhar olacağına bilincindedir. Bu sebeple uzun geceleri sabırsızlıkla bekler. Dini deneyimleyen kişi, çoğu zaman canân ile geçirdiği zamanı hesapsızca kullanır. Bu yüzden uzun geceler onun beslediği vuslat tecrübesinin lezzetini daha belirgin hissettiği zaman dilimleri olur. Onunla gerçekleşen deneyimin her bir kısmı bu sebeple çok kıymetlidir. Bundan ötürü de ağustos ayından şikâyet etmektedir. O bir beytinde “canan ile hasret bıraktı canı ağustos” demektedir.⁴²² Bilinen bir gerçektir ki ağustos ayı, bu coğrafyada yaşayan insanlar için gecenin en kısa olduğu gündüzün uzun olduğu dilimlerdir. Kısa gündüzlerin olduğu mevsimlerdeki geceler dinî deneyimin süresini uzatır. Hacı Hulûsî Baba`da da “şeb-i yelda” kavramını uzun geceleri ifade etmek için pek çok kez kullanıldığı görülebilmektedir. Ünlü şair Sabit`e atfedilen:

“Şeb-i yeldayı müneccimle, muvakkit ne bilir,

Mübtela-yı gama sor kim geceler kaç saat.”⁴²³

Bu beyitle ifade edilenlerin de Hacı Hulûsî Baba`nın söylemiyle benzer şeyler olduğu söylenebilir. Hacı Hulûsî Baba başka bir beytinde ise:

“Her dem şâ`ikâ gösterir dilden semâ gibi,

Bârân gibi yagar dahı sehâb olur âşık.”⁴²⁴ der.

Hacı Hulûsî Baba`ya göre, dinî deneyimin, kişiye kazandırdığı bir diğer şey de ilahî olan`a karşı şiddetli bir şevk ve cesarettir. O, bu yolda (şah-ı merdan) Hz. Ali`yi takip etmemizi bizlere tavsiye eder.⁴²⁵ Ayrıca O, dinî tecrübeyi yaşayan kişiden aşk pehlivanlarıyla mertçe güreşmesini beklemektedir.⁴²⁶

⁴²⁰ Şeb-i Yelda: “Yılın en uzun gecesi” demektir.

⁴²¹ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 212; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 324.

⁴²² Baba, *Divan-ı Hulusi*, 36; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 148.

⁴²³ Erhan İdiz, *Müptela-yı gama sorulması gereken en uzun gece: “şeb-i yelda”*, Fikriyat Gazetesi, 2019, 1.

⁴²⁴ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 212; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 324.

⁴²⁵ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 106; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 218.

⁴²⁶ Baba, *Divan-ı Hulusi*, 244; Vergili, *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 356.

SONUÇ

Dinî tecrübe, Tanrı'nın varlığına ilişkin ortaya konulan delillerden biridir. Bu delil kişinin Tanrı ile kurduğu yakınlık esnasında yaşadıklarına dayanır. Tanrı-birey yaklaşımının sınırlı bir düzeyde de olsa gerçekleşmediği dinî bir hayat düşünülemez. Bu türden tecrübelerde, dinî hayatın hem zirve noktasına çıkılmakta hem de inancın bâtinî boyutlarına inilebilmektedir. Ancak, rasyonel çıkarımların bu tecrübelerin gerçekleşmesine etkisi asgarî düzeydedir. Tanrı ile salt teorik sınırlar içinde gerçekleşen bir ilişkinin, dinî hayat için olumsuz sonuçları olabilir. Sözelimi, bu durum, dinî hayatın ilim düzeyinden zevk düzeyine çıkmasını engelleyebilir.

Dinî hayatta mânevî yoğunlaşmayla meydana gelen hâdiseler neticesinde elde edilen verilerin, modern bilim paradigma açısından bir değeri bulunmayabilir. Oysa, insanın iç dünyasından süzülen ilhamları insanın duyu tecrübesinden değersiz görmemek gerekir. Nazarî aklın kapsamı dışında kalan mistik şuuru inceleyip irdeleyecek bir bilimsel yöntem hâlâ bulunamamıştır. Bu nedenle, bilimsel araçların dini ve dinî tecrübeyi değerlendirmek için yetersiz olduğu söylenebilir.

