

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



NİYÂZÎ-İ MISRÎ'DE İNSANIN ASÂLETİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

DANIŞMAN
DOÇ. DR. ŞAHİN EFİL

HAZIRLAYAN
EKREM ÇELİK

MALATYA-2021

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANA BİLİM DALI
FELSEFE BÖLÜMÜ

NİYÂZÎ-İ MISRÎ'DE İNSANIN ASÂLETİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

HAZIRLAYAN

EKREM ÇELİK

DANIŞMAN

DOÇ. DR. ŞAHİN EFİL

MALATYA-2021

ONUR SÖZÜ

Yüksek lisans tezi olarak hazırladığım NİYÂZÎ-İ MISRÎ'DE İNSANIN ASÂLETİ başlıklı bu çalışmanın bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün eserlerin hem dipnotta hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Ekrem ÇELİK



ÖNSÖZ

Anadolu bilgeliğinin önde gelen isimlerinden Niyâzî-i Mısrî, Hakk’a ve hakikate olan sadakatinden asla taviz vermeyen, hakikati her durumda, bütün açıklığı ile haykıran karizmatik bir kişidir. Bir taraftan Kadızâdelerin zulmü, haksızlığı ve itibarsızlaştırma çabalarına karşı mücadele ederken, diğer taraftan dergahında irşad görevini sürdüren Niyâzî-i Mısrî, başta *Divân* adlı eseri olmak üzere, tasavvuf alanında pek çok eser yazmış hakikat ehli bir İnsan-ı Kâmilidir.

Niyâzî-i Mısrî’nin insan anlayışını gereği gibi anlamak ve bütün yönleri ile açıklamak amacıyla hazırladığımız bu çalışmada, başta kendi eserleri olmak üzere, Niyâzî-i Mısrî ile aynı ekolden olan insanların onun üzerine yazdıkları eserleri referans aldık. Böylece asıl amacımız olan Niyâzî-i Mısrî’nin insan anlayışını yorumlarken farklı ekollerin insan anlayışları ile karşılaştırmadan; Francis Bacon’ın benzetmesi ile *çarşı-pazar idollerinden* ve Gadamer’in uyarısıyla *keyfi değerlendirmelerden* olabildiğince uzak durmaya gayret ettik.

Çalışmamızda dikkat ettiğimiz bir diğer hususta Niyâzî-i Mısrî’nin insan anlayışının sıradan bir insan tasavvuru olmayıp kendi şahsında bilfiil tecrübe ettiği gerçek bir insan modeli olduğudur. Bu nedenle kendisinin eserlerinde sık sık vurguladığı, “tatmayan bilmez” sözünü hatırlamamızda tutarak onun insan anlayışını, *bilme* iddiasında bulunmadan, eserlerinde dile getirdiği şekli ile fikirlerini, imkân ve mertebelere riayet ederek, felsefi bir yaklaşımla yorumlamaya çalıştık ki felsefi yorum, bir fikri aslına sadık kalarak, kendi kavrayış gücünün elverdiği ölçüde temellendirmektir. Ayrıca yorum yaparken, yorumun *özgün* olmasına dikkat ettiğimiz gibi yorumun en önemli özelliği olan *geçerlilik* özelliğine de riayet ettik.

Çalışmamızın bir diğer amacı da günümüzün çoğunluğu aslına yabancılaşmış, “gölge varlığını” asıl; “asıl varlığını” gerçekdışı, dolayısıyla anlamsız ve gereksiz gören modern/pozitivist bireylerinin, bizce sorunlu insan tasavvuruna muhalif ve ideal insan arayışı içinde olan insanlara alternatif bir model sunmaktır.

Buraya kadar amaçlarını belirttiğimiz çalışmamızın, içeriğini tam anlamıyla ifade ettiğini düşündüğümüzden, ismini *Niyâzî-i Mısırî’de İnsanın Asâleti* olarak uygun gördük. Çalışmamızın isminde geçen *İnsanın Asâleti* kavramını da Osmanlı’nın “Varlık ve İnsan” filozofu olarak tanınan, varlıkları *asıl varlık* ve *gölge varlık* olarak sınıflandıran Kemalpaşazâde’nin varlık anlayışından ve Molla Sadra’nın “asâlet-i vücûd” kavramından esinlenerek belirledik. *İnsanın Asâleti* kavramını gerek etimolojik gerekse edimsel anlamıyla, çalışmamızın ana temaları olan *insanın hakikati* (aslı, özü) ve *hakikatin* (asıl, gerçek, üstün) *insanı* kavramlarını karşıladığı ve kapsadığı için isim olarak tercih ettik.

Çalışmanın içeriğine gelince, *Giriş* bölümünün birinci kısmında, Niyâzî-i Mısırî’nin hayatını, eserlerini ve fikirlerini kısaca özetledik. *Giriş* Bölümünün İkinci kısmında Niyâzî-i Mısırî’yi fikirleri ile etkileyen, kendisinin *Divân* adlı eserinde isimlerini zikrettiği İbn Arabî, Mevlâna, Yunus Emre ve Şeyh Bedreddin’in insan anlayışlarını kısaca ele aldık. Birinci bölümde *Niyâzî-i Mısırî’de İnsanın Hakikati* başlığı altında *hakikat* kavramının tarihsel serüvenini, Niyâzî-i Mısırî’nin insanın hakikati dediği Hakikat-i Muhammedîyye’yi ve Hakikat-i Muhammedîyye’nin mahiyetini ele aldık. İkinci bölümde ise *Niyâzî-i Mısırî’de Hakikatin İnsanı* başlığı altında *insanı* varlık yönünden *İnsan-ı Kâmil*, bilgi yönünden *Ârif*, değer yönünden *Âşık* ve varoluş yönünden *Melâmî* olarak, Niyâzî-i Mısırî’nin sık sık kullandığı sıfatlarla kavramlaştırdık. Seçtiğimiz her kavramı felsefenin ilgili alanı ile ilişkilendirirken bu alanları; ki bunlar varlık, bilgi, değer ve varoluş sözcükleri ile ifade edilir, felsefeye aşına olmayan okurlar da faydalanabilsin diye ilişkili olduğu kısmın girişinde hem kelime hem kavram hem de kullanım anlamını kısmen de olsa açıklamaya çalıştık. Sonuç bölümünde Niyâzî-i Mısırî’nin insan anlayışı ile ilgili bulgularımızı derleyip gerekli önerileri yaparak çalışmayı sonuçlandırdık.

TEŞEKKÜR

Bu çalışmada bilgi, birikim ve tecrübeleriyle katkılarını esirgemeyen tez danışmanım Doç. Dr. Şahin EFİL'e, arkadaşım Doç. Dr. Abdullah ATLI'ya, ağabeyim Dr. Öğretim Üyesi İsmail ÇELİK'e, öğrencim Şahnur KEŞŞAFOĞLU'na ve M. Fatih TEMUÇİN'e teşekkür ederim.



İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	v
TEŞEKKÜR	vii
İÇİNDEKİLER	viii
ÖZET	ix
ABSTRACT.....	x
GİRİŞ	1
1. Niyâzî-i Mısrî'nin Hayatı, Eserleri ve Fikirleri.....	1
2. Niyâzî-i Mısrî'yi Etkileyen Bilgelerin İnsan Telakkileri	4
BİRİNCİ BÖLÜM: NİYÂZÎ-İ MISRÎ'DE İNSANIN HAKİKATİ	12
1.1. Hakikatin Tarihsel Serüveni.....	12
1.2. Hakikat-ı Muhammedîyye	17
1.3. Hakikat-ı Muhammedîyye'nin Mahiyeti.....	21
İKİNCİ BÖLÜM: NİYAZÎ-İ MISRÎ'DE HAKİKATİN İNSANI	27
2.1. Felsefe ve Tasavvufta Varlık	27
2.2. Varlık Yönünden Hakikatin İnsanı: İnsan-ı Kâmil	31
2.3. Felsefe ve Tasavvufta Bilgi.....	37
2.4. Bilgi Yönünden Hakikatin İnsanı: Ârif.....	40
2.5. Felsefe ve Tasavvufta Değer	47
2.6. Değer Yönünden Hakikatin İnsanı: Âşık	50
2.7. Felsefe ve Tasavvufta Varoluş	54
2.8. Varoluş Yönünden Hakikatin İnsanı: Melâmî	57
SONUÇ	70
Kaynakça	73

ÖZET

Niyâzî-i Mısırî, felsefenin de temel alanları olan varlık, bilgi, değer ve varoluş gibi pek çok alanda fikirlerini yazmış önemli bir bilgedir. Niyâzî-i Mısırî'nin insan anlayışının ele alındığı bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünün birinci kısmında, Niyâzî-i Mısırî'nin hayatı, eserleri ve fikirleri ele alınmıştır. Giriş bölümünün ikinci kısmında Niyâzî-i Mısırî'yi fikirleri ile etkileyen İbn Arabî, Mevlâna, Yunus Emre ve Şeyh Bedreddin'in insan anlayışlarına kısaca yer verilmiştir. Birinci bölümde Niyâzî-i Mısırî'nin insanın hakikati dediği *Hakikat-i Muhammedîyye*'nin ne olduğu açıklanmıştır. İkinci bölümde ise Niyâzî-i Mısırî'ye göre hakiki insan; varlık yönünden *İnsan-ı Kâmil*, bilgi yönünden *Ârif*, değer yönünden *Âşık* ve varoluş yönünden *Melâmî* sıfatı ile vasıflandırılmıştır. Ayrıca bu vasıfların ilişkili olduğu varlık, bilgi, değer ve varoluş sözcüklerinin hem kelime hem kavram hem de kullanım anlamları çalışmanın ilgili kısmında açıklanmıştır. Sonuç kısmında Niyâzî-i Mısırî'nin insan anlayışı ile ilgili bulgular derlenmiş, gerekli öneriler yapılmıştır.

Bu çalışmada başta Niyâzî-i Mısırî'nin kendi eserleri olmak üzere onun eserleri ile ilgili yazılan metinler kaynak olarak kullanılmıştır. Çalışmada kaynak tarama, inceleme yöntemi ve buna bağlı olarak içerik yorumlama tekniği kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Niyâzî-i Mısırî, İnsanın Asâleti, Hakikat-ı Muhammedîyye, İnsan-ı Kâmil, Ârif, Âşık, Melâmî.

ABSTRACT

Niyâzî-i Mîsrî is an important scholar who wrote his ideas in many areas such as being, knowledge, value and existence, which are also the primary fields of philosophy. This study, which deals with the human understanding of Niyâzî-i Mîsrî, consists of three main sections.

In the first part of the introduction are discussed Niyâzî-i Mîsrî's life, works and ideas. In the second part of the introduction is briefly given the human understanding of Ibn Arabi, Mevlâna, Yunus Emre and Sheikh Bedreddin, who influenced Niyâzî-i Mîsrî with their ideas. In the second part of the introduction is explained Hakikat-ı Muhammedîyye which is called the truth of man by Niyâzî-i Mîsrî. In the second part is explained some terms according to Niyâzî-i Mîsrî's idea, real human being; as İnsan-ı Kâmil in terms of being, Ârif in terms of knowledge, Âşık in terms of value and Melâmî in terms of existence. In addition, the words being, knowledge, value and existence are explained both the word concept and usage meanings that these are related to the relevant part of the study. In the conclusion part, the findings about Niyâzî-i Mîsrî's understanding of human were compiled and necessary suggestions were made.

In this study, the texts written about Niyâzî-i Mîsrî's own works, especially his works, were used as a source. The source scanning, analysis method and related content interpretation technique were used in the study,

Key Words: Niyâzî-i Mîsrî, The Nobility of Human, Hakikat-ı Muhammedîyye, İnsan-ı Kâmil, Ârif, Âşık, Melâmî.

GİRİŞ

1. Niyâzî-i Mısırî'nin Hayatı, Eserleri ve Fikirleri

Niyâzî-i Mısırî 1618 yılında Malatya'da doğar. İlk eğitimini ailesinin yanında aldıktan sonra dönemin ilk öğretim kurumu olan sıbyan mektebine gider, okuma-yazmanın yanı sıra Kur'ân ve ilmiyal bilgilerini bu okulda öğrenir. Gençliğinin ilk yıllarında Halveti bir mürşide bey'at ederek tarikata girer. Şeyhinin Malatya'yı terk etmesiyle birlikte Niyâzî-i Mısırî de ilim tahsil etmek amacıyla Malatya'dan ayrılır. 1638'de Diyarbakır'a gider, bir yıl kaldıktan sonra Mardin'e geçer. Bir yıl da Mardin'de ilim tahsil ettikten sonra 1640 yılında Mısır'a gider. Mısır'da Kadiri tarikatından bir mürşide intisap ederek tasavvuf eğitime devam eden Niyâzî-i Mısırî, aynı zamanda Camiu'l-Ezher'de şer'i ilimleri tahsil eder.¹

Mısır'da üç yıl kalan Niyâzî-i Mısırî, özellikle tasavvuf eğitimi ile ilgili beklentilerine karşılık bulamayınca Mısır'dan ayrılır. Üç yıla yakın bir süre Arabistan ve Anadolu'yu dolaştıktan sonra 1646'da İstanbul'a gelir. Kısa bir süre İstanbul'da kaldıktan sonra Bursa'ya geçer. Bursa'da gördüğü bir rüya üzerine Uşak şehrine gider. Uşak'ta iken Elmalî'dan Uşak'a gelen Halveti Şeyhi Sinan-ı Ümmi ile karşılaşır. Aradığı mürşidin Sinan-ı Ümmi olduğunu ilham yoluyla öğrenir ve ona intisap eder. Bunun üzerine:

Aşkın meyine ben kane geldim

Şevkin oduna hoş yane geldim

beyiti ile başlayan manzumeyi yazar. Şeyhi Sinan-ı Ümmi ile birlikte Elmalî'ya gider. 1647'den 1656 yılına kadar mürşidine hizmet eder. Mürşidinden izin ve icazet alan Niyâzî-i Mısırî, 1656'da tekrar Uşak'a döner. Bir süre Uşak ve Kütahya'da kendisine verilen irşad görevini yapar, 1662 yılında Bursa'ya geçer.²

Bursa'da irşad görevini sürdüren Niyâzî-i Mısırî, dini ve siyasi olaylara da aktif olarak katılmaya başlar. O dönemde tarikatlara karşı sert tavırlar alan Osmanlı Padişahı II. Ahmet (Ö. 1695) ve etrafındakiler, tekkeleri kapatırlar. Niyâzî-i Mısırî'den tasavvufi

¹ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, (1. Baskı), çev. Süleyman Ateş, Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 39.

² Çeçen, Halil, Niyâzî-i Mısırî'nin Hatıraları, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s.18.

faaliyetlerini durdurmasını isterler. Niyâzî-i Mısırî, Padişah ve çevresinin bu taleplerini reddettiği gibi onları ağır bir şekilde eleştirir. Bu tutumundan dolayı 1672’de Rodos’a sürgün edilir. Dokuz ay sonra tekrar Bursa’ya döner. Faaliyetlerine kaldığı yerden devam eder. Özellikle halkın yanlış anlayacağı sözlerinden dolayı devlete şikâyet edilince bu defa 1677’de Limni adasına sürgün edilir. Limni’de iki yıl sürgün kaldıktan sonra, serbest bırakılır. Serbest kaldığı halde yaklaşık on beş yıl adada kalır. Devletin emri ile 1692 yılında tekrar Bursa’ya döner.

Bursa’da yaklaşık on altı ay kadar kalan Niyâzî-i Mısırî, Avusturya üzerine yapılacak sefere katılması için Padişah II. Ahmet tarafından Edirne’ye çağrılır. Sefere iki yüz talebesiyle katılmaya karar verir. Bunu öğrenen yöneticiler, bu kalabalıkla devlete karşı ayaklanabilir endişesiyle, Niyâzî-i Mısırî’nin sefere katılmasını engellemeye çalışır. Padişah mektup göndererek sefere katılmamasını ister ancak o bu isteği reddederek katılacağını bildirir. 1693 yılında Edirne’ye vardığında yakalanarak tekrar Limni adasına sürgüne gönderilir. 1694 yılında 78 yaşında iken sürgünde olduğu Limni adasında vefat eder. Vasiyeti üzerine ayağındaki bukağı ile Limni adasında defnedilen³ Niyâzî-i Mısırî’nin en önemli eserlerinden bazıları şunlardır:

1. Dîvân-ı İlâhiyât: Tamamına yakını gazellerden oluşan 195 şiirin yer aldığı Divan, Kenan Erdoğan, Hasan Kavruk, Mustafa Tatcı tarafından yeni harflerle yayımlanmıştır.
2. Mevâ’idü’l-İrfân ve Avâ’idü’l-İhsân: Niyâzî-i Mısırî’nin tasavvufî görüşlerini anlattığı eseridir. Süleyman Ateş tarafından ‘İrfan Sofraları’ adıyla Türkçeye çevrilerek yayımlanmıştır.
3. Risâle-i Vahdet-i Vücûd: Vahdet-nâme adıyla da bilinen bu risâle vahdet-i vücud felsefesini anlatır. Arzu Meral tarafından yeni harflerle yayımlanmıştır.
4. Mecnûa-i Kelimât-ı Kudsiyye: Antoloji mahiyetindeki bu mecmua Halil Çeçen tarafından “Niyâzî-i Mısırî’nin Hatıraları” adıyla yeni harflerle yayımlanmıştır.
5. Mecnûa-i Şeyh Mısırî Efendi: Niyâzî-i Mısırî’nin ailesi ve hayatıyla ilgili kişisel bilgileri içeren eseridir.
6. Risâle-i Es’ile ve Ecvibe-i Mutasavvîfâne: Bazı tasavvufî kavramların soru-cevap tarzında açıklandığı küçük bir eserdir.

³ Aşkar, Mustafa, Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı, (1. Baskı), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 53-135.

7. Şerh-i Nutk-ı Yûnus: Yunus Emre'nin "Çıktım erik dalına anda yedim üzümü" mısraıyla başlayan şiirinin şerhidir.

8. Mektuplar: Devlet erkanına ve yakınlarına gönderdiği mektuplardan oluşur.

9. Tesbi'-i Kasîde-i Bür'e: Niyâzî-i Mısırî, bu Arapça kasidenin her beytine beşer mısra ekleyerek manzumeyi yine Arapça olarak tesbi yapmıştır. Eser Musa Yıldız tarafından Türkçeye çevrilmiştir.⁴

Niyâzî-i Mısırî'nin bahsi geçen eserlerinde dile getirdiği fikirlere gelince; düşünce sisteminin merkezine tasavvufu alan Niyâzî-i Mısırî, tarikaten Halveti, meşrep ve mesleken Melâmî'dir.⁵ Onun için tasavvuf bir öğretiden çok bir yaşam biçimidir. Hayatını ilim ve irfan tahsil etmekle geçiren Niyâzî-i Mısırî hem alim hem ârifdir. O, Hak yol bildiği tasavvufî hakikate ermiş ehl-i Tevhiddir. Varlığı, bilgiyi ve eylemi birleyen, ilmi ile amel etmeyi kendine şiar edinen Niyâzî-i Mısırî, doğru bildiklerini her fırsatta ve her ortamda hayata geçiren, yeri geldiğinde her türlü eleştiriyi, kınamayı, tehdidi hatta cezayı göze alarak siyasi ve ilmi otoritelere en ağır eleştirileri yapan ve gerektiğinde talebeleriyle savaşa katılmak için yola çıkan bir eylem adamıdır.

Varlık konusunda, yazdığı *Vahdetnâme*⁶ adlı eserinde Vahdet-i Vücûd öğretisini ele alan Niyâzî-i Mısırî'ye göre tek gerçek varlık, varlığı zorunlu olan Allah'tır. Allah'tan başka gerçek varlık yoktur. Diğer tüm varlıklar, varlığını Hakk'tan alan *mecâzi* varlıklardır.

Gerçek varlığı hakka'l-yakîn zevk (ruhsal idrak) eden Niyâzî-i Mısırî'ye göre hakikat ehlinin bilgisi *İlm-i ledündür*. *İrfan sofraları*⁷ isimli eserinde bu ilmin kendine Allah tarafından verildiğini yazan Niyâzî-i Mısırî için ister zâhir olsun ister bâtın bütün bilgilerin özü, kaynağı İlm-i ledündür. Sadece hakikat ehli âriflerin bildiği İlm-i ledün Hakk'ın zâtı, sıfatları ve fiillerinin bilgisidir. İlm-i Hakikat, İlm-i Tevhid ya da Marifetullah da denilen İlm-i ledün salih amelin neticesidir.

⁴ Çeçen, Halil, Niyâzî-i Mısırî Hatıraları, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s. 27-30.

⁵ Cafer, Hasan, Melâmet Kalesinin Hazinesi Niyâzî-i Mısırî, haz. Mustafa Tatcı, Gülten Küçükbasmacı, (1. Baskı), h Yayınları, İstanbul, 2017, s. 12.

⁶ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Meral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015.

⁷ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971.

Salih amel, Peygamberimizin “Allah’ın ahlakı ile ahlaklanın ve sıfatlarıyla sıfatlanın”⁸ buyruğuna uygun eylemde bulunan insanların eylemleridir. Bu eylemler her isteyen bireysel iradesi ile karar verip gerçekleştirebileceği eylemler değildir. Usûl erkan bilen gerçek bir mürşidin rehberliğinde, belli bir disiplin çerçevesinde seyr-i sülûkunu tamamlayan insanların eylemleridir.

Niyâzî-i Mısırî’ye göre bir kimse, daha sonra ele alacağımız varoluş sürecinin son aşaması olan *ruh makamına*⁹ ulaştığında Tevhid derslerini tamamlamış, hakikate ermiş olur. Tevhid derslerinin ilki bütün fiillerin failinin Hakk olduğunu, ikincisi bütün sıfatların Hakk’ın sıfatları olduğunu, üçüncüsü de varlığın Hakk’ın varlığı olduğunu hakka’l-yakîn bilmektir. Hakka’l-yakîn bilmek, Niyâzî-i Mısırî’ye göre *olmaktır*. Böyle bir insan, *varlığı*, *vasıfları* ve *fiilleri* sahiplenmekten vazgeçer, Allah’ın ahlakı ile ahlaklanır ve *asıl insan* olur. Böylece evrende olup bitenleri ve her ne güzellik varsa kendinde bulur. Niyâzî-i Mısırî, bu konu ile ilgili düşüncesini şu dizelerle dile getirir:

“Men ‘aref” sırrına ir ko gafleti

Gör ne remz eyler bu insân sûreti

Haşr u neşr ile kamuyu cenneti

*Gayra bakma sen de iste sende bul*¹⁰

2. Niyâzî-i Mısırî’yi Etkileyen Bilgelerin İnsan Telakkileri

Çalışmamızın bu bölümünde, Niyâzî-i Mısırî’nin insan telakkisine geçmeden önce *insan* kavramı hakkında kısa bir açıklama yapıp devamında fikirleri ile Niyâzî-i Mısırî’yi etkileyen İbn Arabî, Mevlâna, Yunus Emre ve Şeyh Bedreddin’in insan telakkilerini özetleyeceğiz.

Arapça ‘ins’ kelimesinden türetilmiş olan *insan* sözcüğü “Beşer, insan topluluğu” anlamına gelir. Kavram olarak, daha ziyade insan türünü ifade eden insan sözcüğünü, kimileri “unutmak” manasındaki ‘insiyân’ kavramı ile kimileri “Alışmak, uyum sağlamak” anlamına gelen, Türkçe’de ‘ünsiyet’ olarak kullanılmakta olan ‘üns’ kavramı

⁸ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Meral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 11.

⁹ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 115.

¹⁰ Erdoğan, Kenan, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı, (3. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara, 2019, s. 247 (102/4).

ile ilişkilendirirken kimileri de “cana yakın olma” anlamına gelen ‘isti’nâs’ kavramı ile ilişkilendirmektedir.¹¹ Râğıb el-İsfahânî’ye (ö. 1108) göre insan doğası gereği medeni olduğundan ve diğer insanlarla kolay kaynaştığından bu ismi almıştır.¹² İnsan sözcüğünün Arapçadaki *gözbebeği* anlamını vurgulayan İbn Arabî ise bu görüşünü şöyle ifade eder: “İnsan, Tanrı katında bakan bir gözdeki bebek gibidir ve görmek sıfatı ile tabir edilmiş olan mahluk odur. İşte ondan dolayı ona insan denildi.”¹³

Kur’ân-ı Kerîm’de insan türünün ilk örneği olan Hz. Âdem’le ilgili ayetlerde; Allah’ın Âdem’i “iki eliyle”¹⁴ “topraktan yarattığı”¹⁵, kendi “ruhundan üflediği”¹⁶, “isimlerin tamamını”¹⁷ öğreterek onu yeryüzünde “halife kıldığı”¹⁸ beyan edilir. İnsanın ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik yerini tanımlayan bu ayetler, insanın *varoluş* amacına da işaret ederek onun her yönü ile öteki canlılardan üstün olduğunu belirtir.¹⁹ Beden, ruh ve nefisten meydana gelen insan, kendisine verilen akıl sayesinde kendi aslını kavrayarak benliğini aşar ve kemâle ulaşır, böylece *asâletini* gerçekleştirir.

İslâm düşünce geleneğinin üç ana akımından biri olan İslâm felsefesinde insan, *nefs-i nâtık* olarak tanımlanır. Nefs kavramını öne çıkararak insanın metafizik boyutuna vurgu yapan filozoflar, insanı yaratılışındaki (fitrat) yetkin olma eğilimi dolayısıyla mümkün varlıkların en üstünü olarak kabul ederler. İkinci akım olan Kelâm, insanı *diri, kadir, bilen, irade eden cevher* biçiminde tanımlar. Bu tanımları en kâmil şekilde temsil eden insan, kendisine ittiba edilen peygamberdir. İslâm düşünce geleneğinin üçüncü akımı tasavvuf ise insanı ilâhî isimlerin tecellisi olan *İnsan-ı Kâmil* olarak tanımlar.²⁰ Mutasavvıfların varlık anlayışına tekabül eden bu insan anlayışı, insanı varlığın en yetkin mazharı, kâinatın varoluş nedeni ve gayesi olarak tanımlar.

¹¹ İ. Kutluer, “İnsan”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/insan>> (28.12.2020).

¹² El İsfahânî, Râğıb, “İnsan”, *Müfredat Kur’an Kavramlar Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, (1. Baskı), Çıra Yayınları, İstanbul, 2010, s. 104.

¹³ İbn Arabî, *Füsûsu’l-Hikem*, çev. M. Nuri Gencosman, (1. Baskı), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2003, s. 29.

¹⁴ Sad Suresi, 75.

¹⁵ Taha Suresi, 55.

¹⁶ Hicr Suresi, 29.

¹⁷ Bakara Suresi, 31.

¹⁸ Bakara Suresi, 30.

¹⁹ İ. Kutluer, a.g.m., <<https://islamansiklopedisi.org.tr/insan>> (28.12.2020).

²⁰ Türker, Ömer, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, *İnsan Nedir?* ed. Ömer Türker, İ. Halil Üçer, (1. Baskı), İlem Yayınları, İstanbul, 2019, s. 54.

Tasavvufun önde gelen ismi, kendine has insan telakkisi ile Niyâzî-i Mısırî'nin insan anlayışı üzerinde ciddi etki yapan İbn Arabî'ye (ö. 240) göre tasavvufun en önemli meselesi, bütün âlemlerin hakikatini benliğinde toplayan *insandır*.²¹ İnsanı, evrensel (kozmetik) ve ferdi (bireysel) olmak üzere iki ayrı düzeyde ele alan İbn Arabî'ye göre gerçek insan, *İnsan-ı Kâmil*dir. Evrensel düzeyde harici bir varlık gibi telakki olunan İnsan-ı Kâmil, felsefi terminolojide *insanlık* kavramına karşılık gelir. Bu anlamda insan, *Hakk'ın Sûreti* üzerine yaratılmış, Hakk'ın bütün ilâhî isim ve sıfatlarına mazhar olmuş, evrendeki varlıkların en mükemmelidir.²² Kozmik olarak Hakk'ın ilk açılımı (Feyz-i akdes) olan İnsan-ı Kâmil, varoluşun hem başlangıcı²³ ve gagesidir: Letafeti (ruhu) itibarıyla Hakk'ın ilk tecellisi olan İnsan-ı Kâmil, kesafeti (bedeni) itibarı ile kâinatın özü, kâinatta vücûd bulan her şeyin ruhudur.²⁴ Bu anlamda İnsan-ı Kâmil için *cem edici varlık* yani *Âlem-i Sağır* (Mikrokozmos) denir. İbn Arabî'ye göre kozmik düzeyde her insan, İnsan-ı Kâmil'dir.²⁵

Epistemolojik anlamda İnsan-ı Kâmil, Hakk'ın bilindiği tek makamdır. Çünkü Allah, kendini tanıma istidâdını sadece insana vermiştir. İnsan-ı Kâmilî diğer varlıklardan üstün kılan en önemli özelliği, onun Hakk'ı bilme bilincine sahip olmasıdır. Ancak, Hakk'ı bilme bilincinin potansiyel olarak her insanda var olması her insanın Hakk'ı bileceği anlamına gelmez. Hakk'ın bilgisine bil-kuvve sahip olan insanın, bu bilgiyi açığa çıkarması için varoluşunu gerçekleştirip kendini bilmesi gerekir. Hakk'ın aynası olan insan, kendini bilirse Hakk'ı bilir.²⁶ Kendini dolayısıyla Hakk'ı bilmeyen insan, İnsan-ı Kâmil olarak kabul edilmez. Kendini bilmenin yolu ise kendini bilen bir İnsan-ı Kâmilin rehberliğine müracaat etmekten geçer.

İbn Arabî'ye göre ontolojik yönden özdeş olan insanların epistemolojik açıdan farklılaşmalarının nedeni, insanın bireyselliğidir. İbn Arabî, bireysel düzeyde insanı duygulu ve akıllı, düşünen ve konuşan bir varlık olarak tarif etse de her bireyin, Allah'ı

²¹ İbn Arabî, *Özün Özü*, çev. İ. Hakkı Bursevî, (1. Baskı), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2005, s. 45.

²² İzutsu, Toshihiko, İbn Arabî'nin *Füsûs*'undaki Anahtar-Kavramlar, çev. A. Yüksel Özemre, (1. Basım), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998, s. 309.

²³ İbn Arabî, *Füsûs'u'l-Hikem*, çev. M. Nuri Gencosman, (1. Baskı), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2003, s. 28.

²⁴ F. Yiğit, "İbn Arabî'de Ontolojik Açıdan İnsan", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 30, (sayı: 30), s. 207-234, <<https://dergipark.org.tr/tr/download/artic le-file/218444>> (28.12.2020).

²⁵ İbn Arabî, *Hakikat ve Tefekkür*, çev. Mahmut Kanık, (1. Basım), Hece Yayınları, Ankara, 2003, s. 99.

