

Giritli Aziz Efendi, *Vâridât - Kalbin Sohbetleri*, haz.

M. Nedim Tan, İstanbul: Pan Yay., 2011, 224 s.

Mehmet Zahit TİRYAKİ*

Giriş

M. Nedim Tan tarafından yayıma hazırlanan Giritli Aziz Efendi'nin *Vari-dat* isimli eseri, bizatihi ihtiva ettiği tasavvufi değerinin yanı sıra, öznel-lik-nesnellik, benzerlik-farklılık, zorunluluk-özgürlük, zamansallık-sonsuzluk, beden-ruh, madde-mana ilişkisi, insanlık deneyiminin bireyselliği gibi hususlar bakımından son derece zengin çağrışımlar uyandıran bir kitap olarak göze çarpmaktadır. Bu tanıtım yazısında insani nefsin öznellik, benzersizlik, özgürlük, zamansallık, birlik ve sonsuzluk deneyimleri söz konusu eser üzerinden kısaca ele alınmaya çalışılacaktır.

Salık ve Ehl-i Hal Arasında: İnsanlık Deneyimi

Aziz Efendi'nin salık ile ehl-i hal arasında yaptığı ayırım, insanın kendileri arasında salınacağı, gidip-geleceği, farklı hatlar ve zıtlıklar arasındaki gerilimi hissedeceği en temel iki karaktere işaret etmesi bakımından önemli gözükmemektedir. Salık ile ehl-i hal şeklindeki iki karakteri, iki ahlaki fail tipi olarak da dikkate alabiliriz. Dolayısıyla biri salikin diğeri ehl-i halin olmak üzere iki ahlak söz konusu edilmektedir. Anlaşıldığı kadarıyla, bu iki karakter arasında bu yazıda söz konusu edilecek öznellik, özgürlük, zamansallık gibi deneyimleri tecrübe etme noktasında bazı farklar bulunmaktadır. Bu karakterlerden ilki, zamansal ve mekânsal olanla, tikel varlık alanı ile irtibat halinde olup zaman-mekanla kayıtlanmış olarak işaret edilen durumları tecrübe ederken, ehl-i halin işaret edilen durumları tikel varlık alanının zaman-mekan kayıtlılığından kurtulabilen bir tarzda tecrübe edebildiği görülmektedir.

Aziz Efendi, aynı bölümde (s. 88) celal ve cemal sıfatları arasında da bir ayırım yapmaktadır. Buna göre celal sıfatı akıl ve nefse, cemal sıfatı ise can

* Arş. Gör., İstanbul Medeniyet Üniversitesi (tiryakizahid@gmail.com)

ve hayatla ilişkilendirilmektedir. Bu noktada akıl ve nefis ile can arasında bizzat insan olmakla ilişkilendirilen bir gerilime işaret edilmekte, kudretin bütünüyle can ve nefsten birinde olmadığı söylenmektedir (s. 89). Burada dikkat çekici olan bir husus, can ve hayatla ilişkilendirilen ikinci kısmın, yani cemal sıfatının asıl ulaşılması gereken olarak ifade edilmesidir. Akıl ve nefis tarafına meyletmek mecnunluk olarak görülüp olumsuzlanırken, can tarafına meyletmek ise ehl-i halin sıfatı olarak görülüp övülmektedir (s. 90).

Aziz Efendi, celal ve cemal sıfatları arasında, bir bakıma akıl ve nefis ile can ve hayat arasında da bir sıralama yapmaktadır. Buna göre, en iyi hal canda karar kılmak olarak görülürken, ortada ise nefste karar kılmak zikredilmekte, en kötü halin ise nefis ile can arasında gidip gelinen insani berzahta kalmak olduğu söylenmektedir (s. 90).

Salik ile ehl-i hal arasındaki bu ayrımı, genel olarak ahlak felsefesindeki ahlaki fail tipinin bu tasnifin ilk kısmına tekabül ettiği, bu fail tipinin ileri tamamlanmasının ancak tasavvufia ve ilk kısımdaki kabullerin bir anlamda tersine döndüğü ehl-i halin ahlaki anlatısıyla mümkün olduğu şeklinde bir yorumda bulunabiliriz.