Dinî tecrübe yaşayan kişi için bu tecrübenin her anı özeldir. Sözelimi, bu tarz tecrübelerin yaşayanın hayatında, başka türlü gerçekleşmesi mümkün olamayacak ahlâkî etkileri olur. Din bir matematiksel bir teorim ya da bilimsel hipotetik bir varsayım değil, daha ziyade varoluşsal eylemleri içinde barındıran bir gerçektir. Çünkü dinî tecrübede, duygu, akıl, ilham eşgüdümlü olarak faaliyete geçer. Dinî hayatı varoluşsal derinliğe kavuşturmak için akli ve duyguyu birlikte kullanmak gerekmektedir.

Araştırmamızın konusunu oluşturan Hacı Hulusi Baba, kalbi ölü olanların bu tür tecrübeler yaşayamayacağını söyler. Zira kalp, tüm azaları duyusal ve bilişsel bir bütünlüğe kavuşturur. O, kalbi rahmânî tecellilerin mekânı olarak görür. Ona göre, rahmânî bir tecellî olan aşk ancak insanı hakikî varoluş düzeyine çıkarır. O, aşkın kalbin cilası olduğunu, zâhirî ve bâtinî ilimlerin hepsinin odağında aşkın bulunduğunu söyler. Kalp Tanrı ile ilgili hadiselerin vuku bulduğu bir şehir gibidir. Aşk, onun yaklaşımına göre, sınımlanacak bir limandır.

Dinî tecrübe`de insan ile Tanrı mahrem bir şekilde bir araya gelir. Tüm dış bileşenler bu tecrübenin sınırlarının dışındadır. Çünkü bu tecrübeyle feridin odaklandığı şey sadece Tanrı`dır.

Hacı Hulûsî Baba, yaşamın anlamını Allah ile kurduğu içten temâs vasıtasıyla bulmaya çalışmıştır. O tam bir mahviyet içerisinde Allah'ı içinde hisseder. Sözelimi onun kalbinde Allah dışında başka bir şeye neredeyse yer yoktur. Bu sebeple, onun eşya ile kurduğu ilişki pamuk ipliğine bağlıdır. Onun algıları tinsel olanlara dönmüştür. Onun için, keşf, ilham, sezgi gibi yollarla elde edilen birikimlere paha biçilemez. Doğrusu, ilahî huzurda bulunma bilinci, ruhu boğan kaba, şekilci, sathî, içtenlikten uzak, sevgi ve hürmetten yoksun her şeyden uzaklaşma imkânı sağlar.

Hacı Hulûsî Baba, şiirde vehbî işaretler görür. Ona göre, insan için Tanrı'ya yakınlığı ifade etmenin en özel biçimi şiirdir. Yakınlık yoluyla elde edilen bilgiler, akıl ve mantıkla ifade edilmeye uygun olmayan irrasyonel bilgilerdir. O, Tanrı'yla kurduğu mahrem tecrübeleri aktarmak için şiiri etkili bir şekilde kullanır. Bu sebeple “Divan-ı Hulûsî” onun bu tecrübelerinin sahîh bir belgesidir. Onun Divan'ında ele aldığı her bir kavram, yaşadığı dinî tecrübelerden izler taşımaktadır. Hacı Hulûsî Baba'nın içinde bulunduğu durumu anlatmak için kullandığı mazmunlar tasavvuf erbabı tarafından kullanılan mazmunlardır. Vecd, cezbe, istiğrak, sekr kelimeleri, o deneyimindeki hâlleri ifade için sıklıkla kullanmıştır.

Hacı Hulûsî Baba'ya göre, Allah hakkında, maddî varlıklar hakkında konuşur gibi konuşamayız. Bilindiği gibi, âlem ile Tanrı arasında kozmik bir başkalık vardır. Fakat buna rağmen, Tanrı âlemdeki fiilleri vasıtasıyla sezilip bilinebilir. Var olanların tamamı Tanrı'nın yarattığı şeyler olmaları bakımından O'nun huzurundadırlar.

