



Niyâzî-i Mısrî Dîvânı'nda “Anlar Bizi” Redifli Gazelin İdrâk Yönünden İncelenmesi

*An Analysis of the Ghazal with the Rhyme “Understand Us” in Niyâzî
Mısrî's Dîwân in Terms of Comprehension*

Hülya Taştekin*

Özet

Anlamak, idrâk etmek, kavramak gibi kelimeler hayatımızda oldukça geniş yer tutmaktadır. Tarih boyunca kendi doğrularını savundukları için eziyet görmüş, reddedilmiş hatta öldürülmüş insanlar olmuştur. Bunun yanı sıra, tasavvuf alanında hizmet etmiş, sohbetler ve yazılı eserlerle insanları irşâd etmeyi vazife edinmiş nice kimseler, anlaşılammaktan mustarip olduklarını eserlerinde dile getirmişlerdir. On yedinci yüzyıla damgasını vurmuş, etkisi asırları aşarak günümüze ulaşmış, coşkulu, aşk ehli bir sūfî olan Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694) de pek çok eserinde anlaşılammaktan bahseder. Bunların arasında en çok dikkatimizi çeken eser “anlar bizi” redifli gazelidir. Çalışmamızda bu gazeli idrâk yönünden ele almak istedik. Ekberî ekolden gelen müellifin, anlayan ve anlamayan kimseler hakkında verdiği bilgileri irdeleyerek, bu durumun idrâk mertebesi farklılıklarından kaynaklandığını ortaya koymaya çalıştık. Soyut bir deneyim olan kalbî bilginin, somut kelimelere nasıl indirgenebileceğini ve bunun manayı hem açıp hem de nasıl örttüğünü açıklamaya gayret ettik. Sonuçta günlük hayat için gerekli olan rasyonel aklın, soyut kavramları idrâk etmeye muktedir olmadığını, bunun için terbiye görerek tekâmül etmiş, entelektüel seviyeye çıkmış bir kalbin gerektiğini gördük. Aklın tekâmülü denebilecek bu yolculuk, bir tür şerh sayılabilecek çalışmamız ile Niyâzî-i Mısrî'nin bakış açısından ortaya konulmaya çalışılmıştır.

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

Abstract

Notions such as understanding, knowledge and consciousness have a large effect in our lives. Throughout history, there have been people who were persecuted, isolated, or even killed for defending their own truth. In addition, many people who served in the field of Sufism and took it on as their duty to guide people through conversations and written works, mostly complained about not being understood properly. Niyâzî Mısrî (d. 1105/1694), a passionate and enthusiastic Sufi, who was one of the leading figures in the seventeenth century and whose influence has survived through the centuries, also complains about not being understood in many of his works. Among them, the most striking one is the ghazal with the rhyme “understand us”. In our study, we wanted to discuss this ghazal in terms of comprehension. By examining the information given by the Akbarian author, about people who understand and those who do not, we tried to emphasize that this situation is due to differences of the levels of comprehension. We tried to explain how the heart's knowledge, which is an abstract experience, can be reduced to concrete words and how it can reveal and cover the meaning. As a result, we saw that the rational mind, which is necessary for daily life, is not capable of comprehending abstract concepts, and for this, a heart that has evolved through training and reached an intellectual level is required. This journey, which can be called the evolution of the mind, is revealed from the point of view of Niyâzî Mısrî in this study, which can be considered as a kind of commentary.

Keywords: Niyâzî Mısrî, Sufism, understanding, consciousness, truth, mind, heart, ma'rifa, perfect human being

* ORCID ID: 0000-0002-7620-171X. Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü Doktora Öğrencisi, E-posta: hulya@tasco.com.tr.

Giriş

Tasavvuf ilmini diğer ilimlerden ayıran önemli özelliklerinden biri, insan kalbini bilgi kaynağı olarak kabul etmesidir. Bu özellik pek çok tartışmalara konu olmakla birlikte, birçok kişi tarafından da kabul görmüştür. Bu nedenle tasavvuf tarihi boyunca pek çok sûfî anlaşılammaktan mustarip olmuş, kimisi suçlanmış, kimisi tekfir edilmiş, kimi ise canlarını vermiştir. Bu şahsiyetlerin dikkat çekenlerinden biri de, on yedinci yüzyıl Osmanlı tasavvufunun en önemli isimlerinden biri olan Niyâzî-i Mısrî'dir (ö. 1105/1694). Anlaşılammama konusunun çerçevesi sûfî kimliklerden, ilham kaynaklı tüm metinlere, hatta vahiy ile indirilmiş Kur'ân-ı Kerim'e kadar genişleyebilir. Günlük hayatta ise insanların birbirleriyle olan ilişkilerinde önem arz edebilir. Niyâzî-i Mısrî konunun önemini kendi eserlerinde pek çok kez işlemiştir. Bu eserlerden en dikkat çekenini "Anlar bizi" redifli gazelidir.¹ Toplam dokuz beyitten oluşan bu gazelde Mısrî, kendi anlattığı ilmi anlayan ve anlayamayanların özelliklerinden bahseder. Anlaşılammamanın temelinde yatan idrâk mertebesi mefhumunu tasavvufî bakış açısıyla irdeler. Gazel, derinlemesine incelendiğinde, müellifin burada soyut olan pek çok tasavvufî bilgiyi somut kelimelere sığdırdığı görülür. İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 638/1240) Vücûd Mertebeleri görüşünü benimseyen Mısrî, nefis mertebeleri ve idrâk arasında da bir bağlantı kurar. Böylece tasavvuftaki seyr ü sülûk aşamalarının idrâk mertebelerine nasıl etki ettiğini de ortaya koyar. Bu minvalde gazel, kavramlar üzerinden incelenmiş, tasavvuf literatüründen ve edebî eserlerden faydalanılmıştır.

1 Niyâzî-i Mısrî Dîvânı için tüm örnekler bu kaynaktan alınmıştır: Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Dîvânı (Tenkitli Metin)*, (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998).

Gazelin Açıklanması

1 Zât-ı Hakda mahrem-i 'irfân olan anlar bizi

'İlm-i sırda bahr-ı bî-pâyân olan anlar bizi

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

Bu beyitte iki kavramın ele alınması gereklidir:

1. Zât-ı Hak'da mahrem-i irfân olmak:

İrfâna mahrem olma kavramı buradaki anahtar ifade sayılabilir. İrfân kelimesi masdar olarak bilmek, tanımak, ikrar etmek; isim olarak da *bilgi* anlamlarına gelmektedir. Mârifet olarak da kullanılan kelime; tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder.² Tasavvufî düşüncede ise mârifet, varlıkların hakikatini ve ilâhî sırları tefekkür, keşif ve ilham yoluyla kavrama, gerçeği bilme olarak tanımlanır.³ Sûfiler bazen ilim kelimesini de aynı amaçla kullanmalarına rağmen mârifeti daha çok "ledün ilmi, bâtın ilmi, esrar ilmi, hal ilmi, makâm ilmi" gibi terminoloji ile adlandırmışlardır. İrfân dediğimiz bilgiye sahip olmak herkesin ulaşabileceği bir merete değildir. Bu sır kapısından girebilmek, içerideki bilgilere mahrem olabilmek, iki kişi arasındaki nikâh akdine benzetilebilir. Bazı koşulların gerçekleştirilmesi gerekir. Bu mahremiyete ermek, mârifete ermek yani ârif olmak anlamına gelir ki, tasavvufî düşüncede ancak seyr ü sülûk ile mümkündür. Seyr ü sülûk ile kişinin istidâdı ölçüsünde Allah'ı tanınması hedeflenir; bu bilgiye mârifetullah, mârifetullaha eren kimseye de ârif, ehl-i irfân, âlim-i billâh denir. Kutsî hadis olarak kabul edilen, *Ben gizli bir hazine idim,*

2 bk. Süleyman Uludağ, "Mârifet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2003, XXVIII: 54-56.

3 bk. Z. İlhan Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, erişim 10.10.2018, <http://www.lugatim.com>.

bilinmeye muhabbet ettim ve âlemi yarattım ifadesinden yaratılışın gayesinin muhabbet ve mârifet olduğu sonucu çıkmıştır.⁴ Bu yüzden bütün varlıkların fitratında mârifete ulaşmak arzusu vardır. Kalp gözü ile gerçekleri görmek olarak da tanımlanan mârifet; bir duygu, bir aydınlanma halidir ve sülûk ile kazanılan manevi tecrübeye bağlıdır. Her ne kadar sûfîler "Mârifet, Hakk'ın bilinmeyeceğini bilmektir." noktasına ulaşmış olsalar da sonu hayret olan bu yoldan vazgeçmemişlerdir. Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgiler anlamına gelen *mârifetullah*a ulaşmak için insanın önce kendini tanıması gerekir.⁵ İbnü'l-'Arabî'ye (ö. 638/1240) göre Allah'ın sıfatları, halifesi olması hasebiyle insanın da sıfatlarıdır. Diğer yandan, Allah mutlak ihtiyaçsız varlık iken insan ise her an O'na muhtaçtır. Bunu bilen kimse Allah'ı bilir ve tanır. Sûfîler, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen şu ve benzer bazı âyetleri insanın nefisini bilmesinin önemine işaret kabul ederler: *Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur'ân'ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?* (Fussilet 41/53).⁶ Çünkü insanın kendi mahiyeti üzerine düşünmesi, varlığı, hayatın anlamı, gayesi gibi konularda sorular sorup cevap araması, onu kendisi hakkında bilgilere götürürken aynı zamanda Allah'a da götürür. Nefis ve Allah arasındaki ilişkide olumlu sıfatlar Allah'a, olumsuzlar ise nefse nispet edilir. Kur'ân'da, *Sana ne iyilik gelirse Allah'tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindedir. (Ey Muhammed!) Seni insan-*

lara bir peygamber olarak gönderdik. Şahit olarak Allah yeter. (Nisâ 4/79) denilerek bu nispetlere dikkat çekilmiştir. Buradan hareketle, *Nefsini bilen Rabbini bilir* mealindeki hadis, tasavvufî düşüncede çok kullanılan bir prensip olmuştur. Diğer taraftan, "herkesin mârifeti aynı seviyede olamaz" düşüncesi, mârifette değişik anlam ve dereceler olduğu fikrini getirmiştir. Cüneyd-i Bağdâdî'ye (ö.297/909) göre *ta'rîf* ve *ta'arruf* olmak üzere iki tür mârifet vardır. Birincisi, Allah'ın kuluna dış ve iç dünyada kudretinin eserlerini göstermesidir ki bu avâmın mârifetidir. İkincisi ise, Allah'ın kendisiyle ilişkisi açısından eşyanın hakikatini kuluna tanıttırmasıdır. Bu da havâssın mârifetidir.⁷

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

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

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

Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

O gün Yer, başka bir Arza, gökler başka göklere değiştirilir. Herkes kahredici Tek Allah'ın huzuruna çıkarlar. (İbrâhîm 14/48)

4 bk. İbrahim Hakkı Aydın, "Kenz-i Mahfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2022, XXV: 258-259.