Özel ve Genel Arasında: Öznellik Deneyimi

Bu bağlamda ilk olarak dikkat çeken noktalardan birisi, nefsin kendine geleni kendinin kılması, nefsin kendine gelenle öznel olarak irtibat kurması konusudur (s. 43). Buna göre, insanın kalbine varit olan her şey Allah'ın bir ilhamı olmakla birlikte, nefis meyilli olduğu şeye göre, kendi hal ve hayaline göre bu ilhamı dönüştürmektedir. Kalp, ilhamı kendi zannı üzere değiştirip dönüştüren vasıta olmaktadır (s. 70). İnsan nefsinin bu dönüştürücü gücüne yönelik vurguya, insanın her ne söz işitse kendi bildiğine uydurmaya mecbur olduğuna dair (s. 113), bir anlamda insanın bireyselliğe/öznele yazgılı olduğunu ihsas ettiren ifadelerde de rastlanmaktadır.

Öznellik-nesnellik ilişkisi bağlamında Aziz Efendi'nin bizzat kendisinin yaşadığı bir hal olarak aktardıkları (s. 94-96) son derece ilginç yorumlara kaynaklık edebilecek zenginlikte gözükmektedir. Anlatılana göre Aziz Efendi söz konusu halde önce ve sonra gelen bütün insanlar arasındaki bütün sözleri birbirinin tekrarı gibi görürken hareketlerini farklı görür. Burada kendisi şaşırarak bunun sırrını sorar. Burada kendisine, "gerçek söz söyleyici (natık-ı hakiki) her varlıkta birdir, fakat hareket şeklinde gö-

rünen cüzi iradedir ki hakikatte mükellef tutulan insan odur. O hareketten başka bir şeyde kulun herhangi bir müdahalesi yoktur. Ancak o hareketler beşerin kendi fiilidir, buna binaen o hareketlerden senin haberin yoktur” cevabı verilir.

Aziz Efendi’nin ilk başta sorduğu soru, bu yazı bağlamında anlaşıldığı kadarıyla bir anlamda neden söz konusu şahısların hareketlerinin kendi görüşünün, bir anlamda tasarrufunun dışında kaldığını, hareketlerinin de sözleri gibi birbirinin aynı olması gerektiği gibi bir anlama gelmektedir. Daha açık bir şekilde söylemek gerekirse, Aziz Efendi, o şahısların hareketlerine de sözleri gibi vakıf olabilmesi gerektiğini, hâlbuki onların kendisinden bağımsız ve üstelik farklı farklı hareketleri olduğuna şaşırmakta ve sanki söz bakımından tam bir aynılığı ve nesnelliği tecrübe ederken, fiil ve hareket bakımından farklılığı/başkalığı/öznelliği/bireyselliği tecrübe etmesinin sebebini anlamaya çalışmaktadır. Cevaptan anladığımız kadarıyla burada bütün varlıkta bir olduğu söylenen söz söyleyici külli/nesnel/düşünsel olana, tasavvufun diliyle konuşmak gerekirse O’na işaret etmekte; öznellik, farklılık, bireysellik ise insanların fiil ve hareketlerinde gerçekleşmektedir.

Aziz Efendi, sonunda yukarıdaki sorusuna neden olan durumu anladığını, çeşitli varlıkların sözlerini kendi sözleriyle aynı görebildiği halde hareketlerini farklı görmesindeki durumu tashih ettiğini bir bakıma gerçeği gördüğünü söylemektedir. İlk hali, kendi deyimiyle “natika-i Hak zuhurunun mukaddimesi ve bir alameti” iken, fiilleri ayrı görmesi ise “kudrete mazhar olduğundandır”. Bu noktada, her şeyi bir yapan şeyin, her şeyi bir yapan şeyin Hak oluşunun görülmesinden kaynaklanan benzerlik halini, nesnelliğin tecrübe edilmesi; kudrete mazhar oluşun ve kudretin farklı farklı tecelli etmesinin neticesinde görülen farklılık halini ise öznenin tecrübe edilmesi olarak dikkate alabiliriz. O halde, Aziz Efendi’nin “fiiller kudretten, sözler ilimdendir” şeklindeki ifadesini de dikkate alırsak; ilmin, birlik, nesnellik, küllilik, tümellik, aynılık, benzerlik, genellik zemini; kudretin ise çokluk, kesret, çeşitlilik, öznellik, farklılık, başkalık, özellik, tikellik zemini olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada aşırı nesnellik olarak da ifade edebileceğimiz, her şeyi birbirinin tekrarı görmenin, sanmanın tecellideki tekrarsızlık fikrine zıt düştüğüne de işaret etmeliyiz.

