

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

NIYÂZÎ-İ MISRÎ'NİN DÎVÂNÎ'NDA İLÂHÎ AŞK KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

FATMA KÜBRA MİNNET

Ankara-2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

NİYÂZÎ-İ MISRÎ'NİN DÎVÂNI'NDA İLÂHÎ AŞK KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

Fatma Kübra Minnet

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Mustafa Aşkar

Ankara-2019

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TASAVVUF BİLİM DALI

Fatma Kübra Minnet

NİYÂZÎ-İ MISRÎ'NİN DÎVÂNİ'NDA İLÂHÎ AŞK KAVRAMI

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

:Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. Mustafa AŞKAR

.....

Doç. Dr. Hamdi KIZILER

.....

Dr. Öğr. Üyesi Öncel DEMİRDAŞ

.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (...../...../20...)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Fatma Kübra MİNNET

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	vi
ÖNSÖZ	vii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	16
NIYÂZÎ-İ MISRÎ'NİN HAYATINA GENEL BİR BAKIŞ	16
1. Niyâzî-i Mısrî'nin Doğumu.....	16
2. Aile Hayatı ve Tasavvuf Yolunu Tutuşu.....	19
3. Yolunu Aydınlatan Rüya.....	20
4. Manevi Rehberi Arayış.....	21
5. Bursa'dan Uşak'a Yolculuk.....	22
6. Manevi Rehberle Buluşma.....	23
7. Niyâzî-i Mısrî'nin Elmalı'daki Günleri.....	24
8. Niyâzî-i Mısrî'nin Şeyhinden Ayrılışı.....	26
9. Ümmî Sinan'ın Vefatından Sonra Niyâzî-i Mısrî'nin Hayatı.....	27
10. Mısrî'nin İstanbul ve Edirne Seyahatleri, Rodos'a Sürülmesi.....	27
11. Limni'ye Sürgün.....	28
12. Vefatı.....	29
13. Niyâzî-i Mısrî'nin Etkilendiği Mutasavvıflar.....	30
14. Niyazi-i Mısrî'nin Etkilediği Mutasavvıflar.....	33
İKİNCİ BÖLÜM	35
TASAVVUFÎ DÖNEMLER VE TASAVVUFİ DÖNEMLERDE İLÂHÎ AŞK	35
1. Zühd Döneminde Bazı Mutasavvıfların İlâhî Aşk Anlayışı.....	36
2. Tasavvuf Döneminde Bazı Mutasavvıfların İlâhî Aşk Anlayışı.....	41

3.	Tarîkatlar Döneminde Bazı Mutasavvıfların İlâhi Aşk Anlayışları	50
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM.....		61
NIYÂZÎ-İ MISRÎ'NİN DİVÂN'I KAPSAMINDA İLÂHÎ AŞK ANLAYIŞI		61
1.	Vahdet-i Vücut, Akıl ve İlâhi Aşk İlişkisi.....	63
2.	Hiz. Muhammed Sevgisi ve Bu Sevginin Aşkla Bağlantısı	80
3.	İlâhî Aşka Ulaşmak İçin Şeyhin Önemi	87
4.	İlâhi Aşka Ulaşmada Şeriat- Tarîkat ve Hakikat'in Önemi.....	98
5.	İlâhi Aşka Ulaşmada Zikrin Yeri	101
6.	İlâhî Aşka Ulaşmak İçin Masivayı Terk Etmenin Önemi	106
7.	Mısırî'nin Allah Aşkını Övdüğü Birkaç Şiiri	113
SONUÇ.....		124
ÖZET.....		128
ABSTRACT.....		129
KAYNAKÇA.....		130

KISALTMALAR

a.s.	: Aleyhisselam
A.Ü.	: Atatürk Üniversitesi
Bkz.	: Bakınız.
Bs.	: Basım
C.	: Cilt.
çev.	: Çeviren
d.	: Doğum
DEÜİF.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr.	: Doktor
H.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
Hız.	: Hazreti.
M.	: Miladi.
ö.	: Ölüm
Prof.	: Profesör
R.	: Rubailer
s.	: Sayfa
S.	: Sayı.
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
y.	: Yıl.
Yay.	: Yayınları

ÖNSÖZ

Çalışmamızın konusu olan XVII. Yüzyıl Osmanlı'sında yaşamış büyük şair ve sûfî Niyâzî-i Mısrî gerek fikirleri gerekse fiilleriyle yaşadığı döneme damgasını vurmuş bir kişiliktir. Aslen Malatya doğumlu olan bu önemli şahsiyet hayatının büyük bir kısmını içindeki ilâhî aşkı körükleyecek ve benliğini tamamlayacak yolları arayarak geçirmiştir. Bulduğundaysa aşkını anlatan Divân'ı gibi büyük eserler vermiştir. Her ne kadar ömrünün büyük bir kısmı siyasi fikirleri ve teville neredeyse kapalı sözleri nedeniyle sürgünlerde geçmişse de aşkla tutunduğu yoldan ölene dek ayrılmamıştır. Biz de çalışmamız kapsamında bu büyük ve çileli mutasavvıfın Divân'ında ilâhî aşka bakışını ve O'na göre kişiyi aşkla Allah'a ulaştırın yolları incelenmeye çalıştık.

Çalışmamız giriş ve sonuç bölümleri haricinde toplam üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmamızın da ana konusu olan aşk kavramına değindik. Bu kavramı hem sözlük manaları hem de tasavvuf ıstılahı yönünden inceledikten sorna, mecazi ve ilahi boyutu hakkında değerlendirmelerde bulunduk.

Birinci bölümdeyse çalışmamızın ana konusu olan sufi Niyâzî-i Mısrî'nin hayatına yer verdik. Yaşamını doğumundan başlayarak, şeyhini arayışı, ilim tahsili için yaptığı yolculuklar, sürgünleri ve vefatını hayatında dönüm noktası olarak sayabileceğimiz olaylarla başlıklandırdık. Ayrıca bu bölümde, Mısrî'yi etkileyen ve onun etkilediği mutasavvıflarla şahsiyetlere de yer verdik.

Çalışmamızın ikinci bölümünde Niyâzî-i Mısrî'nin aşka karşı olan tutumunu daha iyi anlayabilmek adına tasavvuf tarihi boyunca mutasavvıflar arasında ilâhî ve beşerî aşkın kendisine nasıl bir yer bulduğunu anlattık. Bu bölümü Zühd Dönemi, Tasavvuf Dönemi ve Tarikatlar Dönemi şeklinde üç başlık altında inceledik. Bu incelemeyi her

dönemden aşk üzerine değerli fikirleri olmuş ve tasavvuf tarihinde aşk kavramının şekillenmesine etkisi olan bazı mutasavvıfların görüşlerine yer vererek destekledik.

Üçüncü bölümde öncelikle Niyâzî-i Mısrî'nin ilâhî aşk anlayışına kısaca değindik. Ardından Divân'ı kapsamında ilâhî aşk anlayışını, vahdet-i vücud fikrine yaklaşımını, bu konuda Hz. Muhammed'i sevmenin önemi, kişinin ilâhî aşka tam anlamıyla ulaşabilmesi için şeyhin, ibadetin, zikrin ve masıvayı terk etmenin önemi konularına değindik. Bölümün sonunda da yine Divân'ından aşk konusunda yazdığı birkaç şiiri paylaştık.

Yalnızca çalışmamın bir bütün olarak ortaya çıkışında değil, yüksek lisans eğitimime başladığım ilk zamanlardan beri desteğini benden hiçbir zaman esirgemeyen, çok saygıdeğer hocam, danışmanım Prof. Dr. Mustafa Aşkar'a teşekkürlerimi sunarım. Hayatımın en zor anlarında olduğu gibi çalışmamı yaparken de bütün inancı ve emeğiyle yanımda olan biricik annem Latife Minnet'e saygı ve sevgilerin en büyüğünü sunarım. Azmimi ve inancımı ne zaman kaybetsem beni her defasında bıkmadan usanmadan ayağa kaldıran, bilgeliğiyle hayatımın sönmeyen ışığı olmayı başaran, hiçbir zaman desteğini esirgemeyen, sevgili ablam Betül Minnet'e teşekkürlerin en büyüğünü borçluyum. Artık aynı dünyada yaşamıyor olsak da beni tasavvufla tanıştıran, gittikten sonra bile bana yollar açan sevgili babam Gültekin Minnet'e özlemle...

Fatma Kübra MİNNET

Ankara, 2019

GİRİŞ

“Sevdim seni hep varım yağmadır, alan alsın
Gördüm seni efkârım yağmadır, alan alsın”

Niyâzî-i Mısrî

Tasavvuf tarihi boyunca aşk kavramı hemen hemen her mutasavvıfın konusu olmaktan uzak kalamamıştır. Zaman zaman mutasavvıflar aşk konusunda her ne kadar fikir ayrılıkları yaşamışlarsa da aslında tasavvufî düşüncede aşkın ne olduğu zaman içerisinde bu fikir ayrılıklarının da katkısıyla şekillenmiştir. Peki İslâm âlimleri arasında aşk konusunda ne gibi düşünce ayrılıkları baş göstermiştir ve aşk nedir? Bu sorulara açıklık getirebilmek adına, bu bölümde öncelikle aşk kavramını detaylıca inceleyip, ardından tasavvuf dönemlerinde bu düşüncenin nasıl şekillendiğini inceleyeceğiz.

Arapça bir kelime olan *aşk*, aşırı derecede sevgi¹, çok ziyade sevgi, şiddetli muhabbet, sevda, candan sevme, ittibâ,² alâka, bir kişiye ya da bir maddeye duyulan karşı konulamaz bağlılık,³ kişinin kendisini sevdiğine tümüyle adanması ve gözünün ondan başka güzel görmemesi⁴ gibi manalara gelir. Bazı kaynaklarda da aşkın Arapça’da sarmaşık anlamına gelen “*aşeka*” kelimesiyle de bağlantısından söz edilir. Aşkla sarmaşık arasında mecazi yönden bir bağlantı vardır. Şöyle ki, sarmaşık bir ağacı sarıp sarmaladıktan sonra onun suyunu emerek zayıflamasına, böylece zamanla da onun solmasına sebebiyet verebilir. Sarmaşıkla ağaç arasındaki bu ölümcül olabilen ilişki, aşırı sevgi ve seven arasında da benzer bir hâl alabilir. Yani tıpkı sarmaşığın ağaca dolanarak, suyunu emerek onu susuz bırakıp kurutması gibi aşk da, sevenin sevdiği dışındaki bütün varlıklarla ilişkisini kesmesine yol açarak kişiyi yalnızlaştırabilir ve mecazi anlamda onu

¹ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay. 6. Bs. Ank., 2014, s. 54.

² Komisyon, *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, İst., 1987, s.73.

³ Erkan Uzun, Serkan Uzun, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yay., Ank., 2008, s. 120.

⁴ Süleyman Uludağ, “Aşk (Tasavvuf)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1991, c.4, s. 11.

soldurabilir. İşte bu benzerlikten dolayı da şiddetli sevgi duygusu aşk olarak isimlendirilmiştir.⁵

Tıpkı yukarıdaki misalde olduğu gibi aşk, âşık olan kişiyi adeta hapseden öyle güçlü bir duygudur ki, âşık maşukunu bulduğunda kendisinden tam bir teslimiyet duygusuyla vazgeçer. Bu sebeple yine yukarıdaki tanımda bahsettiğimiz “*sararıp soldurmak*”tan kasıt, aşğın kendi benliğinden soyunup baştan aşağı aşka büründüğü o dönüşümün zorluğuna işaret etmektedir.

Dünyada her şeyin zıddıyla var olması gibi elbette ki fikirler arasında da farklılıklar görülebilir. Dolayısıyla bütün bu tanımların dışında bazen aşk, kimilerine göre olmazsa olmaz bir duygu olarak tanımlanırken, kimilerine göre uzak durulması gereken bir tutku ya da hastalık olarak da tanımlanmıştır.⁶ İbnü'l-Cevzi (ö. 642/1244), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyım (ö. 751/1350) bu görüşe sahip bazı düşünürler arasında gösterilebilir.⁷ Oysaki tasavvufî anlayışa göre aşk göz önünde bulundurulduğunda, bu kavram uzak durulması gereken bir tutkunun tam aksine, ulaşılması gereken bir hedef olarak görülür. Çünkü hangi inanca mensup olduğu, teninin rengi ya da konuştuğu dil gibi beşere ait özellikler gözetilmeksizin her insan özünde mutlak bir âşık, sevgili olarak tanımlanabilir. Varoluşun temelinde aşk vardır.

⁵ Uludağ, “Aşk (Tasavvuf)”, s. 11.

⁶ İbrahim Emiroğlu, “Mevlânâ’da Aşkı İfade Etme İmkânı ve Aşk Betimlemeleri” *DEÜİFD*, İzmir, 2008, s.3

⁷ İbnü'l-Cevzi, İbn Teymiyye ve İbn Kayyım’a göre aşk, tehlikeli bir duygudur. Onlara göre aşk insanı diğer yaratılmış tüm canlı varlıklardan ayıran akli ve dolayısıyla da muhakeme gücünü ortadan kaldırır. Çünkü aşk daha çok bir delilik halidir ve aşk yolundaki mutasavvıflar da önce akli, beraberinde de ilmi yok saymışlardır. Aşk ve düşünce kavramları tamamen birbirlerine zıt kavramlardır ve aşk ancak düşüncenin ortadan kalkmasıyla kendisini gün yüzüne çıkaracaktır. İbn Teymiyye aşkı, insanın kendisine zarar veren bir şeyi sevmesi şeklinde tanımlamış ve bu duyguyu bir hastalık olarak görmüştür. Diğer yandan her ne kadar sevginin önem ve gerekliliğine dikkat çekse de İbn Kayyım da aşk konusundaki görüşlerinde İbn Teymiyye’yi takip etmekten geri durmamıştır. İbn Kayyım’a göre aşk kalbe zarar veren bir duygu olmakla birlikte, kişiyi Allah’tan başka her şeye karşı köleleştirmektedir. Başka bir açıdan da bu üç müellif beşerî aşka karşı anlayışlı bir tavır sergilemiş ve aşırılığa kaçılmadığı sürece bu tabii duyguyu desteklemişlerdir. (Uludağ, Süleyman, “Aşk (Tasavvufta) *T.D.V. İslam Ansiklopedisi*” 1991, c.4, s.15-16.)

Aclûni'nin *Keşfü'l-Hâfa* eserinde yer alan “*Ben bilinmeyen gizli bir hazineydim, bilinmeyi sevdim (ahbaptu) / istedim ve kâinatı yaratıp onlara kendimi tanıttım. Onlar da beni bilip tanıdılar*”⁸ hadis-i kudsîsi bizce bu düşüncemizi destekler niteliktedir. İslam sûfileri de aşkın kaynağı konusundaki görüşlerini bu hadis-i kudsîye dayandırırılar. Bu noktada sûfiler Allah'ın insanı yaratması karşısında “istedim” şeklindeki daha dar anlamdaki bir filli değil de ondan çok daha kapsamlı olan “sevdim” yani “ahbaptu” fiilini kullanırlar. Buradan yola çıkarak da aslında varlığın kaynağının *hubb* olduğunu, *aşk* olduğunu ileri sürerler.⁹

Söz konusu hadis-i şerîfe göre, “*Gizli Hazine*” açığa çıkmayı arzulamaktadır. Fakat varlık birdir ve zât'ta çokluğa dair herhangi bir iz yoktur. Bu bağlamda da yalnızca bir çokluk kavramından söz edilebilir. “*Gizli Hazine*”nin açığa çıkması için çokluk, zâhire çıkmak zorundadır. Bir yaratılmış olmadığı sürece “*Gizli Hazine*” gizli kalmaya devam edecek ve *ez-Zâhir*¹⁰ ismi de açığa çıkmamayı sürdürdüğü müddetçe Tanrı'nın isimlerinin hükmü kendilerini göstermeye güç yetiremeyecektir.¹¹ Kısacası aşikâr olmak isteyen ve bilinmeyi seven Allah, öncelikle *ez-Zâhir* ismini açığa çıkarmak için insanlığı yaratmış ve *el-Vedûd*¹² sıfatıyla yarattığı kullarını sevip ve kendisini de sevdirmiştir.

⁸ Aclûni, *Keşfü'l-Hâfa*, Beyrut, 1985, II, 132, hadis: 2016.

⁹ Mahmut Erol Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, İnsan Yay. 11.bs. İstanbul, 2014, s. 175.

¹⁰ Varlığı açık, aşikâr olan, kesin delillerle bilinen.

¹¹ Fahreddin-i Irâkî, *Aşk Metafizigi*, Tercüme ve Notlandırma: Ercan Alkan, Hayy Yay. İstanbul, 2012, s.70,71. Söz konusu alıntı adı geçen eserin içinde yer alan, *Lemaât*'ın William C. Chittick ve Peter Lambor Wilson tarafından yapılan İngilizce çevirisinin girişinde yer alan makalenin tercümesidir. Makalenin orijinal adı; “The Mystical Philosophy of the Divine Flashes”, *Divine Flashes*, s. 3-32. Kitapta Türkçe çevirisi, “*Lemaât'ın Tasavvuf Felsefesi*” adıyla verilmiştir.

¹² “*Vedûd*” ismi, Arapça “feûl” vezninden türer. Etken ve edilgen olmak üzere iki anlama sahiptir. Yani hem seven hem de sevilen manasına gelmektedir. Daha geniş anlamıyla, kullarını en fazla seven ve sevimliye layık olan demektir.

İbnü'l- Ârâbi bu konu hakkında şöyle der:

“*Bil ki sevgi (hubb) ilâhi bir makamdır. Allah kendini onunla vafsetti. Kendini Vedûd diye adlandırdı. Hz. Peygamberin hadislerinde de Allah Muhibb (Seven) diye nitelendirildi. Allah Tevrat'ta Musa'ya şöyle vahyetti: 'Ey Âdemoğlu! Sana verdiğim hakla ben seni seviyorum. Öyleyse senin üzerindeki hakkımla da sen Ben'i sev.'*”¹³

Mutasavvıflara daima Allah'a akılla ulaşamayacağını savunmuş ve O'nun ilmine ermenin ancak sevgiyle gerçekleşebileceğini öne sürmüşlerdir.¹⁴ İbnü'l- Arâbi'nin söylemi de mutasavvıfların bu düşüncesini desteklemektedir. Öte yandan Arabî'nin sözlerinden âşık ve maşukun Allah'ın kendisi olduğu sonucuna da açıkça varılabilir.

Tasavvuf kaynakları incelendiğinde, bazı dönemlerde mutasavvıflarca aşk kelimesi yerine farklı kavramların kullanıldığı görülür. *Hubb, Hevâ, Alâka, Vecd, Vüdd* gibi kavramlar bunlara örnek gösterilebilir.

İlk olarak Hubb; sevgi, muhabbet, bağlılık, dostluk, bir şeyi birisine sevdirmek¹⁵, su kabarcığı¹⁶ manalarına gelmektedir. İbnü'l-Ârâbi'nin sevgi türleri tasnifine göre de *El- Hubb*, sevgi makamlarından ilkinin adıdır. O'na göre bu sevgi hâlindeki kişi, sevgisini maddeden kurtarmış ve kendisini yalnızca Allah'ın yoluna adamıştır. Yani seven kişi kendisinde bu arınmayı sağladıktan sonra benliğini Allah'a gitmeyen bütün yollardan kurtarmış demektir. Kısacası insan sevgisini ancak Allah'a duyulan ortaklıklardan kurtarmak suretiyle arınmış sayılır ve bu tür sevgi de en saf sevgi olan *hubbla* adlandırılır.¹⁷

¹³ İbn- Ârâbi, *İlâhi Aşk*, Çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul, 2013, s.27.

¹⁴ Uludağ, “Aşk (Tasavvuf)”, *TDVİA*, s.14.

¹⁵ *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, “Hubb”, s.386.

¹⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, “Hub”, s. 221.

¹⁷ İbn-Ârâbi, *İlâhi Aşk*, s.87.

Bütün ilim ve bilim alanlarında ıstılahların özel bir yeri vardır. Çünkü aynı kavram bazen farklı alanlarda farklı manalarda kullanılabilir. Dolayısıyla bu anlam farklılıklarını bilmemek manalarda karmaşalara sebebiyet verebilir. Bu minvalde Kuşeyri, sûfîlerin hâl ve makamlarına dair kaleme aldığı risalesinde muhabbet kavramını açıklarken şu önemli ayrıntıya dikkati çekmektedir. Ulemanın dilinde muhabbet, kişinin iradesi anlamına gelmektedir. Ancak sufîlerin dilinde, yani bir tasavvuf ıstılahı olarak muhabbet kavramı irade anlamını taşımamaktadır. Onların dilinde muhabbet kavramı daha çok Allah'a yaklaşmak anlamında kullanılır.¹⁸

Sûfîlerin kullandığı bir diğer kavram *Hevâ*dır. Hevâ; istek, arzu,¹⁹ nefsin talepleri, kalıcı olmayan heves, nefsanî duyguları tetikleyen istekler,²⁰ nefsin tabiatın gereklerine ve şeriatın hükümlerinden yüz çevirmesi anlamlarına gelmektedir. Ayrıca bu, tikel kayıt hükümleri ve kevnî arzularıyla nefsin küllî-basitlik halinden ve gerçek temizliğinden perdelenmesi de demektir.²¹

İbn Arâbî, hevâ kavramını açıklarken iki farklı anlamı olduğundan ve söz konusu iki anlamın da sevgiye uygun olduğundan bahsetmektedir. Bunlardan ilki; aşkın kalbe ulaşmasıdır. Aşkın kalbe ulaşma hali de sevgilinin gayb âlemi olarak bilinen yani duyu organlarıyla idrak edilemeyen alemde, şahadet âlemine yani insanın duyularıyla algılayabildiği aleme ulaşması gibi iki farklı şekilde görülebilir. İkincisi de bir tutku ya da aniden beliren bir tür sevgi anlayışıdır.²² İbn Arabî, bu durumda herkese “seninleyim” anlamına gelen bir sevgi eğilimi göstermenin şeriatın hükmüne uygun olmadığını belirterek, sözlerini Allah'ın Hz. Dâvud'a söylediği şu sözle desteklemektedir. “*Ey Dâvud! Biz seni yeryüzüne halife yaptık. Öyleyse insanlar arasında hakla (hakikatle,*

¹⁸ Abdülkerim Kuşeyri, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. İstanbul, Şubat 2016, s.405.

¹⁹ İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, “Hevâ” s. 620.

²⁰ *Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, “Hevâ”, s.366.

²¹ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, “Hevâ” Çev. Ekrem Demirli, İz Yay. 4. bs. İstanbul, 2015. s.570.

²² İbn Arâbî, *İlâhî Aşk.*, s. 85.

adaletle) hükmet ve sakın 'hevâ' ya uyma; sonra bu, seni Allah'ın yolundan saptırır."²³

Bu ayette İbn Arâbî, hevâyaya uymanın Allah'ın yolundan saptırıcı özelliği üzerinde durur ve böyle bir sevgi eğiliminin kişiye yolunu şaşırtacağını, Allah'ın yürünmesini istediği yolda insanı kör edeceğini ifade eder.²⁴

Alâkâ da mutasavvıfların kullandığı aşkla ilişkili kavramlardan biridir. Alâkâ kelimesinin karşılığı sözlüklerde; irtibat, münasebet, gönül bağı, aşk, sevgi²⁵, ilişik, rabita, merbutiyet, taalluk²⁶, ilgi, ilişik²⁷ olarak yer almaktadır. Bu kelime tasavvuftaysa, dünyayla koparılması gereken bağ ya da kişiyi nesneye ve nefsanî taleplere iten her türlü şeyi karşılayan bir kavram olarak kullanılmıştır. Tasavvuf inancına göre bireyi Allah'tan ayıran bu bağlar teker teker ortadan kaldırılmadıkça, Allah'a ulaşmak mümkün değildir.²⁸

Vecd kavramı da sûfilerce kullanılmış bir diğer kavramdır ve sözlüklerde, kişinin kendisini kaybedecek derece dalgın olması, ya da benliğini yitirircesine kendisini ilâhî aşka kaptırması, kederlenme²⁹, aşk, muhabbet, kendini unutacak derecede ilâhî bir aşk hâli, yüksek heyecan, iştiyakın galebesi³⁰ anlamlarına gelmektedir.

Bir tasavvuf ıstılahı olarak vecd, istiğrak veya hâl olarak bilinmektedir. Bu hâldeyken sûfî kendi isteği dışında³¹ murakabe sonucu vicdani bir zevk coşkuluğuna sahip olmaktadır.³² Vecd haline bürünebilmek için kişinin tıpkı vecd halindeymiş gibi davranması da caiz kabul edilmiştir. Vecd halinde olan kişi içinde bulunduğu hâle bütünüyle adapte olmuştur ve dış dünyayla bağlantısı tamamen kesilmiştir.³³

²³ Sad, 38/26

²⁴ İbn Arâbî, *İlâhî Aşk*, s.85.

²⁵ Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, "Alâkâ", s.71.

²⁶ *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, "Alâkâ", s. 41.

²⁷ Ferit Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, "Alâkâ", s.28.

²⁸ Uludağ, *TDVİA*, "Alâkâ", 1998, c.2 s.334

²⁹ Develioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, "Vecd", s.1330.

³⁰ *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, s.1040.

³¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Değişimleri Sözlüğü*, "Vecd" s.520.

³² İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yay., s. 486.

³³ Pala, *Divân Şiiri Sözlüğü*, s.486.

Hakikî vecd, kişinin Allah'a karşı hissettiği şiddetli sevgiden ve iradesinin güçlülüğünden kaynaklanır.³⁴ Vecd sahibi kişi kolaylıkla bir halden diğer bir hale geçebilir. Yani zaman zaman kişinin nefsanî sıfatları yok olurken, zaman zaman da bu sıfatların bulunmasıyla kişi bu hale ulaşır.³⁵ Ayrıca vecd halinde olan kişinin ağzına şiş sokmak, karnına hançer vurmak ve başa topuz indirmek vs. gibi hareketlerden haberi olmadığından bahsedilir.³⁶

Son olaraksa sevgi anlamına gelen bir diğer kavram olan *Vüdd* muhabbet mertebelerindedir. Allah'ın bu fiil kökünden türemiş "el-Vedûd" diye başka bir adı da mevcuttur.³⁷ "*O Gafur ve Vedûd*" tur.³⁸

Mutasavvıflar bu gibi kavramlarla aşkı tanımlamaya çalışırken, öte yandan da aşkın iki türlü olabileceğini savunmuşlardır. Bu bağlamda aşkı da mecâzî ve ilâhî olarak sınıflamışlardır.

Sûfiler mecâzî aşkı geçici suretlerden birini sevmek olarak tanımlamışlardır. Bu tür aşk bazılarınca her zaman hoş karşılanmazken, bazı sûfilerce de içinde şehvet barındırmadığı sürece, kişiyi ilâhî aşka götüren bir köprü görevi de görebileceğinden kabul görmüştür. Ancak yine de çoğunlukla bu görüş, kişiyi ilâhî aşka ulaştıracak irâde ve kabiliyetin olmaması durumunda kabul edilebilir sayılmıştır. Yani mecâzî aşk, ilâhî aşk için ancak bir araç olabilir. Bu konuda atlanmaması gereken önemli bir husus da mecâzî aşkı ilâhî aşka bağlamayı bilmeyenlerin aşkı, tabîî aşktır. Bu yüzden de bu tür aşkın ancak meşru sınırlar içerisinde yaşanması câizdir. Mecâzî aşk ve tabîî aşkın arasındaki en büyük fark da mecâzî aşkın erdirici bir özelliği varken, tabîî aşkın böyle bir özelliğe sahip olmamasıdır.³⁹

³⁴ H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., 22. Bs., İstanbul, 2016, s.204.

³⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Değimleri Sözlüğü*, s.520.

³⁶ Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, s.486.

³⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Değimleri Sözlüğü*, "Vüdd", s.529.

³⁸ Burûc, 85/14

³⁹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.208.

Beşerî aşkı, ilâhî aşkın bir uzantısı ve değişik bir tecellisi olarak değerlendiren mutasavvıflar, görünüşte beşerî ve sûri (maddi) olsa da kaynağı ve özü itibariyle ilâhî olan bu aşk biçimi üzerinde önemle durmuşlar ve ona, “uzrî aşk”, “afif aşk”, “zarif aşk”, “mecâzî aşk”, “beşerî aşk” gibi isimler vermişlerdir.⁴⁰

“Cihan, aşk denizinin bir damlasıdır” diyen Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri (1703/1780) mecâzi aşkın ilahi aşka tecellisi hakkında şunları söyler: “Aşk ister mecâzî ister hakiki olsun, devlet, o aşığın başına konmuştur. Zira hakikat mecaz ile beraberdir. O hazinenin kapısını bu anahtar açar.”⁴¹ İbrahim Hakkı Hazretleri’nin söyleminde altını çizdiği, hakikatin mecazla beraber olması, hatta mecazın anahtar görevini görmesi aslında ilahi aşka ulaşmada mecâzi sevginin de ne kadar önemli olduğunu gösterir.

Yani sûfiler mecâzi aşkı kişiyi ilâhî aşka ulaştırabilecek olması bakımından kabul etmişlerdir. Ancak onlara göre mecâzi aşk ancak meşru sınırlar içerisinde yaşandığında böyle bir özelliğe sahiptir.

Sufilerin genel konusu olan ilâhî aşk için tek bir cümleyle özetlenmesi gerektiğinde, “Allah’a duyulan kudretli sevgi” diye bir tanım yapmak doğru ancak yetersiz olacaktır. *Fütûhâtü’l- Mekkiyye* eserinde ilahî sevgi konusuna bir bölüm ayıran İbnü’l- Arâbî, bu kavramı, *Allah’ın bize duyduğu kudretli sevginin yanı sıra bizim de O’na duyduğumuz sevgi*⁴² diye kısa ancak derin bir mana vererek tanımlamıştır. Derindir, çünkü İbnü’l- Ârâbî burada aşkın yegâne kaynağının Allah olduğunu söyleyerek aslında aşkın zaten tek başına ilahi bir kavram olduğunu dile getirmektedir. Eğer Allah’ın ilminde aşk olmasaydı bizim de kimyamızda aşkın varlığı mümkün olmazdı.

⁴⁰ Süleyman Uludağ, *Sufî Gözüyle Kadın*, İnsan Yay., 6. Bs. İstanbul, 2014, s.155,156.

⁴¹ Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Marifetname*, Sadeleştiren: Abdullah Aydın, Sarmaşık Yay. İstanbul, s.945.

⁴² İbn Ârâbî, *İlahî Aşk*, s. 43.

Aşk kudretli bir duygudur ve bu kudret aşığı her şeyi yaptırma gücüne sahiptir. Öyle ki, en kutsî inançları bile terk ettirebilecek gücü taşır bünyesinde. Aşk, âşığın hem din ve imanına hem de akıl ve mantığına meydan okur; bunların hepsine galip gelir. İlahî aşkın da öyle bir gücü vardır ki, Allah aşkından başkası o duyguya sahip olan kişi için yok hükmündedir. Yani âşık aşkın esiridir ve iradesini tümüyle ona teslim etmiştir.⁴³

İslam'ı benimseyen insanların ortak hedefi her zaman İlahî aşka ulaşmak ve o aşka layık olabilmek olmuştur. Kaldı ki, mutasavvıflara göre evrende aşktan ayrı en ufak bir zerre bile mevcut değildir. Onlara göre, nefse galip gelebilmek için de en kestirme yol, aşk yoludur.⁴⁴ Ancak bu yolu yürümek oldukça da çileli bir hâl de alabilir. Allah bu süreçte kuluna, O'nun sabrını denemek ve sevgisini ölçmek için birtakım zorluklar da gönderebilir. Tıpkı ayette de buyurulduğu gibi: *“Bu Rabb'imizin fazlındandır; tâ ki beni deniyor, şükür mü edeceğim, yoksa nimeti inkâr mı?”*⁴⁵

Zamanla kendi içerisinde bazı ilmî kollara ayrılan İslâmî düşüncenin en yumuşak kalbi olan tasavvuf yönünü benimseyenlerce ilâhî aşk, belki de diğer İslâmî ilimlerle kıyaslandığında en çok tasavvufun konusu olmuştur. Aslında her ne kadar aşk daha çok tasavvufun konusu olsa da genel itibariyle elbette ki İslam dininin konusu olduğunun altını çizmekte fayda görüyoruz. Öyle ki eğer bir kıyaslama yapılması gerekirse İslam'da sevgi öfkeden daima üstün tutulmuştur. İslam'da sevginin önemini belirtmek için de Hz. Muhammed'in dönemine bakmak kuşkusuz oldukça açıklayıcı olacaktır. Sevgi konusunun üstünlüğü gözler önüne seren bir kutsi hadiste şöyle buyrulur: *“Benim acımam ve sevgim gazabımdan üstündür”*. Ayrıca yüce Allah Kur'ân-ı Kerîm de, *“Benim*

⁴³ Uludağ, *Sûfi Gözüyle Kadın*, s.115.

⁴⁴ İhsan Soysaldı, “Tasavvufta Aşk ve Marifet”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Elazığ 1998, S.3, s.192.

⁴⁵ Neml, 27/40

sevecenliğim, acımam evreni kuşatmıştır”⁴⁶ buyurarak sevgisi ve merhameti konusundaki yüceliğini bildirmiştir.⁴⁷

Ayetlerde ve hadislerde bildirilen bu buyrukları kutsal sayan tasavvufçuların İlahi aşkla Allah’a ulaşma çabası ortak özellikleridir. Onlara göre, bu çabalarının sonucunda benlik yok olur ve hiçlik başlar. Bu noktada hiçlik kavramını anlamak da oldukça önemlidir. Hiçlik; tanım olarak son buluşu, yokluğu anlatan bir kavram olsa da mutasavvıflarca bu kavram aslında yeniden doğuşu simgeler. Nefs-i emmareden insan-ı kâmile uzanan bu yolcularında mutasavvıflar, öze dönmeyi hedeflerler ve onlara göre öz Allah’tır. İnsan ancak nefsinin kontrol altına aldığı ve arzularını azaltıp bu yola meylettiğinde huzuru ve gerçeği bulabilir. Ayetlerde ve hadislerde de bildirildiği gibi sevgili, aşığına karşı her zaman merhametlidir ancak bu merhameti bir yandan onu zorluklarla sınaması öte yandan da kendisinden ayrılığın sürüklenmesiyle belirir.⁴⁸

Biz insan-ı kâmil olma yolunda içlerindeki aşkın yangınıyla ilerleyen sûfilerin bu uğurda pek çok sıkıntılardan geçtiklerini çoğunlukla kendi anlatıları olan yazılı kaynaklardan biliyoruz. Mutasavvıflar sevgilinin kendilerine gönderdiği cefayı ve istiğnası, kendileri için bir nimet olarak görürler. Nitekim şair Nesimî (ö. 1370/1417) de bu durumu dizelerinde şöyle ifade eder:

“Yârin gelir hemîşe cefâsı Nesimî’ye

*Sen sanma ki Nesimî’ye yârin atâsı yok”*⁴⁹

⁴⁶ A’raf, 7/154

⁴⁷ İbrahim Agâh Çubukçu, “Tasavvuf ve Sevgi”, *Cogito: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, “Aşk”, Yapı Kredi Yay., Ocak 2014, S.4, s.104,105.

⁴⁸ İskender Pala, *Kitâb-ı Aşk*, Alfa Yay., 24. Bs., Mart 2016, İstanbul, s.68.

⁴⁹ Pala, *Kitâb-ı Aşk*, s.68.

Tıpkı Hayyâm gibi bir aşk şehidi olan Nesimî burada daha Türkçe bir mealle şunu söylemeye çalışmıştır. “*Ey rakip! Saniyor musun ki sevgilinin Nesimî’ye ihsanı yoktur; bilâkis, o cefasını hiç durmadan Nesimî’ye gönderir.*”⁵⁰

Kul ve Allah arasındaki ilişki tıpkı söz konusu beyitteki sevgili ve âşık ilişkisi şeklinde anlaşılabilir. Mâşuk, âşıkının kendisine olan sevgisinin tutarlılığını görmek, onun sabrını sınamak, aşkını güçlendirmek, inancını arttırmak için kendisine türlü belalar gönderebilir.⁵¹

Cefalı yollardan geçen mutasavvıflar her ne kadar aşkın tanımını yapmaya çalışmışlarsa da bu yolda yürümek için gereken şartları anlatmayı denemişlerse de bu duyguyu yaşamayan kişiler için aşka dair pek çok şeyin bir bilinmez olduğu yine onların söylemlerine göre varılabilecek en doğru sonuçtur. Nitekim Hz. Mevlânâ’nın “Aşk nedir?” sorusuna verdiği, “*Ben ol da bil.*”⁵² cevabı bu durumu özetlemektedir. İbn Arabî’de bu bağlamda, bilinen işler (*el- umûr el- ma’lûmeh*) iki türdür yorumunda bulunur ve şöyle devam eder:

*“Bir kısmının tanımı yapılabilir, bir kısmının tanımı yapılamaz. Sevgi konusunu bilen ve bu konuda konuşan bilginlere göre, sevgi; tanımı yapılamayan işlerdendir. Sevgiyi ancak aşka tutulan ve sıfatı âşık olanlar bilir. Bu âşıklar da sevginin mahiyetini bilmezler; fakat onun varlığını da inkâr edemezler.”*⁵³

Her ne kadar ilâhî aşka ermenin yolları sûfiler arasında farklılık gösterse de Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, ilâhî aşka ermenin yolları ve usullerini on madde halinde şu şekilde açıklamıştır:

⁵⁰ Pala, *Kitâb-ı Aşk*, s.68.

⁵¹ Pala, *Kitâb-ı Aşk*, s.68.

⁵² Mevlânâ Celaleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Veled İzbudak, MEB Yay., İstanbul 1995, c.1, s.298.

⁵³ İbnü’l- Arabî, *İlâhî Aşk*, İstanbul 2013, s.35

İbrahim Hakkı Hazretleri'ne göre bu esaslardan ilki tövbedir. Tövbe, kulun kendi iradesiyle Allah'a dönmesi, günahlarından arınarak Allah'a sığınması demektir. Günah ise, kulu Allah'a karşı utandıran davranışlardır. Kula yakışan, sevgiliden başkasını görmemek, bütün benliğini terk edip varlığını O'na feda etmektir. Bu bir zorunluluktur çünkü bedenin günahlarından sıyrılmak, ancak bu şarta bağlıdır.

İkinci esas zühd'dür. Zühd, dünya zevklerinden, maldan da mülkten de tümüyle el çekmek demektir. Ölüm de bu zevklerden ayrılmak demektir. Ancak gerçek anlamda zühd her iki cihanı da terk etmeye çalışmaktır.

Üçüncü esas tevekküldür. Tevekkül Allah'a dayanarak bütün sebeplerden tamamen el etek çekmektir. Kişi ölüm halinde de böyledir. Bu noktada Allah'a teslimiyet esastır.

Dördüncü esas Allah'a kanaat etmektir. Yani nefsanî şehvetlerden ve hayvani arzulardan vazgeçmek gerekir. Kişi öldüğü zaman da bu sonuca varır. Aşık kişi yiyecek, içecek ve barınak gibi dünya nimetlerinden yalnızca kendisine yetecek kadarıyla yetinmeli, daha fazlasını arzulamamalıdır. Aşık, isyan da etmemelidir.

Beşinci esassa, inzivaya çekilmek suretiyle halkla ilgiyi kesmek yani, uzlettir. Mürid tıpkı ölünün kendisini ölü yıkayan kişiye teslim etmesi gibi kendisini mürşidine teslim etmelidir. Bu süreç mürid bütün pisliklerden arınıncaya kadar devam etmelidir. Uzletin en üstün haliyse, yalnızlığa çekilip bütün duyu organlarını çalışmaktan alıkoymaktır.

Altıncı esas zikre devamdır. Zikir yalnızca sevgiliyi anıp, dünyevi her şeyi unutmaktır.

Yedinci esas, Allah'a tam teveccüh yani kişinin dünyayı çağırın her türlü arzu ve istekten kendisini arındırmasıdır. Bu kıvama gelen kişinin Allah'tan başka bir arzusu kalmaz.

Sekizinci esas sabırdır. Sabır, çaba ile nefsi sevdiği şeylerden alı koymak demektir. Bunu başarabilen aşık, nefisini alıştığı ve sevdiği şeylerden alıkoyabilir. Sebat etmeyi öğrenir.

Dokuzuncu esas murakabedir. Yani kişinin kendi hareket ve kuvvetinden sıyrılmasıdır. Bu noktada aşık, dünya varlıklarından sıyrılarak Allah'ın lütuflarını bekler. İlahi aşk ve sevgi denizine gömülür. Böylece de nefsi karanlıkları yok olur.