²⁶ İbn Arabî, 2005, s. 48.

bilme ve O'na kul olma durumu bakımından farklılık gösterdiğini söyler. Bu nedenle şahadet âlemindeki her birey, *İnsan-ı Kâmil* ile *aşağıların aşağısı* arasında bir mertebeyi teşkil eder.²⁷

Bireysel insanı, modern batı felsefesinin ikili insan tasavvurundan farklı olarak ele alan İbn Arabî, insanın ruh, nefis ve beden cüzlerinden oluştuğunu fakat bu cüzlerin hakikatte bir bütün olduğunu ifade eder. Nasıl ki İnsan-ı Kâmil zâhir-bâtın, vacib-mümkün, Allah-âlem vb. gibi varlığın tümel ikili tasniflerini birleştiren *berzah* konumunda ise nefis de ruh ile beden arasındaki birleştirici unsurdur. İnsanı oluşturan unsurların mertebeleri farklı olsa da insan varlıkta bir bütündür.²⁸ Varlığın birliğini idrak eden insan, ferdi düzeyden İnsan-ı Kâmil düzeyine çıkarak *asıl insan* olma vasfını kazanıp Hakk'ın halifesi olur.

Niyâzî-i Mısıfî'yi etkileyen bir diğer bilge de Mevlâna'dır. Mevlâna'nın (ö. 1273) düşünce sisteminde insan, Hakk'ın usturlabıdır. Nasıl ki, usturlap göklerin hallerini gösteren bir ayna işlevi görüyorsa *kendini bilen* insanın varlığı da kendisinde tecelli eden Hakk'ın isim ve sıfatlarını gösteren bir ayna işlevi görmektedir.²⁹ Varoluşun son halkası olan insanı, varlığı itibarıyla Hakk ile halkın arasında konumlandıran Mevlâna'ya göre insan, Hakk'ın ve halkın vasıflarını kendinde toplayan tek varlıktır.

Hakk'a nispetle Hakk'ın tecelligâhı; halka nispetle “varlık ağacının meyvesi ve özü” olan insan, fitri özellikleri bakımından varlıkların en şerefli ve en mükemmelidir.³⁰ Allah'ın kendisine bütün isimleri öğrettiği insan, bu özelliği ile Allah'ı tanıma kabiliyetine sahip tek varlık olduğu gibi yaratılmış varlıkların da varoluş nedeni ve gayesidir.

Mevlâna'nın ideal insanı İnsan-ı Kâmidir. İnsan-ı Kâmilin, İslâm tasavvufunun da insana yaklaşımını belirleyen üç niteliğini öne çıkaran Mevlâna'ya göre bu nitelikler

²⁷ İbn Arabî, Nakşe'l-Füsûs/Gerçeklerin Özü, haz. Ayhan Yıldırım, (1. Baskı), Ataç Yayınları, İstanbul, 2005, s. 20.

²⁸ İbn Arabî, Füsûsu'l-Hikem, çev. M. Nuri Gencosman, (1. Baskı), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2003, s. 33.

²⁹ Mevlâna, Celaleddin, Fîhi Mâ-Fîh, çev. Abdülkâki Gölpinarlı, (3. Baskı), İnkılap Yayınları, İstanbul, 2008, s. 7.

³⁰ O. Türer, (2007), “Mevlâna Düşüncesinde İnsanın Çift Kutuplu Yapısı ve Kemalin Ölçüsü”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri-I*, s. 133-141, <http://ilahiyyat.harran.edu.tr/assets/uploads/other/files/ilahiyyat/files/mevlana_sempozyumu_c1.pdf> (28.12.2020).

sırasıyla, insanın Allah'ın *sûreti* üzere yaratılmış olması, insanın *âlem-i kebir* olması ve insanın *iki boyutlu* bir varlık olmasıdır.³¹ İnsanı, İnsan-ı Kâmilin en mükemmel örneği olan Hz. Âdem'den hareketle açıklayan Mevlâna'ya göre Allah, Âdemi en güzel tarzda ve kendi *sûretinde* yaratmıştır. Allah'ın *sûretinden* kasıt O'nun sıfatları ve isimleridir. Allah'ın bütün isim ve sıfatlarının mazharı olan Hz. Âdem (İnsan-ı Kâmil), bu özelliği ile varlıkların en mükemmelidir. Ayrıca, olmuş, olacak bütün varlıkların tüm vasıflarını kendinde toplayan İnsan-ı Kâmil, evrenin özüdür.³² Bu özelliği ile evrenin *küçük* bir örneği (mikrokozmos); Hakk'ın kendi ruhundan nefh ettiği tek varlık olması nedeni ile de *büyük evren* (makrokozmos) dir.

İnsanın, ruh ve beden bütünlüğünden meydana gelen çift kutuplu bir varlık olduğunu söyleyen Mevlâna, insanın bedeni ile maddi aleme, ruhu ile de manevi aleme mensup olduğunu söyler. Bedeniyle dünyaya, ruhuyla Hakk'a eğilim gösteren insan, bu zıt eğilimleri aşarak İnsan-ı Kâmil derecesini kazanır ve ruh-beden çelişkisini henüz aşamamış insanlara model olur, onları özlerinden haberdar eder.³³ Özünden haberdar olan insan Hakk'a meyleder ve O'na âşık olur.

Mevlâna'nın insan anlayışında aşkın önemli bir işlevi vardır. Nasıl ki, insan Hakk'ı gösteren bir usturlap ise aşk da Hakk'ın sırlarının usturlabıdır.³⁴ Varoluş amacı, kendini ve Hakkı bilmek olan insanın bu amacına ulaşmasını sağlayan en önemli vasıtanın aşk olduğunu belirten Mevlâna'ya göre aşkın kaynağı Allah'tır.³⁵ İlâhî aşk, insanın ve kâinatın yaratılma sebebi ve varlığın özüdür. Aşk, zıtları birleştiren ilâhî ilke, insanı Allah'a götüren yol ve insanı, *İnsan-ı Kâmil* yapan itici güçtür.

Anadolu tasavvuf tarihinin en önemli simalarından biri olan Yunus Emre (ö. 1328) de Niyâzî-i Mısrî'yi, etkileyen bilgelerdendir. Ele aldığı her konuda olduğu gibi insan

³¹ A. M. Aliyeva, (2006), "Mevlâna Düşüncesinde İnsan", *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlâna Sempozyumu Bildirileri*, <<http://ktp.isam.org.tr/>> (28.12.2020).

³² O. Türer, (2007), "Mevlâna Düşüncesinde İnsanın Çift Kutuplu Yapısı ve Kemalin Ölçüsü", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu Bildirileri-I*, s. 133-141, <http://ilahiyyat.harran.edu.tr/assets/uploads/other/files/ilahiyyat/files/mevlana_sempozyumu_c1.pdf> (28.12.2020).

³³ Z. Erginli, "Mevlâna İrfanında İnsan Prototipi Olarak Hz. Âdem", *Marife Dergisi*, 2007/7, Sayı: 3, ss. 67-89, <<https://www.marife.org/marife/article/download/395/395>> (28.12.2020).

³⁴ Mevlâna, Celaleddin, Mesnevi, çev. Adnan Karaismailoğlu, (9. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara 2009, s. 42 (110/1).

³⁵ Yasa, Metin, Rubailer İşığında Mevlâna'da Aşk ve İşlevleri, (1. Basım), Elis Yayınları, Ankara, 2010, s. 30, vd.

anlayışını da şiir dili ile anlatan Yunus Emre'ye göre gerçek varlık Allah'tır. Mahlukat ise Hakk'ın sıfat, isim ve fiillerinin tecellisidir.³⁶ Mahlukatın dolayısıyla insanın kendine ait müstakil bir varlığı yoktur. İnsanı insan yapan öz, yaratılışındaki aşk tözüdür. Aşk var olmanın sebebi; insanı varlıkların en şerefli kılan ve onu İnsan-ı Kâmil derecesine çıkaran cevherdir.

Yunus Emre'ye göre yetkin insan, yaratılanı Yaratandan dolayı seven âşıktır. Âşık, kâinatı aşkla yaratan Allah'a, aşk yoluyla ulaşan tek varlıktır. Bir insanın sahip olabileceği bütün üstün nitelikleri kendinde toplayan âşığın erdemi, ilâhî aşktır. İlâhî aşk, âşığın Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmasını³⁷ sağlayan bütün değerlerin, erdemlerin ve bunların hasılası olan salih amellerin kaynağıdır. Varoluşun muharrik gücü dediği ilâhî aşk, Yunus Emre'ye göre insan olmanın da ölçüsüdür. Bu düşüncesini şu beyit ile ifade eder:

Aşksızlara verme öğüt öğüdünden alır değil

Aşksız âdem hayvan olur hayvan öğüt bilir değil³⁸

Eserlerinde İnsan-ı Kâmilin üstün özelliklerini anlatan Yunus Emre, bilinmeyi murat eden Allah'ı hakkıyla bilecek tek varlığın İnsan-ı Kâmil olduğunu ve Allah'ın kendi güzelliğini seyrettiği kâinatın gözbebeği olan İnsan-ı Kâmilin aşk ile kaim olduğunu belirtir. “Âlemin, aşkıyla kâim” olduğu İnsan-ı Kâmil aynı zamanda yaratılmış varlıklar üzerinde tasarruf yetkisi olan Allah'ın halifesidir.³⁹ Bütün insanların Allah'ın halifesi olmasını yani İnsan-ı Kâmil mertebesine ulaşmasını isteyen Yunus Emre, bunun için onları ilâhî aşka davet eder. Zira aşk, Hakk'ı bilmenin tek yoludur. Aşkın şevki ile benliğinden kurtulup kendini ve Hakk'ı bilen insan, Hakk'ın varlığı ile var olan, aslını bilen *asîl* insandır.

Niyâzî-i Mısırî'yi etkileyen önemli bir bilge de Şeyh Bedreddin'dir (ö. 1418). Şeyh Bedreddin, tasavvufun Vahdet-i Vücûd ekolünden bir mutasavvıftır. Ona göre gerçek

³⁶ Emre, M. Efdal, Yunus Emre Dîvânı Şerhi, (1. Baskı), Gelenek Yayınları, İstanbul, 2013, s. 33.

³⁷ Emre, a.g.e., s. 73.

³⁸ M. Kazar, “Yunus Emre'nin Dîvânı'nda İnsan Telakkisi”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 1999/0, Sayı: 11, ss. 101-118,

<<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunitaed/issue/2849/39332>> (28.12.2020).

³⁹ A. Doğan, “Yunus Emre'nin Dîvân'ında İdeal İnsan”, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8/13 Fall 2013, p. 829-839,

<http://isamveri.org/pdfdrg/D03262/2013_13/2013_13_DOGANA.pdf> (28.12.2020).

varlık Allah'tır. Allah'ın varlığı ne küllî ne de cüzîdir; O, Mutlak'tır.⁴⁰ Mutlak varlığın mahiyeti yoktur, ancak sıfatları ve isimleri çoktur. İsimlerinin bir kısmı zâhir bir kısmı bâtındır. Zâhir de olsa bâtın da olsa bütün isimlerin müsemması bir olan Hakk'tır. Hakk bilinmeyi ister. Hakk'ın bilinmesi için isimlerinin zuhûr etmesi gerekir. Şeyh Bedreddin'e göre yaratma, isimlerin zuhûrundan başka bir şey değildir.⁴¹ Bütün varlıklar Hakk'ın zuhûrundan ibarettir. Yaratıkların kendinde bir varlıkları yoktur. Yaratıkların varlığı itibarîdir. Her şey Hakk'ın varlığı ile kâimdir.

Hakk'ın tezahürlerinden en önemlisi, Şeyh Bedreddin'in "Kâmil Mazhar"⁴² dediği insandır. İnsan, sûreti itibariyle mümkün, hakikati itibariyle vâcibdir.⁴³ Çünkü insanın görünüşünde tecelli eden Hakk'tır. İnsan Hakk'ın zuhûrundan ibarettir. İnsanın Hakk'tan ayrı bir varlığı yoktur. Bu anlamda insan sonradan yaratılmamıştır. Hakk'ın varlığında ezelidir ve Hakk'ın varlığı ile ebedi kalacaktır. Yokluk, tecellilerin değişmesinden ibarettir. Ölümle birlikte kaybolmaya yüz tutan ceset aslına yani *anasır-ı erbaa* denilen dört unsura dönüşür, hakikatte yok olma yoktur. Yokluk varlığın değil, sûretlerin vasfıdır.

Hakikatte varlık tektir. Varlığın oluşu ile başlayan çokluk zıtların birliğinden meydana gelir.⁴⁴ Ezeli ve ebedi olan varlığın oluşu, zıtların diyalektik işleyişi ile gerçekleşir. Oluştaki diyalektik işleyiş olmasa *Gerçek Varlık*'ın varlığı muhal olur. Gerçek Varlık sadece varlığı ile değil, *oluşu* ile birlikte gerçektir. Şeyh Bedreddin Gerçek Varlık ile insanın *izâfî varlığı* arasında benzer bir ilişki görür.⁴⁵ İnsanın varlığı ruh ve beden denilen iki farklı yapıdan meydana gelir. Bir bütünün iki farklı tecellisi olan ruh ve beden aslı birdir. Birbirine zıt nitelikte olan bu iki yapıdan biri olmazsa diğeri de olmaz. Bireysel ruhun gerçekliği bedene bağlıdır. Beden olmadan ruh açığa çıkamaz, ruh olmadan da beden terkip olamaz.

⁴⁰ Şeyh Bedreddin, Varidat Tercümesi ve Şerhi, Haz. H. Rahmi Yananlı, (2. Baskı), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2016, s. 71.

⁴¹ B. Dindar, "Bedreddin Simavi", *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/bedreddin-simavi>> (28.12.2020).

⁴² A.g.e., s. 88.

⁴³ A.g.e., s.131.

⁴⁴ A.g.e., s. 139.

⁴⁵ Ş. Filiz, "Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin'in Fikir Yapısı", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2021, Sayı: 45, ss. 229-241, <<http://dergisosyalbil.selcuk.edu.tr/susbed/article/view/1062>> (28.12.2020).

Şeyh Bedreddin'e göre ideal insan Mutlak Varlığın en mükemmel tecellisi olan “Kâmil Mazhar”⁴⁶ yani İnsan-ı Kamildir. İnsanın mükemmelliği bütün zıtları kendinde toplayan bir varlık olması, yanı sıra zıt kuvvetlerin en çok çatıştığı ve bu çatışmanın ahenkli bir birliğe dönüştüğü tek varlık olmasıdır. Bu bağlamda şeytan ile melekler arasındaki mücadelenin aslında insanın nefsinde gerçekleştiğini söyleyen Şeyh Bedreddin'e göre,

Bizi Hakk'a, birliğe götüren her şey melek; Hakk'tan, *Birlik*'ten uzaklaştıran, aşağı dünyaya bağlayan her şey de şeytandır. Melekler ve şeytanlar arasındaki mücadele hakikatte Nefs-i Emmare ile Nefs-i Levvame arasındaki mücadeleden ibarettir. Kâmil insan, bu mücadelede muzaffer olandır.⁴⁷

Afakta ve enfüste, hayatının merkezine çatışmayı ve mücadeleyi alan Şeyh Bedreddin, bu yönü ile Niyâzî-i Mısırî ile benzerlik gösterir. Burada insan telakkilerini özetlediğimiz İbn Arabî, Mevlâna, Yunus Emre ve Şeyh Bedreddin ile birçok yönden benzerlik gösteren Niyâzî-i Mısırî'nin insan anlayışını, bundan sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak açıklamaya çalışacağız.

⁴⁶ Şeyh Bedreddin, Varidat Tercümesi ve Şerhi, Haz. H. Rahmi Yananlı, (2. Baskı), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2016, s. 127.

⁴⁷ Ş. Kuzucular, “Şeyh Bedreddin Hayatı İsyanı ve Fikirleri”, *Edebiyat ve Sanat Akademisi*, <<https://edebiyatvesanatakademisi.com/tasavvuf-edebiyati-asik-ve-divan/seyh-bedrettin-hayati-isyani-ve-fikirleri/311>> (28.12.2020).

BİRİNCİ BÖLÜM: NİYÂZÎ-İ MISRÎ'DE İNSANIN HAKİKATİ

Niyâzî-i Mısırî'ye göre insanın *hakikati* (*asâleti*) nedir? sorusuna cevap arayacağımız bu bölümde öncelikle sözlük anlamından başlayarak hakikatin felsefe ve tasavvuf tarihindeki yerini ve anlamını açıklayacağız. Bunda amaç, *Niyâzî-i Mısırî'de İnsanın Hakikatine* dair bu metni okuyacak kişinin öncelikle *hakikatin* ne olduğu konusunda bir fikir sahibi olmasını sağlamaktır. Böylece kimilerinin *gerçeklik*, kimilerinin *doğruluk*, kimilerinin ise her iki anlamda kullandığı hakikatin nasıl tanımlandığını görüp devamında Niyâzî-i Mısırî'nin *insanın hakikatine* yani *asâletine* ilişkin düşüncesini açıklayacağız.

1.1. Hakikatin Tarihsel Serüveni

Arapça “hakk” kökünden türetilmiş olan hakikatin sözcük anlamı “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmektir”. Mantık terimi olarak düşüncenin nesnesine uygunluğunu ifade eden hakikat, İslâm felsefe tarihinde daha çok *gerçeklik* anlamında kullanılan bir kavramdır. İhvan-ı Safa'ya göre hakikat, bir şey hakkında sorulan “nedir?” sorusuna verilen cevaptır. Hakikati gerçeklik anlamında kullanan Kindî'ye (ö. 873) göre hakikat, “bir tanımdaki tanımlanandır.” Farabi (ö. 950) ise hakikati, “bir şeyin kendine has varlığı” olarak tanımlar. Benzer bir tanım İbn Sina'da (ö. 1037) da görülür. Ona göre hakikat, “bir şeyi kendisi yapan şey ya da her bir varlığa gerçeklik değeri kazandıran özelliktir.” Farabi ile aynı tanımları yapan Gazali'ye (ö. 1111) göre hakikat, “bir şeyin kendine özgü varlığıdır.”⁴⁸

Batı felsefe tarihine gelince; felsefenin merkezine bilgi problemini alan Sofistler, hakikati doğruluk anlamında kullanırlar. Onlara göre bütün değerlerin ölçüsü özne olduğundan doğruluk da özneye göre değişen izafi bir değerdir. Sofistlerin düşüncelerine karşı çıkan Sokrates'e (M.Ö. 469-399) göre doğruluk ile gerçeklik bir ve aynıdır. Başlangıcı ve sonu olmayan hakikat, kaynağı bakımından nesneldir.⁴⁹ Platon (M.Ö. 424-348) da hocası Sokrates gibi bütün değerleri özde bir kabul eder. Varlıklar gibi değerlerin de idea cinsinden gerçeklikler olduğunu ve bu gerçekliklerin temel ilkesinin *iyi ideası*

⁴⁸ M. Çağrı, “Hakikat”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat>> (28.12.2020).

⁴⁹ Tepe, Harun, Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat, (1. Basım), Ark Yayınevi, Ankara, 1995, s. 18,19.

olduğunu söyler. İyi ideası, ebedî ve ezeli olan, hiç değişmeyen hakikatin kendisidir.⁵⁰ Hakikati doğruluk anlamında kullanan Aristoteles (M.Ö. 385-322) hakikati, “Doğruluğu, şeyler ile onlara ilişkin yargılar arasındaki uygunluk olarak...”⁵¹ tanımlar.

Ortaçağ Hristiyan felsefesinin önde gelen temsilcilerinden Augustinus’a (ö. 430) göre, ezeli ve ebedi “hakikat olandır ya da olan hakikattir”.⁵² Hakikatin doğruluk anlamını öne çıkaran Thomas Aquinas (ö. 1275) hakikati, “zihin ile nesnenin uygunluğu” olarak tarif eder.⁵³ Anselmus (ö. 1109), *Hakikat Üzerine* adlı eserinde hakikati varlık, bilgi ve eylem alanları ile ilişkilendirir. Ona göre eylemlerin doğruluğu ile bilgilerin doğruluğu sonuçta “en yüksek hakikat” olan varlığın hakikati ile kesişir. Bu hakikat, “varlığın özüdür.”⁵⁴

Yeniçağda hakikat problemi yeni bir boyut kazanır ve hakikat denilince *doğruluk* anlaşılır. Descartes (ö. 1650) doğruluğu, bilginin ölçütü olarak kullanır. Ona göre bilgi, öznenin ortaya koyduğu üründür. İlginç olan, öznenin ortaya çıkardığı bilginin doğruluğu öznel olmayıp nesnel ve apaçıktır. Bu durumda doğruluk, apaçıklık demektir.⁵⁵ Kant’a (ö. 1804) göre doğruluk, bilginin hem zihinsel kategorilere hem de zihinden bağımsız nesnesine uygunluğudur.⁵⁶ Hegel’in (ö. 1831) hakikat anlayışı ise varlıkla ilişkilidir. Ona göre varlık mutlak *İdea*, yani kendini bilen gerçekliktir. Gerçeklik, “özne ile varlığa gelen nesnelliğin kavramla aynı olmasıdır.”⁵⁷

Modern felsefenin en önemli muhaliflerinden biri olan Nietzsche’ye (ö. 1900) göre mutlak bir hakikat yoktur. Ona göre “hakikat, bizim dışımızda keşfedilmeyi bekleyen bir şey değil, her an yeniden yaratılacak bir şeydir.”⁵⁸ Öyle ise hakikate sahip olmak belirli

⁵⁰ Platon, Devlet, çev. Furkan Akderin, (3. Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 263.

⁵¹ Aristoteles, Organon I Kategoriyalar, çev. H. Ragıp Atademir, (1. Baskı), MEB Yayınları, İstanbul, 1989, s. 60.

⁵² Augustinus, İtirafılar, çev. Çiğdem Dürüşken, (1. Basım), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010, s. 15; Tepe, a.g.e., s. 31.

⁵³ Tepe, Harun, Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat, (1. Basım), Ark Yayınevi, Ankara, 1995, s. 31.

⁵⁴ Tepe, a.g.e., s. 33-37.

⁵⁵ Descartes, Metot Üzerine Konuşma, çev. Mehmet Karasan, (1. Baskı), MEB. Yayınları, İstanbul, 1989, s. 20, 114.

⁵⁶ Tepe, a.g.e., s. 46.

⁵⁷ Heidegger, Martin, Özdeşlik ve Ayrım, çev. Necati Aça, (1. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997, s. 30.

⁵⁸ M. Becermen, “Nietzsche’de ‘Güç İstemi’ ve Hakikat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”; *U. Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2000/2, Sayı: 19, ss. 361-371, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/214369> (28.12.2020).

bir perspektife sahip olmaktır. Bir konuda birden çok perspektif olduğuna göre tek bir perspektifi hakikat olarak kabul etmek, kalıplaşmış bir düşünme tarzı ile düşünmek demektir.”⁵⁹

20. yüzyılda ise genelde bilginin doğruluğu, özelde bilimsel bilginin doğruluğu/kesinliği, felsefenin en çok tartışılan problemi haline gelmiştir.⁶⁰ Bu dönemin önde gelen filozoflarından Wittgenstein’in (ö. 1951) birinci dönem düşüncesine göre doğruluk, bilginin olguya uygunluğudur.⁶¹ İkinci dönemde doğruluğu “dil oyunu” kuramı çerçevesinde ele alan Wittgenstein, sözcüklerin dil oyunu içinde, dilin kullanımında anlam kazandığını söyler. Ona göre dilin kullanımını nasıl ki yaşam tarzındaki uzlaşma belirliyor, doğruluğu da yine yaşam tarzındaki uzlaşma belirliyor.⁶² Fenomenolojinin kurucusu Husserl’e (ö. 1938) göre doğruluk apaçıklıktır. Apaçıklık ise verilmiş olan nesne durumlarının kavranmasıdır.⁶³ Varoluşçu Kierkegaard’a (ö. 1855) göre “hakikat, öznel düşünen insanın kendini varoluş sürecinde tanımasıdır.”⁶⁴ Heidegger (ö. 1976) ise “Hakikatin özü, özün hakikatidir” sözü ile hakikatin, “var olan”ın kendini eylemde açığa çıkarması olduğunu belirtir. “Açığa çıkarma, öznenin nesneye ilişkin dile getirdiği önermenin doğruluğu değil, varoluşun esas var olma biçimlerinden biridir.”⁶⁵

Nietzsche’nin perspektivizmine *diyalog* vurgusunu ekleyen Gadamer (ö. 2002), geleneksel felsefenin, insanlığı yıkıma götürdüğünü iddia ettiği, mutlak hakikat anlayışını reddeder. Bunun yerine tartışmaya ve değişime açık, “gelenek” ve “önyargı” kavramlarını temel alan, felsefi hermeneutik adını verdiği “hakikat” anlayışını geliştirir. Gadamer’e göre, ontolojik düzeyde *anlamayı* esas alan bu “hakikat” anlayışına ulaşmak için, öncelikle bilimsel nesnelliğin bir kuruntu olduğunu fark etmek, önyargılarla birlikte geleneğin tarihsel işlevini görmek ve *yorumlamanın* üretkenliğini araştırmak gerekir.

⁵⁹ N. Can, “Nietzsche’de Hakikat ve Perspektivizm”, *Felsefe Dünyası*, 2003/2, Sayı: 38, ss. 131-140, <http://isamveri.org/pdfdrg/D00615/2003_38/2003_38_CANN.pdf> (28.12.2020).

⁶⁰ Tepe, Harun, Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat, (1. Basım), Ark Yayınevi, Ankara, 1995, s. 50.

⁶¹ Wittgenstein, Ludwig, Tractatus, çev. Oruç Aruoba, (3. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002, s. 25

⁶² Wittgenstein, Ludwig, Felsefi Soruşturmalar, çev. Deniz Kanıt, (1. Baskı), Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998, s. 15; Tepe, a.g.e., s. 51-58.

⁶³ Husserl, Edmund, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, çev. Harun Tepe, (1. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997, s. 85; Tepe, a.g.e., s. 68-71.

⁶⁴ Magill, Frank, Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasiği, çev. Vahap Mutal, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, s. 32.

⁶⁵ Heidegger, Martin, Özdeşlik ve Ayrım, çev. Necati Aça, (1. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997, s. 48; Tepe, a.g.e., s. 78,79.

Gadamer, hakikati kavramanın ufukların kaynaşması ile meydana gelen diyalog sürecinde gerçekleştiğini söyler. Hakikatin mutlaklaştırıldığı ve geleneğin göz ardı edildiği nesnelci yaklaşımı kabul etmeyen Gadamer, bilgi alanındaki keyfilik de reddeder. Her yorumlamanın farklı bir anlama tarzı olduğunu belirten Gadamer'e göre anlam, gelenekle girilen diyalogda açığa çıkar; böylece ne keyfilik ne de nesnelcilik kalır. Gadamer'in mutlaklığı olmayan ve belli bir yöntem ile sınırlandırılmayan hakikat anlayışı, zaman içinde sürekli değişip dönüşen farklı bir anlama tarzında açığa çıkan yorumlamadır.⁶⁶

Hakikatin seviyesine yükselmesi gerekirken, hakikati kendi zihin seviyesine indirgeyen modern insanın, hakikati anlayamayacağını söyleyen Guênon'a (ö. 1951) göre hakikat, sadece yeterli istidada sahip seçkin insanların anlayabileceği "deruni bir bilgi (marifet) dir". Kaynağı Tanrı olan bu bilginin konusu Tanrı, Tanrısal kanun ve prensiplerdir. Bu bilgi zihinsel yetilerle değil, keşif ya da kalbi sezgi ile bilinir.⁶⁷

Hintli Çağdaş bilge Krishnamurti'ye (ö. 1986) göre hakikat tektir, her zaman yeni ve canlıdır. Ona göre,

Hakikat uzakta değil, yakında; hakikat her yaprağın altında, her gülüşte, her göz yaşında, kişinin sözcüklerinde, duygularında, düşüncelerinde. Ama öylesine gizlenmiş ki, onu görmek için örtüsünü kaldırmak zorundayız. Örtüyü kaldırmak sahte olanı keşfetmektir; sahte olanı tanıdığınız an, o ortadan kalkar, hakikat ortaya çıkar.⁶⁸

Krishnamurti, hakikatin sınırsız olduğunu bu nedenle sınırlı olan zihinle bilinemeyeceğini söyler. Ona göre zihin, geçmiş birikimlerin bir sonucu ve bilinenlerin aletidir. Bilinenden bilinene geçen zihin, bir bilgi olmayan hakikati bilemez. Bilemediği için de zihnin yarattığı hakikat gerçek değil, kurmaca bir hakikattir.⁶⁹

Krishnamurti'ye göre, bilmenin, bulmanın, inanmanın nesnesi olmayan hakikat ancak keşfedilebilir. Dolayısıyla sorun hakikati bilmek, bulmak değil; öncelikle *olanı*

⁶⁶ Gadamer, H-G., vd., Hakikat Nedir? : *Felsefi Fragmanlar*, çev. Medeni Beyaztaş, Efkâr Yayınları, İstanbul, 2004, s. 9-24; E. Ece Çelik, "Gadamer'in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche'nin Perspektivizmi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, Sayı: 15, ss. 127-144, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/803779> (28.12.2020).

⁶⁷ Tahralı, Mustafa, Çağ ve Hakikat René Guênon'dan Seçme Makaleler ve Yorumlar, (1. Baskı), Kubbealtı, İstanbul, 2018, s. 62,85,87,90.

⁶⁸ Krishnamurti, Jiddu, Hakikat Üzerine, çev. Deniz Demirdöven, (3. Basım), Ayna Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 24.

⁶⁹ A.g.e., s. 31.

olduğu gibi keşfetmektir. Keşfetmek için görmek gerekir. Hakikat görülebilen bir olgudur. Olgı, bir insanın insanlarla, doğayla, fikirlerle olan ilişkisidir. İlişkiyi görüp anlayan, ilişkiden hoşnut kalınca yani olanları olduğu gibi kabullenince ilişkiden özgürleşir. Özgür insan hakikati *an*'da görür. Çünkü hakikat sürekli değildir, her an yeni, zamandan ve mekândan bağımsızdır. Dünkü hakikat bugünkü hakikat değil, bugünkü hakikatte yarınki hakikat olmayacaktır. İlişkiyi görüp anlamayan ise hakikati göremez.⁷⁰ Krishnamurti'ye göre hakikati ya olduğu gibi apaçık görürüz ya da görmeyiz. Bir şeyi apaçık görmek dolaysızca deneyimlemektir. Dolaysız deneyimlemek için *beni* olumsuzlamak, olgu ile bütünleşmek ve olan'ı olduğu gibi kabullenmek gerekir.⁷¹

Hakikat kavramının teosofik (ilâhî bilgelik) anlamını öne çıkaran mutasavvıflara gelince, onlar hakikati hem *gerçek* varlık hem *doğru* bilgi hem de *değerli* eylem anlamında kullanırlar. Ma'rûf-i Kerhî (ö. 816) hakikati, her üç kullanım tarzını içerecek şekilde “dinin özü” olarak tarif eder. Serrâc (ö. 988) hakikatin değer alanı ile ilgili yönünü öne çıkararak onu “insanın kalbi ile sürekli Hakk'ın huzurunda bulunması” olarak tarif eder. Hakikatin bilgi alanı ile ilgili boyutuna vurgu yapan Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 910), hakikatin ‘ledün ilmi’ olduğunu ancak mahiyetinin bilinemediğini ifade eder. Hücûrî'ye (ö. 1072) göre hakikat, “zamana ve mekâna göre değişmeyen doğru bilgidir.”⁷² İbn Arabî'ye göre hakikat, tek bir varlıktır. O da kendisinde değişme ve çoğalmanın olmadığı Hakk'tır.⁷³

Hakikat konusunda perspektivist bir yaklaşım sergileyen Niyâzî-i Mısırî, hakikati farklı açılardan ele alıp tanımlar. Hakikate ermiş (İnsan-ı Kâmil) insanların bakış açısıyla hakikati değerlendirirken onu varlık, bilgi ve değer alanlarının birliği ile ilişkili olarak ele alır. Bu anlamda hakikat, Hakk'ın zatı, sıfatları, isimleri ve fiilleri ile bir ve aynı olan gerçekliktir. Tek olan bu gerçekliğin dışında herhangi bir varlık, bilgi ve değer olmadığından maddi-manevi, fizik-metafizik her ne varsa bir bütün olarak hakikattir. Varlığın birliğini henüz idrak edememiş insanlar (İnsan-ı Nâkıs) söz konusu olduğunda hakikati eşyanın görünüşünün temelindeki değişmeyen öz olarak tanımlar. Hakikate

⁷⁰ Krishnamurti, Jiddu, Hakikat Üzerine, çev. Deniz Demirdöven, (3. Basım), Ayna Yayınevi, İstanbul, 2012, s. 34.