5 bk. Uludağ, "Mârifet", 54-56.

6 Makaledeki Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin meâlleri T.C. Cumhurbaşkanlığı Diyanet İşleri Başkanlığı'nın web sitesindeki Kur'ân-ı Kerîm bölümünden alınmıştır. <http://kuran.diyaret.gov.tr>

7 bk. Süleyman Uludağ, "Ma'rifet-i Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2003, XXVIII: 56-57.

O'nun yüzünden başka her şey helâk olacaktır. Hüküm O'nundur ve O'na döndürüleceksiniz. (Kasas 28/88)

Gözün lezzeti güzel şeylere bakmada, kulağın lezzeti makâmları, güzel sesleri duymada, kalbin lezzeti yaratıldığı şeye nail olmada yani umûru (işleri) bilmededir. Kalbin gıdası bilgidir. Gıda sevilir ve istenir.

Bil ki, insanlığın saâdeti, Allah Teâlâ'yı bilmededir. Çünkü bu, lezzetlerin ve rahatların en son mertebesidir. (...) ama hakikat ilmini bilmek, hepsinden lezzetlidir. Çünkü hakikat ilmi, fiiller tevhidi, sıfatlar tevhidi ve zât tevhidinde vâkıf olarak Allah'ın sırlarına ermektir. Allah'ı bilmek ise elbette lezzetlerin ve rahatların sonudur.⁸

Görüldüğü üzere, mârifetteki mertebe artışına İbrâhîm Suresi'nin 48. ayetinde de dikkat çekilmiştir. Burada anlatılan “Yerin başka bir arza, göklerin başka göklere” değiştirilmesi, *Te'vilât*'ta İbnü'l-'Arabî tarafından nefis yerinin kalp arzına, sır semâsının da ruh semâsına dönüştürülmesi olarak yorumlanır.⁹ Kısacası tekâmül sürecindeki insanın değişimi söz konusudur. Bu değişimde geçilen tüm makâmlar boyunca, alttakiler üsttekilerle değiştirilir ve yukarıya doğru bir yükseliş gerçekleşir.

Zât-ı Hak'da mahrem-i irfân olmak, mârifetullahta en üst seviyeye çıkmak olup, tasavvufî düşüncede, Zât tevhidinde, İbnü'l-'Arabî düşüncesinde, kulun kendinde ve her yerde Hakk'ı müşâhede etmesi anlamına gelen Zât müşâhedesine tekabül etmektedir.¹⁰ Bu mâri-

8 Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş, (Ankara: Emel Matbaası, 1971), 20-22.

9 bk. Muhyiddin İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr-i Kebir Te'vilât*, çev. Vahdettin İnce, (İstanbul: Kitsan, t.y.), II: 610.

10 Tevhîd-i zât, varlıkta sadece Allah'ın ve O'nun çeşitli mertebelerdeki tecellilerinin bulunduğu müşâhede etmektir. bk. Süleyman Uludağ, “Tevhîd (Tasavvuf)” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm An-*

ket derecesi insan için ulaşabileceği en üst idrâk seviyesidir. Kemâle eren kimse kendindeki Hakk'ı tanır, bilir.¹¹ Nitekim Niyâzî-i Mısırî bir başka şiirinde Zât-ı Hakk'ı şöyle anlatır:

Zât-ı Hakk'ı anla zâtundur senün
Hem sıfâtı hep sıfâtundur senün
Sen seni bilmek necâtundur senün
Gayra bakma sende iste sende bul
(102/6)¹²

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

2. *İlm-i sırda bahr-ı bî-pâyân olmak:*

Sır ilminde sahiliz bir deniz olmak kavramı, bu ilimde en üst düzeyde olmak anlamındadır. Sır kelimesi sözlükte, “Bilinmesi, duyulması, açığa vurulması istenmeyen, gizli tutulan şey” anlamına gelirken, tasavvufta ise “sadece Allah'ın bildiği ya da az sayıda insan tarafından bilinen özel bilgi” ve “ruhun bir idrâk mertebesi” olmak üzere iki anlamda kullanılır.¹³ Tasavvufî düşüncede idrâk ile irtibatlandırılan bir diğer kavram da *latîfe*dir. Latîfe, “son derece ince bir mana ifade eden, kelimelerle açıkça anlatılamayan, işaret yoluyla ehline söylenilebilen, tadılarak

siklopedisi, 2012, XLI: 21-22.

Zât Müşâhedesini, kulun kendinde Hakk'ı müşâhede etmesidir. (bk. Suad el-Hakîm, *İbnü'l-'Arabî Sözlüğü*, (İstanbul: Alfa, 2017), 568.

11 bk. Süleyman Uludağ, “Sülûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2010, XXXVIII: 127-128.

12 Parantez içindeki sayılar gazel numarası/beyit numarası anlamına gelmektedir.

13 bk. <http://www.lugatim.com>, erişim 04.01.2019; Necdet Tosun, “Sır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2009, XXXVII: 115.

ve yaşanarak öğrenilen bilgiler” anlamında kullanılmıştır. İnsanı diğer yaratılmışlardan ayıran ve onun hakikatini oluşturan ruhânî cevhere ise “Rabbânî latîfe” denilmiştir.¹⁴ Gazzâlî’ye (ö. 505/1111) göre Rabbânî latîfe, insanı diğer canlılardan ayıran hakikati olup, duruma göre bazan akıl, bazan ruh, bazan nefis, bazan kalb olarak adlandırılır. Ona verilen isimler değişik olsa da mahiyeti değişmez.¹⁵ Benzer şekilde, Hüseyin b. Yemin Hüseyinî’ye göre de kalp, ruh, sır ve hafî insanın idrâk edici latîfesinin isimleridir. Nefisten sonraki ilk mertebede kalp, beşeri kayıtlardan kurtulup daha saf olduğu diğer mertebede ruh, saflık artınca sır, olgunlaşınca hafî adını alır. Letâifteki farklılık öz itibarıyla değil, vasıflarda ve hâllerdedir.¹⁶ İmam Rabbânî’ye göre insanda beşi halk, beşi emir âlemine ait olmak üzere on latîfe vardır. Halk âlemine ait latîfeler anâsır-ı erbaa (hava, su, toprak, ateş) ile nefistir. Emir âlemine ait latîfeleri de kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. Bazı Nakşibendî şeyhlerine göre kalp latîfesinin bedenle yani maddî âlemlerle, ahfâ latîfesinin ise Cenâb-ı Hak’la irtibatı bulunduğu düşünülür.¹⁷ İdrâk mertebeleri olarak bakıldığında insanı hayvânî nefis mertebesinde Hakk’a yani ilâhî varlık mertebesine ulaştıracak olan şey, bu latîfelerin geliştirilmesidir. Sûfî düşüncede, her insanda yaratılış itibarıyla mevcut olan bu ilâhî latîfenin fonksiyonlarını icra edebilmesi seyr ü sülûk ile mümkündür. Seyr ü sülûkünü tamamlayan dervişte ruhanî latîfeler hâkim hâle gelir; kalbinde mârifet ve muhabbet-i ilâhî nurları parlar; o kişi ilâhî mükâşefe ve müşâhedelere mazhar olur.

14 bk. Osman Türer, “Latîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2003, XXVII: 110.

15 bk. Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2001, XXIV: 230; Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, çev. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınevi, t.y.), III: 9.

16 bk. Tosun, “Sır”, 116.

17 bk. Osman Türer, “Letâif-i Hamse”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2003, XXVII: 143.

Niyâzî-i Mîsrî de bir gazelinde sırra şöyle değinir:

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

Mîsrî, sırrın âşinası olmayı insan olma derecesiyle eşdeğer bulmaktadır. Bu da seyr ü sülûkun sonuna işaret eder. Ayrıca *Gönül Kâfi’nin ankâsı* sözü, fenâdan bekâyâ dönmüş insanı anlatır. Bu mertebeye ulaşan kimse kendi sırrına ermiştir ki, buna *mârifetü’-n-nefs* denilmektedir. Kişi kendi nefisini tanımak yoluyla Allah’ı tanır.¹⁸

Anlaşıldığı üzere *sır ilmi*, mârifettir. Seyr ü sülûk ile ilâhî latîfenin idrâk fonksiyonunun aktif hâle getirilmesidir. Sûfîler, mârifeti ilim kelimesi ile anlatacakları zaman, kesbî ilimlerden ayrılması maksadıyla ilm-i esrâr (sırlar ilmi), ilm-i ledün, ilm-i bâtın, ilm-i makâm gibi tamlamalar hâlinde kullanmışlardır.¹⁹

Sır ilminin yani mârifetin sahilsiz bir deniz olması konusunu İbnü’l-Arabî, Kur’ân’ı der-yaya benzeterek anlatır:

Nefesin kuvvetli ise Yüce Kur’ân der-yasına dal! Aksi hâlde, onun zahirini yorumlayan tefsir kitaplarını okumakla yetin. Deryaya dalma, yoksa helâk olsun. Çünkü Kur’ân deryası derindir. O deryaya dalan kişinin elde etmek istediği şey, sahile yakın yerler olmasaydı bir daha denizden dışarı çıkamazdı. Peygamberler ve korunmuş varisleri ise âleme merhamet maksadıyla, o derin yerlere yönelen kimselerdir.²⁰

Burada “nefesin kuvvetli ise” dediği durum, “sahip olduğun mârifetin derecesi yeterli ise” anlamında ele alınmalıdır. Bu yeterlilik

18 bk. Uludağ, “Mârifet-i Nefs”, 56-57.

19 bk. Uludağ, “Mârifet”, 54-56.