Onuncu esas rızadır. Rıza, kulun Allah'ın rızasını kazanmasıdır. Allah'ın rızasını kazanan aşık, O'nun hükümlerine teslim olur. Daima Allah'ın rıza göstereceğı yollara gider. Karanlık vasıflardan ve nefsanî arzularından kendisini korur. Allah bu kişiyi yeniden ilahî vasıflarla canlandırır ve ona kendi nurundan bir nur bağışlar. Kişi bu nurla halkın hallerini görüp, zekasıyla insanların sırlarını anlar. Ancak nefsiyle yaşayan kişi bu vasıflara eremez ve daima karanlığa mahkûm olur. Ne marifetin gücüyle ilâhî nura ne de Allah'a kavuşabilir.⁵⁴

İbrahim Hakkı Hazretleri'nin görüşüne göre kısaca şunları söylemek mümkündür. İnsan yaradılışı gereğı günahkâr bir varlık olarak yaratılmıştır ve bu bakımdan da tertemiz olması mümkün değildir. Ancak Allah, her kulunu daima açık tuttuğı tövbe kapılarına davet etmiştir. Kul tövbe ettikçe, af diledikçe Allah'a daha çok yaklaşır. Dolayısıyla içindeki Allah aşkını büyütmek isteyen kişi öncelikle sürekli tövbe halinde olmalıdır. Sevgilisinden başka bir şeyi düşünmemeli, dünya hayatının kul için bir imtihandan ibaret olduğunun bilincinde olmalı, sabretmeli, sebat etmeli ve daima Allah'ın rızasını

⁵⁴ Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Marifetname*, s. 946-948

kazanmaya çalışmalıdır. Kul için belki de en büyük zorluk, kalbindeki dünya sevgisini tamamen çıkarıp, onun yerine bütün kalbini yalnızca Allah sevgisiyle doldurmalıdır.

Bu noktada da Allah sevgisini kalbe yerleştirmenin iki yolu vardır. İlk olarak kişi nefisini başka şeylere meyilden uzaklaştırmalıdır. Kur'an-ı Kerim'de kulun gönlünde iki türlü sevginin bulunamayacağına dair şöyle bir ayet yer almaktadır. *“Allah Teâlâ insanoğlunun göğsünde iki kalp yaratmamıştır”*⁵⁵ Sevginin kemâli, kalbin bütünüyle Allah'ı sevmesidir. Seven sevdiğine bağlıdır ve seven sevdiğini zamanla tapılabilecek bir hâle getirebilir. Kaldı ki, *“Nefsâni hevâsını tanrı edineni görmez misin?”*⁵⁶ ayeti ve Taberânî'nin rivayet ettiği: *“Yeryüzünde Allah'ı en çok kızdıran put, kendisine tapılan hevâ ve hevestir”*⁵⁷ hadisi de bunu destekler. Bu bakımdan da dünya sevgisi tehlikelidir. Kulun Allah'a duyduğu sevgiyi azaltan nedenlerin en başında dünyevi nimetlere duyulan sevgi gelir. İkincil olarak, kişi marifeti artırmak için ibadet etmeli ve Allah'ın hoşuna giden davranışlarda bulunmalıdır. Kulun kalbinin tamamıyla muhabbetle kaplanmasının yolu marifetten geçmektedir ve bu da nafil ibadetleri güçlendirmekle olur. Bu şekilde elde edilen muhabbet, temizlenen toprağa tohum ekmeye benzetilebilir. Kur'an-ı Kerim'de de *“Allah nasıl bir temsil yaptı görmedin mi? Hoş bir kelimeyi (yani tevhid kelimesini) kökü yerde, dalları ve budakları gökte olan hoş bir ağaca benzetti”*⁵⁸ ayeti de imanın öncelikle ibadetle, Allah'ın sevdiği davranışlarda bulunmakla ve elbette ki ahlaklı bir yaşamla yeşereceğini anlatır.⁵⁹

Kısaca toparlamak gerekirse, tasavvufçular hem beşerî hem de ilahi aşk kavramını farklı açılardan ve birbirleriyle olan ilişkileri üzerinden değerlendirmişlerdir. Beşerî aşkı, içinde şehvet bulundurmadığı sürece, meşru olarak görmüşler ve doğrudan ilahi aşka

⁵⁵ El -Azhab, 33/4.

⁵⁶ El-Furkan, 25/43

⁵⁷ Ebû Haver Bisyûnî, *Mevsûatu Etrâfi 'l- Hadîs*, I,40.

⁵⁸ İbrahim, 14/24

⁵⁹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.208-210.

ulaşamayan kimseler için bir vasıta olabileceğini de savunmuşlardır. Öte yandan ilahi aşkın insanın özünde bir parçası olduğunu, zaten Allah bilinciyle var olduğumuzu ve bu bilince ulaşan kişinin ise Allah'a, yani kendi özüne kavuşması üzerinden aşkı tanımlamış ve yorumlamışlardır. Yani tasavvufta aşk, her haliyle ilahi aşkın yoluna işaret eden, kişinin özünde olan inanç ve sevginin açığa çıkmasına vesile olan bir araçtır. Bu sebeple de insan-ı kamıl olma amacıyla yola çıkan kimselerin ışığıdır.



BİRİNCİ BÖLÜM

NIYÂZÎ-İ MISRÎ'NİN HAYATINA GENEL BİR BAKIŞ

Bu bölümde çalışmamızın konusu olan mutasavvıf Niyâzî-i Mısırî'nin hayatını ve bu büyük sufünün yaşamını etkileyen bazı olaylar kapsamında incelemeye çalışacağız.

1. Niyâzî-i Mısırî'nin Doğumu

Osmanlı Dönemi sûfi ve şairlerinden olan Niyâzi-i Mısırî, 1618 yılında Malatya'da doğmuştur.⁶⁰ Niyâzî-i Mısırî'nin tam adı kaynaklarda genellikle *eş-Şeyh Muhammed Niyâzî-i Mısırî el- Halvetî bin Ali Çelebi* olarak geçmektedir.⁶¹ Mısırî'yi diğer mutasavvıflardan ayıran en önemli özelliklerinin başında yer alansa, hayatı hakkındaki pek çok bilgiye eserlerinde yer vererek bizi kendisine doğrudan ulaştırmasıdır. Hem kendi eserlerinde⁶², hem de O'nun dönemine ait pek çok tarih kaynağında doğumundan, ölümüne bütün yaşamı süresince başından geçen mühim olayların tarihleri açıkça kaydedilmektedir.⁶³

Niyâzi-i Mısırî, doğum tarihini *Hatıralar*'ında “fakir 1027 senesinde dünyaya gelmişim” ibaresiyle aktarmaktadır.⁶⁴ Mısırî, kaleme aldığı *Mevâidü'l-İrfân* adlı eserinin on dördüncü sofrasında doğum yerinin Malatya olduğunu da şu sözleriyle anlatır: “Ben,

⁶⁰ Mustafa Tatcı, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısırî*, H Yay. İst., 2012, s.3

⁶¹ Mustafa Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî'nin Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 2. baskı. İnsan Yay. İst., 2011, s.67.

⁶² Niyâzî-i Mısırî'nin yaşadıkları hakkında kendi notlarını tuttuğu şu kaynak Mısırî'yle ilgili bilgiler edinmemiz açısından oldukça önemlidir: Arapça orijinalinden Türkçe 'ye Süleyman Ateş tarafından çevrilen *Mevâidu'l-İrfân Avâidu'l İhsân (İrfan Sofraları)*. Elimizde bu kaynağın 1971 yılında Emel Matbaası tarafından basılmış olan bir nüshası ve yine Süleyman Ateş'in 2014 yılında İnönü Üniversitesi Niyâzî-i Mısırî Araştırma ve Uygulama Merkezi için gözden geçirip basıma hazır hâle getirdiği diğer nüshası mevcut. Niyâzî-i Mısırî'yi kendi dilinden anlayabilmemiz için önem arz eden bir diğer kaynak da Halil Çeçen tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmış olan *Niyâzî-i Mısırî'nin Hatıraları* adlı eserdir.

⁶³ Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî'nin Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.61

⁶⁴ Halil Çeçen, *Niyâzî-i Mısırî'nin Hatıraları*, Dergâh Yay. İstanbul, 2014., s. 15.

doğum yerim olan Malatya'da ilk ilim talebinde bulunduğum sırada kalbimde tarikat-ı sūfiyyeyi bilmek arzusu vardı.”⁶⁵

Niyâzi-i Mısri'nin doğum yeri ve tarihiyle ilgili bilgileri kendi eserlerinden öğrenebilmemize rağmen, doğduğu kasaba hakkında bazı araştırmacılar farklı söylemler aktarmaktadırlar.

Abdülbaki Gölpınarlı *Niyâzî-i Mısri* adlı makalesinde, Mısri'nin Malatya'ya bağlı Soğanlı Köyü'nde doğduğunu söyler.⁶⁶ Niyâzi-i Mısri'nin *Mevâidü'l-İrfan (İrfan Sofraları)* eserinin tercümesini yapan Süleyman Ateş de eserde Mısri'nin hayatıyla ilgili yazdığı bölümde onun, Malatya'nın Soğanlı Köyü'nden olduğunu kaydeder.⁶⁷ Öte yandan, *Niyâzî-i Mısri -Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* adı altında kapsamlı bir doktora çalışması yapmış olan Mustafa Aşkar da araştırmaları neticesinde Mısri'nin Aspozi Köyü'nden olabileceği kanaatinde olduğundan bahsetmektedir.⁶⁸ Aşkar bu kanaatini, Mısri'nin *Divan*'ında içinde tasavvufa dair hiçbir iz barındırmayan ve Aspozi'yi anlattığı şiirine dayandırmaktadır.⁶⁹

Heath W. Lowry de, *Historical Vestiges of Niyâzî-i Mısri's Presence on The Island of Limnos* adlı çalışmasında Mısri'nin doğum yerini Malatya'nın Aspozi Köyü olarak göstermiştir.⁷⁰ Bir diğer araştırmacı Kenan Erdoğan da kendi kanaatini Aspozi'nin günümüzdeki Malatya olduğu yönünde beyân etmektedir.⁷¹ Kenan Erdoğan öte yandan, Malatya'ya bağlı olan Soğanlı'nın, Mısri'nin vefatından sonra Niyâzî karyesi diye

⁶⁵ Niyâzî-i Muhammed Mısri, *Mevâidü'l-İrfan Avâidü'l-İhsân (İrfan Sofraları)*, çev. Süleyman Ateş, Emel Matbaası, Ankara., 1971., s.39.

⁶⁶ Abdülbaki Gölpınarlı, “Niyâzî-i Mısri”, Şarkiyat Mecmuası, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1972, s.183.

⁶⁷ Mısri, *Mevâidü'l-İrfan Avâidü'l-İhsân*, s.1.

⁶⁸ Aşkar, *Niyâzî-i Mısri -Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, s.65.

⁶⁹ Aşkar, *a.g.e.*, a.y.

⁷⁰ W. Heath Lowry, *Historical Vestiges of Niyâzî-i Mısri's Presence on The Island of Limnos (Niyâzî-i Mısri'nin Limnos Adası'nda Bulunan Tarihi İzleri)* çev. Kıvanç Tanrıyar, Bahçeşehir University Press, İst., 2011., s. 65.

⁷¹ Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısri Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı (Tenkitli Metin)*, Akçağ Yay., Ankara, 1998., s. 55.

isimlendirildiğini ve daha sonra da değişik isimler olarak farklı yerler gibi görüldüğünü aktarmaktadır. Erdoğan'a göre, böylece kaynaklardan bir kısmı bizzat Mısırî'nin köyünün ismini verirken bir kısmı da fazla ayrıntıya girmeden bağlı olduğu il veya ilçenin adını zikretmekle yetinmiştir.⁷²

Çalışmamızı yaparken Niyâzî-i Mısırî'nin doğum yeriyle ilgili bu farklı görüşlerin yanı sıra, doğum tarihiyle ilgili de bazı farklılıklara rastladık. Niyâzî-i Mısırî'nin kendisinin doğum tarihini H.1027/M.1618 olarak işaret ettiğini belirtmiştik.⁷³ Öte yandan Mısırî'yle ilgili yazılan bir menâkıbnâmede doğum tarihi hakkında şu ifadelere yer verilmiştir: “Doğum yeri olan Malatya’da şehit II. Osman’ın tahta geçmesinin hemen akabinde, hicretin 1027 yılının Rebû’l- Evvel ayının 12. cuma günü dünyaya gelmiştir.”⁷⁴ Bu bilgiler esas alındığında Mısırî'nin miladi takvime göre tam doğum tarihi 9 Mart 1618 Cuma gününe tekabül ediyor.⁷⁵ Ayrıca bazı kaynaklarda Niyâzî-i Mısırî'nin doğum tarihinin milâdî olarak farklı verildiğine rastladık. Misâlen, Halil Çeçen yayınlanmış yüksek lisans tezi olan *Niyâzî-i Mısırî'nin Hatıraları* çalışmasında Mısırî'nin doğum tarihini, 12 Rebû’l-Evvel / 8 Şubat 1618 olarak göstermiştir.⁷⁶ Mustafa Kara ve Yusuf Kabakçı tarafından hazırlanan, Şeyh Mehmed Şemseddin Mısırî'nin, “*Niyâzî-i Mısırî'nin İzinde Bir Ömür Seyahat Dildâr-ı Şemsî*” eserinin takdim bölümünde Mısırî'nin doğum tarihi 1617 olarak kaydedilmiştir.⁷⁷

Bütün bu veriler göz önünde bulundurulduğunda kesin olarak Niyâzî-i Mısırî'nin 1618 Malatya doğumlu olduğu söyleyebilirken, doğduğu köy ya da kasaba için ihtilaflar olduğunu belirtebiliriz.

⁷² Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı*, s.55.

⁷³ Çeçen, *Niyâzî-i Mısırî'nin Hatıraları*, s. 15.

⁷⁴ Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî -Hayatı, Eserleri ve Görüşleri-*, s.66.

⁷⁵ Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî -Hayatı, Eserleri ve Görüşleri-*, s.66.

⁷⁶ Çeçen, *Niyâzî-i Mısırî'nin Hatıraları*, s. 15.

⁷⁷ Mustafa Kara, Yusuf Kabakçı, *Niyâzî-i Mısırî'nin İzinde Bir Ömür Seyahat Dildâr-ı Şemsî*, Dergâh. Yay. İstanbul, 2010., s. 5.

2. Aile Hayatı ve Tasavvuf Yolunu Tutuşu

Niyâzî-i Mısırî'nin babasının Nakşbendiyye'den Soğancızade Şeyh Ali Efendi olduğu bilinmektedir. Annesinin kimliğiyle ilgili yeterli bilgimiz olmasa da ikisi kız olmakla birlikte toplamda üç tane daha kardeşi olduğunu biliyoruz. Mısırî daha küçük bir çocukken tek erkek kardeşi olan Ahmed'le birlikte mektebe gitmeye başlamış ve ardından da İstanbul'a gelmiştir. Burada ilim tahsiliyle uğraştığı, ağabeyinden de seyr ü sülûk görüp, hilâfet aldığı anlaşılmaktadır. Kardeşi Şeyh Ahmed Efendi 1702 senesinde vefat etmiştir ve kabri Merkez Efendi'dedir.⁷⁸

Henüz ergenlik dönemindeyken her ne kadar babası Mısırî'nin kendisinin de bağlı olduğu Nakşi tarikatına dahil olmasını uygun görmüşse de, Niyâzî-i Mısırî kendisine başka bir yol seçmiş ve Malatya'da bir Halvetî şeyhi olan Hüseyin Efendi'ye tabi olmuştur. Fakat bir süre sonra Hüseyin Efendi'nin de dünyadan göçmesiyle, Mısırî hem eğitimini sürdürmek hem de başka bir şeyh bulabilmek gayesiyle Malatya'yı terk edip Mısır'a uzanan bir yolculuğa çıkmıştır.⁷⁹ Mısırî, *Mevâidül'- İrfan*'da bu sürecini kendi cümleleriyle şöyle anlatır:

“Ben, doğum yerim olan Malatya'da ilk ilim talebinde bulunduğum sırada kalbimde tarikat-ı sūfiyyeyi bilmek arzusu vardı. Önce onların meclislerine muhalif idim, gitmezdim. Fakat sohbetleri bereketiyle günden güne şevkim arttı. Nihayet Halveti Şeyhlerinden birine bey'at ettim. Babam da beni ona gitmekten menediyor, kendi şeyhine götürmek istiyordu. O zât Nakşbendiyye'den idi ve bana göre kâmil değildi. Sefer etmem icab etti. Nihayet bin kırk sekiz yılında (M.1638) –ki Bağdat bu yılda fethedilmişti- ilim talebi kastiyle Diyarbakir'e sefer ettim. Ama asıl maksadım tarikat ilmi idi. Orada bir yıl kaldım, sonra Mardin'e gittim.

⁷⁸ Tatcı, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısırî*, s.3

⁷⁹ Tatcı, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısırî*, s.3,4.

Orada da bir sene kaldım. Diyarbekir ve Mardin’de mantık ve kelim okudum.

Oradan Mısır’a gittim.”⁸⁰

Mısır’a gittikten sonra Şeyhuniyye Medresesi’nde Kâdirî’den bir şeyh bulup ona bey’at eden Niyâzî-i Mısırî aynı zamanda Câmîü’l Ezher’de tahsile başlar ve ciddi çalıştığı bu dönemde, tekkede kalmaya devam etmiştir.⁸¹

3. Yolunu Aydınlatan Rüya

Niyâzî-i Mısırî’nin ilim için aşkla yürüdüğü bu yolda ilk ayrımı şeyhinin O’na, “*Zâhir ilim talebinden vazgeçmedikçe tarikat ilmi sana açılmaz*”⁸² demesiyle başlamıştır. Çok sevdiği ilimden ayrılmak kendisine güç gelen Niyâzî-i Mısırî, o ruhsal haldeyken yaşadıklarını da kaleme almıştır. Şeyhinin bu sözünden sonra ilimden ayrılmak kendisine çok güç gelen Niyâzî-i Mısırî ağlayarak istihareye yattığında kendisini büyük bir şehirde, bir sultana hizmet ederken görür. Rüyasında gördüğü bu sultan da Şeyh Abdulkâdir Geylânî’dir. Büyük bir avlusu olan sarayında Abdulkâdir Geylânî kalabalık bir cemaatin arasında abdest almaktadır. O abdest alırken bir köşede bekleyen Mısırî’de Geylânî Hazretle’nin kendisine kızacağı kaygısıyla köşede tereddütle beklemekte ancak çıkacak bir yer de bulamamaktadır. Kendisini gören Abdulkâdir Geylânî’nin “*Ey sûfi!*” diye seslenmesiyle Mısırî ona doğru döner ve önünde durmaya başlar. O sırada da Abdulkâdir Geylânî Hazretleri oradakilerden birinden bir kese getirmesini ister. Ancak hizmetçi hemen bir kaç adım gitmeden Geylânî Hazretleri onu geri çağırır ve Mısırî’ye cebinden bir kese vereceğini söyler. Keseyi alan Niyâzî-i Mısırî, onu açtığında içinde sikkeli dirhemler bulur. Ardından farklı bir tane daha kese görür ve onu da açar. O kesenin içinde de aynı şekilde dirhemler vardır. Geylânî Hazretleri’ne kesenin manasını soran Mısırî şu cevâbı alır: “*Dirhemler zâhir ilimdir, öğren ve onunla amel et. Dinarlar tarikat*

⁸⁰ Mısırî, *Mewâidü’l-İrfân*, s.39.

⁸¹ Mısırî, *Mewâidü’l-İrfân*, s.39.

⁸² Mısırî, *Mewâidü’l-İrfân*, s.39.

ilmidir, ona ancak sana takdir edilmiş bulunan kimsenin (mürşidin) yüzünden kavuşabilirsin. Ve bana: ‘Senin şeyhin bu şehirde değildir!’ diye işaret etti.” Hemen akabinde de Mısrî büyük bir rahatlama ve sevinç içinde uyanır.⁸³

Gördüğü bu rüyayı şeyhine anlatan Mısrî’nin şeyhinden aldığı cevap kendisini halife yapmak istemesi yönünde olmuşsa da hilâfete kanmayacağını söyleyen Mısrî, seyahat etmek istediğini dile getirir.⁸⁴ Böylece şeyhinden aldığı izinle rüyasında kendisine işaret edilen mürşidini bulmak için yollara koyulur.⁸⁵ Çıktığı yolculukta yıllarca dolaşan Niyâzî-i Mısrî, Arap ve Rum (Anadolu) şehirlerinde pek çok şeyhin sohbetine nail olur. Fakat anlaşılan o ki Mısrî kendisine rüyasında müjdelenen şeyhine henüz kavuşmuş değildir. Ancak en nihayetinde 1646 senesinde İstanbul’a gelen Niyâzî-i Mısrî burada bir süre kalmış ve erbâin⁸⁶ çıkarmakla meşgul olmuştur.⁸⁷ Yani Mısrî kısa bir süreliğine de olsa arayışına son vermiş, kendi içine dönebilmek maksadıyla erbâin çıkarmakla meşgul olmuştur.

4. Manevi Rehberi Arayış

Hayatının kısa bir zaman diliminde İstanbul’da bulunan Mısrî, sonrasında rotasını uzunca bir süre yaşayacağı Bursa’ya çevirir. Bursa’ya geldiği ilk zamanlarda çeşitli yerlerde konaklayan Niyâzî-i Mısrî, bazen Ulu Camii’nin yakınlarında bir medresede bazen de Veled-i Enbiya Camii kayyımı Boyacı Ali Dede’nin evinde kalmıştır. Bursa Mısrî için hem Allah dostlarıyla hem de dönemin önemli âlimleriyle tanışabilmesi açısından özel bir yere sahiptir.⁸⁸ Bütün bunlar olurken, Mısrî’nin hayatında yeni bir

⁸³ Mısrî, *Mewâidü’l-İrfân*, s.39,40.

⁸⁴ Mısrî, *Mewâidü’l-İrfân*, s.40.

⁸⁵ Mısrî, *Mewâidü’l-İrfân*, s.40.

⁸⁶ Erbain çıkarmak, çile çıkarmak anlamına gelen tasavvufi bir terimdir. Daha açık bir tabirle, salık kırk günlük bu süreçte kalbinin temizlenmesi, nefsinin arınması gibi sebeplerden kendisini bir hücreye kapatarak yalnızca ibadetle ve zikirle meşgul olur.

⁸⁷ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî’nin Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.77

⁸⁸ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî’nin Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.78

dönüm noktası olabilecek bir durum gerçekleşir. Mısırî, Ali Dede'nin evinde kaldığı günlerden birinde bir rüya görür. Rüyasında kalaylanması gereken bir güğüm tutmaktadır elinde. Güğümü kalaylatmak için gittiği kalaycı Mısırî'ye şöyle söyler: “*Mısırî Efendi! Güğümün dışını herkes kalaylayabilir, bu kolaydır. Asıl hüner onun içini kalaylamaktır, öyle değil mi?*” Niyâzî-i Mısri: “*Evet Efendim, öyledir!*” Kalaycı ise: “*Öyleyse içini de kalaylayalım!*” der ve güğümü Mısırî'den alır. Önce güğümü iki parçaya ayırır sonra da dışını kalaylar. Akabinde de güğümü yine eskisi tek parça olacak şekilde birleştirerek Niyâzî-i Mısırî'nin eline tutuştur. Mısırî rüyasından uyanır uyanmaz rüyanın manasını kavramıştır.”⁸⁹ Bu rüyanın anlamı Mısırî için tıpkı o güğümün kalaylandığı gibi, kendisinin gönlünü kalaylayacak, O'nu belki de manevi anlamda tamamlayacak kalaycuyu aramak için tekrar yollara düşmektir.

5. Bursa'dan Uşak'a Yolculuk

Tıpkı Mısırî'yi bir rüya üzerine terk etmesi gibi, Mısırî bu kez de Bursa'yı gördüğü bir rüyayla terk etmiştir. Bu terk ediş, Mısırî'ye aradığı gönül kalaycısını bu kez bulduracaktır. Bursa'dan yola çıkan Niyâzî-i Mısırî, dolaşa dolaşa Uşak'a gelir.⁹⁰ Burada Elmalılı Ümmi Sinan Efendi'nin(? / 1540) halifelerinden Mehmed Efendi'nin tekkesine misafir olur.⁹¹ Şeyh Mehmed Efendi Mısırî'yi geçici bir süreliğine, yani Ümmi Sinan tekrar Uşak'a dönünceye kadar misafir eder. Burada kaldığı süre içerisinde Mısırî eski alışkanlıklarını sürdürmeye devam eder ve zamanının çoğunu zikir ve ibadetle meşgul olarak geçirir. Yine zikir ve ibadetle meşgul olduğu bir günde nihayet Mehmed Efendi tarafından kendisine müjdeli haber getirilir. “*Mısırî Efendi, bizim bir şeyhimiz vardır. Gerçi Ümmî şöhretiyle tanınır, fakat Hızır ile Hazret-i Mûsâ kıssasında olduğu gibi*

⁸⁹ Tatçı, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısırî*, s.5,6.

⁹⁰ Tatçı, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısırî*, s.6.

⁹¹ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, 2. baskı. OSAV(Osmanlı Araştırmaları Vakfı), İstanbul, 2007., s.191.

hakikat ilminde allâmedir. Yılda bir kere Uşak'taki ihvânına ziyarete gelir. Yakında yine gelecekler, sizi onunla görüştüreyim; memnun olursunuz.” Niyâzî-i Mısrî buna “Eyvallah!” der ve büyük bir heyecanla Ümmî Sinan'ın gelişini beklemeye koyulur.”⁹²

6. Manevi Rehberle Buluşma

Ümmî Sinan hazretleri Uşak'a ulaşıp dergâha gelir gelmez Mehmet Efendi'ye şunları söyler: *“Mehmed Efendi, senin hizmetinde Mısrî Mehmed adında bir derviş var imiş, onu bize getir”* der. Mehmed Efendi de: *“Evet Sultânım, huzurunuzda takdim edilmek üzere bizde emanettir”* diyerek Niyâzî-i Mısrî'yi Ümmî Sinan'la buluşturur. Mısrî, Ümmî Sinan'ı görür görmez O'nun Bursa'daki rüyasında gördüğü, aradığı şeyhi olduğunu anlar. Niyâzî-i Mısrî'nin bir kelâm bile etmesine fırsat vermeyen Ümmî Sinan: *“Mısrî Efendi, esas hüner güğümün içini kalaylamaktır, değil mi?”* diye Niyâzî-i Mısrî'nin rüyasını açığa vurunca düğümler çözülür. Ümmî Sinan ve Mısrî'nin birbirini bulduğu sırada tarihler 1647 yılını işaret etmektedir.⁹³

Niyâzî-i Mısrî aradığı mürşidi Ümmî Sinan'a kavuşmasını *İrfan Sofraları* adlı eserinin on dördüncü sofrasında şöyle anlatmıştır: *“[. . .] Âkıbet şeyhim, göz bebeğim, kalbimin devâsı Şeyh Ümmî Sinan Elmalı (k.s)'nin hizmetine ulaştım. Kalbimin şifasını onun hizmeti şerefinde buldum. Mübarek nefesi kimyâsiyle, bana Hazret-i Şeyh Abdülkâdir Geylânî (k.s)'nin bahsettğim rüyada bana işaret ettiği her şey hâsıl oldu. Allah'a hamdolsun, Allah'ın lutfuyla telvin gitti, temkin hâsıl oldu. Allah gerçeği söyler, O, yola iletir.”⁹⁴*

⁹² Tatcı, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısrî*, s.6

⁹³ Tatcı, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısrî*, s.7

⁹⁴ Mısrî, *İrfan Sofraları*, s. 40,41.

Niyâzî-i Mısrî'nin, babasının onu kendi şeyhine götürme talebi ve Mısrî'nin buna itirazıyla H.1048/ M.1638'de başlayan yolculuğu, H.1057/M.1647'de artık tamamıyla teslim olacağı şeyhine kavuşmasıyla anlamını bulmuştur. Dokuz yıl süren arayışın ardından Mısrî, mürşidi Ümmî Sinan'a yirmi sekiz yaşında intisap etmiştir.⁹⁵

7. Niyâzî-i Mısrî'nin Elmalı'daki Günleri

Buluşmalarının ardından Ümmî Sinan ve Mısrî bir süre daha Uşak'ta kalırlar. Daha sonra Ümmî Sinan, kendisine henüz intisap etmiş olana birkaç müridini de yanına alır ve beraber Elmalı'ya giderler.⁹⁶ Elmalı'da kaldığı dokuz yıl içinde Ümmî Sinan, Niyâzî-i Mısrî'yi sülûkuna devam ettirmenin yanında, dergâhtaki diğer müritlere ilmi eğitimler vermesi gibi görevlerle de meşgul eder. Ancak Mısrî'nin dergâhtaki meşguliyetleri zaman içerisinde zikir ya da erbâin gibi ibadetlerine engel olmaya başladığı için, Ümmî Sinan Mısrî'yi dergâhın biraz dışında bulunan bir değirmende görevlendirir. Niyâzî-i Mısrî'nin buradaki yeni görevi gereği dergâh için gerekli olan buğdayı değirmene götürüp, onu öğretmekten sorumludur. Böylece yeni görevi sayesinde Mısrî, daha çok zikir ve ibadetle meşgul olabilecektir.⁹⁷

Sülûku sırasında bir ara sıla hasreti çeken Mısrî, ailesini görmek için şeyhinden izin ister fakat Ümmî Sinan Mısrî'ye bu konuda olumsuz yanıt verir. Bu durumdan bir süre sonra da Ümmî Sinan, Mısrî'yi oğluyla beraber İstanbul'a gönderir. Bir müddet İstanbul'da kalan Niyâzî, tekrar Elmalı'ya döner. H.1065/M.1654-1655 yılına dek dergâhta kalır. Değirmene buğday ve odun getirmekten arkası yara olan Mısrî'nin yaralarına birisi pamuk koyup bezle sarar ve bu hâli Ümmî Sinan'a bildirir.⁹⁸ Aslında

⁹⁵ Tatcı, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısrî*, s.6,7.

⁹⁶ Tatcı, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısrî*, s.7

⁹⁷ Tatcı, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısrî*, s.8

⁹⁸ Gölpınarlı, "Niyâzî-i Mısrî", s.184.

Mısrî, “*Elbette bu da manevî feyzimizin husûlüne sebeptir*” diyerek bu durumdan hiç şikâyet etmez.⁹⁹

Manevi eğitimi sırasında buna benzer pek çok zorluklardan geçen Mısrî, içinde bulunduğu psikolojik durumu *Mevâidü'l- İrfân* adlı eserinin on üçüncü sofrasında anlatmıştır. Anlatısına göre o günlerde ne yapacağını bilemeyen Mısrî kendini dağlardan, minarelerden atacak hâle gelmiştir. Bin altmış senesinin Muharrem ayının son günü olan cuma gecesinde sülûku esnasında uyanırken evinin karşısında bir yıldız görür. O yıldızı gerçekten gözleriyle görüp görmediğini anlamayan Mısrî, gözlerini kapattığında da yıldızı görmeye devam ettiğini fark eder. O zaman onu kalbiyle gördüğünü anlar ve birkaç gün o yıldız gözünün önünden hiç kaybolmaz. Ardından o yıldızın büyüyerek önce ay sonra da güneş kadar olduğunu fark eder. Birkaç gün sonra en sonunda da bu yıldız altı ciheti kaplar. Artık o yıldız ilk gördüğü günkü ızdırabı da kalmamıştır. O olaydan sonra da Mısrî cesetle mücadele ve riyazet yapamadığını, kalbi ve ruhuyla bu duruma uygun mücadeleye ettiğini söyler. Bu durumu şeyhi Ümmî Sinan’a anlattığında şu cevabı alır:

“İbrahim (a.s.)’den kalan beşinci menzilin hali budur. Bu mezil onun ilk makamı idi. Onun ilk menzili, ittiba bereketiyle Muhammed (a.s.)’in ümmeti için beşinci menzil oldu. Fakat Allah’ın Resulü için bir makam yoktur. Bütün makamlar onun ayakları altında bir tek makam hükmüdedir. Sonra seni İbrahim (a.s.)’in yolundan götüren ve ona varis kılan Allah’a hamd olsun.” dedi. Sonra şu ayeti okudu: ‘Gece onu örtünce bir yıldız gördü.’”¹⁰⁰

H.1057/M.1647 yılında, aradığı Şeyhi Elmalılı Ümmî Sinan’ı bulan Niyâzî-i Mısrî, H.1066/M.1656 senesine kadar yani toplamda dokuz yıl boyunca şeyhi Ümmî Sinan’ın yanından ayrılmamış ve ona hizmette bulunmuştur. 1656 yılına gelindiğinde,

⁹⁹ Tatcı, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısrî*, s.10.

¹⁰⁰ Niyâzî-İ Mısrî, *Mevâidü'l-İrfân*, s.37,38.

sırtında yaralar oluşana dek hizmet vermesi şeyhinin kulağına gittiğinde şeyhi artık Mısırî'nin olgunlaştığı kararına varmıştır.¹⁰¹

Tarîkat geleneği olarak artık sülûkunu tamamlamış olan derviş Mehmed'in hilâfet ve icazet merasimi yapılacaktır. Şeyh Efendi âdet gereği Niyâzî-i Mısırî'ye tac, rida, seccade ve asa gibi hediyelerle birlikte, halkın huzurunda hilâfetiyle beraber tarikatta irşad izni olan icazetini de vermiş oluyordu. Niyâzî-i Mısırî daha önce Mısır'da iken yanında kaldığı Kâdirî şeyhinden kabul etmediği hilâfeti, Şeyh Ümmî Sinan'dan almıştı. Niyâzî-i Mısırî bu esnada otuz dokuz, kırk yaşlarındadır ve dokuz sene hiç aralıksız şeyhine hizmet etmiş, onun manevî eğitiminden istifadeyle tarîkattan icazetini almıştır.¹⁰²

8. Niyâzî-i Mısırî'nin Şeyhinden Ayrılışı

Geçen dokuz yılın ardından Ümmî Sinan artık Mısırî'nin gereken olgunluğa eriştiğine kanaat getirmiştir. Şeyhinden icazet alıp ayrılık vakti gelen Mısırî rotasını Uşak'a yöneltir. Ancak gitmeden önce dergâhta uzun yıllar beraber kaldığı diğer dervişler, şeyh Ümmî Sinan'dan Mısırî'nin ayrılmadan önce kendilerine son kez vaazda bulunmasını isterler. Mısırî dergâhtaki diğer dervişlerin bu taleplerini geri çevirmez, vaazını verir ve Elmalı'dan ayrılır.¹⁰³

Uşak'ta Şeyh Mehmed'le buluşan Niyâzî-i Mısırî, onun tensibiyle Karahisar'ın Çal kazasında hocalık etmeye başlar.¹⁰⁴ Ancak Mısırî onların niyetlerinde samimi olmadıklarını anlayınca tekrar Uşak'a döner. Daha sonra Kütahya'dan bir şeyh istenildiği

¹⁰¹ Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî'nin Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s. 85.

¹⁰² Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî'nin Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.86. (Mustafa Aşkar bazı kaynaklarda Mısırî'nin, Şeyh Ümmî Sinan'ın yanında on iki sene kaldığının kaydedildiğini ancak bu tespitin doğru olmadığını belirtir. Belki daha sonra Mısırî'nin şeyhi tarafından Uşak, Çal ve Afyon'a hizmet için gönderildiği birkaç yılın da dâhil edilerek on iki yıl kaydının oluşturulmuş olabileceğini aktarır.)

¹⁰³ Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî'nin Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.86.

¹⁰⁴ Gölpınarlı, "Niyâzî-i Mısırî", s.184.

haberi üzerine Kütahya'ya gider. Kütahya'da çok büyük bir ilgi ve saygı görür, memnun kalır.¹⁰⁵

9. Ümmî Sinan'ın Vefatından Sonra Niyâzî-i Mısırî'nin Hayatı

Kütahya'da dört buçuk sene kalan Mısırî, şeyhinin ölümünü duyması üzerine, zaten âlim biri olan, çile ve erbain çıkararak, Bahşîzâde Şeyh Ahmed adlı birisini yerine halife tayin ederek Uşak'a tekrar döner.¹⁰⁶ Mısırî oradan da Bursa'ya gidip yerleşir. Sonra Mehmet Çelebi adlı birinin kızıyla evlense de bu kızla buluşmadan ayrılır. Ardından Hacı Mustafa adlı birinin kızıyla evlenir ve bu evlilikten Mısırî'nin bir erkek ve bir kız çocuğu olur. Bu yıllarda, semâ, zikir ve devran yasaklansa da (H.1077/M.1666) bazı şeyhlerle birlikte Niyâzî-i Mısırî de ne zikri ne de devrânı bırakmıştır. Hatta Mısırî vaazlarında, bu duruma sebep olan Vâni'nin alenen aleyhinde konuşmaktan da çekinmemiştir.¹⁰⁷

10. Mısırî'nin İstanbul ve Edirne Seyahatleri, Rodos'a Sürülmesi

Ünü halk arasında günden güne yayılan Niyâzî-i Mısırî, Fazıl Ahmed Paşa tarafından dönemin padişahı IV. Mehmed adına Edirne'ye davet edilir. Bu davete icabet eden Niyâzî Edirne'ye gider. Kırk gün burada kalarak saygı ve hürmet görür. Sonra İstanbul'a ve oradan da Bursa'ya döner.¹⁰⁸

Niyâzî, 1083 ya da 1085 yılında, Fazıl Ahmed Paşa zamanında padişah veya sadrazamın daveti üzerine tekrar Edirne'ye gider. Ancak burada va'z esnasında çok güvendiği cifre dayanarak, söylediği bazı siyasi va'z ve konuşmaları sonucu yine

¹⁰⁵ Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı*, s.66

¹⁰⁶ Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı*, s. 66

¹⁰⁷ Gölpınarlı, *Niyâzî-i Mısırî* s. 184.

¹⁰⁸ Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı*, s.76.

sadrızamın emriyle sadr-ı âli çavuşu Azbî Çavuş (ö.1747) nezâretinde kalebend olarak Rodos'a sürgüne gönderilir.¹⁰⁹

Rodos sürgünü sırasında Mısırî'nin yanındaki görevlilerden biri olan Azbî Mustafa Çavuş, Mısırî'nin olağandışı hallerinden çok fazla etkilenir. Görevinden istifa eden Mustafa Çavuş, Mısırî'nin dervişlerinden biri olur. Adada bulunduğu süre içinde onun hizmetini görür. Fakat Azbî, sülûkunu Mısırî'den tamamlayamaz. Bunun için daha sonra Merdivenköy Şâhkulu Dergâhı Şeyhlerinden Elvan Çelebi'ye (ö.1729) tabi olur ve bu zâttan irşâd görüp söz konusu dergâha şeyh olmuştur. Azbî, hayatı boyunca Mısırî'den vazgeçmemiş, onun muhabbetiyle divânını baştan sona tahmis etmiştir.¹¹⁰

Mısırî Rodos'ta dokuz ay kalır. Burada bulunduğu sürede yine zikir ve sohbetlere devam eder, saygı görür. Bazı rivayetler Mısırî'nin Rodos'ta kaldığı bu dokuz aylık süre boyunca pek çok mahkûmun ve muhafızın Mısırî'nin kerametlerini gördüğünü ve bu yüzden de ona hürmette kusur edilmediğini aktarır. Bir rivayete göre, o dönemde Rodos'ta yaşayan Kırım Hanlarından biri olan Selim Giray Han, Mısırî'ye oniki farklı çeşit yemek gönderir ancak Mısırî yalnızca iki çeşidin kendisine yeterli olduğunu söyleyerek geri çevirir.¹¹¹

11. Limni'ye Sürgün

Dokuz ay Rodos'ta kalan Niyâzî-i Mısırî, sonra affedilerek tekrar Bursa'ya döner. Ancak Mısırî'nin değişmeyen cezbeli halleri, siyasi söylemleri, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in peygamber olduğu¹¹² yönündeki iddiaları oldukça zor tevil edilen ve halk

¹⁰⁹ Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı*, s.77,78.

¹¹⁰ Tatcı, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısırî*, s.51.

¹¹¹ Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı*, s. 78.

¹¹² Mısri, bu konudaki görüşlerini *Mevaidu'l İrfân* eserinin elli dokuzuncu sofrasında kaleme almıştır. Biz konumuzun dışına çıkmamak için bu bölümü detaylı olarak ele almıyoruz.

tarafından çoğunlukla yanlış anlaşılmaya açık olan konulardan bahsetmesi üzerine, aleyhinde bulunduğu Vâni Efendi gibi kimselerin de sevkiyle bu defa H.1088/M.1677 yılı safer ayında Limni'ye sürgüne gönderilir.¹¹³ Bir rivâyete göre iki yıl sonra affedilmesine rağmen, Niyâzî-i Mısri Limni'de 15 yıl kalır. Vezîr-i Azam Köprülüzâde Mustafa Paşa'nın fermanıyla 7 Mayıs 1691 tarihinde affedilir ve tekrar Bursa'ya döner.¹¹⁴

Mısri bu gidişinde Bursa'da aşağı yukarı on altı ay kadar bulunur. Bu dönem (M. 1695) II. Ahmed'in padişahlığına tekabül etmektedir. Bir gün Mısri ordunun bir sefer dolayısıyla Avusturya'ya doğru hareket edeceğini duyar ve *"Bu sene-i mübarekede fi seblillah gaza vü cihada memur olunduk"* düşüncesiyle kendisini savaşa hazırlamaya koyulur.¹¹⁵ Mısri, Allah için bu savaşa katılacağını söyleyip Yeni Kaplıca taraflarında Bademli bahçeye çadır kurdurur. Orada toplanan iki yüz dervişle hareket edeceği sırada hurûc ihtimali düşünülerek, Bursa'da oturup hayır duâda bulunmasına dair gelen fermânı dinlemeyip Tekirdağ'a gider. Yapılan tekide kulak asmayıp, H. Şevval 1104 / M. 1693'te vaaz vermek amacıyla Edirne'ye gelir. Ancak Selimiye Camii'ne indiğinde Limni'ye sürüleceğine dair gelen fermanın ardından camiden bir tahtirevanla alınarak önce Boğazhisarı'ndaki Kapudunpaşa'ya ardından da Limni'ye gönderilir.¹¹⁶

12. Vefatı

Niyâzî-i Mısri hayatı boyunca pek çok zorluklardan geçmiş bir mutasavvıftır ve elbette ki yaşadığı bu çetrefilli hayat onu bir hayli yıpratmıştır. Artık hem yaşlanmış olan hem de yılların yorgunluğunu üzerinde taşıyan Mısri, hayatının son demlerinde yemeden

¹¹³ Erdoğan, *Niyâzî-i Mısri Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı*, s.78.

