



T.C.

ÜSKÜDAR ÜNİVERSİTESİ

TASAVVUF ARAŞTIRMALARI ENSTİTÜSÜ

TASAVVUF KÜLTÜRÜ VE EDEBİYATI ANABİLİM DALI

NİYÂZÎ-İ MISRÎ DİVÂNÎ'NDA  
HAKÎKAT BİLGİSİNİ İDRÂK EDEBİLME

Hülya TAŞTEKİN

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Prof. Dr. Emine YENİTERZİ

İstanbul 2019

# İÇİNDEKİLER

TEZ KABUL FORMU.....	iv
ÖZET.....	v
ABSTRACT.....	vi
ÖN SÖZ.....	vii
GİRİŞ.....	1
NİYÂZÎ-İ MISRÎ, YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ.....	1
A. On Yedinci Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Siyasi, Sosyal ve Ekonomik Durum.....	1
A.1. Kadızâdeliler Hareketi: Dinde Bid'atlara Karşı Tasfiyeci Zihniyet (Püritanizm).....	3
A.2. Kadızâdeliler, Tasfiyeci Vâizler ve Tarikat Erbâbı.....	4
B. Niyâzî-i Mısrî, Hayatı, Sürgünler Dönemi, Eserleri ve Dîvânı.....	14
B.1. Hayatı.....	14
B.2. Sürgünler Dönemi.....	19
B.3. Tasavvuf Geleneğindeki Yeri.....	21
B.4. Niyâzî-i Mısrî'nin Eserleri.....	22
B.5. Dîvân-ı İlâhiyat.....	23
1. BÖLÜM.....	26
NİYÂZÎ-İ MISRÎ'NİN TASAVVUFÎ ANLAYIŞI: VÜCÛD VE MERÂTİBU'L-VÜCÛD.....	26
1.1. Vücûd ve Varlık Bilgisi.....	29
1.2. İlâhî Tecellî.....	35
1.3. Vücûd Mertebeleri, Mertebelerin İlişkisi ve Anlaşılması.....	36
2. BÖLÜM.....	40
ANLAMA ve BİLGİ KAVRAMLARININ İNCELENMESİ.....	40
2.1. Bilgi Nedir?.....	40

2.2.	Kur'an-ı Kerîm'de İlim Kavramı .....	40
2.3.	Sûfî Düşüncede Bilgi: Mârifet .....	41
2.4.	Bilginin ve Anlamanın Mertebeli Yapısı .....	43
2.5.	Bilginin Kaynakları .....	46
2.6.	Bilgi Kaynağı Olarak Kalp .....	47
2.6.1.	Hakîm Tirmizî'ye Göre Kalbin Katmanları, İşlevleri ve İlişkileri .....	48
2.6.1.1.	Sadr .....	49
2.6.1.2.	Kalp .....	49
2.6.1.3.	Fuâd .....	50
2.6.1.4.	Lüb .....	50
2.6.2.	İbn Arabî'nin <i>Akıl</i> Görüşü .....	51
2.6.3.	Sadr – Kalp Farkı ve İlişkisi .....	54
2.6.4.	Kalbin Sadr Üzerindeki Etkisi: Aydınlık ve Karanlık .....	56
2.7.	Anlama Faaliyetinin İslâmî Düşüncede İrdelenmesi .....	56
2.8.	Sembolik Dili Anlama .....	59
3. BÖLÜM	.....	71
NİYÂZÎ-İ MISRÎ DÎVÂNİ'NDA ANLAYAN: “ANLAR BİZİ” REDİFLİ GAZELİNİN ŞERHİ .....		71
3.1.	“Zât-ı Hak'da mahrem-i irfân olan anlar bizi” .....	71
3.2.	“Bu fenâ gülzârına bülbül olanlar anlamaz” .....	78
3.3.	“Dünyâ vü ukbâyı ta'mir eylemekten geçmişiz” .....	81
3.4.	“Biz şol abdâlız bırakduk egnimizden şâlumuz” .....	86
3.5.	“Kahr u lutfi şey'-i vâhid bilmeyen çekti azâb” .....	91
3.6.	“Zâhidâ ayık yürürken anlamazsın sen bizi” .....	95

3.7.	“Ârifün her bir sözünü tuymaga insân gerek”.....	98
3.8.	“Ey Niyâzî katremüz deryâyâ saldık biz bugün”.....	103
3.9.	“Halkı koyup lâ-mekân ilinde menzil tutalı”.....	107
3.10.	Tablo: Anlayanların ve Anlamayanların Özellikleri.....	110
SONUÇ.....		112
KAYNAKLAR.....		117
ÖZGEÇMİŞ.....		123
BİLİMSEL ETİK SAYFASI.....		124



T.C.  
ÜSKÜDAR  
ÜNİVERSİTESİ

YÜKSEK LİSANS TEZ SAVUNMA SINAVI TUTANAĞI

TASAVVUF KÜLTÜRÜ VE EDEBİYATI ENSTİTÜSÜ

GENEL BİLGİLER

Öğrenci No	: 174401035
Öğrenci Adı Soyadı	: HÜLYA TAŞTEKİN
Anabilim Dalı	: TASAVVUF KÜLTÜRÜ VE EDEBİYATI
Tez Danışmanı	: PROF. DR. EMİNE YENİTERZİ
Tezin Başlığı	: Niyâzi-i Mısri Divânında Hakikat Bilgisini İdrak Edebilme

Toplantı Tarihi	: 12 Temmuz 2019	Saati	: 16.00
-----------------	------------------	-------	---------

Öğrenci Savunmaya :  Geldi

Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili hükümleri uyarınca tez bilimsel olarak incelenmiş, adayın tez çalışmasını sunmasının ardından, adaya tez çalışması ile ilgili sorular yöneltilmiştir.

- Yapılan savunma sınavında adayın tez çalışması başarılı bulunarak **KABUL** edilmesine,  
 Yapılan savunma sınavı sonunda tez çalışmasının **DÜZELTİLMESİNE**, düzeltme için adaya ..... ay **EK SÜRE** verilmesine (en fazla 3 ay)  
 Yapılan savunma sınavının sonunda tezin **REDDEDİLMESİNE**

**OY BİRLİĞİ**  **OY ÇOKLUĞU**

İle karar verilmiştir.

Savunmada Tezin Başlığı :  Değişmedi  Değişti

Tezin Yeni Başlığı :  Değişmedi

Öğrenci Savunmaya :  Gelmedi

Üniversitemiz Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin ilgili hükümleri uyarınca yukarıda belirtilen tarih ve saatte Tez Savunma Jürisi toplanmış ancak ilgili öğrenci savunma sınavına gelmemiştir. Adayın tez çalışmasını Jüri önünde sunmadığı için yapılan değerlendirmeler sonunda adayın tez çalışmasıyla ilgili aşağıdaki kararı,

**OY BİRLİĞİ İLE REDDEDİLMİŞTİR.**

Tez Sınavı Jürisi	Unvanı, Adı Soyadı	İmza
Başkan	PROF. DR. EMİNE YENİTERZİ	
Danışman Üye	PROF. DR. EMİNE YENİTERZİ	
Üye	PROF. DR. REŞAT ENGİN	
Üye	DOÇ. DR. MELİHA YILDIRAN SARIKAYA	
Üye		

(Tüm durumlarda jüri üyelerinin tez değerlendirme raporları gerekir.)

Sayı No :

Tarih : 12.07.2019

Yukarıda kimlik bilgileri belirtilen ve Anabilim Dalımız Yüksek Lisans Programı öğrencisinin Tez Savunma Sınav Tutanağı ve eklerinin Enstitü Yönetim Kurulunda görüşülmesi hususunda bilgilerimizi ve gereğini arz ederim.

PROF. DR. EMİNE YENİTERZİ  
Anabilim Dalı Başkanı  
(Unvanı, Adı Soyadı, İmza)

Not: Bu forma orijinal raporlar (bir nüsha) eklenecektir.

DD.FP.016 Revizyon No: 0108.11.2016

## ÖZET

Taştekin, Hülya, Yüksek Lisans, İstanbul, 2019

### NİYÂZÎ-İ MISRÎ DİVÂNİ'NDA HAKİKAT BİLGİSİNİ İDRÂK EDEBİLME

Çalışmamızın amacı, Hakikat bilgisinin idrâk edilme işleyişini inceleyerek, bilgi ve bilenin mertebeli yapısını ortaya koymak, böylece anlaşılama problemlerine ışık tutmaktır. Bu amaç doğrultusunda Niyâzî-i Mısrî'nin Dîvânı'nda yer alan “anlar bizi” redifli gazelin şerhi, konunun işlenmesinde ana omurga olarak ele alındı. Mısrî'nin tasavvufî görüşü olan vücûd mertebeleri konusu ise çalışmanın temelini oluşturdu. Bu iki ana konu, idrâk etmenin nasıl işlediğinin irdelenmesi ile birleştirilerek, tespit, tahlil ve terkipler yapıldı. Bu minvalde, anlayan ve anlamayanların özellikleri gazel üzerinden tespit edildi. İdrâk etmenin işleyişi akıl – kalp konusuyla ele alındı. Bilgi ve bilenin mertebeli yapısı literatür bilgileri ve örnekleriyle ortaya konuldu. Gazelde tespit edilen özelliklerin incelenmesiyle çıkartılan idrâk yolları, bilgi kaynakları olan akıl ve kalbin işlevleri ile birleştirilerek, hakikat bilgisine ulaşmanın mârifet sahibi olmakla mümkün olduğu sonucuna ulaşıldı. Bilgi ve bilenin mertebeli yapısı dolayısıyla da “alt merteye üst mertebeyi anlayamaz” tezi kanıtlanmış oldu.

#### **Anahtar Kelimeler**

Niyâzî-i Mısrî, Dîvân, tasavvuf, anlama, idrâk, hakikat, akıl, kalp, mârifet, insân-ı kâmil.

## ABSTRACT

Taştekin, Hülya, Yüksek Lisans, İstanbul, 2019

### COMPREHENSION OF TRUTH IN NİYÂZÎ-İ MISRÎ'S DÎVÂN

The aim of our study is to examine the process of apprehension of truth, and to yield up the progressive structure of knowledge and also being conversant, by this way to enlighten the problems of understanding. For this purpose, the commentary of the ghazal with a repeated voice of “understand us” was taken as the body of the study. The subject of *order of being* which is mystical vision of Niyâzî-i Mısrî, was the basis of the study. These two main issues were combined with an examination of how perception works and by this way determinations, analyses and compositions were handled. In this way, the characteristics of those who understand and who don't understand were determined in the ghazal. The functioning of the discernment was dealt with the issue of mind and heart. The progressive structure of *knowledge* and also *being conversant* was put forward with literature information and examples. At the end, it was concluded that the way of access to truth was unmediated of self which is *ma'rifa* and also, “the lower order cannot understand the upper order” thesis has been proved.

#### Key Words

Niyâzî-i Mısrî, understanding, consciousness, truth, sufism, mind, heart, ma'rifa, perfect human being.

## ÖN SÖZ

Anlamak, idrâk etmek, kavramak gibi kelimeler hayatımızda oldukça geniş yer tutmaktadır. Herkesin kendince anladığı, doğru kabul ettiği çıkarımları vardır. Ancak kimin fikri doğru ya da neye göre veya kime göre doğru olduğu konusu her zaman tartışılmalıdır. Mutlak doğru var mıdır? Bir olguyu birileri kabul ederken diğerleri niçin kabul etmez? Tarih boyunca kendi doğrularını savundukları için eziyet görmüş, reddedilmiş hatta öldürülmüş insanlar olmuştur. Bunun yanı sıra, Tasavvuf alanında hizmet etmiş, sohbetler ve yazılı eserlerle insanları irşâd etmeyi vazife edinmiş nice kimseler, anlaşılamamaktan mustarip olduklarını eserlerinde dile getirmişlerdir. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'nin, Mesnevî'sinin ilk beyitlerinde bunu dile getirişi en yaygın bilinen örneklerdendir. İşte tüm bu durumları bir nebze anlayabilmek için, Hakikat Bilgisi'ne erdiğini savunan, bunu insanlara anlatmaya çalışan büyük kimselerin izini sürmek istedik. Hepsini incelemek mümkün olamayacağından, hayatı anlaşılamamaya örnek teşkil eden Niyâzî-i Mısırî'nin Dîvânı'nı incelemeye karar verdik.

Niyâzî-i Mısırî; on yedinci yüzyılda yaşamış, hayatı sürgünlerle geçtiği kadar, kendisini seven pek çok gönül ile hakikat denizinden inciler çıkarmış, etkisi asırları aşarak günümüze ulaşmış, coşkulu, aşk ehli bir sûfidir. Pek çok eseri gerek tarikat ehli gerekse akademisyenler tarafından incelenmiş; Türkçe eserleri Osmanlı Türkçesinden Latin alfabesine, Arapça olanlar da Türkçeye çevrilerek günümüz insanının hizmetine sunulmuştur. Yaşadıkları dönemden uzun yıllar sonra tanınırlıklarının ve etkilerinin devam etmesi, eserlerinin taltif edilmesi, o kimselerin konularında büyüklüklerine de işaret eder. Ömrünü insanlara hakikat bilgilerini aktarmaya adanmış olan Niyâzî-i Mısırî'nin, halen devam eden bu hizmetine bir minik halka ekleyebilmek bizim için lütuftur.

Niyâzî-i Mısırî, kullandığı benzetmelerle şiirlerindeki duygu ve düşünceleri okuyanlara aktarmayı başaran bir sûfidir. Mısralardan okuyucuya taşan coşkusu, ilahî aşkı ve tüm yaratılmışlara karşı duyduğu sevgi ve merhameti, kanaatimizce onun günümüze kadar süregelen etkisinin asıl kaynağıdır.



Çalışmamız boyunca yaptığımız incelemelerde onun irşâd ağırlıklı sözlerinin zengin içeriği, derinliği, coşkusu, merhameti ve Allah aşkı en çok dikkatimizi çeken nokta oldu. Çalışma sırasında Niyâzî-i Mısrî'nin, İbn Arabî'nin *Vücûd* anlayışını benimsediğini ve bu izlerin Dîvân'ındaki tüm gazellere yansıdığını gördük. Günümüzde ilim düzeyinde öğretilen tasavvufî bilgilerin, Dîvân'da şiir diliyle mükemmel anlatımına şahit olduk. Şiirlerinin âhenk bakımından üstünlüğü yanında anlam yönünden derinliğine vâkıf olmaya gayret ettik. Konunun işlenmesine hem zenginlik katan hem de anlaşılmasını kolaylaştıran çağrışımlarını tespit etmeye çalıştık.

Tez çalışmamızda, Niyâzî-i Mısrî'nin anlaşılammaktan bahsettiği Zât-ı Hakda mahrem-i irfân olan anlar bizi diye başlayan gazelini kendimize temel alarak, Anlama – İdrâk konusunu inceledik. Bunun için önce Niyâzî-i Mısrî'nin yaşadığı dönemi, sosyo-ekonomik yönden inceleyerek bir arka plan oluşturmaya çalıştık. Vahdet-i Vücûd ve Mertebeleri konusu Niyâzî-i Mısrî'nin temel tasavvuf görüşü olduğundan, birinci bölümde konuya bu noktadan başladık. Aynı zamanda Varlık Dairesindeki gibi tez çalışmamız da insanın yeryüzüne inişine benzer şekilde, bu mertebelerin anlatımıyla başlamış oldu. Konuyu hem teorik olarak hem de Mısrî'nin eserlerinden örnekleri inceleyerek ele aldık. Vücûd'un ve mertebeler arası ilişkinin detaylarını ortaya çıkarmaya çalıştık. Böylece ademden âleme inişin mertebelerini de ortaya koymuş olduk. ikinci bölümde ise mertebelerini anlamaya çalıştığımız Vücûd bilgisinin, Hakikat bilgisi olduğunu göz önüne alarak Anlama-İdrâk konusunu irdeledik. Tespit edilen özellikler ışığında, anlaşılması beklenen bilginin ne olduğu konusunu araştırdık. Bu bölümde bilginin tanımından kaynaklarına, çeşitlerine, öğrenilme metotlarına ve öğrenilen bilginin kişiye kazandırdıklarına kadar geniş bir yelpazede araştırma yaptık. Böylece bilginin ve idrâkin mertebeli yapısını ortaya koymayı amaçladık.

Üçüncü bölümde, yaratılışın bu âlemdeki zuhurunu temsilen *insan* konusunu incelemek amacıyla gazelin şerhini çalıştık. Bu gazelin daha önceden yapılmış çok geniş şerhi bulunmamasına rağmen birkaç kaynakta kısa veya kısmî şerhlerine rastladık. Şerh çalışmasında ortaya konulan bilgiler, anlayan olarak insanın, beşer seviyesinden insân-ı kâmil seviyesine yükselişini anlatmaktadır. Beyitlerdeki kavramları tasavvufî dildeki anlamlarıyla geniş çaplı incelemeye

çalıştık. Sözlüklerden, ilk dönem sûflerinin eserlerinden, akademik araştırmalardan yararlanarak verilmek istenen manaya ulaşmayı hedefledik. Şerh çalışmasının sonunda *Anlayan* ve *Anlamayan* kimselerin özelliklerini tespit ettik. Böylece yaratılış dairesinde varılacak nokta olan kemâlâtın da niteliklerini ortaya koyarak, insan için hedefi belirledik.

Çalışmamızın asıl amacı, idrâk ve bilgi mertebeleri arasındaki bağlantıyı netleştirmektir. “Alt mertebedeki üst mertebedekini anlayamaz” savında bulunduk. Bunu da yaptığımız çalışma bağlamında kanıtlamaya çalıştık.

Tasavvuf ile ömrünün ortalarında tanışmış, tamamen farklı bir alanda eğitim görüp iş tecrübesine sahip olmuş biri olarak, bu tez esnasında öğrendiklerim, yaşadıklarım ve zevk ettiklerim kelimelere sığmayacak kadar çok ve derindir. Bu yolculuğum boyunca Enstitü’de yanımda olan, çok kıymetli hocam Cemalnur Sargut başta olmak üzere tüm hocalarıma teşekkürü borç bilirim. Evde yoğun çalışmamdan dolayı bana sabır gösteren sevgili eşim Hakan Taştekin ile oğullarım Ege ve Tunç’a minnettar olduğumu belirtirim.

Konum gereği en çok danıştığım Prof. Dr. Mahmud Erol Kılıç’a, verdiği vizyon, örnek hâli ve imdadıma yetişen eserleri için ayrıca müteşekkirim. Heyecanlı ve sabırsız yapım nedeniyle pek çok kez yolumu kaybettiğimde bana her zaman yol gösteren; sabrı, çalışkanlığı, işine olan saygısı ve hâkimiyetiyle bana örnek olan, hem hayranlığımı hem de kalbimi kazanmış, üzerimde emeği çokça bulunan, çok kıymetli hocam Prof. Dr. Emine Yeniterzi’ye en içten teşekkürlerimi sunar, danışmanım olduğu için Cenâb-ı Hakk’a şükrederim.

Hülya TAŞTEKİN

İstanbul 2019

# GİRİŞ

## NİYÂZÎ-İ MISRÎ, YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE ESERLERİ

### A. Niyâzî-i Mısırî'nin Yaşadığı Dönem (1618-1694) Olan On Yedinci Yüzyılın Siyasî, Sosyal ve Ekonomik Özellikleri

On yedinci yüzyıl Osmanlı Devleti için kargaşanın, ayaklanmaların, harplerin tarihe iz bıraktığı; çocuk padişahların tahta çıkarılıp valide sultanların hüküm sürdüğü, tüm bunlarla birlikte artan bir yoksullaşmanın yaşandığı oldukça sıkıntılı bir dönem; Osmanlı Devleti'nin tarihinde duraklama hatta gerilemenin başladığı yıllardır.

Niyâzî-i Mısırî'nin yaşadığı yıllar (1618-1694), yedi Osmanlı hükümdarı ile Köprülüler Devri diye bilinen vezîriâzamların devleti yönettiği bir döneme denk gelir:(İnalcık 2009-2017: II-III)

Sultan II. Osman (Genç Osman) (1618 - 1622),

Sultan I. Mustafa ( ikinci defa olarak, 1622- 1623),

Sultan IV. Murad (1623- 1640),

Sultan İbrahim (1640- 1648),

Sultan IV. Mehmed (1648- 1687), [Köprülüler dönemi: Köprülü Mehmed Paşa (1656-1661), Köprülü Fazıl Ahmed Paşa (1661-1676), Merzifonlu Kara Mustafa Paşa (1676-1683)],

Sultan II. Süleyman (1687 - 1691),

Sultan II. Ahmed (1691 – 1695).

Osmanlı Devleti'nin tarihinde on yedinci yüzyıl Lâyhacılar<sup>1</sup> tarafından “Tagayyür ve Fesâd Dönemi” olarak anılmıştır. (İnalcık 2009-2017: II/117, III/123-126) Bozuluş ve kargaşa anlamına gelen bu durumun altında yatan sebepler devlet adamlarından ulemâya, tasavvuf çevrelerinden halka kadar pek çok kimse tarafından araştırılmış, pek çok da görüş beyan edilmiştir. Herkes çareyi kendi bakış açısından ele almıştır. Koçi Bey bir idare adamı olarak çareyi

<sup>1</sup> Lâyhacılar: Kargaşa döneminde ıslahat üzerine bir nev'i öğütler içeren risâleler kaleme almış bürokratlar grubu.

idârî ve askerî alanda eski nizâmın ve müesseselerin ihyâsında görürken, Kâtip Çelebi aydın biri olarak çareyi içtimâî düzenlemelerde görmüştür. Diğer taraftan çare arayan çevrelerden biri de din adamları olmuştur. Ancak eski derinliğini yitirmiş olan medreselerden yetişmiş vâizlerden oluşan bu gurup, sorunun sebebinin Kur'an ve sünnetten uzaklaşıp, bid'atlere sapma olarak teşhis etmiş, çareyi de bunlardan temizlenmekte görmüşlerdir. (Ocak 1983) Tespit edilen sorunlardan genel kabul görenlerini şöyle sıralayabiliriz: (İnalcık 2009-2017: III/123-126)

- Padişah otoritesi zayıflamış, devlet iktidarı sorumsuz kimselerin eline geçmiştir. Klasik kanun ve nizâmlar bozulmuştur. Gerçekten de başlangıcını I. Ahmed'in padişahlığı (1603-1617), bitişini Karlofça Antlaşması (1699) ile kabul edebileceğimiz bu yüzyılda, saltanat değişiklikleri, çocuk sultanlar, Vâlide sultanlar, katledilen sultanlar, vezîriâzâmlar gibi karışıklık yaratan idârî durumlar göze çarpmaktadır. (İnalcık 2009-2017: II/161-345)
- İmparatorluk nüfusu on altıncı yüzyılda yüzde 40-60 civarında artmış ve artan nüfusu devlet daha önceleri yaptığı gibi fethedilen bölgelere sevk edememişti. Dolayısıyla nüfus yoğunluğu oluşmuş, bunu karşılayabilecek ekonomik gelişme ise sağlanamamıştı.
- Batı ülkelerinin 'üret-ihraç et' politikası on yedinci yüzyıl başlarında Levant'ı kendi ekonomik sistemlerine bağımlı hale getirmeye başlamıştı.
- Osmanlı Devleti, İngiliz ve Hollandalıların Akdeniz'deki hâkimiyetleri nedeniyle kendi denizlerinde bile egemenliği tam sağlayamaz hale gelmişti.
- 1580'den sonra başlayan mâlî-ekonomik kriz etkisini on yedinci yüzyılda arttırmıştı. Gümüş akça hızla değer kaybetmiş, fiyatlar iki katına çıkmıştı. Bu da alım gücünü düşürmüştü, sabit gelirliler zümrelerin başkaldırmasına yol açmıştı. Aynı zamanda vilâyetlerdeki idareci ve askerlerin halktan para sızdırmaya çalışmalarına sebep olmuştu. Beyler, kadılar eski gelir düzeylerini koruyabilmek için rüşvete başvurmaya başlamış, görevlerini kötüye kullanmışlardı.

- Devlet hazinesi de boşalmıştı ki, bunda önemli sebeplerden biri üst üste değişen padişahlar için dağıtılan bahşişlerdi. Diğer taraftan da savaşlar ve kayıplar hazinenin zayıflamasına neden olmuştu. Bu zayıflık bazı önlemlerle düzeltilmeye çalışıldı. Bunlardan ilki ‘tağşîş-i sikke’ yani akçada gümüş miktarının azaltılmasıydı. Ancak bu önlem maaşlarını alamayan veya düşük ayarlı akçayla alan kapıkulunun isyanlarına sebep olmuştur. (Çınar Vakâsı, 1656.)(İnalçık 2009-2017: II/315) İkinci önlem vergi artışlarıydı. Eskiden ancak olağanüstü durumlarda başvuru olan ‘Avâriz-i dîvâniyye’ yani salgın vergiler miktarı artarak yıllık olarak toplanmaya başlanmıştı. Bu vergi yükü halkın ezilmesine, tefecilerin eline düşmesine ve iyice fakirleşmesine neden olmuştu.
- Toplum ve devlet hayatında ortaya çıkmış olan yolsuzlukların kaynağı din hayatındaki Kur’an ve sünnet dışındaki davranışlar, halk arasında yaygınlaşan her türlü bid’atlardı. (İnalçık 2018: 119)

#### **A.1. Kadızâdeliler Hareketi: Dinde Bid’atlara Karşı Tasfiyeci Zihniyet (Püritanizm)**

Osmanlı tarihinde şeriat, tasavvuf, medrese ve tekke başlıkları incelendiğinde, tasavvufun Moğol istilası döneminde (1220-1330) ön plana çıktığı görülür. İslâm medeniyetinde din bilgisi ve Tanrıya erişme inancı iki koldan yürümüştür: Birincisi medrese ulemâsının izlediği Temel İslâm Bilimleri, diğeri ise tarikatların izlediği aşk ve cezbe yolu. Birinci grup Kelâm, Fıkıh, Tefsir ve Hadis ilimlerini kapsar ve akıl üzerinden ilerlerken, ikinci grup ise kalbi bilgi kaynağı olarak kabul eder, cüz’î aklın küllî akla rapt olmasını hedef alır ve metafiziği kullanır. (Gürer 2016: 32-34)

Osmanlı Devleti’nde medrese ulemâsı her zaman yönetime yakın olmuş, özellikle fıkıh konularında ileri derecede bilgi sahibi olup sultanlara danışmanlık yapmıştır. Öte yandan tasavvuf, Osmanlı Devleti’nin kuruluş aşamalarından beri devlet bünyesinde yer bulmuştur. İlk dönemde Osman ve Orhan Beylerin mürşidi bir Babaî halifesi olan Şeyh Edebâli idi. Sonrasında Sultan Orhan kurulan ilk medresenin başına Vahdet-i Vücûd görüşünü benimseyen Dâvûd-i Kayserî’yi

getirmiştir.<sup>2</sup> İstanbul'un fethi esnasında Fatih Sultan Mehmed'in yanında Bayrâmî halifesi olan hocası Akşemseddin vardır.<sup>3</sup> Sonraki dönemlerde de tasavvuf ehli, sultanlar yanında hürmet görmüş, himaye olunmuştur. Hatta Osmanlı sultanları Mevlevîlik, Halvetîlik, Nakşibendîlik gibi tarikatları benimseyip desteklerini almışlardır. Sonuç olarak, medrese ulemâsı da tasavvuf ehli de sultanlar tarafından kabul görmüş, biri diğerine tercih edilmemiştir. Bu eşit mesafede kalma tutumu aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin bütün dinlerden olan teba'asına da yaklaşım şeklidir.

İslâm tarihine bakıldığında, buhran dönemlerinde toplumdaki sorunların sebebini dindeki sapmalar olarak gören ve çözümü de bu sapmaların düzeltilmesi olarak düşünen akımların ortaya çıktığı görülür. Konumuz olan on yedinci yüzyıl da buhranların yaşandığı yıllardır ve döneme bu bağlamda 'Dinde Tasfiyeci Zihniyet' (Puritanist) olan Kadızâdeliler hareketi damgasını vurur. (İnalçık 2009-2017: II/229-242; Ocak 1983: 209-210)

## **A.2. Kadızâdeliler, Tasfiyeci Vâizler ve Tarikat Erbâbı**

Kadızâdelilerin temel düşüncesi Kur'an ve Sünnet dışında halk arasında yaygın her türlü bid'atin temizlenmesidir. Düşünce kaynakları Mehmed Birgivî ve İbn Teymiyye'ye (1268-1328) dayanır. Onlara göre devlet ve toplum hayatında ortaya çıkmış her türlü yolsuzluğun kaynağı din hayatındaki sapmalardır. Düşüncelerinde taassup<sup>4</sup> vardır, yani kendi doğruları dışındakini reddederler. (İnalçık 2018: 119)

Bu inanış on altıncı yüzyılda Mehmed Birgivî (öl.1573) tarafından savunulmuş olmasına rağmen, aslında on üçüncü yüzyılda yaşamış Hanbelî İbn Teymiyye'nin (öl. 1328) ortaya koyduğu görüşlerdir. Bu tasfiyeci zihniyet İslâm tarihinde bunalım dönemlerinde görülür. Nitekim İbn Teymiyye dönemi de Moğol

<sup>2</sup> Dâvûd-i Kayserî: Osmanlı Devleti'nin kuruluş devrinde yaşayan mutasavvıf ve ilk Osmanlı müderrisi. (Mehmet Bayraktar, "Dâvûd-i Kayserî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 9. 1994, 32-35)

<sup>3</sup> Akşemseddin: Fâtih'in hocası, mutasavvıf, âlim-tabip ve şair. (F. Orhan Köprülü ve Mustafa Uzun, "Akşemseddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2, 1989, 299-302)

<sup>4</sup> taassub: bir kimseye veya bir şeye karşı aşırı taraftarlık gösterme, aşırı derecede tutma; bir din ve inanışa, bir fikre aşırı derecede bağlı olup onun dışındakileri düşman gibi görme. (Kubbealtı Lugati, <http://lugatim.com/s/TAASSUP%E2%80%93TAASSUB>, e.t. 10. 09. 2018.)

istilasından kaynaklanan büyük bunalıma denk gelir. On yedinci yüzyıl da daha önce belirtildiği üzere kargaşa ve sıkıntıların yaşandığı bir dönem olup, aynı düşünce şekli bu kez Kadızâde Mehmed Efendi (öl.1635) ile ortaya çıkar. Devamında onu takip eden vâizler grubu Kadızâdeliler olarak anılır ve o yüzyılda eyleme dönüşen bu tasfiye isteği tarihe ‘*Kadızâdeliler Hareketi*<sup>5</sup> olarak geçer.

Kadızâdeliler Hareketi ve düşünce yapısını anlayabilmek için, etkili kişileri tanımak gerekir:

İbn Teymiyye Takıyyüddin (öl. 1328): Selefî âlimi, müctehid.

İbn Teymiyye güçlü bir hâfizaya, engin bir Kur’an ve Sünnet bilgisine sahipti. Döneminde Müslümanlar ve diğer din mensupları arasında mevcut olan felsefî-itikadî akımları da çok iyi biliyordu. Üslûbuna da yansıyan sert, mücadeleci ve ısrarcı bir tabiatı vardı... Hanbelî geleneğinin ana çizgisi olan Selefîliği tâvîzsiz savunur, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker ilkesini titizlikle uygular, yanlış olduğuna inandığı görüş ve davranışları şartlar ne olursa olsun tenkit etmekten ve bilfiil müdahalede bulunmaktan çekinmezdi. (Koca 1999: 391-405)

... Dinin temelini teşkil eden itikadî konularda Kitap ve Sünnet'te yer alan ve Selef âlimleri tarafından benimsenen naslara dayalı dinî akılcılık metodunu tercih etmek gerektiğini düşünen İbn Teymiyye, dinde Kur'an'ın rehberliğini esas alarak ona uymanın lüzumunu sık sık dile getirir. (Özervarlı 1999: 405-413)

İbn Teymiyye, tasavvufun zühd ve ahlâk boyutunu kabul edip ilk dönem mutasavvıflarına olumlu yaklaşımda bulunurken tasavvuf felsefesine, özellikle de hulûl, ittihad, vahdet-i vücûd gibi kavramlarla ifade edilen görüşlere sert tenkitler yöneltmiştir...

... Sema' adını alan ve dini musikiyle iç içe olan meclisler İbn Teymiyye'ye göre mutlaka uzak durulması gereken bir bid'attır. İbn Teymiyye, kelimenin sözlük anlamından hareketle sema'ın kapsamını Kur'an dinlemekle sınırlar (el-Furkan, s. 96). Sema meclislerini şeytanî olarak niteleyip sema yapanları Kâbe'de ıslık çalıp el çırpın müşriklerle (el-Enfâl 8/35) irtibatlandırır...

... İbnTeymiyye tasavvufî kültürle yakın münasebeti bulunan kabir ziyareti, yatırlara saygı, istigase, tevessül, şefa'at gibi konularda da genellikle sûfilerden farklı düşünmüş. Tekke muhitlerinde bu konular

<sup>5</sup> Kadızâdeliler: XVII. yüzyılda Osmanlılarda dini ve içtimâî hareket başlatan vâizler zümresi ve bu harekete verilen ad. (Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 24, 2001, 100-102)

etrafında oluşan düşünce ve uygulamaları bid'at hatta şirk saymıştır. (Kara 1999: 413-414)

### Mehmed Birgivî (öl.1573)

Çeşitli sahalarda eser veren büyük Türk âlimi... Fıkıhta Hanefî, itikatta Mâturîdî olan Birgivî Mehmed Efendi'nin biyografisinden bahseden bütün kaynaklar, onun Osmanlılar döneminde yetişmiş seçkin bir âlim olması yanında dini ve ahlâkî şahsiyeti bakımından da mükemmel bir insan olduğu belirtir... Özellikle ahlâk ve fıkha dair eserlerinde klasik görüş ve bilgileri aktarması yanında kendi dönemindeki dini, ahlaki, sosyal ve siyasi meselelere özel bir önem vermesi, bunlarla ilgili şahsi görüşlerini ve tenkitlerini cesaretle ortaya koyması onun ilmi şahsiyetinin en dikkate değer yönüdür. (Yüksel 1992: 191-194)

Mehmed Birgivî 1520 senesinde Balıkesir'de doğmuş, ilk medrese eğitimini babasından almıştır. Daha sonra İstanbul'a gelir ve tahsilini burada tamamlar. Bir ara Bayrâmî Melâmîlerinden Şeyh Abdurrahman Efendi'ye intisap ettiği ancak riyâzâta tahammül edemediği ve Vahdet-i Vücûd görüşünü kabullenemediği için vazgeçtiği rivayet edilir. Birgivî Osmanlı Devleti'nin siyasî ve askerî yönden en güçlü olduğu ancak sosyal ve ekonomik açıdan ilk çözümlerin başladığı Kanunî Sultan Süleyman döneminde yaşamıştır. Bu dönemde şehzadeler arasındaki çekişmeler, çoğu devşirme olan idarecilerin suiistimalleri, Anadolu'da çıkan ayaklanmalar dikkat çeker. Birgivî de saray ve çevresinde gördüğü ve tasvip etmediği bazı davranışlara tahammül edemez ve Sultan Selim II'nin hocası Atâullah Efendi'nin Birgi'de yaptırdığı medreseye kendi isteği ile atanır. Ölünceye dek de burada yaşar. Bu nedenle İmam Birgivî olarak anılır.

Birgivî Osmanlı tarihindeki ilk tasfiyeci olarak dikkat çeker. Hem mizacı hem de inanç yaklaşımı nedeniyle tasavvuf ve tarîkatlara tepkilidir. A. Yaşar Ocak'a göre fikirlerine önce kendisi inanmış, düşüncelerini çekinmeden söyleyen, iyi niyetli ve samimi bir âlimdir. Şerîfata sıkı sıkıya bağlıdır, onu korumanın kendi vazifesi olduğunu düşünür ve bu düşüncesi doğrultusunda, şerîfattan taviz verdikleri gerekçesiyle dönemin ulemâsına kızar. Nâfile ibadetler karşılığında ücret alınmasını haram sayar, vakıflara itiraz eder. Vakıflar konusunda Ebussuûd Efendi'den sert bir cevap alır. Diğer yandan İslâmiyet'i zedeleyen bid'atların çoğunun tarikatlar tarafından çıktığına inandığı için onlara şiddetle itiraz eder.



Raks ve sema o dönemde tartışma konusu olmuş, Mevlevîler tarafından ilmî seviyede savunulmuştur. Ocak'ın Kâtip Çelebi'den aktardığına göre Birgivî, şerîat ilimlerinde titiz bir tetkikçi (müdekkik) olmasına rağmen hikemiyyâtı sevmeyip eserlerinde bunları inkâr eder. Yine Kâtip Çelebi'ye göre Birgivî tarih okumadığı için bazı örf ve âdetleri tanımaz ve bunlara boş yere mukavemet eder.

Birgivî'nin eserlerinde İbn Teymiyye'nin etkisi görülür. Okuyucularına İbn Teymiyye ve öğrencisi İbnu'l-Kayyim el-Cevziyye'nin eserlerini tavsiye eder. Öğrencileri onun fikirlerini yayarak bir zümre oluşturmuşlar ve sonraki yüzyılda Kadızâdeliler bu zümreden çıkmışlardır. (Ocak 1983: 210-212)

Kadızâdelilerin etkilendiği iki eseri *Tarîkat-ı Muhammediye* (ilmihâl kitabı) ve *Vasiyyet-nâme* (vaazlar kitabı)'dır. Vaazlar kitabının birçok şerhi yapılmış ve sonraki yıllarda halkın İslâm anlayışını şekillendirmede etkili olmuştur. (İnalçık 2009-2017: II/235)

#### Kadızâde Mehmed Efendi (öl. 1635)

1582 yılında Balıkesir'de doğan Mehmed Efendi'nin babası Kadı Doğanî Mustafa Efendi'dir. Bu nedenle 'Kadızâde' lakabıyla anılır. İlköğrenimini Balıkesir'de Birgivî'nin öğrencilerinden alır. Daha sonra İstanbul'a geçer. Burada Müderris Dursunzâde'nin yanında eğitimini tamamladıktan sonra Tercüman Tekkesi Şeyhi Tekeli Ömer Efendi'ye intisâb eder. Manevî hocası Birgivî gibi tasavvufa yatkın bir meşrebinin olmaması nedeniyle bu yoldan ayrılır ve vâizliğe geçer. Sultan Selim Camii, Beyazıt ve Süleymaniye vaizliklerinde bulunduktan sonra Ayasofya Vâizliğine atanır. (Özkan 2016: 553-574)

A. Yaşar Ocak'ın Kâtip Çelebi'den aktardığına göre, Kadızâde şer'î ilimler dışında hiçbir ilimle uğraşmamış, bu nedenle de 'ma'kûlât semtini'<sup>6</sup> öğrenmemiştir. Bu sahalara karşı da düşmanca bir tavır sergilemiştir. Bu tavrını vaaz ve derslerinde de ortaya koymuş, halkı aklî ilimlerle uğraşmaktan

<sup>6</sup>Ma'kûlât: Ma'kûl kelimesinin çoğulu. Akılla kavranabilen, düşünülür olan varlık ya da kavram anlamında felsefe terimi.Sözlükte "nesnelerin gerçekliğini kavramak" anlamındaki akl masdarından ism-i mef'ûl olan ma'kûl (çoğulu ma'kulât) "akletme ile kavranan her şey" demektir. (İlhan Kutluer, "Ma'kûl", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 27, 2003, 459-460.)

menetmiştir. Kadızâde'nin vaaz ve dersleri çok derinlik içermemesine rağmen, tesirli bir konuşma üslûbu ve düzgün ifade yeteneği olması halk üzerinde etki bırakmıştır. Ancak kaynaklar Kadızâde'nin bu yeteneğini kendi menfaatleri ve mevki ihtirası için kullandığı yönünde yorum yaparlar. Hocası Birgivî gibi fikir samimiyeti, dürüstlük ve ilmî kuvvetin onda olmadığını söylerler. Mevlvî müelliflerinden Sâkîb Dede Müslümanlar arasında taassup fitnesini uyandıran kişi olarak gördüğü Kadızâde Mehmed Efendi'nin Sultan IV. Murad'a yaklaşmasını da farklı bir olaya bağlar ve liyâkatsızlığına vurgu yapar. Dönemin gerekliliği üzere pek çok lâyhâlar yazılırken, Kadızâde Mehmed Efendi de *Tâcu'r-Resâil fi Menâhici'l-Vesâil* adlı bir lâyiha yazar. Bu eserin aslında İbn Teymiyye'nin devlet idaresinden bahseden *es-Siyâsetuş-Şer'iyye* adlı risâlesinin tercümesi olduğu anlaşılmıştır. Kadızâde'nin tarîkat mensupları için 'tahta tepenler', 'düdük çalanlar' gibi alaycı ifadeler kullanması onun kışkırtıcı tarzının da izleridir. Bu tarz karşısında tarîkat çevrelerinde bir tepki ve mukâvemet oluşmuş, tarihe Kadızâde – Sivâsî Mücâdelesini olarak geçen karşılıklı çekişme başlamıştır. (Ocak 1983: 213-216)

### Kadızâdeliler Hareketi

On altıncı yüzyıla kadar Osmanlı düşünce geleneği Fahri Râzî mektebi denilen ekolün izinden yürümekteydi. Bu ekol Osmanlı düşünce hayatına ilk kez Molla Fenârî (öl.1430) ile girmiştir. Ana disiplini Kelâm ilmi olan bu ekol şer'î naslar gölgesinde yapılan bir felsefe idi. Osmanlı Devleti'nde dinî bürokrasinin yüksek mertebelerinde bulunanlar genellikle bu ekolden gelmekteydi. Bu düşünce geleneğine ilk farklı yaklaşım Mehmed Birgivî tarafından gelişti. İbn Teymiyye'nin tarzına yakın olan Birgivî, kendi inanç kalıplarına uymadığı gerekçesiyle dönemin devlet adamlarına uyarılar yazmıştır. (Ünal 2017: 51-73)

On yedinci yüzyıla gelindiğinde ise Birgivî mektebinden yetişen Kadızâde Mehmed Efendi, İbn Teymiyye'nin fikirlerini canlandırır. Burada altta yatan sebepler daha önce belirtilmiştir. O dönemde yaşanan bunalımlı günlerden kurtuluşu dindeki bid'atler ve sapmalardan arınmak olarak gören Kadızâde Mehmed Efendi etkili bir vâizdir. Onun halk üzerindeki etkisi Sultan IV.