20 Muhyiddin İbnü’l-Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007) I: 206.

derecesini Molla Câmî (ö. 898/1492), mârifeti dört seviyede ele alarak açar: En alt mertebeye, sâlikin baktığı her şeyi Hak’la bağlantılı görmesidir. İkinci mertebeye sâlik, gördüğü her eserin Hakk’ın hangi sıfatıyla ilişkili olduğunu bilir. Üçüncü mertebeye bu sıfat tecellîlerinin hikmetini anlar. En üst mertebeye ise ilâhî ilmi kendi mârifeti şeklinde algılar.²¹ İbnü’l-‘Arabî de mârifet derecesinde en altta bulunan kimseye Kur’ân deryasına dalmamasını, yoksa helâk olacağını tembihler. Ayrıca Kur’ân deryasının sahilden uzak ve derin kısımlarına ancak peygamberler ve onların korunmuş vârislerinin dalabileceğini belirtir. Bunu, tecrübe ve yeteneği yeterli olmayan bir dalgıcın çok derinlere dalıp vurgun yemesi tehlikesine benzetebiliriz. İşte bu derin yerleri “kıyısı olmayan deniz” olarak almak mümkündür. Böylece “ilm-i sırda bahr-ı bî-pâyân olanlar”ın peygamberler ve onların korunmuş vârisleri olduğu sonucuna ulaşırız. Burada korunmuş vârislerin kimler olduğunu irdelemek yerinde olur.

İbnü’l-‘Arabî *Fütûhât*’ta, verâsetin bir makam olduğunu şöyle aktarır: “Bu en temiz Muhammedî makâmdır, ona yükselen, ona vâris olur. Allah onu şeriâtın saygınlığını korumak için gönderir ve görevlendirir.”²² Vârislerin makamından daha üstün bir makam olmadığını, bu makamın karşısında dilin dönmediğini ve gönlün mustarip olmadığını belirtir. Bu makam ehli, hâllerinde fânî olmuş, müşâhedelerini anlatmada ağızları kapanmıştır. Zât nurları onlara egeyen olmuş, sıfatların belirtileri, üzerlerinde gözükmiştir. *Ünsiyet* ve *fenâ* mertebesindedirler. İlâhî kuvvet yardımıyla sürekli müşâhede hâlinededirler. Onlar dosdoğru yoldan ayrılmazlar. Halk ile iç içe yaşasalar bile, bu esnada gerçekte onlarla beraber değillerdir. İnsanlar onları ancak Allah’ın fiillerinden

21 bk. Uludağ, “Mârifet”, 54-56.

22 İbnü’l-‘Arabî, *Fütûhât*, I: 18.

birisi olmaları yönünden görürler.²³

İbnü’l-‘Arabî’nin anlattığı vârisler, seyr ü sülûk sürecinin sonuna ermiş, kendilerindeki sırrı âşikâr etmiş, Hz. Peygamber’in ahlâkını giyinmiş, ölmeye önce ölmek hâline erişmiş, kendi benliklerinden temizlenerek sadece Allah için yaşayan, fenâdan sonra bekâya ererek O’nun sıfatlarına bürünmüş kimselerdir. Niyâzî-i Mısri de kendisini ancak bu kimselerin anlayabileceğini söylemektedir.

2 Bu fenâ gülzârına bülbül olanlar anlamaz Vech-i bâkî hüsnine hayrân olanlar bizi

[Bu her şeyin geçici olduğu gül bahçesine (dünyaya) bülbül olanlar anlamaz; ebedi yüzünün güzelliğine hayrân olanlar bizi.]

Fenâ gülzârına bülbül olmak:

Fenâ gülzârı, geçici, sonunda yok olmaya mahkûm olan dünya nimetleridir. Bunlara bülbül olanlar ise dünya nimetlerinin peşine düşmüş, zâhirî güzelliklere aldanmış kimselerdir. Niyâzî-i Mısri, *İrfân Sofraları*’nda dünya ve dünya adamlarına gönül bağlayanların azap içinde olduklarını söyler. Çünkü onlar kalplerini durmadan değişen gölgele-re bağlamışlardır; erişilemeyen bir gölgenin peşinden koşmaktadırlar.²⁴ Kur’ân-ı Kerim’de de bu durumdan şöyle bahsedilir:

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

23 İbnü’l-‘Arabî, *Fütûhât*, I: 290.

24 bk. Niyâzî-i Mısri, *İrfân Sofraları*, 19.

Öte yandan Klasik Türk Edebiyatı ve dünya edebiyatında benzer anlatımlarla kullanılan gül-bülbül metaforu, burada da kullanılmıştır. Bu metaforunda gül, eşi benzeri olmayan bir güzeldir. Bülbül ise güzel sesiyle ona hoş hikâyeler anlatan âşıktır. Ancak güle olan karşılıksız ve riyâsız aşkını bir türlü anlata- maz; çünkü aşk acısını anlatmak mümkün değildir. Gül güzelliği ile mağrurdur. Onun aşkıyla yanan bülbülden haberi bile yoktur. Bülbülün güle olan bu büyük aşkı, bu aşk uğruna canını, kanını feda etmesi bütün literatürde kullanılan ortak bir motiftir.²⁵

Dünya nimetlerine âşık olan kimse de bülbüle benzer. Yanar, tutuşur, canını vermeye razı olur ama âşık olduğu şeyler her daim vefasızdır. Çünkü hepsi bu âleme ait, yok olmaya mahkum yani fânîdirler. İşte bu tür sevgiler kişiyi gaflete düşürür. Yani Allah'tan uzaklaştırır. Gaflet, sözlükte, çevresinde olanları fark edememe, açık gerçeği görememe, dalgınlık, dikkatsizlik, basîretsizlik, aymazlık, gâfillik olarak tanımlanırken, tasavvufî alanda da Hak'tan habersizlik, kalbin Hak'tan gâfil olması, O'nun zikrinden mahrum kalması anlamlarına gelir.²⁶ Kulun Allah'tan habersiz olması, dünyayı veya bütün mahlukatı, Allah'ın yarattığı ve sıfatlarının tecellî ettiği bir yer olarak idrâk etmeden dünyadaki hayatını sürdürmesine, âleme tefekkür gözü ile bakamamasına, ondaki ince ve hikmetli işleri görememesine sebep olur. Kısaca, enfüs ve âfâkta Allah'ın âyetlerini göremeyen kişi, gaflette demektir.²⁷

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

25 bk. Nilüfer Tanç, "Rifâî'den Oscar Wilde'a Gül ve Bülbül", *A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 39 (2009): 971, 974.

26 bk. <http://www.lugatim.com>, erişim 15.01.2019.

27 bk. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Anka Yayınevi, 2005), 88.

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

Burada "kalpleri olup da bununla anlamayanlar" târifi, tasavvufta kalbin bilgi kaynağı olarak kabul edilmesi düşüncesine işaret eder. Ali Bolat, Muhâsibî'nin bilgi kaynaklarına bakışını irdelediği makalesinde, sûfilerin kirlerden tasfiye edilmesi şartıyla kalbin ilâhî bilgiyi alabildiğini kabul ettiklerini söyler. Muhâsibî'ye göre kalbin biri melekût âlemine, diğeri ise duyular aracılığıyla mülk âlemine bakan iki yüzü vardır. Aynı zamanda kalp aklın mekânı, mârifetin de kaynağıdır.²⁸

Bunlara göre fenâ gülzârına bülbül olanlar, dünya nimetlerini kalplerine koymuş, Allah'tan uzaklaşmış, mârifetten yoksun gâfillerdir. Öte yandan âşık olunan şeylerin mertebeleri âşığın mertebesine de delâlet eder. Mecâz aşklardan en üst seviye olan ilâhî aşka doğru bir yükseliş söz konusudur. Bu dünya nimetlerine sevgi duyanlar somut olanı, yani beş duyu ile algılayabildiklerini sevmektedirler. İlâhî aşk gibi soyut bir kavramı idrâk edecek seviyede olmayıp, Niyâzî-i Mısrî'nin verdiği bilgileri anlayacak güce de sahip değildirler.

Vech-i bâkî hüsnüne hayrân olmak:

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın bâkî yüzü ile ilişkilendirilebilecek âyetler şöyledir:

Yer üzerinde bulunan her canlı yok olacaktır. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâkî kalacaktır. (Rahmân,

28 bk. Ali Bolat, "Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, 12-13 (2001): 379.

55/26-27)

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

Birinci âyette azâmet ve ikrâm sahibi derken Allah'ın doksan dokuz esmasından *zü'l-celâl ve'l-ikrâm* kullanılmıştır. Yine "Rabbinin zâtı" olarak tercüme edilen kelimelerin aslı *vechürabbike*'dir. Vech (وجه), Arapça bir kelime olup yüz, çehre anlamına gelir.²⁹ Burada bâkî kalacak olanın Celâl ve Cemâl sıfatlarının sahibi olan, celâlinin arkasından ikrâmı yani bağıışı, ihsanı yetişen Allah'ın vechi olduğu söylenmektedir. İkinci âyette de benzer şekilde Allah'tan başka ilâh edilmemesi gerektiği, O'nun vechinden başka her şeyin yok olacağı, hükümün O'na ait olduğu anlatılmaktadır. Her iki âyet birlikte mütalâa edildiğinde bu âlemdeki her şeyin fânî olduğu, tek bâkî olanın Allahu Teâlâ olduğu hakîkati ön plana çıkmaktadır. Rahmân Sûresi'nde dikkat çeken *zü'l-Celâl ve'l-İkrâm* isminin kullanılmış olmasıdır. Doksan dokuz esmadan bu ismin seçilmiş olması, bâkî olan Rabbin Celâl ve Cemâl sıfatlarıyla kendini zâhir ettiğini göstermektedir. Bu iki zıt sıfatın her ikisinin de Allah'a ait olduğunun kabul edilmesi ve birleşmesi gerekmektedir. Celâl ve Cemâl birleştiği zaman Kemâl seviyesine ulaşılır. Allah'ı kemâl seviyesinde tanıyan biri ancak O'nu Celâl ve Cemâli ile birlikte sevebilir. Bu kemâl içinde O'nu tanıyan şaşkınlık içinde hayranlık duyar. *Zü'l-celâl ve'l-ikrâm* olan Allah'ın bâkî yüzüne hayran olanlar da ancak tevhid ehli kimselerdir.

29 bk. <http://www.lugatim.com>, erişim 15.01.2019.