¹¹⁴ Erdoğan, *Niyâzî-i Mısri Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanı*, s. 79.

¹¹⁵ Aşkar, *Niyâzî-i Mısri Hayatı, Eserleri, Görüşleri*- s. 125.

¹¹⁶ Gölpınarlı, "Niyâzî-i Mısri", s.185.

içmeden kesilmiş bir halde, yalnızca ibadetle ve zikirle meşgul olarak kendisini ebedi yolculuğa hazırlamakla meşgul olmuştur.¹¹⁷

Mısrî'nin bu çileli hayatı, 17 Mart 1694 tarihinde bir çarşamba günü kuşluk vaktinde 78 yaşında iken son bulmuştur.¹¹⁸ Mısrî vefat ettiğinde ayağında hâlâ bukağısı vardır ve vasiyeti üzerine öldüğünde bu bukağıla beraber gömülmek istemiştir. Mısrî'nin cenazesi şeyh Mahmud Efendi tarafından yıkanmıştır. Baltacı Mehmed Paşa'nın yanına defnedilmiştir.¹¹⁹

78 yıl süren çileli hayatı boyunca aradığını bulmak için uğraşmıştır Niyâzi-î Mısrî. Bu süreçte de içindeki aşkı büyütmenin ve Allah'a ulaşmanın yollarını aramış durmuştur. Aradığını bulmak içinse gerek dışarıda gerekse kendi içinde uzun yolculuklar yapmış, ancak en uzun yolculuğu da kendinden kendine olmuştur. Mısrî visaline kavuşmaya çalıştığı bu yolculukta kendisinden önce bu yola çıkanların izini takip etmiş, yolculuğunu tamamladığıdaysa da kendisinden sonrakilere yeni izler bırakmıştır. Bu yüzden çalışmamızın bu bölümünü tamamlamadan önce Mısrî'nin hayatı boyunca kimlerden etkilendiğine ve kendisinden sonra kimleri etkilediğine kısaca bir değinmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

13. Niyâzi-î Mısrî'nin Etkilendiği Mutasavvıflar

Elbette ki genel anlamda her insanın hayatını etkileyen başka insanların varlığı şüphe götürmez bir gerçektir. Bu konuya yalnızca Mısrî açısından değil, herhangi bir birey, bir edebiyatçı, sanatçı, düşünür açısından da yaklaşırsak karşımıza mutlaka herkesin

¹¹⁷ Aşkar, *Niyâzi-î Mısrî –Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s. 131.

¹¹⁸ Gölpınarlı, “Niyâzi-î Mısrî”, s.185

¹¹⁹ Aşkar, *Niyâzi-î Mısrî –Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.133.

hayatını, fikirlerini, sanatını etkileyen birisi çıkacaktır. İnsan doğası gereği etkilenen ve etkilerle şekil alan bir varlıktır. Muhtemelen de hepimizin hayatı üzerinde ilk iz bırakan ve şekil almaya başladığımız dönemde bizi etkileyen kişi aile bireylerimiz ya da onlardan biridir. Mısrî'nin hayatını incelediğimizde de karşımıza çok farklı bir resim çıkmamaktadır. Onun da etkisi altında kaldığı ilk isim babası Şeyh Ali Çelebi'dir.¹²⁰ Ancak her ne kadar babası Mısrî'nin, kendisinin de bağlı olduğu Nakşi tarikatına intisap etmesini istemişse de Mısrî, kendi yolunu çizmiş ve o dönem Malatya'da bir Halveti Şeyhi olan Şeyh Hüseyin Efendi'ye tabi olmuştur. Mısrî'nin hayatının belki de en önemli dönüm noktalarından biri verdiği bu karar olmuştur. Bu bakımdan Mısrî'nin hayatına yön veren kişilerden biri olarak Malatya'daki şeyhi Hüseyin Efendi gösterilebilir.

Her ne kadar Mısrî'nin ilk durağı, ilk şeyhi Hüseyin Efendi olsa da onun tasavvuf yolundaki ilerlemesinde en önemli kişinin Hüseyin Efendi olduğunu söyleyemeyiz. Mısrî'nin tasavvufi anlamdaki manevi şahsiyetini tam anlamıyla şekillendiren, uzun yıllar arayıp bulduğu Elmalılı Şeyh Ümmî Sinan'dır. Niyâzî-i Mısrî ve Ümmî Sinan arasındaki benzetmeyi daha açık bir örnekle açıklayacak olursak Yunus Emre için Tapduk Emre neyse, Mısrî için de Ümmî Sinan O'dur.¹²¹

Mısrî'nin eserlerinden ve dolayısıyla tasavvufî görüşlerinden en çok etkilendiği bir diğer kişi de hiç şüphesiz ki, eserlerinde “*şeyh-i ekber*” ya da “*aziz*” diye bahsettiği İbn Arâbî'dir. Mustafa Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî'nin Hayatı, Eserleri, Görüşleri* isimli yayımlanmış doktora tezinde, Mısrî'nin eserlerinde İbn Arâbî'nin *el-Futühâtü'l-Mekkîye*'sine atıflar yaparak kendi görüşlerini teyit ettiğini tespit ettiğinden bahsetmektedir. Aşkar, özellikle de Mısrî'nin Hurûfilikle ilgili görüşlerinde¹²² İbn Arâbî'nin büyük etkisi olduğunu düşündüğünden bahseder. Biz de çalışmamızı yaparken

¹²⁰ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.312.

¹²¹ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.313.

¹²² Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.314.

Mısrî'nin Divân'ında İbn Arâbî'ye atıf yaptığı bir beyitinin¹²³ olduğunu ve özellikle de O'nun vahdet-i vücud düşüncesinden oldukça etkilendiğini ve bu fikri benimsediğini fark ettik. Hatta şiiirlerinin pek çoğunu vahdet-i vücud düşüncesiyle temellendirilmesi bizde de Mısrî'nin tartışmasız en çok etkilendiği kişinin İbn Arâbî olduğu fikrini uyandırdı.

Mısrî'nin *Divân*'ı kapsamında yaptığımız incelemede onun Mevlânâ'dan, dolayısıyla Şems-î Tebrîzî'yle olan ilişkisinden de etkilediğini görürüz. Mısrî, beyitlerinden birinde, “*Kad eşrakati'd-dunyâ bi'ş-Şemsi ve Mevlânâ Fe'ş- şemsi lehâ bedrun ve'l-bedru suveydânâ*” ibaresine yer vermektedir. Bu beyiti, “Dünya güneşle, bizim dünyamız da Mevlânâ Efendimizle aydınlandı. Güneşin bir dolunayı vardı, bizim dünyamızın dolunayı da kalbimizin ortasındaki idrak ilâhî hayatı anlama noktasıdır”¹²⁴ manasına gelmektedir. Mısrî'nin bu dizelerine göre, Mevlânâ'dan ve dolayısıyla Şems'le aralarındaki ilişkiden etkilendiği aşikârdır.

Mısrî'nin belki tasavvuf anlayışında değil ama, tasavvuf anlayışının en saf yansıdığı şiir alanında onu etkileyen en önemli şahsiyet Yunus Emre olmuştur.¹²⁵ Hatta öyle ki Mısrî bu itirafı eserinde kendi ağzından şu dizelerle paylaşır: “*Niyâzî'nin dilinden Yûnus durur söyleyen/ Herkese çün cân gerek Yûnus durur can bana.*” Çalışmamızda baz aldığımız *Dîvan*, Seyyid Muhammed Nuru'l Arabî tarafından şerhi yapılan Mısrî divanıdır. Nûrul Arabî bu beyitin şerhini yaparken Mısrî'nin aslında Hz. Yunus'a (a.s) işaret ettiğini düşünmüş ve şerhi bu minvalde yapmıştır.¹²⁶ Ancak biz, gerek Mısrî'nin divanındaki gözden kaçması imkânsız olan Yunus Emre üslubundan dolayı burada işaret edilen kişinin Hz. Yunus (a.s) değil, Yunus Emre olduğunu düşünmekteyiz. Mustafa

¹²³ Seyyid Muhammed Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı Şerhi*, Haz. Mustafa Tatçı, İbrahim Özyay, H Yay., İstanbul,2014, s. 13.

¹²⁴ Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı Şerhi*, s.11.

¹²⁵ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.315.

¹²⁶ Bkz. Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı Şerhi*, s. 41,42.

Aşkar da çalışmasında bu beyiti açıklarken, söz konusu beyitin Yunus Emre'ye ithafen yazıldığını dile getirmiştir.¹²⁷

Kısacası Mısrî, tasavvufî şahsiyetini şekillendirirken eserlerini Arapça yazan İbn Arâbi'den, Farsça yazan Mevlânâ'dan ve henüz Türk dilinde eserlerinin eşi benzeri olmayan Yunus Emre'den etkilenmiş ve ortaya özgün eserler çıkarmıştır.

14. Niyazi-i Mısrî'nin Etkilediği Mutasavvıflar

Mısrî üzerine yaptığı çalışmasında Mısrî'nin etkilediği kişileri saymanın etkilendikleri kadar kolay sayılamayacağından bahseden Aşkar, bu kapsamda daha çok Mısrî'nin *Dîvân*'ından alıntı yapan kişilerden bahsetmeyi uygun görmüştür.¹²⁸

Mısrî'nin en çok etkilediği mutasavvıflardan ilki kendisinden bir kuşak sonra yaşamış İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725)'dir. Bursevî'nin Mısrî'den etkilendiğinin en büyük delili, kendi *Dîvân*'ının sonunda Mısrî'nin, "*Müşkilim ve Hak dostları eyleyim kûşad*" mısrası ile başlayan gazeline bir şerh yazmış olmasıdır.¹²⁹

Mısrî'nin etkilediği bir diğer kişi, Osmanlı âlimlerinden Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi (ö.1202/1787)'dir. Mısrî'yi eleştiren şahsiyetlerden olan Mehmet Nazmi'nin Mısrî'ye karşı yaptığı eleştirileri haksız bularak Mısrî hakkında yazdıklarını muhtasarına almış ve Mısrî'ye karşı olan tavrından dolayı da Nazmî'yi tenkit etmiştir.¹³⁰

Mısrî'den etkilenen bir diğer önemli isin *Sefîne-i Evliyâyı Ebrar fî Şerhi Esmâr-ı Esrâr* eserinin müellifi Hüseyin Vassaf (ö.1929)'tır. Vâssaf bu eserin 5. cildinde 50 sayfa

¹²⁷ Bkz. Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s. 315.

¹²⁸ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.316.

¹²⁹ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.316.

¹³⁰ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.316.

kadar Mısrî'yi ve tarîkatını anlatarak O'nun hakkında çeşitli detaylar vermiştir. Ayrıca Hüseyin Vassaf kendi eserinde “*Hazret-i Mısrî'yi çok severim, ona büyük bir muhabbetim, şiddetli bir meclûbiyetim vardır. İsm-i mübarekleri her nerede yâd edilse kalb-i fakîrânemde âdetâ âsâr-ı vecd zuhura gelir*” sözleriyle Mısrî'ye duyduğu sevgi ve muhabbeti dile getirmiştir.¹³¹

Daha yakın tarihte etkilenen isimler incelendiğinde İslam Felsefesi Profesörü Yaşar Nuri Öztürk (ö.2016)'ün de Mısrî'den etkilendiğini söylemek mümkündür. Öztürk, *Kur'ân ve Sünnete Göre Tasavvuf* adlı eserinde, tasavvufî kavramlarla ilgili bölümünde Mısrî'den beyitler kaydederek konulara açıklık getirmiştir.¹³²

Öte yandan pek çok yazarın kendi görüşlerini desteklemek için de Niyâzî-i Mısrî'nin fikirlerini ve şiirlerini kullandığını söylemek mümkündür. Örneğin psikolog yazar Dr. Mehmet Tevfik Özcan, *Ruhî Bunalımlar ve İslâm Ruhiyatı* eserinde Mısrî'den aldığı şiirlerle görüşlerini desteklemektedir.¹³³ Aynı şekilde Ayten Lermioğlu, *Hız. Mevlânâ ve Yakınları* eserinde, Mevlânâ'yı anlatırken Mısrî'nin *Dîvân*'ından örnekler kullanır. Belkıs Temren de *Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi* çalışmasında Mısrî'den beyitler kullanmıştır.¹³⁴

¹³¹ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.317.

¹³² Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.319.

¹³³ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.318.

¹³⁴ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, s.319.

İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUFÎ DÖNEMLER VE TASAVVUFÎ DÖNEMLERDE İLÂHÎ AŞK

Tasavvuf tarihçileri, tasavvufun gelişim sürecini üç dönem halinde incelemişlerdir. Bu bölümde öncelikle tasavvufî dönemler hakkında kısaca bilgi verilecek, ardından da bu dönemlerde ilahî aşkın gelişim süreci ve bazı mutasavvıfların konuya bakışları değerlendirilecektir.

Tasavvuf dönemlerinden ilki Zühd Dönemi olarak bilinir. İkinci dönem, Tasavvuf Dönemi ve üçüncü dönemse Tarikatlar Dönemi olarak bilinir. Bu dönemlerin kendi içlerinde tasavvuf düşüncesinin şekillenmesine göre ayrılmaktadır.

İlk dönem *Zühd Dönemi* olarak bilinir. Bu evre asr-ı saadet olarak bilinen, Hz. Muhammed'in yaşadığı dönemle başlayıp, tebe-i tâbiîn diye adlandırılan yani Hz. Muhammed'den sonra sahabelerinin yaşadığı dönemi kapsar. *Tasavvuf Dönemi*, tasavvuf ve sûfi gibi kavramların ilk kez kullanıldığı, sûfilerin varlığının ilk defa ortaya çıkmaya başladığı dönemdir. Tarihsel dönem olarak Hicri II. yüzyılın sonlarından, tarikatların görülmeye başladığı zamanlara kadar olan yaklaşık üç asırlık bir süreçtir. Alt yapısı olan bir düşünce sistemi olarak tasavvuf ilk defa bu dönemde varlığını göstermiştir. Hallâc-ı Mansur, Cüneyd-i Bağdâdî, Bayezid-i Bistâmi, Gazzâli gibi büyük mutasavvıflar bu dönemde yaşamışlardır. Üçüncü dönemse *Tarikatlar Dönemidir*. Bu dönem tasavvuf müesselerinin en önemlisi olan tarikatların gün yüzüne çıkmaya başladığı, toplumsal yaşamın etkili bir parçası haline geldiği XII. Asırda başlayıp günümüzde hâlâ süregelen dönemdir. Bu dönemde İbnü'l-Arabi gibi büyük mutasavvıfların yetişmiş, tekke ve medrese çatışmaları yaşanmış, tasavvuf edebiyatının şekillenmiştir.¹³⁵

¹³⁵ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.81.

Tasavvufun her döneminde Allah aşığı olan sûfilerce aşk, üzerine fazlasıyla eğildikleri bir konu olmuştur. Neredeyse hepsi bu konu hakkında bazen birbirinin aynı, çok benzer ya da farklı görüşler dile getirmişlerdir. Çalışmamızın bu bölümünde tasavvuf dönemlerinde bazı mutasavvıfların aşk hakkındaki görüşlerine yer vererek, bu konunun tasavvuf tarihi boyunca nasıl şekillendiğini açıklamaya çalışacağız.

1. Zühd Döneminde Bazı Mutasavvıfların İlâhî Aşk Anlayışı

Bu dönemde yaşayan zâhidler Allah sevgisi anlayışından çok Allah korkusu anlayışını benimsemişler ve aşktan bahsetmemişlerdir. Ancak ilk kez hicri II. yani miladi VIII. yüzyılda Allah ve kul arasındaki sevgi ilişkisini anlatabilmek için aşk lafzının kullanıldığına dair bazı söylemler de söz konusudur. Örneğin, Hasan Basrî'nin (ö. 110/728) Allah'ın, "*Kulum bana ben de ona âşık olurum*" dediği rivayet edilir. Başka bir rivayetteyse, Abdülvâhid b. Zeyd'in (ö. 177/793) ise peygamberlerden birinin şu söyleminden bahsettiğine dair ifadesi nakledilir: "*Allah bana, ben de ona âşık olurum.*" Fakat Ruzbihân-ı Baklı'nın (ö. 606/1209) naklettiğine göre de bu söz Ebu'l Hüseyin en-Nûrî'ye nispet edilir. Hatta bu söylemi dolayısıyla Nûrî'nin bir tanrıtanımaz olduğuna kanat getirilmiş, yaşadığı şehirden kovulmuş, hatta idamı istenmesine rağmen asılmaktan da kıl payı kurtulmuştur. Kısacası bu rivayetlere göre dönemin alimleri ve mutasavvıfları hubb ve muhabbet kelimelerinin yerini aşk kelimesine bırakmasına karşı büyük bir direnç göstermişlerdir.¹³⁶

Her ne kadar bazı nakillerde ilk dönem mutasavvıflarının aşktan bir şekilde bahsettiklerini görüyor olsak da bu dönem mutasavvıflarının dönemin zâhidlerinde daha çok korkuya dayalı bir zühd anlayışı hâkimdi. Zâhidler yaptıkları ibadetlerde, dünyaya sırt çevirmelerinde ve her türlü zâhidane yaşantılarında Allah'ın rızasını kazanarak

¹³⁶ Uludağ, "Aşk" TDVİA s. 11,12.

cennete gitme ve cehennem azabından kurtulma gayesini taşımışlardı. Yani onların yaşantılarında hâkim olan duygu ve düşünce, cehennem azabından kurtulma ve cennette Allah'ın cemâlini müşahede etmeydi.¹³⁷ Bu anlayışın en meşhur temsilcisi de Hasan Basrî'dir. Tasavvuf tarihinde Basra ekolünün de mümessili kabul edilen Hasan Basrî'nin hareket noktası da tıpkı pek çok mutasavvıf gibi geçici olan dünya hayatına sırt çevirip yalnız Allah'a yönelip dayanmak ve ondan her an korkmaktı.¹³⁸

Hasan Basri (ö. 110/728)

Hasan Basrî, dünya hayatına önem vermeyen ve dünyevi her şeye yüz çeviren bir sûfîydi. Fakat Basrî'nin bu derin ruhani tarafı, zühd hayatını bir amaç haline getirmekten ziyade, dünya hayatını sevmenin getireceğini birtakım belalardan uzaklaşmak içindi. Hasan Basrî'nin nihai amacı daima Allah'ın rızasına erişebilmek, cehennem azabından korunmak ve Allah'ın şerinden duyduğu korkudan arınabilmektir.¹³⁹

Bütün kaynaklar Hasan Basrî'nin Allah'ın gazabından korku duymaya dayanan bir din anlayışı olduğunu ve bu hâlin de ona beraberinde bitmek tükenmek bilmeyen bir hüznün ve göz yaşları getirdiğini belirtir. Temelinde Allah sevgisi olan bir din anlayışı yerine, Allah'tan korkmayı esas edinen bu din anlayışı Hasan Basri'yi Basra zühd okulunun önemli bir temsilcisi haline getirmiştir. Kendisine “*Sürekli olarak korkudan bahsediyorsun*” diyen bir kişiye şu şekilde cevap verdiği rivayet edilir: “*Umulana nâil oluncaya kadar korkutan kimse, korkulan şey başına gelene kadar ümit veren kimseden daha iyidir.*”¹⁴⁰ Kısacası Hasan Basrî'nin görüşüne göre, insanı takvaya en çok yaklaştıracak olan şeyin korku olduğuna inanıyordu demek ve bu düşüncesi dolayısıyla

¹³⁷ Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yay., İstanbul, 2015, s.72,73.

¹³⁸ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s.73.

¹³⁹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 104

¹⁴⁰ Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, *TDVİA*, 1997, c.16 s.292.

da O'nu korkuya dayalı olan Zühhd Ekolü'nün en önemli temsilcilerinden biri olarak saymak yanlış olmayacaktır.

İbrahim B. Ethem (ö. 161/778)

İbrahim b. Ethem, ileri derecedeki dünyaya sırtını dönmenin tipik ve önemli bir örneğidir. Bir av gezisi sırasında gayb âleminden gelen duyduğu bir sesin ona: “*Ey İbrahim! Sen bunun için mi yaratıldın?*” demesi üzerine günahkâr yolları terkedip münzevi bir yaşantıyı seçtiği söylenmektedir.¹⁴¹

Onun öğretisinin daha çok zühhd ilkelerine bağlı kalmanın yanında sürekli tefekküre (murakabe), tövbeye, mahzunluğa (kemed), Allah ile dostluğa (hullet) ve irfana (ma'rifet) dayalı olduğu bilinmektedir.

Rabiatü'l-Adeviyye (ö. 185/801)

Zühhd Dönemi sûfîlerinden olan Rabia'yı, kendisiyle aynı dönemde yaşamış olan sûfîlerden farklı kılan büyük bir özelliği vardır. Kendisinden önce daha çok korku ve hüznün gibi duyguların ağır bastığı bir tasavvuf anlayışı, Rabia'da yerini ümit ve sevgiye bırakmasıyla zühhd hareketi bir dönüşüm sürecine girmiştir.¹⁴² Bu yüzden de şüphesiz ki Rabia, tasavvuf anlayışıyla, tasavvufun gelişimine belki de en çok katkı sağlayan isimlerden biridir. Bu bağlamda öncelikle Rabia'nın tasavvuf görüşünü özetlemek gereklidir. Rabia'nın tasavvuf görüşü şöyleydi:

O'na göre insanın görevi yok edebildiği kadar yok etmek, tevhid bilincine ulaşmak ve Allah'ta yok olmaktır. Buna da beden tam olarak ölüme ulaşmadan, bu dünyada ancak bir dereceye kadar ulaşılabilir. Bu düşünceye sahip olan Rabia'ya kişinin

¹⁴¹ Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risâlesi*, s. 96.

¹⁴² Hülya Küçük, Semih Ceyhan, “Rabiatü'l Adeviyye” *TDVİA*, 2007, c.34., s. 381.

yokluğu nasıl alt edeceği sorulduğundaysa da cevabı, nefisini yenerek olmuştur. O, ayrıca kişinin nefisini yalnız aşkla yenebileceğine inanmıştır.¹⁴³

Çağdaşlarının aksine tasavvufa yeni bir soluk getiren bu önemli kadın sufînin aşk anlayışı da ikiye ayrılır: Bu sevgi türlerinden ilki, insanı daima geçici dünya sevgisiyle meşgul eden sevgi, ikincisiyse Allah'a duyulan sevgidir. Rabia bu iki sevgi türünden daima ikincisini benimsemiş ve kendisini her zaman Allah sevgisiyle beslemiştir.¹⁴⁴ Kendi ifadesiyle Rabia yaratıcısına karşı beslediği sevgiyi şu mısralarla dile getirmiştir:

“Seni iki sevgi ile seviyorum. Biri benim aşkı, diğeri sevilmeye layık oluşun. Sana olan sevgim masivayı bırakıp sadece seni zikretmeye sebep oldu. Sevilmeye layık oluşun, seni görmedikçe kâinatı görmeme durumuna getirdi beni. Ne o ne de bu sevgiden dolayı övülecek bir yönüm yok benim. Hem o hem de bu sevgiden dolayı üzülmeye layık olan sadece sensin”¹⁴⁵

Rabia'nın zühdünün dikkat çekici bir diğeri yanı da onun hiç evlenmemiş olmasıdır. Rabia'nın bekâr bir yaşamı tercih etmesi kendi felsefesinin ve zühd anlayışının sonucu olan bilinçli bir eylemdir. Rabia'ya evlenme teklif edenler arasında, Basra Valisi Muhammed b. Süleyman el- Haşimi, Abdülvahid b. Zeyd ve Hasan Basrî'nin adları geçmektedir.¹⁴⁶ Feridüddin Attar'ın naklettiğine göre, Hasan Basrî ve Rabia arasında evlilik bahsi üzerine şöyle bir konuşma hâsıl olmuştur. Hasan Basrî kendisine bir eş isteyip istemediğini sorduğunda Râbia, nikah akdinin ancak vücudu olanlar arasında söz konusu olabileceğini, kendisinin cismani anlamda bir benlikten çok uzakta olduğunu ve ancak Allah'ın hükmünün gölgesinde yaşadığını söylemiştir. Ardından Hasan Basrî'nin

¹⁴³ Margaret Smith, *Râbia Bir Kadın Sûfi*, Çev. Özlem Eraydın, İnsan Yay., 2014, İst., s. 70.

¹⁴⁴ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.105.

¹⁴⁵ Hatice Çubukçu, *İlk Dönem Hanım Sûfiler*, İnsan Yay., s. 77.

¹⁴⁶ Çubukçu, *İlk Dönem Hanım Sûfiler*, s.78.

kendisine bu hiçlik makamına nasıl ulaştığını sorması üzerine Rabîa, “*Bulunan ve mevcut olan her şeyi onun uğruna kaybetmekle*” cevabını vermiştir.¹⁴⁷

Rabia kendisine neden evlenmediği sorulduğundaysa da birtakım kaygıları olduğunu ve ancak bu kaygıları yenmesi durumunda evlenebileceğini söylemiştir:

“-Üç şeyin gamı içinde hayrette kalmışımdır. Eğer beni bunların derdinden kurtarırsanız evlenirim. Birincisi şu: Ölüm anında can verme vaktinde acaba imanı selamete erdirebilecek miyim, yoksa erdiremeyecek miyim? İkincisi şu: Acaba kıyamet günü amel defterimi sağ taraftan verecekler mi, vermeyecekler mi? Üçüncüsü de şu: Amel defterini sağ eline alan bir cemaat cennete, sol eline alan diğer bir cemaat cehenneme giderken acaba ben hangisinden olacağım? Bu sorulara cevap verebilir misiniz?

-Bunların cevabını biz bilemeyiz.

-Önümde böylesine matemler ve kara günler durmakta olduğuna göre kocaya varmaya nasıl heveslenebilirim?”¹⁴⁸

Şüphesiz ki Rabia aşk kavramını dile getiren ilk sûfi olması açısından büyük bir öneme sahiptir. Ancak adı her ne kadar ‘aşk’la anılsa da evlenmemesine gösterdiği sebepler çağdaşlarıyla benzer yönleri olduğuna da işaret etmektedir. O’na göre her ne kadar aşkın dereceleri sıralamasında ilk sırada olsa da yani mümkün kabuledilebilse de içinde eksiklikleri de barındırır. Çünkü Rabia’ya göre kişinin Allah’tan başka herhangi bir şeyi Allah’tan bir menfaat bekleyerek sevmesi gerçek aşk olarak adlandırılmaz. Rabia’ya göre hakiki aşk yalnızca Allah’a ait olan aşktır.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Feridüddin Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, çev. Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yay., Bursa, 1984, s. 117.

¹⁴⁸ Attar, *Tezkiretü'l-Evliya*, s. 118.

¹⁴⁹ Hülya Küçük, Semih Ceyhan, “Rabiatü'l Adeviyye” *TDVİA* s.381.

2. Tasavvuf Döneminde Bazı Mutasavvıfların İlâhî Aşk Anlayışı

Tarih bize her zaman göstermiştir ki, bir dönem içerisinde ortaya atılan yeni bir düşünce, yeni bir anlayış, kendi zamanı içerisinde ya da sonrasında kâh eleştirilmiş kâh kabul görmüş ve geliştirilmiştir. İşte Zühd Döneminde Rabia'yla başlayan sevgi ağırlıklı tasavvufî düşünce anlayışı, Tasavvuf Döneminde gelişmeye başlamıştır. Bu gelişme Ma'ruf Kerhî (ö.200/815-16?) ile başlarken, H. III. ve IV. asırlarda tasavvufçuların bir hayli ilgi odağı olmuş ve ağırlıklı olarak üzerine yoğunlaştıkları bir konuya dönüşmüştür. II. asırda Hasan Basri ve takipçilerince benimsenen hüznün ve korku ağırlıklı tasavvuf anlayışı, III. asırda yerini yavaş yavaş aşk anlayışına bırakmaya başlamıştır. III. asrı en önemli mutasavvıfları arasında sayılabilecek Haris el-Muhasibi'nin (ö. 243/857) de sevgi konulu eserler yazması ya da eserlerinde bu konunun üstünde durması, aslında söz konusu dönem tasavvufunun sevgiye dair izler taşıdığıının en önemli kanıtları arasında gösterilebilir.¹⁵⁰

Bu bölümde başta Hallac-ı Mansur (ö.309/921) olmak üzere, Bâyezid-i Bestami (ö. 261/874), Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909), İmam Gazzâli (ö. 505/1111) ve Ahmed Gazzâli (ö.520/1126) gibi tasavvufta aşk görüşünün gelişimine önemli katkıları olan bazı mutasavvıfları inceleyeceğiz.

Zünnûn Mısrî (ö. 245/859)

Zünnûn Mısrî'nin ilâhî aşk anlayışı, aşkın dilde değil, gönülde ve fiilde olmasından yanadır. Mısrî'ye göre bu sevgi teşhir edildiğinde ondan riya korkusu yayılabilir. Mümin kişi, ibadetlerinde ihlaslı olduğu gibi, sevgisinde de imanında da gösterişten, riyadan sakınmalı ve ihlaslı olmalıdır.¹⁵¹

¹⁵⁰ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.109.

¹⁵¹ Mansur Gökcan, "Tasavvufta Allah Sevgisi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.1 s.1 2001, s. 184.

Zunnûn Mısrî, “Aziz ve Celil olan Allah’ı seven ve ona âşık olanın alametleri, Allah sevgilisine (s.a.v) ahlâkında, fiillerinde, emirlerinde ve sünnetlerinde tâbi olmaktır” der.¹⁵² Bu söylem, Zunnûn Mısrî’ ye göre ilâhî aşka ulaşmaya çalışanlar için, Hz. Muhammed’in yolunda olmanın önemini vurgulayan iyi bir örnektir. Zunnûn Mısrî’nin sözleri, sonraları sufilerin dini lisanında son derece bariz bir hâl alacak olan aşk sembolizmini yansıtmaktadır. Allah’tan sıklıkla gönüldaşı ve kendisini Allah’tan kendisini uzaklaştıracak olan her şeyden uzak durmasına neden olan habîbi olarak söz etmektedir.

Daha önce de belirttiğimiz gibi, tasavvuf döneminde korku anlayışı yerini aşka bırakmıştır ve Zunnûn’un “*Cehennem korkusu, maşukların ayrılma korkusuna oranla, ummanların ummanına düşen bir damla su gibidir*” ifadesi aslında bu dönemin dinamiğini oldukça iyi anlatmaktadır.¹⁵³

Zunnûn Mısrî’ye aşkın yalnızca gönülde olması yeterli değildir. Sâlik sevgiliye sevgisini fiilleriyle de göstermelidir. O’na göre Allah sevgisi kendisini bütün bütün kötülüklerden uzak tutmaktadır. Önemli bir diğer nokta da Allah’a ulaşmak isteyen kişi Allah’ın en sevgili kulu olan Hz. Muhammed’i sevmeli ve O’na uymalıdır.

Bâyezid-i Bistâmî (ö.261/874)

Bâyezid-i Bistâmî’yi tasavvuf tarihi içerisinde ayrı bir yere koyan en önemli sebeplerden birisi belki de “Sêkr” i (sarhoşluk) tasavvuf terimleri arasına dâhil etmesidir. Bu terim tasavvufta daha sonraları aşk ve muhabbet kavramlarıyla birlikte anılmaya başlamıştır. Bâyezid-i Bistâmî’nin tasavvufi anlayışında esas aldığı sekr hâli, Allah’a duyulan aşkın doğal bir sonucudur. Bâyezid’e göre Allah’ı böylesine hissetmek sahv yani ayıklık halinde mümkün olan bir durum değildir. Dolayısıyla Bâyezid, sekri, sahvdan,

¹⁵² Kuşeyri, *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*, s.97

¹⁵³ Annemarie Schimmel, *İslam’ın Mistik Boyutları*, Çev. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yay., İst.2012, s.147.

yani sarhoşluğun geçmesi halinden üstün bir hâl olarak kabul etmiştir. Ona göre sahv, kul ile Allah arasında en önemli perde olan beşerî sıfatların varlığını gerektirir. Sekr ise bu sıfatların yok edilmesiyle, perdelerin ortadan kalkması olarak tanımlanır.¹⁵⁴

Feridüddin Attar, Bistâmi'den bahsederken “*Muhabbet ateşine gark olmuştu*”¹⁵⁵ ifadesini kullanır. Yaşadığı ilâhî aşkın şiddetiyle şatahat üslûbuyla konuşan bu önemli mutasavvıf, söylemlerinde çoğunlukla aşk ve vahdet üzerinde durmuştur.¹⁵⁶ Bâyezid'e dair şöyle bir anekdot nakledilir: Bir defasında Bâyezid mabette iken birisi gelip Bâyezid'in içeride olup olmadığını sormuştur. Bâyezid cevaben, “*Evde Allah'tan başkası var mı?*” demiştir. Bâyezid'in bu hâli şöyle yorumlanmıştır: “*Aşk ateşinde yanan Bâyezid, kendisi de dâhil olmak üzere hanedeki tüm varlıkları maşuku olarak görüyor, gözü Allah'tan başkasını görmüyordu. Beden hanesinde kendisi yoktu, O vardı.*”¹⁵⁷

Bâyezid tıpkı Attar'ın da söylediği gibi gerçekten de muhabbet ateşiyle yanan ve vahdet fikrine fazlasıyla önem veren bir sûfidir. Bu çıkarımı yapmak kendisinin şu sözlerinden de mümkündür. “*Muhabbeti ile kendi varlığını öldüren kimsenin diyeti Cenâb-ı Hakk'ı görmektir. Aşkın öldürdüğü kimsenin diyeti de Hakk'la sohbet etmek ve O'nunla yakınlıktır.*”¹⁵⁸

Ayrıca Bâyezid'in aşk ve vuslat şarabından mest olarak kendinden geçtiği bir halde “*Cübbemin içinde Allah'tan başkası yoktur. O'nu yerde ve gökte niçin arıyorsunuz?*” dediği de bilinmektedir.¹⁵⁹

¹⁵⁴ İdris Türk, “Bâyezid-i Bistâmi'nin Muhabbetullah Anlayışı”, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, c.9 S.5 2014, s. 2010.

¹⁵⁵ Attar, *Tezkiretü'l Evliyâ*, s.198.

¹⁵⁶ Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s.78.

¹⁵⁷ Mehmet Yavuz Şeker, “Vahdet-i Vücûd Ekolü Öncesi Sûfilerin Tevhid Konusundaki Pozisyonları: Bâyezid-i Bistâmi'nin Tevhid Anlayışı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2016, C.5, S.4, s. 1098.

¹⁵⁸ Soysaldı, “Tasavvufta Aşk ve Marifet”, s. 202.

¹⁵⁹ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, “Hallâc'ın “Ene'l Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahat Yorumu”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 6 [2005], S.15., s.202.

Bâyezid-i Bistâmî'yi tasavvuf tarihinde böylesine önemli kılan en büyük özelliği *sekr*, terimini tasavvuf düşüncesine kazandırmış olmasıdır. O *sekr* ve *sahv* birbirinden ayırmış, kişinin Allah'a duyduğu aşktan duyduğu sarhoşlukla kendisinden geçerse ancak gerçek bir aşk ateşiyle yanabileceğini savunmuştur. *Sahv*, yani ayıklık hali, ona göre içinde hâlâ bir şekilde beşere ait özellikleri barındırdığı için Allah'a tam anlamıyla ulaşılmayı sağlayamaz. Bu perdeler ancak *sekr* halinde ortadan kalkabilir. Bistâmî tasavvufa kazandığı bu yeni fikir açısından döneminin en önemli sûfleri arasında yer alır.

Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)

Cüneyd-i Bağdâdî hem çağdaşı olan hem de kendinden sonra gelen Bağdat şeyhlerini etkilemiş olan önemli bir mutasavvıftır. Bağdâdî'nin benimsediği tasavvuf yolu Bistâmî'nin aksine *sahv* (ayık olma) yoludur.¹⁶⁰ Bağdâdî'nin tasavvuf anlayışında kişi yalnızca *sahv* halindeyken nefsinin içinde neler barındırdığını fark edebilir. Bu durumun aksine Bağdâdî *sekr* halinde olan kişiyi aklı başında olmayan bir halde olarak tanımlar. O'na göre ayıklık hali sarhoşluk halinden sonra gelen bir durum olduğundan Allah yolunda gerekli olanların farkına varılabilecek hâl bu hâldir.¹⁶¹

Bağdâdî tasavvuf anlayışını “*Hakk'ın seni senden öldürmesi kendisiyle diriltmesidir*” şeklinde özetlerken, aslında kişinin nefsini ortadan kaldırması ve Allah'ın iradesiyle hareket etmesi gerektiğini kastetmektedir.¹⁶² Her ne kadar Cüneyd ve Bâyezid, *sekr* ve *sahv* görüşlerinde birbirlerinden ayrılıyor olsalar da vahdet konusunda görüş birliğine sahiptirler.

Cüneyd'e göre muhabbet, kalple ilgili bir kavramdır. Kendisine atfedilen, “Muhabbet kalbin meylidir” ifadesi, O'na göre muhabbetin sadece bir düşünce değil, bir

¹⁶⁰ Attar, *Tezkiretü'l Evliyâ*, s.450

¹⁶¹ Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.118.

¹⁶² Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.118.

eylem olduğunun da tespitidir. Kalbin bu meyli, Allah'a ve O'na ait şeylerdir. Muhabbet, seven kişiyi sevdiğine yöneltecek, O'na yaklaştıracak, O'nun duymasını, görmese de görür gibi hissetmesini ve her an O'nun huzurunda olduğunu, kendisini, müşahede ettiğini bilerek yaşantısına devam etmesini sağlayacaktır.¹⁶³

Bağdâdi, Seri Sakatî'den (ö. 257/870) alıntıladığı bir şiirde, aşkın aşığı yaptığı etkinin dozunu şöyle açıklamaktadır:

“Âşık olduğumu iddia edince sevgilim bana dedi ki: Yalan söylüyorsun görüyorum ki, kemiklerin etli. Aşk dediğin insanın kalbini eritir ve kalbi, kalpteki zara yapıştırır. İnsanı o derece soldurur ki, kendisine cevap vermeye kâdir olamaz. Aşk insanı o kadar zayıf hâle getirir ki, onda ağlayan ve niyazda bulunan gözbebeğinden başka bir şey kalmaz.”¹⁶⁴

Sonuç olarak, Bağdâdi de bu dönemde aşkın önemli temsilcilerinden biridir. Her ne kadar Bayezîd-i Bistâmî'yle aşağı yukarı aynı dönemlerde yaşamış olsalar da ikisini birbirinden keskin bir şekilde ayıran nokta sekr ve sahv halleri üzerine olan düşünceleridir. Cüneyd-i Bağdâdi dönemi içerisinde yaşamış büyük Allah aşıklarından ve Allah'a ancak sahv halinde ulaşılabileceğini savunmuştur.

Hallâc-ı Mansûr (ö.309/921)

Tasavvuf tarihinde savunduğu fikirleri uğruna zulme uğrayanların sembol ismi haline gelmiş olan “aşk şehidi” Hallâc-ı Mansûr, sekr ve telvin ekolünün ilk temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir.¹⁶⁵

¹⁶³ Gökcan, “Tasavvufta Allah Sevgisi” s. 182.

¹⁶⁴ Gökcan, “Tasavvufta Allah Sevgisi” s.193

¹⁶⁵ Betül Gürer, “Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfilerin Nazarında Hallâc-ı Mansur”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, Erzurum 2017, S.47, s.172.