KAYNAKÇA

- Aydın, Mehmet S. “*Din Felsefesi*”, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020.
- Ayten, Ali. “*Psikoloji ve Din: Psikologların din ve tanrı görüşleri*” İz Yayıncılık, 2021
- Baba, Hacı Hulûsî. *Divan-ı Hulûsî*, 1915.
- Bakış, Rıza. *Aşığın Tevhidi Hallac`a Göre Varlık ve Dinî Tecrübe*. İnsan Yayınları, 2014.
- Bayram, Yavuz. “*Bildungsroman Örneği Olarak `Hüsn ü Aşk*”, İlmi Araştırmalar, 2007
- Buhari. *Sahih-i Buhari Muhtasarı*. C. istizan 1, 826.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009.
- Celaleddin Rumi, Mevlânâ. *Mesnevi*, Akçağ Yayınları, 2012
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. Say Yayınları, 2021.
- Çakmaklıoğlu, Mustafa. “*İbn Arabî`de Ma`rifetin İfadesi*”, İnsan Yayınları, 2011.
- Çıvgın, Ayşe Gül. *Hume`un Epistemolojisinin Kökeni: İzlenimler ve İdeler*. Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, 2011.
- El-İsfahani, Ragıb. *Müfredat / Kur`an Kavramları Sözlüğü (şamuha)*. Çeviren Mehmet Yolcu ve Abdalbaki Güneş. Çıra Yayınları, 2010.
- Ertürk, Ramazan. *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*. Fecr Yayınevi, 2016.
- Ersoy, Mehmed Akif. “*Safahat*”. İtalik Yayınevi”, 2010
- Filiz, Şahin. *İslam Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*. Say Yayınları, 2013.
- Gusdorf, Georges. *İnsan ve Tanrı*. Çeviren Zeki Özcan. Alfa Yayınları, 2000.
- Güngör, Erol. “*İslam Tasavvufunun Meseleleri*”, Ötüken Neşriyat ,1996.
- Güvelioğlu, İshak Güven. “*Osmanlı Dönemi Hemşinli Müellifler ve Eserleri*” Çamlıhemşin Dergisi, 2023.
- Hemşinli, Hakan. “*Dini Tecrübenin Nesnelliliği Üzerine*”, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy: 33, 119 - 144, 2010.

- İdiz, Erhan, “*Müptela-yı gama sorulması gereken en uzun gece: `şeb-i yelda`*”, Fikriyât Gazetesi, 2019.
- İkbal, Muhammed. *İslam`da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. Çeviren N. Ahmet Asrar, Birleşik Yayıncılık, 2000.
- Koç, Turan. *Din Dili*. İz Yayıncılık, 2022.
- . *Varoluşun Tanıkları*. Hece Yayınları, 2013.
- Kuvancı, Cenan. “*Friedrich Schleiermacher`e Göre Din*”, Felsefe Dünyası, (113-131) 2013
- . “*Mevlid: Şiîrsel Dilin Gücü*”. 242-252, Süleyman Çelebi ve Mevlid Geleneğimiz Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2022
- . “*Nurettin Topçu`nun Dinî tecrübe Anlayışı ve Şekilci Dindarlık Eleştirisi*” Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 10, sy 3, : (680-93) 2020.
- . “*Sadreddin Konevî`ye Göre Tanrı Hakkında Konuşmanın İmkânı*”. Bilimname 2019, sy 38: (103-24), 2019.
- . “*Gazzâlî`ye Göre, Mahrem Tecrübe: Huzûrî Bilgi*”, Bilimname, : (75-95), 2016
- . “*William James`in Düşüncesinde İmanın Pragmatik Temelleri*”. Felsefe Dünyası, sy 58 , (85-107), 2013.
- Küçükparmak, Aykut. “*Transendental İdealizm ve İhmal Edilmiş Alternatif Eleştirisi*”, Temaşa, 2016
- Mengüşoğlu, Takiyettin. “*Felsefî Antropoloji Bakımından Tecrübe Mefhumunun Tahlili*”, Felsefe Arkivi,1952
- Nevevi, İmam. “*Riyazü`s Sâlihîn*”, Çelik Yayınevi, 2014
- Skirberkk. Gunnar - Gilje, Nils *Antik Yunan`dan,Modern Döneme Felsefe Tarihi* (Kesit Yayınları, 2014
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Clarendon Press, 2004.
- Tan, Aysel. *Mevlânâ`da Dinî Tecrübe*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 2017

Tanç, Nilüfer. “*Fuzûlî, Rind İle Zâhid*”, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, : (119-122), 2009.