Murad'ın kulağına kadar gider. Kendisi de tütün yasağı ile sert bir şekilde toplumda düzen sağlamaya çalışıyordu. İktidarı vâlidesi Kösem Sultan'dan yeni devralmış olan Sultan IV. Murad, Kadızâde'nin halk üzerindeki etkisini görerek onu himayesine almıştır. Kadızâde bu sayede Ayasofya Vâizliğine getirilir. Söylemleri sert, taassuplu, hakarete varabilen bir tarzda olan Mehmed Efendi'nin düşünceleri mutasavvıflar arasında tepki bulur. (İnalçık 2009-2017: II/235-236) O dönemde Halvetîlerin önde gelenlerinden Şeyh Abdülmecid Sivasî Efendi ile aralarında bir çekişme başlar. *Naîmâ Tarihi'ne* göre aralarındaki anlaşmazlık konularından bazıları şöyle sıralanabilir:

- Aklî ilimlerin tahsilinin meşru olup olmadığı,
- Ezan ve Kur'an'ın makamla okunup okunamayacağı,
- Hz. Muhammed'in anne ve babasının imanla ölüp ölmedikleri,
- Semâ ve devrânın câizliği,
- İbn Arabî'nin kâfirliği,
- Yezîd'e lânet olunması,
- Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan örf ve âdetler,
- Kabir ve türbe ziyaretleri,
- Büyüklerin el ve eteğinin öpülmesi ve selâm verirken eğilme.

Kadızâde aklî ilimleri câiz bulmuyor, ezan ve Kur'an'ın makamla okunamayacağını söylüyor, Hz. Muhammed'in ebeveyninin imansız öldüğüne inanıyor, sema ve devranın, kabir ve türbe ziyaretlerinin câiz olmadığını savunuyor, İbn Arabî'yi tekfir ediyordu. Şeyh Sivasî ise tam tersini söylüyordu. Kâtip Çelebi ve tarih yazarı Naîmâ her ikisi de Kadızâdeli Mehmed Efendi ile Şeyh Sivâsî'yi iki ayrı uç olarak kabul etmektedir. Her ikisinin de eserleri ve söylemleri ile hem halkı hem de devlet adamlarını etkilemeye çalıştıklarını söylerler. Kâtip Çelebi bu durumu 'ifrat ve tefrit' olarak değerlendirir.

Kadızâde Mehmed Efendi'nin 1635'te, Şeyh Sivâsî'nin de 1639'da ölmesiyle bu çekişme durulsa da, kendi fikirlerini benimsemiş öğrencileri ile farklı iki zümre oluşmuştur. (Ocak 1983: 216-219) Burada dikkat çekilmesi gereken nokta, Kadızâde ile Sivâsî arasındaki çekişmenin ilmî ve yazışma boyutunda kalmış

olmasıdır. İlerleyen yıllarda bu çekişme fiilî hale gelecek ve daha zor bir boyut kazanacaktır.

İnalcık, bu çatışmanın aslını Kâtip Çelebi'nin *Mizân*'ında mezhep farklılığına bağladığından bahseder. Hanbelî mezhebinden olan İbn Teymiyye'yi izleyen Birgivî ve Kadızâde sadece nassa, Kur'an ve sünnete itibar etmişlerdir. Osmanlı'da sultan 'imam' sıfatıyla Anadolu ve Rumeli'nin mezhebini Hanefî olarak belirlemiştir. Arap illerinde ise dört mezhebi de kabul etmiştir. Hanefî mezhebi istihsân ve icmâ'-i ümmet prensipleriyle topluma mâl olmuş türbe ve kabir ziyaretleri, tarikatlar gibi âdetleri kabul etme yanlısıdır. Anlaşmazlık bu noktadan çıkar. (İnalcık 2009-2017: II/237-238)

1640'ta IV. Murad'ın vefatıyla yerine Sultan İbrahim geçer, ancak devlet nizâmı yeniden bozulmaya başlamıştır. Yerine geçen I. İbrahim dönemi oldukça bunalımlı, devlet otoritesinin zayıfladığı, rüşvetin ayyuka çıktığı, memuriyetlerin rüşvet ile satın alındığı, rüşvet paralarını çıkartmak isteyen idarecilerin halkı vergiler ile soyduğu, yüksek gelir getiren yerlerin idareciliklerinin peşkeş çekildiği bir hâl alır. Bu durumu İnalcık Naîmâ'dan şöyle aktarır: “Vergi veren reâya ayaklar altında, devlet hazinesi yağmacılar elinde, devlet kadınların kontrolü altında *âlemin ihtilâli göründü*”. (İnalcık 2009-2017: II/246; Naîmâ 1968: IV/243-244)

I. İbrahim döneminde göze çarpan bir diğer olay da sultanın üfürükçüsü olarak bilinen Cinci Hoca Hüseyin'in hikâyesidir. Kafeste yaşadığı dönemde psikolojik sorunlar yaşayan İbrahim için annesi Kösem Sultan, üfürükçülüğüyle şöhret yapmış Cinci Hüseyin'i saraya çağırır ve oğlunu okutur. Ulemanın karşı çıkmasına rağmen Cinci Hoca Kösem ve İbrahim ile yakınlık kurar, nüfuz elde eder. Sultan İbrahim'in tahttan indirilişine kadar rüşvet ve diğer yollardan hatırı sayılır bir servet elde eder. I. İbrahim'in katlinden sonra IV. Mehmed'in cülûsu esnasında kendisinden para istenir ancak vermeye yanaşmaz. Sonunda zor kullanılarak servetine el konur, Cinci Hoca Limni'de sürgüne gönderilir ve orada

idâm edilir. (İnalçık 2009-2017: II/250-251) Bu olay o dönemde saray halkı arasında *bâtıla yatkınlık* olarak yorumlanabilir.

1648 yılında I. İbrahim'in katliyle IV. Mehmed yedi yaşında tahta çıkartılır. Yine bir çocuk sultan ve yine vâlide sultanlar devri... Kösem Sultan'ın bu dönemde *Büyük Vâlide Sultan* unvânıyla iktidarda kalmaya çabaladığı görülür. Bu çabası kısa bir süre daha iktidarda kalmasına yaradıysa da 1651'de IV. Mehmed'in annesi Vâlide Turhan Sultan yanında birleşen bir grup devlet adamı tarafından katledilmesiyle iktidarı son bulur.

I. İbrahim ile başlayan yeni kargaşa ve bunalım dönemi, Kadızâde Mehmed Efendi'den sonra gelen ve onun görüşlerini takip eden vâizler grubunun cesaretlenmesine ve cüretkâr davranışlarına zemin hazırlar. Kadızâde Mehmed Efendi ve Şeyh Sivâsî arasındaki çekişme bu kez daha yaygın bir hâl alır, Kadızâdelilerin ağır hücumları ve hatta fiilî müdahalelerine sahne olur. Kuvvetlenen Kadızâdeliler bu kuvvetlerini halktan, saray halkından ve idareci zümresinden alırlar. Yönetimde nüfuz elde ederler. Özellikle IV. Mehmed zamanında artan iktidar mücadelesi, onların bu nüfuz elde edişlerinde önemli rol oynar.

Kadızâdeliler hareketi Üstüvânî Mehmed Efendi (öl.1661) zamanında doruk noktasına ulaşır. Yine bir Ayasofya Vâizi olan Üstüvânî, zâhirde şerîatın bütün inceliklerine uyarak helvacılar, bostancılar ve Enderun mensuplarından çoğunu ders halkasına çekmeyi başarır. Böylece Hasoda'ya kadar ulaşır. Geleneğe aykırı da olsa bu durum *Padişah Şeyhi* olarak anılmasına neden olur. Saray içinde kendine iyi bir yer edinen Üstüvânî, bu ilişkilerini kullanarak tayin ve azil işlemlere müdâhil olur. İsteddiği yerlere istediği kimseleri yerleştirmesiyle nüfuzu iyice artan Kadızâdeliler bundan cesaret alarak tasavvuf çevrelerine sataşmalarını arttırıp halkı kışkırtmaya başlarlar. Dönemin vezîriâzâmı Melek Ahmed Paşa'nın izni ve Şeyhülislâm Bahâyî Efendi'nin fetvasıyla bir Halvetî tekkesini basmayı planlar. Niyetleri tekkeyi yıkmak, dervişleri öldürmektir. Bu teşebbüs kendisi bir

Bektaşî olan Samsoncubaşı Ömer Ağa'nın müdahalesiyle önlenir. (Ocak 1983: 221-223)

Üstüvânî zamanında Kadızâdelilere karşı olarak Şeyh Sivâsî'nin talebesi Abdülahad Nûrî görülür. Ayrıca Kürt Molla Mehmed Efendi ve Tatar İmam Kefeli Hüseyin Efendi Mehmed Birgivi'nin *Tarîkat-ı Muhammediyye* adlı eserini eleştiren risâleler yazmışlardır. Ancak Kadızâdeliler devlet adamları üzerindeki nüfuzlarını kullanarak her ikisi hakkında öldürülmeleri için fetvâ istemişler, bunu başaramasalar da Kefeli'nin risâlesini imhâ ettirmişlerdir. (Ocak 1983: 223; Ünal 2017: 62)

Kadızâdelilerin ikinci dönemi diyebileceğimiz bu dönem Çınar Vakası (4 Mart 1656) olarak bilinen olaya kadar sürer. Bu olay bir tür asker ayaklanmasıdır ve askerlerin Harem'e olan düşmanlığı olarak yorumlanır. Bu isyan Enderun'a, Harem'e, Vâlide Turhan Sultan ve haremağalarına karşı bir başkaldırıdır. Bu ayaklanmada saraydan birçok kişi idam edilir. Kadızâdelilere destek sağlayan pek çok kişi de bunlar arasındadır ve bu durum Kadızâdelilerin nüfuzunu zayıflatır. Yeni Vezîriâzâm Boynueğri Mehmed Paşa tayin ve azillerdeki Kadızâdeliler etkisine son verir. Ancak Kadızâdeliler onun da azledilmesine muvaffak olurlar. (İnalçık 2009-2017: II/315; Ocak 1983: 224)

14 Eylül 1656 tarihinde Köprülü Mehmed Paşa mührü Boynueğri Mehmed Paşa'dan alarak vezîriâzâm olur. Alışılmışın dışında olarak kendinden önceki vezîriâzâmın idamına mâni olup onu sürgüne gönderir. Köprülü Mehmed Paşa dönemi; Harem ve Yeniçeri Ocağının iktidarlarının son bulduğu, idarenin tam olarak kendisine geçtiği bir dönemdir. Kadızâdeliler Hareketi açısından önemli bir dönüm noktası sayılır. Kendisinin vezîriâzâmlığının sekizinci gününde Kadızâdeliler ona da gözdağı vermek isterler. Fatih Camii'nde Cuma namazı esnasında makamlı okuyan müezzinleri dışarı atmak isterler ancak olay büyümeden kapanır. Fakat Kadızâdeliler bu kez *emr-i bi'l-mâruf ve nehy-i ani'l-münker* vazifesi için halkı yardıma çağırırlar. Amaçları tekkeleri yıkmak, dervişleri iman tazelemeye davet edip, kabul etmeyenleri öldürmektir. Sonrasında

da Padişaha gidip bid'at kabul ettikleri ne varsa kaldırılmasını isteyecekler, birden fazla minaresi olan camilerin fazla minarelerini yıkmakla işe başlayacaklardır. Ancak Köprülü Mehmed Paşa bu hareketin tehlikesini anlayıp, ulemâ meclisinde *Îkâz-ı fitneye bâis olanların cezâları tertib olunmak lâzım idüğine* dâir fetvâ alır. Padişah da suçluların idamı için emir verir. Üstüvânî ve elebaşları yakalanırlar. İdam yerine Kıbrıs'a sürgüne gönderilirler. (Ocak 1983: 224-225)

Kadıızâdeliler Hareketinin üçüncü dönemi Vânî Mehmed Efendi (öl. 1685) ile öne çıkar ve bu dönem Köprülüzâde Fazıl Ahmed Paşanın da vezîriâzâmlık dönemine karşılık gelir. Aynı zamanda Niyâzî-i Mısırî'nin Kadıızâdeliler Hareketinden etkilendiği yıllardır. Vânî Mehmed Efendi Köprülüzâde Fâzıl Ahmed Paşa'ya yakınlığı ile bilinir. 1659 yılında Erzurum Beylerbeyi olarak Erzurum'a giden Fâzıl Ahmed Paşa orada vâizlik yapmakta olan Vânî Mehmed Efendi'yi beğenir. Daha sonra Vezîriâzâm olunca da onu İstanbul'a davet eder. Kısa sürede Sultan IV. Mehmed'in de ilgisini kazanır. Hünkâr Vâizi pâyesine kadar yükselir. Bu dönemde Babaeski'deki bir Bektâşî tekkesinin yıktırılması, Mevlevî ve Halvetî dergâhlarının kapatılması ve Niyâzî-i Mısırî'nin Bursa'dan Limni'ye sürdürülmesi (1672) olaylarından sorumlu tutulmuştur. Niyâzî-i Mısırî, Mehmed Efendi ile olan mücadelesinden bir eserinde onun aleyhinde bir âyeti te'vil ederek bahsetmiştir. Tâhâ sûresinin 42. âyetinde geçen *ve lâ teniyâ fî zikrî* ibaresinde “venâ” fiilinin ism-i fâilini alarak, “Benim zikrimde gevşeklik göstermeyin” anlamındaki ifadeyi, “Benim zikrimde Vânî olmayın” şeklinde yorumlamıştır. (Pazarbaşı 2003: 458-459) Kendinden önceki Kadıızâdelilerin tavırlarını devam ettiren Vânî Mehmed Efendi zamanında, Mevlevî ve Halvetîlerin sema' ve devrânları yasaklanmış, 1671'de meyhâneler yıktırılmış, 1676'da kabir ziyâretleri yasaklanmıştır. Birçok örfî vergi bid'at olarak nitelenip, vergiler şerîata göre düzenlenmiştir. (Ünal 2017: 63)

Sonuç olarak bakıldığında, on yedinci yüzyıl Osmanlı Devleti için siyâsî, sosyal ve ekonomik açıdan buhranlı bir dönemdir. Çok sayıda padişah değişikliği, çocuk yaşta tahta çıkartılan sultanlar, vâlide sultanlar ve vezîriâzâmların iktidarları gibi yönetimin zayıfladığı, iç ve dış düşmanların tetiklediği isyanların gözlendiği,

savaşlar, cülûs bahşişleri, haremın sorumsuz harcamaları, rüşvet v.b. sebeplerle boşalan hazine, buna bağılı olarak gelişen fakirleşen reâya dönemin öne çıkan özellikleridir. Buhranlı dönemlerdeki çare arayışlarından biri olarak gösterilen ancak sonradan iktidar ve güç hırslarına dönüşen katı şerîat yanlısı akımlar, toplum içindeki kargaşayı körüklemiştir. Bunların en önemlisi de tarihe Kadızâdeliler Hareketi olarak geçen, İbn Teymiyye ekolünü benimsemiş, saray çevresinde nüfuz kazanmış vâizlerin oluşturduğu hoşgörüden uzak, saldırgan tavidir.

Tezimizin konusu olan *anlama probleminin* temelinde yatan düşünce farklılıklarını anlayabilmek için, bu dönemin kısa ama mümkün olduğunca vurgulu bir resmini çizmeye çalıştık. Bundan sonraki aşamalarda söylenenleri açmaya çalışırken bu resim incelememize bir çerçeve oluşturacaktır.

## **B. Niyâzî-i Mısırî, Hayatı, Sürgünler Dönemi, Eserleri ve Dîvânı**

### **B.1. Hayatı**

Niyâzî-i Mısırî, 9 Mart 1618 (12 Rebiü'l-Evvel 1027) tarihinde Malatya-Aspozi'de doğmuştur. Doğum tarihi ve yeriyle alâkalı pek çok görüş Mustafa Aşkar tarafından karşılaştırmalı olarak ele alınmış ve detaylı bilgi verilmiştir. (Aşkar 1998: 54-57) Babası Soğancızâde Ali Çelebi'dir ve nakşibendiyye tarîkatı mensubudur. Kendisinden başka üç kardeşi daha vardır. (Erdoğan 1998: LVI)

Asıl adı Mehmed (o zamanki haliyle Muhammed)'dir. Künyesi genellikle *eş-Şeyh Muhammed Niyâzî-i Mısırî el-Halvetî bin Ali Çelebi* olarak bilinir. *Mısırî* mahlasını Mısır'da bir süre eğitim görmesinden alır. *Niyâzî* ve *Mısırî* mahlasları ile ilgili pek çok görüş bulunmaktadır. Aşkar yaptığı çalışmada, şairin *Niyâzî* mahlasını daha fazla kullandığını tespit ettiklerini belirtir. (Aşkar 1998: 60-62) Niyâzî-i Mısırî kendi divânındaki bir gazelinde,

*Nûr iken adın Niyâzî kodular*



*Şol ezelki i'tibârun kandadur (38/10)*<sup>7</sup>

beytiyle 'Niyâzî' isminin 'yalvaran, niyâz eden' mânâsıyla kendi aczini ve hiçliğini yansıttığına vurgu yapar. Öte yandan Baha Doğramacı'nın aktardığı bir rivâyete göre, mükâşefe âleminde kendisine ömrünün ne kadar olacağı bildirilmiş, bunun üzerine 'Niyâzî' mahlasını almıştır. 'Niyâzî' isminin ebced değeri 78'dir, kendisi de 78 yaşında Hakk'a yürümüştür. (Doğramacı 1988: 13)

Niyâzî-i Mısırî ilk eğitimini ailesinden alır, küçük kardeşi Ahmed Efendi ile Sıbyan okuluna gider. Daha sonra ilkokula başlar ve burada o zamanın müfredâtı diyebileceğimiz Kırâat-ı Kur'ân, ilm-i hâl, yazı yazma vb. dersleri alır. Devamında Malatya'nın tanınmış âlimlerinden tefsir, fıkıh, hadis, tasavvuf gibi dînî ilimleri öğrenir. 18 yaşında icâzet alarak, zamanın usulüne göre câmi ve medreselerde öğrencilere ders verip hizmet eder. (Doğramacı 1988: 1)

Mısırî, telif eseri olan *İrfan Sofraları*'nda eğitimini kısaca özetler. Burada anlattığına göre gençlik yıllarının başlarında sufiyye tarikatına sıcak bakmamakla birlikte, zaman içerisinde sohbetlerinin bereketiyle şevki artar ve kalbinde tarikat-ı sufiyyeyi tanıma isteği doğar. Bu istek onu bir Halvetî şeyhine biat ettirir. Nakşibendiyye'den olan babası onu kendi şeyhine götürmek istese de, Mısırî bu şeyhi kâmil bulmadığı için gitmediğini söyler. Kendi şeyhinin göç etmesiyle o da Bağdat'ın keşfedildiği yıl olan hicri 1048'de (m. 1638, 21 yaşında) ilim tahsili amacıyla Malatya'dan ayrılır. Sırasıyla Diyarbakır ve Mardin'de birer yıl kalır, bu süre zarfında mantık ve kelâm okur. Daha sonra Mısır'a gider. Şeyhuniyye'de Kâdirî bir şeyhe intisap eder. Aynı zamanda Câmiü'l-Ezher'de derslere gitmeye başlar. Bu dönemde ciddi çalıştığını, zâhir ve bâtın her iki ilmi de muntazaman götürdüğünü anlatır. Ancak şeyhi zâhir ilim talebinden vazgeçmedikçe bâtın ilminin ona açılmayacağını söyler. Buna çok üzülür, tazarru ve niyâz ile Allah'a istihâreye yatar. Rüyasında Şeyh Abdülkâdir Geylânî'yi görür. Bu rüyada aldığı nasihat, zâhir ilmini öğrenmesi ve onunla amel etmesi, bâtın ilmüne ise ancak kendisine takdir edilmiş mürşidi sayesinde ulaşabileceği ve bu mürşidi de araması

<sup>7</sup> Çalışmamızda Niyâzî-i Mısırî'nin *Dîvânı*'ndan alınan beyitler için Kenan Erdoğan'ın kitabı kaynak alınmıştır. (Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.) Bu kaynaktaki numaralandırmaya göre (gazel no/beyit no) belirtilmiştir.

gerektiğidir. Bu bahsedilen mürşidi bulmak için şeyhinden izin alır ve yollara koyulur. Senelerce dolaşır, Arap ve Anadolu illerinde pek çok şeyhin sohbetlerine katılır. Kendisini murat ettiği bâtın ilmine kavuşturan son şeyhinin Elmalılı Şeyh Ümmî Sinan Hazretleri olduğunu söyler. (Mısırî 1971: 47-49)

Aşkar, Evliya Çelebi'ye dayandırarak Mısırî'nin yaklaşık üç yıl kaldığı Şeyhuniyye medresesinin içinde sûfi hankâhlarının da bulunduğu geniş bir külliye olduğunu söyler. (Aşkar 1998: 68) Buradan anlaşılan, Mısırî'nin Ümmî Sinan'a ulaşmadan önce ciddi bir sûfi yaşantısını deneyimlemiş olmasıdır.

Anadolu'da İstanbul ve Bursa'da bir süre yaşayan şâir, rüyasında işaret edilen şeyhini aramak için yine bir rüyanın işareti ile yola koyulur. Bu rüyada bir ibriği kalaylatmak için gittiği kalaycı, ibriği ikiye bölerek içini kalaylar ve tekrar yapıştırır.<sup>8</sup> Zor olanın içini kalaylamak olduğunu söyler. Niyâzî-i Mısırî Uşak'a gelir. Burada Ümmî Sinan Elmalı'nın halifesi Şeyh Mehmed'in zâviyesinde kalır. Bu süre zarfında Ümmî Sinan oraya gelir ve emanetini sorar. Bu emanet Niyâzî-i Mısırî'dir. Karşılaştıklarında rüyasına işaret ederek kalaycının şaşılacak biri olduğunu söyler. Böylece Mısırî bu kişinin aradığı şeyhi olduğunu anlar ve onunla birlikte Elmalı'ya gider. (Erdoğan 1998: LXI-LXII)

Niyâzî-i Mısırî'nin iç dünyasını en çok etkileyen, tasavvufî görüşlerini şekillendiren Elmalılı Ümmî Sinan olmuştur. Onun yanında geçirdiği dokuz yıl içinde erbain çıkarmış, seyr ü sülûkunu tamamlamıştır. Aynı zamanda dergâhta talebe okutmuş, imamlık yapmış, şeyhin oğluna ilim öğretmiş, halka vaazlar vermiştir. Dergâhta dervişlerin buğday ve un ihtiyaçlarının sağlanması, tekkeye odun taşınması gibi vazifeleri de gerçekleştirmiştir. (Aşkar 1998: 77) En başından beri şeyhine aşk ile bağlanmış, bu aşkı Dîvânî'nda birçok yerde dile getirmiştir:

Aşkun meyine ben kana geldüm

Şevkun nârına hoş yana geldüm

---

<sup>8</sup> Mayıs 2018 tarihinde Elmalı'ya yaptığımız ziyarette, yöre halkı ile söyleşide bulunduk. Eski çarşıdaki kalan son iki kalaycıdan biri ile sohbet ettik. Kendisi eskiden Elmalı'da kalaycılığın çok yaygın olduğunu, Ümmî Sinan'ın da kalaycılık yaptığını, anlatılan rüyadan öğrendikleri üzere Ümmî Sinan Elmalı'nın anısına hürmeten, gelenek olarak hiçbir ibriğin içini kalaylamadıklarını anlattı.

...

Mecnûnum bugün Leylâ derdinden

Neylerem akli dîvâne geldüm

...

Ümmî Sinân'un hâk-i pâyine

Sürmeğe yüzüm sultâna geldüm

Yâremi bildüm yârumdan imiş

Bunda Niyâzî Lokmân'a geldüm (117/1,4,6,7)

### Hilâfet Alışı ve İrşâd Görevinin Başlaması

Niyâzî-i Mısırî'ye, Elmalî'da yaklaşık dokuz yıl kaldıktan sonra 1656 (h.1065) yılında şeyhi tarafından hilâfet verilir ve görev için Uşak'a gönderilir. Çal ve Kütahya'da da görev yapar, şeyhinin vefatından sonra Uşak'a döner, kısa bir süre sonra da Bursa'ya gider ve orada yerleşir. Ulu Câmî civarındaki bir hücrede irşâd görevine devam ederken aynı zamanda câmide de vaazlar verir. Geçimini sağlamak ve yoksullara yardım etmek amacı ile mum yapıp satar. Böylece ilmi ve irfânî ile kalpleri aydınlatırken, mumları ile de evleri aydınlatır. (Nuru'l-Arabî 2016: 9) 1661(h. 1072) yılında Bursa'ya gelen Niyâzî-i Mısırî kırk yaşını geçmiş, mânevî olgunlukta da kendisine ledünnî ilim açılmıştır. Bu durumu *İrfân Sofraları* adlı eserinin On Birinci Sofrası'nda gördüğü bir rüya ile anlatır. (Mısırî 1971: 40-41) Öte yandan Kadızâdeliler hareketinin üçüncü dönemi diyebileceğimiz bir süreç başlamış, Kadızâdeliler saray halkı üzerinde nüfuz sağlamış, katı şerîat yanlısı, taassuba dayanan saldırgan tavırlarını eyleme dönüştürmeye başlamışlardır. Uşak'ta iken zikir ve devran yasaklanmış, tekkeler kapatılmak istenmiş, bunların yanı sıra aynı dönemde Ümmî Sinan vefat etmiş, Niyâzî-i Mısırî bu üzüntü ile Bursa'ya gelmiştir. Bursa'ya ilk geldiği dönemde Kadızâdelilerden ilk uyarısını da alır. Halvetî tarîkatını terk etmesi ve vaazlarında Halvetîlik aleyhinde konuşması istenir. Ancak o bunlara kulak asmaz. (Aşkar 1998: 90-91) Burada riyâzâtı, zikir ve irşâdları sayesinde kendisine 'Kutbiyyet Makamı' verilir.

Ol menem kim vâkîf-ı esrâr-ı ilm-i Âdemüm

Kâşif-i genç-i hakikat hem hayât-ı âlemüm (118/1)

Yukarıdaki beyitle başlayan gazelinde bu hâlini anlatır. (Erdoğan 1998: LXVIII)

Evliliği ve çocuklarının olması da bu dönemlerdedir. Bursa’da sevilip sayılan biridir ve küçük hücrelerinde irşâd çalışmalarını sürdürür.

1666 (h.1077) yılında zikir, devran yasaklanmasına (بساغ بد) rağmen Niyâzî-i Mısrî bunlara dergâhında devam eder ve sohbet halkası da gündün güne genişler. Bu sebeple Kadızâdeliler tarafından tenkit edilir ancak kendisi onlara yazdığı eserleriyle cevap verir. Gelenler küçük dergâha sığmamaya başlayınca Abdal Çelebi isimli bir hayırsever tarafından 1670 (h. 1080) yılında büyük bir dergâh inşâ ettirilir. Günümüzde ayakta olmayan bu yapının Ulu Câmî yakınlarında bir yerde olduğu kaynaklarda belirtilir. (Çift, 2012: 44-52)

Niyâzî-i Mısrî’nin şöhretini duyan dönemin sadrazamı Köprülü Fâzıl Ahmed Paşa kendisini Edirne’ye davet eder. Edirne’de kırk gün misafır olan Mısrî buradan İstanbul’a geçer. İstanbul’da Cuma günü Ayasofya Câmii’nde vaaz verir. Bu konuşmasında zikir ve devranın yasaklanmasının ne gibi sonuçlar doğuracağından bahseder. İlim ve irfân yuvası olan tekke ve dergâhların yetiştirdiği büyük şahsiyetleri anlatır. Konuşmayı dinleyenler arasında dönemin padişahı Sultan Dördüncü Mehmed de vardır ve Niyâzî’nin konuşmasından etkilenir. Vaazın sonunda tekkelerin açılması, zikir, devran, semâ’ın serbest bırakılması iznini verir. Aşkar kitabında, Hüseyin Vassaf’ın *Sefîne-i Evliyâ* (V/83) adlı eserine dayanarak bu olayın 1675 (h.1086) yılında gerçekleştiğini söyler. (1998: 106; Doğramacı 1988: 11) Kaynaklar incelendiğinde şairin Edirne’ye ikinci kez gidişi ve Rodos’a sürgün edilişi olayının tarihleri ile zikir ve devran yasağının kaldırılışı tarihleri arasında bir çelişki göze çarpar. Bu çelişkiyi Erdoğan eserinde tüm kaynakların verilerine dayandırarak açıklar. (1998: LXXVII) Ayrıca yine aynı kısımda zikir ve devran yasağının başlama ve kaldırılma tarihlerini Gölpinarlı’nın *Mevlânâ’dan sonra Mevlevîlik*, Kara’nın *Tekkeler ve Zâviyeler* adlı eserlerine dayandırarak, tarih düşme metoduyla açıklar. Buna göre yasağın başlangıcı “بساغ بد” kelimesi ile 1684 (h. 1077), yasağın kaldırılışı ise “نغمه” kelimesi ile 1685 (h.1095) olarak belirtilmiştir. (Erdoğan 1998: LXXIV) Vâni Efendi’nin vefatının

1685 olduğu göz önüne alınırsa yasağın kaldırılmasının bu yıllara denk gelmesi de tutarlı bir varsayım olur. Bu durumda yukarıda anlatılan, Niyâzî-i Mısırî'nin diğerk tarîkat mensuplarının kendisine muhabbetine sebep olan zikir ve devran yasağının kaldırılışına vesile oluşu Rodos sürgünü, hatta Limni'ye birinci sürgününden sonra gerçekleşmiş olmalıdır. Ancak bu kez de Limni'de ilk sürgün süresi ile bir çelişki doğar. Kaynaklar Limni'ye ilk sürgünün 1676 (h. 1088) ile 1691 (h.1103) yılları arasında olduğunu söyler. (Erdoğan 1998: LXXVIII-LXXIX)

## **B.2. Sürgünler Dönemi**

### İlk Sürgün: Rodos

Niyâzî-i Mısırî Edirne'ye ikinci kez davet edilir. Burada Eski Câmî'de vaaz verirken, bazı kaynaklara göre cifre dayanan sözler söyler, bazılarına göre devlet aleyhine açık eleştiriler yapar. Bunun üzerine Sadrazam tarafından sürgün emri çıkartılır ve 1672 veya 1674 yılında (h. 1083 veya h.1085) Rodos'a gönderilir. (Erdoğan 1998: LXXVI-LXXVIII) Rodos'a kendisini götürmekle görevli olan Azbî Çavuş onun kerâmetleri karşısında çok etkilenir ve müridi olur, daha sonradan Niyâzî-i Mısırî'nin Dîvânı'nın tamamını tahmis eder. Rodos'ta geçirdiği dokuz ay süresince Mısırî, orada bulunan Kırım Hanlarından Selim Giray Han ile yakın bir ilişki kurar. (Çeçen 2014: 20-21)

### İkinci Sürgün: Limni Adası

Rodos sürgününden döndükten iki üç yıl sonra 1677 (h.1088)'de Niyâzî-i Mısırî, cifr hesapları, siyasî söylemler, cezbe halinde söylediği tevili zor, halkın yanlış anlayabileceği bazı konular gibi yine benzer sebeplerle, Limni adasına sürgün edilir. Bu durumu Aşkar dönemin tarihçilerinden Râşid ve Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın yazdıklarından aktarır. Bunlara göre Mısırî'nin sözleri cezbe halinde söylenmiş din dışı sözler olup, bazı sözleri zâhir ulemâ tarafından yanlış anlaşılmıştır. Vâni Efendi ve onun gibilerin şikâyetleri üzerine Limni'ye gönderilir. (Aşkar 1998: 118-120) Yaklaşık on beş yıl Limni'de kalıp orada irşâd faaliyetlerine devam ettikten sonra 1691 yılında Bursa'ya geri döner. Bu dönemde meşhur bir âlim olan ve Ulu Câmî'de ders okutan Gazzeli (Kudüs) Ahmed

Efendi'yi (öl. 1738) yetiştirir. Mısır'yi rüyasında görüp kim olduğunu merak eden Ahmed Efendi, Bursa'ya döndüğü gün onu tanır. Niyâzî-i Mısırî, Ahmed Efendi'nin manevi eğitimini tamamlamasını sağlar ve “Bütün varımı Ahmed'e verdim. Bundan böyle beni arayan Ahmed'de bulsun!” sözleriyle onu halifesi olarak ilan eder. (Tatçı 2017: 79-80)

### Son Sürgün: İkinci Kez Limni

Limni'den döndükten sonra yaklaşık on altı ay Bursa'da kalan Niyâzî-i Mısırî'nin bu süre içinde Bursa Kadısı ile arasında tatsız bir olay gelişir. Görev süresi dolan Kadı, Bursa eşrafından hatırı sayılır kişilere görev süresini uzatmak isteyen bir mazbatayı imzalamaları için gönderir. Mısırî mazbatayı imzalar ancak Kadı'nın rüşvet aldığı imâ eden bir notu da mazbatanın altına düşer. Bu durum Kadı'nın Mısırî aleyhine tavır alıp, onu şikâyet ettirmesine neden olur.

Öte yandan 1693 yılında Mısır'ye dönemin sultanı II. Ahmed tarafından Avusturya üzerine yapılacak sefere katılma daveti gönderilir. Davete icâbet için etrafına iki yüz kadar mürid toplayan Niyâzî-i Mısırî'nin insanlar üzerindeki bu ikna edici gücü devlet çevresindeki kimseleri korkutur. Onun *hurûc* etmesi yani ayaklanması olasılığını söyleyip, sefere katılmaması için Padişah'ı ikna ederler. Bunun üzerine Sultan II. Ahmed, Niyâzî-i Mısırî'ye ikinci bir mektup yazar ve sefere katılmamasını, bunun yerine askerinin galibiyeti ve selâmeti için dua etmesini ister. Ancak Mısırî bunu kabul etmez, Sultan'a cevaben bir mektup yazar. Mektubunda, padişaha çevresindekilerin yanlış bilgi verdiklerini, onları dinlememesi gerektiğini, kendisinin onun hayrını istediğini ve kötü bir niyeti olmadığını söyler. Ayrıca “İsâ nüzûl etmesin diye fermân verip geri reddedemezsin” diyerek bu emri dinlemeyeceğini belirtir. Bu yazdıklarını kendi şeyhine göstermemesini tembihleyerek de, o kişiye güvenmediğine dikkat çeker. Nasihatlerini dinlerse sultanın tahtında sabit kadem olacağını, değilse zararının yine ona olacağını anlatır. Mektupta da belirttiği gibi geri dönmez ve Edirne'ye gider. Ancak burada Sultan Selîm Câmî'nden “Sultan sizi bekliyor” bahanesiyle alınıp ikinci kez Limni'ye sürgün edilir. (Tatçı 2017: 104)

Mısrî artık yaşlanmış ve yorulmuştur. Vaktini ibadetler, halvet, riyâzât ve zikirler ile devam ettirir. Ömrünün sonunda olduğunun bilincindedir ve etrafını da buna hazırlar. Aşağıdaki şiirinde son günlerini anlatır.

İnile ey derdlü gönül inile  
Ehl-i derdün inleyecek çağıdır  
Gel tımâr et yârene sen aşk ile  
Yârelerün onılacak çağıdır  
...  
Ey Niyâzî dünyede itmez huzûr  
Şol kişi kim olmaya ehl-i gurûr  
Hakk'ı anla itmeden bundan ubûr  
Mevtün elçisi gelecek çağıdır (51/1,5)

Niyâzî-i Mısrî 17 Mart 1694 (h. 20 Receb 1105) tarihinde Hakk'a yürür. (Tatcı 2017: 119-122) Eserleri ve düşünceleriyle doğumunun dört yüzüncü yılında hala insanlara ışık tutmakta, gönül dünyalarını aydınlatmaya devam etmektedir.

### **B.3. Tasavvuf Geleneğindeki Yeri**

Künyesi, “eş-Şeyh Muhammed Niyâzî-i Mısrî el-Halvetî bin Ali Çelebi” olan Niyâzî-i Mısrî, Ekberî ekolün Vahdet-i Vücûd görüşünü benimsemiş; Halvetiyye Tarîkatı'nın Ahmediyye kolunun alt kolu olan Mısrîyye Tarîkatı'nın kurucusudur. Halvetî kol ve şubeleri arasında Mısrîyye'nin yeri ise aşağıda belirtilmiştir. Halvetiyye Tarîkatı başta Seyyid Yahya Şîrvânî'den sonra dört ana kola ayrılmıştır. Bu ana kollar ve kurucuları şöyledir:

- 1- Ruşeniyye-i Halvetiyye: Dede Ömer Ruşenî.
- 2- Cemaliyye-i Halvetiyye: Şeyh Mehmed Çelebi Cemalî (Çelebi Halife).
- 3- Şemsiyye-i Halvetiyye: Şeyh Şemseddin Ahmed Sivâsî.
- 4- Ahmediyye-i Halvetiyye: Ahmed Şemseddin Marmaravî.

Niyâzî-i Mısrî'nin kurucusu olduğu Mısrıyye tarîkatı, Halvetiyyenin Ahmedıyye kolunun bir alt şubesidir. Buna rağmen, Tasavvuf tarihinde Mısrıyye şeklinde bilinir olmuştur. (Aşkar 1998: 215-220).

#### **B.4. Niyâzî-i Mısrî'nin Eserleri**

Niyâzî-i Mısrî'nin Türkçe ve Arapça olarak yazılmış, birçoğu birkaç yapraklık risâlelerden oluşan otuzu aşkın eseri bulunmaktadır.

##### **Türkçe Eserleri:**

1. Dîvân-ı İlâhîyât
2. Mecnûaları
  - a. Antoloji Mahiyetindeki Mecnûa
  - b. Mecnûa-i Kelimât-ı Kudsiyye
3. Risâleleri
  - a. Risâle-i Devriye
  - b. Risâle-i Esile ve Ecvibe-i Mutasavvıfâne
  - c. Risâle-i Tevhîd
  - d. Risâle-i Eşrâtu's-Sâat
  - e. Ta'bîr-nâme
  - f. Risâle-i Haseneyn
  - g. Risâle-i Hızriyye
  - h. Risâle-i Arşıyye
    1. Risâle-i Vahdet-i Vücûd (Vahdet-nâme)
    - i. Risâle-i İade
    - j. Risâle-i Nokta
    - k. Akîdetü'l- Mısrî
    - l. Risâle fi-Devrân-ı Sûfiyye
    - m. Etvâr-ı Seb'a
4. Şerhleri
  - a. Şerh-i Esmâü'l- Hüsnâ
  - b. Şerh-i Nutk-ı Yunus Emre



## 5. Mektupları

Kardeşi Ahmed Efendi, Celvetî Selâmi Efendi, sürgünleri esnasında Padişah, Kaymakam Paşa, Karabaş Ali Efendi, Köprülüzâde Mustafa Paşa ve tespit edilmiş ya da eserlerinde bahsettiği bazı diğer şahıslara yazılmış mektupları mevcuttur.

Ayrıca Niyâzî-i Mısırî'ye atfedilen diğer bazı eser ve şerhler de bulunmaktadır.

### **Arapça Eserleri:**

1. Mevâ'idü'l- İrfân (İrfân Sofraları)
2. Ed-Devretü'l-Arşkiye
3. Tesbî-i Kasîde-i Bür'e (Bürde)
4. Tefsîr-i Fâtihatü'l-Kitâb
5. Mecâlis (Mâ'ide, Enâm ve Nisâ surelerinden bir çok âyetin işârî yorumu)  
(Erdoğan 1998: CXLVIII-CLXVIII)

### **B.5. Dîvân-ı İlâhiyât**

Niyâzî-i Mısırî'nin en çok tanınan, okunan ve istinsâh edilen eseridir. Matbaanın Osmanlı kültür hayatına girmesinden sonra en fazla basılan eser özelliğini taşımıştır. Tatçı bunu, kütüphanelerde bulunan iki yüzden fazla yazma ve otuzdan fazla Osmanlı Türkçesiyle tab'ının olduğunu belirterek vurgular. Tarîkat mensuplarınca adeta bir ilmihâl kabul edilmiş olan Dîvân, bu çevrelerde en fazla okunan ve okutulan eser olmuştur. Dîvân'ın temel özelliği tasavvufî olmasıdır. (Tatçı 2017: 344; Erdoğan 1998: XCV, CXLVIII)

Edebiyat yönünden ele alındığında “Tekke Edebiyatı” başlığı altına alınan Dîvân'da, ilâhî aşk neşve ve edası hâkim tarzıdır. Klasik dîvân tertibine uymaz, sadece şiirler *hurûf-ı hecâ* (elif be) sırasıyla dizilmiştir. Ancak bazı yazmaların başında yer alan bir ibareden dolayı, bu dizilişin de sonradan yapıldığı anlaşılmaktadır. Bu ibarede özetle, Dîvân'ın Niyâzî-i Mısırî'nin sülûkunun

başından sonuna dek kalbine doğan ilâhî vâridâttan ibaret olduğu belirtilmiştir. Bu kalbe doğuş sırası Dîvân'da yerini alfabetik sıralamaya bırakmıştır.

Dîvân'da yer alan konulardan öne çıkanlar; sülûk esasları, cem' ve fark, fenâ-bekâ, vücûd mertebeleri ve tevhîd konularıdır. (Çaylıoğlu 1994: 41-49; Erdoğan 1998: CXV)

Tasavvuf ilminin temel konularını irşâd tarzından ele alan Dîvân, pek çok sûfi tarafından şerh edilmiştir. Bu şârihlerden bazıları şunlardır: İsmâîl Hakkı Bursevî, Hasan Sezâî-i Güşenî, Abdullah Salâhaddîn-i Uşşâkî, Hüseyin Vassâf Efendi, Nasûhî Mehmed Efendi, Suhûfî Mehmed Efendi, Azbî Mustafa Efendi, Muhammed Nûru'l-Arabî, Mehmed Şemseddîn (Ulusoy) Efendi. (Çaylıoğlu 1994: 8-10)

Dîvân'da aruz ve hece vezni birlikte kullanılmıştır. Bu şekilden çok mana ve öze ehemmiyet verildiğinin göstergesidir. Sanat kaygısından uzak, irşâd özellikli bir yapıya sahiptir.