İlâhî aşk düşüncesini pervane ve mum ışığı benzetmesiyle anlatan Hallâc'a göre pervane aşığı, mum ışığı hakikatin manasını ve ışığın sıcaklığı gerçekliğin gerçeğini, pervanenin kendisini alevin içine atması da “*hakikatin hakkını*” sembolize etmektedir. Başka bir deyişle pervanenin ışığı algılaması “*ilme'l-yakîn*”, ışığın sıcaklığını hissetmesi “*ayne'l-yakîn*”, ateşin içinde küle dönüşmesi ise “*Hakka'l-yakîn*”dir. Bu hâl aşkın en son adımındır ve kavraması da oldukça zordur. Âşık için vuslattan sonra gerçekleşen ayrılığı bir nevi ölüme benzeten Hallâc, Hakk'tan ayrı kalmak yerine eziyet ve işkencelere maruz kalarak ölmeyi seçmiştir.¹⁶⁶

Hallac, savunduğu aşk fikri uğruna kanı akıtılmış ilk sûfidir. Sevdiğine kavuşma yolunda kendinden geçerek “*Ene'l-Hakk*” dediğinden dolayı idama giderken, kesilen ellerinden akan kanı aşıkların rengidir diyerek önce yüzüne, sonra da kollarına sürmüş ve abdestini tamamladığını söylemiştir. “*Bu ne biçim abdest?*” sorusuna da “*Aşk ile kılınacak iki rekât namazın abdesti kanla alınmazsa sahih olmaz*” cevabını vermiştir. Ona göre bu hareket, insanı büyük imtihanlarla karşı karşıya koyan aşktaki samimiyetinin ve doğruluğunun göstergesidir.¹⁶⁷

Hallâc'la ilgili kaydedilen rivayetler aslında onun aşk yolunda bütün çileleri bilinçli olarak çektiğine bir delil olarak gösterilebilir. Kaldı ki kaynaklarda, yaşadıklarından şikâyet ettiğine dair herhangi bir beyan söz konusu değildir.

Hallâc'a göre aşk, yok olmakla eş değerdir. Bir gün dervişlerden biri zindanda Hallâc'a “*Aşk nedir?*” sorusunu sorduğunda, Hallac, “*Aşkın ne olduğunu bugün, yarın ve öbür gün göreceksin*” cevabını vermiştir. *O gün onu katlettiler. Ertesi gün ateşte yaktilar. Üçüncü gün külünü göğe savurdular.*”¹⁶⁸

¹⁶⁶ Mehmed Necmeddin Bardakçı, “Hallâc-ı Mansur'dan Ahmed Yesevî'ye İlâhî Aşk” *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 28-30 Nisan 2016, s.428.

¹⁶⁷ Bardakçı, “Hallâc-ı Mansur'dan Ahmed Yesevî'ye İlâhî Aşk”, s.430,431.

¹⁶⁸ Annemarie Schimmel, *HALLAC Kurtarın Beni Tanrı'dan*, Çev. G. Ahmetcan Asena, Pan Yay. İstanbul 2009, s.30.

Hallâc da Bayezîd-i Bistâmî'nin yolundan ilerlemiş ve aslında sekr halinde söylediği “*Ene'l Hakk*” sözü dolayısıyla da tasavvuf tarihinin ilk aşk şehidi olmuştur. Aslında mutasavvıflar Hallâc'ın yaşadığı bu elem durumdan sonra sekr hali üzerinde daha çok durmuş ve bu durum da aralarında fazlasıyla görüş ayrılığı doğurmuştur. Yine de Hallâc-ı Mansur Mevlânâ, İbnü'l-Arâbî gibi pek çok büyük sûfi tarafından büyük bir Allah aşığı olarak kabul edilmiştir.

Abdülkerim Kuşeyri (ö. 465/1072)

Kuşeyri, *Risale*'sinde sevgi kavramını anlatırken, muhabbet terimini kullanmıştır. O'na göre muhabbet şerefli bir haldir. Allah'ın iradesi esasta tek bir sıfattır. Bağlandığı yerlere göre ancak değişmeyi arz edip çeşitli adlar alır. Cezaya taalluk ettiğinde gazebe, genel nimete taalluk ettiğinde rahmet, özel bir nimete bağlandığında muhabbet adını alır.¹⁶⁹

Muhabbet kavramı her ne kadar sevgiyle eş anlamlı olsa da Kuşeyri'ye göre alimlerin ve tasavvuf ehlinin muhabbeti anlayışında bir fark vardır. Kuşeyri, alimlerin muhabbetten anladığının irade olduğu görüşündedir. Ancak O'na göre ehli tasavvufun muhabbetten maksatları irade değildir. Çünkü Kuşeyri'ye göre irade hadis olması hasebiyle kadim olan Allah'ın zatına taalluk edemez.¹⁷⁰

Kuşeyri'nin sevgiyle ilgili bir diğer önemli görüşü de kabz ve bast hallerinin salikin sülûku esnasında ondan ayrılmayan iki hâl olarak görmesi ve aynı zamanda bu iki halin her ikisinin içinde de hubbun (sevginin) devam ettiğini savunmasıdır. Oysa Kuşeyri'nin eserlerine almış olduğu birçok nakle bakıldığında, tasavvufta mutasavvıflarca kabul edilen kabz halinin havf halinde doğduğu ve içerisinde de şiddetli bir korkunun olduğunu ifade eden görüşler de mevcuttur. Birçok sufînin böyle bir kanaate

¹⁶⁹ Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri*, Haşmet Matbaası, İstanbul, 1980, s. 365

¹⁷⁰ Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri*, s.364.

sahip olduğu bir durumda Kuşeyri'nin kabz halinin içinde sevginin olduğunu ileri sürmesi dikkate değerdir. Çünkü O'na göre korku hali zahir olarak görünmesine rağmen içerisinde sevgi ve ümidi batınen muhafaza etmektedir.¹⁷¹

İmam Gazzâli (ö. 505/1111)

Tasavvuf tarihinin en büyük isimlerinden sayılabilecek olan İmam Gazzâli, Hücetü'l-İslâm (dinde söz sahibi olan kişi) lakabıyla anılır. Fikirleri, verdiği eserlerin sistematikliği İmam Gazzâli'nin bu lakapla anılmasındaki en önemli sebepler arasında yer almaktadır. Pek çok konuda söz söylemiş olan Gazzâli'nin açıklık getirdiği en önemli konulardan biri olarak belki de döneminde Allah'a duyduğu sevgi ve yaşadığı hâl anlayamayan Hallâc, Bâyezid gibi sekr tarafı güçlü olan sufilerin üzerindeki şüpheleri dağıtması gösterilebilir. Hallâc ve Bâyezid gibi sufilerin görüşleri hem kelimelerinde hem de diğer ilim erbabınca pek hoş karşılanmamaktaydı. Buna binâen bazı kelimacılar Allah'ın kullar tarafından sevilemeyeceğini, zira sevginin birbirine benzeyen varlıklar arasında mümkün olduğunu, Allah ile kul birbirlerine tabiatları itibariyle benzemedikleri için aralarında sevgi bağının oluşmasının mümkün olmadığını söylemişlerdir. Gazzâli ise aksine, Allah'ı sevmenin bir mecburiyet olduğu argümanı ile ortaya çıkmış, bu iddiasını sadece naslar ile değil ayrıca mantıki ve psikolojik tahlillerle de güçlendirmiştir.¹⁷² Bu bağlamda, Gazzâli sevgi anlayışını doğrudan İhyâ-i Ulûmid-Din eserinde *Kitâbu'l- Mehabbe ve 'ş-Şevk ve'l- Üns ve'r-Ridâ* bölümünde ortaya koymuştur.

¹⁷¹ Yüksel Göztepe, "Benzer Kavramlar Açısından Kuşeyri ve Mevlâna Birlikteliği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu*, 26 –28 Ekim 2007, Şanlıurfa, s. 289.

¹⁷² Süleyman Derin, "Gazzâli'de Allah Sevgisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2001, s. 143.

Ahmed Gazzâli (ö. 520/1126)

Hüccetü'l – İslam olarak bilinen Muhammed Gazzâli'nin İslam tarihindeki önemli yeri, tasavvufun sistemleşmesi üzerinde oynadığı büyük rol, tasavvufun en önemli alanlarından biri olan aşk üzerine düşünmüş ve bu konuda çok da önemli bir eser vermiş Ahmed Gazzâli'nin gölgede kalmasına neden olmuştur. Aslında her ne kadar tasavvufta aşk yolunu benimseyen bazı kimseler, Muhammed Gazzâli'ye kıyasla, Ahmed Gazzâli'nin daha üst bir mevkiye olduğunu savunmuşlarsa da günümüzde hâlâ Gazzâli diyince akla gelen ilk isim Hüccetü'l-İslam Muhammed Gazzâli'dir.¹⁷³ Abisinden farklı bir tasavvuf yolu tutan Ahmed Gazzâli, daima içinde aşkın barındığı bir tasavvuf anlayışını savunmuştur. Aşk hakkında kaleme aldığı *Sevânihu'l- Uşşak (Aşıkların Halleri)* adındaki Farsça eseri tasavvuf tarihinde bir çığır açmıştır. Bu eserinde yer verdiği görüşleri Senâi, Ruzbihân-ı Baklî, Attar, Fahreddin Irâkî, gibi önemli mutasavvıflar tarafından da takip edilmiştir.¹⁷⁴

Ahmed Gazzâli yaradılışın gerçeğini aşkla açıklar. Gazzali, tıpkı Hallâc-ı Mansur gibi, İblis'in Âdem peygamberi kendisinden üstün görmeyi ve ona secde etmeyi reddetmesini, İblis'in kendini yaratan ve tek maşuku olan Allah'tan başkasına secde etmeyi reddetmesi olarak görür. Ona göre İblis, yaratanına çok büyük bir aşkla bağlıdır ve cehennemde sonsuz ateşler içinde yanacağını bilmesine rağmen Allah'a olan aşkını Âdem'e secde etmeyerek gösterme yoluna gider. Aslında onun yaptığı, maşukuna aşkını gösterebilmesi için yapabileceği en büyük fedakarlıktır. Onun aşkını ve maşukuna inancını yüce olarak gören Gazzâli, İblis'in aşkından ders almayan kişinin kâfir olacağını savunur.¹⁷⁵

¹⁷³ Halil Baltacı, "Saf Aşkın Üstadı: Ahmed Gazzâli ve Tasavvuf Anlayışı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, s. 1-2.

¹⁷⁴ Uludağ, "Ahmed Gazzâli", *TDVİA*, c.2 s.70.

¹⁷⁵ Uludağ, "Ahmed Gazzâli" *TDVİA*, s.70.

İmam Gazzâli'nin “*Biz aradık o buldu*” dediği kardeşi Ahmed Gazzâli, aşk üzerine yazdığı eseriyle tasavvuf tarihinde aşk konusuna yeni bir boyut kazandırmayı başarmıştır.

3. Tarikatlar Döneminde Bazı Mutasavvıfların İlâhi Aşk Anlayışları

Tasavvuf Döneminin ardından tarikatların oluşmasıyla birlikte, tasavvuf daha sistemli bir hâl almaya başlamıştır. Tarikatların hemen hemen her biri ilahî aşk konusunu işlemiş, ancak Allah'a ulaşma yollarında farklılıklar da baş göstermiştir. Biz çalışmamızın bu bölümünde tarikatların tek tek aşka bakış açılarını incelemeyeceğiz. Bunun yerine, hayatları bu döneme intisap eden ve tasavvuf adına belki de her birini ayrı ayrı kilit noktada görebileceğimiz Ahmet Yesevi (ö.562/1166), Ruzbihân-ı Baklî (ö.606/1209), İbn Arabî (ö.638/1240), Mevlânâ Celaleddin Rumî (ö.672/1273) ve Yunus Emre'nin (1240/1320) ilâhî aşk hakkındaki düşüncelerine yer vereceğiz.

Ahmed Yesevî (ö.562/1166)

Yeseviyye tarikatının kurucusu olan Pir-i Türkistan olarak da bilinen Ahmed Yesevi, *Hikmet* adını verdiği divanında ilâhî aşk konusunu derin bir şekilde işlemiştir. Öyle ki, 253 şiirden oluşan divanında 99 şiirde aşk kavramını kullandığı görülmektedir. Ahmed Yesevi aşk konusunu ele alırken pek çok mutasavvıf gibi vahdet anlayışını da aşktan ayrı bir kavram olarak görmemiş, hatta aşkı “vahdet meyi” olarak adlandırmıştır çünkü ona göre aşkı tadan kişi aynı zamanda vahdeti de tecrübe etmektedir. Yesevi “Hem aşığım hem maşukum, kendim cânân” ifadesiyle de de aşık-maşuk, aşk aynılığını dile getirmiş, söz konusu birliğe/vahdete işaret etmiştir.

Ahmed Yesevi'nin eserleri incelendiğinde aşka vahdet meyi dışında başka isimler verdiği de görülmektedir. Bunlardan bazıları “sır şerbeti”, “Elest şarabı”, “muhabbet şarabı”, “muhabbet şevki”dir. Ahmed Yesevi için değişik isimler verdiği aşk, sonu ve başı olmayan, bitip tükenmeyen bir kaynaktır.¹⁷⁶ Yesevi'ye göre ilâhî aşk varlığın sebebi ve manasıdır. Öyle ki, O'na göre marifet-i Mevla muhabbet-i Mevla ilemdir. Yani Allah'ı tanımak O'nu sevmeye bağlıdır. Çünkü o;

“Aşk olmasa tanımak olmaz Mevlam seni

Her ne kılsan âşık kıl, sen perverdigâr”¹⁷⁷

diyerek Allah'ı tanımının onu sevmekten geçtiğini açıkça ifade eder. Yine Ahmed Yesevi'ye göre ilâhî aşkın hem can hem de iman olduğunu şu mısrayla belirtir:

“İşksızların hem canı yok hem imanı

Resullah sözün aydın ma'na kanı”¹⁷⁸

Ahmed Yesevi'ye göre aşkın ve âşık olmanın da elbette birtakım zorlukları da vardır. Divan'ında bu zorlukları şu beyitiyle anlatır:

“Aşk adını yere salsam, yer kaldırmaz

Aşk yadını yere salsam, yer kaldırmaz

Defter kılsan ta dirisin, bitmek olmaz”¹⁷⁹

Kısacası, diğer sufilerde olduğu gibi Ahmed Yesevi'nin düşüncesinde de aşkın tek bir muhattabı vardır ve O da Allah'tır. Başka bir deyişle Ahmed Yesevi'nin kastettiği

¹⁷⁶ Betül Gürer, “Ahmed Yesevi'nin Dîvân-ı Hikmet'i Ekseninde Tasavvufi Düşüncede İlâhî Aşk”, *Bilig*, Kış 2017, S.80, s.20,21.

¹⁷⁷ Gürer, “Ahmed Yesevi'nin Dîvân-ı Hikmet'i Ekseninde Tasavvufi Düşüncede İlâhî Aşk”, s. 20,21.

¹⁷⁸ Gürer, “Ahmed Yesevi'nin Dîvân-ı Hikmet'i Ekseninde Tasavvufi Düşüncede İlâhî Aşk”, s.20,21.

¹⁷⁹Mustafa Aşkar, “Ahmed Yesevi ve Tasavvuf Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, Ekim- Kasım-Aralık, 1993, c. 29, S.4, s.55.

aşk, ilâhî yani Allah'a duyulan aşktır. Ahmed Yesevî aşkı vahdetin bir uzantısı olarak görmüş, insana değerler katan bir yaşam ideali olarak değerlendirmiştir.¹⁸⁰

Ruzbihân-ı Baklî (ö. 606/1209)

Ruzbihaniyye tarikatının temellerini atan Bakli, aşk konusundaki görüşlerine *'Abherü'l-âşıkîn* adlı eserinde yer vermiştir. Bu eser, özellikle aşk konusunda yazılan tasavvufi eserlerin en genişidir. Bu eserde Bakli, aşk hakkındaki görüşlerini dile getirirken Hallac'ın Hz. Muhammed hakkındaki kuramının bir devamı gibi yaratılışın aşk üzerine olduğunu savunmuştur. Bakli de yine aşk hakkındaki görüşlerini açıklarken tasavvuf çevresinin de ilgisini oldukça cezbeden *"Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi istedim ve bu yüzden alemi yarattım."* hadis-i kutsisini kendi aşk anlayışının da temeli olarak almış ve hadiste geçen "bilmek" ifadesini marifet, "istemek" ifadesini de muhabbet yani aşk olarak açıklamıştır. Bakli'ye göre yaratılmış olan her şeyin kaynağında Allah'ın sevgisi vardır. Bakli yaratılışın ilk ortaya çıkışını "Hakikat-I Muhammediyye" olarak adlandırır. Yani bu görüşe göre her şeyin varlığının sebebi Hz. Muhammed'in varlığı, dolayısıyla da Allah'ın O'na karşı olan sevgisidir. Bu yüzden de Hz. Muhammed'e "Allah'ın Sevgilisi" anlamına gelen "Habibullah" ve "Mahbûb u Kibriya" gibi sıfatlar yakıştırılmıştır. Hallac'la başlayan ve Bakli ile varlığını sürdüren bu görüş, aşk hakkında düşünen mutasavvıfların da çıkış noktası olmuş ve tasavvufta aşk düşüncesi bu görüş etrafında şekillenmiştir. Kısacası Hallac'la başlayıp, Bakli'yle şekillenen bu görüş evrendeki her zerrenin aşk üzerine yaratıldığını ve dolayısıyla da en küçük bir zerrede bile aşkın izlerinin görmenin mümkün olduğunu savunmaktadır.¹⁸¹

Bakli aşkın Allah'ın sıfatlarından biri olduğunu belirtmiştir. Allah'ın sıfatları ve zatını birbirinden ayırmak imkânsız olduğundan, dolayısıyla aşk da herhangi bir olayla

¹⁸⁰ Gürer, "Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'i Ekseninde Tasavvufi Düşüncede İlâhî Aşk", s.23.

¹⁸¹ Uludağ, "Aşk" *TDVİA*, s. 13.

değişmekten uzaktır. Baklî'ye göre aşk, aşık ve maşuk yaratılmış olan her şeyden önce var olmuştur. Başlangıçsız ve sonsuzdur.¹⁸² Kısacası Baklî de pek çok mutasavvıf gibi aşkın ilahî olduğunu savunmaktadır.

Aşka olan tutkusu ve eserlerine göre Baklî'nin tasavvuf anlayışı bakımından Hallâc-ı Mansur, Bâyezid-i Bistâmi ve Ahmed Gazzâlî çizgisinde olduğunu söylemek mümkündür. Ancak Baklî'yi Ahmed Gazzâlî'den ayıran bir nokta vardır ki o da Gazzâlî'nin eserinde belli bir düzen göze çarpmazken, Baklî'nin aşka dair görüşlerini düzenli ve berrak bir dille anlatışıdır. Anlatım tarzlarındaki bu farka rağmen Ruzbihân-ı Baklî de aşkın tarif edilemezliği konusunda Ahmed Gazzâlî'yle aynı fikri savunmuştur. O'na göre aşk yalnızca kendisiyle tarif edilebilir bir duygudur ve sınırsızdır.¹⁸³

Baklî, 'Abherü'l- 'aşıkîn eserinde beş türlü aşktan bahseder. Bunlardan ilki *Behîmî* yani hayvani aşktır. Bu aşk türü günahkâr kişilerin nefislerinin eseri olan hevâdan ibarettir. Yalnızca nefsanî duyguları tatmin eder. Makul sınırlar içinde olmadıkça günah olarak kabul edilir. İkincisi tabîî aşktır. Bu tür aşkta aklın kontrolünde olmadığı sürece zararlı kabul edilir. Daha çok cismânî bir aşk türüdür. Üçüncüsü *Ruhânî* aşktır. Daha çok havasta bulunan bu aşk hem maddî hem de manevî her türlü güzelliğe karşı hissedilen aşkı ifade eder. Ancak bu aşk hali içerisinde bulunan kişi için en önemli nokta, kişinin kendisini şehvet gibi bir unsurdan korumasıdır. Kişi ancak bunu başarabildiği takdirde arif olabilir. Ruhânî aşk, insanı melekler alemine ulaştırabilecek bir güçte olduğundan kabul edilebilir sayılmıştır. Bir diğer aşk türü olan *Aklî aşksa* kendisini melekler aleminde gösteren güzellikleri anlamakla meydana gelir. Kişi ilahî aşka buradan ulaşır. Bütün aşk türleri içerisinde de ilahî aşk en kutsal olanıdır. Mutasavvıflar meşru sınırlar içerisinde yaşanması kaydıyla her türlü aşkı meşru sayarak ilahî aşka ulaşmayı hedeflemişlerdir.

¹⁸²Halil Baltacı, "Aşkın kazandığı Tasavvufî Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve Irâkî Çizgisi", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, y.15, Temmuz Aralık 2014, S.34, s.35.

¹⁸³ Baltacı, "Aşkın kazandığı Tasavvufî Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Baklî ve Irâkî Çizgisi", s.34.

Ancak kişiyi ilahi aşka ulaşmaktan alıkoyan şehvet, hevâ gibi duyguları da kötölemişlerdir.¹⁸⁴

İbnü'l Arâbî (ö. 638/1240)

Eserlerinde sevgiden ve ilâhî aşktan sıkça söz eden İbnü'l- Arâbî, *Fütûhâtu'l-Mekkîye*'sinde de bu konulara detaylıca değinir. Aşktan bahsettiği bölümde, ilahi aşk ya da sevgi için kullanmayı tercih ettiği kelime *muhabbettir*. İbn Arâbî eserinde üç tür sevgiden bahseder. Bunlardan ilki ilâhî sevgidir. Arâbî'ye göre ilâhî sevgide, Allah bizi hem bizim için hem de kendisi için sever. Bu görüşünü pek çok mutasavvıf gibi, “*Ben gizli bir hazineydim, bilinmek istedim ve mahlukatı yarattım. Sonra onlara kendimi tanıttım. Onlar da beni tanıdılar.*” hadis-i kutsisiyle açıklar. İbnü'l – Arâbî, Allah'ın bizim için bize karşı duyduğu sevgi fikrini, yaratılış amacımıza ve özümüze ters düşen işlerden kurtulmamızı sağlamak için, kendisine ve mutluluğa ulaştıracak amelleri bize tanıtmaya dayandırır.¹⁸⁵

İbnü'l- Ârâbî'nin sevgi sınıflamasında ikinci sırayı ruhânî sevgi alır. Ruhânî sevgi, kişinin sevgilisini hem onun için hem de kendi nefsi için sevme durumunu, sevende bir araya getiren aşktır. O'na göre ruhânî sevgide aşk, akıl ve ilim birleştiği zaman kişi akli sayesinde bilge (hekim) olur. Bilgeliği sayesinde de alim birine dönüşür. İşte o zaman bireyin bütün işleri bilgelik düzenine göre düzenlenebilir. Ayrıca İbn Arâbî ruhânî sevginin maksadını birleşme yani, sevgilinin zatıyla sevenin zatının aynı olması olarak da açıklar.¹⁸⁶

İbn Arâbî tabîi sevgiyi incelerken unsûrî sevgi dediği başka bir sevgi halinden de söz etmiştir. Arâbî, tabîi sevgiyi bir tür genel sevgi olarak adlandırır. Bu sevgiye tutulanlar kendi asıllarına uygun bir tabîi suretlere bürünürler. İçinde buldukları sevgi

¹⁸⁴ Uludağ, “Aşk”, *TDVİA*, c.4, s.13.

¹⁸⁵ İbn Arâbî, *İlâhî Aşk*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul, 2005, s.39.

¹⁸⁶ İbn Arâbî, *İlâhî Aşk*, s.57,63.

hallerine göre, tabîî suretler olarak nitelendirilebilecek birtakım özellikler çerçevesinde tasvir edilirler. Bunlar, vecd, şevk ve iştiyak hallerinin yanı sıra sevgiliyle kavuşma sevinci, sevgiliyi görme ve onunla konuşma olarak örneklendirilebilir. İbn Arâbî, tabîî sevginin kaynağı olarak iman ve ihsana işaret eder çünkü O'na göre insan doğası gereği bir başkasını bütünüyle sevmek konusunda yetenekli değildir. Bilakis maddeyi ve var olan her şeyi yalnızca kendi nefisini tatmin etmek için sever. Bü yüzden onlara kavuşma ya da yaklaşma arzusu da tamamen nefsi tatmin içindir. Bu durum insan ya da hayvan ayırt edilmeksizin bütün yaratılmışlarda böyledir. Nedeniyse insanların da hayvani bir yönünün bulunmasıdır.¹⁸⁷

İbn Arâbî unsuri sevgiden bahsederken onun tabîî sevgiye benzediğini ancak yine de biraz farklı olduğunu söyler ve farkı şöyle açıklar:

“Tabîî sevgi bir tabîî suretin zararına olacak şekilde başla bir surete bağlanmaz, yani tabîî sevgi bir suretle olduğu gibi, aynı şekilde bir diğeriyle de olur. Tıpkı kehribarın birçok nesneyi aynı anda kendine çekişi gibi. Unsuri sevgiyse sadece tek bir tabîî surete bağlanır, tıpkı Kays'ın Leyla'ya, Kaynes'in Lübna'ya, Kesîr'in Uzza'ya ve Cemil'in Büseyne'ye bağlanması gibi. Bunlar iki kişi arasında, mıknaşın demiri çekmesi gibi olan bir ilginin genel bir şey olduğunu açıklamaktadır sadece. Ayrıca, unsuri sevginin ruhani sevgiye benzemesini sağlamaktadır ki bu husus şu ayette ifade edilmiştir. Bizim içimizden herkesin belli bir makamı vardır.”¹⁸⁸

Daha önce de belirttiğimiz gibi İbn Arâbî ilâhî aşkı anlatmak için daha çok *muhabbet* kelimesini tercih etmiştir. Ancak muhabbet, İbnü'l-Ârâbî için tek aşamalı bir terim olarak kavranamaz. Bu sebeple de sevgi makamını dört başlık altında inceler.

¹⁸⁷ İbn Arâbî, *İlâhî Aşk*, s.64,65.

¹⁸⁸ İbn Arâbî, *İlâhî Aşk*, s.68,69.

Bunlar sırasıyla (1) kişinin, sevgilinin iradesinin önünde kendi iradesini bıraktığı, saflığıyla kalbe nüfuz eden, sevenin sevgisini diğer bütün yollardan arındırıp kurtardığı ve yalnızca Allah'ın yoluna bağladığı *hubb*;¹⁸⁹ (2) *hubb*, ışık ya da *hevâ*'nın kararlı ve devamlı olduğu, aşık her ne durumda olursa olsun bu üç durumdan birine girdiği, bu sevgiyle nitelenmiş insanın sebatlı ve kararlı olduğu, Allah'ın *vedud* isminin de bu kökten türediği *vedd*dir. Bu tür sevgide hoşça giden ya da gitmeyen durumlarda sevginin etkisidir daima aynıdır. Her an varlığının yanında olmasını arzuladığı sevgiliden ayrılması ya da uzaklaşması kişide üzüntü ya da sevinç haline yol açmaz.¹⁹⁰ (3) muhabbetin ifratı yani sevginin aşırılaşması hali olan *ışktır*. İbnü'l-Arâbî bu hâli şu ayetle açıklar: “*İnananlar ise Allah'ı aşırı derecede severler.*” (Bakara, 2/165) İbn Arâbî'ye göre, bu sevgiye tutulanların gözü kör olur. Bu tür bir sevginin hakikatı insanın her zerresine, bütün duyu organlarına ve elbette ki ruhuna işler. Benliği öylesine sarar ki, adeta damardaki kan gibi sürekli deveren eder. İnsanın hem bedeni hem de ruhu olarak kişinin varlığıyla bütünleşir. Öyle ki, sonunda insan bütünüyle ona dönüşür.¹⁹¹ (4) iradenin sevgilide açığa çıkarıldığı, yani kalpte beliren ilk halden itibaren iradenin tamamıyla sevgilinin iradesine bağlanması hâli olan *hevâ*dır. Allah'ın böyle bir adı olmamakla birlikte Arâbî'ye göre *hevânın* doğmasına sebep, bazen bir bakış, bir haber, ya da bir ihsan olabilir. İbnü'l-Ârâbî, *hevâ* kelimesinin anlamının kutsi hadislerden geçtiğini söyler. Ayrıca İbnü'l-Arâbî, Allah'ın kulunun nafil olarak yaptığı hayırlar ve ibadetler vesilesiyle de Hz. Muhammed'in yolunun takip edilmesini çok sevdiğini belirtir. Bu makamı da *hevâ* olarak adlandırır.¹⁹²

Mevlânâ Celâeddîn Rûmî (ö. 672/1273)

Tasavvuf tarihinde sûfîlerin aşk anlayışı incelendiğinde belki de pek çok kişinin aklına ilk gelecek isimdir Mevlânâ. Öyle ki, bu büyük şair ve mütefekkir bütün

¹⁸⁹ İbn Arâbî, *İlâhi Aşk*, s.71,77.

¹⁹⁰ İbn Arâbî, *İlâhi Aşk*, s.71-79.

¹⁹¹ İbn Arâbî, *İlâhi Aşk*, s.78.

¹⁹² İbn Arâbî, *İlâhi Aşk*, s.72.

eserlerinde aşk konusuna yer vermiş ancak yazdığı bilgileri kitaplardan devşirmemiş bizzat yaşamış ve aşk konusundaki tecrübelerini adeta ibrişime boncuk dizer gibi aktarmıştır. Onun eserleri Allah'a karşı duyduğu aşkın ürünüdür. Hayatına beş eser sığdıran bu sıra dışı kişilik, en çok *Divân-ı Kebîr*, *Mesnevi* ve *Rubailer*'inde aşk konusuna değinir. Mevlânâ'nın aşka bakış açısı da aslında pek çok sufininkine benzemektedir demek yanlış bir söylem olmayacaktır. O da aşk konusuna oldukça vahdet-i vücudçu yaklaşmış, varlığın sebebini aşka bağlamış, içinde bulunduğu ruh haline göre pek çok farklı aşk tanımı yapmış ancak yine de “*Aşk cihanda öteden beri kapalı kalmış bir sırdır, kapalı sırları açıklamak, işte o ancak boş söz budur*”¹⁹³ diyerek, aşkın tanımlanamaz bir kavram olduğunu söylemekten kendini alamamıştır.

Mevlânâ karşımıza daima ilahi aşkın kutsallığının güçlü bir savunucusu olarak çıkar. Ona göre, geçici suretlerdeki aşk dünyaya aittir ve bu sebeple de bırakılması gerekir. O gerçek aşkın, bengisu olduğunu¹⁹⁴ ancak bazılarının şehvet ve arzularına aşk adını verdiğini fakat, şehvetten aşka giden yolun çok uzun olduğunu belirtir.¹⁹⁵ Bu görüşünü *Divan-ı Kebir*'de şu sözleriyle de bildirir; “*Bunu gene Tanrı inayetlerinden say ki uğradığın zarar, aşk civarından geldi çattı; geçici aşkı bırak, işin sonu Tanrı aşkıdır.*”¹⁹⁶

Ancak elbette ki bütün hayatını aşk makamı üzerine kuran Mevlânâ eserlerinde aşkı tanımlamaya çalışmaktan, ona isimler takmaktan da vazgeçmemiştir. O, aşkı çileli bir yol olarak görmüşse de her daim aşk sarhoşu olmaktan mutlu biridir çünkü Mevlânâ için başlangıç, son ve elan aşktan başka bir şeyden ibaret değildir. Mevlânâ, aşkı ilacı olmayan bir dert¹⁹⁷ olarak tanımlasa da kendisini ancak aşkta bulduğunu şöyle ifade eder;

¹⁹³ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Mevlânâ'nın Rubâileri*, Çev. M. Nuri Gençosman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1974, R.315, s.66.

¹⁹⁴ Rûmî, *Mevlânâ'nın Rubâileri*, R.53. s.13

¹⁹⁵ Rûmî, *Mevlânâ'nın Rubâileri*, R.119, s.26.

¹⁹⁶ Rûmî, *Divân-ı Kebîr*, Haz. Abdülbâki Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1957, s.10

¹⁹⁷ Rûmî, *Divân-ı Kebîr*, s.29

*“Aşkın bana lazım olduğunu anladım. O bin katlı zülûf de elimdedir. Dün her ne kadar kadehten sarhoş olmuştum ama bugün öyle bir haldeyim ki kadeh benden sarhoş olmuştur.”*¹⁹⁸

Daha önce Mevlânâ'nın aşk konusuna vahdet-i vücudçu bir yaklaşımı olduğundan da bahsetmiştik. Bu düşüncesini yine kendisinin bazı sözlerinden açıkça anlamamız mümkün. Örneğin Mevlânâ, *“Aşk gelince damarlarımda, derimin altındaki kan gibi bütün benliğimi dolaştı. Beni bu benliğimden boşalttı. Ama sevgili ile doldurdu. Vücutumun bütün zerrecelerini hep sevgili tuttu. Bana benden bir ad kaldı, geri kalan hep O'dur”*¹⁹⁹ diyerek aşkı bulduğunda ancak nefsanî benliğinden arınıp, sevgiliye, özüne, yani Allah'a döndüğünü dile getirmeye çalışmıştır. Aslında bu söylem Hallâc-ı Mansur'un *“Ene'l-Hakk”*ı kadar keskin bir ifade olmamakla birlikte mealen aynı kapıya çıkmaktadır.

Mevlânâ aşkı derinden yaşamış, hissetmiş ve hissettiklerini eşsiz bir dille aktarmayı başarmış yegâne bir şair ve aşıktır. *“Ben yaşadıkça işim gücüm budur (aşktır)”*²⁰⁰ diyen bu büyük şahsiyet aşka bakış açısını öylesine kutsallaştırmıştır ki, bizler her ne kadar Mevlânâ'nın anlatımının derinliğinin içinde kaybolsak da o aşkı bütün ilimlerden, kitaplardan ayrı tutmuş ve *“Senin medresede öğrendiğin o bilgi başka bir iştir, aşk başka bir iş”* diyerek aslında verdiği onca esere rağmen bir bakıma kendisinin bile aşkı anlatmakta yetersiz kaldığını dile getirmiştir.²⁰¹

Yunus Emre (d. 1240/ö.1320)

Yunus Emre, şiirleriyle muhtemelen ulaştığı her insanın gönlüne girmeyi başaran, her zaman sevgiyi ve birliği öğütleyen, Anadolu'nun içinden gelmesi hasebiyle halkın

¹⁹⁸ Rûmî, *Mevlânâ'nın Rubâileri.*, R.240, s.51.

¹⁹⁹ Rûmî, *Mevlânâ'nın Rubâileri*, R.297, s.62

²⁰⁰ Rûmî, *Mevlânâ'nın Rubâileri*, R. 219, s. 47.

²⁰¹ Rûmî, *Mevlânâ'nın Rubâileri*, R. 261. S.55

naibini çok iyi tutan, kendine has üslubuyla inandığı her şeyi kusursuzca anlatmayı başaran bir dehadır. Yunus Emre’yi bizler için bu kadar önemli kılan bir diğer nokta da döneminin ilim ve edebiyat dilinin Arapça ve Farsça olmasına rağmen, O’nun eserlerini Türkçe vermesi ve bunda da bugüne kadar kendisinden başka hiç kimseye nasip olmamış bir başarıya ulaşmasıdır.²⁰² Yunus Emre’nin çalışmamız kapsamında da bizler için ayrı bir önemi daha vardır. Bu ehemmiyetse, çalışmamızın asıl konusu olan büyük mutasavvıf Niyâzî-i Mısırî’nin en çok etkilendiği kişilerden birinin Yunus olmasından kaynaklanmaktadır.

Yunus Emre’nin şiirlerine bakıldığında onun da pek çok mutasavvıf gibi hayatının merkezine aşkı koyduğu, aşka âşık olduğu ve sözleriyle ulaşabildiği herkesi aşka davet ettiği görülür. Aşk konusunu vahdet-i vücudçu bir tarzla ele alan Yunus Emre, cismani varlığın insandan gerçeği gizlediğini söyler.²⁰³ O, “*Aşk makamı, vahdet-i vücud/ Işk makamı âlîdür ışk kadîm ezeldür/ Işk sözünü söyleyen cümle kudret dilidür*” diyerek, ezeli ve kadim olan aşkın makamının yüce, aşk sözünü söyleyeninse kudret dili olduğunu belirtmiştir.²⁰⁴ Ayrıca Yunus’un “*Tevhid ve vahdet-i vücud/ Ben dert ile ah iderdüm derdüm bana derman imiş/ İsteridüm hasretile dost yanıma pinhân imiş*”²⁰⁵ sözlerinde de yine vahdet-i vücud anlayışını görmek mümkündür. Öte yandan Yunus burada, aşka ulaşmaya çalışan kişinin çileli bir yolda olduğunu ancak aradığını bulması için kendi içine dönmesi gerektiğini ve kurtuluşun da ancak kendi içinde, yani özünde olduğunu ifade etmektedir.

Her mısrası aşk ile yoğrulmuş divanında Yunus, insanın varlık alemindeki en eşsiz varlık olduğuna da değinir çünkü onun düşüncesinin temelinde Tanrı, insan ve tabiat aşkı

²⁰² Ahmet Doğan, “Yunus Emre Divanı’nda İdeal İnsan”, *Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, S.8/13, 2013, Ankara, s. 829.

²⁰³ Süleyman Ateş, “Yunus’ta İlahî Aşk”, *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması*, 26-28 Mayıs 2014, Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB), Eskişehir, 2013, (<http://bilgelerzirvesi.org>), s.61.

²⁰⁴ Ateş, Yunus’ta İlahî Aşk”, s.59.

²⁰⁵ Ateş, Yunus’ta İlahî Aşk”, s.59.

vardır.²⁰⁶ Muhtemelen bu yüzden ki Yunus'un şiirlerinde adeta insanlığı kurtarmaya çalışan, herkesi tek kurtuluş yolu olarak gördüğü vahdete yani öze ulaştırmaya çabalayan bir hava sezilenir. Yunus'a göre Tanrı sevgisi de ancak doğrulukla kazanılacaktır ve nefis denen düşmanın kalesi ancak doğrulukla yıkılacaktır. Bu görüşünü de şu sözleriyle ifade etmiştir: *"İnce sırat köprüsü sıfat imiş bu yolda/ Dosta giden kişinin doğruluktur çaresi/ Kimde kim toğruluk var Hak Çalab anı sever/ iki cihana yarar ol erün sermayesi/ Toğruluk mancınıkı istiğfar taşıyile/ Toğru vardı atıldı, yıkıldı nefis kal'ası."*²⁰⁷

Yunus Emre aşkı en temel anlamıyla, kişinin fani güzelliklere önem vermemesi gerektiği ve hakikatin ancak Allah aşkı olduğu şeklinde kavramış insanlara da bunu kavratmaya çalışmıştır

²⁰⁶ Doğan, "Yunus Emre Divanı'nda İdeal İnsan", s.832. Emel Koç, "Yunus Emre Düşüncesinde Aşk ve Eğitim", *Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi*, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Derneği, Yaz 2003/26, sayfa sayısı belirtilmemiş.

²⁰⁷ Ali Yakıcı, "Şiirimizde Yunus'a Bakış ve Yunus Emre Sevgisi Üzerine", *Diyanet Dergisi Yunus Emre Özel Sayı*, Ocak-Şubat-Mart 1991 C.27, S.1. s.175.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

NİYÂZÎ-İ MİSRÎ'NİN DİVÂN'I KAPSAMINDA İLÂHÎ AŞK ANLAYIŞI

Niyâzî-i Mısrî de kendinden önceki ya da çağdaşı olan pek çok mutasavvıf gibi ilâhî aşk konusunu önemsemiştir. Mısrî'nin *Dîvân*'ı 16 tanesi Arapça, geri kalanları da Türkçe olmak üzere toplamda 231 manzumeden oluşmaktadır ve bu manzumelerin çoğunda Mısrî, ilâhî aşktan bahsetmektedir. Mısrî'nin nazarında aşk insanın fitratında ham bir şekilde zaten mevcuttur ancak onu işlemek gerekir. Mısrî aşka aşık bir sûfidir. Her ne kadar eserlerinde aşk kavramına sıklıkla yer vermese de kişinin benliğinde mevcut bulunan saf aşkın hangi yollarla işlenip, kusursuz bir hâl alabileceğini büyük bir özenle, muazzam bir dille anlatmıştır.

Aşk, tasavvuftaki en derin konulardan biridir. Öyle ki, tasavvuf tarihi boyunca pek çok mutasavvıfın da İslam'ın tasavvuf yönünü benimseyenlerin de benimsemeyenlerin de konusu olmaktan asla uzak kalamamıştır. Aşk, Mısrî için de derin bir mevzudur ancak O'nun ilâhî aşka olan bakışını derinlemesine incelemeye başlamadan önce şematik olarak Mısrî'nin şiirlerinde aşk konusunu işlerken ki tavrından kısaca bahsetmenin yerinde olacağı kanaatindeyiz.

Çalışmamız boyunca Niyâzî- i Mısrî'nin şiirlerini incelerken dikkatimizi çeken önemli noktalardan biri, Mısrî'nin tavrında gördüğümüz Mevlânâ ve özellikle Yunus Emre etkisiydi. Bilindiği gibi bu iki isim kuşkusuz tasavvuf tarihinde ilâhî aşk fikrini şiirleriyle insanlığa en güçlü şekilde işleyebilen mutasavvıflar arasına adlarını altın harflerle yazdırmışlardır. Her ne kadar Mısrî *Divân*'ında “aşk” kelimesine ya da tasavvufta aşkı karşılayan diğer kavramlara Mevlânâ ya da Yûnus Emre kadar sıklıkla

yer vermese de Mısırî üzerindeki etkileri aşikardır. Ayrıca tıpkı bu iki büyük âlimin ve tasavvuf tarihi boyunca pek çok mutasavvıfın benimsediği gibi Mısırî için de aşk, tasavvufun teorik değil, ancak tecrübi boyutuyla açıklanabilir bir gerçekliktir. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında Mevlânâ ve Yunus'un Mısırî üzerindeki etkilerine şiirlerinden örnekler vererek, kıyaslamalar yapıp benzerlikleri ortaya koyarak daha detaylı bir şekilde değinmeye çalışacağız.