⁷¹ A.g.e., s. 41-45.

⁷² M. Demirci, “Hakikat”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat>> (28.12.2020).

⁷³ İbn Arabî, Nakşe'l-Füsûs Gerçeklerin Özü, haz. Ayhan Yıldırım, (1. Baskı), Ataç Yayınları, İstanbul, 2005, s. 125,182.

tamamen gafil olanların (İnsan-ı Hayvan) ise hakikat tasavvurlarının hakikat değil, hata olduğunu söyler.⁷⁴

Düşünce tarihinin önemli isimlerinden bir kesimin hakikate dair görüşlerini ele aldığımız bu bölümden çıkardığımız sonuç, hakikatin zihinsel yetilerle anlaşılması ve anlatılması güç bir kavram olduğudur. Kanaatimizce bu zorluk hakikatin çelişkili doğasından kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, çoğu düşünürün *tek* olduğunu kabul ettiği hakikat hem çokluğu hem de çokluktaki zıtlıkları içerdiğinden, doğası gereği tasnife meyilli insan zihni tarafından gereği gibi kavranamamaktadır. Herkesin üzerinde uzlaşacağı bir tanımının yapılamaması hakikatin, bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da insanlar için anlaşılması zor bir problem olarak kalacağını gösterse de Niyâzî-i Mısırî ve onun gibi Vahdet-i Vücûd ekolünü temsil eden bilgeler, kendi bakış açılarıyla bu problemi çözmüş ve hakikatin ne olduğu konusunda fikir birliği yapmışlardır. Onlara göre hakikat, başta insan olmak üzere bütün eşyanın özü/asâleti olan Hakikat-ı Muhammedîyye'dir. Şimdi de Hakikat-ı Muhammedîyye'nin ne olduğunu Niyâzî-i Mısırî'nin fikirleri bağlamında açıklamaya çalışalım.

1.2. Hakikat-ı Muhammedîyye

Vahdet-i Vücûd öğretisinin insan telakkisini benimseyen Niyâzî-i Mısırî, insanların tek bir özden yaratıldığını söyler.⁷⁵ Bu öz ya da hakikat, Hakk'ın ilk tecellisi, halkın yaratılma ilkesi olan *Hakikat-ı Muhammedîyye*'dir.⁷⁶ Hakikat-ı Muhammedîyye, tasavvufta çoğunlukla bir birey olarak İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'in "Hakikati" veya "Nur"u anlamında kullanılsa da⁷⁷ Niyâzî-i Mısırî gibi Vahdet-i Vücûd ekolünü temsil eden mutasavvıflarca daha çok *Mutlak Varlık*'in küllî mertebelerinin ikincisi ve insan türünün hakikatine karşılık gelen *Âlem-i Ceberut* (Vahidiyyet) mertebesine karşılık kullanılmaktadır.

Niyâzî-i Mısırî'ye göre varlığı *zorunlu* olan Mutlak Varlık tektir. Ancak, küllî ve cüzî olmak üzere birçok mertebesi vardır. Mutlak Varlık'ın her bir mertebesi O'nun Bâtın

⁷⁴ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 21,22,111,113.

⁷⁵ Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 35.

⁷⁶ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Maral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul 2015, s. 3.

⁷⁷ M. Demirci, "Hakikat-ı Muhammedîyye", *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat-i-muhammediyye>> (28.12.2020).

ve Zâhir isimlerinin tecellisidir. Bu düşüncesini “*Zatı birdir lîk evsâfına gâyet yokdurur*”⁷⁸ dizesi ile ifade eden Niyâzî-i Mısırî, Hakk’ın küllî mertebelerini dört mertebe olarak tasnif eder.⁷⁹ Bu mertebelerin birincisi *Âlem-i Lahut*’tur. Ahadiyyet, Mutlak Gerçeklik, Zât-ı Sırf, La Taayyün gibi isimlerle tarif edilen bu mertebe Mutlak Varlığın zâtî tecellisinden ibarettir. Bu tecellide sıfat, isim ve bunların tesirlerinin zuhûru yoktur. Zâtın en yüksek tecellisi Feyzi Akdesdir.⁸⁰ Hakk’ın zâtı, sırf *zât* olarak varlığın bütününden soyutlanarak ele alınacak olursa, hakkında bir bilgi yoktur. Aslında bir ismi de yoktur. Bu nedenle bu mertebe için *Hû* (O) zamiri kullanılır. Niyâzî-i Mısırî, bu meseleyi şu beyitle dile getirir:

Sanır mısın kim oldur istediğin ya budur

*O bu kamu bir Hû’dur gidende ve duranda*⁸¹

Küllî mertebelerin ikincisi *Âlem-i Ceberuttur*. Tasavvufta Vahidiyyet, Sübûti Sıfatlar, İlk Akıl, İlk Taayyün, Levh-i Mahfuz, Ümmü’l-Kitab, Hubb-i Muhammed, Berzah, Asl-ı Âlem, Mahluk-ı Evvel, Madde-i Evvel, Akl-ı Küll, Hakikat-ı Âdem, Hakikatü’l-Hakâyık, İnsan-ı Ezeli, Halife, Rûhü’l-Kuds, Kalem, Medinetü’l-Fazıla, Arşullah, *Asâlet-i İnsan*, Mertebe-i İnsan-ı Kâmil⁸² gibi isimlerle ifade edilen *Hakikat-ı Muhammedîyye*, Mutlak Varlığın oluşmaya başladığı, zâtın sıfatlarda tecelli ettiği ilk mertebedir. Bu anlamda *Hakikat-ı Muhammedîyye*, mümkün varlıkların aslı ve yaratılmanın ilkesidir. Niyâzî-i Mısırî bu gerçeği şöyle ifade eder:

Ziynet etmiş zîr-ü pes evsâf ile

*Her sıfâtın zâtın ilân eylemiş*⁸³

Mutlak varlık, en kâmil seviyede var olanların varlık sebebi ve gayesi olan Hakikat-ı Muhammedîyye mertebesinde tecelli ettiğinden ona İnsan-ı Kâmil de denir. Ahadiyyet mertebesinin zâhiri olan Hakikat-ı Muhammedîyye, Allah’ın sıfat, isim, fiil ve eşyadaki

⁷⁸ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 550. (89/5)

⁷⁹ Aşkar, Mustafa, Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı, (1. Baskı), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 260.

⁸⁰ El-Cîlî, Abdülkerîm, İnsan-ı Kâmil, çev. A. Mecdi Tolun, (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 88-89.

⁸¹ Emre, a.g.e., s. 113.

⁸² Alper, Ö. Mahir, Varlık ve İnsan, (3. Basım), Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, s. 113-114.

⁸³ Emre, a.g.e., s. 527.

tecellilerinin birliğini ve *bilinirliğini* ifade ettiğinden Allah isminin ontolojik karşılığı veya müsemması olarak ifade edilir. Çünkü *Allah* ismi zâtı ile birlikte bütün ilâhî isimleri kendinde toplayan isimdir. Bu nedenle olacak ki Niyâzî-i Mısırî, “Hakikat-ı Muhammedîyye Allah’tır”⁸⁴ der.

Küllî mertebelerin üçüncüsü *Âlem-i Melekût*tur. Âlem-i Ervah (Ruhlar Âlemi), Emir Âlemi, Gayb Âlemi, İkinci Taayyün mertebesi de denir. Rahmân isminin müsemmasıdır. Mümkün varlıkların sûret kazandığı âlemdir. Dördüncüsü *Âlem-i Nasût*tur. Şehadet Âlemi, Kesret Âlemi, Halk Âlemi de denir.⁸⁵ Bütün kâinata karşılık gelen Rahîm isminin müsemmasıdır. Kimi mutasavvıflar bu mertebelere *Misal Âlemi* ve *Mertebe-i Cami-i Hazreti İnsan*⁸⁶ mertebelerini de ekleyerek tümel mertebelerin sayısını altıya çıkarırlar. Küllî mertebelerin her biri kendi üstündekinin bâtını, kendi altındakinin zâhiridir. Bu arada, Varlık mertebeleri arasında, bilgi vermek amacı ile yapılan *alt* ve *üst*, *zâhir* ve *bâtın* gibi tasnifler itibarîdir. Bu tasnifler daha çok *Varlığın* kozmolojik boyutunu ifade etmek ve mertebelerin *oluş* sırasını belirtmek içindir. Çünkü hakikatte tümel mertebelerin tümü iç içedir. İster zâhir ister bâtın olsun tüm mertebeler bir bütündür. Tümünün aslı birdir, O da en yetkin hali ile mümkün varlıkların hakikati olan ve İnsan-ı Kâmilde açığa çıkan Hakk’ın kendisidir. Niyâzî-i Mısırî’nin konu ile ilgili beyitleri:

Dışın içe hayâlâtı için dışa zuhûrâtı

*Birinden ol birine tuhfeler her bâr olur peydâ*⁸⁷

Zâhir-ü bâtın kamusu bir fenerdir gayri yok

*Şem-i insân oldu fânûsu cem-i mümkünât*⁸⁸

Mutlak varlığın *oluşu* Âlem-i Ceberut’tan başlatılsa da Hakk’ın zâhir isminin tezahürü olan *oluş* ezelidir. Çünkü Allah’ın zâhir ismi ezelidir. Başlangıcı olmadığı gibi sonu da olmayacaktır. “O, Evvel’dir, Ahir’dir; Zâhir’dir, Bâtın’dır.”⁸⁹ ayeti buna işarettir.

⁸⁴ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Maral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul 2015, s. 3.

⁸⁵ Aşkar, Aşkar, Mustafa, Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı, (1. Baskı), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 260.

⁸⁶ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 122.

⁸⁷ Nûru’l-Arabî, S. Muhammed, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi, haz. Mustafa Tatcı ve İbrahim Özay, (1. Baskı), h Yayınları, İstanbul, 2018, s. 4.

⁸⁸ Nûru’l-Arabî, a.g.e., s. 55.

⁸⁹ Hadid Suresi, 3.

Zihî kenz-i hafî k'andan gelür her var olur peydâ

*Gehî zulmet zuhûr eyler gehî envâr olur peydâ*⁹⁰

Niyâzî-i Mısırî'in bu beyitinde bahsi geçen 'Kenz-i Hafî' (Gizli Hazine) kavramı "Ben gizli bir hazineydim. Bilinmekliğimi sevdim. Halkı halk ettim" kudsî hadisine işaret eder. Niyâzî-i Mısırî'ye göre var olan her şeyin kaynağı, Hakk'ın zâtıdır. Bütün sıfatlar, isimler, fiiller ve bunların mazharı olan kâinat ve kâinatın özü⁹¹ *insan* ancak ve ancak Hakk'ın zâtı ile vücûd bulur. Hakk'ın zâtından başka hiçbir şeyin kendinde bir varlığı yoktur.⁹² Her şeyin varlığı Hakk'ın zâtı ile kâimdir. Hakk'ın zâtı her şeyle birliktedir.⁹³ Mümkün varlıklar Hakk'ın mazharı olduğundan var olan her şey hakikatte Hakk'tır. Hakk'tan gayrı hiçbir şey yoktur. "Doğu da Batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü (zâtı) oradadır"⁹⁴ ayeti buna delildir. Niyâzî-i Mısırî bu konuyu şu beyitle teyit eder:

Olur zâtı bu mevcûdâtan ol zât

*Oluptur kevn ana âzâ vü evsâf*⁹⁵

Bu görüş yani *Varlığın Birliği*, Niyâzî-i Mısırî gibi hakikate ermiş muhakkikler içindir. Hakikatten gafıl olanların böyle bir iddiada bulunması, Niyâzî-i Mısırî'ye göre hatadır. Bu düşüncesini Peygamberimiz Hz. Muhammed (a. s) den naklettiği, "Birlik öyle bir haldir ki lisan ile anlatılmaz. Bu hale gelmeden buna inanan kimse küfre düşmüş olur..." hadisi ile destekleyen⁹⁶ Niyâzî-i Mısırî'ye göre *birliğe* ermeyen Hakikat-ı Muhammedîye'yi bilemez. Sadece birliğe erenlerin bildikleri Hakikat-ı Muhammedîye'nin mahiyetine gelince, onu da bundan sonraki kısımda açıklamaya çalışacağız.

⁹⁰ Nûru'l-Arabî, S. Muhammed, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, haz. Mustafa Tatcı-İbrahim Özay, (1. Baskı), h Yayinevi, İstanbul, 2018, s. 2.

⁹¹ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 108.

⁹² Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Maral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 38.

⁹³ Neseî, Azizüddin, Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil, Çev. Mehmet Kanar, (1. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990, s. 166.

⁹⁴ (Bakara: 115)

⁹⁵ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 167.

⁹⁶ Niyâzî-i Mısırî, 2015, s. 10.

1.3. Hakikat-ı Muhammedîyye'nin Mahiyeti

Hakikat-ı Muhammedîyye'nin mahiyeti Hakk'ın sübûti sıfatlarıdır. Hakk'ın mutlak varlığına karşılık gelen zâtın ilk tecellisi (Feyz-i akdes)⁹⁷ küllî ruhtur. Küllî ruh, Hakk'ın kendinden kendine tecellisidir. Başka bir ifade ile Zâtın karanlıktan aydınlığa çıkmasıdır. Küllî ruhun ilk tecellisi ise Hakk'ın sübûti sıfatlarıdır. Vahidiyyet mertebesinde zât sıfat olarak, sıfattan zât olarak tecelli eder. Bu nedenle sıfatların her biri diğerleri ile aynıdır.⁹⁸ Bu sıfatlar *hayat, ilim, irade, kudret, işitme, görme, kelim ve tekvindir*. Hakk'ın zâtı ile kâim olan sıfatlar Hakk'a nispetle küllî, mazharlarda zuhûr edince cüzî sıfat olarak adlandırılırlar.⁹⁹ Sübûti sıfatlara Hakk'ın *sûreti* de denir. “Allah Âdemi kendi sûretinden yarattı”¹⁰⁰ kudsî hadisinde bahsi geçen *sûret, ilâhî ruhun* ilk tecellisi, insan ruhunun kendisinden tecelli ettiği sübûti sıfatlardır. Niyâzî-i Mısırî konu ile ilgili şöyle der:

Zât-ı Hakk'ı anla zâtındır senin

*Hem sıfâtı hep sıfâtındır senin*¹⁰¹

Sübûti sıfatların bilinebilir ilk tecelliler olması bu sıfatların hâdis olduğu anlamına gelmez. Tümel mertebeler için sözü edilen *ilklik* ve *sonluk* kronolojik değil, mantıksaldır. Öncelik ve sonralık, gerçek anlamda Hakk'ın zâhir isimlerinden *tecelli edilmiş*¹⁰² olgusal varlıklar için geçerlidir. Aksi halde, Hakk'ın zâtını sıfatlarına, sıfatlarını fiillerine öncelemek O'nun varlığının sonradan tamamlandığı anlamına gelir ki bu durum Hakk'ın ezeli ve ebedi *yetkin* olduğu gerçeği ile çelişir.

Zâtın bil-kuvve ilminde (a'yân-ı sâbite) bil-kuvve durumunda var olan (ayn) sübûti sıfatlar,¹⁰³ zât ile birlikte ezeldir. Hakk'ın sıfatları ve fiilleri Hakk'ın zâtından ayrı değildir. *Gerçek Varlık* hiç değişmeyen zâtı, değişen ve değişmeyen sıfatları ve sürekli değişen fiilleriyle bir bütündür. İnsanın varoluş gayesi olan Allah'ın birliğini bilmek de

⁹⁷ Vassaf, Hüseyin, Gerçeği Gösteren Ayna/Mir'at-ı İncila-yı Hakikat (Niyâzî-i Mısırî Şerhi), haz: Mustafa Tatcı-Mehmet Akkuş, (1. Baskı), h yayınları, İstanbul, 2016, s. 164.

⁹⁸ El-Cîlî, Abdülkerîm, İnsan-ı Kâmil, çev. A. Mecdi Tolun, (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 91.

⁹⁹ Nûru'l-Arabî, S. Muhammed, Risaleler/Hakikat ve İnsan, haz. H. Rahmi Yananlı, (1. Baskı), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2013, s. 49-51.

¹⁰⁰ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Maral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 22.

¹⁰¹ Nûru'l-Arabî, S. Muhammed, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, haz. Mustafa Tatcı-İbrahim Özay, (1. Baskı), h Yayınevi, İstanbul 2018, s. 221.

¹⁰² Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 112.

¹⁰³ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 320.

budur yani Hakk'ın zâtını, sıfatlarını ve fiillerini *bir* görmektir. Ancak, Allah'ın birliği sayı cinsinden olmayıp çokluğun birliğidir. "Hakikatte vahdet kesret, kesret aynı vahdettir."¹⁰⁴ Niyâzî-i Mısırî bu düşünceyi şöyle ifade eder:

Ol ne kesrettir ki anın haddi yok pâyânı yok

*Kesret içinde ne vahdettir ki âna yok idâd*¹⁰⁵

Kesret içinde vahdet, sıfatların, isimlerin ve fiillerin birliğidir. Bu birlik Hakk'a nispetle Hakk'ın sûreti, halka nispetle yaratıkların özüdür.¹⁰⁶ Niyâzî-i Mısırî'nin düşüncesinde *yaratma*, yoktan var etmek anlamında kullanılmaz. Ona göre hiçbir şey yoktan var olmaz, var olan yok olmaz.¹⁰⁷ Oluş-bozuluş, *tecelli edilmiş* sûretlerin değişmesinden ibarettir. Örneğin, insan bedeni, Hakk'ın zâhir isminin tezahürü olan ateş, hava, su ve toprağın terkibi ile oluşur. Doğumla birlikte vücûda gelir, zamanla değişir, ölümle birlikte aslına döner ama yok olmaz. Bu anlamda yaratma, feyz-i mukaddes¹⁰⁸ olarak tanımlanan, Hakk'ın sübûti sıfatlarının tecelli etmesidir. Başka bir ifade ile yaratma, Hakk'ın latif olan sıfatlarının kesif olan fiillerde zuhûrudur.¹⁰⁹

İnsanın, kendisinden tecelli ettiği sübûti sıfatların ilki *hayattır*. Hayat, Hakk'ın mahluktaki diriliğidir. Mahlukun hayatı izâfidir. Yaratmanın başlangıç ilkesi olan *hayat* bütün varlıklarda mevcuttur. Bu anlamda cansız denilen cisimlerde dahi hayat vardır.¹¹⁰ Başta insan olmak üzere bütün kâinat, Hakk'ın hayat sıfatının dolayısıyla Hakikat-ı Muhammedîyye'nin bir açılımıdır. Hayatın Şehadet âlemindeki görünümü hareket ve oluştur.¹¹¹ Hayat olmadan maddenin terkibi ve hareketi mümkün olmaz.

Hakk'ın, sayısı bilinmeyen isimlerinin tecellisi olan kâinatta¹¹² görülen hayat, her varlık türünde farklılık gösterir. Bunun nedeni her varlık türünün yaratılış gayesinin ve yaratılışındaki istidatların farklı olmasıdır. Tasavvuf literatüründe, cisimlerin hayatına

¹⁰⁴ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 76.

¹⁰⁵ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, s. 155.

¹⁰⁶ Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 111.

¹⁰⁷ Emre, a.g.e., s. 40.

¹⁰⁸ Vassaf, Hüseyin, Gerçeği Gösteren Ayna/Mir'at-ı İncila-yı Hakikat (Niyâzî-i Mısırî Şerhi), Haz: Mustafa Tatcı-Mehmet Akkuş, (1. Baskı), h yayınları, İstanbul, 2016, s. 164.

¹⁰⁹ Emre, a.g.e., s. 124.

¹¹⁰ El-Cîlî, Abdülkerîm, İnsan-ı Kâmil, çev. A. Mecdi Tolun, (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 145.

¹¹¹ Emre, a.g.e., s. 270.

¹¹² Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Maral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 15.

cemadi ruh, bitkilerin hayatına *nebatî ruh*, hayvanların hayatına *hayvânî ruh*, insanların hayatına ise *insânî ruh* denir. Ruhun bütün derecelerini kendinde toplayan insan, İnsan-ı Kâmil derecesine gelince, Allah'ın Âdem'e nefh ettiği *ilâhî ruh'a* mazhar olur.¹¹³

Hiz. Âdem, insan türünün ilk örneği olduğu gibi İnsan-ı Kâmilin de ilk örneğidir. İnsan-ı Kâmil, ilâhî ruha mazhar olunca cüzî hayattan küllî hayata veya ferdi bilinçten kozmik bilince geçerek ölümsüzlüğü yani ebedi hayatı bulur. Ebedi hayatı bulan insan, hayatın hakikatte Hakk'ın hayatı olduğunu idrak eder, Hakk'ın hayatı ile yaşar. Hakk'ın hayatı ile yaşayan, Hakk'a sırdaş olur. Hakk'ın zâtında gizli olan ilim kendisine malum olur.

İnsanın hakikatini tamamlayan sübûti sıfatların ikincisi *ilim*dir. Bu ilim, İbn Arabî'nin ifadesi ile a'yân-ı sâbite'de Hakk'ın zâtı ile birlikte bir *sır* veya bil-kuvve durumunda bulunan ve ilk defa Hakikat-ı Muhammedîyye'de açığa çıkan *ilâhî ilim*dir.¹¹⁴ İlâhî ilmin ortaya çıktığı Hakikat-ı Muhammedîyye'nin bir adı da *Ümmü'l Kitap*tır.¹¹⁵ *Ümmü'l Kitap*, Hakk'ın *İlim* sıfatı ve *Alim* isminin bilinir kılındığı, hakikat bilgisinin kaynağıdır. Sadece Âriflerin zevk edebildiği bu bilgiye Marifetullah, Ledün ilmi ya da Tevhid ilmi denir.

Anlayınca zât-ı Hakk'ı zevk ile

*Bu Niyâzî nice seyrân eylemiş*¹¹⁶

Beyitte geçen *Zât-ı Hakk'ı zevk ile* anlamak, Tevhid-i Zât mertebesine işaret eder. Tevhid-i Zât, hakikatin idrak edilmeye başlandığı mertebedir.¹¹⁷ Bilen, bilinen ve bilginin bir olduğu bu mertebede ârifler, Hakk'ın ilmini Hakka'l-yakîn bilirler. Hakka'l-yakîn bilmek, Hakk'ı Hakk ile bilmektir. Niyâzî-i Mısırî'nin tabiri ile *zevk etmektir*. Bilmenin diğer aşamaları ise İlme'l-yakîn ve Ayne'l-yakîndir. İlme'l-yakîn, kesin bilgi ile bilmektir. Ayne'l-yakîn ise kesin görüş (müşahade) ile bilmektir. Vahdet makamına gelen kendinde Hakk'ı bulur. Mutasavvıfların sık sık dile getirdikleri “Nefsini bilen Rabbini

¹¹³ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 39.

¹¹⁴ Emre, a.g.e., s. 151.

¹¹⁵ M. Demirci, Mehmet, “Hakikat-ı Muhammedîyye”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat-i-muhammediyye>> (28.12.2020).

¹¹⁶ Emre, a.g.e., s. 533.

¹¹⁷ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 16.

bilir”¹¹⁸ sözü bu mertebede tahakkuk eder. Bu hadisteki anlamıyla *nefs*, ontolojik anlamda insanın özü, hakikatidir. İnsanın özünün Allah olduğunu söyleyen Niyâzî-i Mısrî için gerçek bilgi özün bilgisidir. Özünü bilmek Hakk’ı bilmektir. Bu düşüncesini şu beyitlerle ifade eder:

Bil ki vech-i Hakk’a mir’âttır özün bir hoş gözet

*Men ‘aref sırrındaki ma’den senin kânındadır*¹¹⁹

Vahdeti kesrette bulmak kesreti vahdette hem

*Bir ilimdir ol ki ilm-i irfân andadır*¹²⁰

Hakk’ı bilmek hakikatte Hakk’ı görmektir. Hakk’ı gören Hakk’ı tanır. Hakk’ı tanıyan bireysel bilgisini ve cüzi iradesini terk eder.

İnsanın hakikatini vafeden sübûti sıfatların üçüncüsü *iradedir*. İrade, Hakk’ın zâtî ilminde var olan *ayn* (bil-kuvve varlık)’ı, bilfiil varlığa çıkarma isteğinin vahdet mertebesinde tecelli eden sıfatlarındanıdır.¹²¹ Bu sıfat, var oluşun nedenidir. Olmuş olacak her şey Hakk’ın zâtî ilminde belirlenmiştir. Allah, bir şeyin olmasını murad ettiğinde, ilminde olanı iradesine, iradesini kudretine, kudretinde olanı tekvine vererek o şeyi açığa çıkarır.¹²² Niyâzî-i Mısrî’ye göre Hakk “dilediğini işleyendir”¹²³, gerçek irade sahibidir. İnsanın eylem ve hareketlerini ezeli ilminde murad edip takdir etmiştir.¹²⁴ Bunu idrak eden kendi iradesinin gerçekte Hakk’ın iradesi olduğunu bilir. Hakk’ın iradesini bilen kaderi terk eder, cebre tabi olur. Niyâzî-i Mısrî’ye göre cebir, hayrı ve şerri Allah’tan bilmektir.¹²⁵

Sübûti sıfatların dördüncüsü *kudrettir*. Kudret, güç-kuvvet demektir. Hakikatte güç, kuvvet ancak Allah’ındır. Kudret olmazsa hiçbir sıfat işlev göremez. Sıfatlar isimlere,

¹¹⁸ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısrî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 57, 58.

¹¹⁹ Nûru’l-Arabî, S. Muhammed, Niyâzî-i Mısrî Dîvânı ve Şerhi, haz. Mustafa Tatcı-İbrahim Özey, (1. Baskı), h Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 124.

¹²⁰ Emre, a.g.e., s. 514.

¹²¹ Erginli, Zafer, (ed.) “İrade”, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (1. Baskı), Kalem Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 485.

¹²² Emre, a.g.e., s. 259.

¹²³ (Hud:107)

¹²⁴ El-Cîlî, Abdülkerîm, İnsan-ı Kâmil, çev. A. Mecdi Tolun, (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002, s. 155.

¹²⁵ Niyâzî-i Mısrî, Vahdetnâme, haz. Arzu Maral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 5- 6.

isimler fiillere dönüşmez; oluş gerçekleşmez, eşya hareket edemez. Her an bir işte olan Allah¹²⁶, her işi kudret sıfatı ile gerçekleştirir. Niyâzî-i Mısırî'nin konu ile ilgili “*Çünkü iş takdirdendir ahterden efgan eyleme*”¹²⁷ manzumesi bunu teyit eder. Kudretin hakikatini idrak eden kimse fiillerin failinin Hakk olduğunu, kendi uzuvlarının ve eylemlerinin dahi ilâhî kudretle gerçekleştiğini bilir. Niyâzî-i Mısırî bu düşünceyi şöyle ifade eder:

Kudretin insanı mazhar kıldığı çün zâtına

*Yüzünün nâkşını hep âyât-ı Kur'ân eyledi*¹²⁸

Sübûti sıfatların beşincisi *işitme*dir. İnsandaki işitme duyusu hakikatte Hakk'ın değişmez sıfatlarından. Ayrıca, “Kulum farzlarla bana yaklaştığı kadar hiçbir şeyle yaklaşmamıştır. Nafilelerle de yaklaşır. Ta ki, ben o kulumu severim. O kulumu sevince, görmesine göz olurum benimle görür, işitmesine kulak olurum benimle işitir, tutmasına el olurum benimle tutar, yürümesine ayak olurum, benimle yürür. Hasılı tüm azâ ve cevahiri ben olurum”¹²⁹ kudsî hadisinde geçen “...işitmesine kulak olurum benimle işitir...” ifadesi, insandaki işitme duyumunun aslında Hakk'ın işitmesi olduğunu ifade eder. Kendi hakikatini idrak eden insan kendisinden işitenin Hakk olduğunu bilir. Niyâzî-i Mısırî'nin işitme ve görmeyi Hakk'a atfeden beyiti:

Öyle sanırdım ayırıyam dost gayrıdır ben gayrıyam

*Benden görüp işiteni bildim ki ol cânân imiş*¹³⁰

Sübûti sıfatların altıncısı *görmedir*. Bir önceki paragrafta verilen kudsî hadiste geçen “...görmesine göz olurum, benimle görür...” ifadesi görme duyumunun da Hakk'ın sıfatı olduğunu belirtir. Ayrıca “Biz ayetlerimizi onlara afaklarında ve enfüslerinde göstereceğiz. Ta ki, o görünenlerin Hak olduğu onlara belli olsun.”¹³¹ ayeti sadece görenin değil, görünenin (Zâhir) de Hakk olduğunu bildirmektedir.

Sübûti sıfatların yedincisi *kelâmdır*. Niyâzî-i Mısırî'ye göre kim hangi dilden söylerse söylesin, hakikatte söyleyen Hakk'tır. Bütün sözler Hakk'ın kelâm sıfatının

¹²⁶ Rahman Suresi, 29.

¹²⁷ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Maral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 43.

¹²⁸ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 184.

¹²⁹ Emre, a.g.e., s. 448.

¹³⁰ Emre, a.g.e., s. 537.

¹³¹ Fussilet Suresi, 53.

zuhûrudur. Muhatap insandır. İnsan dahi Hakk'ın mazharı olduğundan hakikatte söyleyen de dinleyen de Hakk'tır. Kâinat ve içindekiler Hakk'ın bitmez tükenmez kelimelerinin tezahürüdür. Her şey isimlerin zuhûru, isimlerde sübûti sıfatların zuhûrudur.¹³² Zât olmadan sıfatlar olamayacağına göre söz Hakk'ın sözüdür ve söz insanın özüdür. Özü sözü bir olan insan, asâletini bilen asîl insandır.