3 Dünyâ vü ukbâyı ta'mir eylemekten geçmişiz Her taraftan yıkılıp vîrân olan anlar bizi

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

Bu beyti Nûrû'l-'Arabî şöyle açıklamıştır:

Ehlullâh dünya ve ukbâyı tamir etmez. Hazreti Resûl buyurmuştur: "Dünya, âhiret ehline haramdır, dünyaya meyletmez; âhiret de dünya ehline haramdır, âhirette cennet nimetlerini göremez ve bu ikisi ise Ehlullâha haramdır." Çünkü dünyaya meyletmek nefis içindir. Âhirete meyletmek yine nefisini azaptan kurtarmak ve cennet nimetlerine nâil olmak içindir. Ehlullâh ise Allah'ın rızasından başka bir şeye bakmaz; ne dünyaya meyleder ne de âhirete rağbet eder.³⁰

Dünya ve âhirete rağbet etmemek, sûfî düşüncedeki terklere işaret eder: Terk-i dünya, terk-i ukbâ (âhiret), terk-i hestî (varlık), terk-i terk. Bunlar aynı zamanda Allah yolundaki kişinin kendini aşamalı olarak arındırmasıdır. Zühd kavramı ile iç içe geçmiş olan bu terklar kişinin ihtiyâri yönelişleridir. Zühd, bir şeye olan rağbeti daha iyisine çevirme hâlidir; herhangi bir şeyden vazgeçip, onun yerine daha iyi, daha güzel ve daha hayırlı olana dönmek demektir.³¹

Terk-i Dünya: Dünya nimetlerine bağlanmaktan vazgeçmek, hevâ ve hevesleri terk etmek. Terkların birinci aşaması olup, dünyaya olan arzuları âhiret nimetlerine yönelme ile değiştirmektir.

30 Seyyid Muhammed Nuru'l-'Arabî, *Edebî ve Tasavvufî Mısri Niyâzî Divânî Şerhi*, haz. M. Saadettin Bilginer ve H. Mustafa Varlı, (İstanbul: Esmâ Yayınları, 2016), 88-89.

31 bk. Gazzâlî, *İhyâ*, IV: 398.

Niyâzî-i Mısrî bir hadis-i şerife dayandırarak, dünya isteklerinden vazgeçme ve kabir ehli gibi olma hususunda şu beyitleri söyler:³²

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

Dahi bir yolcu gibi ol ikâmet
eyleme aslâ
Ki ya'nî hiç karar etme elin
çek zîr ü bâlâdan³³

Terk-i Ukbâ: Âhîret nimetlerine bağlanmaktan vazgeçmek, yani Allah'ın emirlerine sadece azaptan kurtulmak ve cennet nimetlerine ermek için değil, Allah'ın rızasını kazanmak için uymaktır. Terklerin ikinci aşamasıdır. Âhîret nimetlerine olan talebi Allah'ın rızası ile yer değiştirmektir. Nasrabâzî (ö. 367/978) bu konuya işaret ederek, "Zâhit dünyada gariptir, Allah Teâlâ hakkında irfân sahibi olan ârif ahirette de gariptir." demiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) de âriflerin zühdünün, Allah Teâlâ ile meşgul olmaya engel olan her şeyi terk etmek olduğunu söylemiştir. Şiblî (ö. 334/946) ise "Allah Teâlâ hariç her şeye sırt çevirmektir" diye anlatmıştır.³⁴

Terk-i Hestî: Terklerin üçüncü aşamasıdır; varlık iddiasından vazgeçmek, egoyu terk etmek, fakr sahibi olmak anlamına gelir. Fakirlik muhtaç olunan şeyin yokluğu demektir. Allah'tan başka herkes fakir ve yoksuldur. O Ganiyy-i Mutlak'tır. Kur'an-ı Kerîm'de ...Allah her bakımdan sınırsız zengindir, siz ise fakirsiniz...³⁵ (Muhammed 47/38) buyu-

32 *Dünyada bir garip veya bir yolcu gibi ol ve kendini kabir ehlinde say. Niyâzî-i Mısrî, Vahdetname, haz. Arzu Meral, (İstanbul: Revak Kitabevi, 2015), 42.*

33 Mısrî, ay.

34 Abdülkerim Kuşeyrî, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 209-211.*

35 *İşte sizler, Allah yolunda harcamaya çağrılıyorsunuz. Ama içinizden cimrilik yapanlar var. Kim cimrilik*

rulmuştur.³⁶

Niyâzî-i Mısrî, *fakr* konusuna "Fakirlik tamam olduğunda o Allah'tır" sözüyle açıklamalar getirir. O'ndan başkasının ne zâhirde ne bâtında varlığı olmadığını, yalnızca var sanıldığını söyler. Ârifin sırrında vücuttan fakr tamam olmayınca, doğrudan doğruya Hakk'ın yüzüne bakmasının mümkün olamayacağını anlatır. Varlığı atmazsa, kendisindeki emaneti ödememiş olacağını ve bu nedenle de hıyanetten kurtulamayacağını belirtir.³⁷

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

Kenan Rifâî (ö. 1950), dört terkin dört aşamalı bir terk ediş olduğunu söyler. Tıpkı beşikteki bebeğe baklava börek verilemeyeceği, hepsinin bir sırası olduğu gibi terkler de kademelidir. İlk başta kişi dünya ile dolu olduğundan, önce mâsivâyı terk etmelidir. Yani mâsivâ zevklerinden kendini sıyırmalı ve yüzünü âhîrete döndürmelidir. Daha sonra ise âhîret nimetlerinden sıyrılıp yüzünü Cemâl'e çevirmelidir. Hiçbir varlığı olmadığını idrâk eden kimse için ise göz artık hiçbir şey görmez ve terk edecek bir şey de kalmaz. Kenan Rifâî'ye göre bu dört terk, dört farklı *idrâk seviyesine* de işaret etmiş olur. Niyâzî-i Mısrî'nin de "anlar" diyerek vurgulamak istediği aslında bu idrâk seviyesidir. Kenan Rifâî bunu şöyle anlatır:

Muhakkak ki, mânâyı anlamak ve mânâdan zevk almak müşküldür [zordur]. Farazâ bir mecliste aşktan ve mânâdan bahsedersen, bütün o kalabalık içinde bunu anlayan pek az kimse çıkar. Hâlbuki cehennemde zincirler var ki,

yaparsa ancak kendi zararına cimrilik yapmış olur. Allah her bakımdan sınırsız zengindir, siz ise fakirsiniz. Eğer ondan yüz çevirecek olursanız, yerinize başka bir toplum getirir de onlar sizin gibi olmazlar. (Muhammed 47/38)

36 bk. Gazâlî, *İhyâ*, 352.

37 bk. Mısrî, *İrfân Sofraları*, 8-9.

bir tanesi beş bin beş yüz okkadır. Ze-bâniler şöyle asacak, böyle kesecekler... dedin mi, herkes birden gözlerini açıp dövünmeye başlarlar.

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

Aşk Cenâb-ı Hakk'ın lütfudur, nasip iledir. Her yiğidin kârı değildir. İşte bu gibi kimseler aksakallı da olsalar, başlarına babadan kalma bir taç da giyseler, aslı bırakıp teferruatla uğraştıkları için çocuk mesabesinde dirler.³⁸

Öte yandan dört terki anlatan dört tekbir, cenaze namazına mahsustur.³⁹ Yani ölmüş kimsenin ardından dört tekbir alınır. Sûfilerin dört tekbiri birlemeleri “ölmeden önce ölmek” kavramıyla alâkalıdır. Hazret-i Peygamber'in “Ölmeden önce ölünüz” hadisine binaen bu kavramı kullanmışlardır.⁴⁰

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

Es-salâ her kim gelür bâzâr-ı
aşka es-salâ
Es-salâ her kim yanarsa nâr-ı
aşka es-salâ (168/1)

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

38 Ken'an Rifâî, *Sohbetler*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011), 511-513.

39 *İlmihal*, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 1998, I: 361/362. https://webdosya.diyamet.gov.tr/DiyametAnasayfa/UserFiles/DiniBilgiler/ilmihal_cilt_1.pdf, e.t. 09.10. 2022.

40 bk. Mehmet Yılmaz, *Kültürümüzde Âyet ve Hadisler*, (İstanbul: Kesit Yayınları, 2013), 550-551.

yaradığını anlatır:

Nefsünü sana bildürür ölmezden öndin öldürür
Yokluk yolını tuygurur fakr u fenâ halvettedür (53/2)

Mısırî'nin “ölmeden önce ölmek” sözünü, kişinin nefsinden ölmesi, varlığından geçmesi anlamlarında kullandığı görülmektedir. Görüldüğü üzere bu beyitte *anlayan* kimse-den kasıt, ölmeden önce ölmek mertebesine ermiş âşıktır.

4 Biz şol abdâlüz bırakduk

egnimizden şâlumuz
Varlığından soyunup uryân olan
anlar bizi

[Biz şu abdâlüz ki, sırtımızdan şâlimızı bıraktık; bizi varlığından soyunup çıplak (örtüsüz) olan anlar.]

Sözlükte *abdâl* kelimesi derviş anlamında kullanılmakla birlikte, tasavvufî düşüncede daha özel bir anlama sahiptir. Bu istikâmet makamıdır; manevî bir derecedir. Evliya ve abdâl bu istikâmet makamına varmayı hedefleyerek, iradelerini Hakk'ın iradesine teslim eder; vefatlarına kadar O'nun iradesine göre hareket etmeyi arzularlar. Yine bir düşünceye göre Abdâl yedidir; ne artar ne eksilirler. Allah Teâlâ yedi iklimi bunlarla korur. Her biri bir iklimde bulunur ve gücünü yedi semanın birinde bulunan peygamberden alır.⁴¹ Şâl, Farsça bir kelime olup sözlükte, kadınların omuzlarına attıkları geniş örtü anlamına gelmektedir.⁴² Öte yandan derviş kıyafetlerinde de görülmektedir. Bazı kaynaklarda dervişlerin bellerine bağladıkları yünden yapılmış kuşak olan *şedd* ile aynı anlamlarda kullanılsa da, Atasoy, *Derviş Çeyizi* adlı eserinde Âgâh Efendi'den aktarak, şâlin derviş

41 bk. Zafer Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 43.

42 bk. <http://www.lugatim.com>, erişim 15.01.2019.

kıyafetlerinde *ridâ* denilen örtünün bir çeşidi olduğunu söyler. Âgâh Efendi *ridâyı* başa ve belden yukarıya bürünülen bir örtü olarak tanımlar. Burada *Şâl Fûte* dediği, dervişlerin hırka ve abâsı olan bir kıyafetten bahseder. Bu kıyafet belden aşağıya tutunacak fûta ve peştemalden ibarettir. Eserde, tarîkat *ridâsı*-nın müşhidin irşâda izinli olmasına delâlet olduğu, *ridânın* iki ucunun üst üste binmesi veya iki yana eşit salınması durumlarının bir nevi mertebelere işaret ettiği gibi durumlar açıklanır. Sağ tarafın şerîat ve tarîkate, sol tarafın mârifet ve hakîkate delâlet olduğu belirtilir. Hatta Hz. Peygamber'den abâ alan, yani şeyhlik almış olanların *ridâyı* boynuna koymasının, emanet yükünü boynuna asması olduğundan bahsedilir.⁴³

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

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

Aşağıdaki beytinde özellikle sûfîye hitap ederek, "sûretinle uğraşma, içini saflaştır" diyen Mîsrî, böylece asıl önemli olanın içsel olarak temizlenme ve Allah'a yönelme olduğuna vurgu yapar:

Gel ey sûfî çıkar sûfî kıl insâf
Ko sûret düzmeği kıl içini sâf (87/1)

Niyâzî-i Mîsrî, varlıktan soyunmak ile idrâk arasında bir bağlantı kurar. Bu bağlantıyı Hakîm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) *uryan*

kelimesini *mârifet* ile ilişkilendirmesinde görürüz. Tirmizî, *mârifet* kelimesinin harf tahlilini yaparak, kelimenin kökü olan ayn, ra ve fe harfleri ile başlayan kelimeler üzerinden gitmiş, anlamlar arasında ilişkiler kurmuştur. Tahlilde ele aldığı kelimelerden biri olan *uryan* kelimesinin "kalbin, Rabbinden başka şeye bakmaktan soyutlanması" anlamına geldiğini söyler.⁴⁴ Bu hâle gelmenin şartını Niyâzî-i Mîsrî varlıktan soyunmak olarak görmüştür.