Üzerinde durulması gereken bir başka önemli nokta da Niyâzî-i Mısırî'nin, İbnü'l-Arâbî tarafından şekillendiren vahdet-i vücud fikrini benimsemiş ve kendi tasavvufi yönünü de bu görüşe göre şekillendirmiş olmasıdır. O'na göre aşka ulaşmanın en önemli ve belki de ilk adımı bu düşünceyi, yani dünya üzerinde yaşayan her varlığın Allah'ın bir parçası olduğunu kavramak, özü aramak ve kişinin kendisinin Allah'tan ayrı bir varlık olmadığını anlamasıdır. Bu noktada Mısırî *Dîvân*'ında Hz. Muhammed'in yolundan gitmeyi, mürid-mürşit ilişkisini, şeriat-hakikât ve tarikat fikrini, zikri önemsedini anlatmış ve elbette ki masivayı terk etmenin kişiyi aşka ulaştıracağını savunmuştur.

Bir sūfî için aşk, aslında her zaman tahayyül edilebilecek bir duygunun çok daha ötesinde bir kavramdır. Bu yüzden olacak ki, Mısırî'nin şiirlerini incelediğimizde de gerek aşktan direkt gerekse dolaylı olarak bahsetmiş olsun, tam anlamıyla onun nazarında aşkın ne olduğunu tanımladığı herhangi bir sözle karşılaşmayız. Öte yandan Mısırî'nin aşka değindiği şiirlerini okurken onun için bu kavramın ne kadar özel ve aslında üstünde durulması gereken bir kavram olduğunu da hissederiz.

Daha önce de bahsettiğimiz gibi, şiirleri kapsamında incelediğimizde Mısırî bize kendi nazarında aşkın tanımını yapmamış olsa da kendisi için ilâhî aşkın ehemmiyetini açıklıkla dile getirmiştir. Onun görüşüne göre aşk, Allah'ı sevmek sonradan kazanılan bir meziyet değildir. Bu duygu kişinin özünde potansiyel olarak zaten vardır ve tasavvufi hayat kişinin onu aktif hale getirmesini sağlar. Bu minvalde de kişinin fitratında bulunan

bu duyguyu bütünüyle hissedebilecek kıvama gelmesi için izlemesi gereken yollar vardır. Biz de çalışmamızı Mısrî'nin dilinden anlayabildiğimiz kadarıyla, onun nazarında kişi için ilahi aşkı anlama ve ona ulaşmanın önemini, Mısrî için aşkın ne demek olduğunu, onun aşk yolculuğunda önemseydiği adımları takip ederek anlatmaya çalışacağız.

1. Vahdet-i Vücut, Akıl ve İlâhi Aşk İlişkisi

Niyâzi-i Mısrî, İbnü'l-Arâbî'yle birlikte sistemleşen ve belki de tasavvuf tarihini şekillendiren *varlığın birliği* (vahdet-i vücûd) ilkesini benimsemiştir. Öğretinin ana fikri olan, “*Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır*” ve “*Yaratıklara var demek mecazidir*”²⁰⁸ fikri Mısrî'nin kabul ettiği bir düşüncedir. Beyitlerinden de anladığımız kadarıyla Niyâzi-i Mısrî Allah aşkına ulaşmaya çalışırken ve aşkı anlatırken vahdet-i vücûd anlayışıyla konuya yaklaşmıştır. Bu görüşe göre, eğer Allah her şeyin kaynağıysa, aşkın ve sevginin de kaynağıdır. Ayrıca Mısrî vahdet-i vücut düşüncesinin Kur'an-ı Kerîm ile uyumlu olduğunu kanıtlamak için de çeşitli ayetlerden ispatlar çıkarmaya çalışmış, ayrıca bu görüşünü desteklemek için de Divan'ında bazı ayetlere de atıflarda bulunmuştur.²⁰⁹ Buna şu ayetler örnek verilebilir: “*Doğu da batı da Allahı'ındır. Nereye yönelirseniz Allah'ın zâtı oradadır.*”²¹⁰

Mısrî bu ayetin vahdet-i vücuttan izler taşıdığını savunarak, şu beyitlerinde de söz konusu ayete göndermelerde bulunmaktadır:

“*Salât-ı ehl-i kurbun kiblesidür 'semme vechullâh'*”

“*Salât-ı ehl-i irfân kiblesidür 'semme vechullâh'*”

²⁰⁸ Ekrem Demirli, *Şair Sûfiler Mevlânâ, Yunus Emre ve Niyâzi-i Mısrî Üzerine İncelemeler*, Sufî Kitap, Nisan, 2015., s.177.

²⁰⁹ Mehmet Özgür Ersan, *Niyâzi-i Mısrî*, Salon Yay., Mayıs, 2018., s. 87.

²¹⁰ Bakara 2/ 115.

“ Ârife eşyâda esmâ görünür

Cümle esmâda müsemâmâ görünür

Bu Niyâzî'den de Mevlâ görünür

Âdem isen 'semme vechulâh'ı bul

Kande baksan ol güzel Allah'ı bul”²¹¹

Mısrî'nin vahdet-i vücud görüşü için kendisine referans aldığı bir başka ayet de şudur: “... *Attığın zaman sen atmadın, lâkin Allah attı.*”²¹²

Mısrî'ye göre bu ayette vahdet-i vücud felsefesine dair bazı işaretler vardır. Bu işaretler şu şekilde açıklanabilir: O'na göre bütün fiiller Hakk'a aittir ve suretler ancak O'nu tanımaya yarayan araçlardır. Kul, kendi suretinde Allah dışında herhangi bir şeyin hak sahibi olmadığını unuttuğu zaman, kendisine ait bir iradenin ve Allah'tan ayrı bir benliğin olduğu fikrine kapılmaya başlar. Böyle bir durumda da kendisini irade sahibi sanan kişi, herhangi bir varlık meydana getirdiğinde bunu kendisine mâl eder ve yanılığa kapılır. Ancak meydana getirdiği maddeyi, Allah'ın iradesi vasıtasıyla yaptığının bilincinde olursa, bu durum yanlış değildir. Bu yüzden de arif olan bir kişi “Ben yaptım, ben ettim” sözünde isabetli olurken, cahil kişi hatalı olur. Mısrî söz konusu ayetin vahdet-i vücud işaret ettiğine Divan'ında şu şekilde yer vermiştir.²¹³

“‘Men aref’le ‘mâ rameyte iz rameyte’ remzini

Fark idiver мүmküm ise ber-sebil- i infırad”²¹⁴

Anlaşıldığı üzere vahdet-i vücud görüşünü ayetlerle de destekleyen Niyâzî-i Mısrî, Divan'ındaki beyitlerinde bu konunun üstünde hassasiyetle durmuştur. Mısrî vahdet-i vücud düşüncesini ilahi aşkla bağdaştırmış ve bu fikri takip etmenin kişide

²¹¹ M. Efdal Emre, *Niyâzî-i Mısrî Divânı ve Şerhi*, s. 145.

²¹² Enfâl 8/17

²¹³ Ersan, *Niyâzî-i Mısrî*, s.89.

²¹⁴ Emre, *Niyâzî-i Mısrî Divânı ve Şerhi*, s. 156.

yaradılışın amacını anlamak bakımından bir aydınlanmaya hasıl olacağını ileri sürmüştür. Şimdi Mısrî'nin *Divân* 'ında bu konuya örnek olarak gösterilebilecek birkaç şiirle O'nun nazarında vahdet-i vücûd ve ilâhî aşk arasındaki bağlantıyı daha detaylı anlatmaya çalışalım.

“Ey gönül gel gayrıdan geç ‘aşka eyle iktidâ

Zümre-i ehli hakikat ‘aşkı eyler muktedâ

Cümle mevcûdât u mâ‘lûmâta ‘aşk akdem durur

Zîra ‘aşkın evveline bulmadılar ibtidâ

Hem dahi cümle fenâ buldukda ‘aşk bâkî kalır

Bu sebepten dediler ki kim ‘aşka yoktur intiha’²¹⁵

Mısrî'nin bu beyitleri belki de çalışmamızın en önemli kısmını oluşturmaktadır. Öyle ki, çalışmamızın bu aşamasında değineceğimiz, Mısrî'nin şiirleri kapsamında aşka yaklaşımını bizce en saf ve açık seçik anlatan sözler bunlardır. Bu beyitler Mısrî divânındaki ilk mısralar olarak karşımıza çıkar. Tıpkı, hayatı boyunca inanç ve itikat yolunda ilk sıraya aşkı koymasına gibi, divânında da ilk sıraya aşkı anlatan bir şiirini koymuştur.

Şiirinin ilk iki beyitinde *“Ey gönül gel gayrıdan geç ‘aşka eyle iktidâ/ Zümre-i ehli hakikat ‘aşkı eyler muktedâ”* diyerek, kişinin aşka uymak dışında her şeyden vazgeçmesi gerektiğini, bütün hakikat ehillerinin ancak aşkı kendilerine rehber edindiklerinde Allah'a ulaşabildiklerinden bahsetmektedir. Öyle ki Mısrî'ye göre aşk, yaşamanın yegâne amacıdır. Dünyada insan oğlunun kavraması gereken en büyük gerçektir. Çünkü ölümden sonraki hayatın bile varılacak tek noktasıdır.

²¹⁵ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Divânı Şerhi*, s.2.

“Cümle mevcûdât u mâ ‘lûmâta ‘aşk akdem durur/ Zîra ‘aşkın evveline bulmadılar ibtidâ” Mısrî şiirinin bu bölümünde, bütün varlıkların varlığına aşkın öncülük ettiğini söyleyerek yine vahdet-i vücudçu tavrını gözler önüne sermektedir. Şöyle ki, Mısrî de pek çok mutasavvıf gibi “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi (sevilmeyi) istedim”²¹⁶ hadis-i kutsisini benimsemiştir. O’na göre aşkın bir başlangıcı yoktur. Nasıl ki Allah’ın da bir başlangıcı ya da sonu yoksa aşkın da aynı şekildedir çünkü aşk, tıpkı söz konusu hadis-i kutsi de belirtildiği gibi Allah’ın varlığından hasıl olmuştur ve yine onun gibi başlangıçsız ve sonsuzdur. Kısacası “Aşk” demek “Hakk” demektir.²¹⁷ Ona göre mutlak birliğin anlamı aslında aşk makamıyla aynıdır.

“Dilerem senden Hudâyâ eyle tevîkin refîk

Bir nefes gönlüm senin ‘aşkıdan etmegil cüdâ

Mâsivâ-yı ‘aşkının sevdâsını gönlümden al

Aşkını eyle iki âlemde bana âşinâ

Aşk ile tamuda olmak rahatıdır âşkın

Lîk cennetde olursa tamudur ‘aşksız ana

Ey Niyâzî mürşid istersen bu yolda ‘aşka uy

Enbiyâ vü evliyâ ‘aşk olupdur reh-nümâ”²¹⁸

Aşk çetrefilli bir duygudur. Hiç bıkmadan, usanmadan sevgilisini arayan aşık, ruhunda daima kaygı dolu duygular taşır. İçi aşk ateşiyle yanarken, aslında öte yandan da sevdiğine kavuşamama, ona ulaşamama korkusunun girdabında da döner durur. Mısrî’nin ilk dört beyiti de onun nazarında aşkın kıymet ve kemâline delalet eder.²¹⁹ Mısrî,

²¹⁶ Aclûni, *Keşfül-Hâfa*, Beyrut, 1985, II, 132, hadis: 2016.

²¹⁷ Nûru’l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı Şerhi*, s.2.

²¹⁸ Nûru’l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı Şerhi*, s.1.

“Dilerem senden Hudâyâ eyle tevfikin refik, Bir nefes gönlüm senin ‘aşkından etmegil cüdâ” sözleriyle gönlünün daima aşk ateşiyle yanmakta olduğunu söylerken Allah’tan kalbini O’nun aşkıdan hiçbir zaman ayırmamasını dilemektedir. Mısri’ye göre hakiki aşkı bulabilmenin en gerekli yollarından biri de mâsivâyı yani dünya hayatını terk etmekten geçmektedir. Tasavufta, Allah’ın dışında kabul edilen bütün varlıklar mâsivâ adıyla anılır. Tasavvuf yolunda yeni olan ve dolayısıyla da henüz birlik makamına erişememiş kişiler Allah’ın varlığını vücûd, Allah’tan başka bütün varlıkların varlığını da mevcudat olarak görürler.²²⁰ Allah’ın varlığının tek bir birlik yani vücûd olduğu bilgisine erişen Mısri’nin nazarında da bu yüzden dünya hayatı bir gerçeklik değildir. O yalnızca kişinin kendi içinde Allah’la bütünleştiğini anladığında insan-ı kâmil olabileceğine inanmaktadır. Niyâzî-i Mısri, dünya sevgisini hakikate ulaşmaya daima engel olarak görmüştür. Bu yüzden, *“Mâsivâ-yı ‘aşkının sevdâsını gönlümden al/ Aşkını eyle iki âlemde bana âşinâ”* demiştir. Dinin ruhunu aşk oluşturmaktadır. Bu sebeple Mısri Allah’tan yalnızca aşkı dilemektedir.

“Ey derde derman isteyen

Yetmez mi derd dermân sana

Ey rahât-ı cân isteyen

Kurbân olandır cân sana

Yağma edersen varlığın

Gider gönülden darlığın

Mahveyle sen ağyârlığın

Yâr olusar mihmân sana”²²¹

²²⁰ Uludağ, TDVİA, “Mâsivâ” c.28 s.76.

²²¹ Nûru’l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısri Divân Şerhi*, s.27.

Niyâzî-i Mısırî'nin bu beyitleri kısacası Allah aşkına ulaşmaya çalışırken kendi içinde yaşadığı farkındalıkları anlatmaktadır. Mısırî şiirinin ilk beyitinde dert ve derman arasında bir ilişki kurmuş ve derdine derman arayan kişinin, dermanının da derdinin içinde saklı olduğunu dile getirmiştir. Yine Mısırî *Divân*'ında başka beyitlerde dert-derman ilişkisi üzerinde hassasiyetle durmuştur. Örneğin, Mısırî bir beyitinde “*Derman arardım derdime/Derdim bana derman imiş/Burhan arardım aslıma aslım bana burhan imiş*”²²² demiştir. *Divân*'ındaki başka bir beyitinde “*Herkesin derdine dermanı yine derdindedir/ Derdinin içindeki dermanı bulmazsa ne güç*”²²³ sözlerine de yer vermiştir. Mısırî'nin bu konu üzerine sık sık vurgu yapması akıllara gerçekte insanın derdi nedir ve neyi aramaktadır? sorusunu getirmektedir.²²⁴ Bu sebepten Mısırî'nin üzerinde sıkça durduğu dert-derman ilişkisini açmak, konuyu daha iyi kavramak adına faydalı olacaktır.

Dert ve derman arasındaki ilişkiyi İbnü'l-Arâbi'yi *Fusûsu'l- Hikem* eserinin *Eyyüb Fassı* 'nda de ele almıştır. Eyyüb Fassı, çektiği pek çok sıkıntının karşısında sabreden bir peygamberi konu alır. Ancak aslında İbnü'l-Arâbi burada daha çok peygamberin çektiği sıkıntıdan hareketle bir insanlık durumunun üzerinde durmuştur. O, Hz. Eyyüb'ü bir insanlık idealine dönüştürmüş ve bu şekilde de âlemdeki temel sorunları anlatmaya çalışmıştır. İbnü'l-Arâbi'nin Eyyüb Fassı'nda anlattığı iki ana konunun da Mısırî'nin sözünü ettiğimiz şiirleriyle yakından ilişkisi vardır. İlk olarak İbnü'l-Arâbi Hz. Eyyüb'ün “*Bana şeytan temas etti*” sözünü yorumlayarak O'nun sıkıntısının özünden bahsetmiştir. İbnü'l-Arâbi'ye göre burada Hz. Eyyüb'ün şeytandan kastettiği, Allah'la kendisi arasındaki mesafedir. Bu durum da kendisinde özlem yaratmıştır. Bu durumda Hz. Eyyüb fassında bahsedilen dertle Mevlânâ'nın *Mesnevi*'nin ilk beyitlerinde bahsettiği şikayet

²²² Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi*, s.173.

²²³ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi*, s.71.

²²⁴ Ekrem Demirli, *Şair Süfler Mevlânâ, Yunus Emre ve Niyâzî-i Mısırî Üzerine İncelemeler*, s.186.

aynı bağlamda yorumlanabilir. Böylece de Mısrî'nin sözlerini de özlem, hakikakatten uzaklık gibi manalarla yorumlayabiliriz.

Mısrî'nin de konu ettiği dert-derman ilişkisi yine Eyyüb Fası'ndaki başka bir düşünceyle özdeşleştirilebilir. Eyyüb Fası'nda bu durum, şikayeti ortadan kaldıracak bir çözüm olarak da geçmektedir. Yani aslında Hz. Eyyüb kendisini hakikatten ne kadar uzaklaşmış olarak görse de, aslında hakikat ona bir o kadar yakındır da. Daha açık bir ifadeyle derdiyle dermanı aynı yerdedir. İnsan her ne kadar kendisini hakikatten uzak sayarsa saysın, bu onu hakikatten uzak düşürmez. Hakikat yani Hak, herkese şah damarından daha yakındır ve Eyyüb'e de bu husus hatırlatılmıştır. Bir başka açıdan dertle dermanın bu denli iç içe olması derdin hiçbir zaman ortadan kalkmayacağıyla da yorumlanabilir. İbnü'l-Arâbî arayışın hiçbir zaman bitmeyeceğini belirtir. Çünkü ona göre amaca ulaşmak asla mümkün olamayacaktır.²²⁵

Kısacası Mısrî'nin başlangıçta ifade ettiği dert de ve sonrasında bulduğunu söylediği derman da aslında aynı şey, yani Allah'ın kulun özünde olmasıdır. Anlaşılan o ki, Mısrî seyr-u sülûkunun başında Allah'ı ulaşılması gereken bir varlık olarak görmektedir ancak seyr-ü sülûkunu tamamladığında Allah'ın kişinin özünden, kişinin de Allah'tan ayrı bir varlık olmadığını anlamıştır. Yani Mısrî'ye göre Allah aşkıyla yanıp tutuşan ve Allah'ı arayan kişinin bakması gereken yer kendi içidir ve bunu da ancak kendi cismanî benliğinden ve nefsinden arınarak, tabir-i caizse ölmeden önce ölerek başarabilir. Çünkü maksada kişiyi o vasl eder ve maksad da aslında odur.²²⁶ Yani Niyâzî-i Mısrî visâlini kendi içinde bulmuştur.

Burada üzerinde önemle durulması gereken bir başka nokta da Mısrî'nin "*Burhan arardım aslıma aslım bana burhan imiş*" sözleridir. Bu mısraın detayına girmeden önce

²²⁵ Demirli, *Şair Süfîler Mevlânâ, Yunus Emre ve Niyâzî-i Mısrî Üzerine İncelemeler*, s.188,189

²²⁶ Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı Şerhi*, s.27.

'Burhan' kelimesini açmak yerinde olacaktır. Burhan; herhangi bir kuşkunun giremeyeceği kesin ve mutlak bir bilgi veya delil anlamına gelmektedir.²²⁷ Mısırî'nin burhan aramaktan kastettiği şey aslı aramaktır. O, varlığına bir asıl ve ilke aramaktadır. Niyâzî- Mısırî asla burhan aramak derken öncelikle sorunu aslı bilmek olarak tespit etmiştir. Daha doğru bir ifadeyle "Ben varım" şeklinde dile getirilebilen ilk önerme sabitlendikten sonra "Ben nasıl varım" sorusu ortaya çıkmıştır. İnsanın ilk bilgisi kendisi hakkındadır ve bu bilgi "Ben varım" şeklinde ifade edilebilir. İbn Arâbî için bu düşünce "Kendini bilen rabbini bilir" anlamındaki hadiste kaynağını bulur. Çünkü insanın hakkında tereddüde kapılamayacağı en kesin bilgi, varlık bilgisidir. Bu durum da Niyâzî-i Mısırî tarafından "aslın burhanın kendisi olması" şeklinde dile getirilmiştir.²²⁸

Mısırî şiirine şu dizelerle devâm eder:

"Sermaye bu yolda hemân

Teslîm olur buna inan

Sıdk ile Allah'a dayan

Etmez mi gör ihsân sana

Tevhide tapşur özünü

Kimseye açma râzını

Şeyh izine tut yüzünü

Şeyhin yeter bürhan sana [...]"²²⁹

Öte yandan Mısırî vahdet-i vücudun düşüncesinin bir parçası olan tevhid konusunu çok önemsemiş ve şiirlerinde bu fikre de yer vermiştir. "Tevhide tapşur özünü/ Kimseye

²²⁷ Demirli, *Şair Süfîler Mevlânâ, Yunus Emre ve Niyâzî-i Mısırî Üzerine İncelemeler*, s.191.

²²⁸ Demirli, *Şair Süfîler Mevlânâ, Yunus Emre ve Niyâzî-i Mısırî Üzerine İncelemeler*, s.189-191.

²²⁹Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s.27.

açma râzını” mısraında Niyâzî Mısırî’nin öz derken bahsettiği şey aslında insanın ruhudur ve kişi eğer Allah’a ulaşmak istiyorsa ruhunu tevhide uydurmalıdır.²³⁰ Bu bağlamda Mısırî Allah’ın davet ettiği tevhid konusunu üçe ayırmıştır: Bunlardan ilki *Tevhid-i Ef’al*’dir. Buna göre kul, islamın şartlarından olan namaz, zekât, oruç gibi gereklilikleri yerine getirmek suretiyle, zina yapmak ya da haram yemek gibi fiillerden uzak kalır. İkincisi, *Tevhid-i Sıfat*’tır. Bu da birtakım ibadetlerle insanın içinde barındırdığı haset, kibir, kin gibi zararlı duyguları çıkarıp, kendisini güzel sıfatlarla donatmasıdır. Son olarak *Tevhid-i Zât* ise, Allah dışındaki tüm varlıklardan varlık düşüncesini kaldırarak, Allah’ı çokça zikretmekle mümkündür. İnsanın Allah’ı çokça zikretmesi ve dolayısıyla düşünmesiyle kalp aydınlanır. Böylece de kişi Allah’tan başka hiçbir varlığın aslında hakiki bir varlığının bulunmadığını kavrar.

Mısırî bir başka şiirinde de tevhid hakkında şu dörtlükleri söylemiştir:

“*Hakk’ı seven aşıkların*

Eğlencesi tevhid olur

‘*Aşk oduna yanıkların*

Eğlencesi tevhid olur

Durmaz isim sürer dili

Sorar müdam doğru yolu

Gerçek ere diyen belî

Eğlencesi tevhid olur”²³¹

Bu iki dörtlükte de Mısırî, tevhidin yani “bir”in önemine değinmiştir. Dinin temeli Allah’ın birliği yani tevhid ilkesine dayanır. İslam’dan ayrı bir şey olmayan tasavvufun da temel ilkesi dolayısıyla tevhiddir. Tasavvufta tevhid anlayışı Allah’ı yani biri bilmekle

²³⁰Nûrû’l Arâbî, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s.28.

²³¹Nûrû’l Arâbî, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s.102.

başlar, kişi Bir'i tanıyıp anladıkça yükselir. İyi ameller ve ibadetle Bir'e ulaşır ve yalnızca Bir'i yaşayarak zirvede kalır.²³² Tevhid aşkla Bir'i yaşamak olduğundan Mısırî'de tevhid düşüncesini sâlikin eğlencesi olarak görmüştür. Mısırî'ye göre hiçbir şeyde ikililik olmadığı gibi, Allah'a giden yolda da bir ikililik söz konusu değildir. Tevhid bilincine ulaşmak, bu düşünceyi kavramak ve yola bu bilinçle devam etmek kişinin ilâhî aşk yolunda attığı en büyük adımdır. Şiirin son dördlüğüyse şu şekildedir:

[...]Mısırî'ye uyan kişinin

Gider çürüğü işinin

İçindeki can kuşunun

Eğlencesi tevhid olur''²³³

İlk iki beyitte ayrıca dikkat etmemiz gereken bir nokta vardır ki o da Mısırî'nin kendisine uyan kişinin işinin çürüğünün gideceğini söylemesidir. Bu tabir Mısırî'nin tevhid fikrini desteklediği gibi, kendisini bu yolda bir temsilci olarak gördüğü fikrini de desteklemektedir. O bir vahdet-i vücud savunucusudur ve ona göre tevhid bilincine ulaşmadan kişi Allah'a ulaşamaz. Ayrıca bu dördlükte 'can kuşu'ndan kastedilen şey kişinin ruhudur.²³⁴ İnsan bedenlen ölümlü, ruhen yaratıcısını tanıyan, ölümsüz bir varlıktır. Ancak ruhun beşerî hayatta da yaratıcısını hatırlamaya ve ona kavuşmaya ihtiyacı vardır. Vahdet bilincine ulaşmak da bu anlamda ruhu besler. Dolayısıyla insanın özü ve ölümsüz olan ruhun, Allah'tan geldiğini ve onun bir parçası olduğunu hatırlaması gerekmektedir. Kısacası Mısri bu beyitleriyle tevhid fikrini savunmuş ve kendisini de bu yolda bir yol gösterici olarak tanımlamıştır.

Ruh konusu tasavvuf ve tevhid inancında ayrıca bir öneme sahiptir. İslam inancına göre, insan cismani bir varlık olarak yaratılmadan önce Allah onlara kendi varlığından

²³² H. Kâmil Yılmaz, "Tasavvuf ve Tevhid", *Altınoluk Dergisi*, Temmuz, 2007, S.257. s.006

²³³ Nûrû'l Arâbî, *Niyâzî-i Mısri Divân Şerhi*, s.102.

²³⁴ Nûrû'l Arâbî, *Niyâzî-i Mısri Divân Şerhi*, s.104.

üflemiştir. İnsan her ne kadar bedenlen ölümlü bir varlık olarak yaratılmışsa da aksine, yaratıcının kendisinden üflediği ruh ölümsüzdür. Tasavvuf tarihinde ilâhî aşk konusundaki yazılı ilk eserini veren Ahmed Gazâlî’de bu konu üstünde ayrıca durmuştur. Ona göre de ruh, aşkın hakiki aleml olan âlem-i ervahtan gelmiştir. Gazâlî’nin ruh, aşk ve Allah arasındaki ilişkiyi bazı şiirlerine değinmek Mısırî’nin bu üçgendeki anlayışına açıklık getirmek için yerinde olacaktır. Bir şiirinde konuyu şu mısralarla dile getirir Gazâlî:

*“Aşkla yola çıktı yokluktan gemimiz
Vuslat çerağıyla aydınlanmada hep gemimiz
Islak kalır dudaklarımız tekrar dönünce de yokluğa
Bir şaraptan ki haram saymaz mezhebimiz
Benim yüzümden varoldu aşk adem’den
Bendim aşk için âlemden maksat yalnız ben
Gece-gündüz, ay ve yıl sürse de kıskançlıklar
Nasıl ayrılmazsa öd ağacından kokusu öyle ayrılmam Sen’den
Arzu nedir bilmezken arzusu düştü bana
Buldu da boş bir gönlü çökiverdi oraya”²³⁵*

İlk mısradaki Ahmed Gazâlî’nin “yokluktan gemimiz” ifadesiyle kastettiği şey ruhtur. Ruh yoktan varolmuştur ve son sınırında aşk, ruhun binitini beklemektedir. Gazâlî her nasıl varoluşun başlangıcında bir buluşma noktası olduğu fikrini yani âlem-i ervâhı kabul ediyorsa, buna dayanarak eğer öz ruh ise özün niteliği aşktır düşüncesine sahiptir. Ayrıca ona göre aşkın aşk olması için yönünü herhangi başka bir noktaya çevirmesi de gerekmez. Aşkın gerçekliğinin yön ve yönelişlerle hiçbir ilgisi yoktur.²³⁶ Bu açıdan

²³⁵ Ahmed Gazâlî, *Âşıkların Hâlleri – Sevânihu’l Uşşâk*, Hece Yay., 2. Bs. Ankara, 2012, s. 13.

²³⁶ Ahmed Gazâlî, *Âşıkların Hâlleri*, s.13.

Niyâzî-i Mısırî’de tıpkı Ahmed Gazâlî gibi ruhun yöneleceği tek gerçekliğin Bir’i bilmek, anlamak ve yaşamak olduğu görüşündedir.

Ahmed Gazâlî’de dikkati çeken bir başka nokta da şudur ki, her ne kadar eserini ilâhî aşkı anlatmak için yazmışsa da tıpkı bu şiirinde olduğu gibi diğer şiirlerinde de bir ayet ya da hadisten bahsetmediği sürece Allah lafzına yer vermemektedir.²³⁷ “*Nasıl ayrılmazsa öd ağacından kokusu öyle ayrılmam Sen’den*” dizelerinde de “Sen” ifadesiyle kastedilen Allah’tır. Gazâlî burada yaptığı öd ağacı kokusu benzetmesiyle vahdeti vücud görüşünü desteklemiştir. Bu dizelere göre, doğası gereği yaratılmış bir ağacın kokusu gerçek anlamda her nasıl ondan alınamaz ya da değiştirilemezse, aslında insan da tıpkı bir ağacın kokusu gibidir. Bir özü ve değiştirilemez bir gerçeği vardır. İnsan öz yani ruh itibariyle Allah’tan gelmiştir ve bu kişinin değiştirilemez gerçeğidir. Niyâzî-i Mısırî’de muhakkak ki aynı görüş doğrultusunda tevhid bilincine ulaşan kişinin ruhunun ruhunun özü anlayacağını savunmuştur.

Yine Mısırî bir başka beyitinde tevhid düşüncesini şu dizelerle dile getirmiştir:

“*Aşkın meyine ben yana geldim*

Şevkin oduna hoş yana geldim

Şem ‘-i tevhidi gördüm yakılmış

Gitdi karârım pervâne geldim

Halka-i zikri kurmuş ‘aşıklar

Bende sahnında cevlâna geldim

²³⁷ Ahmed Gazâlî, *Âşıkların Hâlleri – Sevânihu’l Uşşâk*, s.7.

Mecnûnum bugün leyla derdinden

*Neylerem akli divâne geldim [...]*²³⁸

Arapça bir kelime olan *şem* ‘, sözlük anlamında mum, balmumu, aydınlatmak için yakılan çerağ gibi anlamlara gelmekteyse de aslında tasavvufi olarak çok daha derin bir manaya hizmet etmektedir. Ancak tasavvuf literatüründe bu kelime, ilahi nur, mürşid-i kâmil gibi manalarda kullanılmıştır.²³⁹

Kelime anlamı olarak pervâne, geceleri ortaya çıkan ve bir ışık hüzmeleri etrafında toplaşan gece kelebeklerini tanımlamak için kullanılsa da başka kavramlarla kullanıldığında, çekinmeden kendini feda eden aşık, acı içinde ve kararsız gönle sahip olan kişi gibi anlamlara da gelmektedir.²⁴⁰

Bu bağlamda tasavvufi metinlerde gördüğümüz “*Şem’u pervane*” kavramını tasavvufi aşkın Doğu edebiyatındaki sembolik adı olarak tanımlayabiliriz.²⁴¹ Doğu şiirinde aşığın temsili olarak kabul edilen pervanelerin, muma yani *şem*’e âşık olduğu da kabul edilen yaygın görüşlerden biridir. Mum ışığı etrafında her an ona daha çok yaklaşan pervanenin kendisini alevlere teslim etmek suretiyle yok etmesi durumu, maşukla aralarındaki yakıcı bir vuslat olarak yorumlanmıştır. *Şem*’in yanarak verdiği ışıkta, pervanenin sürekli dönüşü aşık ve maşuğun ilişkisine benzetilmiştir.²⁴²

İşte Mısırî de tıpkı bu örnekte olduğu gibi, “*Şem’-i tevhidi gördüm yakılmış, Gitdi karârım pervâne geldim*” dizeleriyle kendisini ateşe âşık olan pervaneye benzetmiştir.

²³⁸ Nurû’l Arâbî, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s.250,251.

²³⁹ Sadık Armutlu, “Kelebeğin Ateşe Yolculuğu: Klasik Türk ve Fars Edebiyatında *Şem’ü Pervane Mesnevileri*” A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, S., 39, Prof. Dr. Hüseyin Ayan Özel Sayısı, s. 877,878.

²⁴⁰ Armutlu, Kelebeğin Ateşe Yolculuğu: “Klasik Türk ve Fars Edebiyatında *Şem’ü Pervane Mesnevileri*” s. 879.

²⁴¹ Armutlu, *TDVİA*, “*Şem’ü Pervâne*” maddesi, İstanbul, 2010. C.38 s. 495.

²⁴² Armutlu, *TDVİA*, “*Şem’ü Pervâne*” maddesi, C.38 s. 495.

Şem'i yani maşuku bilip, onu anladığında kendini onun ateşine teslim etmeyi, cismani benliğinden vazgeçmeyi tercih ettiğini dile getirmiştir.

Niyâzî-i Mısrî'nin bu şiirinde aşk hakkındaki düşüncelerini daha da detaylandırabilmemiz için üzerinde ayrıca durmamız gereken bir diğer konu da akıl ve aşk arasındaki ilişkidir. Tasavvuf anlayışında ilâhî aşka giden yolda aşk ve akıl arasında büyük bir çatışma söz konusudur. Elbette ki söz konusu dünyevi meseleler olduğunda tasavvufçular nazarında da aklın önemi tartışılmaz derecede mühimdir. Tasavvuf tarihi incelendiğinde hemen hemen bütün mutasavvıfların, insan-ı kâmil olma yolunda ilerlerken çok ciddi ilmi eğitimlerden geçtiğini, pek çoğunun hayatlarını idame ettirmek için birtakım işler yaptıklarını biliriz. Elbette ki, bu süreçlerin tamamında her beşer gibi onların da aklî melekeler ihtiyaçları olmuştur. Ancak neden Niyâzî-i Mısrî gibi ilmi anlamda doyunluğa ulaşmış, kendisini ateşe aşık pervanelere benzetmiş, cismânî benliğinden vazgeçmiş olan bu sûfî "*Mecnûnum bugün Leylâ derdinden, Neylerem aklı divâne geldim*" diyerek, aklî varlığını da hiçe saydığını dile getirerek, aslında bir bakıma artık ona ihtiyacının olmadığı sinyallerini vermiştir? Mısrî'nin içinde bulunduğu bu ruhsal hâl, akla direkt olarak "İslam'da ve tasavvufta akıl hangi konumdadır?" sorusunu getirmektedir. İnsanı yaratılmış olan diğer bütün canlılardan ayıran yegâne özelliğin akıl olduğu kabul edildiğinde, öyleyse neden ve hangi aşamadan sonra Niyâzî Mısrî aklı dışlamıştır? İnsanın bilgi kaynaklarından biri olan akıl gerçekten yok sayılabilecek kadar değersiz bir kavram mıdır? Bütün bu soruların cevabı önce İslam'da daha sonra da tasavvufta aklın yerini anlamaktan geçmektedir.

Öncelikle Kur'an-ı Kerîm'de aklın hangi açılardan konu edildiğine değinecek olursak, bu bağlamda aklın konu edildiği ayetleri üç başlık altında değerlendirebiliriz.²⁴³

²⁴³ Naim Şahin, "Kur'an-ı Kerîm'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* '98, Konya, 1999, S. VIII, s. 223.

Bunlardan ilki pür akılla donatılmış insan varlığıdır. Bu nimet insanın yaratılışı ile ilgili olan evreleri açıklamaya yarararken, diğer yandan da insanın kısa ve uzun ömürlü olmasının sebeplerini de hatırlatmayı ihmal etmez. İkincisi, alem ve alemde meydana gelen olayları dile getiren ayetler olarak sınıflanabilir. Bu ayetlerde, gece ve gündüze, gökteki ve yerdeki varlıklara bakarak yaratılış gerçeğini akıl edebilecek olanların ancak akıl sahibi kimseler olduğundan bahsedilir. Üçüncü gruptaysa, ahiret hayatını düşünmeyle ilgili ayetler örnek olarak gösterilebilir. Kur'an-ı Kerim'de yer alan bu ayetler, ancak düşünüp akleden kişiler için ahiret hayatının daha hayırlı olacağını beyan eden ayetlerdir.²⁴⁴

Buna göre, İslam inancında hem dünya hem de ahiret hayatını anlamak için şüphesiz ki insanoğlunun akla ihtiyacı olduğu ve İslam'ın akli önemseydiği sonucuna varılabilir. Peki tasavvuf düşüncesinde mutasavvıflar akıl konusunu nasıl yorumlamışlardır? Bu konuda Niyâzî-î Mısri'nin en çok etkilendikleri arasında olan Yunus Emre ve Mevlânâ gibi büyük sûfîlerin düşüncelerini anlamak, Mısri'nin akıl konusundaki fikirlerini anlamak açısından daha kestirme bir yol olacaktır.

Genel olarak mutasavvıflar akli, kalpte "hak ile batıl" ı ayırt edebilen bir nur olarak kabul etmişlerse de, hemen hemen her daim akılla aşkı kıyaslamaktan da geri duramamışlardır. Öyle ki gerçeğe ulaşmak konusunda akli tek hâkim olarak kabul eden Mutezile imamlarını da daima eleştirmişlerdir. Tasavvuf felsefesi üzerinde çalışanlar için "*Varlığın başı akıl, aklın hüviyeti ise ilâhîdir.*"²⁴⁵

Niyâzî-î Mısri'nin en çok etkilendiği isim olan Yunus Emre'den bahsedilince akli ilk gelen düşünce kuşkusuz ki sevgidir. Yunus Emre şiirlerinde aşk konusuna sıklıkla yer vermekle birlikte, zaman zaman akıl konusuna da değinmiştir. Onun için akıl sınırlı bir

²⁴⁴ Şahin, "Kur'an-ı Kerim'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi" s.223, 224.

²⁴⁵ Müjgân Cunbur, "Yunus Emre'ye Göre "Akıl" ve "Kutadgu Bilig"le Karşılaştırması", Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri, (Ankara, 7-10 Ekim 1991), Ankara, 1995, s. 421.

konudur ve insanın kendini aşabilmesi için aşka ihtiyacı vardır.²⁴⁶ Yunus akıl konusundaki düşüncelerini bir beyitinde şu sözlerle dile getirmektedir.

“Aklımın haberi bugün key değil

Anı irder isen evvelki âyet”²⁴⁷

Bu beyiti daha öz bir Türkçe’yle şu şekilde açıklayabiliriz. Aklım bana gerçeğe uygun haber vermek konusunda yeterli değildir. Ancak eğer sen ruhun, Hakk’ın gerçek anlamını bilmek istersen, işte o noktada akıl, bize Allah’ın ikram ettiği ilk değerdir.²⁴⁸ Yunus’un bu beyitinden de açıkça anlaşılacağı gibi, akıl önemli bir kavram olmakla birlikte, Allah’a, ilâhî aşka ulaşmak için tek başına yeterli değildir.

Öte yandan başka bir beyitinde Yunus, bildiklerini dile getirmek için aklının yeterli olmadığını, artık idrak ettiklerini başka bir boyutla algıladığını da şu dizelerle dile getirmiştir.

“Yunus bu sırr-ı Hak’durur bu dile gelmek yokdurur

Bilmesi bunun zevk durur aklı ile fehm irmez ana”²⁴⁹

Kısacası Yunus Emre’nin nazarında da aklın işlevi sınırlıdır. Dünyevi meselelerde, ya da Hakk’ın gerçeği hakkındaki en azından ilmi konularda akıl kişiyi belli bir noktaya kadar taşıyabilir. Ancak ne var ki, Hakk’a ulaşmak, ilâhî aşkı yaşamak akıl meselesinin çok daha ötesindedir. Bu kişinin akılla ulaşamayacağı ve akıl vasıtasıyla anlatamayacağını özel bir boyuttur. Tecrübidir.

Niyâzî-î Mısırî’nin etkilendiği bir diğer isim olan büyük sûfi Mevlânâ Celâleddîn Rûmî de akıl ve aşk konusunda benzer fikirlere sahiptir. Mevlânâ da akla değer

²⁴⁶ Mustafa Tatcı, *Yunus Emre Yorumları İşidin Ey Yârenler*, H Yay., 3. Bs. İstanbul, 2015, s. 75.

²⁴⁷ Tatcı, *Yunus Emre Yorumları İşidin Ey Yârenler*, s. 512.

²⁴⁸ Tatcı, *Yunus Emre Yorumları İşidin Ey Yârenler*, s. 512.