Sübûti sıfatların sekizincisi, Hakk'ın mümkün varlıkları kuvveden fiile geçiren sıfatı *tekvindir*. Tekvin (yaratma) olmadan oluş gerçekleşmez. Evrendeki oluş, *tekvin* sıfatının tecellisidir. İlâhî isimlerin cisimlere dönüşmesi veya cisimlerin yaratılması, Hakk'ın kendini bâtından zâhire çıkarmasıdır.¹³³ Tekvinin tecellisi ezelîdir. Yaratıkların bir başlangıcı ve sonu olsa da yaratmanın başlangıcı yoktur. Oluş ve bozuluş ezelden ebede süreklidir. Kâinat bu oluş ve bozuluşun neticesidir. Evrendeki çokluk, çeşitlilik ve zıtlık Hakk'ın değişen sûretleridir. Sûretler değişse de sîret ezelden ebede nasılsa öyledir.¹³⁴

Sonuç olarak, *Hakikatin Tarihsel Serüveni* başlığı altında açıkladığımız gibi hakikati farklı bakış açıları ile ele alan Niyâzî-i Mısırî, *insanın hakikati* söz konusu olduğunda hakikati, insanın kendisi ile vücûd bulduğu, ezelî ve ebedî olan ve hiç değişmeyen özü (aslı, asâleti) anlamında kullanır. Felsefi anlamda öz, bir şeyi kendisi yapan ve onu diğer şeylerden ayıran nitelikler bütünüdür. İnsanın özünü meydana getiren nitelikler Hakk'ın sübûti sıfatlarıdır. Aslında bütün mevcudatın özü olan sübûti sıfatlar insanda dolaysız ve bir bütün olarak tecelli ederken insanın dışındaki varlıklarda ise insan dolayımında tecelli eder. Bu nedenledir ki Niyâzî-i Mısırî insanın, evrenin özü ve gayesi olduğunu söyler. Ontolojik yönden yaratıkların en mükemmeli olan insan, bu üstünlüğünü idrak edince epistemolojik olarak da üstünlüğünü keşfetmiş olur. Ne zaman ki ontolojik ve epistemolojik asâletine uygun bir yaşam sürer o zaman aksiyolojik üstünlüğünü de gerçekleştirmiş olur. Böylece varlıklar içindeki üstünlüğünün yanı sıra hemcinsleri arasında da üstün bir konuma gelerek *asil* insan olma vasfını hak eder. Hakikatte asil (üstün) insanın ne olduğunu ve nasıl olduğunu bundan sonraki bölüm olan *Niyâzî-i Mısırî'de Hakikatin İnsanı* başlığı altında ayrıntılı olarak açıklamaya çalışacağız.

¹³² Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 247, 353.

¹³³ A.g.e., s. 354, 315.

¹³⁴ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 112.

İKİNCİ BÖLÜM: NİYÂZÎ-İ MISRÎ'DE HAKİKATİN İNSANI

İnsanı, hakikati bakımından mevcut varlıkların en mükemmeli olarak nitelendiren Niyâzî-i Mısırî'ye göre bireysel anlamda insanın varlığı birbirine zıt vasıfları olan ruh, beden ve bunların diyalektik ilişkisinden meydana gelen *benlik*ten oluşur. Ontolojik anlamda ruh ve beden olarak özdeş olan insanların ayrışmasına yol açan üçüncü unsur olarak benlik, insanların bireysel bilinç düzeyini ifade eder. Bireysel bilinç düzeyi bakımından insanları sınıflandırırken hakikati ölçü alan Niyâzî-i Mısırî'ye göre kendi hakikatinin bilincinde olan insan gerçek insan yani *hakikatin insanı*dır. Hakikatin insanını varlık, bilgi, değer ve varoluş yönünden ele alacağımız bu bölümde ilk olarak varlığın felsefe ve tasavvufta hangi anlamda kullanıldığını; devamında da Niyâzî-i Mısırî'ye göre hakikatin insanının ontolojik karşılığı olan *İnsan-ı Kâmil*i açıklamaya çalışacağız.

2.1. Felsefe ve Tasavvufta Varlık

Niyâzî-i Mısırî'de gerçek insanın ne tür bir varlık olduğunu anlamak için evvela, *varlık* kavramının ne olduğunu açıklamalıyız. Aksi halde, bütün gerçekliği kuşatan *varlığı* anlamadan onun bir cüzü olan insanı anlamak ve açıklamak mümkün olmaz. Ayrıca, varlık hem kavrayan öznenin ve kavranan nesnenin kavranabilmesinin ön koşulu hem de var olan olarak insanın asli unsuru olduğundan öncelikle ele alınması gerekir. Bu doğrultuda varlığın sözcük anlamından başlayarak felsefe ve tasavvuf tarihindeki serüvenini hatırladıktan sonra Niyâzî-i Mısırî'nin var olan bir varlık olarak hakiki (asıl, asıl) insan dediği *İnsan-ı Kâmil*'in ne olduğunu açıklamaya çalışacağız.

Eski bir Türkçe sözcük olan “var”dan türetilen *varlık*, soyut adlar türeten “-lık” ekinin eklenmesiyle “varbulunan” anlamını kazanmıştır. Genel anlamda bilinçten bağımsız var olan evren olarak tanımlanır.¹³⁵ Felsefe sözlüğünde,¹³⁶ “Yokluğa karşıt var olan şey, oluşa karşıt değişmeden aynı kalan gerçeklik, boşluğa karşıt mekânda yer işgal eden gerçeklik ve var olan her şey tarafından paylaşılan ortak bir özellik” olarak anlamlandırılan varlık, İslâm Ansiklopedisinde¹³⁷ ise insan aklının ulaşabileceği en genel;

¹³⁵ Hançerlioğlu, Orhan, “Varlık”, *Felsefe Ansiklopedisi-Kavramlar ve Akımlar*, C. 7, Remzi Kitabevi, s. 134.

¹³⁶ Cevizci, Ahmet, “Varlık”, *Felsefe Sözlüğü*, (3. Basım), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 884.

¹³⁷ A. Durusoy, ve M. Kaya, “Vücûd”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/vucud--felsefe>> (28.12.2020).

düşünmeye gerek kalmadan akıl tarafından apaçık anlaşılan önsel bir kavram olarak tanımlanır. Mantık biliminde, işlemi olmayan en yüksek cinsi temsil eden varlık, felsefe tarihinde hem isim hem de sıfat olarak kullanılır.

Felsefenin en temel kavramlarından biri olan varlığın, ilk defa Elealı Parmenides (M.Ö. 515-?) tarafından felsefi bir problem olarak ele alındığı söylenir. O, “Varlık vardır, yokluk yoktur” önermesi ile varlığın düşüncel olduğunu, yokluğun ise varlığın zıddı olmaktan öte bir anlamı olmadığını söyler.¹³⁸ Yaklaşık aynı dönemde yaşayan Herakleitos (M.Ö. 535-475), Parmenides’in karşıtı bir varlık anlayışına sahiptir. Ona göre var olan tek şey *oluştur*, değişimdir. Değişmeyen tek şey değişmenin kendisidir. “Çelişki yasası”nın üstünlüğünü dile getiren ilk filozof olarak bilinen Herakleitos, her şeyin çatışma ve zorunluluğa göre oluşup bozulduğunu düşünür. Zıtların birliğinden oluştuğunu iddia ettiği evren hem bölünür hem bölünmez hem sonradan oluşur hem sonradan oluşmaz hem ölümlü hem ölümsüzdür. Zıtların birliği yasasının dayandığı ilke ise ezeli ve ebedi olan Logos’tur.¹³⁹

Parmenides’ten etkilenen Platon’a göre gerçek varlık, başlangıcı ve sonu olmayan, hiç değişmeyen ideallerdir. Platon’un ideası yerine ‘form’ ilkesini kabul eden Aristoteles’e göre gerçek varlık, form ve maddeden oluşan, etken ve ereksel nedenlerle tamamlanan, zamanla değişen tekil gerçekliklerdir.¹⁴⁰

Orta çağ Hristiyan felsefesinde, İlkçağ felsefesindeki *değişen-değişmeyen* varlık ayrımı yerini *yaratıcı-yaratılan* varlık ayrımına bırakır. Bu dönem filozofları, varlığı yaratan-yaratılan ilişkisi bağlamında ele alıp asıl gerçek varlığın Tanrı olduğunu kabul ederler.¹⁴¹

Modern çağda ise Orta çağ felsefesindeki *yaratıcı-yaratılan* ayrımı, *idealizm* ve *materyalizm* ayrımına dönüşür. Varlığı özneye indirgeyen modern felsefenin en önemli temsilcisi Descartes, İlk ve Orta çağ felsefelerinin birli/çoklu tözsel varlık anlayışı yerine madde ve ruhtan oluşan iki tözlü bir varlık anlayışını benimser. Spinoza (ö. 1677) ise ruh

¹³⁸ Kenny, Anthony, Batı Felsefesinin Yeni Tarihi/Antik Felsefe, C. 2, çev. Serdar Uslu, (2. Baskı), Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s. 40.

¹³⁹ Herakleitos, Fragmanlar, çev. Arzu Akgün, (1. Baskı), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 9, 17, 59, 91, 104.

¹⁴⁰ Cevizci, Ahmet, “Varlık”, *Felsefe Sözlüğü*, (3. Basım), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 884,885.

¹⁴¹ Cevizci, a.g.e., s. 884,885.

ve madde ayrımını kabul etmekle beraber, Descartes'ten farklı olarak, ruh ve maddeyi bir tözün iki ayrı sıfatı olarak görür. Varlığı doğa ile özdeş gören Spinoza, zihin ile beden ve ruh ile madde arasında paralellik kurarak akılcı bir *birci* görüş geliştirir.

Modern felsefede varlığı düşünceye indirgeyen idealizm ile varlığı düşüncenin dışında cisimsel gerçeklik olarak tanımlayan materyalizmin karşıtlığını, ilk defa, 20. Yüzyılda Nietzsche aşmaya çalışmıştır. Varlık üzerinde yeniden, kendine has bir yaklaşımla düşünmeye başlayan Nietzsche, varlığı kaotik bir oluş süreci olarak görür. Varlığın doğasını dinamik yaşam sürecine paralel olarak yeniden inşa etme yolunu tercih eden¹⁴² Nietzsche'nin açtığı bu yoldan yürüyen çağdaş felsefeciler, varlık problemini ya varlık sorusunu sorabilen *insan* üzerinden ya da *varlığın evi* dedikleri *dilin* perspektifinden açıklamaya çalışmışlardır.¹⁴³

Varlığı Vacibu'l-Vücûd ve Mümkünü'l-Vücûd şeklinde sınıflandıran Müslüman filozofların varlık anlayışına gelince; Farabi'ye göre varlık, insan aklının ulaşabildiği ve var olduğunu apaçık bildiği en genel kavramdır. Kendisini kuşatacak daha genel bir kavram olmadığı için tanımının yapılamayacağını söylediği varlığı, vâcib, mümkün ve mümteni olmak üzere üçe ayıran Farabi için *gerçek varlık*, özü itibariyle zorunlu olan, var olması ve varlığını devam ettirmesi için hiçbir sebebe muhtaç olmayan Allah'tır. Mümkün varlıklar, varlığı bir sebebe bağlı olan hem var hem de yok olabilen varlıklardır. Bu anlamda Allah'ın dışındaki her şey mümkün varlıktır. Mümteni varlığa gelince, varlık ya da yokluk değerlerine konu olmayan tamamen mantıksal bir kavramdır.¹⁴⁴ İbn Sina da Farabi'nin tanımına benzer bir varlık tanımı yapar. Ona göre varlık, insan aklının ulaşabileceği en genel kavramdır. Gerçek varlık ise varlığı zorunlu, mahiyeti varlığı ile aynı, kendi kendini bilen, yokluğu asla düşünilemeyen, tanımlanamayan ve cinsi, faslı, türü, eşi, benzeri olmayan Allah'tır. İbn Sina'nın ontolojik deliline göre Allah'ın varlığı apaçıktır, hiçbir şey O'na delil olamaz ancak O, her şeyin delilidir. Allah, varlığın bir ve tek ilkesidir. Onun dışındaki bütün varlıklar O'nun bilgisinden doğmuştur.¹⁴⁵

¹⁴² Nietzsche, Friedrich, Putların Alacakaranlığı, çev. Hüseyin Kaytan, (1. Basım), Babil Yayınları, İstanbul, 2003, s. 26-31.

¹⁴³ Cevizci, Ahmet, "Varlık" *Felsefe Sözlüğü*, (3. Basım), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 884,885.

¹⁴⁴ M. Kaya, "Farabi", *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi>> (28.12.2020).

¹⁴⁵ Ö. M. Alper, "İbn Sina", *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina>> (28.12.2020).

Gazali'ye göre gerçek varlık “Nur” dediği Allah'tır. Yokluğa ise “zulmet” adını veren Gazali, varlıklarını Allah'tan alan yaratıkların mecâzi bir hüviyete sahip olduklarını söyler. Gazali bu düşüncesi ile Vahdet-i Vücûd öğretisinin varlık anlayışına benzer bir varlık anlayışına sahip olduğunu gösterir.¹⁴⁶

Felsefe ile tasavvufun kesiştiği Molla Sadra'nın (ö. 1640) düşünce sisteminde gerçek varlık, varlığı zorunlu olan Allah'ın mutlak varlığıdır. Allah'ın dışındaki varlıkların varlığı mecazidir.¹⁴⁷ Molla Sadra, *Gerçek varlık* anlayışını üç temel ilkeye dayandırır. Ona göre (1) varlık ve mahiyet ayrımında *varlık* asıldır. Mahiyet, zihnin soyutlamasından ibarettir. Mutlak varlık her türlü sınırlılığın, formun, mahiyetin, cevherin ve arazın üzerindedir. (2) Varlık birdir. *Birlikte* çokluğu gören Molla Sadra'ya göre *çokluk*, özden ayrı olmayan niteliklerin (ilâhî isimlerin) görünümünden ibarettir. (3) Varlık, mertebelerden oluşur. Bütün mertebeler aynı gerçekliğe sahiptir. Allah'ın, insanın ve kâinatın varlığı tek bir hakikat olup Mutlak Varlığın farklı mertebelerine karşılık gelirler.¹⁴⁸

İbn Arabî ile birlikte salt zühd hareketi olmaktan çıkıp felsefi bir boyut kazanan tasavvuf¹⁴⁹ öğretisinde varlık, *Vahdet-i Vücûd* kavramı ile ifade edilir. Vahdet-i Vücûd kavramını ilk defa kapsamlı olarak tarif eden Kâşânî'ye (ö.1329) göre “Vahdet-i vücûd, varlığın zorunlu ve mümkün diye bölünmeden ele alınmasıdır.” Tanrı-evren-insan ilişkisine dayanan Vahdet-i Vücûd, tasavvuf öğretisine özgü, özgün bir varlık teorisidir.

Vahdet-i Vücûdu özgün kılan en önemli özelliği kendine dayanak aldığı iki temel ilkedir. Bu ilkelerden birincisi, varlık ile Hakk arasında kurulan ayniyettir. İbn Arabî bu ilkeyi “Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır” şekline ifade eder. Vahdet-i Vücûdu bağımsız bir teoriye dönüştüren ikinci temel ilke ise eşyanın hakikatinin ilâhî ilimde ezeli olarak var olduğuna dair ilkedir. Eşyanın ilâhî ilimdeki hakikati, *a 'yân-ı sâbite* terimi ile kavramlaştırılır. Birinci ilke ile varlığın *Mutlaklığı*, ikinci ilke ile *Tanrı-âlem* ilişkisi açıklanır. Böylece birlik ve çokluk sorunu çözümlenir.¹⁵⁰

¹⁴⁶ M. Çağrı, “Gazali”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali>> (28.12.2020).

¹⁴⁷ Aydın, Salih, *İslam Düşüncesi-IV*, (2. Baskı), Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2017, s. 244.

¹⁴⁸ A.g.e., s. 241,242.

¹⁴⁹ A.g.e., s. 24.

¹⁵⁰ E. Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdet-i-vucud>> (28.12.2020).

Vahdet-i Vücûd öğretisinin varlık anlayışını benimseyen Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları* adlı eserinde, varlıkla ilgili görüşünü şöyle açıklar:

Bin yetmiş altı Şevval'ının ikinci günü akşama doğru kibleye karşı oturmuş: Fakirlik tamam olduğu zaman o, Allah'tır" sözünü düşünüyordum. Allah'ın ilmiyle 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.¹⁵¹

Risale-i Vahdet-i Vücûd isimli küçük bir risale de yazan, Niyâzî-i Mısırî'ye göre gerçek varlık Allah'tır. Mahlukatın varlığı mecâzidir. "Vücut birdir ama mertebeleri çoktur."¹⁵² Bu mertebelerden biri de *İnsan-ı Kamildir*. İnsan-ı Kâmil, özü itibarı ile taayyün eden mertebelerin ilkidir. Varoluşu bakımından en son açığa çıkan varlıktır. Niyâzî-i Mısırî'ye göre İnsan-ı Kamilin gerçekte ne olduğunu da bundan sonraki kısımda açıklayacağız.

2.2. Varlık Yönünden Hakikatin İnsanı: İnsan-ı Kâmil

Tasavvuf öğretisinin en önemli kavramlarından biri olan İnsan-ı Kâmil, mutasavvıflar tarafından daha çok Tanrı-Evren-İnsan ilişkisi bağlamında ele alınır. İbn Arabî tarafından tasavvuf literatürüne kazandırılan İnsan-ı Kâmil kavramı, felsefe tarihinde "mikrokozmos" ve "makrokozmos" düşüncesiyle ilişkilendirilen, kökleri çok gerilere giden bir kavramdır. Buna rağmen İslâm düşünce geleneğinde, İnsan-ı Kâmil mutasavvıfların geliştirdiği bir kavram olarak kabul edilir.¹⁵³

İnsanı bir bütün olarak ele alan mutasavvıflar, hakikate talip olan insanları bilgilendirmek amacıyla zaman zaman kategorik değerlendirmeler de yapmaktadır. Bu anlamda bazen insanın ontolojik boyutunu, bazen de epistemolojik boyutunu öne çıkarırlar. Tasavvuf öğretisinde ontolojik boyutu epistemolojik boyutundan farklı olan insanın varlığı, bireysel ve evrensel olmak üzere iki farklı düzeyde ele alınır.¹⁵⁴ Evrensel düzeyde insan, Mutlak Varlığın tümel mertebelerinin sonuncusu olan *Mertebe-i cami-i*

¹⁵¹ Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 8.

¹⁵² Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 8,9.

¹⁵³ M.S. Aydın, "İnsan-ı Kâmil", *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/insan-i-kamil>> (28.12.2020).

¹⁵⁴ İzutsu, Toshihiko, İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar, çev. A. Yüksel Özemre, (1. Basım), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998, s. 309.

Hazreti İnsandır. Mutlak varlığın diğer tümel mertebeleri ise sırasıyla Ahadiyyet, Vahidiyyet, Âlem-i Ervah, Âlem-i Misal ve Kâinattır.¹⁵⁵

Mutlak Varlık, Ahadiyyet mertebesinde, bu mertebeye *La Taayyün* denilse de *zâtı* ile taayyün eder, Vahidiyyette ise *sübûti* sıfatları ile taayyün eder. Melekut âleminde isimleri ile taayyün eden Hakk, Şehadet âleminde fiilleri ile zuhûra çıkar. Ahadiyyetin tezahürü olan Vahidiyyet yaratmanın başladığı mertebedir. Vahdet-i Vücûd anlayışını benimseyen mutasavvıflara göre yaratma, yaratıkları yoktan var etmek değildir. Yaratma, mutlak latif yani şekilsiz olan *zâtın* farklı mertebelerde farklı sûretlerde tecelli etmesidir.¹⁵⁶ Taayyün-ü evvel denilen Vahidiyyet mertebesi Ahadiyyetin zâhiri, İnsan-ı Kâmil'in bâtını yani hakikatidir. Hakikatte bütün mertebeler birdir. Bu birlik niceliksel bir birlik olmayıp nitelikseldir. Tevhid ehlinin "Vahdet aynı kesret, kesret aynı vahdettir"¹⁵⁷ sözü buna işaret eder. Zira Hakk *zâtı*, sıfatları, isimleri ve fiilleri ile tek bir varlıktır. *Zâtı* ne kadar ezeli ise sıfatları, isimleri ve fiilleri de o kadar ezeldir. Fiilleri ne kadar zâhir ise *zâtı* da o kadar zâhirdir. Niyâzî-i Mısırî'ye göre "O, Evvel'dir ve Ahir'dir; Zâhir'dir, Bâtın'dır. Ve O, her şeyi bilendir."¹⁵⁸, "Her ne yöne dönerseniz dönün, orada Allah'ın vechinden başka göremezsiniz."¹⁵⁹ ayetleri buna delildir.¹⁶⁰ Buna göre Hakk'ın tümel mertebelerinin tafsili ontolojik değil, epistemolojiktir. Tümel mertebeler arasındaki zâhir-bâtın, alt-üst ve önce-sonra gibi ilişkiler de itibarî olup bilgi amaçlıdır.

Hakk'ın "Ben gizli bir hazineydim. Severe bilinmekliğimi istedim ve beni bilmeleri için halkı yarattım"¹⁶¹ kudsî hadisinde ifade ettiği üzere Hakk'ın *zâtı*, sırf *zât* olarak bilinemediğinden, bilinmek için önce *zâtında* bil-kuvve var olan sıfatlarıyla tecelli eder; sıfatlar isimlerle, isimler de fiillerle kâinatta ve nihayet *kendini bilen* İnsan-ı Kâmilde zuhûr ederek tamamlanır. Zaten ezeli olarak tamam olan Hakk'ın varlığı bilinmiyordu, İnsan-ı Kâmilin varlığa çıkmasıyla bilinir oldu.¹⁶² Niyâzî-i Mısırî'nin konu ile ilgili beyiti şöyledir:

¹⁵⁵ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 37.

¹⁵⁶ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Meral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 4.

¹⁵⁷ Emre, a.g.e., s. 45.

¹⁵⁸ Hadid Suresi, 3.

¹⁵⁹ Bakara Suresi, 115.

¹⁶⁰ Niyâzî-i Mısırî, 2015, s. 44; İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 111-113.

¹⁶¹ Niyâzî-i Mısırî, 2015, s. 11.

¹⁶² Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 21, 87.

Zât u esmâ vü sıfât ef'âl ü âsâr cümleten

*Her zamanda bir velînin vechine bunlar ziyâ*¹⁶³

İnsan-ı Kâmil evrensel düzeyde, Mutlak varlığın tümel mertebelerinin sonuncusu olsa da kendinden önceki tüm mertebelerin hakikatlerini kendinde topladığından mükemmeldir. Ayrıca diğer tümel mertebelerden Ahadiyyet, Vahidiyyet, Âlem-i Ervah ve Âlem-i Misal Hakk'ın *bâtın*; Şehadet Âlemi Hakk'ın *zâhir* isminin tecellisi iken İnsan-ı Kâmil, Hakk'ın hem *bâtın* hem de *zâhir* isimlerinin tecellisidir. Bu yönü ile Hakk'ın ve mahlukun, fiziki ve metafizik bütün vasıflarını kendinde toplayan İnsan-ı Kâmil, Hakk'ın varlığına delil, tek varlıktır. Hakikati bakımından yaratmanın asıl ilkesi olan İnsan-ı Kâmil, varlıktaki oluşun ilk nedeni ve nihai gayesidir.¹⁶⁴ Bu nedenledir ki, Allah'ın “Sen olmasaydın, sen olmasaydın felekleri yaratmazdım”¹⁶⁵ kudsî hadisindeki hitabı, Peygamberimizin şahsında İnsan-ı Kâmilin asıl varlığıdır ki bu varlık kadın-erkek her insanda ortaktır. Bu anlamda her insan, İnsan-ı Kâmildir. Niyâzî-i Mısırî'nin konu ile ilgili beyiti şöyledir:

Mazhar-ı tâmî velî âdem yüzüdür şübhesiz

*Künh-i zâtı hem sıfâtı cümle yeksân andadır*¹⁶⁶

Niyâzî-i Mısırî'ye göre varlık yönünden hakikatin insanı, asıl varlığını Hakka'l-yakîn bilen İnsan-ı Kâmildir. Tasavvuf literatüründe Hakka'l-yakîn bilmek, *olmaktır*. Yani bilen, bilgi ve bilinenin bir olduğu var olma tarzıdır. Niyâzî-i Mısırî, *kendini bilme* konusunda *İrfan Sofraları* eserinde şöyle der:

Peygamber'in: “Nefsini bilen Rabbini bilir.” Çünkü nefsinin vücudu olmadığını bilirse, kendisinde olan vücudun Allah'a ait olduğunu anlar. Yani kendisinin, mahiyeti itibariyle Rab, görünüş itibariyle nefis olduğunu bilir. Yahut: “o, aynen (zât itibariyle) Rab, taayyünen (görünüş itibariyle) nefstir” diyebilirsin.¹⁶⁷

¹⁶³ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 48 (3/3).

¹⁶⁴ İzutsu, Toshihiko, İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar, çev. A. Yüksel Özemre, (1. Basım), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998, s. 309.

¹⁶⁵ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Meral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 3.

¹⁶⁶ Nûru'l-Arabî, S. Muhammed, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi, haz. Mustafa Tatcı ve İbrahim Özay, (1. Baskı), h Yayınları, İstanbul, 2018, s. 102 (43/7).

¹⁶⁷ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 10.

İnsan-ı Kâmil, kendini dolayısıyla Hakk'ı bilen tek varlıktır. Gerçeği Hakka'l-yakîn bilen insan, bireysel ve sosyal varlığından çıkıp gerçeğin kendisi olur. Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Kendini bilmeyen insan *gerçek* değil midir? Varlığa Vahdet-i Vücûd perspektifinden bakan Niyâzî-i Mısırî'ye göre var olan her şey gerçektir. Dolayısıyla her birey aslında gerçektir ancak aslını bilmeyen birey *gerçek insan* değildir. Niyâzî-i Mısırî'nin aşağıdaki beyiti bu fikri teyit eder:

Âdemliğini her kim bulduysa odur Âdem

*Yoksa görünen sûret bir gölge imiş ancak*¹⁶⁸

Beyitte bahsi geçen *âdemlik*ten kasıt İnsan-ı Kâmil olmaktır. İnsan-ı Kâmil olmak, Hakk'ın varlığında yok olup Hakk'ın varlığı ile var olmaktır. Burada geçen *varlık* ve *yokluk* ontolojik anlamda olmayıp ruhsal bir idrak veya psikolojik bir bilinç anlamındadır. Tıpkı “Ölmeden önce ölünüz ki bir daha ölümü görmeyesiniz”¹⁶⁹ hadisinde geçen *ölümün* olgusal bir ölüm olmadığı gibi. Ölmeden önce ölen, hakikate doğar; hakikate doğan İnsan-ı Kâmilin hakikati *Hakikat-ı Muhammedîyye*, sûreti *Mertebe-i cami-i Hazreti İnsandır*. Hakk'ın kendi *sûreti* üzerine yarattığı *büyük evrendir*.¹⁷⁰ Hakk'a nispetle Hakk'ın sûreti, halka nispetle kâinatın özü olan İnsan-ı Kâmil, Hakk ile halk arasında berzah yani ara varlıktır. Bu yönüyle Hakk'ın sûreti olması nedeni ile vâcib, halkın vasıflarına sahip olması nedeni ile mümkün; Hakk'ın vasıfları ile ezelî ve ebedî, halkın vasıflarıyla hâdistir. Niyâzî-i Mısırî'nin konu ile ilgili beyiti şöyledir:

Ol rûh-ı izâfiye kim erdi odur insân

*Ol nokta-i kübrâdır olan sûret-i Rahmân*¹⁷¹

Evrensel düzeyde Hakk'ın tümel mertebelerinin sonuncusu olan insan, ferdi düzeyde de tekil varlıkların sonuncusudur. Niyâzî-i Mısırî'nin *nefs-i nâtika*¹⁷² (düşünen/konuşan nefis) dediği ferdi insan, ruh, beden ve benlikten oluşur. Aslı Âlem-i Melekut olan ferdi ruh, Hakk'ın hiçbir zaman değişmeyen *bâtın* isminin tecellisidir. Aslı

¹⁶⁸ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, 260 (41/3).

¹⁶⁹ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Meral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 42.

¹⁷⁰ İzutsu, Toshihiko, İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar, çev. A. Yüksel Özemre, (1. Basım), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998, s. 309.

¹⁷¹ Emre, a.g.e., s. 59 (4/10).

¹⁷² Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 18.

Şehadet âleminden olan beden ise Hakk'ın sürekli değişen *zâhir* isminin tecellisidir.¹⁷³ Ruh bireyin ilâhî, ulvî, latif yönü; bedense bireyin maddi, süflî, kesif yönüdür. Birbirine zıt vasıfları olan ruh ile bedenin diyalektik ilişkisinden meydana gelen *benlik* hem ruhun hem de bedenın bütün vasıflarını kendinde taşır. Bu özelliği ile benlik, bireyin özüdür. İnsan-ı Kâmilin tümel hakikatının bireydeki yansımasıdır.¹⁷⁴ Burada bahsi geçen benlik, tarikatların kendisi ile mücahede ettikleri benliğin istenilmeyen eğilimleri değil, benliğin ontolojik potansiyelidir. Niyâzî-i Mısırî'nin konu ile ilgili beyiti şöyledir:

Butûnun beyânı nûr-i cândır

*Zuhûrundan nişân mülk-i cihândır*¹⁷⁵

Niyâzî-i Mısırî'ye göre bireysel insan, ruhu, bedeni ve benliği ile bir bütündür ve bütünüyle gerçektir. Zira, ruh, beden ve benliğin aslı birdir. O asıl, Allah'ın Âdem'e nefh ettiği izâfî ruhtur.¹⁷⁶ Ruh, beden ve benlikten biri eksik olursa bireyin varlığı eksik kalır. Cemadi ruh olmazsa bedeni oluşturan dört unsur var olmaz. Cemadi, nebati, hayvani ve insani ruh olmadan benlik gerçekleşmez. Benlik olmayınca da Hakk'ın birbirine zıt; zâhir ve bâtın, celâl ve cemâl, kahır ve lûtf, ulvî ve süflî, maddi ve manevi, fiziki ve metafizik vasıfları bireyde açığa çıkmaz; zıtların ahenkli birliği gerçekleşmez. Ayrıca, Hakk'ın varlığına ayna¹⁷⁷ olma işlevi gören benlik olmadan, benliğinde Hakk'ı müşahade eden İnsan-ı Kâmilin *bilinci* tahakkuk etmez. Zira bilinç, karanlıkta görülmeyen varlığı görünür kılan aydınlık işlevi görür. Beden olmayınca da ne ruh ne benlik açığa çıkar. Bu da gösteriyor ki insan varlığını oluşturan her bir unsur, diğerlerinin varlığına mecburdur. Niyâzî-i Mısırî'nin konu ile ilgili beyiti şöyledir:

Hem cân ü hem ten oldur hem sen hem ben oldur

*Cümle görünen oldur ırakta ve yakînda*¹⁷⁸

İnsan varlığını devamlı olarak kabilelerin gelip geçtiği dört yol ortasında bulunan büyük bir şehre benzeten Niyâzî-i Mısırî, bu metaforu şöyle açıklar:

¹⁷³ Alper, Ö. Mahir, Varlık ve İnsan, (3. Baskı), Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, s. 110.

¹⁷⁴ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Meral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 3.

¹⁷⁵ Niyâzî-i Mısırî, 2015, s. 3.

¹⁷⁶ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 133.

¹⁷⁷ M. S. Aydın, "İnsan-ı Kâmil", *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/insan-i-kamil>> (28.12.2020).

¹⁷⁸ Niyâzî-i Mısırî, 2015, s. 27.