Öte yandan varlıktan soyunmak, sûfî düşüncedeki *fakr* kavramına işaret eder. Çünkü varlık iddiasından soyunan kişi fakrın idrâkine erer ve bu mertebede artık ondan zuhûr eden Allah olur. Fakr kelimesi Arapça olup sözlükte fakirlik, yoksulluk anlamına gelir. Tasavvufî düşüncede ise kendinde varlık görmeyip her bakımdan Allah'a muhtaç olduğunu bilme, fenâfillâha erişme hâli, mânevî yokluk anlamlarına gelir.⁴⁵ Mîsrî, İrfân Sofraları'nda fakrı şöyle anlatır:

Bin yetmiş altı yılı Şevval'inin ikinci günü akşama doğru kıbleye karşı oturmuş: "Fakirlik tamam olduğu zaman o, Allah'tır." sözünü düşünüyordum. Allah'ın ilhamıyla sırrıma bunun hakiki manası doğdu. O kadar kesin bir mana doğdu ki, artık bunun ötesinde bir mana yoktur. Allah bana açıkça gösterdi ki, kendisinden başkasının ne zahirde, ne batında varlığı yoktur. Yalnız var sanılır. Bana bildirdi ki, ârifin sırrında vücuttan fakr (yoksunluk) tamam olmayınca perdesiz, doğrudan doğruya Hakk'ın yüzüne bakması mümkün olmaz... Çünkü fakrın tamamı, Allah'tan başka her şeyden varlığı almaktır. Vücut kalkınca Hak görünür ve hiç kaybolmaz.⁴⁶

44 bk. Hakîm et-Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Hayy Kitap, 2017), 90.

45 bk. <http://www.lugatim.com>, erişim 15.01.2019.

46 Mîsrî, *İrfân Sofraları*, 8-9.

43 bk. Nurhan Atasoy, *Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*, (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2106), 250-251.

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

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

Kur'ân-ı Kerîm'de, *Ey örtünüp bürünen (Peygamber)! Kalk da uyar.* (Müddessir 74/1) âyeti ile bir örtü ve bürünmekten bahsedilir. İbnü'l-'Arabî, buradaki örtünün "beden örtüsü" olduğunu söyler ve beden suretiyle perdelenmek manasına geldiğini belirtir. İbnü'l-'Arabî bu âyetlerde, beden perdesi ardında bulunan insana hitap edilerek, ondan yaslandığı ve büründüğü tabiat meşguliyetlerinden uyanması, gaflet yatağından çıkması, nefsinin büyük bir günün azabına karşı uyarılması istendiğini söyler.⁴⁷ Görüldüğü üzere İbnü'l-'Arabî bedeni, gaflete neden olan bir perde olarak nitelemektedir.

Kenan Rifâî, esrârı ancak yokluk sahibi kimselerin görüp duyabileceğini belirtir. Bu yokluğun maddî varlık bağlarından kurtulup, nefsin heveslerinden ve ihtiraslarından arınmak olduğunu anlatır.⁴⁸ Ahmet Avni Konuk da benzer şekilde *insan-ı nâkıs* dediği kemâle ermemiş insanın, nefsinin sıfatlarını hâil ederek Yaradanı ile olan bağı kestğini, yani

ilâhî olanı anlayamadığını söyler.⁴⁹

Görüldüğü üzere bu beyitte *anlayan*, fakr sahibi kimselerdir.

5 Kahr u lutfi şey'-i vâhid bilmeyen çektir azâb Ol azâbdan kurtulup sultân olan anlar bizi

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

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

...Allah dilediğini yapandır. [Hûd 11/107] Allah kefil olup, yapıp gerçekleştirecek iki mümkünden birisini yapabileceğini bildirdiğine göre, kesin olarak Allah'a itimat ettik ve O'nu doğruladık. Çünkü teorik bilgi ve kanıtla onun doğruluğunu biliriz. Öyleyse sebeplerin yoksunluğunda dinginliğimiz ve sıkıntı çekmeyişimizin nedeni, Allah'ın onu tazmin edebileceğine inanmamızdır. Bilgiyle kalsaydık, sıkıntı çekerdik. Öyleyse âlim dingin ise, bu durum onun mümin olmasından; mümin olması ise, tazmin edenin [sebeplere zarar ve ziyânı ödeyenin] doğruluğunu bilmesinden kaynaklanır.⁵⁰

Öte yandan İbnü'l-'Arabî Sözlüğü'nde *tevekkül*, "kalbin güçlük çekmeden Allah'a itimat etmesi, O'nun katında bulunan şeye güvenmesidir." şeklinde tanımlanmıştır.⁵¹ Niyâzî-i Mısri bunun mârifet ve kemâlat gerektirdiğinden bahseder. Mârifeti Allah'ın nuru ola-

47 bk. İbnü'l-'Arabî, *Tefsîr-i Kebir Te'vilât*, 1369.

48 bk. Ken'an Rifâî, *Şerhi Mesnevî-i Şerif*, (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2012), 5.

49 bk. Ahmet Avni Konuk, *Fusus'ül-Hikem Tercüme ve Şerhi Muhyiddin İbnü'l-'Arabî*, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), I: 78.

50 İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VII: 265.

51 Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-'Arabî Sözlüğü*, 487.

rak niteler ve şöyle der:

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

Âlemin nakşını hep hayâl gördüm, ol hayâl içre bir cemâl gördüm,

Heme âlem çü mazhar-i Haktır, anın için kamu kemâl gördüm

O zaman sana insanların şerhileri ile hayırlıları bir olur.

Bil ki: Celal, cemal, kahır, lütuf şeklinde görünen şey, varlık kemâlinin tezahürüdür. Eğer Âdemoğulları olmasaydı o Kemâl varlığın yarısı gizli kalırdı. İsimlerin cemiyeti (tamamı) insan hakikatinde meydana çıkmıştır.⁵²

Mısrî, kahır ve lütfu bir görmek için insan hakikatının kemâline erişilmesi gerektiğine dikkat çekmiştir:

Gehî kahr u gehî lütfun kemâlin bilmek
istersen

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

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

Mısrî'nin işaret ettiği kimse fenâ sonrası bekâya ermiş kişi, tevhîd ehlidir.

İlk dönemin önemli sûfîlerinden Zünnûn-ı Mısrî (ö. 245/859 [?]) tevhîdi şöyle tanımlar:

Tevhîd, Allah'ın eşyayla imtiz'ac etmeyen {eşyanın içine girmeyen, onun tabîatına karışmayan} kudretini, eşyâ ile bütünleşmeyen yaratışını bilmek, her

şeyin sebebinin Allah'ın yaratması olduğunu ve O'nun yaratmasında bir bozukluk bulunmadığını bilmendir. Yüksek olan göklerde ve alçak olan yeryüzünde Allah Teâlâ'dan başka müdebbir yoktur. Senin vehim ve tasavvuruna her ne gelirse gelsin, Allah ondan farklıdır.⁵³

Dîvân'ında pek çok kez tevhîd konusuna değinen Niyâzî-i Mısrî'nin, aşağıdaki beyitte anlattığı tevhîd ehlinin Hak âşıkları olduğu görülür:

Hakk'ı seven âşıklarun eğlencesi
tevhîd olur

Aşk odına yanukların eğlencesi
tevhîd olur (60/1)

İbnü'l-'Arabî de sevenin niteliklerinden bahsederken şöyle der:

Sevenin bir özelliği de, sevgilinin ihsanı nedeniyle, sevgisinin artışı veya verdiği sıkıntı nedeniyle eksilmeyi kabul etmemesidir. Bu hüküm, bir tecelli nedeniyle özü gereği Hakkı sevende gerçekleşebilir. Söz konusu tecelli de Hakkın el-Cemil ismiyle tecelli eder. Böyle bir sevgi, iyilik nedeniyle artmayacağı gibi yüz çevirmeyle eksilmez.⁵⁴

Anlaşılacağı üzere tevhîd ehli olan bir Allah âşığı, Sevgili'den geldiğini bildiği her muameleyi kabul eder. Onun sevgisi sebeplere bağlı olmadığı gibi başına gelenler de her şekilde birdir. Ancak bu tevhîd idrâkine eremeyen insanlar sıkıntılar geldiğinde azap çekerler. Niyâzî-i Mısrî de bu azaptan kurtulmak için bir gazelinde şöyle söyler:

Ey Niyâzî fâriğ u âzâde ol var
çekme gam

Kahr u lutfu bir bilürsen gam olur
sana neşât (83/5)

[Ey Niyâzî, vazgeçip terk ederek, el çekerek

53 Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 1104.

54 İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, VIII: 277.

52 Mısrî, *İrfân Sofraları*, 36, 126.

üç hiyerarşik kısma ayırır. En alt tabakada zâhidlik yer almaktadır ve sülûkun başındaki sâlikler için geçerlidir. Mertebesi yükselen kimseler için zühd, *metafiziksel* açıdan gerçekte bir bilgisizliktir; sadece dünya hayatı için geçerlidir.

Diğer taraftan, Klasik Osmanlı Edebiyatı'nda zâhid ile âşık birbirinden farklı hayat görüşlerini temsil eder. Zâhid, dinin özüne inmeyen, kaba sofu, zâhirde dindar geçinip halka ardı arkası gelmez vaaz ve nasihatler veren, fırsatını bulunca da kendi nefesine uymayı ihmal etmeyen, katı ve taş yürekli, gafil, cahil ve nâdan, sözde dindarları anlatmak için kullanılmıştır. Buna karşılık rindlik ve âriflik vasıfları âşıklar ile tasvir edilmiştir.⁵⁷ Niyâzî-i Mısırî'nin bu beyitte bahsettiği zâhid, dinin metafizik alanına hakim olmayıp daha çok şeriat kuralları kısmında kalmış, taassuplu kaba softadır.