²⁴⁹ Cunbur, “Yunus Emre’ye Göre “Akıl” ve “Kutadgu Bilig”le Karşılaştırması” s. 435.

vermektedir. Ona göre aklın uymak zorunda olduğu birtakım kurallar olsa da bu kurallara uymayan bazı durumlar da söz konusudur. Örneğin Mevlânâ, “*Hastanın akli hastayı doktora çeker götürür, ama kendisi, kendine derman olamaz*”²⁵⁰ derken akıl konusunda zaman zaman lehte ve aleyhte ifadeler kullanmakla beraber söz konusu aşk olunca tamamen farklı bir tavır sergilemektedir. Ona göre aklın yetersiz kaldığı konulardan biri de aşktır. Mevlâna der ki, “*Aşk başını verince akıl kalır mı gayri?*”²⁵¹ Mevlânâ’nın aslında bu kısa ancak derin sözde anlatmak istediği tek bir şey vardır ki o da, aşkın ve aklın tamamen birbirinden bağımsız kavramlar olduğudur.

Mısrî’nin şiirinde üzerinde hassasiyetle durulması gereken bir diğer konu da “*Mecnûnum bugün Leyla derdinden, Neylerem akli divâne geldim*” beyitindeki *Leylâ ve Mecnun* ilişkisidir.

Leylâ ve Mecnûn, Fuzûlî (1483/1586) tarafından kaleme alınmış bir aşk destanıdır. Ancak bu destan bazılarınca zannedilenin aksine, beşerî bir aşktan değil, ilâhî aşktan bahsetmektedir. Bu hikâyeye göre Leylâ’ya beşerî bir aşkla aşık olan Mecnûn’un aşkı zaman içinde ilâhî aşka dönüşmüştür. Çünkü aslında Mecnûn zamanla bir beşere duyduğu sevgiden vahdet bilincine ulaşmış, neyi ve kimi severse sevsin, özünde sevdiği ve seveceği tek varlığın Allah olduğunu anlamıştır. Ancak Mecnûn’u da bu bilince ulaştıran elbette ki aklın çok daha ötesinde olan aşk duygusu olmuştur. Konuya bu noktadan bakıldığında aslında Niyâzî-î Mısrî’nin de tıpkı *Leylâ ve Mecnûn* hikayesinde olduğu gibi artık akli tamamen terk ederek, yalnızca aşk duygusuyla var olduğunu, Bir’in manasının neyi ve kimi severse sevsin aslında Allah’ı sevmek olduğunu anladığını görürüz.

²⁵⁰ Mehmet Demirci, “Mesnevi’de Akıl ve Aşk Karşılaştırması”, *Selçuk Üniversitesi 4. Milli Mevlânâ Kongresi (Tebliğler)*, 12-13 Aralık 1989, Konya, s. 153,154.

²⁵¹ Demirci, “Mesnevi’de Akıl ve Aşk Karşılaştırması”, s. 153,154.

Sonuç olarak, Mısrî'nin ilâhî aşk anlayışında vahdet-i vücud düşüncesinin önemini şu şekilde özetleyebiliriz. Niyâzî-i Mısrî'nin ilahî aşk yolculuğu kolay bir yolculuk olmamıştır. Şiirlerinde zaman zaman bu yolculuk esnasında sevgiliye ulaşamamaktan duyduğu üzüntüyü, ancak daha sonra da “*Derman arardım derdime, derdim bana derman imiş*” diyerek aslında aradığının kendi özünde olduğu bilincine ulaştığını görürüz. Ona göre aşk, uğruna beşere ait olan her türlü şeyden vazgeçmeyi gerektiren bir yolculuktur da. Aşk, tıpkı yaratıcının kendisi gibi başlangıcı ve sonu olmayan kutsal bir duygudur ve bu kutsallığını yaratıcının kendisinden alır. Yaratılmış olan bütün varlıkların aslı ilâhî bir sevgiyle kuşatılmıştır çünkü Allah vahiddir ve sevginin kaynağıdır. Ancak kula düşense, bu farkındalığa ulaşmaktır. Fakat bu farkındalığa ulaşmak önce akılla vahdet fikrini kavramak ve daha sonra da tıpkı ateşe aşık pervaneler gibi bu uğurda bütün benliğinden, cismani varlığından vazgeçmekle sağlanabilir. Çünkü aşk, kişinin aslı olan ruhunda gizlenmiştir. Akılsa vahdet fikrini anlayan kişi için başlangıçta en büyük yardımcı olsa da, vahdet-i vücud düşüncesini kavradıktan sonra akıl, artık o kişi için bir engel teşkil etmeye başlar. Akıl aşkla aradaki en büyük perdedir ve ortadan kalkması gerekir. Ahmed Gazâlî'nin de söylediği gibi, “*Aşkta bilgi yanar ve bilgi aşkın pervanesidir.*”²⁵² Niyâzî Mısrî akıl ve aşk arasındaki çatışmadan da galip çıkarak mutlak gerçeğe ulaşmıştır.

2. Hz. Muhammed Sevgisi ve Bu Sevginin Aşkla Bağlantısı

Niyâzî-i Mısrî büyük bir Allah aşığı olmasının yanı sıra, Allah'ın son peygamberi olan Hz. Muhammed'e de büyük bir sevgi beslemiştir. Hatta belki de ihlas adına en çok önemseydiği şey, Hz. Muhammed'in yolundan gidilmesidir. Çünkü İslam inancına göre Hz. Muhammed Allah'ın en sevdiği kulu ve elçisidir. İslam inancı Allah'ı seven ve O'na ulaşmak isteyen kişinin, Hz. Muhammed'i de sevmesi gerektiğini ve O'na Allah

²⁵² Gazâlî Ahmed, *Âşıkların Hâlleri*, s. 17.

tarafından iletilen buyruklarına uyulmasının şart olduğunu emretmiştir. Öyle ki bu konu Kur'ân-ı Kerim'de şu ayetle ifade edilmiştir: *"De ki, Ey insanlar, şüphesiz ben göklerin ve yerin yaratıcısı ve sahibi olan ve kendisinden başka tanrı bulunmayan hem dirilten hem öldüren Allah'ın sizin için görevlendirdiği peygamberim. Sizler de Allah a ve O'nun okuyup yazması olmayan, Allah a ve sözlerine inanmış olan Peygamberlerine inanın, ona uyun ki, doğru yolu bulabilesiniz."*²⁵³ Bu ayet göz önüne alındığında, Hz. Muhammed'e uymak ve onun izinden gitmek kişiyi Allah'a ulaştırabilecek belki de en önemli yoldur. Allah Hz. Muhammed'i insanları doğru yola sevk etmekle ve hem iyi bir dünya hayatı için, hem de ahiret hayatı için uyulması gereken kuralları insanoğluna açıklamakla görevlendirmiştir. Fakat elbette ki Hz. Muhammed'in tek görevi kendisine gelen vahiyleri sözlü olarak insanlara tebliğ etmenin çok daha ötesinde, aynı zamanda Allah'ın emirlerini en doğru şekliyle yaşamaktı da. Öte yandan Hz. Muhammed'in insanlığa gönderilmesinin önemli bir diğer sebebi de insanlara tek bir yaratıcı olduğunu anlatması ve onların yalnızca Allah yoluna sevk edilmesini sağlamaktı. Bu sebeptendir ki aslında İslam inancında *"Tevhid"* ve *"Nübüvvet"*²⁵⁴ konuları aslında birbirinden ayrılmaz. Daha önce de söylediğimiz gibi Hz. Muhammed'in önemli görevlerinden biri de, Allah'la kul arasındaki engelleri kaldırıp onlara tevhid inancını yerleştirmektir. Ancak Hz. Muhammed'in bu hedefine ulaşabilmesi için elbette öncelikle insanları Cahiliye Döneminde hat safhaya ulaşmış olan şirkten ve küfürden kurtarması gerekmektedir. Bunun sebebi de aslında başlangıçta tevhid inancına sahip olan insanlar, sonralarında bu inaçtan yana ciddi şekilde sapkınlık belirtileri göstermeye başlamışlardı.²⁵⁵ İnsan elbette

²⁵³ Araf/158.

²⁵⁴ Lugatta "haber vermek" anlamındaki neb' ya da "konum ve değeri yüksek olmak" anlamındaki nebve (nübû') den türeyen bir masdar ismi olan "nübüvvet" sözcüğünü, Râgıb el- İsfehânî, "Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevi" şeklinde tariif etmiştir. Ayrıntılı bilgi için Bkz: Yusuf Şevki Yavuz, *TDVİA*, "Nübüvvet" maddesi, İstanbul, 2007, C. 33., s. 279.

²⁵⁵ Mahmut Öztürk, "Tevhidten Vahdete: Ensar Örneği", ŞanlıUrfa Uluslararası X. Kutlu Doğum Sempozyumu "Hz. Peygamber, Tevhid ve Vahdet" (21 Nisan 2016), Şanlıurfa, Aralık 2016, s. 223, 224.

ki şaşar beşer bir varlıktır ve yolunu şaşırın kişinin de daima bir yol göstericiye ihtiyacı vardır. İşte İslam inancında da bu yol gösterici Hz. Muhammed'dir.

Allah'a gidilen yol, tek başına yürünebilecek ve engellerle tek başına mücadele edilebilecek kadar kolay bir yol değildir. Hz. Mevlânâ *Fîhi Mâ- Fîh*'te Hz. Muhammed'in rehberliğinin önemine şu sözleriyle açıklık getirmiştir:

“Allah yolu pek korkuluydu, adam-akıllı bağlanmış kapanmıştı, karlarla dop-doluydu. Önce o, canıyla oynadı: at sürdü; yol açtı. Kim bu yola giderse onun klavuzluğuyla, onun yardımıyla gider; çünkü yolu o meydana getirmiştir; her yere bir nişan koymuş, sopalar dikmiş, bu yana gitmeyin, şu yana gitmeyin... O yana giderseniz Âd kavmi gibi, Semûd kavmi gibi helâk olursunuz, bu yana giderseniz inananlar gibi kurtulursunuz demiştir. Bütün Kur'an bunu anlatır.”²⁵⁶

Ayrıca Mevlânâ yine aynı eserinde kesin bir dille klavuzun Hz. Muhammed olduğunu önce Hz. Muhammed'e gitmeden kimsenin kendisine de gelemeyeceğini belirtmiştir.²⁵⁷

Niyâzî-i Mısrî'nin takipçisi olduğu bir diğer isim olan İbnü'l-Arâbî de *İlâhî Aşk* eserinde Hz. Muhammed ve ilahi aşk arasındaki bağlantıya geniş bir yer vermiştir. İbnü'l-Arâbî'ye göre de Hz. Muhammed insanlığa gönderilmiş en büyük rehberdir ve Allah'a ulaşmak isteyen kişi öncelikle Allah tarafından O'na gönderilen buyruklara uymalı ve O'nu sevmelidir. İbnü'l-Arâbî bu düşüncesini de eserinde çokça hadis ve ayet kaynağıyla desteklemektedir.

²⁵⁶ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâ-Fîh*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı, İnkılâp Yay., 6. Bs. İstanbul, 2014, s.195.

²⁵⁷ Mevlânâ, *Fîhi Mâ-Fîh*, s.195.

İbnü'l-Arâbî gerek Kur'an'da gerekse Sünnet'de hem Allah hem de yaratılmışlar hakkında sevgi, yani muhabbetin zikredildiğinden bahsetmektedir. Ayrıca yine Kur'an'da, sevenlerin ve Allah'ın sevmediği sıfatların da zikredildiğini belirterek²⁵⁸, o sıfatların kimlere ait olduğuna dair görüşüne de şu ayetle delil getirmiştir: “*De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da size sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah bağışlayan ve esirgeyendir.*”²⁵⁹ İbnü'l-Arâbî'nin bu ayetini delil olarak göstermesi iki şekilde yorumlanabilir. Buna göre öncelikle Allah'ı sevmeyen kişi, doğal olarak Allah'ın sevgisini kazanamaz. İkincil olarak da eğer kişi Allah'ı seviyor ve ona ulaşmak istiyorsa bunun yolu tıpkı Hz. Mevlânâ'nın da bahsettiği gibi ilk olarak Hz. Muhammed'i sevmek, tanımak ve anlamaktan geçmektedir. O, Allah'ın en sevgili kuludur ve aracısıdır. Hz. Muhammed'i anlamadan, Allah'a ulaşmak ve onun sevgisini kazanmak imkansızdır.

İşte bütün bu açılardan Niyâzî-i Mısırî için de ilahi aşka ulaşmanın en temel yolu Hz. Muhammed'e uymaktan geçmektedir. Mısırî Hz. Muhammed'den bahsettiği bir şiirinde şöyle söyler:

*“İnne li'r-Rahmân turukan kadre enfâsi'l- verâ
Kulli mer'in sâlikin nehcen kadîmen bi'l-hevâ
Men lehü aklün selîmün yektadî bi'l- Mustafa
Kad enâre'l- aşku li'l-uşşâki minhâce'l hüdâ
Sâlik-ş râh-ı hakikat 'aşka eyler iktidâ”*²⁶⁰

Bu beyitlerin Türkçesi şu şekilde özetlenebilir: Kişi için onu hakikate ulaştıracak pek çok yol vardır. Fakat herkes kendi hevâsına uygun yollar bulup oralardan gitmektedir. Ancak Allah'a ulaşmaya çalışan akl-ı selîm varlık bu yolun öncelikle Hz. Muhammed

²⁵⁸ İbn Arâbî, *İlahi Aşk*, çev. Mahmut Kanık, 2005, s.24.

²⁵⁹ Âl-i İmrân / 31

²⁶⁰ Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s.18,19.

Mustafa'yı anlamaktan geçtiğini anlamalı ve onun yolundan yürümelidir. İlahi aşk, aşıklara doğru yolu apaçık göstermiştir. Aşk yolunda olanlar da bu nurâni yoldan başka bir yola meyiletmezler.

*“Ey bu cümle kâinatın aslını bir cân eden
Âdem'i kudretle ol cânâna sevip cânan eden*

*‘Alleme'l-esmâ ile hem tâc-I kerremâ ile
‘Arş-ı a'lâda melekler cem'ine sultan eden”²⁶¹*

Mısırî Hz. Muhammed'e methiye olarak yazdığı bu şiirinde O'nun bu âlemin nûru olduğunu ve kâinatın sırlarını dahi bize O'nun bildirdiğini anlatır.

*[...]Nokta-I pergârı 'âlem Ahmed'in zâtın kılıp
Sırrını kutb-I hakikat mazhar-ı Rahmân eden
Enbiyâ vü evliyâ hep mazhâr-ı envâr-ı Hak
Mustafa'da her şû'ûnun cem' edip bir şân eder
İsmi resmi mahv iken bu 'aciz ü bî-çârenin
Nâmını Mısırî verip dillerde ad u sân eden”²⁶²*

Hazreti Muhammed İslam inancına göre, gelmiş geçmiş bütün peygamberlerin de peygamberidir. Bu şiirde bizce en önemli bölümü son iki beyit oluşturur. Çünkü Mısırî burada yine Hz. Muhammed'i Allah'ın en sevgili olarak görüp, eğer o olmasaydı kendisi gibi bir bi-çârenin adı sanı olmayacağını, aslında bir bakıma bütün varlığını O'nun varlığına bağladığını beyan eder.

²⁶¹ Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s. 285.

²⁶² Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s. 285-287.

Yine bir başka şiirinde Mısırî, Hz. Muhammed'in yol göstericiliğini ve O'nun rehberliğinin ehemmiyetini şu sözlerle dile getirir.

“Doğdu ol sadr-ı risâlet basdı ferş üzre kadem

Saldı ol nûr-ı nübüvvet pertevin fevka 'l-ümem”²⁶³

“Sadr” göğüs manasına gelmektedir. İlahi sırrın emaneti insanın göğsünde olduğu için bu ismi almıştır. Bilindiği gibi padişahların bile sadr-ı azamları vardır. Devletin bütün sırlarına vakıf oldukları için onlara bu isim verilmiştir. Hazreti Muhammed'e de *sadr-ı risâlet* denmektedir. Çünkü O, bütün peygamberlerin sırrını kendisinde taşır. Hazreti Muhammed Sultân-ı Enbiyâ'dır.²⁶⁴ Yapılan açıklamaya binâen, bu beyitte açıkça anlaşılacağı gibi, Niyâzî- i Mısırî, Hz. Muhammed'i kendisinden önce gelmiş bütün peygamberlerin üstünde tuttuğunu ifade etmiştir. Mısırî şiirine şöyle devam eder:

“Çâlinıp tabl-ı beşâret geldi şâh-ı enbiyâ

Gulgule doldu cihana konu ol sâhib-i 'alem

Nur-ı veçhinden alındı encüm ü şems ü kamer

Bahr-i 'ilminden bilindi hikmet-i levh u kalem”²⁶⁵

İlk beyitte geçen “*alem*” kelimesi sancak anlamına gelmektedir. Hz. Muhammed de “*sahib-i 'alem*” olarak sıfatlandırılmaktadır. Bilindiği gibi savaşlarda sancak kullanılmasının sebebi, askerinin onu görmesiyle birlikte o mevkiye toplanması içindir. Tıpkı savaş durumlarında bayrağın insanları bir araya toplama özelliği gibi, Hz. Muhammed'in de insanları bir araya getirme özelliği bulunmaktadır. Yıldızların, ayın ve güneşin hakikati Hz. Muhammed'dir. Son dizede geçen “*levh*” tabiri de “*levh-ü*

²⁶³ Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s. 247.

²⁶⁴ Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s. 247, 248.

²⁶⁵ Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s. 247.

*mahfuz*²⁶⁶ a işaret etmektedir. Nûru'l-Arâbî bir hadîs-i nebevîyi örnek göstererek “*levh u kalem*” ifadesini şu şekilde açıklamıştır. “*Evvelu mâ halakâllâhu nûrî, evvelu mâ halakâllâhu rûhî, evvelu mâ halakâllâhu'l -kalem*” hadîsine göre dünyada ve ahirette olmuş ve olacak her şey Hz. Muhammed’de mevcuttur.²⁶⁷ Bu ifadeler de bizce Mısırî’nin nazarında, Hz. Muhammed’in ilminde dünya ve ahiret hayatına dair her türlü bilginin Allah tarafından zaten mevcûd edildiği, bu yüzden de Allah’a ve dolayısıyla ilahi aşka ulaşmak isteyen kişinin onun rehberliği olmadan visale ulaşamayacağı anlamına gelmektedir.

“Gelmeseydin ‘aleme halk olunmazdı cihân

Dostluğuna yaratıldı ey nebiyy-i muhterem”²⁶⁸

Mısırî’nin şiirinin bu bölümünde Nurû'l-Arâbî’nin de şerhini yaparken üzerinde durduğu gibi, “*Levlâke lemâ halakatu'l-eflâk*” yani, “*Yâ Muhammed! Sen olmasaydın âlemi yaratmazdım*”²⁶⁹ hadîs-i şerifine işaret etmiştir.

“Biz günâhkâr ümmete sen şâhî irsâl eyledin

Handuli'llâh sana ümmet eylemiş ol zî-kerem

Yâ Rasûllullâh şefâ‘at kıl Niyâzî bendene

Şol zaman baş açık yalın ayak kan ağlarım”²⁷⁰

Son olarak bu beyitler de göz önüne alındığında şunları söylemek mümkündür. Niyâzî-i Mısırî için de Hz. Muhammed, tıpkı aynı yolu takip ettiği gerek İbn Arâbî, gerekse Mevlânâ Celâleddîn Rûmî olsun, en önemli rehber görevini görmüştür.

²⁶⁶ Lugatta “yazı yazmaya uygun yassı ve düzgün yüzey” anlamına gelen levh ile, “korunmuş” anlamındaki mahfûz kelimelerinin birleşiminden oluşan levh-i mahfûz, “üzerine yazı yazılan, silinmekten ve değişikliğe uğramaktan korunmuş düzgün satır” manasına gelmektedir. Bu terkip, Kur’an’ın ne kadar kutsal ve değerli olduğu, levh-i mahfuzda yer aldığı belirtilen bir surede geçer. (el-Burûc/ 21-22) Detaylı bilgi için bkz: TDVİA, “levh-i mahfuz” maddesi, Ankara 2003, c. 27, s. 121

²⁶⁷ Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s. 248.

²⁶⁸ Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s. 247.

²⁶⁹ Nurû'l- Arâbî, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s. 249.

²⁷⁰ Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s. 247.

Divânında Hz. Muhammed'den bahsettiği şiirlerinde O'nu yaratılmış her şeyin sebebi, Allah'ın elçisi ve günahkârların şefaathçisi olarak işaret etmektedir. Mısrî, Hz. Muhammed'in tıpkı denizler gibi engin olan ilminin saf bir şekilde Allah'tan geldiğini kabul edip şiirlerinde de bunu ifade ederek insanları da O'nun yoluna davet etmekten, kendisinin de bu yolda ilerlediğini açıklıkla beyân etmekten geri durmamıştır. Mısrî'ye göre elbette ki kişiyi Allah'a ulaştırabilecek türlü yollar vardır. Ancak en önemlisi, Hz. Muhammed'in rehberliği olmadan o yolların herhangi birinde kaybolmadan yürünebilmesi ne yazık ki mümkün değildir. Bu yol çetrefilli ve uzun bir yoldur ve salık ancak O'nun yolundan ilerlediği takdirde Allah'ı bulacaktır.

3. İlâhî Aşka Ulaşmak İçin Şeyhin Önemi

Niyâzî-i Mısrî'nin ilahi aşka ve aslında dolayısıyla da sevgiliye ulaşma sürecindeki önemseddiği adımlardan birisi olarak, bir önceki maddede Hz. Muhammed'e itikât etmenin önemine değinmiştik. Elbette ki bu konuyu ele alırken ayet ve hadisler ışığında üzerinde en çok durduğumuz nokta Hz. Muhammed'in bütün inananlar ve Allah'a ulaşmaya çalışanlar için klavuz olarak gönderildiğiydi. Hz. Muhammed ve ilahi aşk arasındaki bağlantıyı anlatmaya çalışırken, O'nun Allah'ın en sevgili kulu ve elçisi olduğunu, ayrıca Muhammed'in Allah tarafından kendisine gönderilen vahiyler sebebiyle Allah'ın ilmine başka bir aracı olmadan sahip olduğunu, dolayısıyla da insanlığa gönderilen en büyük rehber olarak görevlendirildiğini belirttik. Ancak Hz. Muhammed'den yıllar sonrasına, hatta konumuz kapsamında daraltmak gerekirse, tasavvuf dönemlerine baktığımızda genellikle bir şeyh-mürîd ilişkisinin süregeldiğini, hatta hemen hemen her sūfinin bir şeyh olmadan gitmek istedikleri noktaya ulaşamadıklarını ve hatta öyle ki şeyhin şart koşulduğunu görmekteyiz. Bu durum belki de akıllara, “Eğer Hz. Muhammed Allah'ın elçisi olarak bütün yolları açıklıkla göstermişse, neden kişi Allah'a ulaşmak için tekrar bir şeyhe ihtiyaç duysun?” sorusunu

getirebilir. Öncelikle bu konuya açıklık getirmek ve ardından da Niyâzî-i Mısrî'nin nazarında şeyhin kişiyi aşka ulaştımadaki vizyonunu kavramak için, Hz. Muhammed ve sahabeleri arasındaki ilişkiye kısaca bir göz atmak, ardından da tasavvufta bir şeyhe sahip olmanın önemi değinmek yerinde olacaktır.

Öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, Hz. Muhammed ve sahabelerinin arasında resmiyete dayalı bir ilişkinin aksine, gayet samimi ve tabî bir ilişki söz konusuydu. Hz. Muhammed kendisine peygamberlik vasfı yüklenmeden önce, tüm diğer insanlar gibi oldukça sıradan biriydi. İnsanların üzerinde otoriter bir yönü ya da karizması olmadığı gibi, Mekke'de tam anlamıyla bir İslam kitlesi oluşana kadar da herhangi bir otoritesinin olduğundan söz etmek pek de mümkün değildir. Kendisine peygamberlik vasfı geldikten sonra da beşere ait olan özellikleri değişmediğinden, dolayısıyla insanlarla olan ilişkilerinde de bir değişiklik olmamıştır.²⁷¹

Allah'ın elçisi, yol göstericisi olan Hz. Muhammed ile yol gösterdikleri arasında insan ilişkilerinde otoriteye bağlı herhangi bir değişiklik olmadıysa eğer, peki tasavvufta şeyh ve mürid arasında nasıl bir düzen vardı? Hiyerarşik bir düzen mi yoksa tıpkı Hz. Muhammed ve sahabelerinin arasında olduğu gibi şeffaf bir ilişki mi söz konusuydu? Niyâzî-i Mısrî'nin yolculuğunda şeyhi hangi açılardan onun yolunu aydınlatmıştı? Bütün bunları açıklamadan önce, tasavvufta şeyh-mürid kavramları üzerinde durmak istiyoruz.

Şeyh, sözlük manası olarak “*yaşlı, ihtiyar, bey, kabile başkanı*” gibi anlamlara gelirken, tasavvuf terminolojisinde “*şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde kemâle ulaşmış ve bu noktada nefislerin hastalıkları ve tedavilerini bilmede en son noktaya gelen,*

²⁷¹ Ahmet Yıldırım, “Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufi Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürid İlişkisi”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları*, Yıl 3, S. 1, Mayıs 2010, s.7,8.

taliplere rehberlik eden ve onları irşad etme ehliyetine ve liyakatına sahip olan rehber ve delil olan kimse” olarak geçmektedir.²⁷²

Mürid ise sözlükte, “*irade ve talep eden, isteyen, arzulayan*” anlamlarına gelmektedir. Bir tasavvuf ıstılahı olaraksa mürid, “*iradesi olmayan, iradesinden soyutlanan, iradesini kullanmayan, kendisine göğün kapıları açılan ve bu isimle Hakk’a vâsıl olanlar arasına katılıp Hakk’a vâsıl olan kimse*” anlamına gelmektedir.²⁷³ Bu tanımlar göz önünde bulundurulduğunda, gayet açık bir şekilde fark edileceği gibi tanımların sözlük manaları ve tasavvuf ıstılahındaki karşılıkları arasında bir tezatlık göze çarpar. Görünüşte var olan bu zıtlık, aslında işin başlangıcında kişinin talep eden olmasından kaynaklıdır.²⁷⁴

Tasavvufta şeyhlik rütbesi, rütbelerin en yükseği ve peygamber vekilliği olarak kabul edilir. Dergâhta tıpkı bir medresedeki müderrisin görevini yüklenen şey, müridine ihtiyacı olan eğitim ve terbiyeyi vermekle yükümlüdür. *Keşfu'l Mahcûb'un* yazarı Hucvirî de (470/1077) şeyh ve mürid arasındaki ilişkiyi hasta doktor ilişkisine benzetmiş ve doktor eğer hastasının derdini bilmiyorsa, yapacağı tedavinin hastayı mahvedeceğini söylemiştir.²⁷⁵

Tasavvufta şeyhe bağlılık esası söz konusudur. Öyle ki şeyhsiz tek başına yol almanın uygun karşılanmadığı gibi, aslında bu yolu tek başına yürümenin de zaten mümkün olmadığı kabul edilir. Şeyh tasavvuf yolundaki kişinin, bu yolda en emin adımlarla yürümesine yardımcı olan, ona klavuzluk görevi yapan kişi konumundadır.

²⁷² Yıldırım, “Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufî Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürîd İlişkisi”, s.9

²⁷³ Yıldırım, “Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufî Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürîd İlişkisi”, s.9.

²⁷⁴ Yıldırım, “Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufî Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürîd İlişkisi”, s.9.

²⁷⁵ Yıldırım, “Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufî Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürîd İlişkisi”, s.9.

Tasavuffta aslında kişinin ulaşmak istediği nokta, insana özgü tecrübe alanlarından çok daha özel bir yerde konumlanmış ve anlaşılması güç bir tecrübe olan aşktır. İşte bir şeyhin en büyük rolü bu noktada başlamaktadır. Bu konuda da Bâyezid Bistamî (804/874) “Şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır” ifadesiyle bu yolu rehbersiz yürümenin tehlikesine vurgu yapmıştır.²⁷⁶ Bir diğer büyük sûfî Sühreverdi de (632/1234) de şeyhin tasavvufî eğitimdeki konumunu şu şekilde ifade etmiştir. “Hz. Peygamber için Cebrail nasıl vahiy emini ise, şeyh de müridleri için ilham emindir. Cebrail’in vahiyde ihaneti olmadığı gibi, şeyhin de ilhamda ihaneti olmaz. Rasûlullah nasıl heva ve hevesiyle konuşmaz ise, zâhiren ve bâtinen O’na ve O’nun sünnetine bağlı olan şeyh de heva ve hevesiyle konuşmaz.”²⁷⁷ Bu ifadeler bize tasavvufta şeyhin önemini gayet açık bir ifadeyle anlatmaktadır.

Hz. Muhammed her ne kadar bütün insanlığa gönderilmiş bir peygamber olsa da, onun yokluğunda insanlara doğru yolu gösterecek bir yol göstericiye duyulan ihtiyaç her zaman devam etmiştir. Bu durum aslında daha basit bir örnekle, öğretmen-kitap ve öğrenci arasındaki ilişkiye benzetilebilir. Nasıl ki, elinde tıp kitapları ya da hocanın notları olan bir kişi, yalnızca bunları okuyarak, ya da tasvir edileni görmeden yapmaya çalışarak doktor olamazsa, işte Allah’a giden yolda yürümek de tıpkı bu şekildedir ve şeyhin görevi bu noktada başlar. Hz. Muhammed insanlığa peygamber olarak gönderildikten sonra, yalnızca Allah’ın buyruklarını kullara bildirmekle kalmamış onları fiilen de yaşayarak örnek olmuş ve bu yolla aslında izah etmiştir. Hz. Muhammed’den sonra da şeylerin görevi, tıpkı O’nun yaptığı gibi, fiilen bu yol göstericiliği sürdürmektir. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz gibi, insanın bilmediği bir yolda her zaman bir rehber,

²⁷⁶ Yıldırım, “Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufî Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürîd İlişkisi”, s.9.

²⁷⁷ Yıldırım, “Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufî Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürîd İlişkisi”, s.9.

o yolu daha önceden yürümüş, tecrübe etmiş birisine ihtiyacı var. Bu bilgelik sayesinde kişi, yolun sonuna en az hasarla ve en kestirme yoldan erişebilir.

Niyâzî-i Mısrî, ilâhî aşk yolculuğunun kişinin tek başına yürüyemeyeceği bir yol olduğunu savunmuştur ve salikin her zaman bir şeyhe ihtiyacı olduğu belirtmiştir. Mısrî için mürşit, insân-ı kâmil olmakta yani kişinin Allah aşkında kendisini bulmasında olmazsa olmazlardandır. Mısrî müridin mürşide olan ihtiyacını şu şekilde açıklar:

*“Nasıl ki alim, öğrenci olmadan öğretmen olamazsa, baba da ancak çocuk ile baba olursa, mürit de ancak mürşit ile olur. Hz. Rasullullah (s.a) da ancak kendisine tevessül edenlere vesile olur. İnsanlar ancak onun şeriatına ittiba edip, onun ahlakıyla huylanmak suretiyle O’na tevessül etmiş olurlar. Şeriatına girip, ona uymayan kimseye Hz. Rasulullah vesile olmaz”.*²⁷⁸

Aynı şekilde Mısrî, bir insanın tüm eşyayı olduğu gibi görebilmesi için, bir mürşid-i kâmilin eğitiminden geçmesi zorunluluğuna inanır.²⁷⁹ Mısrî *Divân*’ında da kişinin mürşide olan ihtiyacını şu şekilde ifade eder.

*“Mürşid gerekdür, bildüre Hakk’ı sana
Mürşidi olmayanların bildikleri gümân imiş
Her mürşide dil verme kîm yolunu sarpa uğratır
Mürşidi kâmil olanın gayet yolu, asân imiş”*²⁸⁰

Farsça bir kelime olan “Gümân” şüphe manasına gelmektedir. Anlaşılan o ki, tıpkı kendisinden önceki sûfiler gibi Mısrî de şeyhi olmayan kişilerin bir şüphe ve bilinmezlik içinde olduğunu düşünmektedir. Bu yüzden de Hakk’ı bilmek isteyen kişinin illâ bir şeyhe ihtiyacı olduğuna kanaat getirmiştir. Ancak öte yandan da Mısrî, sahte

²⁷⁸ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 279.

²⁷⁹ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı Eserleri ve Görüşleri*, s.253.

²⁸⁰ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı Eserleri ve Görüşleri*, s.253.

şeylere karşı uyarmaktadır. O'na göre de elbette bu konuda seçici ve dikkatli olmak gerekir, çünkü sahte bir şeyh kişiyi yolundan saptırabilir. Fakat sâlik doğru şeyhi bulması halinde yolu asân, yani kolay olacaktır.

Mısrî yine başka bir şiirinde ilahi aşka ulaşmak için gerekli olan mürşid mürid arasındaki ilişkiyi Şems ve Mevlânâ örneğiyle anlatmıştır. Aslında her ne kadar Mevlânâ ve Şems-i Tebrîzî arasındaki ilişkiyi tam anlamıyla bir mürşid-mürid ilişkisi olarak tanımlayamazsak da Mevlânâ, Şems'le buluştuktan sonra ilahi aşka ulaşmış ve tamamlanmıştır. Bu açıdan Şems için bir nevi Mevlânâ'nın hayatında şeyhlik vazifinde bulunmuştur denebilir. Mısrî'nin şiirinde Şems ve Mevlânâ arasındaki ilişkiyi nasıl ele aldığına bakmadan önce, Mevlânâ'nın nazarında şeyh hangi konumdadır incelemek, Mısrî'yi daha iyi anlamak açısından da işimizi kolaylaştıracaktır. Eserlerini incelediğimizde de Mevlânâ'nın nazarında şeyh-mürîd ilişkisinin önemini açıkça görebiliriz. O'na göre de şeyh ilahi aşka ulaşmak isteyen sâlikin olmazsa olmazıdır. Mevlânâ şeyh-mürid ilişkisini *Fîhî Mâ Fîh* eserinde şöyle özetler:

“Şeyh, bizden-benden geçmiştir, onun, o oluşu yok olmuş gitmiştir. Varlığı kalmamıştır. Allah ışığında helâk olmuştur. ‘Ölmeden önce ölü’ sırrına ermiştir. Artık o, Allah ışığı haline gelmiştir. Kim Allah ışığından yüz çevirir de yüzünü duvara tutarsa kesin olarak kibleyi arkasına almıştır. Çünkü o şeyh, kiblenin de canı kesilmiştir.”²⁸¹

Özetlemek gerekirse, Mevlânâ'nın nazarında şeyh öyle önemlidir ki, ona yüzünü dönmek kibleye yüzünü dönmek gibidir. Şeyh artık kendi benliğinden tamamen uzaklaşmış, Allah'ın varlığında yok olmuş, aslında bir bakıma ölmeden önce bu ölürek, bu dünyada kendisini yeniden doğurmuş kişidir.

²⁸¹ Mevlânâ, *Fîhî Mâ Fîh*, s.10.

Yine Mevlâna *Fîhi Mâ Fîh*’te şeyhin kişinin Allah’a ulaşabilmesindeki rehberlik rolünün ehemmiyetini Hz. Muhammed’den yaptığı bir alıntıyla şöyle açıklar:

*“Bildiğini tutan, yapan kişiye Allah, bilmediği bilgiyi öğretir. Belleyip öğrendiğini tutana Allah, anlayış-seziş bilgisini de bağışlar. Kime de bu bilgiyi bağışlarsa o, erenlerin cinsine katılır gider. Şeyhlerin kodukları her şey, peygamberlerin kodukları şey demektir. Hatta ‘Benimle duyar, benimle görür’ sırrına erer bu kişiler. Onların yaptığı iş ‘Allah attı’ hükmüne girebilir”*²⁸²

Hz. Muhammed’in bu ifadesi çok güçlü bir ifadedir. Aslında açıkça anlaşılabilirdiği gibi Hz. Muhammed insanları doğru yola sevketmeleri, klavuzluk etmeleri açısından şeyhlere bir nevi peygamberlere yüklenen rehberlik görevini yüklemiştir. Bu demek oluyor ki, her çağda peygamberin ilminden birebir faydalanamayan insanoğlunun en büyük nimeti şeyhlerdir. Mevlânâ’nın eserinde bu ifadelere yer vermesi, tasavvuf inancında şeyhin önemine O’nun da verdiği değer mütemediyen kanıtıdır.

Şimdi bütün bu bilgiler ışığında şimdi asıl konumuz olan Niyâzî-i Mısrî’nin şiiri kapsamında Mevlânâ ve Şems arasındaki kısmî şeyh mürid ilişkisinin Mısrî için anlamını irdeleyebiliriz.

“Kad eşrakati’d-dunya bi’ş Şemsi ve Mevlânâ

*Fe’ş şemsu lehâ bedrun ve’l-bedru suveydânâ”*²⁸³

Mısrî’nin Arapça kaleme aldığı şiirinin ilk beyitinde O’nun üzerindeki Mevlânâ etkisini direkt görmemiz mümkündür. Bu beyitte Mısrî der ki, Dünya her nasıl ki güneşle aydınlandıysa bizim dünyamız da Mevlânâ’yla aydınlanmıştır. Güneşin bir dolunayı vardır. Bizim dünyamızın dolunayıysa kalbimizin ortasındaki ilahi hayatı anlama

²⁸² Mevlânâ, *Fîhi Mâ Fîh*, s.224.

²⁸³ Nûru’l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s. 11-13.

noktasıdır.²⁸⁴ Bu beyit bizce iki şekilde yorumlanabilir. Birincisi, ‘bizim’ ifadesiyle aslında Mısrî kendi dünyasının da Mevlânâ’yla aydınlandığını dile getirirken, bizce gayet açık bir tabirle Mevlânâ’yı kendisine manevi bir şeyh olarak gördüğünü ifade etmektedir. İkincisiyse, daha kapalı bir üslupla Mısrî’nin Şems-i Tebrîzî ve Mevlânâ arasındaki şeyh-mürîd ilişkisine de gönderme yaptığı şeklinde yorumlanabilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, her ne kadar Mevlânâ ve Şems arasında alenen bir şeyh-mürîd ilişkisi olmasa da Mevlânâ Şems’i bulduktan sonra tamamlanmış ve onunla aydınlanmıştır.

Mısrî dizelerine şöyle devam etmiştir:

“Kad eşreka Muhyi’ d-dîn ze’ l-kalbi bi haze’ d-din

İzâ câ’ake yâ Mısrî ke’ş- Şemsi li- Mevlânâ”²⁸⁵

“Ey Mısrî! İbnü’l-Arâbî’ye gelince Şems’in Mevlânâ’yı aydınlatması gibi gönül ehlini bu dîn ile aydınlattı”²⁸⁶ Niyâzî-i Mısrî’nin yine bu beyitte de tıpkı Mevlânâ’yı kendisine manevi bir şeyh olarak gördüğü gibi, aynı şekilde İbnü’l-Arâbî’ye kabul ettiğini görürüz.

Çalışmamızın Niyâzî-i Mısrî’nin hayatından bahsettiğimiz bölümünde Mısrî’nin intisab ettiği şeyhi Ümmî Sinân’a olan bağlılığını ve O’na ulaşana kadar içinde bulunduğu manevi zorlukları detaylı bir şekilde anlatmıştık. Mısrî için de elbette ki diğer bütün sûfîler gibi bir şeyhe sahip olmanın ehemmiyeti aşîkârdır. Mısrî *Divân*’ında şeyhi Ümmî Sinân’a olan bağlılığını şu ebyâtla ifade etmiştir.

“Eylesin Allah çok tahiyâtı

Ana kim verdi ‘ilm-i gâyât-ı

²⁸⁴ Nûru’l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s. 11.

²⁸⁵ Nûru’l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s. 11-13.

²⁸⁶ Nûru’l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.13.

Gizli sultândır sırr-ı Sübhân'dır

Mürşid-i cândır hep makâlâtı”

“Kutb-ı halâik bahr-ı hakâik

Ferd-i câmi'dir her makâmâtı

Noktâ-i kübrâ göremez a'mâ

Gizlidir zirâ cümleden zâtı

Kalbini keşşâf eylemiş şeffâf

Görünür anda hep beriyyâtı

Arayıp bulan kulluğun kılan

Telkînin alan buldu hâlâtı

Ey nice cânlar yanını bekler

Bulmadık derler bunda lezzâtı

Neylesin ta'lîm olamaz teslîm

Ya nice bulsun ol kemâlâtı

Mâyenin zevkân alamaz şol kim

Şeyhi hak bilmez yok riâyâtı

Şehri Elmalı cânda bulmalı

Ümmî Sinân'dır şöhret-i zâtı

Hubbu cânımda sırrı zâtımda

Savar üstümden her beliyyâtı

Şeyhini hak bil Ey Niyâzî kim

Pîr yüzündendir Hak hidâyâtı”²⁸⁷

Niyâzî-i Mısrî bu beyitleri pîri Ümmî Sinân’a bir methiye olarak söylemiştir. Ümmî Sinân Hazretleri yaşadığı dönemde öyle büyük bir kâmeldi ki pek çok kişi onun ilim ve irfanından faydalanmıştır.²⁸⁸ Tıpkı pek çokları gibi Mısrî’de O’nun ilminden faydalanmış ve yolu O’nunla aydınlanmıştır. İşte bu yüzdendir ki Mısrî dizelerinde şeyhi kendisine hak olarak bilmeyen kişinin, kendi özüne ulaşip bundan keyif alamayacağını söyler. Mısrî kendi cânını, özünü, Elmalı’da, Ümmî Sinan hazretleriyle bulmuştur. Hubbu yani sevgisini canında, sırlarını ise zatında hissettiği pîri, Mısrî’nin yoluna ışık olmuş ve onun üstünden her türlü belayı defetmiştir. Dolayısıyla da son beyitinde Mısrî kendisine şeyhini hak bilmeyi ve onun sayesinde Hakk’ın hidayetine ulaşacağını öğütlemiştir.