Dîvân'da birkaç Arapça şiir yer alsa da eser Türkçe Dîvân olarak kabul edilir. Tasavvufî ıstılâhlar ve remizler çıkartıldığında, dili bugün bile anlaşılacak kadar sade bir Türkçedir. On yedinci yüzyılda Arapça ve Farsçanın edebiyatta yaygın kullanımına rağmen Mısrî Türkçeyi tercih etmiştir. Bunun en büyük sebebi, yazdıklarıyla halkın irşâdını hedeflemesidir. Dîvânın en önemli özelliği, tasavvufun vahdet-i vücûd gibi yüksek ilim içeren konularını bile kolay anlaşılır bir dille vermesidir. Sade ve akıcı diline rağmen çok boyutlu bir anlam yapısına da sahiptir. (Erdoğan 1998: CIII-CXIX)

Öte yandan Dîvân'da yer alan gazellerin bir çoğu bestelenmiştir. Türk Müziği repertuarında manzum sözleri en çok bestelenen sûfi velîlerin içinde Niyâzî-i Mısrî, Yunus Emre'den sonra ikinci sırayı alır. Yapılan bir çalışmaya göre yüz kırk sekiz eseri bestelenmiştir. Görülmektedir ki, Niyâzî-i Mısrî'nin hikmetli

sözleriyle bestelenmiş eserler, Türk Tasavvuf Müziği repertuarının en seçkin ve önemli eserleri arasında yer almaktadır. (Çevikoğlu 2012: 120)



## 1. BÖLÜM

### NİYÂZÎ-İ MISRÎ'NİN TASAVVUFÎ ANLAYIŞI: VÜCÛD VE MERÂTİBU'L-VÜCÛD

Niyâzî-i Mısrî, İbn Arabî'nin *vahdet-i vücûd* düşüncesini benimseyen sûfîlerdendir. Bu düşüncenin temel ilkesi olan: “Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır; yaratıklara var demek mecâzîdir” görüşünü benimsemiştir. Bu görüşlere bağlı olarak da kendi eserlerinde, varlık mertebeleri, vahdet-kesret ilişkileri, *kenz-i mahfî* gibi konuları ele almasının yanı sıra Allah-âlem ilişkisini anlatan deniz-dalga benzeri metaforları kullanarak, bütün fiillerin tek gerçek fâilinin Allah olduğu fikrini savunur. Bu konuda *Risâle-i Vahdet-i Vücûd* isimli küçük bir risâlesi vardır. Bu eserde Mısrî, ibadetten maksadın; bilmek, birliğe ulaşmak olduğunu söyler. Ona göre birliğe ulaşmak; kişinin kendisini zât, sıfat ve fillerinde fânî görerek, tüm varlığın Hakk'ın *Vücûd*'u<sup>9</sup> olduğunu idrâk etmesidir. Bu mânâyı şu beyitle dile getirir:

*Su ve balçık sûretinde senden gayrı âşikâr kimdir*

*Cân ve gönül halvetinde senden gayrı nihân kimdir*

(Mısrî 2015: 1-2)

Niyâzî-i Mısrî'nin vahdet-i vücûd düşüncesini yansıtan bir diğer eseri de *Risâle-i Devriye*'dir. Bu eseri Abdurrahman Güzel tarafından latin harflerine çevrilmiştir. Aynı zamanda Erzurumlu İbrahim Hakkı Efendi'nin *Mârifetnâme* adlı eserinde de bu metin müstakil bir bölüm olarak bulunmaktadır. Ancak bölümün Niyâzî-i Mısrî'ye ait olduğuna dair bilgi verilmemektedir. Güzel, bu durumun o dönemde yapılan alıntılarının hizmet ve hürmet anlayışına dayanmasından kaynaklandığını belirtir. Devriye; yaratılışın başlangıcı ve sonu, varlığın nereden gelip nereye gittiği ve ikisi arasındaki sürecin bir nevi tasavvurudur. Burada yaratılış ve tecellî meseleleri dairesel bir hareket olarak ele alınır. Daire, iniş ve çıkış kavisleri anlamına gelen *kavs-i nüzûl* ve *kavs-i urûc* bölümlerinden oluşur. Niyâzî-i Mısrî

<sup>9</sup> Çalışmamızda Vahdet-i Vücûd konusu içerisinde ele alınan, mutlak varlığın birliğine işaret eden ve Hakk'a ait olan varlık için kullanılan *Vücûd* kelimesi, bu kelimenin genel kullanımından ayırt edilebilmesi yönünden ilk harfi büyük olarak yazılmıştır.

bu risâlede yaratılış mertebelerini, insanın geçtiği mertebeleri, iniş kavsi, çıkış kavsi konularını, *vâcibü'l-vücûd* ve *mümkünü'l-vücûd* kavramlarını, dairesel hareketi anlatmakta olup, bu bağlamda mârifet ve sırta değinmiştir. Kendi tecrübesini de bir şiirle, öldükten sonra geldiği yere tekrar nasıl döneceğini anlatarak aktarmıştır. (Güzel 1983)

İbn Arabî etkisini gösteren bir diğer örnek de Dîvân'ında yer alan *vâridât* redifli gazelidir. Mısırî, gazelde, *Füsûsu'l-Hikem*'e atıfta bulunur:

*İlm-i Fusûs 'la tamu odları söyünür kamu*

*Anın yerinde biten ezhârıdır Vâridât*

*Muhyiddîn ü Bedreddîn etdiler ihyâ-yi din*

*Deryâ Niyâzî Fusûs enhârıdır Vâridât (17/6-7)*

(Erdoğan 1998: 25)

Niyâzî-i Mısırî'nin cehennem ateşlerini söndüren bir ilme sahip olduğunu söylediği *Füsûsu'l-Hikem*, İbn Arabî'nin ifadesiyle, 1230'da Şam'da iken kendisine vâki olan bir mübeşşirâtta, Hz. Peygamber'in; "Bu hikmetlerin yuvalarını gösteren bir kitaptır, bunu al ve faydalanacak kimselere açıkla" diyerek ona verdiği, nebevî emirle yazdığı eseridir. Yirmi yedi peygamber üzerinden, onlara has kılınmış hikmetleri yirmi yedi bölüm olarak konu eder. Ana tema, insân-ı kâmilidir. "Buna göre her peygamberin bâtınî mânâsı bir kelimedir, fakat hepsinin sahip olduğu hakikat mertebesi farklıdır. Hakikatlerin hakikati ve küllî kelime ise Hz. Muhammed'in hakikatidir; diğer bütün mertebeler o kelimedenden neşet eder, varlık sebeplerini ve bilgilerini ondan alırlar." (Kılıç 1996: 231)

A. Avni Konuk şerhini yaptığı bu eser için, kitabın mukaddime kısmında şöyle der:

*... Şimdi bu yüce kitabı okuyup, muhtevasını zevken anlayarak idrâk edenler mebde' ve maâdın ne demek olduğunu yani kendisi ve muhitinin nereden gelip nereye gittiğini ve her vatanında ne için durduğunu ve Vücûdun hakikatini anlarlar... (Konuk 2017: 2)*

Konuk'un bahsettiği *Vücûdun hakîkati* Niyâzî-i Mısırî'nin görüşlerinin temelidir. Vücûd mertebeleri konusu, bu temelde alınmadan hakîkatlerin mertebelerini anlamak da mümkün olamayacaktır. Nitekim Aşkar da eserinde Mısırî'nin Kur'ân ayetlerini işârî tefsir metoduyla açıklarken vahdet-i vücûd anlayışını yansıttığını söyler. (Aşkar 1998: 256)

Niyâzî-i Mısırî'nin işlediği ana temalar daha çok irşâda yönelik olarak, insanın varlıktaki yeri ve özellikleri, ilâhî aşk, seyr ü sülûkun sonunu temsil eden hayret, tenzîh-teşbîh, celâl-cemâl gibi karşıt kavramlarla Allah'ın bilinmesi, hakîkatin sübjektifliği, Hakk'ın her an zuhûr etmesi ve nefsin bilinmesinin Allah'ı bilmekle ilişkisi gibi konulardır. Hakîkat bilgisine erme yolunu, tadrîcî bir süreçte insanın şerîatten tarîkate, oradan da hakîkate geçişi olarak betimler. Şerîat, tarîkat, hakîkat arasındaki ilişkiyi sırasıyla, denizin adını duyan, uzaktan gören, yakından gören ve denize giren dört kişi örneğiyle anlatır. Zâhirî ve bâtinî olmak üzere iki türlü ilimden bahseder. Bunu da Hz. Peygamber'in şu hadisine dayandırdığını söyler: *Kur'ân'ın zâhiri ve bâtını vardır. Bâtının da içinde yedi manaya dek bâtını vardır.* Bunun için de şu beyti yazmıştır:

*Butûnunun beyânı nûr-ı cândır*

*Zuhûrundan nişân mülk-i cihândır*

(Mısırî 2015: 1)

Zâhir ilmi cehaleti giderse de kin, haset, kibir gibi yıkıcı duyguları yok etmez, hatta arttırabilir. Bâtinî ilim ise bu tür duyguları yok ederek ahlâkı olgunlaştırır. Tasavvuf ile özdeşleştirdiği bâtin ilmi bu olgunlaştırmayı şerîatin ilke ve öğretilerini kullanarak yapar. Ona göre, tüm ibadetler Hakîkat-i Muhammediyye'yi bilip has mümin olmak içindir. Mısırî, bir gazelinde bu konuya genişçe yer vermiş ve şerîatsiz tarîkat olamayacağına, hakîkate erilemeyeceğine dikkat çekmiştir. (Erdoğan 1998: 26-28) Hakîkat bilgisine ermenin yolunu bir mürşit ile seyr ü sülûk etmekte görür. Kendi gelişimi ve mürşidi Ümmî Sinân ile ilgili konuları Dîvân'ında işlemiştir.

Niyâzî-i Mısırî'nin tasavvufî görüşünün mertebesine delâlet eden ve en çok eleştirilip karşı çıkıldığı konu, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in nübüvveti

meselesidir. Bu konuda yazdığı Hasaneyn Risâlesi, pek çok yerde eleştiriye maruz kalmıştır. Mehdîlik iddiasında bulunduğu öne sürülmüştür. Burada Mısrî'nin *Nebîlik* anlayışı öne çıkar. Bu da İbn Arabî'nin *teşriî nübüvvet* ve *genel nübüvvet* görüşlerini benimsediğini göstermektedir. Hz. Hasan ve Hüseyin için bahsettiği *genel nübüvvet*ti. Bunu anlayabilmek de yine idrâk mertebeleri ile alakalıdır. Anlaşılmasa da mertebesine hürmeten kabulü gerektirir. Nitekim Hüseyin Vassaf'ın Sefîne'sinde Gazzîzâde'nin Vâkıat'ına dayandırarak naklettiği bir rivâyeti Erdoğan şöyle aktarır ki, konuyu en güzel özetleyen örnek olduğu kanısındayız:

Bir gün bir sûfi şeyhülişlâma giderek sorar: “Hazreti Hüseyin'e peygamber diyenin cezası nedir?”

Cevap: “Mısrî'den gayrı kim bunu söylerse katlolunur, ancak o demişse bir hikmeti vardır, biz onlara dil uzatmaya kadir değiliz.”

(Demirli 2007; Erdoğan 1998: CXXXV; Mısrî 1971:181-189; Arabî 2007: II/204)

### 1.1. Vücûd (Varlık) Bilgisi

*Vücûd* kelimesi *vcd* kökünden gelmektedir. *vcd* (ﻭﻭﺩ) sözlükte; “bulmak, bir şeyi elde etmek, kendinden geçme, tutkun olma, sevgi, kara sevda, aşk” anlamlarına gelir. (<http://www.arapcasozluk.gen.tr/index.php?q=ﻭﻭﺩ>, e.t. 10.03.2019)

İlk dönem tasavvufî eserlerinde *vücûd*, sûfinin karşılaştığı bir *hâl* anlamında kullanılmıştır.

Kuşeyrî; *tevâcüd*, *vecd* ve *vücûd* kavramlarını birlikte açıklar. *Tevâcüd*, yolun başındaki sâlikin zorlama ve irade ile *vecd* halini talep etmesidir. *Vecd*, zorlama olmaksızın yaşadığı, irâde ve ihtiyârın bulunmadığı bir hâldir. *Vücûd* ise son mertebe olup kulun helâk ve yok olmasını gerektirir. (Kuşeyrî 2014: 155-156)

Hücvirî, “*vecd* ve *vücûd* birer mastardır, her ikisinin de fâili bir gibidir” diye açıklamaktadır. Bunların, sûfilerin semâ'da kendileri için ortaya çıkan ve zuhûr eden iki hâl olduğunu söylemektedir. Ona göre, *vecd* üzüntü ve dert ile bulunur,

hüzünün sonucudur. Hüzün, sevgiliyi yitirmek ve murattan men olunmaktan kaynaklanır. *Vecd* ise muradın husûle gelmesidir. Tâlîp ile matlûbun arasındaki sırdır. *Vücûd*, müşâhededeki bir zevk ve neşedir, sevgiliden sevene bir lütuftur. İşareti dahi mümkün değildir. Gönülden gamın izâle olup, kalbin muradı ile buluşmasıdır. (Hücvirî 2018: 467)

İbn Arabî, *Vücûd*dan tasavvufî tecrübenin ve makamların diliyle söz etmiştir. Sufî sınıflardan söz ederken, *ehl-i vücûd* ve *ehl-i keşfve'l-vücûd* der. Bununla Allah'ı vecdlerinde bulan kimseleri kasteder. *Fütûhat*'ta *vücûda* sadece var olana karşı zâhid davranan kimsenin ulaşabileceğini belirtir. Ona göre, *vücûd* Hakk'ın *vecdde* bulunmasıdır, bu da bilinmeyen bir niteliktedir. (el-Hakîm 2017: 543-544)

İbn Arabî'nin ilk öğrencilerinden olan Sadreddîn-i Konevî de *vücûd* kavramını *var olmak* ve *varolan* yani *mevcûd* anlamlarında ele almıştır. (Demirli, 2005: 187)

Bütün bu anlatılmak istenen *var olmaktan* kasıt nedir? İbn Arabî'ye göre, tek *var olan* Hak'tır. Hak'ta *fenâ-yı tâmma* ermiş ehlullâh da *var* olmuştur. Hakikat bilgisi olarak da adlandırılan Varlık ya da Vücûd bilgisi, ancak hazır olduğunda, huzurda bulunulduğunda sahip olunan bir bilgidir (ilm-i huzûr). Arabî'ye göre *bilmek* ancak *olmak* ile mümkündür. Olmak ise *bulmanın* sonucudur. (Kılıç 2017: 219)

Izutsu bunu şöyle izâh eder:

(...) En yüksek bilgi mertebesi; *bilen* yani insanî öznenin, *bilinecek* nesne ile ikisi arasında hiçbir farklılık kalmamacasına tam manasıyla birleştiği ve aynileştiği zaman elde edilir. Zira ayrılık ve farklılık uzaklık demektir ve bilme ilişkisinde uzaklık ise cehâlet demek olur. Özne ve nesne arasında en ufak bir ayrılık kaldığı yani birbirinden kolaylıkla tefrîk edilebilir iki varlık bulunduğu sürece kâmil bir idrâk söz konusu olmaz. (...) İbn Arabî düşüncesinde en yüce idrâk nesnesi *Vücûd*dur. Vücudun hakîki bilgisi akıl yürütmelerle değil, hususi bir sezgi türüyle elde edilebilir ki bu da “bilen ve bilinenin birliği” ile bilmektir. (...)” (Kılıç 2017: 219, dipnot 56)

Dolayısıyla *vücûd* konusunda bahsedilen *var olmak*, hakikat bilgisine vâkıf olabilmenin İbn Arabî düşüncesindeki temel koşuludur. Nitekim *Fütûhât*'ta İbn



Arabî, “Bilmelisin ki sûflere göre *vücûd*, vecdde Hakk’ı bulmak demektir” sözü ile Hakk’ı tanımak anlamına gelen Varlık bilgisi için *vücûdun* gerekliliğini vurgular. (Arabî 2007: IX/354)

Arabî, bu düşüncenin temelini Kur’ân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflere dayandırır. İlgili âyet ve hadislerle bunu *Fütûhat*’ta açıklar. Âlemde O’ndan gayrı bir şey olmadığını söyler. Her şeyin O’nun bir esmâsı olduğunu anlatır. Örneğin, “Azrâîl” O’nun “Mümît” isminin tecellisidir.

Niyâzî-î Mısırî de aynı düşünceyi benimsemiştir. *Vahdetnâme* adlı eserinde baştan sona *Vücûddan* bahseder ve O’ndan gayrı bir şey olmadığını anlatır. Allah’ın insanları ve cinleri sadece O’nu bilmesi için yarattığını, ibadetlerin maksadının birlemek olduğunu, birleyen kimse için nereye dönerse dönsün Allah’ın veçhinden başka bir şey göremeyeceğini vurgular. Evvel, âhir, zâhir ve bâtın hepsi O’dur. Bunlar da Kur’ân-ı Kerîm’deki âyetlere dayanan tespitleridir. (Zâriyât 51/56; Bakara 2/115; Hadîd 57/3) Bu tespitlerini beyitlere şöyle aktarır:

*Su ve balçık sûretinde senden gayrı âşikâr kimdir  
Cân ve gönül halvetinde senden gayrı nihân kimdir*

*Butûnunun beyânı nûr-ı cândır  
Zuhûrundan nişân mülk-i cihândır* (Mısırî 2015: 1-3)

Mahmud Erol Kılıç, *İbnü’l-Arabî’de Varlık ve Mertebeleri* adlı kitabında, İbn Arabî’nin bu konudaki görüşlerini anlaşılır bir sistem içinde incelemiştir. Eserin ön sözünde *Vücûd* (Varlık) konusunu edebî bir dille şöyle anlatır:

İslâmî tefekkür mektepleri içerisinde *ehl-i keşf* ve *l-vücûd* olarak anılan muhakkikler taîfesinin görüşlerine (şühûd) göre varlık (vücûd) parçalanamaz bir bütündü. Onlara göre tıpkı suyu emen yünün o suyla şişmesi gibi kendilerine varlık bahşedilenler de güç ve kabiliyetleri (istidat) nisbetinde o *vücûd*’dan emerek doydıkları noktaya kadar (ârızî) varoldular. O *gizli hazine* açıldı ve yayıldı (bast). İç dışa, mânâ sûrete, ruh cesede giydirildi. Buhar -su – buz oldu. Tohum –ağaç—meyve oldu. Olan hep O’ydu ama her bir mertebede o derecenin isteğine göre şekli çizilen ve kalitesi belirlenen farklı elbiselere (mazhar) büründüğünden

*tanyamayanlara* her bir elbisenin altında farklı biri varmış *gibi* gözüktü.  
(Kılıç 2017:9)

Aynı eserde İbn Arabî'nin *Vücûd* konusundaki görüşlerini şöyle özetleyebiliriz:

- *Vücûd*un hakîkati, fikir ve nazar ile değil ancak keşif ilimleriyle bilinebilir ki, bunlar da sır ilimleridir.
- Bu ilimleri elde etmek için en şerefli yol tecellîdir. Çünkü en şerefli bilgi Allah katından olandır.
- Tecellîden kasıt, meclâda kendisine tecellî olunan kimseye Allah'ın zâhir olmasıdır. Bu tecellî *Zât Tecellîsi* olmalıdır. Sıfat ve fiil tecellîleri *Vücûda* dair bilgi sağlayamaz.
- *Zât tecellîsi*, lâyük ve müstaid yani kâbiliyet sahibi bir mazhar gerektirir. Burada Allah, eşyânın hakîkatini zâtlarında olduğu gibi bildirir. Bu kimseler “ehl-i keşf ve'l-vücûd”dur.
- İbn Arabî, “Bizim ilmimiz, vecd sultanı veya *Vücûdda* fânî olma hâli galebe ettiği zaman kalbe doğan tecellîlerden ibarettir.” diye belirtir.
- Modern araştırmacıların tarihselci, yataycı ve ilerlemeci yöntemleriyle *Vücûd* anlayamaz. Bunu hîkemî tarih olarak adlandıran **Corbin** şöyle açıklar: “Hîkemî tarih, olayların, algılanmasının deneysel olmayan - müellifimizin Melekût Âlemi dediği- bir dünyada gerçekleştiğini ve bu üst âlemin mânevi enerjilerinin, dünyamız üzerinde tesirleri olduğunu söylemektedir.”
- *Zâtî tecellî* olan *Vücûd* bilgisi nakledilemez, ancak müşâhede edilebilir.
- Keşif ve tecellî, tasavvuf disiplinine özgü sübjektif süreçlere yani kişisel tecrübeye dayanır. (Kılıç 2017: 214-216; Arabî 2007: I/74, IX/43)

Görüldüğü üzere vücûd kavramı anlaşılması kolay olmayan bir mânâdır. Hem her şey O'nu âşikâr etmekte hem de hiçbir teşbih O'nu tam ifâde edememektedir. Abdürrahim Alkış, Kâşânî'nin *Füsûs Şerhi* üzerine hazırladığı doktora tezinde, bu zorluğu Rükneddin Mesûd b. Abdullah Şirazî'nin (Bâbâ Rükna) *Nüsûsu'l-Husûs fî Şerhi'l-Fusûs*, adlı eserinden şöyle nakletmiştir:

Vücûd bedîhî [âşikâr] olarak bilinen bir hakîkattir. Onun mukâbilinde “adem” vardır. O'nun sonsuz derecede vüzûhu/açıklığı ve zuhûrundan

dolayı tanımlayıcının dili, târif edicinin de beyânı; O'nu târif ve tahdîde lâl û ebkem kalmıştır. Tanımlayıcının tanımı ancak şöyle olabilir: “Vücûd ademin ademidir; adem de vücûdun ademidir”; güneşin ne olduğunu ancak güneş ile bilebilirsin. (Alkış 2008: 186)

Niyâzî-i Mısırî, *Vücûd* bilgisini imanın en üst seviyesi ile bağdaştırır. Yazıcızâde'nin *Muhammediyye* adlı eserine atıfla, îmânın üç seviyesinden bahseder. En alt seviye olan avâmın imanı, Allah'ın birliğine, Hz. Peygamber'in hak olduğuna, Kur'ân'a, cennete, cehenneme, gayba, namaza ve niyaza işiterek îmân etmektir. İkinci seviye olan havâssın îmânı; ayne'l-yakîn hâsıl ederek Tanrı'nın zât ve sıfatlarını müşahede etmektir. Ancak bu havâs, ruh ile nefsi bir görme seviyesine erişemeyenlerdir. Bu nedenle kahır ve lütfun aslının bir olduğunu idrâk edemezler ve şerîatten korkarlar. En üst seviye îmân ise hâssu'l-hâssın îmânıdır. Bunlar her şeyi Hakk'ın sıfatlarının mazharı bilip, zikir edenin zikir edilen olduğunu, âlemde Hak'tan gayrı bir şey olmadığını müşâhede ederler. Allah'ta fânî ve bâkî olmuş, hakka'l-yakîn mertebesine ermişlerdir. Bu en üst seviyedekiler ancak *Vücûd* bilgisini anlayabilirler. Bu mertebe için Mısırî şu beyti yazmıştır:

*Ere hakkânî vücûd andan sana keşf ola hâl*

*Kim O'dur mezkûr hem zâkir dahi ezkâr Hak*

(Mısırî 2015: 4-7)

Ayrıca bu seviye îmâna delilin; *Biz ona şah damarından daha yakınız* (Kâf 50/16) âyeti olduğunu belirtir. Ona göre yerin altından göklerin üstüne kadar her şey Hak'tır; şerîat özün kabuğu, öz hakikat, ortası ise tarîkattir. (Mısırî 2015: 4-7) Niyâzî-i Mısırî eserlerinde *Vücûdu* bu âlemdeki örnekler üzerinden anlatır. Ancak İbn Arabî'nin *Vücûd* mertebeleri düşüncesini incelemeden Mısırî'nin anlatımlarını açmak ve anlamak neredeyse imkânsızdır. Çünkü Mısırî bütün bu âlemi mânâyı içinde saklayan bir remizler dünyası olarak görür. Allah'ın sıfatlarını temsil eden bu remizleri çözmek için mertebeler ve tecellî kavramlarını anlamak zorunludur.

İbn Arabî, *Fütûhât*'ta yüksek bir ilim ile açıkladığı *Vücûd* kavramını *Fusûsü'l-Hikem*'de, bazı peygamberlerin sahip oldukları hikmetleri konu ederek bu dünyaya ait örnekler ile açar. Ahmed Avni Konuk eserin tercüme ve şerhini

yaptığı çalışmasının mukaddimesinde *Vücûd*, yaratılış ve mertebeler konusunu adeta tek bir cümle ile özetler. Meâlen şöyle der: “İlâhî lisanın imkânı ile Vâcibü'l-Vücûd'un Zâtına hamdolsun ki, ademin yani yokluğun darlığında bunalıp kalan sıfat ve sonsuz esmâsını Rahmânî nefesi ile teneffüs ederek, onlara sırf cömertlik olan *Vücûd*undan, her bir tenezzül yani iniş mertebesinin îcâbına göre birer vücûd bahşetti ve ilâhî kemâlâtını tafsîlen müşâhede etmek için onların bütünü ayna olarak ittihâz eyledi.” Devamında ise *Vücûd* kelimesinin karşılığının *varlık* olduğunu, sözlük anlamının ise *matlûbu bulmak* olduğunu söyler. *Vücûd* kelimesi ile anlatılmak istenen hakikat, O'nun varlığının kendi zâtından ve kendi zâtı ile olduğudur. Diğer tüm mevcûdâtın varlığı ise O'ndan olup O'nunla kâimdir. Bu *Vücûd*un hakikati, tamamen nûrânî bir kavram olduğundan o kadar latîftir ki, onu akıl, fehim, vehim, havâs ve kıyas ile anlamak mümkün değildir. (Konuk 2017: 1,7)

*Fusûsü'l-Hikem* üzerinde çalışan bir diğer isim olan Toshihiko Izutsu, belli başlı kavramları çıkarmış, bunları açıklayarak konunun anlaşılabilirliğini kolaylaştırmıştır. Konuyu açmaya, İbn Arabî'nin içinde yaşadığımız ve *gerçek* diye nitelendirdiğimiz her şeyi, hayâl olarak nitelemesini ele alarak başlar. Bunlar gerçeği itibariyle Varlık (Vücûd) değildir. “Bütün insanlar uykudadırlar; ancak öldüklerinde uyanırlar” hadisine dayanarak, bu âlemin bir vehimden ibâret olduğunu söyler. (Izutsu 2005: 21; Konuk 2017: 35)

Arabî'ye göre; rüyâ, vehim ve hayal değersiz ya da yanlış şeylere değil fakat bir *remze* (sembol) delalet etmektedir. Öte yandan bu dünyada *gerçek* denilen şey, hakîki “*Gerçek*”in (Mutlak Gerçek) hayal düzeyinde, müphem ve belirsiz yansıması, yani sembolize halidir. Tıpkı rüyâların yorumlanmaya ihtiyacı olduğu gibi bu sembollerin de te'vîl edilerek aslına rücû' ettirilmesi gerekir. Hz. Peygamber, insanların bu âlemde gördüklerinin, rüyâ gören bir kimsenin rüyâsı mesâbesinde olduğunu söylemiştir. Hadiste geçen *ölmek* kavramı da, bir insanın his ve akıl kösteklerinden kurtulup, doğal olayların ördükleri ince remizler perdesinin ardını görmesi gibi olan “*fenâ*”ya işaret eder.

İbn Arabî Mutlak Gerçek'e bu âlemde *Hak* ismini verir. Burada gerçek dediğimiz şeyler Hakk'ın özel görünüşleri, çeşitli tecellîleridir. Diğer bir deyişle, Vücûd ve Kevn âlemi bir hayâl olup, gerçekte Hakk'ın bizzat kendisidir. Bunu idrâk edebilen kimse tarîkatin en derin sırlarına erişmiş olur.

Bu âlemin hayâl olduğunu belirtmesine rağmen Arabî, hislerimiz ile idrâk ettiğimiz âlemin büsbütün de kuruntudan, tümüyle sübjektif bir yapıdan, insan zihninin dışı doğru projeksiyonundan ibaret olmadığını söyler. Ona göre Varlık, mertebeler halinde zuhûr ederek kendini âşikâr eder. Bunu *tecellî* kavramı ile açıklar. (Izutsu 2005: 27)

## 1.2. İlâhî Tecellî

*Tecellî*, Hakk'ın kendini gayb-ı mutlak düzeyinden gitgide daha somut düzeydeki suretlerde izhâr etmesidir. Bir nevi kuvveden fiile çıkış olan bu durum Hakk'ın kendi kendini belirleyip, sınırlandırmasıdır. Bu durumda, tamamen sezgisel tecrübeye dayalı bir idrâk ile algılanabilen Mutlak Varlık, kendini sayısız mertebelerde izhâr yani âşikâr eder ki, buna Tecellîyât-ı Vücûd ismi verilir. Tecellî gelişirken, belirli sayıda menzil ya da düzey oluşturur.

İbn Arabî tecellî anlayışı için feyz kelimesini kullanır. Bu feyzler iki aşamada gerçekleşir: *feyz-i akdes* ve *feyz-i mukaddes*.

*Feyz-i akdes* dediği *gaybî tecellî* olup, Hakk'ın zâtî bilincinde, sadece O'nun bilgisinde olan, bilkuvve değerlerdir. (Zâtî Tecellî) [Tıpkı bir tasarımcının yapacağı şeyi kavramsal olarak önce aklında tasarlaması gibi.] Bununla Hak kendini kendine izhâr eder. Bunlar eşyânın İlâhî Bilinçteki ezeli suretleridir. Yani zâhir âleminde bilfiil ortaya çıkmazdan önceki eşyânın (ilâhî isimlerin) haiz olduğu *a'yân-ı sabiteler*dir. Burası bilkuvve kesrettir ki *Vâhidîyyet* adı verilir.

*Feyz-i mukaddes* ise *tecellî-i şehâdet* olup, feyz-i akdes ile varlık kazanmış, bilkuvve durumundaki *a'yân-ı sâbitelerin*, somut suretler halinde zâhir âleme

çıkmalarından ibarettir. (Izutsu 2005: 69-70) Diğer bir deyişle feyz-i mukaddes, Hakk'ın Varlık âleminde kesretin sonsuz değişken suretleriyle izhâr olmasıdır. Bilkuvve mevcut olan şeylerin bilfiil mevcut hâle dönüşmesidir. Bu durumda âlemde mevcut olan her şeyin şimdiki sureti, kendisi hakkında ezelde tayin edilmiş olanın sonucudur. (Izutsu 2005: 211-212) Bu konuyu Kâşânî *istidât ve kaplar* benzetmesi ile açıklar: “İlâhî isimlere uygun olarak Şehâdet âleminde gerçekleşen tecellî, tecellîgâhın istidâdına tâbidir. Bu tecellîgâhlar kaplar gibidir ve tecellî kaplara göre değişir.”

İbn Arabî, bu istidâdı Allah'ın Gaybî tecellî yani *feyz-i akdes* ile verdiğini söyler. Burada bahsettiği istidât, Hak'ta bilkuvve bekleyen a'yân-ı sâbiteye varlık bahşetmesidir. A'yân-ı sâbite aslında bilfiil var olmak için beklemekte olan kaplardır. İlk tecellî ile ezelfî ve bozulmayan bir istidât sahibi olan bu kaplar, ikinci tecellîye yani *feyz-i mukaddese* mahal teşkil ederler. Diğer taraftan her kabın kendine has istidâdı nedeniyle, ikinci tecellîde Hak kendisini bu istidâda göre sınırlandırıp kayıt altına alır. Böylece şühûdî tecellîsinde Hak sonsuz değişken suretlere bürünür. Bu suretlerin tümü *Kevnî Âlemi* oluşturur. (Izutsu 2005: 213-214)

Hakk'ın tecellîsi hem zamandan bağımsız hem de zaman içinde vukû bulan bir durumdur. Ezelden beri Hak'tan âleme doğru bir akış vardır ve sonsuza dek de var olacaktır. Bu yönüyle zamana bağlıdır. Diğer taraftan, hep aynı ontolojik yapı sonsuza dek tekrarlanacak ve ilk dalganın hareketi ikinci dalgayı oluşturacak olduğundan bu süreç ezelfî ve statiktir. Sonuç olarak tecellî statik-dinamik bir yapıdır. İşte tecellînin bu statik-dinamik yapısı *mertebeler (merâtib)* ile tasvir edilmiştir. (Izutsu 2005: 207-208)

### **1.3. Vücûd Mertebeleri, Mertebelerin İlişkisi ve Anlaşılması**

İbn Arabî ve onun yolunu izleyenler Hakk'ın kendini izhâr etmesini Vücûd Mertebeleri kavramı ile açıklarlar. Bu mertebeler bazen yedili bazen de beşli olarak ele alınır. Arabî, bu mertebelere Hazret ismini verir. Hazret, hazır olma,

huzur, yakın olma anlamlarına gelmektedir. (Devellioğlu 2008: 351) Her bir Hazret, Mutlak Varlığın tenezzül suretiyle tecellî ettiği özel bir tecellîgâhtır. Vücûdun buradaki tenezzülü ise zuhûra meylidir. Böylece Zâtî Cemâl’inde müstağrak olan Mutlak Vücûd, bilinme mertebesine geçer. Yani *Kenz-i Mahfi* olarak bilinen kutsî hadisteki “istedim ki bilineyim” kısmı gerçekleşir. (Konuk 2017: 11) Mutlak Varlık, bu mertebelerde *Hak* ismini alır.

Izutsu bu konuyu Kâşânî’den şöyle aktarır: “Sûfî düşünceye göre, Hakk’ın kendinden kendine tecellîlerinde bir *huzuru*nu ya da varlık bilgisi bakımından bir *mertebesini* temsil eden beş âlem veya Varlığın beş mertebesi tefrîk edilir:

- 1) Zât mertebesi (Gayb-ı Mutlak, Zât-ı Ahadiyyet).
- 2) Sıfatlar ve Esmâ mertebesi.
- 3) Ef’âl mertebesi.
- 4) Emsâl ve Hayâl mertebesi (Misâl âlemi).
- 5) Hisler ve Müşâhede mertebesi (Şühûd âlemi).

Varlığın bu beş mertebesi kendi aralarında bir bütün oluştururlar. Her alt mertebedeki nesne, bir üst mertebedeki için *sembol* mesâbesindedir. Şühûd âleminde mevcut ne varsa bunlar Misâl âlemindekilerin sembolleri, Misâl âleminde ne varsa bunlar Sıfatlar ve Esmâ mertebesindeki şeyleri aksettiren birer sûret, her İlâhî Sıfat da İlâhî Zât’ın kendi kendine tecellîsindeki bir veçhesi durumundadır. (Izutsu 2005: 22-28)

Kılıç da bunu Şeyh-i Ekber kitabında, İbn Arabî’nin *Vücûdu* dörde ayırmasıyla anlatır:

1. Zâtü’l-*vücûd*: Sâfî, mahza, bi’z-zât *Vücûd*.
2. Ahadiyye: sırf ahadiyyet, henüz taayyün göstermemiş *Vücûd*.
3. Vâhidiyye: Kesretin birleştiricisi yani kesretin toplu bulunduğu mertebe, a’yân-ı sâbite mertebesi.
4. *Vücûdun* zahire çıkması.

Yukarıdaki tasnifte her şık kendi altındaki şık için bâtın, kendi üstündeki şık için zâhirdir. Bu şekilde *Vücûdda* her bir mertebe, bir üstüne nispetle zâhir, bir altına

nispette bâtin olmak suretiyle yayılarak açılır. Çünkü zât sıfat ile, sıfat isim ile meydana çıktığından, isim sıfatın, sıfat zâtın zâhirî, aksi yönden de zât sıfatın, sıfat ismin bâtınıdır. (Kılıç 2017: 253-254)

A. Konuk *Fusûs Şerhi*'nde, *Vücûd* Mertebelerini yedi aşamada ele alır: 1- Lâ-ta'ayyün, 2-Ta'ayyün-i evvel, 3-Ta'ayyün-i sâni, 4- Mertebe-i ervâh, 5- Mertebe-i misâl, 6- Mertebe-i şehâdet, 7- Mertebe-i insân. Bu merâtibin keşfe ve akla göre olduğunu, zamanla ilişkisinin bulunmadığını söyler. Zîrâ *Vücûdun* tenezzülâtı ve tecelliyâtı *Vücûd* ile beraber kadîmdir. (Konuk 2017: 11)

Tablo. *Vücûd* Mertebelerinin Değişik İfadeleri

	<b>Tecellî Anlatımı</b>	<b>Mertebelerin 5'li Anlatımı</b>	<b>Mertebelerin 7'li Anlatımı</b>	<b>Hazretler Anlatımı</b>
<b>HAK</b>	Tecellî yok (Adem-i Tecellî)	Ahadiyyet	Lâ-ta'ayyün	Birinci Hazret (Gayb-ı Mutlak)
	Mânevî Tecellî	Vâhidiyyet (Çokluğun Birliği – A'yân-ı Sâbite Mertebesi)	Ta'ayyün-i evvel Ta'ayyün-i sâni	İkinci Hazret (Allah olarak tecellî eden Hak)
	Mânevî Tecellî	Ervâh (Ruhlar) Mertebesi	Mertebe-i ervâh	Üçüncü Hazret (Rabb olarak tecellî eden Hak)
	Mânevî ve Maddî Tecellî (Berzah)	Misâl Mertebesi	Mertebe-i Misâl	Dördüncü Hazret (yarı mânevî yarı eşyâ olarak tecellî eden Hak)
	Maddî Tecellî	Şehâdet Mertebesi	Mertebe-i ecsâm Mertebe-i insan	Beşinci Hazret (Hislere hitap eden âlem olarak tecellî eden Hak)

(Izutsu 2005: 41-42; Kılıç 2017:260; Konuk 2017: 11)



Mertebelerin anlatımları farklı sayıda aşamalardan da oluşsa, aslında aynı şeyleri söylerler. İlk mertebeye Lâ-ta'ayyün de denilen Gayb-ı Mutlak'tır ve burada tecellî kokusu dahi yoktur. Diğer mertebeler ise Hakk'ın kendi mutlaklığından nüzûl edip, aşağıya doğru eğilerek daha reel, daha somut düzeylerde tecellî ettiği temel formlardır. Buna göre Gayb-ı Mutlak tüm tecellîlerin kaynağı, diğer mertebeler ise Hakk'ın tecellîleridir. Bu mertebeler arasında *tekâbü'l etme* olarak niteleyebileceğimiz bir ilişki vardır. Kâşânî bu ilişkiyi; "her alt mertebedeki nesne bir üst mertebedeki için sembol mesabesinde" ifadesiyle anlatır. Semboller bir fikir, düşünce veya hissi akla getiren, onu düşündüren işaretlerdir. (<http://www.lugatim.com>, 19.03.2019) Bir mânâyı tam vermek mümkün olmadığında sezdirme aracı olarak kullanılırlar. Böylece bir mertebedeki mânâ alt mertebede ancak bu semboller aracılığı ile ifade edilir. Bu durumda, Vâhidiyyet mertebesindeki her şey Birinci Hazret'in belirli bir veçhesinin zuhûrudur. Aynı zamanda bu belirli veçhe, her bir hazrette o hazrete özgü başka bir sûret altında ontolojik olarak yansır. Bu yansıma şehâdet âlemi dediğimiz mertebeye kadar mânevî bir yansıma iken, dünyâ âleminde maddî yansıma dönüşür.

Vücûd mertebelerinin birbirleriyle ilişkisi göz önüne alındığında, hisler âleminde bulunan her şey ya da olan her olay bir *zuhûrât*tır. Bu öyle bir sûrettir ki, bu sûretin içinde Misâl âlemindeki bir hâl ve dolaylı olarak Mutlak Sır kendini ifşâ etmektedir. İşte burada Varlığın eşyanın ardındaki nihâî temelini görebilmeyi İbn Arabî *keşif* (mistik sezgi) olarak tanımlar. Keşif ehli için bütün gördükleri, yaşadıkları İlâhî Varlığı (Vücûd) izhâr eden bir sûret ve İlâhî Hakikat'ın bir veçhesine özgü bir semboldür. Bizim âlemimizdeki her şey Allah'ın bir zuhûrudur, O'nu ifşâ eder. Kâşânî bunu; "Gayb âleminde hareketle şühûd âleminde kendini izhar eden her şey, Allah'tan gelen bir ilhâm, bir talimat ya da bir bildiridir." diye açıklar. (Izutsu 2005: 29)

## 2. BÖLÜM

### ANLAMA ve BİLGİ KAVRAMLARININ İNCELENMESİ

Bir önceki bölümde ele alınan Vücûd Mertebeleri, Hakikat Bilgisi'nin tecellîler yoluyla farklı mertebelerdeki dışı vurumlarıdır diyebiliriz. Niyâzî-i Mısrî'nin Dîvânı incelendiğinde, pek çok yerde onun *anlayan* ve *anlamayan* kişilerden bahsettiği görülür. Konuyla ilgili gazelin şerh ve tahliline geçmeden önce, anlama ve anlaşılın şey yani bilgi konularını irdelemek gerekir.

#### 2.1. Bilgi Nedir?

*Bilgi* sözlükte; “Herhangi bir konuda bilinen, zihince kavranmış olan şey, mâlûmat” ve felsefi olarak da; “Bir hüküm vermek için gerekli unsurlardan her biri” şeklinde tanımlanır.