İnsan tıpkı büyük bir şehir gibidir. Ortasında büyük Sultanın oturduğu büyük bir taht vardır. Bu tahta oturan sultan Tanrı'nın hükmüdür. Ruh onun mülkü, kalp hazinesi, akıl ölçücülertiartıcıları, fehim ölçeği ve terazisidir. Bu şehrin dört kapısı vardır. Göz, kulak, dil ve el. Bütün mahlukat bir taraftan girer, öbür taraftan çıkar. Şehre girenler, aklın önünden geçmeden çıkamazlar. Fehim, bunların kıymetçe, ölçü ve tartıca iyisini kötüsünü seçer, beğendiğini alıkor, beğenmediğini salıverir. Bu kabilelerden kimi göz kapısından girer, el kapısından çıkar. Yani görölerek girer, fiil, amel ve sanat olarak çıkar. Kimi kulak kapısından girer, dil kapısından çıkar. Yani işitilmek suretiyle girer, söz halinde çıkar. Akıl da önünden geçenlerin resimlerini çeker, hayale verir. Hayal, akıl defterlerinin sahibidir. Akıl da çektiği resimlerden beğendiklerini alıkor, beğenmediklerini salıverir.¹⁷⁹

İrfan Sofralarından naklettiiğimiz bu metafordan anlaşıldığı üzere Niyâzî-i Mısırî'ye göre bütün bireyler bio-psikolojik varlıkları bakımından aynıdır. Bireysel ayrışma, aynı deneyimleri yaşadıkları halde bireylerin bu deneyimleri farklı algılamalarından kaynaklanır. Bu durum, bireyler arasındaki farkın tamamen bilişsel olduğunu gösterir. Niyâzî-i Mısırî, "İnsan düşündüğünün aynıdır"¹⁸⁰ derken aslında bu gerçeği ifade eder.

Bu açıklamalar gösteriyor ki Niyâzî-i Mısırî'ye göre her insan, kozmik düzeyde olduğu gibi bireysel düzeyde de özdeştir ve ontolojik anlamda her insan, İnsan-ı Kâmilidir. Ancak bilgi, bilinç ve değer yönünden her birey İnsan-ı Kâmil değildir. Her bir birey, İnsan-ı Kâmil ile *aşağıların aşağısı* arasında, insan sayısı kadar çeşitli olan derecelerden bir dereceye tekaböl eder. Bu anlamda İnsan-ı Kâmil olan insanların sayısı çok azdır. Bireysel düzeyde İnsan-ı Kâmil, ilâhî ruhun nefh edildiği insandır. Yatay düzlemde bütün yaratıkların aslı olan ilâhî ruh, dikey düzlemde sadece İnsan-ı Kâmilde zuhûr eder. İlâhî ruh kimde varsa "anılmaya değer"¹⁸¹ insan odur. İlâhî ruha mazhar olan İnsan-ı Kâmilin varlığı, Hakk'ın varlığına izâfe olunur. Niyâzî-i Mısırî bu konuyu şu dizelerle dile getirir:

Zât-ı Hakk'ı anla zâtundur senün

Hem sıfâtı hem sıfâtundur senün

Sen seni bilmek necâtundur senün

¹⁷⁹ Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 68.

¹⁸⁰ Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 19.

¹⁸¹ Emre, M. Efdal, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi*, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 523.

*Gayra bakma sen de iste sende bul*¹⁸²

Hakk'ın varlığı ile var olan İnsan-ı Kâmilin varlığı Hakk'ın varlığı, sıfatları Hakk'ın sıfatları, fiilleri Hakk'ın fiilleri olur. Böyle bir insan, değişen-değişmeyen, görünen-görünmeyen bütün vasıflarıyla mükemmel olduğunu bilen/olan insan, bu bilgisi ile *ârif* olur. Niyâzî-i Mısırî'ye göre bilgi yönünden hakikatin insanı olan ârifin ne olduğunu bundan sonraki kısımda açıklayacağız.

2.3. Felsefe ve Tasavvufta Bilgi

Bilen bir varlık olarak hakikatin insanı nedir? Bilgisi ne tür bir bilgidir? Epistemolojik anlamda kendisinin ve bilgisinin ayırıcı özellikleri nelerdir? Niyâzî-i Mısırî'nin bu ve buna benzer sorulara cevap niteliğindeki fikirlerini kavramak ve hakiki bilen insan dediği *ârif*i anlamak için öncelikle bilginin ne olduğunu ve nasıl oluştuğunu açıklamaya çalışacağız.

Osmanlıcada *ilim*, *malumat*, *irfan*, *marifet*, *vukuf* sözcükleri ile karşılık verilen bilgi kavramı, Türkçede “bilmek” kökünden türetilmiştir.¹⁸³ Genel anlamda bilgi, özne ile öznenin yöneldiği nesne arasında kurulan ilişki sonucu öznenin zihninde açığa çıkan ürün olarak tanımlanır. Ürün olarak bilginin oluşabilmesi için özne, nesne ve bilgi aktının bir arada olması gerekir. Bilgi, öznenin bilgi aktları ile nesneye amaçlı olarak yönelmesi sonucu nesnede başlar, öznenin zihninde tamamlanır. Bilginin nesnesi, insanın dış dünyası olduğu gibi iç dünyası da olabilir. Bilginin nesnesi ister iç isterse dış dünya olsun, her türlü bilginin ilk verileri nesneden edinilen duyumlardır. Duyumların oluşumuyla paralel değişen bilinç, öznenin idrak gücü olan zihni harekete geçirir. Zihin, duyulardan gelen verileri değerlendirip onları imge, izlenim, kavram ve yargılara dönüştürerek bilginin alt aşaması olan inancı oluşturur. İnancın nesnel gerekçelerle temellendirilmesiyle de bilgi meydana gelir.¹⁸⁴

Felsefe tarihinde epistemolojinin kurucusu olarak kabul edilen Parmenides, bilgi ile sanı arasında sistematik bir ayrım yapan ilk filozoftur. Görünüşün ve değişimin duyular yoluyla edinilen bilgisini *sanı* olarak nitelendiren Parmenides'e göre doğru bilgi

¹⁸² Erdoğan, Kenan, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı, (3. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara, 2019, s. 248 (102/6).

¹⁸³ Hançerlioğlu, Orhan, “Bilgi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 1, Remzi Kitapevi, s. 165.

¹⁸⁴ Açıkgöz, H. Mustafa, “Bilgi”, *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 2, (ed. Ahmet Cevizci), (1. Baskı), Ebabil Yayıncılık, Ankara, 2004, s. 381,382.

değişmeyen varlığın zihinle kavranan bilgisidir.¹⁸⁵ Parmenides'in karşıtı bir görüşü savunan Herakleitos'a göre her şey her an değişir, değişimin sezgisel akıl ile kavranan bilgisi doğru bilgidir. Duyuların yanılsaması olan değişmezliğin bilgisi ise doksa (sanı, zan) dan başka bir şey değildir.¹⁸⁶ Herakleitos'un değişim fikrini benimseyen Sofistler, değişen varlıkların duyularla kavranabilen bilgisinin göreceli bir bilgi olduğunu bu nedenle genel-geçer doğru bilginin mümkün olamayacağını savunurlar.¹⁸⁷ Bilgiyi bir şeyin değişmeyen mahiyetinin bilgisi olarak tanımlayan Platon'a göre gerçek varlık olan idealar, var olanların mahiyeti (özü) olduklarından doğru bilgi ideaların bilgisidir. İnsan bu bilgiyi doğmadan önce ruhsal yaşamında edinmiştir.¹⁸⁸ Bilginin deneyimle başladığını söyleyen Aristoteles'e göre bilgilerimiz, kendilerinden yola çıktığımız duyuların kanıtlanamayan öncülleri ile düşüncemizin kanıtlanabilen kavramlarından oluşur.¹⁸⁹

Bilginin ne olduğundan çok bilginin kaynağı, aracı, ölçütü üzerinde yoğunlaşan modern felsefenin kurucusu Descartes, mahiyeti itibariyle tasarımcı, akılcı ve doğuştancı bir bilgi anlayışına sahiptir. Kaynağı ne olursa olsun doğru bilgi, zihnin tündengelim yöntemi ile oluşturduğu, kendisinden kuşku duyulmayan, zorunlu, kesin, apaçık bilgidir. Descartes'ın akılcılığına karşı deneyimciliği temsil eden J. Locke'a (ö. 1704) göre bilginin kaynağı duyulardır. Bütün bilgilerimiz idelerin, tasarımların ve bunlar arasındaki ilişkilerin algılanmasından meydana gelir. Akılcı ve deneyimci görüşleri sentezleyen Kant'a göre bilginin oluşumu duyularla başlar. Duyular yoluyla zihne iletilen veriler, zihnin doğuştan getirdiği kategorilerle düzenlenerek bilgiye dönüşür.¹⁹⁰ Modern filozoflar birbirinden farklı hatta zıt fikirler ileri sürse de bir noktada fikir birliği yapmışlardır, o da doğru bilginin belirleyicisinin özne olduğudur.

Bilginin nasıl olduğundan çok ne olduğu üzerinde duran İslâm filozoflarından Kindî'ye göre bilgi, eşyanın hakikatinin kavranmasıdır. Dolayısıyla doğru bilgi var olanların değişen görünüşlerinin değil, değişmeyen özün bilgisidir. Bilginin nesnelliğini vurgulayan Farabi'ye göre bilgi "varlığı ve devamlılığı insanın yapıp etmelerine bağlı

¹⁸⁵ Kenny, Anthony, Batı Felsefesinin Yeni Tarihi/Antik Felsefe, C. 1, çev. Serdar Uslu, (2. Basım), Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s.173,234.

¹⁸⁶ A.g.e., s. 234.

¹⁸⁷ Soccio, Douglas J., Felsefeye Giriş, çev. Kevser Kıvanç Karataş, (1. Basım), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2010. s. 160.

¹⁸⁸ Platon, Devlet, çev. Furkan Akderin, (3. Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2017, s. 204 (477).

¹⁸⁹ Kenny, a.g.e., s. 191.

¹⁹⁰ Cevizci, Ahmet, "Bilgi", *Felsefe Sözlüğü*, (3. Basım), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 125, 126.

olmayan varlıkların mevcudiyetiyle ilgili olarak akılda kesin hükmün hâsıl olmasıdır.” Gazali’ye göre “İçinde şüphenin asla bulunmadığı bilgi”, kalbin Allah’ın nuru ile aydınlanması sonucu açığa çıkan Allah vergisi bilgidir.¹⁹¹ Bu açıklamalardan anlaşılacağı üzere İslâm filozofları için doğru bilgi, bilgi aktı ister akıl ister sezgi olsun kaynağı bakımından nesnel, doğruluk değeri bakımından evrensel ve konusu bakımından özseldir.

Tasavvufun önde gelen ismi İbn Arabî’ye göre doğru bilgi, *sır* ilmi dediği Gerçek Varlığın bilgisidir. Peygamber ve velilere tahsis edilmiş olan bu bilginin en önemli özelliği onu bilen bütünü bilgileri öğrenecek olmasıdır. Sır ilmi duyu ve akıl ile değil keşf yoluyla bilinir. Bu ilmi bilecek kimse Hakk’ın zâtı ile tecelli ettiği kimsedir. Ona göre bu kimseler bildiklerini açıklayacak olsa akıl sahipleri onları inkâr eder. Bu nedenle sır ilmini bilenler, bildiklerini örneklerle ve şairane söyleyişlerle aktarırlar.¹⁹² Bütün bilgilerin ve hikmetlerin kaynağının Allah olduğunu söyleyen Mevlâna ise bilgiyi ikiye ayırır. Birincisi fiziki âlemin duyularla kazanılan zâhiri bilgisi, ikincisi manaların vahiy ya da ilham yoluyla gönle doğan bâtni bilgisidir. Duyuların bilgisi insanı yanıltabilir ancak gönlün bilgisi kesindir. Gönlün bilgisi çalışma ile kazanılmaz, tamamen Allah’ın lütfu olarak gönül ehline verilmiş bir bilgidir. Bu bilgi insanı insan yapan hakikatin bilgisidir.¹⁹³ Şems-i Tebrizî’ye (ö. 1248) göre bilgi içten ve dıştan gelen anlayıştır. Bu anlayış iç âleme ait olursa ona hikmet, felsefe denir.¹⁹⁴ Şems-i Tebrizî’nin *bilgi anlayıştır* sözü modern filozofların bilgi-algı ilişkisini çağırırsa da insanın anlayışını nesnel bir temele yani Allah’a dayandırdığından onlardan ayrışır.

Bilgi anlayışını bir sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız Niyâzî-i Mısırî’ye göre bilgi, aşağıdaki beyitte ifade ettiği üzere kendini bilmektir.

Bil ki vech-i Hakk’a mir’âttır özün bir hoş gözet

*Men aref sırrındaki ma’den senin kânındadır*¹⁹⁵

¹⁹¹ N. Taylan, “Bilgi”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/bilgi>> (28.12.2020).

¹⁹² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (2. Baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 73-77.

¹⁹³ Mevlâna, *Fîhi Mâ Fîh*, çev. Abdülbâki Gölpınarlı, (3. Baskı), İnkılâp Yayınları, İstanbul, 2008, s. 134; *Mesnevî*, çev. Adnan Karaismailoğlu, (9. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara, 2009, s. 70, 71, 146.

¹⁹⁴ Şems-i Tebrizî, *Makalât*, çev. M. Nuri Gençosman, (1. Baskı), Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1974, s. 72.

¹⁹⁵ Emre, M. Efdal, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi*, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 471 (77/7).

Beyitte insanın özünü, Hakk'ın varlığını yansıtan aynaya benzeten Niyâzî-i Mısırî'ye göre bilgide amaç Hakk'ı bilmektir. Hakk'ı bilmenin yolu kendini bilmektir. Kendini bilen insan, bundan sonraki kısımda ayrıntılı olarak ele alacağımız ârifdir.

2.4. Bilgi Yönünden Hakikatin İnsanı: Ârif

Sözlükte “Tanıyan, bilen, vâkıf ve âşina olan, halden anlayan” gibi anlamlara gelen ârif, tasavvufta manevi tecrübe ile hakikate ermiş insanlar için kullanılan bir terimdir. Allah'a dair bilgi başta olmak üzere bütün varlık ve olayların mahiyeti hakkındaki bilgiye sahip olan ârif¹⁹⁶ Niyâzî-i Mısırî'ye göre Hakk'ın bütün isimleri ile tecelli ettiği, kâinatın özü ya da ruhudur.¹⁹⁷ Ona göre kâinat varsa, mutlaka yeryüzünde bir ârif vardır. Aksi halde kâinat, ruhu yani ârif olmadan varlığını sürdüremez. Bu durumda insan, irfanı bulmadan ne değişmeyen hakikatin bilgisini ne de değişen kâinatın bilgisini gereği gibi bilebilir. Bilmeyince de dünya hayatının saadetine ve lezzetine ulaşamaz. Zira, Niyâzî-i Mısırî'ye göre dünya hayatının biricik lezzeti hakikat ilmini öğrenmektir.¹⁹⁸ Hakikatin ilmi, ârifin irfanıdır. Bu ilim, varoluş aşamalarından *Tevhid-i Zât* mertebesinde oluşmaya başlar.¹⁹⁹ *Tevhid-i Zât*, bir kimsenin öznel varlığını terk edip nesnel varlığını idrak etmesidir. *Tevhid-i Zât* mertebesini aşıp *Ruh (bekâ) Makamına* gelen her insan görece ârifdir. Gerçek ârif ise *Ruh Makamı*'nın aşamaları olan Cem, Hazretü'l Cem, Cemü'l-Cem ve Ehadiyetü'l-Cem aşamalarını idrak edip *Hatmü'l-Makam* olan kimsedir.²⁰⁰ Niyâzî-i Mısırî bu düşünceyi şu beyitle ifade eder:

Mısırî'ye hatm-ül makâmat oldu her şeyden ferâğ

*Zâhir ü bâtından kalmadı ebed illâ Hüdâ*²⁰¹

Kendisinin bütün makamları aşarak Hakk'a ulaştığını belirten Niyâzî-i Mısırî, bilgiyi denize benzetir ve bilen insanları, denizi bilme tarzlarına göre dörde ayırır. Ona göre insanların kimi denizi görmemiş sadece işitmiştir, kimi uzaktan görmüştür, kimi sahilden görmüştür, kimileri de denizin içine girmiştir. Denizi görmeyip sadece işitenler,

¹⁹⁶ S. Uludağ, “Ârif”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/arif>> (28.12.2020).

¹⁹⁷ Niyâzî-i Mısırî, *İrfan Sofraları*, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 108.

¹⁹⁸ Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 21.

¹⁹⁹ Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 16.

²⁰⁰ Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 115, 116.

²⁰¹ Emre, M. Efdal, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi*, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 96 (9/7).

denizi çok az hatırlar. Denizi uzaktan görenler, günlerin çoğunda denizi hatırlar. Denizi sahilden görenler, vaktinin yarısında denizi görerek hatırlar. Denizin içine girenler, denizi hiç unutmazlar. Birinciler yani denizi görmeyip sadece işiten kesim, işittiğini veya okuduğunu söylerler. Denizi uzaktan gören ikinci kesim, kalbine nadiren gelen feyizlerden bahsederler. Denizi sahilden gören üçüncü kesim, bildiklerinden çok kalplerindeki ilâhî ilhamları konuşurlar. Denizin içine giren dördüncü kesime gelince, onlar gerçek âriflerdir. Ârifin dili, ruhunun zevkinden tutulmuştur. Bildiklerini muhatabının zevkine göre konuşur. Onun zevki kendinden aşağı olanların zevkine uymaz.²⁰² Bilgisini zevkine uymayanlara anlatmaz, anlatsa da zaten inkâr ederler. Niyâzî-i Mısırî bu düşüncesini şu beyitle dile getirir:

Ârifin mutlak kelâmın duymağa irfân gerek

Sırr-ı muğlaktır gönülde zevk ile vicdân gerek²⁰³

Niyâzî-i Mısırî'nin denize benzettiği bilgi Hakk'ın bilgisidir. Hakk'ın bilgisine sahip olan insan, bilgi bakımından hakiki insan yani ârifdir. Ârif, zâhirden bâtını anlayan hem zâhir hem de bâtın ilimlerinde zirveye çıkmış â'raf ehlidir.²⁰⁴ Â'raf, Hakk ile halk arasında varlığın merkezinde bulunan, bir yönü ile fâni bir yönü ile bâki olan berzah alemidir. Niyâzî-i Mısırî, â'rafı dağın zirvesine; dağın zirvesine doğru çıkışı zâhiri bilgiye, dağın zirvesinden inişi de bâtını bilgiye benzetir. Ârif her iki bilgide zirvede olan, her iki bilginin hakikatte tek bir bilgi olduğunu idrak eden²⁰⁵ hem Hakkı hem de halkı en kâmil haliyle bilen ve onların bütün vasıfları ile sıfatlanan yetkin insandır. Bu yetkinlik dıştan gözlemlenebilen bir yetkinlik değildir. Dıştan bakılınca nasıl ki alim ile cahil arasında fenomenal bir fark yoksa, ârif ile ârif olmayan arasında da bir fark görülmez. Ancak, alimi bilgisi ile cahilden ayırt etmek mümkün iken ârifi, ârif olmayandan ayıracak bir işaret de yoktur. Niyâzî-i Mısırî bu düşüncesini şu dizelerle dile getirir:

Ne denli var ise âlemde evsâf

²⁰² Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 77,78.

²⁰³ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 273 (44/1).

²⁰⁴ Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 11.

²⁰⁵ Aşkar, Mustafa, Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı, (1. Baskı), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 278.

Sifâtlanır anı bil ehl-i ârâf

Înâd ehli değilsen eyle insâf

*Hakikat ehlinin olmaz nişânı*²⁰⁶

İslam düşünce geleneğinde olduğu gibi Niyâzî-i Mısırî de bilgiyi iki farklı kavramla ifade eder. Bunlar, ilim ve irfandır. İlim kavramını zâhiri bilgiler için, irfan kavramını ise bâtını bilgiler için kullanır. Niyâzî-i Mısırî'ye göre, zâhiri bilginin amacı insanları cehaletten kurtarmaktır. Zâhiri bilgilerde yükselmek için *Lügat, Mantık, Kelam, Belagat, Usul, Hadis, Tefsir, Hikmet (felsefe), Matematik* gibi ilimleri öğrenmek gerekir.²⁰⁷ İnsanlardan öğrenilen bu bilgiyi istidatlarının elverdiği ölçüde, farklı düzeylerde her insan öğrenebilir. Zâhiri bilgileri gereği gibi öğrenenler alimlerdir. Alimin zıddı cahildir.

Niyâzî-i Mısırî'nin *dirâset ilmi*²⁰⁸ adını verdiği zâhiri bilgilerin bilgi aktı akıl, his gibi zihinsel yetilerdir. Konusu maddi âlemdir. Maddi âlem, sürekli değişen varlıklardan oluştuğu için doğal olarak bilgisi de değişir. Bu özelliğinden dolayı zâhiri bilgi, doğruluk değeri zamana, mekâna ve insana bağlı olarak değişen rölatif bir bilgidir. Buradan bakınca pozitif bilimlerin, sonuçlarının nesnel ve kesin olduğu iddiası, hakikatte dogmatik bir iddia olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Niyâzî-i Mısırî'ye göre zâhiri bilgilerin doğruluk ölçütü, bu bilgilerin insanı Hakk'a yaklaştırıp yaklaştırmamasıdır. Bir bilgi insanı Hakk'a yaklaşıtıyorsa doğrudur, faydalıdır. Hakk'a yaklaşmanın ölçüsü ise salih amellerdir. Çünkü salih amel, zâhiri ilimlerin hasılasıdır.²⁰⁹

Bilgi ve bilim felsefesinin en önemli problemlerinden biri olan *doğruluk değeri* probleminin geçerliliğini yitirdiği bâtını bilgide, doğru-yanlış gibi zıt değerler yoktur. Tek değer vardır, o da hakikattir. Hakikatin zıddı inkârdır.²¹⁰ Hakikatin bir ölçütü de yoktur, kendisi her türlü bilginin, değer ölçütüdür. Hakikat bilgisinin konusu, Hakk ve hakikattir. Amacı, Hakk'ı ve hakikati bilmektir. Yolu (yöntemi) dünyayı, ahireti ve kendi

²⁰⁶ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 242 (39/3).

²⁰⁷ Niyâzî-i Mısırî, vd., Çıktım Erik Dalına, haz. Suat Ak, (3. Baskı), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017, s. 13.

²⁰⁸ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 109.

²⁰⁹ Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 110.

²¹⁰ Kutluer, İlhan, İlim ve Hikmetin Aydınlığında, (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 68.

varlığını terk etmek²¹¹ yani öznellikten kurtulup *birliği* idrak etmektir. Bilgisini Allah’tan dolaysız olarak aldığını belirten Niyâzî-i Mısırî’ye²¹² göre bâtını bilginin bilgi aktı keşf, ilham ya da sezgidir.²¹³

Hakk’ın dilediğine vasıtasız öğrettiği, ilâhî isimlerin bilgisi de denilen bâtını bilgiye *verâset ilmi* diyen Niyâzî-i Mısırî, bu bilgiye verâset ilmi demesine gerekçe olarak Hz. Muhammed’in “Bir kimse bildiği ile amel ederse Allah onu bilmediğine varis kılar” sözünü gösterir. Niyâzî-i Mısırî bu hadisi şöyle yorumlar: “Salih amellerin tohumu olan zâhiri bilgi ile amel eden bir kimse Allah katında bulunan ilâhî bilginin varisi olur ve ona hak kazanır.” Hakk’ın ilmine varis olan ârifler, Allah’ın nuru ile işitir, görür, bilir, tanır ve konuşur. Buna delil olarak “Kulum bana nâfilelerle de yaklaşır o kadar ki onu severim. Ben onu seversem, onun kulağı, gözü... olurum”²¹⁴ kutsî hadisini gösterir. Niyâzî-i Mısırî’nin konu ile ilgili beyiti:

Hüsnünü izhâr eder bunca sıfât

*Zâtına insânı bürhân eylemiş*²¹⁵

Âriflerin bilgisinin bir adı da marifettir. Marifet, Hakk’ın tanımak; Onun, “O Bâtındır, O Zâhirdir...”²¹⁶ ayetinde ifade edilen zâhir ve bâtın isimlerini ve bu isimlerin tecellilerini bilmektir. Hakikatte ikilik yoktur. Hakikat ehli ârifler için zâhir ve bâtın isimlerinin müsemması birdir.²¹⁷ Ârif, esmaya bakınca müsemmayı görür. Hakk’ın isimlerinin en mükemmel tezahürü olan kendine bakar, Hakk’ı görür. Böylece “Nefsini bilen Rabbini bilir”²¹⁸ sözünün sırrını Hakka’l-yakîn idrak eder. Niyâzî-i Mısırî’ye göre bilmek, *birliğe* (Tevhid) ulaşmaktır. Birlemek, zât, sıfat ve fiillerin Hakk’ın olduğunu idrak etmektir.²¹⁹ Başka bir ifade ile kesrette vahdeti görmektir.²²⁰ Niyâzî-i Mısırî bu konuyu beyitle ifade eder:

²¹¹ Niyâzî-i Mısırî, vd., Çıktım Erik Dalına, haz. Suat Ak, (3. Baskı), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017, s. 13.

²¹² Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 10.

²¹³ Niyâzî-i Mısırî, 2017, s. 34.

²¹⁴ Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 109.

²¹⁵ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 529 (86/5).

²¹⁶ Hadid Suresi, 3.

²¹⁷ Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 43.

²¹⁸ Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 10.

²¹⁹ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Meral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 2.

²²⁰ Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 76.

Ârife eşyâda esmâ' görünür

Cümle esmâ'da müsemma görünür

Bu Niyâzi'den Mevlâ görünür

Âdem isen semme vechullâhı bul

*Kande baksan ol güzel Allahı gör*²²¹

Niyâzî-i Mısırî, daha önce de belirttiğimiz üzere bilgiyi ilim ve irfan şeklinde sınıflandırsa da ona göre bilgi aslında tektir,²²² o da Hakk'ın bilgisidir. İster zâhir ister bâtın bütün bilgilerin kaynağı Hakk'ın *ilim* sıfatı dolayısıyla Hakk'ın kendisidir. Buna rağmen Hakk'ın ilmi, Varlığın her bir mertebesinde, ilâhî isimlerce belirlenen istidatlara göre tecelli ettiğinden Niyâzî-i Mısırî de bilgiyi sınıflandırarak izah eder. Ayrıca bilenlerin bilme istidadındaki farklılık ile bilgiyi öğrenme usulündeki farklılık bilginin sınıflandırılmasını gerektirir. Örneğin, insanlar zâhiri bilgileri kendi çabaları ile öğrenebilirken, bâtını bilgiler Hakk'ın öğretmesi ile öğrenilir.²²³ Niyâzî-i Mısırî bu düşüncesini şu beyitle dile getirir:

Dersini akıldan alırsan bil sana olmaz delîl

*Dersini var Hak'tan al kim ilmin olsun rehnüma*²²⁴

İrfanı ilme, ârifi alime tercih eden Niyâzî-i Mısırî'ye göre ilim, evin duvarına çizilen nakış gibidir. İrfan ise onun karşısında bulunan duvardaki cila misali; cilalı duvar hem nakışları hem de âlemde bulunan her şeyi gösterir. Hatta onda Hakk'ın cemâli dahi görünür.²²⁵ Hakeza, ârif hem ilmi hem de irfanı bilir ama alim irfanı bilmez, bilmesi de mümkün değildir.²²⁶ Ârifin bilgisi zevktir. Zevk, ruhsal bir idrak, estetik bir edim, ontolojik bir bilinçtir. Ârif, vahdeti idrak sırasında Hakk'ı Hakk ile bilen özne

²²¹ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 301 (48/5).

²²² Aşkar, Mustafa, Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı, (1. Baskı), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998, s. 278.

²²³ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 178.

²²⁴ Emre, a.g.e., s. 90 (9/3).

²²⁵ Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 107.

²²⁶ Niyâzî-i Mısırî, vd., Çıktım Erik Dalına, haz. Suat Ak, (3. Baskı), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017, s. 33.

durumundadır. Kesreti idrak sırasında halk ile birlikte nesne durumundadır. Ârifin, vahdette kesreti, kesrette vahdeti idrak etmesi başka bir ifade ile özne ile nesneyi birlemesi Tevhid'dir. Tevhide erişen ârifin bilgisi, Hakk'ın bilgisidir, ârife nispet edilince adına irfan denir. Oysa alimin bilgisi zihinsel idrakin sonucunda oluşan, bilen ile bilinenin ayrılığından meydana gelen epistemolojik bir üründür.

Gerçek ârifin bilgisi, İlme-i ledün Hakk'a nispet edilince nesneldir, hiç değişmez. Ancak telvin makamında bulunan âriflerin²²⁷ bilgisi bulunduğu mertebeye göre tekamül eder. Varoluş aşamalarından *ruh* makamına erişen herkes ârifdir. Ama ruh makamını henüz aşamamış ârifler aynı tavırda (merhale) bulunmaz. Farklı tavırlardaki âriflerin idrak düzeyleri farklılık gösterir. Bu farklılık idrakin yanlışlığı değil henüz yetkinleşmediğini ifade eder. Örneğin, *cem* makamındaki bir ârif ile *cemu'l-cem* makamındaki bir ârifin bilme düzeyleri farklıdır. Âriflerin bilme düzeyleri İlme'l-yakîn, Ayne'l-yakîn ve Hakka'l-yakîn olmak üzere üç aşamada gerçekleşir.

İlme'l-yakîn aşamasında ârif, Hakk'ı kesin doğru bilgi ile bilir. Ayne'l-yakîn aşamasında kesin doğru *görüş* (müşahade) ile bilir. Hakka'l-yakîn, bilmenin en yetkin halidir. Manevi gelişim aşamalarının tümünü geçen ârif, bilmesi gereken ne varsa bu aşamada bilir. Hakka'l-yakîn bilmekten kasıt *olmaktır*. Bilgi, bilen ve bilinenin bir olduğu bu aşamada ârif fenâfillah makamlarını geçmiş, kendine ait bir bilginin olmadığını idrak etmiş ve bütün öznel bilişlerinden arınmıştır; bekâbillah mertebelerinde bilginin Hakk'ın bilgisi olduğunu idrak etmiş, bilinecek ne varsa öğrenmiş, kemâle ermiş ve asıl bilenin Hakk olduğunu zevk etmiştir.²²⁸ Niyâzî-i Mısırî bu düşüncesini şu beyitle dile getirir:

Anlayınca Zât-ı Hakk'ı zevk ile

*Bu Niyâzî nice seyrân eylemiş*²²⁹

Ahadiyyet mertebesi ile birlikte son bulan varoluş mertebelerinden sonra başlayan Makam-ı Müntehâda ne bilinecek bir bilgi ne de bilecek bir kişi vardır. Oluş, başladığı noktada son bulmuş, varlık dairesi tamamlanmıştır. Her şey aslına rücû etmiştir. Mutasavvıfların ifadesiyle “damla deryaya kavuşmuştur”. Ancak burada bahsi geçen

²²⁷ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Meral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 15.

²²⁸ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 70-76.