“Derdi cânânın açdı yaralar

Bağrım üstünde dermâne geldim

Ümmî Sinân’ın hâk-i pâyine

Sürmeğe yüzüm sultâna geldim

Yaramı bildim yârimden imiş

Bunda Niyâzî Lokmân’a geldim”²⁸⁹

Mısrî’nin bu ebyâtında Allah’a ulaşmaya çalışırken içinde bulunduğu çıkmazlardan kurtulmak için pîri Ümmî Sinân’ın hâk pâyine, yani huzuruna, sığındığını ifade ettiğini görüyoruz. Niyâzî-i Mısrî için şeyhi Ümmî Sinan ona daima kapalı kapıları aralayan bir anahtar olmuştur. İlâhi aşka ulaşmaya çalışan kişinin en büyük ikilemelerinden birisi de aslında daha önce de detaylı bir şekilde açıkladığımız gibi dert ve

²⁸⁷ Nûru’l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.360,361.

²⁸⁸ Nûru’l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.361.

²⁸⁹ Nûru’l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.251.

derman arasındaki ilişkidir. Mısrî'de aslında aradığının kendi içinde olduğunu anladığı noktada, içine ulaşmanın yolunu şeyhinde bulmuştur.

“Ya Rab bize ihsân et vuslat yolu göster

Sûretde koma can et uzlet yolunu gözter

Eyledi hevâ gâret oldu işimiz ‘adet

Dergâhın ulu gayet kudret yolunu göster

Nefsimi hevâdan kes kalbimi riyadan kes

Meylimi mâsivadan kes halvet yolunu göster

Candan sana tâlib kıl her tâ‘ate ragıb kıl

Bir pîre muhâsib kıl hizmet yolunu göster [...]’’²⁹⁰

Bütün hayatını Hakk’ı bulmaya adayan pîr Niyâzî-i Mısrî, Allah’tan yalnızca onun sevgisini dileyip vuslata ulaşmaya çalışmıştır. Bu yol O’na göre de yalnız yürünemeyecek bir yoldur ve gerek manevi gerek cismânî bir şeyhin yolunun tutulması visâle ulaşmak için bir zorunluluktur. Bunun farkında olan Niyâzî-i Mısrî, şeyhi Ümmî Sinân’ın yolunu tutmuş, manevi olarak da İbnü’l-Arâbi ve Mevlâna’dan feyz almıştır. Mısrî gerek vuslat yolunda gerek masivayı terk etmek konusunda kendisine halvet yolunu gösterebilecek kişinin bir şeyh olduğuna inanarak yolda ilerlemiştir. Ancak ona göre dikkat edilmesi gereken önemli bir husus da doğru kişiyi seçmeye özenli olmaktır. Çünkü aslında pîr demek kâmil-i mürşit demektir ve en zor olanı da o kâmil insanı bulmaktır. Mısrî, şeyhe olan ihtiyacı en saf biçimiyle nasıl öğrenci olmadan öğretmen, çocuk olmadan baba olunamazsa, mürşidin de ancak bir mürşit ile olabileceğini yani bunların birbirinden ayrılmaz kavramlar olduğunu söylemiştir.

²⁹⁰ Nûru’l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.137.

4. İlâhi Aşka Ulaşmada Şerîat- Tarîkat ve Hakîkat'in Önemi

Niyâzi-i Mısri, *Divânında* tasavvufun temel kavramlarından olan *Şerîat, Tarîkat ve Hakîkat* kavramlarını da konu olarak almıştır. Mısri *Divânında* bu konuların hem birbirleriyle hem de dinle olan bağlantısını kurarken, aslında bu üçlemenin kişiyi Allah'a ulaştıran taraflarından da bahsetmiştir. Ancak Mısri'de bu kavramların ne şekilde konu edildiğine değinilmeden önce, onların İslam tasavvufundaki yeri ve önemini kavramak gerekmektedir.

Tasavvuf inancına göre kişi, Allah'a ulaşmaya çalışırken bazı makamlardan geçer. Ancak kişi içinde bulunduğu makamın hükümlerini yerine getirmeden bir diğer makama ulaşamaz. Örneğin kanaat makamının hakkını veremeyen bir kişi elbette ki tevekkül makamına erişemez. Bu kavramlar zamanla amele dönüşmüş ve içselleştirilmiş aşamaları ifade eder.²⁹¹ Dini literatürde bu kavramların anlamlarını şu şekilde açıklayabiliriz:

Şeriat; âlimlerin, Kitap ve Sünnet'i kendilerine kaynak olarak almasıyla birlikte, bu emirlerin fıkıh ve tasavvuf ilmince şekillendirilmesidir. Kuşeyrî'ye göre, kısaca kulluğa sarılma konusundaki emirler olarak açıklanabilir. Arapça kökenli olup, sözlükte “gidilecek yol, hal ve gidiş” anlamlarına gelen tarîkat, dini bir terim olarak, “Allah'a ulaşmak isteyen kişilerin hâl ve davranışı” şeklinde ifade edilir. Tarîkat, makamlarda ilerlemek isteyen kişilerin özel yaşama biçimi, şerîatın hak olduğu bilincine varma yolu olarak da ifade edilir. Hakîkatse; imanın kemâle ermesi, aslında şerîatın, hakîkatın ta kendisi olduğunun anlaşılmasıdır. Şeriate uygun olmayan hiçbir şey de hakîkat olarak kabul edilemez.²⁹²

²⁹¹ Abdullah Karaman, “Yunus Emre Divân'ında Şerîat, Tarîkat, Hakîkat ve Marîfet (Dört Kapı)”, *Kocaeli İlâhiyat Dergisi*, c. 1, S., 1, Mayıs 2017, s. 4.

²⁹² Karaman, “Yunus Emre Divân'ında Şerîat, Tarîkat, Hakîkat ve Marîfet (Dört Kapı)”, s. 5.

Tasavvuf anlayışında mutasavvıflar şeriat fikrini kabul etmekle beraber hakikat denilen bir alanın varlığına da inanmışlardır. Bu bakış açısına göre şeriat, genellikle işin zâhirî kısmını oluştururken, hakikat işin özü olarak kabul görmüştür. Bu görüşü kabul eden Niyâzî-i Mısri de şeriat ve hakikat arasındaki bu ilişkiyi ceviz teşbihiyle somutlaştırmıştır. Mısri'ye göre, şeriat tıpkı cevizin kabuğu gibi zahiri bir konumdayken, hakikatse cevizin içi yani özüdür. Buradan anlaşılacağı üzere hakikate ulaşmak için çaba gösteren kişinin ilk amacı cevizin kabuğunu kırmak olmalıdır.²⁹³ Kısacası Mısri için cevizin kabuğu kırıldığında ulaşılabilecek hakikat Allah'tır ve bu sebeple şeriat, hakikat ve tarikat onun için önemli bir ayrıntıdır.

Niyâzî-i Mısri *Divân*'ındaki bir beyitinde bu konuya şöyle vurgu yapmaktadır:

“Şeri’atin sözleri hakikatsiz bilinmez
Hakîkatin sözleri tarîkatsiz bulunmaz”²⁹⁴

Niyâzî-i Mısri'nin Allah'ı bulmak için gösterdiği yollardan birinin bir şeyhe bağlanmaktan geçtiğini daha önce belirtmiştik. Yine bununla bağlantılı olarak Mısri şeriat, hakikat ve tarikat üçlemesine vurgu yapmaktadır. Yani onun nazarında İslâmî kurallara uymak ilâhî aşka ulaşmak için önemlidir. Çünkü kişi bu kurallara uymadığında Allah'ın emirlerine uymamış olur. Öte yandan bu kurallara uyabilmek için de hakikati bilmek ve önemini kavramak gerekir ve elbette ki hakikatin mahiyetini anlamak için de bir tarikata ihtiyaç vardır. Beyitte de bahsettiği gibi Mısri, hakikatin sırlarının tarîkatsiz bulunamayacağına inanmaktadır.

Yunus Emre'de *Divân*'ında bu konuya yer vermiş ve şöyle söylemiştir:

²⁹³ Aşkar, *Niyâzî-i Mısri'nin Hayatı, Eserleri ve Görüşleri*, s.250.

²⁹⁴ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısri Divân Şerhi*, s.160.

“Şeriat tarikat yoldur varana

Hakikat marifet andan içeri”²⁹⁵

Yunus’a göre de şeriat ve tarikat birbirinden ayrı düşünülemez iki kavramdır ve ikisi birlikte hakikati yani vahdeti işaret etmektedir. Allah’a ulaşmak isteyen kişi, tıpkı Mısri’nin de beyitinde belirttiği gibi şeriat ve tarikat yolunda olmalıdır. Yunus Emre hakikatin manasından bahsederken onu hiç kimsenin yazılmış kitaplardan ya da sadece şeriate uymak kaydıyla bulmadığını da belirtir. O’na göre Hakk’a ulaşan kişiler gerçeği yaptıkları sahte ibadetlerle ya da gösterişle de bulmadılar. Bu görüşünü Yunus şu beyitlerle açıklamaktadır:

“Hakikatin mânâsın şerh ile bilmediler

Erenler bu dirliği riyâ dirilmediler

Hakikatin mânâsın şer’ ile bilmediler

Erenler du dirliği riyayla bulmadılar

Hakikat bir denizdir şeriat gemisi

Çoklar gemiden çıkıp denizde dalmadılar”²⁹⁶

Bu bağlamda Mısri’nin ve Yunus’un sözleri karşılaştırıldığında her ikisinin de şeriat ve tarikatın birlikte insanı vahdet bilincine ulaştırdığını anlamamız mümkündür. Ancak Mısri’ye nazaran Yunus biraz daha açık bir lisanla kişinin Allah’a yalnızca şeriat ya da tarikata uyarak ulaşamayacağını, marifete yani Allah’a ihlasla kulluk etmeye ihtiyaç olduğunu da vurgulamıştır. O’na göre şeriat bu yolun gemisidir. Bu gemiye binmiş olan birçok kişi yine de hakikat denizine dalamamıştır.

²⁹⁵ Tatçı, *Yunus Emre Yorumları İşidin Ey Yarenler*, s. 313.

²⁹⁶ Tatçı, *Yunus Emre Yorumları İşidin Ey Yarenler*, s. 312.

İnsanın bir varlığı sevebilmesi için doğası gereği bilmeye ihtiyacı vardır. Mutasavvıfların da Allah aşkına ulaşmaya çabaladıkları süreci ilim peşinde geçirdikleri gerçeği söz konudur. Ancak onlar, ki bu düşünceye Mısrî de dahildir, ilme'l yakîne varılmadan Hakke'l- yakîne yani tam anlamıyla Allah bilgisine ulaşamayacağını kanaatindedirler. Bu yüzden Pîr Niyâzî-i Mısrî'nin de “*hakikatin sırları tarikatsız bulunmaz*” derken kastettiği, ayne'l yakîne varılmadan Hakke'l-yakîne geçilemeyeceğinden ibarettir.

Ayrıca yine *Divân*'ında bu kavramların önemine değindiği başka bir şiirinde hem şeriatın apaçık ilâhî bir beyân olduğunu vurgulamış hem de “*Cemî'-i enbiyâ vü evliyânin / Niyâzî reh-nümâsıdır şeri'at*”²⁹⁷ diyerek, şeriatın kendisi için de yol gösterici olduğunu dile getirmiştir.

Sonuç olarak, Niyâzî-i Mısrî'nin şeriat, tarikat ve hakikat görüşüyle ilgili şunları söylemek mümkündür. Mısrî'nin nazarında şeriat, tarikat ve hakikat iç içedir, birbirinden ayrı düşünülemez. Ancak bu üçlü kendi aralarında birer makam gibidir. Yani şeriata uymayan kişi tarikatı bilemez ve dolayısıyla da hakikate eremez. Şeriatı, yani Kur'an ve Hadis'e dayalı olan Allah'ın emirlerini bilip bunları kabul etmeyen kişi, cevizin kabuğunu kırıp da Hakk'a ulaşamaz. Yunus'un tabiriyle de hakikat bilincine yalnızca şeriat ve târikatı anlamakla da ulaşamaz. Marifet, yani amel bir gerekliliktir.

5. İlâhi Aşka Ulaşmada Zikrin Yeri

Yaradılışı gereği insan çift yönlü bir varlık olarak yaratılmıştır. Bu yüzden ki kişi yaşamı boyunca ruhu yani özü ve nefsi arasında sürekli bir mücadele içerisinde. Bu

²⁹⁷ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.56-59.

mücadele içerisinde de tasavvufî düşüncede zikir, insanın kendi benliğini inşaasında etkili bir konuma sahiptir.

Sözlükte “bir şeyi ezberleyip korumak, şan, şeref öğüt, unutulmaları hatırlamak, unutmamak için sürekli anmak” anlamlarına gelen zikir, tasavvuf istilâhı olaraksa, “Allah’ı belirli kelimelerle anmak, onu teşbih etmek” manasını karşılamaktadır.²⁹⁸ Bu kavramın Kur’an-ı Kerîm’de 200’ün üzerinde²⁹⁹ yerde geçmesi de aslında onun önemini bir açıdan ortaya koymaktadır. Örneğin, “Onlar ayakta iken otururken ve yatarken Allah’ı zikrederler”³⁰⁰ ya da “Nice erler vardır ki, hiçbir ticaret, hiçbir alışveriş onları zikirten alıkoyamaz”³⁰¹ gibi ayetler zikrin önemine vurgu yapmaktadır.

Zikir konusunda üzerinde durulması gereken önemli bir nokta bu konunun aslında İslam tarihinde tasavvufî yeni bir boyut kazandığıdır. Belirttiğimiz gibi Kur’an-ı Kerîm’de zikrin geçtiği pek çok ayet mevcuttur. Tasavvuftan önce “Allah’ı çok zikredin”³⁰², “Rabbinin ismini zikret ve ona gönülden yakar”³⁰³ “Rabbinin ismini sabah akşam zikret”³⁰⁴ gibi ayetlerden sûfiler de Allah’ın isminin dille zikredilmesinden daha derin bir mana çıkarmış değillerdir. Ancak sûfiler zikre yeni ve farklı bir bakış açısı getirmiş, ibadetler arasındaki yerini ve işlevini tayin etmeye çalışmışlardır. Önemli bir diğer nokta da sûfiler, zikrin çeşitleri ve usulleri hakkında da bir çok teori geliştirmişlerdir. Onlar zikri yalnızca Allah’ın ismini dil ile anmak şeklinde sınırlamamış, aksine bu ibadetin ilahi isimlerden herhangi birinin anılmasıyla da yapılabileceğini ifade

²⁹⁸ Ali Tenik, Vahit Göktaş, “Tasavvufî Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşâsına Etkisi”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, Ocak-Haziran 2015, S.8, s. 288.

²⁹⁹ Tenik, Göktaş, “Tasavvufî Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşâsına Etkisi”, s.288.

³⁰⁰ Âli İmrân, 3/191.

³⁰¹ Nur, 24/37.

³⁰² Cuma, 62/10.

³⁰³ Müzemmil, 73/8.

³⁰⁴ Dehr, 76/25.

etmiş ve Kur'an'da geçen “*Sübhan Rabbi*”, “*Allahu la ilahe illa hu*” gibi alıntılarla da yerine getirilebileceğini savunmuşlardır.³⁰⁵

Tasavvufta zikir bir başka tabirle insanın elest bezminde Allah'a verdiği sözü hatırlanmasıdır. Yani zikir insanı cismani bir varlık olmadan önceki saf haline tekrar ulaştırmayı amaç edinmiştir. Bunun anlamı da beşerî bir benlik olduğunu unutan kişi, zikirle birlikte mutlak varlığı yani, Allah'ı devamlı zikrettikçe O'nu hatırlayıp, bütün duyularını ilahi aşkla yoğunlaşacaktır da denebilir. Ayrıca zikir yaratıcı ile irtibat sağlamak için de en önemli ibadetlerden biridir. Zikir sayesinde yaratıcısını zikreden ve yalnızca O'nu düşünen kişinin aşk ve bağlanış duygusu körüklenir. Fakat bu noktada zikrin sürekliliği konusu devreye girer. Zikrin sürekliliği Allah'la kul arasındaki aşkın güçlenmesinin en önemli ritüelidir. Allah'ın zikir kapısı kullarına daima açıktır ve kul tıpkı ayette de belirtildiği gibi sevgilisini ayakta, otururken ya da yatarken bile anma özgürlüğüne sahiptir. O'nu sürekli anmak ve düşünmek kişiyi yapacağı günahlardan korur. Tasavvuf anlayışına göre, sâlikin dinmeyen tek arzusu sevgiliye ulaşmaktır. Bu arzuyla yanıp tutuşanın vuslatı da ancak O'na duyulan aşkla gerçekleşebilecektir. Sevgiliye duyulan aşk da onu anmakla pekişir. İşte bu sebepten zikir olmadıkça Allah'la kul arasındaki sevgi bağı da derinleşemez.³⁰⁶

İşte Niyâzî-i Mısırî de bu gibi sebeplerden Allah'a ulaşmak için zikri bir anahtar olarak görmüştür. Ona göre bütün ibadetlerin başı zikirdir ve zikrin devamlılığı esastır.³⁰⁷ Mısırî *Divân*ında zikir konusunu şu sözlerle işlemiştir:

³⁰⁵ Ebu'l-Alâ Afîfî, (çev. H. İbrahim Kaçar, Murat Sülün), *Tasavvuf – İslam'da Manevî Devrim*, Risâle Yay., İstanbul 1996, s. 240

³⁰⁶ Tenik, Göktaş, “Tasavvufî Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşâsına Etkisi”, s. 267-275.

³⁰⁷ Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî Hayatı Eserleri ve Görüşleri*, s.263.

“Savm u salât hac zekât günah kirin mahv eder

Darb-ı zikr olmasa gönül pası silinmez [...]”³⁰⁸

Burada Mısırî'nin darb-ı zikirden kastettiği zikr-i daimîdir.³⁰⁹ O'na göre oruç ve namaz kişiyi günahlarından arındırırken zikir gönül pasını siler. Kişi daima sevgiliyi anmakla kalbini güzelleştirir.

Niyâzî-i Mısırî yine başka bir beyitinde âşık kişinin sürekli zikirle meşgul olması gerektiğini şu şekilde anlatmıştır:

“Ey karındaş bir sözüm var tut simâh

Zikre meşgul ol sakın olma ırâh

Kim zikre gece gündüz sây eder

Nûru gönlünde ediser irtisah

Şol gönlümde kim devâne ere ol

Ermez anın sîretine infisâh

‘Aşka düşüp râhatı mihnet olur

Derd-i yâr ile eder dâim surâh

Ey Niyâzî ‘akıbet ol yâr ile

Vahdet eder varlık olur insilâh”³¹⁰

Niyâzî-i Mısırî bu şiirinde kısaca şundan bahsetmektedir. Kişi sürekli zikirle meşgul olmalıdır. Her kim gece gündüz zikir halinde olursa kalbine Allah nuru yerleşir ve yine zikre devam etmesi halinde kendisini kalbindeki bozulmalara karşı korur. Zikir sayesinde kişi aşkını hatırlar ve aslında çektiği zikir bir tür aşkını haykırma yoludur. Şiirin

³⁰⁸ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s.162.

³⁰⁹ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s.162.

³¹⁰ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s.76.

son beyitinde de kendisine seslenen Niyâzî, her zaman Allah’la birlikte olması gerektiğini ve böylece vahdete ererek zaman ve mekân kavramından mecazen özgürleşebileceğini dile getirmektedir. Yani Mısrî zikri, bâtinî ibadetlerin başı olarak kabul eder.³¹¹ Tıpkı Mısrî’nin zikirden sakın uzak olma demesi gibi, Ebü’l-Alâ Afîfi de bu görüşü destekler nitelikte ilâhî aşkın en açık belirtisinin devamlı mâşuku düşünmek olduğunu, ecel gelmeden önce gerekenleri eyleme geçirme noktasında Allah’a duyulan aşkla O’na duyulan aşkın dile getirilmesi gerektiğini ifade etmiştir.³¹²

Yine başka bir dörtlüğünde Mısrî zikri şöyle arzulamıştır:

“[...] Zikrin enîs et bu dile

Erişe tâ dilden dile

Yol göstere ilden ile

Lutf eyle açiver yolum”³¹³

Enîs; dost, arkadaş, sevgili gibi anlamlara gelmektedir. Mısrî bu dörtlükte basit bir manayla Allah’tan kendisini O’nu zikretmekten ayırmamasını istemektedir. Çünkü zikir kul ile Rabbi arasında bir muhabbettir ve O bundan asla uzak kalmak istemez. Mısrî Allah’a kendisini O’nu zikretmekten uzak tutmaması için yalvarmaktadır çünkü Allah kimden razı olursa, onu, kendisini zikredebilme şerefîyle ödüllendirir. Ancak kime gazab ederse de, onunla zikir arasına bir perde çekecek ve ona bu konuda muvaffakiyet sağlamayacaktır.³¹⁴ Bu hâl de Kur’an-ı Kerîm’de şu ayetle sabitlenmiştir. “Gözleri ile beni anmak/ tefekkür etmek arasında bir perde bulunan kâfirleri o gün cehennemle yüz yüze getirmiştir.”³¹⁵

³¹¹ Aşkar, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı Eserleri ve Görüşleri*, s.263.

³¹² Afîfi, *Tasavvuf – İslam’da Manevî Devrim*, s. 240

³¹³ Nûru’l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.247.

³¹⁴ Afîfi, *Tasavvuf – İslam’da Manevî Devrim*, s. 291.

³¹⁵ Kehf, 18/101.

“Gönülden zikre eyle iştigali

Zikirden gayrı işgâli n'idersin [...]”³¹⁶

Mısrî burada da diğer ifadelerinden çok farklı bir şey söylememekle birlikte kısaca insanın bütün kalbiyle, sevdiğini zikretmekle meşgul olması gerektiğini söyler. O'na göre zikirden başka bütün uğraşlar boşunadır.

Sonuç olarak, genel bir çerçeveden bakıldığında İslam inancında, daha dar bir çerçeveden bakıldığında tasavvufta zikretmenin yeri kuşkusuz Allah aşığı için en önde gelen ibadetlerden biri olarak kabul edilir. Bu bakımdan Niyâzi-î Mısrî'de hayatında zikre yer vermiş, *Divân* 'ında onu konu edinmiş, aşık olan kişi tarafından asla terk edilmemesini öğütlemiş ve kendisi için de Allah'tan onu zikirden ayırmamasını dilemiştir. Mısrî, zikri aşık için Allah'a ulaşma yolunda bir anahtar olarak görmekle birlikte, devamlılığının da önemini vurgulamıştır. O'nun nazarında da tıpkı diğer sûfiler için olduğu gibi zikir, Allah'la bir nevi sohbetir. Zikir, O'nu düşünerek kendini kötülüklerden uzak tutmak için bir araçtır. Ayrıca sevgiliyi zikretmek O'na duyulan aşkı göstermenin en açık biçimidir de. Tasavvufla yeni bir boyut kazanan zikir meselesi, Mısrî için de aşkını körükleyen ve O'nu Allah'a bir adım daha yaklaştıran önemli bir ibadet biçimidir. Çünkü zikir ve tefekkür kalpte takva ile sonuç verir.

6. İlâhî Aşka Ulaşmak İçin Masivayı Terk Etmenin Önemi

Sözlük anlamı “şey” anlamına gelen mâ ile “başka, gayr” anlamındaki sivâ kelimesinden türeyen mâsivâ³¹⁷ kavramı tasavvufta, Allah dışındaki bütün varlıkları ifade etmek için kullanılan bir terim olarak karşımıza çıkar.³¹⁸

³¹⁶ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s. 272.

³¹⁷ Uludağ Süleyman, *TDVİA*, “Mâsivâ” maddesi, Ankara 2003, C. 28, s. 76.

³¹⁸ Ahmet Ögke, “Alvarlı Efe Hazretleri'nin Hulâsatü'l-Hakâyık'ında Bir Mâsivâ İmgesi Olarak Dünya”, *Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu Bildiriler*, 25-26 Nisan 2013 Erzurum, s. 483.

Tasavvufî hayatı benimsemiş olan sûfîlerin kalpleri yalnızca Allah aşkıyla dolu olduğundan, onların nazarında dünya nimetlerinin, yani Allah dışındaki varlıkların, hiçbir ehemmiyeti yoktur. Bu düşüncelerini eserlerinde sıklıkla dile getirerek, aynı yolun yolcusu kimselere de Allah dışında başka bir varlığı sevmemeyi öğütlemişlerdir. Niyâzî-i Mısri de bu hâli benimsemiş ve dünyevi hiçbir varlığa sevgi beslememiştir. *Divanı*nda da bu konunun ehemmiyetini sık sık dile getirmiştir. O'na göre de Allah'tan başka bir varlığı sevmek, kişiyi Allah'a duyulan sevgiden uzaklaştırmaktadır.

İlâhî aşk hem nefis hem de bedenle yapılan bir cihadın ürünüdür. Başka bir ifadeyle, ilâhî aşk, dünyayı ve Allah'tan başka her şeyi yani mâsivâyı terk etmenin meyvesidir. Çünkü aşığı sevgilisine kavuşturan tek yol, onun uğrunda her şeyi terk etmekten geçmektedir. Bir gün bu konuya ilişkin Beyâzid-i Bistâmi'ye, ulaştığı seviyeye neyle geldiği sorulduğunda o da aç bir karın ve çıplak bir bedenle geldiği yanıtını vermiştir.³¹⁹

Allah'ın ruhları bir beden giydirerek dünya alemine göndermekteki tek amacı onları imtihan etmektir. Ancak bu ruhlardan kimisi dünya nimetlerine dalarak gönderiliş amaçlarını unutmuş, kimisi de unutmayarak daima dünya hayatının bir yalandan ibaret olduğunu hatırlamış, anayurda özlem duymuş ve yeniden yüce Allah'ı arayıp durmuşlardır. İşte bu kullar ilahi aşkı yakalamış olanlardır. Çünkü onlar gerçek alemde Allah'tan başka bir varlık, yani mâsivânın olmadığını farkındadırlar.³²⁰

Afîfî, mâsivâdan uzaklaşmanın öneminden bahsederken bir sûfiden şöyle bir şiir alıntılamıştır:

“Kalbimi mâsivâdan arınmış bulunca

Onu senin aşkınla doldurdum

³¹⁹ Afîfî, *Tasavvuf – İslam'da Manevî Devrim*, s. 240.

³²⁰ Afîfî, *Tasavvuf – İslam'da Manevî Devrim*, s. 243.

*Tüm benliğimle sana âşık olunca
Mâsivâyâ tüm kapıları kapadım
Kalbim hep aşkınla yanıp tutuşurken
Dilimi hep zikrinle meşgul ettim
Gözümü nereye atıp baksam
Karşımda hep seni gördüm
Kulağım senin zikrinden başka
Hiçbir söze iltifat etmedi, asla”³²¹*

Mısrî pek çok konuyu Allah aşkıyla ilişkilendirmiştir. Mâsivâyı terk etmek de bu konulardan biridir. Ona göre dünya hayatı geçici ve boştur. Eğer bir kişi Allah’a ulaşmak istiyorsa dünya nimetlerine kanmamalı ve yalnızca Allah’a ulaşmaya çalışmalıdır. Mısrî’ye göre, Allah aşığı kişinin dünya hayatıyla hiçbir ilişkisi yoktur. Derdi aşk olan kişi dünyevi nimetlerin zevkine kapılmadan, dünyaya ait her türlü maddi ve manevi zevkten arınarak ancak Allah’ın yolunda olmalıdır. Aşk, varlıkta değil, ancak yoklukta bulunabilir. Bu yüzden Mısrî sevgiliye ulaşmak için kişinin gönlünden dünyevi olan her türlü sevgiyi uzaklaştırmasını öğütlemiştir. Şiirlerinde de bu fikrini dile getirmiştir.

*“Vasl-ı Hakk olmağa eylersen heves
‘Aşka ulaş gayrıdan gönlünü kes
Gayrı nesne sanma ‘aşkı zâhidâ
Kendi cennetten olupdur muktebes [...]”³²²*

Niyâzî-i Mısrî şiirinin ilk iki beyitinde dünya hayatıyla ilgili düşüncesini açıkça ortaya koymuştur. Ona göre eğer bir kişi Allah’a kavuşmak derdindeyse, aşka

³²¹ Afîfî, *Tasavvuf – İslam’da Manevî Devrim*, s. 271. (Müellif, eserinde şiirin kime ait olduğuna dair kaynak göstermeyip yalnızca ‘bir sûfi’ ifadesini kullanmıştır.)

³²² Nûru’l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.171.

ulaşabilmek için aşk dışındaki her şeyden -ki burada kastedilen dünya hayatıdır- yüz çevirmelidir. Hakikat yolunda olan bir zat, gönlünü aşktan başka herhangi bir şeye kaptırırsa, Hakk'a ulaşması söz konusu bile değildir.

İkinci beyitteyse Mısrî, aşkın bir nesne ya da bir ya da eşyadan çok daha farklı olduğuna dikkati çekerken aşkın cennetten geldiğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla aşk onun nazarında kutsaldır ve dünya hayatındaki hiçbir maddi şeyle karıştırılmamalıdır. Aşk, tıpkı cennet gibi kusursuzdur ve aslında cennete ulaşmak gibi, insanın fitratında zaten var olan aşkı keşfedebilmesi de kişi için bir ödüldür. İslam inancına göre cennet ve cehennem, kişinin dünyada yaptığı amelleri neticesinde ödül veyahut ceza olarak elde edeceği yerlerdir. Bu bakımdan kişinin amelleri neticesinde cenneti hak etmesi gibi, Allah aşkı uğruna dünyadan vazgeçip hiçliğin içinde aşkı bulması da kişiye bahşedilen bir ödüldür.

Mısrî başka bir beyitinde mâsîvâyı terk etmenin önemiyle ilgili şöyle söyler:

“Padişâha aşkını hem-hâne kıl

Mâsivâ-yı aşkını bî-gâne kıl”³²³

Hem-hâne; “aynı evde yaşayan” manasına gelirken, bî-gâne “kayıtsız, alâkâsız” gibi anlamlara gelmektedir. Aslında beyitin manası gayet açıktır. Mısrî, aşkı aynı evde yaşayan bir yoldaş gibi daima yanında arzularken, mâsivâ aşkını da kendisinden uzakta istemektedir.

Afîfî eserinde, Muhammed b. Abdulcebbâr en- Nifferî'nin (ö. 354/965) *el-Mevâkıf*’ından yaptığı alıntıda müşahede mertebelerinin en yükseği olarak mâsîvâyı terk etmeyi şöyle değerlendirir: Nifferî, Allah'ın, O'na yakın olmanın en düşük mertebesinin, her şeyde O'nu görme ve tanımak olup, teorik olarak da bu hâli sürdürmek olduğunu

³²³ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s. 232.

buyurmuştur. Ancak müşahede mertebelerinin en yükseği ise, mâsivânın tamamen ortadan kaldırılması ve kalbi Allah sevgisiyle doldurmaktır.³²⁴

Daha önceleri Niyâzî-i Mısırî'nin Yunus Emre'nin gerek fikirlerinden gerekse şiir söyleme tarzından oldukça etkilendiğini dile getirmiştik. Bu noktada Yunus'un şiirlerini incelerken, onun da masivâyı terk etmenin önemine değindiği bir şiirine rastladık. Yunus da Mısırî'den uzun zaman önce bu konunun önemine değinmiş ve masivâyı terk etmenin ehemmiyetini şu dizlerle aktarmıştır:

“Aşk devasını kılan kişi hiç anmaya hırs u hevâ

Aşk evine girenlere ayruk ne meyl ü ne vefâ”³²⁵

Yunus bu beyitte günümüz Türkçesiyle masivâyı terk etmek yönündeki düşüncesini ifade ederken şunu demeye çalışmıştır. Aşktan bahseden kişi, hırstan, hevesten bahsetmesin. Aşk makamına giren kişinin artık aşktan başka bir şeyden bahsetmesi, aşktan başka bir şeye meyletmesi doğru değildir. Aşk, sevenin sevdiğinde yok olması hâlidir. Unutulmamalıdır ki aşkın doğasında yokluk vardır, başlangıçsız ve sonsuzdur ancak bunun tam aksine hırs ve arzuların doğasıysa tamamen varlıkla kaplıdır. Varlık da her kimdeyse, o kimsenin başı da asla darlıktan kurtulmaz. Bu bakımdan aşk yolunu hırs ve arzularla gidenin sonunda ulaşacağı hayırlı bir kapı da yoktur.³²⁶ Yunus sözlerine şöyle devam eder:

Gerçek âşık, olan kişi anmaya dünyâ-âhiret

Âşık değildir ol kişi yürüye izzeti kova”³²⁷

³²⁴ Afîfî, *Tasavvuf – İslam'da Manevî Devrim*, s. 321.

³²⁵ Tatcı, *Yunus Emre Yorumları İştin Ey Yârenler*, s. 196.

³²⁶ Tatcı, *Yunus Emre Yorumları İştin Ey Yârenler*, s. 196.

³²⁷ Tatcı, *Yunus Emre Yorumları İştin Ey Yârenler*, s. 196.

Yunus Emre bu beyitlerinde gerçek aşğın dünya ve ahiretle olan ilişkisinden bahsetmektedir. Aslında bu iki beyit, konu masivayı terk etmek olunca başka bir anlamda farkındalık uyandırmak açısından da büyük önem arz eder. Yunus'a göre gerçek aşık ne dünyayı ne de ahireti arzu eder, anar.³²⁸ Burada Yunus'un dikkat çekmeye çalıştığı husus, aslında gerçek aşğın yalnızca dünya hayatının, dünya nimetlerinin peşini bırakması gerektiği değil, aynı zamanda ahireti düşünüp arzu etmeyi de bırakması gerektiğidir. Her ne kadar dünya hayatına dair olan telaş, kişiyi Allah'tan uzaklaştıran bir sebepse aynı şekilde ahireti arzulamak ya da ahiret kaygısıyla Allah'ı sevmek de kişiyi aslında aynı derecede Allah'tan uzaklaştırır. Bu yüzden Allah aşığı Allah'a yalnızca sevgi bilinciyle yaklaşmalıdır. Gerçek aşık, büyüklük, makam, şan, şöhret peşinde koşturan kişi de değildir ona göre.³²⁹

İslam inancına göre, ölüm aslında bir yok oluşu değil bilakis, gerçek alemde yeniden gerçek bir varoluşu simgeler. Tasavvufta da mutasavvıflar bu görüşü benimsemiş, hatta mecazi anlamda da kişinin nefsinden, dünya hayatından, onu Allah'a ulaşmaktan alı koyan ne varsa uzaklaşmayı ölmeden önce ölmek olarak açıklamışlardır. Ahmet Gazâlî, bu bağlamda kişinin kendi benine ulaşmasını, “*Senin kendin olman başka, maşuğun kendisi olman başka bir şeydir. Kendi kendin olman başlangıçtaki ham halindir. Âşık olgunlaşma ve pişme yolunda kendisi olmaktan çıkıp, sevgiliye ulaştıkça o zaman onunla kendi gerçek benine ulaşır*”³³⁰ diyerek açıklar.

Söz konusu aşksa, o zaman teslimiyet de aşkın önemli bir parçası haline gelir ve teslimiyet elbette ki yine kişinin hem masivayı terk etmesiyle, hem de bu yolla tabir-i caizse ölmeden önce ölmesiyle gerçekleşebilecektir. Bu durum bir denizde yüzmeye benzetilebilir. Deniz öyle bir güçtür ki, eğer yüzmek istediğinizde çırpınır ve

³²⁸ Tatcı, *Yunus Emre Yorumları İştin Ey Yârenler*, s. 196.

³²⁹ Tatcı, *Yunus Emre Yorumları İştin Ey Yârenler*, s. 196.

³³⁰ Gazâlî Ahmed, *Âşıkların Hâlleri*, s.34.

debelenirseniz size içine çeker, boğar. Deniz, kendisine yüzde doksan dokuzunuzu vermenizi dahi kabul etmez. Ancak size bir çırpıda boğabilecek olan bu güç, eğer ona yüzde yüzünüzü teslim ederseniz size tepesinde taşır. İşte insan için de Allah'a teslimiyet tıpkı böyledir ve böylesine önemlidir. O'na aşık olduğunu söyleyen kimse, tam anlamıyla bir teslimiyet ve terk halinde olmalıdır. Ahmed Gazâli aşkın teslimiyet hali hakkında şu dizeleri söylemiştir:

“Gönlüm! Sakın, sırrını yâre söyleme

Bu “aşk” söznünü ikide bir söyleme

Gönlüm dedi: “Bir daha böyle söyleme

Teslim ol sen, çok söz söyleme”³³¹

Mısırî'de tıpkı Ahmed Gazâli ve niceleri gibi gerçek aşka ulaşabilmek için ölmeden önce ölmenin ehemmiyetine inanmış bir sufıydı. Mısırî'ye göre de ölmeden önce ölmenin, yani bir anlamda nefsi öldürmenin en önemli adımı masıvayı terk etmekten geçmekteydi. Bu minvalde Mısırî'nin gönlünden şu dizeler dökülmüştür.

“Ey gönül gel olmagil Hak'dan ırak

Tende cânın var iken eyle yerak

Dünyadan ölmezden evvel sefer et

Hîç edinme bir makâmda sen durak [...]”³³²

Mısırî'ye göre âşık olan kişi hiçbir makamda durmamalı yani içindeki Allah aşkıyla dünyada kendisini ahiret için hazırlamaya devam etmelidir. Çünkü âşık kimse hiçbir makamda durmayandır.³³³ Niyâzî-i Mısırî, dünyayı bir zindana benzetir ve bu konudaki görüşlerini şöyle açıklar. “Zindana giren herkes korkar ve üzülür. Girenlerden

³³¹ Gazâlî Ahmed, *Âşıkların Hâlleri*, s.23.

³³² Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s.195.

³³³ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s.195.

bazıları çıkarılır, öldürülür; bazıları affedilir, bazıları da çıkar, nimet ve ihsana nail olur. İnsan da böyledir. Dünya zindanına girer. Sonra girenlerden bazıları dünya zindanından çıkınca, kabirde ve ahirette en şiddetli azaba düçar olur. Bazıları da çıkar, Allah onun günahlarını bağışlar. Bazıları da çıkar, kendisine cennette bulunan nimetler ikram edilir. Onun dünyadan çıkışı Hz. Yusuf'un zindandan çıkışı gibidir. Çünkü Hz. Yusuf'un zindandan çıkışına zindanda olan arkadaşları çok ağlamışlardı. Mü'min de dünyadan çıkınca, ana-babası veya eşi ve çocukları, ona çok ağlarlar."³³⁴

Sonuç olarak Mısırî'nin beyitlerinden ve yukarıdaki dünya-zindan benzetmesinden de anlaşılacağı üzere, onun nazarında dünya hayatı kişinin kendisini kaptırmaması hatta kurtulması gerektiği geçici bir şeydir. Aşık kişi şayet Allah aşkına ulaşmak istiyorsa ölmeden önce ölmeli ve dünya hayatına kanmamalıdır.

7. Mısırî'nin Allah Aşkını Övdüğü Birkaç Şiiri

Niyâzî-i Mısırî *Divân*'ında kişinin ilâhî aşka ulaşması için birtakım gerekliliklerden de bahsetmiş ve biz de çalışmamızın bir önceki bölümünde söz konusu olan bu gerekliliklerden ve bunların nedenlerinden bahsetmeye çalıştık. Mısırî eserinde elbette ki aşkın dışında başka konulara da değinmiştir ancak biz çalışmamız kapsamında olmadığı için onlara değinmiyoruz. Çalışmamızın bu bölümünde Mısırî'nin ilâhî aşktan bahsettiği bazı şiirlerine yer vereceğiz.

“Cümle eşyada birer hâlet konulmuştur tamâm

Birbirinden ba'zı nâkıs ba'zun istidâdı tâm

Meşrebi 'alâ olan neş'e nedir hâsıl kelâm

³³⁴ Aşkar, *Niyâzî-i Mısırî Hayatı Eserleri ve Görüşleri*, s.292.