Bütün bu vurgularda, tasavvuf düşüncesinin, istidat, öznellik, özgünlük, bireysellik, tecrübe gibi noktalardaki farklı yaklaşımı bir kez daha or-

taya çıkmaktadır. Ne var ki insani nefsin bireyselliği ve öznelliği meselesi bağlamında dikkat etmemiz gereken son ama önemli bir nokta daha bulunmaktadır. Kitapta, nefsin her şeyi kendi keyfine göre gelip geçirmek istediği, fakat şeylerin ve günlerin akışının bu şekilde olmadığı söylenmektedir (s. 107). Bu noktada nefsin kendine göre olanın peşinde olmasını öznel ve bireysel çabası, nefsin kendisini bireysel ve öznel olarak gerçekleştirmeye yönelik tutkusu; fakat bu dileğin kendi isteğiyle olmamasını ise özneliğin nefsin sadece kendi arzu ve iradesiyle başlayıp biten bir şey olmaması, olarak yorumlayabiliriz. Öyle görünüyor ki, insanın özneliğinin gerçekleşmesi de görünür varlık düzlemini aşan bir boyuta sahiptir.

Aynı ve Farklı Arasında: Benzersizlik Deneyimi

Tasavvufun en temel ve oldukça meşhur ilkelerinden birisi tecellide tekrarin olmadığı düşüncesidir. Buna bağlı olarak tecellideki çeşitlilik ve farklılık, benzersizlik ve başkalık, tecellideki/yaratılıştaki tekrarsızlık, farklılığın kaynağı olarak tecelli, her anın başka imkan ve ihtimalleri barındırıyor oluşu gibi hususlar metinde sıkça vurgulanmaktadır (s. 48, 125, 126, 136, 137, 138).

Burada işaret edilen tecellideki tekrarsızlık, benzersizlik düşüncesi, önce ya da sonra gelen bütün varlıkların ruhlarının bir cihetten ve belki de esasta birbirine benzemeleri fakat buna rağmen yine de birbirlerinin aynı olmayışları kabulü üzerinden temellendirilmektedir. Nasıl ki bir havuzdan alınmış bir miktar su havuzdaki suyun ne tamamen aynısı ne de tamamen ondan başka bir şey olmuyorsa, önce gelen ile sonra gelen arasındaki ilişki de tamamen aynılık ya da başkalık olmamaktadır. Bu benzersizlik fikrinin bir gereği olarak, her varlığın tekrara uğramayan ve başkasında bulunmayan bir hali bulunmaktadır. (s. 80-81).

İki insanın halinin birbirine eşit olmayışı (s. 50, 115), derdin de dermanın da her şey gibi tekrarsız ve benzersiz oluşu (s. 138), mertebelerin çeşitliliği ve sūfîlerin hep hareketli bir hedeften bahsetmeleri (s. 64) gibi durumlarda hep bu tecellideki tekrarsızlık ve çeşitlilik, yaratılıştaki benzersizlik fikrinin yansımaları görülmektedir.

Bütün bu benzersizlik ve farklılıklar, tecellinin bizzat kendisinden kaynaklandığı kadar aynı zamanda tecellinin gerçekleşeceği mazhara, bu mazharın kabiliyetine göre oluşundan da kaynaklanmakta, tecellinin çeşitliliği ile mazharın kabiliyeti arasında bir ilişki bulunmaktadır (s. 48).

Zorunlu ve Mümkün Arasında: Özgürlük Deneyimi

Tasavvufta zorunluluk ve irade özgürlüğü meselesi üç aşamada incelenebilir gözükmemektedir. Bu aşamalardan ilki, iradenin devrede olmadığı akli zorunluluğun geçerli olduğu aşama; ikincisi, yönelme (teveccüh), itibar gibi kavramların önem kazandığı cüzi iradenin kullanım aşaması; üçüncüsü ise, cüzi iradenin terk edilerek külli iradeye bütünüyle teslim olunduğu aşamadır.