²²⁹ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 533 (86/13).

değişim, dönüşüm afâkî değil, enfüsîdir. Varoluş aşamalarının tümünü geçen yani temkin²³⁰ makamına gelen âriflerin irfanında farklılık görülmez. Temkin makamında, ârifin şahsında veya sûretinde bilen Hakk'tır, bilinen Hakk'tır, bilgi Hakk'tır. Ârifin bilmesi, Hakk'ın Hakk'ı bilmesidir. Niyâzî-i Mısırî'nin konu ile ilgili beyiti:

Lâfz-u sûret ile anlamak isterler bizi

*Biz ne elfâzız ne sûret cümle mâ'nâ olmuşuz*²³¹

Son olarak; ârifin bilgisi salt bilgi değildir. O hem bir bilen olarak özne ve nesne ile aynileşen bir gerçektir hem de insanı erdemli kılan bir değerdir. Bu nedenle olacak ki ârifin bilgisine Hakikat bilgisi de denir.²³² Bu bilgi Mekteb-i irfanda öğrenilir. Niyâzî-i Mısırî'nin dediği gibi, *Gel hakikat ilmini sende oku; Bir kadem bas mekteb-i irfâna gel.*²³³ Mekteb-i irfan, Arif-i Billah'ın huzurudur. Niyâzî-i Mısırî bunu şöyle ifade eder: *İster isen ma'rifette olasın ali-cenâb; Ehl-i irfân eşiğinde yüzünü eyle türâb.*²³⁴ Ârifin dersi, Rahmân'ın nefesidir. Rahman'ın nefesi Ârif-i Billâh'ın telkin ettiği *hakiki zikir*dir. Hakiki zikrin ilk hasılası hakikat sevgisidir. Sonu kendini bilmek, yani "Nokta'yı (Hakikat-i insaniye, A'yân-ı sâbite)²³⁵ fehm etmektir. Niyâzî-i Mısırî bu fikrini şöyle ifade eder:

Sen seni bilmektir ancak Pir'e ülfetten garaz

*Noktayı fehm eylemektir ilm-ü irfândan garaz*²³⁶

Beyitte geçen "Nokta"dan kasıt, Hz. Ali'nin "İlim bir nokta idi onu cahiller çoğalttı" sözüne atfen, bilginin kaynağı olan Ümmü'l Kitap (Hakikat-ı Muhammediyye) tır. Ümmü'l Kitabı bilen ilmi ile amel eder. Amel, felsefede değer alanı kapsamında ele alınır. Bundan sonraki konumuz değer kavramı ve onun felsefe ve tasavvuftaki anlamı olacaktır.

²³⁰ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 15.

²³¹ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 576 (95/5).

²³² Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 108,109.

²³³ Emre, a.g.e., s. 294 (47/2).

²³⁴ Emre, a.g.e., s. 138 (20/1).

²³⁵ Nûru'l-Arabî, S. Muhammed, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi, haz. Mustafa Tatcı ve İbrahim Özay, (1. Baskı), h Yayınları, İstanbul, 2018, s. 504.

²³⁶ Emre, a.g.e., s. 569 (94/1).

2.5. Felsefe ve Tasavvufta Değer

Değer, genel anlamıyla bir şeye anlam kazandıran ölçü olarak tanımlanır.²³⁷ Türkçede “karşılık olma” anlamına gelen *değmek* kökünden türetilmiştir. Bu anlamda değer, “bir şeye biçilen karşılık”tır. Karşıladığı ihtiyaca göre anlamı değişen bir nitelik olarak değer, Osmanlıcada *kıymet*, *baha*, *cevher*, *sıdk* anlamlarında kullanılan; nesne ve olayların insanlar için önemini belirleyen ‘nitelik’ tir.²³⁸ Türk Dil Kurumu sözlüğünde; bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet, üstün nitelik, üstün ve yararlı nitelikleri olan kimse²³⁹ olarak tanımlanır.

Felsefedeki anlamıyla değer, insanın bir varlık ya da bir durumla karşılaştığında, o varlık ya da duruma karşı istek, gaye ve gereksinimi çerçevesinde yüklediği anlamdır. İnsanın varlık ya da olguya yönelimini sağlayan değer, sadece insanın varlık ya da olgu karşısındaki teorik tutumu olarak değil, aynı zamanda özümsemiş pratik bir eylemdir.²⁴⁰

Felsefe tarihinde ilk kez Pythagorasçılar tarafından, varlıklardaki sayısal uyum olarak tanımlanan değer, Herakleitos’a göre varlıklar arasındaki oluş ve çatışmanın sonucunda ortaya çıkan durumdur. Değerleri sezgi yoluyla kavranan özler olarak tanımlayan Platon’a göre değerler, idealar âleminde hiyerarşik bir yapı içinde sıralanan, insandan bağımsız nesnel gerçekliklerdir. Aristoteles’e göre ise değer, insanın kendi özünü varlık ya da olguda kemâle erdirmesidir.²⁴¹ Geleneksel felsefenin temsilcilerinden kimileri Platon’da olduğu gibi değerlerin birliğini kimileri de Aristoteles’te olduğu gibi değerlerin çokluğunu kabul etmiştir. Buna rağmen İlk ve Ortaçağ filozoflarının hemen hepsi değerlerin nesnel olduğunu savunmuştur.

Geleneksel felsefeden tamamen farklı bir değer anlayışıyla ortaya çıkan modern felsefe, değerlerin varlıkla değil, insanla ilişkili olduğunu ve insanlarca belirlendiğini ileri sürmüştür.²⁴² Öznel bir değer anlayışına sahip modern filozoflar bu anlamda felsefenin

²³⁷ Cevizci, Ahmet, “Değer”, *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 4, (ed. Ahmet Cevizci), (1. Baskı), Ebabel Yayıncılık, Ankara, 2006, s. 51.

²³⁸ Hançerlioğlu, Orhan, “Değer” *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 1, Remzi Kitapevi, s. 275.

²³⁹ Sözlük, “Değer”, *TDK*, <<https://sozluk.gov.tr/>> (28.12.2020).

²⁴⁰ Cevizci, a.g.e., s. 52,53.

²⁴¹ Cevizci, a.g.e., s. 53-55.

²⁴² Russ, Jacqueline (yön.), *Felsefe Tarihi/Modern Dünyanın Yaratılması*, C. II, çev. İsmail Yerguz, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 138, 139.

en önemli özelliği olan tutarlılık ilkesini göz ardı etmişlerdir. Zira bir değer hem öznel hem evrensel olamaz. Zira öznel olan doğası gereği izafidir.

Geleneksel ve modern değerler felsefesine karşı çıkan Nietzsche, Hristiyan Avrupa'daki değerleri reddederek çağdaş insanın taleplerine cevap veremeyen bu değerleri aşmak gerektiğini ileri sürer ve bunu başaran *üstün insan*ın kendi değerlerini yeniden oluşturarak bu değerlerle yeni hayat kuracağını belirtir.²⁴³ Nietzsche bu görüşü ile değerlerin öznel ve bireysel olduğunu ifade etmiş oluyor.

İslâm düşünce geleneğinde, Tevhid inancının bir gereği olarak her türlü değerın kaynağı Allah'tır. İslâm'da Tevhid, sadece Allah'ın birliğini değil; aynı zamanda varlık, bilgi ve değer alanlarının birliğini de ifade eder. Müslümanlara göre Allah, bütün değerleri vahiy yoluyla insanlara bildirmiştir. İnsanların değerleri kaldırma, değiştirme veya değerlere yeni değerler ekleme hakkı yoktur.²⁴⁴ Bu anlamda bütün değerler Allah tarafından belirlenmiş olup nesneldir.

İslâm filozoflarından Farabi'ye göre bütün değerlerin kaynağı ilâhî aşktır. Aşk kozmolojik ve ahlaki boyutuyla ele alan Farabi, onu ilâhî bilgi ve ilk akılla özdeşleştirerek evrenin ilkesi anlamında kullanır.²⁴⁵ İbn Sina ise *Risâle Fî Mâhiyyeti'l- 'Işk* adlı eserinde aşkı yetkin olma fikriyle ilişkilendirerek onu tabiatta ve insanda görülen yetkin olma eğilimi olarak tanımlar. Ona göre yetkin olma eğilimi özellikle insanı "ilâhîleşmiş insan" mertebesine yükselten üstün bir değerdir.²⁴⁶

İslâm'ın pratik hayat felsefesini temsil eden tasavvuf öğretisinde en yüksek değer varlık, bilgi ve değer alanlarının tümünü ihata eden ilâhî aşktır. Bütün değerlerin, erdemlerin, ahlaki eylemlerin aslı olan aşk, insanın seçimlerini ve eylemlerini belirleyen en önemli kriter, insanı Allah'a ulaştıran yegâne vasıtaadır.²⁴⁷

²⁴³ Nietzsche, Friedrich, Deccal, çev. Oruç Aruoba, (4. Baskı), Hil Yayınları, İstanbul, 2001, s. 15,16,24,82,109.

²⁴⁴ Cevizci, Ahmet, "Değer", *Felsefe Ansiklopedisi*, C. 4, (ed. Ahmet Cevizci), (1. Baskı), Ebabil Yayıncılık, Ankara, 2006, s. 61,62.

²⁴⁵ E. Demirli, "Aşk Teorik Aklın Alternatifi midir?"; *Sabah Ülkesi*, 2020, Sayı: 65, <<https://www.sabahulkesi.com/2020/10/01/akilci-elitizm-mukabil-insanligin-muesterekligini-korumak-ask-teorik-aklin-alternatifi-midir/>> (28.12.2020).

²⁴⁶ İ. Kutluer, "Aşk", *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/ask>> (28.12.2020).

²⁴⁷ E. Demirli, a.g.m., <<https://www.sabahulkesi.com/2020/10/01/akilci-elitizm-mukabil-insanligin-muesterekligini-korumak-ask-teorik-aklin-alternatifi-midir/>> (28.12.2020).

Arapça *sarmaşık* anlamındaki ‘ışk’ kökünden gelen aşk, sözlükte “şiddetli ve aşırı sevgi; bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması” olarak tanımlanır. Tasavvufî ilâhî ve beşerî olmak üzere iki anlamda kullanılan aşk²⁴⁸ tasavvuf tarihinde ilk defa sevgiden ayırıp ele alan ve onu Allah’ın sıfatı olarak niteleyen mutasavvıf Ahmed Gazzâlî (ö. 1126) dir.²⁴⁹ Onun *Aşkın Halleri* adıyla Türkçeye çevrilen *Sevânihu’l-‘uşşâk* adlı Farsça risâlesi aşk konusunu işleyen ilk eserdir. Aşk konusunda yazılan en geniş eser ise Rûzbihân-ı Baklî’nin (ö. 1209) *‘Abherü’l-‘âşıkîn* adlı kitabıdır. Baklî, bu eserinde kâinatın yaratılışını aşk ile açıklar. O, bu görüşünü “Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi sevdim, âlemi yarattım” kudsî hadisine dayandırır. Baklî’ye göre âlem, Hakk’ın sevgiyle tecelli etmesinden meydana gelmiştir. Âlemin var olma sebebi olan aşk, birçok mutasavvıf için var olmanın sebebidir. Birçok mutasavvıflara göre tasavvuf demek, Hakk’a kavuşmanın yolu olan aşk demektir.²⁵⁰

İlâhî aşk öne çıkaran mutasavvıflar aşkı değişik anlam ve işlevlerde kullanırlar. Bazıları aşkı, insanların kalplerini Hakk’ın sevgisi ile istila eden ve gayridan temizleyen en yüksek değer anlamında kullanırken bazıları, ilâhî isimlerden bir isim, bazıları da Hakk’ın taayyün eden ilk sıfatı olarak görürler. Buna rağmen aşkın bütün değerlerin kaynağı olduğu konusunda hemfikirler. Tasavvufun önde gelen ismi İbn Arabî’ye göre aşk, Hakk’ın insanların kalbine bıraktığı bir emanettir. Bu emanet kime verilmişse o, Hakk tarafından seçilmiş en değerli insandır.²⁵¹

Niyâzî-i Mısırî’ye gelince gerek anlam gerekse işlev bakımından aşkın ve âşıkın her yorumu, onun eserlerinde yer alır. Kendisinde aşktan başka sıfat, Hakk’tan başka istek ve niyet olmadığını söyleyen Niyâzî-i Mısırî, dünyaya geliş amacının aşk olduğunu şu sözlerle açıklar:

²⁴⁸ S. Uludağ, “Aşk”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/ask>> (28.12.2020)

²⁴⁹ Gazzâlî, Ahmed, *Aşk’ın Halleri*, çev. Turan Koç, M. Çetinkaya, (1. Baskı), Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004, s. 21.

²⁵⁰ S. Uludağ, a.g.m., <<https://islamansiklopedisi.org.tr/ask>> (28.12.2020).

²⁵¹ Nûru’l-Arabî, S. Muhammed, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi*, haz. Mustafa Tatcı ve İbrahim Özay, (1. Baskı), h Yayınları, İstanbul, 2018, s. 20.

Yani Rasullullah'ın hatırı için bir iki gün ayık geldik, şeriat ehlinen olduk. Yoksa biz dünyaya din, iman, mezhep, millet, dünya ve ahiret için gelmedik. Biz ilahi aşk için geldik ve işimiz aşktır.²⁵²

Niyâzî-i Mısrî'ye göre asıl olan aşktır, âşık ile maşuk aşkın tecellileridir. Hakikatte tecelli eden ile tecelli edilmiş olan birdir. Bu fikrini şöyle ifade eder:

Ey sadık âşık! Âşık Maşuğun aynı olmuştur. Allah'ın “Onları severim, onlarda beni sever” [Maide: 54] buyurmuş olmasıyla sabittir ki, seven ve sevilen Hakk'tır. Arada başkası yoktur. Hatta “O'nunla birlikte başka bir şey yoktur.” itibariyle, batılda görünen dahi Hakk'tır.²⁵³

Aşkı evrenin temel ilkesi ve bütün değerlerin kaynağı olarak gören Niyâzî-i Mısrî, aşkın bütün mevcudattan, malumattan ve kıymetten önce geldiğini; ezeli ve ebedi olduğunu şu beyitlerle dile getirir:

Cümle mevcûdât-u ma'lûmâta aşk akdem durur

Zirâ aşkın evveline bulmadılar ibtidâ²⁵⁴

Hem dâhî cümle fenâ buldukta aşk bâkî kalur

Bu sebeple didiler kim aşka yoktur intihâ²⁵⁵

Tanımı ve tasviri olmayan sadece aşk ehlinin hal ve hareketlerinden tanıdığı âşıkın ve âşıklığın,²⁵⁶ Niyâzî-i Mısrî'nin düşünce sistemindeki yerini ve önemini bundan sonraki bölümde ele alacağız.

2.6. Değer Yönünden Hakikatin İnsanı: Âşık

Aşkı, Hakk'ın mutlak ve mukayyet varlığı ile özdeş gören Niyâzî-i Mısrî'ye göre âşık, Hakk'a kavuşmak yolunda başını ve canını verecek kadar Hakk'ı seven *taliptir*. Talep etmek, kendinde olmayanı istemektir. Bu nedenle Niyâzî-i Mısrî, her âşığa bir maşuk gerektiğini söyler. Ona göre gerçek maşuk Hakk'tır. Hakk'ı isteyen kimse Hakk'a vasıl oluncaya kadar âşıktır.²⁵⁷ Çünkü Hakk kendini arayanı, “Kim ‘Ben’i ararsa, ‘Ben’

²⁵² Niyâzî-i Mısrî, Vahdetnâme, haz. Arzu Maral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 20.

²⁵³ Niyâzî-i Mısrî, 2015, s. 12.

²⁵⁴ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısrî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 31 (1/2).

²⁵⁵ Emre, a.g.e., s. 31 (1/3).

²⁵⁶ Gazzâlî, Ahmed, Aşk'ın Halleri, çev. Turan Koç, M. Çetinkaya, (1. Baskı), Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004, s. 22.

²⁵⁷ Niyâzî-i Mısrî, 2015, s. 21.

ona bulunurum. Bulduğum kişiyi kendime âşık ederim. Âşık ettiğim kişiyi kendime arif ederim. Ârif ettiğim kulumu katleder öldürürüm. Diyeti de ‘Ben’ olurum” kudsî hadisinde²⁵⁸ ifade edildiği üzere kendine âşık eder. Aşkın ne kadar önemli ve bir o kadar zor olduğunu ifade eden bu kudsî hadiste geçen “öldürürüm” ifadesi metaforiktir. Tasavvufta ölüm, insanın dogmatik uykudan uyanması yani sahiplendiği, kendinin zannettiği varlığın vehmi olduğunu idrak edip gerçek varlıkla dirilmesidir. Niyâzî-i Mısırî bu konuda şöyle der:

Bulmak istersen hayât-ı câvidân

*Ölmeden ölmeye sa’y et öl diril.*²⁵⁹

Niyâzî-i Mısırî’ye göre ölmeden önce ölüp gerçek hayata dirilmek için âşık olmak gerekir. Çünkü insanın mecâzi varlığını hakiki varlığa dönüştüren tek saik aşktır. Ancak, aşk insanı Allah’a götüren en kestirme yol²⁶⁰ olsa da çok çetin ve çelişkilidir. Âşık bir yandan Hakk’a vasıl olmak için variyetinden vazgeçmeyi göze alırken; *Aşk yolu belalıdır her karı cefalıdır, Canından ümidin kes canana erem dersin*²⁶¹, diğer yandan âşıklığın devam etmesi için Hakk’a niyaz eder. Yani hem vuslat ister hem de ayrılık haline karşılık gelen aşkın devamını ister. Niyâzî-i Mısırî bu düşüncesini şu beyitle dile getirir:

Dilerim senden Hûdâ’yâ eyle tevîfikun refîk

*Bir nefes gönlüm senin aşkından etme gel cüdâ.*²⁶²

Niyâzî-i Mısırî, âşık olmayanların, aşk yolunda sadakatle mücadele etmeyenlerin Hakk’a ulaşamayacağını söyler: *Âşık ola gör sadık ola gör; Cehd eylemeyen menzil alamaz.*²⁶³ Ona göre Hakk’a talip olan kimse ancak gerçek bir mürşidin rehberliğinde *ubudiyyet* makamına geldiğinde âşık olur.²⁶⁴ Ubudiyyet makamı, Ayne’l-yakîn makamıdır.²⁶⁵ Bu makama gelen kul, Hakk’ı görerek Hakk’ı sever ve itaat eder. Zaten

²⁵⁸ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 150.

²⁵⁹ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Maral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 14.

²⁶⁰ S. Uludağ, “Aşk”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/ask>> (28.12.2020).

²⁶¹ Nûru’l-Arabî, S. Muhammed, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi, haz. Mustafa Tatcı ve İbrahim Özay, (1. Baskı), h Yayınları, İstanbul, 2018, s. 202 (95/2).

²⁶² Emre, a.g.e., s. 32 (1/4).

²⁶³ Emre, a.g.e., s. 581 (96/4).

²⁶⁴ Niyâzî-i Mısırî, 2015, s. 20.

²⁶⁵ Emre, 2014, s. 144.

Hakk'ı görmeden O'na âşık olmak mümkün değildir. Niyâzî-i Mısırî bu düşüncüyü şu beyitle dile getirir.

Derviş olan âşık gerek yolunda hem sadık gerek

*Bağrı anın yanık gerek can gözleri açık gerek*²⁶⁶

Niyâzî-i Mısırî'ye göre Hakk'ı görmek ihlasın neticesidir. “İhlas benim bir sırrımdır. Onu sevdiğim kimsenin kalbine koyarım” kudsî hadisinde ifade edilen sır, Allah'ın bir lütfu olan kişiye özel *hakiki zikir*dir. “Kişi neyi severse onun zikrini çoğaltır, sürekli onu anar”²⁶⁷ diyen Niyâzî-i Mısırî'ye göre zikrini çoğaltan talibin gözünden perde kalkar ve Hakk'ı görmeye başlar. Bu konuda şöyle der:

O'nun mübarek yüzüne bakmak, O'nun kadim sevgisinin eseridir. İhlas da sevginin neticesidir. Sevgi ezelidir. Kulun onda bir rolü yoktur. Ameller sevginin neticesidir. Kim Allah'ı severse Allah onu, salih amele muvaffak kılar. Salih amele muvaffak olan kimseye ma'rifet nuru tecelli eder. Ma'rifet kötü ahlakı ıslah eder. Ve onu iyi ahlaka çevirir. Çünkü ilim, ameli gerektirir. Ma'rifet de güzel ahlakı gerektirir. Her ikisiyle amel eden arifin cemali zuhur eder de o, Hakk'ın cemalini şifahen görür. Artık anla. Buna götüren sebep ihlastır. İhlas ister amelden ister pişmanlıktan doğsun, kulu tamamen Allah'a cezp eder (çeker)...²⁶⁸

Niyâzî-i Mısırî'ye göre âşık, Hakk'a vasıl oluncaya kadar ikiliktir. İkiliğin bir yanında âşık diğer yanında maşuk vardır. Bu hali ile âşık henüz insan-ı nakıs yani eksik insandır. Kâmil bir insan olabilmesi için ikiliği aşması gerekir. Ancak ikiliği aşmak, insanın kendi iradesi ile gerçekleştirebileceği bir iş değildir. Çünkü aşk ne iradenin ne de aklın tasarrufundadır. Hakk'ın tasarrufunda olan âşık, Hakk'ın dilediği kadar Hakk'a yaklaşır. Aslında yaklaşan âşık değil, maşuktur. Bu konuda Ebu'l Hasan Harakânî (ö. 1033) Allah ile kul arasında iki yol olduğunu söyler. Biri kuldân Hakk'a giden yol ki bu delâlet yolu demektir. Diğer ise Hakk'tan kula gelen hidâyet yoludur.²⁶⁹ Dolayısıyla Hakk'a vasıl olmak, Hakk'ın bir talibi kendine vasıl kılmasıdır. Niyâzî-i Mısırî bu düşüncesini şu beyitle dile getirir:

²⁶⁶ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 283 (45/1).

²⁶⁷ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Maral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 12.

²⁶⁸ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 126.

²⁶⁹ Emre, s. 348.

Gel demez isen biz günahkâre

Bir adım kadir mi ki yol vâre

Aşk, ilahi bir cezbe olduğuna göre âşğın iradesi yoktur. Âşğın her eylemi *gönlün* amelidir. Yunus Emre'nin ifadesi ile gönül de Çalab (Allah)'ın tahtıdır. Dolayısıyla gönlünden kaynaklanan her amel, Hakk'ın fiilidir. Bu durumda âşıkta ve maşukta görülen her iş ve oluş aslında aşkın kendisinin yani Hakk'ın işidir. Yunus Emre bu hakikati şöyle ifade eder:

Gör ma'sukun ne iştedir aşk dâhî ol iştedir

*İkisi bir sır iştedir iki sanıp kalma ırâk*²⁷⁰

Beyitte geçen *sır işi* idrak eden Hakk'a vasıl olur, ikilikten kurtulur ve birlik makamına erişir. Diğer bir ifade ile *ubudiyet* makamında başlayan aşk, *ubudet* makamında tamamlanmış olur. Ubudet makamı hakka'l-yakîn makamıdır. Bu makamda âşık, maşuk ve aşk bir olur. Âşık hem seven hem sevilen hem de sevginin kendisidir. İkilikte âşığa celâli ile hükmeden aşk, *birliğe* eren âşığa cemâlini gösterir. İkilikte ayrılıkla mukayyet olan âşık, *birliğe* erince mutlak özgürlüğe kavuşur. Dilediğini yapar, “Yaptığından sorulmaz.”²⁷¹ Zira fail Hakk'tır, fiil Hakk'ın fiilidir.

Son olarak; insani, asaleten ilâhî erdemlerin tümünü ihata eden aşk, âşğın erdemidir. Bir insanın her yerde, her zaman, herkese karşı ve her eyleminde koşulsuz iyi olma hali demek olan erdem sadece âşıkta görülür. Çünkü âşık bütün mevcudiyetini maşukunda yok etmiş ve maşukun varlığıyla vücûd bulmuştur. “Kulum farzlarla bana yaklaştığı kadar hiçbir şeyle yaklaşmamıştır. Nafilelerle de yaklaşır. Ta ki, ben o kulumu severim. O kulumu sevince, görmesine göz olurum benimle görür, işitmesine kulak olurum benimle işitir, tutmasına el olurum benimle tutar, yürümesine ayak olurum benimle yürür. Hasılı tüm aza ve cevahiri ben olurum.” Kudsî hadisinde ifade edildiği üzere âşğın uzuvlarını ve bunlardan meydana gelen eylemleri kendine nispet eden Hakk'tan nakıs fiil zuhûr etmeyeceğine göre âşıkta görülen her davranış, âşığı akranlarından üstün, değerli kılan bir erdemdir. Şimdi de aşkın ve erdemin kemâli,

²⁷⁰ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısrî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 380.

²⁷¹ (Enbiya Suresi: 23). Niyâzî-i Mısrî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara 1971, s. 30.

varoluşun gayesi olan *melâmî*nin ne olduğunu ve öncesinde hangi süreçlerden geçtiğini açıklamaya çalışalım.

2.7. Felsefe ve Tasavvufta Varoluş

Niyâzî-i Mısırî'nin düşünce sisteminde varoluşunu gerçekleştiren insanın ne olduğunu, hangi vasıflara sahip olduğunu ve varoluşunu nasıl gerçekleştirdiğini anlamak için öncelikle varoluşun felsefe ve tasavvufta ne anlama geldiğini hatırlamak faydalı olacaktır. Çağdaş düşünce sistemlerinin en çok tartışılan problemlerinden biri olan varoluş, teoride olduğu gibi pratikte de bahse konu kavramların başında gelir.

Felsefede varoluş; genel olarak var olma durumu, dış dünyada insanın bilgisinden bağımsız olarak gerçekleşme, mekân ve zaman içinde aktüel bir varlığa sahip bulunma hali, soyutlama ya da teorilere karşıt olarak yaşanan canlı gerçeklik, bir şeyin asli doğasından dolayı öze karşıt olarak her nasılsa öyle olması durumu, şeklinde tanımlanır.²⁷²

20. Yüzyılda ortaya çıkan varoluşçuluk akımı, geleneksel felsefenin varoluşu varlığın bütünü ile ilişkilendiren yaklaşımından farklı olarak onu, tek tek bireylerin varoluşu anlamında kullanır. Sokrates'in "kendini bil" sözünü varoluşçuluğun temel ilkesi olarak belirleyen varoluşçuların her biri farklı düşünme tarzına sahip olsa da insanın özgürlüğü konusunda fikir birliği içerisindedirler.

Varoluşçuların fikir birliği yaptığı bir diğer husus ise insan varlığının dinamik yapısını öne çıkarmaları ve insanın varoluşunu anlamak için "zihinsel analiz yöntemi yerine sezgiye dayanan varoluşsal analiz yöntemini" kullanmalarıdır. Varoluşçuların ele aldıkları problemler ve problemlerin çözümü için kullandıkları yöntem aynı olsa da çözüm önerileri konusunda aralarında ciddi farklar bulunmaktadır. Bu farklardan en önemlisi Tanrı'nın varlığını kabul etme-etmeme probleminde kendini gösterir. Varoluşçuluğun önemli temsilcilerinden Kierkegaard (ö.1855), Jaspers (ö. 1969), Marcel (ö. 1973), Unamuno (ö. 1936) gibi dindar varoluşçular, insanın varoluşunu gerçekleştirmesi için Tanrı'ya iman etmesi gerektiğini savunurlarken; Sartre (ö. 1980)

²⁷² Cevizci, Ahmet, "Varoluş", *Felsefe Sözlüğü*, (3. Basım), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999, s. 888.

gibi ateist varoluşçular, özgürlüğü kısıtladığı gerekçesi ile Tanrı'ya inanmanın insanın varoluşunu engellediğini belirtirler.²⁷³

Varoluş kavramını ilk defa modern anlamda kullanan Kierkegaard, kurduğu varoluşçu felsefenin merkezine birey olarak insanı alır. Kierkegaard için varoluş, kendine soru sorabilen, kendini tanımlayabilen ve kendini gerçekleştirmeye çalışan tekil insandır. Kendi kararlarıyla kendini gerçekleştiren insan, yaşayarak kendi benliğini oluşturur ve var olur. İnsanın “ben” olduğunu söyleyen Kierkegaard için “ben” olmak ideal bir öze sahip olmaktır. Dolayısıyla insanın “ben”i insanın özüdür. “Ben”in kendine yönelerek kendini anlayıp varoluşunu gerçekleştirdiğini söyleyen Kierkegaard’a göre varoluşunu gerçekleştiren insan kendini bilir, kendini bilen insan Tanrı’yı da bilir. “İnsanı özgürlüğün ve zorunluluğun bir sentezi olarak gören Kierkegaard, özgürlüğü insanın Tanrı karşısındaki durumu ile temellendirir. Günahkâr insan umutsuzluk içinde kendini Tanrı’nın karşısında bulur, günahkârlığın sonucunda meydana gelen kaygı ile özgürlüğünün farkına varır. Özgürlüğünü keşfeden insan kendini anlar, Tanrı’nın kendisinden ne yapması gerektiğini bilir ve varoluşunu gerçekleştirir.”²⁷⁴

Felsefenin görevini varoluşu açığa çıkarmak olarak açıklayan Jaspers’a göre, varoluşun tanımı yapılamaz. Çünkü tek bir varoluş olmadığı gibi varoluş bir tümel kavram da değildir. Her bireyin bir varoluşu vardır. Ona göre varoluşu anlamak için “burada-varlık” (dasein) ile “bilen-varlık”ı (bilinç) bir araya getirmek gerekir. Çünkü varoluş, insanın gerçek anlamda “kendi-olması”dır. “Kendi-olması” ise bir “varolabilme” sürecidir. “Bu da ancak bilinçle yani özgürce verilmiş koşulsuz kararla mümkündür.” Bu karar zihinsel değil eylemde gerçekleşen özgür bir karardır. İnsanın özgür kararı ile gerçekleşen varoluş, insanın “kendi-olması” sürecidir. İnsanın “kendi-olması” süreci, sonu olmayan dinamik bir varoluştur.²⁷⁵

Varlık felsefesini, felsefenin temel problemi olarak gören Heidegger, varlığı varoluşta arar. Geleneksel özcü felsefenin yerine varoluş felsefesini tercih eden Heidegger’e göre insanın özü tekil insanın varoluşundadır. O, insanı diğer varlıklardan

²⁷³ Magill, Frank, *Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı*, çev. Vahap Mutal, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, s. 21-23.

²⁷⁴ Akarsu, Bediâ, *Çağdaş Felsefe*, (2. Baskı), İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1987, s. 193; Durakoğlu, Abdullah, *Kierkegaard’ta İnsan ve Varoluş Problemi*, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007, s.11.