'Aşkdır ol neş'e kâmil kim andandır müdâm

Meyde teşvir harâret te'sîr-i sadâ

Gülşen-i vahdet çü kalb-i emr-i râm-ı 'aşkıdır

Lezzet-i vuslat hemân ancak merâm-ı 'aşkıdır

Terk-i kevneyn eyleyen mest-i müdâm-ı 'aşkıdır

Vâdi-i hayret hakikatde makâm-ı 'aşkıdır

Çün müşahhas olmaz ol vâdîde sultandan gedâ

Ârifin 'aşk-ı ilâhiden yeğ olmaz hem-demi

Nûs edip sahbâ-yı zâtı cân olu her bir demi

Mazhar ana 'ayn-ı zâhir görünür gider gamı

Eylemez halvet – serây-ı sırr-ı vahdet mahremi

Âşık-ı ma'sukundan ma'suku âşıkından cüdâ

Ehl-i Hak olmak dilersen zerk-ı taat terkin et

İçini saf eyleyigör var kıyafet terkin et

Pendi gûş eyle basiretle sefâhat terkin et

Ey ki ehl-i 'aşk-a söylersen melâmet terkin et

Söyle kim mümkün midir tağyir-i takdir-i Hudâ

Varlığın mahv etmek oldu âyin erkân sâdika

Kalbini yakmak gerek anın dem-â-dem bârika

Âşık oldur gitmeye her dem başından sâika

Aşk kilki çekdi hât levh-i vücûd-i âşıka

Kim ola sabit Hak isbatında nefy-i mâ'adâ

Ey Niyâzî ibtidâsîz evk buldun 'aşktan

Yârin isbâtında lâ'sîz zevk buldun 'aşkdan

Dâim ü bâkî fenâsîz zevk buldun 'aşkdan

Ey Fuzûlî intihâsîz zevk buldun 'aşkdan

Böyledir her iş ki Hak adıyla kılсан ibtidâ''³³⁵

Bu beyitler Niyâzî-i Mısrî'nin nazarında aşkın kıymetini anlatmaktadır. Ona göre ariflerin ilâhî aşktan başka bir dertleri yoktur. Aşka ulaşmaya çalışan kişi içini her zaman temiz tutmalı ve masivâyâ ait olan giyim kuşam gibi dertlerden arınabilmeli, zevk ve eğlence peşine düşmemeli, daima ariflerin öğütlerini dinlemelidir. Mısrî, insanın Allah'a ancak benliğinden uzaklaştığında ulaşabileceği kanaatindedir ve bu noktada tarikat esaslarına uymanın önemini altını çizer. Ona göre aşık kişi kalbini her an Allah ateşiyle yakmalı ve bu ateşi korumalıdır. Aşk gayret gerektirir ki. Kişinin içinde o ateşi yakması ayrı bir gayret, o ateşi harlı tutması da ayrı bir gayretin ürünüdür. Ancak burada şu ince detayı belirtmeden geçmek doğru olmayacaktır. Evet aşk bir gayret ürünüdür ancak aşk kesbi, yani yalnızca çalışıp kazanmayla elde edilecek bir şey de değildir. Aşk makâm-ı hayrettir. Aşkta ibtidâsîz ve intihâsîz zevkler vardır. Muhyiddin İbn Arâbî de aşk-ı ilâhî'nin kesb suretiyle elde edilir şeylerden olmadığını, aşkın mevhibe-i ilâhiyyeden ibâret olduğunu Cenâb-ı Hakk tarafından istediği kulunun kalbine emanet olarak bırakıldığını söylemiştir.³³⁶

Mısrî, bu şiirinde kendi içinde bulunduğu aşk halinden de bahsetmektedir. “*Ey Niyâzî ibtidâsîz zevk buldun 'aşktan/ Yârin isbâtında lâ'sîz zevk buldun 'aşkdan /Dâim ü bâkî fenâsîz zevk buldun 'aşkdan*” Mısrî'nin bu sözlerinden anlaşılan odur ki, sonsuz bir aşk ateşinin içinde yanmaktadır ve içinde bulunduğu bu halden hoşnuttur.

³³⁵ Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.18,19.

³³⁶ Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.20.

“İven kişi yol alamaz

Maksûdunu tez bulamaz

Bekle ma’rif kapusın

Yine göstere irfan sana”³³⁷

Çalışmamızın önceki bölümlerinde tasavvuf dönemlerinin bazı mutasavvıfların aşk hakkındaki görüşlerinden bahsederken zaman zaman fikir ayrılıkları olsa da ortak kanıya vardıkları bir nokta olduğunu söylemiştik ki bu da aşka ulaşmanın kolay olmadığıydı. Hemen hemen bütün mutasavvıflar aşktan bahsederken, bu yolculuğun ne kadar mukaddes olduğuyla birlikte bir o kadar da zorlu olduğuna değinmişlerdir. İşte Mısırî de bu dizelerde bize kendi tecrübelerinden yola çıkarak, acele eden ve kendini büyük gören kişinin yol kat edemeyeceğinden ve bu yüzden de maksuduna asla ulaşamayacağından bahseder.³³⁸

“[...] Güçtür kati Hakk’ın yolu

Dergâhı hem gayet ulu

Sıdk ile olmazsan kulu

Etmez yolu âsân sana”³³⁹

Mısırî burda Allah’a varan yolun güçlüklerine işaret etmiştir. Ona göre kişi sadık bir kul olmadıkça Allah o kişiye yollarına açmayacaktır. Bu yüzden Mısırî’nin önemsedığı bir diğer konu da Allah’a aşkla bağlı olmanın yanı sıra sadakatli bir kul olmaktır.

“Kulluğa bel bağlar isen

Şam u seher ağlar isen

³³⁷ Nûru’l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s.20.

³³⁸ Nûru’l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s.29.

³³⁹ Nûru’l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s.29

Sular gibi çağlar isen

Tez bulunur umman sana

Bülbül oluban ötegör

Gül gibi açıl tütegör

'Aşk oduna cân atagör

Gülzâr olur nîrân sana”³⁴⁰

Mısrî'nin şiirinin son dördlüğünden anlaşıldığına göre, yine aynı şekilde eğer kişi Allah'a kulluğunda kusur etmez ve aşk ateşinde de can atarak yanıp tüterse, işte o zaman her mihnet ve meşakkat rahata tebdil edecektir.³⁴¹

Niyâzî-i Mısrî başka bir şiirinde de Allah'a karşı duyduğu aşkı şu mısralarla dile getirmiştir.

“Ey Allah'im seni sevmek ne güzel

Ne güzeldir ne güzel

Yolunda cân u baş vermek

Ne güzeldir ne güzeldir”³⁴²

Bu dizelerinde Mısrî Allah'ı sevmenin güzelliğinden bahsederken “*Yolunda cân u baş vermek ne güzeldir ne güzeldir*” ifadelerine yer vermiştir. Mısrî'nin burada “yoluna cân u baş vermek”ten kastettiği şey fenâfillâha ulaşmaktır.³⁴³ Yani ölmeden önce Allah'a ulaşmaktır. Mısrî burada fenâfillâha ulaşabilmenin güzelliğinden ve kendisine verdiği hazdan bahsetmektedir.

³⁴⁰ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.29

³⁴¹ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.31.

³⁴² Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.97

³⁴³ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.97

“[...]Şol ism-i zâtını sürmek

Visâlin gülünü dermek

Cemâl-i pâkini görmek

Ne güzeldir ne güzeldir [...]”³⁴⁴

Niyâzî-i Mısrî bu dörtlükte öncelikle visaline kavuşabilmenin güzelliğine değinmektedir. Burada daha detaylı açıklanması gereken mısraıysa, “Cemâl-i pâkini görmek”in ne demek olduğudur. Bu, Allah’ın cemâlini görmek demektir. Aslında kulun, Allah’ın cemâlini görmesi elbette ki mümkün değildir. Fakat Mısrî burada pek çok şiirinde de yaptığı gibi, manayı cümlenin içine gizlemiştir. Bu mısraın açıklamasını da Nurû’l Arâbî Leyla-Mecnun misaliyle yapmıştır. Kul Hakk’ı göremez, kişinin Allah’ı gördüm demesi, sürekli zikir halinden doğan cezbenin sonucudur. Çünkü çoklukla zikre devam eden zâkire mezkûr galip gelir. Bu durum Mecnûn’un “*Leylâ benim*” demesiyle aynıdır. Leyla’yı ziyadesiyle tefekkür eden Mecnun’a bir süre sonra Leylâ galip gelmiştir ve dolayısıyla Mecnûn, “*Leylâ benim*” gibi bir iddiada bulunmuştur. Peki hakikatte Mecnun gerçekten Leylâ mıdır? Elbette ki değildir. Mecnun’un iddiasında bulunduğu durum bir haldir ve bu hâle yalnızca Hakk’la bütünleşenler erişebilir.³⁴⁵

Mısrî bütün ömrünü aşkla, kendi benliğini terkedip kendisini yalnızca yaratıcının varlığında tam hissederek geçirmiştir. Hayatı boyunca tutkuyla yalnızca sevgilisini aramıştır.

“[...] Visâlin derdine düşmek

‘Aşk oduna yanıp pişmek

Sonunda sana erişmek

Ne güzeldir ne güzeldir

³⁴⁴ Nurû’l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.97

³⁴⁵ Nurûl Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.98.

Niyâzî yârini bulmak
Yanında eğlenip kalmak
Varıp bir ile bir olmak
Ne güzeldir ne güzeldir”³⁴⁶

Şimdiye kadar anlattığımız bölümlerde ya Mısri'nin aşk yolundaki çabalarını ya da aşka ulaşmak için vasıta olarak gördüğü adımları anlattık. Ancak *Divân*'ında zaman zaman Mısri'nin de Allah aşkına ulaşamadığına dair şüpheye düştüğünü gördük. Mısri'nin bu hâline örnek olarak şu mısraları gösterilebilir.

“Ey çarh-ı dîn n'etdim sana
Hiç vermedin râhat bana
Güldürmedin önden sona
Âh mihnetâ vah mihnetâ”³⁴⁷

Mısri bu dizelerden çarh ifadesiyle bahtını kastetmiştir.³⁴⁸ Çalışmamızın başında Niyâzî-i Mısri'nin hayatını anlattığımız bölümde de değindiğimiz gibi, O hayatı boyunca sürgünlerde kalmış ve düşünceleri nedeniyle zor bir hayat yaşamıştır. Bu dörtlükten de Mısri'nin çileli hayatına gönderme yaptığını anlayabiliriz.

“Bendinden azâd etmedin
Feryâdîma dâd etmedin
Bir dem şâd etmedin
Âh veyletâ vah veyletâ”³⁴⁹

³⁴⁶ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısri Divân Şerhi*, s.97

³⁴⁷ Nurûl Arâbî, *Niyâzî-i Mısri Divân Şerhi*, s.31.

³⁴⁸ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısri Divân Şerhi*, s.97.

³⁴⁹ Nurûl Arâbî, *Niyâzî-i Mısri Divân Şerhi*, s.31.

Niyâzî-i Mısrî'nin burada bendden kastettiği, benlik bağlarıdır yani beni benden ayırmadın³⁵⁰ diyor Mısrî. Hâlbuki daha önce de belirttiğimiz gibi Allah'a ulaşabilmek için Mısrî'nin de diğer mutasavvıflar gibi en çok önemseydiği şeylerden biri benliğinden kurtulmaktır. Ancak anlaşılan o ki Mısrî çektiği dünyevi sıkıntılardan dolayı Allah'a ulaşamamaktan şikayetçidir.

Mısrî'ye göre ölümden kurtulmanın tek yolu aşktır ve aşık kişi için kendini aşka mahv eylemekten daha lezzetli bir şarap yoktur.³⁵¹ Niyâzî-i Mısrî'nin bu düşüncesini şu beyitlerinden anlıyoruz.

“[...] Gel ölümden kurtulam dersen yürü var ‘âşık ol

Döne döne ‘aşk oduyla cism ü cânı kıl kebâb

Gir bu dert meyhânesine koma elden kâseyi

Hiç yürek kanından özge ‘âşık yokdur şarâb [...]”³⁵²

Son iki beyitte Niyâzî-i Mısrî'nin ‘dert’ten kastettiği, aşk-ı ilâhi, ‘meyhâne’den kastettiğiye mürşid-i kâmilin huzuru, kâsedan murâd ettiğiye âşıkın mürşid-i kâmilden istifadesidir.³⁵³

“‘Aşkın kime yâr oldu dâ‘im işi zâr olur

Dinmez gözüünün yaşı yanar içi nâr olur

Sevdâ-yı zülfün kimin takılsa gerdanına

Mansûr gibi ‘akâbet yolunda ber-dâr olur

³⁵⁰ Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.32.

³⁵¹ Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.51.

³⁵² Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.50,51.

³⁵³ Nûru'l-Arâbî, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.51.

Leylâ-yı 'aşkın senin her kimi Mecnûn eder

Firkat oduna yanıp her gece bidâr olur"³⁵⁴

İlk beyitte bahsedilen aşka düşen kişinin dâ'im işi zâr olurdan kasıt, aşk ateşiyle yanan kişinin sürekli bu aşktan ağlamasını anlatmaktadır. Çünkü aşk vuslatı arzular ve aşık kişi visaline erene kadar acı çeker. Mısrî'ye göre sevda hem bir lütuf hem de acıdır.

Mısrî şiirinin ikinci beyitinde Hallâc-ı Mansur'a bir göndermede bulunmuştur. Çalışmamızın Hallâc-ı Mansur'la ilgili olan bölümünde, Hallâc'ın cezbe halinde söylediği "*Ene'l- Hakk*" sözünden dolayı idam edilmişinden ve onun bu sözü söylemesinden detaylıca bahsettiğimiz için burada bu konuya tekrar değinmemeyi uygun görüyoruz. Ancak şunu söyleyebiliriz ki Mısrî'ye göre Allah aşkına tutulmuş olmak onu anlamayanlara karşı tehlikeli de bir durumdur. Hallâc "*Ene'l Hakk*" dediğinde nasıl bir yanlış anlaşılmanın kurbanı olduysa, Mısrî'ye göre başkaları da sevdâyı kuşandığında anlaşılama riskiyle karşı karşıyadır ve tıpkı Hallâc'ı Mansûr gibi idamla karşı karşıyadır.

Mısrî ömrünce Allah'tan yalnızca bütün kalbini onun aşkıyla doldurmasını dilemiş bir sûfidir. İsteyen kişi arar ve ancak arayan kişi istediğini bulabilir. Bu yüzden de Niyâzî-i Mısrî, ömrünü Allah'ı aramaya adanmıştır. Bu hâlini *Divân*'ında şöyle ifade eder:

"İster isen bulasın cânânı

Gayra bakma sen de iste sende bul

Kendi mir'atında gözle anı sen

Gayra bakma sen de iste sen de bul[...]

³⁵⁴Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Divân Şerhi*, s.108.

Zât-ı Hakk'ı anla zatındır senin

Hem sıfatı bil sıfatındır senin

Sen seni bilmek necatındır senin

Gayra bakma sen de iste sen de bul”³⁵⁵

Allah'ı arayan kişi eğer O'nu kendinden başka bir yerde aramaya kalkarsa yanılığa düşecek ve bulamayacaktır. *Mir'at* Arapça'da ayna demektir. Allah'ı arayan, ona ulaşmaya çalışan sâlik, onu kendi benliği dışında bir yerde aramamalıdır. İnsan Allah'ın aynasıdır ve kendisine baktığında O'nu görebilmelidir. Gayra bakmamalıdır. *Necât* kurtuluş demektir. Yani Mısırî, bu arayışta kurtuluşun Allah'ı kendi özünde bulması olduğunu anlatmaktadır. İnsandaki her şey Allah'ın varlığına delildir.

“Sevdim seni hep varım yağmadır alan alsın

Gördüm seni efkârım yağmadır alan alsın

Aldın çü beni benden geçdim bu cân u tenden

Aklım dahi her varım yağmadır alan alsın

Ben varlığımı atdım dost varlığına yetdim

Her usluya bâzârım yağmadır alan alsın

Geçdim ben ad u sandan çıktım o dükkandan

Hep 'ırz ile vakarım yağmadır alan alsın

Geldi dile dildârım buldum gül-I gülzârım

Şimden gerü hep varım yağmadır alan alsın

³⁵⁵ Nûru'l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s. 219-221

Sen gâib u hâzırsın her hâlîme nâzırsın

Ahvâl ile etvârım yağmadır alan alsın”³⁵⁶

Sen gâib ve hâzırsın demek, sen bâtın ve zâhir olansın demektir. Yani burada sen evvel, âhir, zâhir ve bâtınsın anlamına gelen, “*Huve’l evvelu ve’l-‘ahiru ve’z zâhirû ve’l bâtını*” hadisine bir gönderme söz konusudur.³⁵⁷ Peki zâhir olan bâtın, bâtın olan zâhir olabilir mi? Olamaz. Çünkü bunlarda bir değişim ya bozulma söz konusu olamaz. Allah’ın varlığı hiçbir şeye bağlı değildir. O Evvellik, âhirlilik, zâhirlilik ya da bâtınlık ile de mukayyed değildir.³⁵⁸ Mısırî de Allah’ın sonsuzluğunda kaybolmuş bir sûfidir.

³⁵⁶ Nûru’l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s. 300.

³⁵⁷ Nûru’l- Arâbi, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s.300.

³⁵⁸ Nûru’l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısırî Divân Şerhi*, s. 300.

SONUÇ

Aşk, insana bahşedilmiş hayatının içinde belki de kişiyi olduğundan daha farklı, daha iyi, daha anlamlı kılabilen en yüce duygudur. Bu kavram her ne kadar günümüzde daha çok kişiler arası bir kavram olarak anlaşılıyor olsa da aslında özünde ilâhî bir kudrete sahip olma özelliği taşımaktadır. Yani bu bağlamda aşk, onu daha çok nasıl tanımladığımızla ilgilidir. Bize ve Niyâzî-i Mısırî'ye göre aşk, yaratıcının varlığıyla var olmuş, ondan gelmiş ve yaradılışa hayat vermiştir. Tıpkı Tanrı'nın kendisi gibi başlangıçsız, sonsuz ve ilâhîdir.

Tasavvuf tarihi incelendiğinde Allah'a karşı hissedilen duyguyu aşk olarak tanımlasa da tanımlamasa da aşk, hemen hemen her mutasavvıfın bir şekilde konusu olmuştur. Her ne kadar zaman zaman sufiler de aşk konusunun ilahi olarak tanımlanıp tanımlanamayacağı konusunda fikir ayrılığına düşseler de genel kanı ilâhî aşkın bir realite olduğu yönündedir. Ancak öte yandan tasavvufçular beşerî aşkın varlığını da reddetmemiş, onu da içinde şehvet barındırmadığı sürece kişiyi ilâhî aşka götürebilecek bir araç olarak görmüşlerdir.

Aşk, tasavvuf tarihinde en büyük savaşını Zühd Dönemi olarak adlandırdığımız, tasavvuf düşüncesinin doğduğu ilk yıllarda vermiştir. Çünkü bütün doğumlar zorludur ve Allah aşkı fikri bu dönemde doğmuştur. Başlarda Zühd Dönemi daha çok sufilerce aşk yerine korkunun benimsendiği bir dönem olmuştur. Bu dönemin zahidleri ibadetleri daha çok Allah'tan korku fikrinin baskın gelmesiyle yapmışlardır. Ancak bu dönemin sufileri arasında özellikle Rabiâtü'l-Adeviyye görüşleriyle çağdaşı olan pek çok mutasavvıftan sıyrılmış ve ilâhî aşkın Allah'a karşı hissedilebilecek en büyük duygu olduğu fikrini yaşantısıyla ve görüşleriyle ispatlamıştır. Rabia, tasavvuf tarihinde aşktan bahseden ilk sufi olmuştur.

Öte yandan Tasavvuf Dönemiye Zühd Dönemine nazaran ilâhî aşktan bahseden sufilerin sayısı artmıştır ancak ne yazık ki aşk bu dönemde kana bulanmıştır. Tasavvuf Dönemi mutasavvıfları arasında her ne kadar Bâyezîd-i Bistâmi (ö.261/874), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), İmam Gazzalî (ö. 505/1111), Ahmed Gazzali (ö.520/1126) gibi isimler anılıyor olsa da aşktan ayrı görülemeyen cezbe halinde söylediği “Ene'l-Hakk” sözünün yanlış anlaşılması sebebiyle Hallâc-ı Mansur kanı aşka karışan ilk mutasavvıf olmuştur. Ayrıca bu dönemde ilâhî aşk düşüncesi ilk defa Ahmed Gazzali tarafından sistematik bir şekilde anlatılmıştır.

Tasavvuf Dönemindeyse ilâhî aşk fikri altın çağını yaşamaya başlamıştır. Öyle ki aşk konusundan en çok bahsedilen, bu konuda en sistemli eserlerin verildiği, İbn Arâbî (ö. 638/1240), Mevlânâ Celâleddin Rûmî (ö.672/1273), Yunus Emre (d. 1240/ö. 1320) gibi aşkı hem yaşayıp hem de kusursuz bir şekilde anlatan dehâlar bu dönemde yaşamıştır. Niyâzî-i Mısırî de bu dönemin önemli mutasavvıfları arasında yer almaktadır.

Niyâzî-i Mısırî'nin hayatı her ne kadar siyasi fikirleri ya da teville kapalı sözlerinden dolayı sıkıntılarla geçmiş olsa da yaşadığı dünyevi problemler onun büyük bir Allah aşığı olmasına engel olmamıştır. Aslında zaten Mısırî'ye göre çile çekmek de aşkın bir parçasıdır ve kişi eğer ilâhî aşkın varlığını gerçekten bütün benliğinde hissetmek istiyorsa, dertle yoğrulmaya hazır olmalıdır. Tıpkı *Divân*'ında da belirttiği gibi, derman ona göre derdin içinde gizlidir. Aşkla yanan kişi, Allah'a ulaşmak için sürekli çeşitli yollar arar ve bu onun en büyük derdi haline gelir. Allah'a ulaşamamanın acısını çeken kişi tıpkı Mısırî'nin de dediği gibi derdine derman aramaya başlar ve bir süre sonra derdinin aslında aynı zamanda dermanı olduğunu anlar. Yani insanın kendini hakikatten uzak sayması aslında kişiyi hakikatten uzak düşürmez. Mısırî, hakikatin bir olduğunu ve onu aslında dışarda bir yerde araması gerektiğini anladığında belki de ifade edilebilecek en güzel beyitle hislerini dile getirmiştir.

Mısrî tam anlamıyla bir vahdet-i vücuttur. Divân'ı incelendiğinde de Mısrî'nin hemen hemen bütün şiirlerinde vahdet-i vücud fikrinin etkisi görülür. Mısrî'ye göre hakikat de varlık da birdir ve hepsi aşktan ibarettir. Vahdet fikrini anlayan sâlik, o noktadan sonra kendisini Allah'tan ayrı bir varlık olarak görmeyi bırakacaktır. En önemlisi de Allah'ı kendi özünde bilmesi gerektiği bilincine ulaşacaktır.

Mısrî daima Allah'a ulaşmak için yollar arayıp durmuştur. Ona göre kendisini Allah'a götüren yolda pek çok zorluklar vardır ancak bunları aşmanın da birtakım yollarını bulmuştur. Bu bağlamda Mısrî, zahidin hayatında bir mürşidin olmasını oldukça önemsemiş ve Divan'ında da bu fikre sıkça yer vermiştir. Ona göre şeyh, kişinin içindeki Allah aşkını canlı tutan ve onu fenafillaha ulaştıran en değerli rehberdir. Hz. Muhammed de kendi yokluğunda bir şeyhe uyulmasını öğütlemiştir. Mısrî'ye göre aşık, yolunu tek başına yürümemeli ve mutlaka bir rehber edinmelidir.

Niyâzî-i Mısrî ayrıca şiirlerinde Hz. Muhammed'e duyduğu sevgi ve hürmetten de bahsetmektedir. Hz. Muhammed, uğruna kâinatın yaratıldığı, Allah'ın en sevgili kulu ve insanlığın da yol göstericisidir. Allah'ı seven kişi eğer Allah'ın sevgisini kazanmak ve O'na yakın olmak istiyorsa Hz. Muhammed'i de sevmeli ve onun sünnetlerine uymalıdır. İslam inancına göre Hz. Muhammed Allah'ın en sevgili kuludur ve bu açıdan da ona karşı sevgi beslemek kişiyi Allah'a yaklaştıracaktır.

Öte yandan, Mısrî'ye göre aşık kimse dünyayı sevmemeli, güzel giyim kuşam gibi maddi olan ne varsa terk etmelidir. Ona göre bunlar kişiyi Allah'tan uzaklaştıran nesnel ve değersiz maddelerdir. Dünya sevgisinin kişinin kalbine girmesi risk teşkil eder. Çünkü kalbinde dünya sevgisi barındıran insan, aynı yerde Allah sevgisini de barındıramaz. Kalp bu iki tür sevgiyi de bir arada taşıyabilecek kudrette yaratılmamıştır. Bu sebeplerden dolayı mâsivâyı genel anlamda terketmek Niyâzî-i Mısrî'nin önemseydiği ve şiirlerine de yansıyan konulardan biri olmuştur.

Elbette ki Allah'a ulaşmanın bir diğer güzel yolu da Mısrî'ye göre ibadet etmek ve zikre devam etmektir. Mısrî'nin yaşadığı dönemde zikir konusu gündeme gelmiş, terk edilmesi gereken bir hareket olarak görülmüşse de Niyâzî-i Mısrî, zikrin kişinin aşkını kuvvetlendiren ve saliki Allah'a ulaştıran bir yol olarak görmüştür. Çünkü zikir doğrudan sevgiyle ilgili bir konudur. Aşık maşukunu daima anmak ister ve O'nu anmak aşığı dünyevi kötülüklerden, boş işlerle uğraşmaktan, kalbi Allah sevgisinden başka bir sevgiyle doldurmaktan alı koyar. Bu gibi sebeplerden zikir ibadetlerin en başında gelir. Zikir, diğer ibadetlerden farklı olarak, salike Allah'a her an ulaşma özgürlüğü sağladığı için de özeldir. İnsan diğer türlü ibadetlerden farklı olarak, her türlü hâlde Allah'ı anabilir.

Sonuç olarak çalışmamız kapsamında şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, Niyâzî-i Mısrî'ye göre dünyada vahdet-i vücud anlayışına göre bir düzen hüküm sürmektedir. Mısrî'de Allah aşkıyla ilgili görüşlerini aslında genel itibariyle bu düşünce üzerinde toplamış ve aşkın kaynak olarak Allah'tan geldiğini, bu yüzden Allah gibi başlangıçsız ve sonsuz olduğunu savunmuştur.

ÖZET

Çalışmamızda tasavvuf tarihine yön vermiş olan aşk kavramını XVII. yüzyıl'ın en önemli mutasavvıflarından olan Niyâzî-i Mısrî örneği üzerinden incelemeye çalıştık. Bu bağlamda Niyâzî-i Mısrî'nin aşk konusundaki fikirlerini tespit ederken *Divân*'ını çalışmamızın ana kaynağı olarak seçtik.

Mısrî'ye göre aşk, yaratılışın temel unsurudur ve bu görüşünü *Divân*'ında daha çok vahdet-i vücudçu bir tavırla açıklamıştır. Ona göre aşk, tıpkı Allah gibi başlangıçsız ve sonsuzdur. Yaratılışın temeli de aşka dayanmaktadır. Ancak gerçek bir âşık olmak kolay değildir ve kişi bu yolculukta pek çok güçlük de karşılaşacaktır. Bu güçlükler de Allah'ı çokça anmak, Hz. Muhammed'in izinden giderek O'nun buyruklarına uymak, mâsivâyı terk etmek, bir şeyhe intisap etmek, en önemlisi de vahdet-i vücud düşüncesini anlayıp kişinin Allah'ı kendisinden ayrı bir varlık olarak görmemesiyle aşılabılır. Kısacası O'nun söylemiyle, derdin de dermanın da bir olduğun anlayan sâlik aradığını bulmuş demektir.

Niyâzî-i Mısrî'de aşkın mahiyetini anlamak, aslında bir bakıma hem İbnü'l Arâbî'yi hem Mevlânâ Celâleddin Rûmî'yi hem de Yunus Emre'yi anlamak demektir. Mısrî'nin ilâhî aşk düşüncesi bu üç değerli mutasavvıfın görüşlerinin harmanlanmış halidir.

Anahtar Kelimeler: Niyâzî-i Mısrî, ilâhî aşk, aşk, vahdet-i vücud.

ABSTRACT

In our study, we tried to analyse the concept of love, which shaped the history of sufism, through the case of Niyâzî-i Mîsrî, who is one of the most important sufis of 18th century. In this context, we chose his *Divân* as our main source of our study while establishing ideas of Niyâzî-i Mîsrî about love.

According to Mîsrî, love is the fundamental element of creation, and in his *Divân*, he explained his opinion mostly in a wahdat al-wujud manner. According to him love is sempiternal like God. Fundamental of creation also depends on the love. Nevertheless, it is not easy to become a real lover and one will also encounter many difficulties during this journey. These difficulties will be overcome by regularly remembrance of God, following the prophet Muhammad's way and obeying His commandments, leaving masiwa, becoming affiliated with a sheikh, and last but not least by understanding of wahdat al-wujud idea and by ignoring seeing oneself as a separate entity from God. Shortly, in line with His rhetoric, salik who understands that trouble and relief are the same is the one who found the thing that he or she is looking for.

Understanding the nature of love in Niyâzî-i Mîsrî, in fact, is a way to understand İbnü'l Arâbî, Mevlânâ Celâleddin Rûmî, and Yunus Emre. Mîsrî's Divine Love idea is the blended form of these three precious sufis' ideas.

Key Words: Niyâzî-i Mîsrî, divine love, love, wahdat al-wujud

KAYNAKÇA

- Aclûni, *Kesfûl-Hâfa*, Beyrut, 1985, II, 132, hadis: 2016.
- Afîfi, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf- İslam'da Manevi Devrim*, Çeviren: H. İbrahim Kaçar, Risale Yayınları, İstanbul, 1996.
- Armutlu, Sadık, “**Kelebeğin Ateşe Yolculuğu: Klasik Türk ve Fars Edebiyatında Şem‘ü Pervâne Mesnevileri**” A. Ü Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, Hüseyin Ayan Özel Sayısı, Sayı 39, Erzurum, 2009.
- Aşkar, Mustafa, “**Ahmed Yesevi ve Tasavvuf Anlayışı**”, Diyanet İlmî Dergi, Ekim-Kasım-Aralık, 1993.
- Aşkar, Mustafa, *Niyâzî-i Mısrî ve Tasavvuf Anlayışı*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları/2028 Yayınlar Dairesi Başkanlığı Kültür Eserleri Dizisi / 208, Ankara, 1998.
- Aşkar, Mustafa, *Niyâzî-i Mısrî'nin Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, 2. Baskı. İnsan Yayınları, İstanbul, 2011.
- Ateş, Süleyman, “**Yunus'ta İlâhî Aşk**”, Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması, 26-28 Mayıs 2014, Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı (TDKB), Eskişehir, 2013, (<http://bilgelerzirvesi.org>).
- Attar, Feridüddin, *Tezkiretü'l-Evliya*, Çeviren, Süleyman Uludağ, İlim ve Kültür Yayınları, Bursa, 1984.
- Baltacı, Halil, “**Saf Aşkın Üstadı: Ahmed Gazzalî ve Tasavvuf Anlayışı**”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Yıl, 2013/2.

Baltacı, Halil, “**Aşkın kazandığı Tasavvufî Muhteva: Ahmed Gazzâlî, Bakî ve Irâkî Çizgisi**”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Sayı, 15, Yıl, Temmuz, Aralık 2014.

Bardakçı, Mehmed Necmeddin, “**Hallâc-ı Mansur’dan Ahmed Yesevî’ye İlâhi Aşk**” I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri, Ankara 28-30 Nisan 2016.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yayınları, 6. Basım. Ankara, 2014.

Cunbur, Müjgan, “**Yunus Emre’ye Göre “Akıl” ve “Kutadgu Bilig”le Karşılaştırması**”, Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri (Ankara, 7-10 Ekim 1991), Ankara, 1995.

Çakmaklıoğlu, M. Mustafa, “**Hallâc’ın “Ene’l Hakk” Sözü Bağlamında Mevlânâ’nın Şatahat Yorumu**”, Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi, Yıl: 6 [2005], Sayı, 15.

Çeçen, Halil, *Niyâzî-i Mısri’nin Hatıraları*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.

Çubukçu, Hatice, *İlk Dönem Hanım Sûfiler*, İnsan Yayınları.

Çubukçu, İbrahim Agâh, “**Tasavvuf ve Sevgi**”, Cogito: Üç Aylık Düşünce Dergisi, “Aşk”, Yapı Kredi Yayınları, Ocak, 2014, Sayı, 4.

Demirci, Mehmet, “**Mesnevî’de Akıl ve Aşk Karşılaştırması**”, Selçuk Üniversitesi 4. Milli Mevlâna Kongresi (Tebliğler), 12-13 Aralık Konya, 1989.

Demirli, Ekrem, *Şair Sûfiler Mevlânâ, Yunus Emre ve Niyâzî-i Mısri Üzerine İncelemeler*, Sufî Kitap, Nisan, 2015.

Derin, Süleyman, “**Gazzâlî’de Allah Sevgisi**”, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, Ankara, 2001.

Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*.

Doğan, Ahmet, “**Yunus Emre Divanı’nda İdeal İnsan**”, Turkish Studies-International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Sayı, 8/13, Ankara, 2013.

Emiroğlu, İbrahim, “**Mevlânâ’da Aşkı İfade Etme İmkânı ve Aşk Betimlemeleri**” Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, İzmir, 2008.

Emre, Efdal, *Niyâzî-İ Mısrî Divanı ve Şerhi*, Gelenek Yay. 4. Basım, İstanbul, 2015.

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

Ersan, Mehmet Özgün, *Niyâzî-i Mısrî*, Salon Yayınları, Konya, 2018.

Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri, *Marifetname*, Sadeleştiren: Abdullah Aydın, Sarmaşık Yayınları, İstanbul.

Gazâlî, Ahmed, *Âşıkların Hâlleri – Sevânih’u-l Uşşâk*, Türkçesi: Turan Koç- Mehmet Çetinkaya, Hece Yayınları, Ankara, 2012.

Gökcan, Mansur, “**Tasavvufta Allah Sevgisi**”, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt.1, Sayı.1, 2001.

Gölpınarlı, Abdülbaki, “**Niyâzî-i Mısrî**”, Şarkiyat Mecmuası, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, İstanbul, 1972.

Göztepe, Yüksel, “**Benzer Kavramlar Açısından Kuşeyri ve Mevlâna Birlikteliği**”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Mevlâna ve Mevlevîlik Sempozyumu, Şanlıurfa, 26 –28 Ekim 2007.

Gürer, Betül, “**Övgü ve Yergi Bağlamında Sûfilerin Nazarında Hallâc-ı Mansur**”, İlahiyat Tetkikleri Dergisi, Sayı.47, Erzurum 2017.

Gürer, Betül, “**Ahmed Yesevi’nin Dîvân-ı Hikmet’i Ekseninde Tasavvufi Düşüncede İlahî Aşk**”, Bilig, Sayı.80, Kış 2017.

İrâkî, Fahreddin-i, *Aşk Metafizigi*, Tercüme ve Notlandırma: Ercan Alkan, Hayy Yayınları, İstanbul, 2012.

İbn Arâbî, *İlahî Aşk*, Çeviren, Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2005.

İbn Arâbî, *İlahî Aşk*, Çeviren, Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul, 2013.

Kara, Mustafa, Kabakçı, Yusuf, *Niyâzî-i Mısri’nin İzinde Bir Ömür Seyahat Dildâr-ı Şemsî*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010.

Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, “Hevâ” Çeviren: Ekrem Demirli, İz Yayınları, 4. Basım, İstanbul, 2015.

Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfi ve Şiir*, İnsan Yayınları, 11. Basım, İstanbul, 2014.

Koç, Emel, “**Yunus Emre Düşüncesinde Aşk ve Eğitim**”, Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Derneği, Yaz 2003/26.

Kuşeyri, Abdülkerim, *Risale-i Kuşeyri*, Haşmet Matbaası, İstanbul, 1980.

Kuşeyri, Abdülkerim, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, Şubat 2016.

Küçük, Hülya, Ceyhan, Semih, “**Rabiatü’l Adeviyye**” Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 2007, Cilt.34.

Lowry, W. Heath, **Historical Vestiges of Niyâzî-i Mısri’s Presence on The Island of Limnos (Niyâzî-İ Mısri’nin Limnos Adası’nda Bulunan Tarihi İzleri)** Çeviren. Kıvanç Tanrıyar, Bahçeşehir University Press, İstanbul, 2011.

- Niyâzî-i Muhammed Mısrî, *Mewâidü'l-İrfan Avâidü'l-İhsân (İrfan Sofraları)*, Çeviren. Süleyman Ateş, Emel Matbaası, Ankara, 1971.
- Osmanlıca – Türkçe Ansiklopedik Büyük Lügat*, İstanbul, 1987.
- Ögke, Ahmed, “**Alvarlı Efe Hazretleri’nin Hulâsatu’l- Hakâyık’ında Bir Mâsivâ İmgesi Olarak Dünya**”, Uluslararası Hâce Muhammed Lutfî (Alvarlı Efe) Sempozyumu Bildirileri, 25-26 Nisan 2013, Erzurum.
- Öztürk, Mahmut, “**Tevhiden Vahdete: Ensar Örneği**”, Şanlıurfa Uluslararası X. Kutlu Doğum Sempozyumu “Hz. Peygamber, Tevhid ve Vahdet” (21 Nisan 2016) Şanlıurfa, Aralık, 2016.
- Pala, İskender, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, Kapı Yayınları, İstanbul, 1989.
- Pala, İskender, *Kitâb-ı Aşk*, Alfa Yayınları, 24. Basım, İstanbul, Mart, 2016.
- Parlatır, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin, *Divân-ı Kebîr*, Hazırlayan. Abdülbâki Gölpınarlı, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1957.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin, *Fîhi Mâ-Fîh*, Çeviren: Abdülbâki Gölpınarlı, İnkılâp Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 2014.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin, *Mesnevî*, Çeviren: Veled İzbudak, MEB Yayınları, İstanbul, 1995.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddin, *Mevlânâ’nın Rubâileri*, Çeviren. M. Nuri Gençosman, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1974.
- Seyyid Muhammed Nûru’l-Arâbi, *Niyâzî-i Mısrî Divânı Şerhi*, Hazırlayan: Mustafa Tatçı, İbrahim Özay, H Yayınları, İstanbul, 2014.

- Schimmel, Annemarie, *HALLAC Kurtarın Beni Tanrı'dan*, Çeviren. G. Ahmetcan Asena, Pan Yayınları, İstanbul, 2009.
- Schimmel, Annemarie, *İslam'ın Mistik Boyutları*, Çeviren. Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2012.
- Smith, Margaret, *Râbia Bir Kadın Sûfî*, Çev. Özlem Eraydın, İnsan Yay., 2014, İst
- Soysaldı, İhsan, “**Tasavvufta Aşk ve Marifet**”, Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı. 3, Elâzığ, 1998.
- Şahin, Naim, “**Kur'an-I Kerîm'de Akıl ve Aklın Değeri Meselesi**”, Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Konya, 1999, Sayı VIII.
- Şeker, Mehmet Yavuz, “**Vahdet-i Vücûd Ekolü Öncesi Sûfilerin Tevhid Konusundaki Pozisyonları: Bâyezid-i Bistâmi'nin Tevhid Anlayışı**”, İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi, Cilt. 5, Sayı. 4. 2016.
- Tatçı, Mustafa, *Burc-ı Belâda Bir Merd-i Hudâ Niyâzî-i Mısrî*, H Yayınları, İstanbul, 2012.
- Tatçı, Mustafa, *Yunus Emre Yorumları-İşidin Ey Yârenler*, H Yayınları, İstanbul, 2015.
- Tenik Ali, Göktaş Vahit, “**Tasavvufî Düşüncede Zikir ve Zikrin Benlik İnşâsına Etkisi**” Toplum Bilimleri Dergisi, Ocak-Haziran, 2015.
- Türer, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yayınları, İstanbul, 2015.
- Türk, İdris, “**Bâyezid-i Bistâmi'nin Muhabbetullah Anlayışı**”, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Cilt. 9, Sayı. 5, 2014.
- Uludağ, Süleyman, “Ahmed Gazzâli”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt. 2, 1989.

- Uludağ, Süleyman, “Alâkâ”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt. 2, 1989.
- Uludağ, Süleyman “Aşk (Tasavvuf)”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt. 4, 1991.
- Uludağ, Süleyman “Hasan-ı Basrî”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt. 4,1997.
- Uludağ, Süleyman, “Mâsivâ”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt 28, 2003.
- Uludağ, Süleyman, **Sufi Gözüyle Kadın**, İnsan Yayınları, 6. Basım, İstanbul, 2014.
- Uzun, Erkan; Uzun, Serkan, **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2008.
- Yakıcı, Ali, “**Şiirimizde Yunus’a Bakış ve Yunus Emre Sevgisi Üzerine**”, Diyanet Dergisi Yunus Emre Özel Sayı, Cilt.27, Sayı.1, Ocak-Şubat-Mart 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Levf-i Mahfûz” **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, Cilt 27, 2003.
- Yıldırım, Ahmet, “**Peygamber-Sahabe İlişkisi Bağlamında Tasavvufi Düşünce ve Yorumlarda Şeyh-Mürid İlişkisi**”, Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları, Yıl 3, Sayı 1, Mayıs, 2010.
- Yılmaz, H. Kâmil, “**Tasavvuf ve Tevhîd**”, Altınoluk Dergisi, Sayı. 257, Temmuz, 2007.
- Yılmaz, H. Kâmil, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, Ensar Yayınları, 22. Basım, İstanbul, 2016.
- Yılmaz, Necdet, **Osmanlı Toplumunda Tasavvuf**, 2. Basım. Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 2007.