Buna göre, iradenin olmadığı aklın zorunluluk alanının ardından beş iç duyu mertebesinde irade ortaya çıkmaktadır. Aziz Efendi'nin akli ikiye ayırdığı kısımda sözünü ettiği perdeli akıl (akl-ı mahcûb) insani tecrübe ile, iç ve dış duyuların verileriyle söz ve işleri yönetmekle, en geniş anlamda cüzi iradeyle irtibatlandırılmaktadır (s. 61). Bu noktada, insan bedeni üzerindeki hakim gücün celal sıfatının tecellisi olan nefis olduğuna da işaret edilmelidir (s. 108). Nefsi beden üzerinde tasarrufa, bedene etki etmeye sevk edecek, nefsin kudretini harekete geçirecek şey ise aşk olarak zikredilmektedir (s. 57). Zira tasavvufta, keşf ilmin, kudret ise, tasarrufun/eylemenin aleti olarak ifade edilmekte (s. 141), bir başka deyişle, tasavvufun bilgi ideali irfan olarak, fiil/eylem ideali ise kudret olarak kabul edilmektedir (s. 112). Burada, yukarıda yapılan ve bilgiyi/ilmi külli olanla, kudreti/tasarrufu ise cüzi olanla ilişkilendiren vurgu bir kez daha hatırlanmalıdır.

Nefsin insan bedeni üzerindeki tasarruf sürecini, insanı öncelikle külli olana ilişkin tasdiğe erdirmek, sonra da insanın cüzilere ilişkin kudretini açığa çıkarmak (s. 105) olarak ifade edebiliriz. Bu noktada külli olanla irtibatı tesis edilmiş ve işlenmiş bir nefsin tekil ve tikel eyleyciliğinden söz edilebilir (s. 110). Peki, nefis bu vazifesini nasıl yerine getirecektir?

Nefs burada işaret edilen işlevini kendisinin sıfatları olarak zikredilen infial ve itibar/ihtimam (s. 107) ve her şeyiyle maksada yönelme (teveccüh-i tam) ile yapacaktır (s. 86, 141). Aziz Efendi bir yerde (s. 122-123) itibar kavramını nasıl anlayacağımıza dair bazı ipuçları sunmaktadır. Bu pasajı bazı eklemelerle şöyle aktarabiliriz: "Fakat O'nun iradesi, biz insanlara engin olmayı öğretmektir ve hakikatin [orijinal metinde zatın ifadesi geçiyor] itibarını telkin etmektir. Bu dediğimi iyi anla, ta ki sırf zahiri görenlerden olmayasın ve bir kıymetsiz zerreye bile hakir görerek bakmayasın. O ki âlem türlü türlü cinslerden ibaret ve her şeye itibar edecek [kavrayıp yönelecek] olan insanın hakikatidir. Öyleyse insan bedeni

kıymetli bir cevher gibi gösterişli olsa başkasına itibar etmemek [yönelmemek] gerekirdi. Eğer itibar insandan düşseydi [eğer insan itibar etmeseydi, kendisi dışındaki şeylere ilişkin zati/bireysel bir yönelim göstermeseydi] bütün diğer türlerin mahvolması mukadder olurdu [ne iş ne de bilgi hiçbir şey mümkün olmazdı]. Âlemin imarının itibar ile olduğu irfan ehlinin malumudur...” Buradaki itibar kavramını yönelme, yönelim, kast olarak anlayıp, asıl olanın insanın bireysel/zati yönelimi olduğu yorumunu yapabiliriz.

İnsan nefsinin âleme, dünyaya yönelik itibarına ve etkin yönelimine vurgunun ardından, tasavvufta başka bir şeye daha işaret edilmektedir. Nefs her şeyi kendi keyfine göre gelip geçirmek istemekte fakat şeylerin ve günlerin akışı bu şekilde olmamaktadır (s. 107). Aziz Efendi, buna “Gerçi istemekle olmaz, ama zaten olmayacak can da istekte bulunmaz. Yani istek (talep) kavuşmanın sebebi değildir, sadece alametidir” diyerek işaret etmektedir (s. 59). Bir bakıma talepsiz olmadığı gibi çok taleple de olmamaktadır.