Mestân kavramı incelediğinde, sözlük anlamının (mest olan anlamında) *sarhoş* olduğu görülmektedir.⁵⁸ Sarhoş, alkollü bir içki veya keyif verici bir maddenin etkisiyle az veya çok kendini bilmez, kendine hâkim olamaz duruma gelmiş kimseye denir.⁵⁹ İçmek fiili Arapça'da *şurb* kelimesi ile karşılık bulurken, aynı kökten türeyen *şarab* da içecek şey, içki anlamındadır. Tasavvufta şurb, temiz kalplerin ve ruhların ilâhî ikramlardan kendilerine verilenlerle nimetlenmesi anlamına gelir ve bu hâl, "susuz insanın su içmesi" durumuna benzetilir. Kuşeyrî, şurb kavramını zevk-rey, sekr-sahv kelimeleriyle açıklar. Zevk, şurbun başlangıcı olup, sâlikin ilâhî mânaları tatmasıdır. Bu beslenmenin devamlı olması şurb, kanma noktası ise reydir. Zevk, mânevî sarhoşluk; şurb, tam sekr hâli; rey

ise mânevî uyanıklık anlamında *sahv* hâline karşılık gelir.

Tasavvufta şurb ve şarap terimleri ilâhî aşkı anlatmakta kullanılır. Zünnûn, şurubu, ilâhî muhabbeti avuç avuç, dolu dolu içmek ve kanmak olarak tanımlamıştır. Abdurrahman-ı Câmî'ye göre aşk ve şarap, her ikisi de insanı kendinden geçirir; kayıtsız duruma getirir; sırlarını ifşa etmesine sebep olur.⁶⁰

Beyitte bahsedilen "cur'a-i sâfî" saf, katışksız bir içkinin son yudumudur. Şiirde anlamları hissettirmek için sembolizm kullanılması göz önüne aldığımızda, bu da ilâhî aşkın son yuduma kadar içildiği anlamına gelir ki, zaten sarhoş olmayla sonuçlanır.

Kur'ân-ı Kerîm'de, cennette bozulmayan su ırmakları, tadı değişmeyen süt ırmakları, içenlere zevk veren şarap ırmakları ve süzme bal ırmakları bulunduğu bildirilmiştir (Muhammed 47/15). Niyâzî-i Mısırî bu âyeti İrfân Sofraları'nda açıklamış, su ırmağını ilim, süt ırmağını amel, şarap ırmağını "içeni sarhoş eden bilgi" olarak mârifet, bal ırmağını da güzel ahlâk olarak tefsir etmiştir.⁶¹

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

57 bk. Semih Ceyhan, "Zühd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2013, XLIV: 531-532.

58 bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, (Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2008), 628.

59 bk. <http://www.lugatim.com>, erişim 15.01.2019.

60 bk. Süleyman Uludağ, "Şurb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2010, XXXIX: 269-270.

61 bk. Mısırî, *İrfân Sofraları*, 46-47.

**7 ‘Ârifün her bir sözünü tuymaya
insân gerek
Bu cihânda sanmanız hayvân olan
anlar bizi**

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

Arapça olan ârif (عارف) kelimesi bilmek, tanımak anlamındaki ‘irfân kökünden gelir. Bilen, bilgili, irfân sahibi anlamındadır. Tasavvufta, Allah’ın sırları kendisine açılmış olan seçkin kul, herkesin göremediği mânevî gerçekleri gören, anlayan kimse anlamlarında kullanılmıştır. Âlim gibi bilen manasına gelse de ondan farklıdır. Âlim dış âlemi bilen; ârif ise ezel sırları kendisine açılmış olan, Allah’ı, kâinâtı, nefsin tanıyan, bilen, irfân sâhibi kimsedir. Tasavvufta, ârif (ehl-i ma’rifet) ile âlim arasında açık bir ayırım yapılmıştır. Bu ayırım hem mârifet ile ilim arasındaki metot farkından, hem de ârif ile âlimin vasıflarının başkalığından ileri gelmektedir. Cenâb-ı Hakk’ı keşf ve müşâhede yoluyla bilen kişi ârifdir; bu bakımdan ümmî bir insana da ârif denilebilir, ancak âlim denemez. Âlim, zihnî faaliyetle mutlak surette bilen iken, ârif ise ahlâkî ve mânevî arınma sayesinde sezgi gücü ve derunî tecrübe ile öğrenen, anlayandır. Ârifler için, ehl-i yakîn, ehl-i din, velî, kutb ve genel olarak “ârif-i billah” tabiri kullanılır.⁶²

Ârife hiçbir şey gizli kalmaz; mümin Allah’ın nuru ile bakarken, ârif Allah ile bakar.⁶³ Bu suretle ârif Allah’ın konuşan dili, gören gözüdür. Nitekim Cüneyd-i Bağdâdî ârifi, “kendisi sustuğu hâlde içinde Hakk’ın konuştuğu

kişi” diye tarif etmiştir. “Sultânü’l-ârifîn” diye tanınan Bâyezîd-i Bistâmî’ye (ö. 234/848 [?]) göre ârifle mâruf (Allah) arasında perde yoktur; bu yüzden ilâhî âlem ârife ayan beyandır.⁶⁴

Niyâzî-i Mısrî, İrfan *Sofraları*’nın ikinci sofrasında, ârifi dağın zirvesine ulaşmış, en yüksek kulelerde oturan *A’raf Ehli* olarak tanımlar. Dağın çıkışında olanlara *Şerîat Ehli*, inişinde olanlara ise *Hakikat Ehli* der. Bu iki grubun, kâmil olmadıklarından dolayı aralarında fark görüp birbirlerine karşı koyduklarını anlatır. Ancak dağın çıkış ve iniş zahmetlerinden kurtulmuş olan ârifler fark görmez ve iki grup arasında denge sağlarlar. İşte bu yüzden iki grup da ârifin sözlerini tam manasıyla anlayamayabilirler. Çünkü ârif her iki grubun da özelliklerine hâkimdir ve mertebe olarak üzerlerindedir.⁶⁵

İbn Sînâ (ö. 1037), *el-İşârât*’ta “Makamâtü’l-ârifîn” başlığı altında ârifi, âbid ve zâhiden üstün tutar. Ona göre ârif, Ceberût âleminin kudsiyetine yönelmiş, içine daima Hakk’ın nuru doğan kimsedir. Her şeyde Hakk’ı gören ârif, kaderdeki ilâhî sırrı sezer. Ârif bu meşhedde gördüklerini istese de anlatamaz. “Allah’ı tanıyanın dili tutulur.”⁶⁶ Ancak çok büyük edip-ârifler, bunları edebiyat dilinin sembolizminden faydalanarak anlatabilirler. Dolayısıyla âriflerin sözlerini anlamak, herkesin yapabileceği bir şey değildir. Nitekim, ârifin öyle hâlleri vardır ki bu hâllerden anlayanlar onları yüceltirken, anlamayanlar ise kınarlar.⁶⁷

Mısrî, *Dîvân*’ındaki bir gazelde, ârifi anlayabilecek olanın yine ârif olacağından bahseder; yücelik ehlinin rütbesini alt mertebedesinin bilemeyeceğini anlatır:

62 bk. <http://www.lugatim.com>, erişim 15.01.2019; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 24; Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 38; Süleyman Uludağ, “Ârif”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 1991, III: 361-362.

63 bk. Ebû Nasr Serrâc, *El-Lüma’: İslâm Tasavvufu*, çev. H. Kâmil Yılmaz, (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 37-38.

64 bk. Uludağ, “Ârif”, 361-362.

65 bk. Mısrî, *İrfân Sofraları*, 11.

66 Hücvîrî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu’l-Mahcub*, 395-396.

67 bk. Uludağ, “Ârif”, 362.

‘Ârifün kadrin yine ol ‘ârif olanlar bilür
Ehl ‘ulûvvün rütbesini bilmez ehl-i in-
hitât (83/3)

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

Örtü bu bâzâr-ı kesret gözlerin
halkun velî
‘Ârif olan cümle yüzden seni
seyrân eyledi

Bu ne hikmet bu ne kudret bu ne
san‘atdur görün
Zerreyi gün katreyi deryâ-yı
ummân eyledi
Kim ki bu sırdan haberdâr oldı ‘
ârifdür özi
Kurtulup hayvân adından kendin
insâneyleydi(187/9-11)

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

İnsân (انسان) kelimesinin bazı kaynaklarda *üns* (ünsiyet etmek, alışmak) ya da *ins* (beşer, insan topluluğu) kökünden geldiği söylenirken, bazı kaynaklarda ise aslının *nîs-yân* (unutmak) kelimesi olduğu öne sürülmüştür. Genel olarak adam veya iyi, olgun, vicdanlı adam manalarında kullanılmıştır.⁶⁸ Tasavvuftaki kullanımın ise Kur'ân-ı Kerîm'de geçen âyetlere dayandığı görülür.

68 bk. <http://www.lugatim.com>, 25.02.2019; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 136; Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 440; İlhan Kutluer, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2000, XXII: 320-321.

Buna göre insan, yaratılmışlar arasında en güzel surette (Tîn 95/4) ve en son yaratılan, Allah'ın sıfat ve isimlerine mazhar olan (Bakara 2/31), kendi yaratıcısını bilen veya inkâr edebilen (Hûd 11/9, Nahl 16/4) yaptıklarından sorumlu canlı (Şems 91/7-9) olarak ele alınmıştır. Ancak tüm bu kabullerin içinde *ünsiyet* kavramı öne çıkar. Çünkü *ünsiyet* ile aynı kökten gelen iki kelime *teennüs* ve *isti'nâs* sırasıyla "insan olmak" ve "cana yakın olma, vahşi hayvanın evcilleşmesi" manalarına gelmektedirler.⁶⁹ Diğer yandan İbnü'l-'Arabî de insâna *insân* denmesinin sebebi olarak, insânın kemâl mertebesine yatkınlığını (*ünsiyet*) görür. İslâm tasavvuf ve felsefesinde *insan-ı kâmil* terimini kullanan ilk kişi olan İbnü'l-'Arabî'ye göre insanlık mertebesi yegânedir; o da insan-ı kâmile aittir. Diğerlerinin "insan" diye isimlendirilmesi ise sadece özellik ve biçim olarak insan-ı kâmile benzemeleridir. İbnü'l-'Arabî burada iki kavram öne sürer: İnsan-ı kâmil ve hayvan-insan.⁷⁰ Bu noktada akıllara yukarıda bahsedilen *isti'nâs* kelimesi gelir ki, vahşi hayvanın evcilleşmesi manasında kullanılmaktadır. Benzer şekilde aynı kökten gelen *enes* kelimesi de vahşet kelimesinin zıddıdır. Aslında anlatılmak istenen bir olgunlaşma, kemâle yönelme sürecidir. Kur'ân-ı Kerîm'de insanın halife olarak yaratıldığı beyan edilir. (Bakara 2/30) Halife olan kişi, halifeliğini yaptığı varlığın özelliklerini taşır. İşte bu nedenle insan en güzel şekilde yaratılmıştır. Tîn Sûresi'nde, *Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra onu, aşağıların aşağısına indirdik. Ancak, iman edip salih ameller işleyenler başka. Onlar için devamlı bir mükâfat vardır.* (Tîn 95/4-6) buyurulmaktadır. Özünde en güzel şekilde yaratılmış olan insan, bunu başaramadığı zaman aşağıların aşağısına düşmeye mahkûmdur. Görülüyor ki, insan özündeki güzellikleri bulmak ve

69 bk. Kutluer, "İnsan", 320-321.