*Bilgi nazariyesi* (kuramı), insan bilgisinin kaynağını, sınırını ve kesinlik derecesini araştıran, ilimlerin kendilerine temel kabul ettikleri prensipleri, onların metotlarını, mantikî kaynaklarını ve sonuçlarını tenkitçi bir gözle ele alan felsefe kolu, epistemoloji olarak sözlükte yer alır. (<http://www.lugatim.com>, 2018, e.t. 12.12.2018)

Bilgi kuramı diye bir kavram oluştuğuna göre, insanlar bilginin kaynağını, kesinlik derecesini yani doğruluğunu, bilginin elde ediliş yolunu vs. merak etmişler ve araştırmışlardır. Eski dönemlerden itibaren bilgi, bilen ve bilgelik gibi kavramların kullanıldığı, derin düşünen, görünenin arkasındakini merak eden insanların bilginin peşine düştükleri görülmüştür. Bu arayış felsefeyi (Philosophia) doğurmuştur. Philo ve sophia sözcüklerinin birleşiminden meydana gelen bu kelime, eski Grekçede *bilgelik sevgisi* anlamına gelmekte olup, bütün olanların kökenini bilmeyi istemek ve sevmek demektir. Bilginin felsefe kitaplarındaki tanımı *bilenle bilinen arasındaki bir ilişkiden ortaya çıkan sonuç* olarak verilir. (Topdemir 2009:120, 128)

#### 2.2. Kur'ân-ı Kerîm'de İlim (علم) Kavramı

Kur'ân-ı Kerîm'de 'ilim/'ilm kelimesini incelemek için, kelimenin Arapçada geldiği kök ve bu kökten türeyen diğer kelimeleri de göz önüne almak gerekir. İlim kelimesinin kökü, '-l-m harflerinden oluşmakta olup, genellikle *bilgi* ve *bilim* anlamlarında kullanılmaktadır. Aynı kökten türeyen 'âlim, 'alîm, ma'lûm gibi kelimeler de bilgi ve bilmekle alakalıdır. 'Alem, 'alâmet ve 'âlem gibi bazı kelimeler ise aynı köke sahip olmalarına rağmen ilm masdarından türememişlerdir ve bilgi ile dolaylı bir ilişkileri vardır. İlm kökünden türemiş kelimeler Kur'ân-ı Kerîm'de çok defa kullanılmakla birlikte, ilim kavramı daha çok ilâhî bilgi manasında kullanılmıştır. Bu kavram hem insanın vahyedilmiş ilâhî hakîkate dair ilmini, hem de bilme melekesiyle ilgili kazandığı dünyevî ilmi ifade eden çeşitli âyetlerde yer almaktadır. Buna göre Kur'ân'da, *ilim sahipleri* yahut *kendilerine ilim verilenler* olarak tanımlanan kimseler, ilâhî bilgiye muhatap olan ve bu bilginin doğruluğuna inananlardır: (Kutluer 2000: 109-110)

*...Andolsun, eğer sana gelen bunca ilimden sonra onların arzu ve keyiflerine uyacak olursan, o takdirde sen de mutlaka zalimlerden olursun. (Bakara 2/145)*

*Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler. Kim Allah'ın âyetlerini inkâr ederse, bilsin ki Allah hesabı çok çabuk görür. (Âl-i İmrân 3/19)*

*De ki: "Ona ister inanın, ister inanmayın. Şüphesiz, daha önce kendilerine ilim verilenler, Kur'ân kendilerine okunduğunda derhal yüzüstü secdeye kapanırlar." (İsrâ 17/107)*

İlim sahibi olmayanların ise, zanna uyarak Allah'a karşı düşmanca tavır takındıklarına değinilmektedir:

*Hâlbuki onların bu hususta hiçbir bilgileri yoktur. Onlar sadece zanna uyuyorlar. Şüphesiz zan, hakikat namına hiçbir şey ifade etmez. (Necm 53/28)*

### **2.3. Sûfî Düşüncede Bilgi: Mârifet**

İlk dönemlerden itibaren sûfiler, kendilerinin filozoflar ve diğer âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve özgün bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlar, bu

bilgiyi mârifet, irfân, yakîn gibi yine kendilerine has terimlerle ifade etmişlerdir. Mârifet kelimesi ‘arf kökünden gelmekte olup, sözlükte mastar olarak *bilmek*, *tanımak*, *ikrâr etmek*, isim olarak ise *bilgi* anlamlarına gelmektedir. Her ne kadar ilim kelimesi ile anlam olarak benzeşse de aralarında bazı farklılar bulunur. İlim kelimesinin zıttı cehalet iken mârifet kelimesinin zıttı inkâr etmektir. Yine ilim kelimesi, genel nitelikteki bilgileri ifade ederken, mârifet özel ve detaylı bilgileri ifade eder. Sûfiler mârifet kelimesi ile ilâhî esrar ve hakîkatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir. Onlara göre diğer ilimlerde vehmin etkisi olabileceğinden bu ilimler saf ve masum değildir. Seyr ü sülûk metodu ile ulaşılan mârifetin, aklı istidlal ve kıyaslarla veya belli metinleri okumakla elde edilen bilgiden daha üstün olduğuna inanırlar. Çünkü akıl ve naklin alanı dışında kalan hususlarda vasıtasız olarak elde edilen mârifet, akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgiden daha değerli ve daha güvenilirdir. (Uludağ 2003a: 54-55)

İlk dönem sûfilere mârifeti tanımlarken iki genel özellik üzerinde durmuşlardır. Bu da mârifetin hem kesbî hem de vehbî yönlerinin olmasıdır. Kesbî yönü, kişinin bilgiye ulaşmada gösterdiği ibadet, gayret ve mücadeleler iken vehbî yönü Allah’ın desteği ile hakîkatlere erişmesidir. (Bolat 2001: 366)

Diğer taraftan, sûfilere ve felsefecilere göre *ilim/bilmek* kelimesi tanımlanamaz çünkü her tanım için o varsayımdır. Tıpkı görüntünün kendini görmeye çalışması gibi her açıklama, kendini bilmeye çalışmanın bilinmesidir. Bilgiyi anlamak için, *bilmenin* ne olduğunu bilmek gerekir. Bilmenin ne olduğunu bilmek için ise, onun sadece gerçeklik içindeki yerini bilmek yetmez. Bunun için kişinin, kendi idrak potansiyelinin gücünün de farkında olması gerekir. Öte yandan kendini bilmeye çalışmak, kendinden zuhur edenleri çalışıp analiz etmek, ya da “diğerlerinin *bilmek* ile ilgili söylediklerini değerlendirmek” anlamlarına gelen ilim seviyesinde kalır. Gerçek öz bilgisi (kendini bilme), duyu algıları, hayal etme, muhakeme etme, kavramlaştırma ve teorize etme vasıtalarını kullanmaksızın direkt idrâkin kendini bilmekle gelir. Molla Sadra bunu *âletsiz bilme* olarak tanımlar. Sadra’nın bu tanımı, Aristo’nun Tanrı için kullandığı “Düşünce düşünen düşüncedir”

sözünün tercümesidir. Aslında bu hikmeti sevenlerin (filozofların) ulaşmaya çalıştıkları *Hikmetten* başka bir şey değildir. Sûfîler, bu aracısız olarak kendini bilmeye *mârifet* adını verirler. Bu aynı zamanda ilim kelimesiyle de eş anlamlıdır ve bilmekten çok *tanımayı* çağırır. İkincil literatür bunu *gnosis (manevi bilgi)*, direkt, *sezgiye dayalı bilgi* olarak adlandırır. Bu kelimenin fâil şekli ise *ârif*dir. (Chittick 2011: 16-17)

#### **2.4. Bilginin ve Anlamının Mertebeli Yapısı**

Gerek felsefede gerekse Sûfî düşüncede, bilginin derece derece olduğu ve alttan üste doğru yükseldiği kabul edilir. Bu tedrici durum, hayatın işleyişine bakıldığında çok da garipsenecek bir şey değildir. Bir bebeğin anne karnında oluşumundan doğumuna, bebeklikten erişkinliğe, olgunluktan yaşlılığa ve nihâyetinde ölüme geçişi düşünülürse bütün hayat tedricilik yasasıyla çalışır diyebiliriz. Ayrıca insandaki her şey terakki kuralına da boyun eğer. Yaratılışının gereği olarak her şeyin daha fazlasını, daha yükseğini, daha derinini talep eder. Bu kural bilme konusunda da geçerlidir. İnsan herhangi bir fikri ya da manayı öğrenmeye çalışırken, en alttan yani en basitten en üste yani en kapsamlı olana doğru ilerler. (el-Hakîm 2015: 178) Bir bebeğin anne sütünden başlayıp çok çeşitli ve kompleks gıdalara geçişi kademeli olduğu gibi bilgide de yüksek seviyelere geçiş kademelidir. Her iki durumda da sistemin *alınanı kabul edebilme yeteneği*(mânevi alanda buna istidat diyeceğiz) belirleyici kriterdir. Bebeğin sindirim sistemi yağlı, ağır bir yiyeceği kabul edemeyeceği gibi, insanın aklı da fikir sahibi olmadığı yüksek düzey bir bilgiyi kabul edemez.

Bilginin ve bilenlerin derece derece olduğu Kur'ân-ı Kerîm'de de belirtilmiştir. Dünya hayatında vahyi anlamayıp ilim sahibi olamayanların, öldükleri zaman bu bilgilere müşâhede (ayne'l-yakîn) ve tecrübe etme yoluyla (hakka'l-yakîn) erişecekleri âyetler ile anlatılmıştır:

*Şüphesiz bu, kesin gerçektir.* (Vâkı'a 56/95)

*Şüphesiz Kur'ân, kâfirler için mutlaka bir pişmanlık sebebidir. Şüphesiz Kur'ân gerçek kesin bilgidir.* (Hakkâ 69/50-51)

*Çocuklukla övünmek sizi, kabirlere varıncaya (ölünceye) kadar oyaladı. Hayır; ileride bileceksiniz! Hayır, Hayır! İleride bileceksiniz! Hayır, kesin olarak bir bilseniz... Andolsun, o cehennemi muhakkak göreceksiniz. Yine andolsun, onu gözünüzle kesin olarak göreceksiniz. (Tekâsür 102/1-7)*

Diğer taraftan, bilgi ve ilim sahibi olanların da derecelerinden bahsedilmektedir.

*... Biz dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz. Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır. (Yûsuf 12/76)*

*O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar. (Âl-i İmrân 3/7)*

Kur'ân'da ilim kökünden türemiş kelimeler; bilme anlama, farkına varma, hatırlama, şuurluluk hali, aklî ve tecrübî bilgi anlamlarında da kullanılmıştır:

*Ey iman edenler! Sarhoş iken **ne söylediğinizi bilinceye kadar**, bir de - yolcu olmanız durumu müstesna- cünüp iken yıkanıncaya kadar namaza yaklaşmayın...(Nisa 4/43)*

*...Sonra sizi bir çocuk olarak çıkarıyor, sonra da (akıl, temyiz ve kuvvette) tam gücünüze ulaşmanız için (sizi kemale erdiriyoruz.) İçinizden ölenler olur. Yine içinizden bir kısmı da ömrün en düşkün çağına ulaştırılır ki, **bilirken hiçbir şey bilmez hale gelsin...**(Hac 22/5)*

Yine Kur'ân-ı Kerîm'de bilen ve bilmeyenin bir olmayacağından bahsedilerek derecelere işaret edilir:

*...De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" Ancak akıl sahipleri öğüt alırlar. (Zümer 39/9)*

İlmimi artırması için insanların Allah'a yalvarması öğütlenmiştir:

*Gerçek hükümdar olan Allah yücedir. Sana vahyedilmesi tamamlanmadan önce Kur'ân'ı okumakta acele etme. "Rabbim! İlmimi arttır" de. (Tâhâ 20/114)*

Hz. Peygamber de ilim sahibi olmayı yüceltmiş, “*Âlimin âbide üstünlüğü, benim sizden en basitinize olan üstünlüğüm gibidir*” diyerek bilgi ve öğrenmeyi teşvik etmiştir. (Kutluer 2000a: 109-110)

Bu örnekler, dinî bilginin dereceli bir yapısı olduğunu göstermektedir. Nitekim Hakîm et-Tirmizî (hicri 3. Yüzyıl), dinin bir takım alâmet ve durakları olduğundan bahseder. Bunlara karşılık insanların da derece ve mertebeleri olduğunu, dini bilenlerin dinde derece derece olduğunu söyler. Bu durumu iki âyete dayandırır:

*Rabbinin rahmetini onlar mı bölüştürüyorlar? Dünya hayatında onların geçimliklerini aralarında biz paylaştırdık. Birbirlerine iş gördürmeleri için, (çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık. Rabbinin rahmeti, onların biriktirdikleri (dünyalık) şeylerden daha hayırlıdır. (Zuhruf 43/32)*

*Bunun üzerine Yûsuf, kardeşinin yükünden önce onların yüklerini aramaya başladı. Sonra su kabını kardeşinin yükünden çıkardı. İşte biz Yûsuf'a böyle bir plan öğrettik. Yoksa kralın kanunlarına göre kardeşini alıkoyamazdı. Ancak Allah'ın dilemesi başka. Biz dilediğimiz kimsenin derecelerini yükseltiriz. Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bir bilen vardır. (Yûsuf 12/76)(Tirmizî 2017:16)*

İlk dönem sûfilerinden Zünnûn-i Mısırî (ö.245/859)'ye göre ise mârifet,bütün müminlere has olan, filozoflar ve âlimlere ait olan ve Allah'ın velilerine ait, vahdâniyyet sıfatına dair olan olmak üzere üç kısımdır. Bu veliler Allah'ı kalpleriyle müşâhede ederler. Zünnûn Mısırî'nin bu mârifet anlayışı, görüldüğü üzere alttan yukarıya doğru artan bir yapıya sahiptir.

Yine Sühreverdî (öl.632/1234) mârifetin dereceli yapısı hakkında şöyle der:

İmanın her bir mertebesine ait bir ilim vardır. İslâmî ilimler, lisânî ilimler; imânî ilimler ise kalbî ilimlerdir. Kalbî ilimlerin genel ve özel olmak üzere iki özelliği bulunmaktadır. Genel olanı İlmü'l-Yakîn'dir ki buna nazar ve istidlâl ile ulaşılır. Bu ilmi hem dünyevî ilimlerle uğraşan hem de uhrevî ilimlerle uğraşanlar elde edebilir. Özel olanına gelince, bu ilim sadece âhîret ulemâsînâ hastır ki bu da Allah'ın, mümin kullarının kalplerine, imanları artması için ilham ettiği sekînet ve ferahlıktır. (Bolat 2001: 365)

Her ikisinde de dikkat çeken nokta, en üst seviyedeki için bilginin mekânının *kalp* olmasıdır.

## 2.5. Bilginin Kaynakları

Bilginin kaynağı konusu felsefenin temel alanlarından biridir. Bu konuda yaygın iki felsefe okulu bulunmaktadır: *Deney ve Us(Akıl)*. Bilginin kaynağının deney olduğunu savunan okula *deneycilik*, us olduğunu savunan okula ise *uşçuluk* denir. Uşçuluk okulunun başlıca temsilcileri olan Sokrates, Platon, Fârâbî gibi filozofların fikirleri, İslâmî felsefede de temelde kullanılmıştır. (Topdemir 2009: 128-129) Sokrates ve Platon, zorunlu, kesin, genel geçer bilginin doğuşla birlikte akılda var olduğu görüşündedirler. Öğretmen öğrencisine yeni bir şey öğretmez, ancak onun aklında var olan bilgileri gün ışığına çıkarır, yani kişi bilgiyi hatırlar. Aristoteles ise doğuştan gelen bilgiyi kabul etmez, bilginin kaynağının duyular olduğunu, insanın bu verileri işleyerek tümel kavramlara varma yeteneğine sahip olduğunu savunur.

Aynı gelenekten gelen İslâm filozofu Kindî ise bilginin kaynağının duyu ve akıl olduğunu söyler. Bunun yanısıra sezgi ve vahyin de kaynaklık ettiğini kabul eder. Bir diğer Müslüman filozof olan Fârâbî, Aristoteles'in felsefesini İslâm inancıyla uzlaştırmak istemiş ve bunu mantık kurallarına dayanarak gerçekleştirmeye çalışmıştır. Ona göre insanın en güvenilir yetisi akıl, en yüce erdemi ise bilgidir. (Demetja 2015: 10-12)

William Chittick, *Sûfi'nin Bilgi Yolu* adlı eserinde, insanın anlama sürecinin “Tanrı’yı nasıl bulabilirim?” sorusu ile başladığını söylemektedir. Bu sorunun bir diğer şekli “Tanrı ile aramdaki perdeleri nasıl kaldırabilirim?” sorusudur. (Chittick 2018: 39) Görüldüğü üzere filozoflar, bu sorunun cevabının peygamber ve vahiy olmadan da bulabileceğini öne sürmüşlerdir.

İbn Sînâ ise insanın bilgi edinmesinin *insanî* ve *rabbânî* diye adlandırdığı iki yolla olduğunu öne sürer. Birinci yolla öğrenmede, insanın dış duyuları ile elde ettiği veriler, insanın bizzat kendi içinden elde ettiği veriler ile birleşerek bilgiyi oluşturur. İbn Sînâ içten öğrenme kısmında, Sokrates ve Platon’un düşüncesine benzer şekilde, insanda (nefsinde) bilkuvve var olan bilgilerin ortaya çıkmasından



yani hatırlamadan bahseder. İkinci yolun ise vahiy ve ilham olduğunu söyleyerek, vahyin peygamberlere, ilhamın ise insanlara has kılındığını belirtir. Bu yolla oluşan bilgiler Allah'ın inâyetiyle gerçekleşir. Bunun için gerekli olan ise nefsin kemâle ermesidir. (Demetja 2015: 12-13)

İbn Sînâ'nın bahsettiği ilham konusu sûfilerin mârifet konusunda ele aldıkları kalp ile bağlantılıdır.

## 2.6. Bilgi Kaynağı Olarak Kalp

Sûfiler kalbi bilgi kaynağı olarak kabul ederler. Dinî hakikatler ve ilâhî sırlar hakkında bilgi edinmenin en güvenilir yolu kalp iken, akıl bu alanda yetersiz kalır. (Uludağ 2001: 24/229) Gazzâlî'ye göre kalbin iki manası vardır. Birincisi insan bedeninde bulunan ve canlılığı sağlayan organ olarak kalptir. İkincisi ise görünmeyen ruhani bir varlık olmasıdır. İnsanın hakikati bu ruhanî kalptir. Gazzâlî, insanda anlayan, âlim ve ârif olanın, hitap edilenin, azarlanıp eziyet edilenin ve arananın hep bu kalp olduğunu söyler. Ruhanî kalbin, cismânî kalp ile ilişkisi olduğunu, bu ilişki konusunda pek çoklarının hayrete düştüğünü, ancak bu konuyu kendisinin de iki sebepten dolayı açıklayamayacağını belirtir. Bu sebepler, konunun mükâşefe ilmiyle alakalı olması ve kalbin sırrını açıklayabilmek için ruhun esrarını açmak gerektiğidir. Oysa Peygamber dahi ruhtan çokça bahsetmemiştir. (Gazzâlî 2002: 3/9)

Gazzâlî, şehâdet âleminin yani içinde yaşadığımız dünyanın sembollerden ibaret olduğunu söyler ve Kur'ân-ı Kerîm'deki bazı âyetlerde geçen kelimeleri de bu sembolik ifade yönünden ele alır. İncelediği âyetlerden biri de şudur:

*O gökten su indirdi de vadiler kendi hacimlerinde sel olup aktı... (Ra'd 13/17)*

Gazzâlî, bu âyette geçen su kelimesinin *bilgi* ve *Kur'ân*'ın, vadilerin ise *kalplerin* sembolü olduğunu belirtir. Bu yorumuyla kalplerin bilgi ve *Kur'ân*'ın manasını alan ve anlayan mahal olduğunu kabul eder. Anlayış ve kavrayışın ölçüsü ise istidatlar nispetindedir. (Gazzâlî 2018: 53, 80)

Muhâsibî'ye (ö.243/857) göre de kalp, aklın mekanı, mârifetin kaynağıdır. (Bolat 2001: 379)

Kur'ân-ı Kerîm'de kalpten pek çok âyette insanın düşünen, anlayan, gören bir parçası olarak bahsedilir:

*Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir. (A'râf 7/179)*

*Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünenecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur. (Hac 22/46)*

*Onlar Kur'ân'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var? (Muhammed 47/24)*

Bir hadiste, “Kur'ân'ın zâhirî de vardır bâtını da; haddi de vardır matla'ı da” şeklinde belirtilmiştir. (Gazzâlî 2018:59; Tirmizî 2017: 6) Sûfiler buna dayanarak, her farklı mertebedeki manayı idrâk edecek farklı bir de vasitanın olduğunu söylerler. Yani anlam derecesi varsa bu anlamları anlayabilecek idrâk araçları da vardır. Tirmizî de bu ayrımı görmüş, aklın dışında idrâk aracı olarak kalbi tek başına almamış, Sadr, Fuâd ve Lüb katmanlarını da eklemiştir. Böylece, Kur'ân'da geçen farklı kelimelerden yola çıkarak kalbi katmanlı, mürekkep bir yapı olarak tanımlamıştır: “Kalp, insanın içinin ve derinlerinin bütün derecelerini kendinde toplayan genel anlamlı bir addır.” Tirmizî'ye göre, daha üstün olan her bilginin kalpteki yeri de daha derin, daha özel, daha korunmuş, daha gizli ve daha örtülüdür. Diğer bir deyişle, bilginin değeri arttıkça mücevher gibi gizlenme ve korunma oranı da artmaktadır. (Tirmizî 2017: 6-7, 17) Tasavvuf literatüründe Akıl- Kalp- Anlama konularında yazılmış belki en odaklı ve en detaylı eser Tirmizî'nin *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadri ve'l-Kalbi ve'l-Fuâdi ve'l-Lübbi* (Sadr, Kalb, Fuâd ve Lüb Arasındaki Farkların Beyanı) adlı eseridir. Bu eser dilimize *Kalbin Anlamı* adıyla çevrilmiştir. (Tirmizî 2017)

### **2.6.1. Hakîm Tirmizî'ye Göre Kalbin Katmanları, İşlevleri ve İlişkileri**

Tirmizî kalbi dört katman olarak ele alır. Ona göre *Kalp*, iç içe geçmiş, dört vasıttan oluşan ve insanda anlama, idrâk etme, derin düşünme gibi işlevleri yerine getiren bir bileşik mekanizmadır. Bu dört katman, birbirleri için örtü ve koruyucu gibidirler. Aynı zamanda da şeklen birbirlerine benzerler. Tıpkı aynı takımın oyuncularını gibi uyum içinde çalışırlar, birbirlerini tamamlarlar. Tirmizî bu mekanizmayı görmeye yarayan gözün katmanlı yapısı ile sert kabuk, içteki ince

kabuk, eten ve öz olarak yağ katmanlarından oluşan cevize benzetir. Katmanların hepsi tek olan dinin nurlarıdır. Ancak dinin muhatapları farklı farklı derecelerde dirler.

#### **2.6.1.1. Sadr**

Kalbin ilk katmanı Sadr olup, kinlerin, arzuların, beklentilerin, kuruntu ve tehlikelerin kalbe giriş yeridir. Bu katmana giren şeyler nadiren fark edilirler. Sadr, en dış katmandır, tıpkı cevizin en dıştaki sert kabuğu gibi. Sözlükte, “bir şeyin başı, baş tarafı, en yüksek yeri” ve “Baş, başkan, reis” anlamları olan sadrbu yönüyle “kalbin başlangıcı” anlamına geldiği gibi, “kalbin başkanı, yöneticisi” anlamına da gelebilir. (<http://www.lugatim.com>, 2018) Nitekim burası nefsin yönetim yeridir. Amellerin zuhura geldiği kısım burasıdır. Şeytan vesveseyi sadra verir. Yani bir nevi tampon bölge gibi... Burada iken vesveseyi halledebilirse insan, kalbe girmeden kurtulur. Yoksa bu düşünceler kalbe sızar. Sadr *İslâm* nurunun mahalli olduğu gibi aynı zamanda, duyulmuş ve öğrenilmiş bilgilerin de yeridir.

#### **2.6.1.2. Kalp**

Sadrın içi olan kalp ikinci katmandır ve cevizin içi mesabesindedir. Burası *İman* nurunun mahalli olup, Allah korkusu, takva, Allah sevgisi, rıza, kesin inanç, korku-ümit, sabır ve kanaatin de yeridir. *Kalp, tıpkı suyun pınarı gibi bilginin esaslarının kaynağıdır.* Sadr ise kalbe nispetle suyun biriktiği göl mesabesindedir. Sözlükte, “iman, sevgi ve nefretin, iyi ve kötü bütün duyguların, anlayış, duyuş, sezış yeteneklerinin kaynağı olduğu kabul edilen, insanın mânevî varlığının merkezi, gönül” ile “bir şeyin tam ortası, merkezi” anlamları mevcuttur. Nitekim *kesin inanç, bilgi ve niyet* kalpten kaynaklanır ve sadra buradan taşar. Bu yönüyle kalp, amelleri belirleyen merkez konumundadır. Hz. Peygamber “ameller niyetlere göredir” buyurmuştur. İşte kalpten sadra taşan niyet, burada çalışan nefis tarafından amele çevrilir. Neticede amelin kaynağı niyet yönünden kalptir. Tirmizî, nefsi ülkeye, kalbi ise hükümdara benzetir. Hükümdar iyi olursa askerleri de iyi olur, bozuk olursa askerleri de bozuk olur. Ayrıca Tirmizî’ye göre, nefsanî davranışlar ahirette geçerli değildir. Bunun için de kalpten gelen niyetler kötü

olduğunda insan cezalandırılır, nefsanî günahlarından dolayı cezalandırılmaz. Bunu da aşağıdaki âyete dayandırır:

*Allah sizi, kasıtsız yeminlerinizden dolayı sorumlu tutmaz, fakat sizi kalplerinizin kazandığı (bile bile yaptığımız) yeminlerden sorumlu tutar. Allah çok bağışlayandır, halîmdir. (Hemen cezalandırmaz, mühlet verir)*  
(Bakara 2/225)

### 2.6.1.3. Fuâd

Kalbin üçüncü katmanı olan Fuâd cevizin eteni misalidir. Bilginin ve düşüncelerin mahalli olduğu gibi, görme de burada gerçekleşir. Bu görme kalbin görmesidir ki, buna basîret adı verilmiştir. Sözlükte, “kalp gözüyle görme, kalp gözüyle görerek bir şeyin gerçeğini kavrama, anlama, idrâk etme” gibi anlamlara gelen basîret kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de genel olarak “görme” anlamı yanında “hakîkati keşfetme, doğru yolu tanıma, gerçeği yanlıştan ayırma yeteneği” manalarında kullanılmış ve bu bakımdan mânevî körlük veya dalâletin zıddı olarak gösterilmiştir. (Uludağ 1992: 103; <http://www.lugatim.com>, 2018) Fuâd öğrenir, ardından kalp öğrenir. İbn Acîbe Necm Sûresi tefsirinde şöyle aktarır: Hz. Peygamber’e Rabbini gördün mü diye sorulmuş. O da “Rabbimi kalbimle iki defa gördüm” diye cevap vermiş. Başka bir hadiste de şöyle rivâyet edilir: “Allah gözümün nurunu kalbime koydu; O’na kalbimle baktım.” Hz. Peygamber O’nu nur olarak görmüştür. (Acîbe 2014: 9/440)

### 2.6.1.4. Lüb

Dördüncü katman olan Lüb, cevizin içinde gizli olan yağı mesabesindedir. Ya da göz örneğinde gözün nurudur. Kalbin katmanlarını dağlara benzeten Tirmizî, Lüb’ün en büyük dağ olduğunu söyler. Bütün nurlar ona döner ve onu tavaf eder. Lüb tevhîd ve tecrit müşâhedesi nurlarının kaynağıdır.

Lüb, tevhîd toprağına dikilmiş, hoşnutluk cennetindeki akıldır (ağaç). Ezelî, ebedî ve ilktir. (Allah’ın yarattığı ilk şey Akl-ı Evvel). Nefs ona yaklaşamaz.

Lüb sahipleri, müminlerdir. Rahman’ın seçkin kulları, O’na itaate yönelerek nefis ve dünyadan yüz çevirmiş kimselerdir. Allah onları hem en fazla sıkıntıyı kendilerine vererek sînâmış, hem de Kur’ân’da övmüştür. “*Onlar Allah’ın kendilerine hidâyet ettiği ve rehberliklerine uyulan kimselerdir.*” (En’âm 6/90)

Allah bu ifadelerle Lüb sahiplerini övmüş, onların mertebelerini açıklamıştır. Onlar sırları, anlayış, kavrayış ve hoşgörülerini yönünden üstündürler. Allah onlara Lüb nuru sayesinde ayrıcalıklar tahsis etmiştir. Bizim gibiler de onların hallerini algılamaktan aciz kalmıştır.

Lüb'den sonra da katmanlar vardır ancak bunlar ince makâmlar ve zarif sırlardır. Hepsinin kaynağı tevhit nurudur. Tevhit (birleme), Allah'ın kuluna doğru yolu göstermesi ve kılavuzluk etmesine dayanan bir sır, bilgi ise bir iyiliktir. İyiliğin müşâhede edilmesi imandır ve sırrın koruyucusudur. İslâm ise iyiliğe şükretmek ve kalbin sırra teslim olmasıdır.

Dil bilime göre Lüb, *akıl* demektir. Ancak aralarında güneş ışığı ile lamba ışığı gibi fark vardır. Biri kendisi ışık kaynağı iken diğeri ışığı başka bileşenler sayesinde verir. Akıl bazen mecâzi olarak *bilgi* anlamında kullanılır. Ancak Lüb sahipleri Allah'ı bilenlerdir. Her akıllı Allah'ı bilemez ama her Allah'ı bilen akıllıdır. (Tirmizî 2017: 17-21, 71-74)

### **2.6.2. İbn Arabî'nin Akıl Görüşü:**

İbn Arabî'ye göre yaratılmışlar içinde sadece insan ve cinler fitratlarında bilgi elde etmek için akıl güçlerine sahiptirler. Meleklerin bilgileri Allah tarafından verilir, tâlimîdir. Hayvanların bilgileri ise iç güdüsel (*garfîzî*) dir.

Allah akıllı beş duyu organına muhtaç etmiştir. Hayal, hafıza, müzekkire (hatırlatma gücü), müfekkire, musavvire hepsi aklın kuvvetleridir ve birbirleriyle tamamlayıcı olarak çalışırlar. Fikir bir delili tasavvur ettiğinde, akıl o tasavvuru fikirden alır ve onunla talep ettiği şey hakkında hüküm verir. Akıl ve fikir iki farklı güç olmalarına rağmen, akıl fikrin düşüncelerini kabul ettiği için tekmiş gibi görünürler. Bu ilişki, fikir gücünün akıl üzerindeki bağlayıcı etkisidir. Oysa akıl, zorunlu bilgiler dışındaki bilgilere sahip olmaksızın yalın bir halde yaratılmıştır. Bütün güçlerden gelecek bilgileri almak için sınırsız kabiliyete sahiptir. Aklın vazifesi fitratındaki güçlerden kendisine gelen bilgiyi almak ve bu bilginin kabul ya da reddine hükmetmektir.

İbn Arabî'ye göre, insan Allah'ın varlığı, birliği ve tenzihine yarayan şeyleri bilmekle (Mârifetullah) mükelleftir. Ancak müfekkire mârifetullah konusunda hatalıdır. Buna gücü yeten ise aklın sınırının ötesindeki güç olan *kalptir*. Kalp

aklın arkasında, görüş alanının dışında bulunur. Aklın önünde fikirle elde edilen bir bilgi düzeneği bulunmaktadır. Kalp başlangıçta herkes tarafından bilinmez. Fıtrat olarak insanlar kalp gücüne sahip değildir. Kalbin uyandırılması ve derinliklerde doğması gerekir. Kalbi talep etmek ve bunun için de kalbi bilmek lazım gelir. Kalp, Allah'a yönelince doğar. Yönelme kalp sahibinin, kendi aklının ötesinde bir güce sahip olduğunu *bilmesi* sonucunda oluşur ki, bu güç Allah'ı bilebilecek yegâne şeydir. Bu güce sahip olduğunu bilmek için ise, riyâzat ve mücâhede ile kalbi harekete geçirmek gerekir. Akıllar Allah'a dair bilgiye fikir yoluyla ulaşamadığını bilirler. Bu nedenle riyâzat ve mücâhede yolunu seçer, kalbi fikir kirlerinden arındırırlar. Buradaki fikirden kasıt, oluşmuş zanlar, çıkarımlar, varsayımlar, düşüncelerdir. Kalbî bilgiler için temel şart, kalbin tamamıyla Allah'a yönelmesi, kevnî alakalardan ayrılmasıdır. Böylece, kalbe gayb âlemleri açılır ve gücü yettiğince bilir. Kalpte şehvet varsa, oluş ve mârifetler kapısının açılması imkânsızdır. Mülk âleminde de melekût âleminde de sevgi ve beklenti olmamalıdır. Kalbin fikirlerden temizlenmesi ile -ki buna aklın boşalması tabiri de kullanılır- musavvire, muhayyile ve zâkire duyuları somuttan soyuta doğru yükselmek sûretiyle dönüşürler. Görünür, bilinir âlemden gayb âlemine doğru algı başlar. Fikrin yerini artık Fehim (anlayış) alır. Fehim, fetihler ve mevhibelerdir. İbn Arabî'ye göre fehim, vahiy gibi mümin kulların kalplerine indirilir. Fehim ancak, kalbi arındırma, mücâhede, riyâzat, Allah'a yönelme ve sadece O'ndan fehim isteme ile elde edilebilir. İbn Arabî "Allah'tan fehim iste, kuşkusuz O sana cevap verir" demiştir. Bunu şu sözleriyle açıklar: "Hakk'ın Hak'tan bilinmesi ancak kalp ile olur, akıl ile değil." "Bu yolda söz ancak ledünnî ve vehbî fethine dayanır [keşif], istidlâl, araştırma ve soruşturmaya değil. Hikmetlerin tecellîsi ve müşâhedelerin husûlü sayesinde himmetlerin aynası cilalı ve hazır hale gelir. Bu nedenle kalpler, himmetlerle dolduğunda saflaşır, konuşur ve böylece yükselip vuslata ererek idrâk eder ve mâlik olur."

Kalpten gelecek bilgileri aklın kabul etmesi konusunda İbn Arabî *Hakikat Arzu* kavramını açıklar. Allah, Âdem'in bedenini yarattığı çamurdan artan, susam büyüklüğündeki kısımla bir arz yaratmıştır ve bunun üzerine feza genişliğinde bir arz yaymıştır. Bu arz canlı bir tecrübeyi temsil eder. Şöyle ki, Hakikat arzına giriş

demek, fikir alanından çıkıp daha yüce ve geniş bir alana yani kalp alanına geçiş demektir.

İbn Arabî bu arzda Allah'ın azâmetinin zuhûr ettiğini söyler. Akîl olarak imkânsız olan şeylerin çoğu bu arzda bir gerçek olarak mevcuttur. Ârifler bu alana ruhlarıyla girerler. Bu arzda bütün diller anlaşılabilir olur. Buranın bir adı da *hayal âlemi*dir ve bu âlem, manaları duyulur sûretlerde somutlaştırır, fikrin bir araya gelmesini kabul edemediği şeyleri bir araya getirir.

Cîlî bu âlemden *Semseme* âlemi olarak bahseder ve şu özelliklerini söyler:

Ağaçları da söz atıp kelâm eder

Hanelerin basamağı dahi bilir konuşmayı

(...)

Kadir kudret sırrıdır görünür o kimseye ki

Hesabını şaşırılmaz vardır işten anlaması

Bilinen bir sihir değildir hiç ancak o

Suyu sonra ateşiyle havası ve yangın toprağı

Bu haliyle asıldır, sihir fer'idir kazaya

Amma icabet eder bilene sihir yapmayı

Çıkarır kahraman kişi ondan neyse muradı

Ve bilir onun perdesini gözlere açmayı

Cîlî'nin bu anlatımıyla, *Semseme* âleminde bulunan her şeyin konuşurcasınâ kendi manalarını âşikâr ettiğini vurgulamaktadır. Bu âleme giren kadir kudret sırrını bilir, çünkü burada her şey mümkündür. Ayrıca dört unsurun bu âlemin aslı olup, sihir olmamasınâ rağmen, sihri bilen için yani bu âlemi tanıyan ârif için icabet ettiğini belirtir. Dolayısıyla, dört unsur âlemi olan bu dünya, sırta ermiş ârif için adeta sihirli bir dünyaya dönüşür. Bu âlemdekiler perdeleri açmış, şifreyi çözmüş, muratları hâsıl olmuş kimselerdir. (el-Cîlî ty. 139-153)

Bu arza giren kimsenin akli, kalpten gelecek bilgileri almaya hazır hale gelir. Eğer kalpten gelen bilgiyi akıl kabul etmezse, bu bilgi irfân olarak kalır, aktarılamaz.

Kalp sarhoş, akıl ayıktır. Kabul etme *sahv* halidir. Kabul etmeme ise *mahvta* kalıştır. İşte *sahv* ehli olan *sufî*, kalp ve akıl arasında köprü kurar. Fehmedilen bilgiyi şerâat tarafından kabul edilen ve fikir tarafından düşünülen bir bilgiye dönüştürür.

İnsan için bilgide son sınır *ulûhiyyeti* bilmektir. Bu biliş, bütün esmanın hakikatlerinin manalarını toplayan *ulûhiyyet makâmının* bilgisidir. Bilgide son nokta *Esmâ İlmi*'dir. (el-Hakîm 2008: 307-321; Arabî 2007: I/365-373)

### 2.6.3. Sadr (Akıl) – Kalp Farkı ve İlişkisi

Tirmizî'nin *Sadr* olarak adlandırdığı anlama mekanizmasını, İbn Arabî'de *müfekkirenin etkisi altındaki akıl* olarak anlamak mümkündür. Aynı şekilde Kalp denilen anlama mekanizması da *uyandırılmış kalbin gönderdiği bilgileri kabul edebilen akıldır*. Chittick bu ikisini *bilme yolları* olarak adlandırır. Tefekkür yoluyla bildiğinde *akıl*, doğrudan doğruya Allah'tan gelen bilgiyle bildiğinde ise *kalp* adını alır. (Chittick 2018: 195) Sadr, duyma ve bildirme yolundan öğrenmeyle, ezber, çalışma ve zorlanma ile elde edilen bilgilerin yeridir. Bunlar unutulabilir. Sadr ezber gücü gibidir. Sadırdaki bilgiye *ibâre (zâhir) ilmi* denilir. *İbâre ilmi*, kâl yani dille anlatılan ilimdir. Görüneni tespit, tespit edilenin detayları ve nasıl oluştuğu gibi zâhirî durumu anlatmaya çalışır. Dünyevî ilişkileri, insanın insanca yaşamasını sağlayacak hareketleri düzenlemesine yarar.

Nefs vasıtasıyla gelen ve sadrın algıladığı her ilim kibre neden olabilir. Bunlar zâhir bilgiler olup bunları sadece dinin hükümlerini yerine getirmek, nefsi eğitmek, cehalet gidermek için öğrenmek lazımdır. Öte yandan Sadrın nuru eksilip artabilir. Kullanılmayan, amele çevrilmeyen bilginin nuru azalır. Sadırdaki İslâm nuru, Hakk'ın emirlerine uymak ve nefis terbiyesi ile artarken, Hakk'ın hükümlerini uygulamaktan yüz çevirmek ve kullanmayı bırakmak ile azalır. Bu yönüyle İslâm nuru *ay ışığına* benzer. O da azalır ve çoğalır.

Kalp, ifade edilen bilginin kaynağıdır; buna *hikmet ve işaret ilmi* denir. Görme ve körlük Kalbe aittir. *İşaret ilmi* hâl ilmi olup, Allah'ın hidâyetini kazanmak içindir. Bu ilim görünenin iç yüzünü merak eder, araştırır. Olayların arkasındaki asıl sebepleri hedefler. Böylece Allah ona gaybı müşâhede etmeyi ihsan eder, arkadaki perdeleri gösterir. Öyle ki, kişi bunları adeta gözleriyle görür. Bu ilmin sahibi,



kalbiyle Allah'ın Rabliğine, birliğine, celâline, kudretine, bütün sıfatlarına, yaratmasının ve fiillerinin hakikatlerine işaret eder. Bütün bunların O'na ait ve O'ndan olduğunu kalbiyle kabul eder. Böylece işaret ilmi neticede kişiyi tevhîde ulaştırır.

Bâtın bilgisi Kalbe aittir ki, esas faydalı olan budur. Kalp bâtnî bilgiyi Fuâd sayesinde görmüş gibi kabul eder. Hz. Peygamber: “Bilgi iki türdür. Birincisi dile bağlıdır ve Allah'ın sana karşı kanıtıdır. İkincisi ise kalbe bağlı olan bilgidir ve yararlıdır.” buyurmuşlardır. (Tirmizî 2017: 41)

Kalbin bilgisi, *Bilgi Denizi* gibidir. Bu denizlerde hikmet sahibi olanlar, Allah'ın rızıklandırması ölçüsünde bir şeyler çıkarırlar. Bunlara farklı farklı bilgiler açılır:

- Dünya ve tuzakları, şeytanın hilelerinin ve vesveselerinin türleri,
- Takva sahipleri ile bilgi sahiplerinin mertebeleri, sünnete bağlanmanın bilgisi,
- Âyet ve hadislerden yola çıkarak Allah'ın nimetleri, cömertliği, affediciliği, rahmeti,
- Hak tarafından seçilmek ve sevilme,
- Rabb'in fiillerinin bilgisi,
- Allah'ın büyüklüğü, kudreti, azameti,
- Kulların muhtaç, Allah'ın ganî olması,
- Bilginin ve sevginin tadı,
- Allah'ın sapkınlık, inançsızlık ve arzulardan kulunu koruması,
- Allah'ın tekliği ve müşâhededesidir.

Bu bilgilerin sonu yoktur.

*Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilmişse, şüphesiz ona çokça hayır verilmiş demektir. Bunu ancak (ince) akıl sahipleri anlar (ibret alır).* (Bakara 2/269)

Diğer insanlar da hikmet sahiplerinin sözlerinden faydalanıp şifa bulur.