Topaloğlu, Fatih. “*Dinî Tecrübeyi `Yaşamayan Bilmez` mi? (Wayne Proudfoot`un Dinî tecrübenin İncelenmesini Sûjeye İndirgeyen Metodu Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım)*”, 2012.

Topcu, Nurettin. “*İradenin Davası/Devlet ve Demokrasi*. Dergâh Yayınları, 2012

———. *Bergson*. Dergâh Yayınları, 2006.

———. *Var Olmak*. Dergâh Yayınları, 2016.

———. *Yarınki Türkiye*. Dergâh Yayınları, 2013.

———. *İslam ve İnsan: Mevlânâ ve Tasavvuf*. Dergâh Yayınları, 2016.

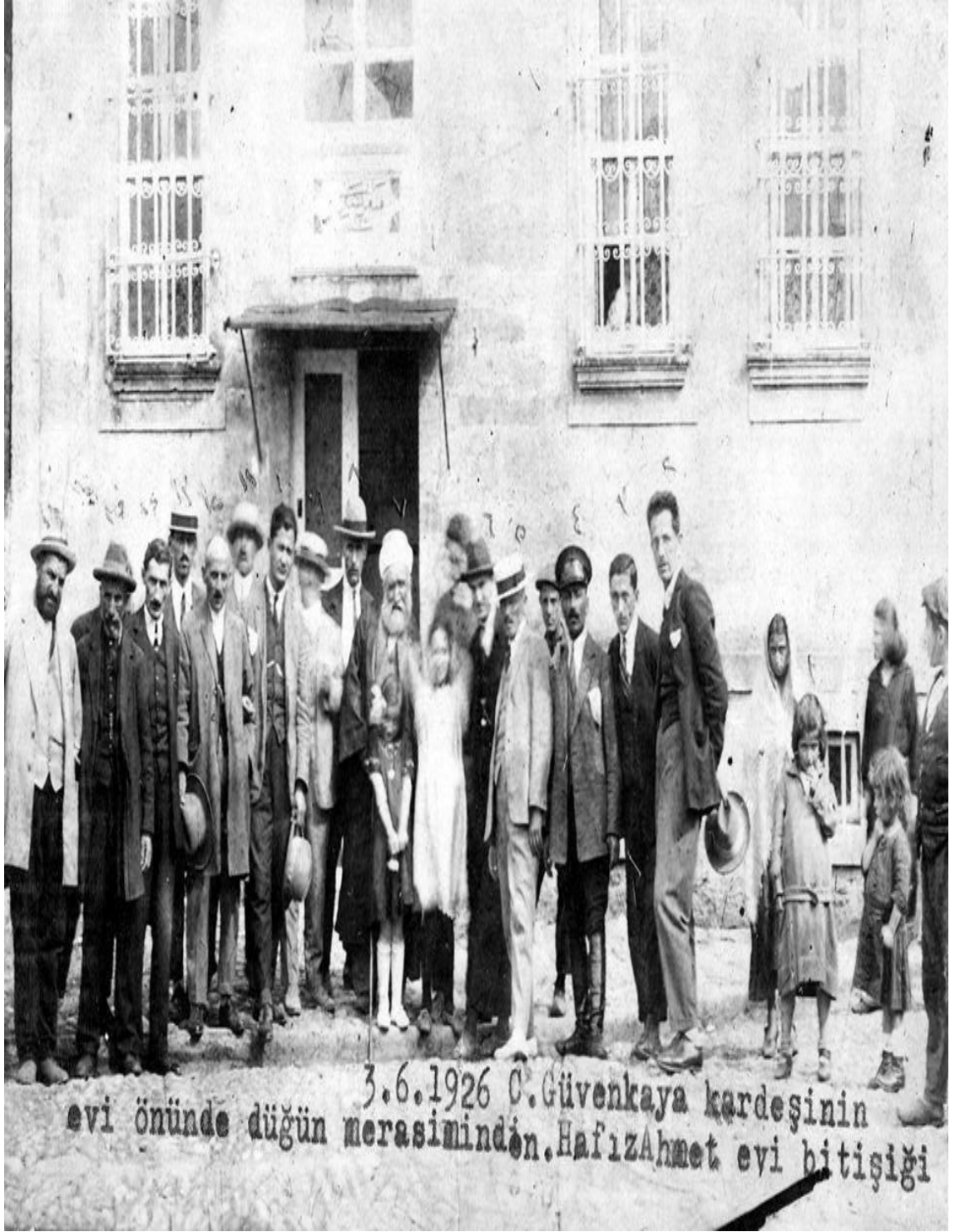
Vergili, Orhan. *Hacı Hulûsî Baba ve Divanı*, 2020.