²⁷⁵ Akarsu, a.g.e., s. 205-212.

ayıran varoluşun varlık gibi ele alınamayacağını söyler ve varoluşu sadece tekil insan için kullanır. Buna sebep, *Dasein* (burada-olan) dediği insanın, kendine soru sorabilen, kendini “var olan” olarak anlayabilen tek gerçek var olan olmasıdır. *Dasein*’ı, tek insanın bir defalık varoluşuna karşılık kullanan Heidegger, varoluşu insanın kendini şimdide anlaması olarak tanımlar. Ona göre kendini anlamak, imkanların elverdiği ölçüde ve özgürce eyleyebilmektir. Özgürlüğü varoluşun temel ilkesi kabul eden Heidegger, özgürlük olmadan insanın kendini aşamayacağını ve varoluşunu gerçekleştiremeyeceğini söyler.²⁷⁶

Varoluşun özden önce geldiğini²⁷⁷ söyleyen Sartre’a göre insan, anlamsız dediği evrenin içine atılmış yalnız ve sorumlu bir varlıktır. Yalnızlığının neden olduğu *bulantı* insanın iç dünyasına dönmesine ve özgürlüğünü fark etmesine yol açar. Doğası gereği özgür olan insan kendi özünü istediği gibi yaratarak varoluşunu gerçekleştirir.²⁷⁸

Modern çağda insanlığını kaybetme ve kendini nesneleştirme tehlikesi ile karşı karşıya olan insanın, varoluşunu gerçekleştirerek bu tehlikeden kurtulacağını söyleyen Marcel’e göre varoluş, “kendinin dışında benin” yatay bir seyirle “kendinden ayrılmayan ben”e yolculuk etmesi ile oluşan “gezginci varlık”tır. Ona göre “ben kimim?” sorusu rehberliğinde kendi vasıtasız deneyine yönelen insan, bu vasıtasız deneyin verisi olan “ben” birliğini tesis eder, başka “ben”lerle birlikte yaşadığını da görür ve varlığındaki oluşu anlar. Böylece kendini kendinde gören birey kendindeki sadakat ve ihanet eğilimlerini fark eder ve özgürlüğüne kavuşarak var olur. Bireyin iç dünyasını düzenleyen özgürlük ile iman arasında sıkı bir ilişki olduğunu söyleyen Marcel’e göre iman ve özgürlük bir araya gelerek insanda aşkınlık ihtiyacını açığa çıkarır. Aşkınlık ihtiyacı insanın, Tanrı’nın hayatına iştirak etmesine ve kendi sınırlılığını aşarak varoluşunu tamamlamasına yol açar.²⁷⁹

Varoluş, felsefenin olduğu kadar tasavvufun da temel problemlerindendir. Her iki disiplinin varoluşa yaklaşımları arasında ciddi farklar olduğu gibi birtakım benzerlikler de vardır. Bu benzerliklerden biri her iki disiplinin de varoluşun merkezine insanı

²⁷⁶ Akarsu, Bedia, Çağdaş Felsefe, (2. Baskı), İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1987, s. 214-221.

²⁷⁷ Sartre, Jean-Paul, Varoluşçuluk, çev. Asım Bezirci, (16. Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2001, s. 27.

²⁷⁸ Magill, Frank, Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı, çev. Vahap Mutal, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, s. 83-100.

²⁷⁹ A.g.e., s. 104-115.

almasıdır. Bir diğer benzerlik, felsefenin Sokrates’in “kendini bil” sözünü, tasavvufun ise “nefsini bil” hadisini varoluşun hareket noktası olarak kabul etmeleridir. Varoluşu anlama yöntemini sezgiye dayandırmaları bakımından da her iki disiplin benzerlik gösterir.

Felsefe ile tasavvufun varoluş meselesi ile ilgili yaklaşımlarındaki farklara gelince; felsefe, salt birey olarak insanın varoluşunu ele alırken tasavvuf, insanın varoluşunu varlığın bütünü ile ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Felsefede varoluş bireyin kendisinden kendine yatay bir seyir gösterirken tasavvufta varoluş bireyden Hakk’a dikey bir seyir gösterir. Felsefede varoluşun belirleyicisi bireyin kendisi yani özgürlüğü ve isteme iradesi iken tasavvufta varoluşun belirleyicisi, varoluşun ilk nedeni ve nihai amacı olan Yaratıcı ya da Yaratıcının iradesi ile belirlenen insanın özündeki imkân ve istidattır. İnsanın bireysel özgürlüğünü ve isteme iradesini varoluşun önündeki engel olarak gören mutasavvıflara göre istek, isteyen ile istenen arasındaki en büyük engeldir. Dolayısıyla varoluşun muharrik gücü insanın istemesi değil, Hakk’ın istemesidir.

Allah’ın sevmesi²⁸⁰ ile başlayan varoluş sürecinin insanı getireceği son, Allah’a ve Allah’la olan seyrin tamamlanıp Allah’ta seyrin devam ettiği ebedi hayattır. Niyâzî-i Mısırî’ye göre kim ki ebedi hayata kavuşur o melâmîdir. Bundan sonraki bölümde melâmî ve melâmîliğin ne olduğunu açıklayacağız.

2.8. Varoluş Yönünden Hakikatin İnsanı: Melâmî

Başlangıç noktası, varoluşun bitiş noktası olan ve aşkın kemâli denilen melâmet,²⁸¹ sözlükte “kınamak, kötülemek, ayıplamak” gibi anlamlara gelir. “Kınayanın kınamasından korkmayan”²⁸² melâmîler, varlıklarını Hakk’ın varlığı için yağmaya veren insanlardır²⁸³ Niyâzî-i Mısırî’ye göre hakikat uğruna bütün bilgilerini, değerlerini, varlıklarını terk eden melâmîler, görünüşleri itibari ile halkın nazarında kabul görmeyen hatta çoğu zaman hor görülen insanlardır. Kendisi de melâmî olan Niyâzî-i Mısırî bu gerçeği şöyle açıklar:

²⁸⁰ Maide Suresi: 54. Ayet, Kur’an-ı Kerim, <<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/M%C3%A2ide-suresi/723/54-ayet-tefsiri>> (28.12.2020).

²⁸¹ Gazzâlî, Ahmed, Aşk’ın Halleri, çev. Turan Koç, M. Çetinkaya, (1. Baskı), Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004, s. 23-25.

²⁸² Maide Suresi, 54.

²⁸³ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Maral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 11.

Ehlullah görünüşe bakmaz. Onlardan niceleri vardır ki, kendilerini gizlemek için haram şeyleri yapar, puthâne ve meyhâne köşelerinde şarap içip, Hristiyan haçını boynuna takıp cemâl müşâhede ederler ki, kendilerine melâmîler denilir. Onları görenler, zâhire bakarak bunlar fasık veya kâfir derler. Lâkin kabiliyet sahipleri, onların sözlerini anlayıp, nefeslerinden hisse alıp, ehlullah olurlar.²⁸⁴

Ehlullah, Hakk'ın dostluğunu kazanmış insandır. Niyâzî-i Mısırî'ye göre Hakk'ın dostu olabilmek için itibari varlığını bırakmak, şöhret hırsından arınmak ve melâmîlerin en önemli vasfı olan mütevazilikle vasıflanmak gerekir. Niyâzî-i Mısırî bu fikrini şu beyitle dile getirir:

Âr u nâmusun bırak şöhret kabâsından soyun

*Giy melâmet hırkasın kim ol nihân itsün sen*²⁸⁵

Niyâzî-i Mısırî bu beyitte ayrıca, “Benim velilerim, benim kubbelerimin altındadır, onları benden başka kimse bilemez”²⁸⁶ kudsî hadisine de atıf yaparak, Hakk'ın gizli dostları olan melâmîlerin, halk içinde halkın tasvip etmediği görünümleri nedeni ile melâmî olmayan kimselerce tanınamadıklarını şu nefesi ile dile getirir:

Kubâb-ı Hakk'ta mestur olan erler

Sıfât-ı halk içinde görünürler

Ne doğarlar onlar ne dolanûrlar

*Hakikat ehlinin olmaz nişânı*²⁸⁷

Tasavvuf öğretisinde ferdi varoluş, insanın kendi benliğini aşip Hakk'a kavuşmasıdır. Bu kavuşma şahadet aleminde görülen zâhiri bir kavuşma değildir, bireysel bilinçten kozmik bilince geçiştir yani Hakk'ı hakka'l-yakîn idraktir.²⁸⁸ Hakk'ı hakka'l-yakîn idrak eden insan Hakk'ın varlığı ile varoluşunu gerçekleştirir. Niyâzî-i Mısırî'ye göre Peygamberimizin, “Allah'ın ahlakı ile ahlaklanın ve sıfatlarıyla sıfatlanın.”²⁸⁹

²⁸⁴ Cafer, Hasan, Melâmet Kalesinin Haznedarı Niyâzî-i Mısırî, Haz. Mustafa Tatçı, Gülten Küçükbaşmacı, (1. Baskı), h Yayınlar, İstanbul, 2017, s. 12.

²⁸⁵ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 201 (33/3).

²⁸⁶ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 33.

²⁸⁷ Emre, 2014, s. 244 (39/5).

²⁸⁸ Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 155.

²⁸⁹ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Maral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 11.

buyruğunu yerine getiren melâmîler, varoluşun nedenini, nereden başladığını ve gayesinin ne olduğunu yaşayarak bilen, en yüce arzuları Hakk’a kavuşmak olan insanlardır. Niyâzî-i Mısırî bu fikrini şu beyitle ifade eder:

Zîrâ ki cihâna neye geldiğini bildi

*Maksûd olunan matlab-i a’lâsını buldu*²⁹⁰

Niyâzî-i Mısırî’ye göre kendi nefsinin görmek için insanın nefsinin kendine ayna kılan Hakk, bir insanın kalbine zâtı, sıfatları, fiilleri ve eserleriyle tecelli edince; insanın kalbinde, “Biz bu dünyaya niçin geldik?” sorusunun cevabını bulma arzusu doğar. Bu soruya Kur’an’daki, “Ben cinleri ve insanları, ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.”²⁹¹ ayeti ile cevap veren Niyâzî-i Mısırî, ayette geçen “ibadet etsinler” emrinin “itibari” olduğunu söyleyerek, ayeti “Ben cinleri ve insanları beni bilsinler diye yarattım” şeklinde yorumlar. Bilmekten maksat, Allah’ı *birlemektir* diyen Niyâzî-i Mısırî, insanın varoluş amacı olan Birliğe ulaşmayı; kişinin varlığını, vasıflarını ve fiillerini fani görüp tüm varlığın Hakk’ın varlığı olduğunu bilmek olarak açıklar.²⁹² Niyâzî-i Mısırî’nin konu ile ilgili beyiti:

Bunda gelmekten murad çün kim Hakk’ın irfânıdır

*Ey Niyâzî kişi ol irfânı bulmazsa ne güç*²⁹³

Varoluş amacını bilmek için insanın “Ben bir hazineydim. Severek bilinmekliğimi istedim ve beni bilmeleri için halkı yarattım” kudsî hadisinde ifade edilen varoluş nedenini bilmesi gerektiğini vurgulayan²⁹⁴ Niyâzî-i Mısırî, varoluş nedenini ve gayesini veya nerden gelip nereye gideceğini bilmeyenleri gerçek insan olarak görmez. Bu düşüncesini şu beyitle ifade eder:

Kande gelir yolun senin ya kande varır menzilin

²⁹⁰ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 60. (4/12).

²⁹¹ Zariyat Suresi, 56.

²⁹² Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Maral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015, s. 1,2.

²⁹³ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 151 (22/7).

²⁹⁴ Niyâzî-i Mısırî, 2015, s. 10.

*Nerden gelip gittiğini anlamayan hayvân imiş*²⁹⁵

İnsanın varoluşunu Hakk'tan başlatan Niyâzî-i Mısırî, insanın bu halk alemine Hakk'tan geldiğini belirtir. Hakk'ın ilminde gizli olan insanın varlığı (ayn), özü itibarıyla ilk olarak *Hakikat-ı Muhammedîyye* mertebesinde belirmiştir.²⁹⁶ Hakikat-ı Muhammedîyye mertebesinde beliren insanın özü, ikinci defa *melekut aleminde* taayyün etmiştir. Melekut aleminde mana olarak beliren insanın özü üçüncü defa *misal aleminde* taayyün ederek biçim kazanır. Görünmek için bedene muhtaç olan insan ruhu, küllî oluş mertebelerinin beşincisi olan şهادet âlemine gelerek bedenle birleşir. Böylece insan, bir varlık türü olarak küllî mertebelerin sonuncusu olan *Mertebe-i Cam-i Hazret-i İnsan* mertebesinde kozmik oluşunu tamamlar.²⁹⁷ Kozmik anlamda evrenin küçük bir örneği olan insanın, şهادet âlemine geldikten sonra insan olma vasfını kazanıncaya kadar üç değişik varoluş tarzından geçtiğini söyleyen Niyâzî-i Mısırî'ye göre bu varoluş tarzlarından ilki cemaât, ikincisi nebatât, üçüncüsü hayvanâttır. İnsan bu üç aşamadan geçerek insanlığını kazanır.²⁹⁸ Niyâzî-i Mısırî, insanın Hakk'tan başlayıp insan suretini kazanıncaya kadar ki varoluş sürecini şu beyitlerle dile getirir:

Hak ile bî -nişân iken kamu cânlara cân iken

*Düşürdü bî -mekân iken beni kevn ü mekân içre*²⁹⁹

Buluşdu bir ten ü bir cân bu mülkü etdiler seyrân

*Niyâzî 'den görünen ol ben ancak ad ile sanım*³⁰⁰

Bulut oldum göğe ağdım matar olup yere yağdım

Güneş olup gehî doğdum zemîn ü âsumân içre

Nebât olup nice devrân nice demde olup hayvân

²⁹⁵ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 540 (87/5).

²⁹⁶ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara 1971, s. 42.

²⁹⁷ Nûru'l-Arabî, S. Muhammed, Risaleler/Hakikat ve İnsan, haz. H. Rahmi Yananlı, (1. Baskı), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013, s. 88, 111, 112; Emre, a.g.e. 162.

²⁹⁸ Emre, a.g.e., s. 414.

²⁹⁹ Nûru'l-Arabî, S. Muhammed, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, haz. Mustafa Tatcı-İbrahim Özey, (1. Baskı), h Yayinevi, İstanbul 2018, s. 315. (146/2)

³⁰⁰ Nûru'l-Arabî, 2018, s. 250 (115/5).

*Geyirdi sûret-i insân bana devr-i zamân içre*³⁰¹

Burada dikkat edilmesi gereken husus, bahsi geçen varoluş tarzlarının olgusal olmadığıdır. Yani insan, varoluş sürecinin hayvanlık merhalesinde herhangi bir hayvanın sûretinde belirmez. Sûreti yani duysal görünümü insandır ancak henüz insana özgü vasıflarını açığa çıkarmadığından ve hayvanlarla aynı vasıflara sahip olduğundan varoluş tarzı hayvan olarak nitelenir. Niyâzî-i Mısırî bu düşünceyi şu beyitle dile getirir:

Sûret-i insan içi hayvân olursa kişinin

*Taşlar ile döğünüp insân-ı bulmazsa ne güç*³⁰²

Niyâzî-i Mısırî'ye göre insan sadece sûreti ile değil, daha çok sûreti ile insandır. Onun *Nefs-i nâtık* olarak tanımladığı insani varoluş tarzı, mümkün varlıkların en kâmil ve son varoluş tarzı olsa da insan, sahip olduğu bedensel vasıfların etkisinde olan benliğinden dolayı henüz eksiktir. Niyâzî-i Mısırî'ye göre asıl varoluş, benliği ilâhî ruha mazhar olmuş melâmînin varoluşudur. Çünkü melâmî benliğini aşmış, varoluşunu tamamlamış, aslına kavuşmuş ve âdemliğini bulmuştur. Nasıl ki Hz. Âdem, kendisine üflenen ruhtan habersiz olan İblis tarafından, tabiatı gereği mütevazî olan topraktan yaratıldığı için kınanmıştır; melâmî de ilâhî ruha mazhar, seçilmiş olduğu halde mütevazî tavırlarından dolayı nâkıs insanlarca kınanmaktadır. Niyâzî-i Mısırî, bu fikrini aşağıdaki beyitle ifade eder:

Âdemliğini her kim buldu ise odur Âdem

*Yoksa görünen sûret bir gölge imiş ancak*³⁰³

İnsanlığın atası, ilk örneği Hz. Adem'in *âdemliği*, asâletidir. Hz. Adem'in asâleti topraktan yaratılan bedeninden değil, Allah'ın kendisine nefh ettiği izâfî ruhtan gelir. İzâfî ruh, Hz. Adem'e mahsus değildir. Hakikate ulaşan herkeste zuhur eder. Her kim bu ruha mazhar olur, hakikatte âdem yani asîl insan odur. Niyâzî-i Mısırî, bu gerçeği şöyle ifade eder:

³⁰¹ Nûru'l-Arabî, S. Muhammed, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi, haz. Mustafa Tatcı ve İbrahim Özay, (1. Baskı), h Yayınları, İstanbul, 2018, s. 315 (146/2-3).

³⁰² Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 148 (22/2).

³⁰³ Emre, a.g.e., s. 260. (41/3).

Ol rûh-i izâfiye kim erdi odor insân

*Ol nokta-i kübrâdır olan sûret-i Rahmân*³⁰⁴

“Ruh-i izâfi” insana izâfe edilen ilâhî ruhtur. İlâhî ruhun üflendiği kişi Allah’ın Rahman isminin tezahürüdür. O, “İnsan benim sırrımdır, Ben’se insanın sırrıyım” kudsî hadisinin³⁰⁵ işaret ettiği insandır. Niyâzî-i Mısırî’ye göre Hakk’ın “sırrım” dediği insan melâmîdir. Melâmî, özünü gizleyen bütün engelleri aşan tek insandır. Melâmînin aştığı engellerin ilki *tabiattır*. Tabiat, varoluş yolunda aşılması gereken en önemli engeldir.³⁰⁶

Niyâzî-i Mısırî’ye göre insanın içine doğduğu tabiat mertebesinin dört aşaması vardır. Bu aşamalardan ilki *hayvanlar âlemdir*. Doğumdan hemen sonra başlar; insanı yeme, içme ve birleşmeye sevk eder. İnsan bu aşamada sebat ederse dünya sevgisi galip gelir. Doğal olarak, dünyadan her istediğini elde edemeyince saldırganlık eğilimi baş gösterir, *yırtıcılar âlemine* düşer. Yırtıcılar âlemine dönüşen insan bundan vazgeçmezse onda mevki-makam hırsı baş gösterir, isteklerini hile yoluyla elde etmeye başlar. Böylece *şeytanlar âlemine* düşer. Burada kalırsa *aşağuların aşağısı* denilen en sapkın insan olur.³⁰⁷

Tabiat mertebesi hayvani vasıfların öne çıktığı mertebedir. Bu mertebeyi aşamayan insanların sonu, hayvanlarda olduğu gibi topraktır. Her son yeni bir başlangıçtır. Toprakta son bulan yeniden toprakla başlar. Devir böyle devam eder, ta ki insan insanlığını buluncaya kadar.³⁰⁸ Niyâzî-i Mısırî’nin bu konu ile ilgili beyiti:

Hakk’ın kullarını bâzı kul eyler

*Anı kul eylemez yine ol eyler*³⁰⁹

Tabiat mertebesinden vazgeçip din mertebesine yükselen insan varoluş amacını idrak etmeye başlar. Tabiat mertebesinde belirleyici olan fizyolojik güdülerin yerini din mertebesinde sosyal güdüler alır. Böylece insan içinde yaşadığı toplumun değerlerini ve ahlakını öğrenerek hayvani vasıflarını kontrol eder. Niyâzî-i Mısırî’nin bu konu ile ilgili beyiti:

³⁰⁴ Emre, 2014, s. 59 (4/10).

³⁰⁵ Emre, 2014, s. 122.

³⁰⁶ Emre, 2014, s. 522.

³⁰⁷ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara 1971, s. 41,42.

³⁰⁸ Emre, 2014, s. 126.

³⁰⁹ Emre, a.g.e., s. 481 (79/1).

Bu tabi'at zulmetinden bulmak istersen hâlâs

*Gel riyâzetle erit bu cism ü cânı çün rasâs*³¹⁰

Yükseliş mertebelerinin ikincisi olan *din* mertebesinde insan, dinin kurallarını öğrenerek emir ve yasaklara riayet eder. İyiye kötünden ayırır, ahlaklı olmayı ve insanlarla uyumlu yaşamayı öğrenir. Din mertebesine gelenlerden bir kesim kendini tanımaya meyleder, bunlar din mertebesinden *nefis* mertebesine geçer.³¹¹ Nefis mertebesinde insanlar nefislerini tanımak ve gerektiği şekilde eğitmek için bu amaca hizmet eden ve manevi yol anlamına gelen tarikatlara yönelirler.³¹² Tarikatlar insan nefisini eğiten birer okul işlevi görürler. Her tarikatın başında insanın kendisini tanımasına yardım eden bir rehber bulunur. Niyâzî-i Mısırî'nin konu ile ilgili düşüncesini ifade eden beyit:

Mürşid gerekdir bildire Hakk'ı sana hakka'l-yakîn

*Mürşidi olmayanların bildikleri gümân imiş*³¹³

Tasavvufta nefis, ruhun bedenle diyalektiğinden meydana gelen sentezdir. Bu nedenle hem ruhun hem de bedenın özelliklerini taşır. Nefiste ruhun özellikleri baskınsa nefis olumlu, bedenın özellikleri baskınsa nefis olumsuz olarak nitelendirilir. Kendi haline bırakılan nefis, bedenın insanı varoluş gayesinden uzaklaştıran eğilimlerine meyleder. İnsanı hakikatten uzaklaştırır. Niyâzî-i Mısırî'nin bu konu ile ilgili beyiti:

Nedendir kani olmuşsun murâd-ı nefse dalmışsın

*İçine hırsı almışsın işin şeytâna dolanûr*³¹⁴

Niyâzî-i Mısırî'ye göre insan, nefsinin olumsuz eğilimlerinden kurtulup Hakk'a ulaşmak istiyorsa, Âdem'e üflenen ruhun sırrını bilen mürşid-i kâmilı bulmalıdır. Mürşid-i kâmil nefisle mücahedede talibe yol gösterir. Âdeme üflenen ruhun sırrı, kâmilin nefesidir. Kâmilin nefesi, kâmilin talibe verdiği derstir. Dersin amacı, talibin kendini bilmesidir. "Nefsini bilen Rabb'ini bilir" kudsî hadisi, kişiye rehberlik edecek olan

³¹⁰ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 522 (85/1).

³¹¹ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 87; Emre, a.g.e., s. 148.

³¹² Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 87.

³¹³ Emre, a.g.e., s. 540 (87/5).

³¹⁴ Emre, a.g.e., s. 414.

mürşidin ne kadar önemli olduğunu ifade eder.³¹⁵ Dolayısıyla kendini eğitecek öğreticiyi bulan kişi, onun vesilesi ile kendi hakikatini bilir. Tarikattan, tasavvuftan ve Mürşitten maksat kendini bilmektir. Niyâzî-i Mısırî'nin bu düşüncesini ifade eden beyitleri:

İsteyü git âdemi âdemde bul âdemi

*Sırr-ı “nefahtü” demi nefesidir kâmilin*³¹⁶

Niyâzî'yi cân eden zerresini kân eden

*Katresin ‘ummân eden nefesidir kâmilin*³¹⁷

Niyâzî-i Mısırî'ye göre Hakk'ta başlayıp Hakk'ta son bulan varoluş süreci daireseldir. Varoluş dairesinin iki yanında yer alan *yükseliş* ve *iniş* yaylarını birleştiren, “istiva hattı” dediği daireyi ortadan ikiye bölen çizginin üstünde ve dairenin merkezinde bulunan nokta, ilâhî isimlerin öğretildiği Hakikat-ı Muhammedîyye'dir. Hakikat-i Muhammedîyye'nin bireydeki yansıması, bireyin nefsidir. Nefsini bilen insan kendine ait bir varlığının olmadığını, varlığın Hakk'ın varlığı olduğunu bilir, böylece “ölmeden önce ölü ki bir daha ölüm görmeyesiniz”³¹⁸ hadisinin sırrını idrak eder.

Tarikatlarda rehberin gözetiminde aşılın nefsin yedi merhalesi vardır. Bunlar; nefsi emmâre: kötülüğü emreden nefis, nef-i levvâme: kötülenen nefis, nef-i mülhime: ilham alan nefis, nef-i mütmayne: emniyete ermiş nefis, nef-i râziye: Rabbinden razı olan nefis, nef-i mârziyye: Rabb'in kendisinden razı olduğu nefis ve nef-i safiye: safiyete yani ruha ermiş nefistir. Nefsin safiye merhalesine gelen insan *yükseliş* aşamalarının sonuncusu olan *ruh* makamına ulaşır.³¹⁹ Hz. Adem'e üflenen ruh bu makamda salike nefhedilir. Niyâzî-i Mısırî bu düşüncüyü şu beyitle ifade eder:

Ol nefha ki âdem demidir Âdem'i iste

*Ol demle Niyâzî erilir menzil-i dosta*³²⁰

³¹⁵ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 103,104.

³¹⁶ Nûru'l-Arabî, Muhammed, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi, haz. Mustafa Tatcı ve İbrahim Özay, (1. Baskı), h Yayınları, İstanbul, 2018, s. 197 (93/3).

³¹⁷ Nûru'l-Arabî, a.g.e., 198 (93/9).

³¹⁸ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 72.

³¹⁹ Niyâzî-i Mısırî, 1971, s. 114, 115.

³²⁰ Emre, a.g.e., s. 66 (4/23).

Nefis sahibi iken halkın cüzî ruhu ile yaşayan insan, hakikate erince Hakk'ın küllî ruhu ile gerçek yaşama başlar. Birliğin başladığı Ruh makamı aynı zamanda melâmîliğin de başladığı makamdır.³²¹ Ruh makamının üçü fenâ, dördü bekâ olmak üzere yedi aşaması vardır. Fenâfillah, insanın kendine ait bir varlığının olmadığını idrak etmesidir. Fenâ aşamalarında çokluktan birliğe yükseliş söz konusu olduğundan bu aşamalara *Tevhid, Sülûk ve Yükseliş* makamları da denir.³²² Mürşid-i kâmilin telkini ile alınan fenâ derslerinin ilki Tevhid-i Ef'âldir. Bu derste salık, "Allah sizi ve fiillerinizi halk etti."³²³ ayetinde işaret edildiği üzere, bütün fiilleri birleyerek failin Hakk olduğunu idrak eder. Niyâzî-i Mısırî'nin konu ile ilgili beyiti:

Fâ'il-i mutlaktan özge kimse yoktur arada

*Ger sen idrâk eylemezsin bil ki sendendir kusûr*³²⁴

Fenâ derslerinin ikincisi Tevhid-i Sıfattır. Hakk'ın fiillerini yüklenmekten vazgeçen salık Tevhid-i Sıfat mertebesine yükselir. Tevhid-i Sıfat mertebesine yükselen salık kendisinde veya başka varlıklarda gördüğü sıfatların Hakk'ın sıfatları olduğunu idrak eder.³²⁵ Niyâzî-i Mısırî'nin bu düşüncesini ifade eden beyiti:

Bunca evsâftan görünen bir cemâl

*Bir cemâli bunca elvân eylemiş*³²⁶

Sıfatların Hakk'ın sıfatları olduğunu idrak eden salık Tevhid-i Zâta geçer. Tevhid-i Zât, fenâ seyrinin üçüncü aşamasıdır. Bu mertebeye erişen salık kendine ait bir varlığının olmadığını idrak eder. "Onun zâtından başka her şey yok olucudur."³²⁷ Kendi varlığını Hakk'ın varlığında yok eden Hakk'a vasıl olur. Bu mertebeye ulaşan fenâ ehline, Tevhid ehli denilse de bu kişilerin tevhidi henüz tamamlanmamıştır.³²⁸ Çünkü bunlar Hakk ile olma şuurunda iken Tevhid makamında oldukları halde, halk ile olma şuurunda iken

³²¹ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 87.

³²² Emre, a.g.e., s. 70.

³²³ Saffat Suresi, 96.

³²⁴ Niyâzî-i Mısırî, Vahdetnâme, haz. Arzu Maral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul 2015, s. 9.

³²⁵ Emre, 2014, s. 135.

³²⁶ Nûru'l-Arabî, S. Muhammed, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi, haz. Mustafa Tatcı ve İbrahim Özay, (1. Baskı), h Yayınları, İstanbul, 2018, s. 175 (80/3).

³²⁷ Kasas Suresi, 88.

³²⁸ Emre, a.g.e., a.g.e. s. 70.

gaflattedirler.³²⁹ Tevhid ehlinin tekrar gaflete düşmemesinin yolu bekâ makamlarına geçiştir. Niyâzî-i Mısrî'nin konu ile ilgili beyitleri:

Zinet etmiş zîr ü pes evsâf ile

*Her sıfâtdan zâtın ilân eylemiş*³³⁰

Sen seni bilmekdir ancak pîre ülfetden garaz

*Noktayı fehm eylemekdir ilm ü irfândan garaz*³³¹

Yükseliş (fenâfillah) makamından sonra başlayan iniş makamı yani bekâbillah, varlığın, sıfatların ve fiillerin Hakk'a ait olduğunun zevk edildiği makamdır. Bekâbillah makamına *Vahdet*, *Cezbe* ve *İniş* makamı da denir.³³² Tevhid-i Zât dersini tamamlayan kişinin kendi varlığından eser kalmayınca bekâ makamında Hakk'ın varlığı ile var olur.³³³ Bu makamının ilk aşaması *Makam-ı Cem*'dir. Tevhid-i Zât mertebesinde varlığını Hakk'ın varlığında terk eden salık, Makam-ı Cem'de Hakk'ın zât tecellisine mazhar olur. Bu makamda Hakk zâhir, halk bâtın olur.³³⁴ Birliğin zuhur ettiği, çokluğun olmadığı *cem* makamında salık kendi varlığını Hakk'ın varlığı olarak gördüğünden bu makama *Ene'l Hak*, *Zındıklık*, *Sekr* gibi adlar da verilir. Hakikat ehli bu makamda bulunan saliki yaptıklarından, söylediklerinden sorumlu görmez. Ancak, Salık bu makamda fazla tutulmaz, *Hazret-i Cem* makamına geçirilir.³³⁵ Niyâzî-i Mısrî'nin konu ile ilgili beyitleri:

Kim ki kendin yok ederse Mısrîyâ

*Yokluğun tâ gâyetinde var olur*³³⁶

Gitdi kesret geldi vahdet oldu hâlvat dost ile

*Hep Hakk oldu cümle âlem şehir ü bazâr kalmadı*³³⁷

³²⁹ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısrî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s.153.

³³⁰ Emre, a.g.e., s. 527. (86/2).

³³¹ Emre, a.g.e., s. 569. (94/1).

³³² Emre, a.g.e., s. 156.

³³³ Niyâzî-i Mısrî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara 1971, s. 113.

³³⁴ Nûru'l-Arabî, S. Muhammed, Niyâzî-i Mısrî Dîvânı Şerhi, haz. Mustafa Tatcı ve İbrahim Özay, (1. Baskı), h Yayınları, İstanbul, 2018, s. 98.

³³⁵ Emre, a.g.e., s. 71.

³³⁶ Nûru'l-Arabî, 2018, s. 150 (68/12).

³³⁷ Emre, a.g.e., s. 211 (35/4).