Bilgi için, zâhir bâtına, bâtın da zâhire muhtaçtır. Zâhir bilgi şerîatın açıklamasıdır ve bu da Allah'ın yaratıkları üzerindeki kanıtıdır. Bâtın bilgi ise hakîkatın açıklanmasıdır. Kalbi ve nefsi tam manasıyla imar etmek ancak iki ilimle birlikte mümkündür. Hz. Peygamberin kalbini göstererek “Takva buradadır” sözünden yola çıkan Tirmizî şöyle der: “Zâhir bilgiyle takva sahibi olup bâtını inkâr eden

münafıktır. Bâtın bilgisiyle takva sahibi olup zâhirî inkâr eden de zındıktır. Onun bâtın bilgisi gerçek bilgi değildir. Şeytanın kendisine verdiği bir kuruntudur zira, âyette şöyle buyrulmuştur: ...*Şeytanlar da hiç kuşkusuz dostlarına vahiy verir...* (En'âm 6/121)(Tirmizî 2017: 27-67)

#### **2.6.4. Kalbin Sadr Üzerindeki Etkisi: Aydınlık ve Karanlık**

Kalbin nurlarının Sadr dolayısıyla nefis üzerindeki etkisi, güneşin yeryüzündeki etkisine benzer. Işık kaynağının kendisinde herhangi bir yetkinlik farkı olmadan etkisinde farklılıklar olabilir. Tıpkı güneş ışığının etkisini bulutların, tozların, sislerin değiştirdiği gibi, kalpteki bir takım örtücü sebepler de kalp nurunun nefis üzerindeki etkisini zayıflatır. Kalp nurları, iman, mârifet ve tevhîd nurlarıdır. Örtücü sebepleri ise, gaflet karanlığı, unutma bulutları ve isyankârlık perdeleridir. Bunlar sadrın paslanmasınâ yol açar. Böylece kalpten gelen nurun nefis üzerindeki etkisi azalır. İşte kalp nurunun etkisine bağlı olarak nefis aydınlık veya karanlıkta kalır. Nefsin karanlıkta kalması idrâkini zayıflattığı gibi bu da kişinin sadırda zuhura gelen fiillerinin akıbetini belirler. Ancak Allah'ın ihsanıyla bu örtüler temizlenip kişi tövbe edebilir. Bu noktada sûfî düşüncenin en can alıcı konusu gündeme gelir ki bu da *Kalp Temizliği*dir. (Tirmizî 2017: 52-54)

#### **2.7. Anlama Faaliyetinin İslâmî Düşüncede İrdelenmesi**

Anlama konusunda zorlanılan nokta dinî bilgilerin bize Tanrı'dan, kutsal olandan, normal insanî bilme yetilerinin ötesinde olandan bilgi verme hedefleridir. Frithjof Schuon'un (1907-1998) dinî çeşitliliği değerlendirirken, dinlerin tek kaynaktan geldiği fikrine dayanarak kullandığı üç mertebeli bilgi anlayışı da bu zorluğun aşılması içindir. Schuon'a göre en yüksekte, mutlak Hakîkatin etkin ve doğrudan bilgisi olan *entellektüel bilgi* vardır ve bu bilgi vayhe dayanan dinî-teolojik bilgiden de dünya-içi tecrübelerin genellemesi sayılan aklî bilgiden de üst bir mertebededir. Bu sebeple mutlak Hakikat ve dinler arasındaki ilişkiyi değerlendirme yetkisine ve doğru anlama ehliyetine sahip olanlar yalnızca entellektüel bilgi sahipleridir. Schuon'a göre entellektüel bilgi, dinî öğretileri *sembolik anlamayı* gerektirir. Bu öğretiler, biricik ve her zaman ve zemin için

geçerli doğrular olarak değil, bir türsel kalıbın örnekleri gibi anlaşılmalıdır. (Acar 2013: 99)

Schuon'un *entelektüel bilgi* kavramını sûfi yazarlar diğer bir yönde, Allah – kâinat ilişkisini incelerken, her şeyin ilâhî isimleri işaret ettiğini, onları âşikâr ettiğini söyleyerek ele alırlar. Yani âlem ve içindekiler Hakk'ın sembol ve işaretleridir. İnsanı diğer mahlûkattan ayıran, onun Yaratan'ın en yüce isminin (Allah) işaret ve izlerini açıklayabilme potansiyelidir. Diğer bir deyişle bütün esmayı açıklamaya haiz olma potansiyelidir. Âlem denilen sembolik dili (esmâü'l-hüsna) çözme yetisi sadece insana verilmiştir. İnsanın yaratılıştaki bu rolü, filozofların arayış hedeflerini "insan kapasitesini Tanrı'ya benzemek yönünde genişletmek" kısaca *O'na benzemek* olarak tanımlamasınâ neden olmuştur. İbn Sînâ: "Peygamber Allah'a benzeme yetisiyle diğer insanlardan farklıdır" diyerek Hz. Peygamber'in insanlardan farkını ortaya koymuştur. Buradaki Allah'a benzeme yetisinden kasıt, kendindeki özellikleri O'ndaki hâline çevirme; kendi sıfatlarından fenâ bulup O'nun sıfatlarıyla bekâ bulmadır. Sûfiler *Kâmil İnsan* tanımı için İbn Arabî'nin kullandığı "Allah'ın ahlâkıyla ahlâklanmak" deyimini kullanırlar. Şu âyete dayanarak Allah'a benzemeyi anlatırlar:

*Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklere göstererek, "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin" dedi.* (Bakara 2/31)

Âdem, ilk peygamber ve ilk insandır. Onun mükemmelliği Allah'ın ona öğrettiği isimler sayesinde sonsuz ilmiyle (Esmâ İlmi) alakalıdır. Bu ilim sayesinde, Allah'a nispetle şeylerin yerlerinin doğruluğu konusundaki idrâki ile onun şeylere doğru cevap vermesi, Âdem'in Allah'ın halifesi olmasını sağlar. Bu konu Kur'ân-ı Kerîm'de Bakara Sûresi'nin otuz ve otuz birinci âyetlerinde açıklanmaktadır.

*Allah Âdem'e bütün varlıkların isimlerini öğretti. Sonra onları meleklere göstererek, "Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi bana bunların isimlerini bildirin" dedi. Melekler, "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarız. Senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Şüphesiz her şeyi hakkıyla bilen, her şeyi hikmetle yapan sensin" dediler.* (Bakara 2/31-32)

İslâmî düşüncede insanlar, Allah'ın sûretinde yaratılmışlardır, bütün esmayı idrâk edebilme kapasitesine sahiptirler. Ancak aynı zamanda, unutma eğilimleri de vardır ve bu eğilim âdemoğullarında baskın gelmektedir.

Halifelik sıfatına erişebilmek için insanlar Allah'ı zikretmek, hatırlamak zorundadırlar. Bu O'nun idrâkinde olmak demektir. Bu amaçla O'na kulluk ederler, vazifelerini yerine getirirler. Bütün İslâmî ritüellerin hedefi Allah'ı unutmamaktır, her an O'nu akılda tutmaktır. Sûfizm özellikle Allah'ı hatırlamayı *insan* olmak için gereklilik olarak kabul eder. Allah'ı hatırlamak, (İnsan Olmak) O'nun ismini tekrarlamak ve Kur'ân'da söylendiği gibi “*Nerede olsanız O sizinle beraberdir*” (Hadîd 57/4) gerçeğinin farkında olmak demektir. Hatırlamanın manası, insanların Âdem'in fitratında olan bilgiyi, kavrayışı ve anlayışı geri getirebilecek yetide olmalarıdır. Bu, gerçek idrâkin geri kazanılması ve kişinin kendindeki gizli ilâhi haliyle vasıflanması işlemidir. Yani, kişinin yaratılıştaki fitratına, özüne, asıl kimliğine, sırrına kavuşmasıdır. Bu öze dönüş âyetlerde de yer alır.

*Hepinizin dönüşü ancak O'nadır. Allah bunu bir gerçek olarak vaadetmiştir... (Yunus 10/4)*

*Siz cansız (henüz yok) iken sizi diriltten (dünyaya getiren) Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz? Sonra sizleri öldürecek, sonra yine diriltecektir. En sonunda ona döndürüleceksiniz. (Bakara 2/28)*

Yukarıdaki âyetlere binaen, insanı inceleyenler *mebde'*(başlangıç) ve *mead* (dönüş, varış yeri) terimlerini geliştirmişlerdir. *Mebde* ve *mead* kavramını açıklamak için sûfiler, iniş kavsi (kavs-i nüzul) ve çıkış kavsi (kavs-i urûc) diye adlandırdıkları ve Kur'ân'da (*Peygambere olan mesafesi iki yay aralığı kadar, yahut daha az oldu.* (Necm 53/9) âyetine dayandırdıkları iki kavisten söz ederler. Bu iki kavis, Allah'ta başlayıp Allah'ta biten varlık dairesini (vücûd dairesi) oluştururlar. Bu durumda kâinat “Allah'tan gayrı herşey” dir ve biri Allah'tan uzaklaşan iniş kavsi, diğeri Allah'a yaklaşan çıkış kavsi olmak üzere iki kavis içerir. (Chittick2011: 19-20) Bu iki kavis bütün olarak düşünüldüğünde bir daire oluştururki, buna Vücûd Dairesi adı verilir. Allah'ın yarattığı bütün şeyler bu dairenin üzerindeki noktalar gibidir. İki kavis ise birbirinin aynalı tarzda açılımıdır. İniş kavsi yaratılış mertebelerini anlatırken, çıkış kavsi ise kesretten vahdete doğru bir yolculuktur. Bu yolculuk üç aşamalıdır. Birinci aşamada (Seyr İllallah) insan nefis mertebesinde hakîkate doğru manevi bir yolculuğa çıkar. Burada esmanın tecellîleri başlar, vahdet kavramı idrâk edilir. İkinci aşamada

(Seyri fillah) sâlik, Allah'ın isimlerini kavramış olarak bu kez sıfatlarını idrâk eder. Beşerî sıfatlarından silinip Allah'ın sıfatlarıyla sıfatlanır. Bu aşamada ledünnî ilimler açılır, keşif başlar. Üçüncü aşama (Seyri maallah) O'nunla seyirdir. Ahadiyet mertebesidir, burada zıtlıklar ve kayıtlanmalar zeval bulur. Bu noktadan sonra aslında bir aşama daha vardır ancak çok az kimseye nasip olur ki bu da Seyri anillah yani O'ndan seyr aşamasıdır. Burası mahvdan sonra sahva yani fenâdan bekâyâ dönüş yeridir. Hakk'ın ahlakını giyinmiş olarak halka dönen kimse, adalet istikametinde kesrette vahdeti, vahdette kesreti müşâhede eder. Bu mertebeye ulaşan kimseler irşâd ile görevlidirler. (Kılıç 2017: 228-229)

Özetlemek gerekirse, *anlama yolculuğu* İslâmî düşüncede fitrata geri dönüş, esma ilmine vâkıf olma şeklinde olup, ilâhî seçime (ıstıfâ) dayalı olarak, *anlayan* olanların *anlatan ve öğreten* olanlara dönüşmesiyle tamamlanır.

Hakîkati *anlamak* zor olduğu kadar *anlatmak* da zordur. Bu nedenle sufi gelenekte kendilerine özgü sembolik bir dil kullanılmıştır. Ancak bu sembolik dili anlamak sadece tasavvufî bilgileri okumak anlamına gelmez. Çünkü bütün kâinat sembolik bir anlatımdır ve bunu okumak her insanın vazifesidir. Allah “*istedim ki bilineyim*” buyurmuştur ve her insan O'nu bilmekle mükelleftir. Ayrıca İslâm Dini'nin Hazreti Peygamber'e “Oku!” emri ile başladığı düşünülürse, okunması gereken sonsuz bir semboller evreni karşımıza çıkar. Nitekim Frithjof Schoun, varoluşun aslen bir dışa vurum ya da yansıma olmasından dolayı her bir varlık veya olayın bir sembol olması lazım geldiğini savunur. Bu nedenle Schoun'a göre *Sembolizm* “Her Yerde Tanrı'yı Görme” hâline tekabül eder. (Schoun 2018: 33-34)

## 2.8. Sembolik Dili Anlama

*Yaratan Rabbinin adıyla oku! O, insanı "alak" dan yarattı.* (Alak 96/1-2)

“Yaratan Rabbi'nin adıyla oku” cümlesi, bu okumanın Allah'ın esması üzerinden yapılması gerektiğinin de bir işareti sayılabilir.

“Bütün insanlar uykudadırlar, ancak öldüklerinde uyanırlar” mealindeki hadis-i şeriften yola çıkan İbn Arabî’ye göre bu dünyada *gerçek* denilen şey, hakîki “*Gerçek*”in (Mutlak Gerçek) hayal düzeyinde, müphem ve belirsiz yansıması, yani *sembolize* halidir. Yine İzutsu’nun Kâşânî’den aktarımına göre, sûfi düşüncede Hakk’ın kendinden kendine tecellilerinde, varlık bilgisi bakımından bir *mertebesini* temsil eden beş âlem veya Varlığın beş mertebesi tefrîk edilir ki, bunlar kendi aralarında bir bütün oluştururlar. (İzutsu 2005: 22-28)

Mertebelerin anlatımları farklı sayıda aşamalardan da oluşsa, aslında aynı şeyleri söylerler. İlk mertebe Lâ-taayyün de denilen Gayb-ı Mutlak’tır ve burada tecellî kokusu dahi yoktur. Diğer mertebeler ise Hakk’ın kendi mutlaklığından nüzûl edip, aşağıya doğru eğilerek, daha reel, daha somut düzeylerde tecellî ettiği temel formlardır. Buna göre Gayb-ı Mutlak tüm tecellilerin kaynağı, diğer mertebeler ise Hakk’ın tecellileridir. Bu mertebeler arasında *tekâbüil etme* olarak niteleyebileceğimiz bir ilişki vardır. Kâşânî bu ilişkiyi “her alt mertebedeki nesne bir üst mertebedeki için sembol mesabesinde” ifadesiyle anlatır. Semboller bir fikir, düşünce veya hissi akla getiren, onu düşündüren işaretlerdir. (<http://www.lugatim.com>, 19.03.2019) Bir manayı tam vermek mümkün olmadığında sezdirme aracı olarak kullanılırlar. Böylece bir mertebedeki mana, alt mertebede ancak bu semboller aracılığı ile ifade edilir. Bu durumda, Vahidiyyet mertebesindeki her şey Birinci Hazret’in belirli bir veçhesinin zuhûrudur. Aynı zamanda bu belirli veçhe, her bir hazrette o hazrete özgü başka bir sûret altında ontolojik olarak yansır. Bu yansıma şehâdet âlemi dediğimiz mertebeye kadar mânevi bir yansıma iken, dünya âleminde maddi yansıma dönüşür.

Vücûd mertebelerinin birbirleriyle ilişkisi göz önüne alındığında, Hisler âleminde bulunan her şey ya da olan her olay bir “*zuhûrât*”tır. Bu öyle bir sûrettir ki, bu sûretin içinde Misâl âlemindeki bir hâl ve dolaylı olarak Mutlak Sır kendini ifşâ etmektedir. İşte burada Varlığın eşyanın ardındaki nihaî temelini görebilmeyi İbn Arabî *keşif* (mistik sezgi) olarak tanımlar. Keşif ehli için bütün gördükleri, yaşadıkları İlâhî Varlığı (Vücûd) izhâr eden bir sûret ve İlâhî Hakikat’ın bir veçhesine özgü bir semboldür. Bizim âlemimizdeki her şey Allah’ın bir

zuhûrudur, O'nu ifşâ eder. Kâşânî bunu “Gayb âleminden hareketle şuhûd âleminde kendini izhar eden her şey, Allah’tan gelen bir ilhâm, bir talimat ya da bir bildiridir.” diye açıklar. (Izutsu 2005: 29) Bu talimat ve bildirileri anlayabilmek, fenomenlerde Vahdet’i idrâk edebilmek anlamına gelir. Aynı zamanda ilkeler ve ihtimaller arasındaki analogik *tekâbüllerin* bilincinde olmak demektir. (Schoun 2018: 41)

İbn Arabî, bu sembollerin yani ilâhî sıfatların hakikatlerinin bu dünyada kalp, ahirette ise gözle görüleceğini söyler. Öte yandan Allah kullarına kendi künhünü anlamakta aciz olduklarını da Kur’ân’da bildirmiştir: *Gözler O’nu idrâk edemez, O gözleri idrâk eder, O her şeyden haberdar ve lâtifdir.* (En’am 6/103) (Arabî 2007: I/209)

Rüyadan uyanmış olan Ârifler için bütün âlem apaçık âyetler yani işaretlerdir. Diğer bir deyişle, âlemdeki her şey sembollerdir ve onlara adeta konuşurlar, hakikati anlatırlar. Çünkü ârif için bu dünya Semseme âlemi’dir. (el-Cîlîty. 139) Molla Sadrâ’ya (ö.1641) göre, Ruh *hareket-i cevheriyet* süreci ile maddi alandan çıktığında ve vücutta yoğunlaştığında yani vücutta ruh hâkim olduğunda, daha yüksek bir idrâk seviyesine iştirâk eder. Bu yüzden bazı ruhlar bu dünyada yaşarken, beden kayıtları ile kayıtlanmış da olsalar, öteki dünyanın şeylerine şâhid olabilirler. Bütün âlemler yani merâtib-i vücûd aynı anda var olduğundan, bu âlemde yaşarken diğer âleme temas edebilirler. Bu durum, o ruhların kendi yücelikleri ve Tanrı’ya yakınlıklarından ötürü mümkündür. Bu tür ruhların bu dünyada tecrübe ettiklerini, diğer bütün ruhlar öteki dünyada tecrübe edeceklerdir. Çünkü her kişinin ölümü, o kişinin kendi ruhunun aynasına yansıyan, kendi gerçekliğine uyanmasıdır. (Rustom 2014: 140) Niyâzî-i Mısırî de bu dünyada iken sembolleri okuma ve diğer âlemlerde dolaşma hakkında aşağıdaki beyitinde şöyle der:

Hep kitâb-ı Hakdur eşyâ sanduğun

Ol okur kim seyr-i evtân eylemiş (79/4)

[Eşya sandığın şeylerin hepsi aslında Hakk'ın kitabıdır. Bu kitabı okuyanlar vatanlar arasında dolaşır.]

Oysa sıradan insanlar için, ancak alışık olunmayan durumlar ve olaylar Allah'ı yüceltmelerine sebep olacak işaretlerdir. Diğer bir deyişle, ancak keramet ve benzeri durumlarda Allah'ı görebilirler. Bu nedenle Allah alışıldık âyetleri yani dünyada görmeye alışık olduğumuz sûret ve durumları, sıradan insanlara değil farklı sınıflara tahsis etmiştir. Bu aslında apaçık ama sıradan insanlara perdelenmiş âyetlerin bir kısmı, akıl sahipleri içindir. Bazı işaretler inananlar, bazıları ince düşünce sahipleri, bazıları takva sahipleri, bazıları Allah'ı duyanlar, bazıları bilenler, bazıları âlemler, bazıları müminler, bazıları düşünenler bazıları ise öğüt alanlar içindir. Bütün bunlar, Allah'ın farklı sıfatlarla ve farklı işaretlerle betimlediği sınıflardır ve hepsi Kur'ân-ı Kerîm'de zikredilmiştir. Farklı sınıfların zikredilmesi, bütün işaretlerin farklı şeylere delil ediyormuş gibi görünmesine rağmen tek bir hakîkati ifade ediyor olmasındandır. İnsanların çoğu bundan habersizdir. Oysa ince düşünce sahipleri işlerin kabuğuna değil özüne bakarlar, manaları araştırırlar. Onlar elbâb (lubbün çoğulu) yani öz sahibidirler. Her vasıf bir bilgi sınıfı verir. Her bilgi de ancak hâli bilginin gerektirdiği nitelikte olan için gerçekleşir. Bu nedenle bir bilgiden bahsederken karşıdaki kişinin bunu alıp alamayacağına bakmak gerekir. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de *Emanetleri ehline veriniz* (Nisâ 4/58) şeklinde anlatılmıştır. (Arabî 2007: II/142-143)

Allah'ın Kur'ân'da zikrettiği değişik anlama derecelerine sahip sınıflardan, dünyayı apaçık âyetler olarak görenler, Allah'ın inâyetine erişmiş kimselerdir. Niyâzî-i Mısırî, Cenâb-ı Hakk'ın bir kimseyi inâyetine layık görmesi durumunda, o kimsenin kalbine “Biz bu dünyaya niçin geldik?” sorusuna bir cevap bulma arzusu koyacağını söyler. Buna mukabil Allah Kur'ân'da *Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım* (Zâriyât 51/56) buyurmaktadır. Mısırî bu âyetteki *kulluk* etmeyi *ârif olmak ve birlemek* olarak tefsir eder ve âyeti *Ben cinleri ve insanları, ancak beni bilmeleri için yarattım* şeklinde yorumlar.



Burada bilmenin manası mârifet sahibi olmaktır ve amacı tevhîde ulaşmak yani birlemektir. Tüm varlığın Hakk'ın Vücûd'u olduğunu idrâk etmek anlamına gelen birliğe ulaşan kimse, nereye baksa Hakk'ı görür.

*Doğu da, Batı da (tüm yeryüzü) Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır. Şüphesiz Allah, lütfu geniş olandır, hakkıyla bilendir.* (Bakara 2/115) âyeti zâhir olur. Bu seviyedeki insan için tüm âyetler apaçık ortadadır, âlemde ne varsa sembol olarak ârife konuşur. (Mısrî 2015: 1-2)

*İşit Niyâzînün sözün bir nesne örtmez Hak yüzün*

*Hakdan ayân bir nesne yok gözsüzlere pinhân imiş (78/9)*

Bu beyitte Niyâzî-i Mısrî, hiçbir nesnenin Hakk'ın yüzünü örtmediğini, bu âlemde Hak'tan daha görünür bir şeyin olmadığını, ancak gözsüzlerin yani basîret gözü kapalı olanların göremediğini anlatmaktadır.

Öte yandan, bu âlemdeki sembolik yapıyı pek az insan idrâk edebilir. Halkın çoğunluğu hisler âlemine kayıtlı yaşar. Sembolleri göremez ve tâbir edemezler. Onlar gerçekten uykudadırlar. Bununla beraber, avam da muhayyele kudretiyle donanmış olduğundan, nadir de olsa bunlara yukarıdan bir dâvet vâki olur ve bir şimşek gibi bilinçlerini bir baştan bir başa aydınlatır. Bu durum yakaza hâli veya rüyalarda gerçekleşir. Karanlık ve perdeli de olsa bu hâl, Varlığın yüksek kademesindeki bir durumu görünür kılar; Misâl âlemine ait bir keyfiyeti hisse hitap eden bir şekil ve sûrette takdim eder.

İşte bu sembollerin okunabilmesi, idrâk edilebilmesi, aslına rücû ettirilebilmesi meselesi, bütün çalışmamızın temelini oluşturmaktadır. İslâmî kavrayış geleneğinde de asıl önemli olan, Tirmizî'nin kalp mekanizması olarak detaylandığı idrâk etme faaliyetinin akıl seviyesinde kalmayıp, tüm mekanizmanın aktifleştirilmesiyle, sembollerin bütün mertebelerdeki karşılıklarına ulaşılmasıdır. *Anlama* dediğimiz bu faaliyetin vasıtası olarak Türkçede yalnız akıl kelimesinin kullanılması ne yazık ki çok yetersiz bir durumdur. En alt seviye olarak akıl (reason), daha sonra da zekâ/kavrayış (intelligence) ve idrâk/fehim (consciousness) kelimelerini kullanmak bir nebze de olsa bilgi, anlama ve anlayan konularındaki derecelendirmeyi anlatmakta faydalı olabilir. Bu becerilerin kökleri insanın istidadında yatmakta olup, bunlar spirüal

antropolojinin değişik temsilleridir. İslâmî düşüncede insan tabiatı, Allah'ın sürekli devam eden ve değişen tecellileri olarak kabul edildiği için, bunun tümüyle faal hale gelmesi beden, akıl ve kalp yönünden disiplini gerektirir.

Bu konuyla ilgilenen felsefeciler de Sûfiler gibi, öz varlıklarını ilâhî prototiplerine yani ezeldaki saf haline entegre ederek, tam bir farkındalık sahibi olmaya gayret ettiler. (Chittick 2011: 11-13)

İbn Arabî, eşyayı semboller olarak görmek, bu sembolleri te'vil edebilmek için *basîret gözü* denilen melekenin kazanılmasını gerekli görür. Bunun da insanın bâtinî bir dönüşüme uğramasını sağlayan bir tür tâlim ve terbiye yolu olduğunu belirtir. Bu bâtinî değişimi, "neş'et-i dünyevîyyeden (dünyaya dönük olma) neş'et-i uhrevîyyeye geçiş" diye açıklar. Dünyaya dönük olma hali, insanların çoğunluğu için geçerlidir. Bu halde iken insan, nefsinin egemenliği altındadır, zihnî faaliyetleri de kendi cisminin fiziksel yapısı dolayısıyla kösteklenir; gerçeği anlamaya çalışsa da merâmı zihninde son derece değişikliğe uğramış olarak belirir. İşte bu, insanın *eşyanın hakikatinden perdelenmesi* halidir. (Izutsu 2005: 29-40) Sembolik dili anlayabilmenin yolu daha önce de bahsettiğimiz yaratılış haline yani fitrata geri dönüştür. Fıtrata geri dönüş, dünya hayatındaki gaflet halinden kurtulmak anlamına da gelir.

(Ona) "*Andolsun ki sen bundan gaflette idin. Şimdi gaflet perdeni açtık; artık bugün gözün keskindir*" (denir.) (Kâf 50/22)

Sûfiler bunu, fiziki ölüm olarak değil, cehalet ve pervasızlık hali olan aşağı mertebedeki nefsin ölererek, gerçek anlayış ve idrâk mertebesine doğuşu olarak algırlar. Diğer bir değişle, sûfiler ölümü fenâ yani benmerkezcilikten silinme ile eş anlamlı olarak kullanırlar. Cehaletten ölmenin, bilgili olmaya doğuş olduğunu kabul ederler. Bu Bekâ'dır, yani Vücûd bulma, var olma veya Allah'ın tam idrâkidir. Bu idrâk, kâinatın sembolik yapısını okumanın yegâne yoludur.

Bu sembolik dili okuyabilmenin mertebeler ile olan ilişkisi aşikârdır. Her mertebe bir üst mertebedeki mananın sembolik hali olduğuna göre, üst mertebedeki bir manayı alt mertebedeki bir kişinin anlaması zordur. *Anlama* kavramını divânındaki ipuçlarından takip ettiğimiz Niyâzî-i Mısri için Abdullah Salâhaddîn-i

Uşşâkî (ö. 1782),“Habs için geldi gelür itlâk için fermân bana” diye başlayan gazelinin yorumunda, onun *Cem’ü’l-Cem’* makâmında yani bekâda olduğuna dikkat çeker. Bunu anlatırken;

Erba‘înüm çün tamâm oldı dahi on gün geçer

Hatm olur menzil merâtib cân olur cânân bana

beytinin şerhinde, erbaîni onar günlük dört bölüm olarak ele alır. Bunlardan birinci on günlük kısım nefis tezkiyesi içindir ve sonucu tevhîd-i âsârdır. İkincisi, kalp tasfiyesi içindir ve sonucu tevhîd-i ef’âldir. Üçüncüsü takdis-i ruh (ruhun arınıp yükselmesi) içindir ve sonucu tevhîd-i sıfattır. Dördüncüsü mâsivâdan tenziye sırrı içindir ve sonucu tevhîd-i zâttır ki, bu hal vahdet denizinde mahv ve müstağrak olmaktan ibarettir. Bunun üzerine devam ettiği on günlük halvet ile Niyâzî-i Mısırî’nin mahvdan sahva, cemden farka geçtiğini yani bekâyaya erdiğini anlatır. Bu mertebede hazarat-ı hamsenin (Vücûd mertebelerinin beş aşamalı anlatımı) tamamlanarak irşâda salâhiyet kazanıldığını söyler.

Öte yandan Hüseyin Vassâf (öl. 1929) da Niyâzî-i Mısırî’nin makâmının cem’ü’l-cem’ olduğunu belirtip, onun özelliklerini sıralar. Buna göre Mısırî, hakikat-i tevhîde ulaşmış, mahv-ı vücûd etmiş ve onda benlikten eser kalmamıştır. Böylece ikilikten kurtulup, hakîkate ulaşmış, vusûl-i ilallaha ermiştir. Allah’ın ahlakıyla ahlaklanmış, O’nun sıfatlarıyla sıfatlanarak zînetlenmiştir. Bu yüksek mertebesi sebebiyle hakikat sırlarını arayanlar onda aradıklarını bulurlar. (Çaylıoğlu 1994: 42)

Niyâzî-i Mısırî de en üst mertebeye olan kâmil insanın anlaşılammış olmasını Necm Sûresi’ne dikkat çekerek dile getirir. Allahü Teâlâ Necm Sûresi’nde şöyle buyurmuştur:

*Battığı zaman yıldız andolsun ki, arkadaşınız (Muhammed haktan) sapmadı ve azmadı. O, nefis arzusu ile konuşmaz. (Size okuduğu) Kur’ân ancak kendisine bildirilen bir vahiydir. (Kur’ân’ı) ona, üstün güçlere sahip, muhteşem görünümlü (Cebrâil) öğretti. O, en yüksek ufukta bulunuyorken (aslî sûretine girip) doğruldu. Sonra (ona) yaklaştı derken sarkıp daha da yakın oldu. (Peygambere olan mesafesi) iki yay aralığı kadar yahut daha az oldu. Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti. Kalp, (gözün)*

*gördüğünü yalanlamadı. (Şimdi siz) gördüğü şey hakkında onunla tartışıyor musunuz? (Necm 53/1-12)*

Burada görüldüğü üzere, Hz. Peygamber'in kendi nefis arzusundan konuşmadığı, söylediklerinin vahiy olduğu ve bu vahyin Cebrâil (a.s.) tarafından getirildiği anlatılmaktadır.

Necm Sûresi'nden bir önce ki sûre olan Tûr Sûresi'nde ise müşriklerin Hz. Peygamber'e inanmamalarından ve onun hakkındaki söylemlerinden bahsedilir:

*"Bu Kur'ân mı bir büyü imiş, yoksa siz mi (gerçeği) göremiyormuşsunuz?" (Tûr 52/15)*

*(Ey Muhammed!) O halde, sen öğüt ver. Rabbinin nimeti sayesinde, sen ne bir kâhinsin, ne de bir deli. Yoksa onlar, "O bir şairdir; onun, zamanın felaketlerine uğramasını bekliyoruz" mu diyorlar? (Tûr 52/29-30)*

*Yoksa, "O Kur'ân'ı kendisi uydurup söyledi" mi diyorlar? Hayır, (sırf inatlarından dolayı) iman etmiyorlar. (Tûr 52/33)*

Görülüyor ki, Hz. Peygamber'i canlı olarak görmelerine rağmen bazı insanlar onun hakikatini anlayamamış, itiraz etmiş ve hatta çirkin ithamlarda bile bulunmuşlardır. Buna bir diğer örnek de En'âm Sûresi'ndedir:

*De ki: "Şüphesiz ben, Rabbinden (gelen) kesin bir belge (beyyine) üzereyim. Siz ise onu yalanladınız. Sizin acele istediğiniz azap benim elimde değil. Hüküm yalnızca Allah'a aittir. O, hakkı anlatır. O, hakkı batıldan ayırt edenlerin en hayırlısıdır." (En'âm 6/57)*

İbn Acîbe burada geçen *beyyine üzere olmayı* "Rabbin sırlarını müşâhedede kesin, açık bir basiret üzere hareket etme" olarak yorumlar. (Acîbe 2014: 3/150)

İbn Arabî de aynı konuyu *apaçık bir kanıt üzere olmak* şeklinde ele alır. Burada bahsedilen kanıtın da kişinin kendinde bulunan kanıt olduğunu söyler. (Arabî 2007: 10/177)

Niyâzî-i Mısırî ilgili gazelinde Necm Sûresi'nin anlaşılması sûretiyle Hakk'ın vahyinin anlaşılabileceğini ve vahyin kâmil insanın nefesi olduğunu söyler:

Sûre-i Necmi okı anlagıl vahy-i Hakk'ı

Bilesin sen ol mantıkı nefesidür kâmilün (94/4)

[Necm Sûresini oku, Hakk'ın vahyini anla. Bil ki, o mantık kâmilin nefesidir.]

Kâşânî'ye göre tasavvufî düşüncede *nefes*, gaybden gelen latîfeler sebebiyle, kalplerin rahatlamasıdır. Vakitler, kalp ehline; hâller, ruh erbâbına; nefesler ise, sırlar ehline mahsustur. (Cebecioğlu, 2005: 198) Niyâzî-i Mısırî burada kâmil insanın kalbine gayb âleminde gelen latîfelerin vahyin mantığı ile aynı olduğunu anlatmaktadır. Necm Sûresini örnek vermesinin sebebi, bu sûrede Hz. Peygamber'in anlaşılmasını üzerine onun kalbine inen vahyin vurgulanması, sözlerinin ise nefsî arzularından uzak olduğunun belirtilmesidir.

Nitekim aynı sûrenin yorumunda İbn Acîbe (ö. 1809) bu konuya şöyle değinir:

Peygamberin varisleri olan kâmiller de içlerinde mârifet yıldızları doğmuş, hakikat güneşleri parlayan kalp sahipleridir. Onlar da Hz. Peygamber gibi haktan sapmaz, bâtıla dalıp azmaz ve hevâlarından konuşmazlar. Onlarda tecellî eden şey ilâhî ilhamdır. Bunu getiren ise rabbânî vâridattır. Allahu Teâlâ, bu vâridat vasıtasıyla kuluna hakikat ve sır ilimlerinden, kaderle ilgili gaybın keşfinden dilediğini ilham eder. (İbn Acîbe, 2014: 9/444)

Görürüz ki insân-ı kâmillerin sözleri nefsânî kirlere arınmış olduklarından vahiy gibi kıymetlidir. Bu kıymeti Ferîdüddîn-i Attâr (öl. 1221) *Tezkiretü'l-Evliyâ* adlı eserinin ön sözünde şöyle dile getirmiştir:

Âyet ve hadisler hariç, şeyhlerin sözlerinden daha değerli hiçbir söz yoktur. Çünkü sözleri ezberin ve “kâle”nin (yani dedim ki, dedi ki) neticesi değil, amelin ve hâlin semeresidir; beyandan değil iyândandır (görmektendir); tekrardan değil esrardandır; kesbî ilimden değil ledünnî ilimdir; dinlemekten değil coşmaktadır; “babam öğretti” âleminde değil, “Beni Rabbim en güzel bir biçimde terbiye etti” âleminde. (Attâr 2015: 54)

Niyâzî-i Mısırî, ifade yolunu Ferîdüddîn-i Attâr'ın *Mantıku't-Tayr* mesnevîsine atıf yaparak bir gazelinde şu beyitlerle açıklar:

*Mantıku't-Tayr*'un lugât-ı muğlakından söylerüz

Herkes anlamaz bizi bizler mu'ammâ olmuşuz

Lafz u sûret cism ile anlamak isterler bizi

Biz ne elfâzuz ne sûret cümle mâ'nâ olmuşuz (76/4-5)

[Mantıku't-Tayr'ın karmaşık kelimelerinden söyleriz, bizi herkes anlamaz, bizler bilmece olmuşuz. Bizi kelimeler ve görüntüler ile anlamak isterler. Biz ne kelimeleriz ne de sûret, tamamen mana olmuşuz.]

Niyâzî-i Mısrî, kendisi ve kendi gibi olan sûfîlerin ifade yolunu adeta bilmeceye benzetmiştir. Buradaki *bilmece*, semboller bilmecevidir. Mertebelerdeki sembollerin manalarının çözümlenmesidir. Nitekim kelime ve sûretlerin sembol olduklarına işaret ederek, kendi anlattıklarının tamamen mana olduğunu söylemektedir. Mısrî, tüm âlemin Vücûd'un sembolleri olduğu, hangi mertebeden bakarsan o mertebeye göre bir mana göreceğini, görünen her şeyin ise yalnızca O olduğunu aşağıdaki gazelinde açıkça anlatmıştır:

Her neye baksa gözün bil sırr-ı Sübhân andadur

Her ne işitse kulağın magz-ı Kur'ân andadur

Her şeye mahlûk göziyle baksan ol mahlûk olur

Hak göziyle bak ki bî-şek nûr-ı Yezdân andadur

İbret ile şeş cihetden görinen eşyâya bak

Cümle bir âyînedür kim vech-i Rahmân andadur

Söyleyen ol söylenen ol gören ol görünen ol

Her ne var a'lâ vü esfel bil ki cânân andadur (33/1,2,5,6)

[ Gözün nereye baksa bil ki, Sübhân'ın sırrı oradadır. Kulağın her ne işitse bil ki, Kur'ân'ın ruhu, özü ondadır. Mahlûk gözüyle bakarsan, baktığın mahlûk olur. Hak gözüyle bak ki, şüphesiz Allah'ın nûru ondadır.]

Mısrî bu gazelde önce görünen ve duyulan her şeyin ilâh olan Sübhân'ın sırrı olduğundan bahsediyor. Daha sonra hangi mertebeden bakılırsa görülen sırrın o

mertebeye ait sembol olacağını, bu nedenle Hak gözüyle yani en üst mertebeden, hakikat mertebesinden bakmak gerektiğini açıklıyor. Hakikat mertebesinden bakılınca her şeyin Allah'ın nûru olarak görüleceğini vurguluyor. Bunları bilince de eşyaya yani tüm yaratılmışlara ibret gözüyle bakmak gerektiğini söylüyor. Çünkü bu defa her şeyin, Rahman'ın bir veçhesini yansıtan aynalar olarak algılanacağını anlatıyor.

Öte yandan Niyâzî-i Mısırî, kendi mertebesini, algı düzeyini ve hislerini alttaki mısralarda anlatmış, ancak hâlinin başkaları tarafından anlaşılamadığından da dem vurmuştur:

Âteş-i hecrünle cân turmaz figâna başlar  
Kaynayup akar ol âteşle gözümde yaşlar

Zerresi zâhir olaydı ger beni yakan odun  
Âlemi ucdan uca yakaydı hep âteşler

Bî-kesem bu âlem içre sırruma yok mahremüm  
Bilmedi derdüm benüm ne kavm ü ne kardaşlar

Vech-i mutlak günde yüz bin çehreden yüz gösterür  
Yerde gökte anı yazar cümleten nakkâşlar

Nicesi tâkat getürsün ana karşı Mısırî kim  
Adın işitmekle düşdi halka bu savaşlar

(55/1,2,5,8,9)

Niyâzî-i Mısırî bu gazele, hicran ateşiyle nasıl yandığını, feryat ettiğini anlatarak başlıyor. Daha sonra bu hâlini anlayan kimsenin olmamasından ötürü “kimsesiz” olduğunu, ne kavminin ne de kardeşlerinin onun derdini anlayamadığını vurguluyor. Kendisi günde yüzbin çehreden O'nun veçhini seyredirken, yerde ve gökte tüm işaretlerde O'nu görürken, hiç kimse bunu anlayamamakta ve

görememektedir. Bu durum Mısırî'nin mertebesine delildir. Bu âlemde görünüp Semsime âlemini yaşamaktadır. Tüm bunları yaşayıp idrâk ederken, hâlini anlayamayan halk ise kendisine savaş açmaktadır. Oysa Mısırî içinde bulunduğu idrâk seviyesinde, kendine açılan bu savaflara direnmeye tâkât getiremediğini anlatmaktadır. Çünkü üst mertebede bulunan olarak, alt mertebenin yaptıklarının sadece idrâk farkından kaynaklandığını bilmekte ve kendi seviyelerinde haklı olduklarına inanmaktadır. Mertebe farkını ve bu durumdan dolayı üzülmemeyi bir başka gazelinde şöyle anlatır:

Ârifün kadrin yine ol ârif olanlar bilür  
Ehl-ulûvvün rütbesini bilmez ehl-i inhitât  
Ey Niyâzî fârig ü âzâde ol var çekme gam  
Kahr u lutfi bir bilürsen gam olur sana neşât

(83/3, 5)

[Ârifin kadrini yine ârif olanlar bilir. Yüksek mertebedekilerin rütbesini düşük mertebedekiler bilmez. Ey Niyâzî, fark et ve hür ol, gam çekme. Kahır ve lütfu bir bilürsen gam senin için sevinç olur.]

Yukarıdaki beyitler idrâk mertebeleri konusuna son noktayı koyacak niteliktedir.



### 3. BÖLÜM

#### NIYÂZÎ-İ MISRÎ DÎVÂNÎ'NDA ANLAYAN: “ANLAR BİZİ” REDİFLİ GAZELİNİN ŞERHİ

Niyâzî-i Mısrî'nin hayatı göz önüne alındığında öne çıkan durum, yaşadığı uzun sürgün yılları ve vefât ettiği sürgünde olmasıdır. Eserlerinin pek çoğunda anlaşılamamaktan bahseder. Önceki bölümlerde bilgi ve idrâkin mertebeli yapısını ortaya koymaya çalıştık. Mertebeli yapının anlaşılması konusunda en fazla bilgiyi içerdiği, baştan aşağı anlayan ve anlamayanların özelliklerini tanımladığı için aşağıdaki gazelini şerh ettik. Bu şerh çerçevesinde tespitlerde bulunarak, bu tespitlerin derinlemesine incelemesini ve sonuçlandırmasını yaptık.

#### 3.1. Zât-ı Hakda mahrem-i 'irfân olan anlar bizi 'İlm-i sırda bahr-ı bî-pâyân olan anlar bizi

[Hakk'ın zâtında irfâna ulaşmış olan anlar bizi. Sır ilminde sınırsız umman olan anlar bizi.]

Bu beyitte iki kavramın ele alınması gereklidir:

##### 1. Zât-ı Hak'da mahrem-i irfân olmak:

*İrfâna mahrem olma* kavramı buradaki anahtar kelime sayılabilir. İrfân kelimesi masdar olarak bilmek, tanımak, ikrar etmek, isim olarak da *bilgi* anlamlarına gelmektedir. Mârifet olarak da kullanılan kelime; tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder. (Uludağ 2003a: 54). Tasavvufî düşüncede ise mârifet, varlıkların hakikatini ve ilâhî sırları tefekkür, keşif ve ilham yoluyla kavrama, gerçeği bilme olarak tanımlanır. (<http://www.lugatim.com>,10.10.2018). Sûfiler bazen ilim kelimesini de aynı amaçla kullanmalarına rağmen mârifeti daha çok “ledün ilmi, bân ilmi, esrar ilmi, hal ilmi, makâm ilmi” gibi terminoloji ile adlandırmışlardır. İrfân dediğimiz bilgiye sahip olmak herkesin ulaşabileceği bir mertebe değildir. Sûfî düşüncede bu sır kapısından girebilmek, içerideki bilgilere mahrem olabilmek tıpkı iki kişi arasındaki nikâh gibidir. Bazı koşulların gerçekleştirilmesi

gerekir. Bu mahremiyete ermek, mârifete ermek yani ârif olmak anlamına gelir ki, tasavvufî düşüncede ancak seyr ü sülûk ile mümkündür. Seyr ü sülûk ile kişinin istidâdı ölçüsünde Allah'ı tanınması hedeflenir, bu bilgiye mârifetullah; mârifetullaha eren kimseye de ârif, ehl-i irfân, âlim-i billâh denir. Kutsî hadis olarak kabul edilen: *Ben gizli bir hazine idim, bilinmeye muhabbet ettim ve âlemi yarattım* ifadesinden yaratılışın gayesinin muhabbet ve mârifet olduğu sonucu çıkmıştır. Bu yüzden bütün varlıkların fitratında mârifete ulaşmak arzusu vardır. Kalp gözü ile gerçekleri görmek olarak da tanımlanan mârifet; bir duygu, bir aydınlanma halidir ve sülûk ile manevi tecrübeye bağlıdır. Her ne kadar sûfler “Mârifet, Hakk'ın bilinmeyeceğini bilmektir” noktasına ulaşmış olsalar da sonu hayret olan bu yoldan vazgeçmemişlerdir. Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgiler anlamına gelen *mârifetullaha* ulaşmak için insanın önce kendini tanınması gerekir. (Uludağ 2003a: 54-55). İbnü'l-Arabî'ye göre, Allah'ın sıfatları, halifesi olması hasebiyle insanın da sıfatlarıdır. Diğer yandan, Allah mutlak ihtiyaçsız varlık iken insan ise her an O'na muhtaçtır. Bunu bilen kimse Allah'ı bilir ve tanır. Sûfler Kur'ân-ı Kerîm'de geçen şu ve benzer bazı âyetleri insanın nefisini bilmesinin önemine işaret kabul ederler: *Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'ân'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?* (Fussilet 41/53).<sup>10</sup> Çünkü insanın kendi mahiyeti üzerine düşünmesi, varlığı, hayatın anlamı, gayesi gibi konularda sorular sorup cevap araması onu kendisi hakkında bilgilere götürürken aynı zamanda Allah'a da götürür. Nefis ve Allah arasındaki ilişkide olumlu sıfatlar Allah'a, olumsuzlar ise nefse nispet edilir. Kur'ân'da *Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindedir. (Ey Muhammed!) Seni insanlara bir peygamber olarak gönderdik. Şahit olarak Allah yeter.*(Nisâ 4/79) denilerek bu nispetlere dikkat çekilmiştir. Buradan hareketle, *Nefisini bilen Rabbin bilir* mealindeki hadis, tasavvufî düşüncede çok kullanılan bir prensip olmuştur. Diğer taraftan, herkesin mârifeti aynı seviyede olamaz düşüncesi, mârifette değişik anlam ve dereceler olduğu fikrini getirmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre *ta'rif* ve *ta'arruf* olmak üzere iki tür mârifet vardır. Birincisi Allah'ın kuluna dış ve iç dünyada kudretinin

<sup>10</sup>Tez çalışmamızdaki Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin meâlleri T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyânet İşleri Başkanlığının web sitesindeki Kur'ân-ı Kerîm bölümünden alınmıştır. <http://kuran.diyagnet.gov.tr>

eserlerini göstermesidir ki bu avâmın mârifetidir. İkincisi ise, Allah'ın kendisiyle ilişkisi açısından eşyanın hakîkatini kuluna tanıtmasıdır. Bu da havâsın mârifetidir. Abdurrahman Câmî'ye göre, mârifetin dört mertebesi vardır. Bu dört mertebeye sâlik Hakk'a yaklaştıkça yükselir ve mârifet artar. (Uludağ 2003b).