70 el-Hakim, *İbnü'l-'Arabî Sözlüğü*, 285-286, 291.

buna göre yaşamak üzere programlanmıştır. Bu özü bulmak kemâle ermek demektir.

Hayvan-İnsan, İbnü'l-'Arabî'nin tanımına göre, sadece âlemin hakikatlerini içeren beşer cinsinin her bir bireyidir. O sadece âlemin bir sûretidir. İnsan-ı kâmil ise hem âlemin hem de Hakk'ın suretidir. O, âlem ve Hakk'ın hakikatlerini kendinde toplar. İnsan-ı kâmil Hakk'ın halifesi iken hayvan-insan ancak insan-ı kâmilin halifesi olabilir. Görüldüğü üzere İbnü'l-'Arabî, insan-ı kâmil seviyesine erememiş kimselerin hepsine birden hayvan-insan demektedir. Kendindeki ilâhi emanetin farkına varmayanlar insan olma mertebesine eremezler.⁷¹

Niyâzî-i Mısırî de benzer şekilde *Dîvân*'ında hayvan ve insan ayırımını cehâlet ve mârifet ile ilişkilendirir:

Nâdânı terk itmedin yârânı ârzûlarsın
Hayvânı sen geçmedin insânı ârzûlarsın
(136/1)

Kandan gelür yolun senün ya kanda
varur menzilün
Nirden gelüp gittüğünü anlamayan
hayvân imiş (78/5)

Öte yandan, *İrfan Sofraları*'nda insana ait dört tavrın anlatıldığı on beşinci sofrada, insanın hayvanlık sıfatlarından kurtulup kemâle erişini güzel ahlâk ile ilişkilendirir. Sonra bu güzel ahlâkın ne olduğunu açıklar: Güzel ahlâk imandır, ameldir, ihlastır, zikir, ihsandır, tevâzudur, öğüttür, tasavvuftur, cömertliktir, mürüvvet etmedir, rızadır, sabırdır, Allah'ı sevmedir, Allah'tan korkmadır. Mısırî, bu özelliklerin Hz. Âdem'in ilminin zuhur ettiği kimselere verildiğini söyler. Bu ilmin de esma ilmi yani ledünnî ilim olduğunu, salih ameller neticesinde verâset yoluyla verildiğini anlatır. Böylece hayvanlık sıfatlarından kurtulup, insan sıfatlarına yüksel-

71 el-Hakîm, age. 216-217.

menin ancak mârifet yoluyla olacağına işaret eder. Çünkü kendisinin de söylediği gibi ârifin kadrini ancak ârif bilir; alt mertebedeki üst mertebedekinin derecesini bilemez.⁷²

8 Ey Niyâzî katremüz deryâya saldık biz bugün Katre nice anlasun 'ummân olan anlar bizi

[Ey Niyâzî, biz bugün katremizi denize saldık; katre nasıl anlasın, bizi ummân olan anlar.]

Bu beyitte öncelikle *katre*, *deryâ*, *ummân* kelimelerinin hangi manalarda kullanıldığını irdelemek gerekmektedir. İbnü'l-'Arabî, *deryâ* ve *ummân* kelimelerini bilgi, ilim, bilgi kaynağı gibi anlamlarda kullanmıştır. İbnü'l-'Arabî'nin *Fütûhât*'ta kullandığı ifadelerden bazılarını şöyle sıralayabiliriz:⁷³ Zât deryâsı, Kur'ân deryâsı, bilgi kaynağı/deryâsı, ezel/ebed deryâları”.

İbnü'l-'Arabî, “efrattan biri” dediği Abdullah b. el-Abbas için; “O, bilgisinin genişliği nedeniyle, *deryâ* diye isimlendirilmişti.” der.⁷⁴

Kur'ân-ı Kerim'in de “sahilsiz bir ummân” olduğunu, ona ait bir sözün, -yaratılmışların sözlerinden farklı olarak- sözün kendisini talep ettiği bütün anlamları kast ettiğini anlatır.⁷⁵

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

72 Mısırî, *İrfân Sofraları*, 41-44.

73 bk. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 34, 206, 142, 163.

74 bk. İbn Arabî, age., II: 124.

75 bk. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, X: 38.

ise nehirler olarak niteler.⁷⁶

İbnü'l-'Arabî'nin deryâ ve ummân kelimelerini ilim ve mârifet anlamlarında kullandığını göz önünde bulundurarak beyti incelediğimizde, Niyâzî-i Mısrî'nin de katre/deryâ/ummân kelimelerini aynı amaçla kullandığını söyleyebiliriz. Öte yandan, mârifete ermenin yani Hakk'a ulaşmanın yolu sûfilerce seyr ü sülûk olarak belirlenmiştir ki, bu da belli tasavvufî adab ve erkânın uygulanması anlamına gelir. Mârifetin sonu hayrettir; seyr ü sülûkun sonu ise başlangıca varmaktır.⁷⁷ Bu da sülûktaki *fenâ – bekâ* kavramları ile açıklanır. İnsan fenâ ve bekâ suretiyle dünyaya gelip, kirlenmeden önceki arı, duru, pak, saf ve temiz hâline kavuşur; aslı fitratına, esas hilkatine ve hâline rücu eder.

Hücvirî, kulun Allah hakkında ilim sahibi olmasıyla (mârifet), cehâletin fânî olduğunu söyler. Kulun kendi varlığından fânî olmasının, Hakk'ın cemâlini temâşa ve azâmetini keşfetmesi ile olduğunu, fenâda Hakk'ın celâlinde dünyayı da âhireti de unuttuğunu anlatır. Bir sûfinin fenâ ile ilgili sözünü aktarır: "Fenâmda seni buldum. Cismimin remzini ve ismimi mahvettin, sildin, süpürdün. Sen kimsin diye benden sorduğunda, ben benim dedim."⁷⁸

Kelâbâzî (ö. 380/990); fenânın, kulun nefsanî ve hayvanî haz ve duygularından fânî olması, kendinden geçerek temyiz yani iyiyi kötüden ayırma özelliğini kaybetmesi, daima içinde kendini yok ettiği (fenâ bulduğu) varlıkla meşgul olduğu için eşyadan da fânî olması anlamına geldiğini anlatır. Fenâ hâlindeki kulun sevk ve idâresini bizzat Hakk'ın üzerine aldığı, bu vaziyetteki kul için günaha giden yolların hepsinin kapanmış olduğunu belirtir.⁷⁹

76 bk. İbn Arabî, age., XV: 280.

77 bk. Uludağ, "Sülûk", 127-128.

78 Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcub*, 304-309.

79 bk. Muhammed b. İbrâhim Kelâbâzî, *Ta'arruf: Do-*

Fenâyâ eren sâlikin içinde fânî olduğu varlık ile durumu şöyle açıklanabilir: Bir şey diğer bir şeye mevsûl (kavuşmuş) veya makrûn (bitişmiş) veya onunla müttehî (birleşmiş) veya mümtezic (kaynaşmış, iç içe geçmiş) olursa, her ikisinin hükmü bir olur.⁸⁰ Bu durum, katrenin denize kavuşup kendi vasıflarından fânî olması ve varlığını denizin vasıfları ile devam ettirmesiyle eş değerdir. İbnü'l-'Arabî de bunu benzer şekilde denizlerin, nehirlerin varlıklarını sildiğini, başka bir anlatımla, nehirlerin varlıklarından geride görülen ve ayırt edilen bir kalıntı bırakmadığını söyler.⁸¹

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

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

Karıncalar gibi sen ufak ufak yürürken
Meleklerden ilerü seyrânı
ârzûlarsın

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

Mısrî, gazelde "katre" olarak nitelediği sâliki, küçük tahta ata binen çocuklara benzetir ki, tahta at burada gerçeği olmayan bir şeyin taklidi ile avunmaya işaret eder. Mısrî, gazelin devamında sâlikin yürümesini karınca

ğuş Devrinde Tasavvuf, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 202-212.

80 bk. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcub*, 307.

81 bk. İbnü'l-'Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, I: 209.

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

Katre – deryâ metaforunu, suyun dünyadaki döngüsü ile de bağdaştırmak mümkündür. Damla, katıldığı her formun bir parçası olur; ismi önce damla, sonra nehir, sonra deniz, en sonunda okyanustur. Bu tıpkı seyr ü sülûkun fenâ mertebelerine benzer. Burada da sâlik en başta şeyhinde fenâ bulur; daha sonra Hz. Peygamber’in manasında fânî olur; en sonunda da fenâfillaha erer. Her fenâ mertebesinde, sâlik fânî olduğu varlığın vasıflarına bürünür. Allah’ta fânî olduğunda burada kalması mümkün olmaz ve bekâya döner.⁸² Bu fenâ mertebelerinde şeyh, Hz. Peygamber’e doğru akan bir nehir, Hz. Peygamber ise Cenâb-ı Allah’a doğru akan bir deniz gibidir. Bekâ ise ummân olma hâline benzetilebilir. Diğer taraftan, yeryüzüne inen her su damlacığı bir akarsuya kavuşamaz. Toprak yüzeyinde birikir ve buradan tekrar buharlaşır. İşte seyr ü sülûk yapamamış, mârifete erememiş, Allah’ı tanıyamamış ve bu hâl üzre ölmek suretiyle devrini tamamlamış insanlar, bu su damlaları mesabesinde dirler. Deniz olamadan katre olarak bu âleme veda ederler.