Tam da bu noktada, sûfiler üçüncü ve son aşamaya geçmekte ve cüzi iradenin de yok olduğu tam bir istiğrak halinden bahsetmektedirler (s. 79). Bu aşamada cüzi iradenin külli iradeye dönüşerek hükümsüz kaldığı ve devreden çıktığı, asıl failin sadece Allah olduğunun idrak edildiği görülmektedir (s. 62, 93). Bu bağlamda hem bilgi/ilim hem de eylem/amel örneğinde tasavvuf düşüncesinde genel olarak görebildiğimiz gibi yine bir ilişkiyi tersinden düşünme örneği dikkat çekmektedir. Böylece ilim; akıl, düşünce ve firasetin, düşünme ve tahayyülün salikte ortadan kalkması haline gelirken; fiil/eylem alanında da asıl tasarrufun cüzi iradenin terk edilip külli iradede yok olunduğu noktada başladığı görülmektedir (s. 143). Bu noktada celal sıfatının tecellisi olarak nitelenen nefis durumunun aşılması gereken bir hal olarak tasvir edilmesinden hareketle şöyle bir yorumda bulunabiliriz: Tasavvufta yapıp etmelerimizin amirinin nefis olduğu inkâr edilmemekte, bilakis böyle olduğu söylenmektedir. Yani nefis bizim bireyselleşmemize imkân veren hareketlerimizin (s. 95) asıl faili ve müsebbibi, muharriki, cüzi iradenin tahakkukunun vasatı ve vasıtası olmaktadır. O halde burada aşılması gereken bir durum olarak zikredilen ve celal sıfatıyla irtibatlandırılan nefisle ya da nefis içinde varoluşla kastedilen arzu-irade ekseninde cereyan edip bireyselleşmeyi gerçekleştiren halin, bir başka deyişle talebin terki mi kastedilmektedir? Bu durumda tasavvufta insanın zorunluluk ile özgürlük arasındaki bitimsiz hareketinin, öncelikle

külli olana ulaşarak onunla irtibat kurmak, oradan nesnelliğini, tümelliğini devşirmek, sonrasında ise bu âleme inerek, dünya içre bir varlık olarak zaman-mekân koşullarında bireysel olarak var olup, bilip ve eyleyerek özgür iradeyle özgürlüğünü ve bireyselliğini gerçekleştirmek, tek bir insan olarak var olmanın, bir fert olarak var olmanın tazammun ettiği bütün yapabileceklerini yaparak yeniden külli olana katılmak şeklinde tasvir edildiğini söyleyebiliriz (s. 109).

Geçmiş ve Gelecek Arasında: Zamansallık Deneyimi

Yukarıda tecellideki tekrarsızlık ve benzersizlik düşüncesinden bahsedildiği yerde her bir anın bir diğeriyle aynı olmayışına da metinde zikredilen bir örnek olarak işaret etmiştik. Bu, bir anlamda tasavvuftaki ibnü'l-vakt fikrini de çağrıştırır niteliktedir.

Buna yakın bir fikri yine yukarıda benzersizliğin tecrübe edilmesi esnasında işaret ettiğimiz vurgularda da görebiliriz. Orada, zamanın akışı içerisinde birbirleri arasında öncelik-sonralık ilişkisi bulunan varlıklar arasında bir açıdan aynılık bulunmakla birlikte bir başka açıdan ise bu varlıkların asla birbirlerinin aynı olamayacakları düşüncesine işaret edilmişti.

Aynı şekilde, şeylerin oluş ve bozuluşunda insanın talebinin bütünüyle yeterli olmayacağı ifade edilmektedir. Fakat yine de anın gerektirdiği talep şartının yerine getirilmesine, nefsin tam bir kararlılık ile maksadına yönelerek (teveccüh-i tam) kendisi dışındaki şeylere itibar edip ihtimam göstermesine yönelik vurgularda da içinde bulunulan zamanın idrakinin ve tecrübe edilmesinin önemi ifade edilmektedir.

Metinde ayrıca saliklik mertebesinin bir vasfı olarak da yorumlanabilecek bir şekilde zikredilen “halin mazharı olmak” ifadesinde de (s. 93) insanın zamansallığına yönelik bir işaret bulunmaktadır.

Bütün bunlardan hareketle diyebiliriz ki, insani varoluşumuz, bilme ve eyleme etkinliğimiz, özgünlüğümüz ve özgürlüğümüz zamansallıkla kuşatılmışlık, zaman-mekan bağımlılığı içinde gerçekleşecektir. Bu noktada da kendisinde sübut ve zorunluluğun, mutlaklığın hâkim olduğu akıldan çok, hareket ve imkânın, değişkenliğin devrede olduğu vehim, mütehayyile ve müfekkire güçleri insanın bu zamansallık içinde insani tecrübenin hem bilgi hem eylem boyutunu tecrübe etmesine imkân verecektir. Fakat yine salik ile ehl-i hal arasındaki ayrıma atıfla konuşacak olursak bu zamansallık da aşılması gereken bir zamansallık olarak gözükmektedir. Zira

zamansallığın idrakinde olmamak kadar, zamansallığı şimdiye ve buraya hapsolmak şeklinde düşündüğümüzde de sorun çıkacaktır. Dolayısıyla insanın hem zamanın idrakinde fakat aynı zamanda zamanın üstünde zamanı tecrübe ettiğini söylemek en makulü gibi gözükmektedir.