Kur'ân-ı Kerîm'de ilmin dereceleri konusuna "ilimde derinleşenler, akıl sahipleri" tanımlarıyla şöyle değinilmiştir:

*O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'an'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşabihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşabih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, "Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır" derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar. (Âl-i İmrân 3/7)*

Niyâzî-i Mısırî Allah'ı bilmek (mârifetullah) konusundaki görüşlerini *İrfan Sofraları* adlı eserinde şöyle dile getirir:

Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

*O gün Yer, başka bir Arza, gökler başka göklere değiştirilir. Herkes kahredici Tek Allah'ın huzuruna çıkarlar. (İbrâhîm 14/48)*  
*O'nun yüzünden başka her şey helâk olacaktır. Hüküm O'nundur ve O'na döndürüleceksiniz. (Kasas 28/88)*

Gözün lezzeti güzel şeylere bakmada, kulağın lezzeti makâmları, güzel sesleri duymada, kalbin lezzeti yaratıldığı şeye nail olmada yani umûru (işleri) bilmededir. Kalbin gıdası bilgidir. Gıda sevilir ve istenir. Bil ki, insanlığın saâdeti, Allah Teâlâ'yı bilmededir. Çünkü bu, lezzetlerin ve rahatların en son mertebesidir. (...) ama hakîkat ilmini bilmek, hepsinden lezzetlidir. Çünkü hakîkat ilmi, fiiller tevhidi, sıfatlar tevhidi ve zât tevhidinde vâkıf olarak Allah'ın sırlarına ermektir. Allah'ı bilmek ise elbette lezzetlerin ve rahatların sonudur. (Mısırî 1971: 20-22)

Görüldüğü üzere, mârifetteki mertebeye artışına İbrâhîm Suresi'nin 48. ayetinde de dikkat çekilmiştir. Burada anlatılan "Yerin başka bir arza, göklerin başka göklere" değiştirilmesi, nefis yerinin kalp arzına, sır semâsının da ruh semâsına dönüştürülmesi olarak yorumlanır. Kısacası tekâmül sürecindeki insanın değişimi söz konusudur. Bu değişimde geçilen tüm makâmlar, alttakiler üsttekilerle değiştirilir ve yukarıya doğru bir yükseliş gerçekleşir. (Arabî ty. 610)

*Zât-ı Hak'da mahrem-i irfân olmak*, mârifetullahta en üst seviyeye çıkmak olup, tasavvufî düşüncede, Zât tevhîdine, İbn Arabî düşüncesinde, kulun kendinde Hakk'ı müşahede etmesi anlamına gelen Zât müşahedesine tekâbül etmektedir.<sup>11</sup> Bu mârifet derecesi insan için ulaşabileceği en üst idrâk seviyesidir. Kemâle eren kimse kendindeki Hakk'ı tanır, bilir. (Uludağ 2010a) Nitekim Niyâzî-i Mısrî bir başka şiirinde Zât-ı Hakk'ı şöyle anlatır:

Zât-ı Hakk'ı anla zâtundur senün  
Hem sıfâtı hep sıfâtundur senün  
Sen seni bilmek necâtundur senün  
Gayra bakma sende iste sende bul (102/6)

Bu dörtlükte, kişinin kendisini bilmesinin kurtuluşu olduğu, çünkü bu bilmenin Zât-ı Hakk'ı bilmekle aynı şey olduğuna işaret edilmiştir. "Nefsini bilen Rabbini bilir" düşüncesi doğrultusunda aynı şiirin dördüncü dörtlüğünde de *Men aref sırrına er ko gafleti* diyerek yine aynı noktaya dikkat çekilmiştir.

#### ***İlm-i sırda bahr-ı bî-pâyân olmak:***

Sır ilminde sahilless bir deniz olmak kavramı, bu ilimde en üst düzeyde olmak anlamındadır. Sır kelimesi sözlükte; "Bilinmesi, duyulması, açığa vurulması istenmeyen, gizli tutulan şey" anlamına gelirken, tasavvufta ise "sadece Allah'ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi" ve "ruhun bir idrâk mertebesi" olmak üzere iki anlamda kullanılır. (<http://www.lugatim.com>, 04.01.2019; Tosun 2009:115). Tasavvufî düşüncede idrâk ile irtibatlandırılan bir diğer kavram da *latîfe*dir. Latîfe; "son derece ince bir mana ifade eden, kelimelerle açıkça anlatılamayan, işaret yoluyla ehline söylenilebilen, tadılarak ve yaşanarak öğrenilen bilgiler" anlamında kullanılmıştır. İnsanı diğer yaratılmışlardan ayıran ve hakîkatini oluşturan ruhânî cevhere ise "Rabbânî latîfe" denilmiştir. (Türer 2003a). Gazzâlî'ye göre Rabbânî latîfe, insanı diğer canlılardan ayıran hakîkati olup, duruma göre bazan akıl, bazan ruh, bazan nefis, bazan kalb olarak

<sup>11</sup>Tevhîd-i zât, varlıkta sadece Allah'ın ve O'nun çeşitli mertebelerdeki tecellilerinin bulunduğunu müşahede etmektir. (Uludağ, "Tevhîd (Tasavvuf)" *TDV İslâm Ansiklopedisi*,41, 2012, 21-22.) Zât Müşahedesini, kulun kendinde Hakk'ı müşahede etmesidir. (el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* (İstanbul: Alfa, 2017), 568.

adlandırılır. Ona verilen isimler değişik olsa da mahiyeti değişmez. (Uludağ 2001:230). Benzer şekilde, Hüseyin b. Yemin Hüseyinî'ye göre de kalp, ruh, sır ve hafî insanın idrâk edici latîfesinin isimleridir. Nefisten sonraki ilk mertebede kalp, beşeri kayıtlardan kurtulup daha saf olduğu diğer mertebede ruh, saflık artınca sır, olgunlaşınca hafî adını alır. Letâifteki farklılık öz itibariyle değil, vasıflarda ve hâllerdedir. (Tosun 2009:116). İmam Rabbânî'ye göre, insanda beşi halk, beşi emir âlemine ait olmak üzere on latîfe vardır. Halk âlemine ait latîfeler anâsır-ı erbaa (hava, su, toprak, ateş) ile nefistir. Emir âlemine ait latîfeleri de kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. Kalp latîfesinin bedenle yani maddî âlemle, ahfâ latîfesinin ise Cenâb-ı Hak'la irtibatı bulunduğu düşünülür. (Türer 2003b). İdrâk mertebeleri olarak bakıldığında insanı hayvânî nefis mertebesinden Hakk'a yani ilâhî varlık mertebesine ulaştıracak olan şey, bu latîfelerin geliştirilmesidir. Sûfî düşüncede, her insanda yaratılış itibariyle mevcut olan bu ilâhî latîfenin fonksiyonlarını icra edebilmesi seyr ü sülûk ile mümkündür. Seyr ü sülûkünü tamamlayan dervişte ruhanî latîfeler hâkim hâle gelir, kalbinde mârifet ve muhabbet-i ilâhî nurları parlar, ilâhî mükâşefe ve müşâhedelere mazhar olur.

İbn Arabî *Fütûhat*'ta, seyr ü sülûk yolunu seçerek Hakk'a yaklaşmak isteyenlerin yol göstericisinin Allah'ın *en-Nûr* ismi olduğunu söylemektedir. Esmâ-i hüsnâdan olan *en-Nûr*, “âlemleri, gönülleri, zihinleri aydınlatan” anlamındadır. Ayrıca sözlükte; “gözle görülen aydınlık, maddî şeyleri görmeye yarayan ışık, ziyâ” anlamlarının yanı sıra “kalp gözüyle his ve idrâk edilen gönül açıcı aydınlık, maddî olmayan hususlarda basîret gözüyle görülen ve gerçeği görmeyi sağlayan mânevî ışık” anlamlarına gelir. Tasavvufta da “Cenâb-ı Hak'ın bütün mahlûkâtı yokluk zulmetinden çıkarıp idrâk edilebilecek, hissedilebilecek, görülebilecek duruma getiren ilâhî tecellisi” olarak geçer. (<http://www.lugatim.com>, 10.01.2019) Arabî; O, *kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır* (En'âm 6/97) âyetine dayanarak, seyr ü sülûkta yol gösterici olan mürşitleri yıldızlara benzetir. (Arabî 2007: II/100) Daha sonra, bu nurlara doğru koşan insanın gayretleri sonucu kendindeki *sırlara* ereceğini belirtir ki, *hangi mertebe için yaratılmış olduğunu öğrenmesi demektir.* (Arabî 2007: I/25)

Niyâzî-i Mısırî de bir gazelinde sırra şöyle değinir:

Kâf-ı dil Ankâsıyam sırrun âşinâsıyam  
Endişeler hâsıyam ad oldı insân bana (9/4)

Mısırî, sırrın âşinası olmayı insan olma derecesiyle eşdeğer bulmaktadır. Bu da seyr ü sülûkun sonuna işaret eder. Ayrıca *Gönül Kâfi'nin ankâsı* sözü, fenâdan bekâya dönmüş insanı anlatır. Bu mertebeye ulaşan kimse İbn Arabî'nin söz ettiği gibi kendi sırrına ermiştir ki, buna Mârifetü'n-Nefs denilmektedir. Kişi kendi nefisini tanımak yoluyla Allah'ı tanır (Uludağ 2003b). Dolayısıyla herkesin ulaşacağı sır da kendine özeldir, kendisi ile Rabbi arasında bir durumdur.

Yukarıda anlatılanlardan anlaşıldığı üzere *sır ilmi*, mârifettir. Seyr ü sülûk ile ilâhî latîfenin idrâk fonksiyonunun aktif hâle getirilmesi ve uygulanmasıdır. Sûfiler mârifeti ilim kelimesi ile anlatacakları zaman, kesbî ilimlerden ayrılması maksadıyla ilm-i esrâr (sırlar ilmi), ilm-i ledün, ilm-i bâtın, ilm-i makâm gibi tamlamalar hâlinde kullanmışlardır. (Uludağ 2003a:54-55)

Sır ilminin yani mârifetin sahilsiz bir deniz olması konusunu İbnü'l-Arabî Kur'ân'ı deryaya yani denize benzeterek anlatır:

Nefesin kuvvetli ise Yüce Kur'ân deryasına dal! Aksi hâlde, onun zahirini yorumlayan tefsir kitaplarını okumakla yetin. Deryaya dalma, yoksa helâk olursun. Çünkü Kur'ân deryası derindir. O deryaya dalan kişinin elde etmek istediğı şey, sahile yakın yerler olmasaydı bir daha denizden dışarı çıkamazdı. Peygamberler ve korunmuş varisleri ise âleme merhamet maksadıyla, o derin yerlere yönelen kimselerdir. (Arabî 2007: I/206)

Burada “nefesin kuvvetli ise” dediğı durum, “sahip olduğun mârifetin derecesi yeterli ise” anlamında ele alınmalıdır. Bu yeterlilik derecesini Molla Câmî, mârifeti dört seviyede ele alarak açar. Câmî'ye göre en alt mertebe sâlikin baktığı her şeyi Hak'la bağlantılı görmesidir. İkinci mertebede gördüğü her eserin Hakk'ın hangi sıfatıyla ilişkili olduğunu bilir. Üçüncü mertebede bu sıfat tecellîlerinin hikmetini anlar. En üst mertebede ise ilâhî ilmi kendi mârifeti şeklinde algılar. (Uludağ 2003a:56) İbn Arabî de mârifet derecesinde en altta

bulunan kimseye Kur'ân deryasına dalmamasını, yoksa helâk olacağını tembihler. Arabî, Kur'ân deryasının sahilden uzak ve derin kısımlarına ancak peygamberler ve onların korunmuş vârislerinin dalabileceğini belirtir. Bunu, tecrübe ve yeteneği yeterli olmayan bir dalgıcın çok derinlere dalıp vurgun yemesi tehlikesine benzetebiliriz. İşte bu derin yerleri “kıyısı olmayan deniz” olarak almak mümkündür. Böylece “ilm-i sırda bahr-ı bî-pâyân olanlar”ın peygamberler ve onların korunmuş vârisleri olduğu sonucuna ulaşırız. Burada korunmuş vârislerin kimler olduğunu irdelemek yerinde olur.

İbn Arabî Fütûhât'ta, verâsetin bir makâm olduğunu şöyle aktarır: “Bu en temiz Muhammedî makâmıdır, ona yükselen, ona vâris olur. Allah onu şeriâtın saygınlığını korumak için gönderir ve görevlendirir.” Peygamber vârislerinin, Hz. Peygamber'in Rabbinden müşâhede ettiği makâmı, ancak onun elbisesinin ardından görebildiklerini, çünkü böyle olmasaydı, vârislerin de Peygamberin keşf ettiğini keşfedip, onun bildiğini bilecek olduklarını anlatır. (Arabî 2007:I/18) Vârislerin makâmından daha üstün bir makâm olmadığını, bu makâmın karşısında dilin dönmediğini ve gönlün mustarip olmadığını belirtir. Bu makâm ehli, hâllerinde fânî olmuş, müşâhedelerini anlatmada ağızları kapanmıştır. Zât nurları onlara egemen olmuş, sıfatların belirtileri, üzerlerinde gözükmiştir. *Ünsiyet* ve *fenâ* mertebesindedirler. İlâhî kuvvet yardımıyla sürekli müşâhede hâlinededirler. Onlar dosdoğru yoldan ayrılmazlar. Halk ile iç içe yaşasalar bile, bu esnada gerçekte onlarla beraber değillerdir. İnsanlar onları ancak Allah'ın fiillerinden birisi olmaları yönünden görürler. Vârislerin verâseti hak etmelerini sağlayan hâllerini *Onlar, şahitliklerini dosdoğru yapan kimselerdir. Onlar namazlarını titizlikle koruyan kimselerdir.* (Me'âric 70/33-34) âyetleriyle açıklar. (Arabî 2007: I/290)

İbn Arabî'nin anlattığı vârisler, seyr ü sülûk sürecinin sonuna ermiş, kendilerindeki sırrı âşikâr etmiş, Hz. Peygamberin ahlâkını giyinmiş, ölmeden önce ölmek hâline erişmiş, kendi benliklerinden temizlenerek sadece Allah için yaşayan, fenâdan sonra bekâyâ ererek O'nun sıfatlarına bürünmüş kimselerdir. Niyâzî-i Mısırî de kendisini ancak bu kimselerin anlayabileceğini söylemektedir.

### 3.2. Bu fenâ gülzârına bülbül olanlar anlamaz Vech-i bâkî hüsnine hayrân olan anlar bizi

[Bu her şeyin geçici olduğu gül bahçesine (dünyaya) bülbül olanlar anlamaz, Ebedi yüzünün güzelliğine hayrân olan anlar bizi.]

*Fenâ gülzârına bülbül olmak:*

Fenâ gülzârı ile anlatılmak istenen geçici, sonunda yok olmaya mahkûm olan dünya nimetleridir. Bunlara bülbül olanlar ise dünya nimetlerinin peşine düşmüş, zâhiri güzelliklere aldanmış kimselerdir. Niyâzî-i Mısrî, *İrfân Sofraları*'nda dünya ve dünya adamlarına gönül bağlayanların azap içinde olduklarını söyler. Çünkü onlar kalplerini durmadan değişen gölgelere bağlamışlardır; erişilemeyen bir gölgenin peşinden koşmaktadırlar. (Mısrî 1971: 19)

Mısrî, Divânında bir başka şiirinde yine bülbül metaforu ile geçici dünyayı şöyle anlatır:

N'oldı ağlarsın ne eylersin taleb  
Bu dükenmez derdüne n'oldı sebep  
Güldeki dîdârı mı gördün aceb  
N'oldı bülbül işüni zâr eyledün  
Ne sebebdan azm-i gülzâr eyledün

Bu fenâ gülzâra tâlıbsen eger  
Hiç bekâsı yokdur anun fîz geçer  
Bu fenâ içre bekâ tuydun meğer  
N'oldı bülbül işüni zâr eyledün  
Ne sebebdan azm-i gülzâr eyledün (99/2-3)

Bu şiirde Mısrî, bir taraftan geçici dünyaya tâlip olan bülbüle nasihatte bulunurken bir taraftan da kendini bülbül ile özdeşleştirir. Kendisi güldeki dîdârı görmüş, gülden geçip ondaki ilâhî tecellîye âşık olmuştur. Bülbül de kendisi gibi



aşk acısı ile ağlamaktadır ancak bülbül gaflettedir ve üzüldüğü şey yok olmaya mahkûmdur.

Kur'ân-ı Kerîm'de de bu durumdan şöyle bahsedilir:

*İnsanların hesaba çekilmeleri yaklaştı. Hâlbuki onlar gaflet içinde yüz çevirmekteler. Rab'lerinden kendilerine yeni bir öğüt (bir uyarı) gelmez ki, onlar mutlaka onu alaya alarak, kalpleri de gaflette olarak dinlemesinler. O zulmedenler gizlice şöyle konuşular: "Bu da ancak sizin gibi bir insan. Şimdi siz göz göre göre sihre mi kapılacaksınız?" (Enbiyâ, 21/1-3)*

Öte yandan Klasik Türk Edebiyatı ve dünya edebiyatında benzer anlatımlarla kullanılan Gül-Bülbül metaforu, burada da kullanılmıştır. Bu metaforunda gül, eşi benzeri olmayan bir güzeldir. Bülbül ise güzel sesiyle ona hoş hikâyeler anlatan sevgilidir. Ancak güle olan karşılıksız ve riyâsız aşkını bir türlü anlatamaz, çünkü aşk acısını anlatmak mümkün değildir. Gül güzelliği ile mağrurdur. Onun aşkıyla yanan bülbülden haberi bile yoktur. Bülbülün güle olan bu büyük aşkı, bu aşk uğruna canını, kanını feda etmesi bütün literatürde kullanılan ortak bir motiftir. (Tanç 2009: 971, 974)

Dünya nimetlerine âşık olan kimse de bülbüle benzer. Yanar, tutuşur, canını vermeye razı olur ama âşık olduğu şeyler her daim vefasızdır. Çünkü hepsi bu âleme ait, yok olmaya mahkum yani fânîdirler. İşte bu tür sevgiler kişiyi gaflete düşürür. Yani Allah'tan uzaklaştırır. Gaflet sözlükte; çevresinde olanları farkedememe, açık gerçeği görememe, dalgınlık, dikkatsizlik, basîretsizlik, aymazlık, gâfillik olarak tanımlanırken, tasavvufî alanda da Hak'tan habersizlik, kalbin Hak'tan gâfil olması, O'nun zikrinden mahrum kalması anlamlarına gelir. (<http://www.lugatim.com>, 15.01.2019) Kulun Allah'tan habersiz olması, dünyayı veya bütün mahlukatı, Allah'ın yarattığı ve sıfatlarının tecellî ettiği bir yer olarak düşünmeden dünyadaki hayatını sürdürmesine, âleme tefekkür gözü ile bakamamasına, ondaki ince ve hikmetli işleri görememesine sebep olur. Kısaca, enfüs ve âfâkta Allah'ın âyetlerini göremeyen kişi, gaflette demektir. (Cebecioğlu 2005: 87)

Kur'ân-ı Kerîm'de gâfiller; “kalpleri ile anlamayan”, “görmeyen, işitmeyen”, “hayvanlardan daha aşağı” olan kimseler olarak tanımlanmıştır:

*Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarını cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir. (A'râf,7/179)*

Burada “kalpleri olup da bununla anlamayanlar” târifî, tasavvufta kalbin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi düşüncesine işarettir. Ali Bolat, Muhâsibî'nin bilgi kaynaklarına bakışını irdelediği makalesinde, sûflerin kirlere tasfiye edilmesi şartıyla kalbin ilâhî bilgiyi alabildiğini kabul ettiklerini söyler. Muhâsibî'ye göre kalbin biri melekût âlemine, diğeri ise duyular aracılığıyla mülk âlemine bakan iki yüzü vardır. Aynı zamanda kalp aklın mekânı, mârifetin de kaynağıdır. (Bolat 2001: 379)

Bunlara göre fenâ gülzârına bülbül olanlar, dünya nimetlerini kalplerine koymuş, Allah'tan uzaklaşmış, mârifetten yoksun gâfillerdir. Öte yandan âşık olunan şeylerin mertebeleri aynı zamanda âşığın mertebesine de delâlet eder. Mecâz aşklardan en üst seviyeye ilâhî aşka doğru bir yükseliş söz konusudur. Tasavvufta mânevî yükselişin metodu kabul edilen seyr ü sülûkta fenâ makâmı, aynı zamanda sâlikin duyduğu aşkın da mertebelerini gösterir. İlk fenâ mertebesi fenâ fi'ş-şeyh mertebesidir ki, sâlik şeyhinin aşkında fenâ bularak kötü huylarını iyileriyle değiştirir. Bu basamak somut mânada bir aşktır. Her ne kadar şeyhinin hakîkatine âşık olsa da karşısında somut bir örnek vardır. İkinci olarak fenâ fi'r-resul mertebesi gelir, bu mertebede sâlik Hz. Peygamber'in aşkını idrâk eder. Bu basamakta soyuta geçilmiştir. Çünkü Hz. Peygamber bir dönem yaşamış olan gerçek bir insandır. Ancak hakîkati onun bu dünyada somut vücudu olmadan da devam etmektedir. Son mertebeye ise fenâfillah mertebesi olup ilâhî aşkın idrâkidir. Bu son mertebeye akıl ile idrâk edilemeyecek kadar soyut bir mertebedir. (Rifâî 2015: 176, 184-190) Görüldüğü üzere somuttan soyuta doğru bir idrâk yükselmesi söz konusudur. Bu dünya nimetlerine sevgi duyanlar da en somut olanı, yani beş duyu ile algılayabildiklerini sevmektedirler. İlâhî aşk gibi soyut bir kavramı idrâk

edecek seviyede olmayıp, Niyâzî-i Mısırî'nin verdiği bilgileri anlayacak güce de sahip değildirlere.

*Vech-i bâkî hüsnüne hayrân olmak:*

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın bâkî yüzüne dair âyetler şöyledir:

*Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâkî kalacaktır. (Rahmân, 55/26-27)*

*Sen Allah ile beraber başka bir ilâha ibadet etme. Ondan başka hiçbir ilâh yoktur. Onun zâtından başka her şey yok olacaktır. Hüküm yalnızca O'nundur ve kesinlikle O'na döndürüleceksiniz. (Kasas, 28/88)*

Birinci âyette azâmet ve ikrâm sahibi derken Allah'ın doksan dokuz esmasından *zü'l-Celâl ve'l-İkrâm* kullanılmıştır. Yine “Rabbinin zâtı”olarak tercüme edilen kelimelerin aslı *vechürabbike*'dir. Vech (وجه), Arapça bir kelime olup yüz, çehre anlamına gelir. (<http://www.lugatim.com>, 15.01.2019) Burada bâkî kalacak olanın Celâl ve Cemâl sıfatlarının sahibi olan, Celâl'inin arkasından ikrâmı yani bağışı, ihsanı yetişen Allah'ın yüzü olduğu söyleniyor. İkinci âyette de benzer şekilde Allah'tan başka ilâh edinilmemesi gerektiği, O'nun yüzünden başka her şeyin yok olacağı, hükümün O'na ait olduğu anlatılıyor. Her iki âyet birlikte mütalaa edildiğinde bu âlemdeki her şeyin fânî olduğu, tek bâkî olanın Allahu Teâlâ olduğu hakîkati ön plana çıkmaktadır. Rahmân Sûresi'nde dikkat çeken *zü'l-Celâl ve'l-İkrâm* isminin kullanılmış olmasıdır. Doksan dokuz esmadan bu ismin seçilmiş olması, bâkî olan Rabbin Celâl ve Cemâl sıfatlarıyla kendini zâhir ettiğini göstermektedir. Buradan varılacak sonuç bu iki zıt sıfatın her ikisinin de Allah'a ait olduğunun kabul edilmesi ve birleşmesi gerektiğidir. Celâl ve Cemâl birleştiği zaman Kemâl seviyesine ulaşılır. Allah'ı kemâl seviyesinde tanıyan biri ancak O'nu Celâl ve Cemâli ile birlikte sevebilir. Bu kemâl içinde O'nu tanıyan şaşkınlık içinde hayranlık duyar. *Zü'l-Celâl ve'l-İkrâm* olan Allah'ın bâkî yüzüne hayran olanlar da ancak tevhîd ehli kimselerdir.

### **3.3. Dünyâ vü ukbâyı ta'mir eylemekten geçmişiz**

**Her taraftan yıkılıp vîrân olan anlar bizi**

[Dünya ve âhireti tamir (mamura) etmekten geçmişiz, bizi her taraftan yıkılıp vîrân (harap) olan anlar.]

Bu beyti Nûru'l-Arabî şöyle açıklamıştır:

Ehlullâh dünya ve ukbâyı tamir etmez. Hazreti Resûl buyurmuştur: “Dünya âhiret ehline haramdır, dünyaya meyletmez; âhiret de dünya ehline haramdır, âhirette cennet nimetlerini göremez ve bu ikisi ise Ehlullâha haramdır.” [Yılmaz 2013: 17] Çünkü dünyaya meyletmek nefis içindir. Âhirete meyletmek yine nefisini azaptan kurtarmak ve cennet nimetlerine nâil olmak içindir. Ehlullâh ise Allah’ın rızasından başka bir şeye bakmaz; ne dünyaya meyleder ne de âhirete râğbet eder. (Nuru'l-Arabî 2016:88-89)

Dünya ve âhirete râğbet etmemek, sûfî düşüncedeki terklere işaret eder; terk-i dünya, terk-i ukbâ (âhiret), terk-i hestî (varlık), terk-i terk. Bunlar aynı zamanda Allah yolundaki kişinin kendini aşamalı olarak arındırmasıdır. Zühd kavramı ile iç içe geçmiş olan bu terkler kişinin ihtiyârî yönelişleridir. Zühd, bir şeye olan râğbeti daha iyisine çevirme hâlidir; herhangi bir şeyden vazgeçip, onun yerine daha iyi, daha güzel ve daha hayırlı olana dönmek demektir. (Gazâlî 2002: IV/398)

*Terk-i Dünya:* Dünya nimetlerine bağlanmaktan vazgeçmek, hevâ ve hevesleri terk etmek. Terklerin birinci aşaması olup, dünyaya olan arzuları ahiret nimetlerine yönelme ile değiştirmektir. Serrâc, zühdü açıklarken onun yüce bir makâm ve hoş hâllerin, güzel mertebelerin temeli olduğunu söyler. Zühdü, Allah'a yönelenlerin, her şeyden kesilip O'nun rızâsına tâlip olanların ve tevekkül erbabının ilk basamağı olarak kabul eder. Zühdü sağlam olmayanın ondan sonraki durumu da pek sağlıklı olmaz, çünkü "dünya sevgisi her türlü kötülüğün, dünyadan zühd etmek ise her türlü hayır ve tâatın başıdır " diye belirtir. Zühdü üç aşamada inceleyen Serrâc, ikinci aşama olan tahkîk ehlinin zühdünü anlatırken bunun, dünyanın tamamından nefse ait hazları terk etmek olduğunu belirtir. (Serrâc 2016: 45-46)

Niyâzî-i Mısırî bir hadis-i şerife dayandırarak, dünya isteklerinden vazgeçme ve kabir ehli gibi olma hususunda şu beyitleri söyler:<sup>12</sup>

Dedi dünyâdan şöyle ol nitekim bir garîb insân  
Ki ya'nî hiç vatan tutma Semerkand ü Buhârâ'dan

Dahi bir yolcu gibi ol ikâmet eyleme aslâ  
Ki ya'nî hiç karar etme elin çek zîr ü bâlâdan (Mısırî 2015: 42)

*Terk-i Ukbâ:* Âhîret nimetlerine bağlanmaktan vazgeçmek, yani Allah'ın emirlerine sadece azaptan kurtulmak ve cennet nimetlerine ermek için değil, Allah'ın rızasını kazanmak için uymaktır. Terklerin ikinci aşamasıdır. Âhîret nimetlerine olan talebi Allah'ın rızası ile yer değiştirmektir. Nasrabâzî bu konuya işaret ederek, “Zâhit dünyada gariptir, Allah Teâlâ hakkında irfân sahibi olan ârif ahirette de gariptir.” demiştir. Ahmed b. Hanbel de âriflerin zühdünün, Allah Teâlâ ile meşgul olmaya engel olan her şeyi terk etmek olduğunu söylemiştir. Şiblî ise “Allah Teâlâ hariç her şeye sırt çevirmektir” diye anlatmıştır. (Kuşeyrî 2014: 209-211)

*Terk-i Hestî:* Terklerin üçüncü aşamasıdır; varlık iddiasından vazgeçmek, egoyu terk etmek, fakr sahibi olmak anlamına gelir. Fakirlik muhtaç olunan şeyin yokluğu demektir. Allah'tan başka herkes fakir ve yoksuldur. O Ganiyy-i Mutlak'tır. Kur'ân-ı Kerîm'de ...*Allah her bakımdan sınırsız zengindir, siz ise fakirsiniz...*<sup>13</sup> (Muhammed 47/38) buyurulmuştur. (Gazâlî 2002:352)

Niyâzî-i Mısırî, *fakr* konusuna “Fakirlik tamam olduğunda o Allah'tır” sözüyle açıklamalar getirir. O'ndan başkasının ne zâhirde ne bâtında varlığı olmadığını, yalnızca var sanıldığını söyler. Ârifin sırrında vücuttan fakr tamam olmayınca, doğrudan doğruya Hakk'ın yüzüne bakmasının mümkün olamayacağını anlatır.

<sup>12</sup> *Dünyada bir garip veya bir yolcu gibi ol ve kendini kabir ehlerinden say.* (Mısırî 2015: 42)

<sup>13</sup> *İşte sizler, Allah yolunda harcamaya çağrılıyorsunuz. Ama içinizden cimrilik yapanlar var. Kim cimrilik yaparsa ancak kendi zararına cimrilik yapmış olur. Allah her bakımdan sınırsız zengindir, siz ise fakirsiniz. Eğer ondan yüz çevirecek olursanız, yerinize başka bir toplum getirir de onlar sizin gibi olmazlar.* (Muhammed 47/38)

Varlığı atmazsa, kendisindeki emaneti ödememiş olacağını ve bu nedenle de hıyanetten kurtulamayacağını belirtir. (Mısırî 1971:8-9)

*Terk-i Terk*: Son terk aşaması olup, terk eyleminin terk edilmesidir.

Kenan Rifâî, dört terkin dört aşamalı bir terk ediş olduğunu söyler. Tıpkı beşikteki bebeğe baklava börek verilemeyeceği, hepsinin bir sırası olduğu gibi terkler de kademelidir. İlk başta kişi dünya ile dolu olduğundan, önce mâsivâyı terk etmelidir. Yani mâsivâ zevklerinden kendini sıyırmalı ve yüzünü ahirete döndürmelidir. Daha sonra ise âhîret nimetlerinden de sıyrılıp yüzünü Cemâle çevirmelidir. Hiçbir varlığı olmadığını idrâk eden kimse için ise göz artık hiçbir şey görmez ve terk edecek bir şey de kalmaz.

Kenan Rifâî'ye göre bu dört terk, dört farklı *idrâk seviyesine* de işaret etmiş olur. Niyâzî-i Mısırî'nin de “anlar” diyerek vurgulamak istediği aslında bu idrâk seviyesidir. Kenan Rifâî bunu şöyle anlatır:

Muhakkak ki, mânâyı anlamak ve mânâdan zevk almak müşküldür [zordur]. Farazâ bir mecliste aşktan ve mânâdan bahsedersen, bütün o kalabalık içinde bunu anlayan pek az kimse çıkar. Hâlbuki cehennemde zincirler var ki, bir tanesi beş bin beş yüz okkadır. Zebânîler şöyle asacak, böyle kesecekler... dedin mi, herkes birden gözlerini açıp dövünmeye başlarlar.

İdrâk seviyeleri daha üst mertebelerin hâlinden anlamayan [anlamayacak düzeyde olan] çocuk ruhlu kimselere, oyalayıcı hikâyeler tarzında sözler söylersen dinletebilirsin. Bu arada da mânâyı ait bazı şeyler öğretebilirsen âlâ. Fakat sırf mânâdan bahsedecek olsan tahammül edemez, kaçarlar.

Aşk Cenâb-ı Hakk'ın lütfudur, nasip iledir. Her yiğidin kârı değildir. İşte bu gibi kimseler aksakallı da olsalar, başlarına babadan kalma bir taç da giyseler, aslı bırakıp teferruatla uğraştıkları için çocuk mesabesinde dirler. (Rifâî 2011: 511-513)

Öte yandan dört terki anlatan dört tekbir, cenaze namazına mahsustur. (İlmihâl I/361-362) Yani ölmüş kimsenin ardından dört tekbir alınır. Sûfîlerin dört tekbiri birlemeleri “ölmeden önce ölmek” kavramıyla alâkalıdır. Hazret-i Peygamber’in “Ölmeden önce ölünüz” hadisine binaen bu kavramı kullanmışlardır. (Yılmaz 2013:550-551) Sûfî düşüncede ölmeden evvel ölenler ebedî hayat bulurlar. Nefsânî sıfatlarını Hak için öldürenler, kibir, riyâ, fesat, hile gibi kötü özelliklerini Allah için bırakıp, yerine güzellikler, iyilikler, doğruluklar, faziletler getirirler. (Rifâî 2011: 596)

Niyâzî-i Mısırî de Dîvân’ındaki bir gazelinde âşıkları ölü olarak tasvir eder ve bunu da ölünün ardından verilen salâ ile özdeşleştirerek anlatır:

Es-salâ her kim gelür bâzâr-ı aşka es-salâ

Es-salâ her kim yanarsa nâr-ı aşka es-salâ

Es-salâ dâr-ı Enel-Hak’da bugün Mansûr olup

Cân u başından geçen berdâr-ı aşka es-salâ

İbn-i Edhem gibi tâc ü tahtını terk eyleyüp

Soyunup abdâl olan hünkâr-ı aşka es-salâ

Kendini odlara atan şol Halîlullâh gibi

Cân u dilden bülbül-i gülzâr-ı aşka es-salâ

Varlığı tâgın delüp Şîrîn iline yol açan

Ey Niyâzî söyle ol mi’ mâr-ı aşka es-salâ (168/1-5)

Mısırî yine başka bir gazelinde halvetin kişiye nefsini bildirdiğini, ölmeden önce ölmeye yaradığını anlatır:

Nefsünü sana bildürür ölmezden öndin öldürür

Yokluk yolını tuygurur fakr u fenâ halvettedür (53/2)

Halvet, mârifete ermek için uygulanan yollardan biridir. İbn Arabî de mârifete ermiş olan ârif için “dünya ve âhiretten uzaklaşmıştır” nitelemesini yapar. (Arabî 2007: 8/154)

Mısırî'nin “ölmeden önce ölmek” sözünü, kişinin nefsinden ölmesi, varlığından geçmesi anlamlarında kullandığı görülmektedir. Varlığın yıkılması, sâliki cânâna eriştirir. Bunu Mısırî şöyle anlatır:

Yagmâ idersün varlığın gider gönülden tarlığın  
Mahv eylesün agyârlığın yâr olısar mihmân sana (3/2)

Benliğimdir senden ayıran beni  
Varlığım şehrini yık vîrâne kıl (107/3)

Görüldüğü üzere bu beyitte *anlayan* kimseden kasıt, ölmeden önce ölmek mertebesine ermiş âşıktır.

### **3.4. Biz şol abdâlız bırakduk egnimizden şâlumuz Varlığından soyınup uryân olan anlar bizi**

[Biz şu abdâlız ki, sırtımızdan şâlımızı bıraktık. Bizi varlığından soyunup çıplak (örtüsüz) olan anlar.]

Sözlükte *abdâl* kelimesi derviş anlamında kullanılmakla birlikte, tasavvufî düşüncede daha özel bir anlama sahiptir. Bu istikâmet makâmıdır, manevî bir derecedir. Evliya ve abdâl bu istikâmet makâmına varmayı hedefleyerek, iradelerini Hakk'ın iradesine teslim eder, vefatlarına kadar O'nun iradesine göre hareket etmeyi arzularlar. Yine bir düşünceye göre Abdâl yedidir, ne artar ne eksilirler. Allah Teâlâ yedi iklimi bunlarla korur. Her biri bir iklimde bulunur ve gücünü yedi semanın birinde bulunan peygamberden alır. (Erginli 2006:43) Abdâl olanlar, Allah aşkında fânî oldukları ve geçici dünya menfaatlerine önem vermedikleri için hâlleri halkın anlayışına göre akılsızlık sayılmış ve bu sebeple



“abdâl” kelimesi dilimizde “aptal” şekline dönerek “aklı kıt, idrâki zayıf” anlamına gelmeye başlamıştır. Bazı kaynaklarda sayıları genellikle kırk olarak kabul edilir. Bu velîlerin mertebelerine göre aldıkları diğer isimler sırasıyla *büdelâ, evtad, nukabâ, gavs* ve *kutup*’tur]. (<http://www.lugatim.com>, 15.01.2019)

Şâl, Farsça bir kelime olup sözlükte, kadınların omuzlarına attıkları geniş örtü anlamına gelmektedir. (<http://www.lugatim.com>, 15.01.2019) Öte yandan derviş kıyafetlerinde de görülmektedir. Bazı kaynaklarda dervişlerin bellerine bağladıkları yünden yapılmış kuşak olan *şedd* ile aynı anlamlarda kullanılsa da, Atasoy, *Derviş Çeyizi* adlı eserinde Âgâh Efendi’den aktarak, şâlin derviş kıyafetlerinde *ridâ* denilen örtünün bir çeşidi olduğunu söyler. Âgâh Efendi ridâyı başa ve belden yukarıya bürünülen bir örtü olarak tanımlar. Burada *Şâl Fûte* dediği, dervişlerin hırka ve abâsı olan bir kıyafetten bahseder. Bu kıyafet belden aşağıya tutunacak fûta ve peştemalden ibarettir. Eserde, tarîkat ridâsının mürşidin irşâda izinli olmasına delâlet olduğu, ridânın iki ucunun üst üste binmesi veya iki yana eşit salınması durumlarının bir nevi mertebelere işaret ettiği gibi durumlar açıklanır. Sağ tarafın şerîat ve tarîkata, sol tarafın mârifet ve hakîkate delâlet olduğu belirtilir. Hatta Hz. Peygamberden abâ alan, yani şeyhlik almış olanların ridâyı boynuna koymasının, emanet yükünü boynuna asması olduğundan bahsedilir. (Atasoy 2106:250-251)

Görüldüğü üzere şâl sembolü derviş kıyafetlerine işaret ettiği gibi, bazı mertebe ve görevler ile ilgili de anlamlar taşır. Şalı sırtından atmaktan kasıt sureti terk etmek, yani her türlü isim, makâm, rütbe gibi arazlardan arınmaktır. Niyâzî-i Mısrî suretin yanıltıcı olduğunu, aslın sîrette bulunduğunu dîvânında pek çok kereler dile getirir:

Sûretde nem var benim sîrettedür ma‘denüm  
Kopsa kıyâmet bugün gelmez perîşân bana (9/3)

Zâhidâ sûret gözetme içeri gel câna bak  
Vechi üzre gör ne yazmış defter-i Rahmâna bak (89/1)

Sûreti terk eyle ma’nâ bulagör

Ko sıfatı bahr-ı zâta dalagör (102/7)

Lafz u sûret cism ile anlamak isterler bizi

Biz ne elfâzız ne sûret cümle mâ'nâ olmuşuz (76/5)

Aşağıdaki beytinde özellikle sûfiye hitap ederek, “sûretinle uğraşma, içini saflaştır” diyen Mısrî, böylece asıl önemli olanın içsel olarak temizlenme ve Allah’a yönelme olduğuna vurgu yapar:

Gel ey sûfi çıkar sûfi kıl insâf

Ko sûret düzmeği kıl içini sâf (87/1)

Niyâzî-i Mısrî, Cenâb-ı Hakk’a niyâzında sûretten geçip cân olmayı ister:

Yâ Rab bize ihsân et vuslat yolunu göster

Sûrette koma cân et uzlet yolunu göster (42/1)

Ayrıca divandaki; *Hamr-ı rûy-i yâr ile sekrân olan anlar bizi* mısraıyla başlayan 178 numaralı muhammes şiirin dördüncü bendinin son iki mısraında Niyâzî-i Mısrî şöyle der:<sup>14</sup>

Baş açık yalın ayak râh-ı fenâ abdâlıyız

Ref' edip ten cübbesin uryân olan anlar bizi (178/4)

[Başı açık, yalın ayak, fenâ yolunun abdâlıyız. Ten cübbesini kaldırıp çıplak olan anlar bizi.]

Niyâzî-i Mısrî, varlıktan soyunmak ile idrâk arasında bir bağlantı kurar. Bu bağlantıyı Tirmizî'nin *uryan* kelimesini *mârifet* ile ilişkilendirmesinde görürüz. Tirmizî, mârifet kelimesinin harf tahlilini yaparak, kelimenin kökü olan ayn, ra ve fe harfleri ile başlayan kelimeler üzerinden gitmiş, anlamlar arasında ilişkiler kurmuştur. Tahlilde ele aldığı kelimelerden biri olan *uryan* kelimesinin “kalbin,

<sup>14</sup> Bu şiir bir rivayete göre Mısrî'nin Oğlanlar Şeyhi İbrahim Efendi'nin, diğer bir rivayete göre Kutupzâde veya Üftâdezâde İbrahim Efendi'nin gazeline yazdığı tahmistir. Ayrıntılı bilgi için bk. Erdoğan, *Niyâzî-i Mısrî Divânı*, 1998, 220.