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

82 bk. Ken’an Rifâî, *Ebu'l-alemeyn Seyyid Ahmed er-Rifâî*, (İstanbul: Cenân EKSİV Yayınları, 2015), 176, 184-190.

9 Halkı koyup lâ-mekân ilinde menzil tutalı Mısrîyâ şol cânlara cânân olan anlar bizi

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

Halkı bırakıp lâ-mekân ilinde seyr etmenin ne olduğunu, Hücvirî ve Gazzâlî’nin tevhîd konusundaki açıklamalarından çıkartabiliriz. *Lâ-mekân* kavramı Hücvirî tarafından Allah için tanımlanır. “O’nun mekânı yoktur; O mekânda da değildir ki, hakkında mekânın varlığını kabul etmekle yerleşik olsun ve bu suretle de mekâna (diğer) bir mekân lazım gelsin.” Dolayısıyla lâ-mekân ilinde olmak, sadece Allah ile olmak anlamına gelir.⁸³ Öte yandan Cüneyd-i Bağdâdî’ye göre tevhîd, muvahhidin Allah’ın birliğindeki mükemmelliği ile vahdaniyetini tahakkuk ettirmek suretiyle O’nu birlemesidir. Havâssın tevhîdi ise, kulun Allah önünde bir ceset gibi olmasıdır ve tevhîd denizindeki dalgalar içinde bulunan o cesedin üzerinde Allah’ın hükmü ve yetkisi geçerlidir. O ceset mesabesindeki kişi, O’nun varlığının ve birliğinin hakikatleri sayesinde kendinden, halkın çağrısından, o çağrıya cevap vermekten geçmiştir. O’nun yakınlığıyla, his ve hareket sona ermiştir. Çünkü Hak Teâlâ kendi iradesini yerine getirmiş, kulunun sonunu başa döndürmüştür.⁸⁴

Niyâzî-i Mısrî bir gazelinde Allah ile olmayı şöyle anlatır:

Gitti kesret geldi vahdet oldı
halvet dost ile
Hep Hak oldı cümle âlem çarşu
bâzârkalmadı(180/4)

Çokluğun kaybolması, artık halkı görmemek, halkı bırakmak olarak anlaşılabilir. Nitekim İzutsu’ya göre, fenâyâ eren kimsenin gözün-

83 bk. Hücvirî, *Hakikat Bilgisi Keşfu'l-Mahcub*, 342.

84 bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 407.

den her şey silinirken, aynı zamanda kesretteki yaratılmışların hakikatleri sezilmeye başlanır.⁸⁵ İbnü'l-'Arabî, "Bütün insanlar uykudadırlar; ancak öldüklerinde bu uykudan uyanırlar" sözünden yola çıkarak, insanların bu âlemde gördüklerinin rüyada görülenler mesabesinde olduğunu söyler.⁸⁶ Bunların da te'vil edilmesi yani başlangıçtaki manalarına rücu ettirilmesi gerektiğini anlatır. İşte İzutsu burada bir kimsenin hisler ile aklın yarattığı kösteklerden kurtulup, doğal olayların ördükleri ince remizler perdesinin ardını görmeye başlamasının, *fenâ* denilen mistik tecrübe ile mümkün olduğunu belirtir.⁸⁷

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

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

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

İrişdi mârifet nûrî gönül oldı
Hakk'ın tûrî

85 Toshihiko Izutsu (1914-1993). İslâm düşüncesi ve Kur'an semantiği üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Japon şarkiyatçısı.

86 bk. Yılmaz, *Kültürümüzde Âyet ve Hadisler*, 564.

87 bk. Toshihiko Izutsu, *İbnü'l-'Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 23.

Niyâzî tuydı çün sırrı gümân gitdi
âyân içre (153/7)

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

Vahdeti kesretde bulmak kesreti
vahdette hem
Bir 'ilimdür ol ki kamu 'ilm ü 'irfân
andadur (33/4)

İbnü'l-'Arabî *Fütûhât*'ta bu mertebedeki kimselerin, halk ile iç içe yaşasalar bile, bu esnada gerçekte onlarla beraber olmadıklarını söyler.⁸⁸ İnsanların onları ancak Allah'ın fiillerinden birisi olmaları yönünden gördüklerini belirtir. Hadis-i kudsîde bahsedildiği üzere Allah'ta yok olmuş, fânî olmuş kişiden Allah tecellî eder; onun işiten kulağı, görür gözü, tutar eli, yürür ayağı mesâbesinde olur.⁸⁹

Görülüyor ki, Niyâzî-i Mısrî bu beyitte kendi vardığı noktayı yani bulunduğu makamı anlatmaktadır ki, burası, vahdette kesreti, kesrette vahdeti görebilme makamıdır. Mısrî, bu seviyede kendisini idrâk edebilecek kişinin de *cânlara cânân* olan olduğunu belirtmektedir. Canlılara canan olan Allah'tır. Allah ile kurbiyeti olan, fenâdan bekâya eren kişi kendisinden Allah'ın tecellî etmesi yönüyle cânlara cânân olur.

Sonuç

Gazeli bütünüyle incelediğimizde, Niyâzî-i Mısrî'nin *anlayan* olarak nitelediklerinin, fenâyaya ermiş, devrini tamamlamış, Hak ile bâkî olarak dünyaya dönmüş, insân-ı kâmil seviyesindeki kimseler olduğu görülmektedir. *Anlamayanların* ise bu devri tamamlayamamış, hatta dünya kayıtlarıyla perdelenip

88 bk. İbnü'l-'Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, I: 290.

89 Buhârî, *Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*, çev. Mehmet Sofuoğlu, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989), XIV/6424.

gaflette kalarak hiç tekâmül edememiş, dünyaya doğdukları seviyede yani hayvâniyet seviyesinde kalmış kimseler olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu çalışmamız esnasında hakikat bilgisinden bahseden kimselerin âdeta farklı bir âlemde yaşadıklarını, farklı algılar ile bu dünyayı yorumladıklarını gördük. Hz. Peygamber'in kendisine rüya tabirinden sorulduğunda; "Ben dünyayı tabir ederim." sözleri bu dünyanın tabir gerektirdiği sonucuna ulaşmamızı sağladı. Bu minvalden ilerlediğimizde hakikat bilgisinin, şehâdet âleminde var olan sembollerin okunabilmesi, idrâk edilebilmesi, aslına rücû ettirilebilmesiyle anlaşılabilmesiyle sonucuna ulaştık. Çalışmamızın günümüz insanına aktaracağı mesaj, anlamının da idrâkin de mertebeli oluşudur. Bu mertebeli yapıyı kabul etmeden büyük velîleri, Hz. Peygamber'i ve en önemlisi Kur'ân-ı Kerîm'i tam manasıyla anlamak mümkün değildir. Ayrıca ârifin öyle hâlleri vardır ki, bu hâllerden anlayanlar onları yüceltirken, anlamayanlar ise kınarlar.

Kaynaklar

- Abdülkerim Kuşeyrî. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî. *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcub*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Atasoy, Nurhan. *Derviş Çeyizi: Türkiye'de Tarikat Giyim Kuşam Tarihi*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2106.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Kenz-i Mahfî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXV, 2022, 258-259.
- Ayverdi, Z. İlhan. *Kubbealtı Lugatı*, <http://www.lugatim.com>, (erişim 10.10.2018).

- Bolat, Ali. "Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12, 12-13 (2001): 361-389.
- Buhârî. Sahîh-i Buhârî ve Tercemesi*. çev. Mehmet Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989.
- Cebecioğlu, Ethem. Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anka Yayınevi, 2005.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XLIV, 2013, 530-533.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi Yayınları, 2008.
- Erdoğan, Kenan. Niyâzî-i Mısrî Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divânı (Tenkitli Metin)*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Erginli, Zafer. Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Gazzâlî, Muhammed b. Ahmed. İhyâu Ulûmi'd-Dîn. I-IV*. çev. Ahmet Serdaroğlu. (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002).
- el-Hakîm, Suâd. İbnü'l-Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2017.
- Hakîm et-Tirmizî. Kalbin Anlamı*. Çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Hayy Kitap, 2017.
- Izutsu, Toshihiko. İbnü'l-'Arabî'nin Füsûs'ndaki Anahtar Kavramlar*. Çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- İlmihal. Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 1998. https://dibwebfiles1we1.blob.core.windows.net/webfiles/diyanet.gov.tr/UserFiles/DiniBilgiler/ilmihal_cilt_1.pdf*
- Kelâbâzî, Muhammed b. İbrâhim. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. Haz.

- Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Ken'an Rifâî. *Ebu'l-alemeyn Seyyid Ahmed er-Rifâî*. İstanbul: Cenan EKSİV Yayınları, 2015.
- . *Sohbetler*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011.
- , *Şerhli Mesnevî-i Şerif*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2012.
- Konuk, Ahmet Avni. *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi Muhyiddin İbnü'l-Arabî. I*. haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- Kutluer, İlhan. "İnsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. XXII, 2000, 320-323.
- Muhyiddin İbnü'l-'Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- , *Tefsîr-i Kebir Te'vilât. I-II*. Çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Kitsan, t.y.
- Niyâzî-i Mısrî. *İrfan Sofraları*. Çev. Süleyman Ateş. Ankara: Emel Matbaası, 1971.
- , *Vahdetname*. Haz. Arzu Meral. İstanbul: Revak Kitabevi, 2015.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*. Çev. H. Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Seyyid Muhammed Nuru'l-Arabî. *Edebî ve Tasavvufî Mısrî Niyâzî Dîvânî Şerhi*. haz. M. Saadettin Bilginer ve H. Mustafa Varlı. İstanbul: Esmâ Yayınları, 2016.
- Tanç, Nilüfer. "Rifâî'den Oscar Wilde'a Gül ve Bülbül". A.Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 39 (2009), 967, 987.
- Taştekin, Hülya. "Niyâzî-i Mısrî Divânî'nda Hakikat Bilgisini İdrâk Edebilme". Yüksek Lisans Tezi, Üsküdar Üniversitesi Tasavvuf Araştırmaları Enstitüsü, 2019.
- Tosun, Necdet. "Sır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVII, 2009, 115-116.
- Türer, Osman. "Latîfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVII, 2003, 110.
- , "Letâif-i Hamse". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVII, 2003, 143.
- Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXIV, 2001, 229-232.
- , "Mârifet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 2003, 54-56.
- , "Mârifet-i Nefs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXVIII, 2003, 56-57.
- , "Sülûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXVIII, 2010, 127-128.
- , "Şürb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXIX, 2010, 269-270.
- Yılmaz, Mehmet. *Kültürümüzde Âyet ve Hadisler*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2013.