Beden/Cisim ve Ruh, Madde ve Mana Arasında: Birlik Deneyimi

Yukarıda çeşitli sebeplerle tasavvuf düşüncesinde insanın çeşitli ikilemler ve zıtlıklar arasındaki yolculuğuna vurgu yapmıştık. Benzer bir durum insanın belki de bizzat ruh ve cisimden, madde ve manadan mürekkep bir varlık olması dolayısıyla onun birlik tecrübesinde de görülmektedir. Bu noktada söz konusu olan yine bu iki unsurdan sadece birisi değil, ruh ile cismin ahenkli birliğidir (s. 73).

Benzer bir vurguya Aziz Efendi'nin dört âlemden (ruhlar âlemi, misal âlemi, rüya âlemi, sonsuzluk âlemi) söz ettiği yerde de rastlanılmaktadır. Buna göre misal âleminin varlık gayesi ve işlevi, anlamak, anlatmak, sormak ve irfan elde etmenin hep zahiri organlarla olan ve bu âlemde olan şeyler olması noktasında önem kazanmaktadır. Sadece bilgi, hatta hakkın bilgisi tasavvufta bile tek başına yeterli olmamakta; bu bilgiye, aşk, irfan, istiğrak ve cezbenin de eşlik etmesi gerekmektedir. Bunların hepsi de bu ceset içinde, bu beden içinde, burada, bu âlemde gerçekleşmektedir. Bu noktada, cisimden, cisimlikten bağımsız ruhani bir hal ve kemalin söz konusu olmadığını söyleyebiliriz. Burada sûfilerin varoluşun da, tahsilin de kemalin de öncelikli olarak bu vücut, bu cisim içinde, tikel ve tekil bir surette gerçekleşeceği düşüncesinde olduklarını çıkarabiliriz (s. 104, 133).

Benzer bir vurguyu, “masıvayı terk eden kimsenin gözünde âlem ve içindekiler yok hükmünde ise de, bu sevgi beslememek bakımındandır, yoksa o görünürde âlemin bir pulundan bile vazgeçmez. Masıvayı terk zahirde vuku bulan bir hal değildir...” şeklindeki ifadede de görebiliriz (s. 83). Bu noktada da madde ile mana arasındaki irtibata dair bir ipucu bulunmaktadır. Duyulur ve maddi olanın bütünüyle reddi ya da terki söz konusu olmamakta, bir cihetten tamamen onların içindeyken bir başka cihetten tamamen onlardan uzak olma gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

Başlangıç ve Son Arasında: Sonsuzluk Deneyimi

Metinde dikkat çeken noktalardan birisi de, tasavvufun insani nefsin her türlü hareketini bitimsiz bir süreç olarak kabul etmesi olarak gözükmektedir. Natıkadaki anlam genişlemesi ve kalpteki natıkanın bitimsiz hareketi,

mertebelerin çeşitliliği düşüncesi ve sûfilerin hep hareketli bir hedeften bahsetmeleri gibi örneklerde sürekli olarak bir sayılamazlık, sınırlandırılmazlık düşüncesiyle karşılaşılmaktadır. Bunun neticesinde tasavvuftaki insan idealinin, sürekli olarak isteyen, bekleyen, uman, talep eden, değişen, dönüşen, madde ile mana, bu dünya ile öte dünya, külli ile cüzi, zorunluluk ile özgürlük, zamansallık ile zaman üstülük arasında bitimsiz bir yolculuğun içinde hayatiyetini devam ettiren bir karaktere sahip olduğu görülmektedir (s. 64, 124-125). Sâlikin, sülûkün başından sonuna kadar kendi insanlık deneyiminin bütün safhalarını kat etmesi, kendine özgü öznel, benzersiz, özgür, zamansal varoluş aşamalarını bu aşamalar arasındaki yolculuğu vasıtasıyla tecrübe ederek nihai noktada birlik ve sonsuzluk tecrübesine ulaşmış hal ehli bir karaktere ulaşması öngörülmektedir.