Rabbinden başka şeye bakmaktan soyutlanması” anlamına geldiğini söyler. Bu hâle gelmenin şartını Niyâzî-i Mısırî varlıktan soyunmak olarak görmüştür. (Tirmizî 2017:90)

Öte yandan varlıktan soyunmak, sūfî düşüncedeki *fakr* kavramına işaret eder. Çünkü varlık iddiasından soyunan kişi fakrın idrâkine erer ve bu mertebede artık ondan zuhûr eden Allah olur. Fakr kelimesi Arapça olup sözlükte fakirlik, yoksulluk anlamına gelir. Tasavvufî düşüncede ise kendinde varlık görmeyip her bakımdan Allah’a muhtaç olduğunu bilme, fenâfillâha erişme hâli, mânevî yokluk anlamlarına gelir. (<http://www.lugatim.com>, 15.01.2019). Fakr aynı zamanda şerefli bir makâm olarak kabul edilir. Fakrın hakîkati, kulun Allah'tan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaması, bütün sebeplerden uzaklaşmasıdır. Fakr, genel mânâda bilinen yoksulluk değildir; mânevî ihtiyaçlılık hâlidir. Fakir ne kadar mala mülke sahip olsa da onlara gönlünü bağlamaz. Mal fakirin esiridir. (Cebecioğlu 2005:80)

Mısırî, *İrfan Sofraları*’nda fakrı şöyle anlatır:

Bin yetmiş altı yılı Şevval'inin ikinci günü akşama doğru kibleye karşı oturmuş : “Fakirlik tamam olduğu zaman o, Allah'tır.” sözünü düşünüyordum. Allah'ın ilhamıyla sırrıma bunun hakiki manası doğdu. O kadar kesin bir mana doğdu ki, artık bunun ötesinde bir mana yoktur. Allah bana açıkça gösterdi ki, kendisinden başkasının ne zahirde, ne batında varlığı yoktur. Yalnız var sanılır. Bana bildirdi ki, ârifin sırrında vücuttan fakr (yoksunluk) tamam olmayınca perdesiz, doğrudan doğruya Hakk'ın yüzüne bakması mümkün olmaz... Çünkü fakrın tamamı, Allah'tan başka her şeyden varlığı almaktır. Vücut kalkınca Hak görünür ve hiç kaybolmaz. (Mısırî 1971: 8-9)

Mısırî bu sofrada Allah’tan başka varlık sahibi kimsenin olmadığını, bunu idrâk eden kimsenin fakr sahibi olduğunu ve bu kişinin Hakk’ın yüzünü perdesiz göreceğini söyler. Kur’ân-ı Kerîm’de insanın muhtaçlığı şöyle anlatılmıştır: *Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla layık olandır.* (Fatır 35/15)

Yine Kur’ân-ı Kerîm’de fakrını bilmediğinde insanın azgınlaştığından bahsedilir: *Hayır, insan kendini yeterli gördüğü için mutlaka azgınlık eder.* (Alâk 96/6)

Hz. Peygamber’in “*Fakrım övüncümdür, ben onunla övünürüm*” hadis-i şerifi, sūfîler için yol gösterici olmuştur. (Yılmaz 2013:153) Mısırî, âyette bahsedildiği

üzere azgınlık derecesine gelen insanın hakikat bilgisini anlayabilmesinin mümkün olmadığını söyler.

Beytin ikinci mısraında geçen varlıktan soyunup uryân olmak kavramıyla anlatılmak istenen çıplaklık, fiziksel bir çıplaklık olmayıp, ten cübbesini ref'etmektir. Ten cübbesi, insanın bu dünyada ruhunu taşıyan maddesel yönü, bedenidir. Ruh bu beden ile kayıtlıdır, metafizik bilgiyi almasında bu kayıtlar kişiyi kısıtlar, bazı algıların karışmasına neden olur.

Kur'ân-ı Kerîm'de : *Ey örtünüp bürünen (Peygamber)! Kalk da uyar.* (Müddessir 74/1) âyeti ile bir örtü ve bürünmekten bahsedilir. İbn Arabî, buradaki örtünün "beden örtüsü" olduğunu söyler ve beden suretiyle perdelenmek manasına geldiğini belirtir. Arabî, bu âyetlerde, beden perdesi ardında bulunan insana hitap edilerek, ondan yaslandığı ve büründüğü tabiat meşguliyetlerinden uyanması, gaflet yatağından çıkması, nefsinin büyük bir günün azabına karşı uyarılması istendiğini söyler. (Arabî ty.1369) Görüldüğü üzere İbn Arabî bedeni, gaflete neden olan bir perde olarak nitelemektedir.

Beden perdesi aslında nefsin hevesleri ve ihtiraslarıdır. Mevlânâ Mesnevî'nin ilk beyitlerinde ayrılıktan şikâyet ederken, kimsenin onun derûnundaki esrârı araştırmadığını, oysa esrârın feryâdından uzak olmadığını, ancak herkesin bunu görme ve duyma kabiliyetine sahip olmadığını anlatır. Beden ve ruhun birbirinden gizli olmadığını ama herkesin bunu göremediğini söyler:

(...)Benim esrârım, feryâdımdan uzak değildir. Fakat her gözde onu görecektir nur, her kulakta onu duyacak kudret yoktur. Beden ruhtan, ruh da bedenden gizli değildir; lâkin canı görmeye herkes için izin yoktur (...). (Rifâî 2012:1)

Kenan Rifâî, esrârı ancak yokluk sahibi kimselerin görüp duyabileceğini belirtir. Bu yokluğun maddî varlık bağlarından kurtulup, nefsin heveslerinden ve ihtiraslarından arınmak olduğunu anlatır. (Rifâî 2012:1-5) Ahmet Avni Konuk da benzer şekilde *insan-ı nâkıs* dediği kemâle ermemiş insanın, nefsinin sıfatlarını hâil ederek Yaradanı ile olan bağını kestiğini, yani ilâhî olanı anlayamadığını söyler. (Konuk2005:78)

Bu beyitte *anlayan*, fakr sahibi kimselerdir.

### 3.5. Kahr u lutfi şey'-i vâhid bilmeyen çekti azâb

#### Ol azâbdan kurtulup sultân olan anlar bizi

[Kahr ve lütfu bir bilmeyen azap çekti. Bizi o azaptan kurtulup sultân olan anlar.]

Kahr ve lütfu bir bilmek; sıkıntı, üzüntü ve zorluk zamanlarında da rahatlık, iyilik, ferahlık zamanlarındaki gibi dingin olabilmek, acı çekmemektir. İbn Arabî bu durumu tevekkül ile bağdaştırır:

... *'Allah dilediğini yapandır.*[Hûd 11/107] Allah kefil olup, yapıp gerçekleştirebilecek iki mümkünden birisini yapabileceğini bildirdiğine göre, kesin olarak Allah'a itimat ettik ve O'nu doğruladık. Çünkü teorik bilgi ve kanıtla onun doğruluğunu biliriz. **Öyleyse sebeplerin yoksunluğunda dinginliğimiz ve sıkıntı çekmeyişimizin nedeni, Allah'ın onu tazmin edebileceğine inanmamızdır.** Bilgiyle kalsaydık, sıkıntı çekerdik. Öyleyse âlim dingin ise, bu durum onun mümin olmasından; mümin olması ise, tazmin edenin [sebepe oluşan zarar ve ziyânı ödeyenin] doğruluğunu bilmesinden kaynaklanır." (Arabî 2007:7/265)

Öte yandan İbn Arabî Sözlüğünde *tevekkül* "kalbin güçlük çekmeden Allah'a itimat etmesi, O'nun katında bulunan şeye güvenmesidir." şeklinde tanımlanmıştır. (el-Hakîm 2017: 487)

Niyâzî-i Mısırî bunun mârifet ve kemâlat gerektirdiğinden bahseder. Mârifeti Allah'ın nuru olarak niteler ve şöyle der:

... Allah'ın nuru ile bakarsan zulmette nur, zehirde panzehir, düşmanlarda dost, kahrda lütuf ve o kadar çok çeşitli ve zıt aynalar içinde bir tek yüz ve bir cemâl görürsün... Kendi kendine şu beyti tekrar et:

*Âlemin nakşını hep hayâl gördüm, ol hayâl içre bir cemâl gördüm,  
Heme âlem çü mazhar-i Haktır, anın için kamu kemâl gördüm*

O zaman sana insanların şerhleri ile hayırlıları bir olur. (Mısırî 1971:36)

"Bil ki: Celal, cemal, kahr, lütuf şeklinde görünen şey, varlık kemâlinin tezahürüdür. Eğer Âdemoğulları olmasaydı o Kemâl varlığın yarısı gizli kalırdı. İsimlerin cemiyeti (tamamı) insan hakikatinde meydana çıkmıştır." (Mısırî 1971: 126)

Mısrî, kahır ve lütfu bir görmek için insan hakîkatinin kemâline erişilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir.

Gehî kahr u gehî lûtfun kemâlin bilmek istersen

Fenâ-ender-fenâda yoğ olup hem var olandan sor (58/3)

[Eğer kahır ve lütfun kemâlini bilmek istersen, fenâ ender fenâda yok olup tekrar var olmuş kimseden sor.]

Mısrî'nin işaret ettiği kimse fenâ sonrası bekâya ermiş kimsedir.

Kemâle gidiş, sûfilerce değişik kavramlarla ilişkilendirilir. Bunlardan biri de tevhîttir. Zünnûn-ı Mısrî tevhîdi şöyle tanımlar:

“Tevhîd, Allah'ın eşyayla imtiz'ac etmeyen {eşyanın içine girmeyen, onun tabiatına karışmayan} kudretini, eşya ile bütünleşmeyen yaratışını bilmek, her şeyin sebebinin Allah'ın yaratması olduğunu ve O'nun yaratmasında bir bozukluk bulunmadığını bilmendir. Yüksek olan göklerde ve alçak olan yeryüzünde Allah Teâlâ'dan başka müdebbir yoktur. Senin vehim ve tasavvuruna her ne gelirse gelsin, Allah ondan farklıdır.” (Erginli 2006:1104)

Chittick'in Meybudî'den aktardığına göre, Allah kuluna lütfetmede; müsâmaha göstermede, ihsan buyurmada, cömertlikte, rahmet eriştirmede yegânedir. O celâl ve azâmette; âlemin tebdir ve idaresinde, ihtişam ve büyüklükte de yegânedir... Zâtında, sıfatlarında, fiilleri ve eserlerinde birdir. Âyette de “*İlâhınız tek bir ilâhtır.*” (Bakara 2/163) diye vurgulanır. Chittick, kelime-i tevhîd için de benzer düşüncededir:

Kelime-i Tevhîd, “Allah'tan başka ilâh yoktur” demek, ilâhî bilgiden başka bir bilgi, ilâhî hayattan başka bir hayat, ilâhî dilemeden başka bir dileme, ilâhî rahmetten başka bir rahmet, ilâhî aşktan başka aşk yoktur anlamına gelmektedir... Allah'tan başka her şey bâtıldır... Şeyler bâtıl olmalarına karşılık Allah'ın onları ebediyen bilmesi dolayısıyla yeterince gerçekçiler. Şeylerin bâtıllığı onların kendi başlarına varlıklarının olmadığı anlamına gelir. (Chittick 2018:51-55)

Gazzâlî ise tevhîdin dört mertebesinden bahseder. Buna göre ilk mertebesi münâfıklara ait olan *Tevhîd* kavramının diğer üç mertebesi, Allah'tan başka ilâh, O'ndan başka fâil ve O'ndan başka mevcut olmadığının idrâkidir. Dolayısıyla, son iki mertebedeki insan için hayır da şer de Allah'tandır. (Uludağ 2012:21) Nitekim Semânî de “Allah yolunu gösteren yine Allah'ın kendisidir.” diyerek bu

düşünceyi destekler. Kur'ân-ı Kerîm'de *Allah her kime nur vermezse, onun için nur diye bir şey yoktur.* (Nûr 24/40) buyurulmaktadır. (Chittick 2018:55)

Dîvânı'nda pek çok kez tevhîd konusuna değinen Niyâzî-i Mısırî'nin, aşağıdaki beyitte anlattığı tevhîd ehlinin aynı zamanda âşık olduğu görülür:

Hakk'ı seven âşıklarun eğlencesi tevhîd olur  
Aşk odına yanukların eğlencesi tevhîd olur (60/1)

İbn Arabî de sevenin niteliklerinden bahsederken şöyle der:

Sevenin bir özelliği de, sevgilinin ihsanı nedeniyle, sevgisinin artışı veya verdiği sıkıntı nedeniyle eksilmeyi kabul etmemesidir. Bu hüküm, bir tecelli nedeniyle özü gereği Hakkı sevende gerçekleşebilir. Söz konusu tecelli de Hakkın el-Cemil ismiyle tecelli eder. **Böyle bir sevgi, iyilik nedeniyle artmayacağı gibi yüz çevirmeyle eksilmez.** (Arabî 2007:8/277)

Yukarıdan anlaşılacağı üzere tevhîd ehli olan bir Allah âşığı, Sevgili'den geldiğini bildiği her muameleyi kabul eder. Onun sevgisi sebeplere bağlı olmadığı gibi başına gelenler de her şekilde birdir. İbn Arabî, böyle kimselerin Allah'ın velîleri olduğunu da söyler:

Peygambere 'Allah'ın velileri kimdir?' diye sorulmuş, o da 'Görüldüklerinde Allah'ın hatırlandığı kimselerdir' demiştir. Onları belalar ve sıkıntılar kuşattığında, sarsılmazlar, Allah'tan başkasına sığınmazlar. Onlar, Allah'ın üzerlerinde uyguladığı ve onlar adına dilediği şeyden razıdırlar. Sıradan insanlar, böyle bir sabır, rıza ve (sıkıntılarını) yaratıklara şikâyet etmeyiş hâlinde kendilerini gördüklerinde, Allah'ı hatırlar, Allah'ın o insanlara dönük bir inâyeti olduğunu anlarlar. (Arabî 2007:8/ 349-350)

Arabî, tevhîdin bir türünden bahsederken, *Rahman O'ndan başka ilâh olmayandır, müminler sadece Allah'a tevekkül etsin* (Tegâbün 64/13) âyetinde belirtilen üzüntülerin ortadan kalkması için bunlarda Allah'a dönülmesi gerektiğini anlatır. Arabî'ye göre insan, kendisine isabet eden sıkıntının, aynı zamanda kendi varlığını koruyan Allah'ın eliyle gerçekleştiğini bilir. Bu nedenle de Allah, bir musibetin ulaştığı kimsenin; *Biz Allah'a aidiz ve O'na döneceğiz* (Bakara 2/156) demesini övmüştür. Bu sıkıntı ve üzüntüler belli bir vakte kadar 'emanet' olarak o kişide bulunur. O hâlde bir bela ve sıkıntı yoktur. Üzüntü tevhîdi, sıkıntılara karşı kullanılabilecek en yararlı ilaçtır. (Arabî 2007:9/44)

Ancak bu tevhîd idrâkine eremeyen insanlar sıkıntılar geldiğinde azap çekerler. Niyâzî-i Mısrî de bu azaptan kurtulmak için bir gazelinde şöyle söyler:

Ey Niyâzî fâriğ u âzâde ol var çekme gam  
Kahr u lutfu bir bilürsen gam olur sana neşât (83/5)

[Ey Niyâzî, vazgeçip terk ederek, el çekerek hür ol, böylece gam çekme. Kahır ve lütfu bir bilürsen, gam sana sevinç olur.]

Burada Mısrî'nin bahsettiği vazgeçiş, nefsin hevesleri ve arzularıdır. Yukarıda anlatılan mertebelere varış için gerekli olan en temel davranıştır. Mısrî, Allah'ın Celâl ve Cemâl sıfatlarıyla tecellisinin nasıl birlik arz ettiğini, bunu idrâk eden kimsenin hâlini şöyle anlatır:

Velî ârif olan lutfu sevinmez kahra incinmez  
Eyü kem cümleten halka atâsin ol amîm etmiş  
İkisin bir bilüp togrı hakîkatle görür kim Hak  
Celâlî perdesin çekmiş cemâline harîm itmiş

İkisinden de lâzımdur kemâl-i hüsn-i zâtına  
Anınçün birini Kakhâr idüp birini Halîm etmiş (80/4-6)

İbn Arabî de Cenâb-ı Hakk'ın bu iki yönünü *Fütûhât-ı Mekkiyye* 'de anlatır:

Bir nimet verir de nimetlendirirse bu O'nun ihsanıdır. Şayet sıkıntı verir ve azap ederse bu da O'nun adaletidir. Allah başkasının mülkünde tasarruf etmemiştir ki, haksızlık ve zulüm yaptığı söylenebilsin. (Arabî 2007:1/92)

Allah, çeşitli yerlerde rahmetini gazabında ve intikamında gizlemiştir. Örnek olarak, hastalıkla sıkıntı çekerken, Allah'ın günahlarını silmekle hastaya merhamet etmesini verebiliriz. Sıkıntıda merhamet budur... İnsan, dünyada el-Mun'im ismi sayesinde nimet içindedir, hâlbuki nimette Allah'ın azabı gizlidir... Rahmeti azabında, azabı rahmetinde, nimeti külfetinde, külfeti nimetinde gizli olan Allah münezzektir! Her ne olursa olsun, gizlenmiş olan şey, görünen varlığın ruhudur. (Arabî 2007:2/165-166)



Allah'ın zü'l-Celâl ve'l-İkrâm ismi de bu anlatılanların toplandığı en güzel isimdir.

İbn Arabî ârif için; “Hakkın celâlini görendir. Hazretin cemâlini her ilhamda görür. İşlere kastı olmaksızın tesadüf eder. Kaybederken bulur. Lütüfta kahrı, kahırda lütfu vardır” tanımını getirir. (Arabî 2007:8/154)

Hücvirî ise kahr ve lütuf kelimelerinin sûfilere özgü tabirler olduğundan bahseder. Kahırda da lütüfta da kendilerine ait bir murat bulunmaz. Çünkü Hücvirî, kendisi için yaptığı tercihin onun hakkında belâ olduğuna inanır; Hakk'ın onu âfetten muhafaza edeceği ve nefsinin şerrinden kurtaracağı bir hâlde bulunmaktan başka bir şey istemediğini söyler ve şöyle devam eder:

Şayet Allah beni lütfuna mazhar kılsa, kahrını temenni etmem; O'nun tercihi karşısında benim bir ihtiyarım ve tercihim yoktur. Lütfun da hoş, kahrın da hoş derim. Muvaffakiyet Allah sayesinde, bize Allah kâfidir. O ne hoş bir yoldaştır! (Hücvirî 2018:435-436)

Yukarıda anlatılan kahr ve lütfun bir görülmesi, bir idrâk seviyesidir. Hücvirî'nin sözlerinden anlaşıldığı üzere Allah'a *tam teslimiyet* hâlidir. Bu seviyede olmayanlar kahr zamanında azap çekip, lütuf zamanında sevinirler. Oysa Mısrî'nin dediği gibi, Allah'ın Cemâlini kendi Celâlinin perdesi ardına sakladığını bilselerdi, sıkıntı anlarında da üzülmezlerdi. Öte yandan bahsedilen idrâk seviyesine eren kimseler de tüm bu üzüntülerden kurtulup kendi vücut ülkelerinde sultan olurlar. Çünkü ancak tüm ülkeye hükmedebilen, iradesi altında ülkeyi yönetebilen kimse *sultan* olur. Görülüyor ki, bu beyitte Niyâzî-i Mısrî tevhd ehlî olan, Allah âşığı âriflerin kendisini anlayabileceğine işaret etmiştir.

### **3.6. Zâhidâ ayık yürürken anlamazsın sen bizi**

#### **Cur'a-i sâfi içüp mestân olan anlar bizi**

[Ey zâhid, sen ayık dururken bizi anlamazsın. Bizi saf içkinin son yudumunu içip sarhoş olan anlar.]

Bu beyitte öne çıkan iki kavram; *zâhid* ve *mestân*dır. Zâhid; sözlükte dünyevî şeylerden el çekmiş, dinin gerekliliklerine sıkı sıkıya bağlı, takva sahibi kişilere

verilen bir isimdir. Aynı zamanda, çok dindar ancak irfânı olmayan, kaba sofulara da zâhid denilmiştir. (<http://www.lugatim.com>, 15.01.2019) Kuşeyrî de bu kavramı yukarıdaki birinci anlamında kullanır. Ancak daha sonradan bid'at mezheplerinin teşekkülüyle, “her nefeste Allah ile olma” hâlini koruyan ve gafletten sakınmaya çalışan Ehl-i sünnet’in ileri gelenleri mutasavvıf diye anılmaya başlanmıştır. “Zühdün nihayeti tasavvufun bidâyetidir” sözü bu gerçeğe işaret eder. Nitekim mutasavvıflar, tasavvuf yoluna girmek isteyenleri önce zühd hayatını gerçekleştirmeleri konusunda teşvik etmişlerdir. İbn Arabî de Allah yolunda olan kimseleri zâhidler, sûfîler ve melâmîler olmak üzere üç hiyerarşik kısma ayırır. En alt tabakada zâhidlik yer almaktadır ve sülûkun başındaki sâlikler için geçerlidir. Mertebesi yükselen kimseler için zühd, *metafiziksel* açıdan gerçekte bir bilgisizliktir, sadece dünya hayatı için geçerlidir. (Ceyhan 2013:531-532)

Diğer taraftan, Klasik Osmanlı Edebiyatı’nda zâhid ile âşık birbirinden farklı hayat görüşlerini temsil eder. Zâhid, dinin özüne inmeyen, kaba sofı, zâhirde dindar geçinip halka ardı arkası gelmez vaaz ve nasihatler veren, fırsatını bulunca da kendi nefesine uymayı ihmal etmeyen, katı ve taş yürekli, gafil, cahil ve nâdan, sözde dindarları anlatmak için kullanılmıştır. Buna karşılık rindlik ve âriflik vasıfları âşıklar ile tasvir edilmiştir. (Ceyhan 2013:532)

Niyâzî-i Mısırî’nin yaşadığı dönemde karşılaştığı sıkıntıların temelinde Kadızâdeliler hareketinin yattığını daha önce incelemiştik. Kadızâdeliler hareketinin ana düşüncesinin de dinin özüne inmeyen, kaba softaların zihniyeti olduğunu görmüştük. Dolayısıyla Mısırî’nin bu beyitte bahsettiği zâhid, İbn Arabî’nin sıralamasında ent altta yer alan, dinin metafizik alanına hakim olmayıp daha çok şerîat kuralları kısmında kalmış, taassuplu kaba softadır.

Mestân kavramı incelediğinde, sözlük anlamının (mest olan anlamında) *sarhoş* olduğu görülmektedir. (Devellioğlu 2008:628) Sarhoş, alkollü bir içki veya keyif verici bir maddenin etkisiyle az veya çok kendini bilmez, kendine hâkim olamaz duruma gelmiş kimseye denir. (<http://www.lugatim.com>, 15.01.2019) İçmek fiili

Arapça'da *şürb* kelimesi ile karşılık bulurken, Aynı kökten türeyen *şarâb* da içecek şey, içki anlamındadır. Tasavvufta şürb, temiz kalplerin ve ruhların ilâhî ikramlardan kendilerine verilenlerle nimetlenmesi anlamına gelir ve bu hâl, “susuz insanın su içmesi” durumuna benzetilir. Kuşeyrî; şürb kavramını zevk-rey, sekr-sahv kelimeleriyle açıklar. Zevk şürbün başlangıcı olup, sâlikin ilâhî mânaları tatmasıdır. Bu beslenmenin devamlı olması şürb, kanma noktası ise reydir. Zevk, mânevî sarhoşluk; şürb, tam sekr hâli; rey ise mânevî uyanıklık anlamında *sahv* hâline karşılık gelir.

Tasavvufta şürb ve şarap terimleri ilâhî aşkı anlatmakta kullanılır. Zünnûn, şürbü ilâhî muhabbeti avuç avuç, dolu dolu içmek ve kanmak olarak tanımlamıştır. Abdurrahman-ı Câmî'ye göre aşk ve şarap, her ikisi de insanı kendinden geçirir, kayıtsız duruma getirir, sırlarını ifşa etmesine sebep olur. (Uludağ 2010b)

Beyitte bahsedilen “cur'a-i sâfi” saf, katışıksız bir içkinin son yudumudur. (<http://www.lugatim.com>, 15.01.2019) Şiirde anlamları hissettirmek için sembolizm kullanılmasını göz önüne aldığımızda, bu da ilâhî aşkın son yuduma kadar içildiği anlamına gelir ki, zaten sarhoş olmayla sonuçlanır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, cennette bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları bulunduğu bildirilmiştir. (Muhammed 47/15) Niyâzî-i Mısırî bu âyeti *İrfân Sofraları*'nda açıklamış, su ırmağını ilim, süt ırmağını amel, şarap ırmağını “içeni sarhoş eden bilgi” olarak mârifet, bal ırmağını da güzel ahlâk olarak tefsir etmiştir. Mısırî, bu dört ırmağın kâmil bir şeyhte de bulunmasını zorunlu görür. Bunlardan biri dahi eksik olursa o şeyhin meclisinin cennet olamayacağını, insanların da bu meclise meyil etmeyeceklerini söyler. İlminin tam olmasını seyir, ilim talebi ve ilim ehline tevâzusu ile ilişkilendirir. İlmini amel etmeyen şeyhin de süt ırmağı noksandır. Diğer taraftan, hem âlim hem de ilmiyle âmil olmasına rağmen kâmil bir mürşitten icâzetli değilse onu da *kendi başına zâhid geçinmek* olarak kabul eder ve şarap ırmağının eksik olduğunu söyler. Çünkü o şeyhte muhabbet çırası yakılmamıştır yani ilâhî aşkı eksiktir, bu durumda da etrafına pervaneler yani insanlar toplanmaz. O şeyh, mârifeti hâl kılmadıysa bu kez sözü süzme bal gibi

olmaz ve göğüslere şifa vermez. Ancak bu meziyetler de kolay kolay bir insanda toplanmaz. Bunun için yorulmak, güçlük çekmek, belâya katlanmak, erbâbına tevâzu göstermek gerekir. (Mısrî 1971:46-47)

Görülüyor ki Mısrî, ilâhî aşkı tanımayan, dinin sadece kural kısmında kalmış, bu kuralları içselleştirip ahlâk hâline getirememiş, etrafına sert eleştiriler, nasihat vermesine rağmen kendisi nefesine yenik düşebilen bir kimseden bahsetmektedir. Bu kimse zâhid olarak nitelendirilmiş ve Mısrî'nin sözlerini anlayamayacağı vurgulanmıştır. Sonrasında ise Kur'ân-ı Kerîm'de geçen dört ırmakta olduğu gibi, ilim, amel, ilâhî aşk ve güzel ahlâk mertebelerine erişmiş kimsenin bu manayı anlayabileceği anlatılmıştır.

### **3.7. 'Ârifün her bir sözünü tuymaya insân gerek**

#### **Bu cihânda sanmanız hayvân olan anlar bizi**

[Ârifin her bir sözünü duymaya insan gereklidir. Sanmayın ki, bizi bu dünyada hayvan olan anlayabilir.]

Ârif (عارف) kelimesi Arapça bilmek, tanımak anlamındaki *'irfân* masdarından kökünden gelir. Bilen, bilgili, irfân sahibi anlamındadır. Tasavvufta, Allah'ın sırları kendisine açılmış olan seçkin kul, herkesin göremediği mânevî gerçekleri gören, anlayan kimse anlamlarında kullanılmıştır. Âlim gibi bilen manasına gelirse de ondan farklıdır. Âlim dış âlemi bilen; ârif ise ezel sırları kendisine açılmış olan, Allah'ı, kâinâtı, nefsini tanıyan, bilen, irfân sâhibi kimsedir. Tasavvufta, ârif (ehl-i ma'rifet) ile âlim arasında açık bir ayırım yapılmıştır. Bu ayırım hem mârifet ile ilim arasındaki metot farkından, hem de ârif ile âlimin vasıflarının başkalığından ileri gelmektedir. Cenâb-ı Hakk'ı keşf ve müşâhede yoluyla bilen kişi ârifdir; bu bakımdan ümmî bir insana da ârif denilir, ancak âlim denemez. Âlim zihnî faaliyetle mutlak surette bilen iken, ârif ise ahlâkî ve mânevî arınma sayesinde sezgi gücü ve derunî tecrübe ile öğrenen, anlayandır. Ârifler için, ehl-i yakîn, ehl-i din, velî, kutb ve genel olarak "ârif-i billah" tabiri

kullanılır. (<http://www.lugatim.com>, 15.01.2019; Cebecioğlu 2005:24; Devellioğlu 2008: 38; Uludağ 1991: 361)

Sûfîler, bilgiye güvenme bakımından ârifin âlimden üstün olduğu görüşündedirler. Buna göre âlim bilgisine güvenmekte, ilmî faaliyetleri ilerledikçe bilgisinin de ilerlediğini düşünmektedir. Oysa ârifin mârifeti arttıkça hayreti artar ve bilgisini aşar; sonunda mârifetten âciz olduğunu idrâk etmesi en yüksek mârifet olarak kalır. (Hücvîrî 2018:334) Ârife hiçbir şey gizli kalmaz, Mümin Allah'ın nuru ile bakarken, ârif Allah ile bakar. (Serrâc 2016:37-38) Bu suretle ârif Allah'ın konuşan dili, gören gözüdür. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî ârifi “kendisi sustuğu hâlde içinde Hakk'ın konuştuğu kişi” diye tarif etmiştir. “Sultânü'l-ârifin” diye tanınan Bâyezîd-i Bistâmî'ye göre ârifle mâruf (Allah) arasında perde yoktur; bu yüzden ilâhî âlem ârife ayan beyandır. (Uludağ 199: 361)

Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*'nın ikinci sofrasında, ârifi dağın zirvesine ulaşmış, en yüksek kulelerde oturan *A'raf Ehli* olarak tanımlar. Dağın çıkışında olanlara *Şerîat Ehli*, inişinde olanlara ise *Hakikat Ehli* der. Bu iki grubun tam kemâle ermediklerinden fark görüp birbirlerine karşı koyduklarını anlatır. Ancak dağın çıkış ve iniş zahmetlerinden kurtulmuş olan ârifler fark görmez ve iki grup arasında denge sağlarlar. İşte bu yüzden iki grup da ârifin sözlerini tam manasıyla anlayamayabilirler. Çünkü ârif her iki grubun da özelliklerine hâkimdir ve mertebe olarak üzerlerindedir. (Mısırî 1971:11)

İbn Sînâ (öl. 1037), *el-İşârât*'ta “Makâmâtü'l-ârifin” başlığı altında ârifi, âbid ve zâhiden üstün tutar. Ona göre ârif, ceberût âleminin kudsiyetine yönelmiş, içine daima Hakk'ın nuru doğan kimsedir. Her şeyde Hakk'ı gören ârif kaderdeki ilâhî sırrı sezer. Ârif bu meşhedde gördüklerini istese de anlatamaz. “Allah'ı tanıyanın dili tutulur” (Hücvîrî 2018:395-396). Ancak çok büyük edip-ârifler, bunları edebiyat dilinin sembolizminden faydalanarak anlatabilirler. Dolayısıyla âriflerin sözlerini anlamak herkesin yapabileceği bir şey değildir. Nitekim, ârifin öyle hâlleri vardır ki bu hâllerden anlayanlar onları yüceltirken, anlamayanlar ise kınarlar. (Uludağ 1991:362)

Mısrî ise Dîvânı'ndaki bir gazelde, ârifi anlayabilecek olanın yine ârif olacağından bahseder, yücelik ehlinin rütbesini alt mertebedekinin bilemeyeceğini anlatır:

‘Ârifün kadrin yine ol ‘ârif olanlar bilür

Ehl ‘ulûvvün rütbesini bilmez ehl-i inhitât (83/3)

Yine Dîvân'da, âriflik ile ilâhi aşkı ilişkilendirdiği bir başka gazelinde, bu âlemin çokluk âlemi olduğunu, bu çokluğun halkın gözlerini örttüğünü söyler. Ancak ârif olanın her yüzden Allah'ı seyrettiğini belirtir. Sonra da bu sırdan haberdar olanın, özünün ârif olduğunu, hayvan isminden kurtulup insan mertebesine çıktığını anlatır:

Örtdi bu bâzâr-ı kesret gözlerin halkun velî

‘Ârif olan cümle yüzden seni seyrân eyledi

Bu ne hikmet bu ne kudret bu ne san‘atdur görün

Zerreyi gün katreyi deryâ-yı ummân eyledi

Kim ki bu sırdan haberdâr oldı ‘ârifdür özi

Kurtulup hayvân adından kendin insân eyledi (187/9-11)

İşte bu noktada Niyâzî-i Mısrî'nin, ârifin sözünü anlayabilecek kişi olarak *insân* kelimesini kullanmasını irdelemek, *anlamak* için lazım olan özelliklerin neler olduğuna dair ipuçlarını aramak gerekir.

İnsân (انسان) kelimesinin bazı kaynaklarda *üns* (ünsiyet etmek, alışmak) ya da *ins* (beşer, insan topluluğu) kökünden geldiği söylenirken, bazı kaynaklarda ise aslının *insiyân* (unutmak) kelimesi olduğu öne sürülmüştür. Genel olarak adam veya iyi, olgun, vicdanlı adam manalarında kullanılmıştır. (<http://www.lugatim.com>, 25.02.2019; Devellioğlu 2008:440; Cebecioğlu 2005:136; Kutluer 2000:320-321) Tasavvuftaki kullanımın ise Kur'ân-ı Kerîm'de geçen âyetlere dayandığı görülür. Buna göre insan, yaratılmışlar arasında en güzel surette (Tîn 95/4) ve en son yaratılan, Allah'ın sıfat ve isimlerine mazhar olan (Bakara 2/31), kendi yaratıcısını bilen veya inkâr edebilen (Hûd 11/9, Nahl 16/4) yaptıklarından sorumlu canlı (Şems 91/7-9) olarak ele alınmıştır. Ancak tüm bu

kabullerin içinde *ünsiyet* kavramı öne çıkar. Çünkü *ünsiyet* ile aynı kökten gelen iki kelime *teennüs* ve *isti'nâs* sırasıyla “insan olmak” ve “cana yakın olma, vahşi hayvanın evcilleşmesi” manalarına gelmektedirler. (Kutluer 2000:321) Diğer yandan İbn Arabî de insâna *insân* denmesinin sebebi olarak, insânın kemâl mertebesine yatkınlığını (*ünsiyet*) görür. İslâm tasavvuf ve felsefe düşüncesinde *insan-ı kâmil* terimini kullanan ilk kişi olan Arabî'ye göre insanlık mertebesi yegânedir, o da insan-ı kâmile aittir. Diğerlerinin insan diye isimlendirilmesi ise sadece özellik ve biçim olarak insan-ı kâmile benzemeleridir. Arabî burada iki kavram öne sürer: insan-ı kâmil ve hayvan-insan. (el-Hakîm 2017:285-286, 291) Bu noktada akıllara yukarıda bahsedilen *isti'nâs* kelimesi gelir ki, vahşi hayvanın evcilleşmesi manasında kullanılmaktaydı. Benzer şekilde aynı kökten gelen *enes* kelimesi de vahşet kelimesinin zıddıdır. Aslında anlatılmak istenen bir olgunlaşma, kemâle yönelme sürecidir. Kur'ân-ı Kerîm'de insanın Allah'ın halifesi olarak yaratıldığı beyan edilir. (Bakara 2/30) Halife olan kişi, halifeliğini yaptığı varlığın özelliklerini taşır. İşte bu nedenle insan en güzel şekilde yaratılmıştır. Tîn Suresinde, *Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra onu, aşağıların aşağısına indirdik. Ancak, iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar için devamlı bir mükâfat vardır.* (Tîn 95/4-6) buyurulmaktadır. Özünde en güzel şekilde yaratılmış olan insan, bunu başaramadığı zaman aşağıların aşağısına düşmeye mahkûmdur. Görülüyor ki, insan özündeki güzellikleri bulmak ve buna göre yaşamak üzere programlanmıştır. Bu özü bulmak kemâle ermek demektir.

Niyâzî-i Mısırî, *İrfân Sofraları*'nda insanların bu hayatta çalışma ve çabalama yollarının çeşitliliğinden bahseder. Bu çeşitliliğinin sebebini insanların dört merhalede yani dört tavırda bulunmalarına bağlar. Mısırî'ye göre bu merhaleler, hayvanlar, yırtıcılar, şeytanlar ve melekler âlemlerinden oluşur. Her âlemin mahiyeti insanı öteki âlemin tersi yöne iter. İnsan için doğumdan sonra başlayan ilk âlem hayvanlar âlemidir. Bu âlem onu yemeye, içmeye, helâl ya da haram yoldan birleşmeye sevk eder. İnsan orada sebat eder, imana ve amele dönmezse dünya sevgisi ona üstün gelir. Ancak dünyadan her istediğini de elde etmesi mümkün olmadığından buradan yırtıcılar âlemine geçer. İşte bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de bahsedilen *esfele sâfilîn* yani aşağıların aşağısı mertebesidir. (Tîn 95/5)

Âyetin devamında *iman edip sâlih ameller işleyenler* için devamlı bir mükâfattan bahsedilir ki, bu mükâfat Mısırî'nin bahsettiği merhaleler arasında hayvanlar âleminden melekler âlemine yükseliştir. Mısırî bu âlemi ve yükseliş yolunu şöyle anlatır:

Bu âlem zikir, tesbih, tehlil ve istiğfar âlemidir; bütün insanlar ile iyi geçinir ve güzel ahlâklı olur ki güzel ahlâk insanın kemalidir. Bununla ötekilerden (meleklerden) üstün olur. Çünkü böyle insanlar oraya hayvanlar, yırtıcılar, dev ve şeytan âlemlerinden ilim ve amel ile yükselmişlerdir. Mücadele ederek oraya geçmişlerdir. *Güzel söz O'na çıkar, sâlih amel O'na yükselir.* [Fâtır 35/10]<sup>15</sup> İnsanlardan bazıları birinci mertebede, bazıları ikincide, bazıları üçüncüde ve bazıları da dördüncüdedir. Bazıları da merhaleden merhaleye seferini tamamladıktan sonra daimi olarak bir hâlden diğer hâle geçmek üzere bulunurlar. (Mısırî 1971: 41-42)

Mısırî, melekler âleminde insanın güzel ahlâk ile kemâle erdiğini söylemektedir. İnsan böylece hayvanlık sıfatından kurtulmuş, meleklerden üstün hâle geçmiştir.

Hayvan-insan-melek kavramlarının birbirlerine nispetine bakabilmek için İbn Arabî'nin *Hayvan-İnsan* betimlemesini irdelemek faydalı olacaktır. *Hayvan-İnsan*, İbn Arabî'nin tanımına göre, sadece âlemin hakikatlerini içeren beşer cinsinin her bir bireyidir. O sadece âlemin bir sûretidir. İnsan-ı kâmil ise hem âlemin hem de Hakk'ın sûretidir. O, âlem ve Hakk'ın hakikatlerini kendinde toplar. İnsan-ı kâmil Hakk'ın halifesi iken hayvan-insan ancak insan-ı kâmilin halifesi olabilir. Görüldüğü üzere Arabî, insan-ı kâmil seviyesine erememiş kimselerin hepsine birden hayvan-insan demektedir. Kendindeki ilâhi emanetin farkına varmayanlar insan olma mertebesine eremezler. (el-Hakîm 2017:216-217)

Niyâzî-i Mısırî de benzer şekilde Dîvânî'nda hayvan ve insan ayırımını cehâlet ve mârifet ile ilişkilendirir:

Nâdânı terk itmedin yârânı ârzûlarsın

Hayvânı sen geçmedin insânı ârzûlarsın (136/1)

Kandan gelür yolun senün ya kanda varur menzilün

Nirden gelüp gitdüğünü anlamayan hayvân imiş (78/5)

<sup>15</sup>*Her kim şan ve şeref istiyorsa bilsin ki, şan ve şeref bütünüyle Allah'a aittir. Güzel sözler ancak ona yükselir. Salih ameli de güzel sözler yükseltir. Kötülükleri tuzak yapanlar var ya, onlar için çetin bir azap vardır. İşte onların tuzağı boşa çıkar. (Fâtır 35/10)*



Birinci beyitte cahilliği terk etmediği hâlde dostları arzulayan kişiyi henüz hayvan mertebesini geçmeden insân olmayı arzuladığı için kınamaktadır. İkinci beyitte de, nereden gelip nereye varacağını bilmeyen kimsenin de hayvan mertebesinde olduğunu söylemektedir.

Öte yandan, *İrfan Sofraları*'nda insanın dört tavrını anlattığı on beşinci sofrada, insanın hayvanlık sıfatlarından kurtulup kemâle erişini güzel ahlâk ile ilişkilendirir. Sonra bu güzel ahlâkın ne olduğunu açıklar: Güzel ahlâk, imandır, ameldir, ihlastır, zikirdir, ihsandır, tevazu'dur, öğüttür, tasavvuftur, cömertliktir, mürüvvet etmedir, rızadır, sabırdır, Allah'ı sevmedir, Allah'tan korkmadır. Mısırî, bu özelliklerin Hz. Âdem'in ilminin zuhur ettiği kimselere verildiğini söyler. Bu ilmin de esma ilmi yani ledünnî ilim olduğunu, salih ameller neticesinde verâset yoluyla verildiğini anlatır. Böylece hayvanlık sıfatlarından kurtulup, insan sıfatlarına yükselmenin ancak mârifet yoluyla olacağına işaret eder. Çünkü kendisinin de söylediği gibi ârifin kadrini ancak ârif bilir, alt mertebedeki üst mertebedekinin derecesini bilemez. (Mısırî 1971: 41-44)

### **3.8. Ey Niyâzî katremüz deryâya saldı biz bugün Katre nice anlasun 'ummân olan anlar bizi**

[Ey Niyâzî, biz bugün katremizi denize saldı. Katre nasıl anlasın, bizi ummân olan anlar.]

Bu beyitte öncelikle *katre*, *deryâ*, *ummân* kelimelerinin hangi manalarda kullanıldığını irdelemek gerekmektedir. İbn Arabî, *deryâ* ve *ummân* kelimelerini bilgi, ilim, bilgi kaynağı gibi anlamlarda kullanmıştır. Arabî'nin (2007) *Fütûhât*'ta kullandığı ifadelerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz: Zât deryâsı (I/34), Kur'ân deryâsı (I/206), bilgi kaynağı / deryâsı (I/142), ezel / ebed deryâları (I/163)".