Hakk’a yakınlık yönünden cem makamına *Kurb-u feraiz* (farz yakınlığı) veya *sıdkıyyet* makamı da denir.³³⁸ Tasavvufta farz ve nafil yakınlığı, “Kulum farzlarla bana yaklaştığı kadar hiçbir şeyle yaklaşmamıştır. Nafilelerle de yaklaşır. Ta ki, ben o kulumu severim. O kulumu sevince, görmesine göz olurum benimle görür, işitmesine kulak olurum benimle işitir, tutmasına el olurum benimle tutar, yürümesine ayak olurum benimle yürür. Hasılı tüm azâ ve cevahiri ben olurum” kudsî hadisine dayandırılır. Hadiste geçen “benimle görür, benimle işitir, benimle tutar, benimle yürür” ifadeleri farz yakınlığı; “gören gözü, işiten kulağı, söyleyen dili, tutan eli, yürüyen ayağı” ifadeleri ise nafil yakınlığı olarak kabul edilir. Nafil yakınlığı Hazret-i Cem ve Cemü’l-Cem makamlarındaki yakınlıktır.³³⁹

Bekâ makamının ikincisi *Makam-ı Hazret-i Cem*’dir. Bu makamda Hakk tekrar bâtına geçmiş halk zâhir olmuştur. Salık çokluğu görür ancak tecelli eden sıfatların Hakk’ın sıfatları olduğunu bilir.³⁴⁰ Hakk’a yakınlık bakımından Makam-ı Hazret-i Cem’e, *Kurb-u nevafile* (nafil yakınlığı) ya da Rububiyyet makamı da denir. Makam-ı Hazret-i Cem’de Hakk’ın sıfatlarıyla sıfatlanan salık Cem’ül-Cem makamına geçer.³⁴¹ Niyâzî-i Mısırî bu düşüncesini şu beyitle dile getirir:

Bil ki seddeyn iki kaş İskender ortasındadır

*Cem ’ü cem ’ül cem ile feth oldu ebvâb-ı Hüda*³⁴²

Bekâ makamının üçüncü aşaması *Makam-ı Cem’ül-Cem*’dir. Bu makamda salık Hakk’ın fiillerine mazhar olur. Kendinde görülen fiillerin Hakk’ın fiilleri olduğunu idrak eder. Böylece çoklukta birliği, birlikte çokluğu idrak eder.³⁴³ Hakk’ın hayatı ile diri, ilmi ile alim, iradesi ile mürid, kudreti ile kadir, görmesi ile basir, işitmesi ile semi, kelim ile kelim, tekvin ile yaratıcı olur. Niyâzî-i Mısırî bunu da yeterli görmez, bekâ makamının dördüncüsü *Ehadiyetü’l-Cem*’e işaret eder. Bu makama, *Tevhid-i sırf*, *Mahv-ı tam*, *Ev edna*, *Temkin* gibi isimler de verilir. Varoluş mertebelerinin sonuncusu olan Ehadiyetü’l-

³³⁸ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 80.

³³⁹ Emre, a.g.e., s. 63.

³⁴⁰ Nûru’l-Arabî, S. Muhammed, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi, haz. Mustafa Tatcı ve İbrahim Özey, (1. Baskı), h Yayınları, İstanbul, 2018, s. 98.

³⁴¹ Emre, a.g.e., s. 63.

³⁴² Emre, a.g.e., s. 50 (3/8).

³⁴³ Niyâzî-i Mısırî, İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı), Emel Matbaası, Ankara, 1971, s. 113.

Cem makamına gelen salikin tahsil edeceği bir makam kalmamıştır.³⁴⁴ Niyâzî-i Mısrî bu düşüncesini şu beyitle dile getirir:

Hatmü cem 'i 'l mürselîn fahridir fakr u fenâ

*Hatm odur kim bir ola yanında hem şâh u gedâ*³⁴⁵

Beyitte Peygamberimizin “Fakirliğim övüncümdür”³⁴⁶ dediği makama işaret eden Niyâzî-i Mısrî, yaratan ve yaratılanın bir olduğu *Ahadiyyet* makamını tahsil ederek zâhir, bâtın bütün kayıtlardan özgürleştiğini belirtir. Ahadiyyet mertebesinin ötesi (bâtını) *Makam-ı Müntehâ*dır.³⁴⁷ Niyâzî-i Mısrî’nin nihai hedef olarak işaret ettiği makam bu makamdır. Bu makamla ilgili şu beyiti dile getirmiştir:

Ka’be Kavseyni ev ednâ’da ikâmet eyleme

*Zât-ı baht nûruna yan bul makâm-ı müntehâ*³⁴⁸

Beyitte geçen “Ka’be Kavseyn” Cemü’l-Cem makamına, “Ev edna” ise ahadiyyet makamına işaret eder.³⁴⁹ Makam-ı müntehâ, kelimanın bittiği, kalemin işlemediği *Mutlaklıktır*.³⁵⁰ Hintli bilge Sri Ramakrishna, bu anlamda *Mutlaklık* için şöyle der: “Mutlakta ne ben varım ne sen varsın ne Brahma (Tanrı). Çünkü O (Mutlak), kelimanın da düşüncenin de ötesindedir...”³⁵¹ Niyâzî-i Mısrî’nin bu konu ile ilgili beyiti:

Nefsini bilen erermiş bir tükenmez devlete

*Fakr u fahrîdir Niyâzî işbu devletden garaz*³⁵²

Maddi ve manevi bütün makamları ihata eden Mutlaklığı hakka’l-yakîn idrak eden kimse dilerse her makamda görünebilir. Bu gerçeği melâmî Seyyid Nesimi (ö. 1417) şöyle ifade eder:

³⁴⁴ Nûru’l-Arabî, S. Muhammed, Niyâzî-i Mısrî Dîvânı Şerhi, haz. Mustafa Tatcı ve İbrahim Özay, (1. Baskı), h Yayınları, İstanbul, 2018, s. 98.

³⁴⁵ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısrî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 89 (9/1).

³⁴⁶ Emre, a.g.e., s. 37.

³⁴⁷ Emre, a.g.e., s. 95.

³⁴⁸ Emre, a.g.e., s. 95. (9/6)

³⁴⁹ Emre, a.g.e., s. 40.

³⁵⁰ Emre, a.g.e., s. 482.

³⁵¹ Emre, a.g.e., s. 483.

³⁵² Nûru’l-Arabî, 2018, s. 183 (83/5).

Gâh çıkarım gökyüzüne seyrederim âlemi

*Gâh inirim yeryüzüne seyreder âlem beni*³⁵³

Seyredenle seyredilenin bir olduğu *mutlaklık*, varoluşun başladığı ve tekrar kendisinde son bulduğu; kimilerinin *hiçlik*, kimilerinin *hayret vadisi* dediği; Niyâzî-i Mısırî'nin ise bazen *Makam-ı Müntehâ* bazen de *fakirlik* diye isimlendirdiği, taliplerin nihai hedefi melâmîliktir. Niyâzî-i Mısırî'nin bu konu ile ilgili beyitleri:

Ka'be Kavseyi ev ednâ'da ikâmet eyleme

Zât-ı baht nûruna yan bul makâm-ı müntehâ

Mısırî'ye hatmü'l makâmat oldu her şeyden ferâğ

*Zâhir ü bâtın kalmadı ebed illâ Huda*³⁵⁴

Sonuç olarak melamet hırkasını (sıfatını) giyen kişinin ne kişiliği ne bireysel varlığı kalmıştır. Zahirinde de batınında da var olanın Hakk olduğunu idrak eden melâmî görünüşte insan sûretinde olsa da sîrette (mana da), ölmeden önce, varlık ile yokluğun ötesi mutlak olan aslına dönüşünü³⁵⁵ tamamlamıştır.

³⁵³ Nûru'l-Arabî, S. Muhammed, Risaleler/Hakikat ve İnsan, haz. H. Rahmi Yananlı, (1. Baskı), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013, s. 82.

³⁵⁴ Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul, s. 96. (9/6-7).

³⁵⁵ Bakara Suresi: 156.

SONUÇ

Niyâzî-i Mısırî'nin insan anlayışını anlamak ve anladığımızı açıklamak amacı ile yaptığımız bu çalışmanın sonunda tespit ettiğimiz hususlardan biri Niyâzî-i Mısırî'nin *bütüncül* yaklaşımıdır. İnsanı varlığın bütününden ayırmadan ele alan Niyâzî-i Mısırî'ye göre *Varlık* tektir, ezelidir, ebedidir ve hiç değişmez. Ancak mertebeleri çoktur. Varlığın her bir mertebesi varoluşun bir tarzına karşılık gelir. Varoluş tarzları, varlıkta başlar varlıkta son bulur. Ancak varoluş hiçbir zaman son bulmaz. Varlık ile kâim olan varoluş, *Varlıkla* birlikte ezelden ebede devam eden bir süreçtir. Varoluş sürecinde değişen varoluş tarzlarının her biri varlığın belli bir sûretine karşılık gelir ki, bu sûretlerden biri insandır.

Niyâzî-i Mısırî'ye göre insan Hakk'ın sûretinden yaratılmıştır. Hakk'ın sûretinden kasıt Hakk'ın sübûti sıfatlarıdır. Bunlar *hayat, ilim, irade, kudret, görme, işitme, kelim* ve *tekvindir*. Hakk'ın ilk taayyünü olan bu sıfatlar Varlığın ilk mertebesi Hakikat-i Muhammedîyye'de taayyün eder. Hakikati Muhammedîyye *insanın hakikatidir*. Niyâzî-i Mısırî, *insanın hakikati* söz konusu olduğunda hakikati, insanın kendisi ile vücûd bulduğu, ezeli ve ebedi olan ve hiç değişmeyen özü (aslı, asâleti) anlamında kullanır. İnsanın özünü meydana getiren nitelikler yani Hakk'ın sübûti sıfatları bütün mevcudatın da özüdür. Bu nedenledir ki Niyâzî-i Mısırî insanın, evrenin özü ve gayesi olduğunu söyler. Ontolojik yönden yaratıkların en mükemmeli olan insan bu üstünlüğünü idrak edince epistemolojik olarak da üstünlüğünü keşfetmiş olur. Ne zaman ki ontolojik ve epistemolojik asaletine uygun bir yaşam sürer o zaman aksiyolojik üstünlüğünü de gerçekleştirmiş olur. Böylece varlıklar içindeki üstünlüğünün yanı sıra hemcinsleri arasında da üstün bir konuma gelerek *asîl* insan olma vasfını hak eder. Zira, hakikati kendine ölçü alan Niyâzî-i Mısırî'nin nazarında *asîl* insan kendi hakikatini bilen *hakikatin insanıdır*.

Hakikatin insanını Hakk'tan ayrı görmeyen Niyâzî-i Mısırî, insanı varlık yönünden ele alırken onu Allah ile âlem arasında bir ara varlık olarak konumlandırır. Bir yüzü ile Allah'a diğer yüzü ile âleme aynalık yapan insan, ona göre Hakk'ın en mükemmel açılımı ve kâinatın özüdür. Kâinatın özü olan insan, varlık dairesini ikiye bölen çizginin (hatt-ı istivâ) merkezindeki *noktaya* denk gelen *İnsan-ı Kâmil*dir. Hakk'ın bütün isimlerini kendinde cem eden İnsan-ı Kâmil bu yönü ile var olanların da en mükemmelidir. İlâhî isimlerin mazharı İnsan-ı Kâmil aynı zamanda ilâhî isimlerin kendine öğretildiği tek

varlıktır. İlâhî isimlerin bilgisi, insanın kendi hakikatinin dolayısıyla Hakk'ın bilgisidir. İnsan-ı Kâmil bu bilgi ile *ariftir*. Arifin bilgisi öğrenilmiş, zihinsel bir ürün değil; Allah tarafından öğretilmiş Allah'ı tanıma bilgisidir. Allah'ı tanımak için görmek gerekir. Niyâzî-i Mısırî'ye göre Allah'ı görmenin yolu aşktır. Aşk, Allah ile insan arasındaki engeli/perdeyi kaldıracak yegâne güçtür. Allah ile insan arasındaki engel, insanın *variyeti* yani benlik bilincidir. Aşk benlik bilincini ruhsal bilince dönüştüren, insanı gayrıdan arındıran biricik vasıtaadır. Hakk'ın tecelli eden ilk sıfatı olan aşk, varoluşun ilk nedeni ve son gayesidir. Aşkın şevki ile varoluşunu tamamlayan âşık, Hakk'a vasil olur. Böylece Hakk'ın "gizli dostlarım" dediği melâmîlik vasfını kazanarak aslına rücu eder.

İnsanı varlığın bütününden soyutlamadan ele alan Niyâzî-i Mısırî'nin insan anlayışı ile ilgili diğer bir tespitimiz ise onun *insanları* değerlendirirken sûretini (dış görünüş) değil de sîretini (asâletini) ölçü almasıdır. Sîreti bakımından bütün insanların bir ve aynı olduklarını söyleyen Niyâzî-i Mısırî, bu düşüncesini *İrfan sofraları* adlı kitabının *onaltıncı sofrasında* anlattığı, kendinin manevi bir deneyimine dayandırarak şöyle açıklar:

...Sonra Hakkanî vücudu giydim ve öylece ikinci defa halka baktım. Bu defa bütün mahlûkatı Yüce Allah'a yakın gördüm. Gözüm önceki bakışında aldanmış olduğundan üzüntü içerisinde bana döndü. İmam Şatıbî bu görüş makamında bir beyit söylemiş:

"Bütün insanlar mevlâ sayılır; çünkü onlar Allah'ın kazasına göre iş yapıyorlar."

Niyâzî-i Mısırî bu özel deneyiminden hareketle, bir yandan insanları dış görünüşlerine göre değerlendirmenin hata olduğunu; çünkü Hakk'ın insan perspektifinin, insanların değer yargılarından farklı olduğunu söylerken öte yandan insanları varoluş tarzlarına göre; insan-ı kâmil, insan-ı nakıs ve insan-ı hayvan olmak üzere hiyerarşik bir yapı ile üç gruba ayırır. Çelişki olarak değerlendirilebilecek bu durumun bir sebebi, Niyâzî-i Mısırî'nin değerlendirme yaparken bulunduğu makamın her zaman aynı makam olmamasıdır. Örneğin, Vahdet aleminde Hakk'ın şuurundayken var olan her şeyi bir gördüğünü, kesret aleminde halkın şuurundayken de var olanları çokluk halinde gördüğünü söyler. Onun insana dair birbiri ile çelişen yargılarıyla karşılaşmamıza yol açan bir diğer sebepse, bilgeliğin çelişki ilkesine dayanan, zıtlıkları bir gören bütüncül mantığıdır.

Niyâzî-i Mısırî'nin bu, Vahdet-i Vücûd öğretisinin paradoksal doğasından kaynaklanan perspektivist yaklaşımını anlamadan ve onunla benzer bir hayat tecrübesini

yaşamadan onu ve onun insan anlayışını kavramak kolay değildir. Hele ki modernizmin indirgemeci yaklaşımını, çelişmezlik ilkesine dayanan mantığını ve insanın gözlenemeyen, ölçülemeyen boyutunu yok sayan modern bilim anlayışını benimsemiş modern pozitivist-sekülerist insan tasavvurunun misyonerliğini üstlenen bireylerin Niyâzî-i Mısırî'yi ve onun insan telakkisini anlaması mümkün değildir.

Modernizmin insan gerçekliği ile örtüşmeyen, vicdanlarda karşılık bulmayan, bağlamından koparılmış eşitlikçilik, özgürlükçülük, bireycilik, belirleyicilik gibi tamamen kurgulanmış argümanlara dayandırılan insan tasavvuruna mesafeli ve ideal bir insan olma yolunda gayret sarf eden insanlar için Niyâzî-i Mısırî'nin insan anlayışı, özellikle de çalışmamızın özgün iddiası olan *hakikatin insanı* üzerine düşünmek yararlı olacaktır.

Son sözü, Türkiye'nin yaşayan en önemli psikiyatristlerinden biri olan Prof. Dr. Kemal Sayar'ın *Sufi Psikolojisi* isimli kitabının *sunuş* kısmında yaptığı öneri ile bitirelim.

Mesnevi'nin yazıldığı topraklarda yaşayan insanlar olarak, kendi kültürel değerlerimize karşı biraz daha vefalı olmamız gerekmez miydi? Sufi meselelerini psikoterapinin mihveri yapan, Mesnevi hikayelerini tedavide metafor olarak kullanan yöntemler yine Batı dünyasında karşımıza çıkmaktadır. Tuhaf olan, bu topraklarda yeşeren ve bizim izini yitirdiğimiz bilgelige şimdi Batı'nın dolayımında yeniden rastlamamızdır. Kuşkusuz hikmet bizim yetiğimizdir ve onu nerede görssek almamız icap eder. Ancak belleklerimize musallat olan unutkanlık hastalığını aşarak, yüzyıllardır bu toprakları yoğuran, insanımızı mayalayan değerleri yeniden keşfe soyunmalıyız. Yunus'un, Hacı Bektaş-ı Veli'nin, Eşrefoğlu Rumi'nin, Mevlâna'nın, [Niyâzî-i Mısırî'nin] ve daha pek çok gönül adamının yeniden keşfedilmesi gerekmektedir.

Kemal Sayar'ın önerdiği gibi; umarız biz de bu çalışma ile ayrıca, bilge bir değerimiz olan Niyâzî-i Mısırî'nin keşfedilmesine vesile olur ve ona olan vefa borcumuzu ödemiş oluruz.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, Çağdaş Felsefe, (2. Baskı), İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1987.
- A. M. Aliyeva, (2006), “Mevlâna Düşüncesinde İnsan” *Uluslararası Düşünce ve Sanatta Mevlâna Sempozyumu Bildirileri*, <<http://ktp.isam.org.tr/>> (28.12.2020).
- Alper, Ömer Mahir, “İbn Sina” *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina>> (28.12.2020).
- Alper, Ö. Mahir, Varlık ve İnsan, (3. Basım), Klasik Yayınları, İstanbul, 2016.
- Aristoteles, Organon 1 Kategoriyalar, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (1. Baskı), MEB Yayınları, İstanbul, 1989.
- Aşkar, Mustafa, Niyâzî-i Mısırî ve Tasavvuf Anlayışı, (1. Baskı), T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1998.
- Augustinus, İtirafı, çev. Çiğdem Dürüşken, (1. Basım), Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2010.
- Aydın, Mehmet S., “İnsan-ı Kâmil”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/insan-i-kamil>> (28.12.2020).
- Aydın, Salih, İslam Düşüncesi-IV, (2. Baskı), Külliyyat Yayınları, İstanbul, 2017.
- A. Doğan, “Yunus Emre’nin Dîvân’ında İdeal İnsan”, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* Volume 8/13 Fall 2013, p. 829-839, <http://isamveri.org/pdfdrg/D03262/2013_13/2013_13_DOGANA.pdf> (28.12.2020).
- Cafer, Hasan, Melâmet Kalesinin Hazinedarı Niyâzî-i Mısırî, haz. Mustafa Tatçı, Gülten Küçükbasmacı, (1. Baskı), h Yayınları, İstanbul, 2017.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, (3. Basım), Paradigma Yayınları, İstanbul, 1999.
- *Felsefe Ansiklopedisi*, cilt 4, (1. Baskı), ed. Ahmet Cevizci, Ebabil Yayıncılık, Ankara, 2006.

Çağrııcı, Mustafa, “Hakikat”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat>> (28.12.2020).

— “Gazali”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/gazzali>> (28.12.2020).

Çeçen, Halil (Hazırlayan), Niyâzî-i Mısırî’nin Hatıraları, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.

Demirci, Mehmet, “Hakikat”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat>> (28.12.2020).

— “Hakikat-ı Muhammediyye”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/hakikat-i-muhammediyye>> (28.12.2020).

Demirli, Ekrem, “Vahdet-i Vücûd”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/vahdet-i-vucud>> (28.12.2020).

Descartes, Metot Üzerine Konuşma, çev. Mehmet Karasan, (1. Baskı), MEB. Yayınları, İstanbul, 1989.

Dindar, Bilal, “Bedreddin Simavi”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/bedreddin-simavi>> (28.12.2020).

Durakoğlu, Abdullah, Kierkegaard’ta İnsan ve Varoluş Problemi, *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2007.

Durusoy, A., ve M. Kaya, “Vücûd”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/vucud--felsefe>> (28.12.2020).

El-Cîlî, Abdülkerîm, İnsan-ı Kâmil, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2002.

El İsfahanî, Rağıb, “İnsan”, *Müfredat (Kur’an Kavramlar Sözlüğü)*, çev. Abdülbaki Güneş, Mehmet Yolcu, (1. Baskı), Çıra Yayınları, İstanbul, 2010.

Emre, M. Efdal, Niyâzî-i Mısırî Dîvânı ve Şerhi, (3. Basım), Gelenek Yayıncılık, İstanbul 2014.

- Yunus Emre Dîvânı Şerhi, (1. Baskı), Gelenek Yayınları, İstanbul, 2013.
- Erdoğan, Kenan, Niyazi-i Mısırî Dîvânı, (3. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara, 2019.
- Erginli, Zafer, “Mevlâna İrfanında İnsan Prototipi Olarak Hz.Âdem”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 2007, 7/3, ss. 67-90; <<https://www.marife.org/marife/article/download/395/395>> (28.12.2020).
- Erginli, Zafer, (ed.) *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (1. Baskı), Kalem Yayınevi, İstanbul, 2006.
- E. Ece Çelik, “Gadamer’in Hermeneutik Ufku ve Nietzsche’nin Perspektivizmi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2013, Sayı: 15, ss. 127-144, <<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/803779>> (28.12.2020).
- E. Demirli, ”Aşk Teorik Aklın Alternatifi midir?“, *Sabah Ülkesi*, 2020, Sayı: 65, <<https://www.sabahulkesi.com/2020/10/01/akilci-elitizme-mukabil-insanligin-muesterekligin-korumak-ask-teorik-aklin-alternatifi-midir/>> (28.12.2020).
- Filiz, Şahin, “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin’in Fikir Yapısı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (1), ss. 229-241; <<http://dergisosyalbil.selcuk.edu.tr/susbed/article/view/1062>> (28.12.2020).
- F. Yiğit, ”İbn Arabî’de Ontolojik Açından İnsan”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 30, (sayı: 30), s. 207-234, <<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/218444>> (28.12.2020).
- Gadamer, H-G., vd., *Hakikat Nedir?: Felsefi Fragmanlar*, çev. Medeni Beyaztaş, Efkâr Yayınları, İstanbul, 2004
- Gazzâlî, Ahmed, *Aşk’ın Halleri*, çev. Turan Koç, M. Çetinkaya, (1. Baskı), Gelenek Yayınları, İstanbul, 2004.
- Gûenon, Rene, *Modern Dünyanın Bunalımı*, çev. Mahmut Kanık, (2. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul, 2017.
- Hançerlioğlu, Orhan, “Varlık”, *Felsefe Ansiklopedisi-Kavramlar ve Akımlar*, C. 7, Remzi Kitabevi.

Heidegger, Martin, Özdeşlik ve Ayrım, çev. Necati Aça, (1. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997.

Herakleitos, Fragmanlar, çev. Arzu Akgün, (1. Baskı), Kabalcı Yayıncılık, İstanbul, 2016.

Husserl, Edmund, Fenomenoloji Üzerine Beş Ders, çev. Harun Tepe, (1. Baskı), Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1997.

İbn Arabî, Füsûsu'l-Hikem, çev. M. Nuri Gencosman, (1. Baskı), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2003.

— Hakikat ve Tefekkür, çev. Mahmut Kanık, (1. Basım), Hece Yayınları, Ankara, 2003.

— Fütûhât-ı Mekkiyye, çev. Ekrem Demirli, (2. Baskı), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2007.

— Nakşe'l-Füsûs Gerçeklerin Özû, haz. Ayhan Yıldırım, (1. Baskı), Ataç Yayınları, İstanbul, 2005.

— Özün Özû, çev. İ. Hakkı Bursevî, (1. Baskı), Kırkambar Kitaplığı, İstanbul, 2005.

İzutsu, Toshihiko, İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar, çev. A.Yüksel Özemre, (1. Basım), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 1998.

Kaya, Mahmut, “Farabi”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/farabi>> (28.12.2020).

Kenny, Anthony, Batı Felsefesinin Yeni Tarihi/Antik Felsefe, C. I, çev. Serdar Uslu, (2. Baskı), Küre Yayınları, İstanbul, 2018.

Krishnamurti, Jiddu, Hakikat Üzerine, çev. Deniz Demirdöven, (3. Basım), Ayna Yayınevi, İstanbul, 2012.

Kur'an-ı Kerim, <<https://kuran.diyanet.gov.tr/tefsir/M%C3%A2ide-suresi/723/54-ayet-tefsiri>> (28.12.2020).

Kutluer, ilhan, “Aşk”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/ask>> (28.12.2020).

- İlim ve Hikmetin Aydınlığında, (2. Baskı), İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.
- “İnsan”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/insan>> (28.12.2020).
- Magill, Frank, Egzistansiyalist Felsefenin Beş Klasığı, çev. Vahap Mutal, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.
- Mevlâna, Celaleddin, Mesnevî, çev. Adnan Karaismailoğlu, (9. Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara 2009.
- Fîhi Mâ-Fîh, çev. Abdalbâki Gölpınarlı, (3. Baskı), İnkılap Yayınları, İstanbul, 2008.
- M. Kazar, “Yunus Emre’nin Dîvânı’nda İnsan Telakkisi”, *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 1999/0, Sayı: 11, ss. 101-118, <<https://dergipark.org.tr/tr/pub/ataunitaed/issue/2849/39332>> (28.12.2020).
- M. Becermen, “Nietzsche’de “Güç İstemi” ve Hakikat İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”; *Ü. Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 2000/2, Sayı: 19, ss. 361-371, <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/214369> (28.12.2020).
- Nesefî, Azizüddin, Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil, Çev. Mehmet Kanar, (1. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul, 1990.
- Nietzsche, Friedrich, Deccal, çev. Oruç Aruoba, (4. Baskı), Hil Yayınları, İstanbul, 2001.
- Putların Alacakaranlığı, çev. Hüseyin Kaytan, (1. Basım), Babil Yayınları, İstanbul, 2003.
- Niyâzî-i Mısıfî, Vahdetnâme, çev. Arzu Maral, (2. Baskı), Revak Kitabevi, İstanbul, 2015.
- İrfan Sofraları, çev. Süleyman Ateş, (1. Baskı) Emel Matbaası, Ankara, 1971.
- El-Es’iletü Vel-Ecube (Sualler ve Cevaplar), sad. Nazım Akkoyun, (1. Baskı), Rahmet Yayınları, İstanbul, 1966.
- Kaside-i Bürde Tesbi’i, çev. Musa Yıldız, (1. Baskı), H Yayınları, İstanbul, 2010.

- Niyâzî-i Mısırî'nin Hatıraları, haz. Halil Çeçen, (2. Baskı), Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014.
- Niyâzî-i Mısırî, vd., Çıktım Erik Dalına, haz. Suat Ak, (3. Baskı), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2017.
- Nûru'l-Arabî, S. Muhammed, Risaleler/Hakikat ve İnsan, haz. H. Rahmi Yananlı, (1. Baskı), Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2013.
- Niyâzî-i Mısırî Dîvânı Şerhi, haz. Mustafa. Tatçı ve İbrahim Özyay, (1. Baskı), h Yayınları, İstanbul, 2018.
- N. Can, "Nietzsche'de Hakikat ve Perspektivizm", *Felsefe Dünyası*, 2003/2, Sayı: 38, ss. 131-140, <http://isamveri.org/pdfdrg/D00615/2003_38/2003_38_CANN.pdf> (28.12.2020).
- O. Türer, (2007) "Mevlâna Düşüncesinde İnsanın Çift Kutuplu Yapısı ve Kemalin Ölçüsü" *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu* <http://ilahiyat.harran.edu.tr/assets/uploads/other/files/ilahiyat/files/mevlana_sempozyumu_c1.pdf> (28.12.2020).
- Platon, Devlet, çev. Furkan Akderin, (3. Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2017.
- Russ, Jacqueline (Yön.), Felsefe Tarihi/Kurucu Düşünceler, C. 1, çev. İsmail Yerguz, (4. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- Felsefe Tarihi/Modern Dünyanın Yaratılması, C. II, çev. İsmail Yerguz, (3. Baskı), İletişim Yayınları, İstanbul, 2017.
- Sayar, Kemal, Sufi Psikolojisi, (1. Baskı), İnsan Yayınları, İstanbul, 2000.
- Sartre, Jean-Paul, Varoluşçuluk, çev. Asım Bezirci, (16. Baskı), Say Yayınları, İstanbul, 2001.
- Soccio, Douglas J., Felsefeye Giriş, çev. Kevser Kıvanç Karataş, (1. Basım), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2010.
- Sözlük, "Değer", TDK, <<https://sozluk.gov.tr/>> (28.12.2020).

- Şems-i Tebrizî, Makalât, çev. M. Nuri Gençosman, (1. Baskı), Hürriyet Yayınları, İstanbul, 1974.
- Şeyh Bedreddin, Varidat Tercümesi ve Şerhi, haz. H. Rahmi Yananlı, (2. Baskı), Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2016.
- Ş. Kuzucular, “Şeyh Bedreddin Hayatı İsyanı ve Fikirleri”, *Edebiyat ve Sanat Akademisi*, <<https://edebiyatvesanatakademisi.com/tasavvuf-edebiyati-asik-ve-divan/seyh-bedrettin-hayati-isyani-ve-fikirleri/311>> (28.12.2020).
- Ş. Filiz, “Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin’in Fikir Yapısı”, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2021, Sayı: 45, ss. 229-241, <<http://dergisosyalbil.selcuk.edu.tr/susbed/article/view/1062>> (28.12.2020).
- Tahralı, Mustafa, Çağ ve Hakikat Renê Guênon’dan Seçme Makaleler ve Yorumlar, (1. Baskı), Kubbealtı, İstanbul, 2018.
- Tatçı, Mustafa, “Yunus Emre”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/>> (28.12.2020).
- Taylan, Necip, “Bilgi”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/bilgi>> (28.12.2020).
- Tepe, Harun, Platon’dan Habermas’a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat, (1. Basım), Ark Yayınevi, Ankara, 1995.
- Türker, Ömer, “İslam Düşüncesinin Soyut Nefs Teorisiyle İmtihani”, *İnsan Nedir?* ed. Ömer Türker, İ. Halil Üçer, (1. Baskı), İlem Yayınları, İstanbul, 2019.
- Uludağ, Süleyman, “Aşk”, *İslam Ansiklopedisi*, <<https://islamansiklopedisi.org.tr/ask>> (28.12.2020).
- Vassaf, Hüseyin, Gerçeği Gösteren Ayna/Mir’at-ı İncila-yı Hakikat (Niyâzî-i Mısırî Şerhi), Haz: Mustafa Tatçı-Mehmet Akkuş, (1. Baskı), h yayınları, İstanbul, 2016.
- Wittgenstein, Ludwig, Tractatus, çev. Oruç Aruoba, (3. Baskı), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2002.

— Felsefî Soruşturmalar, ev. Deniz Kanıt, (1. Baskı), Küyerel Yayınları, İstanbul, 1998.

Yasa, Metin, Rubaileri Iřıĝında Mevlâna’da Aşk ve İşlevleri, (1. Basım), Elis Yayınları, Ankara, 2010.

Z. Erginli, “Mevlâna İrfanında İnsan Prototipi Olarak Hz. Âdem”, *Marife Dergisi*, 2007/7, Sayı: 3, ss. 67-89, <<https://www.marife.org/marife/article/download/395/395>> (28.12.2020).