Yaran, Cafer. “*Eleştirel Deneyimcilik` : Dinî Tecrübe`de Swinburne `Safdillik İlkesi`ne Karşı `Eleştirelilik İlkesi`*”, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sy 15, : (25-54), 2007.

GÖRSELLER



Görsel 1: Hacı Mehmet Hulûsî Erer (Baba)



Görsel 2: Hacı Hulûsî Baba (Ortada)



Görsel 3: Hacı Hulûsî Baba Camii

(Tekke Camii) Fatsa -Ordu



Görsel 4: Hacı Hulûsî Baba Ve Eşi Halime Fahriye Hatun`un Kabirleri

Fatsa-İslamdağ Köyü- Kibarlar Mezarlığı

دیوان خلوص

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

که سن سین خالق مخلوق چو سن یقین جملون اعلایا
عدو نینجا اوله بو مخلوقا نیک هر آن حشره تا
بولار در احمک یا بولا در اولیا حقا
بولار هادی بولا مریدی بولار در برزه رهنا
توسل ایلیوب بونلر سندن مطلم رضا
اوله مرآت قلبم عشق کله سرتسر جلا
آجسون کنت کنزک پرده سی ولسون کرپیدا

کچور جانی ایله سرور همیسر قیل اولری کوت
خلوصی عبدعاصی قولکی سن عشق ایدر روسوا

ایلدی آغان کوکل اعلان عشقه ابتدا
اولدی خبر مقصد مطلمه اولدی مبتدا
دو جهرانک کنزیدر صلا آکا یوقدر بها
عاشق اولوق سالکا هر شیدن الرندر سکا

بو جمله حامدک حمد سکا مخصوص درای بولا
صلوة وهم سلام ایله جیبک احمد یارب
وهم آله اولاد نرا صحابنه بالجمله
بولار در رهبر دینک کچوب جاندن ایدن ایمان
بزی لطف ایت باغشلا بونلر سنای کره کانی
چیقار سودای دنیا ما فرمای قلبم ایچندن
تموج ایلیوب دریای عشقک هر د اعم لک

عشق ایله بد ایلدم ریوان عشقه ابتدا
علم طاهر علم باطن جمله سیدر اشبو عشق
عامل عشق در معول عشق در عمل صالح در عشق
غافل اولر عاشق اول کل جان و دلون ایله کوشر

برلق

Görsel 5: "Divan-ı Hulûsî" nin İlk Sayfası

ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı	Seyfullah ONMUŞ
Yabancı Dili	-
Orcid Numarası	
Ulusal Tez Merkezi Referans Numarası	
Lise	Fatsa Anadolu İmam Hatip Lisesi/ORDU
Lisans	Erciyes Ün. İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans	-
Mesleki Deneyim	2012-2015 Diyanet İşleri Başkanlığı -Kayseri ili Tomarza ilçesi Küçük Canlı köyü 3 yıl (İmam-Hatip) 2015-2017 yılları arası Diyarbakır-Silvan Çevriksu ortaokulu 2017-2018 yılları arası Gaziantep-Şehitkamil Şehit Hüseyin Gümüş Ortaokulu 2019-2022 yılları arası Ordu-Kumru Şehit Neşe Eryetim Ortaokulu 2022- Ordu-Fatsa Mehmet Akif Ersoy Ortaokulu`nda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmeni (hâlen devam edilmektedir).
Akademik Çalışmalar	1. 2.