Arabî, efrattan biri dediği Abdullah b. el-Abbas için; "O, bilgisinin genişliği nedeniyle, *deryâ* diye isimlendirilmişti" şeklinde bahseder. (II/124)

Kur'ân-ı Kerim'in de "sahilsiz bir ummân" olduğunu, ona ait bir sözün, - yaratılmışların sözlerinden farklı olarak- sözün kendisini talep ettiği bütün anlamları kast ettiğini anlatır. (X/38)

Başka bir kısımda, Ebû Yezîd el-Bestâmî'nin [Bâyezid-i Bestâmî] tefvîz (işleri Allah'a havale etme) makâmının dışına çıkmış olarak, onun el-Vâsi' isminin hükmü altında olduğunu, *Beni mümin kulunun kalbi sığdırdı* hadis-i kutsisine tam olarak mazhar teşkil ettiğini belirtir. Bu durumuna binaen Ebû Yezîd'in kalbini bir *umman*, diğer kalpleri ise nehirlere olarak niteler.(XV/280)

İbn Arabî'nin deryâ ve ummân kelimelerini ilim ve mârifet anlamlarında kullandığını göz önünde bulundurarak beyti incelediğimizde, Niyâzî-i Mısrî'nin de katre- deryâ- ummân kelimelerini aynı amaçla kullandığını söyleyebiliriz.

Öte yandan, mârifete ermenin yani Hakk'a ulaşmanın yolu sûfilerce seyr ü sülûk olarak belirlenmiştir ki, bu da belli tasavvufî adab ve erkânın uygulanması anlamına gelir. Mârifetin sonu hayrettir, seyr ü sülûkun sonu ise başlangıca varmaktır. (Uludağ 2010:127-128) Bu da sülûktaki *fenâ – bekâ* kavramları ile açıklanır. İnsan fenâ ve bekâ suretiyle, dünyaya gelip, kirlenmeden önceki arı, duru, pak, saf ve temiz hâline kavuşur; aslî fitratına, esas hilkatine ve hâline rücu eder.

Hücvirî, kulun Allah hakkında ilim sahibi olmasıyla (mârifet), cehâletin fânî olduğunu söyler. Kulun kendi varlığından fânî olmasının, Hakk'ın cemâlini temâşa ve azâmetini keşfetmesi ile olduğunu, fenâda Hakk'ın celâlinde dünyayı da ahireti de unuttuğunu anlatır. Bir sûfnin fenâ ile ilgili sözünü aktarır: "Fenâda seni buldum. Cismimin remzini ve ismimi mahvettin, sildin, süpürdün. Sen kimsin diye benden sorduğunda, ben senim dedim." (Hücvirî 2018:304-309)

Kelâbâzî; fenânın, kulun nefsânî ve hayvanî haz ve duygularından fânî olması, kendinden geçerek temyiz yani iyiyi kötüden ayırma özelliğini kaybetmesi, daima içinde kendini yok ettiği (fenâ bulduğu) varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fânî olması anlamına geldiğini anlatır. Fenâ hâlindeki kulun sevk ve idâresini bizzat Hakk'ın üzerine aldığını, bu vaziyetteki kul için günaha giden yolların

hepsinin kapanmış olduğunu belirtir. (Kelâbâzî 2016:202-212) Bu hâl, aşağıdaki hadis-i şerifte de şöyle anlatılmıştır:

Ebû Hureyre (R) şöyle demiştir: Resûlullah (S) şöyle buyurdu: “Allah şöyle buyurdu: Her kim beni tanıyan ve ihlâs ile ibâdet eden bir kuluma düşmanlık ederse, ben de ona harb ilân ederim. Kulum bana, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevgili olan birşeyle yaklaşamaz. Kulum bana nâfile ibadetlerle de yaklaştırmaya devam eder. Nihâyet ben onu severim. Ben kulumu sevince de artık onun işitir kulağı, görür gözü, tutar eli, yürür ayağı mesâbesinde olurum (ve bu organlarıyla meydana gelmesini arzu ettiği bütün dileklerini veririm). Diliyle de her ne isterse muhakkak onları da kendisine ihsân ederim. Bana sığınmak isteyince de muhakkak kulumu sığındırır, korurum. Ben yapmasını dilediğim hiçbir şey hakkında, mü'minin ölümü karşısındaki tereddüdüm gibi tereddüt etmedim. Fakat bunda kulum ölümden hoşlanmıyordu, ben de kuluma acı gelen şeyi sevmiyordum.” (Buhârî 1989: XIV/6424)

Hücvirî'ye göre, kul vasıflarından fânî olunca bekânın tümünü elde eder. Ebû Saîd Harrâz'dan şöyle aktarır: “Fenâ, kulun ubudiyeti (kulluğu) görmesinden fânî olmasıdır, bekâ ise kulun ulûhiyetin şahitliği (ve tecellîlerini temâşa etmesi) ile **bâki** olmasıdır.” Hücvirî, kulun kendi varlığından fânî olmasının, Hakk'ın cemâlini temâşâ ve azametini keşfetmesi ile gerçekleştiğini söyler. Öyle ki kul, Hakk'ın celâlinde dünyayı da ahireti de unuttur. Her türlü manevî makâm ve hâller ona hakir görünür. Aklından ve nefsinden fânî olur. Fenânın aynında fenâdan da fânî olur. O vakit dili Hak ile konuşur, bedeni huşû ve hudû hâlinde bulunur. Beşerî haz ve nasiplerden uzaklaşmak fenâ, kulluktaki ihlas da bekâdır. (Hücvirî 2018: 305, 308)

Kelâbâzî'ye göre bekâ; kulun nefesine ait şeylerden fânî, Hakk'a ait olan şeylerle bâkî olmasıdır. Kul yaptığı her işi, temin edeceği bir haz ve menfaat için değil, sadece Allah için yapar. Ayrıca, fenâda olan, temyiz hâlinde olduğundan, sekr ve gaybet hâlinindedir, haz ve elemin farkını ayırt edemez, kendisine göre her şey bir ve aynı olur. Bu makâmda kul için her şey eşittir. (Kelâbâzî 2016: 200, 206)

Fenâyâ eren sâlikin içinde fânî olduğu varlık ile durumu şöyle açıklanabilir: Bir şey diğer bir şeye mevsûl (kavuşmuş) veya makrûn (bitişmiş) veya onunla

müttehit (birleşmiş) veya mümtezic (kaynaşmış, iç içe geçmiş) olursa, her ikisinin hükmü bir olur. (Hücvirî 2018:307) Bu durum, katrenin denize kavuşup kendi vasıflarından fânî olması ve varlığını denizin vasıfları ile devam ettirmesiyle eş değerdir. İbn Arabî de bunu benzer şekilde denizlerin, nehirlerin varlıklarını sildiğini, başka bir anlatımla, nehirlerin varlıklarından geride görülen ve ayırt edilen bir kalıntı bırakmadığını söyler. (Arabî 2007: I/209)

Niyâzî-i Mısrî'nin Dîvanı'ndaki diğer gazeller incelendiğinde, bu kelimeleri sülûkun başlangıç ve bitiş aşamalarına işaret eden anlamlarda birkaç yerde daha kullandığı görülür. Henüz mârifet ehli olamamış birinin, kendi mertebesini aşan şeyler arzulamasını anlattığı gazelinde *katre* kelimesini yolun başındaki sâlik olarak vurgular:

Şol uçacuklar gibi binersin ağaç ata  
Çevgân ile topun yok meydânı ârzûlarsın

Karıncalar gibi sen ufak ufak yürürken  
Meleklerden ilerü seyrânı ârzûlarsın

Topuguna çıkmayan suyu deniz sanursın  
Sen katreyi geçmedin ummânı ârzûlarsın (137/2-4)

Gazelde *katre* olarak nitelediği sâlikî küçük tahta ata binen çocuklara benzeter ki, tahta at burada gerçeği olmayan bir şeyin taklidi ile avunmaya işaret eder. Yeterli malzemesi olmadan oyunu oynamayı arzulayan kişiye benzeter, sâlikin de yeterli donanımı olmadan üst mertebeleri arzuladığına dikkat çeker. Bu biraz da tasavvufta kullanılan *tevâcüd* kavramını akla getirir. *Tevâcüd*; vecd hâline sahip olmaya çalışmak anlamında olup, vecd ve vücûd mertebelerinin ilkidir. Böyle kimselere mütecâvidün denilir ki, irade ile vecde gelmeye çalışırlar. Bunların bir kısmı, kendilerini zorlayarak vecd ehlinin hâllerini elde etmeye uğraşırlar. (Erginli 2006:1057; Ceyhan 2013:583)

Mısrî, gazelin devamında sâlikin yürümesini karınca mesabesinde görür, buna rağmen meleklerden daha yüksek bir idrâki istediğini anlatır. Hemen ardından, topuğunu geçmeyen derinlikteki suyu deniz sandığını söyler ki, bu da sâlikin hâla sülûkunu tamamlamadığını anlatır. Son olarak, yolun başındaki sâlikî *katre* olarak niteler ve onun ummân olmayı arzuladığından bahseder.

Niyâzî-i Mısırî bir başka gazelinde ilâhî aşkın kudretini anlatırken, bu gücün zerreyi gün, katreyi deryâ-yı ummân eylediğini söyler. Böylece aşk gücüyle sülûkun hızlı bir şekilde ilerleyeceğine değinir.

Katre – deryâ metaforunu suyun dünyadaki döngüsü ile de bağdaştırabiliriz. Yağış olarak yeryüzüne düşen su, yeraltı veya yerüstü sularına karışarak, nehirlere ve denizlere akar. Denizler de okyanuslara akar. Güneş ışığının etkisiyle su buharlaşır ve geldiği yere geri döner. Suyun bir kısmı ise herhangi bir akarsuya ulaşmadan buharlaşır. (Ayboğa 2010:11) Yeryüzüne ilk inişinde su damla yani katre hâlinededir. Yolculuğunun başındadır. Su akarsulara karışarak yani kendinden daha üst mertebedeki varlıklarda fânî olarak denize ulaşır. Damla, katıldığı her formun bir parçası olur, ismi önce damla, sonra nehir, sonra deniz, en sonunda okyanustur. Bu tıpkı seyr ü sülûkun fenâ mertebelerine benzer. Burada da sâlik en başta şeyhinde fenâ bulur, daha sonra Hz. Peygamber'in manasında fânî olur, en sonunda da fenâfillaha erer. Her fenâ mertebesinde, sâlik fânî olduğu varlığın vasıflarına bürünür. Allah'ta fânî olduğunda burada kalması mümkün olmaz ve bekâya döner. (Rifâî 2015:176, 184-190) Bu fenâ mertebelerinde şeyh, Hz. Peygamber'e doğru akan bir nehir, Hz. Peygamber ise Cenâb-ı Allah'a doğru akan bir deniz gibidir. Bekâ ise ummân olma hâline benzetilebilir.

Diğer taraftan, yeryüzüne inen her su damlacığı bir akarsuya kavuşamaz. Toprak yüzeyinde birikir ve buradan tekrar buharlaşır. İşte, seyr ü sülûk yapamamış, mârifete erememiş, Allah'ı tanıyamamış ve bu hâl üzere ölmek suretiyle devrini tamamlamış insanlar, bu su damlalarının mesabesindedirler. Deniz olamadan katre olarak bu âleme veda ederler.

Niyâzî-i Mısırî, bu beyitte, sözlerini anlayabilecek olanların katre mesabesindeki insanlar değil, fenâdan bekâya ermiş Hak yolcuları olduğunu anlatmaktadır.

### **3.9. Halkı koyup lâ-mekân ilinde menzil tutalı**

#### **Mısriyâ şol cânlara cânân olan anlar bizi**

[Halkı bırakıp mekânsızlık ilinde menzil tutalı, Ey Mısırî şu canlara cânân olan anlar bizi.]

Halkı bırakıp lâ-mekân ilinde seyr etmenin ne olduğunu, Hücvirî ve Gazzâlî'nin tevhîd konusundaki açıklamalarından çıkartabiliriz. *Lâ-mekân* kavramı Hücvirî tarafından Allah için tanımlanır. "O'nun mekânı yoktur; O mekânda da değildir ki, hakkında mekânın varlığını kabul etmekle yerleşik olsun ve bu suretle de mekâna (diğer) bir mekân lazım gelsin." Dolayısıyla lâ-mekân ilinde olmak, sadece Allah ile olmak anlamına gelir. (Hücvirî 2018:342) Öte yandan Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre tevhîd, muvahhidin Allah'ın birliğindeki mükemmelliği ile vahdaniyetini tahakkuk etmek suretiyle O'nu birlemesidir... Havâssın tevhîdi ise, kulun Allah önünde bir ceset gibi olmasıdır ve tevhîd denizindeki dalgalar içinde bulunan o cesedin üzerinde Allah'ın hükmü ve yetkisi geçerlidir. O ceset mesabesindeki kişi, O'nun varlığının ve birliğinin hakikatleri sayesinde kendinden, halkın çağrısından, o çağrıya cevap vermekten geçmiştir. O'nun yakınlığıyla, his ve hareket sona ermiştir. Çünkü Hak Teâlâ kendi iradesini yerine getirmiş, kulunun sonunu başa döndürmüştür. (Gazzâlî 2002:407) Bir önceki beyitte incelediğimiz üzere, bu âlemde insan ancak fenâ ve bekâ suretiyle, başlangıçtaki arı, duru, pak, saf ve temiz hâline kavuşur; aslî fitratına, esas hilkâtine ve hâline rücû edebilir.

Gazzâlî de kendi düşüncesinde tevhîdin dördüncü mertebesi olan, muvahhidin varlıkta sadece tek olanı görmesi hâlinde, onun varlığını Vâhidü'l-Ahâd olanın nurlarının kapladığını söyler. (Gazzâlî 2002:405) Bu hâli Niyâzî-i Mısırî bir gazelinde şöyle anlatır:

Gitti kesret geldi vahdet oldu halvet dost ile

Hep Hak oldu cümle âlem çarşu bâzâr kalmadı (180/ 4)

"Çokluk gitti, birlik geldi, dost ile halvet oldu. Cümle âlem Hak oldu, çarşı pazar kalmadı" ifadeleriyle Allah'a varma yolunu, can karşılığı alışveriş yapılan bir çarşı pazara benzeten Niyâzî-i Mısırî, fenâ fillâh makâmında tüm bu çokluğun kaybolduğunu, her şeyin birlik hâlinde algılandığını, dost ile vuslatın gerçekleştiğini söyler.

Çokluğun kaybolması, artık halkı görmemek, halkı bırakmak olarak anlaşılabilir. Nitekim Izutsu'ya göre, fenâya eren kimsede her şey gözünden silinirken, aynı zamanda kesretteki yaratılmışların hakikatleri sezilmeye başlanır. İbn Arabî, “Bütün insanlar uykudadırlar; ancak öldüklerinde bu uykudan uyanırlar” sözünden yola çıkarak, insanların bu âlemde gördüklerinin rüyada görülenler mesabesinde olduğunu söyler. (Yılmaz 2013: 564) Bunların da te'vil edilmesi yani başlangıçtaki manalarına rücu ettirilmesi gerektiğini anlatır. İşte Izutsu burada bir kimsenin hisler ile aklın yarattığı kösteklerden kurtulup, doğal olayların ördükleri ince remizler perdesinin ardını görmeye başlamasının, *fenâ* denilen mistik tecrübe ile mümkün olduğunu belirtir. (Izutsu 2005: 23)

Niyâzî-i Mısırî, insanın varlık âlemine inmeden önce de mekânsızlıkta Hak ile bir olduğunu, orada iken tüm canlara can olduğunu anlatır:

Hak'ıla bî-nişân iken kamu cânlara cân iken  
Düşürdi bî-mekân iken beni kevn ü mekân içre (153/2)

İnsan vahdet âleminden kesret âlemine indikten sonra tekrar aslına dönebilmek için seyr ü sülûk etmek durumundadır. Fenâ ile aslına dönen ve insan ismini hak eden kimse buradan bekâya döner. Bekâya dönen kişi mârifet nuru ile aydınlanır, kesrette perdeli olarak gördüklerinin artık hakikatlerini de görebilmektedir. Diğer bir deyişle, vuslata eren kişi, bu âlemdeki halkın zâhirî görünüşlerini bırakıp Allah ile görmeye başlar. Niyâzî-i Mısırî bu durumu şöyle anlatır:

İrişdi mârifet nûrı gönül oldu Hakk'ın tûrı  
Niyâzî tuydı çün sırrı gümân gitdi âyân içre (153/7)

Bir başka gazelinde ise eriştiği yerin hakikat şehri olduğundan bahseder. bütün canların bu şehirden geldiğini, buraya erişenlerin Hakk'ın sırrına erdiğini, irfan deryasına daldığını anlatır.

Şehr-i hakikatdur adı Hak sırrını bunda kodi

Ol sırra ârif olanı eyledi Hak mihmân kamu

Cân ilidür vasf itdigüm derd ile târif itdigüm

Bundan inüp dökildiler bu tenlere her cân kamu

Var ol hakikat şehrine ir anda Hakk'un sırrına

Tolsun senün de gönlüne deryâ olup 'irfân kamu

(152/8, 29, 32)

Mısrî'ye göre vahdette kesreti, kesrette vahdeti görebilmek insanın erebileceği irfânın tümü, yani ilimde son mertebedir. Bunu şöyle açıklar:

Vahdeti kesrette bulmak kesreti vahdette hem

Bir 'ilimdür ol ki kamu 'ilm ü 'irfân andadır (33/4)

İbn Arabî *Fütûhât*'ta bu mertebedeki kimselerin, halk ile iç içe yaşasalar bile, bu esnada gerçekte onlarla beraber olmadıklarını söyler. (2007:I/290) İnsanların onları ancak Allah'ın fiillerinden birisi olmaları yönünden gördüklerini belirtir. Hadis-i kudsîde bahsedildiği üzere Allah'ta yok olmuş, fânî olmuş kişiden Allah tecellî eder, onun işiten kulağı, görür gözü, tutar eli, yürür ayağı mesâbesinde olur. (Buhârî 1989: XIV/6424)

Görülüyor ki, Niyâzî-i Mısrî bu beyitte kendi vardığı noktayı yani bulunduğu makâmı anlatıyor ki, vahdette kesreti, kesrette vahdeti görebilme makâmıdır. Bu seviyede kendisini idrâk edebilecek kişinin de *cânlara cânân* olan olduğundan bahsediyor. Canlara canan olan Allah'tır. Allah ile kurbiyeti olan, fenâdan bekâyâ eren kişi kendisinden Allah'ın tecellî etmesi yönüyle canlara canan olur.

### 3.10. Tablo: Anlayanların ve Anlamayanların Özellikleri

Beyit No.	ANLAYAN	ANLAMAYAN
1	Mârifetullahta en üst seviyeye ulaşmış, kemâle ermiş, Peygamber vârisi velî, insan-ı kâmil.	



2	Tevhîd ehli, kâmil insan.	Dünya nimetleri ile perdelenerek gaflette olan, basiret sahibi olmayan, kalp ile düşünemeyen.
3	Ölmeden önce ölmüş âşıklar.	
4	Varlık kayıtlarından kurtulmuş, fakr sahibi, bekâya ermiş.	
5	Kahrı lütfu bir bilenler, tevhid ehli âşıklar, velîler.	
6	İlâhî aşk mertebelerine erişmiş kimse, âşık.	Ayık gezen zâhid: Dinin metafizik alanına hakim olmayıp daha çok şerîat kuralları kısmında kalmış, taassuplu kaba softadır. İlâhî aşkı tanımaz, nasihat vermesine rağmen kendisi nefesine yenik düşebilir.
7	Ârif, insan mertebesine gelmiş olan.	İnsan mertebesine ulaşamamış, Hayvaniyet sıfatlarında kalmış olan. Nefs-i emmâre.
8	Umman: Bekâ ehli	Katre: Beşer
9	Canlara canan olan: Kendisinden Allah'ın tecellî ettiği kurbiyet sahibi olanlar. Bekâ ehli.	

Tablo incelendiğinde, Niyâzî-i Mısrî'nin *anlayan* olarak nitelediklerinin, fenâyâ ermiş, devrini tamamlamış, Hak ile bâkî olarak dünyaya dönmüş, insân-ı kâmil seviyesindeki kimseler olduğunu görüyoruz. *Anlamayanların* ise bu devri tamamlayamamış, hatta dünya kayıtlarıyla perdelenip gaflette kalarak hiç tekâmül edememiş, dünyaya doğdukları seviyede yani hayvâniyet seviyesinde kalmış kimseler olduğu ortaya çıkmaktadır.

## SONUÇ

Niyâzî-i Mısrî'nin Dîvân'ındaki “Zât-ı Hakta mahrem-i irfân olan anlar bizi” mısraıyla başlayan gazelini kendimize başlangıç noktası olarak yaptığımız çalışmanın sonunda şu tespitlerde bulunduk:

Mısrî'nin *anlayan* olarak nitelediklerinin; fenâyâ ermiş, devrini tamamlamış, Hak ile bâkî olarak dünyaya dönmüş, insân-ı kâmil seviyesindeki kimseler olduğunu görüyoruz ki, bunları aşağıdaki şekilde özetleyebiliriz:

- Mârifetullahta en üst seviyeye ulaşmış ârifler, kemâle ermiş, peygamber vârisi velîler, insân-ı kâmil olanlar.
- Kahrı ve lütfu bir bilenler, tevhîd ehli olanlar.
- Ölmeden önce ölmüş, ilâhî aşk mertebelerine erişmiş kimseler, âşıklar.
- Varlık kayıtlarından kurtulmuş, fakr sahibi, kendisinden Allah'ın tecellî ettiği kurbiyet sahibi olanlar, bekâyâ ermiş kimseler.

Niyâzî-i Mısrî'ye göre *anlamayanlar*; bu devri tamamlayamamış, hatta dünya kayıtlarıyla perdelenip gaflette kalarak hiç tekâmül edememiş, dünyaya doğdukları seviyede yani hayvâniyet seviyesinde kalmış kimseler olduğu ortaya çıkmaktadır. Onların özelliklerini de şöyle özetleyebiliriz:

- Dünya nimetleri ile perdelenerek gaflette olan, basiret sahibi olmayan, kalp ile düşünemeyen kimseler ki, bunlar ârif kelimesinin zıddı manaya sahiptirler. Bunlar aynı zamanda, insan mertebesine ulaşamamış, hayvaniyet sıfatlarında kalmış olanlardır ki, Mısrî'ye göre, insan için doğumdan sonra başlayan ilk âlem hayvanlar âlemidir. Dolayısıyla, doğduğu hâliyle kalmış, hiç tekâmül etmemiş olanlara işaret eder.
- Ayık gezen zâhidler ki bunlar, dinin metafizik alanına hâkim olmayıp daha çok şerâat kuralları kısmında kalmış, kaba softalardır. Zâhirde dindar geçinip halka ardı arkası gelmez vaaz ve nasihatler verir, fırsatını bulunca da kendi nefislerine uymayı ihmal etmezler.

Niyâzî-i Mısrî'nin çizdiği çerçeve dâhilinde derinleşerek tespit ettiğimiz hususlar ise şöyledir:

- Yaratılış mertebelidir; Varlık, tek olmasına rağmen bu mertebelerdeki tecelliler çoktur. Kesret tek olan varlığın değişik mertebelerdeki tezâhürlerinden ibarettir.
- Hakikat, her mertebede bir üst mertebeye nispetle örtülerek verilir. Sembolize edilerek anlatılır.
- Bilgi iki türdür: Zâhirî (Şeriat) ve Bâtınî (Hakikat).
- Zâhirî bilgiler kesbîdir, bâtınî bilgiler vebîdir.
- Zâhirî bilgiler bâtınî bilgiye ulaşmada başlangıç rolü oynar, vasıtaadır.
- Bilgiye ulaşmakta kullandığımız kaynaklar da iki türdedir: Dış kaynaklı veriler, iç kaynaklı veriler.
- Hakikat bilgisi dış kaynaklı veriler ile idrâk edilemez, sezgiseldir. Bu nedenle iç kaynaklı verilere ihtiyaç vardır ki buna mârifet denilmektedir.
- Bilgi için, zâhir bâtına, bâtın da zâhire muhtaçtır. Zâhir bilgi şeriatın açıklamasıdır ve bu da Allah'ın yaratıkları üzerindeki kanıtıdır. Bâtın bilgi ise hakikatın açıklanmasıdır.
- Akıl her iki bilgi türünde de devrededir. Ancak hakikat bilgisinin idrâkine erebilen akıl ile sadece zâhir bilgisine eren akıl arasında fark vardır.
- Hakikat bilgisini idrâk eden akıl; kalp ile iletişim içinde olan, kalp vasıtasıyla bilgi alan ve düşünen akıldır.
- Bu iki farklı akla, *cüz'î akıl- küllî akla rapt olmuş akıl* isimleri verildiği gibi *akıl* ve *kalp* de denilmektedir.
- Akıl ilk hâlinden kalp hâline dönüşmesi aşama aşama gerçekleşmektedir. Bu aşamalar nefis mertebeleri ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü içsel verileri alabilmek için kalp mekanizmasını aktif hâle dönüştürmek, nefis terbiyesi ile mümkündür.

- Aklın tekâmülü diyebileceğimiz bu gelişimde, kat edilen her mertebe kendine has bilgiyi alabilme özelliğine sahiptir. Yani her mertebenin kabul edebileceği bilgi düzeyi farklıdır. Bu bilgi düzeylerini anlamının yolu, sembolik dilin çözümesidir.
- Vücûd mertebelerindeki katmanlar, hem bilgi hem de bilen için geçerlidir. Alt mertebe için bir üst mertebedeki anlam, anlaşılması zor ve daha soyut olduğundan ancak semboller yardımıyla tarif edilebilir. Bu nedenle de her mertebe, bir alt mertebesi için sembol mesabesinde dir.
- Aynı zamanda her mertebe bir alttakinin bâtını, bir üsttekinin zâhiridir.
- Hakikat bilgisini en üst seviyede idrâk edebilenler ancak kâmil insanlardır. Onlar bilgiyi semboller içinde örterek vermek zorundadırlar. Onların sözlerini herkes kendi mertebesine göre bir anlam katmanından idrâk eder.
- Eşyayı semboller olarak görmek ve bu sembolleri te'vil edebilmek, *basîret gözü* denilen melekenin kazanılmasıyla mümkündür.
- Bu çalışmamız esnasında hakikat bilgisinden bahseden kimselerin âdeta farklı bir âlemde yaşadıklarını, farklı algılar ile bu dünyayı yorumladıklarını gördük. Hz. Peygamber'in kendisine rüya tabirinden sorulduğunda; "Ben dünyayı tabir ederim" sözleri bu dünyanın tabir gerektirdiği sonucuna ulaşmamızı sağladı. Bu minvalden ilerlediğimizde hakikat bilgisinin, şehâdet âleminde var olan sembollerin okunabilmesi, idrâk edilebilmesi, aslına rücû ettirilebilmesiyle anlaşılabilirliği sonucuna ulaştık.
- İdrâk etme faaliyetinin ise akıl seviyesinde kalmayıp, Tirmizî'nin kalp mekanizması olarak detaylandığı mürekkep mekanizmanın aktifleştirilmesiyle, sembollerin bütün mertebelerdeki karşılıklarına ulaşılması olduğunu belirledik. Ayrıca bu âlemde ulaşılacak en üst idrâk seviyesinin, vücûd mertebelerinde bekâ seviyesine karşılık geldiğini gördük.
- Böylece alt mertebenin üst mertebeyi anlayamayacağı ortaya konulmuş olur.

Sonuç olarak, yukarıdaki tespitlerimize geriye dönüp baktığımızda, Niyâzî-i Mısırî'nin ve onun gibi nice büyük sûfînin niçin anlaşılammış olduğunu çözebiliriz. Mısırî, tarihe Kadızâdeliler Hareketi olarak geçen, saray çevresinde nüfuz kazanmış vâizlerin oluşturduğu hoşgörüden uzak, saldırgan tavırlara maruz kalmıştır. Tüm bu saldırılara rağmen, doğru yolu göstermeye çalışmış, insanları gaflet konusunda uyarmış, mârifet yolunu açık ve net bir biçimde anlatmış, “emanetleri ehline veriniz” âyeti doğrultusunda bilgileri bazen öterek bazen ise açık olarak aktarmıştır.

Çalışmamızın günümüz insanına aktaracağı mesaj, anlamının da idrâkin de mertebeli oluşudur. Bu mertebeli yapıyı kabul etmeden büyük velîleri, Hz. Peygamber’i ve en önemlisi Kur’ân-ı Kerîm’i tam manasıyla anlamak mümkün değildir. Ayrıca ârifin öyle hâlleri vardır ki bu hâllerden anlayanlar onları yüceltirken, anlamayanlar ise kınarlar. Bu kabul bizleri mertebeler arasında yükselebilmek arzusunun götürmelidir. Çünkü Allah- insan-kâinat arasındaki ilişkiyi anlayabilmek, bu mertebelerdeki sembollerini çözebilmekten geçmektedir. Niyâzî-i Mısırî, mertebeler arasında yükselebilmeyen yolunu mârifete bağlamaktadır. İzutsu ise, hisler ile aklın yarattığı kösteklerden kurtulup, doğal olayların ördükleri ince remizler perdesinin ardını görmeyen yani mârifetin, *fenâ* denilen mistik tecrübe ile mümkün olabileceğini belirtir. Dolayısıyla, dış duyularımız kadar iç duyularımızı diğer bir deyişle lâtifelerimizi aktif hâle geçirmeli, beden kayıtlarından kurtulmanın yollarını aramalı, gerçek bilgiye ulaşmak için değişime ve arayışa önce kendimizden başlamalıyız. Çünkü İbn Sînâ'nın dediği gibi ancak her şeyde Hakk'ı gören ârif, kaderdeki ilâhî sırrı sezer.

Öte yandan, idrâkin mertebeli olduğunu kabul etmek günlük hayatta da iki bakış açısı getirir: Birincisi bizden yüksek idrâk seviyesine sahip olanları anlayamayacağımızın mümkün olduğunu bilmektir. Dolayısıyla tek doğru bizim doğrumuz değildir. Bizim doğrumuzun üstünde her zaman bir doğru daha olacaktır. İkincisi ise, alt idrâk seviyesindeki bir kimsenin de bizi

anlayamayacağını bilmektir. Burada da yine *emanetleri ehline veriniz* emri uyarınca, herkese seviyesinden konuşmaya çalışmak gerekmektedir. İşte bu mertebeli yapının varlığını idrâk edebilmek, hem insanlar arasındaki iletişimde, hem de sosyal problemlerin çözümünde anahtar rolü oynayacaktır. Toplumsal alanda, insanların tekâmüllerine yardımcı olacak, böylece idrâk seviyelerini yükseltecek faaliyetlerin yaygınlaştırılması, eğitimlerin buna göre düzenlenmesi en büyük dileğimizdir.



## KAYNAKLAR

- Acar, Rahim, “Dinî Çeşitliliği Değerlendirme Yetkisi: Frithjof Schuon Örneği” *MÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 1: 99-122.
- Alkış, Abdürrahim, *Abdurrezzâk Kâşânî ve “Şerhu Fusûsi'l-Hikem” Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli*, Marmara Üniversitesi SBE Doktora Tezi, İstanbul, 2008.
- Aşkar, Mustafa, *Niyâzî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Atasoy, Nurhan, *Derviş Çeyizi Türkiye’de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2016.
- Attâr, Ferîdüddin, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Semerkand, 2015.
- Ayboğa, Ercan, “Yaşam Hakkı Olarak Su”, *Sosyal Değişim Derneği Su Hakkı Kampanyası* (2010).
- Ayverdi, İlhan. *Kubbealtı Lugatı*. tarih yok. <http://www.lugatim.com>
- Bayraktar, Mehmet, “Dâvûd-i Kayserî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1994, 9: 32-35.
- Bolat, Ali, “Muhâsibî’nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12, 2001, 12-13: 361-389.
- Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmet Sofuoğlu, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989.
- Cebecioğlu, Ethem, “Psiko-Tarih Açısından Farklı Rûhî Tekâmül Mertebelerinin Mevlânâ’nın Anlaşılmasındaki Rolü”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2005: 29-54.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, İstanbul: Anka Yayınevi, 2005.
- Ceyhan, Semih, “Vecd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2012, 42: 583-584.
- \_\_\_\_\_, “Zühd”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2013, 44: 530-533.
- Chittick, William C., *İlâhî Aşk*, İstanbul: Nefes Yayınları, 2018.
- \_\_\_\_\_, “Reason, Intellect and Conciousness in Islamic Thought”, *Reason, Spirit and the Sacral in the New Enlightenment*, ed. Anna-Teresa Tymieniecka, Hanover : Springer Science and Business Media B.V., 2011, 11-35.

\_\_\_\_\_, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: OkuyanUs, 2018.

Çağırıcı, Mustafa, "Hakikat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1997, 15: 177-178.

Çavuşoğlu, Semiramis, "Kadıızâdeliler", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2001, 24: 100-102.

Çaylıoğlu, Abdullah, *Niyâzî-yi Mısrî Hazretlerinin Gazellerine Yapılan Şerhler*, Marmara Üniversitesi SBE İslam Felsefesi Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 1994.

Çeçen, Halil, *Niyâzî-i Mısrî'nin Hatıraları*, İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.

Çevikoğlu, Timuçin, "Niyâzî-i Mısrî Hazretlerinin Sözleriyle Bestelenmiş Eserler", *Keşkül Dergisi*, 2012, 21 Kış: 120-125.

Çift, Salih, "Ruhâniyetli Şehir Bursa'da Mısrî Dergâhları", *Keşkül Dergisi*, 2012, 21 Kış: 44-52.

Demetja, Dorian, *Sadreddin Konevî'nin Bilgi Anlayışı*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Bursa, 2015.

Demirci, Mehmet, "Hakikat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1997, 15: 178-179.

Demirli, Ekrem, "Niyâzî-i Mısrî Tasavvufî Görüşleri", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2007, 33: 169.

\_\_\_\_\_, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2008.

Doğramacı, Baha, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı ve Eserleri*, Ankara: Kadıoğlu Matbaası, 1988.

el-Cîlî, Abdül-Kerim b. İbrahim, *İnsan-ı Kâmil*, çev. Seyyid Hüseyin Fevzî, İstanbul: Kitsan, tarih yok.

el-Hakîm, Suâd, "Akıl Eleştirisi İbn Arabî'nin Bilgi Tecrübesi Hakkında Bir Görüş", *Modern Çağ ve İbn Arabî Uluslararası Sempozyum Kitabı*, çev. Ömer Türker, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008, 307-321.

\_\_\_\_\_, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017.

\_\_\_\_\_, *Yirmi Birinci Yüzyılda İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, İstanbul: Nefes Yayınevi, 2015.



Erdoğan, Kenan, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânı (Tenkitli Metin)*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.

Erginli, Zafer, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.

Gazâlî, İmam, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, I-IV, İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.

\_\_\_\_\_, *Varlık, Bilgi, Hakikat - Mişkâtü'l-Envâr*, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

Gürer, Dilaver, “Tasavvufun Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi”, *Tasavvuf El Kitabı*, ed. Kadir Özköse, Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Güzel, Abdurrahman, “Niyâzî-i Mısrî'nin Gözden Kaçan Bir Eseri (Risâle-i Devriye)”, *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*, 1983, 121-139.

Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcub*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2018.

İbn Acîbe, *Bahrü'l-Medîd fî Tefsiri'l-Ku'âni'l-Mecîd*, 10, çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand, 2014.

İbn Arabî, Muhyiddin, *Fütûhât-ı Mekkiyye*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

\_\_\_\_\_, *Tefsîr-i Kebir Te'vilât*. Çev. Vahdettin İnce. 2 cilt. İstanbul: Kitsan, tarih yok.

*İlmihal*, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 1998, [https://dibwebfiles1we1.blob.core.windows.net/webfiles/diyanet.gov.tr/UserFiles/DiniBilgiler/ilmihal\\_cilt\\_1.pdf](https://dibwebfiles1we1.blob.core.windows.net/webfiles/diyanet.gov.tr/UserFiles/DiniBilgiler/ilmihal_cilt_1.pdf), e.t. 23 02 2019.

İnalcık, Halil, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*. I-V, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009-2017.

\_\_\_\_\_, *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabî'nin Füsûs'ndaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Kara, Mustafa, “İbn Teymiyye, Takıyüddin Tasavvuf İle İlgili Görüşleri”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1999, 20: 413-414.

Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.

Kılıç, Mahmud Erol, “Fusûsü'l-Hikem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 1996, 13: 230-237.

\_\_\_\_\_, *Şeyh-i Ekber İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, İstanbul: Sufi Kitap, 2017.

Koca, Ferhat, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1999, 20: 391-405.

Konuk, Ahmet Avni, *Fusûs'ül-Hikem Tercüme ve Şerhi Muhyiddin İbnü'l-Arabî*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, 1, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

\_\_\_\_\_, *Mevlânâ Celâleddîn Rumî Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2005.

Köprülü, F. Orhan ve Uzun, Mustafa, “Akşemseddin”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1989, 2: 299-302.

*Kur'an-ı Kerîm*, Diyanet İşleri Başkanlığı, <http://www.kuran.diyanet.gov.tr>

Kuşeyrî, Abdülkerim, *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.

Kutluer, İlhan, “İlim”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2000, 22: 109-114.

\_\_\_\_\_, “İnsan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2000, 22: 320-323.

\_\_\_\_\_, “Ma'kûl”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2003, 27: 459-460.

Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş, Ankara: Emel Matbaası, 1971.

\_\_\_\_\_, *Vahdetname*, haz. Arzu Meral, İstanbul: Revak Kitabevi, 2015.

Naîmâ, Mustafa, *Naîmâ Tarihi*, 4, çev. Zuhuri Danışman, İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınevi, 1968.

Nuru'l-Arabî, Seyyid Muhammed, *Edebî ve Tasavvufî Mısırî Niyâzî Divânı Şerhi*, haz. M. Saadettin Bilginer ve H. Mustafa Varlı, İstanbul: Esmâ Yayınları, 2016.

Ocak, A. Yaşar, “XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış: Kadızâdeliler Hareketi”, *Türk Kültürü Araştırmaları Dergisi*, 1983, XVII-XXI : 209-210.

Özerverli, M. Sait, “İbn Teymiyye, Takıyyüddin İtikâdî Görüşleri”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1999, 20: 405-413.

Özkan, Mehmet, “Osmanlıda İlmihal Geleneği: Kadızâde Mehmed Efendi (1045/1635) ve "Risâle-i Kadızâde" Adlı Çalışması”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2016, 27: 553-574.

Pazarbaşı, Erdoğan, “Mehmet Efendi, Vâni”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2003, 28: 458-459.

Rifâî, Ken'an, *Ebu'l-alemeyn Seyyid Ahmed er-Rifâî*, İstanbul: Cenan EKSİV Yayınları, 2015.

\_\_\_\_\_, *Sohbetler*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011.

\_\_\_\_\_, *Şerhli Mesnevî-i Şerif*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2012.

Rustom, Mohammed, *Sufî Metafiziği*, çev. Kadir Filiz, İstanbul: Nefes Yayınları, 2014.

Schoun, Frithjof, “Her Yerde Tanrı'yı Görmek”, *Her Yerde Tanrı'yı Görmek Tabiat ve Mukaddes Üzerine Denemeler*, ed. Mcdonald, Barry, çev. Ayşegül Gündoğdu, İstanbul: İnsan Yayınları, 2018, 29-45.

Seber, Abdülkerim, “İmam Ebu Mansur Muhammed Matürîdî'nin "Te'vilâtü'l-Kur'ân"ında Necm Suresi Tefsiri: Tercüme-Tahlil-Mukayese”, *Bilimname XI*, 2006, 2: 97-139.

Serrâc, Ebû Nasr, *El-Lüma' İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz, İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.

Tanç, Nilüfer, “Rifâî'den Oscar Wilde'a Gül ve Bülbül”, *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 2009, 39: 967-987.

Tatcı, Mustafa, *Niyâzî-i Mısri Halveti Dîvân-ı İlâhiyat*, İstanbul: H Yayınları, 2017.

Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: HayyKitap, 2017.

Topdemir, Hüseyin Gazi, “Felsefe Nedir? Bilgi Nedir?”, *Türk Kütüphaneciliği 23 Dergisi*, 2009, 1: 119-133.

Tosun, Necdet, “Sır”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2009, 37: 115-116.

Türer, Osman, “Latîfe”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2003, 27: 110.

\_\_\_\_\_, “Letâif-i Hamse”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2003, 27: 143.

Uludağ, Süleyman, “Ârif”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1991, 3: 361-362.

\_\_\_\_\_, “Basîret”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 1992, 5: 103.

- \_\_\_\_\_, “Kalb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2001, 24: 229-232.
- \_\_\_\_\_, “Mârifet”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2003, 28: 54-56.
- \_\_\_\_\_, “M'arifet-i Nefs”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2003, 28: 56-57.
- \_\_\_\_\_, “Sidretü'l-Müntehâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2009, 37: 151-152.
- \_\_\_\_\_, “Sülûk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2010, 38: 127-128.
- \_\_\_\_\_, “Şûrb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2010, 39: 269-270.
- \_\_\_\_\_, “Tevhid (Tasavvuf)”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2012, 41: 21-22.
- Ünal, M. Ali, “Kâtip Çelebi ve Kadızâdeliler Zihniyeti”, *Uluslararası Kâtip Çelebi Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri*, haz. Turan Gökçe, İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Yayınları, 2017. 51-73.

## ÖZGEÇMİŞ

### Kişisel Bilgiler

Ad Soyadı : Hülya Taştekin  
Doğum Tarihi : 25.04.1970  
İletişim : hulya@tasco.com.tr

Eğitim Durumu : 1987-1992 Orta Doğu Teknik Üniversitesi  
“Gıda Mühendisliği”

Yabancı Dil (ler) ve Düzeyi : İngilizce iyi  
Arapça Başlangıç

İş Deneyimi : 2005- devam TASCOS Gıda Dan. San. Ltd. Şti.  
“İhracat ve Kalite Müdürü”

1998-2005 Elma-Su A.Ş.  
“Kalite Güvence Müdürü”

1994-1995 DEMKO A.Ş.  
“Kalite Kontrol Şefi”

1992-1994 Biga Anadolu Lisesi  
“İngilizce Öğretmeni”

## Bilimsel Etik Sayfası

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Niyâzî-i Mısrî Divânı’nda Hakikat Bilgisini İdrâk Edebilme” adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden olduğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih:

14/06/2019

Hülya TAŞTEKİN

İmza: