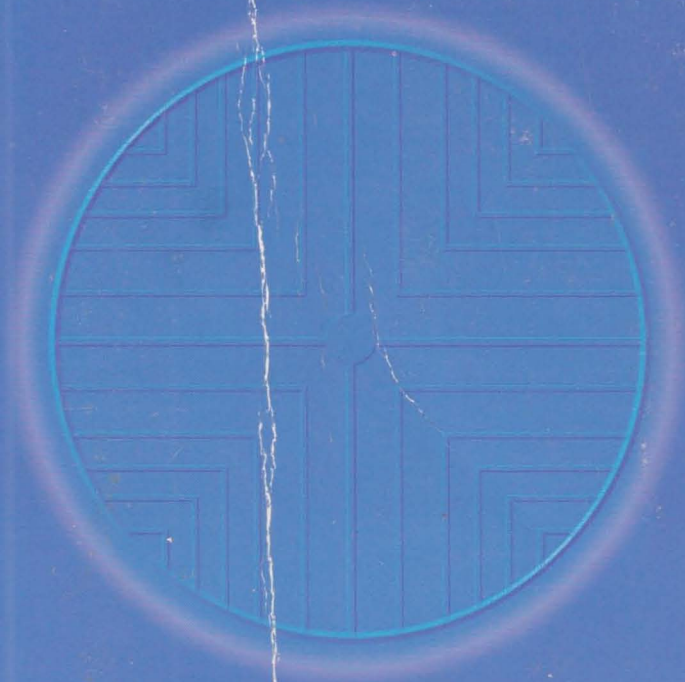


NİYAZÎ-İ MISRÎ ve TASAVVUF ANLAYIŞI



Mustafa AŞKAR



T.C.

KÜLTÜR BAKANLIĞI
KÜLTÜR ESERLERİ



T.C. KÜLTÜR BAKANLIĞI YAYINLARI / 2028
Yayımlar Dairesi Başkanlığı
Kültür Eserleri Dizisi / 208

NİYAZÎ-İ MISRÎ ve TASAVVUF ANLAYIŞI

Dr. Mustafa AŞKAR

© T.C. KÜLTÜR BAKANLIĞI / 1998 – ANKARA

ISBN 975-17-1950-X

Kapak Düzeni / Necip Evlice

*Kapak Deseni / Mısriyye Tarikatı ve Halvetiyye Tâcının
üstten görünüşü*

Aşkar, Mustafa

Niyazî-i Mısri ve tasavvuf anlayışı / Mustafa Aşkar. – Ankara Kültür Bakanlığı, 1998.

XXII, 426 s. ; 20 cm. – (Kültür Bakanlığı yayınları ; 2028. Yayınlar Dairesi Başkanlığı kültür eserleri dizisi 208)

ISBN 975-17-1950-X

I. k.a. II. Seriler:

297.4092

Birinci Baskı 3.000 Adet

Öncü Ltd. Şti. (0312) 231 20 26

Ankara 1998

17. yûzyılın önemli düşünce adamlarından Niyazî-i Mısri, döneminin siyasî ve sosyal olaylarını en iyi şekilde yorumlamasıyla ünlüdür. Aslen Malatyalı olan şair, Yunus Emre geleneğinden gelmektedir.

A.Ü. İlahiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Mustafa Aşkar'ın yazdığı "Niyazî-i Mısri ve Tasavvuf Anlayışı" adlı bilimsel çalışma, Niyazî-i Mısri'nin bakışıyla 17. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun duraklama dönemindeki gelişmelerin bir sentezi niteliğindedir. Halvetiyye Tarikatı ve onun alt kolu sayılan Mısriyye'nin irdelendiği kitap, aynı zamanda Mısri'nin yaşamının da bir özetini vermektedir.

Yazar Mustafa Aşkar, büyük bir titizlikle yazdığı kitabında hemen tüm görüş ve düşünceleri bir dipnot ile kitabında belirtmesiyle de bilimsel inandırıcılığını pekiştirmiştir.

Osmanlı İmparatorluğu'nun 700. kuruluş yıldönümüne rastlayan dönemde böyle bir çalışmayı Türk okuruna kazandırdığı için Mustafa Aşkar başta olmak üzere emeği geçen herkese teşekkürlerimi sunarım.

M. İstemihan TALAY
Kültür Bakanı

Ö N S Ö Z

Hamd, âlemleri yaratan, insana kalemle yazı yazmayı öğreten ve kendi ilim sıfatından insana da veren Cenâb-ı Hak teâla hazretlerine, salât u selâm da insanlığın efendisi, vahiyle gönderilen Muhammed Mustafa (s.a.v.) Efendimize, onun kutlu ailesine ve seçkin ashabına...

Bir milletin geleceğinden emin olabilmesi, ilmî ve fikrî yönden gelişmesi, geçmişteki kültür mirasını çok iyi bilmesine ve benimsemesine bağlıdır. Bu kültür mirasının temel taşları da yetiştirdiği büyük şahsiyetlerdir. Biz bu tarihe malolmuş büyük insanları takdir etmeyip, yeni kuşaklara aktarmadığımız takdirde, onlar kendilerine başka kültürlerin ürünü olan şahsiyetleri örnek alacak, dolayısıyla bir tür kültürel yozlaşma ortaya çıkacaktır. Bu sebeble İslâm âlemi, yetiştirdiği bu Allah dostu insanları iyi tanımak ve onların kristalleşmiş fikir ve davranışlarını örnek almak durumundadır.

Unutulmamalıdır ki büyük insanlar çevresindeki manevî atmosferi aydınlatan billurlaşmış avizeler gibidirler. Onların manevî gücünün ışıkları, sonradan gelen nesilleri aydınlatmağa devam eder gider. Mensubu oldukları milletleri sonsuzlaştıran bu şahsiyetler, yalnızca kendi asırlarındaki insanları değil, sonradan gelecek olan kuşakları da etkileyerek, yüceltirler. Onların yüksek fikirleri, yaptıkları işler ve ilmî çalışmalar insanlığa ve ümmete bırakılan mirasların en şerefli ve en

ihtişamlısıdır. Onlar geçmişle bugünü birbirine bağlamakta, geleceğin daha iyi olmasına yardım etmektedirler. Bazan bir Mutasavvıfın veya ilim adamının bir tek fikri bile insanlığın hafızasında yüzyıllarca kalır ve sonunda da o milletin günlük hayatlarına girer. Çağlar boyu yaşayacak olan bu şahsiyetler ve fikirler, hatiften gelen bir ses gibi yüzyıllarca devam ederler.

İşte zaman üstü seslerden biri de, yüzyıllarca Türk insanının İslâma açılan penceresi olan tasavvuf alanının nadide şahsiyetlerinden Niyazî-i Mısırî'dir. Türk insanının yüzyıllarca divanını okuyarak ilham aldığı bu büyük şahsiyet, Osmanlı Devleti'nin Duraklama Dönemi diyebileceğimiz XVII. yüzyılda yaşamış, ünü daha kendi döneminde iken Anadolu sınırlarını aşmış, mutasavvıf, şair ve âlim bir kişiliğe sahiptir.

Niyazî-i Mısırî'nin tasavvuf tarihindeki ilmî ve fikrî boyuttaki yeri, tabir-i caizse Osmanlı Döneminin İbn Arabî'si, şairliği yönüyle de Yûnus Emre'si denebilir. Adındaki Mısırî nisbetinden dolayı, -Malatyalı bir Türk mutasavvıfı olduğu halde- çoğu kez ilk bakışta Mısırlı imiş kanaati uyandıran bu zat, yaşadığı dönemin siyasî ve sosyal olaylarına doğrudan katıldığı ve etki ettiği gibi, Tasavvufun ana konuları olan vahdet-i vücûd, muhabbet, aşk, gibi meselelerde kendine göre yeni yorumlar yapmış ve yazdığı şiir ve ilâhilerde yüzyıllarca Türk insanının gönlünde taht kurmuştur. Bugün medya kanalıyla bize ulaşan bir çok ilâhînin sahibi birinci derece de Yûnus Emre ise de, ikinci sırayı hiç şüphesiz, Niyazî-i Mısırî almaktadır. Niyazî-i Mısırî, sadece sufi-şair değil ayrıca Mısriyye Tarikatı adında özgün bir tarikat kurarak, asırlarca manevî ve olgun insan yetiştirme ocağı olan, ilim ve irfan yuvaları tekkelerde halifeler ve müritlerin yetişmesine vesile olmuş bir mutasavvıftır.

Ayrıca bizim böyle bir konuyu doktora tezi olarak al-
mamızın en önemli sebeplerinden birisi Fuad Köprülü'nün
**"Türkiye'nin dinî tarihini meydana getirmek için Türk
tarihinde ortaya çıkan çeşitli tarikatlar hakkında etraflı ve
sağlam monoğrafiler yazılması birinci şarttır"** fikri olmuştur
(Gölpınarlı, Melâmîlik ve Melâmîler, Önsöz). Genellikle İslâm
tasavvuf tarihinin ortaya çıkması için büyük yardımı olacak
bu tür monoğrafiler, sadece bu şahsiyetlerin tanınmasıyla
kalmayıp, bu tarikatların Türk insanına etki ve katkılarını da
ortaya koyacaktır.

Ülkemizde yakın dönemde, Gölpınarlı'nın Melâmîlik ve
Melâmîler adlı çalışmasıyla başlamış olan bu akım, Y. Nuri
Öztürk'ün Kuşadalı İbrahim Halvetî, H. Kâmil Yılmaz'ın Azîz
Mahmûd Hüdâyî, Ethem Cebecioğlu'nun Hacı Bayram Velî
monoğrafyasıyla bir dizi akademik çalışma halinde devam
etmiştir. Biz de, aynı çizginin bir devamı olarak Niyazî-i Mısırî
monoğrafyasını çalışmış bulunmaktayız.

Ülkemizde hakkında en çok yazılan mutasavvıflardan biri
de, Niyazî-i Mısırî'dir. Ancak daha çok şâirliği ön plana çı-
karılan bu zât hakkında yapılan çalışmaların bir çoğu, edebi-
yat alanında olmuştur. Biz bundan farklı olarak, Niyazî-i
Mısırî'yi bir mutasavvıf olması hasebiyle tasavvuf perspekti-
finden ele aldık. Kanaatimize göre, bir şahsın fikirlerini, görüş-
lerini ele almadan önce, o şahsın yetiştiği sosyo-kültürel ve
sosyo-politik ortamın iyi tahlil edilmesi zorunludur. Bunun
tersine, o şahsı yaşadığı toplumun dinî ve sosyal değerlerin-
den kopartarak ele almak hem ilmi yönden, hem de insanî
yönden haksızlık olacaktır. Biz bu sebeble tezimizin giriş kıs-
mında, Niyazî-i Mısırî'nin yaşadığı XVII. Yüzyıl Osmanlı top-
lumunu siyasî, ekonomik, dinî ve ilmi yönden bir tahlilini
yapmayı uygun gördük.

Diğer taraftan hemen çalışmamızın başında başvurduğumuz kaynakları kritiğe tâbi tutarak, yararlandığımız temel eserleri tanıtmaya gayret ettik. Özellikle de bu tür çalışmalarda ilmî ve akademik yönden doğru ve sağlıklı sonuçlara ulaşmak için bu metodun faydalı olacağı kanaatiyle, bunu tezimizin hemen başında kaydettik. Bununla birlikte alanımızla ilgili olarak başvurduğumuz menâkıbnâme türü eserleri kullanırken ve olayları değerlendirirken tasavvufun kendi mantığına başvurmakla birlikte, menâkıbnâmelerle ilgili günümüzde yapılan akademik çalışmaları gözönünde bulundurduk. Menkabe türü olayları doğrudan almak yerine, dipnotlarda zikrederek yararlanma yoluna gittik.

Tezimizin üç bölümden oluşan ana iskeleti çerçevesinde birinci bölümde Niyazî-i Mısri'nin hayatını, eserlerini detaylı bir şekilde ele almaya çalıştık. İkinci bölümde, Niyazî-i Mısri'nin tarikatı Halvetiye'nin kısa bir tarihçesinden sonra, kendi kurduğu Mısriyye şubesinin tasavvuf tarihindeki yerini belirlemeye çalıştık. Ayrıca Mısriyye tarikatının yayıldığı coğrafyayı ve yetiştirdiği halifeleri detaylı olarak ele aldık. Üçüncü ve son bölümde ise Niyazî-i Mısri'nin Tasavvufî görüşlerini ve etkilerini izah ederek, çalışmamızı tamamladık. Özellikle de bu bölümde Niyazî-i Mısri'nin kendi eserlerini temel almaya gayret ettik. Bu arada tezimizin yazım tekniğinde, son zamanlarda hazırlanan araştırma teknikleriyle ilgili eserleri ve imlâ kılavuzlarını esas aldık. Yine tezimizde, akademik yazım geleneğine bağlı kalarak, imlâ konusunda bir kelimeyi veya kavramı, önce Türkçe yazım kurallarına, arkasından başka dilden alınmışsa fonotik prensiplere uygun şekilde, sonuna kadar aynı formda yazmaya gayret ettik.

Çalışmamız esnasında tarihî konularda kaynaklara başvururken, özellikle olaya en yakın tarihte kaleme alınmış,

kaynaklara müracaat ettik. Dipnotlarda kaynakları sıralarken, bu prensibe bağlı kalarak eserleri kronolojik bir sırayla verdik. Yine tarih verirken daha iyi anlaşılması amacıyla aynı parantezde hicrî ve miladî olmak üzere ayrı ayrı gösterdik. Buna göre birinci rakam hicrî, ikinci rakam miladî olmuş oldu. Eserleri, dipnotta ilk defa geçtiğinde tam künyesiyle verirken, tekrar durumunda kısaltarak verdik. Ayrıca tezimiz içinde geçen bazı belge ve fotoğrafları, ek bölümünde çalışmanın arka kısmına ekledik.

Bu çalışmanın önemli bir bölümünü teşkil eden yazma eserlerin temininde yardımlarını esirgemeyen Süleymaniye Kütüphanesi müdürü Dr. Nevzat Kaya Bey'e, çalışma esnasında bizi motive eden Hacı Gedikli Beyefendiye, Niyazî-i Mısırî'nin türbesinin en son çekilmiş fotoğrafı temin eden Mustafa Tatçı ve fotoğrafı çeken Muhammed Mısırî Nebioğlu'na, yazma eserlerin okunmasında yardımcı olan meslektaşım Hayri Kaplan'a, yine Bursa Eski Eserler Kütüphanesi personeli ve Mısırî ile ilgili bazı yazmaları takdim eden Prof. Dr. Mustafa Kara beyefendiye, ayrıca gerek maddî, gerek manevî yardımlarını hiç bir zaman esirgemeyen değerli hocalarım Prof. Dr. Hayranî Altıntaş ve Doç. Dr. Ethem Cebecioğlu'na minnet ve şükranlarımı arz ederim.

*Dr. Mustafa AŞKAR
Mart 1998/ ANKARA*

KISALTMALAR

AÜ	: Ankara Üniversitesi.
AÜİF	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.
AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
AÜİFK	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Kütüphanesi.
AÜİF	: Atatürk Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi.
Bkz.	Bakınız.
BEEK	: Bursa Eski Eserler Kütüphanesi.
c.	: Cilt.
çev.	: Çeviren.
Eİ	The Encyclopaedia of Islam.
EÜ	: Erciyes Üniversitesi.
Der.	: Derleyen.
TDVİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi.
DİB	: Diyanet İşleri Başkanlığı.
DFİFM	: Dâru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası.
haz.	: Hazırlayan.
HÜTDE	: Hacettepe Üniversitesi Türk Dili Edebiyatı.
GÜGEF	: Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi.
Gülzâr	: Gülzâr-ı Mısırî.
GÜSBE	: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
İA	: İslâm Ansiklopedisi.
İED	: İslamî Edebiyat Dergisi.
İEF	: İstanbul Edebiyat Fakültesi.
İİD	: İslamî İlimler Dergisi.
İOTK	: İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi.
İÜEF	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
İÜEFTD	: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fak. Tarih Dergisi.
ÜKTY	: İst.Ün. Kütüphanesi Türkçe Yazmalar.

KAM	Kubbealtı Akademi Mecmuası.
Lemezât	: Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Ulviyye.
ME	: Milli Eğitim.
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı.
Mevâid	: Mevâidü'l-İrfân fî Avâidi'l-İhsân.
MÜİFD	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.
MÜİV	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı.
Nefehât	: Nefehâtü'l-Üns min Hadarâti'l-Kuds.
OTDTS	: Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü.
sad.	: Sadeleştiren.
S.	: Sayı.
s.	: Sayfa.
ss.	: Sayfalar arası.
Sefine	: Sefine-i Evliyâ-yı Ebrâr Şerh-i Esmâr-ı Esrâr.
Ş.M	: Şarkiyat Mecmuası.
tah.	Tahkik eden.
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
TDVİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.
Tıbyan	Tıbyânu Vesâili'l- Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik.
Tomar	: Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiyye Silsilenâmesi.
TTK	: Türk Tarih Kurumu.
Tuhfe	: Tuhfetü'l-Asrî.fî Menâkıbi'l-Mısırî.
TY.	: Türkçe Yazmalar.
Vakâyî	Vakâyî-i Fudalâ.
Vâkıât	Vâkıât-ı Mısırî.
v.	Varak.
vv.	Varaklar arası.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	VII
KISALTMALAR	XIII

GİRİŞ

I-KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ	1
A-Niyazî-i Mısırî ile İlgili Kaynaklar	2
a-Kendi Eserleri	2
b-Menkabevî Kaynaklar	4
c-Tabakât ve Terâcim-i Ahvâl Kitapları	9
d-Döneminde ve Daha Sonra Yazılan Tarihler	13
B-Halvetiye ve Mısriyye ile İlgili Kaynaklar	18
a-Halvetiyyenin Tarihçesi ile İlgili Kaynaklar	18
b-Halvetiye Tarikatı Adabına Dair Kaynaklar	21
C-GünümüzdeYapılan Çalışmalar	22
II-NİYAZÎ-İ MISRÎ'NİN DÖNEMİNE GENEL BAKIŞ	24
A-Siyasî ve Ekonomik Durum	25
B-İlmî ve Edebî Durum	30
C-Dinî ve Fikrî Durum	33

BİRİNCİ BÖLÜM

NİYAZÎ-İ MISRÎ'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ ve ESERLERİ

I-HAYATI	53
A-GENÇLİK ÇAĞI	53
a-Doğum Yeri ve Tarihi	53
b-İsmi ve Künyesi	60
c-Ailesi ve İlk Tahsil Hayatı	62
d-Tarikata İlk İntisabı	64
B-YETİŞME DÖNEMİ	65
a-Mısır'a Gidişi ve Orada İkameti	65
b-Mısır'dan Dönüşü	70
c-İstanbul'a Gelişi ve Bursa'ya Yerleşmesi	71
d-Şeyhi Sinan-ı Ümmî'ye İntisab Etmesi	74
e-Elmalı'daki Hayatı ve Çile Yılları	77
f-Şeyhi Tarafından Hilafet Verilmesi	81
g-Uşak, Çal ve Kütahya'daki Hizmetleri	83
h-Şeyhi Sinan-ı Ümmî'nin Ölümü	88
ı-Bursa'ya Tekrar Gelişi ve Bursa'daki Hayatı	89
i-Evlenmesi ve Çocukları	91
j-Tekkelerin Kapatılması	95
k-Şeyh Mehmed Efendi'nin Vefatı	107
C-HİZMET DÖNEMİ, MÜCADELELERİ ve VEFATI	109
a-Bursa'da Dergâh İnşası	109
b-Edirne'ye Gidişi ve Rodos Sürgünü	112
c-Limni'ye Sürgün Edilmesi ve Oradaki Hayatı	118
d-Bursa'ya Dönüşü	123
e-Edirne'ye Gidişi ve Limni'ye İkinci Sürgünü	127
f-Vefatı	135

g-Vefatına Düşülen Tarihler	140
h-Niyazî-i Mısırî'nin Hayat Kronolojisi	142
II-ŞAHSİYETİ	143
III-ESERLERİ	149
A-Arapça Eserleri	150
1-Mevâidü'l-İrfân	150
2-Tesbi'i Kasîde-i Bür'e	153
3-Tefsir-i Fatihatü'l-Kitab	154
4-ed-Devratü'l-Arşîyye	155
5-Mecâlis	157
B-Türkçe Eserleri	158
1-Divan-ı İlâhiyyât	158
2-Mecmûaları	164
3-Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvifâne	166
4-Tâbirâtü'l-Vakiât	167
5-Risale-i Haseneyn	168
6-Risâle-i Vahdet-i Vücûd	168
7-Risâle-i Arşîyye	168
8-Risâle-i İade	169
9-Risâle-i Nokta	169
10-Risâle fi Deverân-ı Sûfiyye	170
11-Risâle-i Nefise	170
12-Şerh-i Esmâü'l-Hüsnâ	170
13-Şerh-i Nutk-ı Yûnus Emre	171
14-Tefsîr-i Tekâsür Suresi	172
C-Niyazî-i Mısırî'ye Atfedilen Eserler	173
1-Mansurnâme-i Mansûr-i Bağdadî	173
2-Adâbu'z-Zakîrîn ve Necâtü's-Salîkîn	174

3-Risâle-i İman-ı Taklîdî ve Tahkikî	174
4-Risâle-i Miftah-ı Vahdet	175
5-Tabir-i Sadâyı Nakus	175
6-Risâle-i Tasvîru'l-Ecsâm ve'l-Erhâm	175
7-Risâle-i Tarihiyye	176
8-"Cüz'i Lâ Yetecezze" Hakkında Bir Risâle	176
9-Hamzevî Mezhebinin Hak Olduğuna Dair Bir Fetva	176

İKİNCİ BÖLÜM

NİYAZÎ-İ MİSRÎ'NİN TARİKATI VE TASAVVUF

TARİHİNDEKİ YERİ

I-HALVETİYE TARİKATI ve ORTAYA ÇIKIŞI	178
a-Halvet.....	178
b-Halvet'in Tarihi	180
c-Halvetiye Tarikatı'nın Ortaya Çıkışı	186
d-Halvetiye Tarikatının Tarihî Gelişimi	187
e-Halvetiye-Safeviye Tarikatı İlişkisi ve Safevîlik	194
f-Halvetiye'nin Türk Toplumundaki Yeri.....	197
g-Halvetiye Tarikatı Silsilesi	202
II-HALVETİYE'NİN ALT-KOLU OLARAK MİSRİYYE	215
a-Halvetiye Şubeleri Arasında Mısriyye'nin Yeri	215
b-Mısriyye Silsilesi	219
c-Halvetiyye ve Mısriyye'de Zikir Usûlu	220
d-Mısriyye Tacı	229

e-Mısıriyye Asitânesi	231
f-Mısıriyye'nin Yayıldığı Yerler	233

III-MİSİRİYYE TARİKATI HALİFELERİ	234
1-Çelebi Şeyh Ali Efendi	235
2-Şenikzâde Şeyh Mehmed Efendi	236
3-Şeyh Mehmed Kasım Efendi	237
4-Şeyh Mehmed Suhufî Efendi	237
5-Şeyh Ahmed Efendi	238
6-Bahşîzâde Şeyh Ahmed Efendi.....	238
7-İshak Hocası Şemseddin Ahmed Efendi	239
8-Ahmed Gazzî	239
9-Bursevî Şeyh Bekir Efendi.....	240
10-Tablîzâde Ali Efendi	240
11-Kavala Şeyhi Mustafa	241
12-Şeyh Azbî Efendi	241
13-Başımam Şeyh Ahmed Efendi.	242
14-Şeyh Abdürrahim Efendi	242
15-Sukûnû Mehmed Efendi	242
16-Mevlevî Mehmed Dede	243
17-Şeyh Mustafa Efendi.....	243
18-Şeyh Seyyid Mehmed Çelebi.....	243
19-Hasan Dede	244
20-Şeyh Ali Dede	244
21-Şeyh Mehmed Çelebi.....	244
22-İstanbul Şeyh Ali Efendi.....	244
23-Akhaşiye Mustafa Efendi	244
24-Karaoğlu Mustafa Efendi	245
25-Emir Kasımzâde Şeyh Mehmed Emin Efendi	245
26-Şeyh Mahmud Efendi.....	246
27-Kadızâde Mehmed Efendi	246
28-Ayn-ı Ekber Şeyh Mehmed Efendi	246
29-Tilmiz Ahmed Efendi	247
30-Şeyh Hasan Efendi	247

V-TÜRBEDARLARI	252
----------------------	-----

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

I-NİYAZI-İ MISRÎ'NİN TASAVVUFİ GÖRÜŞLERİ	255
--	-----

A-Vahdet-i Vücûd.	255
B-Risâlet-Nübüvvet	267
C-Şeriat-Halkikat	276
D-Mürşid-Mürid.....	279
E-Devir Nazariyesi	283
F-Fakr.	288
G-Zikir	290
H-Tevhîd.....	293
I-İlim.....	297
J-İnsan	303
K-Zaman.....	309
L-Nefs	313
M-İhlas	317
N-Sülûk	320
O-Cem'-Cem'u'l-Cem	322
Ö-Rû'yetullah.....	324
P-Dünya	327
R-Nur.....	331
S-Rûya.....	333
Ş-Tayyibât	335
T-İbnu'l-Vakt	337
U-Hurûflık	338

II- NİYAZÎ-İ MISRÎYE TEPKİ GÖSTEREN MUTASAVVIFLAR	343
III- NİYAZÎ-İ MISRÎ'Yİ ETKİLEYEN MUTASAVVIFLAR	354
IV- NİYAZÎ-İ MISRÎ'DEN ETKİLENEN MUTASAVVIF VE ŞAHSİYETLER	359
V- NİYAZÎ-İ MISRÎ'NİN MELÂMÎ-HAMZAVİLER HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ ve BU HUSUSTA YAPILAN TARTIŞMALAR	363
SONUÇ	369
BİBLİYOGRAFYA	377
İNDEKS	405
EKLER	413
ABSTRACT	425

G İ R İ Ő

NİYAZÎ-İ MISRÎ'NİN DÖNEMİNE GENEL BAKIŞ

XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti'nde yaşamış bulunan *Niyazî-i Mısırî* (ö.1105/1694)'nin hayatı, eserleri, şahsiyeti ve tasavvuf anlayışıyla ilgili olan bu çalıőmamıza geçmeden önce, araştırmamızın esasını meydana getiren kaynakların, ilmî bir süzgeçten geçirilerek tenkit ve tahlil edilmesini uygun gördük.

I- KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

XVII. yüzyılda yaşamış *Niyazî-i Mısırî*'nin hayatı, eserleri ve tasavvuf anlayışını ihtiva eden araőtırmamız için, başta müellifin kendi eserleri olmak üzere, hayatını ele alan menâkıbnâmeler, tabakât kitapları, kendi talebeleri ve döneminde yaşamış diğer mutasavvıfların eserleri, o dönemi ele alan tarihî çalışmalar temel kaynakları teşkil etmektedirler. *Niyazî-i Mısırî*'nin diğer mutasavvıflardan farklı yönü, eserlerinde hayatını kendi ağızından anlatmasıdır¹.

1. Bkz. Niyazî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan ve Avâidü'l-İhsan*, Üsküdar Selimağa Kütüphanesi (Hüdayî Bölümü), no: 587, vv. 22b-24b.

A- Niyazî-i Mısrî ile İlgili Kaynaklar

a- Kendi Eserleri

Niyazî-i Mısrî'nin tasavvufî görüşleri hakkında birinci de-recede kaynaklar, tabîî olarak kendi eserleridir. Bunların ba-şında da, onun tasavvufî görüşleriyle ilgili ana kaynak, vefat etmeden az bir süre önce kendi ağzından yazdırdığı *Mevâidü'l-İrfan ve Avâidü'l-İhsân* ² adlı eseri gelir.

Bu eser, Süleyman Ateş tarafından dilimize çevrilmiş ve yayınlanmıştır³. Ancak Süleyman Ateş, bu tercümesinde mu-aahhar bir nüshayı esas almıştır. Biz çalışmamızda ilk nüshayı kullandık. Diğer taraftan, müellifin bu eserini hayatının so-nunda yazdırmış olması, müellifin fikrî gelişimini takibetmek-te kolaylık sağlamıştır. Müellif bu nüshayı, Kavala Şeyhi diye bilinen kendi müridi Mustafa Efendi'ye yazdırmış, sayfaların kenarına lüzûm gördükçe kendi el yazısıyla notlar düşmüştür.

Diğer taraftan *Niyazî-i Mısrî*'nin Limni adasında sürgün-deyken yazdığı ve genellikle batı kültüründeki günlük tarzın-da kaleme aldığı bir mecmûası vardır. İlim dünyasına ilk de-fa Abdülbaki Gölpınarlı tarafından tanıtılan bu eser⁴, *Niyazî-i Mısrî*'nin sürgündeki psikolojik durumunu öğrenmemiz açı-sından, ehemmiyet arzetmektedir. Eser, Bursa Eski Eserler Kütüphanesinde olup, tek nüshadır⁵. Bu mecmûada hemen

2. Niyazî-i Mısrî, *Mevâidü'l-İrfan ve Avâidü'l-İhsân*, Selimağa Kütüphanesi (Hüdayî Bölümü), no: 587.

3. Niyazî-i Mısrî, *İrfan Sofraları*, çev: Süleyman Ateş, (Emek Matbaası) An-kara 1971.

4. Abdülbaki Gölpınarlı, "*Niyazî-i Mısrî*", Şarkiyat Mecmûası, (Edebiyat Fa-kültesi Basımevi) İstanbul 1972, c.VII, ss. 207-216.

5. Niyazî-i Mısrî, *Mecmûa*, BEEK, Orhan Bölümü, no: 690.

her sayfada çok karışık, çözülmesi ve anlaşılması güç cifir hesapları bulunmaktadır.

Niyazî-i Mısırî'nin kendi eliyle yazdığı, birincisinden daha anlaşılır olan bir diğer mecmûa da; Süleymaniye Kütüphanesi Raşit Efendi bölümü 1218 numarada kayıtlı mecmûadır⁶. Mecmûa büyük bir cilt halinde olup, 252 varaktan müteşekkil büyük hacimli bir yazmadır. *Niyazî-i Mısırî* bu mecmuada evliliği, çocukları, onların doğum tarihleriyle ilgili otobiyoğrafisini ilgilendiren mühim bilgileri kaydetmektedir. Bu mecmûadan da, bilhassa hayatıyla ilgili bilgilerden yararlandık.

Niyazi-i Mısırî'nin diğer pek çok mutasavvıf şeyh için olduğu gibi, tasavvuf düşüncesini yansıtan en önemli eserlerinden biri de manzum *Divan*⁷'idir. Tasavvuf düşüncesinde sufinin manevi hal ve duygularını en iyi yansıtabildiği saha, sembolik anlatıma başvurulmuş, şiir alanıdır. Ayrıca ülkemizde *Niyazî-i Mısırî*'nin Divanının akademik düzeyde tenkit ve tahlilinin yapılmış olması da bizim çalışmamızın sıhhatini artırmış olmaktadır⁸. Divan, sonradan *Niyazî-i Mısırî* hayranlarından Muhammed Nuru'l-Arabî (Ö.1305/1889) tarafından şerh edilmiştir⁹. Tasavvuf tarihinde üçüncü devre Melamî pîri olarak bilinen¹⁰ bu zatın şerhi, Divan'ın anlaşılmasını oldukça kolaylaştırmaktadır.

6. Niyazî-i Mısırî, *Mecmûa*, Süleymaniye Kütüphanesi (Raşit Efendi Bölümü), no: 1218.

7. Niyazî-i Mısırî, *Divân-ı Niyazî*, Süleymaniye Kütüphanesi (Düğümli Baba Böl.), no: 410.

8. Kenan Erdoğan, *Niyazî-i Mısırî Hayatı, Edebi Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni*, Erzurum 1993 (Basılmamış Doktora Tezi).

9. Seyyid Muhammed Nur, *Mısırî Niyazi Divanı Şerhi*, haz. M.Sadettin Bilginer, İstanbul 1982.

10. Abdülbaki Gölpınarlı, *Melâmilik ve Melâmiler*, İstanbul 1992, ss. 231-242.

Niyazî-i Mısırî'nin tasavvuf anlayışını derli toplu ele alan diğer bir eseri de *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe Mutasavvîfâne*¹¹ adlı küçük eseridir. *Niyazî-i Mısırî*, bu eserde Mutasavvıflara yöneltilen sorulara cevap verdiği için, kendi anlayışını yansıtan önemli ipuçları verir. *Niyazî-i Mısırî*'nin daha pek çok eseri olmasına rağmen, biz burada bu kadarla yetinerek, eserleri bölümünde ele almayı uygun gördük.

b- Menkabevî Kaynaklar

Niyazî-i Mısırî hakkında diğer bazı sufi-şeyhler için olduğu gibi, kendisinden sonra hayatını, kerametlerini anlatan menâkıbnâmeler yazılmıştır. Bu menâkıbnâmelerden en önemlisi, kendisinden 50-60 yıl sonra İbrahim Râkım (ö.1163/1750) tarafından kaleme alınan *Vakıât-ı Mısırî*¹² adındaki eserdir. Bu menâkıbnâme, ağır Osmanlıca terkiplerle yazılmış, anlaşılması güç ibarelerle dolu olması bakımından, döneminin eserlerine tipik bir örnek teşkil eder. Daha sonra bu eser, üzerine ilave ve dilindeki düzenlemelerle, Bursalı Mısriyye Tarikatı şeyhlerinden Mustafa Lütü Efendi (ö.1321/1903) tarafından 1308/1890 tarihinde tamamlanıp, *Tuhfetü'l-Asrî fi Menâkıbi'l-Mısırî* adıyla basılmıştır¹³. Bu menâkıbnâme bir öncekinden daha sade ve anlaşılır olmakla birlikte, Arapça ve Farsça kelimeler fazla kullanılmıştır. Bu eserde, *Niyazî-i Mısırî*'nin hayatıyla birlikte, son dönemde Halvetiye tarikatının Mısriyye

11. *Niyazî-i Mısırî, Risâle Es'ile ve Ecvibe Mutasavvîfâne*, Atıf Efendi Kütüphanesi, no: 1400.

12. İbrahim Rakım, *Vakıât-ı Mısırî*, Süleymaniye Kütüphanesi, (İzmir Bölümü), no: 790. Ayrıca bu eser hakkında Uludağ Üniversitesi'ne bağlı olarak Kamil Beki tarafından "*Rakım Efendi ve Vakıât-ı Hazret-i Mısırî*" adıyla Yüksek Lisans tezi yapılmaktadır.

13. Mustafa Lütü, *Tuhfetü'l-Asrî fi Menâkıbi'l-Mısırî*, (Emiri Matbaası), Bursa 1309, 132 s.

şubesinde şeyhlik ve halifelik yapanlardan bahsedilmiştir.Yine konular, ara başlıklarla ayrılmış ve kronolojik bir sıra takibedilmeye çalışılmıştır. Mısırî Dergâhının son şeyhi Mehmed Şemseddin Efendi (ö.1936) bizim yukarıda ele aldığımız iki menâkıbnameyi değerlendirirken söylediklerimizi, çalışmasının başında zikrederek, o iki eserin dilini pek çok kimsenin anlamakta güçlük çektiğini dikkate alarak, *Gülzâr-ı Mısırî*¹⁴'yi yazmıştır. Gerçekten Mehmed Şemseddin Efendinin, herkesin anlayabileceği bir uslûpla ele aldığı bu eser, en son yazılmış olmasından dolayı, *Niyazî-i Mısırî* ve Mısriyye ile ilgili en geniş bilgileri ihtiva eder. *Yadigâr-ı Şemsi* ¹⁵ adlı eserin 405-591 sayfaları arasında yer alan eser, Mısriyye hakkında en önemli kaynak olma özelliğine sahiptir.

Niyazî-i Mısırî hakkında bakılması gereken kaynaklardan biri de, hiç şüphesiz, kendisinden sonra yazılmış Mısriyye'ye ait menâkıbnâmelerdir. Mısriyye Tarikatı müntesiplerinden Gazzîzâde Abdüllatif (ö.1247/1831)'in *Vakîât'* ¹⁶ bu açıdan önem arzeder. Ayrıca, bu eserde zikredilen *Niyazî-i Mısırî* hakkında Şeyhülislâmların verdikleri fetvalar oldukça ilginçtir. Özellikle, *Niyazî-i Mısırî*'nin yetiştirdiği mutasavvıfların en ileri gelenlerinden biri olan Ahmed Gazzî (ö.1150/1737) ile ilgili çok geniş malumatların bulunduğu bu eser, *Niyazî-i Mısırî*'nin hayatıyla ilgili bilgiler vermesi açısından mühimdir.

Niyazî-Mısırî'ye bağlı biri tarafından yazıldığı başındaki övgü dolu cümlelerden anlaşılan ve Kavala Şeyhi Mustafa ta-

14. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısırî*, (bu eser için, Mustafa Kara özel kütüphanesinde bulunan ve müellif nüshasından yapılan fotokopisinden yararlanıldı), ss. 405-591.

15. Bu eserin ilk kısmı bu isimle yayınlanmıştır. Bkz. Mehmed Şemseddin, *Yadigâr-ı Şemsi*, (Vilayet Matbaası) Bursa 1332.

16. Abdüllatif Gazî, *Vakîât-ı İbnü'l-Gazzî*, Süleymaniye Kütüphanesi (Pertev Paşa Bölümü), no: 341.

rafından yazıldığı tahmin edilen, *Menkabe-i Mısriyye* ¹⁷ adlı eser önemlidir. Bu menâkıbnâme, Limni adasındaki sürgünden serbest bırakıldıktan sonra (1089/1678), orada kaldığı birkaç yıl süre içinde kendisini ziyaret etmeyen müritlerini tenkit etmek amacıyla kaleme alınan bir eserdir. Ayrıca Sela-mî Efendi adında birisi tarafından istinsah edilen *Terceme-i Hal-i Şeyh Mehmet Mısri en-Niyazi* ¹⁸ adlı küçük bir risâle, diğerlerinde bulunmayan Niyazî-i Mısri'nin vefatına düşülmüş bazı tarihler içermesi yönüyle, orijinaldir.

Niyazî-i Mısri'nin halifelerinden bahseden bir menâkıbnâme-meye rastladık. Bu menâkıbnâme *Ba'zı Menâkıb-ı Meşâyıh* ¹⁹ adlı eserdir. Eserde müellifin adı zikredilmemekle birlikte, kendisinin, Osmanlı sarayında içâgalıkla²⁰ görevli bir zat olduğundan bahsedilmektedir. Eser, çoğunlukla XVIII. yüzyılda yaşamış mutasavvıflardan bahseder. Bundan başka, Sinaneddin Yusuf'un *Menâkıb-ı Şerif ve Tarikatnâme-i Pirân ve Meşâyıh-ı Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiye* ²¹ adlı eseri, doğrudan Ni-

-
17. *Menkabe-i Mısriyye*, BEEK, Genel Kitaplar, no: 854, vv. 101a-115b. Abdülkâki Gölpınarlı Niyazî-i Mısri adlı makalesinde bu menâkıbnâme'nin yazarının Mısri'nin müritlerinden Kavala Şeyhi Mustafa olabileceği kanaatindedir (bkz. Abdülkâki Gölpınarlı, "Niyazî-i Mısri", ŞM, İstanbul 1972, s. 225). Bize göre Kavala Şeyhi Mustafa, Niyazî-i Mısri'nin son eseri *Mevâidü'l-İrfan*'ı yanında kaleme aldığı gözönüne alınırsa, bu tahmin doğru görünmektedir. (Bkz. Niyazî-i Mısri, *Mevâidü'l-İrfan*, Selimağa Kütüphanesi, Hüdayî Böl., no: 587, v. 124b).
 18. *Terceme-i Hâl-i Şeyh Muhammed Mısri en-Niyazi*, İst. Ün. Kütüphanesi, TY, no: 6374.
 19. *Ba'zı Menâkıb-ı Meşâyıh*, Millet Kütüphanesi (Ali Emiri, Şer'iyye Böl.), no: 1064.
 20. İçâgalık: Osmanlı padişahları sarayında ve hizmetinde bulunanlar için kullanılan bir tabirdir. (Bkz. Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1971, c. II, s. 25).
 21. Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif ve Tarikatnâme-i Pirân ve Meşâyıh-ı Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye*, Millet Kütüphanesi (Ali Emiri, Şer'iyye Böl.), no: 1330/1. Bu menâkıbnâme 1209 İstanbul'da basılmış olduğu

yazî-i Mısırî'den bahsetmese de, Halvetiye Tarikatına ait bir menâkıbnâme olması yönüyle araştırmamızla ilgili önemli bir kaynaktır.

Niyazî-i Mısırî ve diğer tüm veliler hakkındaki menâkıbnâmelerin, tasavvuf tarihi açısından önemi oldukça büyüktür. Menâkıbnâmeler tasavvuf tarihinde sufilerin izhar ettikleri kerametleri anlatan eserler olmakla beraber, ele aldıkları sufinin hayatıyla ilgili bol malzeme bulmak mümkündür²². Sufilerin, menkabevî, destanî ve efsanevî mahiyetteki şahsiyetleri ile tarihî ve hakikî şahsiyetleri arasında tabîî olarak farklar ortaya çıkmaktadır. Ancak, tasavvufun kendine has bir mantığı ve düşünme tarzı olduğu da unutulmamalıdır. Mistik muhayyile, mutasavvıfların kimliklerini çoğunlukla olduğundan farklı bir şekilde takdim eder. Ancak, aklın prensipleri, insan psikolojisi, sosyal psikoloji, tarih şuuru, cemiyete hakim olan kanunlar gibi esaslardan yola çıkanlar, bu tür menâkıbnâmelere dayanarak, yazıldığı döneme ait tarihî, içtimâî, dinî ve insanî gerçekleri tesbit ve teşhis edebilirler. Bununla birlikte nihâî ve doğru tesbitlere ulaşmak için, olayların mistik muhayyile ve tasavvufun kendi mantığına göre değerlendirilmesinin şart olduğu unutulmamalıdır.

Gerçekten çoğu kere manevî bir olayı inandırıcı bir şekilde anlatmak gayesiyle telif edilen bu eserleri, tarihî hatalar olarak değerlendirip atırmak, değerli bilgilerden mahrum

gibi üzerinde bir de lisans tezi yapılmıştır. (Bkz. Zafer Ocak, *Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye'ye Dair Bir Menâkıbnâme ve Değerlendirilmesi*, AÜ-İF Lisans tezi, Ankara 1992),

22. Evliya menâkıbnâmelerinin tarih açısından önemi için bkz. Fuat Köprülü, "Anadolu Selçuklularının Yerli Kaynakları", *Belleten*, c. VII (1943), ss. 421-425 ; Orhan Köprülü, *Tarihi Kaynak Olarak XIV. ve XV. Asırlardaki Bazı Türk Menâkıbnâmeleri*, İstanbul 1953, İÜEF Tarih Semineri Kütüphanesi, no: 512 (Yayınlanmamış doktora tezi).

kalmak demektir²³. Biz de, bu çerçevede menâkıbnâmelerde *Niyazi-i Mısri*'nin hayatından bahseden olayları, aynı dönemde yazılmış tarihî kaynaklarla sağlamasını yapmak kaydıyla, araştırmamızda temel kaynaklardan biri olarak kullandık.

Bu arada, son dönemin meşhur edebiyat tarihçisi Fuad Köprülü'nün bu konudaki değerlendirmeleri, bize, menâkıbnâmelerin tarihî önemi hakkında yol göstermektedir. Fuad Köprülü, batı tarihçilerinin kendileri için önemli bir yer tutan *Legende Hagiographique* denilen menkabelerden çok istifade ettiklerini, ancak bizim, Anadolu evliyasına ait menâkıb türü kitaplardan, bugüne kadar layıkıyla istifade edemediğimizi belirtir²⁴. Ayrıca Köprülü, sıkı bir tenkit süzgecinden geçirmek şartıyla, tarihî mahiyetten çok uzak, adeta halk romanı mahiyetindeki menâkıb kitaplarından, fikrî ve içtimâî tarih yönüyle faydalanmanın ilmî açıdan hiç bir sakıncası olmadığını söyler²⁵. Orhan Köprülü de, tarihî kaynak olarak ele aldığı bazı menâkıbnâmelerle ilgili akademik düzeydeki çalışmasında, özellikle siyasî tarihle ilgili kaynakların az olduğu dönemler için menâkıbnâmelerin birinci derecede öneme haiz olduklarını belirtir²⁶.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki; menâkıbnâmeler, asıl konuları olan mutasavvıfların hayatı için vazgeçilmez birer kaynaktır.

Diğer taraftan günümüzde, menâkıbnâmelerden en sağlıklı ve akademik düzeyde yararlanmamıza ışık tutacak, metodoloji konusunda faydalı olacak tek yayınlanmış çalışma,

23. Hayrani Altıntaş, "*Tasavvuf*", AÜİF Dergisi, c. XXXI, Ankara 1989, s. 82.

24. Köprülü, a.g.m, s. 421.

25. Köprülü, a.g.m, s. 424.

26. Orhan Köprülü, *Tarihî Kaynak olarak XIV. ve XV. Asırlardaki Bazı Türk Menâkıbnâmeleri*, s. 7.

A.Yaşar Ocak'ın *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler* adlı eseridir²⁷. Menâkıbnâmeleri değerlendirirken, adı geçen çalışmada verilen kriterlere dikkat etmeye çalıştık. Günümüzde Süreyya Farukî, *Merzifonlu Pîrî Baba* menkâbesinde bu metodu kullanarak, ortaya başarılı bir çalışma koymuştur²⁸.

Niyazî-i Mısırî, hayatının büyük bir bölümünü Bursa'da geçirmiştir. Hem onun hem de Bursa'daki muasırlarının hayatı için, son dönemde yazılmış *Bursa Kütüğü*²⁹, araştırmamızda güvenerek başvurduğumuz kaynaklardan biri olmuştur.

c- Tabakât ve Terâcim-i Ahvâl Kitapları

Niyazî-i Mısırî'yi ve onun tarikatı Mısıriyyeyi en geniş biçimde ele alan tabakat kitaplarına gelince: Bunların başında son dönem Osmanlı müelliflerinden Hüseyin Vassaf-(ö.1929)'ın eserini görüyoruz. Yazarın kendisi de bir Mısırî hayranıdır. İlk ciltleri dilimize kazandırılmış olan³⁰*Sefîne-i Evliya-yı Ebrâr fî Şerhi Esmâri Esrâr* adlı eserin Osmanlıca yazmasından istifade ettik³¹.

Kısa adıyla *Sefîne-i Evliyâ* olarak bilinen bu eser, XVIII ve XX.yüzyıllarda, bilhassa Anadolu'da yaşamış olan mutasav-

27. Ahmed Yaşar Ocak, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, Ankara 1992 (TTK Basımevi), XVIII+130 s.

28. Süreyya Farukî, "The Life Story of An Urban Saint in The Ottoman Empire; Pîrî Baba of Merzifon", *İÜEF Dergisi*, İstanbul 1979, S. XXXII, ss. 653-678.

29. Kamil Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, BEEK. Genel Kit., no: 4519-4522, c. I-IV.

30. Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, c. I, (Sehâ Neşriyat), İstanbul 1991.

31. Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ-yı Ebrâr fî Şerhi Esmân Esrâr*, c. III ve V, Süleymaniye Kütüphanesi (Yazma Bağışlar Böl.), no: 2307-2309.

vıfları konu edinmektedir³². Mısriyye koluna ait halifelerin hayatına dair en geniş bilgiler içeren kaynaklardan biri de budur. Hüseyin Vassaf aynı şekilde Halvetiyye ve onun bir şubesi olan Mısriyye hakkında oldukça kıymetli bilgiler verir. Meşhur Osmanlı dönemi biyografyacısı Bursalı Mehmed Tahir (ö.1343/1924), seçkin şeyhlerin hayatlarına dair yazdığı *Kibâr-ı Meşâyih ve Ulemâdan Oniki Zatın Terâcim-i Ahvâlî* ³³ adlı eserine *Niyazî-i Mısrî*'yi de alır.

Belli bir tarikat şubesine ait terâcim-i ahvâl niteliğinde, özellikle de dönemin dinî ve fikrî hayatıyla ilgili bilgiler bulunan, Mehmed Nazmî Efendi (ö.1112/1701)'nin *Hediiyetü'l-İhvân*³⁴ adlı eseri, dönemin tasavvuf anlayışı ve tarikat erbabının birbirine nasıl baktığı konusunda önemli ip uçları verir.

Niyazî-i Mısrî mutasavvıf olduğu kadar, Osmanlı kültür tarihinde ilahîleri ve şiiirleriyle de şöhrat yapmış bir zattır. Bu sebeble o, edebiyat tarihinin başta gelen kaynaklarından tezkire türü eserlere de konu olmuştur. *Niyazî-i Mısrî*'nin hayatı vefatından yaklaşık bir çeyrek yüzyıl sonra, kendi çağdaşı Safayî'nin Tezkiresinde³⁵ zikredilmiştir. Eserin arkasında, 1132/1720 tarihinde telif edildiği belirtilmektedir. *Niyazî-i Mısrî*'den kısa da olsa bahseden diğer bir tezkire de, *Tezkire-i Salim*'dir³⁶.

32. Mehmet Akkuş, "Yayınlanmamış Bir Sûfiler Ansiklopedisi Sefîne-i Evli-yâ", İlim ve Sanat, Ankara 1985, S. II, ss. 88-91.

33. Bursalı Mehmet Tahir, *Kibâr-ı Meşâyih ve Ulemâdan Oniki Zatın Terâcim-i Ahvali*, İstanbul 1318.

34. Mehmed Nazmî, *Hediiyetü'l-İhvân*, Süleymaniye Kütüphanesi (Raşid Efendi Böl.), no: 495.

35. Safayî, *Tezkire-i Safayî*, Millet Kütüphanesi, (Ali Emirî Böl.Tarih Kısmı), no: 771.

36. Salim, *Tezkire-i Salim*, İstanbul 1334, AÜİF Kütüphanesi, no: 501.

Osmanlı dönemiyle ilgili biyoğrafik kaynaklara gelince: Her ne kadar *Niyazî-i Mısırî*'den önce yazılmış olsa da, Taşköprüzâde (ö.968/1561)'nin eş-Şakâik el-Nu'maniyye fî Ulemâ el-Devleti'l-İslâmiyye³⁷si ondan önceki Halvetî şeyhleri hakkında yararlanılabilecek en sağlıklı eserlerden biridir. Çalışmamızda bunun Arapça aslıyla birlikte Osmanlıca tercümesi olan *Terceme-i Şakâik-ı Nu'mâniye*'den de istifade ettik³⁸. Yine Şakâik zeyillerinden, özellikle XVII. yüzyılı içeren Mehmed Şeyhî Efendi'nin *Vakâ'i'ul-Fudalâ'sı*³⁹ dönemin ulemâ ve şeyhleriyle ilgili mühim bir eserdir. Bu eserde, *Niyazî-i Mısırî*'nin çağdaşı olan diğer şeyhlerle ilgili biyoğrafik bilgiler vardır. Yine bu kategoriden Gazzîzâde Abdülatif Efendinin *Hülasâtü'l-Vefeyât*⁴⁰ adlı eseri, bir şehir monografisi görünümündedir. Bu eserin, bizim için önemli olan bir yönü, *Niyazî-i Mısırî*'nin halife ve postnişinleri ile ilgili önemli bilgiler vermesidir. XVII.yüzyıla ait bir diğer vefeyât türü eser de, Hüseyin Ayvansarayî'nin *Vefeyât-ı Hadikatü'l-Cevamî*⁴¹sidir.

Niyazî-i Mısırî ve dönemindeki bazı mutasavvıfların ad ve künyelerini, sıhhatli bir şekilde tesbit etmek için Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi (ö.1202/1787)'nin, *Mecelle-*

37. Taşköprüzâde Ahmed İsmâüddin, eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Usmâniyye, (Dersaadet) İstanbul tarihsiz. Ayrıca bu eserin ilmî bir tahlili için bkz. Ahmed Suphi Fırat, "Şekayık-ı Nu'maniye'nin Türk İlim Tarihindeki Yeri", Türk Tarihinde ve Kültüründe Kastamonu (Tebliğler içinde), (Ayyıldız Matbaası) Ankara 1989, ss. 55-58.

38. Mecdî Efendi, *Terceme-i Şakâik-ı Nu'maniye*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1269.

39. Mehmed Şeyhî, *Vakâiyü'l-Fudelâ*, haz: Abdülkadir Özcan, (Çağrı Yayınları) İstanbul 1989; Ayrıca bkz. Ali Uğur, *Mehmet Şeyhî Efendinin Vakâi'u'l-Fudelâ'sına Göre XVII.Yüzyıl Osmanlı Ulemâsı*, Erzurum 1989.

40. Abdülatif Gazzî, *Hülasâtü'l-Vefeyât*, BEEK, Genel Kitaplar, no: 2162.

41. Hüseyin Ayvansarayî, *Vefayât-ı Hadikatü'l-Cevamî*, İst. Üni. Kütüphanesi, TY. no: 2464.

tü'n-Nisâb fî'n-Niseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb⁴² adlı eserinden yararlanıldık. Osmanlı dönemine ait, ilk Türkçe biyografik bilgiler içeren Köstendilli Süleyman Şeyhî (ö.1235/1819), *Bahru'l-Velâye*⁴³ adlı eserinde, *Niyazî-i Mısırî*'den bahseder.

Yine *Niyazî-i Mısırî*'nin çağdaşı İsmail Belîğ Bursevî (ö.1142/1729)'nin *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Danişverân-ı Nadiredân* isimli eserinde, *Niyazî-i Mısırî* bir bölüm halinde anlatılır⁴⁴. Eser, Bursa hakkında yazılmış bir şehir monografyası görünümünde olup, o dönemdeki büyük şeyhler ele alınır. *Niyazî-i Mısırî*'nin halifelerini ve Mısriyye Şeyhlerini ele alan biyografik eserlerden birisi de Şeyh Ahmed Ziyaeddin Efendi(Ö.1198/1784)'nin *Gülzar-ı Sulehâ ve Vefeyât-ı Urefâ*⁴⁵ adlı eseridir. Bu eser, yukarıda verdiğimiz *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*'ın zeylidir⁴⁶. Müellif eserinde özellikle Bursa'da yaşamış müderrisleri, mutasavvıfları, hattatları anlatır. Eserde XVIII. yüzyıl Bursa hayatına dair önemli bilgiler vardır.

Eser, *Niyazî-i Mısırî*'nin oğlu Ali Çelebi'nin hayatıyla başlar ve *Niyazî-i Mısırî*'den sonra Mısriyye tarikatını devam ettiren zatları bir bölüm olarak anlatır. İsmail Belîğ'in başlatmış olduğu Bursa ile ilgili bu tür eser yazma geleneği Şeyh Fah-

42. Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, *Mecelletü'n-Nisâb fî'n-Niseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, Süleymaniye Kütüphanesi (Halet Efendi Böl.), no: 628.

43. Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Bahru'l-Velâye*, Berlin Devlet Kütüphanesi, no: 1683 (Bu nüsha Prof. Dr. Ali Yılmaz'ın özel kütüphanesinde mikrofilm olarak mevcuttur. Eserden bu kanalla istifade edilmiştir). Ayrıca bu eserin müellifi üzerine bir de doktora tezi yapılmıştır. Bkz. Ali Yılmaz, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1989.

44. İsmail Belîğ Bursevî, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Danişverân-ı Nadiredân*, (Vilayet Matbaası) İstanbul 1302.

45. Eşrefzâde Ahmed Ziyaeddin bin Muhammed, *Gülzar-ı Sulehâ ve Vefeyât-ı Urefâ*, BEEK, Orhan Bölümü, no: 1018/2, vv. 91a-202b.

46. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1338, c. II, s. 103.

reddin Efendi'nin 1263/1847 yılında yazdığı *Gülzâr-ı İrfân fî Zübde'ti'l-Hakâyık-ı ve'l-Beyân*⁴⁷ isimli külliyatlı eseriyle devam eder. Eser *Niyazî-i Mısırî*'nin postnişinleri ve halifelerini anlatması sebebiyle, çalışmamız açısından oldukça faydalı olmuştur.

d- Döneminde ve Daha Sonra Yazılan Tarihler

Osmanlı Döneminde yaşamış bir mutasavvıf olduğu için tabii olarak hayatı ile ilgili kaynakların pek çoğunu, XVII. yüzyıl Osmanlı dönemi tarih kaynakları oluşturmaktadır. Çağdaş tarihçi Bernard Lewis Osmanlı tarihinin başı ve sonu için bir çok çalışma yapıldığı halde, Duraklama ve Gerileme Dönemlerine ait araştırma ve etüdlerin az ve XVII ile XVIII. yüzyıllara ait tarihi kaynakların basılmamış olduğu görüşünü ileri sürer⁴⁸.

Ancak burada, özellikle XVII. yüzyıla ait basılmış ve üzerinde çalışılmış Osmanlı tarih kaynaklarının kritiğinden sonra, bunun böyle olmadığını göreceğiz. Çünkü XVII. yüzyıla ait tarih kaynaklarının bir kaçı müstesna hemen hepsi matbu olarak elimizin altındadır.

Bu kaynakların başında, o dönemi, siyasi ve ictimai vakalarıyla kaydeden, resmî bir görevle yazmasına rağmen, olayları tarafsız biçimde kaydetmeğe çalışan Mustafa Naima- (ö.1128/1716)'nın *Naima Tarihi* şeklinde meşhur olan, *Rau-*

47. Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân fî Zübde'ti'l-Hakâyık-ı ve'l-Beyân*, TTK Kütüphanesi, Yazma Eserler, no: 679, vv. 1a-360a. (Eserin diğer yazma nüshalarından biri Araştırmacı Kamil Şahin'in özel kütüphanesinde olup, karşılaştırmalar yapılmıştır).

48. Bernard Lewis, "Some Reflections on The Decline of The Ottoman Empire", *Stvdica Islamica*, Paris 1958, c. IX, ss. 111-112.

zatü'l-Hüseyn fî Hulasât Ahbâr el-Hafîkayn⁴⁹ adlı eseri gelir. Bu tarihî kaynak, *Niyazî-i Mısırî*'nin yaşadığı XVII. yüzyılda cereyan eden dinî ve siyasî olayları teferuatlarıyla birlikte verir.

Niyazi-i Mısırî'yi doğrudan anlatan Osmanlı tarihlerinden biri de, Naima Tarihi'nin devamı ve 1660-1721'e kadar olan dönem için, önemli bir tarihî kaynak görülen⁵⁰ Mehmed Râşid'in *Tarih-i Râşid*⁵¹'idir. Biz, Osmanlı dönemi tarih kaynaklarından yararlanırken, özellikle *Niyazî-i Mısırî*'nin yaşadığı XVII.yüzyılda yazılmış olanlarına öncelikle başvurduk. Bunlardan Mehmed Halife'nin *Tarih-i Gilmanî*⁵² adlı Osmanlı tarihi, *Niyazî-i Mısırî*'nin hayatta olduğu 1650-1665 tarihleri arasında yazılmıştır.

Yine çağdaşı Katib Çelebi'nin *Fezleke*⁵³ isimli tarih kaynağı bu asır için önemlidir. Çalışmamızda Abdurrahman Abdi Paşa'nın, 1058/1648-1093/1682 yılları arasındaki hadiseleri ele alan *Vekâyînâme-i Abdi Paşa*⁵⁴ adlı eserinden faydalandık. Bu eserin *Niyazî-i Mısırî*'nin yaşadığı dönemde yaşamış olması, dönemle ilgili malzemeyi birinci el kaynak olarak ihtiva etmesi itibarıyla konumuz açısından da ayrı bir hususiyet arz etmektedir. Bu eser, tarihlerini içermesi yönüyle, *Niyazî-i Mısırî*'nin yaşadığı dönemi tam kapsamasından dolayı mü-

49. Mustafa Naima, *Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulasat Ahbari'l-Hafîkayn*, İstanbul 1282, c. VI.

50. Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, çev. Dr. Coşkun Üçok, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1992, s. 294.

51. Mehmed Raşid, *Tarih-i Raşid*, c. I, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1282.

52. Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmanî*, sad. Kamil Su, (Kültür Bakanlığı Yayınları) İstanbul 1976.

53. Katib Çelebi, *Fezleke-i Katib Çelebi*, c. II, (Cerîde-i Havadis Matbaası) İstanbul 1287.

54. Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyînâme-i Abdi Paşa*, TTK Kütüphanesi, Yazma Eserler, no: 44, vv. 1a-223b.

himdir. Osmanlı dönemi XVII.yüzyıl tarih kaynaklarından biri de Defterdar Sarı Mehmed Paşa'nın *Zübde-i Vekayiât*⁵⁵ adlı eseridir. Bu kaynak, bir öncekinden daha geniş bir zaman periyodunu içerir ve 1656-1684 yılları arasındaki olaylardan bahseder.

Aynı dönemde telif edilmiş tarihi kaynaklardan bir diğeri de, Silahdâr Fındıklılı Mehmed Ağa (ö.1136/1723)'nın, *Silahdâr Tarihi*⁵⁶'dir. Yine, kısa bir Osmanlı ülkesi tarihi olarak nitelenebileceğimiz Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi (ö.1068/1657)'nin *Solakzâde Tarihi*⁵⁷ adlı eseri, IV. Mehmed'in saltanatı yıllarında yazılmıştır. İçindekiler çeşitli tarih kitaplarından toplama ise de eser çok yayılmış ve beğenilmiştir. Zikrettiğimiz ölçüler içinde, bu kaynaktan da yararlanmaya çalıştık. Bir diğer kaynağımız, Peçevî İbrahim Efendinin *Peçevî Tarihi*⁵⁸ ise, sadece siyasî ve askerî vak'aları değil sosyal ve kültürel olayları da içine alır. Yine matbu Mehmed Murad'ın *Tarih-i Ebu'l-Fârûk*⁵⁹'u derli toplu ve sistematik tarihî bir kaynaktır.

Görüldüğü gibi, *Niyazi-i Mısri*'nin yaşadığı XVII. yüzyılda, Osmanlı tarih yazma geleneği, en zengin dönemini yaşamaktadır. Bunun yanında, döneme ait tarihî kaynakların bol olma-

55. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât*, sad. Abdülkadir Özcan, c. I-II, (Tercüman 1001 Temel Eser Serisi) İstanbul 1977.

56. Silahdâr Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silahdâr Tarihi*, c. II, (Orhaniye Matbaası) İstanbul 1928.

57. Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solakzâde Tarihi*, c. I-II, haz. Vahid Çabuk, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1989.

58. Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, c. I-II, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1283.

59. Mehmed Murad (Mizancı), *Tarih-i Ebu'l-Fârûk*, c. I-VII, İstanbul 1328-1332.

sı, olayların gerçekliğini test etme şansını artırmaktadır. Diğer taraftan, Mısrî ile aynı dönemde yaşamış büyük şeyh ve mu-tasavvıflar, bu kaynaklarda hemen hiç zikredilmemişken, hemen hepsinde *Niyazî-i Mısrî*'den bahsedildiğini gördük. Kana-atimizce bu, *Niyazî-i Mısrî*'nin dönemin siyasî olaylarına aktif olarak katılması ve Osmanlı idaresiyle zaman zaman başının derde girmesinden kaynaklanmaktadır. Çünkü yukarıda ad-larını zikrettiğimiz dönemin kaynaklarının çoğu devletin res-mî tarihleridir.

Bütün bunlara ilaveten *Niyazî-i Mısrî*, o dönemde sadece Osmanlı tarih yazarlarının değil, yabancı tarihçilerinde dikka-tini çekmiştir. Osmanlı tarihi ile ilgili geniş bir eser yazan Ba-tılı tarihçi Demetrius Kantemir (ö.1136/1723), *The History of The Growth and Decay of The Ottoman Empire* ⁶⁰ adlı eserinde *Niyazî-i Mısrî*'den özellikle bahseder. Yerli tarih kaynakla-rından farklı olarak, olayları daha teferruatlı anlatır, ayrıca o dönemde, hristiyanlarla olan *Niyazî-i Mısrî* arasındaki ilişki-lerden bahseder.

Daha sonraki bir dönemde, XIX.yüzyılın ikinci yarısında yazılmış olsa da, kendinden önceki dönemleri de içermesi ve günümüz tarihçileri tarafından önemli görülmesinden dolayı, Mustafa Nuri Paşa'nın *Netâicü'l-Vukuât* ⁶¹ına da müracaat et-tik.

Çalışmamızda, Niyazi-i Mısrî'nin döneminde yaşamış, Osmanlı sultanları, sadrazamlar ve şeyhülislâmların görevde oldukları zaman sürelerini verirken, Katip Çelebi'nin *Takvî-*

60. Demetrius Cantemir, *The History of The Growth and Decay of The Otta-man Empire*, London 1734-1735.

61. Mustafa Nuri Paşa, *Netâicü'l-Vukuât*, sad. Neşet Çağatay, c. I-IV, (TTK Basımevi) Ankara 1987.

*mü't-Tevârih*⁶² ve Mehmed Şem'i'nin *Esmâru't-Tevarîh*⁶³ adlı eserlerinden istifadeyle yazdık.

Niyazi-i Mısri'nin yaşadığı XVII. yüzyılın sosyal, kültürel ve dinî hayatını en iyi şekilde tahlil eden en önemli yazar, hiç şüphesiz çağdaşı Katib Çelebi'dir. Katib Çelebi, *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyari'l-Ehakk*⁶⁴ isimli eserinde, özellikle *Niyazî-i Mısri*'nin de kendini içinde bulduğu Kadızâdeli-Sivasî çatışmalarına açıklık getirir. Katib Çelebi, dönemin tartışma meselelerini en ince teferruatıyla ele alırken, yorumlarını yapar. Bu arada objektif olmayı da ihmal etmemeye çalışır.

Çalıştığımız konu, zaman dilimi olarak XVII.yüzyılı içerdiğine göre, dönemin sosyal ve kültürel hayatıyla ilgili hemen akla gelen bir kaynak da Evliya Çelebi'nin *Seyahatnâme*⁶⁵ adlı meşhur eseridir. Dönemin özellikle sosyal, siyasî, askerî yönlerden ne gibi çöküntüler içinde olduğunu en net biçimde Koçi Bey'in IV. Murat 'a sunduğu *Risâle-i Koçi Bey*⁶⁶ adlı küçük eserinden anlıyoruz. Koçi Bey bu lâyhada Osmanlı Devletinin güçten düşmesini, politik ve istatistik açısından ele alır. Bu risâle, dönemin siyasî ve askerî sıkıntılarını açık bir şekilde dile getirirken, hem ilmiye sınıfının, hem de bazı tarikat şeyhlerinin ehliyet ve liyakat ölçülerine dikkat etmediklerini dile getirir.

62. Katib Çelebi, *Takvîmü't-Tevarîh*, BEEK, Genel Kit., no: 121.

63. Mehmed Şem'i, *Esmâru't-Tevarîh*, İst. Ün. Kütüphanesi, no: 2045.

64. Katib Çelebi, *Mizanü'l-Hak fî İhtiyari'l-Ehakk*, AÜİF Kütüphanesi, no: 7467, vv. 1a-51b.

65. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, İstanbul 1314.

66. Koçi Bey, *Risâle-i Koçi Bey*, (Mösyö Wats Matbaası) İstanbul 1277. Ayrıca bu eser sadeleştirilerek günümüz diline kazandırılmıştır. Bkz. Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi*, sad. Zuhurî Danışman, (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları) Ankara 1985.

B- Halvetiye ve Mısriyye ile İlgili Kaynaklar

a- Halvetiyenin Tarihçesi ile İlgili Kaynaklar

Osmanlı döneminde Halvetilikle ilgili en geniş biyografik eser şüphesiz Hulvîzâde Mahmud Celeleddin (ö.1064/1654)'nin *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye* ⁶⁷ adlı eseridir. Bu eserde, özellikle Halvetiliğin isnad halkasını teşkil eden büyük şeyhlerin, halifelerin menkabeleri, doğup vefat ettikleri yerler, yaşadıkları devrin hükümdarları ve bazı siyasî olaylar da kaydedilmiştir.

Özellikle de Osmanlı dönemi tasavvuf ve tarikatları hakkında en geniş ve kıymetli bilgiler içeren Harîrîzâde M. Kemaleddin Efendi'nin *Tıbyânı Vesâili Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik* adlı eserindeki, *Niyazî-i Mısırî*'nin kronolojik olarak yazılmış terceme-i halinden ve Mısriyye Şubesinin esaslarıyla ilgili bilgilerden istifade ettik⁶⁸. Bundan oldukça kısa olmasına rağmen, tarikatların silsilelerini ve bu silsilelerde bulunan zatların kimler olduğunu anlatan bir eser de, Mehmed Sâmî' es-Sünbûlî'nin *Esmâr-ı Esrâr* ⁶⁹ adlı eseridir.

67. Mahmud Celeleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*, Millet Kütüphanesi (Ali Emiri, Şer'iyye Böl.) no: 1100. Ayrıca eser M. Serhan Tayşî tarafından sadeleştirilerek dilimize kazandırılmıştır. Bkz. Mahmud Celeleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*, haz. M. Serhan Tayşî, (MÜİV Yayınları), İstanbul 1993.

68. Harîrîzâde, Muhammed Kemâleddin, *Tıbyânı Vesâili Hakâik fî Beyâni Selâsili't-Tarâik*, Süleymaniye Kütüphanesi (İbrahim Efendi Böl.) no: 432, c.III. Bu, kıymetli tarikatlar ansiklopedisi diyebileceğimiz eser hakkında ülkemizde bir de doktora çalışması yapılmıştır. Bkz. Yakup Çiçek, *Harîrîzâde M. Kemaleddin Hayatı, Eserleri ve Tıbyânü Vesâili Hakâyık*, (Basılmamış doktora tezi) İstanbul 1982. ✕

69. Mehmet Sâmî' es-Sünbûlî, *Esmâr-ı Esrâr*, (Cemal Efendi Matbaası) İstanbul 1316.

Yine, Harirîzâde'nin, *Niyazî-i Mısırî*'nin tarikatı Halvetiliğin zikir esaslarından bahseden *Fethu'l-Esrâr fî Şerhi Virdi's-Settâr*⁷⁰ adlı eseri, bu tarikatın zikir şekilleri ve esasları hakkında önemli bilgiler verir. Halvetiliğe dair Osmanlı'nın son döneminde yazılmış en geniş çalışma Sadık Vicdanî'nin *Tomar-ı Turukı Aliyyeden; Halvetiyye*⁷¹ adlı eseridir. Bildiğimiz kadarıyla, halen günümüzde de Halvetilik hakkında en geniş ve en sistematik eser, budur.

Halvetilikle, özellikle de halvetin çıkışı ve tarihiyle ilgili önemli yazma kaynaklardan birisi de, Ömeru'l-Fuadî (ö.1046/1636)'nin *Risâle fî Beyânı İtikaf ve Halvet*⁷² adındaki eseridir. Müellif eserinde, halvet anlayışının tamamen İslam kültürünün bir ürünü olduğunu, Hristiyanlıktan etkilenme yoluyla ortaya çıkmadığını ispatlamaya çalışır. Günümüze ait Halvetiliğin ana kolları ve şubeleriyle ilgili bir çalışma da, Rahmi Serin'in *İslâm Tasavvufunda Halvetiler ve Halvetilik*⁷³ adlı eseridir. Ancak eser akademik olmayışının yanı sıra, yeterli de değildir. Bunun yanında, Bandırmalizâde Ahmed Münip Efendinin *Mir'âtü't-Turuk*⁷⁴ adlı çalışması, tarikat monografisi çalışanların başvurabilecekleri bir eserdir. Tabiatıyla bu eserde Halvetikle ilgili bilgilere de yer verilmektedir.

70. Harirîzâde M. Kemâleddin, *Fethu'l-Esrâr fî Şerhi Virdü's-Settâr*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1287.

71. Sadık Vicdanî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden; Halvetiyye Silsilenâmesi*, (Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası) İstanbul 1338-1341, 117 s.

72. Ömeru'l-Fuadî, *Risâle fî Beyânı İtikaf ve Halvet*, Süleymaniye Kütüphanesi (Esat Efendi Böl.), no: 1734/5, vv. 94a-99b.

73. Rahmi Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetiler ve Halvetilik*, (Petek Yayınları) İstanbul 1984.

74. Bandırmalizâde Ahmed Münip, *Mir'âtü't-Turuk*, (Dersaadet) İstanbul 1306.

Halvetilik hakkında günümüzde en geniş akademik çalışma, Alman Türkologu Hans Joachim Kissling tarafından yapılmıştır. Kissling'in *Halvetiye Tarikatı*⁷⁵, M.Serhan Tayşî tarafından dilimize kazandırılmıştır. Yine aynı araştırmacının Osmanlı dönemindeki tarikatların sosyolojik ve pedagojik tesirleriyle ilgili *The Sosyological and Educational Role of The Dervish Orders at The Ottoman Empire*⁷⁶ adlı makalesi araştırmamızın bir bölümünü oluşturan Halvetilik konusunda yararlanabildiğimiz akademik çalışmalardandır.

Buna benzer diğer önemli bir çalışma da B.C.Martin'in, Halvetilik tarihi üzerine yazdığı *A Short History of The Khalwati Order of Dervishes*⁷⁷ adlı makalesidir. Martin, bu makalesinde, *halvet* kavramından başlayarak, Halvetiliğin Osmanlılara girişini ve halvetîlerin, Osmanlı sultanlarıyla olan ilişkilerini açıklamaya çalışır. "*Halvetiliğin sol kanadını teşkil eden sufi*" diye nitelendirdiği⁷⁸ Mısır hakkında bilgiler verir. Bu makale de, Halvetiliğin tarihi yönünün aydınlanmasında oldukça faydalı bir çalışmadır. Buna benzer Trimmingham'ın tasavvuf ve tarikatlar tarihi hüviyetindeki *The Sufi Orders in Islam*⁷⁹ adlı çalışması, tarikatların oluşumu ve gelişimi hakkında bilgiler verir. Bu eserden de, Halvetilik tarihiyle ilgili bazı bilgilerden faydalandık.

75. H. Joachim Kissling, "*Halvetiye Tarikatı-I-III*", çev. M. S. Tayşî, Bilim ve Sanat Vakfı Bülteni, (Kasım-Aralık-Ocak) 1993/1994.

76. H. Joachim Kissling, "*The Sosyological and Educational Role of The Dervish Orders at The Ottoman Empire*", *Memoirs of The American Anthropological Assn.*, no: 76 (1954), ss. 23-35.

77. B.C. Martin, "*A Short History of The Khalwati Order of Dervishes*", (Scholars, Saints and Sufis Muslim Religious Institutions Since 1500 içinde) Ed. Nikki K.Reddie, California 1975, ss. 233-289.

78. Martin, a.g.m, s. 289.

79. J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1973.

b- Halvetiye Tarikatı Adabına Dair Kaynaklar

Tasavvuf tarihinde tarikatlar söz konusu olduğu zaman müracaat edilecek eserlerin başında, o tarikata ait Adâb kitapları dediğimiz, ibadet, ayin, zikir çeşit ve usullerini ihtiva eden eserler gelir. Tasavvuf tarihinde, belli başlı tarikatlara ait bu tür eserleri görmek mümkündür. Bir tarikat kadar, onun bir anlamda müridlerinin eğitim metodlarını içeren, bu tür usul kitapları oldukça önemlidir. Halvetilikle ilgili en geniş ve en son telif edilen Adâb kitaplarından birisi de, Harîrîzâde M. Kemaleddin Efendi'nin *Risâle-i Kenzû'l-Feyz*⁸⁰ adlı eseridir. Sekiz bölüm ve kırk dört alt başlık ve bir hatimeden oluşan bu eser, tüm Halvetiye ve kollarının, sülûk ve erkânı ile ilgili bilgiler verir.﴾

Bu tür Halvetiliğin adab ve erkânıyla, bir eser de, Mustafa el-Bekrî'ye ait *Hedyyetü'l-Ahbâb fî mâ li'l-Halveti mine'ş-Şurûti ve'l-Adâb*⁸¹ adlı eserdir. Eser sekiz bölüm ve bir hatimeden oluşur. Şu ana kadar müstakil olarak elde edemediğimiz bu eser, Harîrîzâde'nin *Tıbyânü'l-Vesâil*'i içerisinde dir.

Yine Halvetiye tarikatının prensiplerini içeren *el-Adabu's-Seniyye limen Yurîdu Tarika Sadâti Halvetiyye*⁸², bu tarikat hakkında kıymetli bilgiler içerir. Yazma halinde bulunan bu

80. Harîrîzâde M. Kemaleddin, *Risâle-i Kenzû'l-Feyz*, Süleymaniye Kütüphanesi (H. Mahmut Efendi Böl.), no: 2631, 104 varak (Bu eserin transkribsi Millet Kütüphanesi müdürü M. Serhan Tayşî tarafından yapılmış olup, basılmayı beklemektedir).

81. Mustafa el-Bekrî, *Hedyyetü'l-Ahbâb fî mâ li'l-Halveti ve'l-Adâb*, (Harîrîzâde'nin *Tıbyânü'l-Vesâil*'i içerisinde) Süleymaniye Kütüphanesi (İbrahim Efendi Böl.), no: 431, c. I, vv. 349a-377a.

82. Muhammed b. Hasan el-Halvetî, *el-Adâbu's-Seniyye limen Yurîdu Tarika Sadâti Halvetiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi (Düğümlü Baba Böl.), no: 218. Ayrıca eserin tanıtımı için bkz. Y. Nuri Öztürk, "Al-Adab As-Saniyya Li Man Yurîdu Tarika Sâdat Al-Halvatîyya", İslâm Medeniyeti, c. V, S. 1, Ocak 1981, ss. 56-70.

eser, Halvetiye tarikatı hakkında başvurulacak, oldukça geniş ve hacimli bir kaynaktır. Yine aynı şekilde, Halvetiliğin Osmanlılarda yaygınlaşmaya başladığı XVI. asırda, Yusuf bin Sinan el-Halvetî tarafından telif edilen *Sünen-i Meşâyih-i Halvetiyye*⁸³ adlı yazma eserde, halvetin tarihî yönden kaynağının ne olduğu ve nasıl yapıldığına dair geniş bilgiler vardır. Araştırmamızda Halvetiye Tarikatı ve Niyazi-i Mısri'nin kurduğu Mısıriyye kolu hakkındaki bilgileri çoğunlukla bu kaynaklardan almaya çalıştık.

Bilindiği üzere tarikatların kendi bağlılarını manevî sülûk yolunda eğittikleri zikir metodları farklılıklarının yanı sıra, tarihi süreç içerisinde, farklı giyim ve tac şekilleri konularında da folklorik bir kültür oluşturagelmışlerdir. Bu konularda, en zengin kaynaklardan başta geleni, Müstakimzâde Süleyman Sadeddin Efendi (ö. 1202/1787)'nin *Risâle-i Tâciyye*⁸⁴ adlı eseri-
dir.

C- Günümüzde Yapılan Çalışmalar

Cumhuriyet döneminde *Niyazi-i Mısri* ile ilgili yapılan çalışmalara gelince; bunların başında Abdülbaki Gölpınarlı tarafından İslâm Ansiklopedisinin Türkçe baskısına yazılan *Niyazi-i Mısri* maddesi gelir⁸⁵. Ayrıca, Gölpınarlı'nın *Niyazi-i Mısri*

83. Yusuf b. Sinan, *Sünen-i Meşâyih-i Halvetiyye*, Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi, no: 05 Ba 1540/8, vv. 151b-228b.

84. Müstakimzâde Süleyman Sadeddin, *Risâle-i Tâciyye*, Süleymaniye Kütüphanesi (Pertev Paşa Bölümü), no: 611/6.

85. Abdülbaki Gölpınarlı, "*Niyazi*", İA, (Millî Eğitim Basımevi) İstanbul 1971, ss. 305-307.

ile ilgili yaptığı bir çalışma⁸⁶ bu konudaki ilk ciddi eserlerden olarak göze çarpar.

Niyazi-i Mısri hakkında ülkemizde yapılan ilk doktora tezi, Kenan Erdoğan'ın *Niyazi-i Mısri, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni*⁸⁷ adlı çalışmasıdır. Bu tezde ağırlıklı biçimde, *Niyazi-i Mısri* edebiyat tarihi açısından ele alınmış ve yeni tesbit edilmiş ilahî ve şiirleri toplanmıştır. Bizim çalışmamızın hayatı bölümü tabii olarak oldukça benzerlik göstermesine rağmen, bu çalışmadan farklı olarak *Niyazi-i Mısri*'nin tasavvufî yönünü ele almaya çalıştık.

Yine, Harvard Üniversitesinde, "*Niyazi-i Mısri ve Dönemi*" hakkında, Derin Terzioğlu tarafından tarih dalında bir doktora tezinin halen çalışılmakta olduğunu biliyoruz. V.A. Gordlevski'-ye ait *Tarikat Mısri Niyazi*⁸⁸ adında bir makalenin var olduğunu öğrendik, ancak bu makaleye ulaşma imkanımız olmadığı için mahiyetini bilemiyoruz.

Bu dönemde yapılan bir çalışma da Baha Doğramacı'nın *Niyazi-i Mısri, Hayatı ve Eserleri*⁸⁹ adındaki basılmış eseridir. Ancak yazar bilgileri verirken, dipnot kullanmamış, yararlandığı eserleri sadece bibliyografya olarak vermiştir. Yine Mustafa Kara tarafından hazırlanıp, Diyanet Vakfınca gönül dünyamızı aydınlatanlar dizisinde yayınlanan *Niyazi-i Mısri*⁹⁰ adlı ki-

86. Gölpinarlı, "*Niyazi-i Mısri*", *Şarkiyat Mecmûası*, (İÜEF Basımevi) İstanbul 1972 c.VII, ss. 183-226.

87. Kenan Erdoğan, *Niyazi-i Mısri, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri ve Divanının Tenkitli Metni*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi) Erzurum 1993, 333 s.

88. V.A. Gordlevski, "*Tarikat Mısri Niyazi*", *Akademii Nauk, Dokladi* 1929 (SSSR), ss. 153-160.

89. Baha Doğramacı, *Niyazi-i Mısri Hayatı ve Eserleri*, (Kadioğlu Matbaası) Ankara 1988.

90. Mustafa Kara, *Niyazi-i Mısri*, (TDV Yayınları) Ankara 1994, XI+120 s.

tap, en yeni çalışmalardan biridir. Bu eserde Mısırî'nin hayatı, eserleri, fikirleri, halifeleri, tesirleri ve tepkileri anlatılır.

Niyazî-i Mısırî hakkında günümüzde yapılmış bir diğ er çalışma da, biyografik tarzda ve daha çok halkın anlaması kaygısıyla Hüseyin Oral tarafından hazırlanmış *Niyazî-i Mısırî, Hayatı, Tefekkürü, Eserleri* ⁹¹ adlı küçük eserdir. Eser, sade bir dille yazılmış olup, cep kitabı mahiyetindedir. *Niyazî-i Mısırî* ile ilgili, ülkemizde lisans seviyesinde, bir çok çalışmalar yapılmıştır. Ancak, biz bunları çalışmamızın bibliyografyasında zikretmeyi uygun gördük.

II- NİYAZÎ-İ MISRÎ'NİN DÖNEMİNE GENEL BAKIŞ

Mutasavvıfımız *Niyazî-i Mısırî*, XVII.yüzyılda Osmanlı döneminde Malatya'da doğup, Limni adasında vefat etmiş olmasına rağmen, hayatının büyük bir kesimini, o dönemde Anadolu'nun önemli Şehir merkezlerinden Bursa'da geçirmiş-tir.

Tarihçiler tarafından, Osmanlı Devletinin *Duraklama Dönemi* dedikleri bir devrede y şadığı bilinmekle birlikte, kişinin yetiştiği kültür ortamının yetişmesi ve Şahsiyeti  zerindeki tesirlerinin bilinmesi, onun tanınması açısından önemli olduğu görüşüne dayanarak, bu dönemin genel siyasi, iktisadi, içti-mai ve dini durumunu kısaca gözden geçirelim.

91. Hüseyin Oral, *Niyazî-i Mısırî, Hayatı, Tefekkürü, Eserleri*, (Yeni Asya Yayınları) İstanbul 1987.

A- Siyasî ve Ekonomik Durum

Mutasavvıfımız *Niyazî-i Mısırî*'nin yaşadığı dönem -Onun 1027/1618-1105/1694 yılları arasında yaşadığı göz önüne alınırsa- Osmanlı devletinin siyasî yönden gerilemeye başladığı devreye rastlar. *Niyazî-i Mısırî*, yedi Osmanlı hükümdarının hüküm sürdüğü bir dönemde yaşamıştır.

Bu Osmanlı padişahlarının saltanat süreleri sırasıyla şöyledir:

Sultan Osman II.(1618-1622), Sultan Mustafa I.(ikinci defa olarak, 1622-1623), Sultan Murad IV.(1623-1640), Sultan İbrahim (1640-1648), Sultan Mehmed IV.(1648-1687), Sultan Süleyman II.(1687-1691), Sultan Ahmed II.(1691-1695)⁹².

Bu yüzyılda, IV. Murad döneminde tarihçilerin *Kötü Mezheli Düşman* tabiriyle zikrettikleri İran, hâlâ Osmanlı için mesele olmaya devam etmektedir. IV. Murad 1045/1635 yılında, Revan Seferine çıkar ve Revan Kalesini alıp, problemi geçici olarak halleder⁹³. Yine, aynı dâvânın bir uzantısı olarak Bağdat Seferi yapıp, orayı Rafizîlerden kurtarmak için teşebbüste bulunur ve 1638 yılında Bağdat'ı fetheder⁹⁴. Bu olay, devrin en önemli olayları arasında yer alır.

92. Katib Çelebi, *Takvîmü't-Tevârih*, vv. 47-48; Hüseyin Ayvansarayî, *Vefeyât-ı Selatîn ve Meşâhir-i Ricâl*, haz. Fahri Ç. Derin, İstanbul 1978, ss. 4-6.

93. Katib Çelebi, *Fezleke*, c. II, s. 173; Mehmed Halife, *Tarih-i Gulmanî*, s. 14; Peçevî İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, c. II, s. 438.

94. Katib Çelebi, *Fezleke*, c. II, ss. 202-205; Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solakzâde Tarihi*, c. II, ss. 548-552; Mustafa Nuri Paşa, *Netâicü'l-Vukuât*, c. I-II, s. 241; Purgstall Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, İstanbul 1985, c. IX, ss. 230-233.

Sultan IV. Murad'tan sonra, yerine kardeşi Sultan İbrahim 1049/1640 yılında padişah olur⁹⁵. Sultan İbrahim döneminde Girit Adasının alınmasının⁹⁶ dışında, pek yararlı bir olay göze çarpmaz. Sultan İbrahim, gerek sinir hastası olması, gerekse eğlenceye düşkünlüğünden, vaktinin çoğunu, devlet işinden çok kendi eğlence ve zevki peşinde geçiren bir padişah idi⁹⁷. Bütün bu davranışlarından dolayı, âlimler ve devletin ileri gelenleri Fatih Camiinde toplanarak bahis konusu duruma bir son verilmesi gerektiğine karar vererek, yerine, çocuk yaşta-ki büyük şehzâde Sultan IV. Mehmed'i tahta geçirdiler⁹⁸.

Yeniçeri ve sipahilerin anlaşarak düzenledikleri ve bir çok insanın asılmasıyla sonuçlanan *Vak'a-yı Vakvakiyye* ⁹⁹ (Çınar Vak'ası), Sultan Mehmed döneminin en önemli tarihi olaylarından¹⁰⁰. Hemşin bu olayların arkasından, Osmanlı devlet yönetiminde uzun süre söz sahibi olacak ve bir süre Osmanlı idaresine nefes aldıracak olan *Köprülüler Dönemi* başlar¹⁰¹. XVI. miladî asırdan itibaren başlayan dahilî çöküşü, dış zaferler ve şiddetli tedbirlerle durdurulmaya çalışan Köprülü ailesi yirmi seneye yakın devletin şeref ve haysiyetini

95. Katib Çelebi, *Takvîmü't-Tevârih*, v. 47; Mustafa Nuri Paşa, a.g.e, c. I-II, s. 242.

96. Solakzâde, *Solakzâde Tarihi*, c. II, ss. 563; Hammer, a.g.e, c. X, ss. 64-71.

97. Mustafa Nuri Paşa, a.g.e, c. I-II, s. 246.

98. Mehmed Halife, *Tarih-i Gılmanî*, ss. 32-33; Solakzâde, a.g.e, c. II, ss. 578-581; Mustafa Nuri Paşa, a.g.e, c. I-II, s. 247.

99. Bu olaya Vakvakiyye adının verilmesi, Vakvak'ın Hindistan'da bir ağaç olup, bu olayda cesetlerin asılı olduğu çınarın Vakvak ağacına benzemesinden dolayıdır. (Bkz. Pakalın, *OTDTS*, c. III, s. 581).

100. Solakzâde, a.g.e, c. II, ss. 619-622; Mustafa Nuri Paşa, a.g.e, c. I-II, ss. 258-260.

101. Ömer Köprülü, *Osmanlı Devletinde Köprülüler*, (Aydınlık Basımevi) İstanbul 1943, ss. 1-56.

muhafaza etmişlerdir¹⁰². İlk olarak Köprülü Mehmed Paşa 1066/1656 yılında, yapmayı tasarladığı işlerinde ve uygulayacağı planlarında bağımsız çalışması, kendisine hiç bir şekilde müdahale edilmemesi şartıyla, sadaret mührünü teslim aldı ve kısa bir sürede, devlet işlerini yoluna koyacağı vadiyle işe başladı¹⁰³.

Bu yetenekli ve tecrübeli devlet adamı 1072/1662 yılında bir hastalık sonucu vefat edince, yerine oğlu Fazıl Ahmed Paşa getirilmişti¹⁰⁴. Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, eskiden beri süregelmekte olan Avusturya ile ilgili bazı meseleleri halletmek için, ordunun başına geçerek Avusturya Seferi (1073/1663)'ne çıktı. Osmanlı ordusu bu savaşı zaferle bitirmiş ve Avusturyalıları, istedikleri Erdel Kalesi'ni vermeye razı etmiş ve bir barış anlaşmasına zorlamışlardı¹⁰⁵.

XVII. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde Osmanlı Devletinin başında, saltanatı çocukluktan başlayıp kırk yıl süren Sultan IV. Mehmed vardır. Bu tarihlerde, sadrazam, Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'dır. Bu esnada, daha önce Köprülü Fazıl Ahmed Paşa zamanında yapılmış Avusturya Anlaşması bozulmuş ve Avusturya'ya karşı savaş ilan edilmişti. Padişah IV.Mehmed'in de ordusunun başında bulunduğu ve tarihe Viyana Bozgunu (1094/1683) olarak geçecek bu kuşatma, iki ay kadar sürer ve Osmanlı ordusu ciddi bir yenilgiye maruz kalır¹⁰⁶.

102. Ahmed Refik, *Felâket Seneleri (1094-1110)*, (Matbaa-i Askerî), İstanbul 1332, s. 3.

103. Mehmed Halife, a.g.e, ss. 62-72; Solakzâde, a.g.e, c. II, ss. 627-628; Mustafa Nuri Paşa, a.g.e, c. I-II, ss. 260-262; Ahmed Refik, *Felâket Seneleri (1094-1110)*, ss. 3-6; Hammer, a.g.e, c. X, ss. 279-282.

104. Mustafa Nuri Paşa, *Netâicü'l-Vukuât*, c. I-II, s. 268.

105. Mustafa Nuri Paşa, a.g.e, c. I-II, ss. 269-272.

106. Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübdetü'l-Vekayiât-I*, ss. 217-227; Mustafa Nuri Paşa, a.g.e, c. I-II, ss.282-86; Hammer, a.g.e, c. XII, ss. 7-81.

Bu dönemde, siyasî ve idarî yapıyı etkileyen en önemli meselelerden biri de, Osmanlı devlet yönetimine kadınların müdahalesi sonucu idarenin bozulmasıdır. Bu bozukluğun temel sebeplerinden biri de, saraydaki Padişah eş ve vâlidelerinin devlet yönetimine karışmaya başlamalarıdır. Yani bu asırda, sarayın içindeki gözdelerden veya padişah validelerinden birinin hükmetmesi şeklinde yeni bir idare şekli teşekkül etmeye başlamıştı¹⁰⁷. Bu da, ister istemez, Osmanlı devlet yönetiminin zayıflamasına doğrudan etki etmiştir.

Bu dönemde Osmanlıların içinde bulunduğu ekonomik durum, siyasî durumdan pek de iyi değildir. Zaten, sosyolojik olarak da bir ülkenin yükselişi veya düşüşü genellikle bütün alanlarda paralellik arzeder. Osmanlı Devleti için de bu asırlarda aynı kural geçerlidir. XVII. yüzyılda, Osmanlı malîyesi ve ekonomisi gerilemeye başlamış, devlet, maddî açıdan ciddi sıkıntılara düşmüştür. Bu ekonomik kriz, tabîî olarak devletin siyasî ve içtimaî yapısına da yansımıştır. Diğer taraftan bu asırda, padişahların sık sık değişmesi ve her yeni padişahın cûlûsunda bahşış ve atıyye dağıtması geleneğinin, Osmanlı malîyesini sarstığını görüyoruz¹⁰⁸. Hatta padişahlar arasında dağıtacak para bulamayanlar bile oluyordu. IV. Murad tahta çıktığı zaman (1032/1623), para sıkıntısı o dereceyi bulmuştu ki, dirhem ve dinar kelimeleri ortadan kalkmış ve

107. Leopart Von Ranke, "On Altı ve On Yedinci Asırlarda Osmanlılar ve İspanya Krallığı", çev. Halit İlteber, (İOTK içinde) İstanbul 1971, c. V-VI, s. 158. Ayrıca, Sultan IV. Mehmed döneminde, büyük annesi Kösem Sultan ile kendi annesi Mahpeyker Sultan'ın mücadeleleri ve rekabetleri Osmanlı Devletinde kadınların gerileme döneminde idareye hangi derecede etki ettiklerine en müşahhas örneklerdendir. (Bkz. Mustafa Nuri Paşa, a.g.e, c. I-II, ss. 254-255).

108. Ziya Karamürsel, *Osmanlı Devletinin Malî Tarihine Bir Bakış*, (TTK Basımevi) Ankara 1989, s. 26.

bu isimler zihinlerde bir hatıra gibi kalmıştı¹⁰⁹. Yine aynı padişah döneminde Osmanlı Maliyesinin gideri gelirinden fazladır¹¹⁰. 1101/1689 yılına gelindiğinde sadarete geçen Köprülüzâde Mustafa Paşa döneminde devamlı para basılıyor, vergiler artırılıyor, devletin içine düştüğü malî krizin önünü almak mümkün olmuyordu. Orduda, idarede hemen her yerde karışıklık sürüyordu¹¹¹.

XVII. yüzyıl, Osmanlı Devleti için, siyasî ve ekonomik sıkıntıların yanında yangınların çok olduğu ve bu yönde de büyük felaketlerin atlatıldığı bir dönem olmuştur. Katib Çelebi'nin kaydettiğine göre 1043/1633 yılında İstanbul'un beşte birini yok eden büyük bir yangın çıkar¹¹². Yine 1655 yılında İstanbul'da sekiz ay kalan Fransız seyyahı Thevenot hatıratında şunları kaydeder: "*Burada kaldığım sekiz ay müddetince İstanbul'da üç defa yangın oldu. Geliş günüme rastlayan ilk defasında 8.000 ev yandı, diğer iki defa ise bu kadar büyük zarar olmadı. Sultan IV. Murad zamanında şehrin yarısını yok eden ve üç gün üç gece süren büyük bir karışıklık oldu*"¹¹³. Ayrıca Seyyah Thevenot bu yangınların çoğunluğunun tütün sebebiyle çıktığını belirtir¹¹⁴.

Bu yüzyılda en büyüğü 24 temmuz 1660 da olmak üzere on bir kez yangın çıkmış ve bu dönem tarihî kaynaklarda

109. Karamürsel, *Osmanlı Devletinin Malî Tarihine Bir Bakış*, s. 29.

110. Katib Çelebi, *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düsturu'l-Amel li Istahi'l-Halel)*, haz. Ali Can, (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları) Ankara 1982, s. 30.

111. Ahmed Refik, *Felâket Seneleri (1094-1110)*, s. 115.

112. Katib Çelebi, *Fezleke*, c. II, s. 154.

113. Jean Thevenot, *1655-1656'da Türkiye'de*, çev. Nuray Yıldız, (Tercüman 1001 Temel Eser) İstanbul 1978, s. 72.

114. Thevenot, a.g.e., s. 73.

Tarih-i İhrâk-ı Kebîr başlığıyla kaydedilmiştir¹¹⁵. O dönemin tarihçisi Abdurrahman Abdi Paşa, 1062/1652 ve 1070/1660 iki büyük yangından bahsetmektedir¹¹⁶.

B- İlmî ve Edebî Durum

Osmanlı Devletinde en yüksek ilmî müessese bilindiği üzere medreselerdir. Molla Fenarî (ö.834/1431) gibi gayretli müderrislerin sayesinde kurulmuş medreselerdeki, kelâm ve felsefî esaslara dayalı Fahrettin Razî ekolu¹¹⁷, zamanla silinmeye başlamış, yerini skolastik ve tepkici bir zihniyete sahip, aklî ve felsefî ilimlere karşı bir anlayışa terketmeye başlamıştır. Bu durum, medrese sisteminin gerileme sebeplerinden biri ve belki de en önemlisidir.

Ayrıca bazı şeyhülislâmların telkini ile hikmet dersleri denilen matematik, felsefe ve kelam gibi aklî derslerin terkedilmesi¹¹⁸, bir kısım ilim adamlarının çocuklarına on beş yaşından önce müderrislik berâtının verilmesi¹¹⁹, talebelerin iyi bir eğitim görmeden rüşvet ve para ile müderris olmaları¹²⁰ medreselerin bozulmasına doğrudan etki etmiştir. Bu bozul-

115. Fındıklılı Mehmed Ağa, *Şilahtar Tarihi*, c. I, ss. 183-185; Mehmed Halife, *Tarih-i Gılmanî*, ss. 94-99; Vahit Çabuk, "XVII.Yüzyılda İstanbul Yangınları ve Katıpzâde'nin 1070 (1660) Hakkında Manzum Bir Tarihi", *Türk Kültürü*, Mart 1973, Yıl: XI, S. 125, ss. 284-290.

116. Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyînâme Abdi Paşa*, v. 47a-74b-75a.

117. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmîye Teşkilatı*, (TTK Basımevi) Ankara 1988, s. 75; M. Sait Yazıcıoğlu, "XV. ve XVI.Yüzyıllarda Osmanlı Medreselerinde Kelâm", *İİD*, Ankara 1980, S. IV, s. 281.

118. Uzunçarşılı, a.g.e, s. 67.

119. Hüseyin Atay, "Medreselerin Gerilemesi", *AÜİF Dergisi*, Ankara 1981, c. XXIV, s. 32.

120. Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi*, İstanbul 1277, s. 11.

ma hem müderris hem talebe hem de tedrisat bakımından olmuştur¹²¹.

XVII. yüzyıldan önceki yüzyıllarda tabii ve felsefî ilimlerin öğretim yeri olan medreselerde, birçok ansiklopedik temelli bilgin yetişmişti. Bu yüzyıldan itibaren medreselerde aklî ve müsbet ilimler itibardan düşmüş ve dersler daha çok fıkıh alanına kaymıştı. Matematik, astronomi, felsefe gibi dersler, tamamıyla ortadan kalkmasa bile önem verilmiyordu. Hatta bu ilimlerden en alt seviyede bile bilgisi olmayanların, en büyük medreselerin müderrisliğine ve en yüksek makamlara geldiği görülmüştür¹²².

XVI. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde Osmanlı medrese sisteminde Razî ekolundan daha farklı bir mektep daha ortaya çıktı ki, bu ekol Osmanlı ilim ve fikir tarihi boyunca sınıldığından çok fazla etkili ve önemli olmuştur. Tesirleri günümüze kadar sürmüş olan bu ekolün kurucusu Birgivî Mehmed Efendi (ö.981/1573)'dir¹²³. İşte bu ekolün zihniyeti bundan böyle tarihte hiç görülmedik bir boyutta, Osmanlı din ve ilim hayatını asırlar boyu meşgul edecek, Kadızâdeli-Sivasî çekişmelerinin tohumlarını atacaktır.

Diğer taraftan medresenin gerilemesiyle birlikte ilmiye sınıfı da bozulmaya başlamıştır. XVII. asra geldiği zaman IV. Murad'a bir layiha sunan Koçi Bey bu durumu padişaha açık-

121. Yusuf Halaçoğlu, *XV ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, (TTK Yayınları)Ankara 1991, s. 127.

122. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (Remzi Kitabevi)İstanbul 1982, s. 126.

123. Ahmet Turan Arslan, *İmam Birgivî Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, İstanbul 1992, ss. 69-76; A.Yaşar Ocak, "İbn-i Kemal'in Yaşadığı XV - XVI Asırlar Türkiye'sinde İlim ve Fikir Hayatı", (Şeyhülislâm İbn-i Kemâl Sempozyumu tebliğleri içerisinde), (TDV Yayınları) Ankara 1986, ss. 33-35.

ça anlatır ve şöyle der: “Eskiden bir müderris daileri yoldan geçse, halk-ı âlem ikbal-i tam ile külli ta’zim ve ihtiram iderlerdi. Arz ve vakarları kemalinde idi. Bu asırda dahi âlim ve cahil bir görülmeyip, ashâb-ı ilim ve ma’rifete imtiyaz verilse zaman-ı kalilde yine evvelki mertebeye varırdı. Menâsıb-ı ilmiyye şefaatta virilmek revâ deyüldür. A’lem kangısı ise ana virmek gerektir. Tarîk-i kazada medâr ilimdür, sin ü sal, hasseb ü neseb deyüldür. Seccâde-i şeriat âlim ve âdil olanlara gerektir “ 124.

Osmanlı Devleti’nin Duraklama dönemi içinde mütââla edilen bu asırda, bir çok sahada görülen durgunluk ve gerileme çeşitli ilimlerde de kendini hissettirmeye başlamıştı. Bu dönemde genellikle belli bir konuda müstakil eserler yerine, âlimlerce kabul görmüş bazı eserlere şerh ve haşiyeler yazıldığını görmekteyiz. Bütün bu olumsuzluklar içinde, XVII. asırda alimler, bir asır evvelkiler gibi müdekkik, muhakkik olmasalar bile; kalem sahibi münşi alimler oldukça çoktu.

Bu asırda, Bergamalı İbrahim (ö.1014/1605), Taşköprüzâde Muhammed Kemâleddin Efendi (ö.1030/1621), Altıparmak Muhammed Efendi (ö.1033/1627), Ayşî Muhammed Efendi (ö.1061/1651), Kütahyalı Hibri Ali Efendi (ö.1080/1669), Kefeli Ebu’l-Bekâ Eyyüb (ö.1094/1683) gibi oldukça seviyeli alimler de vardı¹²⁵. Osmanlı Devleti XVII. yüzyıl, siyasî ve ilmî yönden belirgin gerilemelerin olduğu, olayların değişik boyutlar kazandığı, sosyal çalkantıların arttığı bir dönemi yaşıyordu. Ancak bütün bunlara rağmen, Edebiyat dünyasının etkilenmediği ve edebiyatta yeni büyük şa-

124. Koçi Bey, *Risâle*, s. 11.

125. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye...*, s. 236.

irlerin ortaya çıktığı bir devirdir¹²⁶. Bu asırda Nef'i (ö.1635), Şeyhülislâm Yahya (ö.1644), Şeyhülislâm Bahayî (ö.1653) ve Divan şiirinde bir ekol oluşturan Nabî (ö. 1712) gibi Divan şairlerini görürüz¹²⁷.

C- Dinî ve Fikrî Durum

Osmanlı Devletinin kuruluşundan itibaren dervişlerin Osmanlı ordusuna katkıları ve padişahlarla birlikte savaşlara katıldıkları bilinmektedir¹²⁸. Bilindiği gibi, Osmanlı devletinin Kuruluş Döneminde devlet ve sufiler arasında bir yakınlıktan bahsedilir¹²⁹. Osman Gazi'nin Şeyh Edebalî'nin kızıyla evlenmesinden başlayıp¹³⁰, Yıldırım Bayezid'in kızını yine bir mutasavvıf olan Emir Sultan'la evlendirmesine kadar geçen ilk dönemde padişahlarla mutasavvıflar arasında yakın bir ilişkinin mevcut olduğunu görüyoruz. Ayrıca zaviyelerin günlük masrafları ve tamirleri gibi çeşitli harcamalarını karşılamak üzere padişahlar tarafından yaptırılan vakıflar, padişahların meşayih hakkındaki düşüncelerini açıkça ortaya koymakta-

126. Yaşar Yücel, "XVI ve XVII. Yüzyıl Edebî Metinlerinde Rastlanan Osmanlı Devlet Yapısı ve Toplum Düzenine Ait Bazı Görüş ve Bilgiler", *Belle-ten*, Ağustos 1987, c. XXXXI, ss. 905-906.

127. Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı*, (MEB Yayınları) İstanbul 1987, c. II, ss. 653-677.

128. Ö. Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler- I: İstila Devirlerinin Kolorizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler", *Vakıflar Dergisi*, c. II (1942), ss. 282-283; M. Fuad Köprülü, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, (TTK Basımevi) Ankara 1988, s. 84.

129. İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, İstanbul 1989, ss. 18-19.

130. Z. Velidî Togan, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, (İÜEF Yayınları) İstanbul 1970, s. 370.

dır. Orhan Gazi'den başlayarak Kanunî Sultan Süleyman'a kadar hemen her padişah tekkeler için vakıflar kurmuşlardır¹³¹.

Osmanlı tarihinin ilk devirlerinde bu şekilde hükümdarların umumiyetle tasavvufa meylettikleri görülür. Dönemin ilmî yapısını anlatırken bahsettiğimiz gibi, XV. yüzyıl başlarından itibaren ilmîye sınıfındaki tasavvuf cereyanları, kuvvetli bir biçimde yayılmaya başlamış, bunlar, Osmanlı Devletinin muhtelif bölgelerinde kendi tarikatlarının inanç ve merasimlerini yaymak fırsatı bulmuşlardır. Kadirî, Halvetî, Bayramî ve diğer tarikatlar, XV. yüzyılın ikinci yarısından, XVI. yüzyılın ortalarına kadar olan zaman zarfında, memlekette mevcut fikrî müsamaha sonucu, yayılmak fırsatını bulmuşlardır¹³². Aynı şekilde, Nakşbendiyye Tarikatı da, XV. yüzyılda Osmanlı topraklarına girmiş ve Türk insanının dinî ve manevî hayatında önemli bir rol oynamıştır¹³³.

İlk dönemdeki ulemâ-meşâyih ilişkilerine bir göz atılırsa, oldukça yüksek seviyede bir uyum göze çarpar. Çünkü ilk Osmanlı müderrisi Davud-ı Kayserî (ö.751/1350), İbn Arabî'nin *Fususul-Hikem*'ine bir şerh yazmıştır¹³⁴. Buna benzer

131. Bu tekke vakıfları için bkz. İ. Hakkı Uzunçarşılı, "Gazi Orhan Bey Vakfı", Belleten, (TTK Yayınları) Ankara 1941, c. V, ss. 277-288; Adnan Erzi, "Bursa İshakî Dervişlerine Mahsus Zaviyenin Vakfı", Vakıflar Dergisi, Ankara 1942, S. II, ss. 423-429; H. Baki Kunter, "Emir Sultan Vakıfları ve Fatih'in Emir Sultan Vakfı", Vakıflar Dergisi, Ankara 1958, S. IV, ss. 39-63.

132. Hüseyin Gazi Yurdaydın, "Türkiye'nin Dinî Tarihine Umumî Bir Bakış", AÜİF Dergisi, Ankara 1962, c. IX, s. 114.

133. Hamid Algar, "The Naqshbandî Order; A Preliminary Survey of Its History and Significance", Stvdica İslamica, Paris 1976, c. XLIV, s. 140; Kufıralı, Kasım, "Molla İlahî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendî Muhi'ti", EFTD ve Ed. Dergisi, İstanbul 1948, c. III, S. 1-2, s. 133.

134. Mustafa Tahralı, "Fususul-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler", Fusus Şerhi ve Tercümesi içinde makale), İstanbul 1987, s. 32.

bir durumda, ilk Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî (ö.834/1431), Sadreddin-i Konevî (ö.674/1274)'nin *Miftahu'l-Gayb* adlı tasavvufî eserini okumuş ve okutmuş olmakla beraber¹³⁵, kendi dönemindeki Halvetiye ve Zeyniye Tarikatlarından bizzat istifade etmiş, Osmanlı fikir tarihinde önemli bir yeri olan vahdet-i vücûd anlayışını benimsemiştir¹³⁶. Bu örneklerden anlıyoruz ki Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde ulema-meşâyih ayırımı gibi bir durum söz konusu değildir. Ancak gerek devlet-mutasavvıflar arası, gerekse ulema-meşâyih arasındaki ilişkiler böyle devam etmemiştir. Geçen zaman ve asırlar boyunca dengenin mutasavvıflar aleyhine bozulmaya başladığını görüyoruz.

Özellikle I. Mehmed Çelebi döneminde ortaya çıkan Şeyh Bedreddin Olayı (ö.823/1420) ile birlikte¹³⁷ devlet adamlarının tasavvufî çevrelere duydukları güven azalmaya yüz tutmuş, onlar hakkında mütereddit davranmaya başlamışlardı. 848/1444 yılında, Sultan II. Murad döneminde Molla Fahreddin Acemî, bir Hurufî şeyhini dinsizlikle itham etmiştir. Şeyhin idamı istenmiş, neticede şeyh idam edilip, taraftarları dağıtılmıştır¹³⁸. Yine Şeyhülislâm Ebussuud Efendi'nin fetvasıyla, Bosnalı Şeyh Hamza Balî 969/1561 yılında idama mahkum edilmiştir¹³⁹. Aynı şekilde, Oğlan Şeyh denilen İsmail Ma'su-

135. Mecdi Efendi, *Terceme-i Şakayık*, c. I, s.49.

136. Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Ankara 1993, s. 86 ve ss.153-182.

137. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. I, s. 190; Şerafettin Yaltkaya, *Simauna-kadıoğlu Şeyh Bedrettin*, İstanbul 1966, ss. 51-60; Halil İnalcık, *The Ottoman Empire (The Classical Age)*, London 1973, s. 188.

138. Mecdi Efendi, *Terceme-i Şakaik*, ss. 82-83.

139. Atayî, *Hadâiku'l-Hadâik fî Tekmileti's-Şekâik*, (Matbaa-i Amire) İstanbul, ss. 70-71; Müstakîmzâde Süleyman Sadeddin, *Menâkıb-ı Ahvâl-i Melâmiyye-i Şuttariyye*, Millet Kütüphanesi (Ali Emiri, Şer'iyye Böl.) no: 1051, v. 32b; La'lizâde Abdülbâkî b. Muhammed, *Sergüzeşt-i Melâ-*

kî, zamanın Şeyhülislâmı Kemalpaşazâde'nin fetvasıyla 935/1529 yılında on iki müridi ile birlikte idam edilmişti¹⁴⁰.

Bu idamların sebebi, kendilerinden kaynaklanan, aşırı sözlerinin cahil halk tarafından yanlış anlaşılıp, halkı dalalete sevkedebileceği düşüncesi şeklinde açıklanabilir¹⁴¹.

Bu asırlarda ulemâ-meşâyih ilişkileri çerçevesinde cereyan eden bu idam fetvaları, ferdî olaylar olup, kitlelere yansımış değildir. Mutasavvıf-ulemâ ilişkileri bir gerilim dönemine girmekle birlikte, yine de kısmî bir müsamahadan bahsedilebilir.

XVII. yüzyıla gelindiği zaman, izah etmeğe çalıştığımız bu müsamahanın çok daha azalmış olduğunu ve tasavvuf ehline lüzumundan fazla düşmanlık gösteren bir vaizler sınıfının ortaya çıktığını görüyoruz. Bir önceki yüzyılda, risâle ve kitaplarla yapılan mücadale, XVII. asra gelince fiiliyata dönüşmüştü ve bu mücadele, bundan böyle Osmanlı fikir tarihinde asırlar boyu sürecek olan, vaiz sınıfının başını çektiği ve yüzlerce belki binlerce insanı meşgul edecek *Kadıızâdeliler Hareketi*¹⁴² veya *Kadıızâdeli-Sivasî* çekişmesi olarak ortaya çıkacaktır.

miyye-i Bayramiyye, Millet Kütüphanesi (Ali Emîrî, Şer'iyye Böl.), no: 1053, ss. 39-40.

140. Atayî, *Hadâik*, s. 89; Müstakimzâde, *Menâkıb*, v. 10a; La'lizâde, *Menâkıb*, s. 39; Yurdaydın, "Türkiye'nin Dini Tarihine Umumî Bir Bakış", s. 116. Bu dönemde idam edilen mutasavvıflara atfedilen suçlamaların tahlili için bkz. Reşat Öngören, "Şeriatın Kestiği Parmak: Kanunî Sultanı Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", İLAM Araştırma Dergisi, c. I, S. I, (Ocak-Haziran 1996), ss. 123-140.

141. Yurdaydın, a.g.m, s. 116.

142. A.Yaşar Ocak, "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış; Kadıızâdeliler Hareketi", Türk Kültürü Araştırmaları, Yıl XVII-XXI, 1-2 (1979-1983), Ankara 1983, s. 208.

Bu olayları körükleyen vaizler, zahiren de olsa Birgivi (ö.981/1573)'nin *Tarikat-ı Muhammediye* adlı eserini kendilerine esas almışlardı. Birgivi kanaatlerini çekinmeden söyleyen, döneminde gördüğü bid'atlarla mücadele eden ve gerektiğinde tarikatların yozlaşmaya başlamış yönlerini açıkça eleştirebilen bir kimseydi¹⁴³. Aslında Birgivi Mehmed Efendi'nin kitap ve risâle olarak yazdığı eserler incelendiğinde başta İbn-i Teymiye olmak üzere talebesi İbn-i Kayyim el-Cevziyye'nin etkileri pek açık şekilde görülür. Her halukarda Birgivi'nin eserleriyle Kadızâdeliler hareketinin fikrî temelleri hazırlanmış ve bir çığır açılmış bulunuyordu¹⁴⁴. Sonuç olarak talebeleri hocalarının fikirlerini yayarak belli bir zümre oluşturmuşlardı¹⁴⁵. Birgivi'nin bu eserleri XVII. yüzyıldaki bazı vaizlerin ellerine geçmiş olup, suret-i haktan görünerek ve bu eserlere sığınarak bazı menfaatlar elde ediyorlardı¹⁴⁶.

Kadızâdelilerin başında meşhur Küçük Kadızâde denilen Balıkesirli Mehmed Efendi¹⁴⁷ gelmekte olup, sonradan, kendisi gibi düşünenlere bu lakab verilmiştir. Küçük Kadızâde

143. Arslan, *İmam Birgivi*, ss. 53-55.

144. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, (Dergâh Yayınları) İstanbul 1985, s. 72.

145. Ocak, a.g.m, s. 208.

146. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III, s. 363.

147. Küçük Kadızâde Mehmed Efendi 990/1582 yılında Balıkesir'de doğmuş, Kadılardan Doğanı Mustafa Efendinin oğludur. Memleketinde Birgivi'nin talebelerinden ders görmüş, İstanbul'a gelerek tahsilini tamamlamış ve icazet almıştır. Bir ara Tercüman Yunus Tekkesinde Şeyh Ömer Efendiye hizmet etmişse de, tasavvufî hayat meşrebine uymadığı için buradan ayrılmıştır. Uzun müddet Murad Paşa Camiinde ders vermiş, Birgilizâde Fazlullah Efendi yerine Sultan Selim vaizi olmuş idi. 1045/1635-36 yılında Ayasofya vaizi iken vefat etmiştir. Vefat ettiğinde elli yaşını geçmişti. (Bkz. Naima, *Rauzatü'l-Hüseyn fi Hülasâtı Ahbârî'l-Hafikayn*, c. VI, s. 219; Katib Çelebi, *Fezleke*, c. II, ss. 182-183; Katib Çelebi, *Mizânü'l-Hakk*, vv. 41b-42a; Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Faruk*, c. VII, s.57; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III, s. 364).

1041/1631 yılında Ayasofya’da vaiz idi. Bu sırada devletin genellikle sıkışık olan durumundan istifade edip, şeriatı savunma adına ortaya çıkmış, halkı şeriata aykırı addettiği tarikatlara cephe almaya davet etmişti. Kadızâde hayatı boyunca bid’at üzerinde çok durmuş ve onlardan şiddetle kaçınmak gerektiğini savunmuştur. Tarihçi Mehmed Murad’ın ifadesiyle: “*Batınî ilimlerin esrârına vakıf olanlar ise oralardan uzak duruyorlar, hasımlarına techil ve istihfafla mukabele ediyorlardı*”¹⁴⁸. Müellifin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere mutasavvıflar ondan uzak duruyorlardı. Katib Çelebi’nin ifadesiyle Kadızâde, “*raks ve devr hususunda eski davayı tecdîd*” etmişti¹⁴⁹. Bu arada Kadızâde IV. Murad’a memleketin durumunu anlatan manzum bir kaside yazar¹⁵⁰ ve tüm Osmanlı topraklarında tütün yaşığ koymuş olan IV. Murad’ı destekleyerek, tütünün haramlığına dair fetvalar verir¹⁵¹. Bu yüzden haklı haksız pek çok adam öldürülmüştür¹⁵².

Kadızâde’nin asıl hedef kitlesi mutasavvıflar olmuştur. Ayrıca deveran ve semâ’ın haram olduğunu iddia etmiştir. Kendisiyle zamanın Sivasî Tekkesi şeyhlerinden¹⁵³ Sivasî Efendi diye meşhur mutasavvıf Abdülmecid Efendi (ö.1049/

148. Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Fâruk*, c. V, (Matbaa-i Amidi) İstanbul 1329, s. 301; Mehmed Şimşek, *Kadızâde Mehmed Efendi*, AÜİF Mezu-niyet Tezi, no; 10082, Ankara 1964, s. 10.

149. Katib Çelebi, *Fezleke*, c. II, s. 183.

150. Ali Emiri, “*Kadızâde Şeyh Mehmed Efendi’nin IV. Murad’a Sunduğu Kasîde*”, *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmûası*, Yıl II, S. XIV, ss. 278-282.

151. Martin, *A Short History...*, s. 288. Kadızâde’nin tütün hakkında verdiği fetva için bkz. Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Faruk*, c. VII, ss. 61-62.

152. Naima, a.g.e, c. VI, s. 221.

153. Tabibzâde’nin tekkeler mecmûasına göre Abdülmecid Sivasî, bu tek-kenin kurucusudur. Bkz. Tabibzâde Zakir Şükrü Efendi, *Die Istanbul Derwisch-Konvente Und Ihre Scheiche (Mecmûa-i Tekâyâ)*, haz. M. Serhan Tayşi, Berlin 1980, s. 60.

1639)¹⁵⁴ arasında tartışmalar çıkmıştır. Katib Çelebi, IV. Murad döneminde Sivasî Efendi ile Kadızâde'nin Yeni Cami'de bir mevlid münasebetiyle vaaz ettiklerini, halkın Sivasî Efendi'ye, Padişahın Kadızâde'ye teveccüh edip, onun etkisiyle kahve ve meyhaneleri tahrip ettirdiğini kaydeder¹⁵⁵. Bütün bunlardan sonra, Kadızâde Mehmed Efendi'nin ilk bakışta bid'at ve hurafelerle mücadele ediyor görünmesine rağmen, mutasavvıflarla tartıştığı meselelerin seviyesine bakarak onun mevkî ve şöhret yakalama peşinde olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Dönemin tartışmaları üzerine ayrıca bir eser kaleme alan Katib Çelebi, *Mizânül-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk* adlı bu eserinde, Kadızâdelilerle-Sivasîler arasındaki tartışma konularını kitabında başlıklar halinde verir. Biz burada tartışılan meselelerin, o dönemin ilmî ve fikrî düzeyini vermesi ve bu konuların neler olduğunun bilinmesi açısından faydalı olacağı kanaatiyle, burada zikretmeyi uygun gördük:

1-Müsbet ilimlerin bu arada matematiğin tahsili meşru mudur, değil midir?

2-Hızır peygamber sağ mı, değil mi?

154. Sivasî Efendi diye tanınan Abdülmecid Efendi, Şeyh Muharrem Efendinin oğludur. Sivaslı Ahmed Efendinin yeğeni ve halifesidir. İstanbul'a gelip, 1000/1591-92 tarihinden sonra Sivasî tekkesinde şeyh olmuş ve Sultan Ahmed Han Yeni Camiini yaptıınca orada vaaz etme işini bu zata vermiştir. 1049/1639 Cemaziye'l-Ahire=Ekim ayında yetmiş yaşını geçmiş bir halde vefat etmiştir. (Bkz. Naima, a.g.e, c. VI, s. 218; Katib Çelebi, *Mizanül'l-Hakk*, v. 41b; Ayrıca Abdülmecid Sivasî'nin hayatı için bkz. Osman Türer, *Şeyh Mehmed Nazmî Hayatı, Eserleri ve Hediyyetü'l-İhvân'ı (III)*, Metin Kısmı, Doktora tezi, Ankara 1982, ss. 119-146). Yine bu zat hakkında Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak, Cengiz Gündoğdu, *Abdülmecid-i Sivasî, Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* adıyla doktora tezi yapmıştır.

155. Katib Çelebi, *Fezleke*, c. I, s. 155; ayrıca bkz. Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Fâruk*, c. V, ss. 299-300.

3-Ezan ve mevlid ve sair şeylerin makamla okunması caiz midir, değil midir?

4-Tarikat erbabının deveranları meşru mu, değil midir?

5-Tütün ve kahve içmek haram mıdır, değil midir?

6-Hz.Peygamberin anne ve babasının imanlı ölüp-ölmedikleri?

7-Firavnın imanlı ölüp ölmediği?

8-Şeyh-i Ekber Muhyiddin İbni Arabî hakkında Kadizâde-lilerin ve mutasavvıfların görüşleri.

9-Hz.Hüseyin'in şehadetine sebep olan Yezid'e lanet edilip edilmemesi.

10-Peygamberden sonra ortaya çıkan bid'atler.

11-Kabirleri ziyaret edip etmemek.

12-Cemaatle nafîle, Kadir, Beraat, Regâib namazlarının kılınıp-kılınmayacağı.

13-Büyüklerin elini, eteğini öpmenin hükmü.

14-Emr-i bi'l-Ma'ruf ve Nehyi ani'l-Münker bahsi.

15-Rüşvet Bahsi¹⁵⁶.

Bu suallere karşı Abdülmecid Sivasî, müsbet ilimlerin tahsilinin gerekliliğini, Hızır'ın hayatta olduğunu, ezan vs.gibi şeylerin güzel sesle ve makam üzere okunabileceğini, deveranın ve sema'ın caiz olduğunu, sigara ve kahvenin haram olmadığını, Hz. Peygamberin anne ve babasının iman ile vefat ettiklerini, İbn Arabî'nin en büyük İslâm mutasavvıfı olduğunu, Peygamberimizden sonra ortaya çıkan güzel adetlerin ka-

156. Katib Çelebi, *Mizanü'l-Hakk*, vv. 4b-32b. Ayrıca bkz. Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Faruk*, c. VII, ss. 58-59.

bul edilmesi gerektiği şeklindeki kanaatlerini vaaz ve risâleleriyle beyan etmiştir¹⁵⁷.

Türkolog Kissling'in de tesbit ettiği gibi¹⁵⁸ geniş halk kütlelerinin daima desteğini sağlamış olan tarikat erbabı karşısında, sadece kaba kuvvetle veya teolojik itirazlarla savunma yapan ulemâ mağlup olmuş görünüyordu.

Ayrıca Kadızâdeli zihniyet o dönemde yalnız tütün ve kahve içen değil, kaşık ile çorba, billur bardak ile su içen, pantolon giyenleri, hatta camilerine birden fazla minare yaptıran padişahları bile küfürle itham ederlerdi¹⁵⁹. Yine *Niyazi-i Mısri*'nin Kadızâdeliler cephesinden kendisiyle mücadele ettiği Vanî Mehmed Efendi (ö. 1096/1685) ile ilgili şu olay, kadızâdeli zihniyetini anlamak için oldukça çarpıcıdır. Vanî Efendi'nin hayranlarından birisi ona vaazlarında dünyanın zevk ve sefası aleyhinde şiddetli konuşmalar yaptığını, diğer taraftan kendisinin, altın ve gümüşe, samur ve ipekli giysilere, cariyelere sahip olmasının çelişki olup-olmadığını sorduğunda, Vanî'nin cevabı ilginçtir: “*Behey nâdan, dünya kendi bi-aynihâ kabîh ve mezmum değildir. Cümle'nin matlubu ve mergubu bir ni'met-i celîledir. Zemmolunan cihet tahsili ve keyfiyyet-i tenâvülüdür. Ahz ve tenâvülde sen bana müşabih ve mümasil değilsin. Bir lokma tenavülü sana haram iken kuvvet-i il-*

157. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III, s. 366. Ayrıca bu meselerde Kadızâdeli'lerin ve Mutasavvıfların görüşlerinin değerlendirilmesi için bkz. Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Fârûk*, c. VII, ss. 53-69; Mustafa Kara-Süleyman Uludağ, *İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usulu*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1980, ss. 10-12; Bünyamin Şahin, *Kadızâdeliler Hareketi*, AÜİF Lisans Tezi, no: 2461, Ankara 1986, ss. 54-63.

158. Kissling, “*The Sociological and Educational Role Of the Dervish Orders in the Ottoman Empire*”, s. 29.

159. Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Fârûk*, c. VII, s. 58.

miyye ve tasarrufât-ı akliyye ile bana helal olur"¹⁶⁰. Bu örnekler Kadızâdeli zihniyetin mahiyetini anlatması açısından gerçekten hayret verici ve ilginçtir.

Burada şunu da hatırlatmakta yarar görüyoruz: Burada tartışma konusu edilen bu meseleler günümüzden bakıldığında zaman, tabii ki çok basit ve yavan konular olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak meseleye dönemin tüm dünya çapında kültür ve fikrî düzeyinden baktığımız zaman, dünyanın diğer bölgelerinde durum bundan pek de farklı değildir. Mesela: Ni-yazî-i Mısırî'nin yaşadığı yüzyılda müslümanların çoğu ehl-i cennetin lisanının Arapça olduğuna inanıyorlardı. Ayrıca onun döneminde güneşi sistemin merkezinde kabul ettiği ve dünyanın güneş etrafında döndüğünü söylediği için Papalık tarafından Galileo'nun 1642 yılında idam edildiğini¹⁶¹ de unutmamak gerekir.

Kadızâdeliler ile tarikat mensupları arasındaki temel anlaşmazlık noktalarından biri de zikir ve deverandır¹⁶². Osmanlı döneminde Hicrî 800 yıllarına kadar deveran hakkında hiç kimse bir şey dememiştir. İlk defa bu hususta Yıldırım Bayezid dönemi alimlerinden İbn-i Bezzaz adıyla anılan Hafizuddin Muhammed bin Muhammed bin Şihab fetva vererek sufi-

160. Naimâ, *Rauzatü'l-Hüseyn*, c. VI, ss. 229, 240; Mehmed Murad, a.g.e, c. VI, s. 68.

161. *The Encyclopedia Americana*, (The International Reference Work) Washington, 1829-1957, c. XII, ss. 237-239.

162. Hans Georg Mayer, *"İçtimâî Tarih Açısından Osmanlı Devletinde Ule-mâ-Meşayih İlişkileri"*, çev. Hüseyin Zamantılı, KAM, Ekim 1980, Yıl IX, S. 4, s. 57. *Deverân*: Bazı tarikatlarda dervişlerin bir halka oluşturarak, dönmek sûretiyle yapılan âyin yerinde kullanılır bir tabirdir. Zikir, el ile tutunarak veyahut kollar bir diğerinin omuz ve bellerine geçirilerek, hareket sûretiyle icra edildiği için bu ismi almıştır. Deverânda şeyh halkanın ortasında zikri idare eder (Bkz. M.Zeki Pakalın, *OTDTS*, (Millî Eğitim Basımevi) İstanbul 1971, c. I, s. 438).

lerin deveranını red ve yapanları tekfir etmiştir¹⁶³. Bundan böyle gerek sufiler tarafından gerekse ulema tarafından sesli zikrin meşruiyeti ve deveran hakkında bir çok olumlu olumsuz fetvalar verilmiş, risâleler yazılmıştır.

Bunlardan XVII. yüzyılda Kadizâdelileri temsilen aleyhte yazılan en sert risâlelerden birisi Üstüvanî Mehmed Efendi (ö.1072/1661)'ye aittir¹⁶⁴. Tarihçi Mehmed Murad'ın Üstüvanî'yi "*Şam'dan kaçmış bir mücrim ve serseri*" nitelendirmesi hayli ilginçtir¹⁶⁵. Buna karşı dönemin Halvetî şeyhlerinden Abdülehad en-Nurî (ö.1061/1658) *Risâle fî Hakkı'd-*

163. M. Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, sad. H.R. Yananlı, İstanbul 1992, s. 258, Dipnot 33.

164. H. Gazi Yurdaydın, "*Üstüvanî Risâlesi*", AÜİF Dergisi, Ankara 1963, c. X, ss. 71-78. Osmanlı kültür tarihinde bu konuda yüzlerce eser yazıldığını görüyoruz. Yine Halvetî şeyhlerinden Sinaneddin Yusuf el-Merzifonî (ö.936/1530) *Risâletü't-Tahkikiyye fî Cevâzi Sema' ve Deverânî's-Suftiyye* adlı eseri sema ve deveran'ı savunma amacıyla yazılmıştır. (Bkz. Şeyh Sinaneddin Yusuf el-Merzifonî, *Risâle-i Sünbül der Hakkı Zikr u Deverân*, İÜ Kütüphanesi, TY. No: 3868). Bunun yanında karşı tarafta boş durmamış reddiye olarak risâleler yazmışlardır. Bunlardan biri XVII. yüzyılda Kadizâdeli-Sivasî tartışmalarının en yoğun olduğu bir dönemde İbrahim Efendi adında birine ait 1060/1650 yılında yazılmış bir risâledir. (Bkz. İbrahim Efendi, *Risâle fî Zikr-i Cehri ve Raks-ı Suft-yâne*, Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 936/2, vv. 93/a-96/b). Burada hemen şunu söylemek gerekir ki; her iki tarafta kendisini hissi davranmaktan kurtaramamıştır. Mesela mutasavvıfların zikir ve deveranına açıkça karşı olduğunu belirten bu zat risâlesinde: "*Raks ve sema olunan hasır ve toprak üzerinde namaz caiz değildir. tâ ki o! toprağı kazıp, dökünceye kadar.*" (v.96/a) gibi son derece sert, yakışıksız ifadeler kullanır. Ayrıca günümüzde genel olarak İslâm'da musîkî ve sema gibi konulara ait çalışmalar yapılmakta olup, buna benzer bir çok risâlenin yazılmış olduğunu anlıyoruz. (Bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Açısından Musîki ve Semâ*, Bursa 1992, ss. 382-388). Bunun yanında sadece bu konuda, yani zikir ve deveranla ilgili lehte ve aleyhte yazılmış olan bu risâleler üzerinde yapılacak bir araştırmanın hem tasavvuf tarihi hem de Osmanlı kültür tarihi açısından oldukça faydalı olacağı kanaatindeyiz.

165. Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Faruk*, c. VII, s. 57.

Deverâni's-Sûfiyye adlı yazdığı eseriyle Kadızâdelilere karşı deveran ve cehrî zikri savunur¹⁶⁶. Müellif bu konuda sufilere karşı taarruz edenlerin cahil vaizler olduğunu ve risâlenin dua bölümünde bu kimselerin cahil ve sapık oldukları ima ederek risâleyi bitirir. Bu da bu meselenin o dönemde her iki gurup arasında hissiyata döküldüğünü göstermesi açısından önemlidir¹⁶⁷.

Bu hususta dikkat çekici bir nokta da, bu tür deveran ve cehrî zihri savunan risâle ve eserler yazarların, genellikle tarikat olarak, cehrî zikir metodunu benimseyen Halvetî¹⁶⁸, Kadirî ve Mevlevî şeyhleri olduğunu görüyoruz. Bu sebeble olsa gerek, Kadızâdelilerin karşısına genellikle Halvetî şeyhleri çıkmışlardır. Bu konuda eserlerinde bilgi veren ve objektif bir şekilde olayları ele alan Katib Çelebi şunları kaydeder: "*Sair erbab-ı hamakat bir ca'l-i cidd kıyas idüb, taklîd*

166. Abdülehad en-Nuri, *Risâle fi Hakkı'd-Deverani's-Suifiyye*, AÜİF Kütüphanesi (Mecmûa içerisinde), no: 3307, ss. 93-105. Müellif, zamanında bu konuda çok dedikodu çıktığını ve bunlara cevap vermek zorunda kaldığını risâlenin başında ifade eder. Seleften bir çok zatın, deverana cevaz verdiğini, ayrıca zamanında buna karşı çıkanların deveranla rakısı karıştırdıklarını söyler.

167. Abdülehad en-Nuri, a.g.e, s. 105.

168. Daha sonraki asırlarda da tekke ve zaviyelerdeki düzensizlikler ve Kadızâdeli-Sufiler tartışmaları devleti meşgul etmiştir. Bunlardan II. Mahmud zamanında çıkan tartışmalar üzerine Sultan dönemin Halvetî şeyhi Çerkeşî Mustafa Efendi (ö.1229/1813)'den bu meseleleri aydınlatacak bir risâle yazmasını istemiş, o da *Risâle fi Tahkiki't-Tasavvuf* adında bir eser yazıp, padişaha sunmuştur. (Bkz. Çerkeşî Mustafa Efendi, *Risâle fi Tahkiki't-Tasavvuf*, 1290, baskı yeri yok, AÜİF Kütüphanesi, no: 599). Burada dikkat çeken nokta Osmanlı döneminde gerek Kadızâdelilere gerekse bu tür problemlere savunma mahiyetindeki eserleri genellikle Halvetiye tarikatı şeyhlerinin yazmış olmasıdır. Bu risâle dilimize çevrilmiş olup, ayrıca yayınlanmıştır. (Bkz. Abdülkerim Abdülkadiroğlu, "*Şeriat Üleması İle Tarikat Meşâyıhı İhtilafı ve Tekke ve Zaviyelere Tayin Hakkında İki Vesika*", AÜİF Dergisi, Ankara 1986, c. XXVIII, ss. 334-349.)

ile mezheb-i taassub derdine düşmüş, kuru kaugaya mübtela oldular. El'an Kadızâdeli ile sâir esnâf hususan Sivasî etbai meyanında batıl taassub husumeti bir mertebeye varmış idi ki; yanlarında za'mlarınca biri biriyle kıtal helal olmak derecesine irişmişti"¹⁶⁹. Ayrıca Katib Çelebi, her iki tarafı da hamakarla itham ederek, her iki guruba da fırsat verilmemesini öğütleyerek meseleyi kapatır¹⁷⁰.

Kadızâdeli-Sivasî mücadelesinde hemen her dönemde her iki taraftan da kendi taraflarını savunan bir isim tarih sahnesine çıkmıştır. Kadızâdeli Mehmed Efendi'nin karşısında Sivasî Abdülmecid Efendi varken, bunlardan sonra, aynı şiddette Kadızâdelileri temsilen Üstüvanî Mehmed Efendi (ö.1072/ 1661)'yi¹⁷¹, sufilere temsilen de karşısında Halvetî Şeyhi Abdülehad Nuri (ö.1061/1651)'yi görüyoruz.

Padişah yanında hünkâr şeyhliğine kadar yükselen Üstüvânî, sarayda elde ettiği nüfuzu mutasavvıflar aleyhinde kullanmaya çalıştıysa da başarılı olamadı¹⁷².

Bu mücadele, işte bu sıralarda fiili bir safhaya intikal etmiş, saraydan alınan cür'et sonucu Kadızâdeliler, tekkeleri basmaya ve dervişleri dağıtmaya başlamışlardır. Kadızâdelilerin bu durumları gittikçe daha kötü bir şekilde devam

169. Katib Çelebi, *Fezleke*, c. II, s. 183.

170. Katib Çelebi, aynı yer.

171. Asıl adı Mehmed bin Ahmed bin Mehmed el-Şamî olan Üstüvanî, 1017/1608 yılında Şam'da doğmuş ve İstanbul'a gelip vaiz olmuştur. Kendisine Ayasofya Camii'nin direklerine yaslanarak ders verdiği için Üstüvanî lakabı verilmiştir. Kadızâdeli-sûfi çatışmalarına aktif olarak katılmış ve Köprülü Mehmed Paşa tarafından Kıbrıs'a sürgün olarak gönderilmiştir. Daha sonra sürgünde olduğu Kıbrıs'tan doğum yeri olan Şam'a gitmiş, orada 1072/1661 yılında vefat etmiştir. (Bkz. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1313, c. IV, s. 173; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, (TTK Basımevi) Ankara 1947, c. III, I. Kısım, s. 368 vd.)

172. Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Faruk*, c. VI, ss. 244-245.

ederek, devlet işlerine müdahale şeklini almış; bu hal Köprülü Mehmed Paşa'nın vezir-i azamlığına kadar devam edegelmiştir. (Köprülü'nün vezir-i azam oluşunun sekizinci Cuma günü Fatih Camiinde Cuma Namazı esnasında müezzinler, nât-ı şerif okurlarken Kadızâdelilerden bir grup bunların makamla okunmasını menetmek istemişler, bunun üzerine kan dökülmesine ramak kalmıştır.)

Kadızâdeliler, bu olaydan sonra, tarikat erbabına taarruza başlamışlar, ne kadar tekke varsa yıkmışlar, sohaklarda rastladıkları şeyh ve dervişlere tecdid-i iman teklif edip, kabul etmeyenleri öldürmeye başlamışlardır. Daha sonra padişaha giderek, bütün bid'atleri kaldırmaya izin istemişler, selatin camilerinin birer minaresini bırakıp diğerlerini yıkmaya, Hz. Peygamber zamanından sonra ihdas edilen her şeyi kaldırıp, âleme kendi zihniyetlerine uygun bir nizam vermeye kalkışmışlardır. Bunlar kendilerine engel olmak isteyenlere karşı silahla karşı koymaya karar vererek, Fatih Camii avlusunda toplanmak üzere taraftarlarına haber göndermişlerdir¹⁷³.

Bu durumu haber alan zamanın vezir-i azamı Köprülü Mehmed Paşa, derhal Kadızâdelilerin elebaşlarına haber göndermiş, nasihatta bulunmuş, fakat sözü dinlenmemiştir. Bunun üzerine Köprülü ileri gelen ulemayı çağırarak ve durumu onlara arz etmiştir. Onlar Kadızâdelilerin iddialarının batıl olduğunu, bu şekilde fitne çıkaranların cezalandırılmaları gerektiğini söylemişlerdir. Bunun üzerine Köprülü, durumu padişaha arz etmiş, öldürülmeleri hususunda emir almıştır. Bu emri almasına rağmen, Köprülü, öldürülmeleri yönüne gitmemiş; Üstüvanî Mehmed Efendi ile, Türk Ahmed ve Divâne

173. Naima, *Rauza*, c.V, ss. 54-55; Solakzâde Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solakzâde Tarihi*, c. II, s. 629; Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Fâruk*, c. VII, s. 65; Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, Ankara 1988 (AÜİF Yayınları), ss. 128-129.

Mustafa adıyla şöhrat bulmuş diğer iki vaizi 1656 yılında Kırıs'a sürmüş, tekkeleri ve şeyhleri bir süre bunların elinden kurtarmıştır¹⁷⁴.

Abdülehad Nuri'nin müritlerinden Şeyh Mehmed Nazmî *Hediyyetü'l-lhvân* adlı dönemin dinî tartışmalarını detaylarıyla anlattığı bu eserinde o günleri şöyle anlatır: "Hicrî 1061 Safer, Cuma günü (Aralık 1651) Şeyh Abdülehad Nuri'nin vefat ettiği bugün, Vaiz Türk Ahmed, Ayasofya şeyhlerinin maksuresinin tırazanlarını yıkıp, kırıp, hem an ol gün Sultan Ahmed Camiinde ba'del asır tevhid-i şerif eden Şeyh İlyas, Sultan Mehmed'e şeyh ve Sultan Ahmed Camiinde imam olan Üstüvanî Şeyh İlyas'ı döverek ve darb-ı şedid ile darb iderek, camii şeriften ihraç eyledi. Ol kadar tecavüz ittiler ki, erbab-ı tarik gezemez oldular. Sığar ve kibar muzaheret ve muavenet idüp, fukarâyı tarikate kavlen ve fiilen azim eza ve cefa ider oldular. Ol zamana dek ki, Köprülü Mehmed Paşa vezir-i azam, Haneft Mehmed Efendi Şeyhülislâm oldular. Merhum Köprülü bunların teaddi ve tecavüzlerini görüp, Haneft Efendi'ye istifta ittikte, Kadızâdeye mensup vaizlerin ekseri yeryüzünde bozgunculuk yaptıkları için nefyolunmaları lazımdır deyü ifta itmeğin, Üstüvanî, Türk Ahmed ve gayriler nefyolup, erbab-ı tarikat bir müddet müsterih oldular"¹⁷⁵.

174. Naima, *Rauza*, c.V, ss. 56-59; Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyî-nâme-i Abdi Paşa*, v. 51a; Mehmed Nazmî, *Hediyyetü'l-lhvân*, v. 161a; Solakzâde, a.g.e, c. II, 630; Mehmed Murad, *Tarih-i Ebu'l-Fâruk*, c. VII, s. 67; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, c. III/I, s. 373; Yurdaydın, a.g.e, s.129; M. Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 208; Samiha Ayverdi, *Türk Tarihinde Osmanlı Asırları*, c. II, İstanbul 1975, s. 85. Ayrıca Tarihçi Nâima, bu dönemde Kadızâdelilerin ele başı olan Vâiz Türk Ahmed ve Divâne Mustafa gibi mutaassıb tahrikçilerin faaliyetleri ve garib din anlayışları konusunda ibret verici örnekler kaydeder. (Bkz. Nâima, *Rauza*, c. VI, ss. 226-227).

175. Mehmed Nazmî, a.g.e, vv. 160b-161a.

Bu sürgün olayı 14 Zilhicce (3 Ekim) 1066/1656 tarihinde gerçekleşir¹⁷⁶.

Zamanın başkenti İstanbul'da bu olaylar olurken mutasavvıfımız *Niyazi-i Mısri* 34-35 yaşlarında olup, El-malı'da Şeyhi Ümmî Sinan'ın tekkesinde manevî eğitimden geçmektedir. *Niyazi-i Mısri*'nin gençlik döneminde Üstüvanî ile Şeyh Abdülehad Nuri liderliğinde devam eden, *Niyazi-i Mısri*'nin hayatı bölümünde genişçe yer vereceğimiz Kadızâdeli-Sivasî çatışmaları üçüncü kuşakta *Niyazi-i Mısri* ile yine vaiz olan Mehmed Vanî Efendi arasında sürüp gidecektir.

XV. yüzyılda gerginleşmeye başlayan Devlet-Meşayih ve Ülema ilişkileri *Niyazi-i Mısri*'nin yaşadığı XVII. yüzyıla gelindiğinde iyice kutuplaşmış idi. Dönemin siyasî yapısını eli alırken de değindiğimiz bazı mutasavvıflara yönelik siyaseten katli olaylarıyla birlikte, özellikle şeyhlerin bol bol sürgün edildiğini görüyoruz.

Burada şunu da hatırlatmakta fayda görüyoruz. Günümüz-de, belli bir döneme ait Kadızâdeli-Sufiler tartışmalarına bakarak, tüm tasavvuf tarihi boyunca alimlerle mutasavvıfların hep çatışma halinde oldukları şeklinde yaygın olan bir kanaate katılmıyoruz. Çünkü tasavvufun hemen ilk dönemi olan zühd merhalesinin önemli siması Hasan el-Basrî (ö.110/728), tasavvuf dahil bütün İslamî ilimlerin hepsinde üstat kabul edilir¹⁷⁷. Aynı şekilde Hasan el-Basrî hemen hemen tüm tarikatların silsilelerinde yer alır. Buna benzer hem şer'i ilimlerde temayüz etmiş, hem de tasavvufî hayata

176. Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekayînâme-i Abdi Paşa*, v. 51 a.

177. Muslih Seyyid Beyyumî, *Hasan el-Basrî*, (yayınlanmış doktora tezi), Kahire 1984, ss. 249-339.

intisab etmiş zatların sayısı etüdümüze sığmayacak kadar çoktur. Osmanlı dönemi tasavvufu incelediğimiz zaman tüm tarih boyunca fakihlerle sufilerin eskiden beri sürekli bir zıddiyet içerisinde oldukları gibi bir genelleye varmak kanatımızca zor görünmektedir.

Aynı asırda, Şeyh Rumî diye bilinen bir Nakşbendî şeyhi, IV. Murad tarafından Diyarbakır'da 1048/1638 yılında ölümle cezalandırılmıştır¹⁷⁸. Hangi sebepten dolayı öldürüldüğü de halen gün yüzüne çıkmış değildir¹⁷⁹. Yine aynı padişahın dönemin Mevlevî şeyhi Ebubekir Çelebi'ye de çok yakınlık gösterdiğini¹⁸⁰ İsmail Hakkı Bursevî'nin şeyhi Osman Fazlı Efendiye çok saygı duyduğunu, hatta Ramazan ayında şeyhin oruç açacağı ekmekten isteyip, teberrüken onunla oruç açtığını biliyoruz¹⁸¹.

Bu dönem *Niyazî-i Mısırî* de dahil pek çok mutasavvıfın devlet tarafından sürgüne gönderildiği, şeyhler açısından oldukça şanssız bir dönemdir. Aynı asırda Karabaş Şeyh Ali Efendi 1090/1679 yılında Limni adasına¹⁸², yine Osman Fazlı Atpazarî 1101/1690 tarihinde Kıbrıs'taki Magosa kale-

178. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. IV, ss. 53-55.

179. Hamid Algar, "Political Aspect of Naqshbandî History", (Tebliğler içinde), İstanbul-Paris 1990, s.130.

180. Gölpınarlı, *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul 1983, ss. 163-164.

181. İsmail Hakkı Bursevî, *Silsilenâme-i Celvetiye*, (Haydarpaşa Hastanesi Matbaası) İstanbul 1291, s. 97.

182. Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyînâme-i Abdi Paşa*, v. 218a; Mehmet Raşid, *Tarih-i Raşid*, c. I, s. 357; Hasan Efendizâde Senâî, *Menâkıbnâme-i Şeyh Muhammed Nasûhî el-Üsküdüârî*, Millet Kütüphanesi (Ali Emîrî, Şer'iyye Böl.), no: 1104/1, v. 11b; Ali Uğur, *Mehmed Şeyhî Efendi'nin Vekâyi'u Fudalâ'sına Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Meşayihî*, s. 143; Mehmed Ali Aynî, *Türk Azizleri-I; İsmail Hakkı*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1944, ss. 7-8.

sine¹⁸³, İsmail-i Ankaravî (ö.1041/1631) de kaynaklarda yeri belirtilmeyen bir yere sürgün gönderilmiştir¹⁸⁴.

Bu noktada hemen şunu da hatırlatmakta yarar var: Özellikle Osmanlı devletinde bu yüzyılda ortaya çıkan bu Kadizâdeli-Sufiler çatışması, genellikle alimler ve mutasavvıflar arasında cereyan etmekte ve devlet genellikle Kadizâdeli zihniyetine sahip vaizlerin tesiriyle mutasavvıfların aleyhine kararlar almak zorunda kalmaktadır.

Diğer taraftan Osmanlının kuruluşundan beri hükümdarların şeyhlere karşı duydukları saygı ve ihtiramın devam etmekte olduğunu görüyoruz. Mesela: II. Bayezid'in Halvetiye Tarikatına mensub olduğu ve zaman zaman zikir meclislerine katıldığı bilinmektedir¹⁸⁵.

Kanunî Sultan Süleyman, Manisa'da iken Muslihiddin Merkez Efendi (ö.959/1552)'yi sever ve sayardı. Aynı şekilde Merkez Efendi de, Padişahla birlikte savaşlara katılır ve orduda vaaz eder, askerlerin maneviyatını yükseltirdi¹⁸⁶. Yine III. Murad (ö.982 /1574) Halvetî Şeyhi Şüca'¹⁸⁷ ile Şeyh Hüsameddin Uşşakî'nin İstanbul'a yerleşmeleri için elinden gelen her şeyi yapmıştır¹⁸⁸. Aynı şekilde IV. Murad Celvetî, Şeyhi Osman Fazlullah'a çok hürmet göstermiştir¹⁸⁹. Sultan I.Ahmed (ö.1012/1603)'in, Aziz Mahmûd Hüdâyî (ö.1038/1628)'nin sarayda abdest alırken, abdest suyunu dökecek

183. Aynî, a.g.e., ss. 48-51.

184. Erhan Yetik, *İsmail-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Doktora Tezi) İstanbul 1985, s. 33.

185. Martin, *A Short History...*, ss. 280-281.

186. Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif ve Tarikatnâme-i Pirân ve Meşâyih-ı Tarikat-ı Halvetiyye*, v. 11a.

187. Mayer, *İçtimaî Tarih...*, s. 55.

188. Bekir Kütükoğlu, *"III. Murad "*, İA, (MEB Yayınları) İstanbul 1970, c. VIII, s. 624.

kadar hürmet gösterdiği anlatılmaktadır¹⁹⁰. Ama ne varki, yaptığımız tesbitlere göre bu çekişmede vaizler sınıfının saraya ve Padişaha hiyerarşik olarak çok yakın olma ve bu yakınlıktan dolayı kolay tesir edebilme gibi avantajlarını mutasavvıfların aleyhine kullanmışlardır.

İşte Mutasavvıfımız *Niyazî-i Mısırî*, Osmanlı devletinde gerek siyasî, gerek ekonomik yoğun bir çöküntünün ve gerilemenin yaşandığı, sadece bununla da kalmayıp dinî ve fikrî yöndende oldukça fazla çatışma ve kavgaların yapıldığı böyle bir atmosferde yaşamıştır.

189. Bursevî, *Silsilenâme-i Celvetiyye*, s. 97.

190. H. Kamil Yılmaz, *Aziz Mahmûd Hüdayî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, İstanbul 1990, s. 83.

BİRİNCİ BÖLÜM

NIYAZÎ-İ MİSRÎ'NİN HAYATI, ŞAHSİYETİ VE ESERLERİ

Niyazî-i Mısırî'nin diğer mutasavvıflardan en önemli farkı, hayatıyla ilgili bilgilerin kendi eserlerinde yeralmasıdır. Gerek kendi eserlerinde, gerekse dönemin tarih kaynaklarında onun doğum, ölüm ve hayatı boyunca, başından geçen mühim olayların tarihleri çok net olarak kaydedilmektedir.

Çalışmamızda hayatıyla ilgili kronolojik tesbitleri yaparken, dönemin siyasî ve sosyal olaylarıyla irtibatlandırmaya ve genel tarih zeminine oturtmaya gayret gösterdik. Özellikle, onun hayatını tesbit ederken menkabevî şahsiyetini değil, tarihî ve gerçek şahsiyetini ön plana çıkarmaya gayret ettik.

I- HAYATI

A- Gençlik Çağı

a- Doğum Yeri ve Tarihi

Niyazî-i Mısırî, her ne kadar adındaki nisbet, öğrencilik yıllarında kaldığı Mısır'dan dolayı Mısırî ise de, Anadolu'nun doğusundaki önemli yerleşim merkezlerinden Malatya'da

doğmuştur¹. Bunu, kendi ağzından yazdırdığı *Mevâidü'l-İrfan* adlı eserinin on dördüncü sofrasında² şu cümlelerle açıkça söyler: “Ben doğum yerim olan Malatya’da ilk ilim talebinde bulunduğum sırada, gönlümde tarikat-ı sufiyyeyi bilmek arzusu vardı”³.

Niyazî-i Mısırî’nin doğum mahalli, şehir olarak böylesine kesin bulunmakla birlikte, o yerin kasaba veya köy olarak adiyeti hususunda, çok farklı görüşler söylenegelmiştir. Biz, bu görüşleri maddeler halinde mütaala edip, sonunda kendi kanaatimizi belirteceğiz:

1-Bu hususta ilk kaynaklardan Safayî⁴ ve Salim⁵, Tezkirelerinde; Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A’lam*’ında⁶; Abdülbaki Gölpınarlı, *Niyazî-i Mısırî*⁷ adlı çalışmasında; onun Malatya’ya bağlı Soğanlı köyünde doğduğunu söylerler.

1. İbrahim Rakım, *Vakîât-ı Mısırî*, v. 1; Mustafa Lütfi, *Tuhfetü'l-Asrî fî Menâkibi'l-Mısırî*, s. 3; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısırî*, s. 408; Terceme-i Hal-i Şeyh Muhammed Mısırî en-Niyazî, v. 118a; İsmail Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyâtı Danişveran-ı Nadiredân*, s. 189; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vakâyi-i Fudalâ*, s. 92; Hüseyin Ayvansarayî, *Vefeyât-ı Hadikati'l-Cevâmî*, s. 46; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. IV, s. 193; B. Mehmed Tahir, *Kibâr-ı Meşâyihî Ülemâdan On İki Zatın Terâcim-i Ahvâli*, s. 28; Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, c. II, s. 451; Gölpınarlı, “*Niyazî-i Mısırî*”, s. 183.
2. Mısırî, bu eserini mevaîd, sofralar şeklinde yazdığı, yani her bölüme sofranın adını verdiği için biz de “on dördüncü sofranın” formunu kullanmayı uygun gördük.
3. Niyazî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan ve Avâidü'l-Ihsan*, v. 22b.
4. Safayî, *Tezkire-i Safayî*, v. 410.
5. Salim, *Tezkire-i Salim*, s. 668.
6. Şemseddin Sami, *Kâmûsu'l-A’lam*, İstanbul 1316, c. VI, s. 4626. Daha sonra Şemseddin Sami’nin verdiği bu yanlış bilgi tekrar edilegelmiştir, Süleyman Fikri Antalya Livası Tarihinde Niyazî-i Mısırî’nin Soğanlı köyünde doğduğunu kaydeder ve bu bilgiyi Şemseddin Sami’nin *Kâmûsu'l-A’lam*’ından aldığını söyler. (Bkz. Süleyman Fikri, *Antalya Livası Tarihi*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1338-1340, s. 191).
7. Gölpınarlı, a.g.m, s. 183.

2-Kaynakların çoğunluğu, doğduğu yer olarak sadece Malatya'yı zikredip, her hangi bir köy veya kasabadan bahsetmezler. Özellikle hayatını doğrudan anlatan menâkıbnâmelerden *Vakîât-ı Mısırî*⁸, *Tuhfetü'l-Asrî*⁹, *Gülzâr-ı Mısırî*¹⁰ ve Harîrîzâde'nin *Tıbyânü'l-Vesâil*'inde¹¹ yalnızca Malatya'da doğduğundan bahsedilir.

3-İslâm Ansiklopedisinin İngilizce baskısına *Niyazî-i Mısırî* maddesini yazan F. Babinger, *Niyazî-i Mısırî*'nin doğum yeri olarak Soğanlı kasabasının zikredildiğini, ancak bunun doğru olmadığını, onun eski Malatya'nın yazlığı olan *Aspozi*'de doğduğunu ifade eder¹².

4-*Niyazî-i Mısırî*'nin Divan'ına şerh yazan Muhammed Nuru'l-Arabî'nin eserini dilimize uyarlayıp, yayınlayan M. Sadeddin Bilginer, Aspoziyle Soğanlı Köyünün aynı yer olduğu ve orada doğduğu şeklinde bir görüş ileri sürer¹³.

5-Konuyla ilgili çalışmaları olan Baha Doğramacı, onun Malatya'nın Soğancık nahiyesinde doğduğunu söyler¹⁴.

6-Hüseyin Oral, *Niyazî-i Mısırî*, Hayatı, Tefekkürü, Eserleri, adlı çalışmasında Mısırî'nin Soğanlı köyünde doğduğunu ve bugün buranın şimdi Malatya'nın güney-batısında yer alan Yeşilyurt ilçesi olduğunu kaydeder¹⁵.

8. İbrahim Rakım, *Vaktât*, v. 1.

9. Mustafa Lütü, *Tuhfe*, s. 3.

10. Mehmed Şemseddin, a.g.e, s. 408.

11. Harîrîzâde M. Kemaleddin, *Tıbyânü Vesâilî'l-Hakâik fî Selâsili't-Tarâik*, c. III, v. 129a.

12. Franz Babinger, "*Niyazî*", EI, c. VIII, Lieden 1993, s. 65.

13. Muhammed Nuru'l-Arabî, *Mısırî Niyazî Divânı Şerhi*, haz. M. Sadeddin Bilginer, İstanbul 1982, s. 7.

14. Baha Doğramacı, *Niyazî-i Mısırî Hayatı ve Eserleri*, s. 1.

15. Hüseyin Oral, *Niyazî-i Mısırî, Hayatı, Tefekkürü, Eserleri*, s. 7.

7-Malatyalı Gönül Sultanları adlı eserin yazar kadrosundan olan ve *Niyazî-i Mısırî* adlı bir makale hazırlayan araştırmacı Ahmed Şentürk, *Niyazî-i Mısırî*'nin doğum yerinin tam anlamıyla neresi olduğu üzerinde, tümüyle bir anlaşılmaya varılamadığını, ancak yaptığı araştırma sonucu, Soğanlı köyünde değil, bugünkü Konak (Yukarıbanazı) kasabasında doğduğunu tesbit ettiğini, söyler¹⁶.

8-Son olarak *Niyazî-i Mısırî* ile ilgili doktora çalışması yapan Kenan Erdoğan'ın görüşüdür ki, *Niyazî-i Mısırî*'nin Aspozî (Yeni Malatya)'ye bağlı olan Soğanlı'da doğduğu ve buranın zamanla farklı isimler alarak günümüze kadar geldiği kanaatindedir¹⁷.

Niyazî-i Mısırî'nin doğum yeriyle ilgili bu görüşlerden birincisi olan Soğanlı köyünde doğduğu fikri, hem böyle bir köyün veya yerleşim biriminin bugün mevcut bulunmayışından, hem de *Niyazî-i Mısırî*'nin babasının lakabı olan Soğancızâde ile karıştırılmış olabileceği ihtimalinden kanaatimizce doğru görünmemektedir. Soğanlı köyüyle, Aspozî'nin aynı yer olduğu görüşü de, tarihi yönden mümkün değildir. Çünkü eski ismiyle Aspuzi diye bilinen bu yer, Eski Malatya'nın güney-batı tarafında yeralan, geniş bir ovanın kenarında bulunan, Tohma nehrine dökülen bir çayın üzerinde olup, yeri gayet güzel ve ferahlık verici, sokakları muntazam ve temiz bir yer idi.

Önceleri Eski Malatya'nın sayfiyesi hükmünde olup, halkın orada yazlık köşkleri vardı. Fakat 1255/1838 tarihinde vuku bulan Nizip Muharebesi esnasında, Hafız Paşa kumandasında pek çok asker Eski Malatya'ya gelmiş olduğundan,

16. Ahmed Şentürk, "*Niyazî-i Mısırî*", (Bize göndermiş olduğu yayınlanmamış makalesi) ss. 1-2.

17. Erdoğan, *Niyazî-i Mısırî*..., s. 32.

halk, o yıl Aspozi'den şehre dönemeyip orada kışlamaya mecbur kalmış ve o zamandan beri orada kalmaya alışmışlardır¹⁸. Ayrıca ertesi yıl şehri terkeden askerler giderlerken, evleri barkları yıkıp gitmişlerdi ki; o tarihten sonra halk, Eski Malatya'ya dönmeyip Aspozi'de kalmaya başlamışlar, böylece de Malatya adı, zamanla Aspozi'ye intikal etmiş oldu¹⁹.

Buradaki açıklamadan anlaşılacağı üzere Aspozi ile Soğanlı Köyü aynı değildir. Ayrıca, Soğancık Köyü görüşüne gelince bu da bir okuma hatası olmalıdır. Çünkü Baha Doğramacı'nın ileri sürdüğü bu görüş, hiç bir kaynakta yer almamaktadır. Hüseyin Oral'ın Yeşilyurt ilçesi tesbitine gelince, bugünkü Malatya şehir merkezinden uzak olan bu ilçenin *Niyazî-i Mısırî*'nin Divan'ında methettiği Aspozi ile coğrafi ve tarihî olarak hiç ilgisi olmadığını görüyoruz.

Niyazî-i Mısırî'nin kendisi ise, yukarıda belirttiğimiz gibi Malatya'lı olduğunu açıkça zikrettiği gibi, Batılı Edebiyat tarihçisi Gibb'in, *Niyazî-i Mısırî*'nin Divanında tasavvufî olmayan tek şiir diye nitelendirdiği²⁰ Aspozi'yi öven şu şiiri²¹, bizde onun Aspozi'li olduğu kanaatinin uyanmasına sebep olmaktadır:

*Bârekallah gülistân-ı bülbülândır Aspozi,
Cenneti tezkîr ider âlî mekândır Aspozi.*

*Mu'tedil âb u hevâ hem müctemî' envâ'î zeuk,
Mecma'ı bezm-i safâ-yı ârifândır Aspozi.*

18. Ekrem Yalçınkaya, *Muhtasar Malatya Tarihi ve Coğrafyası*, (Cumhuriyet Matbaası) İstanbul, 1940, ss. 32-33.

19. Besim Darkot, "Malatya", İA, (ME Basımevi) İstanbul 1988, c. V, ss. 229-231.

20. E. J. W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, London 1904, c. III, s. 317.

21. Niyazî-i Mısırî, *Divân-ı İlâhiyat*, ss. 78-79.

*Ab-ı Hayvanı beğenmez hasletindendir mesîh
Akduğunca sanki bir ruh-ı revândır Aspozi.*

*Câme-i hadrâsın eyyâm-ı rebî'de kim giyer,
Şüphesiz menzilgâh-ı hızr-ı zamândır Aspozi.*

*Her taraf pür meyve-i şîrin leb-i dilber misâl,
Yeşil atlasla donanmış nev-cihandur Aspozi.*

*Bî-midâd elması üzre nakş olur ebyât-ı Sûrh,
Lâ cerem surfi Hüdâ'ya bir beyandır Aspozi.*

*Ol sebebdan ehli pür akl u zekâ vü marifet,
Mahzen-i ehl-i ulûm-ı kamilândır Aspozi.*

*Cennet-i min tahtihe'l-enhârı tecrî dinse hûb,
Hazihi cennâtü adnin"den nişandur Aspozi.*

*Ey Niyazî ger tokunmayaydı hiç bâd-ı fenâ,
Kim dimezdi ona fîrdevs-i cinândur Aspozi.*

*Niyazî-i Mısrî'nin çağdaşı sayabileceğimiz, XVII. yüzyılın
ünlü seyyahı Evliya Çelebi, Malatya'yı gezmiş ve Seyahatnâ-
me'sinde Aspozi bağlarının güzelliğinden bahsetmiştir. Evliya
Çelebi, Aspozi bağlarının su ve havasının hoşluğunu anlatır
ve meyvelerinin bolluğu sebebiyle, diğer bağlara olan üstün-
lüğünden sitayişle bahseder²².*

22. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. III, s. 1103.

Gerçekten yukarıda, Aspozi ile ilgili verilen tarihî ve coğrafî bilgilerle, *Niyazî-i Mısırî*'nin şiirinde tasvir etmeye çalıştığı bilgiler, onun eski adıyla Aspozi, şimdiki adıyla Malatya şehir merkezi olduğu görüşünü kesinleştirmektedir. Diğer taraftan bugün Malatya'da Niyazî Mahallesi adında bir mahalle ve aynı mahallenin adını taşıyan bir de caminin varoluşu²³, bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Bu mahallede önceleri *Niyazî-i Mısırî* adıyla anılan bir tekke ile, bir çeşmenin varlığı söylenirse de, zamanla yıkılıp gittiğini öğreniyoruz²⁴.

Diğer taraftan, *Vakıât-ı Mısırî*, *Tuhfetü'l-Asrî* ve *Gülzâr-ı Mısırî* gibi, onun hayatını detaylarıyla ele alan kaynaklardan hiç birinde Soğanlı veya Soğancık şeklinde bir köy adından bahsedilmemektedir. Aynı şekilde Niyazî Mısırî'nin kendisi yukarıda belirttiğimiz gibi doğum yeri olarak Malatya'dan başka bir yer adı zikretmemiştir. Sonuç olarak bütün bu verilere dayanarak, *Niyazî-i Mısırî*'nin bugünkü *Malatya*'da doğduğunu söyleyebiliriz.

Niyazî-i Mısırî'nin doğum tarihine gelince, *Niyazî-i Mısırî*, kendi mecmûasında "*Fakir bin yirmi yedi senesinde dünyaya gelmişim*" diyerek doğum tarihini belirtir²⁵. Diğer taraftan, hakkında yazılan ilk menâkıbnâmede şu şekilde belirtilir: "*Doğum yeri olan Malatya'da şehit II.Osmanın tahta çıkmasının hemen akabinde, hicretin 1027 yılının Rebîu'l-Evvel ayının 12.Cuma günü dünyaya gelmiştir*"²⁶. Bu kayıt esas alınca, *Niyazî-i Mısırî* miladî takvime göre 9 Mart 1618 Cuma

23. Yalçinkaya, *Muhtasar Malatya Tarihi*, s. 1 4.

24. Ali Helvacı, Mehmet Gülseren, M. Ali Cengiz, Ahmet Şentürk, *Malatyalı Gönül Sultanları*, Ankara 1991, s. 88.

25. Niyazî-i Mısırî, *Mecmûa*, BEEK, Orhan Böl., no: 690, v. 9a.

26. İbrahim Rakım, *Vakıât*, v. 2.

günü dünyaya gelmiş oluyor²⁷. Burada, Râkım İbrahim'in II. Osman'ın tahta geçmesinin hemen akabinde kaydını koymuş olması, verilen bu doğum tarihinin gün olarak olmasa bile, ay ve yıl olarak doğru olduğu kanaatini uyandırmaktadır. Çünkü aynı dönemin meşhur ilim adamlarından Katib Çelebi *Takvîmu't-Tevârih* adlı kronolojisinin orijinal nüshasında, II. Osman'ın tahta çıkışını 1026 hicrî olarak kaydetmektedir²⁸. Rebiü'l-evvel hicrî aylardan üçüncüsü olduğuna göre, *Niyazî-i Mısırî*'nin doğumu, verilen bilgiler ışığında doğru olmuş olur.

b- İsmi ve Künyesi

Niyazî-i Mısırî'nin künyesi genellikle eş-Şeyh Muhammed *Niyazî-i Mısırî el-Halvetî bin Ali Çelebi* ²⁹ şeklinde bilinir. Müstakimzâde, künyeler ve lakablar üzerine telif ettiği eserinde *Niyazî-i Mısırî*'nin künyesini Şeyh Muhammed bin Ali el-Malatî (*el-Malatyavî*) *el-Mısırî el-Bursevî* şeklinde verir³⁰. Yine *Niyazî-i Mısırî* gerek eserlerinde gerekse yazdığı mektuplarından kendisinden “*el-Fakîr eş-Şeyh Muhammed Mısırî*” şeklinde bahseder³¹. *Niyazî-i Mısırî*'nin künyesinden anlaşılabacağı gibi,

27. M. Sadeddin Aygen, *Niyazî-i Mısırî*'nin pîrdaşı Gülâboğlu Muhammed Askerî'nin biyografisini anlatırken, *Niyazî-i Mısırî*'nin 1621 tarihinde doğduğunu söyler ki, bu bilgi tamamen yanlıştır. (Bkz. M. Sadeddin Aygen, *Şair ve Mutasavvıf Gülâboğlu Muhammed Askerî*, Afyon 1979, s. 10).

28. Katib Çelebi, *Takvîmu't-Tevârih*, v. 47.

29. İbrahim Rakım, *Vakîât*, v. 1; Mehmed Nazmî, *Hedîyyetü'l-İhvân*, v. 143a; Harîrizâde, *Tıbyânu Vesâil*, c. III, v. 129b; Mustafa Lütfî, *Tuhfetü'l-Asrî*, s. 2; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedîyyetü'l-Arifîn ve Asâru'l-Musannifîn*, İst. 1955, c. II, s. 305; Ayvansarayî, a.g.e, s.46.

30. Müstakimzâde, *Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Niseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, v.431a; Babinger, *Niyazî-i Mısırî*'nin künyesini Şemseddin Mehmed Mısırî Efendi şeklinde verirse de, biz bundan hemen hiç bir kaynakta Şemseddin ismiyle birlikte kaydedildiğine rastlamadık. (Bkz. Babinger, “*Niyazî*”, El, c. VIII, s. 65).

31. *Niyazî-i Mısırî*, *Mevâidü'l-İrfan*, vv. 48b-49a.

asıl adı Muhammed ya da bugünkü deyiimiyle, *Mehmed*'tir. *Niyazî*, mahlasıdır³². Günümüze ait bir çalışmada, *Visalî* mahlasına, divanın bir nüshasında rastladığı söylenirse³³ de, oldukça zayıf bir görüştür. Çünkü Mısır'den bahseden eski ve yeni kaynaklardan hiç birinde, buna rastlamadık. Mısırî lakabı ise, öğrencilik yıllarında tahsil için bir müddet Mısır'da kalması münasebetiyle sevenleri tarafından verilmiş bir lakaptır.

Niyazî-i Mısırî, şiirlerinde bazan *Niyazî*, bazan, az da olsa *Mısırî* mahlasını kullandığını görüyoruz. Şiirlerinde, bazan *Niyazî*, bazan *Mısırî* mahlasını kullanan *Niyazî-i Mısırî*'nin neye göre bu mahlasları kullandığı, günümüzde bazı yorumlara yol açmıştır. Abdülbaki Gölpınarlı, gece yazdığı şiirlerinde *Niyazî*, gündüz yazdığı şiirlerinde *Mısırî* mahlasını kullandığı şeklinde bir rivayet olduğunu söylerse³⁴ de, Edebiyat tarihçisi Gibb, bu iki mahlasın, hayatındaki iki dönemi ifade edebileceğini, yani bir dönem Mısırî, bir dönem *Niyazî* mahlasını kullanmış olabileceği görüşünü ileri sürer³⁵.

32. Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Bahru'l-Velâye*, v. 180a; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cem'l-Müellifin*, c. XI, (Matbaatü't-Terakkî) Beyrut 1380/1960, s. 64; Muallim Naci, *Osmanlı Şairleri*, haz. Cemal Kurnaz, Ankara 1986(KB Yayınları) s. 182; Haluk İpekten, Mustafa İsen, Recep Toparlı, Naci Okçu, Turgut Karabey, *Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları) Ankara 1988, s. 347. Ayrıca Osmanlı döneminde *Niyazî* mahlaslı şair epeyce şair vardır. Bunlardan Sultan II.Bayezit döneminde yaşamış, Gelibolulu İlyas (ö.924/1518) adında *Niyazî* mahlaslı bir şairin Divanı vardır. (Bkz. *Tezkire-i Riyazî*, Millet Kütüphanesi (Tarih Kısmı Ali Emiri Bölümü), no: 765, v. 139a). *Niyazî* mahlaslı diğer bir şair de, yine divan sahibi Yıldırım Bayezit zamanı şairlerinden *Niyazî-i Bursevî*'dir. (Bkz. *Tezkire-i Latîfî*, Millet Kütüphanesi (Ali Emiri Bölümü), no: 776, v. 133a; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. IV, s. 596).

33. Abdullah Ekiz, *Sinan Ümmî ve Ahfadı*, Ankara 1962, s. 30.

34. Gölpınarlı, "*Niyazî*", İA, c. IV, s. 305.

35. Gibb, a.g.e, c. II, s. 315.

Niyazî-i Mısırî'nin divanıyla ilgili doktora çalışması yapan Kenan Erdoğan, Niyazî mahlasını sülûktan önce, Mısırî mahlasını ise tasavvufî sülûkünü tamamlayıp, şeyh olduktan sonra kullandığını ifade eder³⁶. Bir rivayete göre: *Niyazî-i Mısırî* önceleri *Mısırî* mahlasını kullanırken, ömrünün sonuna doğru rakamsal değeri vefat yaşı 78'e tekabül eden *Niyazî* mahlasını kullandığı belirtilmektedir³⁷. Bir diğer rivayette ise; *Niyazî-i Mısırî*'ye, "Efendim, siz bazan *Mısırî* bazan da *Niyazî* mahlasını kullanıyorsunuz. *Niyazî* mahlasını kullanan başka biri daha var" denilince, "siz varın o zata benim selamımı söyleyin, kendisine başka bir mahlas seçsin." dediği anlatılır³⁸.

Gerek bu tür rivayetlerden gerekse Divanındaki kullarımlarından Niyazî mahlasını çoğunlukla tercih ettiğini görüyoruz. Biz çalışmalarımız esnasında, Niyazî-i Mısırî'nin şiirlerinde ekseriya *Niyazî* mahlası kullandığını tesbit ettik.

c- Ailesi ve İlk Tahsil Hayatı

Niyazî-i Mısırî'nin babası, Malatya eşrafından Soğancızâde Şeyh Ali Çelebi en-Nakşbendî'dir³⁹. Künyesinden de anlaşılacağı üzere Şeyh Ali Çelebi, Nakşbendî tarikatına müntesip tasavvuf ehli bir kimsedir⁴⁰. Bu durum, tabii olarak *Niyazî-i Mısırî*'nin ilerdeki hayatına yansıyacaktır. Yani, *Niyazî-i Mısırî*

36. Erdoğan, a.g.e, s. 33, dipnot 6.

37. İbrahim Rakım, *Vakîât*, v. 41; Mustafa Lütî, *Tuhfetü'l-Asrî*, s. 92.

38. İbrahim Rakım, a.g.e, v. 40.

39. *Terceme-i Hâl-i Şeyh Muhammed Mısırî en-Niyazî*, v. 118/b; İbrahim Rakım, a.g.e, s. 1; Mustafa Lütî, *Tuhfetü'l-Asrî*, s. 4; Harîrizâde, a.g.e, c. III, v. 129a; Sadık Vicdanî, *Tomar*, s. 112; Doğramacı, *Niyazî-i Mısırî Hayatı ve Eserleri*, s. 1, Gölpınarlı, "Niyazî-i Mısırî", s. 183.

40. Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, c. III, s. 451; Franz Babinger, "Niyazî", El, c. VIII, s. 65.

aile olarak tam bir tasavvuf ortamında yetişmiştir. *Niyazî-i Mısırî*'nin, "...*Nihayet Halvetî şeyhlerinden birine intisap ettim. Babam da beni ona gitmekten menetmek istiyor; kendi şeyhine götürmek istiyordu...*"⁴¹ sözünden, babasının oğlu Niyazî'nin dinî ve tasavvufî terbiyesiyle yakından ilgilendiğini anlıyoruz. Günümüzde de sıkça rastlandığı gibi, eski Anadolu kültüründe, kişiler lakaplarıyla bilinir ve tanınırdı. Babasının isminin başındaki Soğancızâde lakabı, *Niyazî-i Mısırî*'nin ailesinin çiftçilikle meşgul olduğu kanaatini uyandırmaktadır.

Kaynaklarda babasının adı ve tarikatı hakkında bu bilgiler yer alırken, Mısırî'nin annesiyle ilgili her hangi bir bilgiye yer verilmemektedir. *Niyazî-i Mısırî*, kendi yazdığı mecmûasında, dört kardeş oldukları şeklinde bir bilgi vermesine karşın, bize herhangi bir isim vermemektedir⁴². Ancak daha sonraki bazı kaynaklarda, kardeşi Ahmed Efendi'nin, *Niyazî-i Mısırî* ile birlikte sıbyan mektebine gittiği⁴³ şeklindeki bilgi göz önüne alınırsa, yaşı kendisine en yakın kardeşinin, bu olabileceğini söyleyebiliriz.

Daha sonra Ahmed Efendi, İstanbul'a gitmiş ve İstanbul'da 1114/1702 tarihinde vefat etmiş olup, kabri Kocamustafapaşa Semtinde Merkez Efendi Kabristanındadır. Kabir taşında "*Birâder-i Hazreti Mısırî Ahmed Efendi, Hicrî 1114*" yazısı vardır⁴⁴.

Niyazî-i Mısırî, aile yapısından da anlaşılacağı üzere, din-dar bir ailede yetişmiş olup, ilk eğitimini bu çerçevede almış ve daha sonra kardeşi Ahmed Efendi ile birlikte dönemin ilk

41. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 23a.

42. Niyazî-i Mısırî, *Mecmûa*, v. 67a.

43. Mustafa Lütüfî, *Tuhfe*, s. 4.

44. Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, c.V, v. 104.

öğretim müessesesi olan sıbyan mektebine gitmiş, burada yazı ile birlikte, Kur'ân ve ilmihal bilgileri öğrenmiştir⁴⁵.

d- Tarikata İlk İntisabı

O dönemde, yani XVII.yüzyıl Osmanlı dönemi Anadolu-sunda, tarikatlar oldukça yaygındı, hemen herkesin bir tarikata girmesi adetti. Ayrıca, ailesi tasavvuf çevrelerine çok yakın olduğu için, *Niyazî-i Mısırî*'nin daha gençliğinin ilk yıllarında tarikata intisap ettiğini görüyoruz⁴⁶. Bu durumu kendisi şöyle anlatır: "*Ben, doğum yerim olan Malatya'da, ilk ilim talebinde bulunduğum esnada kalbimde tarikat-ı sufiyyeyi bilmek, tanımak arzusu vardı. Önceleri, onların meslislerine muhalif idim, gitmezdim. Fakat sohbetleri bereketiyle, günden güne şevkim arttı, nihayet Halveti şeyhlerinden birine bey'at ettim. Babam da beni ona gitmekten menediyor, kendi şeyhi-ne götürmek istiyordu. O zat nakşibendiyyeden idi ve bana göre kamil değildi*"⁴⁷. Niyazî-i Mısırî'nin Halvetiye şeyhlerinden biri diye bahsettiği bu zat, Şeyh Hüseyin el-Halvetî'dir⁴⁸. Bu zat hakkında, ismi ve tarikatının dışında, pek fazla bilgi mevcut değildir.

45. Mustafa Lütü, *Tuhfe*, s. 4; Doğramacı, a.g.e, s. 1.

46. İbrahim Rakım, *Vakıât*, v. 2 ; Mustafa Lütü, *Tuhfe*, s. 4; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 488; Haririzâde, *Tıbyan*, vv. 129a-129b; Sadık Vicanî, *Tomar*, s. 112.

47. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 23/a.

48. İbrahim Rakım, a.g.y.; Mustafa Lütü, a.g.y.; Daha sonra günümüzde yapılan bazı çalışmalarda Niyazî-i Mısırî'nin bu ilk şeyhinden Şeyh Hüseyin Efendi yerine Şeyh Hasan Efendi şeklinde bahsedilir ki; kanaatimizce bu bir okuma hatasından kaynaklanmaktadır. (Bkz. Baha Doğramacı, *Niyazî-i Mısırî...*, s. 1 ; Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, İstanbul 1964, s. 187; *İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Divanlar Kataloğu*, İstanbul 1959, c. II, s. 479).

Gençlik yıllarında bir müddet kendisinden tasavvufi yünden istifade ettiği Şeyh Hüseyin Halvetî el-Malatî, daha sonra Malatya'dan ayrılmıştır. İbrahim Râkım *Vakîât-ı Mısırî*' sinde, "...Şeyh-i müşarun ileyh, şehir-i mezbûrdan bi-hasebi'l-iktizâ semt-i âhara hicret ve rihlet..." şeklinde ifade ettiği cümle ile, Şeyh Hüseyin el-Halvetî'nin Malatyadan ayrıldığını bildirir⁴⁹. Ancak bu zatın nereye ve niçin gittiği konusunda elimizde bir bilgi yoktur.

B- Yetişme Dönemi

a- Mısır'a Gidişi ve Orada İkameti

Gerek Osmanlı ve gerekse ondan önceki Anadolu Selçuklu âlimleri yüksek tahsillerini yapmak için Suriye, Mısır ve İran'a giderlerdi⁵⁰. *Niyazî-i Mısırî* de bu geleneğe uyarak yola çıkmıştı. Onun ilim yolculuğunda ilk durağı Diyarbakır olmuştu⁵¹. Bunu kendisi şöyle anlatır: "*Nihayet bin kırk sekiz yılındaki Bağdat bu yılda fethedilmişti, ilim talebi kastıyla Diyarbakır'a yola çıktım*"⁵². Yine aynı şekilde, *Rakım Vakîât'* ında *Niyazî-i Mısırî*'nin bu seyahata çıktığı yılı biraz daha detaylı olarak şöyle anlatır: "...*Hazret-i merhum-ı mebrûr Sultan Murad Rabi' Han hazretlerinin Bağdad-ı Dârü's-Selâmı şiiyye-i şenâdan tahlîs buyurdıkları senede, yani tarih-i hicret bin kırk sekiz ve azîzim merhum yirmi sâli geçtiği sene hilâlinde...*"⁵³ diyerek kaydettiği bilgiye göre, *Niyazî-i Mısırî*'nin

49. İbrahim Rakım, *Vakîât*, v. 2; Mustafa Lutfi, *Tuhfe*, ss. 4-5.

50. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, s. 227.

51. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 23a; Babinger, " *Niyazî*", El, c. VIII, s. 65.

52. Aynı yer.

53. İbrahim Râkım, *Vakîât*, v. 3.

seyahate çıktığında yaşı yaklaşık yirmi bir olur. Yine buna göre, *Niyazî-i Mısri* 1048/1638 yılında Diyarbakır'a gelmiştir. Ayrıca burada kaydedilen Bağdat'ın IV.Murat tarafından fet-hedilmesi olayının tarihî kaynaklar tarafından doğrulanma-sı⁵⁴, bu bilginin sıhhatini artırmaktadır.

İlim tahsili için Diyarbakır'a gelen *Niyazî-i Mısri*, burada bir yıl kalır⁵⁵. Oradan, Diyarbakır vilayetinin sancağı olan Mardin'e geçer. Bu her iki şehirde de oranın âlimlerinden Mantık ve Kelâm okur⁵⁶. Bunu *Niyazî-i Mısri* kendi ağzından şöyle anlatır; "*Diyarbakır'a sefer ettim, orada bir yıl kaldım. Sonra Mardin'e gittim, orada da bir sene kaldım*" ⁵⁷. Böylece iki yılını daha geçiren *Niyazî-i Mısri* 1050/1640 yılında, yaklaşık yirmi üç yaşındayken Mısır'a gelir. Sonraki kaynaklarda bu hususta farklı bilgiler verilirse de,⁵⁸ biz kendi ifadelerini

54. Peçevî, *Peçevî Tarihi*, c. II, ss. 441-451; Mehmed Halife, *Tarih-i Gilmâni*, ss. 18-19; Solakzâde, *Solakzâde Tarihi*, c. II, ss. 548-550; Mustafa Nuri Paşa, *Netâyicü'l-Vukuât*, c. I-II, s. 241.

55. *Niyazî-i Mısri*, *Mevâid*, v. 23a ; İbrahim Rakım, a.g.e, v. 3; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 6.

56. *Niyazî-i Mısri*, aynı yer.

57. Aynı yer.

58. *Niyazî-i Mısri*'nin bu ilim seyahati esnasında hangi şehirde ne kadar kaldığı konusunda oldukça farklı bilgilere rastladık. Bunlardan İsmail Belîğ-i Bursevî, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*'ında: "*Niyazî-i Mısri'nin 1048 h. yılında Diyarbakır'a geldiğini, oradan Mardin'e geçip, ilm-i kelâm ve Mantık okuduğunu*" bildirir. (Bkz. İsmail Belîğ Bursevî, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, s. 189). Mustafa Lütfi ise *Tuhfetü'l-Asrî*'sinde; "...ve Amid ki Diyarbakır dimekle şehir-i tekîr ve Mardin şehir-i güzîn ve Bağdad ve bilâd-ı selâsede kâin eizze-i evliyâ ve ulemâyı ve meşhed-i Kerbelâ'yı ziyaret ve ol buldânın mecmau'l-irfân ulemâ ve fudelasından fıkıh, hadis, mebânî, tefsir, mantık ve meanî ve nice ulûm-u şettâ tahsiline bezl-i makderat ile dört sene miktârı oralarda ikamet buyurmuştur." diyerek, *Niyazî-i Mısri*'nin Kahire'ye gelmeden dört sene dolaştığını söyler. (Bkz. Mustafa Lütfi, *Tuhfetü'l-Asrî*, s. 6). Hüseyin Vassaf'ın *Sefîne-i Evliyâ*'sında da şunları anlatır; "*Diyarbakır yoluyla Bağdat'a gitti, orada büyük İmamları ve Evliyâ kabirlerini, özellikle Abdülkadir Geylani'yi ziyaret etti. Oradan Kerbelâ'ya gidip, Hz. Hüseyin'in mezarını ziyaret ettikten sonra tekrar Bağ-*

esas aldık. Onun daha sonraki yıllarda Limni Adasında sürgündeyken tuttuğu günlüğünde, şöyle bir not vardır: “İskenderiye’de Kadiri tarikatından bir şeyh var idi. İbrahim Efendi dirlerdi. Kümmelinden idi. 1050 tarihinde onda idim, bir buçuk ay tekyesinde durdum”⁵⁹. Bu not daha sonraki bazı kaynaklarda geçen farklı görüşlere rağmen, bizim tesbitimiz zin doğru olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Bir müddet İskenderiye’de kalan Niyazî-i Mısırî’nin, Kahire’ye geldiğini görüyoruz. Kendisi şöyle anlatıyor: “Diyarbakır ve Mardin’den sonra, oradan Mısır’a gittim. Mısır’da Şeyh hûniye Medresesinde⁶⁰ Kadiri bir Şeyh buldum, ona bey’at

dat’a döndü. Burada dört sene ulûm-u aliyeyi tahsil etti.” (Bkz. Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, c.V, v. 73). Bursalı Mehmed Tahir, aynı şekilde dört yıl dolaştığını bildirir. (Bkz. B. Mehmed Tahir, *Kibâr-ı Meşâhîr-i Ülemâdan On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, s. 28.) Yine Gölpinarlı da dört yıl Diyarbakır, Mardin, Bağdat, Kerbela illerini dolaştığını kaydeder. (Bkz. A.g.e, s.183). Sadık Vicdani’de bu süreyi dört yıl olarak belirtir. (Bkz. Vicdani, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden; Halvetiyye*, s. 112). Niyazî-i Mısırî’nin kendi ağzından Mevâid’den naklettiğimiz beyanını esas alacak olursak, Kahire’ye varmadan dört yıl değil iki yıl dolaşmış olur. Ancak kendisi Bağdat ve Kerbelâ’yı ziyaret ettiğini zikretmemiş olsa bile, yolunun üzerinde olan yerler olduğu için ziyaret etmiş olması muhtemeldir. Brockelman, Niyazî-i Mısırî’nin ilim öğrendiği merkezleri sayarken Konya’yı da zikreder. (Bkz. Carl Brockelman, *GAL*, Leiden 1938, c. II, s. 663). Ancak bu bilgiyi nereden aldığını bilmiyoruz. Böyle bir bilginin doğru olması mümkün değildir, çünkü gerek kendi eserlerinde gerekse daha sonra hakkında yazılan kaynakların hiç birinde böyle bir bilgiye rastlamadık. İslâm Ansiklopedisinin İngilizce baskısına Niyazî maddesini yazan Franz Babinger, 1048/1638 yılında Niyazî-i Mısırî’nin Diyarbakır’a, oradan da üç sene tahsil gördüğü Mardin’e geldiğini söyler ki, Diyarbakır’a geliş tarihi doğru olmakla birlikte, Mardin’de üç yıl kaldığı şeklinde ki bilgi yukarıda belirttiğimiz gibi yanlıştır. (Bkz. Franz Babinger, “Niyazî”, *El*, c. VIII, s. 65).

59. Niyazî-i Mısırî, *Mecmûa*, BEEK, Orhan Bölümü, no: 690, v. 65a.

60. Bugün hala mevcut olan bu medrese, yanında camii, sufiler için tekke-leri olan geniş bir külliye. Bu külliye Memlûklüler döneminde Emir Şeyhûn (ö.756/1355) tarafından yaptırılmıştır. (Bkz. el-Makrizî Takiyuddin Ebu’l-Abbâs, *Kitabü’l-Mevâiz ve’l-İ’tibar fî Zikri’l-Hıttati ve’l-Âsâr*, Beyrut tarihsiz, c. II, s. 421; Dr. Suad Mahir, *Mesâcidu Mısır ve Evliya-*

ettim ve Camiu'l-Ezher'de de derse başladım. Camiu'l-Ezher'de okuyor, o tekkede de yatıyordum. Ciddî çalışıyor her ikisini de muntazaman yürütüyordum"⁶¹. Niyazî-i Mısırî'nin bu ifadelerinden, onun seyahatlarından asıl amacının tefsir, hadis vs. gibi ilimlerden daha çok, tasavvufî bilgiler elde etmek, kendisini manevî yönden geliştirmek olduğunu anlıyoruz. Çünkü, çok sevdiği şeyhinin hemen arkasından seyahate çıkması, Mısır'a gelir gelmez bir şeyhe intisab etmesi, bunu göstermektedir. Diğer taraftan, kendisi, bu gezilerden asıl maksadının, tarikat ilmini tahsil etmek olduğunu belirtir⁶².

Niyazî-i Mısırî'nin Mısır'da iken uzun süre kaldığı Şeyhûniye, sadece medrese değil, içinde sufi hangâhlarının da bulunduğu geniş bir külliyyedir. Niyazî-i Mısırî'den kısa bir süre sonra Mısır'da Şeyhûniye külliyyesini ziyaret edip, Niyazî-i Mısırî'nin kaldığı tekkeyi ziyaret eden Evliya Çelebi, orayla ilgili şu bilgileri kaydeder: "...Abdülkadir Geylanî tekkesidir. On altı sütun üzerine, tavanı nakışlı bir âsîtânedir. Avlusunda üzeri kubbeli bir havuz vardır. Avlusu beyaz mermer döşelidir. Etrafı kat kat Kadirî dervişleri hücreleridir. O meydana da bütün dervişler sema ederler. Mısır içinde dört yerde Kadirî tekkesi vardır, fakat bu hepsinden mükelleftir..."⁶³. Evliya Çelebi'nin fizikî yapısını anlattığı bu tekkede geçirdiği günleri Niyazî-i Mısırî şöyle anlatır: "Mısır'a gidip, şeyhime bey'at ettiğim zaman, oranın fukarası sayılamayacak kadar çoktu.

uhâ's-Salihûn, Kahire 1981, c. III, ss. 247-260). Bu medresenin ilk hocası Osmanlı Şeyhülislâmı Molla Fenârî (ö.834/1428)'nin talebeyken Mısır'a gidip, kendisinden çok istifade ettiği Ekmeleddin Babertî (ö.786/1384)' dir. (Bkz.Mecdî Efendi, *Terceme-i Şakâyık*, c. I, s. 477) Niyazî-i Mısırî de Molla Fenârî gibi Mısır'a gidince, bu külliyyede hangâhı bulunan Kadirî bir şeyhin yanında kalır.

61. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 23a.

62. Aynı yer.

63. Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*, c. X, s. 414.

Bunlardan bazıları, şeyhime kendi şeyhi zamanından kalma idiler. Şeyhin kendine intikal eden müritlerden biri bana yaklaştı ve dedi ki: Ben seni iradende sadık, samimi arkadaş biliyorum. Ama bu şeyh senin bildiğin gibi yetişmiş bir şeyh değildir. Ben sana nasihat ediyorum, senin aradığın bunda yoktur. Beni dinlersen bunu bırak ve kendine başka bir şeyh ara. Belki muradına erersin dedi ve şeyhin bir çok ayıplarını saydı. Ona dedim ki: Şimdi onun kâmil bir şeyh olduğuna inandım. Gerçekten üç yıl hizmetine devam ettim ve onu Kadirî tarikatında kâmil bir şeyh buldum. Allaha hamdolsun ona hizmet sayesinde muradıma nail oldum”⁶⁴.

Niyazî-i Mısri kendisinin de belirttiği gibi, Mısır’da üç yıl Şeyhûniye külliyesindeki Kadirî tekkesinde kalır ve oradaki şeyhe intisab eder⁶⁵. Ancak burada tasavvufî eğitim almakla kalmaz, bunun yanında Câmîu’l-Ezher’de ilim tahsil eder, diğer taraftan da vaazlar verir⁶⁶. Bu şekilde, Mısır’da maddî ve manevî eğitimini sürdürürken, şeyhi *Niyazî-i Mısri*’ye zahir ilim talebinden vazgeçmedikçe, tarikat ilmi sana açılmaz, diyerek onun Camiu’l-Ezher’den ayrılmasını ister⁶⁷. Bu sırada *Niyazî-i Mısri* yaklaşık 27 yaşlarındadır. *Niyazî-i Mısri* bu teklif karşısında bir türlü karar veremeyip, tereddüt içinde kalır. Bu şekilde ilimden ayrılması teklifi kendisine çok ağır gelir ve Allahtan kendine yardımcı olmasını niyaz eder,

64. Niyazî-i Mısri, *Mevâid*, vv. 51a-51b.

65. Babinger, “*Niyazî*”, El, c. VIII, s. 65; Abdülbaki Gölpınarlı, adını bilmediğimiz bir Kadirî şeyhine dört yıl hizmetten sonra...” diyerek Niyazî-i Mısri’nin Mısır’da dört yıl kaldığını söyler ki, doğrusu üç yıl olacaktır. (Bkz. Gölpınarlı, a.g.m, s. 183).

66. İbrahim Rakım, *Vakıât*, v. 3; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 7; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, ss. 408-409; İsmail Belig, *Güldeste*, s. 189 ; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c.V, v. 74; Bursalı Mehmed Tahir, a.g.e, s. 29; Gölpınarlı, a.g.m, s. 183; Doğramacı, a.g.e, ss. 1-2.

67. Niyazî-i Mısri, a.g.e, v. 23a; İbrahim Rakım, a.g.e, v. 3.

b- Mısır'dan Dönüşü

Şeyhinin kendisine söylediği bu teklif karşısında karar vermekte güçlük çeken *Niyazî-i Mısri*, çareyi istihâre yapmakta bulur. Kendisi bu rüyayı şöyle anlatır: “ *İlimden ayrılmam bana çok güç geldi. Ağlıyarak tazarru ve niyaz ile Allah’a istihare ettim ve uyudum. Rüyamda gördüm ki ben büyük bir şehirdeyim ve sultana hizmet ediyorum. Sultan da Şeyh Abdülkadir Geylânî imiş. Kendisinin avlusu geniş bir sarayı var. Kendisi o esnada müritlerinden ileri gelenler arasında abdest alıyor. Sanki ben de öbür tarafında duruyorum ve bana kızacağından korkuyorum. Oradan çıkacak bir yerde bulamadım. Beni gördü, çağırdı: ‘Ey Sufî !’ Hemen kendisine dönüp, önünde durdum. Hizmetçilerinden birisine, ‘Buna bir kese getir’ dedi. Hizmetçi bir kaç adım gittikten sonra ona seslenip, ‘Gel!’ dedi, ‘ona kendi cebimden vereyim’ Elini cebine soktu, bir kese çıkardı ve bana uzattı. Huzurunda keseyi açtım. İçinde taze sikkeli dirhemler vardı. İçinde başka bir kese daha gördüm, onu da açtım. Onda da taze sikkeli dinarlar vardı. Ben, ‘Efendim, bu iki kesenin manası nedir?’ diye sordum. Cevaben dedi ki, ‘Dirhemler zahir ilimdir, öğren ve onunla amel et. Dinarlar tarikat ilmidir, onu, ancak sana takdir edilmiş bulunan mürşidin yanında elde edebilirsin ve senin şeyhin bu şehirde değildir’ diye işaret etti. Anlatamaya çağırdım bir mutlulukla uyandım.”⁶⁸*

Bilindiği gibi tasavvuf kültüründe rüyâlar ve ifade ettikleri anlamlar dervişlerin manevî hayatı için oldukça önemlidir.

68. *Niyazî-i Mısri*, *Mevâid*, vv. 23b-24a; İbrahim Rakım, *Vakıât*, v.3; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 7-9; Harîrîzâde, *Tıbyân*, c. III, vv. 129b-130a. Bilindiği gibi eskiden dirhemler gümüş, dinarlar altından darbolunurdu. (Bkz. W. Barthold - M. Fuad Köprülü, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (DİB Yayınları) Ankara 1982, s. 25).

Bu rüyâda Abdülkadir Geylanî'nin Dirhemler zahir ilimdir, onu öğren ve amel et demiş olması tabîi olarak *Niyazî-i Mısırî*'yi yönlendirecek ve karar vermesinde yardımcı olacaktır. Ve *Niyazî-i Mısırî* rüyayı şeyhine anlatır, o da *Niyazî-i Mısırî*'yi kendisine halife yapmak isterse de, kabul etmez, şöyle cevap verir: “Efendim, benim kalbim hilafete kanmaz. Artık bundan sonra seyahat etmek istiyorum”⁶⁹ der ve şeyhinden ayrılmak üzere izin alır⁷⁰. Mısır'daki tahsil hayatını böylece sona erdiren *Niyazî-i Mısırî*, 1053/1643 yılında bu rüya üzerine Mısır'dan ayrılır⁷¹ ve kendisine rüyâsında işaret edilen yeni şeyhini aramaya başlar. *Niyazî-i Mısırî* görüldüğü gibi Mısır'da üç sene kalmıştır⁷².

c- İstanbul'a Gelişi ve Bursa'ya Yerleşmesi

Niyazî-i Mısırî Mısır'daki şeyhinden izin alıp, ayrıldıktan sonra, üç yıl kadar Arabistan ve Anadolu'da dolaşıp, oralar-daki bir çok şeyh ve tasavvuf erbabıyla tanışır⁷³. Ancak anlaşıldığına göre kendisine rüyasında işaret edilen zata kavuş-

69. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 24a.

70. Şeyhî Mehmed Efendi Vekâiu'l-Fudela'sında, İsmail Belîğ, Güldeste-i Riyâz-ı İrfân adlı eserinde, Niyazî-i Mısırî'nin Mısır'dan şeyhinin vefatı üzerine ayrıldığını söylerler ki, Niyazî-i Mısırî yukarıda görüldüğü gibi bunu kendi tekzib etmektedir. (Bkz. Şeyhî Mehmed, *Vekâiu'l-Fudalâ*, s. 92; İsmail Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, s. 189). Bilakis Niyazî-i Mısırî gördüğü bu rüyadan dolayı ayrıldığını kendisi ifade eder. (Bkz. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 24a.)

71. Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. V, v. 75; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 9.

72. Diğer birçok kaynakta Niyazî-i Mısırî'nin Mısır'da kalış süresi farklı verildiği halde İbrahim Rakım, Vakıât-ı Mısırî'de, “elhasıl şeyh-i kadiri-i sâbıkı'z-zikrin zaviyesinde üç sene mukdarı istikamette hıdmet ve ikâmet edip..” diyerek, doğru bir tesbitte bulunur. (Bkz. İbrahim Rakım, *Vakıât-ı Mısırî*, v. 5)

73. İbrahim Rakım, *Vakıât*, v. 6 ; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 10; Gölpınarlı, a.g.m, s. 183; Doğramacı, a.g.e, s. 2.

muş değildir. Nihayet, *Niyazî-i Mısri* 1056/1646 yılında İstanbul'a gelir. Burada Sultan Ahmed Camii civarında, Sokollu Mehmed Paşa Camii bitişiğindeki tekkenin hücresinde erbaîn (çile) çıkarmıştır⁷⁴.

Niyazî-i Mısri'nin İstanbul'da kaldığı bu hücre, daha sonraları Mısri dervişleri ve sevenleri tarafından ziyaret edildiği anlatılmaktadır⁷⁵. Ancak bugün için böyle bir hücre olmadığından dolayı bu şekilde bir uygulamaya da rastlanmamaktadır. Hüseyin Vassaf, *Niyazî-i Mısri*'nin kalmış olduğu bu hücre'nin kapısında, şu beytin sonradan yazılmış olduğunu bildirir⁷⁶:

*Cenâb-ı şehrebaş-ı ümmi dünya şeyh Mısri kim
Bu dergâh-ı şerifi erbaîni eylemiş ihya
İdüp esmâ-yı sıbtayn ile bâb-ı hücreyi tezyîn
Sezâdır asitâne hassü amma olsa bu şeşcâ*

Diğer bir rivayete göre de İstanbul'a geldiğinde Yedikule civarında Hacı Evhadüddin Dergâhında kaldığı kaydedilir⁷⁷.

74. Mustafa Lütfi, *Tuhfetü'l-Asri*'sinde, "*Halen ziyaretgâh-ı enam olan hücrede*" diyerek, *Niyazî-i Mısri*'yi sevenler tarafından ziyaret edildiğini bildirir-se de (Bkz. Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 10) bugün için bu tekkenin ve hücreden eser kalmamıştır. (Bkz. Gölpinarlı, "*Niyazî-i Mısri*", İA, İstanbul 1971, c. IX, s. 305). Tabibzâde Zakir Şükrü Efendi, Mehmet Paşa Tekkesinde şeyhlik yapan zatları sayarak bu tekkenin bahseder (Bkz. *Tabibzâde Zakir Şükrü Efendi*, a.g.e, s. 9)

75. Hüseyin Vassaf, *Sefine-i Evliyâ*, c. V, v. 76.

76. Hüseyin Vassaf, aynı yer. Ayrıca Hüseyin Vassaf sonradan bu hücrenin döşemelerini, Halil Paşa değiştirmek istediğini, ancak rüyasında *Niyazî-i Mısri*'yi gördüğünü ve bu tahtaların değiştirilmemesini söylediğini, bu işten vazgeçtiğini anlatır.

77. Hüseyin Vassaf, a.g.e, v. 76. Tabibzâde Zakir Şükrü Efendi, İstanbul tekelerini ele aldığı eserinde bu tekkenin Yedikule civarında 983/1577 tarihinde kurulduğundan bahseder. (Bkz. Tabibzâde, a.g.e, s. 35) Yaptığımız incelemeye göre bu tekke zamanla yıkılmış olup, yerine Kur'an Kur-su binası inşa edilmiştir.

Yine onun İstanbul'a bu gelişinde Kasımpaşa'daki Uşşakî Tarihî piri, Şeyh Hüsameddin Efendi'nin dergâhında bir müddet misafir olarak kalmış ve orada teberrûken dergâhın bahçesine bir kuyu kazdırmıştır⁷⁸.

Bu şekilde, kısa bir müddet İstanbul'da kalan *Niyazî-i Mısri*, aynı yıl içerisinde bundan böyle hayatının büyük bir bölümünü geçireceği Bursa'ya gelir. *Niyazî-i Mısri* Bursa'ya ilk geldiği sıralarda bazan Ulu Camii'nin yanındaki medresede bazan da Veled-i Enbiyâ Camii kayyımı Sebbağ Ali Dede'nin evinde kalır⁷⁹. Bursa'da *Niyazî-i Mısri* boş durmaz, orada bu-

78. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 77; E. Behnan Şapolyo, *Mezhepler ve Tarihî Tarihî*, s. 186; Serin, *İslam Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, İstanbul 1984, s. 134. Günümüze kadar ayakta kalabilmiş nadir tekke-lerden biri olan Şeyh Hüsameddin Dergâhı, halen ziyaretgâh olup, fakir ve yoksullara yardım yapılan canlı bir tekkedir. Biz Niyazî-i Mısri'nin kazdırdığı bu kuyuyu bizzat yerinde görmek için gittik. Oradaki bilrikişilerden böyle bir kuyunun eskiden mevcut olduğunu fakat zamanla kapanıp, dergâhın arkasındaki ilkokulun bahçesinde kaldığını öğrendik. Hüseyin Vassaf 1920'lerde yazdığı Sefîne-i Evliyâsında bu kuyunun o zamanlar mevcut olduğunu, Mısri Kuyusu denen bu kuyunun suyunun oldukça tatlı olup, gözleri ağrıyan müslüman ve hristiyan hastaların biiznillah şifa bulmak için oraya geldiklerini anlatır. Ayrıca Hüseyin Vassaf bu kuyunun suyunu, kendisi tulumla vasıtasıyla dergâh'ın şadırvanına taşıtıldığını söyler. (Bkz. Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V. v. 77)

79. Mustafa Lutfi, *Tuhfe*, s. 10; Hüseyin Vassaf, a.g.e, v. 76. İbrahim Rakım, Vakıât-ı Mısri'sinde, " Bu esnalarda ve tarih-i hicret-i nebevî bin elli beşte merhum hazretleri de mahrûse-i Burûse'de pay-ı bedman ve kat-ı rah-ı devradur oldukları evânhılâinde İmam Busayrî merhumun zib-i mesami-i alemiyân ve Kasîde-i Bürde edasıyla şehîr-i cihânyân olan na't-ı şerîfi mefhar-ı âlem sallallahu aleyhi vesellâmu muhtevî nazm-ı selisi enîslerini merhum hazretleri tesbi' etmek bir vech-i azîm cakir hatır-ı hatîrleri..." diyerek, Niyazî-i Mısri'nin 1055/1645 yılında İmam Busayrî'nin Kasîde-i Bürde'sini tesbi' etmek istediğini bildirir ki, bu tarihi açısından yanlıştır. (Bkz. Rakım İbrahim, *Vakıât-ı Mısri*, v. 6) Çünkü Niyazî-i Mısri uzun zamandır, bu kasideyi tesbi' etmek istediğini, ancak buna muktedir olmadığını, Peygamberimizi Bursa'da rüyasında görüp, rüyasında izin aldığını ve on gün içinde bunu bitirdiğini söyleyerek, kendisi Kasîde-i Bürde'yi 1075/1664 yılında yazdığını açıkça belirtir. (Bkz. Niyazî-i Mısri, *Mevâidü'l-İrfan*, v. 26/b-27b)

lunan Allah dostlarını ve zamanın ileri gelen âlimlerini ziyaret eder, onlarla tanışır⁸⁰.

d- Şeyhi Sinan-ı Ümmî'ye İntisab Etmesi

Niyazî-i Mısri, Bursa'da bu minval üzere hayatını devam ettirirken, yine daha önce Mısır'dan ayrılırken olduğu gibi, hayatının akışını değiştirecek bir rüya görür⁸¹. Bu rüyayı Elmalı'ya doğru yola çıktığında gördüğü rivayet edilirse de⁸², kanaatimizce rüyayı Bursa'da görmüş ve aramakta olduğu şeyhinin başka memleketlerde olduğunu anlayınca oradan da ayrılmıştır. Gördüğü bu rüya üzerine *Niyazî-i Mısri*, Anadolu'yu dolaşmağa başlar ve Uşak şehrine doğru yola koyulur. Uşak'ta Halvetî Şeyhi Sinan-ı Ümmî'nin halifelerinden Şeyh Mehmed Halvetî'nin zaviyesine gelir ve burada kalmağa başlar⁸³. Burada bir müddet şeyhe hizmet ettikten sonra, birgün Şeyh Mehmed Efendi, *Niyazî-i Mısri*'ye kendisinin halifesi olduğu Elmalı'da bulunan şeyhi Sinan-ı Ümmî'nin Elmalı'dan Uşak'a geldiğinde kendisini ona teslim edeceğini söyler⁸⁴.

80. Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 10.

81. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısri*, s. 410. Niyazî-i Mısri gördüğü rüyasında bir kalaycıya gider. Kalaycı dükkanı müşterilerden dolup taşmaktadır. O da, bakır abdest ibriğini kalaylatmak için götürür. Kalaylamak üzere ibriği kalaycı ustasına verir, o da ibriği eline alır ve kesici bir aletle ibriği ikiye ayırır, kalayladıktan sonra daha önceki gibi ibriği birleştirir ve Niyazî-i Mısri'ye teslim eder. Tuhfetü'l-Asri'de Niyazî-i Mısri'nin bu rüyayı Bursa'da kalmakta olduğu medresede iken gördüğü kaydedilirken (Bkz. Mustafa Lütfi, a.g.e, ss. 10-11); İbrahim Rakım, *Vakiât-ı Mısri*'de Niyazî-i Mısri'nin Elmalı'ya doğru yola çıktığını ve Elmalıya yaklaştığı bir yerde bu rüyayı gördüğünü söyler. (Bkz. İbrahim Rakım, *Vakiât-ı Mısri*, v. 7)

82. İbrahim Rakım, *Vakiât*, vv. 7-8.

83. İbrahim Rakım, a.g.e, v. 8; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 11; Gölpinarlı, "*Niyazî-i Mısri*", İA, c. IX, s. 305; Doğramacı, a.g.e, s. 3.

84. Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, ss. 11-12; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 77.

Bir müddet sonra Şeyh Sinan-ı Ümmî'nin Elmalı'dan Uşak'a hareket ettiği haberi gelir. Şeyh Efendiyi karşılamaya çıkarlar ve ilk karşılaşma esnasında Şeyh Sinan-ı Ümmî, Şeyh Mehmed Efendiye, “*Senin hizmetinde Mısri Mehmed Efendi adında bir derviş varmış*” diye sorar. Şeyh Mehmed Efendi de, “*Beli, sultanım hazretleri, size teslim edeceğiz*” diye cevap verir⁸⁵. Orada bulunan *Niyazi-i Mısri* rüyasında gördüğü, manen işaret edilen şeyhin bu zat olduğunu hemen anlar ve elini öperek, şeyhe inabet eder⁸⁶.

85. İbrahim Rakım, *Vakrât*, 8 ; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 12; Hüseyin Vassaf, aynı yer.

86. Hüseyin Vassaf, *Sefine*, c. V, v. 78. Niyazi-i Mısri hakkında anlatılan menkabelere göre Sinan-ı Ümmî ile daha Mısır'dan döndüğünde karşılaşır. Fakat bu onu sevenlerin hayal dünyasında onu yüceltme psikolojisi içinde anlatılmış olmasının dışında pek fazla değeri olmayan tasavvufi literatüre göre keramet olarak nitelendirilebileceğimiz bir menkabadır. Rivayete göre bu şöyle gerçekleşir: Niyazi-i Mısri Mısır'da öğrenimini tamamladıktan sonra bir aralık doğum yeri olan Malatya'ya uğrar. Hüseyin Bey köprüsüne doğru, kendinden emin ve mağrurane yürürken, karşıdan bir pîr gelerek önünde durur ve “*Oğlum Niyazi öğrenimini bitirdin mi?*” diye sorar. Niyazi-i Mısri evet cevabını verir ve “*oniki ilimden de mezun oldum*” der. Bunun üzerine aldığı cevaptan hoşnut olmayan pîr ortadan kaybolur. Niyazi-i Mısri durumu anlar, ihtiyarını aramak için hayli dolaşır fakat bir türlü bulamaz. Bu arada İstanbul'da yapılacak bir imtihana davet edilir. Bu imtihanı birincilikle kazanınca padişah tarafından davet edilir. Padişahın taltif ve takdirlerini alır. O zamanlar İstanbul'da bulunan kırk tekkeyi ayrı ayrı dolaşır. Kırkinci tekkeye gidince oradan bir türlü ayrılmak istemez. Az sonra içeriye arayıp durmakta olduğu ve Malatya'da köprü başında karşılaştığı Sinan-ı Ümmî girer. Niyazi-i Mısri'ye, “*Geldin mi oğlum Niyazi?*” diye sorar. O da, “*Evet geldim efendim*” diye cevap verir. Sinan-ı Ümmî de yedi yıl boyunca oraya bir daha uğramaz. Yedinci yıl sonunda geldiğinde, Niyazi-i Mısri'yi aynı tekkede beklerken bulur. Ona Şeyh “*İşte öğrenimin şimdi tamam oldu*” diyerek ekler, “*Söyle bakalım ilmin başı neymiş?*” Niyazi-i Mısri hazretleri başını öne eğerek, “*Sabır*” karşılığını verir. Bu tarihten sonra Sinan-ı Ümmî'nin müntesibi olur ve Sinan-ı Ümmî'den sonra yerine geçer. (Bkz. Ali Helvacı ve Arkadaşları, *Malatyalı Gönül Sultanları*, ss. 89-90) Görüldüğü gibi, gerçek tarihi kaynaklara göre Niyazi-i Mısri ile Şeyhi Sinan-ı Ümmî'nin karşılaşmaları Uşak'ta olduğu halde bu olay keramet psikolojisi içinde anlatılmıştır. Ancak olay ütöpik mahiyette olsa da, burada Şeyhi ve Niyazi-

Niyazî-i Mısırî, daha sonra kendi eserinde bu olayı şöyle anlatır: “Bana mukadder olan zatı bulmak arzusuyla yola çıktım. Senelerce dolaştım. Arap ve Rum⁸⁷ (Anadolu) illerinde çok şeyhlerin sohbetinde bulundum. Sonunda şeyhim, göz bebeğim, kalbimin devası Şeyh Sinan-ı Ümmî Elmalî’nin hizmetine ulaştım. Kalbimin şifasını onun hizmeti şerefinde buldum. Mübarek nefesi kimyasıyla, bana Şeyh Abdülkadir Geylanî’nin rüyamda işaret ettiği şeyler aynıyla ortaya çıktı. Allah’a hamdolsun. Allah’ın lutfıyla telvin gitti, temkin hasıl oldu”⁸⁸. *Niyazî-i Mısırî*, kendisinin de ifade ettiği gibi aradığını bulmuştu; yıllardır arayıp durduğu şeyh, manevî terbiyecisi Elmalî Sinan-ı Ümmî idi.

Böylece *Niyazî-i Mısırî* 1057/1647 yılında⁸⁹, yaklaşık yirmi dokuz-otuz yaşlarında şeyhine kavuşup, ona intisap ile, tasavvufî deyişle tecdid-i libas etmiş olur. Mısır’dan 1053/1644 yılında ayrıldığı hatırlanacak olursa, onun şeyhini arama macerasının yaklaşık dört yıl sürdüğü anlaşılır⁹⁰.

Üşak’ta bir müddet şeyhi ile birlikte kalan *Niyazî-i Mısırî*, birlikte, Elmalî’ya gitmek üzere yola çıkar⁹¹. Yolculuk esna-

zî-i Mısırî’nin arasındaki ilişkinin düzeyini göstermesi açısından bir anlam ifade etmektedir.

87. Bilindiği gibi eskiden Anadolu’ya Diyâr-ı Rûm denilmekteydi. (Bkz. Yahya Kemâl, “*Diyâr-ı Rûm Ne Demektir?*”, KAM, Yıl 3, S. 1, Ocak 1974, ss.16-19)

88. *Niyazî-i Mısırî*, *Mevâidü’l-İrfan*, v. 24a.

89. İbrahim Rakım, *Vakîât*, v. 9 ; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 13; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 78.

90. Mehmet Şeyhî Vekâi’ü’l-Fudalâ’sında *Niyazî-i Mısırî*’nin şeyhini bulmak için yedi sene miktarı dolaştığını kaydederse de bu yukarıda da açıkladığımız gibi yedi sene değil dört senedir. (Bkz. Mehmed Şeyhî, *Vekâi’u’l-Fudalâ*, s. 92). Babinger’de bu sürenin aynı şekilde yedi sene olduğunu söyler ki, o da aynı hatayı tekrarlamış görünmektedir. (Bkz. Babinger, “*Niyazî*”, El, c. VIII, s. 65)

91. Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 13.

sında Elmalı görününce, *Niyazî-i Mısırî*'nin dudaklarından şu mısralar dökülür⁹²:

*Dost illerinin menzili ki âlî göründi
Derd-i dile dermân olan Elmalı göründi.
Tûtilere sükkar bağının zevki iriştî,
Bülbüllere canân gülünün canı göründi.
Mecnûn gibi sahraları ağlayı gezerken,
Leyla dağını lâlesinin alı göründi.
Ten Yakubunun gözleri açılса aceb mi,
Cân Yusufunun gül yüzünün hali göründi.
Kâl ehlünün akvâlini terk eyle Niyazî
Şimdengiru hâl ehlinin ahvali göründi.*

e- Elmalı'daki Hayatı ve Çile Yılları

Şeyhi ile birlikte Elmalı'ya yaklaştıklarında, yolda, şeyhin müritleri onları karşılarlar. Orada Şeyh Sinan-ı Ümmî Halvetî'nin hangâhına inerler. Hangâhta kalmaya başlayan *Niyazî-i Mısırî*, bir taraftan şeyhinin denetiminde manevî eğitimini alırken, diğer taraftan da talebe okutuyor, dergâhta imamlık yapıyor, şeyhin oğluna ilim öğretiyor ve halka va'z u nasihatlar da bulunuyordu⁹³. *Niyazî-i Mısırî* şeyhinin istediği hemen her şeyi yerine getiriyor, hatta şeyhin isteği üzerine, dervişlerin kışlık buğday ve ununu hazırlıyor, tekkeye sırtında odun taşıyordu⁹⁴. Bütün bunların yanında, *Niyazî-i Mısırî* manevî terbi-

92. Niyazî-i Mısırî, *Divan-ı İlâhiyât*, ss. 77-78.

93. Mustafa Lütfî, *Tuhfe*, ss. 14-15.

94. İbrahim Rakım, *Vakîât*, v. 9; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c.V, v. 78. Bir rivayete göre Niyazî-i Mısırî, çevresiyle olan bu yoğun ilişkisi nedeniyle manevî eğitimini ihmal etmeğe başlar. Bunun üzerine şeyhi, onu Elmalı'nın dışına bir iş için göndermek ister. Bunu öğrenen Niyazî-i Mısırî'nin hatırına, şeyhinden uzak kalacağı süre içinde, manen bir zayıflık olup-olmayacağı şeklinde tereddütler gelir. Aynı gece bir rüya görür, rüyasında

yesi için, şeyhinin zaviyesinde halvete girer, çile çıkarır⁹⁵. Onun Elmalî'da iken halvete girip, çile çıkarması için tahsis edilen yerin, yakın zamanlara kadar *Niyazî Makamı* veya *Niyazî Hücresi* şeklinde anıldığını biliyoruz⁹⁶.

üzerine korkunç bir ayı saldırır. Ayı ile bir müddet boğuşup, ümidini kestiği bir anda, şeyhi Sinan-ı Ümmî belirir ve Niyazî-i Mısri'yi bu zor durumdan kurtarır. Rüyasını ertesi gün şeyhine anlatır. Şeyhi de Niyazî-i Mısri'ye hitaben, "*Oğlum Mehmet! o ayı yabandan değildir*" der. Görüldüğü gibi ruh tezkiyesini ve nefis terbiyesini esas alan tasavvufî eğitimde rüyalar oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Günümüzde, Sigmund Freud'ten sonra, çağdaş psikolojinin temsilcisi *Carl Gustav Jung* (ö.1961)'un rüyaların insan ruhunun psikanalizi için önemli olduğu yolundaki yeni çalışmaları, bu konuları yeniden gündeme getirmektedir. Öyle ki, Jung yeni psikoloji anlayışında rüyaları ilahî ses olarak nitelendirecek kadar ileri gider. (Bkz. Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion*, New Heaven and London 1969, s. 21; Frieda Fordham, *Jung Psikolojisi*, çev. Aslan Yalçın, İstanbul 1994, ss. 124-138) Özellikle de Niyazî-i Mısri'nin tarikatı olan Halvetîlik'in temel esaslarından birisinin, rüya yoluyla müridin manevî gelişiminin gözlenmesi ön plandadır. Harirîzâde, Halvetîlikte rüya tabirine çok önem verildiğini, tarikatın temel esaslarından birini rüya ve rüya tabirlerinin oluşturduğunu söyler. (Bkz. Harirîzâde, *Tıbyanü Vesâilî'l-Hakâyik*. c.1, v. 344a) Ayrıca B.C. Martin, Halvetîliğin tarihi gelişimini incelediği çalışmasında, Halvetî şeyhlerinin bazı dönemlerde rüya yorumladıklarını, rüya yorumunda ihtisas sahibi olduklarını ve buna çok önem verdiklerini belirtir. (Bkz. B.C. Martin, "*A Short History of The Khalwatî Dervishes*", s. 295, Dipnot 57) Bu rüyada anlatılmak istenen şeyhinin uyarısına karşı tereddüt geçiren Niyazî-i Mısri böylece uyarılmış olmaktadır. Tasavvufî yorumlara göre, rüyada görülen her türlü hayvan, insandaki hayvanî nefsi sembolize eder ve nefsin olgunlaşmadığının belirtisi kabul edilir. Niyazî-i Mısri,kendi yazdığı tabirnamesinde, rüyada ayı görmenin nefsin olgunlaşmadığının ve o kişinin hayvanî sıfatlarının insanî sıfatlarına üstün geldiğinin alameti şeklinde yorum yapar. (Bkz. Niyazî-i Mısri, *Ta'biratü'l-Vakiât*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Böl., no: 3346/10, v. 63b)

95. İbrahim Rakım, *Vakiât*, v. 9.

96. Abdullah Ekiz, *Sinan Ümmî ve Ahfadi*, s. 31. Ayrıca bu eserde, Sinan-ı Ümmî ile Niyazî-i Mısri'nin buluşmalarıyla ilgili şu menkabe anlatılır: Niyazî-i Mısri, gördüğü rüya üzerine Sinan-ı Ümmî'ye intisab etmek için Elmalî'ya gelir. Aylardan Ramazandır. Niyazî-i Mısri, iftardan sonra kılınacak ilk akşam namazına imam olan Sinan Ümmî'ye uyar. Sinan-ı Ümmî, Fatihayı okurken Niyazî-i Mısri'nin aklında, "*sesi ve kıraatı umduğum*

Niyazî-i Mısri, Elmalı'da kaldığı esnada bir ara sıla-i rahim yapmak için memleketi olan Malatya'ya gidip-gelmek ister. Ancak belki izin vermez düşüncesiyle şeyhinden izin almadan gitmeye kalkışır. Bu tereddütlü halinde, bildiği bazı şeyleri unutmak gibi bazı psikolojik durumlar arız olunca şeyhi durumunu anlar ve ona: “*Derviş Mehmed! bahçıwan bahçe-sindeki meyvelerin olgunlaşıp-olgunlaşmadığını bilir. Biz senin sıla-i rahim sevabından mahrum olmanı istemeyiz*” diyerek, bu ziyaretini daha sonra uygun bir vakte ertelemesini ister⁹⁷.

Daha sonraki olayın gelişiminden anlaşıldığına göre, *Niyazî-i Mısri* tasavvufi deyişle sülûkunu tamamlayınca şeyhi onu oğluyla birlikte memleketine gönderir. Sıla-i rahimden sonra birlikte İstanbul'a giderler. O tarihte İstanbul'da pek hoş anılmayan bir şeyh vardır⁹⁸. *Niyazî-i Mısri* kendini ve berabe-

kadar değil, ben imam olsaydım daha güzel okurdum” diye bir düşünce geçer. O anda Sinan-ı Ümmî, yavaş yavaş namazdan geri çekilir ve *Niyazî-i Mısri*'yi namazı kıldırması için öne iter. Bu şekilde imamete geçirilen *Niyazî-i Mısri*, besmeleyi çeker, fakat her nasılsa *Fatiha*'yı okuyamaz. Kendisini ne kadar zorlasa da, bir türlü hatırlayamaz. Hafızasında ne varsa hepsi de silinmiş, sanki bir tutukluk hali başlamıştır. İşte bu müşkil durumda iken Sinan Ümmî *Niyazî-i Mısri*'ye mihraba bakmasını manen hissettirir. O da mihrabta gayet iri harflerle yazılı *Fatihayı* görür ve oradan okur. Namazdan sonrada Sinan Ümmî'nin eline ayağına kapanarak, af diler. Bu menkabevi olayın doğruluk derecesi ne olursa olsun, tasavvufi açıdan mürid-mürşid ilişkilerinin psikolojik boyutunu göstermesi açısından önem arzeder. (Bkz. Abdullah Ekiz, a.g.e, s.49)

97. İbrahim Rakım, *Vakiât*, vv. 10-11.

98. *Niyazî-i Mısri*, ziyaret etmekten vazgeçtikleri bu şeyhin kim olduğu hususunda hiç bir bilgi vermemekle beraber, İbrahim Rakım *Vakiât-ı Mısri*'sinde *Niyazî-i Mısri*'nin şeyhin oğlu ile birlikte ziyaretten vazgeçtikleri bu şeyhi, “*Olan Şeyhi demekle ma'ruf*” ifadesiyle ipucu verir ki (Bkz. İbrahim Rakım, *Vakiât*, v. 60), bu o dönemde İstanbul'da yaşayan döneminin meşhurlarından Olan Şeyhi İbrahim Efendi (ö.1065/1655) olabilir. Çünkü bu şeyh o tarihlerde İstanbul'da yaşamakta ve hemen herkes ten hürmet görmektedir. (Bkz. B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 26-27; Fevziye Abdullah Tansel, “*Olanlar şeyhi İbrahim Efendi ve*

rindeki şeyhin oğlunu, o zatı ziyaret etmekten alıkoyar. Elmalı'ya geldiklerinde, Şeyh Sinan-ı Ümmî'ye anlatırlar; o da *Niyazî-i Mısırî*'nin bu davranışını takdir eder⁹⁹.

Niyazî-i Mısırî, bu manevî eğitimi esnasında çektiği çileleri ve psikolojisini anlatır. Yaptığı mücahedenin şiddetinden dolayı bir yerde bir halde duramadığı için kendisini minarenden, yahutta dağlardan aşağıya atacak hale geldiğini söyler. Kendi ifadesine göre, sülûk günlerinin ekserisinde gıdasının yirmi dirhem arpa ekmeği olduğunu söyler. Nihayet 1060/1650 senesinin Muharrem ayının son Cuma gecesi, sülûk esnasında uyanık iken bazı haller vaki olur. Gördüklerini, şeyhi Sinan-ı Ümmî'ye anlatır. O da makam olarak İbrahim peygamberden kalan beşinci menzilde olduğunu söyler. Bu olaydan sonra da *Niyazî-i Mısırî* bedenlen yapmakta olduğu mücadele ve riyazeti terkeder¹⁰⁰.

Devriyesi', AÜİF Dergisi, Ankara 1971, c. XVII, ss. 185-190) Ancak orada Niyazî-i Mısırî'yi bu ziyaretten vazgeçiren sebebolan bu şeyh hakkında söylenilen dedikoduların, o dönemde Hamzavî taifesine mensub olup, devletin uzun yıllardır onlar aleyhine sürdürdüğü katle kadar varan sert siyasetin yansıması olabilir. (Bkz. Gölpinarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, ss. 90-113)

99. Mustafa Lütü, *Tuhfe*, ss. 16-17.

100. Niyazî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan*, vv. 21b-22b. Yukarıda Niyazî-i Mısırî'den aktardığımız riyazet dönemindeki geçirdiği halleri ve psikolojisini kendisi şöyle anlatır: "Ben o günlerde on iki konaktan beşinci konakta idim. Hiç kararım kalmamıştı. Bir yandan öbür yana kaçıyor, mücahede şiddetinden dolayı bir yerde duramadığım için kendimi minarenden, yahutta dağlardan aşağı atacak oluyordum. Sülûk günlerimin ekserisinde gıdam, yirmi dirhem arpa ekmeği idi. Nihayet bin altmış senesi Muharrem ayının son on gününün Cuma gecesi sülûk esnasında uyanık iken, bir de gördüm ki evin içinde karşımda bir yıldız. Onu baş gözümle gördüğümü zannettim de gözümü yumdum. Baktım ki, hayır yine aynen gözüm kapalı ikende gözüküyor. Gözümü açtım yine önceki gibi karşımda. O zaman anladım ki bu kalb gözüyle görülüyor. Bir kaç gün o yıldız gözümde kaybolmadı. Sonra büyüdü büyüdü ay kadar oldu. Bir kaç gün de, böylece devam etti. Sonra gitgide büyüdü güneş kadar oldu. Bir kaç günde, böyle gittikten sonra, yine yavaş yavaş bü-

Bu ifadelerden anlaşıldığına göre, *Niyazî-i Mısırî*'nin sülûku, 1060/1650 yıllarında halen devam etmektedir ve kendisine hilafet ve icazetin şeyhi tarafından verildiği 1066/1656 yılına kadar sürecektir¹⁰¹.

f- Şeyhi Tarafından Hilafet Verilmesi

1057/1647 yılında, aradığı şeyhi Elmalılı Sinan-ı Ümmî'yi bulan *Niyazî-i Mısırî* 1066/1656 yılına kadar aralıksız dokuz sene şeyhine hizmet eder¹⁰². 1656 yılına gelindiğinde, bir gün uzun seneler tekkeye buğday ve un taşıması nedeniyle sırtı yara olduğundan, bu yaralarını sardırmak üzere tekke-de şeyhin bir yakınından yardım ister. O zatta hassas bir şekilde, *Niyazî-i Mısırî*'nin yaralarını sarar. Bu durum şeyhin ku-lağına gider ve artık *Niyazî-i Mısırî* olgunlaştığı kararına varır¹⁰³.

Tarikat geleneği olarak sülûkunu tamamlamış olan der-viş Mehmed'in hilafet ve icazet merasimi yapılacaktır. Şeyh Efendi, adet gereği *Niyazî-i Mısırî*'ye tac, rida, seccade ve asa gibi hediyelerle birlikte, halkın huzurunda hilafetiyle beraber

*yüdü ve altı ciheti kapladı. İlk gördüğüm zaman ki ıstırabım, bu son hale gelinceye kadar dinmişti. Artık bundan sonra cesetle mücadele ve riyazet yapamadım. Kalp ve ruh ile bunların durumlarına uygun bir şekilde mücahedeye devam ettim. Bu hali Şeyhim Sinan-ı Ümmî'ye anlattım. Dedi ki, İbrahim (a.s) dan kalan beşinci menzilin hali budur. Bu menzil onun ilk makamı idi. Onun ilk menzili, ittiba bereketiyle Muhammed (a.s) ın ümmeti için beşinci menzil oldu. Fakat Allah'ın Rasûlü için bir makam yoktur. Bütün makamlar onun ayakları altında bir tek makam hükmündedir. Sonra seni İbrahim (a.s)'ın yolundan götüren ve ona varis kılan Allah'a hamd olsun" dedi. (Bkz. Niyazî-i Mısırî, *Mevâidü'l-ırfân*, vv. 21b-22b; Niyazî-i Mısırî, *Mecâlis*, Süleymaniye Kütüphanesi (H. Mahmud Efendi Bölümü), no. 1758, vv. 93a-94b)*

101. Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 18.

102. İbrahim Rakım, *Vakîât*, v. 11.

103. İbrahim Rakım, a.g.y.; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 18; Doğramacı, a.g.e, s. 5; Oral, *Niyazî-i Mısırî Hayatı, Tefekkürü, Eserleri*, s. 13.

tarikatta irşat izni olan icazetini de vermiş oluyordu¹⁰⁴. *Niyazî-i Mısırî* daha önce Mısır'da iken yanında kaldığı Kadirî şeyhinden kabul etmediği hilafeti, Şeyh Sinan-ı Ümmî'den almıştı. *Niyazî-i Mısırî*, bu esnada otuz dokuz-kırk yaşlarındadır ve dokuz sene hiç aralıksız şeyhine hizmet etmiş ve onun mane-vî eğitiminden istifadeyle tarikattan icazetini almıştır¹⁰⁵.

Niyazî-i Mısırî şeyhinden izin ve icazeti aldıktan sonra Uşak'a doğru gitmeye karar verir. Rivayete göre bunu duyan diğer dervişler, şeyhlerinden *Niyazî-i Mısırî*'nin kendilerine son bir kez vazetmesini istirham ederler¹⁰⁶. *Niyazî-i Mısırî* de, onların isteklerini yerine getirir ve yaptığı güzel vaazdan sonra şeyhinin elini öper, dervişlerle helalleşir ve Elmalı'dan ayrılır¹⁰⁷.

104. İbrahim Rakım, *Vakrât*, v. 12; Mustafa Lütü, *Tuhfe*, s. 18-19; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c.V, v. 78.

105. Bazı kaynaklarda *Niyazî-i Mısırî*'nin Şeyh Sinan-ı Ümmî yanında on iki sene kaldığı kaydedilir ki, on iki sene değil burada tesbit edildiği gibi dokuz senedir. Belki daha sonra şeyhi tarafından Uşak, Çal ve Afyon'a hizmet için gönderildiği bir kaç yılı da dahil ederek on iki yıl kaydını koymuş olabilirler. (Bkz. Mehmed Şeyhî, *Vakâiu'l-Fudalâ*, s.92; İsmail Belig, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, s. 189; Haririzâde, *Tıbyanu Vesâil*, c. III, v. 131a)

106. Mustafa Lütü, a.g.e, ss. 20-21. *Niyazî-i Mısırî*'nin ayrılması esnasında verdiği vaazla ilgili olarak şunlar anlatılır: Hilafet verildikten sonra *Niyazî-i Mısırî* Elmalı'dan ayrılmaya kara verince dervişler son defa bir vaz etmesini rica ederler. Onları kırmayan Mısırî kürsüye vaz etmek için çıkar. Fakat bir türlü konuşamaz, sanki dili tutulmuştur. Orada bulunan şeyhi Sinan-ı Ümmî, "*Mısırî efendi bundan böyle hiç susma ve konuş*" deyince dili açılır ve güzel bir vaaz verir. Daha sonraları *Niyazî-i Mısırî* bu olayı hatırladığı ve Bursa'da vaz ettikleri esnada "*Biz o gün bu gündür şeyhimizin himmetiyle konuşuruz*" dermiş. (Bkz. İbrahim Rakım, a.g.e, vv. 60-61)

107. *Niyazî-i Mısırî*, şeyhi tarafından hilafet verildikten sonra, Uşak'a gidip orada irşatla görevlendirilince, bazı iyi niyetli kimseler *Niyazî-i Mısırî* oldukça kapasiteli biri, Bursa gibi büyük bir yere gönderilmeli değil miydi? gibi laflar ederler. Şeyh Sinan-ı Ümmî de onlara cevaben, sanki onun geleceğini okurcasına şunları söyler: "*Bi-kudreti'llahi's-Settâr, bizler göremez isek de sizler göresiz. Bizim Mısırî Mehmet derviş ne*

Niyazî-i Mısırî'nin bu ayrılıştta şeyhine olan sevgisini şu ilâhîsiyle dile getirdiği zikredilir¹⁰⁸:

*Eylesün Allaha çok tahıyyatı
Ana kim virdi ilm-i gayâtı
Gizli Sultandır sırr-ı furkandır
Mürşid-i candır hep makâlâtı
Şehr-i Elmalı canda bulmalı
Ümmî Sinandır şöhret-i zatı
Hubbu canımda sırrı zatımda
Savur üstümden her belıyyâtı
Şeyhini hak bil ey Niyazî kim
Pır yüzündendir Hak hidayâtı*

g- Uşak, Çal ve Kütahya'daki Hizmetleri

Şeyhi Sinan-ı Ümmî'nin izin ve isteği üzerine, daha önce şeyhi ile ilk karşılaştığı Uşak şehrine gelen *Niyazî-i Mısırî*, yine pîrdaşı Şeyh Mehmed Halvetî'nin tekkesine gelir. Kendisine Elmalı'dan getirdiği hediyeleri takdim eder, tekkesinde bir müddet misafir olduktan sonra, Uşak'ın kenar mahallelerinde yer alan bir camiinin minberinde tekrar çileye girer¹⁰⁹. Orada bir kaç çile daha tamamlar.

*Uşak'a, ne Bursa, ne âhar diyara ve ne de bütûn dünyaya sığar değil-
dir. Kibâr ve kümmelden sayılan bir mürşid-i pür iştihar olsa gerektir”
diyerek Niyazî-i Mısırî'yi metheder. (Bkz. İbrahim Rakım, Vakıât, v.12)*

108. Mustafa Lutfi, *Tuhfe*, s. 21.

109. İbrahim Rakım, *Vakıât*, v. 13. İbrahim Rakım bunu Vakıât'ında şöyle anlatır: “Ba'de temami'l-misaferet kenar-ı Uşşak'ta olup ahalisi perişan şode misillü bir camii şerifin minber-i münifi içinde tuti-i pür fütûhları-na beher yeum yirmi dirhem miktarı gıda virmek üzere müteveccihen ile'l-kıbleti's-suriyye ve'l-ma'neviyye erbaîne rıza dade ve makam-ı merkurmda erbain-i müteaddide ve çileleriyle...” cümleleriyle Uşak'ın

Bu sırada, yaklaşık kırk yaşın sahibi olan *Niyazî-i Mısri*, gerek fiziken gerekse manen, olgunluk çağına gelmiş bulunmaktadır. *Niyazî-i Mısri* bu yaşa geldiği zaman kendisine ledünnî ilimlerin açıldığını, başka sırlar ve bilgilerin verildiğini *Mevâidü'l-İrfan* adlı eserinde anlatmaktadır¹¹⁰.

Bizim açımızdan burada dikkat çeken mesele, *Niyazî-i Mısri*'nin manevî olgunluğa ulaştığı zaman kırk yaşında olmasıdır. Onun manevî olgunluğu eriştiğini anlattığı bu zaman dilimi 1067/1656 yılına rastlar. O halde 1027/1618 yılında doğduğunu tesbit ettiğimiz *Niyazî-i Mısri*, bu olayı yaşadığı zaman tam kırk yaşında olmuş olur. *Niyazî-i Mısri*, aynı durumda kendisine başka sırlar ve bilgilerin de verildiğini ancak onları ifşa etmenin doğru olmayacağını ifade eder. Hayatının son günlerinde yazdığı bu eserinde, o vakitten beri bu halin kendisinden hiç gitmediğini ve ömrünün sonuna kadar devam ettiğini bildirir¹¹¹.

kenar mahallelerinin birinin camiinin minberinde bir müddet çile doldurduğunu görüyoruz.

110. *Niyazî-i Mısri*, *Mevâidü'l-İrfan*, v. 18a.

111. *Niyazî-i Mısri*, *Mevâidü'l-İrfan*, v. 19b. *Niyazî-i Mısri* bu olayı kendisi şöyle anlatır: “*Bin altmış yedi senesi Rebiü'l-Ahîr sonlarında bir gün kulların çokluğunu fakat abidlerin azlığını, zahidlerin nadir olduğunu; çoğunluğu fasıkların ve kâfirlerin oluşturduğunu düşünüyorum ve kendi kendime bunun hikmetini düşünüyordum. Ve bana göre onların Allahın rahmetinden uzak olduğunu ve Allahın erhamürrahimin olduğunu düşünüyordum. Bunun sırrının Allah tarafından açılması için kalbimin burçlarında dolaşıyordum. Birden bana iki kanatlı büyük bir kapı açıldı. Kanatlardan birinde şöyle yazılmıştı: ‘bu dünya sırrıdır’, Ötekine de, ‘bu ahiretin sırrıdır’ yazılı idi. Kapının hemen ardında güzel yüzlü bir delikanlı vardı ve bana dedi ki, ‘sana dünya ve ahiretin sırları açıldı. Üzerindeki beşerî elbiseyi çıkar, at. Tuhaf bir şey göreceksin ve sana ledünnî ilimler açılacak. Yüce Allaha yakın ve uzak olanı bilecek ve dertlerden kurtulacaksın’. Çıkardım ve kapıdan içeri girdim. Bana nuranî bir elbise giydirildi. Bir de baktım ki, ilmim ve anlayışım, kulağım gözüm bütün iç ve dış duyularım, başka bir ilme başka bir anlayışa, göze ve yeteneklere değişti...”. (Bkz. *Niyazî-i Mısri*, *Mevâidü'l-İrfan*, vv. 18a- 19b)*

Bu şekilde Uşak'ta hayatını devam ettirirken, Afyonkarahisar sancağına bağlı Çal kazası halkının ileri gelenlerinden bir kaç kişi Uşak'a gelip, Şeyh Mehmed Efendi'den kendilerine dinî konuları öğretecek, halka va'z u nasihat edecek, dindar, güvenilir bir kişi tayin etmelerini isterler. Şeyh Mehmed Efendi'nin bu talep karşısında aklına hemen *Niyazî-i Mısırî* gelir ve bu görevin altından ancak bizim Şeyh Mısırî Efendi kalır, diyerek, durumu ona iletir. *Niyazî-i Mısırî* de kendisine çok saygı duyduğu Şeyh Mehmed Efendi'nin bu ricasını kırmayarak, Çal'dan gelen o kimselerle birlikte bu görevi ifa için gider¹¹². Ayrıca bu olay, XVII. yüzyıl Anadolu din hayatında, tekkelerin ve tasavvufi cemaatlerin dinî görevleri yerine getirme ve halkın din eğitimi konusundaki olumlu fonksiyonlarını anlatması açısından oldukça önemlidir.

Çal kazasında kendine tevdi edilen görevleri yerine getirmeye çalışan *Niyazî-i Mısırî*, burada bir müddet kaldıktan sonra halkın çoğunun dünya peşinde koşan ve ibadetlerini terkeden insanlar olduklarını görür. Diğer taraftan bir kısım insanların, bizim memleketimizde kendimize yetecek daha bilgili şeyhimiz, hocamız vardır gibi dedi kodularından rahatsız olunca, burada fazla duramaz ve tekrar Uşak'a döner¹¹³. Anlaşıldığına göre, *Niyazî-i Mısırî*, Çal halkından pek menmun olmamıştır.

Niyazî-i Mısırî aynı şekilde, Uşak'ta Şeyh Mehmed Efendi'nin yanında kalırken, bu defa da Kütahya'nın ileri gelenlerinden bir grup gelir. Şeyh Mehmed Efendi'den postnişinlik yapabilecek bir şeyh talebinde bulunurlar. Şeyh Mehmed Efendi de, "*Bizim Mısırî Efendi, bu şehre fazlasıyla revadır di-*

112. İbrahim Rakım, *Vakıât*, v. 13; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 23; Doğramacı, a.g.e, ss. 6-7.

113. İbrahim Rakım, aynı yer.

yerek", onu şeyh olarak göndermek istediğini, kendisine bildirir. *Niyazî-i Mısri* de, emre itaat ile, Allah'a tevekkül edip, gelenlerle birlikte Kütahya'ya doğru yola koyulur¹¹⁴. Buradan anlaşılacağı üzere o dönemde Uşak, bölgenin dinî ve tasavvufî faaliyetlerin oldukça canlı olduğu bir merkezdir.

Niyazî-i Mısri ve beraberindekiler, Kütahya'da kendilerine tekke edindikleri yere gelirler ve *Niyazî-i Mısri* yerleşip hemen tasavvufî faaliyetlere başlar. O zamanlar Kütahya'daki bu yerleştikleri Halvetî tekkesiyle, Bahşizâde Ahmed Efendi (ö.1151/1739) adında bir zat ilgileniyordu¹¹⁵. Zaten Kütahya'dan Uşak'a gidip, Şeyh Mehmed Efendiden kendilerine şeyh talebinde bulunduklarına göre, gelenlerin Şeyh Sinan-ı Ümmî ve tarikatını önceden tanıdıkları kanaati hasıl olmaktadır¹¹⁶. Anlaşıldığına göre, o bölgede Halvetiye Tarikatı oldukça yaygın ve etkin görünmektedir. Mısri'nin Kütahya'ya geliş tarihi de, bu bilgiler ışığı altında ortaya çıkmaktadır. Ayrıca,

114. İbrahim Rakım, *Vakıât*, v. 13-14; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 24; Doğramacı, a.g.e, s. 7; Gölpınarlı, "Niyazi", İA, c. VIII, s. 305.

115. Mustafa Lütfi, a.g.e, ss. 24-25. Bu tekkenin yaklaşık XV. yüzyılın başında yapılmış, asıl adının Muslihüddin Tekkesi olduğunu ve zamanla Balıklı Tekkesi dendiğini öğreniyoruz. Bu tekke Kütahya'da Balıklı Mahallesinde, Rüstem Paşa Hamamının hemen güneyinde yer alır. (Bkz. Uzunçarşılı, *Kütahya Şehri*, (Devlet Matbaası) İstanbul 1932 ss. 123-124; Ara Altun, "*Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi*", Atatürkün Doğumunun 100. Yılına Armağan KÜTAHYA içinde, İstanbul 1981/82, s. 341.)

116. Bizim bu kanaatimizi, İ. Hakkı Uzunçarşılı, Kütahya Şehri adlı eserinde bu tekke ile ilgili verdiği bilgilerle te'yid etmektedir. Şöyle ki, adigeçen bu tekkeye ilk önce Mısri'nin şeyhi Elmalılı Sinan-ı Ümmî'nin halifelerinden Şeyh Muslihüddin Efendi'nin (ö.1661/1072) şeyh olduğunu, arkasından onun yerine oğlu İsmail Efendi, onunda yerine de oğlu Bahşi Efendi'nin yerine geçtiğini öğreniyoruz. (Bkz. Uzunçarşılı, aynı yer; Ara Altun, aynı yer)

Mısırî, 1066/1057 yılında şeyhinden icazet alıp ayrıldığına ve Kütahya'da bu görevi sürdürürken şeyhi Sinan-ı Ümmî'nin (ö.1067/1658) ölümünü haber alıp tekrar döndüğüne bakılırsa, Kütahya'da bir yıldan fazla kalmadığını söyleyebiliriz.

Bu şehir ahalisi ile gayet iyi anlaşılan *Niyazî-i Mısırî*, tasavvufî faaliyetlerini muntazam bir şekilde sürdürür. Hatta *Niyazî-i Mısırî*'nin, daha önce gittiği Çal halkını beğenmediğini, Kütahya ahalisinden çok menmun kaldığını şu cümlelerle manzum olarak kendisinin ifade ettiği kaydedilir: “Çalı kazası ahalisini çalı ile kırmalı, lakin Kütahya ahalisini ez derun-ı dil kayırmalı” der imiş¹¹⁷.

Bu şekilde halka tarikat adabını telkin ve irşatla uğraşırken, ehl-i sünnet geçininlerden bir kısım halk, “*Bundan önce sûfîlerin deveranı Osmanlı memleketlerinde emr-i hümayunla yasaklanmışken, Mısırî Efendi dedikleri bu adam niçin ulu'l-emre itaat etmez, ehl-i sünnete uymaz.*” şeklinde dedikodular çıkarırlar. Bu dedikodular öyle ayyuka çıkar ki; *Niyazî-i Mısırî*'nin kulağına kendisini şehit edecekleri şeklinde söylentiler bile gelir¹¹⁸.

Bu olaydan anlaşılacağı üzere, Kadızâdelilerin etkisiyle Osmanlılarda padişah fermanıyla zikir ve deveran yasaklanmış, bu durumda cehri zikir ve deveran gibi esasları olan Halvetiye tarikatına mensub *Niyazî-i Mısırî*'yi tabii olarak oldukça üzmüş ve etkilemiştir.

117. İbrahim Rakım, *Vâkıat*, v. 14.

118. Aynı yer.

h- Şeyhi Sinan-ı Ümmî'nin Ölümü

Kütahya halkı arasında çıkan dedikodulara rağmen *Niyazî-i Mısırî* bir süre¹¹⁹ Kütahya'daki Halvetî Tekkesinde hizmet eder. *Niyazî-i Mısırî* Kütahya'da iken şeyhinin vefat haberini alır ve yerine Bahşîzâde Ahmed Efendi'yi yerine halife tayin ederek Kütahya'dan ayrılır¹²⁰.

Aynı günlerde Kadızâdeli zihniyetinin etkisiyle zikir ve deveranın yasaklanması, tekkelerin kapatılıp yerine mektep açılması gibi düşünceler ve arkasından şeyhinin vefatı *Niyazî-i Mısırî*'yi derinden üzmüştür¹²¹. Şeyhinin vefatı üzerine yazdığı tarih manzumesinde bu üzüntüsünü şöyle dile getirir¹²²:

Uğradı can yine matem üstüne

Olmıya bir nale nalem üstüne

Can u dil meksuf u mahzun oldular

Karagün doğdu bu hanem üstüne

Feyzimin suyu yerinden od çıkar

Yaraşur bana ki yanem üstüne

119. İbrahim Rakım *Vakıât-ı Mısırî*'de Niyazî-i Mısırî'nin Kütahya'da dört buçuk sene miktarı kaldığı rivayet edilir. (Bkz. İbrahim Rakım, aynı yer) Ancak Şeyhi Sinan-ı Ümmî'nin ölümü üzerine Kütahya'dan ayrıldığı düşünülürse, o halde dört buçuk sene Kütahya'da kaldığı şeklindeki bilginin yanlış olması gerekir. Çünkü 1066/1657 yılında şeyhi Sinan-ı Ümmî'den icazet alıp, ayrıldığını daha önce tesbit etmiş idik. Şeyh Sinan-ı Ümmî'nin 1067/1658 yılında vefat ettiği bilindiğine göre (Bkz. Abdullah Ekiz, *Sinan Ümmî ve Ahfadi*, s. 15; Mustafa Tatçı, *Sinan-ı Ümmî Halvetî*, Elmalı/Antalya 1993, s. 4, bu şiirin alındığı mecmûa Elmalı İ.H. Ktp., TY. No: 43'tedir), Kütahya'da bir yıl kalmış olur. Kanatımızca Niyazî-i Mısırî şeyhinin ölümüyle birlikte, Kütahya'dan ayrılır ve Bursa'ya gidinceye kadar, yine daha önce de olduğu gibi Uşak'ta Şeyh Mehmed Efendi'nin tekkesinde kalmaya devam eder.

120. Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 25.

121. İbrahim Rakım, *Vakıât v. 15*.

122. Ekiz, *Sinan-ı Ümmî ve Ahfadi*, s. 14.

Yıkılıp meyhane hiç mey kalmadı
Bir eşik bulam mı yatam üstüne
Geldi şeyhimin Niyazî tarihi
San kıyamet kobdı alem üstüne.

Şeyhinin vefatına duyduğu bu üzüntü ve dönemin olayları onu Uşak'ta yaşamağa âdetâ mecbur etmişti. Bir süre pîrdaşı Şeyh Mehmed Uşşakî'nin yanında kalan *Niyazî-i Mısri* 1071/1661 yılı sonlarına Şeyh Mehmed Efendi'den izin alarak, Bursa'ya gitmek üzere yola çıkar¹²³. *Niyazî-i Mısri* 1072/1661-62 yılının başında kendisini sevenlerden bir iki kişiyle birlikte Bursa'ya gelir¹²⁴.

1- Bursa'ya Tekrar Gelişi ve Oradaki Hayatı

Niyazî-i Mısri, Bursa'ya daha önce gelip, bir müddet kaldığı için yabancıdır. Önceki gelişinde evinde misafir kaldığı Veled-i Enbiya Mahallesinde Sebbağ Ali Dede'nin hanesine gelir¹²⁵. Burada kendisine bir oda verilir ve bu odada

123. İbrahim Rakım, *Vakıât*, v. 15. İbrahim Rakım, *Niyazî-i Mısri'nin Uşak'tan Bursa'ya gidişini kendi ifadesiyle şöyle anlatır: " tarih-i hicretin bin yetmiş bir senesi reside oldukta saiku takdir-i zû'l-minen karargâh-ı sabiku'z-zikr'den mahruse-i Burûse canîbine sevk ve bir iki sadakat kimesne ile bin yetmiş iki senesi evvelinde Burûse'ye teşrif ve vusul ile..."* diyerek, *Niyazî-i Mısri'nin 1071/1661 sonunda Uşak'tan hareket ettiğini ve 1072/1662 yılı başında Bursa'ya vardığını açıkça ifade eder.*

124. İbrahim Rakım, a.g.e, v. 15; *Terceme-i Hâl-i Şeyh Muhammed Mısri en-Niyazî*, v. 118a; İsmail Belig, a.g.e, s. 189; Mehmed Şeyhî, a.g.e, s. 93; Ayvansarayî, a.g.e, s. 46; Haririzâde, a.g.e, c. III, v. 131a; B. M. Tahir, a.g.e, s. 29; Kepecioğlu, *Bursa Kültüğü*, c. III, s. 451; Doğramacı, a.g.e, s. 7; Babinger, a.g.m, s. 65; Gölpinarlı, "*Niyazî*", İA, s. 305.

125. Mehmed Şemseddin, *Gülzar-ı Mısri*, s. 414.

bir müddet kalır¹²⁶. İbrahim Rakım, kendi doğum yeri olan bu mahallede Sebbağ Ali Dede'nin oturduğu evin avlusunun sokak kapısına yakın bir yerine dört duvar çevirip, *Niyazi-i Mısri*'ye halvethane olarak verdiğini özellikle belirtir¹²⁷. Daha sonra Ulu Camii yakınındaki medresede ve Şehreküstü Camiinde bir hücrede, kendisine mahsusen yaptırılan dergâhın inşasının tamamlanmasına kadar, bu şekilde çeşitli yerlerde kalır. *Niyazi-i Mısri* Bursa'da kaldığı süre içinde, Ulu Camii'nde halka va'z vermiş ve camiye sürekli devam etmiştir¹²⁸. Bursa'da kaldığı müddet içerisinde, Kasap Hacı Hasan Dede kendisine hizmette bulunmuştur¹²⁹. Ayrıca *Niyazi-i Mısri*'nin günlük geçimini temin etmek için Bursa'da mum yapıp sattığını biliyoruz¹³⁰.

Niyazi-i Mısri Bursa'ya bu gelişyle birlikte tanınmaya başlamış, çevresindeki devam edegelmekte olan dinî ve siyâsî olaylara aktif olarak katılmaya başlamıştır. O dönemde Padişah ve etrafındakiler eskiden beri süregelen Kadızâdeli-Sivasîler mücadelesi konusunda sert tavırlar takınmaya başlamışlar ve özellikle vaizler sınıfından padişaha oldukça yakın Vanî Mehmed Efendi'nin tahrikleriyle halvetilere karşı aldıkları kararlar, hissedilmeye başlamıştı. İşte *Niyazi-i Mısri*, kendi ifadesine göre, Kadızâdelî zihniyetten ilk uyarıyı Bursa'da almıştı. *Niyazi-i Mısri*, hatıratında Bursa'ya ilk geldiğinde bir

126. Mustafa Lütî, *Tuhfe*, s. 26.

127. İbrahim Rakım, *Vakiât*, v. 16.

128. Mustafa Lütî, a.g.e, s. 26. Hüseyin Vassaf, *Niyazi-i Mısri*'nin Bursa'ya ilk geldiği zamanlarda vaaz ettiği yeri daha sonra dervişlerin ve aşıkların ziyaret edeğeldiklerini ve kendisinin de her gittiğinde o mekanda Allah için, iki rekat namaz kılıp, merhuma dua ettiğini söyler. (Bkz. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 82)

129. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, s. 27.

130. Aynı yer.

grup vaizden, Bursa'da sürekli kalmasının Halvetiye Tarikatını terk etmesine, bununla da kalmayıp, kürsüde Halvetiye Tarikatı aleyhine konuşmalar yapmasına bağlı olduğu şeklinde ifadeler bulunan bir mektup aldığını anlatır.

Ayrıca bu mektupta Padişahın, Şeyhülislâmın, Vezirin, özellikle Vani Mehmed Efendi'nin mutasavvıfların aleyhinde olduklarını ve böyle düşündüklerini söylerler. Ancak *Niyazi-i Mısri*, "bildiğinden kalmasınlar" diyerek cevap verir ve kendisi için tarikatını terketmesi gibi bir durumun söz konusu olamayacağını bildirir¹³¹.

i- Evlenmesi ve Çocukları

Çoğu batılı araştırmacının Müslüman mutasavvıflarla ilgili olarak tesbit ettikleri bir mesele de, mutasavvıfların, Hristiyan mistiklerde bulunan ve *celibasy* denilen bekarlık hayatının olmayıp, evliliğe karşı bir tavır almamaları meselesidir¹³². Ancak İslâm tasavvuf anlayışında sülûk dediğimiz ma-

131. Niyazi-i Mısri, *Mecmûa*, BEEK, v. 6b; Niyazi-i Mısri Limni'de yazdığı hatıratında bu durumu kendi ifadesiyle şöyle anlatır: "Burûse'ye geldiğimden sonra cümle Burûse'nin kürsi şeyhleri cem' olup, bize bir kağıt yazmışlar. Dimişler ki, benim efendim hoş geldiniz safalar getirtiniz. Velakin eğer bu şehirde temekkün etmek müradınız ise Halvelî tarikatını terk ittikten maâde kürside onlara dahl ve inkar üzere olursanız, bu kavlin düştüğü yere cümle başımız yoluna koruz. Eğer bize muhalefet üzerine olursanız, bu şehirde duramadığınızdan maade akibet başınız virürsünüz. Zira padişah bu itikattadır. Şeyhülislâm, vezir bahusus Vani Efendi bu itikattadır. Bunlara muhalefet akıl başında olanda olmaz. Zira sen geldikten beri bunları medh itmessin. Bunların muratları cümle Halvelî tekkelerini medrese ve mektep itmektir, halveti'yi kaldırmak deyü yazmışlar, hisarda göndermişler. Biz de mektubu okuyunca ahmaklık etmişiz. Ben tarikattan ne zarar gördüm ki bundan şimdi yüz çevirem. Bildiğinden kalmasınlar, başımıza ne yazıldı ise çekerüz deyü haber gönderdim. Meğer gerçek imiş, gittikçe padişaha düşman ittiler. Dokuz yıldır padişah siyaseti çekerim." (Bkz. a.g.y)

132. Reynold Nicholson, *The Mystics of İslâm*, London 1975, s. 5; A. J. Arbery, *Sufism; An Account of The Mystics of İslam*, London 1956, ss. 84-85; H. A. R. Gibb, *Mohammedanism*, Oxford 1969, s. 93; A. J. Ar-

nevî eğitim sürerken geçici olarak bir müddet evliliğin geciktirildiğini görüyoruz¹³³. Bununla birlikte Riyazet ve çile dönemini bitiren sûfiler evlenmekte serbest idiler¹³⁴. İşte bu çerçevede mutasavvıfımız *Niyazî-i Mısırî* geç de olsa evlenmeyi düşünmüş ve evlenmiştir.

Niyazî-i Mısırî, Sebbağ Ali Dede'nin kendisine inşa ettiği halvethanede kalırken, evlenmek ister. *Niyazî-i Mısırî*'nin komşuları, onun için bir hanım ararlar ve aynı mahalleden Mehmed Çelebi adında bir zatın kızına dünür olurlar. İslâmî usullere göre nikah kıyılır ve düğün yapılır. Ancak nikah kıyılmasına rağmen birleşme olmaz. Bunun sebebini kendisine soranlara, evlilikten maksadının nikah sevabı olduğunu söyler ve bu hanımdan ayrılır¹³⁵.

Yine *Niyazî-i Mısırî*, Bursa'da olduğu bu yıllarda Arap-mehmet mahallesi sakinlerinden ve kendi müritlerinden olan Hacı Mustafa adlı bir zatın kız kardeşiyle evlenmiş ve bu hanımdan çocukları dünyaya gelmiştir¹³⁶. Bu hanımdan Ali adında bir oğlu ve Fatıma adında bir kız çocuğunun olduğunu biliyoruz. Bu hanımın adı, menâkıbnâmelerde Fahu'l-Muhadderat şeklinde kaydedilmekte ise de¹³⁷, Mehmed Şemseddin Efendi, Bursa'daki Mısırî Dergâhının avlusunda "*el-mağfuratü'l-merhûme eş-şehîde veliyyetülla ve ârifetü*

berry, *Muslim Saints and Mystics* (Episodes From The Tadtkirat al-Avliyâ), London 1966, s. 39.

133. Necmeddin Kübrâ, *Tasavvufî Hayat (Usûl-i Aşere)*, çev. Mustafa Kara, İstanbul 1980, s. 48.

134. Süleyman Uludağ, "*Bir Başka Açıdan Kadın-İ; Süfilere Göre Kadın, Çile ve Aşk*", Kasım 1994, Dergâh, c. V, S. 57, s. 15; Uludağ, *Suflî Güzüyle Kadın*, (İnsan Yayınları) İstanbul 1995, s. 30.

135. Mustafa Lütî, *Tuhfe*, s. 29.

136. İbrahim Rakım, *Vakîât*, vv. 16-17; Mustafa Lütî, a.g.e, s. 30;

137. İbrahim Rakım, a.g.e, v. 16; Mustafa Lütî, a.g.y.

bi'llahi teâlâ Gülsüm vefâtü'l-merhume vekaa fî sene 1083" yazılı bir kabir taşının bulunduğunu, ayak ucundaki taşta da, *Niyazî-i Mısırî*'nin hanımı olduğuna dair bilgilerden bahse-der¹³⁸. Buna göre, *Niyazî-i Mısırî*'nin hanımı 1083/1672 tarihinde vefat eden, Gülsüm adında bir hanımdır. Bu hanımdan olan oğlu Ali Çelebi kendisinden sonra halife ve postnişini olmuştur. Ali Çelebi 1075/1664-65 tarihinde dünyaya gelmiştir. Babası *Niyazî-i Mısırî*, Limni'de 1105/1694 yılında vefat edince yerine şeyh olmuş, yirmi sene süreyle bu görevi sürdürmüştür¹³⁹.

Kızı Fatıma'ya gelince, *Niyazî-i Mısırî*, kızının doğum tarihini tarih düşerek not almıştır¹⁴⁰:

Didiler Fatıma tarihin ister

Didim ki Fatıma tarih içinde

Bu tarih düşürme harflerin sayısal değeri hesap edilince; tarih kelimesi değer olarak 1211'dir. Fatıma kelimesi de, yüz otuz beş etmektedir. Ebced hesabı kurallarına göre¹⁴¹ küçük rakam büyük olandan çıkarılınca 1076 kalır ki, bu rakam hicri olarak kızı Fatıma'nın doğum tarihi olmuş olur. Ayrıca *Niyazî-i Mısırî*'nin kendi el yazısını ihtiva eden bir mecmuasında da kızının doğum tarihiyle ilgili notlar vardır¹⁴². *Niyazî-i Mısırî*

138. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 482.

139. Ahmed Ziyaeddin, *Gülzâr-ı Sulehâ ve Vefeyât-ı Urefâ*, v. 93a; Abdüllatif Gazzî, *Hülâsâtü'l-Vefeyât*, v. 22b; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. V, s. 107; Kepecioğlu, *Bursa Kütûgü*, c. I, s. 147.

140. İbrahim Rakım, a.g.e., v. 73.

141. İsmail Yakıt, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul 1992, ss. 337-338.

142. *Niyazî-i Mısırî*, *Mecmûa*, Süleymaniye Kütüphanesi (Raşit Efendi Böl.), no: 1218, vv. 2a-3b. Bu mecmûada, "bizim Fâtıma'nın viladeti bin altmış beş senesinin Ramazân-ı Şerîfnde on yedinci gün çarşenbe gün

bu mecmûada: “Bizim Fatıma’nın vîladeti bin altmış beş senesinin Ramazan-ı Şerîfinin on yedinci gün çeharşenbe gün beyne’s-salâteynde vaki’ olmuştur.” der. Hemen altında, “küçük Fatıma’nın vîladeti bin altmış yedi senesinin on ikinci isneyn gecesinde vaki’ oldu”¹⁴³ şeklinde bir not daha yer alır. Anlaşıldığına göre önce bir kız çocuğu olmuş ve o ölünce, doğan ikinci kız çocuğuna aynı adı koymuştur. Bu kızı, Mehmed Şemseddin Efendi’nin Mısırî Dergâhı avlusunda bulunan Fatıma’ya ait kabir taşına göre¹⁴⁴, 1092 tarihinde vefat etmiştir. Şu halde, bu kızı da daha genç yaşta henüz onbeş-onaltı yaşlarında vefat etmiştir.

Yine aynı mecmûada *Niyazî-i Mısırî* kendi el yazısıyla 1064/1653’te evlendiğini, 1065/1654 Ramazanının on yedinci günü öğle ile ikindi arasında, Fatıma adını verdiği bir kızının doğduğunu, üç yaşında iken 1067/1057 yılının Ramazanının on ikinci günü vefat ettiğini, 1071/1660 Muharreminde Safiye’nin doğduğunu, kırk sekiz gün sonra öldüğünü, 1078/1668 Şabanının on dokuzunda Fatıma adlı diğer bir kızının doğduğunu, bir buçuk yaşından bir ay eksik iken 1079/1668’da arefe günü vefat ettiğini kaydetmiştir¹⁴⁵.

Burada kendisinin ve kaynakların verdiği bilgilere göre: *Niyazî-i Mısırî*’nin üç defa evlendiğini anlıyoruz. Bunlardan ilki, çocukların doğum tarihlerine göre Uşak’ta bulunduğu bir tarihte evlenmiş olduğu ve bu evliliğinden doğan çocukların yaşamadığını anlıyoruz. İkincisi ise Bursa’ya geldiği zaman

beyne’s-salâteyn’de vaki’ olmuştur”. Niyazî-i Mısırî ilk defa 1071/1661’den sonraki bir tarihte, Bursa’da evlendiğine göre kızının doğum tarihiyle ilgili düştüğü manzum tarih doğru gözükmetedir.

143. Niyazî-i Mısırî, *Mecmûa*, v. 3b.

144. Mehmed Şemseddin, *Gûlzar*, s. 482.

145. Niyazî-i Mısırî, a.g.e, vv. 2a-3b; Gölpinarlı, *Niyazî-i Mısırî*, ss. 203-204.

boşanmasıyla sonuçlanan evliliğidir ki, bundan da hiç çocuğu olmamıştır. Anlaşılabacağı üzere Ali Çelebi ve doğumuna manzum tarih düştüğü Fatıma, son evliliğinden olan ve yaşayan çocuklarıdır. *Niyazî-i Mısri*, Limni adasında iken tuttuğu günlük mahiyetindeki mecmûada, sürgünde olduğu Rodos'tan serbest bırakılıp, Bursa'ya döndüğü zaman bir kızının ve bir oğlunun olduğundan bahsetmesi bu tesbiti doğrular mahiyettedir¹⁴⁶.

Bundan sonraki bölümlerde kaydedeceğimiz gibi, hayatının büyük bir kısmı sürgünlerde geçmiş ve bu durumdan ailesi ve çocukları da etkilenmiştir. Bir gün hangâhında iken, kürsüden orada bulunan halka, Ali Çelebi'yi şimdiye kadar kendi oğlu olarak bildiklerini, ancak onun kendisine ait olmadığını söyler¹⁴⁷.

Daha sonra bunun doğru olup-olmadığını kendisine sorulduğu zaman şöyle cevap verir: "Benim düşmanlarım çoktur. Benden sonra oğluma da aynı şekilde düşmanlık yapabilirler. Benim oğlum değildir diyorum ki ona ilişmesinler" cevabını vererek bunun bir yanıltma olduğunu söyler¹⁴⁸.

j- Tekkelerin Kapatılması

Bilindiği gibi, öteden beri tekke mensuplarıyla, medrese mensupları arasında bazı konularda tartışmalar süregelmek-

146. Niyazî-i Mısri, *Mecmûa*, BEEK, Orhan Böl. No: 690, v. 55a; Niyazî-i Mısri bunu kendisi şöyle ifade eder: "Cuma gün duhâ vaktinde iki yiğit geldi. Biri Boğazhisar'dan biri İstanbul'dan imiş. Biraz musahabetten sonra biri didi ki, sizi ıtlak itmişler ne acep gitmezsiniz dir. Neam didim, Rodos'ta da ıtlak ittiler. Bursa'ya vardım kız oğlan ehlim var idi." (Bkz. A.g.y)

147. İbrahim Rakım, *Vakıât*, v. 91.

148. İbrahim Rakım, a.g.e., s. 92.

tedir. Osmanlı'nın kuruluş döneminde padişahların ve devlet erkanının mutasavvıflara karşı duydukları saygı, Anadolu'da tarikatların kısa sürede yayılmalarına sebep olmuş ve tarikatların yayılmasıyla birlikte ulema ve şeyhler arasında bazı konularda tartışmalar ortaya çıkmaya başlamıştı. Özellikle *Niyazî-i Mısırî*'nin yaşadığı XVII. yüzyıla gelindiğinde Kadızâdeli-Sivasî tartışmaları şeklinde kutuplaşan bu mücadele iyice kızışmıştı¹⁴⁹. 1061/1651 yılında, sufiler aleyhine Kadızâdeliler bir kıyam başlatmışlar, dönemin veziri Köprülü Mehmed Paşa da durumu haber alıp Kadızâdeli vaizleri sürdürmek suretiyle bu meseleyi geçici olarak kapatmıştı¹⁵⁰. Diğer taraftan 1665 yılında İstanbul'a gelen Fransız Jean Thevenot İstanbul'da bir Mevlevî semâ ayinine katıldığı ve bunu genişçe anlattığına bakılırsa¹⁵¹ bu tarihe kadar zikir ve deveranın serbest olduğunu anlıyoruz. İşte, geçici olarak kapanmış görünen bu mücadele, saray hocası ve dönemin vaizlerinden Vanî Mehmed Efendi (ö.1096/1685)'nin padişahı ve devlet erkanını etkilemesiyle yeniden ortaya çıkmış ve 1077/1665 yılında deveran ve zikir, devlet tarafından bir ferman çıkartılarak tekrar yasaklanmıştı¹⁵². Diğer bir ifadeyle, Vanî Efendi IV. Mehmed'in gözdeleri arasında yer almış ve sağlamış olduğu nüfuzu kendi istek ve doğrultusunda kullanarak, zamanındaki bir çok olayda ağırlığını hissettirmiştir¹⁵³. Hatta bu olay üze-

149. Yurdaydın, *İslâm Tarihi Derstleri*, s. 125.

150. Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekayî-nâme-i Abdi Paşa*, v. 51a; Naimâ, a.g.e, c. V, ss. 56-59; Mehmed Nazmî, *Hediyyetü'l-lhvân*, vv. 161a-161b.

151. Jean Thevenot, *1655-1656'da Türkiye'de*, ss. 133-135.

152. Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 35-35.

153. Erdoğan Pazarbaşı, "Vanî Mehmed Efendi'nin Hayatı ve Eserleri", E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S. IV, s. 361.

rine Yasağ-ı Bed (Kötü Yasak) kelimesiyle tarih düşülmüş-tür¹⁵⁴.

Bu yasaklamadan sonra, Edirne'de bir Kadirî Tekkesi, Bursa'da Eşrefzâde Şeyh Şerafettin ve Halvetî şeyhi Şeyh Muhyiddin ile *Niyazî-i Mısırî*'nin tekkeleri zikir ve deverana devam ederler. Diğer bütün tekkeler kapatılır¹⁵⁵. *Niyazî-i Mısırî* deveran yasağına rağmen zikir ve deverana devam ediyor, bu sebeble de Kadızâdelilerden ara ara tenkit geliyordu. *Niyazî-i Mısırî*, onların bu sataşmalarına yazdığı eserlerle cevap veriyordu¹⁵⁶. *Niyazî-i Mısırî* zikir ve deveran yasağından dolayı çektiği sıkıntıları kendisi şöyle anlatır: “*Bin yetmiş bir yılı (1661) sonlarına doğru Uşşak'tan Bursa'ya zorunlu olarak hicret ittik. Ve mümkünlerin amacı, tekkeleri yıkmak ve yerine medrese bina etmektir. Bin seksen beş senesinde (1674) onlarla aramızda sulhumuz vaki oldu. Bin yetmiş üç yılında (1663) Şeyhülislâm Minkarizâde'den deveranın yasaklanmasına dair fetva aldılar. Bin yetmiş dokuzda (1668) büyük fitnelere düştüm. Bin seksen yılında (1669) tekkeyi inşa ettik. Bin yetmiş dokuz yılında (1668) öyle bir fitne çıktı ki, oturduğum mahalden başka bir mahalle gitmeye mecbur oldum. Bin seksen üç yılında (1672) bu fitneler öyle arttı ki; devlet erkanına durumu bildirmek için Edirne'ye gittim. Bin seksen*

154. Sakıb Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevlevîyân*, Mısır 1283, s. 179-180; Göl-pınarlı, *Mevlânadan Sonra Mevlevîlik*, ss. 167-168; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, Bursa 1990, s. 119; Mustafa Lütî, deveranın ve zikrin bu defaki yasaklanış tarihini 1076 hicrî tarihini verirse de, Yasağ-ı Bed kelimesiyle tarih düşüldüğü ve bunun sayısal değerinin 1077 olduğu için biz ikinci tarihi esas aldık. Ayrıca, Selçuk Eraydın da bizim verdiğimiz tarihi verir. (Bkz. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1990, s. 427)

155. Mustafa Lütî, a.g.e, s. 34; Doğramacı, a.g.e, s. 9.

156. İbrahim Rakım, a.g.e, v. 23.

dört senesi (1673) sonunda kendimizi nöbetle dervişana bекlettik. Bir kaç ay nasihata çıkmadık. Bin seksen dört senesi (1673) recep ayı başına kadar böylece sürdü, gitti”¹⁵⁷.

Buradan anlaşılacağı üzere tasavvuf erbabı bu dönemde Kadızâdelilerin etkisiyle devletin ve vaizlerin ciddi saldırılarına maruz kalmaktadırlar. Diğer taraftan bir gurup insanın kendi inancı ve anlayışına göre ibadet ve tarikat ayini yapmakta oldukları mekanların yıkılması veya buna teşebbüs edilmesi tabii olarak karşı tarafın kızgınlığını artırmaktan başka bir şeye yaramayacaktır. Osmanlı devleti, o dönemde gördüğü gibi sürgünlerle bu kavga ve mücadeleleri bitirmeye çalışmışsa da, kanaatimizce izlenilen politikanın yanlışlığından, bu kavga ve gürültüler devam edip, gidecektir.

Yine daha önce Küçükkadızaâde Mehmed Efendi (ö.1045/1635-36) ve Sivasî Abdülmecid Efendi (ö.1049/1639), Vaiz Üstüvanî Mehmed Efendi (ö.1072/1661) ile Halvetî şeyhi Abdülehad en-Nurî (ö.1061/1651) mücadelesiyle süregelen bu münakaşa, daha da artarak Vaiz Vanî Mehmed Efendi¹⁵⁸ ve *Niyazî-i Mısırî* arasında devam edecektir.

157. İbrahim Rakım, *Vakıât*, v. 24. Bu metnin yer aldığı menâkıbnâme, bu ifadelerin Niyazî-i Mısırî'ye ait bir mecmûadan alındığını söyler. Ancak şu ana kadar bilinen Niyazî-i Mısırî'ye ait Süleymaniye Kütüphanesinin Raşid Efendi Bölümü 1218 numaradaki Mecmûa ile, Bursa Eski Eserler Kütüphanesi Orhan Bölümü 690 numaradaki Mecmûa mikrofilm ve fotokopi olarak elimizdedir. Biz bu iki mecmûada bu bilgiye rastlamadık. Bununla birlikte İbrahim Rakım'ın verdiği bilgiyi kullanmak durumunda kaldık.

158. Vanî Mehmed Efendi, adından anlaşılacağı gibi Van şehrinde dünyaya gelmiş, tahsilini Tebriz, Karabağ, ve Gence'de yapmıştır. Köprülü Fazıl Ahmed Paşa Erzurum'da vali iken kendisine çok yakınlık duymuştur. Fazıl Ahmed Paşa, babası Köprülü Mehmet Paşa 1072/1661 yılında vefa edip, yerine sadrazam olunca, dostu Vanî Mehmed Efendi'yi Sultan Mehmed'e överek bahsetmiş ve onu İstanbul'a getirtmiştir. İstanbul'da ilk önce Valide Sultan camiinde vaizlik yapmış sonra padişah

Padişah IV. Mehmed'in hocalığına kadar yükselen¹⁵⁹ ve vaizler sınıfından olan bu zatın padişaha etkisiyle, zikir ve de-
veranın yasaklanması sonucu, dönemin Halvetî şeyhi *Niyazî-i Mısrî*'yi karşısına almış oluyordu. *Niyazî-i Mısrî*, onun yap-
tıklarını şöyle anlatır: “*Vanî, Sultan Mehmed'e yaklaşma im-
kanı bulunca Sultan Mehmed camide, mescitte ve tekkelerde
bulunan bütün zikir ehlini cehrî zikirden kesti, zikir ehlini
darmadağın etti. Zikir yerlerini boşalttı. O kadar ileri gitti ki,
zikir nuru insanların kalbinden tamamen sönmeye yüz tut-
tu*”¹⁶⁰. *Niyazî-i Mısrî*'nin Vanî Mehmed Efendi'nin Padişaha
olan yakınlığı tarihî kaynaklar da doğrulamaktadır¹⁶¹. Tarihçi
Abdurrahman Abdi Paşa, Padişahın Vanî Mehmed Efendi'yi
davet edip, hediyeler sunduğunu¹⁶² hatta bizzat Vanî'nin evi-
ne giderek ona iltifatta bulunduğunu kaydeder¹⁶³.

IV.Mehmed'in gözüne girip, padişah hocalığı yapmıştır. Padişahın cuma
kıldığı her camide vaizlik yapıyordu. Orduyla birlikte gideceği bir sefer-
de, orduyu beklettiği için, savaş kaybedilince mağlubiyet ondan bilin-
miş ve Bursa'nın Kestel kazasına sürülmüş, 1096/1685 yılında orada
vefat etmiştir. (Bkz. İsmail Belig, *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan ve Vefeyât-ı
Danışveran*, ss. 209-211; Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Veka-
yiât*, ss. 31-32; Raşid Efendi, *Raşid Tarihi*, ss. 134-135; Müstakımlâ-
de Süleyman Sadeddin, *Mecelletü'n-Nisab fi'n-Niseb ve'l-Künâ ve'l-El-
kâb*, v. 433b; B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. II, s. 50; Şem-
settin Samî, *Kamûs-ı A'lâm*, c. VI, s. 4679; Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*,
c. IV, s. 325) Ayrıca hayatı için bkz. Erdoğan Pazarbaşı, “*Vanî Mehmed
Efendi'nin Hayatı ve Eserleri*”, S. IV, ss.362-367.

159. Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 148.

160. *Niyazî-i Mısrî, Mevâidü'l-İrfan*, vv. 106b-107a.

161. Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyinâme-i Abdi Paşa*, v. 100a-100b; Ra-
şid, *Tarih-i Raşid*, c. I, ss. 134-135; Hammer, *Osmanlı Tarihi*, c. XI, ss.
155-159.

162. Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyinâme-i Abdi Paşa*, v. 100b; Defterdar
Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyîât*, ss. 45-46.

163. Abdurrahman Abdi Paşa, a.g.e, v. 127a. Ayrıca bkz. Raşid, *Tarih-i Ra-
şid*, c. I, ss. 134-135.

Burada, *Niyazi-i Mısri*'nin kendisinin de ifade ettiği gibi, Vanî Mehmed Efendi, Sultan Mehmed'in padişah hocası olması ve saraya olan yakınlığı gibi avantajlarını dönemin mutasavvıflarının aleyhine kullanmasını iyi bilen birisidir. Vanî Mehmed Efendi, Padişah IV. Mehmed'i o kadar etkilemiş ki, padişah onun sözü üzere 1078/1667 yılında Kanber Baba Tekkesini yıktırmıştır¹⁶⁴. Ancak bu dönemde, alabildiğine yoğunlaşan bu vaizler-sufiler mücadelesi, her ne kadar bu şekilde bazı ileri gelen kişilerin şahsında tezahür ediyorsa da, kanaatimizce, bu mücadelelerin sebeblerini sadece bu kişilerin kişisel güç ve otoritelerine bağlamak doğru görünmemektedir. Acaba, Osmanlı Devleti'nin kuruluş döneminde ve ondan sonraki dönemlerde, bu çeşit mücadeleler neden ortaya çıkmamıştır? Bize göre bu tür olayları tek sebebe bağlamak mümkün görünmemektedir. Çünkü Osmanlı Devleti, bu olayların arttığı o dönemlerde siyasî, iktisadî alanlar başta olmak üzere, pek çok alanda hızlı bir gerileme dönemi yaşamaktadır. Sosyolojik açıdan bütün alanlarda görülen bu gerilemenin, kişilerin ve toplumların zihnîyetinde de ortaya çıkması pek tabii bir durumdur.

(Ayrıca, *Niyazi-i Mısri*'nin mutasavvıf olduğu için taraf olmaktan kendisini kurtaramadığı ve kendisini hissiyata boğduğu, karşı taraf hakkında söylediği sözlerden ilk bakışta anlaşılmaktadır. *Niyazi-i Mısri*'nin bu tavrına, kendi yazdığı mecmûada sık sık rastlarız. Mesela bir yerde şunları söyler: "Bire echel-i halkullah, bire Hamzaviyye şeyhi, mehdî'nin zuhuru-

164. Abdurrahman Abdi Paşa; Vaiz Vanî Efendi 1078/1667 yılında, vaaz esnasında, halkın Kanber Baba Türbesine giderek, şirke düştüklerini anlattığı için Padişah'ın Kaymakam'a ferman gönderip türbenin yıktırılmasını söylediğini belirtir. Abdurrahman Abdi Paşa, bu olayı eserinde, "*Tahrib-i Tekye-i Kanber Baba*" başlığında verdiğine bakılırsa tekke yıkılmıştır. (Bkz. Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekayinâme-i Abdi Paşa*, v. 133a; Raşid, *Tarih-i Raşid*, c. I, ss. 139-140; Hammer, *Osmanlı Tarihi*, c. XI, ss. 155-168)

na sebeb sensin. Âl-i Osman'ın tahtını berbat iden sensin. Velâ teniyâ fî zikrî denilen zalim Vanî, sen değil misin? Değme bir zalimin adı zikredilmemiştir Kur'ân'da. Bu senin ziyade mel'un olduğuna delalet ider. Velâ teniyâ ile anladığın şirkten sakınırım. Ol cahilsin, echelsin, ol fasıksın, mülhidûndan-sın"¹⁶⁵.)

Görüldüğü gibi *Niyazî-i Mısırî*, Vanî Mehmed Efendi hakkında ağzına geleni söylemiş, onu en sert kelimelerle eleştirmiştir. Ancak burada tek taraflı düşünmek ve karşı tarafın bu duruma etkisi ve katkısını görmemezlikten gelmek de, haksızlık olur kanaatindeyiz. Gerçekten yukarıda belirtildiği gibi, Vanî Mehmed Efendi, tüm mutasavvıflara, özellikle de, halvetilere cephe almış, padişahı da, arkasına alarak şeyhlere haddinden fazla eziyet ettirmiştir. Bir ara İstanbul'da veba hastalığı çıkmış, bir çok insan bu hastalıktan ölmeye başlamıştı. Bu durum, Vanî Mehmed Efendi için kaçınılmaz bir fırsat idi. Vaazlarında bu hastalığın sebebi olarak halkın bazı türbelere olan aşırı saygısını gösteriyor, tarikat erbabına ateş püskürüyordu¹⁶⁶.

Diğer taraftan *Niyazî-i Mısırî*, vaazlarında mutasavvıfları malzeme yapan ve saldıran Vâni Efendi ve Kadızâdeli vaizlerin kürsüdeki tavırlarını ve psikolojilerini şiirlerinde konu edinmiş ve çok güzel tasvir etmiştir¹⁶⁷:

165. *Niyazî-i Mısırî, Mecmûa*, BEEK, Orhan Böl., no: 690, v. 52b.

166. Mehmed Raşid, *Tarih-i Raşid*, c. I, ss. 139-140; Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, c. XI, ss. 155-156; Ahmed Refik, *Köprülüler*, (Matbaa-i Hayriyye) İstanbul 1331, s. 73. Yine aynı kaynaklarda, Vanî Mehmet Efendi'nin veba hastalığının tek sebebinin Babaeski'de halk tarafından ziyaret edilen, taşı toprağı öpülen, adaklar adanan Kanbur Baba türbesine bağlıyordu. Neticede bu türbe, Vanî'nin bu tahrikçi, konuşmaları sonucu yıktırılmıştır. (Bkz. Aynı yerler)

167. *Niyazî-i Mısırî, Divân-ı İlâhiyyât*, Mısır 1254, Süleymaniye Kütüphanesi (Düğümlü Baba), no: 410, s. 38; Erdoğan, a.g.e, s. 218.

*Bir gün bir meclise vardım oturmuş pend ider vaiz
Okur, açmış kitabını bu halkı ağılatır vâiz
İki bölmüş cihân halkın birini cennete salmış
Eliyle kürsiden birin tamuya sarkıtır vaiz
Çıkar ağzından ateşler yakar şeytân-ı mel'unu
Sanasın yedi tamunun azâbı kendidir vâiz*

Niyazî-i Mısırî'nin manzum olarak tasvir ettiği bu psikolojisi içinde va'z eden Vanî ve Kadızâdelilerin zihniyeti, gerçekten dinden uzaklaştırıcı ve saldırgan bir tavır sergilemektedir.

Bunun yanında Vanî Mehmed Efendi'nin bu tavırlarından sadece Halvetîler değil, Mevlevî ve Melamî gibi tasavvufî gruplar da etkilenmişlerdir¹⁶⁸. Hatta Gölpınarlı, Vanî'nin zikri ve deveranı yasaklatmasından dolayı tarikat ehlinin onu tepki olarak, sırf onun adını taşıdığı için bazı bölgelere gitmediklerini anlatır¹⁶⁹. Bu bölge bugün hala İstanbul'da bilinen ve Vanî Mehmed Efendi tarafından kurulan Vanıköy'dür. Katib Çelebi'nin o dönemde tartışılan meseleler arasında zikrettiği¹⁷⁰ ve tartışılmakta olan tütün ve kahve meselesi hakkında, Vanî Mehmed Efendi bir risâle yazıp, aleyhdeki görüşlerini belirtmiştir¹⁷¹.

168. O döneme ait Mevlevîye tarikatına ait bir tabakât kitabı olan *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyân* adlı eser, Mevlevîlerin de Kadızâdelilerin özellikle Vanî Mehmed Efendinin tesiriyle zikir ve deveranın yasaklanması olayını teessürle karşıladıklarını kaydederler. (Bkz. Sakıp Dede, *Sefîne-i Nefise-i Mevleviyân*, ss. 179-180)

169. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, s. 168, dipnot 2.

170. Katib Çelebi, *Mizanü'l-Hakk fî İhtiyarî'l-Ehakk*, vv. 12a-18a.

171. Vanî Mehmed Efendi, *Risâle fî Hakkî'd-Duhâni ve'l-Kahve*, Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 1733/b, vv. 95b-96a. Katib Çelebi'nde ele aldığı gibi, tütün ve kahve meselesi günümüzden bakıldı-

Deveran ve zikir yasaklandığı bu dönemde, *Niyazi-i Mısri*'nin bu yasağa uymadığını anlıyoruz. Hatta bazı kimseler, devlet emri ile yasak edildiği halde *Niyazi-i Mısri* neden bu yasağa uymaz diye dedikodu ederlermiş¹⁷². *Niyazi-i Mısri*

ğında basit gibi görünse de, ortaya çıktığı XVII. yüzyıl Osmanlı toplumunda çok ciddi olaylara yol açmıştır. Senelerce haramlığı veya helallığının tartışılması bir tarafa, bütün kullananlar yüzünden, İstanbul'da büyük yangınlar çıktığını ve çok büyük ekonomik kayıplara yol açtığını görüyoruz.

172. Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 35. Bu arada Niyazi-i Mısri'nin başından geçen bir olay anlatılır. Bursa'nın Şehreküstü Mahallesinde oturan kendi müridelerinden Edibe Hatun'un küçük oğlu Süleyman geceleri uyumaz, validesini de uykusuz bırakırmış. Annesi de şifa aramak niyetiyle Niyazi-i Mısri'ye başvurmuş. Edibe Hatun, Niyazi-i Mısri'ye, "*Sultanım, zikir ve deveranın yasaklandığına dair bazı şeyler duydum doğru mu?*" deyince, Niyazi-i Mısri, "*bu da bir şey mi bacı kadın, bir vakitte namaz ve zikir için Kadir gecesinde bizim derviş Süleyman'ı şehit isteseler gerektir*" demiş. Çaresiz kadın derviş Süleyman'ın kim olduğunu bilememiş ve Niyazi-i Mısri'nin bu cümlesinden pek bir şey anlamamış. (Bkz. Mustafa Lütfi, a.g.e, ss. 35-37) Gerçekten bu olay, tasavvuf tarihine Ulu Camiinde Kadir gecesini olayı olarak geçmiştir. Niyazi-i Mısri'nin vefatından sonra Bursa Yıldırım Medresesi müderrisi Vanizâde Ahmed Efendi eski kavgaları yeniden başlatır. Bu olay 1114/1703 ortaya çıkmıştır. Bu gece Vanizâde vaaz edip, va'zında kadir namazının bid'at olduğunu, kılınmaması lazım geldiğini, gerekirse kılınların öldürülmelerinin caiz olacağı şeklinde tahrik edici sözler sarfeder. Hatta işi şahıslara dökerek o zaman Ulu Camii imamı bulunan Şeyh Ahmed Gazzî'nin damadı Abdürrahim Efendinin namazı kıldırma kalkıştığı takdirde öldürülmesini ister. Daha da ileri giderek Şeyh Ahmed Gazzî ve Niyazi-i Mısri tekkelerinin yıkılması gerektiğini söyleyerek etrafındaki Kadizâdelileri tahrik eder. Burada dikkati çeken nokta bu mücadelede tahrik eden kişi Vanî Mehmed efendi'nin oğlu, öldürülmek istenilen de Niyazi-i Mısri en meşhur halifelerinden Şeyh Ahmet Gazzî'nin damadı imam Abdürrahim Efendi olmasıdır. Anlaşılan bu mücadele kuşaktan kuşağa devam edip gitmiştir. Bu olayda Kadir Gecesi, Ulu Camii imamı yapılan vaaza rağmen kadir gecesini namazı adı altında bir namaz kıldırma istemiş, kendilerince bid'at ve hurafelerin düşmanı olan Kadizâdeli zihniyetine sahip bazı kimseler, imamı bu namazı kıldırma caydırma uğraşmışlar, hatta imamı öldürmeye karar vermişlerdir. Bu sırada cemaatin arasında olan yukarıdaki menkabeye göre çocukken Niyazi-i Mısri'nin şehit edileceğine daha önceden işaret ettiği derviş Süleyman, İmam Abdürrahim Efendiyi saldırıdan kurtarmak için araya girer. Ancak bu arada sağından ve solundan bıçak yaraları alır

ri'nin, bu tavrından onun yasak emrine uyup-uymaması bir tarafa, halkın ve kendini sevenlerin desteğini almış, daha ilk yıllarında belli bir nüfûz elde etmiş olduğunu anlıyoruz.

Deveran ve zikrin yasaklanmasıyla ilgili bu tartışmalar sürüp giderken, dönemin sadrazamı Köprülü Fazıl Ahmed Paşa¹⁷³ şöhretini duyduğu *Niyazi-i Mısri*'yi Edirne'ye davet eder¹⁷⁴. *Niyazi-i Mısri* bu davete icabeten yaklaşık kırk gün kadar Edirne'de Fazıl Ahmed Paşa'nın misafiri olarak kalmış ve sonra oradan İstanbul'a gelmiştir¹⁷⁵. Bu karşılaşma, *Niyazi-i Mısri*'nin, hayatında ilk defa dönemin devlet adamlarından üst seviyede biriyle kurduğu bir diyalog olması yönüyle, önemlidir.

Niyazi-i Mısri'nin İstanbul'a bu gelişinde, Şeyhülislâm Minkarizâde Yahya Efendi¹⁷⁶ (ö.1088/1677) dualarını almak

ve hemen oracıkta ölür. Burada *Niyazi-i Mısri*'nin tasavvuf diliyle keşfen ileride şehit düşeceği olayı otantik olmamakla birlikte, Derviş Süleyman gerçekten şehit olmuştur (Bkz. Eşrefzâde Ahmed Ziyaeddin, *Gülzâr-ı Sulehâ ve Vefeyât-ı Urefâ*, BEEK, Orhan Böl., no: 1018/2, vv. 106a-106b; İbrahim Rakım, *Vakiât-ı Mısri*, ss. 17-18; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler-i*, s. 72; Aynı yazar, "*Bursa Tekkeleri*", Tarih ve Toplum, Kasım 1989, c. XII, S. 71, s. 46(302)). Bu olay dini konularda taassup göstermenin ve inanan kimselerin tahrik edildiği zaman için boyutlarının nerelere kadar varabileceğini göstermesi açısından önemlidir.

173. Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, sadarete 1072/1661 de gelmiş ve 1087/1676 tarihine kadar bu görevde kalmıştır. (Bkz. Mehmed Şem'i, *Esmâr-ı t-Tevârih*, s. 98; Ahmed Refik, *Köprülüler*, s. 3; Ömer Köprülü, *Osmanlı Devletinde Köprülüler*, ss. 32-42) Yukarıda tesbit ettiğimiz gibi 1077/1665 yılında zikir ve deveranın yasaklanması ve Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın sadaret yılları gözönüne alındığı zaman bu görüşme muhtemelen zikir ve deveranın yasaklanması tarihinden sonra gerçekleşmiş olur. Burada bizim açımızdan önemli olan Fazıl Ahmed Paşa ve *Niyazi-i Mısri*'nin bu görüşmelerinin kronolojik olarak da doğru gözükmesidir.

174. Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s.36; Babinger, "*Niyazi*", El, s.65; Doğramacı, s.9.

175. Mustafa Lütfi, a.g.e, ss. 36.

176. Şeyhülislâm Minkarizâde Yahya Efendi 1072/1661'de Şeyhülislâm Sunizâde yerine Şeyhülislâm oldu. 1084/1673 tarihinde azledildi. Yakla-

için şeyhi davet eder. Bunun üzerine *Niyazî-i Mısırî*: “Şeyhülislâm hazretleri tarikat-ı alıyye ayininden mahzuzdur. Ancak zikir ve deveranın yasaklanmasına sebep oldu. Bu ziyaretten memnun değilim” gibi sözler söylemesine rağmen, davete icabet etmiş ve görüşmüşlerdir. Şeyhülislâm kendilerine ve tarikat ehline karşı iyi niyet taşıdıklarını ifade etmişler ve yanlışlıkla alınan bu karardan dolayı *Niyazî-i Mısırî*’den özür dilemişlerdir¹⁷⁷. Burada dikkat çekici bir durum ortaya çıkıyor ki: İlmiye sınıfından olup da, Kadızâdeli vaizleri desteklemeyen onlardan farklı düşünen bir sınıfın olduğunu anlıyoruz. Burada yukarıdaki ifadelerden Şeyhülislâm’ın aslında zikir yasağına fetvayı zoraki verdiğini anladığımız gibi, bu sınıftan olan alimlerin zaman zaman biraraya gelip, Kadızâdeli vaizlerin durumunu konuşduklarını görüyoruz¹⁷⁸.

şık on iki yıl Şeyhülislâmlık yaptı. 1088/1677 tarihinde vefat etmiş ve Üsküdar’da adına yaptırdığı medresenin avlusuna defnedilmiştir. (Bkz. Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyinâme-i Abdi Paşa*, v. 81b; Müstakimzâde, *Devhatü'l-Mesayih*, ss. 70-71; Mehmed Şem’î, *Esmaru't-Tevârih*, s. 117; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. IV, s. 632)

177. Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, ss. 36-37; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c.V, v. 83. Burada da anlaşılacağı üzere Niyazî-i Mısırî’nin Minkarizâde ile ilişkileri gayet iyidir. Ayrıca Niyazî-i Mısırî ona gönderdiği mektubunda, “*Allâhın rahmeti ve rızası; nimetlerimizin velisi, himmetleri yüksek, ahlâkı olgun, keremi yüce olan şeyhimiz, İslâm ve müslümanların şeyhi*” diyerek sitayişle bahseder. (Bkz. Niyazî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, vv.49b-50a)
178. Bu konuyla ilgili olarak Naima, tarihinde şunları anlatır: “*Asrın ileri gelenlerinden Bolevî Mustafa Efendi, Minkarizâde ve bazı alimler biraraya gelmişler, Kadızâdelileri konuşuyorlarmış. Orada bulunanlardan Hanevî Efendi, “Kadızâdeliler devletin her koluna el attılar. Söz de dinlemiyorlar; ne yapıp da şu adamlara engel olmaya çalışalım” demiş. Bolevî Mustafa Efendi “Ey azizler Allah dostlarının kılıçları keskindir. Onları bununla intikama havale ederseniz.” deyince, orada bulunanlardan Gafur Efendi başını kaldırıp “Sultanım, biz zahir emriyle maslahat bitsin diyoruz, yoksa iş Allah’a kalırsa Allah muntakimdir” der. Arkasından Allahü Tealadan bu fitneleri ortadan kaldırması için dua ettiler ve dağıldılar.*” (Bkz. Naima, *Rauzatü'l-Hüseyn Hülâsât fî Ahbârî'l-Hafıkayn*, c.VI, s. 330)

Bu şekilde zikir ve deveran yasağı uzun yıllar devam edegelmiştir. *Niyazî-i Mısırî* yukarıda belirttiğimiz gibi, dönemin sadrazamı Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın Edirne'deki davetine icabet etmiş, Bursa'ya dönüşte İstanbul'a uğramıştı. Bu gelişinde, *Niyazî-i Mısırî*'nin Ayasofya Camiinde bir Cuma gününü vaaz edeceği duyulmuş, dönemin alimleri, devlet adamları ve Sultan IV. Mehmed (ö.1098/1687)'in de huzurunda zikir ve deveran hakkında çok tesirli bir konuşma yapmıştır. Bu vaazında *Niyazî-i Mısırî*, zikrin faziletlerinden, tarikat mensuplarının din ve millete yaptığı hizmetlerden, tekkelerin birer ilim ve irfan merkezi olduğundan ve yetiştirdiği büyük şahsiyetlerden bahsederek, zikir ve deveranın yasak olmasının mahzurlarından bahseder¹⁷⁹. Bunun üzerine vaazı dinlemekte olan Padişah ikna olur ve *Niyazî-i Mısırî* daha kürsüden inmeden, zikir ve deveranın serbet edildiğine dair emir hemen orada kendisine iletilir. *Niyazî-i Mısırî*, derhal kürsüden cemaata müjdeyi verir ve padişaha dualar edilir. Cuma namazından sonra orada bulunan şeyhler ve dervişler, ait oldukları tarikatların ayinlerini icra ederler. Böylece Osmanlı topraklarında zikir ve deveran serbest bırakılmış ve tarikat erkanına uygulanmakta olan baskılar kalkmış olur¹⁸⁰. Ancak bu her zaman böyle sürüp gidecek anlamına da gelmeyecektir.

179. Katib Çelebi'nin bu dönemde telif ettiği tarih kroniği *Takvîmü't-Tevârih* adlı eserine göre, Sultan IV. Mehmed, 1058/1648'den 1098/1687 tarihine kadar kırk sene saltanatta kaldığını bildirir. (Bkz. Katib Çelebi, *Takvîmü't-Tevârih*, v. 47) Ayrıca Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*'sında *Niyazî-i Mısırî*'nin İstanbul'daki bu vaazından dolayı zikir ve deveranın serbest kılınması olayının 1086/1675 tarihini verir ki, (Bkz. Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, c.V, v. 83) Sultan IV. Mehmed'in saltanat yıllarına tekabül etmesi ve bu olayın doğruluk derecesini artırması yönünden önem arz etmektedir.

180. Mustafa Lütü, *Tuhfe*, s. 37; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, v. 83; Doğramacı, a.g.e, s. 9.

O dönemde ortaya çıkan bütün bu hadiseler ve *Niyazî-i Mısırî*'nin bu olaylardaki oynadığı aktif rol, onun döneminde ne kadar etkili bir şahsiyet olduğunu göstermesi açısından bir hayli önemlidir.

k- Şeyh Mehmed Efendi'nin Vefatı

Niyazî-i Mısırî İstanbul'daki zikir ve deveranın serbest bırakılması olayından sonra daha önce yerleştiği Bursa'ya döner. Bundan kısa bir süre sonra da; *Niyazî-i Mısırî*'yi Şeyhi Sinan-ı Ümmî ile buluşturan ve kendisine Uşak'a her gelişinde yardımcı olup, konuk eden Şeyh Mehmed Efendi'nin vefat haberini alır. Bu haber onu çok üzer. *Niyazî-i Mısırî*, Şeyh Mehmed Efendi'ye karşı duyduğu derin üzüntüyü, onun için söylemiş olduğu vefat tarihini manzumesiyle şöyle ifade etmektedir¹⁸¹:

*Bu fena'nın izz u câhı iyş ü nûşu bir hayal
Görmedim bir izzetin kim bulmaya âhir zeval.
Gün be gün eksilmede her ehl-i fazl u ehl-i hal
Gitmede zevki cihanın, gelmede dâim melâl
Nice erbâb-ı ulûmu kıldı bizden mevti irağ
Her birinin iftirakı kıldı bizi ke'l-hilâl
Gerçi insana kalır bin hasreti derdile gâm
Gittiğince dünyeden her ehl-i fazl ü zü'l-kemal
Lîyk gittikte azîzim Şeyh muhammed dünya'den
Kalbimizi yaktı derdi, kaddimizi kıldı dâl
Ruh idi cism içinde güyâ şehr-i Uşşak'a pîr
Âlem-i Ervah'a uçtu eyleyüp azm-i visal*

181. Mustafa Lütüfî, *Tuhfe*, s. 38; Doğramacı, a.g.e, s. 10.

Âh u vâh u fırkat ü hicrân'a yanmakta dilim
Gözlerim kan ile doldu bu yanağım üstü al
Nidelim çün "küllü şey'in hâlikün" dedi Hüdâ
Diyelim "el-hükmü li'llahi'l-kebîri'l-müteâl"
Hüsni hatimine didi Niyazî tarihin arun
Allah Allah didi ve kıldı bekâ'ya irtihal ¹⁸².

"Allah Allah didi ve kıldı bekâ'ya irtihal mısrası", ebced hesabıyla Şeyh Mehmed Efendi'nin ölüm tarihi olan 1078/1668'i göstermektedir. Anlaşıldığına göre *Niyazî-i Mısırî*'nin dostu Şeyh Mehmed Efendi, bu tarihte Uşak'ta vefat etmiş ve bu olay, mersiyesinde ifade ettiği gibi, *Niyazî-i Mısırî*'yi çok üzmüştür.

C- Hizmet Dönemi, Mücadeleleri ve Vefatı

a- Bursa'da Dergâh İnşası

Gerek halk arasında, gerekse devlet erkanı tarafından iyice tanınıp, meşhur olmaya başlayınca, Bursa'da ilk zamanlar *Niyazî-i Mısırî*'ye inşa edilen hücre ve çoğunlukla tarikat ayini yaptıkları Şeker Hoca Camii küçük gelmeye başlamış, yeni bir dergâh ihtiyacı başgöstermişti. Şehrin kenarında akmakta olan Nilüfer çayına bir köprü yaptıran Abdal Çelebi¹⁸³ adlı hayırsever bir zat, *Niyazî-i Mısırî*'den kendisine bir

182. Niyazî-i Mısırî, *Divan-ı İlâhiyat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Düğümlü Baba, no: 410, s. 47.

183. Abdal Çelebi hakkında en geniş bilgiyi, İsmail Belig Bursevî'nin *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan* adlı eseri verir ve şunları anlatır: "Abdal Çelebi, İran taraflarından gelip, Bursa'ya yerleşmiş, marangozluk mesleğiyle meşgul olan bir zattir. Bursa'ya gelince Şeker Hoca mahallesinde yeni yaptırdığı evinde gelene gidene ikram ve izzette bulunurdu. Niyazî-i

dergâh yaptırtması için izin talebinde bulunur¹⁸⁴. Bunun üzerine *Niyazî-i Mısri*, ona izin verir, Abdal Çelebi de, daha önce halvethane olarak yapılan yerin bitişiğindeki arsayı satın alarak üzerine dergâh inşa ettirir¹⁸⁵. Bundan böyle Mısri Dergâhı olarak anılacak bu bina bitirilir¹⁸⁶ ve 1080/1770 tarihin-

Mısri Bursa'ya geldiğinde, aynı mahallenin camiinde vaaz etmeye başlamış ve cemaat almaz olmuştu. Buraya Niyazî-i Mısri adına bir dergâh ve bir mektep inşa ettirmiş 1080/ 1770 yılında açılmıştır. Daha sonra Abdal Çelebi, Niltifer Çayı üzerine Abdallar adıyla anılagelen köprüyü yaptırmıştır.” (Bkz. İsmail Belig, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân*, s. 189) Kazım Baykal bu köprünün de dergâh ve mekteple aynı yıl inşa edildiğini söyler. (Bkz. Kazım Baykal, *Bursa ve Anıtları*, Bursa 1950, s. 24)

184. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısri*, s. 421; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, c. IV, s. 193.
185. İbrahim Rakım, *Vakıât*, vv. 19-20; İsmail Belig, *Güldeste*, s. 189; Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân fî Zübde'ti'l-Hakâyık-ı ve'l-Beyân*, v. 137a; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 40; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, v. 543; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyî*, s. 93; Mehmed Süreyya, a.g.y; Ayvansarayî, a.g.e, s.46; Kepecioğlu, a.g.e, c. III, s. 451; Doğramacı, a.g.e, s. 10; Kara, *Niyazî-i Mısri*, s. 63; Babinger, a.g.m, s. 65.
186. İbrahim Rakım ve Mustafa Lütfi Menâkıbnâmelerinde anlatıldığına göre bu dergâh'ın yapımı esnasında, dönemin sadrazamı Köprülüzâde Ahmed Paşa'nın biraderi Hüseyin Çelebi tarafından dergâhın inşaatında kullanılmak üzere üç bin dinar gönderilir. Niyazî-i Mısri, bu meblağı pek kabul etmek istemez. Bunu üzerine şunları söyler: “Onlar beni dinarlarıyla elde edemezler. Bu tür şeylerin sonucu yılan ve akreb gibidir. Bizden öncekiler, bu konuda ikiye ayrılırlar: Bir kısmı hiç kabul etmezdi. Hacı Bayram Veli ve Akbıyık gibi, ben de gelen yardımı alıp, hayır işlerine ve fukaraya dağıtan ikinci kısımdanım” diyerek yardımı dergâh'ını yapımında kullanmamıştır. Bu meblağı, yapılan istişareden sonra, bir medrese yapımında kullanmağa karar vermişlerdir. Bunun üzerine bu parayla İnebey çarşısı diye bilinen yerde hamam bitişiğindeki arsa satın alınmış ve oraya kütüphane ve talebe odalarını da içeren geniş bir medrese yaptırmışlardır. Bu medresenin açılışına o dönemde Bursa'nın ileri gelen mutasavvıflarından Açıkbaş Mahmud Nakşibendî Efendi, Üftadezâde İbrahim Efendi, Halvetî Selâmî Efendi, Eşrefzâde Seyyid Efendi gibi ileri gelenler ve büyük bir kalabalık katıldı. Daha sonra bu medrese, Yüksek Medrese adıyla meşhur olmuştur. (Bkz. İbrahim Rakım, *Vakıât*, v. 20-21; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, ss. 41-42)

de¹⁸⁷ bir cuma günü açılır. Kapısı üzerine şu beyit yazılır¹⁸⁸:

Ümm-i Dünya'nın mefhar-ı asrı budur
Şekkeristân-ı hakâyık-ı dergâh-ı Mısri budur.

Burada dikkatimizi çeken hususlardan biri de: dergâh inşaatıyla birlikte bir de medrese inşaatından bahsedilmesi¹⁸⁹. Daha önce belirttiğimiz gibi, Kadızâdeli zihniyetin tekeleri yıkılım, ya da medreseye çevirelim gibi aşırı tutumlarına karşı, *Niyazi-i Mısri*'nin tekkesinin hemen bitişiğine bir medrese yaptırması, onun hoşgörü ve ilme verdiği değeri belirtmesi açısından önemli görünmektedir.

Niyazi-i Mısri'nin bir dergâh yaptırdığını duyan devlet adamları, ona nakden yardım etmek isterlerse de, o bu yardımları ya başka yerlere kullanır veya reddeder. Dergâh'a üç bin dinar kadar yardım gönderen dönemin sadrazamı Köprülüzâde Ahmed Paşa'nın kardeşi Hüseyin Çelebi¹⁹⁰'nin yardımını dergâh yapımında kullanmamış, yine de reddetmeyip o yardımla bir medrese yaptırmıştır¹⁹¹. Ancak burada *Niyazi-i Mısri*'nin yardım geldiğinde, "*Onlar bizi bunlarla satın alamazlar*"¹⁹² şeklindeki tepkilerinden, onun Köprülü Ahmed Pa-

187. İbrahim Rakım, a.g.e, v. 20; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 40; Mehmed Şemseddin, a.g.e, s. 421.

188. Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, s. 107; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 40; Doğramacı a.g.e, s. 11. Bu dergâhın fotoğrafı için bkz. Ekler Bölümü, Şekil-3.

189. İbrahim Rakım, a.g.e, v. 20; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 41.

190. Kaynaklarda Fazıl Ahmed Paşa'nın kardeşi olarak geçen bu zat, Köprülü Mehmed Paşa'nın biraderi Hasan Ağa'nın oğlu ve daha sonra bir müddet vezirlik yapan Amcazâde Hüseyin Paşa olabilir (Bkz. Ömer Köprülü, *Osmanlı Devletinde Köprülüler*, s. 50)

191. İbrahim Rakım, a.g.y; Mustafa Lütfi, a.g.y; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 423.

192. İbrahim Rakım, *Vakiât*, v.20; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 423.

şa'nın Vanî Mehmed Efendi'yi Osmanlı sarayına getirip¹⁹³, sonradan mutasavvıflar aleyhinde yaptığı faaliyetlere olan kızgınlığından ileri geldiğini tahmin ediyoruz.

Aynı şekilde, Osmanlı devleti'nin ona yardım etmek istediği ve onun da yardımları kabul etmediğine dair olaylar anlatılmaktadır. Dipnotta vereceğimiz¹⁹⁴ bu olayın sıhhati ne olursa olsun, *Niyazî-i Mısri*'nin, Osmanlı Devleti yöneticileriyle ilişkilerinin gerginleşmeğe başlamasını göstermesi açısından kanaatimize göre son derece önemlidir.

Bugün, Bursa Ulu Camii'nin güney kısmında yer alan şehir postanesinin yerinde¹⁹⁵ XX. asrın başına kadar ayakta olduğunu anladığımız, Şeker Hoca Mahallesindeki¹⁹⁶ bu merkez dergâhın bir çok defalar tamirden geçtiğini biliyoruz. Bu dergâh'ın son durumu ve tamiriyle ilgili bilgileri, yine oranın son şeyhi Mehmed Şemsettin Efendi'den öğreniyoruz. Onun anlattığına göre, Mısri Dergâhı 1217/1802 yılında Morali merhum Namık Paşa tarafından tamir ettirilir.

Ancak dergâh bir tevhithane ve bir kaç hücreden meydana geldiği ve çok dar olduğu için, Sultan Mehmed Reşad'ın

193. Mehmed Raşid, *Tarih-i Raşid*, s. 161; İsmail Belig, a.g.e, s. 210.

194. Rivayet edildiğine göre Niyazî-i Mısri'ye dergâhının yapımında kullanılmak üzere çokça altın ve mal gönderilmiş, ancak, o bunu reddetmiştir. Bunun üzerine Niyazî-i Mısri'ye bu yardımı ufak bir oyunla ettirmek için o dönemde kullanılan şerbet sürahilerinin altına bolca altın yerleştirirler. Devlet tarafından şeker şerbeti hediyesi gönderildiği şeklinde kendisine takdim edilir edilmez, "bunlar dışarıdan şeker görünür ama içi zehirdir" diyerek, kabul etmez. (Bkz. Mustafa Lutfi, *Tuhfetü'l-Asrî fi Menâkıbî'l-Mısri*, ss. 42-43) Yukarıda belirttiğimiz gibi anlatılan bu olayın, menkabe olmaktan başka bir değeri yoktur. Ancak bu olayın gelen yardımları kabul etmeyerek, devletin mutasavvıflara karşı tutumlarını beğenmediğini ifade etmesi açısından önemlidir.

195. Kara, *Niyazî-i Mısri*, ss. 64-65.

196. Kara, "Bursa Tekkeleri", s. 48(304).

babası Abdülmecid Han'ın tahta geçişinin ilk yıllarında ve 1256/1840 tarihinde, hem tamir, hem de genişletme işlemi yapılmıştır. Arkasından 1271/1854-55 yılında çok zedelenmiş ve Mısırlı Zeynep Hanım'ın yanında katibe olarak çalışan Şeyhü's-Şuarâ Zaik Efendi'nin kızı Şerife Ziba Hanım tarafından tamir ettirilmiştir. Mehmed Şemseddin Efendi dergâhla ilgili kendi zamanında olanları şöyle anlatır: "1321/1903 tarihinde Reşid Paşa zamanında küşad edilen Mecidiye Caddesi, dergâh'ın harem dairesinden geçmekle, belediye tarafından yıkılan binaya bedel virilen akça ile pek çok zahmetler ve meşakkatler çekerek, harem dairesiyle selamlığın bir kısmını inşaya muvaffak olmuş isem de, devr-i istibdad hafıyyelerinin taaruzuna maruz kalarak müracaat edecek bir mahal de bulamadığımdan sadmesin elan çekmekteyim. Tafsili mucib-i melâl olduğundan bu kadarla iktifa ettim."¹⁹⁷ Ayrıca, Mehmed Şemseddin Efendi, bu dergâh'a zarar verenlerin, o zamanlar cezalarını çekmekte olduklarından bahsetmektedir¹⁹⁸.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, *Niyazi-i Mısri* zamanından XX. asrın başına kadar ayakta kalan olan bu dergâh, uzun süre, Mısıriye geleneklerinin yaşayageldiği bir merkez olarak görev yapmıştır.

b- Edirne'ye Gidişi ve Rodos Sürgünü

Niyazi-i Mısri, Bursa'da tarikatıyla ilgili faaliyetlerini sürdürürken, daha önce kendisini davet eden Köprülü Fazıl Ahmed Paşa¹⁹⁹, kendisini tekrar padişah adına Edirne'ye davet

197. Mehmed Şemseddin, *Gülzar-ı Mısri*, s. 422; Kara, a.g.e, s. 48.

198. Mehmed Şemseddin, a.g.e, s. 422.

199. Köprülü Fazıl Ahmed Paşa sadarete 1072/1661 de gelmiş ve 1087/1676 tarihine kadar bu görevde kalmıştır. (Bkz. Mehmed Şem'i, *Esmarü't-Tevarih*, s. 98; Ayvansarayî, *Vefeyât-ı Selâtin ve Meşâhir-i Ricâl*, ss. 12-13)

eder²⁰⁰. Bu davetten, *Niyazî-i Mısırî*'nin dar çevreden çıkıp, ta-
nınmağa ve devlet adamları tarafından itibar görmeğe başla-
dığını anlıyoruz. Bu ikinci gidişin tarihi konusunda, kaynak-
lardan bir kısmı 1083/1672'yi verirken²⁰¹, bir kısmı da
1085/1674 tarihini verirler²⁰². Bunlardan 1083/1672 tarihini
verenlerin, *Niyazî-i Mısırî*'nin Osmanlı ordusu Kamanîçe sefe-
rinde iken geldiğini söylemeleri²⁰³ ve bu seferinin zikredilen
tarihte gerçekleşmiş olması²⁰⁴, kanaatimizce verilen bu tari-
hin, doğruluğunu isbat eder mahiyettedir. Diğer taraftan, gü-

-
200. Şeyhî, *Vekayiu'l-Fudela*, s. 93; Şeyhî, *Niyazî-i Mısırî*'nin Edirne'ye bu gelişle ilgili olarak şunları söyler: “Binsekseñç tarihinde, İslâm as-kerleri Kamanîçe seferinde iken, ikinci defa Edirne şehrine gelip, Ulu Cami'de kürsüye çıkmış, tefsir esnasında kendisine garip bir hal arız olup, ağızlarından bir takım cifre ait sözler çıkınca, durum devlete ha-ber edilmiş ve Rodos adasına sürgüne gönderilmişti.”
201. Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekayinâme-i Abdi Paşa*, vv. 178b-179a; Şeyhî, *Vekâyî*, s. 93; İsmail Belig, *Güldeste*, s. 190; Hüseyin Vassaf; *Sefîne*, c. V, v. 84. Bu kaynaklardan *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan*'da, 1083/1672 tarihinde ordu Kamanîçe seferinde iken, Edirne'ye gelen Mısırî, Cami-i Atîk'de kürsüye çıkıp, cifir gibi bazı gizemli sözlerden bahsettiği için, devlet tarafından Rodos adasına sürgün edildiği, kayde-dilir. Hüseyin Vassaf, sürgün sebebi olarak daha tutarlı gerekçeler an-latır. Vassaf'a göre; *Niyazî-i Mısırî*, ordu 1083/1672 yılında Kamanîçe seferinde iken, ikinci defa Edirne'ye gelir. Cami-i Atîk'de vaaz ederken, bazı garip sözler söyler. Devletteki yolsuzluklar ve bunun asker ve mil-let üzerindeki olumsuz tesirlerinden bahsedince, bu durum devlet adamlarını sıkıntıya düşüreceği için, hemen Rodos Adasına sürgüne gönderilir. (Bkz. Hüseyin Vassaf, aynı yer)
202. İbrahim Rakım, *Vakıât*, vv. 27-28. İbrahim Rakım gerek sürgün sebe-bi, gerekse olayın ortaya çıkış tarihi olarak farklı bilgiler verir. Ona gö-re, *Niyazî-i Mısırî*, 1085/1674 yılında Edirne'ye kendiliğinden gelmiş ve devlet aleyhinde, “Sultan Mehmed gitti, filan şehzâdeyi tez getirin gibi” sözler söylediğini ve Köprülü Fazıl Ahmed Paşa tarafından bu olay üze-rine Rodos'a sürgün edildiğini anlatır. (Bkz. Aynı yer).
203. *Terceme-i Hal-i Şeyh Muhammed Mısırî en-Niyazî*, v. 118a; Şeyhî, *Veka-yî*, s. 93; İsmail Belig, *Güldeste*, s. 190; Haririzâde, *Tıbyan*, c. III, v. 131a; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, s. 84.
204. Defterdâr Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayât-ı*, ss. 53-56; Hammer, *Osmanlı Devleti Tarihi*, c. XI, s. 260-261.

nümüzde yapılan çalışmaların hemen hepsi, aynı tarihi vermektedirler²⁰⁵.

Niyazî-i Mısri, bu gelişinde, daha önceki gelişinden farklı olarak, dönemin içinde bulunduğu rahatsızlıkları konuşmalarında dile getirmeye başlar. Bu defa, Cami-i Atik denilen Edirne Ulu Camii'nde bir vaaz verir²⁰⁶. Kaynakların bazıları bu konuşmasında cife dayalı, gizemli şeyler söylediğini ve bu sebeble sürgün edildiğini söylerlerse²⁰⁷ de, kanatımızca Hüseyin Vassaf'ın belirttiği gibi²⁰⁸, sürgün edilmesinin esas sebebi, devlet adamları ve dönemin yolsuzluklarını kürsüden halka anlatmasıdır. Çünkü devlet adamlarının, *Niyazî-i Mısri*'nin kürsüde cife dayalı anlattığı konular değil, onun halkı

205. Gölpınarlı, "Niyazi", İA, c. IX, s. 305; Babinger, "Niyazi", EI, c. VIII, s. 65; Kara, *Niyazi-i Mısri*, s. 13; Bilginer, *Mısri Niyazi Divanı Şerhi*, s. 9.

206. İbrahim Rakım, a.g.e, vv. 27-28; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 49; Şeyhî, a.g.y; İsmail Belig, a.g.e, s. 190; Hüseyin Vassaf, a.g.y; *Terceme-i Hal-i Şeyh Muhammed Mısri en-Niyazi*, v. 118/a; Gölpınarlı, a.g.y; Babinger, a.g.m, c. VIII, s. 65; Kara, a.g.e, s. 13.

207. Şeyhî, a.g.y; İsmail Belig, a.g.e, s. 190. Kaynaklardan Mustafa Lütfi'nin *Tuhfetü'l-Asri* adlı eserinde bu olayın hayli farklı ve tarihi yönden hatalı bilgilerle anlatılmış olduğunu görüyoruz. Bu eserde, Niyazi-i Mısri'nin IV. Mehmed zamanında ortaya çıkan Lehistan Seferine davet edildiğini ve etrafına çok sayıda insan toplayarak, Edirne'ye doğru hareket ettiğini, savaşa katılmağa hazırlandığını ve tekrar bir emirle Bursa'ya dönüp sadece ordunun zaferi için dua etmesinin yeterli olacağını kendisine bildirildiğini anlatır. Yine Bursa'ya döndükten sonra etrafında toplanan kalabalıktan ve isyan çıkmasından korkularak, Rodos adasına sürgün gönderildiğinden bahsedilir. (Bkz. Mustafa Lütfi, *Tuhfetü'l-Asri*, ss. 49-50) Mustafa Lütfi'nin olayın meydana geliş tarihi olarak verdiği 1083/1672 yılı doğru olmasına karşın, bu olayın oluş şekli diğer bütün tarihî kaynaklara ve olayın oluş mantığına ters görünmektedir. Eğer Niyazi-i Mısri Edirne'de yaptığı konuşmasında siyasî yönden suç teşkil edecek sözler söylemiş se, tabii olarak daha Edirne'de iken sürgüne gönderilmesi daha makul gelmektedir ve daha önce diğer kaynaklara göre belirttiğimiz gibi, doğrusu da böyledir.

208. Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 84.

ümitsizliği düşürecek, siyasî konulara girmesi rahatsız etmiş olması, daha makuldur. Limni'ye giderek *Niyazî-i Mısırî*'nin türbesini ziyaret eden oryantalist Louis Massignon'un tesbiti de bizim görüşümüzü destekler mahiyettedir. Massignon'a göre *Niyazî-i Mısırî* bu tür tepkilerinin sarayda gördüğü ahlaki çöküntüyü reforme etmek düşüncesiyle yapmıştır²⁰⁹. Ayrıca o dönemde Padişah olan IV. Mehmed siyasî meşgalelerden azâde ve müreffeh bir hayat geçirmekte ve İstanbul'u unutmuşçasına Edirne'de yaşamaktadır²¹⁰. Özetle ifade etmek gerekirse, *Niyazî-i Mısırî*'nin sürgün edilmesine gerçek sebep, onun yaptığı açık eleştiriler ve devlet aleyhine yaptığı konuşmalarıdır.

Sadrazam tarafından hakkında sürgün emri çıkarılan *Niyazî-i Mısırî*, sadr-ı âlî çavuşlarından Azbî Çavuş²¹¹ nezaretinde Rodos'a gönderilir²¹². Azbî Çavuş, *Niyazî-i Mısırî* ile birlik-

209. Louis Massignon, *Le Legende de Hallace Mansur en Pays Turcs*, Paris 1947, s. 105.

210. Osman Rifat Tosyavizâde, *Edirne Tarihi*, c. I (Defter II), TTK Kütüphanesi, Yazma Eserler, no: 731, s. 7.

211. Niyazî-i Mısırî'nin Rodos'a giderken yanında görevli olarak giden Azbî Efendi, ona intisab eder ve onsekiz sene hizmet eder. Niyazî-i Mısırî'nin vefatından sonra, İstanbul'a gelip, Elvan Çelebi (ö.1142/1729) adında bir Bektaşî şeyhine bağlanan Azbî, sülûkünü Bektaşî usûl ve erkanına göre tamamlamıştır. Adı geçen şeyhin vefatından sonra, Merdivenköy Şahkulu Bektaşî tekkesinde şeyhlik yapar, ve bu tekkede 1160/1747 de vefat edip, aynı yere defnedilir. (Bkz. Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 54; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, vv. 84-85; Doğramacı, a.g.e, s. 12; Mustafa Tatçı, "*Derviş Mustafa Azbî'nin İki Selâm-Namesi*", Milli Folklor, Haziran(6), Ankara 1990, s. 44). Ayrıca Azbî Efendi, Niyazî-i Mısırî'nin Divanını tahmis etmiştir. (Bkz. Azbî Efendi, *Divan-ı Hazret-i Mısırî Tahmisi Derviş Azbî*, (Rıza Efendi Matbaası) İstanbul 1284)

212. Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 50; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısırî*, s. 426. Batılı edebiyat tarihçisi Gibb, Niyazî-i Mısırî'den bahseder. Ancak, Mısırî'nin Edirne'ye bu gelişinde, Rodos'a değil daha sonra gideceği Limni adasına sürgün edildiğini söyler. Bu, yukarıda bizim de tesbit ettiğimiz

te Rodos'a gelir, görevi bittiği halde, istifa edip yanında kalır ve hizmet eder. Yol esnasında ve birlikte olduğu süre içinde kendisinden çok etkilenir ve intisab eder²¹³. *Niyazî-i Mısri*, Rodos'a gitmeden önce, halifelerinden Şenikzâde Mehmed Efendi²¹⁴'yi Bursa'da yeni yapılan tekkesine vekil olarak bırakır²¹⁵.

Niyazî-i Mısri, sürgün olarak geldiği adanın kalesinde bulunan kapalı bir hücreye, ayakları zincirli olarak konulur. Ancak bir müddet sonra, zincirlerden serbest bırakırlar. *Niyazî-i Mısri*, bu hapsi esnasında gece gündüz tesbih ve zikir çekerek, ibadet ederek vaktini geçirir²¹⁶. Bu esnada Rodos adasında, hanedanı tarafından ikamete mecbur edilen, Kırım Hanı Selim Giray Han *Niyazî-i Mısri* ile ilgilenir²¹⁷. Burada *Niya-*

gibi Limni 'ye değil, Rodos adasına sürülmüştür. Kanaatimizce hayatı boyunca bir çok sürgüne maruz kaldığı için, bu durum bilgi açısından bazı karışıklıklara sebebiyet vermiş, Gibb de bu yüzden hataya düşmüş olabilir. (Bkz. E.J.W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, c. III, ss. 312-313). Ayrıca Şemseddin Samî, *Kamûsu'l-A'lâm*'ında; *Niyazî-i Mısri*'nin, Vaiz Vanî Efendi'nin şikayeti üzerine Midilli Adasına sürüldüğünü bildirir. *Niyazî-i Mısri*'nin bir defa Rodos, iki defa da Limni adasına sürgün edildiği kesin olarak bilindiğine göre, Şemseddin Samî'nin Midilli sürgünü ile ilgili görüşü yanlıştır. (Bkz. Şemseddin Samî, *Kamûsu'l-A'lâm*, c. VI, s. 4626)

213. Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, ss. 51-54.

214. Şenikzâde Mehmed Efendi, *Niyazî-i Mısri*'nin yetiştirdiği halifelerinden. Bursa'da Şer'iyye Mahkemesi Başkatibi iken görevini terkederek, *Niyazî-i Mısri*'ye intisab etmiş, bir zattır. *Niyazî-i Mısri*, Rodos Adasına sürgün edilince, Bursa'daki tekkesinde yerine vekalet etmiştir. Bu zat, *Niyazî-i Mısri*'nin en seçkin ve sevdiği halifelerinden biri idi. 1109/1697 tarihinde vefat etmiş ve Pınarbaşı'nda Bayram yerine yakın büyük çınar civarına defnedilmiştir (Bkz. Mehmet Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısri*, s. 486; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 118)

215. Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 50; Doğramacı, a.g.e, s. 11.

216. İbrahim Rakım, *Vakıât*, v. 28; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 51.

217. Kırım, tarihte Osmanlı Devletine bağlı ve savaşlarda Osmanlı ordusu destekliyen bir hanlık olarak bilinir. Kırım Hanlığında bir anlaşmazlık olduğu zaman, çoğunlukla şehzâdeler veya hanların Rodos Adasını

zî-i Mısırî ve Kırım Hanı arasında kurulan dostluk, *Niyazî-i Mısırî*'yi zamanla Osmanlı Padişahlarıyla ilişkileri bozulacak olan Kırım Hanlarını, Osmanlı Sultanlarına tercih ettirecek duruma getirecektir. Nitekim, *Niyazî-i Mısırî*, Mecmûasında, ara ara Tatar uyruklu olan Kırım Hanlarından övgüyle bahseder ve onlara dua eder²¹⁸. Kanaatimizce, Rodos'ta iken kurulan bu dostluğun, *Niyazî-i Mısırî*'nin Osmanlı tahtının Kırım Hanları'nın eline geçmesi isteğinde etkisi olmuştur.

Bu şekilde, yaptığı konuşmaların cezası olan sürgünü do-
kuz ay kadar sürmüş ve tekrar Bursa'ya dönmüştür²¹⁹.

da ikamete mecbur tutulması gibi bir adetleri vardı. Tüm menâkıbnâmelerde Selim Giray Han olarak kaydedilmiştir. Hatta Selim Giray Han'ın *Niyazî-i Mısırî*'ye günlük oniki çeşit yemek gönderdiği ve Şeyhin iki çeşit yeterlidir diyerek, bir ay kadar bu şekilde kendisine ikramda bulunduğu kaydedilir. (Bkz. İbrahim Rakım, *Vakîât*, ss. 28-29; Mustafa Lûtfi, *Tuhfe*, ss. 51-52; Mehmet Şemseddin, *Gülzâr*, s. 426) Bu görüşme tarihî yönden mümkün görünmemektedir. Çünkü Selim Giray, 1081/1670 yılında Padişah IV. Mehmed tarafından azledilen Adil Giray yerine Kırım hanı olarak tayin edilmiştir. (Bkz. Abdurrahman Abdî Paşa, *Vekâyinâme-i Abdî Paşa*, vv. 164b-165a) Yani Mısırî'nin sürgünde olduğu o tarihte Selim Giray görevdedir. Belki bu şahıs azledilen Adil Giray olabilir. Burada olayın doğruluk derecesinden daha çok, *Niyazî-i Mısırî*'nin dönemindeki devlet adamları tarafından takdir edilip, onlarla diyaloga girmesi dikkat çekicidir.

218. *Niyazî-i Mısırî*, Limni Adasında sürgündeyken yazdığı Mecmûasının bir yerinde şunları söyler: "*Benden selam eylen Tātara, Allāh onların imānından ve İslāmından hoşnuttur. Amellerini de Allāh ıslah eyleye. Zira dīn çürük olmayınca İslām padişahına duacı çoktur. Din ve adalet, amelî de ıslah etmeye sebep olur. Padişahlara asıl lazım olan dīn ve adalettir. Bu ikisiyle me'muldur. Ben şehadet ederim ki; dinleri mezhepleri sahihdir. Ben eğer ki ölürsem, velakin nefsim hayy'dir. Bu nefis Tātara hayat verir. Mülk onların olur*". (Bkz. *Niyazî-i Mısırî*, Mecmûa, BEEK, no: 690, v. 2b)
219. İbrahim Rakım, *Vakîât*, v. 30; Mustafa Lûtfi, *Tuhfe*, s. 54; Şeyhî, a.g.e, s. 93; *Terceme-i Hal-i Şeyh Muhammed Mısırî en-Niyazî*, v. 118a; Mehmed Şemseddin, a.g.e, s. 426; İsmail Belîğ, a.g.e, s. 190; Hüseyin Vasıf, a.g.e, c.V, s. 84; Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, c. III, s. 451; Gölpınarlı, a.g.m, s. 305.

c- Limnî'ye Sürgün Edilmesi ve Oradaki Hayatı

Niyazî-i Mısırî, Bursa'ya döndükten sonra tekrar tasavvufî faaliyetlerine başlamıştır. Ancak, *Niyazî-i Mısırî*'nin, cifre dayalı sözler söylemesi, Hz. Hasan ve Hüseyin'in nübüvvetlerini ileri sürmesi²²⁰ gibi kavranılması güç ve halkın tamamen yanlış anlayabileceği konuları ileri sürmesi, onun devlete şikayet edilmesine sebep olur. Dönemin tarihçisi Abdurrahman Abdi Paşa, bu durumu eserinde şöyle anlatır: “*Şeyh Muhammed Mısırî'nin Bursa'da cezbesi hareket idüp, hilâfı zâhır ba'zı kelâm sadır olmağın Limnî Adasına nefy olundu*”²²¹. Abdi Paşa'nın ifadesine göre *Niyazî-i Mısırî*'nin bu ilk Limnî sürgünündeki temel sebep, söylediği bazı aşırı sözlerdir.

O sırada Bursa Kadısı olan Ak Mahmud Efendi durumu, devletin merkezine bildirir²²². Bu defa 1088/1677 yılı²²³

220. Biz bu konuları, onun fikirleri ve tasavvufî görüşlerini aktarırken ele alacağız.

221. Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekayinâme-i Abdi Paşa*, v. 210b.

222. İbrahim Rakım, *Vakiât*, v. 30.

223. Abdurrahman Abdi Paşa, a.g.e, v. 210b; İbrahim Rakım, a.g.e, s. 30; Şeyhî, *Vekayî*, s. 93; İsmail Belîğ, *Güldeste*, s. 190; Ayvansarayî, *Hadîka*, s. 46; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 84; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, s. 193; Kepecioğlu, a.g.e, c. III, s. 451; Babinger, a.g.m, s. 65; Gölpınarlı, *Mevlanadan Sonra Mevlevilik*, İstanbul 1953, s. 167; *Niyazî-i Mısırî*'nin Limnî Adasına sürgün edildiği tarih ve sürgün sebebi konusunda farklı bilgilere rastlıyoruz. Bunlardan Mustafa Lütî, Rusya Seferi'nin ortaya çıkmasıyla devletin savaşa genel bir davet yaptığını, *Niyazî-i Mısırî*'nin 300 kadar dervişiyile birlikte Bursa'dan savaşa katılmak için yola çıktığını, yolda zikir ve deveren yaparak Edirne'ye kadar geldiklerini, öğle namazından sonra, Selimiye Camiinde beklerken, devlet tarafından görevlendirilen Kaymakam Osman Paşa tarafından Limnî'ye sürgüne gönderildiğini bildirir. (Bkz. Mustafa Lütî, *Tuhfe*, s. 60) Ancak burada anlatılan *Niyazî-i Mısırî*'nin savaşa katılmak üzere Edirne'ye gelişi, 1104/1693 tarihinde II. Mehmet döneminde. Bu tarihte Mısırî, ikinci defa sürgün edilmiştir. Günümüz çalışmalarından Baha Doğramacı'nın *Niyazî-i Mısırî Hayatı ve Eserleri* adlı çalışmasında, devlete şikayetlerin çoğalması üzerine Bursa'ya müfettiş gönderildiğini ve gönderilen müfettişin durumu rapor ederek, şikayetlerin yersiz ve

9 Safer Pazartesi (13 Nisan)²²⁴ Limni Adasına²²⁵ sürgüne gönderilir.

Aynı dönemde, *Niyazî-i Mısırî*'den ikiyıl sonra, Üsküdar'da oturan, Halvetiye Tarikatı şeyhlerinden Karabaş Ali Efendi'nin, bir vaaz esnasında tasavvufî konularda söylediği bazı sözler, dönemin âlimleri arasında dedikodulara sebep olmuş ve onu da Limni Adasına sürmüşlerdi²²⁶. Bütün bunlar, o dönemde devlet tarafından mutasavvıflara karşı genel bir sindirme politikası izlendiğini göstermesi açısından, önemlidir.

Niyazî-i Mısırî'nin bu sürgünü, dönemin tarih kaynaklarında açıkça zikredilmekte ve “Binseksenekiz yılı olayları” baş-

haksız olduğunu, devleti ve milleti zarara sokacak bir halinin bulunmadığını anlaşıldığını bildirdiğini anlatır. (Bkz. Doğramacı, a.g.e, s. 12) Ancak kaynaklarda bu olay zikredilmemektedir. Yine Doğramacı, Mustafa Lütfi'nin anlattığı şekilde, Mısırî'nin Edirne'ye geldiğinden bahseder ki, belirttiğimiz gibi bu daha sonra ortaya çıkacak bir durumdur. Günümüz Ansiklopedilerinden birinde Niyazî-i Mısırî'nin 1676 yılında Limni'ye sürgün edildiği kaydedilir ki, bu 1676 değil tesbit ettiğimiz gibi 1677 olacaktır. (Bkz. Cahit Öztelli, “*Niyazî (Mısırî)*”, Türk Ansiklopedisi, (MEB Yayınları) Ankara 1977, c. XXV, s. 296)

224. Abdurrahman Abdi Paşa, a.g.e, v. 210b.

225. *Limni Adası*: Bu ada miladî 510 yılında Atinalılar tarafından ele geçirilmiş, IV. Haçlı Seferine kadar, Şark İmparatorluğunun elinde kalmış, 883/1478 tarihinde Venediklilere, onlardan da Fatih Sultan Mehmed zamanında Osmanlıların eline geçmiştir. Daha sonra Venedik donanması tarafından tekrar ele geçirilen ada, 1068/1657 yılında, Köprülü Mehmed Paşa zamanında tekrar Osmanlılarca fethedilmiştir. (Bkz. Mehmed Halife, *Tarih-i Gılmanî*, s. 68; Naima, *Rauzatü'l-Hüseyn*, c. VI, s. 300; Defterdâr Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayât-ı*, s.23; İ. Hami Danışmend, *İOTK*, c. III, s. 423; Ahmed Rifad, *Lugat-i Tarihîyye ve Coğrafîyye*, c. VI, s. 154) Anlaşılabacağı üzere Ada, Niyazî-i Mısırî'nin sürgünü esnasında Osmanlı Devletinin elindeydi.

226. Mehmed Raşid, *Tarih-i Raşid*, c. I, s. 357; Ali Uğur, *Mehmet Şeyhî Efendi'nin Vekaiü'l-Fudela'sına Göre 17. Yüzyıl Osmanlı Meşâyihü*, Erzurum 1989, s. 143; M. Ali Aynî, *Türk Azizleri-I*, İsmail Hakkı, (Marifet Yayınları) İstanbul 1944, ss. 7-8.

lığı altında, onun sürgününden bahsedilmektedir. Dönemin tarihçilerinden Raşid, *Niyazî-i Mısırî*'den “*Kibâr-ı Meşâyıh-ı Halvetiyeden Mısırî Efendinin söylediği bazı sözler zahir uleması tarafından yanlış anlaşılmış olup*”²²⁷ diyerek bahsederken, yine dönemin tarihçilerinden Defterdar Sarı Mehmed Paşa, “*cezbe halinde kendisinden çıkan bazı din dışı sözler*”²²⁸ sebebiyle, Limni'ye sürüldüğünü, anlatırlar. Anlaşıldığına göre *Niyazî-i Mısırî*, bu esnada tüm Osmanlı devlet erkanın ve zamanın tarihçilerinin dikkatlerini üzerine çekmekteydi.

Niyazî-i Mısırî, sürgün edildiği bu adada da boş durmaz ve tasavvufî faaliyetlerini sürdürür. Etrafına toplanan insanlara tarikatını yayar, daha önceki gibi, zikir ve deverana devam eder. Bursa'daki, yerine bıraktığı halifeler, tekkesinde faaliyetleri sürdürmüşlerdir²²⁹.

Limni'de iki yıl kaldıktan sonra, devlet tarafından serbest bırakılır. Ancak, *Niyazî-i Mısırî* burada kalmaya devam eder²³⁰. *Niyazî-i Mısırî*, 1089/1679 yılının son aylarından, Zil-

227. Mehmed Raşid, *Tarih-i Raşid*, c. 1, s. 339. Ayrıca bu zat hakkında Kerim Kara'nın, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak yapmakta olduğu Karabaş Velî adlı doktora tezi halen devam etmektedir.

228. Defterdâr Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât-ı*, s. 126.

229. İbrahim Rakım, *Vakîât*, s. 30-31; Mustafa Lütüfî, *Tuhfe*, s. 61.

230. *Menkabe-i Mısıriyye*, BEEK, no: 854, v. 101b. Niyazî-i Mısırî oldukça bağlı olduğu belli olan bir zat tarafından yazılan bu Menâkıbnâme'nin hemen başında Niyazî-i Mısırî'nin serbest bırakılıp, adada kalmaya devam ettiğini belirten şu cümlelere rastlıyoruz: “*Canım azizim, pirim, üstadım, efendim, sultanım eş-Şeyh Muhammed Mısırî Efendi hazretlerinin Cezire-i Limnî'den ıtlakı için bin seksen dokuz senesi mâh-ı zilka-desinin gurreesinde taraf-ı şehrîyariden ferman-ı âltı sadır olmağla, imtisalen li'l-emr-il-âli, kaleden Taşra İskele camiine nakil buyurup, onda inziva ihtiyar eyledikleri bu tarafta istima' olundukta...*” (Bkz. *Menkabe-i Mısıriyye*, v. 101b)

kade (Aralık) ayında serbest bırakıldığı halde, adadan ayrılmaz ve kaleden, İskele Camii'ne taşınır²³¹.

Niyazî-i Mısırî'nin serbest bırakıldığı halde, Bursa'ya hemen dönmeyişi dikkat çekicidir. Bu bilgileri kendisinden naklettiğimiz Menâkıbnâme'nin müellifine göre, Niyaz-i Mısırî, hemen dönmeyerek kalmasının sebebi; müridlerinin kendisini ziyaret edip-etmiyeceklerini denemektir²³². Kanaatimizce, bu şekilde dervişane yorumdan başka sebebler aramak daha makul görünmektedir. Şu anda yıkılmış olabileceğini tahmin ettiğimiz, bir tekkesinin bulunması²³³, onun adada geniş bir çevre edinip, Anadolu'daki kavga ve gürültülerden uzak, tasavvufî faaliyetlerini daha sakin bir bölgede yürütmesi isteğinden kaynaklanabileceğini, aklımıza getirmektedir. Diğer taraftan, *Niyazî-i Mısırî*'nin Limni adasında serbest bırakıldıktan sonra, onbeş yıl kadar kalması²³⁴ bizim bu görüşümüzü destekler mahiyettedir.

Niyazî-i Mısırî'nin Limni'de iken tuttuğu günlük mahiyetindeki mecmûada, oradaki hayatıyla ilgili geniş bilgiler var-

231. *Menkabe-i Mısriyye*, v. 101b.

232. Aynı yer.

233. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 96. Hüseyin Vassaf bu tekkenin fotoğrafını ve krokisini eserinde aynı yerde kaydetmektedir. Bu fotoğraf ve krokiyi tezimizin ekler kısmında vereceğiz. Ayrıca Niyazî-i Mısırî'nin vefatıyla ilgili bölümde tekke ve türbesi hakkında geniş bilgi verilecektir. (Bkz. Ekler Bölümü, Şekil 1 ve 2) Limni Adasında bulunan tekke ve mescidin son durumu hakkında bilgi edinme çabalarımız Yunanistan'ın Türkiye'ye karşı izlediği sert politikalar sebebiyle sonuçsuz kalmıştır. Edindiğimiz bilgilere göre şu anda Limni Adası Türkiye'ye karşı silahlanma politikası çerçevesinde tamamen bir askerî üs haline getirilmiştir.

234. İbrahim Rakım, *Vakıât*, v. 30; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 72; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 83; Gölpınarlı, a.g.m., s. 185. İbrahim Rakım, "Ba'del üsul onda dahî onbeş seneyi mütecaviz" ikamet ettiğini belirtir. (Bkz. İbrahim Rakım, aynı yer)

dır. Ancak karışık bir tarzda yazıldığı için, bilgi edinme açısından hayli sıkıntılı bir eser olarak görünüyor. Hemen her sayfada karışık, çözümlenmesi güç cifir hesapları, şifre halinde rakamlar görmek mümkündür. Uzun yıllar üstüste çektiği sürgün cezasının ruhunda bıraktığı derin yaraları, bu eserin sayfalarında görmek mümkündür. Mecmûada devamlı olarak, sabahları uyandığında yüzünün, dudaklarının şiş olduğunu ve bedenen de yıprandığını ifade eden sözler söyler²³⁵. Bazı günler, içine yılan akıttıkları gibi anlaşılması güç ifadelerle²³⁶, ciddi psikolojik bunalımlara girdiğine işaret eden cümleler kaydeder. Osmanlı Sultanlarına sitemlerde bulunur, hatta ara ara yerer. Kırım hanlarını övücü ifadeler kullanır²³⁷.

1088/1677 yılında söylediği aşırı sözlerden ve devlet adamlarını açıkca tenkit etmekten dolayı, Limni'ye sürgün edilen *Niyazî-i Mısri*, yaklaşık onbeş sene kadar bu adada kalır. Affedilmiş olduğu halde bu adada kalmaya devam eden Mısri için, Osmanlı Devleti tarafından yeniden bir emirle Anadolu'ya dönmesi istenir. Bu defa onun gelmesini, Köprülüzâde Mustafa Paşa ister²³⁸.

235. Niyazî-i Mısri, *Mecmûa*, BEEK, v. 61a.

236. Niyazî-i Mısri, a.g.e, v. 61a. Bir yerde şunları söyler; "*Hamis gün yılanı akıttılar. yüzüm, gözüm, yüreğim, şiş, ah ile caminin içinde gezerdim. Taşradan Ya Mabud sesi geldi. Meğer Çavuş ile Doğancıbaşı imiş, geldiler. Neme gelirsiniz, benim ziyaret edecek neyim kaldı. İşte içim yılan, dalım şiş, bakın görün dedim. Bilmiş olun ki; Sultan İbrahim de Sultan Mehmed de, bu tahtta oturan da yahudidir. Ben bunların elinden ölürüm. Lakin taht Tatarındır.*"

237. Niyazî-i Mısri, a.g.e, v. 61a.

238. İbrahim Rakım, *Vakiât*, v. 31. Mustafa Lütfi, *Tuhfetü'l-Asri'* de bu fermanın Vezir-i Azam Süleyman Paşa tarafından gönderildiğini zikreder. (Bkz. A.g.e, s. 72)

d- Bursa'ya Dönüşü

Bu emir ve istek üzerine, Limni'den ayrılan *Niyazî-i Mısri* 1103/1692 yılında Bursa'ya gelir²³⁹. Mısri ile ilgili kaynaklardan Mehmed Fahreddin Efendi Gülzâr'ında, "*Pîrân-ı âlişân-ı tarikat-ı halvetiyye'den kutbu'l-âfâk gausu'l-Üşşâk hazreti şeyh Muhammed Mısri en-Niyazî kuddise sirruhu bin yüz tarihinde Medîne-i Bursâ'ya kademzen-i berûz ve zevâyâyı sülûk-u sâlikân rah-ı hüdaya ziya efzûz olduklarında*"²⁴⁰ diyerek, Mısri'nin Bursa'ya 1100/1689 yılında geldiğini bildirirse de, yukarıda verdiğimiz gibi bundan önceki kaynakların 1103/1692 tarihini esas aldık. *Niyazî-i Mısri*, bu dönüşünden kendisinden sonra Mısıriyye Tarikatının en önemli temsilcisi olacak Ahmed Gazzî (ö.1150/1737)²⁴¹ ile tanışır. Gazzî yapı olarak mutaassıp birisi olduğu için²⁴² hakkında çok şey işittiği *Niyazî-i Mısri*'ye gıyabında sitem ediyordu. Hatta Mısri'nin Bursa'ya geleceğini duyunca talebelerine konuyla ilgilenmemelerini tenbih etmişti.

Ertesi gün, her zamanki gibi Ulu Camii'nde derse başladı. Dersi tamamlamak üzere iken, *Niyazî-i Mısri*'yi karşılamaya gidenlerin tevhid ve zikir sadâlarını işitince, camiden dışa-

239. İbrahim Rakım, *Vakîât*, v. 31; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 72; Kepecioğlu, a.g.e, c. III, s. 451; Doğramacı, a.g.e, s. 12. Babinger on yıl kaldıktan sonra 1101/1689 tarihinde Limni'den döndüğünü söyler. (Bkz. Babinger, a.g.m, s. 65).

240. Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân fî Zübdeti'l-Hakayık-ı ve'l-Beyân*, v. 95b.

241. Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 122; Gazzîzâde Abdüllatif, *Hülasâtü'l-Vefeyât*, v. 19a-19b; Hamdi Tekeli, *Ahmed Gazzî Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*, Uludağ Üniv. Sos. Bil. Ens., (başılmamış yüksek lisans tezi). Bursa 1991; Mustafa Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler-2*, (Uludağ Yayınları) Bursa 1993, ss. 231-254.

242. Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı Sulehâ*, v. 104a; Mehmed Şemseddin, *Yadigâr-ı Şemsî*, (Vilayet Matbaası) Bursa 1332, s. 150; Kara, a.g.e, s. 233.

nı çıktı ve kalabalığın arasında, tahtirevana binmiş bir kişinin geldiğini gördü. Mısırî, Gazzî'nin yakınına gelince selam verdi²⁴³. O da, Mısırî'nin elini öptü ve Mısırî Dergâhına kadar birlikte gittiler. Bu olayla ilgili kaynaklarda ittifakla belirtilen tarih, 1103/1691'dir²⁴⁴. Bu olay, *Niyazî-i Mısırî*'nin Bursa'ya geliş tarihini netleştirmesi açısından önemlidir.

Yine, *Niyazî-i Mısırî*'yi sevenlerden Rısalı Tablîzâde Şeyh Ali Efendi²⁴⁵, onun bu gelişine şu mısra ile tarih düşmüştür²⁴⁶:

İstima' ittikte teşrifin o kutb-ı âlemin,

Makdemine dedi bir eksikli tarih, nur-ı mahz ²⁴⁷.

1103

Niyazî-i Mısırî'nin Bursa'ya bu gelişinde, hemen tüm me-nakıbnâmelerde, Yunus Emre'nin Bursa'da olduğu söylene-gelen kabrini, tesbit ettiğinden bahsedilir²⁴⁸. Anlatıldığına göre: *Niyazî-i Mısırî* Bursa'ya yeni döndüğü sıralarda, Yunus Em-

243. Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı Sulehâ*, v. 104b; Mehmed Şemseddin, *Yadigâr*, s. 151; Kara, a.g.e, s. 234.

244. İbrahim Rakım, a.g.e, s. 31; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 72; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, s. 122; *olsa gerektir, şimdilik gidelim. Fakat yakın bir zamanda bu Limni AKepecioğlu*, a.g.e, c. III, s.451; Kara, a.g.e, s. 234.

245. Tablîzâde Şeyh Ali Efendi, Bursa Ahmed Paşa zâviyesi şeyhi olup, 1116/1704 yılında vefat etmiştir. (Bkz. Şeyh Fahreddin Efendi, *Gülzâr-ı İrfân fî Zübde'ti'l-Hakayık-ı ve'l-Beyân*, v. 124b)

246. İbrahim Rakım, a.g.e, s. 31; Mehmed Şemseddin, a.g.e, ss. 429-430; Gölpınarlı, a.g.m, c. IX, s. 305; Doğramacı, a.g.e, ss. 12-13; Oral, a.g.e, s. 20.

247. Nur-ı mahz terkinin ebced hesabına göre sayısal değeri 1104'tür. Şair bir eksikli tarih dediğine göre, 1103 eder ki, doğru bir tarih olur.

248. İbrahim Rakım, *Vakiât*, v. 59; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 73. Aynı şekilde, *Niyazî-i Mısırî*'nin Limni Adasından ayrılırken sahile yakın bir yeri işaret ederek, *"bu mahal bize medfen dası bize medfen olsa gerektir"* dediği hatta, şu anda Limni Adasında kabrinin yanında bulunan Baltacı Mehmed Paşa'nın kabrini de, *"şu yerin dahi, büyüklerden sahibi olsa gerektir."* dediği kaydedilmektedir. (Bkz. İbrahim Rakım, aynı yer; Mustafa Lütfi, aynı yer)

re'nin kabrinin nerede olduğu konuşulmakta imiş. O esnada *Niyazî-i Mısri*, Şiblî Mahallesinde Sa'diye Tarikatından Kara Abdürrezzak Dergâhına gelmiş ve oradaki mescid ve zaviye'nin batısında bulunan üç mezardan birini işaret ederek, "*Bu makam-ı Yunûs'tur*" demiştir²⁴⁹. Ancak bilindiği gibi, Yunus Emre'nin Anadolu'da mezarının hâlâ nerede olduğu tartışılmaktadır²⁵⁰. Fuad Köprülü, bunun tarihi yönden mümkün olamayacağını bir kaç madde ile delillendirir. Birincisi, *Niyazî-i Mısri*'den önce yaşamış olan Evliya Çelebi, Lamîî Çelebi gibi müellifler böyle bir şeyden bahsetmemişlerdir. İkincisi: Yunus Emre'nin Bursa'nın fethinden önce vefat etmesi muhtemeldir²⁵¹. Diğer taraftan, Köprülü ve Gölpinarlı bunun uydurma bir haber olduğunu²⁵², Fethi Erden ise, Türk insanının, sevdiği, hürmet ettiği büyük sufilerin hatıralarının ebedileşmesi ve anılması için makam tayin ettiklerini belirtir²⁵³. Bu konuda yeni çalışmalar yapan Mustafa Tatçı ise, *Niyazî-i Mısri*'nin kabrini bulduğu Yunus'un, Yunus Emre değil, 843/1438'de vefat eden Bursalı Halvetî dervişi Aşık Yunus'tur²⁵⁴. Kanaatimizce, Mısri'nin Yunus'un kabrini tesbiti

249. İbrahim Rakım, *Vakıât*, v. 59 ; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 73.

250. Fethi Erden, "*Yunus Emre Mezarları, Makamları veya Başka Yunuslar*", *Türk Yurdu*, Ocak 1966, c. V, S. 319, s. 183.

251. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (DİB Yayınları) Ankara, tarihsiz, ss. 275-276.

252. Köprülü, a.g.e, s. 275(Dipnot 39) Köprülü burada, "*biz, Yunus'un bu makamını Niyazî-i Mısri'nin keşfettiğine dair, Bursa'da tarikat erbabı arasında yayılmış olan bu rivayetin asıl ve esası olmadığı kanaatindeyiz*" diyerek görüşünü açıkça belirtir. (Bkz. Aynı yer); Gölpinarlı, *Yunus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961, s. 74.

253. Erden, a.g.m, s. 183.

254. Mustafa Tatçı, "*Bir Yunus Emre Takipçisi Bursalı Aşık Yunus*", *Diyanet Dergisi*, Yunus Emre Özel Sayısı, Ankara 1991, c. XXVII, S. 1, s. 159. Ayrıca Tatçı, daha önce hazırlamış olduğu Yunus Emre Divânı incelemesinde *Tuhfetü'l-Asrî* ve *Gülzâr-ı Mısri*'de anlatılan bu olayda, Niyas-

meselesi, *Niyazî-i Mısırî*'yi sevenler arasında yayılmış bir görüş olup, pek otantik bir olay olmadığı anlaşılmaktadır.

Niyazî-i Mısırî'nin bazı aşırı görüşlerinden dolayı, bu şekilde hayatı sürgünde geçmesine rağmen, zamanının bir çok ileri gelenleri kendisine büyük saygı duyarlar, duasını alırlardı. Dönemin ileri gelenlerinden Kılıçoğlu İbrahim Paşa da, *Niyazî-i Mısırî*'ye çok hürmet gösteren zatlardan biriydi²⁵⁵. Diğer taraftan, *Niyazî-i Mısırî* hakkında menâkıbnâmelerde kaydedilen olaylardan pek çoğunun konusu, ona karşı saygısızlık gösterenlerin, mutlaka bir belaya düşer oldukları hakkındadır²⁵⁶.

Yine *Niyazî-i Mısırî*, Bursa'da iken fakir halkla ilgilenir ve onların problemlerini çözmeye uğraşır. Hatta bir defasında yaz mevsiminde fakir halkı ve dervişlerini toplamış, birlikte Uludağ'ın eteklerinde bulunan köyleri ziyaret ederek, Seyyid Nasıruddin adında bir şeyhin türbesi etrafında toplanmışlar. Sonra oraya kendisini ziyarete gelen köylülerle birlikte, Uludağın tepesine çıkıp, çadır kurulmuş, yemekler pişirilmiştir. Sevenleri ve müridleriyle birlikte burada bir müddet kalmışlardır²⁵⁷.

zî-i Mısırî'nin mezarını değil makamını tesbit ettiğini belirtir. (Bkz. Mustafa Tatçı, *Yünus Emre Divânı-I*, (KB Yayınları) Ankara 1990, s. 39)

255. Ayrıca *Niyazî-i Mısırî* onun hakkında, "Bu âdem görünürde Bozacılar ahabındandır, ancak cıbilliyeti temiz olup, şeyhlere ve dervişlere hürmeti vardır. İnşaalâh Kılıçoğlu gelecekte çok hayırlar yapan biri olur" diye dua edermiş. Anlatıldığına göre gerçekten bu zat Bursa'da bir çok hayırlar yapmış, insanlara hizmet etmiştir. (Bkz. Mustafa Lütfi, a.g.e, ss. 75-76) Bu olayın ilmi değeri bir tarafa, *Niyazî-i Mısırî*'nin halkla ve zamanının ileri gelenleriyle diyalog kurabilen sosyal yönü ağır basan bir şahsiyet olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

256. Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, ss. 76-77. Meselâ: *Niyazî-i Mısırî* hakkında ileri geri konuşan bir imamın dili şişer (Bkz. Aynı yer)

257. Mustafa Lütfi, a.g.e, ss. 79-80.

Anlaşılabacağı üzere, *Niyazî-i Mısri*, köşesine çekilmek yerine halkın içine girip, onlarla bütünleşmeye çalışmış bir mu-tasavvıftır.

Niyazî-i Mısri, bu şekilde halkla olan diyalogunu sürdürürken, onu çekemiyenler söylediği bazı fikirleri de bahane ederek, hakkında dedi-kodu yapıyorlar, zaman zaman rahat-sız ediyorlardı. Ancak, *Niyazî-i Mısri* bunlara aldırıyor, faaliyetlerine devam ediyordu. *Niyazî-i Mısri*, Bursa'ya bu gelişin-de yaklaşık onaltı ay kadar kalmıştır²⁵⁸.

e- Edirne'ye Gidişi ve Limni'ye İkinci Sürgünü

Bursa'da yaklaşık onaltı ay kadar kalan *Niyazî-i Mısri*, II. Ahmed Döneminde Türk ordusunun Avusturya üzerine sefer için hareketi edeceğini duyunca, “*Bu sene-i mübarekede fi se-bilillah gaza vü cihada memur olunduk*” diyerek, savaşa katılmaya hazırlanır²⁵⁹. Kaynakların çoğunluğuna göre, *Niyazî-i Mısri*, 1104/1693 yılı Şevval (Haziran) ayında, devlet tarafından çağırılması üzerine bu sefere niyet etmiştir²⁶⁰. Kaynaklar-

258. İbrahim Rakım, *Vakiât*, v. 31; Haririzâde, *Tıbyan*, c. III, s. 131; Niyazî-i Mısri'nin Bursa'da kaldığı süre konusunda kaynaklar farklı görüşler ileri sürerler. Şeyhî, *Vekayî'u'l-Fudalâ'sında* dört sene kaldığını kaydederek (Bkz. Şeyhî, a.g.e, s. 93); İsmail Belig, *Güldeste-i Riyaz-ı İrfan'ında* Bursa'da dört yıl kaldığını yazar. (Bkz. İsmail Belig, a.g.e, s. 190); Ayvansarayî, Bursa'da dört sene kaldığını bildirir. Ancak bu 1103/1691'de Bursa'ya gelip, 1105/1694'te Limni Adasında vefat ettiğine göre tarihî yönden mümkün görünmemektedir. (Bkz. Ayvansarayî, a.g.e, s. 46); Gibb, ertesi yıl Limni'ye tekrar sürgün edildi diyerek, bir yıl kadar kaldığını bildirir. (Bkz. Gibb, a.g.e, c. III, s. 313) Aynı şekilde Babinger de ertesi yıl Bursa'dan Edirne'ye davet edildiğini kaydederek, bir yıl kaldığını belirtir. (Bkz. Babinger, a.g.m, s. 65)

259. Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Bahru'l-Velâye*, v. 180a; Gölpınarlı, “*Niyazî*”, İA, c. IX, s. 305; Niyazî-i Mısri, *İrfan Sofraları*, s. 2.

260. İbrahim Rakım, *Vakiât*, v. 31; Safayî, *Tezkire-i Safayî*, v. 410a; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 434; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 86; Gibb, a.g.e, c. III, s. 313; Babinger, a.g.m, s. 65. Bazı kaynaklara göre de, Ni-

da bu sefere katılma sebebinin farklı şekillerde anlatılmasına rağmen, kanaatimizce kendisini uzun yıllar sürgünde tutan Osmanlı İdaresi, hem gelenek üzere Mısır'ın ordu üzerine manevî desteğini çekmek, hem de onun gönlünü almak maksadıyla bu sefere katılmasını istemiş olmaları muhtemeldir.

Niyazî-i Mısri sefere gitmek için hazırlıklara başlar ve Bursa'nın dışında Yenikaplıca civarında Bademlibahçe denilen mahalde çadır kurarak, “*muharebe-i küffâr ile me'cur olmak isteyen benimle gelsin*” diye ilan edip, etrafına ikiyüz kadar mürid toplar²⁶¹.

Niyaz-i Mısri'nin etrafına müridlerini toplayıp, yola çıkmaya hazırlandığı duyulunca, müridleri çoğalan şeyhlerin hürûc davasına kalkıştıkları ve bu yüzden kan döküldüğü göz önünde tutularak, kendisine Bursa'da hayır dua ile meşgul olması için, hatt-ı hümayun gönderildi²⁶². Kanaatimizce, onun ferdi olarak sefere katılması beklenirken, bu şekilde etrafına topladığı kalabalıkla devlete karşı ayaklanma endişesinden

yazî-i Mısri devlet tarafından değil, Allah rızası için sefere gidelim diyerek kendi kararıyla bu sefere katılmak istediğini belirtirler. (Bkz. Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silâhdâr Tarihi*, c. II, s. 704; Ateş, a.g.e, s. 2) Mehmed Raşid, İsmail Belîğ ve Hüseyin Vassaf, daha farklı bir üslubla, Niyazî-i Mısri'nin, “*taraf-ı Hak'tan sefere me'mur olduk*” diyerek yola çıktığını kaydederler. (Bkz. Mehmed Raşid, *Tarih-i Raşid*, c. I, s. 217; İsmail Belîğ, a.g.e, s. 190; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 86)

261. İbrahim Rakım, a.g.e, vv. 31-32; Fındıklılı Mehmed Ağa, a.g.e, c. V, s. 704; Gölpınarlı, a.g.m, s. 305; Niyazî-i Mısri, a.g.e, s. 2; Oral, a.g.e, s. 20. Kaynaklarda etrafında toplanan derviş sayısının yirmi kadar olduğunu söyleyenler olduğu gibi (Bkz. Safayî, a.g.e, v. 410a), bunların sayısının üçyüz'e ulaştığını söyleyenler de vardır. (Bkz. İbrahim Rakım, a.g.e, v. 32) Kanaatimizce, Niyazî-i Mısri'nin bu sefere gitmesi, padişah tarafından bir kıyam olabileceği korkusundan dolayı, engellenmeye çalışıldığına bakılırsa, bu sayının kabarık olması ihtimali doğru görünmektedir.

262. Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silâhdâr Tarihi*, c.V, s. 740; Mehmed Raşid, *Raşid Tarihi*, c. I, s. 217; Gölpınarlı, a.g.m, s. 305.

dolayı engellenmiş olması muhtemeldir. Çünkü Osmanlı Devleti bunu, daha önce Şeyh Bedreddin ile yaşamıştır. Padişah II. Ahmed'in bu hususta *Niyazî-i Mısırî*'ye gönderdiği mektup şöyledir:

"Mısırî Efendi, selamımdan sonra sefere kasd ve azimeti-niz olduğu mesmu-ı hümayûnüm oldu. Sefere tevecühünüzden ise halvetinizde duaya meşgul olmanız ensebdir. Mahallinizden harekete rıza-yı hümayûnum yoktur. Huzûr-ı hatır ile zaviyenizde oturup, asâkir-i İslamiye ve guzât-ı mücahidîne teveccüh-i tâm ile mansûr ve muzaffer olmaları duasında olmanız me'muldur, vesselâm" 263.

Niyazî-i Mısırî bu mektubu alınca, cevap mahiyetinde padişahın bu isteğini kabul edemeyeceğini belirten şu mektubu gönderir²⁶⁴:

"Padişahım inne mesele İsâ kemeseli Âdem, mümâsili il-mu'l-esmâda yığıldı, kabul edene melek dendi, etmiyene şeytan dendi.

Padişahım, muhale ferman vermek âkil işi değildir. Bir keukebe tulû' etmesin deyu ferman versen, yahut ağrısı tutmuş avret doğursa padişaha asî olur mu? Padişahım ben seni esirgerim. Sana benim sû-i kasdım yoktur. Senin hayırhahını. Senin düşmenin beni sana yanlış bildirir. Bu dahi malumun ola ki; enbiyâda ve evliyâda kizb ve hilaf ve müdahe-ne olmaz. Bizim sana sû-i kasdımız yokdur. Dediğimize itimad edin. Ve nüdemâdan birisini şunu azl veya katleyle demem. Bu senin hizmetine lâıyk değildir. Ancak umum üze adleyle deyu nasihat ederiz. Kabul edersen senin izzetin ziya-

263. Fındıklılı Mehmed Ağa, aynı yer; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 434; *Niyazî-i Mısırî*, a.g.e, s. 3; Doğramacı, a.g.e, s. 77.

264. Bu mektup aslında biraz daha uzundur. Biz önemli gördüğümüz yerleri kısaltarak vermeyi uygun gördük.

de olur; aziz olursun; kabul itmez isen zararı kendinize edersiniz.

El-hasıl enbiyaya muhalefette olmaktan men ederim. Nahiyesi kabul edersen, tahtında sabit kadem olursun. Nasihatım budur. Bu mektubu kendi şeyhine gösterme ve re'yiyle âmil olma. Şeyhülislâma ve ulemâ'ya göster, onların re'yiyle âmil ol. Vesselamu alâ menittebea'l-hüdâ" ²⁶⁵.

Niyazî-i Mısırî'nin yazdığı bu mektuptan anlaşıldığı üzere, ona göre padişahı yönlendiren bir takım kişiler bulunmaktadır. Bunların da, padişaha yakın, Kadızâdeli Vaizler olması muhtemeldir.

Niyazî-i Mısırî, bu mektuba da kulak asmayarak, müridleriyle birlikte Tekfurdağı (Tekirdağı)'na kadar gider²⁶⁶. Olayları duyan Padişah, Silahşör Beşir Ağa ile birlikte bir araba ve dervişler için para gönderip, *Niyazî-i Mısırî*'yi Tekfurdağı'nda karşılamasını ister²⁶⁷. Padişahın *Niyazî-i Mısırî*'yi bu şekilde karşılamasına bakılırsa, *Niyazî-i Mısırî*'ye oldukça saygı duyduğu anlaşılmaktadır. Beşir Ağa, *Niyazî-i Mısırî* ile buluşunca halk arasında, Mısırî'nin, padişaha iş başında bulunan tüm hâinleri haber vereceği gibi söylentiler yayılmaya başlar.

Arkasından, tekrar padişaha tekrar haber gönderilerek, *Niyazî-i Mısırî*'nin Edirne'ye gelmesinin engellenmesi istenir. Bunun üzerine Mirahor Dilaver Ağa acele olarak gönderilir. O da, *Niyazî-i Mısırî*'yi engelleyemez. Bu arada padişah, halâ *Niyazî-i Mısırî* hakkında olumlu düşünmekte ve onun duasını alıp, sefere çıkılmasını uygun bulmaktadır. Durumu öğrenen

265. Ateş, a.g.e, ss. 3-4; Doğramacı, a.g.e, s. 76-77; Erdoğan, a.g.e, s. 58. Süleyman Ateş, bu mektubun Mevaidü'l-İrfan'ın Selim Ağa Kütüphanesi 587 nolu nüshada varolduğunu bildirir. Ancak eserin fotokopisinden yerini bulamadık.

266. Fındıklılı Mehmed Ağa, a.g.e, c. II, s. 704; Gölpınarlı, aynı yer.

267. Mehmed Raşid, a.g.e, c. II, s. 217; Gölpınarlı, aynı yer.

dönemin sadrazamı, Bozoklu Mustafa Paşa, *Niyazî-i Mısırî* gelirse büyük bir fitne kopacağı şeklinde Padişaha telkinlerde bulunarak, fikrinden vazgeçirir²⁶⁸. Nihayet, *Niyazî-i Mısırî* ve beraberindekiler, 26 Şevval 1104 Salı günü (21 Haziran 1693)²⁶⁹, öğle namazından önce, Edirne Selimiye Camii'ne gelirler²⁷⁰. *Niyazî-i Mısırî*, Edirne'ye bu gelişinden bir risâlesinde şöyle bahseder ve yukarıda tesbit ettiğimiz tarihi verir: "Bu Mısırî, binyüzdört senesi şevvalinin salı idi, Edirne'ye dahil oldukça, halkın kesreti ve Mısırî'ye ikballerini gördüklerinde, Yeniçeri Ağası ve Kâim-i Makam Paşa, halkı tefrik için bizi kişkiş ettikleri vakitte..." diyerek geliş tarihini açıkça ifade eder²⁷¹.

Niyazî-i Mısırî'nin vaaz etmek için Selimiye Camii'ne geldiğini duyan halk, toplanır, Camii'nin içi dışı iyice dolar. *Niyazî-i Mısırî*, caminin içinde mihrabın yanına oturup, "öğleden sonra vaaz ederiz, namazdan sonra da Padişahla buluşur, sefere gideriz" diyerek, namaz vaktini beklemeye başlar²⁷². Bu durum karşısında sadrazam, Mısırî Efendi eğer derhal sürgün

268. Fındıklılı Mehmed Ağa, aynı yer.

269. Mehmed Raşid, a.g.e, c. II, s. 218; Gölpınarlı, aynı yer.

270. İbrahim Rakım, *Vakiât*, v. 32; Safayî, *Tezkire-i Safayî*, v. 410a; *Terceme-i Hâl-i Şeyh Muhammed Mısırî en-Niyazî*, v. 118a; Mehmed Raşid, a.g.e, c. II, s. 217; Şeyhî, a.g.e, s. 93; Cantemir, *The History of The Growth and Decay of The Ottoman Empire*, s. 386; Mehmed Şemseddin, a.g.e, s. 434; Hammer, a.g.e, c. XII, s. 212; Kütükoğlu, a.g.e, c. III, s. 451; Gölpınarlı, a.g.y; Oral, a.g.e, s. 21; Erdoğan, a.g.e, s. 59.

271. *Niyazî-i Mısırî, Risâle*, Süleymaniye Kütüphanesi (Hacı Mahmud Efendi Böl.), no: 3346, v. 61a.

272. Fındıklılı Mehmed Ağa, aynı yer. Dönemin tarihçilerinden Cantemir Demetrius, bu olayı diğer tüm tarihi kaynaklardan farklı anlatır. Kantemir, *Niyazî-i Mısırî*'nin namazını eda ettikten sonra, halka vaaz ettiğini, bu vaazında Osmanlı ordularının son zamanlarda hep yenildiğini ve bunun sebebinin devletin ileri gelenlerinin ve valilerinin kötü yönetimi olduğunu anlatır. Bazı yöneticileri kafirlikle suçlar. (Bkz. Cantemir, a.g.e, s. 386) Kantemir'in yerli kaynakların hiç birinde olmayan verdiği bu

edilmezse, büyük bir karışıklık çıkacağını padişaha tekrar hatırlatır. Çıkarılan ferman Kaymakam Osman Paşa²⁷³ ile *Niyazî-i Mısırî*'ye gönderilir. Osman Paşa, kalabalığı tahrik etmeden camiden içeri girer ve “*buyurun, sizi sultanımız isterler*” diyerek dışarı çıkarmak ister. Bunun üzerine Mısırî, “*İnşaallah, namazdan sonra varırız*” diyerek, yerinden kımıldamaz. Arkasından bir bölük yeniçeriyle, bir yeniçeri ağası “*buyurun sizi padişahımız istiyor*” diye koltuklayıp, tahtırevana bindirirler. Mirahor Dilaver Ağa'ya teslim edilir. Kıyı yoluyla şehirden çıkarılır ve Boğaz Hisar'ında Kaptan Paşa'ya teslim edilerek, tekrar eski yeri olan Limni Adasına gönderilir²⁷⁴.

Bu arada, Bursa'da intisab edip Mısırî ile Edirne yolculuğuna katıldığı anlaşılan Ahmed Gazzî, Limni Adasına, birlikte gitmek üzere, kendisinden izin ister. *Niyazî-i Mısırî* ona izin vermez ve şunları söyler: “*Var git Ahmed Efendi, burdaki der-uîşân ve fukarayı al ve Bursa'da olan zaviyemde onların terbiyesi ile meşgul ol. Oğlum Ali ve diğerleri sana tabi olsunlar*.”

bilgileri kabul etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü, devlet erkânı Niyazî-i Mısırî'nin Edirne'ye geleceğini bilmekte ve adım adım takip etmektedir. Özellikle de, Niyazî-i Mısırî'nin gelişyle büyük bir fitne çıkacağı şeklinde padişaha telkinlerde bulunduğu bakılırsa, onun kendi başına bırakılıp, istediğini konuşmasına mücade edilmiş olması imkan dışında görünmektedir.

273. Kaymakam Osman Paşa, Yunan asıllı olup, Giritlidir. Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'nın Kandiye kuşatmasında, Osmanlılara katılmıştır. Bunun üzerine müslüman olması telkin edilmiş ve müslüman olmuştur. Böylece devlet kademelerinde hızla yükselmiş ve Edirne Kaymakamlığına getirilmiştir. Ömrünün sonunda müzmin bir hastalığa yakalanmış ve 1105/1694 tarihinde Edirne'de vefat etmiştir. (Bkz. Ayvansarayî, *Vefeyât-ı Selâtin ve Meşâhîr-i Ricâl*, s. 130; Cantemir, a.g.e, s. 388, dipnot 17)

274. Fındıklılı, *Silâhdâr Tarihi*, c. II, s. 704; Mehmed Raşid, *Tarih-i Raşid*, c. II, s. 217; Cantemir, a.g.e, s. 388; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c.V, v. 86; Ayvansarayî, *Vefeyât*, s. 46; Hammer, a.g.e, c. XII, s. 212; Gölpınarlı, “*Niyazî-i Mısırî*”, s. 185 ; Oral, a.g.e, s. 21.

Dervîşânım sana emanetullahtır. Cümlesine benden selam söyle". Bunun üzerine Ahmed Gazzî Edirne'deki bulunan müridleri toplayıp, tekrar Bursa'ya döner²⁷⁵.

Limni Adasına daha önce de gelmiş olan *Niyazî-i Mısırî*'yi ada halkı çok iyi karşılamış, memleketimize hayır ve bereket getirdi diyerek, ikram ve izzette bulunmuşlardır. Şeyh adaya yerleşip, ibadet ve taatle meşgul olmağa başlamıştır²⁷⁶. Hatta, o zamanlar, Venediklilerin Akdeniz'de adaları istila etmekte olduğu, ancak Şeyhin bereketinden Limni Adasını ele geçiremedikleri rivayetler arasındadır²⁷⁷.

Niyazî-i Mısırî'nin, bu şekilde alalecele sürgün edilmesine çok kızdığı ve bazı kimselerin onu teskin etmeye çalıştığı, yine o sırada ileride meşhur mutasavvıflardan olacak Hasan Sezâyî-i Gülşenî (ö.1150/1737)²⁷⁸'ye bir vesileyle "*Sezâyî*" mahlasını verdiği rivayetler arasındadır²⁷⁹.

275. Eşrefzâde Ahmed Ziyaeddin, *Gülzâr-ı Sulehâ*, v. 105a.

276. Safayî, *Tezkire*, v. 411.

277. Aynı yer.

278. Hasan Sezâyî, Halvetiye Tarikatının, Gülşeniye Şubesi kollarından Sezâyîyye'nin kurucusudur. Şeyh Hasan Sezâî, 1080/1669-70 yılında Mora yarım adasının Gordos kasabasında doğdu. Memleketinin 1098/1687 yılında istilâya uğraması neticesinde İstanbul'a gelmiş, oradan Edirne'de yakınlarından Mukabelecî Ali Efendi'nin yanında kalmıştır. O esnada Halvetiye şeyhlerinden bazılarının tesiriyle tasavvufa meyletti. Bu tesirden dolayı Gülşeniyye şeyhlerinden Ali Efendi'ye intisab ederek, hilafet aldı. Vefat edince yerine şeyh oldu. 1150/1738 yılında vefat etmiş ve Edirne'de adıyla anılan dergâhın avlusuna defnedilmiştir. (Bkz. Sadık Vicdanî, *Tömar-ı Turukı Aliyyeden Halvetiye Sil-silenâmesi*, (Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası) İstanbul 1338-1341, ss. 50-51; Pakalın, *OTDTS*, c. III, ss. 200-201)

279. Anlatıldığına göre, Niyazî-i Mısırî Edirne'den Limni'ye bir araba içinde Gelibolu yolundan sürgüne gönderilirken, yolda Hasan Sezâyî-i Gülşenî ile karşılaşır. Şeyhi Ali Gülşenî, "*aman evladım koş, Hazreti Mısırî'ye yetiş. Arabasının önüne yat, nazarını celâlden cemâle çevirmeye çalış*" diye emredince, Hasan Sezâî denildiği gibi yapar. Hazreti Mısırî'nin hali değişir. Karşılaştıkları yer mezarlık imiş. Ona, "*Evladım bizim celâl*

Artık *Niyazî-i Mısri*, oldukça ihtiyarlamış, yaklaşık 77 yaşına gelmişti. Hem daha önceki, hem de bu yeni sürgün cezasından iyice yıpranmış, bu kızgınlıkla dönemin padişahı Sultan II.Ahmed'e²⁸⁰ yazdığı mektuptan anlaşılacağı üzere, *Niyazî-i Mısri*, Sultan II.Ahmed'in, kendisinin bazı görüşlerinden dolayı, sürgüne gönderdiğini söylerse de, kanaatimizce asıl sebep, *Niyazî-i Mısri*'nin devletin otoritesini sarsacak mahiyette tavırlar içerisine girmesidir. Bunun yanında bütün bu olayların cereyan ediş şekline baktığımız zaman, Osmanlı idaresinin gerek Şeyhlerin gerekse tarikatların halk üzerindeki nüfûzunu hesabederek, *Niyazî-i Mısri* ile olan ilişkilerinden sertliklerden kaçınma çabası içinde olduğunu görüyoruz. Türkolog Kissling XVII. yüzyılda dervişlerin halk üzerindeki nüfûzlarından dolayı devletin *Niyazî-i Mısri*'ye karşı açıkça bir korkuyla karşı çıkıldığını ifade eder²⁸¹.

Diğer taraftan her ne kadar Osmanlı tarihinde fikirlerden dolayı idam edilenler varsa da, *Niyazî-i Mısri*'ye dönemin idaresinin uyguladığı cezaların sebebi olarak, onun aşırı fikirleri kadar, Şeyh Bedreddin olayından sonra, devletin, bu tür olaylarda şeyhlere duyduğu güvensizliğin de etkisi vardır diye düşünüyoruz. Yani onun bu tür cezalara çarptırılmasının

yönümüz devam etse yedi şehrin altını üstüne getirir" der ve bir mezar taşını sallayınca Edirne'de deprem olur. Orada Niyazî-i Mısri ona, "evladım sen yüksek makamlara 'sezâsın'(layıksın)" dediği için, o günden sonra Hasan Gülşeni, Sezaî lakabıyla anılagelmiştir. Bu olay bir çok yönüyle otantik olmasa da, Niyazî-i Mısri'nin bu sürgünden dolayı duyduğu kızgınlığı göstermesi açısından önemlidir. (Bkz. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c.V, v. 86; Şahver Çelikoğlu, *Sezayî-i Gülşeni*, İstanbul, 1986, s. 37; Mustafa Tatçı, "Sezayî-i Gülşeni'nin Mahlası Hakkında Bir Not", *İslamî Edebiyat Dergisi*, İstanbul 1992, s. 15; Mustafa Erdoğan, *Niyazî-i Mısri Şerhleri*, (Lisans Tezi) GÜGEF, Ankara 1994, s. 22)

280. Doğramacı, a.g.e, ss. 78-79.

281. Kissling, "The Sociological and Educational Role of the Dervish Orders in the Ottoman Empire", s. 31.

asıl sebebi fikrî olduğu kadar siyasî çıkışlarında olduğu kanaatindeyiz. *Niyazî-i Mısırî* hayranlarından Hüseyin Vassaf, Mısırî'nin Limni Adasına sürgün edilmesiyle ilgili beş sebep ileri sürer ve onun ne Padişah ne de devlet erkânından çekinmeden hak bildiği sözleri söylemekten çekinmediğini ifade eder²⁸².

f- Vefatı

Niyazî-i Mısırî, gerek yaşının ilerlemiş olmasından gerekse uzun yıllar çektiği çileli hayattan dolayı olsun artık bundan böyle kendisini ibadet ve zikre vermişti. Diğer taraftan Mısırî uzun yıllar kaldığı sürgün hayatından yıpranmıştı. Limni'deki Camii'nin mihrabında, yemeden ve içmeden kesilmiş bir vaziyette, riyazette bulunuyor, kendisini ebedî yolculuğuna hazırlıyordu²⁸³.

Nihayet, bu çileli insan, 78 yaşında iken, 20 Receb 1105/16 Mart 1694 yılı Çarşamba günü kuşluk vakti Limni Adasında vefat eder²⁸⁴. Dönemin eserlerinden Tezkire-i Safa-

282. Hüseyin Vassaf, *Seftne*, c. V, v. 87. Hüseyin Vassaf, *Niyazî-i Mısırî'nin Limni'ye sürgün edilmesinin sebeplerini şu beş madde ile açıklar*: 1- Bursa'ya dönüşünde Mısırî'yi karşılamaya gitmeyen kalmamış, tabl ve kudüm çalınarak, evrâd ve ezkâr ile karşılanmış, bu hali de hükümetin nazar-ı dikkatini çekmişti. 2-Hak bir sözü söylemek gerekirse onu söylemekten çekinmezdi. Ne padişah ne de devlet erkanından korkmazdı. 3-Vahdet-i Vücûd'a ve bazı hakikat mertebelerine dair söylediği sözler bazı ehl-i zahirin havsalasına sığmıyordu. Şeriata aykırı davranmakla suçlanıyordu. 4-Onun kemâl-i şöhretini çekemiyenler oldukça fazla idi. 5-Celâli, cemâline galip idi (Bkz. A.g.e, c. V, v. 87)

283. İbrahim Rakım, *Vakiât*, v. 35; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, ss. 92-93.

284. İbrahim Rakım, a.g.e, v. 33; Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân fî Zübdeti'l-Hakayık-ı ve'l-Beyân*, v. 137a; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 93; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 435; Harîrîzâde, *Tıbyan*, c. III, v. 131b; Hüseyin Vassaf, *Seftne*, c. V, v. 94; B. Mehmed Tahir, *Kibâr-ı Meşâyih...*, s. 30; Kehhâle, *Mu'cemu'l-Müellifin*, c. XI, ss. 64-65; Gölpınarlı, a.g.m,

yî'de *Niyazî-i Mısrî*'nin adadaki kalmakta olduğu camii'nin mihrabında, seccâdesi üzerinde kibleye yönelik iken vefat edildiği kaydedilmektedir²⁸⁵. Yine vefat ettiği zaman ayağında bukağı olduğu ve kendisini bukağı ile birlikte defnedilmesini vasiyet ettiği bildirilir²⁸⁶.

Abdûlbakî Gölpinarlı, *Niyazî-i Mısrî*'nin Hz. Hasan ve Hüseyin'in peygamberliklerini iddia ettiği için Şeyhülislâm Tiryakî Feyzullah Efendi'nin fetvasıyla zehirleterek öldürüldüğünü söylerse de²⁸⁷, *Niyazî-i Mısrî* ile ilgili hiç bir kaynakta bu bilgiye rastlanmadığı için doğruluğunu kabul etmek mümkün görünmemektedir.)

Vasiyeti üzerine cenazesini Limni'deki dergâhın şeyhi, Şeyh Mahmud Efendi yıkamış²⁸⁸ ve Baltacı Mehmed Paşa'nın

c. IX, s. 306; Doğramacı, a.g.e, s. 14; Oral, a.g.e, s. 21; Erdoğan, a.g.e, s. 61; Ateş, a.g.e, s. 5; Brockelman, *GAL*, c.II, s. 663; Kara, a.g.e, s. 14; Dönemin mutasavvıflarından Şeyh Mehmed Nazmî, *Niyazî-i Mısrî*'nin kendisine bir mektup yazarak, gelecek yıl Padişah tarafından tekrar davet edileceğini bildirdiğini, ancak bunun gerçekleşmeyip, 1105 senesinde vefat ettiğini bildirir. (Bkz. Mehmed Nazmî, *Hediyetü'l-Ihvân*, v. 144/a) Yine *Niyazî-i Mısrî*'nin vefat tarihiyle ilgili farklı bilgilere de rastlıyoruz. Bunlardan, Silahdâr Tarihinde 1104 yılı Şaban ayının 26. Çarşamba günü vefat ettiğini söyler (Bkz. Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silahdâr Tarihi*, c. II, s. 705). Yine İsmail Belig, 1105 Receb'inin 5. günü vefat ettiğini bildirir. Burada da vefat yılı ve ayı doğru olmakla birlikte gün olarak yanlıştır. (Bkz. İsmail Belig, *Güldeste*, s. 190). Sadık Vıcdanî, *Tomar*'da *Niyazî-i Mısrî*'nin 77 yaşında vefat ettiğini söyler ki, bu da yanlıştır. (Bkz. Vıcdanî, *Tomar*, s. 113)

285. Safayî, *Tezkire-i Safayî*, v. 46; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 94.

286. Köstendilli Süleyman Şeyhî, *Bahru'l-Velâye*, v. 180b. Yine aynı eserde, vefat edince kendisini sevenlerden birisi, onun ayağında bukağı ile defnedilmesine razı olmamış ve demiri çıkarmağa çalışırken yaralanmış ve çıkartmaktan vazgeçmiş olduğu şeklinde bir rivayet kaydedilir. (Bkz. Şeyhî, aynı yer)

287. Gölpinarlı, *Meulânadan Sonra Mevlevilik*, İstanbul 1953, s. 167, Dipnot 199.

288. İbrahim Rakım, a.g.e, v. 75.

mezarı yanına defnedilmiştir²⁸⁹. Kabir taşı üzerinde şu beyitlerin yazılı olduğu bildirilmektedir²⁹⁰:

*Mazhar-ı feyz-i tarikat kâşîf-i sırullah
Mürşid-i ehl-i hakikat ârif-i pür intibah,
Ömrünü takva ve zikrullah ile itti temâm
Cay-ı arayış değildir bil di kim bu hankâh
Tekyegâh-ı âlem-i Mısır teni terk eyleyup,
Alem-i lahût'a gitti şevkile bî-iştibâh
Dâiyi pür şevki Hasîb söyledi tarihi,
Eyle Mısri Efendiye kasr-i adni câygâh*

Sene 1105

Daha sonra kabri üzerine bir türbe yaptırılmıştır. Bu türbe, Sultan Abdülmecid tarafından yeniden tamir ve tefriş ettirilmiştir²⁹¹. Ayrıca, Sultan Abdülmecid'e, dedeleri tarafından

289. İbrahim Rakım, *Vakâât*, v. 33; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 93; Doğramacı, a.g.e, s. 14.

290. Mehmed Şemseddin, a.g.e, ss. 461-462; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 96; Kara, a.g.e, s. 15.

291. Muhammed Nuru'l-Arabî, *Mısri Niyazi Divanı Şerhi*, haz. Sadeddin Bilginer, s. 100; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 97; Sıddık Naci Eren, *Yüce Veliler ve Anadolu Evliyâları*, (Şelale yayınları) İstanbul 1990, ss. 469-470, Abdülmecid Han'ın Niyazî-i Mısri'nin türbesini ziyaret etmesi olayı genişçe anlatılır ve bu şöyle gerçekleşir: Sultan Abdülmecid Selanik'e giderken, fırtınadan dolayı vapuru Limni'ye iltica ettiğinde, uzaktan gördüğü kubbeyi neresidir diye sorduğunda, beraberindekilerden tarikat ehli birisi gerekli tüm açıklamaları yapmıştı. bunun üzerine, Sultan kabrini ziyaret etmek istemiş, Limni'ye çıkmıştı. Sultan türbeye gelmiş, Osmanlı Sultanlarının Niyazî-i Mısri'ye yaptıklarından dolayı huzurunda özür dilemiş ve dua etmiştir. Hatta, *"Ey Mısri! senin kıymetini takdir edemiyenlere beddua etmişsin, olanlarda bizlerin bir suçu yok. Bizlere hüsn-i nazar ettiğin kalbime ilham olununcaya kadar, buradan ayrılmayacağım."* der. Bunun üzerine Türbe'de Kur'an okunur, dualar edilir. Sonunda Abdülmecid'in kalbine bir ferahlık gelir ve men-

uzun yıllar sürgüne gönderilen *Niyazî-i Mısri*'den, vefatından sonra da olsa, özür dilemesi tavsiye edildiği ve bunun üzerine kurbanlar kesildiği rivayetler arasındadır²⁹². Yine türbenin, Limni Adası Yunanistan'a geçtikten sonra ne hale getirildiği bilinmemektedir. Emekli Albay Hasan Rıza Bey, ada son olarak Osmanlıların elinde iken, uzun yıllar bu adada kalmış ve Mısri Dergâhının, türbesinin resmini ve krokisini çıkartmıştır²⁹³. Hasan Rıza türbeyle ilgili şu bilgileri verir: *"Namazgâh-dan Türbeye merdivenle çıkılır. Namazgâhın üzeri kapalıdır. Kabrinin üstü açıktır. Mezar taşı vardır. Kendileri ayağında bukağı ve zincir olduğu halde defnedilmeyi vasiyet etmiş ve*

mun olarak türbeden ayrılır. Bu olay üzerine türbenin yeniden imarını emretmiş, kısa zamanda yaptırmıştır. Hatta Abdülmecid Han, Niyazî-i Mısri'nin Bursa'daki Dergâhını da tamir ve tefriş ettirmiştir. (Bkz. Aynı kaynaklar)

292. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 456. Son Mısri dergâhı şeyhi Mehmed Şemseddin Efendi, bu olayı İstanbul'da Etyemez Dergâh'ı şeyhi Ferid Efendi'den duyduğunu naklederek şöyle anlatır: *"Sultan Abdülmecid Kırım savaşına karar verince, mabeyinci muhasibi Yahya Efendi'yi dönemin meşhur mutasavvıfı Kuşadalı İbrahim Halveti'ye duasını alması için gönderir. Kuşadalı da hayattayken iyi davranılmayan, sürgünden sürgüne gönderilen hatta ayağında bukağı ile vefat eden, Limni'de medfun Niyazî-i Mısri'den helallik alınması gerektiğini söyler. Pa-dışah, 1275/1858 yılında Yahya Efendi'yi 40 koyun ve bir koçla Limni'ye gönderir. Kurbanlar kesilir, etleri fakirlere dağıtılır. Dönünce Divanından tefe'ül için bir sayfa açılır ve şu beytin olduğu şiir çıkar:*

*Oldum İsmail gibi teslim-i Hak itti hemin
Bin ikiyüz dahi yetmiş beşte bir kurban bana
Anladım zebh-i azîme bir işaretir bu koç
Hem beşarettür gele Yahya ile mihman bana*

Divandan bu beytin çıkmasıyla, bu beytin sırrı da çözülmüş olduğu anlatılır". (Bkz. Mehmed Şemseddin, a.g.e, ss. 456-457; Doğramacı, a.g.e, s. 17; Erdoğan, a.g.e, s. 63)

293. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c.V, v. 96; bu kroki ve fotoğraf için ekler bölümüne bkz. Şekil 1 ve 2, Ayrıca çalışmamızın basımından kısa bir süre önce elimize geçen türbenin 1995 yılında çekilmiş fotoğrafı için bkz. Ekler, Şekil 9.

öylece defnolunmuştur. Mezar taşında zincirin resmi vardır. Ayrıca türbenin yanında bulunan Tevhidhâne'nin üsütü kapalıdır"²⁹⁴. Daha sonra, Niyazî-i Mısırî hayranlarından Hüseyin Vassaf'ın aklına, kemiklerinin Limni'den Bursa'ya taşınması gibi bir fikir gelir ve bu durumu son Mısırî Tarikatı şeyhi Mehmed Şemşeddin Efendi'ye yazar. O da, uygun görür"²⁹⁵. Bunun üzerine Hüseyin Vassaf Bey dönemin dışişlerinden bir devlet adamıyla konuyu görüşür. Ancak, o dönemde böyle bir şeyin hem devletin siyasî yapısından hem de halkın bunun etrafında toplanıp, tören haline dönüştürüleceği gibi endişelerden mümkün olamayacağını söyledikleri için böyle bir teşebbüsten vazgeçtiklerini bildirir"²⁹⁶. Massignon, 1916 yılında Niyazî-i Mısırî'nin mezarını ziyaret ettiğini ve Mısırî'nin oradaki vakfından Mareşal Fevzi Çakmak'ın sorumlu olduğunu kaydetmektedir"²⁹⁷.

Görüldüğü gibi, Niyazî-i Mısırî sadece hayattayken değil, vefatından sonra da takdir edilmiş, kendisine verilen cezaların haksız olduğuna tarih karar vermiştir.

294. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 96.

295. Aynı eser, s. 116.

296. Aynı yer, dipnot 1. Bu olayın, gerek Hüseyin Vassaf'ın ifadelerinden, gerekse olayın akışından Cumhuriyet döneminde meydana geldiği anlaşılmaktadır.

297. Louis Massignon, *La Legende De Hallace Mansur en Pays Turcs*, s. 105. Yaptığımız tetkike göre, her ne kadar şu ana kadar bu konuda resmî bir evraka rastlayamıyşsak da, Fevzi Çakmak'ın özel hayatında zahidane bir yaşam tercih ettiğini, karakterinin bu tür dinî faaliyetlere müsait olduğunu anlıyoruz. (Bkz. Süleyman Külçe, *Mareşal Fevzi Çakmak, Askerî, Siyasî, Hususî Hayatı* (Yeni Asır Matbaası) İzmir 1946, ss. 256-258). Ayrıca Necib Fazıl Kısakürek, Fevzi Çakmak'la tanıştığını ve tanıdığı kadarıyla tasavvufmeşrepli bir insan olduğunu kaydetmektedir. (Bkz. Necib Fazıl Kısakürek, *Batı Tefekkürü ve İslâm Tasavvufu*, (Büyük Doğu Yayınları) İstanbul 1991, s. 111)

g- Vefatına Düşülen Tarihler

Bilindiği gibi Türk-İslâm kültüründe bir olayı tarihi yönden belirlemek için, ebced hesabıyla tarih düşülür. Tasavvuf tarihinde hakkında en çok tarih düşülen mutasavvıflardan biri de, *Niyazî-i Mısırî*'dir. Diğer taraftan *Niyazî-i Mısırî*, Divan Edebiyatında ilk defa bir beyitte Miladî tarih düşen, kişidir²⁹⁸. *Niyazî-i Mısırî*'nin vefatına düşülen beyitler halindeki tarihler şunlardır:

İsmail Belîğ Efendi'nin düştüğü tarih²⁹⁹:

Kutb-u âlem hazreti Mısırî Efendi menzilin
Tekyegâh-ı arsa-i me'vada ihraz eyledi
Düştü çâr etrafa ma'tem didiler tarihini
Ruh-ı Mısırî-mahfel-i âliye pervaz eyledi.

1105

Müstakımsâde Süleyman Sadeddin Efendi iki tarih düşmüşür³⁰⁰:

298. Yakıt, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, s. 284. Ölümünden iki sene önce söylediği anlaşılan bu tarih lafzan bir tarihlemeden ibarettir ve şöyledir:

Vardı çıkalkı göklere bin altıyüz doksan bir'e
İndim seninçün ben yire, ya sen beni, ya ben seni

299. İbrahim Rakım, *Vakîât*, v. 72; İsmail Belîğ, *Güldeste*, s. 191; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 94; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 95; Gölpinarlı, a.g.m, s. 185; Doğramacı, a.g.e, s. 14. Bu tarih dipnotta verdiğimiz son iki kaynağa göre, İsmail Belîğ'e ait olarak verilmektedir. Ancak, İbrahim Rakım *Vakîât-ı Mısırî*'de "*nakl-i bekâlarına fakirin tarihidir*" başlığıyla verir. Biz kaynakların çoğunluğuna uyarak İsmail Belîğ'e ait olduğu kanaatine vardık. Kenan Erdoğan da tezinde İsmail Belîğ olarak verir (Bkz. Erdoğan, a.g.e, s. 64)

300. İbrahim Rakım, *Vakîât*, v. 72; İsmail Belîğ, *Güldeste*, s. 191; Erdoğan, a.g.e, s. 64.

Bâl u perîn açtı Mısri adne pervaz eyledi.

1105

Ve sebbit akdâmena ³⁰¹.

1105

Bursalı Nazîm Çelebi'nin söylediği tarih³⁰²:

Kutb-u sipîhr-i irfân-ı gavs-ı zaman-ı Mısri

Rihlet idüp fenâdan mülk-i bekâya göçti.

Ayak çekip, yudi bu meclis-i cihândan

Cennette kevser içti hur-i cinana göçti.

Pervaz idince adnedidim Nazîm tarih

Cân-ı azîzi Mısri bir kumru gibi uçti.

1105

Yine Bursalı İsmail Hakkı(1138/1725)'ya ait olduğunu tahmin ettiğimiz bir tarih de şudur³⁰³:

Söyle Hakkı himmeti hâzır ola tarih-i tâm

Kutb olup, Mısri cihandan gitti ya Hû ya Hay deyup.

1105

301. Müstakımsâde, *Mecelletü'n-Nisâb fi'n-Niseb ve'l-Künâ ve'l-Elkâb*, v. 431a. Bu tarih Kur'an-ı Kerim'den "Ayaklarımızı sabit kı!" anlamında bir âyettir. (Bkz. Al-i İmrân suresi, âyet 147)

302. Safayî, *Tezkire-i Safayî*, v. 448a; İsmail Belîğ, a.g.e, s. 191; Mustafa Lütfî, a.g.e, s.95; Mehmed Şemseddin, a.g.e, s. 461; Doğramacı, a.g.e, s. 14-15. Gölpinarlı, bu beyti Bursalı Naim Efendi adıyla verir. Ancak, bu yanlış olup, Nazîm Efendi olması gerekir. Bu dipnotta verdiğimiz tüm kaynaklarda Bursalı Nazîm Efendi olarak geçmektedir.

303. *Mecmûa-yı Hazret-i Mısri*, İst. Üni. Küt.TY, no: 6374, v. 118b; Gölpinarlı, a.g.e, s. 186; Erdoğan, a.g.e, s. 65.

h- Niyazî-i Mısrî'nin Hayat Kronolojisi

Yaşı Dönem	Hicrî	Miladî	Olaylar
— Sultan II. Osman	1027	618	Doğumu
21 Sultan IV. Murad	1048	1638	Tahsil için Seyahate çıkması
22 Sultan IV. Murad	1049	1639	Diyarbakır'da İlim Tahsili
23 Sultan IV. Murad	1050	1640	Mardin'de İlim Tahsili
23 Sultan İbrahim	1050	1640	Tahsil İçin Mısır'a Gelişi
23-27 Sultan İbrahim			Mısır'da Tahsil Dönemi
27 Sultan İbrahim	1053	1644	Mısır'dan Ayrılışı
27-30 Sl. IV. Mehmed	1056	1646	Anadolu'da Dolaşması
30 Sultan IV. Mehmed	1056	1646	İstanbul'a Gelişi
30 Sultan IV. Mehmed	056	1646	Bursa'ya Gelişi
33 Sultan IV. Mehmed	1057	1647	Şeyh Ümmî Sinan'a İntisabı
40 Sultan IV. Mehmed	1066	1656	Hilafet Verilmesi
41 Sultan IV. Mehmed	1067	1658	Uşak ve Kütahya'daki Hizmeti
42 Sultan IV. Mehmed	1067	1658	Şeyhinin Vefatı
45 Sultan IV. Mehmed	1072	1662	Bursa'ya Gelip Yerleşmesi
50 Sultan IV. Mehmed	1077	1665	Zikir ve Deveranın Yasaklanması
51 Sultan IV. Mehmed	1078	1667	Şeyh Mehmed'in Vefatı
53 Sultan IV. Mehmed	1080	1670	Bursa'da Dergâh İnşası
55 Sultan IV. Mehmed	1083	1672	Edirne'ye Gidişi
56 Sultan IV. Mehmed	1083	1672	Rodos Adasına Sürgün Edilmesi
57 Sultan IV. Mehmed	1084	1673	Affedilmesi
61 Sultan IV. Mehmed	1088	1677	Limni Adasına Sürgün Edilmesi
75 Sultan II.Süleyman	1103	1691	Bursa'ya Dönüşü
76 Sultan II. Ahmed	1104	1692	Edirneye Gidişi-Limni Sürgünü
78 Sultan II. Ahmed	1105	1694	Vefatı

II- ŞAHSİYETİ

Hayatından da anlaşılacağı gibi, *Niyazî-i Mısri* Tasavvuf tarihinin en parlak simalarından birisidir. *Niyazî-i Mısri*'de daha çocukluğunda başlayan ilim ve marifet aşkı, hayatı boyunca süregelmiştir. Onun şahsiyetini teşkil eden en önemli unsurlardan biri olan bu duygu onu, doğduğu Malatya'nın dışına taşımış ve yıllarca süren ilmi yolculuklara sevk etmiştir.

Niyazî-i Mısri, sadece manevî yönünü geliştirmekle kalmamış, Camiu'l-Ezher gibi dönemenin en yüksek eğitimini veren bir yerde İslamî ilimleri tahsil ederek³⁰⁴, insan şahsiyetinin önemli bir yönünü oluşturan eğitimini de ihmal etmemiştir. Onun bu eğitimi daha sonraki hayatına da yansımış, eserlerinin bir kısmını arap dilinde yazma kudretini göstermiştir³⁰⁵.

Niyazî-i Mısri, sadece kendisini bu şekilde eğitmekle kalmamış, Şeyhi Sinan-ı Ümmî'nin terbiyesi altında iken, Tekke'nin ihtiyaçlarını gidermek için çalıştığı gibi, şeyhin oğlu başta olmak üzere çevresindeki insanları okutarak, onların eğitimine de katkıda bulunmuştur³⁰⁶. Aynı şekilde, *Niyazî-i Mısri*, kendisinden dinî görevlerini yerine getirmelerinde yardımcı olmak için, Çal ve Kütahya'da bir süre görev yapmış,

304. *Niyazî-i Mısri*, *Mevaidü'l-İrfan*, vv. 51a-52b; İbrahim Rakım, *Vakiât*, v. 3; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 7; Hüseyin Vassaf, *Sefine*, c. V, v. 74; Şeyhî, *Vekayî*, s. 92; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. IV, s. 193; Doğramacı, a.g.e, ss. 1-2.

305. *Niyazî-i Mısri* en son yazdığı eserleri arasında zikredilen *Mevaidü'l-İrfan*'ı arapça olarak ele almış, eserin orijinalinde cümlede anlamı doğrudan etkileyen son hareketleri, katibi Kavala Şeyhi Mustafa'ya koydurmuştur. (Bkz. *Niyazî-i Mısri*, aynı yer)

306. İbrahim Rakım, a.g.e, v. 9; Mustafa Lütfi, a.g.e, ss. 14-15; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, s. 78.

insanlara kendi alanında yardımcı olmağa çalışmıştır³⁰⁷. Bu da, *Niyazî-i Mısırî*'nin şahsiyet olarak insanlara dinlerini öğrenmede yardımsever olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Niyazî-i Mısırî, kendisini çekemiyenlerin yaptıklarından dolayı bazan son derece ağır ifadeler kullanmışsa da, yine de onun, hasımlarına rağmen hoşgörülü olduğu kanaatine varıyoruz. Özellikle görüşlerinden dolayı kimseyi zorlamadığını, kendisinin inatçı ve zorba olmadığını bildirir. *Niyazî-i Mısırî*, bu konudaki görüşlerini kendisi şöyle dile getirir: “*Ey kardeşler! ben inatçı, zorba birisi değilim. Hasedçi münkir de değilim. Ben gökler gibi yüksek de değilim. Yerinde en aşağısıyım. Beni hor görmeyin. Hasanların risâletleri hakkındaki şüphelerinizi gelin bana sorun. Eğer hak sizde zuhur ederse, ben yüz üstüne hakkı kabul ederim. Şayet hak bende zuhur ederse, ar etmeyin, kabul edin. Siz, Mısır’ı hiçe saydınız. Onun ilmi ve cehli size göre birdir*”³⁰⁸. Her ne kadar, Mısır’ı bu görüşlerinden dolayı karşı çıkanlar, özellikle Hz. Hasan ve Hüseyin’in nübüvvetleri konusunda tepkilerinde haklıysalar da, *Niyazî-i Mısırî*'nin görüşlerini kendisinden dinlemeden konuşmuşlar, ona eziyet etmişlerdir. Buna karşılık *Niyazî-i Mısırî*, muhaliflerine göre, fikrî konularda daha hoşgörülü bir tavır izlemiştir.

Diğer taraftan, *Niyazî-i Mısırî*, kendine eziyet edenleri affetme yoluna gitmiş, onları bağışlamıştır. Ancak, kendisini yirmi yıla yakın bir süre sürgünlerde yaşamaya mecbur etmiş Osmanlı idaresini ve buna sebep olanları affetmediğini biliyoruz. *Niyazî-i Mısırî*'nin mecmûasında, Tatar Hanlarını, Osmanlı tahtına daha layık görmesi ve zaman zaman Osmanlı Sul-

307. İbrahim Rakım, *Vakûât*, v. 13; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 23; Doğramacı, a.g.e, ss. 6-7.

308. *Niyazî-i Mısırî*, *Mevâid*, v. 118b.

tanları aleyhinde söylediği ağır sözler bunu göstermektedir³⁰⁹. Bunun dışında, *Niyazî-i Mısırî*, kendisi ceza çektiği halde, kendi yüzünden başkalarının ceza çekmesine razı olmamış, onları affetmiştir. Bir defasında, Mısırî'ye bir kaç kişi satışı, eziyet edince, onu sevenlerden bazıları şikayet etmek üzere, Edirne'de bulunan Köprülü Fazıl Ahmed Paşa'ya şikayete giderler. Ahmed paşa, Mısırî Efendi nasıl isterse öyle cezalandırılacak şeklinde cevap gönderir. Bunun üzerine, *Niyazî-i Mısırî*, ben affeyledim, siz de affedin diyerek haber göndermiştir³¹⁰. Gerçekten *Niyazî-i Mısırî*, burada merhametli ve şefkatli davranmıştır.

Niyazî-i Mısırî, Osmanlı devletinin gerilemekte olduğunu hissetmiş ve gerektiği yerde hak bildiği bir şeyi Padişah veya devlet adamlarından çekinmeden söylemiştir³¹¹. Hatta başına gelen musibetlerin çoğu fikirlerinden olduğu kadar, açık sözlülüğü ve hak bildiğini çekinmeden söyleme cesaretinden ileri geldiği kanaatindeyiz. Padişahlara yazdığı mektuplardan onun kendi yaptıklarından emin ve cesur olduğu anlaşılmaktadır.

Niyazî-i Mısırî, döneminde kendi çağdaşları olan şeyhlerle iyi ilişkiler içerisine girerek, çevresiyle olan diyalogunu kopartmaz. Mısırî, sadece dönemindeki müslümanlarla değil, Hristiyanlarla da diyalog kurmasını bilmiş, onlara karşı da hoşgörülü olmuştur. XVII. yüzyıl tarihçilerinden Kantemir'in bu durum dikkatini çekmiş ve dönemin İstanbul Patriği Kallinicus'un ağzından duyduğu şu olayı eserine kaydetmiştir: Patrik Bursa'da iken dönemin tanınmış şeyhlerinden *Niyazî-i Mısırî* ile yakın bir arkadaşlık tesis eder. *Niyazî-i Mısırî*, birgün

309. *Niyazî-i Mısırî*, *Mecmûa*, BEEK, no: 690, v. 2b.

310. *Menkabe-i Mısriyye*, BEEK, Genel Kit., no: 854, v. 111b.

311. Ateş, a.g.e, ss. 3-4; Doğramacı, a.g.e, ss. 76-77.

yine patriği ziyarete geldiğinde, masanın üzerinde bir kitap görür ve ne olduğunu sorar. Patrik kitabın İncil olduğunu söyleyince, Bunun üzerine *Niyazî-i Mısri*, "Ey hemşerim, sizin elinizdeki bu kitap, Allahın bir lütfudur. Siz yaşadıkça, Allah da bu kitabı muhafaza edecektir. İncil de, İsa da Allah'ın kelimesidir." diyerek iltifatta bulunur³¹². Burada, *Niyazî-i Mısri*'nin insan ilişkilerinin en üst düzeyinde, ince bir davranışta bulunması, onun karşısındaki insanın konumu ve inançlarına saygılı davranması oldukça dikkat çekicidir.

Niyazî-i Mısri, kendinden önceki mutasavvıflar yanında anıldığı zaman oldukça saygı duyar, tevazu gösterirdi. Bir defasında yanında Emir Sultan'ın adı zikredildiğinde, "biz bu büyük insanların yanında hiç bir şeyiz" diyerek tevazu gösterirdi³¹³. *Niyazî-i Mısri*, Tasavvuf tarihinde hemen tüm mutasavvıflar da olduğu gibi, geçimini sağlamak için bir sanat edinmişti. Özellikle Bursa'da sürgün hayatının olmadığı yıllarda, mum yapıp satmakta ve böylece başkalarına muhtaç olmadan, hayatını sürdürmekteydi³¹⁴. Diğer taraftan, *Niyazî-i Mısri*'nin dışarıdan gelen yardımları kabul etmediğini³¹⁵, kabul etse bile mektep, medrese gibi yerlerin yapılmasında kullanıldığını, şahsî işleri için harcamadığını görüyoruz³¹⁶. Anlaşılmaktadır ki, *Niyazî-i Mısri*, elinin emeğini yiyen ve bir lokma bir hırka felsefesine inanmayan bir mutasavvıf idi.

312. Cantemir, *The History of The Growth and Decay of The Ottoman Empire*, s. 387.

313. İbrahim Rakım, *Vakıât*, v. 82.

314. Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 27.

315. İbrahim Rakım, a.g.e, v. 20; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 41; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 423.

316. İbrahim Rakım, a.g.e, vv. 20-21; Mustafa Lütfi, a.g.e, ss. 41-42.

Diğer taraftan *Niyazî-i Mısırî*, sadece tekkede müridlerinin manevî eğitimiyle ilgilenmekle kalmamış, halkın diğer eğitimlerinin yerine getirileceği mektep ve kütüphane, talebe odaları içeren medrese yaptırmıştır³¹⁷. Yine Bursa'da olduğu günlerde, Ulu Camii'nde halka sürekli vaaz etmiştir³¹⁸. *Niyazî-i Mısırî*, vaazlarında oldukça etkili ve fasih bir konuşma yapardı. Hatta, zikir ve deveranın yasaklandığı dönemde, padişahın huzurunda yaptığı bir konuşmadan, dönemin padişahı IV. Mehmed ikna olur ve zikir ve deveran serbest edilir³¹⁹. Anlaşılacağı üzere, *Niyazî-i Mısırî* oldukça etkili ve fasih bir konuşma gücüne sahip olup, bu kabiliyeti onun insan ilişkilerine de yansıdığını görüyoruz.

Niyazî-i Mısırî, hayatını geçirmek için yerleştiği Bursa'da adına yapılan Dergâh'ta, insanları rahatlatıcı manevî eğitim verirken, diğer taraftan onların dertlerini dinliyor ve halkın problemlerini çözmeye yardımcı oluyordu³²⁰. Bilindiği gibi tekkelerin bulundukları topluma manevî olduğu kadar, maddî yönden de katkılarda bulunduğu bir gerçektir. Özellikle de, *Niyazî-i Mısırî*'nin yaşadığı XVII. yüzyılda, devletin bir gerileme dönemine girmiş olması sosyo-psikolojik olarak da hissedilmeğe başlanmış ve dolayısıyla bu durum, tekkelerin, halkın sıkıntı ve dertlerine çare aradıkları yerler haline getirmiştir. *Niyazî-i Mısırî* de, bu anlamda içinde yaşadığı topluma maddî, manevî destekler sağlayan, yardımsever bir kişiliğe sahiptir.

Mısırî'nin psikolojisine gelince, bu, çalışmamızın en değişebilir, en güç ve en karışık bahsini teşkil edecektir. Zirâ her

317. İbrahim Rakım, *Vakâât*, vv. 20-21; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, ss. 41-42.

318. Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 26.

319. Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 37; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c.V, s. 83; Doğramacı, a.g.e, s. 9.

320. İbrahim Rakım, a.g.e, v. 20; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 41-42.

şeyden önce onun, psikolojik hususiyetlerin teşekkülünde pek önemli rolü olan biyolojik ve fizikî muhiti, oldukça değişikdir. Çünkü Mısırî, doğum yeri olan Malatya'da çocukluğunu geçirmiş, arkasından bir dönem Mısır'da eğitim görmüş, Anadolu'ya dönünce Üşak, Elmalı, Kütahya gibi yerleşim birimlerinde kısa sürelerle kalmış, ardından Bursa'da uzun süre ikâmet ettikten sonra, yirmi yıla yakın bir süre ölümüne kadar Limni Adasında yaşamıştır. Böylesine değişken bir hayat süren insanın psikolojisi de, tabîî olarak durağan olmayacak, değişken ve hırçın olacaktır. Zaten Mısırî'nin hayatına baktığımız zaman, ikâmetgâhının değişmesine paralel olarak, halet-i ruhiyyesinin de değişkenlik gösterdiğini anlıyoruz.

Yine bir insanın psikolojisinde en önemli âmillerden biri olan siyasî ve içtimaî ortamın da, Mısırî için fizikî ve biyolojik şartlardan daha farklı olmadığını biliyoruz. Çünkü onun yaşadığı XVII. yüzyıl Osmanlı toplumu tam anlamıyla "*Duraklama Dönemi*" nin zirvesini yaşamaktadır. O dönemde Osmanlı Devleti siyasî, iktisadî, içtimaî, ilmî ve diğer alanlarda alabildiğine, çöküşü hazırlayan bir duraklama yaşamaktadır. Mısırî'de Osmanlı toplumunun bir bireyi olduğu için tabîî olarak bu durumdan etkilenmiştir. Fakat o dönemde bütün bu alanlardaki boşluktan dolayı ortaya çıkan menfî şartlar Mısırî'yi olumsuz yönde etkilemiş görünmektedir.

Diğer taraftan onun kendi vazifesi olmadığı halde etrafına müritlerinden müteşekkil asker toplayıp, savaşa katılma teşebbüsü, haklı olarak Osmanlı idaresini ona karşı tavır takınmaya zorlayacaktır. Bütün bunlar sonuç olarak, Mısırî ile Osmanlı idaresini karşı karşıya getirmiş ve Mısırî'yi yaklaşık yirmi yıl sürgüne mahkum ettirmiştir. Bu durum zaten protest bir yapıya sahip olan Mısırî'yi görüşlerinde ve tavırlarında iyice aşırılığa itmiştir. Belki Mısırî'yi Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in

nübüvvetleri inancına iten veya bu inanca ömrünün sonuna kadar inatla devam etmesine sebep olan en büyük âmillerden birisi bu durum olsa gerektir.

Yine Mısırî'nin yerleşik bir hayat sürememesinin, daha doğrusu evlendiği halde aile hayatını devam ettirememesinin onun karakteri ve sert tepkileri üzerinde doğrudan etkileri olabileceğini düşünüyoruz. Sonuçta, Mısırî'nin psikolojik karakter açısından *Enthuistic* bir yapıya sahip olduğunu söyleyebiliriz³²¹. *Niyazî-i Mısırî*'nin bu şekilde *protest* ve *enthuistic* bir karaktere sahip olmasında onun tasavvufî tabirle şettar tarîki denilen aşk ve cezbe ağırlıklı meşrebe mensup olması da unutulmamalıdır.

III- ESERLERİ

Hayatı boyunca bir çok dinî ve siyasi olaylara karışmış, dolayısıyla çok hareketli bir ömür geçirmiş olan *Niyazî-i Mısırî* te'lif ettiği eserlerle de tutunmuş ve tanınmıştır. Diğer taraftan, hayatında görüldüğü gibi, çileli ve yorucu bir ömür sürmesine rağmen, irili ufaklı bir çok eser yazması da, oldukça dikkat çekicidir. *Niyazî-i Mısırî*'nin özellikle Divanı başta olmak üzere eserleri, yazıldığı günden beri, değişik tarikat çev-

321. *Enthuism*: Felsefe ve özellikle felsefi-psikoloji alanında bu kavram, bireyin ilâhî vecd'ten dolayı coşku ve bunun neticesi olarak taşkınlık halini yaşaması anlamında kullanılır. Bu halin özellikle de şair ve mütefekkirlerin zihnî ve ahlakî heyecanına, bazen fertleri ve milletleri sürükleyen bir hamleye dönüşmesi *Niyazî-i Mısırî*'nin karakterini tanımlama açısından oldukça önemlidir. Bkz. Voltaire, *Felsefe Sözlüğü (Dictionnaire Philosophique)*, c. III, (ME Basımevi) İstanbul 1945, ss. 12-16; M. Nâmik Çankı; *Büyük Felsefe Sözlüğü*, c. I, (Cumhuriyet Matbaası) İstanbul 1954, ss. 699-700; Hamed A.S. Zahrân, *Dictionary of Psychology*, (Âlemü'l-Kütüb) Kahire 1987, s. 166.

relerinde okunagelmiş, tasavvuf kültürüne önemli katkılarda bulunmuştur.

İslâm Ansiklopedisine “*Tasavvuf*” maddesini yazan *Louis Massignon*, tasavvufun genel özelliklerini sayarken sufilerin kendi sohbetlerinde özellikle manzûmeler okuduklarını; İslâmîyetin kendine has olan bu edebiyatı her yerde, son derece yaygın olarak geliştiğini ifade eder. Arkasından bu çeşit manzum eserler arasında bilhassa meşhur olanlardan bahsederken Türk Edebiyatında *Niyazî-i Mısırî*’ye dikkati çeker³²². Ayrıca Mısırî eserlerinden bir kaçı müstesna, pek çoğunu Türkçe olarak yazmış ve Türk diline de zenginlik kazandırmıştır. *Niyazî-i Mısırî*, eserlerini Arapça ve Türkçe olarak iki dilde yazmıştır. Ancak, burada tanıtırken sınıflandırmamızda görüleceği gibi, eserlerin çoğunluğu Türkçedir.

A- Arapça Eserleri

1- Mevâidü’l-İrfân ve Avâidü’l-İhsân

*Mevâidü’l-İrfân ve Avâidü’l-İhsân*³²³, *Niyazî-i Mısırî*’nin yazdığı en geniş ve en son eser olması bakımından önem arzeder. Bölümler halinde yazılmış olup, her bir bölüme mâide(sofra) adı verilmiştir. Bunlardan sadece 68. mâide Türkçe olarak yazılmıştır. *Niyazî-i Mısırî*’nin bu eserinin, sonunda, katibi Kavala Şeyhi Mustafa tarafından yazılan “1105 Cema-

322. Louis Massignon, “*Tasavvuf*”, İA, c. XII, (MEB Yayınları) İstanbul 1974, s. 30.

323. Şeyhî, *Vekâiu’l-Fudâlâ*, s. 93; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 105; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısırî*, s. 457; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, s. 105; B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c.I, s. 173; Gölpinarlı, a.g.m, ss. 194-196; Kara, a.g.e, s. 23; Doğramacı, a.g.e, s. 57; Oral, a.g.e, ss. 61-62; Brockelman, GAL, c. II, s. 663; Erdoğan, a.g.e, ss. 117-119.

ziyel-Evvel" tarihinden, vefatından çok kısa bir süre önce bitirildiğini anlıyoruz³²⁴. *Niyazî-i Mısırî* de 1105/1694 tarihinde vefat ettiğine göre, eser aynı yıl bitmiş olmaktadır.

Eser, müellifin vefatına doğru en son yazdığı eser olması bakımından, onun fikrî ve ilmî açıdan ulaştığı durumu göstermesinden dolayı, önem kazanmaktadır. Bu eseri, Kâri-i Mısırî lakabıyla meşhur olmuş Kavala Şeyhi Mustafa, *Niyazî-i Mısırî*'nin kendi hattından istinsah etmiştir. Eserin kenarında, gerektiği yerlerde *Niyazî-i Mısırî*'nin kendi el yazısıyla ekleme ve açıklamalarda bulunduğunu görüyoruz.

Bu eser, *Niyazî-i Mısırî*'nin tasavvufî görüşlerini içerdiği gibi, özellikle hayatının büyük bir kısmını anlatması açısından önemlidir. Eser, Arap dilinin incelikleri kullanılarak yazılmış olup, gerektiği yerlerde yanlış okunduğu zaman, cümledeki anlamı etkileyeceği için, kelimelerin sonu harekelenmiştir. Eser, Süleyman Ateş tarafından dilimize kazandırılmıştır. A.Ü.DTCF. İsmail Saib Sencer Kütüphanesi, I. Defter 1426 numarada kayıtlı nüsha ile İstanbul kütüphanelerinde bulunan nüshalar karşılaştırılıp, tashih edilerek dilimize kazandırılmıştır³²⁵. Tercümede açıklayıcı dipnotlar kullanılmış, yer yer çevirenin görüşleri eklenmiştir.

Niyazî-i Mısırî, bu eserin her bölümünde ayrı bir konuyu ele alır, konuların başında zikrettiği âyet veya hadislerin işaret anlamlarını belirttikten sonra konuya girer. Bazı bölümlerde

324. Niyazî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan ve Avaidü'l-lhsan*, Selimağa Kütüphanesi, Hüdayî Böl. No 587, v. 124b. Bu eserin orijinal nüshasının ilk sayfası için ekler bölümüne bkz. Ekler, şekil-7.

325. Bkz. Süleyman Ateş, *İrfan Sofraları*, (Emel Matbaası) Ankara 1971, s.1.

keşiflerini anlatır. Kendi riyazeti esnasında başından geçen sıkıntıları ve psikolojik durumunu aktarır.

Eser, *Niyazî-i Mısırî*'nin hayatını ve sülûk'u esnasında yaşadığı manevî tecrübelerle zenginleştirilmiştir. Her bölümde bir öncekinden farklı ve bağımsız konuları ele alır. Meselâ; ikinci maidede, şariat ve hakikatin görünürde ayrı gibi olduğunu, ancak gerçekte her ikisinin de farklı yönlerden ulaşılan bir zirve gibi olduğunu açıklar (a.g.e, vv. 2b-3b). Üçüncü maidede, İnsan-ı Kâmil'in güneşe benzediğini, Allah'ı tanımayan kişinin karanlığa benzediğini izah eder (a.g.e, vv. 3b-5a). Dördüncü maidede, İsrâ sûresinin 12. âyetini tefsir eder (a.g.e, vv. 5a-7b). Beşinci maidede, Filozofların, *nefs-i nâtika* görüşlerine yorumlar yapar (a.g.e, vv. 8a-10a). Ondördüncü maidede, kendi hayatını anlatır (a.g.e, vv. 22b-224b). Yine bu tür farklı konulardan başka, otuzuncu maidede, Üsküdarlı Celvetî şeyhi Gafurî Mahmud Efendiye (a.g.e, vv. 46b-47a); otuzbirinci maidede, büyüklerden birine diyerek yazdığı mektup (a.g.e, vv. 47a-48b); otuzikinci maidede, kendi ifadesiyle Şeyhler şeyhi dediği Şeyh Erdebili'ye; otuz üçüncü maide de, Minkarizâde Yahya Efendiye yazdığı mektuplar vardır (a.g.e, vv. 49b-50a). Ellidokuzuncu maidede, Hz. Hasan ve Hüseyin'in nübüvvetlerinin yanında, yaşının yetmiş altı'ya geldiğinden bahseder. Anlaşıldığına göre, eserin yazılması uzun sürmüştür.

Niyazî-i Mısırî, bu eserinde İbn-i Arabî'nin *Futûhât-ı Mekkiyye*'sinden, Sadreddin Konevî'nin *Tefsîr-i Fatıhası*'ndan, Kadı Beydâvî'nin Tefsirinden, Celâleddin Rumî'nin *Mesnevî*'sinden, Gazalî'nin eserlerinden iktibaslarla bulunduğu gibi, Bayezid-i Bistamî ve Cüneyd-i Bağdadî gibi mutasavvıfların sözlerinden de alıntılar yapar. Bu eser, Şeyh Bedreddin'in Va-

ridât adlı eseri örnek alınarak yazılmıştır³²⁶. Çünkü, yirmidördüncü maddedde, “*Varidât sahibi buyurdu ki*” diyerek alıntılar yapar (a.g.e, vv. 38a)³²⁷.

2- Tesbî-i Kasîde-i Bür’e

*Tesbî-i Kasîde-i Bür’e*³²⁸, *Niyazî-i Mısırî*’nin Arap diline vukufiyetini gösteren en önemli eseridir. Bu eser, Hz. Peygamber’e na’t olarak İmam Busayrî (ö. 695/1296) yazılmış ve yüzyıllarca İslâm âleminde meşhur olmuştur.

Niyazî-i Mısırî, bu kasidenin iki mısralık beyitlerine beş mısra daha ekliyerek tesbî’ etmiş, yedilemiştir. Bu eseri tesbî’ etmeden önce zorlandığı, bir müddet sonra buna muvaffak olduğu, kendi *Mecmûa’sı*³²⁹ ve *Mevâidü’l-İrfan*’ da³³⁰ zikredil-

326. Gölpınarlı, a.g.m, ss. 194-195. Günümüzde *Varidât*’ın Bedreddin’e atı olup olmadığı halen akademik çevrelerde tartışma konusudur. Bu konuda kısa bilgi için bu çalışmamızın Üçüncü Bölümünde Mısırî’yi etkileyen mutasavvıflar bölümündeki 334. dipnot’a bkz.

327. B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 162. Bu eserin yaptığımız araştırmalar neticesi, rastladığımız yazma nüshaları ve bulundukları kütüphane numaraları şöyledir: Selim Ağa Küt. Hüdayî kısmı, no: 587; Bayezid Devlet küt. No: 3679, bu nüsha en temiz yazılmış nüshalardan birisidir; Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Böl. No: 6666; Ankara DTCF, İsmail Saib Sencer Küt. 1. Defter, no: 1426; Süleymaniye Küt. Hacı Mahmud Efendi Böl., no: 2392; Süleymaniye Küt. Hacı Mahmud Efendi Böl., no: 2673/28; Süleymaniye Kütüphanesi, Haşim Paşa Bölümü, no: 20. Ayrıca, Bursalı Mehmed Tahir, bu eserin bir nüshasını, Üsküdar’daki Nasûhî Dergâhı Kütüphanesine hediye ettiğini söylemektedir

328. Mustafa Lütfî, *Tuhfe*, s. 106; Şeyhî, *Vekeyî*, s. 93; Mehmed Şemseddin, a.g.y; B. Mehmed Tahir, a.g.y; Hüseyin Vassaf, a.g.y; Brockelman, a.g.y; Doğramacı, a.g.e, s. 57; Kara, a.g.e, ss. 24-25;

329. Niyazî-i Mısırî, *Mecmûa*, BEEK, Genel Kit., no: 690, v. 47a; Burada Niyazî-i Mısırî, şöyle anlatır: “*Bir kaç defa murad edindim, asla bir şey feth olmadı. Altı yedi beyt kadar oldu, beğenmediğimden fariğ oldum. Sonra bin yetmiş beş senesinin muharreminin yirminci gecesini Sultanu’l-Kevneyn Sallallahu aleyhi vesellem hazretlerini vakıada gördüm. Kendi abdest aldığı sudan abdest aldırdı. Ol halde uyandım. Ol saat otuz-*

diği gibi, hakkında yazılan menâkıbnâmelerde de kaydedilmektedir. Bu tesbî', *Niyazî-i Mısırî*'nin Süleymaniye Kütüphanesi 1218 no'da kayıtlı bulunan, kendi mecmûasında olduğu gibi, başka yerlerde nüshaları da vardır³³¹.

3- Tefsîr-i Fatihatü'l-Kitab

*Tefsir-i Fatihatü'l-Kitab*³³², 6 sayfadan oluşan küçük bir risâledir. Fatiha'nın faziletine dair hadisler zikredilmekle birlikte, daha çok içinde cifre dayalı hesaplar yapıldığını görüyoruz. Fatiha tefsiriyle hiç ilgisi olmayan, Köprülü Fazıl Ahmed Paşa ve diğer bazı isimlerle ilgili tarihler vardır. Karabaş diye anılan Aliyyü'l-Etval (ö.1097/1686)'e bazı ta'rizleri, Pa-

beş beytin tesbî'i yeter oldu, bakisini de, muharremin âhirine dek yeter oldu." (Bkz.A.g.y)

330. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, vv. 26b-27a; Bu eserde de şöyle anlatır: "*İçimden geçiyordu ki; İmam Busayrî'nin Kasîde-i Bürde'sini tahmis veya Tesbî' edeyim. Ve her beytin başına Hz. Peygamberin ismini getireyim. İstî'dadım olmadığı için ben buna muvaffak olamadım. Ne kadar çalıştımsa güçlük çektim, ağırlık geldi. Uzun zaman sadece bir kaç beyitten başka bir şey yazamadım. Bu yazdıklarımı da beğenmiyordum. Fakat bu düşünceyi de kalbimden çıkaramıyordum. Benim bilgili, salih bir ihvanım vardı. Ona, içimde böyle bir arzunun olduğunu, fakat bunu gerçekleştirmeye muvaffak olamadığımı bildirdim. Bana: 'sahibinden, Allahın elçisinden izin aldın mı?' dedi. "Hayır" dedim....Bin yetmibeş senesi Muharrem ayının ikinci onunda Bursa'da Rasûlullahın mübarek yüzünü görmek nasib oldu....Sonra kasideyi tesbî' etmek nasib oldu. O gün otuz yedi beytin tesbii mümkün oldu. Ertesi gün kırk beyti tesbî' ettim. Hasılı, on gün içinde bitti."* (Bkz. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, vv. 27a- 28a)
331. Bulabildiğimiz nüshaların, kütüphane ve yer numaraları şunlardır: İstanbul Bayezid Devlet Kütüphanesi, no: 3847; yine aynı Kütüphane, no: 3848; Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Bölümü, no: 208/5, vv. 111-129; Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Bölümü, no: 629/2; Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi, no: 2308.
332. Mustafa Lütfî, *Tuhfe*; Mehmed Şemseddin, a.g.y; B. Mehmed Tahir, a.g.y; Brockelman, *GAL*, c.İI, s. 663; Gölpınarlı, a.g.m, s. 191; Oral, a.g.e, s. 63; Erdoğan, a.g.e, s. 120.

dişahın Fatiha Sûresinde bildirilen özelliklere sahip olmasına dair, ilk başları Arapça olarak, son kısmında yer yer Türkçe ibarelerin yer aldığı küçük bir risâledir.

Nüşa'yı ilk olarak *Niyazî-i Mısırî*'nin yakın dostu ve müridi Kavala Şeyhî Mustafa'yı tekkesine çağırıp, ona verdiği yazılıdır. *Niyazî-i Mısırî*, bu risâleyi namazdan sonra yaptığı bir vaazında anlatmış, orada bulunanlar da kaleme almışlardır. Bunun üzerine *Niyazî-i Mısırî*, bu tefsirin birer nüshasının alınıp, Mısır'a, Selânik'e, İstanbul'a götürülmesini ister³³³. Bu Arapça risâleyi, Mehmed Şemseddin Efendi, *Gülzâr-ı Mısırî* adlı eserinde, Şeyh İsmail Hulusî adında birisinin bunu türkçeye tercüme ettiğini bildirir³³⁴.

4- ed-Devratü'l-Arşîyye

*Ed-Devratü'l-Arşîyye*³³⁵, mebde' ve meâddan bahseden, üç bölüm ve bir hatimeden oluşan Arapça bir risâledir. Birinci babda, arzın oniki burç üzerine devrini burçların tabiatlarını, onlara müvekkel melekleri anlatır. İkinci babda, kıyametin nasıl kopacağını, cesetlerin haşrinin ne şekilde olacağını bildirir. Üçüncü bölümde, kıyamet alâmetlerinin te'vil ve enfüse tatbikini anlatır. Hatime bölümünde ise, kıyametin ölüm olduğunu, sâliklerin mevt-i irâdî'ye teslim olmaları gerektiğini ve

333. Niyazî-i Mısırî, *Tefsîr-i Fatihatü'l-Kitab*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Böl. No: 620, v. 35b.

334. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısırî*, s. 457. Bu risâlenin tesbit edebildiğimiz nüshalannın bulundukları kütüphaneler ve yer numaraları şöyledir: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Bölümü, no: 620; Süleymaniye Kütüphanesi, Uşşakî Bölümü, no: 36/6.

335. B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 173; Mehmed Şemseddin, a.g.e, 457; Gölpınarlı, a.g.m, ss. 193-194; Doğramacı, a.g.e, s. 57; Oral, a.g.e, s. 63; Erdoğan, a.g.e, s. 119.

kıyamet-i kübrâ'yı anlatır. Divanında şu beyitle bu risâleden bahseder:

*Devre-i arşıyye'den her kim haberdâr oldu ise
Ol bilir ancak, Niyazî ilm-u irfanım benim.* ³³⁶

Bu risâle, 1068/1657 Zilhicce(Ağustos) ayı sonlarında te'lif edilmiştir. Mısırî, çok önem verdiği risâlenin sonuna şu tarihi düşmüştür³³⁷:

*Mısrıyâ âb-ı hayat elfâzının bu tarihi
Aktı güyâ bezm içre âb-ı selsebîl.*

1068

Niyazî-i Mısırî'nin eserlerinin çoğunda olduğu gibi, bu eserinin de, ne Arap harfleriyle ne de latin harfleriyle Türkçe bas-kısı yapılmamıştır. Yukarıda bizim tesbit ettiklerimizin hepsi yazma halindedir. Baha Doğramacı, *Niyazî-i Mısırî, Hayatı ve Eserleri* adlı çalışmasında bu risâlenin bölümler halinde özeti-ni verir³³⁸. Ayrıca bu eserin, Gelibolulu Yüzbaşı Recep Ferdi bin Mehmed Ali tarafından Türkçe'ye tercüme edildiğini bildirir³³⁹. Ancak yaptığımız kütüphane çalışmalarında, bu ter-cümeyle rastlamadık³⁴⁰.

336. Niyazî-i Mısırî, *Divân*, s. 50.

337. Niyazî-i Mısırî, *ed-Devratû'l-Arşıyye*, Millet Kütüphanesi (Ali Emîrî Bölümü), no: 4427/19, v. 127b

338. Doğramacı, a.g.e, ss. 89-90.

339. Doğramacı, a.g.e, s. 90.

340. Kütüphanelerde yazma halinde tesbit edebildiğimiz nüshalar şunlardır: Millet Kütüphanesi, no: 1181/8; Millet Kütüphanesi, no: 887/3; Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî bölümü, no: 4427/19; Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi bölümü, no: 3141; Süleymaniye Kütüphanesi, no: 3574/4; Süleymaniye Kütüphanesi, no: 3597/1; Süleymani-

5- Mecâlis

Niyazî-i Mısırî'nin bu eserini ilk defa Kenan Erdoğan ortaya çıkarmıştır³⁴¹. Bu eserin, Gölpınarlı ve sonraki araştırmacıların gözünden kaçmış olması da hayli ilginçtir. Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi 1758 numarada kayıtlıdır. Maide, En'am ve Nisâ Sûrelerinin işarî yorumları yapılmış olup, içinde cifr hesapları, mev'ize ve nasihatlar bulunmaktadır³⁴². Yaptığımız tetkike göre, eserin başındaki Nisâ Suresi tefsiri, sonradan eklenmiştir. Arkasından gelen maide, En'am ve Kadir Sûrelerinin tefsirlerinin *Niyazî-i Mısırî*'nin kendisi tarafından yazıldığını anlıyoruz. Bu yazı *Niyazî-i Mısırî*'nin Limni Adasında günlük olarak yazdığı Bursa Orhan Kütüphanesindeki Mecmûa'nın yazısıyla, aynı karakterini taşımaktadır. Ayrıca eserin sonunda 1076 tarihinde bitirildiğine dair bilgi vermesi ve içinde Mevâidü'l-İrfân'da seyr ü sülûkü esnasında başından geçenleri anlatmış olması, eserin *Niyazî-i Mısırî*'nin kendi elinden çıktığı görüşünü te'yid etmektedir.

Mecâlis adlı bu eserin 1a-59b varakları arası maide, 60a-130a varakları arası ise En'am Sûresine ayrılmıştır. Bu sûrenin sonunda, eserin 1076 hicrî yılında bitirildiğine dair ferağ kaydı vardır. 135b-151b arasında Kadir Sûresinin tefsiri yer almaktadır. Eserin başında içindekilere dair bir fihrist bulunmakta ve âyetler işarî tefsir metoduyla yorumlanmaktadır. Eser üzerinde ileride yapılacak bir çalışma hem *Niyazî-i*

ye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi bölümü, no: 2404; no: 3346/8; no:3041/3; no: 3221; no: 3346/15; no: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi Bölümü, no: 1478/12; no: 3574/4; no: 3597/1.

341. Erdoğan, a.g.e, s. 120. Bu eserin ilk sayfası için ekler bölümününe bkz. Ekler, şekil-6.

342. *Niyazî-i Mısırî, Mecâlis*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Böl., no: 1758.

Mısrî'nin işârî tefsir metodunun hem de tasavvuf anlayışının ortaya çıkmasında yardımcı olacağı kanaatindeyiz.

B- Türkçe Eserleri

1- Divân-ı İlâhiyyât³⁴³

Bu eser, *Niyazî-i Mısrî*'nin Tasavvuf tarihinde en çok okunan ve en çok yazılıp, basılan eserleri arasındadır. Bu eser, sadece Mısrîyye ve Halvetiyye mensupları tarafından okunmakla kalmamış, diğer tüm tarikat mensuplarının âdeta ilmi hali haline gelmiştir. Ayrıca bu eser, *Niyazî-i Mısrî*'yi XVII. yüzyılın en şöhretli tekke şairleri arasına sokmuştur. Onun, özellikle Yûnus Emre hayranı ve Yûnus Emre talebesi olarak olarak terennüm ettiği ilâhilerinin halk tekkelerinde yaygın ve uzun bin ömrü olmuştur. Şöhretinin büyüklüğü, sanatından ziyade, Anadolu'nun değişik yerlerinde tasavvufi bazan siyasî ve batınî faaliyetlerde bulunanlara etki etmesinden, geniş halkalar uyandırıp, derin izler bırakmasındandır³⁴⁴.

Kısaca *Niyazî-i Mısrî*, Yûnus tarzı söyleyişin XVII. Yüzyıldaki en kuvvetli bir temsilcisidir. Mustafa Kara, Mısrî'nin divanı hakkında şu değerlendirmelerde bulunur: "*Osmanlı Toplumunu etkileyen en önemli unsur, suflerin sohbetleri ve tavsiyeleridir. Asırlar içinde bu sohbet ve tavsiyelerin bir kısmı kitaplaştırılmış, çoğaltılarak yayılmıştır. Bu eserlerin en meşhurlarından birisi de Niyazî-i Mısrî'nin Divânıdır*" ³⁴⁵.

343. Şeyhî, *Vekayî*, s. 93; Gölpınarlı, a.g.m, ss. 196-198; Babinger, a.g.m, s.65; Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, c. III, s. 451; Oral, a.g.e, ss. 60-61;

344. Nihat Sami Banarlı, *Resimli Türk Edebiyatı Tarihi*, c. II, ss. 702-703.

345. Mustafa Kara, "*Türkiye'de Tarikatlar ve Günümüzdeki Durumu*", (Mil-İyetçiler IV. İlmî Büyük Kurultayı tebliğleri içinde), Nisan 1987, s. 231.

Son Mısırî postnişini Mehmed Şemseddin Efendi, bu divanın, Mısıriyye tarikatında her sâlik'in isti'dadına göre yararlandığı ilmihal-i tarikat olduğunu söyler³⁴⁶.

Yaptığımız şifahî araştırmalarda, günümüzde halâ bir çok tarikat erbabı tarafından okunmağa devam edilmekte olduğunu öğrendik. İslâm Ansiklopedisinin İngilizce baskısına Niyazî maddesini yazan Babinger, *Niyazî-i Mısırî'nin Divan'ı* hakkında, günümüzde hiç bir çalışma yapılmadığını söylerse³⁴⁷ de, Kenan Erdoğan, Divan'ın tenkitli metnini doktora tezi olarak hazırlamıştır³⁴⁸. Günümüzde bu Divan üzerine bir doktora, iki yüksek lisans, üçü de de lisans olmak üzere, toplam altı tez çalışması yapılmıştır. Bunlar yapılış tarihi sırasına göre şöyledir:

1-Halit Akarca tarafından Dîvân'ın edisyon kritiği yapılmış. bazı konuları tahlil ederek, kaynaklara inilerek hayatı çalışılmıştır³⁴⁹.

2-Rahime Şanlı, Mısırî Dîvanının Ank. Milli Küt. deki 3930 nolu yazmasının transkripsiyonunu yapmıştır³⁵⁰.

3-Ali Yakıcı, Dîvân'ın Berlin nüshasının transkripsiyonunu vererek, halk edebiyatı unsurları açısından incelemiştir³⁵¹.

346. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 458.

347. Babinger, "*Niyazî*", Eİ, c. VIII, s. 65.

348. Erdoğan, *Niyazî-i Mısırî, Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Divan'ının Tenkitli Metni*, Erzurum 1993.

349. Halit Akarca, *Niyazî-i Mısırî, Hayatı, Dîvânının Tenkitli Neşri*, (İ.Ü Türiyyât Enstitüsü, Basılmamış Mezuniyet Tezi) İstanbul 1952.

350. Rahime Şanlı, *Niyazî-i Mısırî Dîvanı*, (HÜTDE Basılmamış Mezuniyet Tezi) Ankara 1982.

351. Ali Yakıcı, *Niyazî-i Mısırî, Dîvân-ı İlâhiyât*, (GÜSBE, Yüksek Lisans Tezi) Ankara 1985.

4-Kenan Erdoğan, daha önceki çalışmalardan da yararlanarak Mısırî'nin hayatını tarihî ve menkabevî olarak içiçe işlemiş ve 89 farklı nüshasını esas alarak tenkitli metnini yapmıştır. *Niyazî-i Mısırî'nin Divân'ı* üzerine yapılan en kapsamlı çalışmanın, bu olduğu söylenebilir³⁵².

5-Mustafa Erdoğan da, Mısırî Divân'ının 17 şerhinin tanıtımını yapmış, bulabildiklerinin örnekleri ve tanıtımını yapmış, bulamadıklarının da isimlerini vermiştir³⁵³.

6-Orhan Bağış, *Niyazî-i Mısırî Divânı*'nda Din ve Tasavvuf adlı yüksek lisans çalışması yapmış, bu çalışmada Divân'ındaki dinî ve tasavvufî kavramları metodolojik olarak çıkarmaya çalışmıştır. Bu çalışma da konusu itibarıyla önemlidir³⁵⁴.

Bu divanda işlenen temel tema, tasavvuftur. Edebiyat tarihçisi Gibb'in de belirttiği gibi, *Niyazî-i Mısırî*, şiirlerinde tasavvuf felsefesini en iyi şekilde yansıtan bir mutasavvıf olmakla birlikte, kazara divânında tasavvufun dışında işlenen bir konu varsa, ona ikinci dereceden ehemmiyet verilmesi gerektiği görüşündedir³⁵⁵.

Bilindiği gibi bu tür manzum eserler ve özellikle de Divân formunda meydana getirilen eserler gerek tarikat içi pedagojik eğitim açısından gerekse diğer insanları etkileme açısından önemlidir. Bu sebeble tasavvuf kanalıyla kullanılan dinî semboller, insanı mutlak varlığın sınırına ulaştırma yolunda

352. Erdoğan, *Niyazî-i Mısırî, Hayatı, Edebi Kişiliği, Divân'ının Tenkitli Metni*, (basılmamış Doktora tezi) Erzurum 1993.

353. Mustafa Erdoğan, *Niyazî-i Mısırî Divânı Şerhleri*, (G.Ü.E.F Türk Dili ve Edebiyatı, Basılmamış Lisans Tezi) Ankara 1994.

354. Orhan Bağış, *Niyazî-i Mısırî Divânı'nda Din ve Tasavvuf*, (AÜSBE, Türk İslâm Edebiyatı Bilim Dalı basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara 1995.

355. E.J.W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, London 1904, c. III, s. 312.

güzellik ve aşkı kullandığından, akıldan ziyade kalbe, sezgisel hisse hitab eder. Kalbe ve kalbî sezgi ve heyecanlara hitab eden aşk ve güzelliğini dildeki hitap şekli ise nesirden ziyade nazımdır, şiiirdir³⁵⁶.

Niyazî-i Mısrî'nin şiiriyle ilgili edebiyat tarihçisi Köprülü, manzumları teknik bakımdan kusurlu olmakla birlikte sofiyâne bir lirizme büründüğü için, yüzyıllarca okunduğunu ve sevildiğini kaydetmektedir³⁵⁷. Ancak Köprülü'nün *Mısrî*'nin şiirlerini cidden samimî, kuvvetli bir ilhamla yazılmış olduğunu kabul etmekle birlikte, şiirlerini pantéistic olarak nitelemesini ilmî yönden kabul etmek mümkün değildir.

Çünkü Mutasavvıfların ilahî ve şiirlerinde ele aldıkları tarz panteizm değil vahdet-i vücûd'tur³⁵⁸. Maalesef bu ve buna benzer bir çok konuda mutasavvıflar değerlendirilirken, tasavvufun kendi terminolojisi bırakılıp, batı kültürü ve din psikolojisi içinde ortaya çıkan ve içerik olarak tamamen farklı kavramlarla tavsif edilmeye çalışılmaktadır. Bu da tabîi olarak, mutasavvıflar hakkında yanlış ve haksız kanaatlere yol açmaktadır.

Divan, genellikle tekke edebiyatının özelliklerini gösterir. *Niyazî-i Mısrî*'nin divanında, Ahmed Yesevî ve Yûnus Emre'den geldiği şekliyle, şiirlerinde hece vezni ile aruzu birlikte kullanmış olduğunu, farklı kitlelere hitap ederek, manayı ön

356. Cavit Sunar, *Melâmlîk ve Bektaşîlik*, (AÜİF Yayınları), Ankara 1973, s. 13.

357. Fuad Köprülü, *Divan Edebiyatı Antolojisi*, İstanbul 1931, s. 330.

358. Geniş bilgi için bkz. Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayasesi*, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1990, ss.93-96; Ferid Kam, *Vahdet-i Vücûd*, sad. Ethem Cebecioğlu, (DİB Yayınları) Ankara 1994, ss. 11-18.

plana çıkartmak suretiyle, şekle fazla önem vermeyen tekke şiirinin özelliklerini bulmak mümkündür³⁵⁹.

Niyazî-i Mısırî'nin, divanında kısmen olmakla birlikte, Fuzûlî'den etkilendiğini görüyoruz.

Divanında yer alan ilk gazeli³⁶⁰:

*Ey gönül gel gayrıdan aşka eyle iktida
Zümre-i ehl-i hakikat anı kılmış muktedâ,*

Fuzûlî'nin³⁶¹:

*Kad enâra'l-ışku li'l-ı şşakı minhâce'l-Hüdâ
Sâlik-i râh-ı hakikat ı şka eyler iktida.*

matla'lı gazeline nazîre olduğu anlaşılmaktadır. Görüldüğü gibi *Niyazî-i Mısırî*, Fuzûlî'yi okumuş, incelemiş ve onun tesiri altında kalmıştır. Diğer taraftan *Niyazî-i Mısırî*, hece vezniyle yazdığı şiirlerinde Yunus Emre'yi kendine örnek almış, onun tarzını benimsemiştir. *Niyazî-i Mısırî*'nin³⁶²:

*Sevdim seni hep varım yağmadır alan alsın
Gördüm seni efkârım yağmadır alan alsın.*

şeklinde başlayan şiiri, Yunus Emre'nin³⁶³:

*Cânlar cânını buldum bu cânım yağma olsun
Assı ziyandan geçtim dükkanım yağma olsun*

diyerek başlayan şiirinin etkisiyle yazılmış olduğu açıkça belli olmaktadır. *Niyazî-i Mısırî*'nin³⁶⁴:

359. Erdoğan, a.g.e, s. 68.

360. *Niyazî-i Mısırî, Dîvan-ı İlâhiyyât*, Bulak 1254, s. 2.

361. Gölpınarlı, a.g.m, s. 196.

362. *Niyazî-i Mısırî, Dîvan*, s.62.

363. Mustafa Tatçı, *Yunus Emre Divanı*, Tenkitli Metni, (KB Yayınları) Ankara 1990, s. 279.

364. *Niyazî-i Mısırî, Dîvan*, s. 9.

Bahr içinde katreyim bahr oldu hayran bana

Ferş içinde zerreyim arş oldu seyrân bana

mısra'ıyla başlayan şiiri, Yûnus Emre'nin³⁶⁵:

Benem ol ışk bahrisi denizler hayran bana

Deryâ benüm katremdür zerreler umman bana

matla'lı şiirine nazîredir. *Niyazî-i Mısrî*, bu şiirin son beyitinde³⁶⁶:

Niyazî'nin dilinden Yûnus durur söyleyen

Herkese çün cân gerek Yûnus durur can bana

diyerek, kendi dilinden gerçek söyleyenin Yûnus olduğunu ifade ederek, Yûnus Emre'den etkilendiğini ifade eder. Görüldüğü gibi, *Niyazî-i Mısrî*, Dîvanında Yûnus Emre ve Fuzûlî'den etkilenmiştir.

Dîvan'ın ilk baskısı Mısır Bulak'ta 1254/1838 yılında ta'lik hattıyla, taş baskısı olarak basılmıştır. Daha sonraları müteaddid defalar basılan Dîvan'ın şerhi, Üçüncü Devre Melamîlik Pîri Şeyh Muhammed Nuru'l-Arabî tarafından yapılmış ve Sadeddin Bilginer tarafından yeni harflere kazandırılıp, basılmıştır³⁶⁷.

365. Tatçı, *Yûnus Emre Dîvanı*, s. 12.

366. *Niyazî-i Mısrî*, *Dîvan*, s. 9.

367. Muhammed Nuru'l-Arabî, *Niyazî-yi Mısrî Dîvanı Şerhi*, (Esmâ yayınları) İstanbul 1982. Dîvan'ın tesbit edebildiğimiz yazma nüshaları şunlardır: Mevlâna Müzesi (Konya), Mecmûa içerisinde, no: 2397; Yine, içinde yüzellidört şiir olan, aynı kütüphanenin 2468 numarasında kayıtlı nüsha; İstanbul Bayezid Devlet Kütüphanesinde 3672 numarada kayıtlı başından ve sonundan eksik bir nüsha; Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi bölümü, no: 3346/1; Aynı kütüphane, no: 3346/19; 3612; 3648; 3663/1.

2- Mecmûaları

Niyazî-i Mısırî'nin çalışmamızda da sık sık başvurduğumuz, kendi hazırladığı hatıralarını kaydettiği, biri günlük mahiyetinde, diğeri antoloji mahiyetinde iki mecmûası vardır.

a-Birincisi, Bursa Kütüphanesi Orhan Kitapları arasında 690 numarada kayıtlı mecmûasıdır³⁶⁸. Bu mecmûa, çoğunlukla Limni'de geçirdiği günlerin zor ve meşakkatli anlarını kaydettiği günlük mahiyetinde bir mecmûadır. Mecmûa 14x19 cm. ebadında, 116 yapraktan meydana gelmiştir. Mecmûa, günü gününe yazılmış hatıralarla dolu olup, ara ara cifr hesaplarına rastlanmaktadır. Her yeni gün için ayrı seri bir rakam kullanmış ve o gün başından geçenleri kaydetmiştir.

Mecmûada, kendisine düşman kabul ettiği Karabaş Velî³⁶⁹ ve kendisini vâizlerin sözlerine kulak verip, sürgün eden Osmanlı Padişahlarından Sultan İbrahim, Sultan Mehmed ve Şehzâde Mustafa aleyhinde bazı sözler sarfeder, onlara sitem eder³⁷⁰.

Ayrıca Mecmûada, anlaşılması oldukça güç fikirler ileri sürmüştür. Bu mecmûada düzen ve tertip görülmez. Anlaşıldığına göre, aklına geleni rastgele kaydetmiştir. Ancak bu mecmûa, *Niyazî-i Mısırî*'nin hayatının son döneminde, özellikle sürgün hayatındaki psikolojik durumunun öğrenilmesi açısından önemlidir³⁷¹.

368. Bkz. *Niyazî-i Mısırî*, *Mecmûa*, BEEK, Orhan Bölümü, no:690. Ayrıca bu mecmûa'nın ilk sayfası için, ekler bölümüne bkz. Ekler, şekil-4.

369. *Niyazî-i Mısırî*, a.g.e, v. 13a-14a.

370. *Niyazî-i Mısırî*, a.g.e, vv. 61a.

371. Bu mecmûadan yararlanarak, Prof. Dr. Abdülkadir Karahan bir makale hazırlamıştır. Bkz. Abdülkadir Karahan, "*Kendi El Yazısı Hatıralarına göre Niyazî-i Mısırî'nin Bazı Mistik Görüşleri*", *Türkiyât Mecmûası*, c. XIX, ss. 93-98.

b-ikincisi, Süleymaniye Kütüphanesi, Raşid Efendi bölümü 1218 numaralı mecmûasıdır³⁷². Bu mecmûa bir cilt içinde olup, 252 varaktan oluşmaktadır. İlk yaprağında “*mecmua-i Şeyh Mısrî Efendi, el-Merhum Mısrî Efendi Kaddesallahu hazretlerinin hatt-ı yedleridir*” kaydı yazılı olup, mecmûanın üzerinde zaman içinde mecmûayı elinde bulunduran zatların notları vardır. Mecmûa’nın hemen ilk sayfalarında 1064/1653 yılında evlendiğini, 1065/1654 yılında Fatıma adında bir kızının dünyaya geldiğinden bahseder ve buna tarih düşer (a.g.e, vv. 2a-3b).

Mecmûa’da *Niyazî-i Mısrî*’nin kendi yazısıyla Şeyh İlahî (ö.896/1491)’nin Esrârname’si, Şemseddîn-i Sivasî’nin vaazdan önce okuduğu bir şiir, Ali Çelebi diye meşhur İstanbul müftüsünün fıkha ait Arapça bir risâlesi, Hüsamî, Muhyî, Abdî-i Halvetî, Merkezî, Yûnus, Sinan-ı Ümmî, Hayretî, Vehhab-ı Ümmî, Sultan Murad, Şemsî, Haletî, Fazlî, Ahmedî, Eşrefoğlu, Sümbülî, Derviş Vafî ve Zâkir gibi sufi şairlerin şiirleri vardır. Ayrıca Divâne Mehmed Çelebi’nin bir şiiri istihâre usûlu, *Muhammediyye*’den, *Garibnâme*’ den alınmış parçalar, bir ferâiz risâlesi, Karaman’da maktul Şeyh Hüseyin’in bir mektubu, Feriduddin Attar’ın *Tezkiretü’l-Evliyâ*’sından bir parça, Zeyneddin Hafî’nin *Vasayâ*’sı, Yahya Şirvanî’nin *Beyan-ı Esrâr* adlı eseri ve kendisinin Divanında olmayan şiirleri vardır. Gölpınarlı bu eseri daha teferruatlı olarak ele alır ve tanıtır³⁷³.

Bir derleme ve antoloji niteliği taşıyan bu eser, *Niyazî-i Mısrî*’nin ne tür eserler ve şairler okuduğunu ve etkilendiği şahsiyetleri göstermesi açısından önem arzeder. Yukarda eserin içeriğinin tahlilinden anlaşılabacağı üzere, *Niyazî-i Mısrî*,

372. Bu mecmûanın ilk sayfası için bkz. Ekler, Şekil-5.

373. Gölpınarlı, a.g.m, ss. 203-206.

çoğunluğunu mutasavvıfların oluşturduğu geniş bir literatürü okumuş ve beğendiklerini bu şekilde ayrı bir mecmûaya toplamıştır. Görünüşte çok dağınık olmasına rağmen, içinde bulunan malzemenin zenginliği ve de *Niyazî-i Mısırî*'nin kendi derlemesi olması açısından mühim bir eserdir.

3- Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvifâne³⁷⁴

Bu risâle adından da anlaşılacağı üzere soru cevap şeklinde yazılmış ve sorulara cevap verilmiştir. *Niyazî-i Mısırî*'nin en çok basılan ve okunan eserleri arasındadır. *Niyazî-i Mısırî*'nin bu risâlede en dikkat çekici yönü, tasavvufî, Ehl-i Sünnet anlayışını te'lif etmeye çalışmasıdır.

Risâlenin hemen başında, tasavvuf ehlinin bazı sözlerinin halk ve bazı âlimler tarafından yanlış anlaşıldığı ve sonuçta tasavvufçuların sapık mezheblerle aynı değerlendirmelere tabi tutulmalarını önlemek amacıyla bu eserin kaleme alındığı bildirilir³⁷⁵.

Diğer taraftan *Niyazî-i Mısırî*, bu risâleyi yazmasının ikinci sebebinin de; tasavvuf erbabının bazı sözlerinin, tasavvuf ehli geçinen bir kısım cahil insanlar tarafından yanlış anlaşılıp, dalâlete sürüklendiklerini gördüğü için bu risâleyi yazdığını ifade eder³⁷⁶.

On yedi soru ve cevaptan oluşan bu küçük risâle, ülkemizde bir çok defa yayınlanmış olup, günümüz Türkçesi-

374. B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 173; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 457; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 105; Gölpinarlı, a.g.m, s. 192; Doğramacı, a.g.e, s. 57; Erdoğan, a.g.e, s. 110.

375. *Niyazî-i Mısırî, Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvifâne*, Atıf Efendi Kütüphanesi, no: 1400, vv. 8b-9a.

376. *Niyazî-i Mısırî*, a.g.e, v. 9a.

le M. Ali Aynî³⁷⁷, Ahmet Kabaklı³⁷⁸, Nazım Akkoyun³⁷⁹, Übeydullah Küçük³⁸⁰ tarafından yayınlanmıştır. Ayrıca risâle, İngilizce olarak bir ansiklopedinin “*Suî*” maddesinde tamamen alınarak ve yayınlanmıştır³⁸¹. Eser, 1293 yılında *Usûl-ı Tarikat ve Rumûz-ı Hakikat* adıyla basılıp, Osmanlı döneminde de en çok okunan tasavvufî eserler arasına girmiştir³⁸².

4- Tâbiratü'l-Vakiât

*Tâbirnâme*³⁸³ adıyla bilinen bu küçük risâle, tasavvufî hayatta, özellikle *Niyazî-i Mısırî*'nin tarikatı halvetilik söz konusu olunca, son derece önemlidir. *Niyazî-i Mısırî*, bu risâlesinde rüyaları müridin geçmekte olduğu yedi nefis mer-

377. M. Ali Aynî, *İslâm Tasavvuf Tarihi*, sad. H. R. Yananlı, İstanbul 1985 (Eserin son kısmında risâlenin tamamı ek olarak verilmiştir.)

378. Ahmet Kabaklı, *Yûnus Emre*, (Toker Yayınları) İstanbul 1972, ss.125-139.

379. Nazım Koyunlu, *El-Es'ile ve'l-Ecvibe*, (Rahmet Yayınları) İstanbul 1966.

380. Übeydullah Küçük, *Risâle-i Hazret-i Niyazî-i Mısırî*, (Bedir Yayınları) İstanbul 1980. Ayrıca eser Niyazî-i Mısırî hakkında yapılan iki lisans tezinde transkribe yapılmıştır. (Bkz. Ali Ekber Yaradılmış, *Niyazî-i Mısırî'nin Hayatı, Bazı Fikirleri ve Tenkidi*, Lisans Tezi, AÜİF Kütüphanesi, no: 18685, Ankara 1974, ss. 66-76; Necati Aydoğan, *Niyazî-i Mısırî'nin Es'ile ve Ecvibe İsimli Eserinin Transkribesi*, Lisans Tezi, AÜİF Kütüphanesi, Ankara 1993).

381. Thomas Patrick Hughes, “*Suî*”, *Dictionary of İslâm*, New Delhi 1978, ss. 615-617.

382. Niyazî-i Mısırî, *Usûl-ı Tarikat ve Rumûz-ı Hakikat*, (Süleyman Efendi Matbaası) İstanbul 1293. Kütüphanelerde rastladığımız yazma nüshaları şunlardır: Mevlâna Müzesi, no: 2463 (Mecmûa içinde); İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, no: 85439; 85552; 35439; Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, no: 433; Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi böl. No:868/4; Milli Kütüphane, no: 392/13.

383. Doğramacı, a.g.e, s. 58; Oral, a.g.e, s. 63; Erdoğan, a.g.e, s. 111.

tebesine göre değerlendirmektedir. Bu risâle, Mustafa Tatçı tarafından üzerinde çalışılmış ve dilimize kazandırılmıştır³⁸⁴.

5- Risâle-i Haseneyn

Bu risâle, Mevâidü'l-İrfân adlı eserinin 59. mâidesidir. Bu risâlede Hz.Peygamberin torunları Hz. Hasan ve Hüseyin'in nübüvvetlerini, gerek bazı âyetlere kendince verdiği anlamlarla gerekse cifr hesaplarıyla ispatlamaya çalışır. Aynı konu Mevâidü'l-İrfân'ın değişik bölümlerinde de ara ara ele alınır. Eser Hasan Rıza tarafından 1271 tarihinde bastırılmıştır³⁸⁵.

6- Risâle-i Vahdet-i Vücûd

Niyazi-i Mısri geniş bir şekilde telif ettiği bu risâlesinde, Vahdet-i Vücûd anlayışını âyet, hadis, Arapça ve Farsça beyitlerle destekleyerek anlatmaya çalışmaktadır. Bu risâle, kısmen Bahâ Doğramacı tarafından yayınlanmıştır³⁸⁶.

7- Risâle-i Arşkiye

Sonunda hicrî 1104/1693 yılında yazıldığı belirtilen bu küçük risâle, "*Mısri hazretleri mahkûm-ı tabâyi' olmayup, mahkûm-ı ilm-i esmâyı arşkiye olduklarını müş'ir bir*

384. Tatçı, "*Niyazi-i Mısri'nin Tasavvufî Bir Rü'yâ Tabîrnâmesi*" (İnceleme-Metin), *Türk Folklor Araştırmaları*, Ankara 1989, ss. 85-96. Eserin rastladığımız yazma nüshaları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi, no: 2443/6; no: 3346/10; Pertev Paşa 619/23.

385. Kütüphanelerde rastlanılan yazma nüshaları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi Böl.3346/10, Pertev Paşa Böl. 262/6.

386. Doğramacı, a.g.e, ss. 80-86. Rastladığımız nüshalar şunlardır. Süleymaniye Kütüphanesi, H. Mahmud Efendi böl. 3299/3, İzmirli İsmail Hakkı Böl. 1210/4; Haşim Paşa böl. 27/2.

risâledir” başlığı altında verilir. Bu risâlede *Niyazî-i Mısırî*, Bakara Sûresindeki Allah’ın Hz.Âdem’i yarattıktan sonra isimlerini öğrettiğine dair âyetle³⁸⁷ ilgili yorumlar yapar. Ayrıca 1104/1693 yılında müridleriyle birlikte Edirne’ye gelişinde başına gelenleri anlatır. Bahâ Doğramacı eserinde bu risâlenin günümüz diliyle verir³⁸⁸.

8- Risâle-i İâde

Niyazî-i Mısırî’nin Haşri anlattığı bu eseri, küçük bir risâledir. Risâlede adıyla irtibatlı olarak, öğrenme esnasında, insanların bazı şeyleri tekrar etmeye ihtiyaç duymadan bazı şeyleri de tekrar ederek öğrendiklerini belirtir. Bahâ Doğramacı çalışmasında bu risâleyi de verir³⁸⁹.

9- Risâle-i Nokta

Hz.Ali tarafından söylenildiği rivayet edilen “*ben besmelenin başındaki Be harfinin altındaki noktayım*” sözünün bir açıklaması olan çok küçük bir risâledir. Hz. Hasan ve Hüseyin’in nübüvvetini inkar edenlerin itikad açısından durumlarını ve Yezid’e lânet okumanın gerekliliği gibi, kendi inancını ifade eden konuları ele alır³⁹⁰.

387. Bakara Sûresi, âyet 30-31.

388. Doğramacı, a.g.e, ss. 64-66. Rastladığımız kütüphane nüshaları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Mahmud Efendi Böl., 3346/6; Mihrişah Böl. 384, vv. 80b-82a.

389. Kütüphanelerde rastladığımız nüshaları şunlardır: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Mahmud Efendi böl. 2443/5; Süleymaniye Kütüphanesi, 3041/4; Esad Efendi, 3597/2.

390. Bu risâle’nin bilinen tek nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa bölümü 620/14 numarada kayıtlıdır.

10- Risâle fî Deverân-ı Sûfiyye

Niyazî-i Mısrî, bu küçük risâlede önce deveran ve cehri zikre cevaz veren âlimlerin görüşlerini aktarır. Diğer taraftan Zemahşerî ve Kurtubî gibi deverân'a karşı olan âlimlerin görüşlerini zikreder. Sonunda *Niyazî-i Mısrî* bu konuda İmam Sühreverdi'nin *Avârifü'l-Maârifî*'nde yeterli bilginin olduğunu, tatmin olmayanların o eserden genişçe istifade edebileceklerini belirtir³⁹¹.

11- Risâle-i Nefîse

Bir mecmûa içerisinde yer alan ve risâle'nin başında "*hazihî risâletün nefîsetün li-Muhammed Mısrî*" kaydı bulunduğu için bizim Risâle-i Nefîse olarak zikretmekte olduğumuz bu eser daha önce Gölpinarlı başta olmak üzere hiç bir araştırmacı tarafından tanıtılmamıştır. Risâle yine Mısrî'nin pek çok risâlesinde değindiği Hz. Ali'nin fazileti ve Yezid'e lanet okumanın gerekliliği hakkındadır³⁹².

12- Şerh-i Esmâü'l-Hüsnâ

Bilindiği gibi halvetilikte sülûk esma yani Allahın isimleriyle yapılır. Ayrıca Mısrîyye şubesinde de Halvetiliğin diğer kollarından farklı olarak bu isimlerin sayısı yediden onikiye çıkartılmıştır. İşte *Niyazî-i Mısrî*'nin bu eseri kendi tarikatında sülûk esnasında zikr edilen; *Allah, Aliyy, Hû, Alîm, Kakhâr, Hayy, Azîm, Hakk, Vâhid, Kayyûm, Samed, Ehad* isimlerinin şerhleridir.

391. Bu küçük risâle sadece Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa 620/9 numarada kayıtlıdır.

392. *Niyazî-i Mısrî, Risâle-i Nefîse*, Millet Kütüphanesi, Ali Emîrî, Şer'iyye Bölümü 1104/8 numarada kayıtlıdır.

Eser, Baha Doğramacı tarafından yayınlanmış³⁹³, Mustafa Tatçı da, *Niyazî-i Mısri'nin Tasavvufî Bir Risâlesi: Şerh-i Esmâ-i İsnâ Aşere*, adıyla tanıtılarak aynen yayınlamış ve eserin edebiyat ve ilâhiyat araştırmaları açısından önemini vurgulamıştır³⁹⁴. Ayrıca, eser Mahmud Sadeddin Bilginer tarafından "*Esmâ-ı Halvetiyye*" başlığıyla özetlenerek yayınlanmıştır³⁹⁵.

13- Şerh-i Nutk-ı Yûnus Emre

Bu eser edebiyatta şathiyye³⁹⁶ adı verilen türün en çarpıcı örneklerindendir. Yûnus Emre'nin:

Çıktım erik dalına anda yedim üzümü

Bostan ıssı kakuyup dir ne yirsin kozumu.

şeklinde başlayan şiirinin şerhidir. *Niyazî-i Mısri*'nin bu şerhine sonradan İsmail Hakkı Bursevî bir zeyl eklemiştir³⁹⁷.

Niyazî-i Mısri bu şerhde şeriat, tasavvuf, hakikat kavramları arasındaki farklılıkları ortaya koyduğu gibi, mürşid olmadan bir kimsenin manen sülûkunu tamamlamasının mümkün olamayacağını belirtir. *Niyazî-i Mısri*, bu şerhi, müridlerinin isteği üzerine yazdığını belirtir ve bunu şöyle anlatır: "*Bu fakir Mısri'den, Yûnus hazretlerinin bu dokuz ebyâtını şerh ve beyan etmeyi bazı ihvan iltimasıyla tesvîd olunup,*

393. Doğramacı, a.g.e, ss. 68-75.

394. Tatçı, "*Niyazî-i Mısri'nin Tasavvufî Bir Risâlesi: Şerh-i Esmâ-i İsnâ Aşere*", Türk Yurdu, c.VIII, Ocak 1988, S. 12, ss. 28-32.

395. Sadeddin Bilginer, *Allah ve İnsan*, İstanbul 1977, ss. 149-150.

396. Edebiyatta Şathiyye Geleneği hakkında bkz. Mustafa Tatçı, "*Tasavvuf Edebiyatında Şathiyyatı Sûfiyâne Geleneği*", Türk Kültürü, S. 267, Ankara 1985, ss. 481-486.

397. İsmail Hakkı Bursevî, *Şerh-i Kelîmât-ı Yûnus Emre Tezyîl-i Mısri*, Amasya İl Halk Kütüphanesi, no: 05 Ba 1536/2.

sekiz ay miktarı kağıd arasında şöyle perîşan kalmışdı. Sebeb ol idi ki acaba azîzin muradı üzere oldu mu-olmadı mı?³⁹⁸”. *Niyazî-i Mısırî*, Yûnus Emre’yi rüyâsında gördüğünü ve bazı tashihler yaptırdığını kendisi şöyle anlatır: “Bir gece vakıada Yûnus hazretlerini gördüm. Fakire azîm beşaret ile iltifat edip, buyurdular ki, benim ol sözlerime yazdığın şerhi çıkar, Fukara menfaatlınsınlar”³⁹⁹.

Bektaşîlik konusunda çalışmalarıyla tanınan J. K. Birge, *Niyazî-i Mısırî*’nin bu şerhinin kendini çok seven Bektaşîler tarafından ilgiyle okunduğunu kaydeder⁴⁰⁰. Ayrıca, bu eser, Osmanlıca’dan günümüz diline çevrilerek, Yûnus Emre ve Divân’ıyla ilgili bir çalışmanın içinde yayınlanmıştır⁴⁰¹.

14- Tefsîr-i Tekâsür Suresi

Niyazî-i Mısırî bu risâlesinde tekâsür sûresini tefsir eder. Ayrıca bu eserde “Güneşin batıdan doğması” hakkındaki meşhur hadisin dört ayrı yorumunu yapmakla birlikte bazı cifr hesapları yapar⁴⁰².

398. *Niyazî-i Mısırî, Şerh-i Ebyâtı Yûnus Emre*, Süleymaniye Kütüphanesi (H.Mahmud Efendi Böl.), no: 1099/2, vv. 6a-7a.

399. *Niyazî-i Mısırî*, a.g.e, v. 7a. Kütüphanelerde kaydettiğimiz nüsha numaraları şunlar: Süleymaniye Kütüphanesi (H. Mahmud Efendi Böl.), no: 1099/2; Köprülü Kütüphanesi, no:14/1; Amasya İl Halk Kütüphanesi, no: 05 Ba 1536/2.

400. John Kingsley Birge, *Bektaşîlik Tarihi*, çev. Rehâ Çamuroğlu, (Ant Yayınları) İstanbul 1991, ss. 124-125.

401. Hüseyin Arif, *Divanı ve Hayatı ile Yûnus Emre*, (Hicret Yayınları) İstanbul 1947, ss. 49-63.

402. *Niyazî-i Mısırî, Tefsîr-i Tekâsür Sûresi*, Atıf Efendi Kütüphanesi, no: 1400, vv. 23a-26b.

Kültür tarihimize baktığımızda, nadir de olsa bir müellifin yazdığı eser zamanla başka bir müellifin adıyla kaydedilir ya da öyle bilinir. Bu bazan kasdî olduğu gibi bazan da sehven olabilir. Ancak *Niyazî-i Mısrî*'nin eserleri konusunda kütüphanelerde yaptığımız tetkiklerde bazı eserlerin gerek eskiden gerek günümüzde onun olmadığı halde onun eseriymiş gibi kaydedildiğini gördük. Bu sebeble burada ona atfedildiği halde onun olamayan eserleri zikretmeyi uygun gördük.

1- Mansur-nâme-i Mansur-i Bağdadî

Eser, Hallac-ı Mansûr'un "*Ene'l-Hakk*" demesinden dolayı idam edilmesini manzum bir şekilde anlatır⁴⁰³. Mısrî'nin hayatı, fikirleri konusunda yapılan bir de lisans tezinde, *Niyazî-i Mısrî*'nin zannedilerek eser transkribe edilmiştir⁴⁰⁴. Bu eser, Bursalı Mehmed Tahir'e göre, Derviş Niyazî adında "*meçhulu'l-hâl*" bir zata ait olup, *Niyazî-i Mısrî*'nin yazdığı bir nazîredir⁴⁰⁵. Mustafa Tatçı'nın yaptığı araştırmalara göre ise,

403. Bkz. Niyazî, *Mansur-nâme*, Süleymaniye Kütüphanesi (Hacı Mah-mud), no: 3572/2; Milli K-A, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1288; Milli K-A, İstanbul 1972 (A-441); Milli K-A, İstanbul 1946(A-491).

404. Bkz. Ali Ekber Yaratılmış, *Niyazî-i Mısrî'nin Hayatı, Bazı Fikirleri ve Tenkidi*, ss. 77-125.

405. Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. II, s. 415; Hüseyin Vas-saf, *Sefîne*, c. V, v. 104/1. B. Mehmed Tahir bu eserinde Massignon'un *La Passion da'l-Hallace* isimli eserinde bu eserin Niyazî-i Mısrî'ye ait ol-duğu şeklinde bir kayda rastladığını, ancak kendisinin Bursa Mısrî Der-gâhı şeyhi Mehmed Şemseddin Efendi'ye bir mektup yazarak sor-duğunu, onun da geniş bir mektubla Mısrî'nin böyle bir eşeri bulun-madığını açıkladığını anlatır. (Bkz. B. M. Tahir, aynı yer).

Yıldırım Bayezid döneminde yaşamış “*Niyazî*” mahlaslı bir şaire aittir⁴⁰⁶.

Aynı şekilde Hüseyin Vassaf Limni Adasına yaptığı bir ziyaret esnasında kendisine bir *mansûr-nâme* gösterdiklerini ancak Mısırî'nin böyle bir eserinin bulunmadığını söylediğini kaydeder⁴⁰⁷.

Yaptığımız tetkiklere göre bu eser, *Niyazî-i Mısırî*'nin değildir. Bu durum, Louis Massignon'un da dikkatini çekmiş ve bu eserin, *Niyazî-i Mısırî* adına İstanbul'da yayınlandığını ancak eserin onun olmayıp, Mısırî'nin Divân'ında Hallac-ı Mansur'dan sadece 8-10 beyitle bahsettiğini zikreder⁴⁰⁸. Bununla birlikte, Mustafa Tatçı'nın da belirttiği gibi, özellikle *Mansur-nâme*'nin dili Mısırî'nin yaşadığı XVII. yüzyıl dili ve imlasından çok daha arkeik özelliklere sahiptir⁴⁰⁹.

2- Adâbu'z-Zakirîn ve Necâtü's-Salikîn

Bu eser aslında Karamollazâde Abdülhamid Efendi'ye aittir⁴¹⁰. Eserde Nakşbendiyye Tarikatı adâbından bahsedilmektedir. Bu eserde yanlışlıkla *Niyazî-i Mısırî*'nin zannedilerek lisans tezi yapılmıştır⁴¹¹. Kanaatimizce, eserin kenarında yazılı bulunan *Niyazî-i Mısırî*'nin *Es'ile ve Ecvibe Mutasavvıfâne* risâlesinin bulunmasından dolayı karışıklık olmuştur.

406. Mustafa Kara, *Niyazî-Mansurnâme*, (MEB Yayınları) İstanbul 1994, ss. 76-77, 80.

407. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V. v. 106/1.

408. Louis Massignon, *La Legende de Hallace Mansûr en Pays Turcs*, s. 105.

409. Tatçı, a.g.e, s. 77.

410. Karamollazâde Abdülhamid, *Adâbu'z-Zakirîn ve Necâtü's-Salikîn*, AÜİF Kütüphanesi, no: T. 3468.

411. Mehmed Uçar, *Niyazî-i Mısırî'nin Adâbu'z-Zakirîn ve Necâtü's-Sâlikîn*, Lisans Tezi, AÜİF Kütüphanesi, no: 29354, Ankara 1990.

3- Risâle-i İman-ı Taklîdî ve Tahkikî

Baha Doğramacı'nın *Niyazî-i Mısırî*'nin Hayatı ve Eserleri çalışmasında Niyazî'nin Yazdığı Eserler başlığında verdiği listede kaydettiği bu eserin nerede olduğu konusunda hiç bir bilgi vermemektedir⁴¹². Biz taradığımız tüm kütüphanelerde böyle bir esere rastlamadık.

4- Risâle-i Miftâh-ı Vahdet

Bu eser aslında Seyyid Seyfullah Efendi'ye ait Vahdet-i Vücûd meselesini ele alan bir eserdir⁴¹³. Muhammed Erdoğan bu eseri *Niyazî-i Mısırî*'ye ait olduğunu zannederek mezuniyet tezinde transkribe etmiştir⁴¹⁴.

5- Tabir-i Sadâyı Nakus

Bu eserden de aynı şekilde bahseden Doğramacıdır. Kütüphanelerde de bu esere rastlanmamıştır⁴¹⁵.

6- Risâle-i Tasvîru'l-Ecsâm ve'l-Erhâm

Bu eser de Doğramacı tarafından zikredilmektedir.

7- Risâle-i Tarihiyye⁴¹⁶

412. Doğramacı, a.g.e, s. 58.

413. Bkz. Seyyid Seyfullah Efendi, *Risâle-i Miftah-ı Vahdet*, AÜİF Kütüphanesi, no: T. 665.

414. Bkz. Muhammed Erdoğan, *Niyazî-i Mısırî'nin Hayatı, Eserleri ve Ayrıca Risâle-i Miftah-ı Vahdet Adlı Risâlesinin Çevirisi*, Lisans Tezi, AÜİF Kütüphanesi, no: 26966, Ankara 1989.

415. Aynı yer.

416. Doğramacı, a.g.e, s. 58.

8- “Cüz’i Lâ Yetecezze” Hakkında Bir Risâle⁴¹⁷

9- Hamzavî Mezhebinin Hak Olduğuna Dair Bir Fetva⁴¹⁸

417. Aynı yer.

418. Aynı yer.

İKİNCİ BÖLÜM

NİYAZÎ-İ MISRÎ'NİN TARİKATI ve TASAVVUF TARİHİNDEKİ YERİ

Niyazî-i Mısırî, hayatında görüldüğü gibi, ömrü boyunca tasavvufî faaliyetlerin içinde olmuş bir mutasavvıftır. İlk dönemlerinde, kısa bir müddet Kadirî Tarikatına müntesip idiyse de, hayatının büyük bir kısmını Halvetiye Tarikatı çevresinde geçirmiştir. Yetiştirdiği şeyh ve halifelere geçmeden önce, icâzet aldığı Halvetiye'nin tasavvuf tarihindeki yerini ve bu tarikatın manevî eğitim metotlarını inceleyip, ortaya çıkartmaya çalışacağız.

Ayrıca, önceleri Halvetiye'nin bir kolu olan Ahmediye'den ayrılan Mısıryye şubesini, *Niyazî-i Mısırî*'den günümüze kadar tarihi seyrini izah etmeye gayret edeceğiz.

Tasavvufun başlangıçtaki zühd dönemi ve tarikatların ortaya çıkışına kadar geçirdiği safha, genelde bilindiği için, bizi doğrudan ilgilendiren *Niyazî-i Mısırî*'nin bağlı bulunduğu Halvetiye Tarikatının ortaya çıkışıyla bu bölüme başlamanın uygun olacağını düşünüyoruz.

I- HALVETİYE TARİKATI ve ORTAYA ÇIKIŞI

a- Halvet

Aslında “bir kimse ile yalnız kalmak”¹ anlamına gelen halvet kelimesi, dilimizde “ıssız yerde yalnız kalma”² anlamında kullanılmıştır. Geniş anlamda halvet, “büşbütün yalnız durmak, تنها yer, تنها kalmak, halvete girme, ibadet, zikir ve riyazet ile meşgul olmak üzere تنها bir hücreye kapanma, hamamın özel bölmesi”³ manalarına gelir.

Tasavvuf literatüründe halvet “çile” olarak da ifade edilir. Bu takdirde dervişler arasında “*erbaîn çıkarmak*” şeklindeki kırk gün halvete çekilmek kastedilir⁴. Aslında “*Çihil*” Farsçada, “*erbaîn*” de Arapçada kırk manasına gelmektedir. Çile’nin kırk gün olmasının, Hz. Musa’nın Allah ile konuşmadan önce kırk gün oruç tutup, ibadet etmesi kaynak gösterilir⁵. Diğer taraftan, insanın anne karnında geçirdiği embriyolojik gelişim evrelerinin kırkar günde tamamlandığı için halvetin kırk günde biteceği ifade edilir.

Tasavvuf alanında terminolojik anlamda halvet, “hiç bir insan veya meleğin olmadığı bir yerde, ruhun gizlice Allah ile konuşmasıdır” şeklinde tarif edilir⁶. Halveti şeyhi Ömer el-

-
1. Asım Efendi, *Kamus Tercümesi*, (Matbaa-i Osmaniyye) İstanbul 1304-1305, c. III, s. 805.
 2. Türkçe Sözlük, *Türk Dil Kurumu*, (TTK Basımevi) Ankara 1988, c. I, s. 603.
 3. Şemseddin Samî, *Kamus-ı Türkî*, (Dersaadet) İstanbul 1317, s. 587; Pakalın, *OTDTS*, c. I, s. 712; Ferid Devellioğlu, *Osmanlıca -Türkçe Ansiklopedik Lugat*, (Aydın Kitabevi) Ankara 1988, s. 382; H. Landolt, “*Khalwa*”, *El, Lieden* 1978, c. IV, s. 990.
 4. Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik*, s. 67.
 5. Araf Süresi, âyet 142.
 6. Muhyiddin İbn-i Arabî, *Mu’cemu Istılâhâtî’s-Suîyye*, tah. Bessam Abdülvehhab el-Cabî, (Daru’l-İmami Müslim) Lübnan 1990, 69; Cürcanî, *Tari-*

Fuadî, halvet anlayışının İslâm'dan kaynaklandığını ispat sadedinde kaleme aldığı risâlesinde daha kısa olarak, “*Ruhun, kimsenin olmadığı yerde Allah’la konuşmasıdır*” şeklinde tarif eder⁷.

Tasavvuf anlayışında halvetten gaye, tasavvufî hayata yeni başlayan kimsenin belli bir müddet hemcinslerinden ayrı kalıp, zihnini Allah düşüncesi üzerinde yoğunlaştırmasıdır⁸. İlk tasavvuf kaynaklarında, halvetin, uzletle birlikte zikredildiğini görüyoruz. Aynı şekilde Kuşeyrî, halvet, safvet ehlinin sıfatı, uzlet, vuslat ehlinin emaresidir, der. Yine Kuşeyrî’ye göre, müridin başlangıçta halvet halinde bulunması şarttır. Uzleti tercih eden bir kimse için hak olan şey, müridin insanların şerrinden değil, insanların o müridin şerrinden selamette bulunmalarıdır⁹. Ayrıca mutasavvıflar, halvet’i bir riyazet şekli olarak kabul ederler. Yine onlara göre, halvete giren kimse, duyu organlarını dış dünyaya kapatır ve sonuçta kalb açılır. Sonuçta kalbin burhanı zuhur eder ve gayb nuru ile aydınlanır¹⁰.

fât, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1275, s. 41; Abdürrezzak Kaşânî, *İstîlâhât-ı’s-Suîyye*, tah. Abdül’âl Şahin, Kahire 1992, s. 180; Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî, *Camîu’l-Usulî’l-Evliyâ*, (Matbaatü’l-Vehbiyye) Kahire 1298, s. 83; Ebî Enver Fuâd Azzâm, *Mu’cemu’l-İstîlâhât-ı’s-Suîyye*, Lübnan 1993, s. 82.

7. Ömer el-Fuâdî, *Risâle fî Beyânî Fezâil-i İtlkaf ve Halvet*, Süleymaniye Kütüphanesi (Esad Efendi Böl.), no: 1734/5, v. 94/b.
8. Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1991, s. 125.
9. Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye*, (Daru’l-Hayr) Lübnan 1993, s. 102. Ayrıca halvet ve uzlet konusunu krş. Ebu Nasr es-Serrâc, *Kitabu’l-Luma’*, (Daru’l-Kütübi’l-Hadîse) Kahire 1960, sss. 277-278; Gazzalî, *İhyau Ulûmi’d-Dîn*, (Matbaatü Mustafa Halebî ve Evlâdihî) Kahire 1358/1939, c. II, ss. 221- 241.
10. Sinan bin Yakub, *Sünen-i Meşâyih-i Halvetiyye*, v. 188b; Necmeddin-i Kübrâ, *Tasavvufî Hayat (Risâle ile’l-Hâimi’l-Hâif min Levmeti’l-Lâim)*, çev. Mustafa Kara, (Dergâh Yayınları) İstanbul 1980, s. 76.

¶ Halvetiye Tarikatı'nın temel esaslarından biri olan Halvet'in yirmi dört adet adâbı olduğunu görüyoruz¹¹.)

Ayrıca, aynı kelimedenden türeyip, bir tarikat adı olan Halvetiyye kelimesinin harflerinin de, ayrı ayrı manalar ifade ettiği kaydedilir. Bu kelimedeki “hı” harfi, masiva düşüncesinden kalbi boşaltmak anlamına gelen “*huluuv*” a işaret eder. “lâm” harfi, zikir lezzetine, “*uav*” harfi, “*vikâye*” korunmaya, “*te*” harfi, temkin’e, “*yâ*” harfi, zorluk (*usr*), “*he*” harfi, müşahedeye delalet eder¹². Ancak bu ihtiyatla yaklaşılması gereken, ilmî olmaktan uzak, hurufî bir yorumdur.

b- Halvet'in Tarihi

Halvet'in, bir tarikat adı olarak ortaya çıkmadan önce varolduğuna dair rivayetlere rastlanmaktadır. Bir görüşe göre, Hz.Musa, İsrailoğulları Mısır'da iken, Allahın, Firavn'ı helak edeceğini ve kendilerine bir kitap getirmek üzere Allah'a münacaatta bulunduğu kaydedilir. Allah da, bu görüşmeden önce, Hz. Musa'ya “*otuz gece vade verip, sonra buna, on gece daha ekler*”¹³. Bunun üzerine Hz. Musa da, Allah ile mükâlemeden önce tam kırk gün oruç tutar ve ibadet eder. Hz. Musa, kardeşi Harun'u yerine vekil bırakır ve Tûr Dağına gider¹⁴.

11. Bu adâb'ın esasları konusunda geniş bilgi için bkz. Muhammed b. Hasan el-Halvetî, *el-Adâbu's-Saniyye*, vv. 57a-66b; Öztürk, “*Al-Adâb As-Saniyya Li Man Yuridu Tarika Sadât Al-Halvatiyya*”, ss. 57-58.

12. Sarı Abdullah Efendi, *Semerâtü'l-Fuâd fî'l-Mebde-i ve'l-Meâd*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1288, s.133; Vassaf, *Sefîne*, c. III, s. 94; Vicdanî, *Tomar*, s. 20; Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, ss. 172-173.

13. Araf Süresi, âyet 142.

14. Sühreverdi, *Avarifu'l-Maârif*, haz. H. Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990, ss. 263-264; İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsir-i Ruhü'l-Beyân*, (Daru'l-Fikir) Beyrut tarihsiz, c. III, ss. 227-229; Aynı yazar, *Ruhü'l-Mesnevî*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1278, s. 478; Aynı, *Tasavvuf Tarihi*, s. 162;

Bu olaydan anlaşılacağı üzere, Hz. Musa, Allah ile mükâlemeden önce uzlete çekilmiş, halvete girmiştir. Yine, Hacı Bayram Velî'nin halifelerinden Ahmed Bican, Hz. Davud'un ufak bir kusurundan utanıp, tevbe için تنها bir yere çekilerek kırk gün orada ağlamak, sürekli secde yapmak ve af dilemek gibi uygulamalar yapmasını, halvete örnek gösterir. Kanaatimizce bu olaylar¹⁵, genel anlamdaki halvetten çok tasavvufteki çile anlayışına ve onun kırk gün olmasına kaynaklık etmiştir.

Halvetin tarihi konusunda, bir çok mutasavvıfın kabul ettiği olay, Hz. Peygamber (a.s.)'in, bi'setten önce Hıra mağarasındaki ibadeti ve yaşantısıdır. Bilindiği gibi Hz. Peygamber, vahye hazırlanış devresinde tam bir halvet hali yaşamaktaydı. Hz. Aîşe'den nakille " Hz. Peygamber (s.a)'e yalnızlık sevdirilmiş ve o da belirli bir süre orada ibadet etmişti"¹⁶. Mutasavvıflar tarafından bi'setten önce, Hz. Peygamberin (a.s.) Hıra mağarasında yaptığı bu uzlet ve ibadet hali, tasavvufteki halvet'in tarihî kaynağı olarak nitelendirilirken¹⁷, İbn-i Teymiye buna itiraz eder ve farklı bir yorum getirir. Ona göre, bu durum peygamberlikten önce vuku bulduğu için geçerli değildir. Şayet böyle bir şey emredilmiş olsaydı, Hz. Peygamber (a.s.)'in hayatının son yirmi üç senesinde, o mağaraya gitmiş olması gerekirdi. İbn-i Teymiye'ye göre, Hz. Peygamber (a.s.)

Annemarie Shimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Erol Gürol, (Adam Yayınları) İstanbul 1982, s. 97; Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, s. 67.

15. Ahmed Bican, *Envârul-Aşıkîn*, der. M. Faruk Gürtunca, (Ülkü Kitap Yurdu) İstanbul 1972, s. 133.
16. İbn-i Hişam, *es-Siratü'n-Nebeviyye*, (Daru'l-Kalem) Beyrut tarihsiz, c. I, s. 25.
17. Mustafa el-Bekrî, *Hedîyyetü'l-Ahbâb* (Tıbyan içinde), c. I, v. 358a; Ömeru'l-Fuâdî, *Risâle fî Beyân-ı Fezâli İtikâf ve Halvet*, v. 95b; Muhammed Nuru'l-Arabî, *Niyâzî-i Mısri Divan Şerhi*, s. 213.

bi'setten sonra gitmediğine göre, müslümanların böyle bir hayatı numune almaları tutarlı değildir¹⁸.

Halvet konusunda yapılan bu tür itirazlara rağmen, mutasavvıflardan Hz. Peygamber (a.s.)'in Hıra'daki uygulamasını esas alarak, halveti sünnet kabul edenler de vardır¹⁹. Aslında mutasavvıfları, halvet konusunda etkileyen ve fıkıh kitaplarında bir ibadet biçimi olarak ele alınmış bir diğer uygulama da, İtikaf meselesidir²⁰. "*Mescit hükmünde özel bir mekanda ibadet niyeti ile bir müddet bulunmak*" şeklinde tarif edilen itikaf, Hz.Peygamber (a.s.)'in Medine döneminde hayatının sonuna kadar yapmaya devam ettiği, sünnet kabul edilen bir uygulamadır²¹.

Kanaatimizce, Hz.Peygamber (s.a)'in bu tür ibadet ve uygulamaları, mutasavvıfların halvet anlayışı konusunda örnek teşkil etmiş ve onları etkilemiştir.

Halvetîler daha da ileri giderek, mübtedî olan müridin uzlet ve halvet yapmasının zorunlu olduğu görüşünü ileri sürerler²². Bu konu üzerine bir eser te'lif eden Halvetî şeyhi Ömeru'l-Fuadî (ö.1046/1636), halveti, sadece Hz. Peygamberin değil, diğer tüm peygamberlerin yaptığı bir uygulama olarak takdim eder²³. Yine konuyla ilgili olarak, B.C. Martin, halvet anlayışının İslâm Tasavvufuna, Hristiyanlıktan geçtiğini görü-

18. İbn Teymiye, *Mecmû'u'l-Fetavâ*, haz. Abdurrahman b. Muhammed Mecdî, Riyad 1381, c. X, s. 393; Muhammed Ahmed Dernika, *Sühham Tevfik el-Mısırî, İbn-i Teymiyye ve's-Suîyye*, (el-Mektebü'l-İslâmî) Beyrut 1992, ss. 99-101.

19. İsmail Ankarvî, *Minhacü'l-Fukarâ*, Bulak 1256, s. 151.

20. Abdullah el-Mevsilî, *el-Ihtiyar li-Ta'lili'l-Muhtar*, tah. Mahmud Ebu Dakika, Kahire 1370/1951, c. I, s. 136.

21. Aynı eser, ss. 136-137.

22. Sinan b. Yakub, *Sünen-i Meşâyih-ı Halvetiyye*, v. 188a.

23. Ömeru'l-Fuadî, a.g.e, v. 94a.

şünü söylerse²⁴ de, kanaatimiz, insanın bu şekilde dinî duyguların ve sosyal olayların yönlendirmesi ve zorlaması sonucu, yaratıcısıyla başbaşa kalmak amacıyla bir süre toplumdan uzaklaşmasının her zaman mümkün olabileceği, yönündedir.

Diğer taraftan, Hristiyanlıkla, İslâm tasavvufundaki çile ve halvet anlayışının tamamen farklı olduğunu görüyoruz. Öncelikle Hristiyanlıktaki halvetten çok, bir ruhbanıyettir. Çünkü İslâm tasavvufundaki halvet ve uzlet, bir sülûk metodu olup, zaman açısından sınırlıdır. Özellikle de, kırk gün olduğu için “çile” kelimesiyle karşılanmıştır. Hristiyanlıktaki Ruhbanıyete gelince, Allah’a ulaşmak için hayattan ve insanlardan tamamen kopmaktır. İşte, İslâm tasavvufundaki halvet anlayışının Hristiyanlıktan geçmediğini buradan anlıyoruz. Diğer taraftan, Halveti şeyhi Ömeru'l-Fuadi, bazı kimselerin Halvetîleri, ruhbanlıkla suçladıklarını ifade ederek, Hristiyan ruhbanların et yemeyi terk ettiklerini, Halvetîlerin ise böyle bir adeti olmadığını belirtir.

Bunlardan daha da önemlisi Halvetîlerin, gerek niyyet, gerekse şekil ve inanç olarak Hristiyan ruhbanlardan tamamen farklı olduklarını ortaya koymaya çalışır²⁵.

Halvet, ilk dönem eserlerinde uzlet olarak yer alır. Müride, sülûkunun başlangıcında halvete çekilmesi öğütlenir. Ancak bu, müridin kendisinden, toplumun selamette kalması

24. B.C. Martin, “A Short History of The Khalwati Order of Dervishes”, s. 275.

25. Ömeru'l-Fuadi, *Risâle fî Beyan-i Fezâil-i İtikaf ve Halvet*, v. 98a.

içindir. Yoksa, müridin halkın şerrinden kaçması niyetiyle halvet olmayacağı görüşü, hakimdir²⁶.

Halvet, bir tarikata ad olarak ortaya çıkmadan önce, diğer bir çok mutasavvıf tarafından uygulanmıştı. Bilindiği gibi *İmam-ı Gazalî* (ö.505/1111), hakikatı arama süreci sonunda tasavvufta karar kılmış ve içine düştüğü entellektüel krizden, halvetle kurtulmuştur. *İmam Gazalî, el-Munkuzu mine'd-Dalâl* adlı otobiyografik eserinde, yaklaşık on yıl insanlardan ayrı halvet hali yaşadığını ve o yalnızlıklar esnasında kendisine çok şeylerin malum olduğunu belirtir²⁷. Gazalî'nin kardeşi Ahmed Gazalî de halvet meselesini, tasavvufun önemli bir metodu olarak kabul eder ve bir eserinde genişçe ele alır²⁸.

İbn Arabî (ö.661/1263), halvet üzerine müstakil risâleler yazmış, halveti, tasavvufta müridin halktan uzak kaldığı kadar, Allah'a yaklaşacağı şeklinde açıklamıştır²⁹. Yaklaşık aynı dönemde, *Mevlâna Celâleddin Rumî* (ö.673/1274) de, başlangıçta halvete girmiş ve bir çok erbaîn çıkarmış, *Şems-i Tebrizî* ile karşılaştıktan sonra halveti terkedip, celveti tercih etmiş, halkın arasına karışmıştır³⁰.

Ahmed Yesevî (ö.576/1161) altmış üç yaşına geldiği zaman, yeraltında kendine bir mezar kazdırıp, çile çıkarmış, halvete girmiştir³¹. *Ahmed Yesevî*'nin bu uygulaması daha

26. Sühreverdî, *Risâletü İrşadî'l-Mürîdîn ve İncâdü't-Talibîn*, Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 1074/4, v. 110a.

27. Gazzalî, *el-Munkuzu mine'd-Dalâl*, Beyrut 1987, s. 68.

28. Ahmed Gazalî, *Sırru'l-Esrâr fî Keşfi'l-Esrâr*, tah. Abdülhamid Salih Hamdân, Kahire 1988, ss. 50 vd.

29. İbn Arabî, *el-Envâr fîma Yemnahû Sahibe'l-Halveti min Esrâr*, tah. Abdurrahman Hasan, Kahire 1986, s. 15; Aynı yazar, *el-Halveti'l-Mutlaka*, (Alemü'l-Fikr) Kahire 1415, s. 26.

30. Ankaravî, *Minhacü'l-Fukarâ*, s. 151.

31. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 58.

sonra, Yesevîye Tarikatında uygulanagelen bir metot halinde devam etmiştir³².

Yine aynı tarikatın bir kolu olan Bektaşiliğin kurucusu *Hacı Bektaş-ı Velî* (ö.646 /1248)'nin, Horasan bölgesinden Anadolu'ya gelişi esnasında uğradığı yerlerde halvete girip, çile çıkardığını görüyoruz³³. Halvetiliğin bir uzantısı olan Bayramîye Tarikatında da, bu tarikatın esasını teşkil eden halvetin önemini koruduğunu ve *Hacı Bayram Velî* (ö.833/1430) tarafından bizzat uygulandığını biliyoruz³⁴.

Tasavvuf tarihinde, en yaygın ve etkin tarikatlardan Nakşbendiyye Tarikatında ilk dönemlerde görülmemekle birlikte, *Mevlanâ Halid Bağdadî* (ö. 1242/1827)'den sonra, Halidiyye kolunda halvet'in uygulandığına şahit oluyoruz³⁵. Ayrıca, bu tarikatta, halk içinde Hak ile birlikte olmak anlamına gelen "*Halvet der Encümen*" esası, teknik açıdan farklı da olsa, halvet uygulaması olarak mütaala edilebilecek bir anlayıştır³⁶.

XIX.yüzyılın başında Kuzey Afrika'da ortaya çıkan İdriyye Tarikatında, halvetin bir tarikat metodu olarak tatbik

32. Mustafa Aşkar, "*Ahmed Yesevî ve Tasavvuf Anlayışı*", *Diyanet*, (Üç aylık İlmî Dergi), c. XXIX, S. 4, s. 54.

33. Cavit Sunar, *Melâmilik ve Bektaşilik*, AÜİF Yayınları, Ankara 1973, ss. 36-37; Abdülkadir Sezgin, *Hacı Bektaş-ı Velî ve Bektaşilik*, (Sezgin Neşriyat), İstanbul 1991, ss. 48-49.

34. Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1991, s. 151.

35. Abdülmecid el-Hanî, *el-Hadâiku'l-Verdiyye fî Hakâik el-Ecillâi'n-Nakşibendiyye*, Kahire 1308, ss. 218-221; Muhammed bin Abdullah el-Hanî, *el-Behcetü's-Seniyye fî Adâbi't-Tarîkatî'l-Âliyyeti'l-Halidiyye*, İstanbul 1989, s. 56.

36. Ebu'l-Manne Butrus, "*Khalwe and Rabîta in the Khâlidi Suborder*", (Nakşibendilik tebliğleri içinde) İstanbul-Paris 1990, s. 291.

edildiğini biliyoruz³⁷. Görülüyor ki, halvet anlayışı; Halvetîlik bir tarikat olarak ortaya çıkmadan önce ve sonra, hemen hemen bir çok tarikatta uygulanan bir metottur.

c- Halvetiye Tarikatının Ortaya Çıkışı

Halvet'in bir tarikat adı olarak ortaya çıkışı ise, *Ebu Abdullah Siraceddin Ömer bin Ekmeleddin el-Gilânî el-Lahicî* (ö.750/1349) ile birliktedir³⁸. Kaynaklarda bu zatın halvet'i çok sevip, hayatı boyunca pek çok halvete girdiği için, kendisine Halvetî lakabı verildiği zikredildiği gibi³⁹, onun büyük bir çınar ağacının kovuğunda defalarca halvet çıkarmasından dolayı bu lakabla anıldığı kaydedilir⁴⁰. Rivayete göre, bir gün تنها bir mahalde, büyük bir çınar ağacı görür. Bunun için de halvete niyetle uzun süre halkın gözünden kaybolur. Dervişleri onu arar ve çınarın içinde bulurlar⁴¹. Aynı şekilde bir çok halvet çıkarınca, kendisine Halvetî lakabı verilmiş ve bu, tarikata ad olagelmıştır.

Yine bu olayın, Halvetiye Tarikatına isim verilme sebebi olarak zikredilmesinin dışında, Halvetîlerin, halveti diğer tari-

37. R. S. O'Fahey-Bernd Radtke, *"Neo-Sufism Reconsidered"*, Newyork-Berlin 1993, c. LXX, S.I, s. 59; Trimmingham, *The Sufi Orders in Islâm*, s. 106.

38. Haririzâde, *Tıbyan*, c. I, v. 343/b; Vicdanî, *Tomar*, s. 19; Serin, *Halvetîlik..*, s. 70; E. Montet, *"Religious Orders (Muslim)"*, Encyclopedia of Religion and Ethics, Newyork 1951, c. IX-X, s. 725; F. De. Jong, *"Khalwatiyye"*, El, Leiden 1978, s. 991.

39. Vicdanî, aynı yer.

40. Ömeru'l-Fuâdî, *Risâle fî Beyân-ı Fezâil-i İtikaf ve Halvet*, v. 96a.

41. el-Hulvî, *Lemezât*, v. 129a; Haririzâde, *Tıbyan*, c. I, v. 345b; Vassaf, *Sefîne*, c. III, v.93; Vicdanî, *Tomar*, s. 20; L? Nihal Yazar, *Halvetiliğin Şa'baniye Kolu, Menâkıb-ı Şerif ve Türbenâme*, Ankara 1985, s. 129; Kara, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler*, s. 15, Martin, *"A Short History of The Khalwatî Dervishes"*, s. 276.

kat mensublarından çok yaptıkları ve o yolla daha fazla feyz aldıkları için, bu adla anıldığını söyleyenler de vardır⁴².

Halvetiye Tarikatının bu adla isimlendirilmesinin sebebi ne olursa olsun, mutasavvıfımız *Niyazî-i Mısırî*'nin tarikat isimlerini birer izafet olarak görmesi oldukça ilginç ve önemlidir. *Niyazî-i Mısırî*, bu konuda, " her kim izafetleri düşürerek, dar beşeriyet yurdundan, Allahın geniş arzına hicret ederse ki, bütün nebiler, rasüller, ve kâmiller oraya hicret etmişlerdir, ona ya nebi, ya rasül, ya velî denir. Fakat, henüz oraya kavuşmayan, yolda bulunan kimseye ya Halvetî, ya Celvetî, ya Kadîrî, ya Mevlevî, ya Nakşibendî denilir. Yollar mahlukatın nefesleri sayısınca çoktur. Ehl-i tarîk birbirine tercih edilemez"⁴³.

d- Halvetiye Tarikatının Tarihi Gelişimi

Her ne kadar Halvetiye Tarikatının Ömer Halvetî (ö.750/1349) ile ortaya çıktığı biliniyorsa da, Halvetiye'nin kurucusu olması konusu tartışılmaktadır⁴⁴. Yukarıda belirttiğimiz gibi onun ilk "halvetî" lakabını alması ve çınar ağacı içinde halvet yapması, bu tarikatın kurucusu olması için yeterli sebep değildir. Bu anlamda Halvetiye Tarikatının gerçek kurucusu, "Pîr-i Sanî" lakabıyla anılan *Seyyid Yahya Şirvanî* (ö.868/1463-64)⁴⁵'dir. Çünkü Taşköprüzâde'nin de belirttiği

42. Mustafa el-Bekrî, *Hediyetü'l-Ahbâb*(Tıbyan içinde), c. I, s. 365a.

43. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 74a.

44. Kissling, "Halveti Tarikatı-I", s.30.

45. Hüseyin Vassaf, bu zâtle ilgili olarak Cumhuriyetin ilk yıllarında gerçekleştğini tahmin ettiğimiz şu olayı anlatır. "Bir vesileyle Bakü'ye giden M.Ali Aynî, mezarı Bakü'de olan bu zatın, kim olduğunu bölge halkının zamanla unuttuğunu anlayınca, orada Yahya Şirvanî hakkında bir konferans verir. Halk, memleketlerinde Halvetiye gibi dünyanın pek çok yerinde yaygın bir tarikatın kurucusunun kendi şehirlerinde medfun bulunduğunu öğrenince, mahcub olur" (Bkz. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. III, v. 96).

gibi, Halvetilikte ilk defa halifeler yetiştirip, başka memleketlere gönderen bu zattır⁴⁶.

Yine aynı kaynaklarda, *Yahya Şirvanî*'nin etrafında on bin kadar mürid topladığı rivayetine bakılırsa, onun bir çok mürid yetiştirmek yoluyla tarikatı yayarak, bu tarikatın gerçek kurucusu ünvanını hakettiği anlaşılmaktadır⁴⁷. Yine tarikatın kollara ayrılmasının, Yahya Şirvanî'den sonra başlaması da⁴⁸, onun tarikatın gerçek anlamda ilk kurucusu olduğunu ispat eder mahiyettedir.

Ayrıca silsilesinde ve özünde “*ehlibeyt*” sevgisinin olması, tarikatın en karakteristik özelliklerindendir. Buna ilaveten, tarikatın çıktığı zaman dilimi ve sosyo-politik ortam arasındaki ilişki dikkat çekicidir. Çünkü XV.yüzyılda, gerek Orta-Asya bölgesi gerekse Anadolu halkı, Moğol ve Timur istilalarıyla ciddi boyutlarda maddî manevî çöküntü yaşamaktadır. Bu bağlamda Türk toplumu, kendisini moralize edecek manen destekleyecek karizmatik liderlere ve tarikatlara ihtiyaç duymaktadır. İşte Halvetiye Tarikatı, böylesine sosyal ve politik çalkantıların akabinden ortaya çıkmıştır. Kanaatimizce, Halvetiye Tarikatının hızlı bir şekilde yayılmasının ve özellikle de Türk halkı tarafından rağbet görmesinin, çıktığı bu sosyo-psikolojik ve sosyo-politik ortamla doğrudan alakalı olduğunu düşünüyoruz.

Diğer taraftan “*ehlibeyt*” sevgisine bağlı bu tarikatın çıkış yeri olan Horasan bölgesi daha ilk asırlardan itibaren siyasî

46. Taşköprüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, s. 165. Ayrıca bkz. Lamîî Çelebi, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, İstanbul 1289, s.578; Mecdî Efendi, *Ha-dâiku'ş-Şakâik*, s. 288; Harîrîzâde, *Tıbyân*, c. I, v. 346b.

47. Taşköprüzâde, aynı yer; Camî, *Nefehât*, ss. 578-579; Harîrîzâde, a.g.e, vv. 346a-346b.

48. Aynı kaynaklar.

ve dinî mezheplerin boy gösterdiği bölge olması açısından da ilgi çekicidir. “*ehlibeyt*” anlayışına dayalı dinî faaliyetler Abbasî hareketiyle birlikte daha ilk dönemlerde yayılmaya başlamıştır⁴⁹.

Burada bizim açımızdan önemli olan nokta, Halvetiye Tarikatının daha ilk asırlardan itibaren “*ehlibeyt*” motifinin yerleştiği Horasan bölgesinde ortaya çıkmasıdır. Ayrıca Yesevîlik ve onun iki alt türevi olan Bektaşîlik ve Nakşbendiyye gibi silsilelerinde ehl-i beyte yer veren diğer tarikatlar için de aynı şey söz konusudur. Demek oluyor ki, bir tarikat, ortaya çıktığı bölgenin sosyo-politik ve dinî anlayışının izlerini taşımakta ve uygun motifler içermektedir.

Seyyid Yahya Şirvanî’nin yetiştirdiği halifelerden bazıları, Anadolu’ya gelmişler ve Halvetiyyeyi Osmanlı toplumunda yaymışlardır⁵⁰.

Bu halifeler şunlardır:

Pîr Muhammed Erzincanî (ö.879/1474)⁵¹,

Dede Ömer Ruşenî (ö.892/1487)⁵²,

-
49. Hicrî IV. asrın sonuna kadar Horasan bölgesinde faaliyet gösteren siyasi ve dinî fırkalar için bkz. Sönmez Kutlu, “*Mürce ve Horasan-Maverâün-nehir’de Yayılışı*”, (basılmamış Doktora tezi), AÜSBE, Ankara 1994, ss. 164-169.
50. el-Hulvî, *Lemezât*, v. 146b; Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif*, v. 4a; Atayî, *Hadâiku’l-Hakâyık*, s. 62; Kissling, “*Halvetiye Tarikatı-I*”, s. 33.
51. *Pîr Muhammed Erzincanî*, Erzincan’da yetmişmiş ve gördüğü bir rüyâ üzerine, Bakü’ye gidip, Seyyid Yahyâ Şirvanî’ye intisab etmiştir. Tarikatta icazetini aldıktan sonra, Erzincan’a dönmüş ve tarikat faaliyetlerini sürdürmüştür. 879/1474’de vefat etmiştir. Kabri Erzincan Ulu Camii yanındadır. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 149a-150b; B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 174; Hocazâde, *Ziyaret-i Evliyâ*, s. 39)
52. *Dede Ömer Ruşenî*, Aydınli olup, Bursa’da Şer’î ilimleri tahsil ederken, önce Karaman’a oradan da Bakü’ye giderek, Seyyid Yahya Şirvanî’ye intisab etmiştir. Tarikatta sülûkunu tamamlayınca, şeyhi tarafından Teb-

Seyyid Yahya Şirvanî'den hilafet alıp, Anadolu'ya tarikat faaliyetlerini sürdürmek için gelen bu zatların vefat tarihleri gözönünde bulundurulduğu zaman, Halvetiye Tarikatının, Osmanlı topraklarında XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yayılmaya başladığını söyleyebiliriz.

Osmanlı topraklarında Halvetiyenin ilk filizlendiği merkez, *Pir İlyas Halvetî* (ö.833/1429)⁵⁵ ve *Zekeriya Halvetî* (ö.?)⁵⁶ gibi karizmatik şahsiyetlerin çabasıyla Amasya ol-

riz, Gence, ve Karabağ illerine irşat faaliyeti için gönderilmiştir. 892/1487'de Tebriz'de vefat etmiştir. (Bkz. Taşköprüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'maniyye*, ss. 160-161; Lamîî Çelebi, *Nefahâtü'l-Üns Tercümesi*, s. 576; B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 69).

53. *Molla Ali Halvetî*, Seyyid Yahya Şirvanî yanında sülûkunu tamamladıktan sonra Bursa'ya gelmişti. Molla Ali Halvetî, Fatih İstanbul'u alınca İstanbul'a gelmiştir. Kendisine halk tarafından gösterilen aşırı ilgiden dolayı, başka bir diyara gitmesi istenmiş, o da Karaman'a gidip, ömrünün sonuna kadar orada yaşamıştır. (Bkz. Camî, *Nefehât*, s. 577)
54. *Habib Karamanî*, Karaman'a bağlı Niğde vilayetinın Ortaköy'ünde doğmuştur. Tahsilini tamamladıktan sonra Yahya Şirvanî'nin hizmetine girmiş, on iki yıl hizmet etmiştir. Bu hizmetin akabinde Şeyhi tarafından Anadolu'ya hizmet için gönderilmiştir. Bir müddet, Ankara'da Hacı Bayram Veli türbesi yakınında ikamet eder. Anadolu'nun bir çok yerlerinde hayatı boyunca vaaz ve irşad faaliyetlerinde bulunmuştur. (Bkz. Lamîî, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, ss. 577-579; el-Hulvî, *Lemezât*, v. 148b)
55. *Pir İlyas Halvetî*, Amasya'da sakin iken, Timur, Anadolu'yu işgal edince, onu tutup, Şirvan'a gönderir. Şirvan'da bir müddet talebelere ders vermiş, sonra da Şeyh Sadreddin Hişyavî'ye intisab etmiştir. Manevî eğitimini tamamladıktan sonra tekrar Amasya'ya dönmüş ve vefat edinceye kadar (ö. 833/1429) Halvetiye Tarikatında hizmet etmiştir. (Bkz. Camî, *Nefehât*, ss. 572-573; el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 143a-143b; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. I, s. 397; Kissling, "Halvetiye Tarikatı-I", s. 34; Martin, "A Short History of Khalwati Dervishes", s. 278)
56. *Zekeriya Halvetî*, Pir İlyas yerine şeyh olmuştur. Kabri Amasya'da Sarıçarlar Çarşısı yanındadır. (Bkz. Lamîî, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, s. 573).

muştur. *Pîr İlyas*'ın Şirvan'dan dönmesiyle, Amasya'da ortaya çıkan Halvetiye Tarikatı mensuplarını marifet ilmine teşvik etmiş, bu şekilde halkın hüsn ü kabulüne mazhar olup, çabucak yayılmıştır⁵⁷.

Amasya'da Halvetiye Tarikatının bu şekilde yayılması, daha sonra Çelebi Halife namıyla anılacak ve Osmanlı Tarihinde Halvetiyyenin en parlak dönemini yaşatacak *Şeyh Mehmed Cemâleddin Aksarayî* (*Çelebi Halife*)'nin yetişmesini sağlayacaktır. *Çelebi Halife*, Aksaray'da doğmuş⁵⁸ ve tahsilini Aksaray, Konya ve İstanbul'da tamamlamıştır⁵⁹. Önceleri Tokat'a giderek *Şeyh Tahiroğlu* adında bir şeyhin manevî terbiyesi altına girse de⁶⁰, şeyhin vefatıyla birlikte, *Seyyid Yahya Şirvanî*'den istifade etmek için Şirvan'a doğru yola çıkar⁶¹. Yolda uğradığı Erzincan'da *Pîr Muhammed Erzincanî* ile görüşür⁶². Oradan Şirvan'a doğru yola koyulur. Ancak iki gün sonra, yolda Yahya Şirvanî'nin vefat haberini duyar⁶³. Bu haber üzerine tekrar Erzincan'daki *Pîr Muhammed Erzincan-*

57. Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, c. II, s. 225.

58. Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerîf*, v. 4a; Nişancızâde, *Mir'ât-ı Kainât*, İstanbul 1290, c.II, s. 160; Harirîzâde, *Tıbyân*, c. I, v. 245b; Hocaâzâde, *Ziyâret-i Evliyâ*, s. 40; Yusuf Küçükdağ, *Cemalî Ailesi*, s. 11.

59. Harirîzâde, *Tıbyan*, c.I, v. 245b; Küçükdağ, a.g.e, s. 13.

60. Taşköprüzâde, *eş-Şakâil*, s. 162; Lamii, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, s. 579; Harirîzâde, *Tıbyân*, c. I, v. 245b; Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, s. 99; Kissling, "*Halvetiye Tarihi-I*", s. 33.

61. Taşköprüzâde, aynı yer; el-Hulvî, *Lemezât*, v. 154b; Harirîzâde, *Tıbyan*, c. I, v. 246a. Sinaneddin Yusuf, *Menâkıbnâme*'de Şeyhin ölümünden dolayı değil, "*mîn ba'di ben seni irşada isdidâatun yoktur*" diyerek, kendiliğinden Yahya Şirvanî'ye gönderdiğini belirtir. (Bkz. Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerîf*, v. 4a)

62. el-Hulvî, *Lemezât*, v. 154b; Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*, s. 99.

63. Lamii, *Nefehât*, s. 579.

nî'nin yanına dönerek, orada sülûkunu tamamlar ve Şeyhi tarafından Anadolu'ya irşatla vazifelendirilir⁶⁴.

O sırada şehzâde II. Bayezid'in bulunduğu Amasya'ya gelir⁶⁵. O dönemde Fatih Sultan Mehmed'in veziri Karamanî Mehmed Paşa, diğer şehzâde Cem'i desteklediği için II. Bayezid, açıkça *Çelebi Halîfe*'den kendisini desteklemesini ister⁶⁶. Hatta yapısı itibariyle tasavvufmeşrepli olan II. Bayezid şeyhe intisab eder⁶⁷. Kısaca, II. Bayezid ile şehzâdeliğinden beri devam eden yakınlıkları, II. Bayezid'in padişah olmasıyla da devam eder⁶⁸. Bu arada II. Bayezid, *Çelebi Halîfe*'yi bir mektub göndererek İstanbul'a davet eder⁶⁹. Şeyh bu emir üzerine yüz kadar müridiyle birlikte İstanbul'a gelir⁷⁰.

Çelebi Halîfe, Halvetiye Tarikatı'nın Osmanlı Ülkesindeki en önemli şeyhidir. Aynı şekilde o dönemde İslâm âleminin kültür merkezi haline gelen İstanbul, tarikatını yaymak için en müsait ortam olacaktır. Padişahla birlikte Amasya'dan gelen *Koca Mustafa Paşa* vezirliğe yükselir. Aynı zamanda *Çelebi*

64. Taşköprüzâde, *eş-Şakâik*, s. 163; Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif*, v. 4b; Camî, a.g.e, s. 579; Harîrîzâde, a.g.e, v. 246a.

65. Lamîî, *Nefhâtü'l-Üns Tercümesi*, s. 580 ; Kissling, "Halvetiye Tarikatı-II", s. 31.

66. Taşköprüzâde, a.g.e, s.163.

67. el-Hulvî, *Lemezât*, v. 155a; Sinaneddin Yusuf, a.g.e, v. 4b.

68. II. Bayezid'in tahta çıkışı esnasında meydana gelen olaylar hakkında bkz. Şehabeddin Tekindağ, "Bayezid II'nin Tahta Çıkışı Sırasında İstanbul'da Vukua Gelen Olaylar Üzerine Notlar", *İÜİEF Tarih Dergisi*, c. X, S. 14, İstanbul 1959, ss. 83-96; Sadeddin Tansel, *II. Bayezid'in Siyasi Hayatı*, (MEB Yayınları) İstanbul 1966.

69. Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif*, v. 4b; el-Hulvî, *Lemezât*, v. 155b; Tahsin Yazıcı, "Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halveti Şeyhleri: *Çelebi Muhammed Cemaleddin, Sünbül Sinan ve Merkez Efendi*", İstanbul Enstitüsü Dergisi, c. II, İstanbul 1956, s. 94.

70. el-Hulvî, *Lemezât*, v. 156a; Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif*, v. 4b; Harîrîzâde, *Tıbyân*, c. I, v. 246b; Yazıcı, a.g.m, s. 94.

Halife'ye bağlı bulunan bu zât, Şeyhe Hangâh yapmak üzere Bizans'tan kalan Kızlar Kilisesini padişaktan ister. 1486 yılında *Koca Mustafa Paşa*, oraya 40 hücreli büyük bir hangâh, camii, imaret, mektep, medrese, hamam ve tevhîdhane yaptırır⁷¹. Yapılan bu Koca Mustafapaşa Dergâhı, İstanbul'da ilk Halvetiye Tekkesi olması yönüyle oldukça önemlidir⁷².

Çelebi Halife, bu Hangâh'ta yaklaşık 10-11 sene Halvetiye Tarikatı'nı yayar ve derviş yetiştirir⁷³. Bu şekilde Osmanlı topraklarında Halvetiliğin yayılması ve yerleşmesine emeği geçen *Çelebi Halife* 903/1497-98 yılında Hac yolunda vefat eder⁷⁴.

Çelebi Halife ile birlikte yayılan ve yerleşen Halvetiye, ondan sonra halifelerinden *Sünbül Sinan* (ö.936/1529), *Merkez Muslihiddin Efendi* (ö.959/1551-52) tarafından devam ettirilir ve onlardan sonra bir çok kol ve şubelere ayrılarak, asırlarca Türk milletinin dinî ve sosyal hayatında yer alır⁷⁵. Şu halde Osmanlı Devletini ve toplumunu, gerek sosyo-politik, gerekse sosyo-kültürel açıdan nitelik ve nicelik olarak en fazla etkileyen tarikat hiç şüphesiz, *Halvetilik* olmuştur.

71. el-Hulvî, *Lernezât*, v. 156a; Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerîf*, v. 5a; Küçükdağ, *Cemâlî Ailesi*, s. 26; Yazıcı, "Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halveti Şeyhleri", s. 95.

72. Zâkir Şükrü Efendi, *Die Istanbuler Dervisch-Konvente Und Ihre Scheiche (Mecmua-ı Tekayâ)*, ss. 2-3.

73. Küçükdağ, *Cemâlî Ailesi*, s. 28.

74. Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerîf*, v. 5b.

75. Şu ana kadar Kissling'in Halvetiye Tarikatı makalelerini istisna tutarsak, Halvetiye Tarikatı hakkında akademik bir düzeyde monoğrafik bir çalışma yapılmamıştır. Ancak, İstanbul Millet Kütüphanesi Müdürü M. Serhan Tayşî'nin İst. Üniv. Ed.Fak. bağlı olarak, "*Bir Türk Tarikatı Olarak; Halvetilik*" adıyla yapmakta olduğu doktora çalışmasının son aşamasına gelmiş olduğunu biliyoruz.

e- Halvetiye-Safeviye Tarikatı İlişkisi ve Safevilik

Tasavvuf Tarihçisi *Trimingham*'ın da tesbit ettiği gibi⁷⁶, Sünnî bir tarikat olarak başlayıp, zamanla Şîî bir karakter kazanan ve Halvetiye Tarikatı ile ikiz kardeş sayabileceğimiz, Safeviye Tarikatı, gerek tarihî gerekse sosyo-politik açıdan oldukça ilginç bir tarikatıdır. Bu meselenin ilmî açıdan irdelenmesi hem Halvetiye Tarikatının Osmanlı toplumunda üstlenmiş olduğu sosyo-politik misyonun belirlenmesi, hem de ilk dönemlerde Halvetiye silsilelerinde yer alan ehlibeyt imamlarının sonradan zikredilmemesinin sebebi ortaya çıkacaktır.

Daha önce de kaydettiğimiz gibi, *İbrahim Zahid Geylanî*'de “*Zahidiyye*” adıyla anılan tarikat ondan sonra *Şeyh Aht Muhammed Harezmi* (ö.780/1378) ile Halvetiye adıyla devam ederken, *Şeyh Safiyyüddin Erdebili* ile Erdebiliyye ya da Safeviye şeklinde yeni bir kola ayrılır⁷⁷.

Şeyh Safiyyüddin'in yedinci *İmam Musa Kazım*'ın torunlarından olduğunu ve Safevî Tarikatı silsilesinde *Musa Kazım*'ın yeraldığını görüyoruz⁷⁸. Aynı şekilde, aynı silsileye sahip Halvetiye Tarikatında *Musa Kazım* dahil ehlibeyt imamlarının zamanla silsileden silindiğini görüyoruz.

Safeviye Tarikatının kurucusu *Şeyh Safiyyüddin* (ö.735/1334), kendisine şeyh aramak maksadıyla dört yıl geçirir ve nihayet *İbrahim Zahid Geylanî*'yi Gilan'da bulur. *Zahid Geylanî* kendisini çok iyi karşılar ve tarikatına alarak onu yetiştirir. Şeyhinin yanında yaklaşık yirmi beş yıl kaldığı riva-

76. Trimingham, *The Sufi Orders in Islâm*, s. 99.

77. Haririzâde, *Tıbyan*, c. II, v. 71a.

78. E.G. Browne, *A Literary History of Persia (Modern Times 1500-1924)*, (Cambridge Ün. Press) 1953, c. IV, ss. 32-33.

yet edilen *Şeyh Safiyyüddin*, şeyhi vefat edince yerine halef olur⁷⁹. Aslında sünnî olan bu zat, yaşadığı İlhanlılar döneminde bir tarikat merkezi olan Erdebil'de şöhret yapmış, etrafında kalabalık bir mürid kütlesi toplamaya muvaffak olmuştur⁸⁰.

Yapılan ilmî tetkiklere göre, *Şeyh Safiyyüddin*'in hayatında bu tarikat tamamen sünnî bir yapıda olup, bu safhada şii temayüllere rastlamak mümkün değildir. Bu anlamda Osmanlı-Safevî ilişkileri devlet-tarikat bazında olup, Safeviyye Tarikatı Osmanlı devletinden her yıl “çerağ akçesi” denilen yardım almaktadırlar⁸¹. O dönemde İran halkının çoğunluğunun sünnî olması da ayrıca dikkat çekicidir⁸². Aynı şekilde başlangıçta tamamen sünnî olan bu tarikatın, şiiliği benimsemişi ve politik bir tarz alması *Safiyyüddin Erdebilî*'nin torununun torunu, *Şeyh Cüneyd* (ö.864/1460) zamanındadır⁸³. Aşıkpaşazâde'den öğrendiğimize göre, *Şeyh Cüneyd*, Anadolu'ya gelmiş, bir müddet kalmış ve oradaki Batini boyları ve *Şeyh Bedreddin* taraftarlarını etrafında toplamak için şiiliği kabul etmiştir⁸⁴. Burada en ilginç nokta, *Şah İsmail*

79. Hüseyin Mirjafan, “*Suñism and Gradual Transformation in the Meaning of Safavid Period*”, İÜİE FTD, İstanbul 1979, S. XXXII, s. 157; Trimmingham, *The Suñ Orders in İslâm*, ss. 99-101; Franz Babinger, “*Safiyyüddin*”, İA, İstanbul 1966, c. X, s. 64.

80. TahsinYazıcı, “*Safeviler*”, İA, İstanbul 1966, c. X, s. 53.

81. Ahmed Uğur, *Yavuz Sultan Selim*, (EÜ Basımevi) Kayseri 1992, ss. 45-46.

82. Faruk Sümer, *Safevî Devletin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, (Güven Matbaası) Ankara 1976, s. 2. dipnot 4.

83. Sadeddin Tansel, *Sultan II. Bayezid'in Siyasî Hayatı*, (ME Basımevi) İstanbul 1966, s. 235; Gölpınarlı, “*Kızıl-baş*”, İA, İstanbul 1967, c. VI, s. 789.

84. Aşıkpaşazâde, *Tevârih-i Âl-i Osman*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1332, ss. 264- 267. Ayrıca bkz.Walther Hintz, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV*.

905/1500 yılında Erzincan'a gelince *Amasya, Tokat, Sivas, Tekeli (Antalya)* bölgelerinden gelen kalabalık guruplar halindeki Türkler tarafından karşılanmasıydı⁸⁵. Yine Safevî Devletinin kuruluşu esnasında sadece Antalya halkı ve civarından on beş bin atlının çoluk çocuğuyla birlikte İran taraflarına gitmiş olması hayli önemlidir⁸⁶. Safevîliğin tam bir devlet haline gelmesi de, *Şah İsmail'in*, Akkoyunlu hükümdarı *Şah Elvend'i Şurûr Savaşında* (907/1501) yenmesiyle birliktedir. Bu tarihte *Şah İsmail*, on iki imam adına hutbe okutturup, para bastırır⁸⁷.

Bütün bu tarihî verilerden yola çıkarak meseleye baktığımızda, aynı silsileye ve esaslara sahip Halvetiye Tarikatının, genel anlamda Osmanlı devleti ve toplumu arasında tutulmasının sebepleri, kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. *Şah İsmail*'le birlikte tam anlamıyla politik bir hüviyete kavuşan Safevîlik, Osmanlı Devleti için ciddi boyutta bir tehlike olmaya başlayınca, aynı motifleri taşıyan Halvetiye Tarikatı önem kazanmış oldu. Yani o dönemde şîa kökenli faaliyetlerin önüne geçmenin yine onların metoduyla, yani tasavvuf kanalıyla olabileceği düşünülmeye başlandı⁸⁸. O halde Osmanlı Devletinin merkezinde ve ülkenin başka bölgelerinde Halvetiye Tarikatının desteklenmesi gerekiyordu. Bu da ancak, aynı motifleri taşıyan politik kulvara yerleşen Safeviyye'ye alternatif

Yüzyılda İran'ın Milli Bir Devlet Haline Yükselişi, çev. Tefik Bıyıklıoğlu, (TTK Yayınları) Ankara 1948, ss. 16-17.

85. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, ss. 21-22.

86. Sümer, "Azerbaycan'ın Türkleşmesi Tarihine Umumî Bir Bakış", *Belle-ten*, (TTK Basımevi) Ankara 1957, c. XXI, S. 83, s. 445.

87. Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu...*, s. 22.

88. Yusuf Küçükdağ, *II. Bayezid, Yavuz ve Kanunî Devirlerinde Cemalî Ailesi*, (Aksaray Vakfı Yayınları) İstanbul 1995, ss. 94-95.

olarak Halvetiye Tarikatı'nı önplana çıkartılması suretiyle olabilir. Aynı şekilde “*ehlibeyt*” sevgisinden yola çıkarak Anadolu halkını kendi yanlarına çekmek isteyen Şiilerin, saf dışı bırakılmaları yine aynı metot kullanılarak gerçekleştirilebilir.

Burada belirtilmesi gereken diğer bir husus da, Halveti silsilesinde ilk dönemlerde var olan ehlibeyt imamlarının zamanla zikredilmemeye başlanmasının, Safevîlerin bir tarikat olmaktan çıkıp, devlet halini almalarının eşzamanlı olduğunu görüyoruz. Yine aynı şekilde İslâm kültür tarihinde, Türklük rengi ağır basan ve kırka yakın şubesi bulunan Halvetiye tasavvuf okulu, tamamiyle sünî karakterlidir. Özellikle Halvetiliğin alt kol ve şubelerinin kurucuları incelendiği zaman hepsinin Türk olduğunu görürüz⁸⁹. İran Şii tesirine karşı Türk Halvetî, Mevlevî, Nakşbendî ve Bayramîliğinin tepki ihtiva eden tavrı ve bu tarikatların şeyhlerinin olağan üstü yardımcıları dikkat çekicidir⁹⁰. Ayrıca bu ve buna benzer olaylar, tasavvufun yatay bireysel yönünün dışında dikey bir tarzda siyasî bir güç oluşturabilmesine verilebilecek çarpıcı örneklerdendir.

f- Halvetiye Tarikatının Türk Toplumundaki Yeri

Diğer taraftan Halvetilik, kurucusundan itibaren, Türklerin devam ettirdiği bir tarikat olması yönüyle dikkat çeker. Tarihe bakıldığında görüleceği üzere, Halvetiye, Orta Asya'da *Şirvan*, *Lahcân*, *Erdebil* gibi merkezlerde, etnik yönden tamamen Türk olan şahıslar tarafından yayılmış ve geliştirilmiştir.

89. Bkz. Vicdanî, *Tomarı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiye Silsilenâmesi*, ss.1-118.

90. Aynî, *Hacı Bayram Velî*, s. 145; Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, (Muradiye Kültür Vakfı yayınları) Ankara 1994, s. 120.

Çağdaş sufi-akademisyen Ebu'l-vefa Taftâzanî (ö.1994), bir çalışmasında Halvetiliği Fars kökenli bir tarikat olarak takdim ederse de⁹¹, “*et-Turuku's-Sufiyye fi Mısır*” adlı eserinde bu görüşünden farklı olarak, Halvetiyye'yi XVII ve XVIII. yüzyıllarda Anadolu'dan, Mısır'a gelmiş bir Türk tarikatı olarak nitelendirir⁹². Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Halvetiye Tarikatı, kurucusundan itibaren tamamen Türk kökenli şeyhler tarafından devam ettirilegelen bir tarikat olmuştur.

Diğer taraftan bizim kaynaklarda ve mecmûalarda bu tarikata ait tekke sayılarını vermenin ve diğer tarikatlarla mukayeseli olarak ortaya konmasının, bu tarikatın kemmiyet açısından da Türk toplumunda etkileri hakkında fikir vermesi bakımından burada kaydetmeyi uygun görüyoruz. XVII. yüzyılda Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*'sinde, Bursa'da 17 Halvetî, 9 Kadirî, 3 Nakşibendî, 1 Kalenderî, 1 Sa'dî, 1 Bedevî tekkesinin varlığından bahseder⁹³. XIX. yüzyılda yazılan *Mecmûa-i Tekayâ* adlı esere göre⁹⁴, İstanbul dahilindeki tekkele-

91. Ebu'l-Vefâ Taftazânî, *Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslamî*, Kahire 1991, s. 245.

92. Ebu'l-Vefâ Taftazânî, *et-Turuku's-Sufiyye fi Mısır*, (Matbaatü'l-Emane), Kahire 1991, s. 51. Bu eserin önemli bir bölümü, tarafımızdan tercüme edilip, “*Mısır'da Sufî Tarikatların Gelişimi ve Önümüzdeki Durumları*” adı altında A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisinin XXXV. sayısının 535-552 sayfaları arasında yayınlanmıştır.

93. Evliyâ Çelebi, *Seyahatnâme*, c. II, s. 18, Kara, “*Bursa Tekkeleri ve Tasavvufî Hayat Üzerine Genel bir Değerlendirme*”, ÜÜİFD, Bursa 1987, S. II, yıl II, c. II, s. 87.

94. Bandırmalizâde Ahmed Münib, *Mecmua-yı Tekâyâ*, ss. 1-16. Halvetilik, tasavvuf tarihinde en çok kol ve şubelere ayrılan bir tarikat olması dolayısıyla, gerek bizim yararlandığımız mecmualarda, gerekse diğer kaynaklarda, Halvetiye ile ilgili tekke sayısı verilirken, kol ve şubeleri ayrı birer tarikat gibi sayılmıştır. Kanaatimizce, çok küçük teferruatla farklı bir isimle anılan bu alt kol ve şubeleri, kemmiyet açısından bakıldığında, Halvetiyenin dışında saymak yanlış olur. Bu sebeble biz, yukarıda, Halvetiye Tarikatına ait rakamları verirken Ruşeniye, Gülşeniye gibi kol ve şubeleri Halvetiye altında toplayarak, verdik.

rin tarikatlara göre dağılımı şöyledir: 1307/1890 yılı itibariyle Halvetî tekkeleri 89, Nakşibendiye tekkeleri 65, Kadirî tekkeleri 57, Rufaî tekkeleri 35, Celvetî tekkeleri 22, Mevlevî tekkeleri 5, Şazelî tekkeleri 3'dür. II.Abdülhamid döneminde hazırlanmış bu mecmûada, toplam 305 tekke olduğu göz önüne alınır ve tüm tekke sayısına oranla Halvetiye'nin 89 tekkeyle birinci sırayı alması, o dönemde Halvetiye Tarikatının oldukça yaygın olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Aynı dönemde yazılan Tabibzâde Mehmed Şükrü Efendi'nin *Mecmûa-yı Tekâyâ*'sın da, İstanbul'daki Halvetî tekkelerinin sayısının 80 olduğunu görüyoruz⁹⁵. İstanbul'daki tekkeler hakkında Temmuz 1921 itibariyle yapılan, o dönemin en son çalışmalarından birinde de, İstanbul'da 258 tekke olduğu, yine bu listeye göre Nakşibendilik artış göstererek, 60 tekkeyle birinciliği alırken, Halvetiye 57 tekke ile sayı açısından ikinci tarikat olmuştur⁹⁶. Yine aynı yüzyılda, Anadolu'nun önemli tasavvuf merkezlerinden Amasya'da mevcut 30 tekkeden, 17 tanesi Halvetiye, 6 tanesi Nakşibendiye, 2 tanesi Mevleviye, 2 tanesi Kadiriyye, 1 tanesi Rifaiyye Tarikatına ait olduğu kaydedilmektedir⁹⁷. Burada kemiyet bakımından tekkelerinin diğer tarikatlardan oldukça farklı olduğu açıkça görülen Halvetiye Tarikatının, mensupları açısından da, diğer tarikatlara oranla daha ileri durumda bulunduğu doğrulanmış olmaktadır.

Diğer taraftan, Osmanlı padişahlarının yirmi birinin Halvetiye Tarikatına mensub bulunması, bu tarikatın hem keyfi-

95. Tabibzâde Mehmed Şükrü, *Mecmûa-yı Tekâyâ (Die Istanbuler Derwisch-Konvente Und Ihre Scheiche)*, ss. 1- 80.

96. Anderson Samuel, "The Dervish Orders of Constantinople", *The Muslim World*, Newyork 1966, c. XII, s. 53.

97. Hüseyin Hüsameddin, *Amasya Tarihi*, (Necm-i İstiklâl Matbaası) 1928 İstanbul, c. I, ss. 226-252.

yet, hem de kemiyet açısından, Osmanlı toplumunda etkin olduğunu göstermesi açısından mühimdir⁹⁸. Osmanlı padişahlarının bu tarıkata mensubiyetleri kesin olmasa bile, Yükseliş Dönemi padişahlarının çoğunun yanında bir Halvetî şeyhinin yer alması, bu tezi genel anlamda destekler mahiyettedir. Halvetî şeyhi *Çelebi Halife* (ö.912/1506)'nin II. Bayezid'le iyi ilişkileri, hatta onun sohbetlerine devam etmesi⁹⁹, *Sünbül Sinan Efendi* (ö.936/1529) ile Yavuz Sultan Selim'in görüşmesi ve ona oldukça saygılı davranması¹⁰⁰, *Merkez Muslihiddin Efendi'nin* (ö.959/1552), Kanunî Sultan Süleyman'ın yanında savaşlara katılması¹⁰¹ gibi bir çok olaylar, özellikle Yükseliş Döneminde padişahlarla, Halvetî şeyhleri arasında bir yakınlaşmanın var olduğunu isbat eder mahiyettedir.

Halvetiye Tarikatı sadece Osmanlı Padişahları değil, siyaset, askerlik, fikir ve sanat dünyasının önde gelenlerinin de, bu tarikattan doğrudan veya dolaylı olarak feyz aldıklarını görüyoruz. Bunlardan *Büyük Cevdet Paşa*, *Namık Paşa*, *Şam Valisi Hacı Ali Paşa* gibi bir çok devlet adamının etkilendiğini görüyoruz¹⁰².

Görüldüğü gibi Halvetîlik gerek keyfiyet, gerekse kemiyet olarak Türk insanını ve toplumunu en fazla etkilemiş bir tarikat olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Halvetîlik sa-

98. Şapolyo, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, ss. 448-449; Y. Nuri Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, (Sidre Yayıncılık) İstanbul 1988, ss. 202-203.

99. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 153b-157a; Sinadeddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerîf*, vv. 4a-4b; İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet Tekke Münasebetleri*, İstanbul 1984, s. 67; Mayer, "Osmanlı Devletinde Ülemâ-Meşâyih Münasebetleri", s. 55.

100. el-Hulvî, a.g.e, v. 160b; Sinaneddin Yusuf, a.g.e, vv. 6b-7a.

101. Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerîf*, v. 11.a.

102. Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halveti*, s. 26.

dece Anadolu'da değil, diğer bir çok İslâm ülkesinde de yaygın tarikatlar arasına girmiştir. *İbrahim Gülşenî* tarafından Kahire'de kurulan zaviye ile birlikte Mısır'da en yaygın tarikatlar arasına girmiştir¹⁰³. Oradan da, aynı kanalla Sudan¹⁰⁴, *Mağrib* ülkelerinden *Cezayir*, *Tunus*'da ve *Hicaz* bölgesinde yayılmıştır¹⁰⁵. Bu kanaldan Afrika'nın iç kesimlerinde yayılan Halvetiye kolları, İslâm'ın yayılmasında önemli bir rol üstlenmişlerdir¹⁰⁶. Yine bu tarikat *Bulgaristan*¹⁰⁷, *Yunanistan*¹⁰⁸, *Arnavutluk*¹⁰⁹, *Eski-Yugoslavya*¹¹⁰ (bugünkü Bosna-Hersek

-
103. İlk defa erken dönemde Mısır 1517'de Osmanlılar tarafından alınmadan önce İbrahim Gülşenî kanalıyla Halvetiye tekkeleri kurulmuştur. (Bkz. *Menâkıb-ı İbrahim Gülşenî*, TTK Kütüphanesi, Yazma Eserler, no: 774, vv. 94a-95b; Taftazânî, *et-Turuku's-Sufiyye fi Mısır*, s. 51. Ayrıca bkz. Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, s. 76; Martin, "A Short History of The Khalwatî Dervishes", s. 295) Halvetiye Tarikatının daha sonra Mustafa el-Bekrî ve müridi Şeyh Hafnavî (ö. 1182/1768) kanalıyla Mısırda oldukça yaygın olduğunu görüyoruz. (Bkz. Abdurrahman el-Cebertî, *Acâibu'l-Asâr fi't-Terâcîmi ve'l-Ahbâr*, c. 1, (Dâru'l-Cil) Beyrut tarihsiz, ss. 341-351; Martin, a.g.m, s. 298)
 104. Ahmed Al-Shahi, "*Sufism in Modern Sudan*(I)", *İslam in The Modern World* içinde, London 1983, s. 58.
 105. Trimingham, a.g.e, s. 77.
 106. Martin, *A Short History of Islamic Orders*, s. 276.
 107. Frederick De Jong, "*Notes on Islamic Mystical Brotherhoods in Northeast Bulgaria*", *Der Islam*, c. 63, S. II, Berlin-Newyork 1986, s. 305.
 108. Trimingham, a.g.e, s. 76.
 109. Alexandre Popovic, "*Osmanlı Sorası Dönemde Güney-Doğu Avrupa'daki Müslüman Tarikatlar*", çev. Osman Türer, *İlim ve Sanat*, S. 37, Kasım 1993, s. 64.
 110. Mehmet İbrahimî, "*Eski Yugoslavya Sınırları Dahilinde Tarikat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi*", (Bu makale Université Libre de Bruxelles Orientalistique dergisinde yayınlamış, yazar tarafından Türkçe'ye aktarılmıştır), *Vakıflar Dergisi*, c. XXIV, Ankara 1994, ss. 298-299.

Cumhuriyeti'nde) ve Uzak-Doğu ülkelerinden *Endonezya*'da¹¹¹ oldukça yaygın olduğu görülmektedir.¹¹²

g- Halvetiye Tarikatı Silsilesi

Tarikatlarda şeyhden şeyhe ulaşarak tarikat pîrine, ondan da yine şeyhden şeyhe, böylece Hz. peygamber'(a.s.)'e kadar ulaştığı kabul edilen zincire *silsile* denir¹¹³. Bununla ilgili olarak mutasavvıflar, silsilenin nikah-ı manevî olduğunu, nasıl nikah ile insanların nesli, meşru bir şekilde devam ediyorsa, manevî nikah tabir ettikleri silsileyle de tarikat geleneğinin devam ettiğini söylerler¹¹⁴. Böyle bir zincirle Hz. Peygamber (a.s.)'e bağlı olmayan şahsın, tarikat bünyesinde irşada ehliyeti kabul edilmediği gibi, manen yetişmesi ve gelişmesi de mümkün değildir.

Tarikatların en önemli özelliklerinden biri olan Hz. Peygamber (a.s.)'e kadar ulaşan kesiksiz bir silsileye sahip olmaları şartını, *Niyazî-i Mısırî* den bir kuşak önce yaşamış *Aziz Mahmûd Hüdâyî* (ö.1038/1623), "*Tevhiddin istifade için, mutlaka kesiksiz bir silsileye sahip bir mürşid-i kamil tarafından telkin edilmesinin zorunlu olduğu*" şeklinde ifade eder¹¹⁵.

111. Martin Van Bruinessen, "*Tarikatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi*", çev. Ahmed Delidağ, İlim ve Sanat, S. 40, Şubat 1996, s. 76.

112. Çalışmamızın ekler bölümünde Halvetiye ve Mısıriyenin yayıldığı coğrafi bölgelerin haritası verilmiştir. Bkz. Ekler, Şekil 10.

113. Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, s. 199.

114. İsmail Hakkı Bursevî, *Silsilenâme-i Celvetî*, (Haydarpaşa Hastanesi Matbaası) İstanbul 1291, ss. 5-6. Ayrıca silsilenin tarikatların gelişimindeki yeri ve önemi için bkz. Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, ss. 10-15.

115. Yılmaz, *Aziz Mahmud Hüdâyî* s. 152.

Tarikat silsilelerinin ortaya çıkışı da, muhtemelen tarikatların oluşmaya başladığı XIII. yüzyıldan sonradır. Çağdaş araştırmacı *M. Kamil eş-Şeybî*, aynı tesbiti yaptıktan sonra, silsilelerin tasavvufun zayıflamasıyla birlikte insanların ve müridlerin ilgisini çekmek üzere ortaya atıldığı görüşünü ileri sürer¹¹⁶. Ancak eski tasavvuf kaynaklarına baktığımız zaman bunun aşısız olduğunu görürüz. *Kuşeyrî* (ö.465/1073), kendi hocalarını sened şeklinde verirken¹¹⁷, *İbn Nedim* (ö.377/987) de, *Fihrist*'inde Muhammed bin İshak'tan rivayetle, Ebu Muhammed el-Huldî adlı mutasavvıfa ait Cüneyd-i Bağdadî'den başlayarak, Enes bin Malik'e kadar ulaşan silsileye benzeyen bir isnattan bahsetmektedir¹¹⁸.

Kanaatimizce bunlar, sadece o şahısların kendilerini bağlayan, bugünkü anlamıyla silsile olarak nitelendiremeyeceğimiz, her hangi bir tarikata ait olmayan senedlerdir. Ayrıca, mutasavvıfların, hocalarını sened şeklinde ifade etmeleri, ilk mutasavvıfların muhaddis olmaları ve hadis ilmiyle meşgul olmalarından¹¹⁹ kaynaklanan bir gelenek olabilir. Burada, bize göre belirtilmesi gereken nokta, silsilelerin oluşması, tarikatların ortaya çıkmaya başladığı dönemden sonradır.

Her hangi bir tarikatın silsilesini ele aldığımız zaman, iki kategoriden oluştuğunu görüyoruz. Bunlardan birinci kısım, tarikatın esas kurucusu sayılan ve tarikatın genellikle adını aldığı zattan, Hz. Peygamber (a.s.)'e kadar olan isnadı teşkil

116. Mustafa Kamil eş-Şeybî, *es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve'Teşeyyu'*, Beyrut 1982, c. I, s. 467.

117. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, tah. Maruf Zerîk-Ali Abdülhamid Baltacı, Beyrut 1413 /1993, s. 297.

118. İbn Nedim, *el-Fihrist*, (Darul-Marife) Beyrut tarihsiz, s. 260.

119. Yılmaz, *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, (Müiv Yayınları) İstanbul 1990, ss. 33-47.

eder. Ancak, bu kısımdaki şahısların hayatına tarihî açıdan baktığımız zaman, bunların birbirleriyle buluşmuş ve görüşmüş olmaları mümkün görünmemektedir. Bizim burada, Halvetilikle ilgili aşağıda vereceğimiz silsilenin başında yer alan Hz. Ali'nin, 29/661 yılında, hemen kendinden sonra gelen *Hasan el-Basrî*'nin 110/728 yılında vefat ettiği göz önüne alınırsa, ikisinin görüşmüş olmaları tarihî yönden mümkün görünmemektedir. Bu örnekte olduğu gibi, silsileler incelendiğinde, bazı silsilelerde yer alan bir kısım şeyhlerin birbirleriyle görüştüklerinin mümkün olmadığı ortaya çıkmaktadır.

Mutasavvıflar bu durumu “*üveysîlik*”, yani bir şeyhin, kendisinden önce yaşamış başka bir şeyhin ruhaniyetinden feyiz alarak, mânen görüşme yolu ile yetişebileceği şeklinde izah etmeye çalışmışlardır¹²⁰. Ancak, meselenin subjektif yönü ağır bastığı için ilmî olarak tesbit etmek güçtür. Kanaatimizce özellikle de bu birinci kısım, ananevî olmaktan başka bir değer ifade etmemektedir.

Bu silsilelerde, tarikatın kurucusundan sonra isnadda yer alan şahıslar için aynı problem söz konusu değildir. Çünkü, tarikatın kurulmasından sonra, şeyh, halifeler yetiştirmekte ve tarikat canlı bir şekilde devam etmektedir. Bu sebeble de silsilenin tarikatın kurucusu sayılan şeyhden sonrası, birinciye göre daha sıhhatli ve gerçekçi gözükmemektedir.

Bilindiği gibi İslâm kültüründe silsile, başka bir deyişle isnad, Hadis ilmiyle birlikte ortaya çıkmış, orijini tamamiyle İslamî olan bir gelenektir¹²¹. Kanaatimizce, tarikat silsilelerin-

120. Ahmed Yaşar Ocak, *Veyssel Karanî ve Üveysîlik*, (Dergâh Yayınları) İstanbul 1982, s. 103; A.S. Husseinî, “*Uways al-Qaranî and The Uway-sî Sûfis*”, *The Muslim World*, Newyork 1967, S. 57, s. 112.

121. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, (AÜİF Yayınları) Ankara 1988, s. 176.

den asırlarca önce ortaya çıkan hadis ilmindeki isnad geleneğinin, tarikatlardaki silsile anlayışına etkisi olduğu söylenebilir. Ancak, tarikatlardaki silsile, manevî bereketin şeyhten şeyhe aktarılması yönüyle, rivayet edilen hadis metninin aktarılmasına dayalı hadis isnadından ayrılmaktadır. Anlaşılabacağı üzere, silsile ile isnad arasında şekli bir benzerliğe rağmen, muhteva ve fonksiyon açısından da birbirinden farklı oldukları unutulmamalıdır.

Tasavvuf tarihi boyunca, tarikat geleneğinde iki esaslı silsile kabul edilegelmiştir. Bunların biri Hz.Ali'ye, diğeri Hz.Ebubekir'e nisbet olunur. Hz. Peygamber (a.s.)'in Hz. Ebubekir'e zikir olarak Lafza-i Celâli, Hz. Ali'ye Kelime-i Tevhîd'i telkin ettiği belirtilir¹²². Bu anlayışa göre, Hz. Peygamber (a.s.), Mekke'den Medine'ye hicret esnasında saklandıkları mağarada uylukları üzerine oturmuş oldukları halde Hz. Ebubekir'in kulağına kalbî zikri üç defa telkin ettiği kabul edilir¹²³.

Yine, rivayete göre bir gün Hz. Ali, Peygamberimizden (a.s.), Allah'a en yakın, kullara en kolay yolu göstermesini istemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, huzurlarında Hz. Ali'ye diz çöktürüp, gözlerini yumdurmuştur. Kendisine bu durumda üç defa açıktan "*Lâilâhe illallah*" cümlesini tekrar etmesini söylemiş, Hz. Ali de tekrar etmiştir¹²⁴. Ancak burada şunu kabul etmek gerekir ki; bu olaylara ait sahih ve mu-

122. Sinan bin Yakub, *Sünen-i Meşâyıh-ı Halvetiyye*, v. 153a; Mustafa b. Ali Bolevi, *Adâbu't-Turuk*, s. 6.

123. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 241; Gölpınarlı, *Mevlanâdan Sonra Mevlevîlik*, s. 199; Massignon, "*Tarikat*", İA, İstanbul 1974, c. XII, s. 3.

124. Harîrîzâde, *Fethu'l-Esrâr Şerh-i Virdi's-Settâr*, s. 121; Sadık Vîcdânî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden; Melâmîlik*, (Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası) İstanbul 1338-1340, ss.10-11. Muteber hadis kitaplarında zikredilmeyen bu rivayete menâkıbnâmelerde rastlamak mümkün olmaktadır. Hatta Halvetîler, bu olayı "*Hadis-i Silsile*" diyerek nitelendirmişler ve menâ-

teber hadis kitaplarında ve tarihî kaynaklarda bu tür rivayetlere rastlamak mümkün değildir. Sonradan ortaya çıkmış olan bu tür rivayetler tasavvuf ve tarikat erbabı tarafından zamanla kabul edilegelmiştir. Ancak bunun ilmî bir değeri yoktur.

Tarikatlar zamanla bu iki olaya dayanarak, silsileleri Hz.Ebubekir'e ulaşanlar ve zikr-i hafîyi esas alanlar, Bekrî; silsileleri Hz. Ali'ye ulaşır, zikr-i cehrî'yi esas alanlar, Alevî Tarikatlar¹²⁵ şeklinde isimlendirilmişlerdir. Bu anlamda Halvetiye Tarikatı ve Mısriyye, Alevî Tarikatlar kategorisine girmektedir.

Bu açıklamalardan sonra, Halvetiyye silsilesini, tarikatın kurucusu kabul edilen *Pîr Ömer Halvetî*'ye kadar olan bölümünü *Niyazî-i Mısırî*'nin verdiği silsileyi esas almak kaydıyla ve bu zâtların vefat tarihlerini, silsilenin ilmî bir tahlilinin yapılmasına yardımcı olacağı düşüncesiyle vereceğiz¹²⁶:

kıbnâmelerde özel bir yer vermişlerdir Bkz.Ömer el-Fuâdî, *Menâkıb-ı Şerîf-i Pîr Halvetî Hazret-i Şaban Velî*, (Kastamonu Vilâyet Matbaası) Kastamonu 1294, ss. 25-27; Yusuf Sinaneddin, *Menâkıb-ı Şerîf ve Tarikatnâme-i Pîrân ve Meşâyıh-ı Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye*, v. 2b.

125. Burada Alevî kavramı günümüzde algılandığı şekliyle değil, sadece Hz. Ali'ye mensubiyeti açısından ve silsile olarak Hz. Ali'ye dayanan tarikatlar şeklinde anlaşılmalıdır.
126. Bu silsilenin tesbitinde, Niyazî-i Mısırî'nin kendi eserleri başta olmak üzere şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Niyazî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan*, vv. 59a-60b; Aynı müellif, *Risâle-i Vahdet-i Vücûd*, vv. 69b-70a ; Sinan bin Yakub, *Sünen-i Meşâyıh-ı Halvetiyye*, vv. 155a-155b; Muhammed bin Hasan, *el-Adâbu's-Seniyye*, vv. 24b-28b; İsmâil Belîğ, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfan*, s. 191; Atayî, *Hadâiku'l-Hakâyık*, s. 62; Harîrîzâde, *Tıbyan*, c. I, v. 65b, c. III, v. 134a; Vassaf, *Sefîne*, c. III, s. 92; Bandırmalızâde, *Mir'âtu't-Turuk*, ss. 26-42; es-Sünbûlî, *Esmâr-ı Esrâr*, ss. 15-16, s. 43; el-Bolevî, *Adâbu't-Turuk*, ss. 17-18; Ahmed Rifat, *Lugat-ı Tarihiyye ve Coğrafiyye*, (Mahmud Bey Matbaası) İstanbul 1299, c. IV, s. 244; Ekiz, *Sinan Ümmî ve Ahfâdî*, ss. 23-25.

- 1- Hz. Muhammed (s.a.v)
- 2- Hz. Ali (ö.29/661)¹²⁷
- 3- Ebu'l-Saïd Hasan bin Yesâr el-Basrî(ö.110/728)¹²⁸
- 4- Şeyh Habîb el-A'cemî¹²⁹
- 5- Şeyh Dâvud et-Taî (ö.165/782)¹³⁰

-
127. Halvetiye Tarikatının farklı kol ve şubelerinde silsilede yer alan isimler, genel olarak aynı olmasına rağmen özellikle Hz. Ali'den sonraki isimler değişiklik göstermektedir.
 128. *Hasan el-Basrî*, tabîinden olup, 21/642 yılında Medine'de doğmuştur. Babasının daha önce köle olduğu rivayet edilir. Annesi, Hz. Peygamberin eşlerinden Ümmü Seleme'nin azatlı kölesidir. Hasan el-Basrî'nin konuşmalarında çok etkili olduğu ve güçlü bir hatip olduğu anlatılır. Bir çok İslamî disiplinin doğuşunda tesiri olan bu büyük zât, 110/728 yılında Basra'da vefat eder. (Bkz. Ferîdüddin Attar, *Tezkiretül-Evliyâ*, haz. Yrd. Doç. Dr. Orhan Yavuz, (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları) Ankara 1988, ss. 62-76; Ebu Nuaym İsbahanî, *Hilyetül-Evliyâ ve Tabakâtül-Asfiyâ*, (Daru'r-Reyyan li't-Türâs) Kahire 1987, c. II, ss. 131-161; Hucvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb*, Beyrut 1980, ss. 294-295; Kelabâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, tah. Mahmud Emîn en-Nurî, Kahire 1992, s. 36; İbn-i Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, Haydarabad, 1325-1327, ss. 263-270; İbn-i Hallikan, *Vefeyâtül-A'yân*, Bulak 1299, c. I, ss. 160-161; Şa'ranî, *et-Tabakâtül-Kübrâ*, Kahire (tarihsiz), ss. 25-26; A.J. Arberry, *Muslim Saints and Mystics*, s. 19; Margaret Smith, *Readings From The Mystics of Islam*, London 1950, ss. 8-9; Hayranî Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, Ankara 1991, ss. 59-65).
 129. *Habîb el-A'cemî*, İran asıllı olup, Basra'ya yerleşmiştir. İbn-i Sirin ve Hasan el-Basrî'den hadis rivayet etmiştir. Daima Hasan-ı Basrî'nin meclisinde bulunur ve ondan istifade ederdi. (Bkz. Attar, *Tezkire*, ss. 82-87; Ebu Nuaym, *Hilye*, c. VI, ss. 149-155; İbn-i Hacer, *Tezhib*, c. II, s. 189; Hucvîrî, a.g.e, ss. 297-298; İbnu'l-Mulakkan, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, thk: Nureddin Şureybe, Kahire 1983, ss. 182-186; Nebhanî, *Camîu Kerâmâtül-Evliyâ*, Kahire 1984, c. II, ss. 18-20; Arberry, a.g.e, s. 32-38)
 130. *Davud et-Taî*, kendisi Ebu Hanife'nin öğrencilerindendir. Habîb-i Raî'den etkilenip, tasavvuf yoluna girmiştir. Bu olaydan sonra tüm kitaplarını Fırat Irmağına attığı rivayet edilir. İbrahim Ethem'in çağdaşı idi. 160/777 ve 165/782 tarihleri arasında bir yılda vefât etmiştir. (Bkz. Attar, *Tezkire*, ss. 244-250; Ebu Nuaym, *Hilye*, c.V, ss. 335-367; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 422-423; Hucvîrî, a.g.e, ss. 320-321; İbn-i Hacer, a.g.e, c. I, s. 203; İbn-i Mulakkan, a.g.e, ss. 200-204; Lamî, *Nefehâtül-Üns Tercümesi*, ss. 94-95)

6- Şeyh Ma'ruf Ali el-Kerhî (ö.200/815)¹³¹

7- Şeyh Seriiyyü's-Sakatî (ö.253/867)¹³²

8- Şeyh Ebu'l-Kasım Cüneyd el-Bağdadî
(ö.297/910)¹³³

Buraya kadar olan silsile, *Kadiriyye*, *Mevleviyye*, *Bayramiyye*, *Sühreverdiyye*, *Desûkiyye* gibi, silsilesi Hz.Ali'ye ulaşan pek çok tarikat da aynıdır¹³⁴.

9- Şeyh Mîmşâd Dineverî (ö.299/912)¹³⁵

-
131. *Ebu Mahfûz Ma'rûf ibn Flruz el-Kerhî*, hristiyan bir aileden dünyaya geldiği rivayet edilir. Bağdat tasavvuf ekolunun önde gelenlerinden bir zâttır. Kabri Bağdattadır. (Bkz. Sülemî, *Tabakâtü's-Sufiyye*, Kahire 1986, ss. 83-90; Hucvurî, a.g.e, ss. 325-326; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 427-428; İbnu'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, Beyrut 1989, c. II, ss. 210-214; Lamîî, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, s. 92; Şaranî, *Tabakât*, ss. 60-61; Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, *Menâkıbu Ma'rufî'l-Kerhî ve Ahbâruhu*, tah. Abdullah el-Cebbûrî, Beyrut 1985, ss. 47-56; Arberry, a.g.e, ss. 161-165)
132. *Ebu'l-Hasan Seriiyy İbnu'l-Mugalles es-Sakatî*, Ma'ruf Kerhî'nin öğrencisi ve Cüneyd-i Bağdadî'nin dayısıdır. Bağdat tasavvuf ekolunun öndegelenlerindendir. Bağdat ekolundan haller hakkında ilk açıklamaları, Seriiyyi Sakatî yapmıştır. (Bkz. Sülemî, *Tabakât*, ss. 48-55; Ebu Nuaym, *Hilye*, c. X, ss. 116-128; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 417-419; İbnu'l-Mulakkan, *Tabakât*, ss. 160-165; Lamîî, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, ss. 106-107, Arberry, a.g.e, ss. 166-172)
133. *Ebu'l-Kasım Cüneyd İbn-i Muhammed el-Hazzâz en-Nihavendî*, züccaciyelik yapan bir zatın oğlu olup, Seri Sakatî'nin yeğenidir. Haris muhasibî ile arkadaşlık etmiş olan Cüneyd tasavvufta Bayezid-i Bistamî'nin sekr ekolüne karşı sahv ekolünün temsilcisi kabul edilir. Döneminin meşhur alimlerinden İbrahim bin Halid bin Seman Ebu Sevr el-Kelbî'den fıkıh ilmini tahsil etti. (Bkz. Sülemî, *Tabakât*, ss. 155-163; Ebu Nuaym, *Hilye*, c. X, ss. 255-287; Kuşeyrî, aynı eser, ss. 430-431; Hucvurî, aynı eser, ss. 340-342; İbn-i Mulakkan, *Tabakât*, ss. 126-174; Nebhanî, *Camîu Keramâtü'l-Evliyâ*, c. I, ss. 11-14; Şaranî, *Tabakât*, ss. 72-74; Arberry, *Muslim Saints*, ss. 199-213)
134. Mehmed Samî' es-Sünbülî, *Esmâr-ı Esrâr*, ss. 4-14.
135. *Ebu Ali Ahmed Mîmşâd ed-Dineverî*, Dinever civarının önde gelen mu-tasavvıflarındandır. (Bkz. Ebu Nuaym, *Hilye*, c. X, ss. 353-354; İbnu'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, c. IV, s. 73; Kuşeyrî, *Risâle*, s. 413)

10-Şeyh Muhammed Dineverî (ö.340/951)¹³⁶

11-Şeyh Muhammed el-Bekrî ¹³⁷ (ö.380/990)¹³⁸

12-Şeyh Vecîhuddin¹³⁹ (ö.442/1050)¹⁴⁰

13-Şeyh Ömer el-Bekrî (ö.487/1094)¹⁴¹

-
136. *Ebu'l-Abbas Ahmed bin Muhammed ed-Dineverî*, döneminin meşhur mutasavvıflarından Yusuf bin Hüseyin, Ebu Muhammed Cerirî, Ebu Abbas bin Ata gibilerle aynı dönemde yaşamış, önceleri Nisabur'da halka marifet lisaniyle vaazlar vermiş, oradan da Semerkand'a giderek, hayatının sonuna kadar burada yaşamıştır (Bkz. Sülemi, *Tabakât*, ss. 475-478; Ebu Nuaym, *Hilye*, s. 383; Kuşeyrî, *Risâle*, ss. 412-413; Şaranî, *Tabakât*, s. 104)
137. Biz burada, Niyazî-i Mısırî'nin kendi verdiği Halvetî silsilesini esas almakla birlikte, diğer Halvetî kollarının verdiği silsilelerden de yararlandık. Ancak, Niyazî-i Mısırî'nin, daha tarikatın oluşmasından çok önce yaşamış, yukarıda silsilede isimlerini verdiğimiz zatları kaydederken "el-Halvetî" nisbetini kullandığını gördük. Bu, tarihî yönden mümkün olmamakla birlikte, onun silsilede yer alan bu zatları, el-Halvetî diye nitelendirerek, kendine göre onları yücelttiği şeklinde yorumlanabilir (Bkz. Niyazî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 60a)
138. *Şeyh Muhammed Bekrî*, Şeyh Muhammed Dineverî'nin akrabalarındandır. Kudüs'te doğmuştur. Gençliğinde Muhammed Dineverî ile tanışmış, onunla hac yaptıktan sonra, birlikte Bağdat'a dönmüşler. Bağdat'ta on yıl kadar şeyhinin yanında kalmış ve ona hizmet etmiştir. Ömrünün sonunda haccettikten sonra doğum yeri olan Kudüs'e dönmüş ve 380/990 yılında vefat etmiştir (Bkz. Mahmud Cemaleddin el-Hulvî, *Lemezât-ı Hulviyye ez Lemezât-ı Ulviyye*, Millet Kütüphanesi (Ali Emiri, Şer'iyye Böl.), no: 1100, vv. 100a-101b; M. Sadık Vıcdanî, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden; Halvetiyye Silsilenâmesi*, s. 10, dipnot 2)
139. Niyazî-i Mısırî'nin tarikat silsilesinde "*Vahyuddin*" şeklinde verilen (Bkz. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 60a) bu zat, Şeyh Kadî Ömer Vecîhuddin'dir. Sadık Vıcdanî'nin tesbit ettiği gibi Halvetilikle ilgili pek çok silsilede Şeyh Vecîhuddin'in adı istinsah ve okuma hatası olarak yanlış kaydedilegelmiştir. Ayrıca, Vecîhuddin ismi, şu şekillerde yanlış okunagelmıştır: Vechuddin, Vahyuddin, Vahduddin, Vahiduddin, Vasıyyuddin, Radiyyuddin. (Bkz. Vıcdanî, *Tomar*, s. 7)
140. *Kadî Ömer Vecîhuddin*, Sühreverd'de doğmuş, Bağdat'ta ilim tahsil etmiştir. Şeyh Vecîhuddin, 442/1050 yılında vefat etti. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 100b-102b)
141. *Şeyh Ömer el-Bekrî*, şeyhi Şeyh Vecîhuddin'in yanında çocukluğundan otuz yaşına kadar kalmış ve manen yetişmiştir. Şeyh Ömer el-Bekrî, Abbasiler döneminde yaşamış ve 487/1094 yılında vefat etmiş, Dine-

14- Şeyh Ebu Necîb Sühreverdî (ö.598/1201)¹⁴²

15-Şeyh Kutbuddin el-Ebherî (ö.622/1225)¹⁴³

16-Şeyh Muhammed Sincanî¹⁴⁴

17-Şeyh Şehabeddin Tebrîzî (ö.702/1302)¹⁴⁵

18-Şeyh İbrahim Zahid Geylanî (ö. 705/1305)¹⁴⁶

Silsile burada ikiye ayrılır. Buradan sonra *İbrahim Zahid Geylanî*'nin halifelerinden *Şeyh Ahî Muhammed Harezmi* ile Halvetiye Tarikatı başlayıp, devam ederken; *Şeyh Safiyyud-*

verdeki evinin bahçesine defnedilmiştir. (Bkz. El-Hulvî, *Lemezât*, vv. 103a-103b; Vîcdanî, *Tomar*, s. 11, dipnot 1)

142. *Ebu Necib Suhreverdi*, Vecihuddin el-Kadî'nin başhalifesidir. Bağdat'ta Abbasî halifesi Nasır li-Dinillah zamanında yaşamış, 598/1201 tarihinde vefat etmiş, Bağdat'ta Dicle kenarına defnedilmiştir. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 104a-105a)

143. *Şeyh Kutbuddin el-Ebherî*, Semerkand'ın Ebher köyünde doğdu. İlim tahsili için Azerbaycan'a oradan da, Bağdat'a gitti. Şeyh Ebherî, Moğol hücumlarına dayanamıyarak, muhasara esnasında vefat etti. Şam'da kendi tekkesinde medfundur. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 106b-108a)

144. Bu zat hakkında Tabakât kitaplarında bilgi bulunamamıştır.

145. *Şeyh Şehabeddin Tebrîzî*, ismi "*Mahmud*", künyesi "*Şehabeddin*" dir. Tebriz'de doğmuş, Bağdat'ta yetişmişti. Şeyh, 702/1302 tarihinde vefat etmiştir. (Bkz.el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 113a-115a).

146. *Şeyh İbrahim Zahid Geylanî*, Azerbaycan bölgesinde Gilân'a bağlı "*Si-yaverud*" köyünde doğdu. İlim tahsilini Gilân'da tamamladı. Tarikata intisab etti ve Şeyh Şehabeddin Suhreverdi'nin halifesi Seyh Sadi Şirazî'nin manevî terbiyesiyle yetişti. Bir müddet sonra Sadi Şirazî onu, Gilân'da tasavvufî irşat faaliyetleri sürdüren Şeyh Cemaleddin Ezherî (ö.760/1358)'ye gönderdi. Şeyh Cemaleddin, onu manen yetiştirdikten sonra icazet verdi. Halvetiye Tarikatında ilk defa "*Esmâ-yı Seb'a*" (yedî isim) ile müridlere sülûk yaptırın, bu zattır. Ondan önce üç isimle sülûk çıkartılıyordu. Halveti tarihinde önemli bir yer tutan İbrahim Zahid Geylanî 705/1305 tarihinde vefat etmiştir(Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 119b-122a; Harîrîzâde, *Tıbyanü Vesâli'l-Hakâik*, c. II, vv. 70a-71b; Edward Browne, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1977, c. IV, s. 43)

din Erdebilî ile Safeviyye diğer ismiyle Erdebiliyye Tarikatı ortaya çıkacaktır¹⁴⁷.

19-Şeyh Ahî Muhammed (ö.780/1378)¹⁴⁸

20-Şeyh Ömer Halvetî (ö.800/1397)¹⁴⁹

21-Pîr Ahî Mîrem (ö 812/1409)¹⁵⁰

22-Şeyh Hacı İzzeddin Halvetî (ö.828/1424)¹⁵¹

23-Şeyh Sadreddin Pîr Ömer Halvetî (ö.860/1455)¹⁵²

147. Harîrîzâde, *Tıbyan*, c. II, v. 71a.

148. *Şeyh Ahî Muhammed*, Şeyh Muhammed Harezmi olarak bilinir. Horesan'ın Harezmi vilayetinde doğduğunda Harezmi olarak bilinir. Gördüğü bir rüya üzerine, Şeyh İbrahim Zahid Gilani'ye intisab etti. Şeyhi tarafından hilafetle Harezmi'e gönderildi. Bunu takiben Harezmi'den Gilan'ın Heri kasabasına yerleşti ve vefatına kadar orada kaldı. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 125a-126b)

149. *Şeyh Ömer Halvetî*, Gilan'ın nahiyelerinden Lahcan'da doğmuştur. Daha sonra Harezmi'e gelip, Şeyh Ahî Muhammed'e bağlanmıştır. Şeyhiyle birlikte Heri'ye gitmiş, amcasının yerine posta oturmuştur. Bilahare Tebriz civarında "*Hoy*" kasabasına yerleşmişlerdir. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 128b-131a; Harîrîzâde, *Tıbyan*, c. I, vv. 345b; Vassaf, *Sefîne*, c. II, s. 93)

150. *Şeyh Ahî Mîrem*, "Heri" kasabasının "Kelibat" köyünde doğmuştur. Heri ve Şirvan'da ilim tahsil etmiştir. Timur istilası sırasında, Heri'den Timur istilasından dolayı Anadolu'ya gelmiş ve Kırşehir'e yerleşmiştir. Kabri, Kırşehir'in Tepeviran köyündedir. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 133a-134b; Vassaf, *Sefîne*, c. III, v. 95; Vicdanî, *Tomar*, ss. 24-25)

151. *Şeyh Hacı İzzeddin Halvetî*, İzzeddin Türkmanî olarak da bilinir. Şeyh İzzeddin "*Şemahi*" kasabasında doğmuştur. Şeyh İzzeddin 828/1424 yılında Merağa kasabasında vefat etmiştir. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 136a-138b)

152. *Şeyh Sadreddin Pîr Ömer Halvetî*, Şirvan bölgesinde Hiyav köyünde doğduğu için nisbet olarak "Hiyavî" denmiştir. Şeyh Sadreddin 860/1455 yılında vefat etti. Kabri, Şirvan'ın nahiyelerinden Künbed-kubûr'dadır. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 139b-141a; Lamîî, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, s. 572; Vicdanî, *Tomar*, s. 19)

24-Şeyh Seyyid Yahya Şirvanî (ö.868/11463-64)¹⁵³

25-Şeyh Pîr Muhammed Erzincanî (ö.869/1464)¹⁵⁴

26-Şeyh Taceddin Kayserî (ö.860/1455-56)¹⁵⁵

27-Şeyh Alaaddin Uşşakî¹⁵⁶

28-Şeyh Ahmed Marmaravî (ö.910/1504)¹⁵⁷

-
153. *Seyyid Yahya Şirvanî*, Şirvan vilâyetinin “Şemah” nahiyesinde doğmuştur. Babasının adı Bahaeddin’dir. Şeyh Sadreddin Hişavî’nin hem halifesi ve damadı olmuştur. Şeyh sadreddin vefat edince, yerine geçme konusunda şeyhin oğlu ile münakaşa etmişler, bunun üzerine Yahya Şirvanî, Şemah’dan ayrılıp, Şirvan’a bağlı Bakû’ye gitmiş, burada şöhreti duyulmuş, etrafına yüzlerce mürit toplanmıştır. Her ne kadar Şeyh Sadreddin’in yerine oğlu geçmişse de, müritler Yahya Şirvanî’nin etrafında toplanmışlardır. Tasavvuf tarihinde ilk defa halifeler yetiştirip, farklı bölgelere gönderen ilk zatın, Yahya Şirvanî olduğu kaydedilir; Bakû’de 868/1463-64 yılında vefat etti. Kabri Bakû’de Hisar içindedir. (Bkz. Lamîi, *Nefehâtü’l-Üns Tercümesi*, ss. 575-578; Mecdi Efendi, *Hadâiku’ş-Şakâik*, haz. Abdülkadir Özcan, (Çağrı yayınları) İstanbul 1986, s. 288; Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif ve Tarikatnâme-i Pîrân ve Meşâyıh-ı Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye*, Millet Kütüphanesi (Ali Emirî, Şeriyye Bölümü), no: 1330/1, vv. 3b-4a; Köstendilli Süleyman Şeyhi, *Bahru’l-Velâye*, v. 147a; el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 143b-146b; Hocazâde Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ*, İstanbul 1325, s. 37; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. IV, s. 632; Vassaf, *Sefîne*, c. III, s. 96; Vîcdanî, *Tomar*, ss. 25-27)
154. Şeyh Pîr Muhammed Erzincanî, Erzincan’ın Kerliç kasabasında doğmuştur. Döneminin en seçkin müderrislerinden idi. Şeyh Pîr Erzincanî, 869/1464 yılında vefat etmiştir. Kabri, Erzincan Ulu Camii yanındadır. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 149a-151a; B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 174)
155. *Şeyh İbrahim Taceddin Kayserî*, Kayseri’de doğmuştur. Şeyh İbrahim Taceddin 860/1455-56 yılında Kayseri’de vefat etmiştir. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 152b-153b)
156. Ahmed Rifat, *Mir’atü’l-Mekâsîd fî Def’il-Mefâsîd* adlı eserinde “*Der Beyân-ı Silsile-i Tarikat-ı Aliyye*” başlığıyla Mısıriyye Silsilesini kaydederken, Alaaddin Uşşakî yerine Kabaklı Salahaddin Uşşakî adıyla verilir ki, hiç bir kaynakta bu şekilde rastlamadık. (Bkz. Ahmed Rifat, *Mir’atü’l-Mekâsîd fî Def’il Mefâsîd*, (Vezirhan Matbaası) İstanbul 193, s.38)
157. Halvetiyye tarikatının “Orta Kol” adıyla bilinen “*Ahmediyye*” şubesinin kurucusu olan *Ahmed Şemseddin Marmaravî*, Akhisar’ın Marmaracık

Buradan sonra *Ahmed Marmaravî*'ye kadar diğer pek çok Halvetî kol ve şubesiyle aynı olan *Niyazî-i Mısırî*'nin silsilesi, ayrılır. Bundan sonra *Niyazî-i Mısırî*'ye kadar silsile şöyle devam eder:

29-Şeyh Şeyh Abdülvehhab Elmalı(1004/1596)¹⁵⁸

30-Eroğlu Nuri Efendi (ö.1012/1603-4)¹⁵⁹

31-Şeyh Sinan-ı Ümmî Elmalı (ö.1067/ 1657)¹⁶⁰

nahiyesindendir. Zahirî ilimleri öğrendikten sonra, Uşak'ın Kabaklı köyünde medfun döneminin büyük velilerinden Alaaddin-i Uşakî'ye intisab etti. Onun yanında manevî eğitimini tamamlayınca Şeyhi tarafından Manisa'da irşatla görevlendirildi. O esnada İstanbul'da Şeyhler arasında çıkan bir anlaşmazlığı giderdiği için kendisine "Yiğitbaşı" lakabı verildi. 910/1504 yılında Manisa'da vefat etti. (Bkz. Hafîrizâde, *Tıbyân*, c. I, v. 52a; Vicdanî, *Tomar*, ss. 91-92; B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 197; Aynı yazar, Aydın Vilayetine Mensub Meşayih, Ülemâ, Şuarâ, Muerrihûn ve Etibbânın *Terâcim-i Ahvâlî*, (Keleşyan Mabaası) İzmir 1324, ss. 34-35; Hocazâde, *Ziyaret-i Evliyâ*, İstanbul 1325, s. 54). Bir eserde yanlışlıkla Niyazî-i Mısırî, Sinan-ı Ümmî'nin şeyhi olarak gösterilmiştir. (Bkz. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hedliyyetü'l-Arifin ve Âsaru'l-Musannifin*, s. 288)

158. Şeyh Abdülvehhab, Elmalı'da yaşamış ve 1004/1596 yılında Elmalı'da vefat etmiştir. (Bkz. S. Fikri Erten, *Antalya Livası*, s. 186-187)
159. Yiğitbaşı halifelerinden Elmalılı şeyh Abdülvehhab Efendi'den halifelik almış olup, Elmalılıdır. Kula ile Eşme kazaları arasında kendi isimi ile anılan Eroğlu köyünde medfundur. (Bkz. B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 26; Erten, *Antalya Livası Tarihi*, s.185). Daha sonra günümüzde yapılan çalışmalardan birinde, Eroğlu Nuri Efendi'nin asıl adının Yahşi ve Kula'nın Eroğlu köyünde değil Finike'de medfun olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. (Bkz. Ekiz, *Sinan Ümmî ve Ahfadı*, s. 21)
160. Şeyh Elmalılı Sinan-ı Ümmî, Antalya vilayetine bağlı Elmalı kazasında doğmuştur. Sinan-ı Ümmî'nin asıl adı "Yusuf" tur. "Ümmî" mahlası kendisinin tevazuundan dolayı kullandığı bir tabirdir. Gerçekte âlim bir zattır. Kutbu'l-Meânî adında bir eseri ve matbu bir Divanı vardır. 1067/1657 yılı Nisan ayında Elmalı'da vefat etmiştir. (Bkz. Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 78; Ekiz, aynı eser, ss. 15-17) Bir eserde yanlışlıkla Niyazî-i Mısırî, Sinan-ı Ümmî'nin şeyhi olarak gösterilmiştir. (Bkz. Bağdatlı

Bu silsilede yer alan isimler, Halvetiye Tarikatının diğer kol ve şubelerinde genellikle aynı olmakla birlikte, Hz. Ali'den sonra yer alan ehlibeyt'e ait bazı isimlerin daha önceleri var iken, sonraları silsilelerde zikredilmemesi hayli ilginçtir¹⁶¹. Burada, *Niyazî-i Mısırî*'den rivayetle kaydettiğimiz bu silsilede Hz.Ali'den başka ehlibeyt'ten hiç kimse kaydedilmezken, ondan bir asır önce, yine Halvetî silsilelerinde Hz.Ali'den sonra, Hz. Hasan ve Hüseyin, silsiledeki Ma'ruf Kerhî'den sonra, Ehl-i Beyt'ten Zeynu'l-Abidîn, Muhammed Bakır, İmam Cafer Sadık, İmam Musa Kazım, İmam Ali Rıza gibi Şia imamlarının önde gelenlerinin isimleri¹⁶² zikredilmektedir¹⁶³.

Burada, ortaya çıkan bu farklılaşmanın sebeplerini daha önce Halvetiye-Safeviye Tarikatı ilişkisi ve Safevilik başlığı altında ele aldığımız için, tekrar etmeye gerek duymuyoruz.

İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifin*, s. 288). Ayrıca Ümmî Sinan adında bir mutasavvıf daha vardır. Bu zat, Niyazî-i Mısırî'nin şeyhi Sinan-ı Ümmî'den önce yaşamış, Ümmî Sinan İbrahim Halvetîdir. Bu şeyh, Halvetiyyenin Ahmediye kolunun Sinaniyye şubesinin kurucusudur. İstanbul'da Topkapı'ya yakın Kürkçübaşı mahallesinde kurduğu zaviyesinde irşatta bulunmuş ve 976/1568 yılında vefat edip, Eyüp civarında Nasuhî Dergâhı haziresine defnedilmiştir. (Bkz. Harîrîzâde, *Tıbyan*, c. II, vv. 142a-143b)

161. Halvetiye Tarikatının silsilesini ele alan son dönem kaynakları, silsilenin baş tarafını bizim Niyazî-i Mısırî'den naklen yukarıda verdiğimiz şekilde kaydederler ve bunların hiç birinde Hz.Ali'nin Şia'nın on iki imam kabul ettiği kimselerden hiç biri yer almamaktadır. (Bkz. Atayî, *Hadâiku't-Hakâyık*, ss. 62-62; Mehmed Samî' es-Sünbülî, *Esmâr-ı Esrâr*, ss. 15-16; Bandırmalızâde Ahmed Münib, *Mir'âtü't-Turuk*, ss. 26-27; Vicdanî, *Tomar*, ss. 2-3; el-Bolevî, *Adâbu't-Turuk*, ss. 17-18)
162. Fığlalı, *İmamîyye Şiâsi*, (Selçuk Yayınları) Ankara 1984, ss. 160-168.
163. Yusuf Sinan Efendi, *Menâkıb-ı Şerîf*, vv. 2b-3a. Bu eserde Halvetiye tarikatı silsilesinin baş kısmı şöyle verilmektedir: 1-Hz.Peygamber (s.a).2-Hz. Ali. 3-Hz. Hasan ve Hüseyin. 4-Hasan Basrî. 5-Habib Ace-mî. 6-Davud Taî. 7-Maruf Kerhî. 8-Zeynu'l-Abidîn. 9- Muhammed Bakır. 10-İmam Cafer Sadık. 11- İmam Musa Kazım. 12-İmam Ali Rıza. 13-Maruf Kerhî...(Aynı eser, vv.2b-3a)

İşte Halvetiye Tarikatı'nın silsilesi, *Niyazî-i Mısrî*'ye kadar bu şekilde ulaşmaktadır.

II- HALVETİYE'NİN ALT-KOLU OLARAK MİSRİYYE

a- Halvetiye Şubeleri Arasında Mısrıyye'nin Yeri

Yukarıda Halvetiye tarikatının silsilesini verirken, *Niyazî-i Mısrî*'nin verdiği silsileyi esas aldığımızdan dolayı -ayrıca Halvetiye'nin diğer kol ve şubelerinin dağılımı, etüdümüzün sınırlarını aşacağı için- burada sadece Halvetî kol ve şubeleri arasında Mısrıyye'nin yerini tesbit etmek istiyoruz. Halvetiye Tarikatının başta *Seyyid Yahya Şirvanî*'den sonra dört ana kola ayrıldığını görüyoruz¹⁶⁴. Bu ana kollar şunlardır:

1- Ruşeniyye-i Halvetiyye: Bu kol *Yahya Şirvanî*'nin başı halifesi ve postnişini *Dede Ömer Ruşenî*'nin kurduğu bir koldur¹⁶⁵.

164. Vicdanî, *Tomar*, s. 40.

165. *Dede Ömer Ruşenî*, Aslen Aydınli olduğu için "Ruşenî" mahlasıyla anılagelmiştir. Hayatının ilk döneminde Bursa'da ilim tahsil etmiş, oradan Karaman'da dervişleri irşatla meşgul kardeşi Alaaddin el-Halvetî'nin yanına giderek, bir müddet tasavvuf terbiyesi almıştır. Kardeşi Alaaddin Halvetî'nin işareti ve tavsiyesi üzerine, Bakû'de bulunan Seyyid Yahya Şirvanî'ye gitmiş ve onun halkasına dahil olarak, manen kendisini yetiştirmiştir. Yahya Şirvanî, kendisini Gence, Karabağ bölgesine tarikatı yaymak için göndermiştir. Daha sonra, İran Şahlarından Sultan Hasan ve Yakup'un ricasıyla Tebriz'e giderek, sultanın yaptırdığı mes-cid ve zaviyede tasavvufi faaliyetlerini sürdürmüştür. 892/1487 yılında vefat etmiştir. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, vv. 179a- 181b; Vicdanî, *Tomar*, ss. 41-42; Vassaf, *Sefîne*, c. III, v. 98; Bandırmalızâde, *Mir'atî't-Turuk*, s. 30; B. Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 69; Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetîler ve Halvetilik*, ss. 86-87)

2- Cemaliyye-i Halvetiyye: Bu kol *Çelebi Halife* olarak meşhur olmuş, *Şeyh Mehmed Çelebi Cemalî'ye* aittir¹⁶⁶.

3- Şemsiyye-i Halvetiyye: Bu tarikat da Halvetiyye'nin ana kollarından biridir. Bu tarikatın kurucusu *Şeyh Şemseddin Ahmed Sivasî'dir*¹⁶⁷.

166. *Şeyh Mehmed Çelebi*, Cemaleddin Aksarayî neslindendir. İlk tahsilini doğum yeri Aksaray'da yaptıktan sonra, medrese ilimleriyle meşgul oldu. Bu arada tasavvufa meyiletti. Önce Karaman'da olduğunu duyduğu Abdullah Karamanî'ye, onun vefatından sonra da, Tokat'a giderek Ümmî Şeyh Tahirzâde'ye intisab etti. Daha sonra Bakû'e olduğunu duyduğu Yahya Şirvani'ye gitmek üzere yola çıktı. Onun vefat haberi üzerine Molla Pîrî diye bilinen halifesi, Muhammed Bahaeddin Erzincanî'ye intisab etti. İcazetnâmesini aldıktan sonra, bir süre Amasya'da hizmet veren Cemâl-i Halvetî, II. Bayezid ve Koca Mustafa Paşa'nın daveti üzerine İstanbul'a geldi. Kocamustafapaşa'daki Dergâh'ta postnîşin olarak görev yaptı. Yerine Sünbül Sinan'ı vekil bırakarak, hacca gitti. Yolda, Tebûk yakınlarında 899/ 1496 yılında vefat etti. (Bkz. el-Hulvî, *Lemezât*, v. 153b; Sinaneddin Yusuf, *Menâkıb-ı Şerif*, v. 4a; Haririzâde, *Tıbyan*, c. I, s. 246a; Lamiî, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, ss. 579-581; Vicdanî, *Tomar*, ss. 55-57; Hocaazâde Ahmet Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ*, s. 40; B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, ss. 51-52; Tahsin Yazıcı, *"Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri"*, İED, İstanbul 1956, c. II, ss. 91-97; Serin, a.g.e, ss. 98-101; Küçükdağ, *Cemalî Ailesi*, ss. 10-15; M. Serhan Tayşî, *"Cemâl-i Halvetî"*, DİA, c. VII, ss. 302-303)

167. *Ahmed Sivasî*, 926/1520 tarihinde Zile'de doğmuştur. Babası Amasyalı Mehmed Efendi'dir. Ahmed Sivasî, Zile'de ilk tahsilini yaptıktan sonra, Tokat'a giderek, devrin âlimlerinden Arakiyecizâde'den o devirde okunan ilimlerin tamamını okuyarak, icazet almıştır. Daha sonra İstanbul'a gitmiş, ilmî seviyesini yükseltmiştir. Gördüğü bir rüya üzerine Hicaz'a gitmiş, oradan da memleketi Zile'ye dönerek, bir müddet müderrislik yapmıştır. Müderrisliği esnasında, Halvetiye şeyhlerinden Şeyh Muslihiddin Efendi'yi intisab etti. Daha sonra Zile'ye gelen Necmeddin Şirvani'ye intisab eden Ahmed Sivasî kısa bir sürede sülûkunu tamamlamış ve Tokat'a yerleşerek, hizmete başlamıştır. Onun şöhretini duyan Sivas Valisi Hasan Paşa, Sivas'ta yaptırdığı Cami ve tekkenin imamlık ve şeyhliğini kendisine vermek üzere çağırır. Bu davet üzerine Sivas'a gelip, yerleşen Ahmed Sivasî, vefat tarihi olan 1006/1579 tarihine kadar orada hizmet eder. (Bkz. Vicdanî, *Tomar*, ss. 114-115; Serin, a.g.e, ss. 122-123)

4- Ahmediyye-i Halvetiyye: *Niyazî-i Mısırî*'nin tarikatı Mısriyye'nin bağlı bulunduğu bu ana kol, daha önce dipnot olarak kendisinden bahsettiğimiz¹⁶⁸ *Ahmed Şemseddin Marmaravî*'ye aittir. *Niyazî-i Mısırî* ile çağdaş olan Halvetî şeyhlerinden *Mehmed Nazmî*'nin Halvetiyye'nin bu koluyla ilgili değerlendirmeleri oldukça ilginçtir. Ona göre bu kola mensub olanların hepsi ümmîdir¹⁶⁹. Ancak tarikat içi taasubuna tipik örnek teşkil eden bu görüşe cevabı, *Tıbyan* sahibi *Harirîzâde Kemâleddin Efendi* verecektir. *Harirîzâde*, *Şeyh Mehmed Nazmî*'nin haksızlık ettiğini ve bunun doğru olmadığını belirttikten sonra, bu tarikattan *Niyazî-i Mısırî* gibi âlim bir mutasavvıfın yetişmiş olmasının en büyük cevap olacağını kaydeder¹⁷⁰.

Halvetiye Tarikatı, bu dört ana koldan sonra, bir çok alt şubelere ayrılır. Tasaavvuf tarihinde en çok kol ve şubelere sahip tarikat olarak nitelendirebileceğimiz, hatta bu özelliğinden dolayı tasavvuf ehli tarafından önceleri "*Tarikat kuluçkası*", zamanla "*Tarikat fabrikası*" denilegelmiştir¹⁷¹. *Harirîzâde*'nin *Tıbyan*'ında¹⁷² 27, *Sadık Vîcdanî*'nin *Tomar-ı Turuk-ı Aliyye*'sinde¹⁷³ 40 şube olarak tesbit edilen Halvetiye Tarikatının kol ve şubelerini şematik olarak gösterecek olursak, Mısriyye Tarikatının yeri şu şekilde olur¹⁷⁴:

168. Aynı bölüm, 47 nolu dipnot.

169. Mehmed Nazmî, *Hedîyyetü'l-İhvan*, v. 145a.

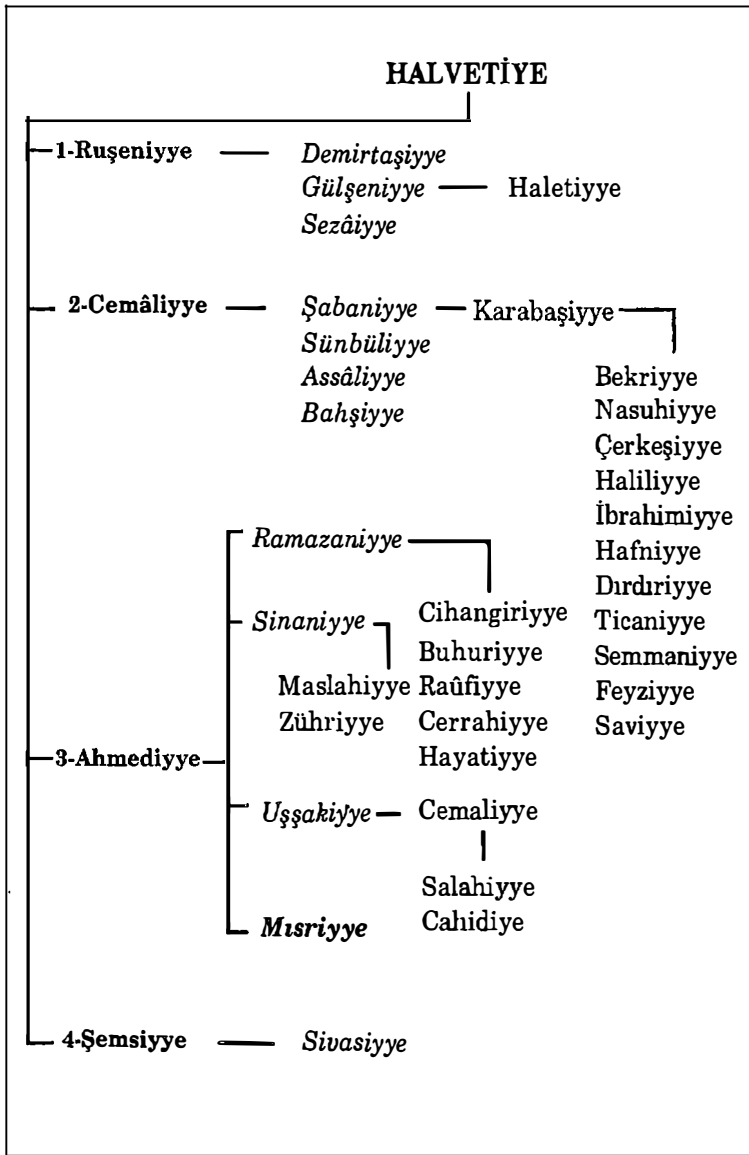
170. Harirîzâde, *Tıbyan*, c. I, v. 52a.

171. Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1977, s. 327.

172. Harirîzâde, a.g.e, c. I, v. 346a.

173. Vîcdanî, *Tomar*, s. 1. Bir eserde de Halvetiyye'nin 170 kadar kolu olduğu kaydedilirse de (Bkz. Abdurrahman Samî, *Mi'yârü'l-Evlîyâ*, İstanbul 1339, s.491), kaynakların genelinde rastladığımız 40 kol ve şube görüşü, daha ilmi ve makul gelmektedir.

174. Harirîzâde, *Tıbyan*, c. I, vv. 65a-65b; Vîcdanî, *Tomar*, s. 97.



b- Mısriyye Silsilesi

Mısriyye tarikatı aslında Halvetiyyenin, Ahmedîyye kolunun bir alt şubesi olmasına rağmen *Niyazî-i Mısırî*'nin adıyla birlikte, Tasavvuf tarihine *Mısriyye* şeklinde malolmuştur¹⁷⁵. Batılı araştırmacılar tarafından, *Niyaziyye* adıyla kaydedilmekte¹⁷⁶ ise de, yerli kaynakların hiç birinde bu isimle zikredildiğine rastlamadık.

Niyazî-i Mısırî'ye kadar olan silsileyi, Halvetiye silsilesi bölümünde verdiğimiz için burada tekrar etmeye gerek duymuyoruz. Ancak *Niyazî-i Mısırî*'den sonra Osmanlı Devletinin son dönemine kadar olan silsilenin şu şekilde geldiğini görüyoruz¹⁷⁷:

1-*Niyazî-i Mısırî*

2-Budenceli eş-Şeyh Hasan el-Halvetî el-Mısırî

3-Vestencevî eş-Şeyh Ali el-Halvetî el-Mısırî

4-Trablicavî eş-Şeyh Ahmed Emîr el-Halvetî

5-eş-Şeyh Muhammed Tahir el-Halvetî el-Mısırî

175. Harîrîzâde, *Tıbyan*, c. III, v. 129b. Harîrîzâde, tarikatlar ansiklopedisi niteliğindeki bu eserinde, Mısriyye başlığı altında *Niyazî-i Mısırî*'nin tarikatını genişçe ele alır. Burada Mısriyyeyi, Halvetiyye'nin Ahmedîyye kolunun bir şubesi olarak takdim eder. (Bkz. Aynı yer) Ayrıca Harîrîzâde Muhammed Kemaleddin Efendi, şu silsileyle kendisinin *Niyazî-i Mısırî*ye ulaştığını ve bu tarikattan icazetli olduğunu belirtir: 1-Şeyh Ali bin Muhammed Karahisarî 2-Şeyh Ahmed Bedreddin Morevî 3-Şeyh Muhammed Tahir efendi 4-Şeyh Ahmed Morevî Efendi 5-Şeyh Ali Vestencevî 6-Şeyh Hasan Budencevî 7-Şeyh Muhammed Mısırî en-Niyazî. (Bkz.Aynı yer)

176. Louis Massignon, *Le Legende De Hallage Mansur En Pays Turcs*, s. 103; aynı yazar, "*Tarikat*", İA, c. XII, s. 13; Thomas Hughes, *Dictionary of Islâm*, New Delhi- India 1978, s. 177.

177. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısırî*, s. 581.

- 6-Trablıcavî eş-Şeyh Ahmed Bedreddin el-Halvetî el-Mısrî
- 7-Atinevî Şeyh Ali Rıza el-Halvetî el-Mısrî
- 8-Bursevî Şeyh Mustafa Lütfi el-Halvetî el-Mısrî
- 9-Mehmed Şemseddin (Ulusoy) el-Halvetî el-Mısrî
(ö.1936)

c- Halvetiyye ve Mısriyye’de Zikir Usûlu

¶ Halvetiyye Tarikatının genel özellikleri üç temel esasa dayanır. Bunlardan birincisi, cehrî olarak *Esmâ-ı Seb’a* (ye-di isim) ile zikir çekmek, ikincisi rüyalar ve yorumları ışığında kalbi tasfiye etmek, üçüncüsü ise, Kelime-i Tevhid’e devam etmektir¹⁷⁸.)

Halvetiye tarihinde, silsilede yer alan *Cüneyd-i Bağdadî* (ö.297/910)’den *İbrahim Zahid Gilânî* (ö.705/1305)’ye kadar dört isimle (*Lâilâhe illallah, Allah, Hu*¹⁷⁹, *Hakk*) zikredilmekteydi. Halvetîlikte ilk defa *İbrahim Zahid Geylânî*’nin içti-hadıyla bu dört isme üç isim (*Hayy, Kayyûm, Kahhâr*) daha eklenerek yedi isimle zikredilmeye başlandı¹⁸⁰ ve buna *Esmâ-*

178. Harîrîzâde, *Tıbyân*, c. I, v. 343b; Öztürk, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, s. 158.

179. Tasavvuf tarihinde “Huve” zamirinin isim yerine, zikir olarak kabul edilip-edilemeyeceği tartışılmış ve zikir olduğu mutasavvıflar tarafından ele alınıp, isbat edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca “Huve” zamiri, İsm-i Azam kabul edilmiş, “Hû” zikrine devam etmenin müridi en yüksek manevî makamlara ulaştıracağı kabul edilmiştir. (Bkz. Fahreddin Râzî, *Şerhu Esmâillahi’l-Hüsnâ*, Beyrut 1404/1984, ss. 94-95; Ankaravî, *Minhâcû’l-Fukarâ*, s. 93; Harîrîzâde, *Fethu’l-Esrâr Şerh-i Virdi’s-Settâr*, s. 67; Seyyid Seyfullah Efendi, *Câmiu’l-Maârif*, (Dersaadet) İstanbul 1326, ss. 28-29; Osman Türer, “*Esrâr-ı Hû*”, İlim ve Sanat, S. 40, Şubat 1996, s. 95.)

180. Lamiî Çelebi, *Nefehâtü’l-Üns Tercümesi* s. 572 ; Muhammed b. Hasan, *el-Adâbu’s-Senîyye*, vv. 161a-162b; Bursevî, *Silsilenâme-i Celvetiyye*, s. 63; Harîrîzâde, *Risâle-i Kenzû’l-Feyz*, vv. 50a-50b.

yı Seb'a (yedi isim) denildi. Bu isimlerin zikir sırası şeyhin telkinine göre değişebilir¹⁸¹. Ahmed Şemseddin Marmaravî (ö.910/1504), Halvetiyyenin Ahmediyye kolunun kurucusu olarak içtihad yapmış ve o zamana kadar zikredilen Esma-yı Seb'aya beş yeni isim (*Vehhâb, Fettah, Vâhid, Ehad, Samed*) daha ekleyerek on ikiye çıkarmıştır¹⁸².

Buradan anlaşılacağı üzere, Halvetiye Tarikatında, şeyhler, zaman geçtikçe içtihatlar yapmak suretiyle yeni isimler eklemişler veya sayı aynı olmak üzere, farklı isimlerle müritlerine sülûk çıkartmışlardır. *Niyazî-i Mısırî* de, kendi içtihadına dayanarak şu on iki isimle sülûk çıkarttırmıştır¹⁸³:

1-*Lâilahe illallah*

2-*Allah*

3-*el-Aliyy*

4-*Huve*

5-*el-Kahhar*

6-*el-Hayy*

7-*el-Azîm*

8-*el-Hakk*

9-*el-Vahid*

10-*el-Kayyûm*

11-*es-Samed*

12-*el-Ehad*.

¶ Halvetîler, "Kul ile Allah arasında nur ve zulmetten yetmiş bin perde bulunduğuna" dair, Hz. Peygamber (a.s.)'den nakledilen bir hadise dayanarak, zikri aradaki bu perdeleri kaldırmada vasıta kabul ederler ve Allah'ın her isminin belir-

181. Sinan b. Yakub, *Sünen-i Meşâyih-i Halvetiyye*, v. 209b.

182. Harîrîzâde, *Tıbyan*, c. I, v. 52a.

183. Harîrîzâde, *Tıbyan*, c. III, vv. 131b-132a.

li sayıda zikri ile bu perdelerin kalkacağını ileri sürerler¹⁸⁴. Elbette burada zikredilen perdeler, kula göredir. Yoksa, Allah için perde söz konusu değildir. Halvetiliğe göre bu yetmiş bin perde, yedi makam halinde aşılır ki; bunlara *Etvâr-ı Seb'a* (yedi tavır) denir¹⁸⁵.

Niyâzî-i Mısri'nin tarikatı Mısriyye'nin bağlı bulunduğu Halvetiyye'nin Ahmediyye kolunun kurucusu *Ahmed Şemseddin Marmaravî* (ö.910/1504) *Etvâr-ı Seb'a*'yı açıklayan bir risâle kaleme almış¹⁸⁶ ve bu risâlesinde *Etvâr-ı Seb'a*'yı şu şekilde özetlemiştir: Birinci tavır, makâm-ı sadırdır ki, ahlakî zulmaniyetin kaynağıdır. İkinci tavır, makâm-ı kalb'dir ki, mazhar-ı basırdır. Üçüncü tavır, makâm-ı ruhdur. Dördüncü tavır, makâm-ı seyirdir. Beşinci tavır, makâm-ı tavırdır ve mazhar-ı iradettir. Altıncı tavır, makâm-ı kürsidir. Yedinci tavır, makâm-ı seyr-i billahtır¹⁸⁷. Ayrıca bu tarikatın temel özelliklerinden biri olan bu tavırları geçmeyen amacına ulaşamaz¹⁸⁸.

Özellikle Halvetiye Tarikatında, *Esmâ-i Hüsnâ*'dan zikir için esas olan yedi isimden (*Lâilâhe illallah, Allah, Hû, Hak, Hayy, Kayyûm, Kahhâr*) her birinin muayyen gün ve sayı-larda tekrar edilmeleri ile bu zulmet ve nur perdelerinin kalkacağına inanılmış ve ayrıca bunlar müridin çıktığı manevî yolculuktaki hallerle ilgilendirilmiştir¹⁸⁹.

184. Harirîzâde, *Tıbyan*, c. I, v. 344a.

185. Vicdanî, *Tomar*, ss. 32-33; La'li Mehmed Fenâî Efendi, *Şerh-i Ma'nevî-i Şerîf*, İstanbul 1289, ss. 44-48; Massignon, "Tarikat", İA, c. XII, s. 1.

186. Bkz. Ahmed Şemseddin Marmaravî, *Etvâr-ı Seb'a*, Millet Kütüphanesi, no: 1359/2, vv. 56a.

187. Marmaravî, a.g.e, vv. 29b-55a.

188. Marmaravî, a.g.e, v. 29a.

189. Vicdanî, aynı yer.

Bu yedi isim, aşılacak *Merâtibu'n-Nefs* denilen yedi merhaleyi şöyle karşılar:

1-*Nefs-i Emmare-Lâilâhe illallah* Bu aşamada nefs tabiata, şehvete, cimrilik, kötü huy vs. ye meylederk şer ve fesada gömülünce bu adı alır.

2-*Nefs-i Levvame-Allah* Bu mertebedeki nefs, ilahî emir ve tekliflere kulak verir, Hakk'a ittibaya meyleder. Fakat yine de şehvet ve kötülüklerden eser taşır.

3-*Nefs-i Mülhime-Hû* Bu mertebedeki nefsde şehvetler zâil olmuş, kötülüklerle karşı mukavemet artmıştır. Artık kutsî âleme yöneliş tam gerçekleşmiş, ilhâma isdidat ke-mal bulmuştur.

4-*Nefs-i Mutmainne-Hakk* : Bu makamda nefsin bütün ıstırapı diner ve şehvetler ona bir daha yol bulamaz olmuştur.

5-*Nefs-i Raziyye-Hayy* Nefs terakkî ede ede hiç bir makama yol bulamaz olur.

6-*Nefs-i Mardiyye-Kayyûm* Raziyye makamındaki hal üzere biraz daha ilerleyen nefs, bu adla anılır.

7-*Nefs-i Kâmile-Kahhâr* : Kendilerini irşat için Allah'ın kullarına dönmesi emredilen nefs bu adı alır¹⁹⁰.

Mürid bu merhaleleri aşarken hem iç âleminde (enfüste) hem de dış âlemde (âfakta) seyretmektedir. Bunların birincisine seyr-i enfûsî, ikincisine seyr-i afâkî denmiştir¹⁹¹.

190. Muhammed b. Hasan el-Halvetî, *el-Adâbu's-Seniyye*, vv. 145b-167a; Öztürk, "Al-Adâb As-Saniyya Li Man Yuridu Tarika Sâdât Al-Halvatiyya", s. 69.

191. Muhammed b. Hasan, *el-Adâbu's-Seniyye limen Yuridu Tarika Halvetiyye*, vv. 145b-146a; Öztürk, *Kur'ân ve Sünnete Göre Tasavvuf*, (Yeni Boyut) İstanbul 1993, ss. 124-125. Halvetilikte nefsin mertebeleri hak-

Halvetiye Tarikatında zikir olarak, *Pir-i Sanî Yahya Şirvanî'nin Virdü's-Settar'ı* oldukça önemlidir. Halvetiye'ye mensub olanların bunu okumaları onların anlayışına göre vacib gibidir. Çünkü Halvetiler, bu zikre devamla yüksek makam ve derecelere ulaştıklarını söylerler. Bu vird sabah namazından sonra okunduğu gibi, ikindi namazından sonra da okunabilir. Cemaatle okunmak istediği zaman, bir kişi okur diğerleri dinler¹⁹².

Halvetiye Tarikatında zikir uygulamasına gelince, derviş tam bir taharetle temiz bir yere kibleye karşı oturur. Zihnindeki tüm masıvayı atmaya çalışır ve Allah düşüncesi üzerine yoğunlaşır¹⁹³. Sonra başını sağ omuzuna çevirip, "*Lâilâhe*" ibaresini, arkasından başı sol omuza çevirip, sol memenin altındaki kalb üzerine doğru başı eğerek, vururcasına "*İllallah*" kelimesini seslice söyler. Bu şekilde, şeyhin telkinine göre ve belirttiği sayıya uygun olarak zikredilir. Arkasından *İsm-i Celâl* zikredilir. Böylece *Esma-yı Seb'a'* dan diğer isimler zikredilerek, tamamlanır¹⁹⁴. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, farklı kol ve şubelerin sülûkları esnasında *Esma-yı Seb'a* üzerine ilave ettikleri isimler ve sayıları değişiklik gösterecektir.

Mısriyye tarikatında Zikir adâbına gelince, bunlar yirmi tanedir. Bu yirmi edebin beşi zikir öncesinde, on ikisi zikir esnasında, diğer üçü de zikirden sonraya aittir. Zikir öncesine ait adâb beştir:

kında geniş bilgi için bkz. Muhammed bin Hasan, *el-Adâbu's-Seniyye limen Yurîdu Adâbe't-Tarikati'l-Halvetiyye*, vv. 145b-170a.

192. Sinan b. Yakub, *Sünen-i Meşâyih-ı Halvetiyye*, vv. 218a-220a; Harîrî-zâde, *Felhu'l-Esrâr Şerh-i Virdi's-Settâr*, ss. 1-72.

193. Sinan bin Yakub, *Sünen-i Meşâyih-ı Halvetiyye*, v. 210a; Vicdanî, *Tomar*, s. 29.

194. Vicdanî, aynı yer.

1-Tevbe

2-Tahâret

3-Sükûn ve Sükût

4-Şeyhin himmetine müracaat

5-İstimdat esnasında şeyhi mekan ile kayıtlamamak¹⁹⁵

Zikir esnasında on iki edeb:

1-Temiz bir yerde oturmak

2-Zikir ister münferiden, isterse toplu halde yapılsın, diz çöküp kıbleye yönelmek

3-Oturulan yere ve elbiselere güzel kokular saçılır.

4-Giydiği elbiselerde en küçük bir kul hakkı bulunmaması

5-Karanlık bir yer seçmiş olmak

6-Kalp gözünün açılması için kafa gözlerini yummak

7-Zikir boyunca mürşidini gözü önünde tutmak

8-Açık ve gizli zikir arasında fark görmemek

9-İhlas ve sıdk üzere olmak

10-Zikir için Kelime-i Tevhid'i seçmiş olmak

11-Zikrin manasını sürekli olarak kalbinde yaşatmak

12-Masivâyı kalbden atmak¹⁹⁶

195. Muhammed b. Hasan el-Halvetî, *el-Adâbu's-Saniyye*, vv. 97a-100b; Öztürk, "Al-Adabu's-Saniyya Li Man Yuridu Tarika Sâdât al-Halvatiiyya", ss. 65-66.

196. Muhammed b. Hasan el-Halvetî, *el-Adâbu's-Saniyye*, vv. 100b-101a; Öztürk, "Al-Adabu's-Saniyya Li Man Yuridu Tarika Sâdât al-Halvatiiyya", s. 65.

Kelime-i Tevhid manevî kalble söylendiği gibi lahmî ete ait kalple de söylenecektir. Baş sol yana eğik olacaktır. Zikri takib eden döneme ait üç edep ise şunlardır:

1- *Zikrin hemen ardından huşû ile dolu bir döneme girmek, bu esnâda gelecek olan varidi beklemek. Bu esnâda bazen öyle tecelliler olur ki, mücâhede'nin otuz yılda kazandıramadığını insan bir anda elde edebilir.*

2- Zikirden hemen sonra üç veya yedi nefes kadar soluğunu tutmak.

3- Zikirden sonra epey bir süre su içmemek. Bunun sebebi zikirden gelen ve zikirden istenilen hararetin muhafazasıdır. Çünkü bu hararet tecellinin zuhuruna vesiledir¹⁹⁷.

Mısriyye Tarikatına gelince, Halvetiliğin genel esaslarının yanında, *Niyazî-i Mısri* has uygulamalar vardır. *Niyazî-i Mısri*, genellikle besmeleden sonra, "*İhdina's-sırâta'l-müstakîm*"¹⁹⁸ âyetiyle zikre başlatırdı. *Niyazî-i Mısri*'den sonra, *Şeyh Hasan Efendi*'nin içtihat yaparak, besmeleyle başlanıp, kelime-i tevhid ve ism-i celâl zikriyle devam edilirdi. Arkasından furuât denilen on iki isimden diğerleri zikredilirdi. Sonunda tekrar "*İhdina's-sırâta'l-müstakîm*" ve virdü's-settar okunurdu¹⁹⁹. Aynı şekilde babası *Sahafîzâde* yerine postnîşin olan *Şeyh Ali Efendi*'nin vaazdan sonra "*İhdina's-Sırata'l-Müstakîm*" diye-

197. Muhammed b. Hasan el-Halvetî, *el-Adâbu's-Seniyye*, vv. 101b-102a; Öztürk, a.g.m., s. 66.

198. Fatiha Süresi, âyet 6.

199. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısri*, s. 511.

rek Zikir ve Deverân yaptırdığı kaydı da bu görüşü destekler mahiyettedir²⁰⁰.

Halvetiyye Tarikatının esaslarından bahsederken, ikinci esâsın, rüyalar ve yorumları ışığında kalbi tasfiye etmek demiş idik. Hemen her tarikatta, müridin gördüğü rüyalar, şeyh-mürîd ilişkisinde, özellikle de şeyhe müridin manevî yönden ilerlemesi veya gerilemesine dair ipuçları vermesi yönüyle önem arzeder. Diğer pek çok tarikatta olmakla birlikte özellikle tasavvuf literatüründe *Niyazî-i Mısırî* de dahil Halvetî şeyhlerinin hemen bir çoğunun *Tabir-nâme* türünde rüya tabirine ait risâleler yazdıkları veya eserlerinde yer verdikleri göze çarpmaktadır²⁰¹.

Mutasavvıflar özellikle seyru sülûk esnasında bilgi edinme kaynaklarından biri kabul eder ve görülen rüyalardan manevî terakkîye işaret ve deliller çıkarırlar. Peygamberliğin kırk altı şubesinden biri kabul edilen rüya ilmi, Kur'an ve Hadis kaynaklı²⁰² olduğu kabul edildiği için, bir çok tasavvuf erba-

200. Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân fî Zübde'ti'l-Hakâyık-ı ve'l-Beyân*, v.137b.

201. Bkz. Ahmed Şemseddin Marmaravî, *Mukaddimetü's-Sâliha*, Eyüp Hüsrev Paşa Kütüphanesi, no: 182; Aynı müellif, *Etvâr-ı Seb'a*, vv. 31b-33a. Müellif bu son eserinde zikredilen varaklar arasında "*Fasl fî Beyân-ı Ta'birâtü'l-Vakîât*" başlığı altında rüya tabiri yapar. Yine Halvetî şeyhi *Karabaş-ı Velî* (ö.1097/1685)'nin *Ta'bir-nâme-i Şerîfe* adlı eseri vardır. (Bkz. *Karabaş Velî, Ta'bir-nâme-i Şerîfe*, Milli Kütüphane, (O6) Yz. No: A-2368, vv.1b-5a) *Niyazî-i Mısırî*'nin de *Ta'birâtü'l-Vakîât* adında bu konuda diğerlerine nazaran oldukça geniş bir risâlesi olduğunu daha önce kaydetmiştik. (Bkz. *Niyazî-i Mısırî, Ta'birâtü'l-Vakîât*, Süleymaniye Ktb., H. Mahmud Ef. Böl., no: 3346/10, v. 62a-63b) Ayrıca günümüzde bu risâlelerin çoğunu içine alıp, rüyalar hakkında değerlendirmelerin yapıldığı bir çalışma da yapılmıştır. Bkz. Mustafa Tatçı-Halil Çeltik, *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüya Tabir-nâmeleri*, (Akçağ) Ankara 1995.

202. Kur'an-ı Kerim'in en uzun kıssalarından olan Yusuf kıssasında, Yusuf (a.s.)'ın bir rüya görmesi ve sonunda bu rüyayı doğrulayıcı olayların cereyan etmesi, yine Yusuf (a.s.)'a rüya yorumunun öğretilmesi gibi bil-

bı tarafından rüyalara değır verilmiştir. Kur'an-ı Kerim'in en güzel kıssasında Hz. Yusuf'un bir rüya görmesi, sonunda bu- nu doğrulayıcı olayların zuhur etmesi, Hz. İbrahim'in oğlu İs- mail'i rüyasında kurban etmesi, Hz. Peygamber (a.s.)'in Mek- ke'nin fethiyle ilgili gördüğü rüyanın gerçekleşmesi, rüyanın tamamen reddedilemeyeceğine dair deliller olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâm bilginleri rüyayı ilmî bir konu kabul edip, eserlerinde yer vermişlerdir²⁰³.

Ayrıca günümüzde Freud'den sonra çağdaş psikolojinin temsilcilerinden sayılan *Carl Gustav Jung* (ö.1961)'un, rüya- ların, insan ruhunun psikanalizi için önemli olduğu yolundaki tesbitleri, rüya konusunu yeniden gündeme getirip, modern bilimin ilgi alanına çekmektedir. Öyleki, *Jung (Yung)* yeni psikoloji anlayışında, rüyaları birer ilahî ses olarak nitelendi- recek kadar ileri gider²⁰⁴. Günümüzde yeni akademik bir di- siplin olarak ortaya çıkan *Parapsikoloji* alanında, rüyalardan elde edilen verilere dayanarak *prekognitif* (olayları önceden algılama) olaylar üzerinde çalışmalar yapılması²⁰⁵, meselenin bilimsel yönünün varlığını göstermesi açısından önemlidir. Hayatımıza, “rüya, düş, vakıa, seyr, seyrân” gibi kelimelerle

gilerin Kur'an'da yer alması bu görüşü destekler mahiyettedir. (Bkz. Yu- suf Sûresi, âyet 1-5,99-101 vd. Yine Hadis literatüründe Rüya ile ilgili pek çok hadis'e rastlanmaktadır. Bunlardan en meşhuru; “Mü'minin rüyası, nübüvvetin kırk altı cüz'ünden biridir” şeklinde rivayet edilen hadistir. Bkz. Suyutî, *Câmilu's-Sağır fi Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezir*, c. II, (Daru'l-Fikr) Beyrut tarihsiz, s. 22.

203. İbn Haldûn, *Mukaddime*, (Daru İhyai't-Türasi'i-Arabî) Beyrut tarihsiz, ss. 475-478; Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Mevzûatu'l-Ülûm*, Dersa- adet 1312, s. 360.
204. Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion*, London 1969, s. 21; Frieda Fordham, *Jung Psikolojisi*, çev. Aslan Yalçınır, (Say Dağıtım) İstanbul 1994, ss. 124-138.
205. D. Scott Rogo, *Parapsikoloji-Duyular Dışı İletişim*, çev. Selman Ger- çeksever (Ruh ve Madde Yayınları) İstanbul 1990, ss. 54-55.

giren rüya, hakikatte misal âlemine aittir²⁰⁶. Her ne kadar rüyayı şimdilik, tam anlamıyla bir bilgi kaynağı kabul etmek il-mî açıdan mümkün değilse de, bu bir vakıadır.

Rüya hakkında verilen bu bilgiden sonra, özellikle de *Niyazî-i Mısırî*'nin tarikatı Halvetiyye'nin esaslarından biri olan rüya, müridin manevî gelişiminin izlenmesi açısından oldukça mühimdir. Günümüzde yapılan çalışmalarda Halvetî şeyhlerinin rüya yorumladıkları, rüya yorumunda ihtisas sahibi oldukları ve buna çok önem verdikleri kaydedilmektedir²⁰⁷.

Çalışmamızın Birinci Bölümünde görüldüğü gibi, *Niyazî-i Mısırî*'nin hayatının büyük bir bölümünü rüyaların yönlendirmesi ve bizzat kendisinin, rüyada görülen sembollerin nefsin olgunlaşmasını göstermesi esasına göre kaleme aldığı *Ta'bîrâtü'l-Vakîât*²⁰⁸ adlı eseri bu görüşü destekler mahiyettedir.

d- Mısriyye Tacı

Tasavvuf tarihinde tarikatlarda, zikir ve ayin uygulamalarının yanında hırka ve taç giymek gibi bazı folklorik adetlerin de zaman içerisinde ortaya çıktığını görüyoruz. Taç başa giyilen yünden yapılmış serpuşa denir. Rengi ve şekli tarikatlara göre değişir²⁰⁹. Tacin gerek şekli, gerek rengi ve gerekse sarılış tarzları, dervişin mensup olduğu tarikat ve tarikatta

206. Tatçı, "*Niyazî-i Mısırî'nin Bir Rü'ya Tabir-nâmesi (İnceleme- Metin)*", s. 86.

207. B.C. Martin. "*A Short History of The Khawâtî Dervishes*", s. 295, dipnot 57.

208. *Niyazî-i Mısri, Ta'bîrâtü'l-Vakîât*, Süleymaniye Kütüphanesi (H. Mahmud Efendi Bölümü), no: 3346/10, ss. 62-63.

209. Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1995, s. 165.

ulaştığı mertebe hakkında çeşitli anlamlar ifade eder²¹⁰. Genellikle şeyh, müride zikir telkinini yaptıktan ya da bazen hayli uzun bir müddet sonra, özel bir merasimle müridin başına tarikatını sembolize eden bir taç giydirir. Tarikat geleneğinde şeyhin bu şekilde taç giydirmesinin, müride güzel ahlâkı giydirmesini sembolize ettiği kaydedilir²¹¹.

Mısriyye tacı, yaklaşık olarak Halvetiyye tacının aynısıdır²¹². Kırmızı ve beyaz keçeden yapılır. Farklı olarak tacın üzerinde Mısriyye'ye özgün Kadirî alâmeti vardır²¹³. Bu, *Şeyh Mehmed Rumî* adlı bir bağlısı tarafından, *Niyazî-i Mısri*'nin bir süre Kadiriyye Tarikatından da sülûk çıkardığını göstermek üzere sonradan eklenmiştir²¹⁴. *Niyazî-i Mısri* den sonra, hâlifelerinden *Hasan Efendi*, Mısriyye tacının üzerine gül koyarak içtihad etmiştir. Bilindiği gibi tarikat taçlarının tam üstüne dikilen ve bir çuha üzerine işlenen şekillere “gül” denir²¹⁵. Bu gül, tacın ön kısmına konularak etrafı destar ile örtülür.

Bununla ilgili şu olay anlatılır: *Niyazî-i Mısri* Limni'ye sürgün edildiğinde, Mısri taraftarları devlet tarafından teftiş için gelen müfettişlerden çekindikleri için gülleri çıkarmışlar, “biz Mısri değil halvetiyiz” demişlerdir. Yine *Niyazî-i Mısri*'nin kabir taşındaki tâciyyesinde gül olmadığı gibi, asitane de Çele-

210. Gölpınarlı, *Tasavvufî Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, ss. 320-321.

211. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, ss. 271-272.

212. Mısriyye tacının üstten görünümü için ekler bölümündeki şekil-8'e bkz.

213. Harîrîzâde, *Tıbyan*, c. III, v. 132a.

214. Mehmed Rifat, *Nefhatü'r-Riyâzî'l-Âliyye fî Beyânı Tarikatı'l-Kadiriyye*, Millet Kütüphanesi, no: 1127, vv. 33b-34b; MüstakıMZâde, *Risâle-i Tâciyye*, Süleymaniye Kütüphanesi (Pertev Paşa), no: 611/6, vv. 163b-164b.

215. Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 168.

*bi Ali Efendi'nin taşında da gül yoktur*²¹⁶. Anlaşıldığına göre başlangıçta var olan Mısıriyye tacındaki Kadirî gülü bir dönem konulmamış, daha sonra yeni bir içtihadla *Hasan Efendi* tarafından konulmuş ve daha sonraları da bu şekilde devam edegelmiştir.

e- Mısıriyye Asitânesi

Tarikat geleneğinde, bütün tekkelerin bağlı bulunduğu ve en üst makamdaki şeyhin kaldığı merkez tekke anlamında kullanılan *asitâne*²¹⁷, bir tarikatın gelişmesi ve yayılması için önemli bir unsurdur. Mısıriyye Tarikatının asitânesinin de, bugün, Bursa Ulu Camii'nin güney kısmında yer alan şehir postanesinin yerinde²¹⁸ XX. asrın başına kadar ayakta olduğunu anlıyoruz. Şeker Hoca Mahallesiindeki²¹⁹ bu merkez dergâhın, bir çok defalar tamirden geçtiğini biliyoruz.

Bu dergâh'ın son durumu ve tamiriyle ilgili bilgileri, yine oranın son şeyhi *Mehmed Şemsettin Efendi*'den öğreniyoruz²²⁰. Onun anlattığına göre Mısri Dergâhı 1217/1802 yılında merhum *Moralı Namık Paşa* tarafından tamir ettirilir. Ancak dergâh bir tevhithane ve bir kaç hücreden meydana geldiği ve çok dar olduğu için, Sultan Mehmed Reşad'ın babası Abdülmecid Han tahta geçişinin ilk yıllarında ve 1256/1840 tarihinde, burayı hem onarmış, hem de genişletmiştir²²¹.

216. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısri*, s. 511.

217. Pakalın, *OTDTS*, c. I, s. 94; Türer, *Ana Hatları ile Tasavvuf Tarihi*, s. 161.

218. Kara, *Niyazî-i Mısri*, ss. 64-65. Bu asitânenin yıkılmadan önceki son durumunu gösteren fotoğrafa bkz. Ekler, Şekil-3.

219. Kara, *"Bursa Tekkeleri"*, s. 48(304).

220. Bu dergâh'ın yıkılmadan önceki fotoğrafı için bkz. Ekler Böl., Ş. 3.

221. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 511.

Mısırî Dergâh'ının bu tamir ve genişletilmesi olayını Mehmed Fahreddin Efendi şöyle anlatır: “Sadme-i cend-i bî emân murûr-u zeman dan ebniye-yi zaviyye-i Mısriyye hazîne-i gavriyye gibi, bi'l-küllüyye harâb ve virân vuku' enderâs inhidâmı hafvından eşedd-i ihtiyâc ile muhtâc-ı umrân olmuş idi. Ba'del-keşf ve'l-muâyene atebe-i zull-ı ilâhîye bi'l-ifâde istid'â ve istirham olundukta cenâb-ı hâlık-ı gûn ve mekân padişah-ı hayriyyet-i ünvân ve şehinşâhı sâhibü'l-birr veliyyi-i ni'met âlim-i âlemiyân padişahımız efendimiz hazretlerini ilâ nihâyeti'd-deverânserîr-i muîdü'd-temsîr saltanatlarında ebed-i nîşân ve sâye-i makderât pîrâye-i mülûkânelerinde bi'l-cümle belde ve büldânî ân be ân ma'muru abadân buyursun. Zât-ı makremet-i simât şehinşahlarına mevdûu ilahî olan âsâr-ı ber güzîde-i hayrendişî muktezây-ı mehâsin ihtivasına hankâh-ı mezkûrun bi't-tevsî' tamirine müsaade-i seniyye-i şahânelerine erzân kılınmış olduğundan mukaddem ve muahhar ihsân buyrulan nukûd-ı ferevân namıyle hane-i âhar iştira ve ilâve kılınarak hariciyye ve dahiliyyesi müceddeden i'mâr ve inşâ ve saye-i ihsanvâye-i taced âranede bir cedîr-i vahirî rasanet-i kâmile ile takrîr-i mahal ve sevâik-ı ma'mur ve ihyâ kılınmıştır”²²². Anlaşılabacağı üzere Mehmed Fahreddin burada Sultan Abdülmecîd döneminde yapılan tamir ve genişletmeyi detaylı olarak anlatmaktadır. Mehmed Fahreddin'in bu eseri 1258/1842 yılında bitirildiği²²³ ve Abdülmecid'in bu tamiratı 1256/1840 yapıldığı²²⁴ gözönüne alındığında bu bilgi doğru olmaktadır.

Arkasından 1271/1854-55 yılında haylice harap olmuş ve Mısırlı Zeynep Hanım'ın yanında katibe olarak çalışan

222. Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân fî Zübdeti'l-Hakâyık-ı ve'l-Beyân*, v. 137b kenarı.

223. Mehmed Fahreddin, a.g.e, 360a.

224. Mehmed Şemseddin, a.g.e, ss. 511-512.

Şeyhü's-Şuarâ Zaik Efendi'nin kızı Şerife Zîba Hanım tarafından tamir ettirilmiştir. Mehmed Şemseddin Efendi bunu şöyle anlatır: "1321/1903 tarihinde Reşid Paşa zamanında küşâd edilen Mecidiye Caddesi, dergâh'ın harem dairesinden geçmekle, belediye tarafından yıkılan binaya bedel virilen akça ile pek çok zahmetler ve meşakkatler çekerek, harem daire-siyle selamlığın bir kısmını inşaya muvaffak olmuş isem de, devr-i istibdad haftıyyelerinin taaruzuna maruz kalarak mü-racaat edecek bir mahal de bulamadığımdan sadmesin elan çekmekteyim. Tafsili mucib-i melâl olduğundan bu kadarla iktifa ettim"²²⁵. Ayrıca, Mehmed Şemseddin Efendi, bu dergâh'a zarar verenlerin, o zamanlar cezalarını çekmekte olduklarından bahsetmektedir²²⁶. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere, Niyazî-i Mısırî zamanından XX. asrın başına kadar ayakta kalan bu dergâh, uzun süre, Mısriyye geleneklerinin yaşayageldiği bir merkez olarak görev yapmıştır.

f- Mısriyye'nin Yayıldığı Yerler

ζ Mısriyye Tarikatı, daha önce de belirttiğimiz gibi, Bursa'da ortaya çıkmış ve XIX. yüzyılın başına kadar devam edegelmiştir. Mısriyye'nin asitânesi, yukarıda da genişçe ele aldığımız gibi Şeker Hoca Mahallesinde yer alan ve daha sonraları bir kaç kez tamir görmüş olan dergâhtır²²⁷. Yani Mısriyye Tarikatı Bursa'da ortaya çıkmış ve yayılmıştır. Yine Selânikte bu tarikata ait Fethiye ve Kara Baba dergâhlarının varolduğunu anlıyoruz²²⁸. Ayrıca İzmir'de Mısriyye dergâhlarının mev-

225. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısırî*, s. 422; Kara, a.g.e, s. 48.

226. Mehmed Şemseddin, aynı yer.

227. Kepecioğlu, *Bursa Kütüğü*, c. IV, s. 263.

228. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısırî*, ss. 509-510.

cud olduğunu görüyoruz²²⁹. Tasavvuf tarihçisi *Triming-ham, Kahire ve Yunanistan*'da Mısırî tekkelerinin varlığından bahsetmekte, ancak ayrıntılı bilgi vermemektedir²³⁰.

Mısriyye Tarikatından icazetli olduğunu bildiğimiz *Harirî-zâde Kemaleddin Niyazî-i Mısırî*'ye ulaşan tarikat silsilesi bu konuda ipuçları vermesi açısından mühimdir. *Harirîzâde*, silsilesinde zikrettiği²³¹ *Şeyh Ahmed Morevî*, oğlu *Şeyh Ahmed Bedreddin Morevî*, *Şeyh Ali Budencevî* gibi isimlerden Mısriyye Tarikatının *Yunanistan* bölgesinde de yaygın olduğunu anlıyoruz. Şu halde, Mısriyye Tarikatı'nın genellikle *Bursa*'dan başlıyarak, *Anadolu*'nun batı kesiminde *Balkanlarda* ve *Yunanistan* dahil geniş bir coğrafya içerisinde yayıldığını söyleyebiliriz.

III- MISRIYYE TARİKATI HALİFELERİ

Halife, pîrin ya da şeyhin irşadla görevlendirdiği kişiye denir. Halife olan kimseye şeyh tarafından "*hilâfetnâme*"²³² veya "*icâzetnâme*"²³³ verilir. *İcâzetnâme* sınırsız yetkiler için

229. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısırî*, s. 509; B. M. Tahir, *Aydın Vilayetine Mensub Meşayihin Terâcîm-i Ahvâlî*, s. 154.

230. Trimingham, *The Sufi Orders of Islam*, s. 76.

231. *Harirîzâde*, *Tıbyân*, c. III, v. 134a.

232. *Hilâfetnâme*: Bir Tarikata intisab ederek usul dairesince belli menzilleri aşarak, irşat mertebesine yükselenlere, isteklilerin irşat ve terbiyesine izni içeren, şeyh tarafından verilen mühürlü vesika'ya verilen addır. Tasavvuf Tarihinde ilk devirlerde olmamakla birlikte sonradan, şeyhlik taslayanların çoğalmasına karşı bir önlem olarak ortaya çıkmıştır. Bkz. Pakalın, *OTDTS*, c. I, s. 829.

233. Aslında ilmiye sınıfının verdiği *icâzetnâme*'den farklı olduğunu vurgulamak için *İcâzenâme* şeklinde kullanılan bu kavram, *hilâfetnâme* ile aynı anlamı taşımakta ve birbirinin yerine kullanılmaktadır. Bkz. Pakalın, *OTDTS*, c. II, s. 19. Ayrıca ilmiye sınıfı arasında kullanılan ve İslâm

verildiği gibi, mesela sadece zikir telkini veya rüya tabiri gibi görevler için de verilebilir²³⁴.

Niyazî-i Mısırî'nin hayatındaki mücadelelere ve şeriata muhalif görünen görüşlerine bakıldığı zaman, ilk anda etrafında kimsenin toplanmayacağı akla gelmektedir. Ancak mânen eğitip, yetiştirdiği halifelerin kimliklerine ve sayılarına bakılınca, bunun böyle olmadığı hemen anlaşılmaktadır. Ayrıca, *Niyazî-i Mısırî*'nin halifelerinin meslek olarak sade vatandaşın, dönemin idarecilerine kadar geniş bir yelpaze oluşturması, onun toplumun her kesimine rahatlıkla ulaşabildiğini ve çok değişik kesimlerden insanları kendine bağladığını gösterir. Bilindiği gibi, tarikat geleneğinde halife yetiştirmek, bir şeyh için tarikatının devamı açısından oldukça önemlidir. *Niyazî-i Mısırî*, hayatındaki çalkantı ve sürgünlere rağmen bir çok halife yetiştirmiştir. Şimdi bu halifeleri görelim:

1- Çelebi Şeyh Ali Efendi²³⁵: *Niyazî-i Mısırî*'nin oğlu olup, babasının yerine Bursa'daki Mısırî Dergâhına şeyh ol-

kültürünün özel bir ürünü olan icâzetnâme geleneği için bkz. Hisham Nashabi, "The Ijaza: Academic Sertificate in Muslim Education", *Hamdard Islamicus*, c. VIII, no: 1, Spring 1985, ss. 7-13; R. Y. Ebied- J. L. Young, "New Light on the Orijin of The Term Baccalaureate", *The Islamic Quarterly*, c. XVIII/1-2, London 1974, ss. 3-7; İ. Goldziher, "Idjaza", *El*, (New Edition), c. III, Leiden 1971, ss. 1020-1022.

234. Tüner, *Ana Hatları ile Tasavvuf Tarihi*, ss. 109-110.

235. Menakıbnâmelerden, *Tuhfetü'l-Asrî* (Bkz. A.g.e, s. 107.)'de Mustafa Lütfi, Niyazî-i Mısırî'nin halifelerini sıralayıp, oğlu Şeyh Ali Efendi'den başlatılırken, Mehmed Şemseddin Gülzâr-ı Mısırî'de Şenikzâde Mehmed Efendi ile başlatır. Biz onun yetiştirdiği halifeleri sıralarken, eğitimle ilgilenen yakın çevreden olanlarla başlamak üzere, oğlu Ali Çelebi 'ye öncelik verdik.

muştur²³⁶. *Niyazî-i Mısırî*, Limnî'ye sürgüne gönderildiğinde, oğlu *Ali Çelebi*'yi, *Şeyh Ahmed Gazzî*'ye emanet etmiş, onu ilmi yünden yetiştirmesini tenbih etmişti. *Niyazî-i Mısırî* vefat edince, *Ahmed Gazzî* yerine şeyhliğe geçmiş, ancak *Ali Çelebi*'nin etrafındakiler, bu durumun haksızlığını ileri sürenler, babasının yerine oğlunun daha layık olduğunu söyleyerek tahrik etmişlerdi. Hatta, etrafındakiler, *Şeyh Ali Çelebi*'nin ağzından yönetime "*Şeyh Ahmed Gazzî, benim pederimden kalan zaviyeyi zorla zaptetti*" şeklinde bir mektup yazarlar. Bunun üzerine yönetim duruma el koyar ve *Ahmed Gazzî* şeyhlikten çekilir²³⁷.

Şeyh Ali Çelebi, bu olaydan sonra, aynı dergâhda yirmi yıl kadar postnişinlik yapar. 1125/1713 tarihinde elli yaşındayken vefat eder. Bursa'daki hankâhın bahçesinde, validesi ve hemşiresi yanında gömülüdür²³⁸. Vefatına *İbrahim Rakım Efendi* şu tarihi düşmüştür²³⁹:

*Rakımâ tarih-i fevti düştü bir mısra ile
Mısırî Efendi zâde'nin menzilgâhı cennet ola.*

1125

2- Şenikzâde Şeyh.Mehmed Efendi (ö.1109/1697):
Bursa'da şer'iyye mahkemesi başkatibi iken, *Niyazî-i Mısırî*'ye intisab ettikten sonra memuriyeti tamamen terketmiş, Mısırî

236. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, s. 118; Ahmed Ziyaeddin, *Gülzâr-ı Sulehâ*, v. 105b; Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân fî Zübde'ti'l-Hakayık-ı ve'l-Beyân*, v. 95a; Abdüllatif Gazzî, *Hülâsâtü'l-Vefeyât*, v. 22b; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. IV, s. 194; Doğramacı, a.g.e, s. 31.

237. Ahmed Ziyaeddin, *Gülzâr*, v. 105b.

238. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, s. 107; Mustafa Lûtfî, *Tuhfe*, s. 97.

239. İbrahim Rakım, *Vakâât*, v. 78; Ahmed Ziyaeddin, *Gülzâr-ı Sulehâ*, v. 93a;

Dergâhında gece gündüz zikir ve deveranla meşgul olmuştur. Dergâhta bir müddet *Niyazî-i Mısırî*'ye vekalet etmiştir. 1109/1697 yılında Bursa'da vefat edip, Pınarbaşı kabristanına defnedilmiştir²⁴⁰.

3- Şeyh Mehmed Kasım Efendi (ö.1135/1723): *Kasım Efendi*, Yakub Efendi adında bir zatın oğludur. 1044/1634 yılında Bursa'da dünyaya gelmiştir. "*Virdî*" lakabıyla meşhur idi. Bursa'da Çelebi Mehmed Medresesinde tahsil görmüş ve Ahmed Bey mahallesi camiinde imamlık yapmıştı. Bu zat, çoğunlukla *Niyazî-i Mısırî*'nin huzurunda bulunur, her gittiği yere birlikte giderlerdi. Aksakzâde zaviyesinde şeyh olmuş idi²⁴¹. Damad İbrahim Paşa, 1134/1722 tarihinde kendisini davetle İstanbul'a getirtmişti²⁴². 1135/1723 Cemaziyelâhir/Mart tarihinde vefat etmiştir. Vefat ettiğinde doksanbir yaşındaydı. İstanbul Eyyüb'te *Yahyazâde Tekke'sinde*²⁴³ medfundur²⁴⁴.

4- Şeyh Mehmed Suhufî Efendi (ö.1146/1737): Bu zat Bursa'nın Şehabeddin Mahallesinden olup, adından da

240. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 484; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, s. 118; Kara, *Niyazî-i Mısırî*, s. 40.

241. Ahmed Ziyaeddin, *Gülzâr-ı Sulehâ*, v. 103a; Gazzizâde, *Hülâsâtü'l-Vefeyât*, v. 24a.

242. *Ba'zı Menâkıb-ı Meşâyıh*, Millet Kütüphanesi, (Şer'iyye Böl.), no: 1064, v. 11a.

243. Tabibzâde, *Mecmûa-ı Tekâyâ'sında* bu tekkeden bahsetmekte olup, burada Şeyhlik yapanların adlarını vermektedir. Bkz. Tabibzâde, *Mecmûa-ı Tekâyâ*, s. 51.

244. Ahmed Ziyaeddin, *Gülzâr*, vv. 103a-103b; Gazzizâde, *Hülâsâtü'l-Vefeyât*, vv. 24a-24b; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 118; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 107, Kara, a.g.y.

anlaşılabacağı gibi, meslek olarak kitapçılıkla uğraşırdı²⁴⁵. Önce, Bursa'da Sa'diye Tarikatı şeyhi *İbrahim Başri Efendi*'ye intisab etmişse de, *Niyazi-i Mısri*'nin Bursa'ya gelişiyle ona bağlanmış ve tarikat usullerine göre sülûkunu tamamlamıştır²⁴⁶. Tarikat usûlünü bizzat *Niyazi-i Mısri*'den almış ve kendisine Edirne seferinde refakat etmiş, *Niyazi-i Mısri* ile birlikte Limni'ye gitmiştir²⁴⁷. Mısri 1105/1694 yılında Limni'de vefat edince 'Şeyh *Suhufi* Bursa'ya dönmüş, daha sonra *Şeyh Ali Çelebi*'nin yerine 1125/1713 yılında postnişin olmuştur. 1146/1733 yılında vefat etmiştir²⁴⁸.

5- Şeyh Ahmed Efendi: *Niyazi-i Mısri*'nin biraderidir. 1114/1702 yılında vefat etmiştir²⁴⁹. İstanbul'da Merkez Efendi Dergâhi'nda medfundur.

6- Bahşîzâde Şeyh Ahmed Efendi: *Niyazi-i Mısri*, Kütahya'ya hizmet için gittiği zaman, henüz genç yaşta olan bu zat, kendisini irşad edecek bir mürşid aramaktaydı. *Niyazi-i Mısri* ile tanıştıktan sonra, aradığı mürşidi bulduğunu anlamış ve kendisine intisab ederek, sülûkunu tamamlayıp, hilafet almıştı. Daha sonra, Kütahya'daki bu dergâha postnişin oldu²⁵⁰.

245. Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, v. 95b; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısri*, s. 514; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 119.

246. Mehmed Şemseddin, a.g.e, s. 514.

247. Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, v. 95b; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısri*, s. 514.

248. Mehmed Fahreddin, a.g.e, v. 96a.

249. Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 119.

250. Mehmed Şemseddin, a.g.e, s. 487.

7- İshak Hocası Şemseddin Ahmed Efendi: Kendisi Aydın'lı olup, tahsiline, döneminin âlimlerinden *Hayreddin Efendi*'den başlamış, sonra Şirvan tarafına giderek, Nimetullahzâde'nin yanında devam etmiştir. Tahsilini ikmal ettikten sonra Bursa'ya gelmiş ve bir çok medresede müderrislik yapmıştır. Bursa'da, ara sıra *Niyazî-i Mısırî*'nin dergâhına sohbetlerini dinlemeye gelirdi. Halkın dedi kodusundan çekindiği için, *Niyazî-i Mısırî*'ye intisab etmekte tereddüt ederdi. Birgün *Niyazî-i Mısırî*: “Ya Rabbi! İki Ahmed'den birisiyle kulunu *te'yîd* et.” diye dua etmişti²⁵¹. Ahmed Efendi, bunu duyunca müteessir olmuş ve kendisine intisab etmiştir. *Niyazî-i Mısırî*'nin kendisine intisab etmesi için dua ettiği diğer zat da, dönemin âlimlerinden *Ahmed Gazzî* olup, daha sonra intisab etmiştir.

Ahmed Şemseddin Efendi, 1120/1708 tarihinde Bursa'da vefat etmiş ve Deveciler Kabristanına defnedilmiştir. Birçoğu haşîye ve şerhlerden oluşan on kadar eseri vardır²⁵².

8- Ahmed Gazzî: Kudüs civarında bulunan Gazze'de 1054/1644 tarihinde doğmuş ve babasından tahsil yapmak amacıyla Mısır'a gitmek için izin almış, yedi sene kadar Camiu'l-Ezher'de Şeyh Ahmed Beşîşî yanında ilim tahsil etmiştir²⁵³. Adı geçen şeyhin emriyle 1087/1676 tarihinde Bursa'ya gelmiş ve Ulu Camii'nde uzun süre ders vermiş, Molla

251. İbrahim Rakım, *Vakıât*, vv. 84-85.

252. Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. I, s. 236; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 488; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 119; Kara, a.g.e, ss. 40-41; Eserlerinin dökümanı, Mehmed Şemseddin Efendi'nin *Gülzâr*'ında mevcuttur. (Bkz. A.g.e, s. 488).

253. Gazzîzâde, *Hülâsâtü'l-Vefeyât*, BEEK, Genel Kit., no: 2162, v. 24b; Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, v. 96a; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 123.

Fenarî medresesi müderrisliğine tayin edilmiştir. Başlangıçta tasavvufa ve tarikatlara hoş bakmazken, 1103/ 1692 tarihinde, Limni Adasından dönüşünde *Niyazî-i Mısri*'ye intisab etti²⁵⁴. Bir yıl sonra da tarikat icazeti alarak, halife oldu. *Niyazî-i Mısri* son defa Limni'ye sürgün edildiğinde, Bursa'da Mısri'nin vefatına kadar, dergâhı vekâleten yönetmiştir. *Niyazî-i Mısri*'nin vefatıyla birlikte dergâhın şeyhliği, *Çelebi Ali Efendi*'ye tevdi edilmişti²⁵⁵. *Gazzî*, 1114/1702 tarihinde, Bursa'da, kendi adına bir tekke inşa ettirmiş²⁵⁶, uzun yıllar orada irşad faaliyetlerini sürdürmüş ve 1150/1737 tarihinde vefat etmiş, kendi dergâhının avlusuna defnedilmiştir²⁵⁷.

9- Bursevî Şeyh Bekir Efendi: Bu zat, Üllü Cami civarındaki odalarda münzevî bir hayat yaşamaktaydı. Limni Adasında, *Niyazî-i Mısri* ile birlikte bulunmuş ve kendisine hizmet etmiştir²⁵⁸.

10- Tablîzâde Ali Efendi: Şair bir zât olup, *Niyazî-i Mısri*'nin Limni'den Bursa'ya dönüşüne tarih düşürmüştü. 1116/1704 tarihinde Bursa'da vefat etmiştir. Önceleri Fenarî

254. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 123.

255. Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, v. 137a.

256. Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*'ında dergâhın başlangıç tarihi olarak hicrî 1108, bitiş tarihi olarak da 1142 tarihini verirse de (Bkz. A.g.e, v. 137b), dergâh'ın başlangıç tarihi doğru olmakla birlikte, bitiş tarihi 1142 değil, 1114 olacaktır. İsmail Belîğ Efendi'nin bu dergâh için düşüdüğü tarih 1114 yılını göstermektedir. (Bkz. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısri*, s. 490)

257. Gazzîzâde, a.g.y; Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, v. 98b; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 124; Mehmed Şemseddin, a.g.e, s. 491; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. IV, s. 194.

258. İbrahim Rakım, *Vakîât*, v. 64; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 492.

Ahmed Paşa Dergâhı şeyhi *Debbağzâde Mustafa Efendi*'den istifade etmişse de, bu zatın vefatından sonra, *Niyazî-i Mısırî*'ye bağlanmış ve sülûkunu onun gözetiminde tamamlamıştır. Daha sonra bu dergâha postnişin olmuş, vefat edince Yeniyer Kabristanına defnedilmiştir²⁵⁹.

11- Kavala Şeyhi Mustafa: Limni'de iken *Niyazî-i Mısırî* ile birlikte bulunmuş, *Mevâidü'l-İrfan* adlı eseri huzurunda yazmış ve yazdıklarını okumuştur. Vaktinin çoğunu Mısırî ile geçiren, fedakâr bir zat olarak bilinirdi²⁶⁰.

12- Şeyh Azbî Efendi: Şeyh Azbî Efendi, Kütahya doğumlu olup, *Niyazî-i Mısırî*'yi Limni Adasına götürme görevi esnasında tanışmış ve kendisine intisab etmiştir. Yedi seneye yakın bir müddet, *Niyazî-i Mısırî*'nin yanında çile ve riyazetle vakit geçirmiş, tarikatta sülûkunu tamamlayıp, hilafet almıştır. *Niyazî-i Mısırî*'nin Vefatından sonra, İstanbul'a gelmiş, Merdivenköy Şahkulu Sultan adındaki Bektaşî Tekkesinde şeyhlik yapmıştır. Uzun yıllar bu görevi sürdürdükten sonra, 1149/1736 yılında vefat etmiştir. *Niyazî-i Mısırî*'nin şiirlerini tahmis ettiği gibi, kendinin de bir Divan'ı bulunmaktadır²⁶¹.

259. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 492-493; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v.119.

260. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 493.

261. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 494; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, vv. 119-120.

13- Ulu Cami Başımamı Şeyh Ahmed Efendi: Kendisi ulemadan olan bu zat, Ulu Camii birinci imamı olup, Mısır'ın zikir ayinlerine katılmış²⁶².

14- Şeyh Abdürrahim Efendi: Kendisi Bursalı olup, Halil Efendi adında bir zatın oğludur. *Şeyh Abdürrahim Efendi*, Ulu Camii ikinci imamı olup, aynı zamanda *Niyazî-i Mısırî*'nin seçkin halifelerinden *Ahmed Gazzî*'nin damadıdır. 1114/1702 tarihinde Ulu Camii'nde vuku bulan Kadir Gecesi olayında, Kadir Namazı kıldırması için Kadızâdeliler tarafından üzerine saldırılan ve Derviş Süleyman'ın kendisini korumak isterken şehit olduğu imam, bu zattır. 1135/1723 yılına kadar Ulu Camii'nde imamlık vazifesini sürdürmüş, aynı yıl vefat ederek, Pınarbaşı Kabristanına defnedilmiştir²⁶³.

15- Sukûnî Mehmed Efendi: Bu zat, Mudurnu kazasından doğmuş olup, ilim tahsil etmek maksadıyla İstanbul'a gelmiş, zamanın âlimlerinden Bıçakçızâde'den İslamî ilimleri öğrenmiştir. Kendisi tasavvufî ilimlere meyyal olduğu için, manevî yönünü tamamlamak üzere *Niyazî-i Mısırî*'ye intisab etmiş, ondan halifelik almıştı. *Niyazî-i Mısırî* tarafından irşada memur edilmiş ve Gelibolu'ya gelerek uzun yıllar ilim öğretmiştir. Bu arada Gelibolu müftülüğü de kendisine verilmişti. Şeyhini ziyaret için Bursa'ya gelmiş ve onun emri üzerine Kasım Subaşı Zaviyesinde görev yapmıştır²⁶⁴. 1103/1691 tari-

262. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 120.

263. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 498; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 116.

264. İsmail Belîğ, *Güldeste*, s. 397; Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, vv. 148a-148b; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısırî*, s. 498. Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 83; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 121.

hinde Bursa'da vefat etmiştir. Talib Efendi vefatına şu tarihi düşmüştür²⁶⁵:

Dedim sâl-i fevtine tarih-i Talib

Ola sâkin-i arş ruḥ-ı sukûnî

1103

16- Mevlevîhane Postnişini Mehmed Dede: Bursa'da *Şeyh Salih Dede*'nin oğlu olup, babası vefat edince genç yaşta yerine postnişin olmuştur. *Niyazî-i Mısırî*, kendisini tekkesinde ziyaret eder birlikte sohbet ederlerdi. Farsçayı iyi bildiği için, lafızların anlamını *Şeyh Mehmed Dede* açıklamak, *Niyazî-i Mısırî* de beyitlerin tasavvufî yönden anlamlarını vermek üzere, birlikte Mesnevî okumuşlardır. Şeyh Mehmed Dede, daha sonra *Niyazî-i Mısırî*'ye intisab etmiş ve esmâ ile yeniden sülûkunu tamamlamıştır. 1114/1702 tarihinde vefat etmiştir²⁶⁶.

17- Şeyh Mustafa Efendi: Bu zat, Bursa'nın Arap Mehmed Mahallesinden olup, *Niyazî-i Mısırî*'nin kayınpederi idi²⁶⁷.

18- Şeyh Seyyid Mehmed Çelebi: Bu zât, *Sandalizâde* lâkabıyla meşhur olmuş, Mehmed Çelebi'dir. *Niyazî-i Mısırî*'nin yanından gece gündüz ayrılmaz, ona hizmet ederdi²⁶⁸.

265. İsmail Belig, a.g.y; Mehmed Şemseddin, a.g.e, s. 498; Hüseyin Vassaf, aynı yer.

266. İbrahim Rakım, *Vakiât*, vv. 86-88; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 499-500; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, ss. 118-120.

267. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 501; Hüseyin Vassaf, *Sefine*, c. V, v. 121.

268. Aynı yerler.

19- Hasan Dede Efendi: Kendisi kasab olup, *Niyazî-i Mısrî*'ye devamlı surette hizmet ederdi²⁶⁹.

20- Şeyh Ali Dede: Bu zat, Veled-i Enbiya Mahallesi sakinlerinden olup, aynı mahallenin camiinde kayyımlık yapardı. *Niyazî-i Mısrî*, ilk defa Bursa'ya geldiği zaman, onu evinde misafir etmiş ve evinin bahçesine, *Niyazî-i Mısrî* için bir hücre yaptırmıştı. Son derece misafirperver bir zat idi²⁷⁰.

21- Şeyh Mehmed Çelebi: Limni'li olup, *Niyazî-i Mısrî*'ye intisab edip, manevî yönden yararlanmıştır²⁷¹.

22- İstanbullu Şeyh Ali Efendi: Kendisi musıkîde üstad olup, *Niyazî-i Mısrî*'nin ilâhîlerini bestelermiş. *Niyazî-i Mısrî*'nin zikir meclislerinde zakirbaşı olarak görev yapardı. 1128/1716 yılında vefat etmiştir. Kabri, İstanbul'da Hekimoğlu Ali Paşa Camii avlusundadır²⁷².

23- Akhaşiye Mustafa Efendi: Bursa'da Mehmed Çelebi adında bir zatın oğlu olup, zamanının en meşhur âlimlerinden ferâiz ilmi okumuş ve bu alanda temayüz etmiş bir zat idi. Ulu Camii'de yirmi yedi sene başmüezzinlik yapmıştır. Bursa'da Sahafhanede oturur, herkesin meselelerini çözmeye çalışmış. Musıkîye aşina olup, zikir meclislerinde zakirbaşı-

269. Aynı yerler.

270. Mehmed Şemseddin, aynı yer; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 122; Mustafa Lütüfî, *Tuhfe*, s. 121.

271. Mehmed Şemseddin, aynı yer; Hüseyin Vassaf, aynı yer.

272. Aynı yerler.

lık yaparmış. 1160/1747 yılında vefat etmiş ve Karabaş Tekkesi haziresine defnedilmiştir²⁷³.

24- Karaoğlan Mustafa Efendi: Bu zat da, Ulu Camii başmüezzini olup, musikî ile ilgilenirdi. Bir süre *Niyazî-i Mısırî*'ye intisab etmeden hizmet etmiş ve sonra gördüğü bir rüya üzerine tarikata girmiş ve kısa sürede sülûkunu tamamlayarak icazetini almıştı. 1129/1747 yılında vefat edip, Pınarbaşı Kabristanına defnedilmiştir²⁷⁴.

25- Emir Kasımzâde Şeyh Mehmed Emin Efendi: Dedeleri *Emir Sultan* ile birlikte Buhara'dan gelmiştir²⁷⁵. Babası *Seyyid Kasım bin Ali*, dönemin ileri gelen âlimlerinden olup, bir çok medresede müderrislik yapmıştır. *Mehmed Efendi*, zamanının zahîrî ilimlerini öğrendikten sonra, manevî yönünü geliştirmek için, *Niyazî-i Mısırî*'ye bağlanmıştır. Tarikatta icazet aldıktan sonra, dervişlerle kendi evinde, tarikatın ayinlerini icra ederdi. Kendisi "*Seyyid*" mahlasıyla şiirler yazmıştır. Basılmamış, müretteb bir divanı vardır. 1131/1718 yılında vefat etmiştir²⁷⁶. Bursa'da Mısırî Dergâhı haziresine defnedilmiştir²⁷⁷.

273. Gazzizâde, *Hülâsâtü'l-Vefeyât*, v. 22a-22b; Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, v. 170a; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, ss. 502-503; Hüseyin Vassaf, a.g.y; Mustafa Lütfi, a.g.e, s.124.

274. Mehmed Şemseddin, a.g.e, s. 502; Mustafa Lütfi, a.g.e, ss. 123-124.

275. Gazzizâde, *Hülâsât*, v. 23a; Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, v. 147b.

276. Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, v. 148a; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr-ı Mısırî*, s. 503.

277. B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 103.

26- Şeyh Mahmud Efendi: Bu zat Kastamonu'nun Boyabat kazasından olup, ilim tahsilinden sonra, Limni'de *Niyazî-i Mısırî* ile karşılaşmışlardır. Kendisine intisab ettikten sonra, uzun yıllar hizmet etmişlerdir. Hatta vasiyyeti üzerine *Niyazî-i Mısırî*'nin tekfin ve techiz işlerini yapmıştır²⁷⁸.

27- Kadızâde Mehmed Efendi: Bu zat, aslen İstanbullu olup, önceleri Mekteb hocası Osman Efendi'den ilim tahsil etmiş, sonra İshak Hocası Ahmed Efendiden ilmini tamamlamıştır. Bir çok medresede müderrislik yaptıktan sonra, *Niyazî-i Mısırî*'ye bağlanmış, 1122/1710 yılında vefat etmiştir²⁷⁹.

28- Ayn-ı Ekber Şeyh Mehmed Efendi: Eskişehirli olup, memleketinde bulunan alimlerden ilim tahsil ettikten sonra, bir ara müftülük yapmış ve tasavvufa olan meylinde dolayı Bursa'ya gelmişti. Bursa'da bazı medreselerde müderrislik yaptıktan sonra, *Niyazî-i Mısırî* ile tanışıp, kendisine intisab etmiştir²⁸⁰. Kendisinden bir çok alim ve şeyh faydalanmış, 1135/1723 tarihinde vefat edince, Emir Sultan Camii doğusuna bir yere defnolunmuştur²⁸¹.

278. İbrahim Rakım, *Vakâât*, v. 75; Mehmed Şemseddin, a.g.e, ss. 506-507; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 123.

279. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 508.

280. Ayn-ı Ekber Mehmed Efendi'nin intisabıyla ilgili olarak şu rivayet anlatılır: Mehmed Efendi Bursa'da tedrisle meşgul olurken, bir gece manâ âleminde *Niyazî-i Mısırî*'yi görür. *Niyazî-i Mısırî* kendisine: "*Ey Ayn-ı Ekber, nice bir kışr-ı zâhirdesin. Biraz da lûbb-i lûbâb-ı manâya gel!*" diye işarette bulunur. Ertesi gün Mısırî Dergâhına giderek intisab eder. (Bkz. *Ba'zı Menâkıb-ı Meşâyih*, Millet Kütüphanesi, (Ali Emiri böl. Şer'iyye Kısmı), no: 1064, v. 1b)

281. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, ss. 506-507; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, c. IV, s.194.

29- Tilmiz Ahmed Efendi: Bu zat da Eskişehir civarından olup, 1048/1638 tarihinde doğmuştur. İlim tahsil etmek için Bursa'ya gelmiş ve Sultaniye Müderrisi *Ahmed Efendi*'ye muîd olmuştur. 1080/1669 yılında *Niyazî-i Mısırî*'ye intisab etmiş ve ondan icazet almıştır. *Niyazî-i Mısırî* Limnî'de iken ziyaretine gitmiş ve dönüşte yine hocasının yanında derslere devam etmiştir. Ahmed Daî Mahallesinde imamlık yapmış, *Niyazî-i Mısırî*'nin oğlu *Ali Çelebi*'nin vefatından sonra Mısırî Dergâhında bir müddet postnîşinlik, şeyhlik yapmış, 1128/1716 yılında bu vazifeden ayrılmış, 1136/1724 tarihinde vefat etmiştir²⁸².

30- Şeyh Hasan Efendi: Bu zat Rumeli tarafındandır. İlim tahsilinden sonra *Niyazî-i Mısırî*'ye intisab etmiş ve onun başhalifesi olmuştur. Günümüze ulaşan Mısırî silsilesinin ilk halkasını teşkil etmektedir. Bursa, Selanik ve İzmir'de bulunan Mısırî Dergâhlarının silsilelerinde yer alan sufiler de, *Şeyh Hasan Efendi*'ye ulaşır²⁸³.

IV- MISRİYYE TARİKATI POSTNİŞİNLERİ

Keçi, koyun derisinden yapıp, üzerinde oturmaya yarayan "*post*" tarıkatta, tarikat pîrinin makamı anlamına kullanılır. Şeyhin oturduğu post tarikat pîrinin makamıdır. Şeyh o posta oturmakla şeyhi temsil etmiş olur. Bundan dolayı şeyhe post-nîşin denir²⁸⁴. Biz burada *Niyazî-i Mısırî*'den sonra

282. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 509.

283. Aynı yer.

284. Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, s. 167.

Mısriyye Tarikatını devam ettirmek üzere merkez dergâhta şeyhlik yapanları anlatacağız.

Niyazî-i Mısırî'nin kendi zamanında kurulan dergâhı, bugün Ulu Camii'nin kible tarafında şimdiki Postanenin bulunduğu yerin köşesinde idi²⁸⁵. Bir tarikatta, Şeyhin yerine posta oturan, şeyhlik görevini yerine getiren kimselere *postnîşin* denir. *Niyazî-i Mısırî*'den sonra, aynı dergâhta postnîşinlik yapmış sûfiler şunlardır:

1- Şenikzâde Mehmed Efendi (ö.1109/1697): Yukarıda halifeleri bölümünde hakkında bilgi verdiğimiz bu zat, *Niyazî-i Mısırî* Limni'ye gittiğinde yerine vekâleten postnîşinlik yapmıştır. Bu görevi vefatları olan 1109/1697 tarihine kadar devam ettirmiştir²⁸⁶. Burada, *Niyazî-i Mısırî*'nin ilk postnîşininin kim olduğu konusunda farklı görüşler ortaya çıkmaktadır. *Mehmed Şemseddin Efendi*'ye göre bu *Şenikzâde Mehmed Efendi* olduğu halde²⁸⁷, *Gülzâr-ı Sulehâ* müellifi *Ahmed Ziyaeddin*'e göre *Ahmed Gazzî*'dir²⁸⁸. Yine ikincisinin görüşüne göre, *Ahmed Gazzî*, *Niyazî-i Mısırî* tarafından görevlendirilmesine karşı, oğlu *Ali Çelebi*'nin etrafındaki bazı kimselerin tahrikiyle, *Ahmed Gazzî* bu görevden ayrılmak zorunda bırakılmıştır²⁸⁹. Bizim kanaatimiz, kendini iyi yetiştirmiş, ilmî yönü ağırlıklı olan *Ahmed Gazzî*'nin, kısa süre de olsa, *Niyazî-i Mısırî* yerine bir müddet vekillik yapmış olabileceği yönündedir.

285. Kara, a.g.e, s. 65.

286. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 514.

287. Aynı yer.

288. Ahmed Ziyaeddin, *Gülzâr-ı Sulehâ*, v. 105.

289. Aynı eser, v. 105.

2- Çelebi Ali Efendi: *Niyazî-i Mısırî* Dergâhında postnişinlik yapanlardan biri de *Niyazî-i Mısırî*'nin oğlu *Şeyh Ali Efendi*'dir²⁹⁰. Bu görevi, vefat ettiği 1125/1713 tarihine kadar sürdürmüştür²⁹¹.

3- Şeyh Kasım Efendi: *Çelebi Ali Efendi*'den sonra bir müddet Mısırî Dergâhında postnişinlik yapmıştır²⁹².

4- Tilmiz Ahmed Efendi: *Tilmiz Ahmed Efendi* de, *Şeyh Kasım Efendi* gibi bu görevde kısa bir müddet kalmış, 1128/1716 tarihinde bu vazifeden ayrılmış, her ikisi de kendi hanelerinde inzivaya çekilmişler ve devlet tarafından yapılan bir davet üzerine İstanbul'a gitmişlerdir²⁹³.

5- Şeyh Mehmed Suhufî Efendi: Halifeler bölümünde hayatını genişçe anlattığımız *Suhufî Efendi*, Mısırî Dergâhında bir müddet postnişinlik yapmıştır²⁹⁴.

6- Suhufizâde Şeyh Ali Efendi: Şeyh Suhufî Mehmed Efendi'nin oğludur²⁹⁵. Babasının vefatıyla birlikte Mısırî Dergâhına postnişin oldu. Otuzdört sene bu görevi yürüterek,

290. Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, vv. 137a-137b; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 514.

291. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 107.

292. Mehmed Şemseddin, aynı yer.

293. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 514.

294. Aynı yer ; Mustafa Lütfî, *Tuhfe*, ss. 99-100.

295. Ahmed Ziyaeddin, *Gülzâr-ı Sulehâ*, v. 122a; Mehmed Fahreddin, *Gülzâr-ı İrfân*, v. 137b; Gazzizâde, *Hülasâtü'l-Vefeyât*, v. 27a; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 108.

1180/1766 yılında vefat etti. Kabri, dergâh'ın avlusunda *Pîr-zâde Ali Çelebi*'nin yanındadır²⁹⁶.

7- Ahmed Nimetî Efendi: Bu zat, *Suhufizâde Şeyh Ali Efendi*'nin oğludur²⁹⁷. Mısırî Dergâhında yirmi üç yıl postnişinlik yapmıştır. 1203/1789 yılında vefat etmiş, Dergâh hazire-sinde Semâhane'nin kapısı karşısına gömülmüştür²⁹⁸.

8- Mehmed Zeynelâbidîn Efendi: *Şeyh Ahmed Nime-tî Efendi*'nin vefatından sonra, yerine oğlu *Mehmed Zeynelâ-bidîn* postnişin olmuştur. Bursa'da devrin Reîsü'l-Hattâtîn ve Reîsü'l-Kurrâsı idi. Mısırî Dergâhında yirmidokuz yıl postnişinlik yaptıktan sonra, 1233/1818 yılında Hicaz'da vefat etmiş-tir²⁹⁹.

9- Mehmed Zâik Efendi; 1208/1793 tarihinde dünya-ya gelmiş ve babasından ilim tahsil ettikten sonra, zamanın şairlerinden Buhara asıllı Keramî Efendi'den Farsça öğrendi. Şiire çok yatkın olduğu için, bu konuda zamanının meşhur şairleri arasına girmiştir. Zamanının çoğu İstanbul'da geç-mekte olduğu için, Bursa'ya geldiğinde tarikatın ayinini icra ettirir, diğer vakitler ise vekâleten biraderi yürütürdü.

296. Ahmed Ziyaeddin, a.g.e, v. 122b; Mehmed Fahreddin, a.g.e, v. 137b; Gazzizâde, a.g.y; Hüseyin Vassaf, a.g.y; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 100; Mehmed Şemseddin, a.g.e, s. 527.

297. Mehmed Fahreddin, a.g.e, v. 137b-138a; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 101; Mehmed Şemseddin, a.g.y; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c.V, s. 109.

298. Mehmed Fahreddin, a.g.e, v. 138a; Hüseyin Vassaf, a.g.y; Mehmed Şemseddin, a.g.y.

299. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 109; Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, ss. 529-530.

1269/1852 yılında vefat etmiş ve Dergâhın hazîresine defnedilmiştir³⁰⁰.

10- Ahmed Şemseddin Efendi; *Ahmed Şemseddin Efendi, Şeyh Zeynelabidin Efendi'nin oğludur*³⁰¹. Daha küçük yaşta Kur'an-ı Kerimi ezberlemiş, babasından kıraat ilmini öğrenmişti³⁰². 1217/1803 yılında doğmuş, 1267/1851 yılında vefat etmiştir. Mısri Dergâhında otuzbeş sene postnişinlik yapmıştır. Dergâhın hazîresinde gömülüdür³⁰³.

11- Şeyh Bican Efendi: *Mehmed Zaik Efendi'nin oğludur.* 1236/1821 tarihinde doğmuş, yirmibeş sene postnişinlik yaptıktan sonra 1294/1877 tarihinde vefat etmiştir³⁰⁴.

12- Şeyh İsmail Nazîf Efendi: *Şeyh İsmâil Nazîf Efendi, 1253/1837 yılında dünyaya gelmiş, daha küçük yaşlarda Kur'an-ı Kerîmi ezberlemiş, ilm-i kıraatı öğrenmişti*³⁰⁵. Mısri Dergâhında beş-altı yıl kadar postnişinlik yapmış, 1305/1888 yılında vefat etmiştir³⁰⁶.

13- Mehmed Şemseddin Efendi: *İbnü'l-Emin Mahmud Kemâl'in "ilme mensub olanlar kendisiyle iftihar etmeli"*³⁰⁷

300. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 530-531; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 102.

301. Mehmed Şemseddin, a.g.e, s. 544; Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, s. 109.

302. Mehmed Şemseddin, a.g.y.

303. Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 109; Mustafa Lütfi, a.g.e, s. 102.

304. Hüseyin Vassaf, a.g.e, c. V, v. 109.

305. Mehmed Şemseddin, *Gülzâr*, s. 557.

306. Mehmed Şemseddin, a.g.e, s. 559; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 109; Mustafa Lütfi, *Tuhfe*, s. 102.

307. İbnü'l-Emin Mahmud Kemâl, *Son Asır Türk Şairleri*, İstanbul 1988, c. V, s. 1808; Kara, *Niyazi-i Mısri*, s. 66.

diyerek methettiği bu zat, hem son Mısırî Şeyhi olması, hem de yazdığı eserlerle Mısriyye kültürünün günümüze ulaşmasını sağladığı için bu övgüyü gerçekten hakettiğini düşünüyoruz. Bu son Mısırî postnişini neseb olarak baba tarafından *Niyazî-i Mısırî*'nin halifelerinden Şeyh Suhufî Mehmed Efendi'ye ulaşmaktadır³⁰⁸. 1283/1866 yılında Bursa'da Şeker Hoca mahallesinde dünyaya gelmiş, aynı mahallede mektebe devam etmiş ve babasının vazîfesi dolayısıyla Aydın vilayetine gitmiş, oradan İzmir'e geçmişler ve nihayet 1299/181882 yılında tekrar Bursa'ya dönmüşlerdir. Mısırî Tarikatının usûlünü Atinevî Dergâhı şeyhi *Mustafa Lûtfî Efendi*'den öğrenmiş, kendi ifadesine göre onüç yılda sülûkunu tamamlayarak, icazet almıştır³⁰⁹. İstanbul'da 1936 yılında vefat etmiştir³¹⁰.

V- TÛRBEDÂRLARI

Niyazî-i Mısırî vefat edince, orada bulunan müritleri tarafından kabri yanında bir tevhîdhane oluşturulmuş ve Mısriyye'nin ayin ve zikirleri orada icra olunagelmıştır. Orada postnişinlik yapanlar, bu görevle birlikte *Niyazî-i Mısırî*'nin türbedârlığı görevini de yapagelmışlerdir. Kaynaklardan *Gûlzâr-ı Mısırî* ve *Tuhfetü'l-Asrî*'de zikredilen ve tesbit edilebilen türbedarları şunlardır³¹¹:

308. Hüseyin Vassaf, *Kemâlnâme-i Hakkı*, BEEK, Genel Kitaplar, no: 129, v. 95.

309. Mehmed Şemseddin, a.g.e, s. 568; Kara, "Bursalı Bir Tarihçi Mehmet Şemseddin (Ulusoy) Efendi", *ÜÜİF Dergisi*, Bursa 1991, S. 3, c. III, ss. 132-133.

310. Kara, *Niyazî-i Mısırî*, s. 65.

311. Mustafa Lûtfî, *Tuhfe*, s. 104; Mehmed Şemseddin, *Gûlzâr*, v. 513; Kara, a.g.e, s. 15.

1-Mahmud Efendi (ö.1146/1733) ³¹²	41 sene
2-Kıbrıslı Çalak Dede (ö.1235/1819)	39 sene
3-Hoca Osman Efendi (ö.1249/1833)	29 sene
4-Şeyh Abdî Siyahî (ö.1268/1853)	19 sene
5- Şeyh Mustafa (ö.1271/1856)	5 sene
6-Şeyh Mehmed Abdal Baba (ö.1300/1885)	27 sene
7-Niyazî Efendi (?)	—

Limni’de bulunan bu dergâh’ın türbesi, 1304/1887 tarihinde Sultan II. Abdülhamid’in emriyle onarılmıştır. Yine aynı emirle, dergâh genişletilip, dört yeni oda ilavesiyle tev-hîdhane yeniden inşa edilmiştir³¹³. Günümüzde Yunanistan sınırları içinde kalan bu adada, türbenin şu anda ne halde olduğu hakkında hiç bir belgeye rastlanmamıştır³¹⁴.

312. Menâkıbnâmelerde Şeyh Mahmut Efendi’den Kıbrıslı Çalak Dede’ye kadar geçen sürede kimlerin postnişinlik ve türbedarlık yaptıkları belirtilmediği için, bu aradakiler tesbit edilememiştir

313. Mustafa Lütfî, *Tuhfe*, s.104.

314. Ancak kendi çabalarımızla soruşturarak yaptığımız araştırmaya göre, şu anda Yunanistan’ın Ege Denizi politikasından dolayı diğer bir çok ada gibi Limni Adasını da askeri amaçla kullandığını, bu sebeble de Yunanistan’ın bu adaya araştırma ve inceleme için vize vermediğini öğrendik. Görgü tanıklarına göre her tarafı yasak askeri bölge haline getirilmiştir. Bu durumda Dergâh ve Türbe’nin halen mevcudiyeti ihtimali oldukça zayıflamaktadır.

Ü Ç Ü N C Ü B Ö L Ü M

I- NİYAZÎ-İ MISRÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

A- Vahdet-i Vücûd

Niyazî-i Mısrî'nin vahdet-i vücûd anlayışına geçmeden önce, Osmanlı tasavvuf anlayışında vahdet-i vücûd'un yerini tesbit etmenin, konunun anlaşılması ve temellendirilmesi yönünden faydalı olacağını düşünüyoruz. Türk-İslâm düşüncesi gözönünde tutulduğu zaman, bilhassa Osmanlı dönemi mutasavvıfları arasında entellektüel ilim ve tasavvuf çevrelerinde İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışının hakim olduğunu görüyoruz. Başlangıçtan beri, Osmanlı topraklarında yetişen âlim ve mutasavvıfların aynı düşünceleri ifade eden eserler te'lif ettiklerini müşahede ediyoruz. Daha Osmanlı'nın hemen başında, ilk müderris Davûd-ı Kayserî (ö.751/1350)'nin İbn Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'ini şerhettiğini¹, hemen arkasından Molla Fenârî (ö. 834/1431)'nin medresede Fusûsu'l-Hikem'i okuttuğunu biliyoruz².

1. Mehmet Bayraktar, *Kayserili Dâvud (Davûd-ı Kayserî)*, KBY Ankara 1988, s. 15.

2. Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, s. 82.

Burada şunu rahatlıkla söyleyebiliriz: Osmanlı ilim ve tasavvuf çevresi, başlangıçta, *İbn Arabî*'nin *vahdet-i vücûd* anlayışını benimsemiş ve bu anlayış hemen hemen tüm Osmanlı dönemi mutasavvıflarında etkisini göstermiştir. İşte *Niyazî-i Mısri* de bu geleneğe uymuş, tasavvuf anlayışı içerisinde *vahdet-i vücûd*'a yer vermiştir. Hatta sırf bu ad altında "*Risâle-i Vahdet-i Vücûd*" ismiyle küçük bir risâle de kaleme almıştır³.

Niyazî-i Mısri, vahdet-i vücûd'u konu alan bir risâle de yazmış olmasına rağmen, bu hususta sistematik bir bilgi vermemiştir. Ancak eserlerinin tümünde, yazdığı şiirlerde, vahdet-i vücûda uygun görüşlere yer vermiştir. Bizde bu tür vahdet-i vücûd'u içeren söz ve beyitlerinden yola çıkarak konuyu nasıl ele aldığını anlamaya çalışacağız.

Özellikle *Niyazî-i Mısri*'nin *ışarî tefsir* metoduyla tasavvufî manadaki âyetleri yorumlarken, vahdet-i vücûdçu anlayışı yansıttığını görüyoruz. Meselâ: Kevser Sûresini tefsir esnasında, "*Biz sana keuseri verdik*" mealindeki ilk âyette yer alan "*Biz*" zamirini şöyle yorumlar: "*Allah burada biz diyor, zâmiri çoğul kullanıyor. Halbuki kendisi tektir, eşi ve dengi yoktur. Burada, Allah cem'i lafzı ile "Allah" isminin bütün sıfatları içine aldığına işaret ediyor. Cem'i lafzı, sıfatlara işaret eder. Diğer taraftan sıfatların çokluğu, zâtın birliğine aykırı değildir*"⁴. Anlaşılabacağı üzere *Niyazî-i Mısri*, sıfatların çokluğunun, zâtın birliğine zarar getirmeyeceğini vurgulayarak, vahdet-i vücûdçu bir yaklaşımla yeni bir yorum getirmiştir.

Burada dikkat çekici bir nokta da, kainattaki çokluğun, vahdeti zedelemeyip, bilakis tasavvufî tabirle kesret'in sıfat-

3. Bkz. *Niyazî-i Mısri*, *Risâle-i Vahdet-i Vücûd*, Millet Kütüphanesi, (Ali Emîrî-Şer'iyye Bölümü), no: 868.

4. *Niyazî-i Mısri*, *Mevâidü'l-İrfan*, v. 96a.

lardan kaynaklandığını, ancak tüm sıfatların, zâtta mündemiç olduğunu belirtmesidir. Zirâ, bir şiirinde de:

Gerçi sûret âleminde sandılar kesretteyiz

Kesret içre bilmediler, ferd ü tenhâ olmuşuz⁵

derken de bunu belirtmektedir. Yani, dış âlemde görünen çokluk, Allah'ın sıfatlarının tecellîleri olduğu için, dıştan bakıldığı zaman çokluk gibi gözükse de, gerçekte zâtında mündemiç olan sıfatlarının yansımından dolayı, hakikatte zât esas alınacağından dolayı tektir.

Yine *Niyazî-i Mısırî*, bazı sıfatların birbirine zıtlığını şöyle yorumlar: *"Lütuf ve kahır gibi bazı sıfatlar görünürde farklı ve zıt olmasına karşın, hakikatte aynıdır"*. Mısırî bunu daha da ileri götürerek, *"kim ki küfür ve imanı, kahır ve lütfu Hak'tan gayriden bile, şeytan odur ki, ona la'net olur"* der. Burada Mısırî, görünürde ve anlam olarak farklı da olsa, bunların Allah'tan gelmesi yönüyle, yine teki göstermesi açısından özde aynı olduklarını belirtir.

Niyazî-i Mısırî, *"Allah dilediğini yapar"*⁶ meâlindeki âyeti açıklarken, bu âyette insanın tecellî-i ef'ale mazhar olduğunu belirtir. Yine vahdet-i vücûdcu bir yaklaşımla bunu bilen kişinin, tüm eşyânın Hakk'ın mazharı olduğunu idrak edebileceğini ifade eder. Görüldüğü gibi, Mısırî, kâinattaki varlıkların Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarının bir yansıması olduğuna zımnen işaret etmiş oluyor. Bunu da şöyle izah eder: *"Hak teâla kendini, zatıyla, sıfatıyla, fiilleriyle bilmek isteyince ve kendi kendini görmek isteyince, sıfatlarını zâtına, yani cismi ruha, yokluğu varlığa ayna edip, kendisini temâşa eder. Bu da bakarla bakılanın, görenle görülenin aynı olduğuna delil olur."*

5. Niyazî-i Mısırî, *Dîvan*, s. 34.

6. Burûc Sûresi, âyet 16.

Böyle olunca hem ten hem can ve cümle görünen O olur" 7. Anlaşılacağı üzere, *Niyazî-i Mısırî*'ye göre Allah'ın dışındaki diğer varlıklar, sıfatlarının bir tezâhürü olması yönüyle gerçek varlıklar değildirler. Gerçek vücûd sahibi, Allah'tır.

Niyazî-i Mısırî, vahdet-i vücûd anlayışını, "*Evvel, Âhir, Zâhir, Bâtın O'dur.*"⁸ âyetiyle temellendirmeye çalışır. Mısırî, bu-
radaki Evvel, Allah'ın tüm âlem yaratılmadan önce varoldu-
ğuna, Âhir'in de tüm varlıklar yok olduktan sonra, Allah'ın
varlığının devam edeceğine işaret ettiğini belirtir. Yine ona
göre, Allah'ın Zâhir sıfatı kâinât ve insanda tecellî eder. Kaldı
ki, ona göre kâinâtla insan aynıdır. Ayrıca, Bâtın'ın anlamı,
tüm varlıkları canlı tutan ruh anlamına gelir. Şu halde, tüm
varlıkların varoluşu sonradan ve sonlu olduğuna göre, gerçek
vücûd sahibinin Allah olduğu ortaya çıkmaktadır⁹.

Niyazî-i Mısırî, "*el-Vücûdu lillah*" diyerek, gerçek varlığın
Allah'a ait olduğunu vurgular. O'na göre, yaratıklara varlık
demek mecâzîdir. "*Kendini bilen Rabbini bilir*"¹⁰ sözünün an-
lamı da budur. Çünkü ârif, nefsinin vücûdu olmadığını bilirse,
kendisinde olan varlığın gerçekte Allah'a ait olduğunu bilir.
Diğer bir tabirle kendisinin hüviyyet olarak Rab, görünüş iti-
barıyla *nefs* olduğunu bilir.

Niyazî-i Mısırî, bir başka yerde, Allah'tan başka gerçek
varlık olmadığını ilham yoluyla da kavradığını kendisi şöyle

7. Niyazî-i Mısırî, *Risâle-i Vahdet-i Vücûd*, v. 67a.

8. Tahâ Sûresi, âyet 3.

9. Niyazî-i Mısırî, *Risâle*, v. 51b.

10. Bilindiği gibi, Mutasavvıflar tarafından bol bol kullanılan bu söz, hadis
değil bir kelâm-ı kibardır. Tüm tasavvuf tarihi boyunca tasavvuf felsefe-
sinin temel anlayışlarından biri kabul edilen bu söz hadis kitaplarında
bulunmamakla birlikte, İbn Arabî tarafından kendilerine bunun rivayet
yoluyla değil, keşfen hadis olduğunun malum olduğunu bildirir. Bkz. el-
Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 361.

anlatır: "Bir gün, fakirlik tamam olduğu zaman 'Huvallâh (O Allah'tır)' sözü üzerinde düşünürken, Allah tarafından ilham yoluyla bunun hakikî manası doğdu. Allah bunu bana açıkça gösterdi ki: Allah'ın dışında hiç bir varlığın gerçek varlığı yoktur. Belki var zannedilir"¹¹. Niyazî-i Mısırî, eğer tüm varlık Allah'ın ise, diğer varlıkların varlığı nasıl izah edilecek, sorusunu şöyle gündeme getirir. Eğer vücûd hem zâhiren hem bâtinen Allah'ındır, o halde ârif kimdir? O'na bakan kimdir? Onların varlığı ne oluyor, diye sorarsan şöyle derim der: Vücûd tektir, ancak varlığın mertebeleri çoktur. Varlık, bazan mahbublukta, bazan muhiblikte görünür. *Niyazî-i Mısırî*, bu konuda İbn Arabî'nin "*Rab de Hak'tır, kul da Hak'tır. Öyleyse mükellef kimdir?*"¹² sözüne atıfta bulunarak, onun da aynı görüşü daha önceden söylediğini, zımnen belirtmiş olur.

Niyazî-i Mısırî'ye göre, halk (yaratıklar) vücûdun kokusunu almamıştır. Gerçek vücûd, Allah'ındır. Ancak sen görünüşe aldanarak, halkın sanırsın. Hakkın vücûdu, halk sûretinde görünür. Halk öyle zanneder ki, vücûd-ı Hakk, halk oldu. Hakk zuhûr etmek istedi, kendine uygun bir vücûd buldu ki, onunla bu âlemde zuhur etti¹³.

Niyazî-i Mısırî, kendine göre, "*Lâilâhe illallah*"ın manasını verirken, üçüncü manâ olarak bunun, "*Allah'tan başka mevcûd olmadığı*" anlamına geldiğini söyler. Yani her vücûdun hakikatı O'dur. İsimleri yönüyle, vücûdun hakikatı ayrı vehmolunursa da, ârif, gönlünde, Hakkın dışında mevcud vardır, vehmini nefyedip, her mevcudun zahiren ve batinen

11. Niyazî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfan*, vv. 1b-2a.

12. İbn Arabî, *el-Fütûhatü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 2.

13. Niyazî-i Mısırî, *Risâle-i Esmâ*, Süleymaniye Kütüphanesi (H. Mahmud Efendi), no: 3346, v. 50a.

Hakk'ın olduğunu ispat etmelidir¹⁴. Anlaşılacağı üzere, Mısrî'ye göre müridin kelime-i tevhîd zikri ve vahdet-i vücûdla varabileceği noktalardan biri de, tek varlığın Allah olduğunu anlamasıdır.

Niyazî-i Mısrî, vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde âlemleri dörde ayırır:

1-*Âlem-i Lâhût*: Bu âleme ayrıca, gayb-ı mutlak, âlem-i taayyün, ama-yı mutlak, zât-ı baht, ehadiyyet-i sırf, vücûd-ı mutlak, gaybu'l-guyûb, beyd-i mutlak ve nokta-i basît denir. Bu makamda taayyün ve tecellî, zuhûr ve bütün, vahdet ve kesret, ihtilaf ve ittihat musavver değildir; belki, zât-ı ilahî henüz daire-i esmâ ve sıfata tenezzül etmeden, kemâl-i kurb'a erdiler¹⁵.

2-*Âlem-i Ceberût*: Gayb-ı mukayyet, taayyün-i evvel, âlem-i icmâl, makâm-ı vahdet, hakikat-ı Muhammediye, kitâb-ı mübîn derler. Çünkü, tüm eşya, ta ezelden ebede değin bu hazrette mahzundurlar¹⁶.

3-*Âlem-i Melekût*: Bu âleme vahidiyyet, âlem-i esmâ, taayyün-i sanî, tecellî-i sanî, sidretü'l-müntehâ, âlem-i misâl, âlem-i hayal, âlem-i rububiyyet, âlem-i emir, âlem-i sûret-i ef'âl, âlem-i ervah ve berzahıyye-i kübrâ denir. Vücûduyla inıkan arasındakine, âlem-i tafsîl dahi derler. Çünkü, esmâ-i küllî, Hz. Âdem (a.s)'a bu makamda öğretilmiştir. "Allah, Âdem'e tüm isimleri öğretti", bu makama işarettir¹⁷.

4-*Âlem-i Nâsût*: Bu âleme, âlem-i şehâdet, âlem-i halk, âlem-i his, âlem-i anâsır, âlem-i eflâk ve'n-nucûm da denir.

14. Niyazî-i Mısrî, *Risâle-i Esmâ*, v. 49a.

15. Niyazî-i Mısrî, *Risâle-i Şerife*, Süleymaniye Kütüphanesi (İzmirli İsmail Hakkı Bölümü), no: 1210/1, v. 2.

16. Niyazî-i Mısrî, a.g.e, v.4.

17. Aynı yer.

Bu âlemlerin hepsi birbirine bağlıdır, ya da birbirinin tezâhürüdür. Âlem-i lâhût'un mazharı, âlem-i ceberûtur. Âlem-i ceberût'un mazharı, âlem-i melekûtur. Âlem-i melekût'un mazharı, âlem-nâsût'tur¹⁸.

Mısırî'ye göre hakikat ve ayn birdir. Onda kesret (çokluk) yoktur. Herhangi bir şekilde hakikate baksan, "hakikat olması itibariyle, Hakk'tır; dışarda görünüşü itibariyle halk'tır" ¹⁹. Anlaşılabacağı üzere Mısırî, vahdet-i vücûd anlayışı çerçevesinde zât ile sıfatları bu anlamda birbirinden ayırmaktadır. Bilindiği gibi, Allah'ın isim ve sıfatlarının olduğu Kur'ân-ı Kerim ve hadislerle sabittir. Ayrıca Eş'arî ²⁰ ve Maturîdî ²¹ gibi sünî kelâm mezheplerinin kurucuları ve mensupları, "Zât" ın sıfatları olduğu konusunda hemfikirdirler. Niyazî-i Mısırî de dahil vahdet-i vücûd görüşünü savunan mutasavvıflara göre, sıfatlar ne Mu'tezilenin iddia ettiği şekliyle Allah'ın zatında sürekli ve onunla birlikte²², ne de Eş'arîlerin iddia ettiği gibi Ondandır²³. Yanî mutasavvıflara göre, varlıklar, Allah'ın Zatının değil sıfatlarının yansıması olduğunu rahatlıkla söylemektedirler.

Yine ona göre, ehadiyyete bakıldığında, vahdetin çokluğa oranını düşünürsen (çoğun bir'e bağlılığını gözönünde tutarsan) ilah dersin. Tek hakikattan ibaret olan varlığın dış görünüşünün, iç varlığın daima bir aynası olduğunu düşünürsen, "O tecellî eden ve tecellî edilmiş" dersin. Bu en çok şaşı-

18. Niyazî-i Mısırî, *Risâle-i Şerîfe* vv. 4-5.

19. Niyazî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 70a.

20. Eş'arî, *el-İbâne*, Beyrut 1981, s. 107; Eş'arî, *Makâlât*, Hz. Helmuth Rih-ter, Wiesbaden 1981, s. 483.

21. Maturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, s. 57.

22. Kadî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Kahire 1988, s. 151.

23. Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsîd* (Mukaddimi), c. 1, tah. Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1989, s. 69.

lacak şeylerdendir ki, bir tek hakikata bir çok itibarlar girer ve hakkında bütün itibarlar da doğru olur. O hakikatıyla, ilelebed sonsuz sûretlerde tecellî etmektedir. O tek hakikat, belirli bir sûrette tecellî ederse, diğer bütün sûretlerde görünenin de O olduğu unutulmamalıdır. Her varlıktan görünen O'dur. Bir şeyde görünüşü, mutlakiyetini bozmaz. O bir şeye hasredilemez. Her şeyin özü O'dur. Ancak bu eşyâda tecellî eden sûretler, O'nun mutlak zatı değildir²⁴. Anlaşılacağı üzere Mısır, burada Allah'ı diğer eşyaların aynısı olmaktan tenzih etmektedir. Yani: Eşyâ, Allah'ın Zâtının değil sıfatlarının bir yansıması olmaktadır.

Burada konunun iyice anlaşılması için *vahdet-i vücûd* anlayışının -tabir caizse- banîsi *İbn Arabî*'nin ilgili görüşlerini serdetmek durumundayız. *İbn Arabî* bu meseleyi kendi sistemi içinde teşbih ve tenzih kavramlarıyla izah etmeye çalışır. O, Allah işitir (semî'), görür (basîr) veya Onun elleri vardır v.b. şeklindeki müşebbihe'nin sözünü, "*Allah'ın işitme veya görme duygusu veya elleri vardır*" şeklinde anlamaz. Ona göre, Allah, işiten, gören veya elleri olan her şeyde içkindir²⁵. O işiten ve gören her varlıkta işitir ve görür. Bu onun içkinliğini (teşbih), meydana getirir. Öte yandan O'nun Zâtı işiten ve gören bir varlığa veya varlıklar gurubuna münhasır olmayıp, bu türden bütün varlıklara ve her ne şekilde olursa olsun bütün varlıklarda tezahür eder. Bu anlamda Allah aşkındır, çünkü O, her türlü sınırlama ve teşahhusun ötesindedir. Küllî bir cevher olarak O, varolan her şeyir Zât'ıdır²⁶.

24. Aynı eser, v. 70b.

25. İbn Arabî, *Fütühât*, c. II, ss. 467-468.

26. A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbn'ul-Arabî*, Cambridge 1939, ss. 18-19; Ayrıca bkz. A.E. Affifi, *Muhyiddin İbn'ul-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, (Ankara Üniversitesi Basımevi), Ankara 1975, ss. 34-35.

Anlaşılabacağı üzere, *Niyazî-i Mısri*, *vahdet-i vücûd*'un üstâdî *İbn Arabî*'nin bu konudaki fikirlerine katılmakta, onun etkisiyle görüşlerini aynı paralellikte götürmektedir. Mısri de yukarıda belirtildiği gibi, Zât ve sıfatlar konusunda kendinden önceki vahdet-i vücûdçu mutasavvıflar gibi düşünmüş ve Zât merkezli, ancak sıfatları da inkar etmeyen, hatta sıfatları Zât'tan ayrı olmayan bir başka ifadeyle, eşyânın Zât'ın değil sıfatların bir tezahüdü şeklinde bir yaklaşımla halletmeye çalışmıştır.

Mısri'ye göre, Allah'ın mahiyeti mutlaktır, şekilsiz, zamansız ve mekansızdır. Ama taayyünü, yani görünüşü şekillere ve suretlere bağlıdır. *Niyazî-i Mısri*, konuyla ilgili olarak, velilere şu tenbihte bulunur: *"Ey Velî! Allah'la vuslatının artmasına uğraşırken, dışınla da ayrılığını bilmelisin. Yani içinde cem' tarafında, dışınla fark tarafında olmalısın. Vahdet ile kesretten, kesret ile vahdetten perdelenmemeli, kullukla ma'rifet arasını bulmalısın."*²⁷.

Niyazî-i Mısri, Allah'ı Zât-ı İlâhî ve mutlak vücûd olarak nitelendirir. O, öyle bir varlıktır ki, belirli görünüşü ve itibarı yönünden, sırf vücûddan başka bir şey koklamamışlardır. Belirli isimlerin ve sıfatların gereği olarak, insan nerede olursa olsun, Allah ona gelir. Yani, bütün sıfatları kendinde toplayan Zât-ı Baht (Allah) onların gayeleri ve maksatları olan bu isim ve sıfatlardan doğan görüntüleri kaldırdıktan sonra tecellî eder. Başlangıç ve görünüşler itibarıyla her şekilde görünür. Fakat Zâtını gizler²⁸.

27. *Niyazî-i Mısri*, *Mevâidü'l-İrfan*, v. 70b.

28. Aynı eser, v. 16b.

Niyazî-i Mısırî, vahdet-i vücûd anlayışına uygun olarak, kainatta mutlak anlamda kubh (çirkinlik) olmadığını ifade eder. Mısırî, tüm insanlara Allah'ın nuruyla bakan kişinin, zulmette nur, zehirde panzehir, düşmanlarda dost, kahirde lütuf görür. Mısırî, Gazalî'nin, "kainatta varolan şeyler; olabilecek en güzel şekildedir" sözünü benimseyerek, kainatta varolan şeylerin güzel, çirkinliğin ise izafî olduğunu kabul eder. Ayrıca, Kur'ân'ın, -özelde savaş hukuku ile ilgili olsa da- "İhtimal ki hoşlanmadığınız bir şey sizin iyiliğinizedir; ihtimal ki sevdiğiniz bir şey sizin kötülüğünüzedir" ²⁹ âyetinin genel mesajının iyiliğin veya kötülüğün, güzelliğin veya çirkinliğin izafî olabileceği kanaatini destekler gözükmektedir. Mısırî bu görüşünü bir mısra ile te'yit eder:

Âlemin nakşını hep hayal gördüm

O hayal içre, bir cemâl gördüm

Heme âlem çû mazhar-ı Haktır

Anın içün, kamu kemâl gördüm.³⁰

Mısırî, kainattaki tüm varlıkları Allah'ın isim ve sıfatlarının yansıması olarak görür. Allah'ın Zâtı değişmez, ancak tecellîleri değişir. İşte, onun değişik tecellîleri, kainattaki varlıkları meydana getirir. Burada Kur'ân'ın, "O, her ân bir iştedir" ³¹ âyetiyle Allah'ın sıfatlarının tecellîsi konusunda Mısırî'yi ve diğer bir çok mutasavvıfı desteklediğini görüyoruz. Allah'ın üzerinden zaman geçmez, zaman insanlar içindir. Allah kâinatı başka bir maddeden değil kendinden yaratmıştır. Yani, kâinâtı yaratmak dileyince, isim ve sıfatlarını açığa çıkart-

29. Bakara Sûresi, âyet 216.

30. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 21a.

31. Rahman Sûresi, âyet 29.

mıştır. İşte, Allah'ın tecellî eden isim ve sıfatları, bu varlıkları meydana getirmiştir. Bir başka deyişle kâinât onun isim ve sıfatlarının görüntüsünden başka bir şey değildir. Varlığın şekilsiz hali Allah'tır. Buna, gayb-i mutlak mertebesi de denir. Bunun mahiyetini de, Allah'ın kendisinden başkası bilmez. Bu varlık kategorisinin altı, derece derece varlığın şekil almış hali, yani şekilli varlıklar âlemdir. Şekilsiz varlığın, şekiller âlemini meydana getirişine, Allah'ın isim ve sıfatlarının eşyaya inmesi (tenezzülât) denir³².

Niyazî-i Mısri, Allah'ın vücûdunu gerçek vücûd görünürken, diğer varlıkları izafî vücûd'la nitelendirir. Allah'ın dışındaki varlıkların vücûdu, itibarî ve vehmîdir. Fakat, bu durum insan açısından böyledir. Yoksa eşyâ açısından değildir. Zirâ hakikatte, bütün eşyâ, Allah'ın varlığı yanında “şey” konumunda bile değildir. İşte, mürid izafetleri yok ederse, hakikî tevhide ulaşır ve görür ki, “*O yine nasıl ise öyledir*”³³. Çünkü Hakk, vechinin nurları ile bütün eşyâyı yakmıştır³⁴.

Mısri'ye göre, “*mutlak ve sırf vücûd*” da, aslında izafetler diye bir şey de yoktur. O halde sadık sâlik, ru'yet ve müşâhede-yi ve de *vahdet-i vücûd*'da tahkiki elde etmek için, mutlaka kendi izafî-zillî vücûdunu selb etmelidir. İşte, Rasul (a.s.) zillî vücûd emanetini Rabbine mirâcta teslim etti, Allah da ona vücûdun hakikatını verdi. Aradan mukarreb melek ve mürsel nebî yok oldu³⁵; “*hakîkî vücûd*”u yine “*hakîkî vücûd*” gördü. Bu yüzden Peygamber (a.s.), “*fakr*” la öğündü-

32. Niyazî-i Mısri, *Mevâid*, v. 33a.

33. Bu söz, mutasavvıflar tarafından hadis olarak bilinir, ancak mevzûât kitaplarında kaydedilir. Bkz. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 189.

34. Niyazî-i Mısri, *Mecâlis*, v. 13b.

35. Mısri'nin bu görüşü, mutasavvıfların hadis olarak kaydettikleri ve mevzûât kitaplarında zikredilen, “*Benim Allah'la öyle anlarım olur ki, araya ne bir melek-i mukarreb ve de nebîyy-i mürsel giremez.*” meâlindeki sözden mülhemdir. Bkz. El-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 245.

ğü kadar hiç bir şeyle övünmedi³⁶. *Fakr* tamam olunca, o Allah'tır. Vücûd emanetini sahibine vermedikçe fakr tamam olmaz. Bu fakirlik, vücûd'dan fakirliktir, yani, vücûdun olmamasıdır. İşte bu yolla gerçekleşen rû'yet, Rasûl (a.s.)'dan başkasına nasib olmadı. Ona tam ittiba ile bağlı olan ümmetin seçkinleri, asaleten olmasa da, verâseten buna nail oldu. Mısırî, bu olgunluğa erişmek için daimî zikri ve bir mürşidi kâmil'e bağlanmayı şart koşar³⁷.

Niyazî-i Mısırî, başlangıçtan beri mutasavvıfların imanı kategorilendirme geleneğine uymuş, o da insanları ona göre sınıflara ayırmıştır. Mısırî'ye göre iman'ın mertebeleri üç kısımdır:

1-*İman-ı Avam*: İlim yoluyla Allah'ı bir bilmek, Hz. Muhammed (a.s.)'ı hak peygamber olarak tanımaktır. Yine cennet, cehennem gibi uhrevî olguları kabul etmek, namaz, oruç gibi ibadetlere inanmak avam imanıdır³⁸. Anlaşılabacağı üzere, avam kesiminin imanı sadece bilgiye dayanan, alt seviyede bir iman olarak ortaya çıkmaktadır. Tasavvufî tabirle bu, ilme'l-yakîn bir iman olmaktadır.

2-*İman-ı Havas*: Bu, kendisinde mezkur konularda ayne'l-yakîn bilgi hasıl olan kimselerin imanıdır. Bu durumda kişi, Allah'ın zât ve sıfatlarını ayne'l-yakîn müşahede eder. Ancak bu makamda olanlar, henüz ruh ve nefis birliği maka-

36. Bu hadis, mevzûât kitaplarında, "*Fakirlik benim övüncümdür, onunla övünürüm*" şeklinde zayıf ve mevzû kaydıyla zikredilmektedir. Ancak mutasavvıfların fakr anlayışında kullandıkları yaygın sözlerden biridir. Bkz. el-Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 131.

37. Niyazî-i Mısırî, *Mecâlis*, v. 17a.

38. Niyazî-i Mısırî, *Risâle-i Vahdet-i Vücûd*, Millet Kütüphanesi (Ali Emirî-Şer'iyye Bölümü), no: 868, v. 52b.

mına erememişlerdir. Ayrıca bu mertebede olanlar, kahr ile lütfun bir olduğunu idrak edemediklerinden sadece şeriatın emir ve yasaklarına bağlıdırlar³⁹.

3-*İman-ı Havâssü'l-Havâs*: Bütün eşyâyı Hakkın sıfatlarının mazharı bilip, zikreden zikredilen olduğunu görmektir. Bütün âlemde ve kendinde görünen Hak'tan başkası olmadığını müşahade etmektir. Bu, Allah'ta fân olup, Allah ile bekâ bulmaktır ki; buna tasavvuf lisanıyla hakka'l-yakîn mertebesi derler⁴⁰.

Görüldüğü gibi *Niyazî-i Mısri*, imanı, *vahdet-i vücûd* sistemine uygun olarak ele almış, onu kişinin bilgisi, yaşaması çerçevesinde sınıflandırmıştır. Netice olarak, *Niyazî-i Mısri*'nin tasavvuf anlayışı, imanı, geleneksel kelâmî anlayışlardan farklı biçimde, marifetullahı esas alan bir kavrayış ve izah ediş şeklindedir. Ancak bu yorum ve sınıflandırma sadece Mısri'ye ait değildir. Ondan önce de, klasik dönem tasavvuf kaynaklarında bu şekilde bir sınıflandırma görülmektedir⁴¹.

B- Risâlet-Nübüvvet

Her iki kavramda Kur'an'da çokca zikredilmekte olup, İslâm düşüncesinde özellikle kelâmcıların etkisiyle klasik ola-

39. Niyazî-i Mısri, *Risâle-i Vahdet-i Vücûd*, vv. 52b-52a.

40. Aynı yer.

41. Tasavvufun ilk dönem eserlerinin başında gelen *Kitabu'l-Luma*'da Ebu Nasr es-Serrâc aynı şekilde imanın başka bir formu olan tevhîd'i üçe ayırır. Ona göre tevhîd üçe ayrılır. 1-Avamın Tevhîdi. 2- Ehl-i Hakâiki'nin Zahirî Tevhîdi. 3-Havasın Tevhîdi. Bkz. Es-Serrâc, *Kitâbu'l-Luma*, ss. 50-51. Görüldüğü gibi mutasavvıflar kelâmcıların bütün olarak ele aldığı iman ve tevhîd meselesini keyfiyet açısından ele aldıkları için sınıflandırmaya gitmişlerdir.

rak farkları şu şekilde belirtilmektedir. Buna göre *Nübüvvet*: Bir peygambere Allah tarafından doğrudan veya melek aracılığıyla vahiy inmesi; *Risâlet* ise: Aynı duruma ek olarak, bir önceki şeriatın hükümlerini neshedici, yeni bir şeriat verilmesidir⁴². Bu konuda *Ehl-i Sünnet*, “*Her rasülün aynı zamanda nebi, ancak her nebi’nin rasül olmadığı*” şeklindeki formülle meseleyi çözmeye çalışır. Biz şimdi *Niyazî-i Mısırî*’nin bu konudaki görüşlerini verdikten sonra, mutasavvıfların bu konudaki genel fikirlerini aşağıda kaydedeceğiz.

Niyazî-i Mısırî’nin, kendinden önce hiç bir Osmanlı mutasavvıfının ileri sürmediği bu meseleyi ortaya koyarak, bütün şimşekleri üzerine çektiğini görüyoruz. Mısırî, bu görüşünü Kur’an’dan bazı âyetleri kendine göre yorumlayarak ve bazı cifir hesaplarıyla temellendirmeye çalışır. Ona göre, Kur’anın şu âyetinde geçen, “*Eshât (Torunlar)*” kelimesi onların nübüvvetine delildir. “*Nuh’a, ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz, İbrahim’e, İsmail’e, İshak’a, Ya’kub’a, torunlarına, İsa’ya, Eyyub’a, Yûnus’a, Harun’a ve Süleyman’a vahyettiğimiz gibi, Ey Muhammed! sana da vahyettik*”⁴³. Yine Bakara Sûresinde geçen, “*Deyiniz ki: Allah’a, bize indirilene, İbrahim’e, İsmail’e, İshak’a, Ya’kub’a ve el-Eshât’a (torunlara) indirilene, Musâ’ya, İsâ’ya verilene ve peygamberlere Rablerinden verilenlere inandık. Biz onlar arasında bir ayırım yapmayız. Biz O’na teslim oluruz*”⁴⁴.

Niyazî-i Mısırî burada âyetlerde geçen el-Eshât’taki “*elif-lâm*” takısının cinse delalet ettiğini, dolayısıyla, Hz. Hasan ve

42. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Din*, (Dâru'l-Medîne), İstanbul 1928, s. 154; Ayrıca bkz. Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 110 ve s. 239.

43. Nisâ Sûresi, âyet 163.

44. Bakara Sûresi, âyet 136.

Hız. Hüseýin'in nübüvvetine işâret ettiğini belirtir⁴⁵. Ancak bilindiğı gibi, buradaki el takısı Esbât'ı tahdid ediyor ve geçmiş peygamberlerin peygamber olan torunlarını anlatıyor. Âyetlerin bütününe bakıldığı zaman, burada Hız. Hasan ve Hız. Hüseýin'e delâlet eden hiç mana söz konusu olmadığı hemen anlaşılmaktadır. Kaldı ki, böyle bir manaya delalet edecek en ufak bir işâret yoktur. *Niyazî-i Mısırî*, bu âyetlerin onlara işâret ettiğinin kesin olduğunu ve bunu inkar etmenin cehalet, inat ve haset eseri olduğunu belirtir⁴⁶.

Niyazî-i Mısırî, Hız. Hasan ve Hüseýin'in nübüvveti üzerine kaleme aldığı küçük risâlesinde de, yukarıdakinin tersine görüşlerinin kabulü konusunda, daha yumuşak bir tavır sergiler. Anlaşıldığına göre, görüşlerine karşı çeşitli çevrelerden sert tepkiler zuhur edince, ifadelerinde yumuşamalar görölmeye başlanmıştır. Bu risâlesinin girişindeki ifadeler, bu anlamda önemlidir ve Mısırî şunları söyler: "*Mısırî'nin bu risâleyi tesvîdden muradı, taraf-ı sultandan dünyalık recası için değildir. Yahut, eşraftan, meşâyıhtan, ulemâdan vesâir ehl-i İslâm'dan pesend ve âferîn almak değildir. Kavmin istihzâsından ve suhrıyyesinden halâs için değildir. Ancak bir emanettir. Taraf-ı ilâhîden vahyolundum hizmetimdir. Bilâ garaz ashabına teslim eyledim. Kabul iden itsun, itmeyen kendi bilir*"⁴⁷. Anlaşılabacağı üzere Mısırî, bu eserini görüşlerine gelen tepkilere bir cevap olarak yazmıştır.

Mısırî, bu görüşünü delillendirmek için bir takım cifir hesaplarına girişir. "*Allah'a çağırın, salih amel işleyen ve ben*

45. Niyazî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 92a.

46. Aynı yer.

47. Niyazî-i Mısırî, *Risâle-i Haseneyn*, Millet Kütüphanesi (Ali Emiri-Şer'iyye Bölümü) no. 963, s. 3.

*müslümanım diyenden daha güzel sözlü kim vardır?”*⁴⁸ âyetinde geçen ‘*kavlen*’ kelimesinin, ebced hesabıyla, Kâf’sız 37 ettiğini, Kafın isminin 81 yaptığını, bununda Hasan kelimesinin rakamsal karşılığı olan 118’e tekâbül ettiğini söyler. Yine bu rakama, Kaf’ın rakam değeri olan 80’in onda biri eklendiği zaman 128 ettiğini, bununda Hüseyin isminin rakamsal değeri olan 128’e tekâbül ettiğini bildirir⁴⁹.

Burada ilk planda Mısırî’nin istediği rakamları elde etmek için, zorlamalara gittiği göze çarpmaktadır. Kaldı ki, böyle harflerin rakamsal değerlerinin ilmî ve ciddî meselelerde delil olamayacağı kesindir. Ebced hesabı, İslâm kültür tarihinde edebî açıdan bazı tarih düşürmelerde kullanılmış, ancak böylesine, inanca yönelik konularda, hiç bir âlim ve mutasavvıf tarafından kullanılmamıştır. Kaldıki, *Niyazî-i Mısırî*, ebced hesabında rakamsal değeri 100 olan⁵⁰ Kaf’ı, kendi kafasına göre 80 seksen kabul etmiştir. Anlaşılacağı üzere, Mısırî, kendi görüşünü ispatlamak için alabildiğine zorlamalara girişmiştir. Bu yönüyle de, görüşünün tutarsız olduğu ortadadır.

Diğer taraftan, ismi Hasan ve Hüseyin olan veya başka bir isim taşıyan biri de, bu şekilde ebced hesaplarıyla kendisinin peygamber olduğunu iddia edebilir. Durum böyle olunca, bunun kabul edilmesi hem “*Hatemü’n-Nebiyîn*”⁵¹ şeklinde ifade edilen, Kur’ânî temele dayalı inancı ortadan kaldırır, hem de iman açısından onulmaz yaralar açar.

48. Fussilet Sûresi, âyet 33.

49. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, vv. 92a-92b.

50. Bkz. İsmail Yakıt, *Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, s. 36.

51. Bilindiği gibi Kur’an-ı Kerîm’de açıkça, “*Muhammed içinizden her hangi bir adamın babası değil, o Allah’ın elçisi ve peygamberlerin sonuncusudur*” (Ahzâb Sûresi, âyet 40) meâlindeki âyete göre son peygamberdir. Bu konuda hiç şüphe yoktur.

Mısırî bir risâlesinde Hz. Rasulullah'ın, “Benden sonra ne-bî gelmeyecektir” sözüyle itiraz edilebileceğini ve bu durum-da şöyle cevap verileceğini söyler: “Bunlar (Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin) şeriat getirmediler, dedelerinin şeriatı üzerinedirler. Bunlar, kendinin cüz’leridirler. Rasulullah’tan ayrı değildir-ler”⁵². Görüldüğü gibi Mısırî, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in ye-ni bir şeriat getirmediklerini dedelerinin şeriatı üzerine olduk-larını belirtmekle birlikte, onların nübüvvetini de belirtmekten kendini alıkoyamaz. Kaldı ki, hiç bir tarihî kaynakta, Hz. Ha-san ve Hz. Hüseyin’in böyle bir iddiada bulunduklarına dair, en ufak bir delil veya kayıt yoktur. Bu, tamamen Mısırî tarafın-dan ileri sürülen ve kendi içinde bir çok çelişkiler taşıyan bir iddiadan öte gitmemektedir.⁵³

İlginç olan nokta da, böyle bir iddianın, *Niyazî-i Mısırî*’den önce hiç bir mutasavvıf tarafından ortaya atılmamış olması-dır. Mısırî de, bu durumu kendi ifadeleriyle şöyle belirtir: “Allah sübhanehû ve teâlâyâ yüz bin hamd olsun ki, iki rasûlün ri-sâletleri haberini, Mısırî fakire müyesser eylemiş. Bilenler ha-ber vermemiş, bilmeyenler bilememiş”⁵³. Mısırî’nin kendi ifa-desinden de anlaşılacağı gibi, bu iddia, ilk defa onunla birlik-te ortaya çıkmış ve yaptığımız araştırmalara göre, ondan sonra da tasavvuf tarihinde kimse böyle bir iddiada bulunma-mıştır)

Onun *ehlibeyte* olan aşırı aşk ve sevgisinin, kendisini böylesine aşırı bir kanaate ve inanca vardıracağı kanaatini ta-şıyoruz. Hayatı bölümünde de gördüğümüz gibi, kendisi sırf bu tür uç görüşlerinden dolayı, uzun yıllar sürgünde yaşamış ise de, bu kanaatlerini ömrünün sonuna kadar da değiştirme-miştir. Bu durumu, kendisi de ömrünün sonuna doğru açıkça

52. Niyazî-i Mısırî, *Risâle-i Haseneyn*, ss. 3-4.

53. Aynı eser, s. 15.

şöyle ifade eder: "Elhamdülillâh, eğer siz Mısırî'nin itikadını sorarsanız, o yetmiş altı yaşına gelmiştir. Bütün ömründe sahih bir itikad bulmağa çalıştı. Nihâyet şuna inandı ve dedi: Allah'tan başka ilâh olmadığına, Muhammed (a.s.)'in Allah'ın elçisi olduğuna, Hasan'la Hüseyin'in, O'nun torunları ve Allâh'ın peygamberlerinden iki peygamber olduklarına şehâdet ederim. Allah'ın salât ve selâmı her ikisine, salâtlerin en efdali dedeleri olan peygamberlerin hatemi Muhammed'e (a.s.), bütün peygamberlere ve rasüllere, onların âline ve as-hâbına, hamd de âlemlerin rabbine olsun" ⁵⁴.

Niyazî-i Mısırî, buradaki ifadelerinden de anlaşılacağı gibi Hz. Peygamberi son peygamber olarak kabul ettiği halde, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in nübüvvetlerini iddia etmesi, açıkça anlaşılıyor ki, onun aşırı ehlibeyt sevgisinden kaynaklanmaktadır. Ancak hissî olmaktan öte hiç bir değeri olmayan bu görüşün, her hangi bir ilmî değeri ve dayanağı olmadığı açıkça ortadadır.

İşin ilginç tarafı, mutasavvıflar nübüvvet konusunda, genel İslâm âlimlerinden farklı olarak çok değişik düşünmüşlerdir. Bu geniş düşüncenin, *Niyazî-i Mısırî*'nin ortaya attığı bu görüşte etkisi olduğunu düşünüyoruz. Tasavvuf tarihinde, *Hakîm-i Tirmizî* (ö.216/831) ile başlayan *Hatmü'l-Velâye* görüşü⁵⁵, *İbn Arabî* ile sistematik hale gelir. Çağdaş yazarlardan *Muhammed İkbâl*'in, Hz. Peygamberi tanımlarken, "o, toplumu değiştirme görevi olan bir velîdir", açıklamasını yapması,

54. *Niyazî-i Mısırî, Mevâidü'l-İrfân*, v. 93a.

55. Bernard Radtke, *Selâsetü Musannefâtin li'l-Hakîm Tirmizî-Kitabu Sîrati'l-Euliyâ*, (Bibliotheca Islamica-Band 35a), Beirut 1992, s. 38; Ayrıca, *Hakîm Tirmizî'nin velî ve velâyet hakkındaki görüşleri için bkz. Muhammed İbraheem Al-Geyoushî, "Al-Tirmidhi's Theory of Saints and Sainthood", Islamic Quarterly, Vol. XV, 1971, ss. 17-61.*

konu açısından hayli ilginçtir⁵⁶ İbn Arabî'ye göre velâyet, risâlet ve nübüvvet makamlarını da içine alan geniş bir dairedir. Dolayısıyla nübüvvet ve risâletin Allah'ın seçmesi ve mevhîbesi ile ortaya çıkan bir durumdur. Ancak, nübüvvet ve risâlet sona erdiği halde, velâyet devam etmektedir. İbn Arabî bu tür velâyeti aynı zamanda *Nübüvvet-i Velâye* olarak adlandırır ve bunun halen devam etmekte olduğunu savunur⁵⁷

İbn Arabî, nübüvveti iki kısma ayırır ve düşüncelerini bu çerçeveye oturtmağa çalışır:

1-*Nübüvvet-i Velâye*: Allah'ın seçkin kullarından nebî numunda olanların elde ettiği velâyettir. İbn Arabî'nin mutlak velâyet olarak adlandırdığı bu velâyet şekli sona ermemiştir.

2-*Nübüvvet-i Teşrî'iyye*: Bu tür nübüvvet, Hz. Peygamberin vefatıyla birlikte sona ermiştir. Kendisinden sonra onun getirdiği hükümleri ortadan kaldıracak, başka bir şariat gelmeyecektir⁵⁸.

56. Muhammed İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islâm*, Lahore 1968, s. 125.

57. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, (Dâru Sadr) Beyrut tarihsiz, ss. 429-430; Ayrıca bkz. Arberry, *Sûfizm*, s. 101.

58. İbn Arabî, *Fütûhât*, c. I, s.429; İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Thk. Ebu'l-Alâ Affîfî, (Dâru'l-Kütübî'l-Arabî) Beyrut 1400/1980, ss. 184-185; Suâd Hakîm, *el-Mu'cemu's-Su'fiyye*, (Dâru'n-Nedra), Beyrut 1981, ss. 1235-1236. Tasavvuf tarihinde İbn Arabî'den başka Abdülkerîm Cîlî (ö. 805/1402) de, Nübüvvet-i Velâye, Nübüvvet-i Teşrî'iyye arasında ayırım yapar. Velâyet, Allahın bir sufiye, isim ve sıfatlarını bilgi, durum ve kudret açısından verdiği ve onun koruyucusu ve dostu olduğu mertebededir. Nübüvvet-i Velâyede, kâmil bir kul, daha ahlâkî ve mânevî bir hayat istikâmetinde, şeriatın ışığında insanlara doğru eğilmesi, ilgilenmesi, Allah tarafından yönlendirilerek istenen kişidir. Hz. Muhammed'den (a.s.) önce bu görevi yapan vardı ve bu zevâta resul denirdi. Ondan sonra bu görevi üstlenenler onun suretidirler ve bu görevi ifa ederken bağımsız olmayıp, Hz. Muhammed (a.s.)'in takipçisidirler. Örnek olarak, Beyazîd-ı Bistamî, Cüneyd-i Bağdadî, Abdülkadir Geylanî ve İbn Arabî'yi verebili-

Ancak bu, *İbn Arabî*'nin kendi yorumudur. İslâm İnancına göre şeriatlı da olsa, şeriatsız da olsa, Hz. Peygamberden sonra hiç bir nebî gelmeyecektir. *İbn Arabî*'nin *Fusûsu'l-Hikem*'ine şerh yazanlardan *Abdürrezzak Kaşânî* (ö.730/1330), tasavvuf ıstılahlarına dair yazdığı eserinde, nübüvveti, *İlâhî hakikatlerden haber veren kimse*⁵⁹ diye tanımlayarak genel İslâmî literatürdeki, *Nebî; kendisine bir şeriat verildiği halde bunu tebliğle mükellef olmayan*⁶⁰ tarifinden daha geniş bir tanım getirmiştir. Her ne kadar, *Niyazî-i Mısırî*'nin yaptığı gibi, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in nübüvvetini ileri sürmeden, sadece nübüvvet anlayışı çerçevesinde, çok önceleri bu konuyu ele alanlar olduğu gibi, özellikle bu konu kendisinden sonra gelenler tarafından izah edilmeye çalışılmıştır.

Niyazî-i Mısırî'nin bu tür görüşleri sadece Anadolu topraklarında yankı bulmamış, Arap dünyasında da tartışma konusu olmuştur. *Niyazî-i Mısırî* den yaklaşık bir kuşak sonra yaşamış olan *Abdulganî bin İsmail en-Nablûsî* (ö.1143/1731)'nin Mısırî'nin nübüvvetle ilgili görüşleri sorulduğunda konuyla ilgili olarak bir risâle kaleme almıştı. Nablûsî, kendisine o dönemde, İstanbul'dan gelen bir dostunun, Allah'ın salih kullarından Mısırî Efendi diye meşhur olmuş bir zatın, dinleyicilerin huzurunda bir va'z esnasında açıktan Hz. Hasan ve Hüseyin'in nebî ve rasûl olduklarını iddia ettiğini, bununla da kalmayarak, buna inanmayanların küfre düşecekleri gibi sözler

riz. Bağımsız olanlar ve herhangi bir peygamberi takip etmeyenler, nübüvvet-i teşrî durumuna sahiptirler ki, Hz. Muhammed (a.s) vefatıyla hıtam bulmuşlardır. Abdülkerîm Cîlî, *el-İnsânü'l-Kâmil*, c. I, (Matbaatü Mustafa Halebî) Mısır 1402/1982, ss. 132-133; B.A Dâr, "*Cilt*", *İslâm Düşünce Tarihi*, c. III, (İnsan Yayınları) İstanbul 1991, s. 83.

59. Abdürrezzak Kaşânî, *Mu'cemu Istılâhâtî's-Sûfiyye*, s. 114.

60. Muhammed Ali es-Sâbunî, *en-Nübüvve ve'l-Enbiyâ*, (Mektebetü'l-Gazalî) Şam 1985, s. 19.

ileri sürdüğünü bildirir⁶¹. *Nablûsî*, meseleyi klasik bir tarzda ele alarak, öncelikle gerek Mısırî, gerekse Mısırî'ye karşı olanların Ehl-i Sünnet inancına göre bir kişi de doksan dokuza karşılık bir iman alâmeti bulunursa, imanlı olduğuna hükmedilir prensibine göre, başakalarını küfürle itham etmelerinin yanlış olduğunu savunur⁶².

Öyle sanıyoruz ki, *Nablûsî*, meseleyi ilmî açıdan tahlil etmek yerine, kendisi de bir mutasavvıf olduğu için, Mısırî'nin görüşlerini bir takım zorlamalarla anlatmaya çalışır. Meselâ: Nebî kelimesinin lughat anlamlarından birinin, “çıkan ve çıktılan” manalarına geldiğini, bu anlam itibarıyla, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in Allah'ın yoluna insanları irşad ve tebliğle çıktıkları için kelime anlamıyla Nebî demiş olabileceğini ifade eder⁶³.

Diğer taraftan *Nablûsî*, tasavvuf erbabınca sûfîlerin bu tür sözleri sekr halinde söyledikleri zaman sorumlu tutulmayacakları anlayışına dayanarak, *Niyazî-i Mısırî*'nin bu sözleri sekr halinde söylemiş olabileceğini dolayısıyla mazur sayılması gerektiğini ifade eder⁶⁴. *Nablûsî*, bu risâlesinde, *Niyazî-i Mısırî*'nin yanlış anlaşıldığını savunmaya çalışır ancak delilleri ve dayanakları ilmî yönden oldukça zayıftır. Risâle'de kullandığı kaynaklar, ilmî kitaplar olmaktan çok fetva kitaplarıdır. Ancak bu durum, bizim için *Niyazî-i Mısırî*'nin görüşlerinin Omanlı topraklarının dışında da tartışılmış ve gündeme gelmiş olduğunu öğrenmemiz açısından önem arz etmektedir.

61. Abdulganî bin İsmail en-Nablûsî, *el-Hâmil fi'l-Felek ve'l-Mahmûl fi'l-Fulk fi'l-İtlâk'ın-Nübüvveti ve'r-Risâleti ve'l-Hilâfeti ve'l-Mülk*, Süleymaniye Kütüphanesi (Es'ad Efendi Bölümü), no. 3606, v. 230a.

62. en-Nablûsî, *el-Hâmil*, vv. 230a-231b.

63. en-Nablûsî, a.g.e, v. 232a.

64. en-Nablûsî, a.g.e, vv. 230b-231a.

Şeyh Şuayb Şerafeddin Gülşenî'ye, *Niyazî-i Mısırî*'nin Hz. Hasan ve Hüseyin'in nübüvvetini anlattığı risâlesinin sıhhatini sorarlar. O da, "Oğlum! Mısırî Efendinin murâd-ı alîleri anlaşılamamıştır. Müşarun ileyh'in muratları, Nübüvvet-i Ta'rifîyye'ye nazırdır. Nübüvvet-i Ta'rifîyye ve Teşrî'yyeyi ayıramayanlar, itirazda kalmıştır. Haseneyn Efendilerimizden ziyade Hak'tan, hakikatten haber veren olmamıştır" ⁶⁵ diye cevap verir.

Niyazî-i Mısırî, ayrıca peygamberleri ve onların görevlerini şöyle değerlendirir: O'na göre peygamberler, bizlere Allah tarafından rahmet olarak gönderilmiş ve bizde gizli olan ilahî ilimleri, hazineleri, marifetleri, rabbanî marifetleri çıkarmak, bizlere önceki ezeli mîsakımızı hatırlatmak ve dinî hususları açıklamak için gönderilmişlerdir. Yani, nefslerimizin ilk başlangıçtaki zikir âleminde oluşları ve daha sonra hubut ile nisyanaya düşer olması sebebiyle, hatırlatıcılara ihtiyacımız vardır⁶⁶. Mısırî, peygamberlere gösterilen aşırı muhabbetin şirk, azlığını küfür, ortasını da imanla nitelendirir⁶⁷.

C- Şeriat-Hakikat

Tasavvuf anlayışında mutasavvıflar, genel geçer olan şeriatı kabul etmekle birlikte, bundan da öte hakikat denilen bir alanın varlığına inanır ve bunu sözlerine yansıtırlar. Genellikle şeriat, işin zahîrî denilen dış yönü, hakikat ise, işin özü olarak kabul edilmiştir. *Niyazî-i Mısırî* de, şeriat ve hakikat'i, ceviz teşbihi ile anlatmaya çalışır. Ona göre şeriat cevizin ka-

65. Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. V, v. 91.

66. *Niyazî-i Mısırî*, *Mecâlis*, v. 32a.

67. Aynı eser, v. :34a.

buğu, hakikat ise cevizin içi ve özüdür. Cevizin içine ulaşmak isteyen kimse, mutlaka kabuğu kırmak zorundadır⁶⁸. Anlaşılabacağı üzere, kabuğun yani şeriat'ın amacı, özü, batını korumak içindir. Burada hakikatin, şeriatsız olamayacağı anlamı da ortaya çıkmaktadır.

Niyazî-i Mısırî, Yûnus Emre'nin:

Çıktım erik dalına anda yedim üzümü

Bostan ıssı kakıdı, der ne yersin kozumu

beytini açıklarken, yine aynı çerçevede yorum yapar. Ona göre bu beyitteki erik, şeriatı; üzüm tarikatı; ceviz (koz) de hakikatı temsil eder. Erik, şeriata benzer, yani dışı yenir, içi, çekirdeği yenmez, üzüm tarikata benzer, hem yenir, hem de bir çok nimet ondan yapılır. Ancak az bir çekirdeği olduğu için, yine de az da olsa bir tezkiyeye muhtaçtır. Ceviz de sırf hakikate benzer ki, içinde yaramaz şey yoktur. Özü tamamen yenir⁶⁹.

Diğer taraftan Mısırî, sadece ilm-i zâhîrle hakikate erişmenin mümkün olamayacağını şu örnekle açıklar: Kişi zâhîr amelleri işlerken, bâtın ilmini, zâhîr ameli ile elde ederim diyerek bir çok zahmetler çekip, kendiliğinden esmâullah'a devam edip, oruçlar tutup, halvetlere girse, o kişinin hali, erik ağacından üzüm yemeğe benzer. Yani erik, erik ağacından, üzüm, üzüm ağacından alınır, ancak zahir zahir ilmiyle, batin, batin ilmiyle alınmış olur⁷⁰. Anlaşılabacağı üzere zahirî ilimle, hakikate ulaşmak mümkün değildir.

68. Niyazî-i Mısırî, *Risâle-i Vahdet-i Vücûd*, v. 54b.

69. Niyazî-i Mısırî, *Şerh-i Ebyât-ı Yûnus Emre*, Süleymaniye Kütüphanesi (H. Mahmud Efendi), no: 1099/2, v. 3b.

70. Niyazî-i Mısırî, *Şerh-i Ebyât*, vv. 1a-1b.

Niyazî-i Mısırî, şeriat ve hakikati birbirine karışmayan acı ve tatlı iki denize benzetir. Bu iki deniz, karşı karşıya gelirler, komşu olurlar, yüzeyleri birbirine dokunur. Öyle ki şeriatta bulunan her ilim ve amel hakikatta da bulunur. Hiç biri o ilim ve amelden ayrılmazlar. Fakat yine de aralarında, Allah'ın hikmeti ve kudreti icabı birbirlerine karışmalarına engel bir berzah vardır. Bu engel sebebiyle biri diğerine geçemez. Bu manî, iki taraf adamlarının vehimleridir. Yani bu iki ilim, aslında tek bir ilimden ibarettir. Aynı olmasına rağmen, iki taraf iki ilim olarak itibar eder. Bu itibardan dolayı, iki taraf erbabı arasında daimî bir ihtilaf vardır. Mısırî, bu iki ilmin durumunu zahirde dağ örneğiyle açıklamaya çalışır. Ona göre, dağ, dağ olması itibarıyla tektir. Çıkışı ve inişi dolayısıyla ikidir. Çıkışı şeriata misal, inişi hakikata misaldır. Dağda yürümek çıkan için zordur; inen için kolaydır. Ama dağın zirvesinde olan kişi, iniş ve çıkış zahmetinden kurtulmuştur⁷¹.

Mısırî'ye göre, bu engelden dolayı, iki taraf ehlinen gizli kalan bir hikmet gereğince, biri, diğerinin hükmünü kaldırmaz. Şeriat ehli, hakikat ehlinin ilmini bilmediklerinden ve onları şeriata aykırı saydıklarından dolayı hakikat ehline karşı koyarlar. Aksine, hakikat ehli de, şeriat ehlini anlayamadıkları için onlara karşı koyarlar. Fakat dağın zirvesine ulaşmış ârifler, a'râf ehlidirler. Onlar bu iki ilmin bir tek ilim olduğunu, iki taraf erbabının gözlerindeki illet örtüsünden dolayı, iki ilim gibi göründüğünü bilirler. Bundan dolayı onlar, iki taraf ehlinin haklarını verirler⁷². Burada Mısırî, gerçekten önemli bir tesbit yapar ve aslında hakikatın tek olduğunu güzel bir örnekle açıklar.

71. Niyazî-i Mısırî, *Şerh-i Ebyât* v. 2b.

72. Niyazî-i Mısırî, a.g.e, v. 3a.

D- Mürşid-Mürîd

Tasavvuf sisteminin müesseseseleşmiş hali olan tarikatta, şeyh diğer bir tabirle mürşid, sistemin temel taşlarından. *Niyazî-i Mısırî* de, tarikat ve hakikate ulaşmak için mürşidin şart olduğunu, sadece zâhir amellerle, mürşide tabî olmadan hakikate ulaşamayacağını belirtir. Bunu Yûnus Emre'nin:

Bostan ıssı kakıdı, der ne yersin kozumu

mısrasını yorumlarken şöyle izah eder. Bu mısradaki bostan ıssı mürşid-i kâmil. Öncelikle mürşid-i kâmil, bir kimseye mürşid-i kâmile uğramadan kişinin sadece zâhir amelleriyle hakikate ulaşamayacağını tenbih eder. O kimseye, hakikatin mürşid-i kâmilin ilmi ve mülkü altında olduğunu, ancak onun izni ve terbiyesiyle elde edilebileceğini söyler. Bunun diğer önemli bir şartı da, mürşide teslim olmak, müridin kendi renginden çıkıp, mürşidin rengiyle hemrenk olmasına bağlı olduğunu öğretir. Mısırî, mürşid-i kâmilsiz hakikati elde etmeye kalkışan kişiyi, sahibinden habersiz, izinsiz bahçeye hırsızlığa giren kimseye benzetir⁷³.

Niyazî-i Mısırî, mürid'in mürşid'e olan ihtiyacını, şöyle izah etmeğe çalışır: "Nasıl ki, âlim, öğrenci olmadan öğretmen olamazsa, baba da, ancak çocuk ile baba olursa, mürşid de ancak mürid ile mürşid olur. Hz. Rasûlullah (s.a.) da ancak kendisine tevessül edenlere vesile olur. İnsanlar, ancak onun şeriatına ittiba edip, onun ahlâkıyla huylanmak suretiyle O'na tevessül etmiş olurlar. Şeriatına girip, ona uymayan kimseye Hz. Rasulullah vesile olmaz"⁷⁴. *Niyazî-i Mısırî*,

73. *Niyazî-i Mısırî, Şerh-i Ebyât*, v. 4b.

74. Aynı eser, v. 63b.

bu konuda çağdaş İslâm Eğitiminin özüne uygun görüşler ortaya koymakta, eğiticiyi eğitim faaliyetinin merkezine koymaktadır. Günümüz irşat ve eğitim faaliyetlerinde de bu nokta önem kazanmakta, tasavvufî terimle mürşidin vasıfları ön plâna çıkmaktadır⁷⁵.

Aynı şekilde Mısri, bir insanın tüm eşyâyı olduğu gibi, eşyânın bir kısmında karanlık, cehâlet, küfür, isyan gibi bir takım olumsuz nitelikler olmasıyla birlikte- görebilmesi için, bir mürşid-i kâmil'in eğitiminden geçmesi zorunluğuna inanır⁷⁶.

Niyazî-i Mısri, Divanında mürşide olan ihtiyacı şu beyitlerde manzum olarak şöyle ifade eder⁷⁷:

*Mürşid gerekdür, bildüre Hakk'ı sana Hakka'l-Yakîn
Mürşidi olmayanların bildikleri gümân imiş
Her mürşide dil verme kîm yolunu sarpa uğratur,
Mürşidi kâmil olanın gâyet yolu, asân imiş.*

Yine Mısri, şeyh-mürîd ilişkileri çerçevesinde şunları söyler: mürîdlerden birinden şeyhin hatırı incinse, o mürîdlerden öyleleri vardır ki, genişliğine rağmen arz ona dar gelir. Şeyh kendisinden razı olmadıkça ıstırapı dinmez. Öyleleri vardır ki, nefis mücâhedesinden geri durmakla sevinir. Başkalarını da "mücâhede yolu güçtür" diyerek, çalışmayıp, oturmaya teşvik eder. Hatta, daha da ileri giderek, aşıkların kalplerini sü-lûktan soğutmağa çalışır ki, onlar da kendileri gibi olsunlar.

75. Süleyman Uludağ, *İslâm'da İrşad*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1981, ss. 125-132.

76. Niyazî-i Mısri, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 4b.

77. Niyazî-i Mısri, *Divan*, s. 36.

Bunlardan ilkinin hali inabe zamanında sıdkına delâlet eder. İkincisinin hali inabe anında samimî olmadığına delâlet eder. Birincisinin hali, Hz. Adem'in sevgisindeki hali gibidir. İkincisinin hali ise, iblisin zoraki yaptığı ibadetlere ve Allah'ın tek-lifi karşısındaki hali gibidir⁷⁸.

Niyazî-i Mısırî, tasavvufun farklı bir terminolojiye sahip olması bakımından⁷⁹ şeyhlerin sözlerinin genellikle başkaları tarafından yanlış anlaşıldığından bahisle, bunun sebeblerini şöyle izah eder: Büyük şeyhlerin sözleri ekseriyetle mutlak olmakla beraber, anlaşılması gâyet zor olup, ulemâ bunların mutlak kelâmlarını şeriatı muhalif zannedip, lânet taşını mu-tasavvıfların üzerine atarlar. Fakat o sözlerden şeyhlerin mu-radı, âlimlerin anlayışına, algılayışına doğan manâlar olma-makla, onların lânet taşları şeyhlere dokunmaz. Eğer şeyhle-re hücum ederlerse, o yanlış anlaşılan sözleri açıklarlar ve şe-riata uygun olduğunu isbat ederler⁸⁰.

Mısırî, mürid-mürşid ilişkileri hakkında şunları söyler: Şeyh kabiliyetli müridlerinden birini, hakikat ve rubûbiyyet sırlarını kendisine açmağa ehil görürse, o mürid kâsıptır. O halde, o mürid şeyhin kıymetini bilmelidir ki, kendisi de onun gibi aziz olsun. Ancak, şeyhin kendisine açtığı ilahî sırları ifşâ ederse, talihi ters döner ve iblis gibi merdûd olur. Hasılı, sâ-lik, teslimiyetinde ve istidâdında öyle olmalıdır ki, mürşidi onu kendi sırrına mahrem kılabil-sin. Mürşid de öylesine olgun olmalıdır ki, irfanının ve esrârının şarabı, sâlik sarhoş edebil-

78. Niyazî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 63a.

79. Ethem Cebecioğlu, "Alandışı/Layman'lerin Tasavvufu Anlayamamala-rının Bazı Nedenleri Üzerine", *İslâm Dergisi*, S. 163, İstanbul Mart 1997 ss. 32-34.

80. Niyazî-i Mısırî, a.g.e. v. 9b.

sin. Sâlik, sırları saklamalı, onları ruh sandığına koymalı, lisanını tutmalı, o hususta ölü gibi olmalıdır⁸¹.

Niyazî-i Mısırî, müridi mürşidin manevî oğlu kabul eder. Mürid âdeta mürşidin ruhundan doğmuş bir çocuktur. Bu durumda mürşidde, dünyada hayırlı evlat yetiştiren baba gibi sevabını alır⁸².

Mısırî'ye göre mürşidler masum değildir. Mısırî bu durumu, şu soruyu sorarak açıklamaya çalışır: "*Allah'ın her peygambere bir zelle izhar edip sonra onu affetmesi, ekseri evliyâdan günahlar, hatta büyük günahlar sudûr edip, sonra pişman olmaları ve Allah'ın kendilerini affetmesi; Allah'ın bütün mü'minleri bir şeyle imtihan etmesi, bazılarının günahından dönmesi, bazılarının da günahında ısrar etmesinin esrârı nedir?*" Bunun hikmeti, onların kendilerini beğenmiş olmalarını önlemek içindir. Zirâ kendini beğenme maneviyatta günahların en büyüklerinden biridir. Bir de, herhangi bir kusur veya günahattan sonra pişmanlık ateşiyle Allah'a yönelme, daha tam ve kuvvetli olsun, ihlas zuhûr etsin diye böyle olmuştur. Bütün ibadetlerden maksat, ihlastır. Tembellikle ihlassız yapılan ibadet, yaya yürümek gibidir. Ama günahkârın Allah'tan korkarak, utanarak, onun mağfiretini umarak, pişmanlık duyması iki kanatla uçmak gibidir⁸³.

Niyazî-i Mısırî, halkın vaizlerden çok, şeyhlere meylettığını ve onları daha çok dinledikleri meselesini, şeyhlerin dil ve kalp bütünlüğü içinde olduklarına bağlar. Mısırî, vaizin birisinin, şeyhin birine aynı şekilde bunun sebebinin sorduğunu, onun da şu şekilde cevap verdiğini burada kaydeder: "*Ey kardeşim! bizim ağızlarımızda tevhid ve zikir balı, kalplerimizde*

81. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 56b.

82. Aynı eser, v. 45a.

83. Aynı eser, v. 80a.

Allah aşkı vardır. Bizim kalplerimizden doğup, ağızlarımıza gelen her söz, içinden çıktığı ve üzerinden geçtiği her şeyin, kalbin ve dilin tadıyla karışmıştır. Bunun içindir ki bizim sözümüzden kulaklar ve ağızlar tatlanır”⁸⁴.

E- Devir Nazariyesi

Devir, kelime anlamıyla; dönüp dolaşmak manasına geldiği gibi, *devriye* de dönüp dolaşan anlamına gelir⁸⁵. Tasavvuf anlayışında, vücûd-ı mutlak’tan ayrılan ilahî nurun topraktan madene, ondan bitkiye, bitkiden hayvana, hayvandan mahlûkâtın özü (zübdesi) ve en şerefliisi olarak yaratılan insana intikal ederek, onun sûretinde ortaya çıkmasına ve insanın da, insân-ı kâmil mertebesine yükselerek ilk zuhûr ettiği asıl kaynağa yaratıcısına dönmesi macerâsına devir denir⁸⁶. Diğer bir anlatımla insan meni ve emşâc haline gelmeden, bitkiler, canlılar ve cansızlar âleminde müfredât, yani zerre zerre, ayrı bir halde vardır. Bu safhadan önce de, dört unsur halindedir; daha öncesinde de göklerdedir. Göklerden önce, Allah’ın bilgisinde varolmuştur. İşte insanın, Allah’ın bilgisinden insan haline gelinceye kadar, madde âleminde bir devir yapar ki bu ortalama elli bin yıl kabul edilir⁸⁷.

Devir, iki türlü olur. İlki, aşağıdan yukarıya doğru olursa, sûud(çıkış) veya *deure-i arşıyye*, denir. İkincisi, tersine insan-

84. Niyazî-i Mısri, *Mevâid*, v. 13b-14a.

85. Abdülbakî Gölpinarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, (İnkilâp ve Aka Yayınevi), İstanbul 1977, s. 93.

86. Mustafa Uzun, “*Devriyye*”, DİA, c. IX, s. 252.

87. Gölpinarlı, a.g.e, s. 94.

dan toprağa doğru olursa yani ilâhî nûr, mutlak varlıktan ayrıldıktan sonra, dünya'ya inişi olayına da *devre-i ferşiyye* denir⁸⁸.

Tasavvuf tarihinde ilk defa *Ahmed-i Yesevî*'nin Divânında bir edebî tür olarak devriye izlerine rastlamak mümkündür⁸⁹. Ondan sonra *Yûnus Emre*⁹⁰ ve *Mevlâna*⁹¹'nın da aynı konuyu ele alındığını biliyoruz. Sûfî'nin Allah'a doğru yükselişinde geçirdiği evreler hakkında kaleme aldığı bu tür, edebî bir tür olmaktan çok yaşanmış bir hal olarak ifade edilmektedir.

Tasavvuf tarihinde *Ahmed Yesevî* ile birlikte edebî bir tür olarak ortaya çıkmasına rağmen, *İbn Arabî* tarafından konunun temellerini oluşturacak izlere rastlamak mümkün olmaktadır. *İbn Arabî*, bu husustaki görüşlerini, Hz. Peygamber (a.s.)'ın Vedâ Haccı esnasında Mina'da yaptığı konuşmada, orada bulunanlara: "*Ey İnsanlar! Zaman, Allahın yer ve gökyüzünü yarattığı duruma döndü geldi*"⁹² diye başlayıp, haram ayları saydığı hadise dayandırır.

88. Uzun, aynı yer. Edebiyat açısından devriyelerin değerlendirilmesi için bkz. İskender Pala, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, (KB Yayınları), Ankara 1989, ss. 242-244.

89. Kemâl Eraslan, *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, (KB Yayınları) 1993, s. 304. Ahmed Yesevî oldukça sembolik bir dille anlattığı bu şiirinde:

Hâlıkımnı izler min tün kün cihân içinde

Tört yanımdın yol indî kevn ü mekân içinde

şeklinde başlar ve geçirdiği manevî merhaleleri anlatır.

90. Yûnus Emre'nin devir anlayışı için bkz. Mustafa Tatçı, *Yûnus Emre Divânı (İnceleme)*, c. I, (KB Yayınları), Ankara 1990, ss. 305-308.

91. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (Ankara Üniversitesi Basımevi) Ankara 1966, s. 276, dipnot 40.

92. Bu hadis için bkz. Celaleddin es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, c. IV, (Dârul-Fikr) Beyrut 1983, ss. 183-184.

İbn Arabî'ye göre âlemin yaratılışının menşei olan Muhammedî nûru, zahiri bedenle birlikte dünyaya gelişi ile, bu asıl ve beklenen devrenin dönemi işlemeye başlamıştır⁹³. *İbn Arabî*'de gördüğümüz bu devir anlayışı, sonraki dönem mutasavvıfların manzum şekilde ifade ettikleri devir anlayışından farklı olmakla birlikte, böyle bir kavramı ele alması yönüyle orijinaldir.

Niyazî-i Mısırî'ye gelince, o mutasavvıflar arasında Devre-i Arşıyye hakkında müstakil bir risâle kaleme almış⁹⁴ ve bunu ele alanların en güzeli olarak kabul edilmiştir⁹⁵. *Niyazî-i Mısırî*, *Devre-i Arşıyye*'yi iki kısma ayırır:

1-*Devre-i Külliyye*: Bu devir bütün devirlere şamildir.

2- *Devre-i Nev'ıyye*: Nev'ilere göre hususî devirler.

Bunlardan birinci devre, burçdan burca, ta on iki burcu tamamlayana dek gerçekleşen devredir. Başu mizan (terazi) sonu ise sünbülü (başak)'dir⁹⁶.

İkinci devre: Yıldızdan yıldıza tâ yedi gezegeni tamalayana dek gerçekleşen devredir. Başu zühal sonu ise kamerdir. Devre kamerde tamamlanınca, tam bir devre olur ve ila niha-ye sürer gider⁹⁷.

Niyazî-i Mısırî, *Devre-i Külliyye* tablosunu, özellikleriyle birlikte şöyle verir⁹⁸:

93. İbn Arabî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, s. 141.

94. Niyazî-i Mısırî, *Risâle fî Devrati'l-Arşıyye*, Millet Kütüphanesi (Ali Emiri Bölümü), no: 4427/19, vv. 121b- 128a.

95. Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, s. 276, dipnot 40. Ayrıca bu eser üzerinde müstakil bir çalışma da yapılmıştır. Bkz. Abdurrahman Güzel, "*Niyazî-i Mısırî'nin Gözden Kaçan Bir Eseri: Risâle-i Devriyye*", TKA, C. XVII-XXI/1-2 (1979-1983), ss. 121-139.

96. Niyazî-i Mısırî, *Risâle fî Devrati'l-Arşıyye*, v. 122a.

97. Niyazî-i Mısırî, a.g.e, v. 122b.

98. Niyazî-i Mısırî, *Risâle fî Devrati'l-Arşıyye*, vv. 123a-123b.

Sûreti	Tabiatı ettiği âlem	Hüküm icrâ	Hük. Süresi	Özellikleri	
1. Melek	Terazi	Sıcak-yaş	Tekvînî âlem	6.000 sene	Hal ve değişikliklerin anahtarıdır.
2. Melek	Yengeç	Sıcak-Kuru		5.000 sene	Ateş'in yaratılış anahtarıdır. Sakindir.
3. Melek	Yay	Sıcak-Kuru		4.000 sene	Nuranî-Cismanî eşam zamanlarının ve bitkilerin yaratılış anahtarı.
4. Melek	Oğlak	Soğuk-Kuru		3.000 sene	Gece-gündüz anahtarı elindedir.
5. Melek	Kova	Kuru-Yaş		2.000 sene	Ruhların anahtarı elindedir.
6. Melek	Balık	Soğuk-Yaş		1.000 sene	Hayvanların yaratılış anahtarları elindedir.
7. Melek	Koç	Sıcak-Kuru		12.000 sene	A'raz ve sıfatların yaratılış anahtarı elindedir.
8. Melek	Boğa	Soğuk-Kuru		11.000 sene	Cennet'in anahtarı elindedir.
9. Melek	İkizler	Kuru-Yaş		10.000 sene	Madenlerin yaratılışları elindedir.
10. Melek	Akrep	Soğuk-Yaş		9.000 sene	Dünyanın yaratılış anahtarı elindedir.
11. Melek	Aslan	Sıcak-Yaş		8.000 sene	Ahiret'in yaratılış anahtarı elindedir.
12. Melek	Başak	Soğuk-Yaş		7.000 sene	İnsanî cisimlerle özel bağlantısı vardır.

Mısır'ı'ye göre henüz varlık kokusunu almamış olan *a'yân-ı sabite*⁹⁹, sırayla ilmen, sonra aynen tâ bütün varlık mertebelerinin sonu olan şehâdet âlemine ve oradan da insan âlemine varana dek, yavaş yavaş terakkî ve tedrîc ile ilk hükme geri dönüşü arasında yetmiş sekiz bin sene vardır¹⁰⁰.

İlk önce madenlerde sonra bitkilerde, sonra hayvanlarda, sonra insanda zuhur etmiş bu işlem sayısız defalar tekrar olunarak, dairesini tamamlayıp, Hak Tealâda fiil, sıfat ve zâtları yok olana dek sürer¹⁰¹.

Görüldüğü gibi, insanın gelişmesiyle ilgili olarak ileri sürdüğü bu görüşler, ancak tasavvufun kendi içinde değerlendirilebilecek konulardır. Ayrıca, ifadelerin çoğunlukla sembollerle anlatılması, meselenin anlaşılmasını oldukça zorlaştırmaktadır. Mutasavvıflar, bu hususu manen yaşadıklarını ileri sürmüşler, ancak bu görüşlerin sıhhatinin kontrol edilmesi, objektif kriterlerden yoksun olması nedeniyle güçleşmektedir. Her ne kadar bu konu tasavvufun kendi ıstılahlarıyla dile getiriliyorsa da, Ortaçağda Hristiyan ve İslâm uygarlığında yayıldığı ve bazı arap ülkelerinde halâ sürdüğü şekliyle *İskenderiye Hermesçiliği'nin* etkisinin varlığını hissetmek mümkündür¹⁰². İlmî açıdan fazla bir değeri olmasa da, bir kültür mirası olarak değeri olduğunu düşünüyoruz.

99. *A'yân-ı Sabite*: İlahî isim ve sıfatların ilâhî ilimdeki suretlerine denir. Yine görülen âlemdeki şeyler, müşahhas varlık âlemine gelmeden önce, Allah'ın ilâhî Zâtında kuvve halinde ve gelecekteki oluşunun ideleri olarak kendisiyle ilgili bilgisiyle aynı olan ezeli bilgisinin muhtevasında bulunmasına denir. Bkz. Suâd el-Hakîm, *el-Mu'cemu's-Sûfi*, ss. 831-839; Ebu'l-Alâ Affîfi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin İbn'ul-Arabî*, Cambridge 1939, s. 47.

100. Niyazî-i Mısırî, *Risâle fî Devrati'l-Arşıyye*, v. 124a.

101. Aynı eser, v. 124a.

102. Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, (İnsan Yayınları) İstanbul 1985, ss.174-191 ve s. 356, dipnot 2.

F- Fakr

Fakr kavramı, başından beri mutasavvıflar tarafından bir makam olarak ele alınmış¹⁰³, teorik bir bilgi olmaktan çok, yaşanmaya yönelik bir hayat tarzı şeklinde takdim edilmiştir. Kelime olarak ihtiyaç duyulan şeyin yokluğu, bulunamaması¹⁰⁴, ihtiyaç, noksanlık gibi manalara gelen bu kelime, tasavvuf tarihi içerisinde zamanla “Allah’tan başka herkesten, her şeyden müstağnî olmak ve sadece Allah’a muhtaç hale gelmek, şeklinde yorumlanmıştır”¹⁰⁵. Tehanevî, fakrı “sırf Allah’a yöneliş ve onda fanî olmak” şeklinde yorumlamıştır¹⁰⁶.

Niyazî-i Mısri de fakr’ı, “iki cihanda yüzün siyah olmasıdır” şeklinde yorumlar. Yani *fakr*, insanın Allah’ta fanî olması, yok olmasıdır. Çünkü yokluk siyahlıkla ifade olunur. Gerçekte dünya ve âhiret, ademdir. Zira, bunların gerçek varlığı yoktur. Zira, gerçek varlık, Allah’a aittir. Yaratıklara varlık demek mecazıdır¹⁰⁷. Anlaşıldığı üzere Mısri, *fakr* anlayışında da vahdet-i vücûdçu bir yaklaşıma sahiptir.

Yine Mısri, *fakr*’a yokluk anlamını yükler ve vücûd (varlık)’ın zıddı manasında kullanır. Mısri, ârifin sırrında vücûddan (varlıktan), fakr (yokluk) oluncaya kadar, perdesiz doğrudan doğruya, Hakkın yüzüne bakması doğru olmaz. *Niyazî-i Mısri*’den önce yaşamış olan *Hacı Bayram-ı Velî* (ö.833/1430) de

103. Abdullah el-Herevî, *Menâzilü’s-Sâirîn*, (Matbaatü Mustafa Halebî) Kahire 1386/1966, s. 26; es-Serrâc, *Kitabu’l-Luma*, s. 74-75.

104. Cürcanî, *et-Ta’rifât*, s. 216.

105. Abdülmun’im el-Hafnî, *Mu’cemu Istilâhâtî’s-Sufiyye*, Beyrut 1980, s. 207.

106. et-Tehânevî, *Keşşâf li Istilâhâtî’l-Funûn*, İstanbul 1317, ss. 1118-1119.

107. *Niyazî-i Mısri*, *Mevâidü’l-İrfân*, v. 2a.

fakr kavramını bu çerçevede yokluk, Allah karşısında fanî olmak anlamını vermesi de, tesadüf olmasa gerektir¹⁰⁸.

Niyazî-i Mısırî, Hz. Peygamber (a.s.)'in hiç bir yönüyle öğünmeyip, sadece fakıyla öğünmesini şöyle yorumlar: Allah'ın Rasulü nefsinı daima yenmek ister ve kemâlâtından hiç biriyle öğünmezdi. Yalnızca fakıyla iftihar ederdi¹⁰⁹. Öğünmek, kendini beğenmek, bizzat helak edici sebeblerden olduğuna göre, bu nasıl olmaktadır. Mısırî'ye göre, bu durumda Hz. Peygamber (a.s.) diğerlerinden ayrılmaktadır. Çünkü başkaları, iftihar edilecek Rabbanî hallerini gizli tutmaya, acz ve iftihar göstermeğe bidâyet hallerinde ulaşamadıkları gibi, nihâyet hallerinde dahi ulaşamazlar.

Çünkü, onların en son menzilleri, acz, züll ve fakirliktir. Belki, kemalleriyle iftihar edenler de olmuştur. Ancak bu, Hz. Peygamber (a.s.)'e uymak için iftihar etmişlerdir. Hz. Peygamber (s.a.)'in o hususta öğündüklerini bildikleri için öğünmüşlerdir¹¹⁰.

Niyazî-i Mısırî, bir yerde de fakrı, nefsi zelîl ve tahkîr etmek anlamında kullanır. O'na göre abidlerin sayısı çoktur, âlem onlarla doludur. Fakat nefsinı zelîl kılan ve hakîr eyleyen, fakir çok azdır ve nadirdir. Çünkü nefsi zelîl, hakîr eylemek Allah marifetinin kapısı ve vesilesidir. Bu yüzden de arif-i billah'lar da çok azdır¹¹¹.

108. Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, s. 139.

109. *Niyazî-i Mısırî*, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 58a.

110. Aynı eser, v. 58b.

111. *Niyazî-i Mısırî*, *Mecâlis*, v. 21b kenar.

Mutasavvıfların bir çoğuna göre ibadetlerin en yücesi olarak kabul edilen zikir Kur'an-ı Kerim'de dua, niyaz hatta Kur'an anlamlarına geldiği gibi¹¹², mutasavvıfların anladığı şekilde “*unutmak*” fiilinin zıddı olarak “*hatırlama, anma*”¹¹³ manalarına da gelir¹¹⁴. Bilindiği gibi, tasavvuf tarihinde, mutasavvıfların öteden beri tartışageldikleri meselelerden birisi de, tarikat usûllerinden zikrin gizli veya açık yapılp-yapılmaması hakkındadır¹¹⁵. *Niyazî-i Mısırî* de bu konuda görüşlerini şöyle ortaya koyar. Mısırî'ye göre bu konudaki ihtilaf cehrî veya hafî olup-olmamasında değil, hangisinin daha efdal olduğu konusundadır¹¹⁶.

Niyazî-i Mısırî, mürşidin mübtedî, işin daha başında olan müride zikr-i cehrî yapmasını emredebilir. Mısırî'ye göre bunun, başlangıçta olan müridin kalbinde varolan vesveseleri engelleyeceği için, faydalı bir metot olduğunu bildirir. Mısırî,

-
112. Kur'an'da: “*Ey Muhammed! Sana okuduğumuz bunlar, âyetlerden ve hikmet dolu Kur'an'dandır*” âyetinde, “*ez-Zikru'l-Hakîm*” şeklinde Kur'an'a işaret eder. Bkz. Al-i İmrân Sûresi, âyet 58; Yine Enbiyâ Sûresinde “*Zikr*”, Kur'an ve genel anlamda kitap manasında geçmektedir. Bkz. Enbiyâ Sûresi, âyet 24.
113. İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, haz. Yûsuf Hayyât-Nedim Mar'aşlı, c. 1, (Dâr-ru Sadr) Beyrut 1970, s. 1071.
114. Burada “*Unuttuğun zaman Rabbini an*” âyetinde unutma ve hatırlayıp anma birbirinin zıddı olarak aynı yerde zikredilmiştir. Bkz. Kehf Sûresi, âyet 24; Burada zikrin hatırlama anlamına gelmesi de iki türlü manaya işaret etmektedir: 1-Unutulan bir şeyi hatırlamak. 2-Unutmamak için bir nesneyi devamlı hatırdâ tutmak. Mutasavvıflar bu iki manadan ikincisini sağlamak amacıyla mürid'e günlük belli sayılarda zikir görevi verirler. Bkz. Ragıb el-İsfahanî, *Müfredât fî Garîbi'l-Kur'an*, s. 179.
115. Bu konuda bkz. Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, ss. 258-260; Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Ender Gürol, İstanbul 1982, ss. 151-160.
116. *Niyazî-i Mısırî*, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 107a.

hadislerde geçen, sesi yükseltmemek emrinin bir maslahata bağlı olduğunu ve bu hadisin bir savaş esnasında söylendiğini belirtir. Savaş esnasında bazan sesi yükseltmenin bela getireceğini ve harb hile olduğu için, sesin kısılması gerektiğini ifade eder.

Niyazî-i Mısırî, Hz. Ali'ye dayanan bir tarikata müntesib olması yönüyle belli ki, cehrî zikir taraftarıdır. Mısırî, “*sözünü yükseltse de, O gizliyi de, daha gizlisini de bilir*”¹¹⁷ meâlindeki âyetini bu çerçevede şöyle yorumlar: Cehrî zikir burada da bildirildiği gibi, sesi Allah’a duyurmak için değildir, bunun başka bir sebebi vardır. Bu sebep, nefsi zikirle meşgûl etmek, başka şeylerle meşgul olmasını engellemek içindir. *Niyazî-i Mısırî*, hafî zikrin riyâdan uzak olması yönüyle üstün olabileceğini, ancak, açıktan yapılan zikrin de başkalarını teşvik olacağı yönüyle hafî zikirden daha faziletli kabul edilebileceğini söyler¹¹⁸.

Yine Mısırî, mürid, havâs denilen seçkin insanlardan ise, onun için hafi zikrin uygun olacağını. fakat avamdan ise, cehrî zikrin daha çok fayda sağlayacağı inancındadır. Özellikle de, toplu zikirlerin cehrî yapılmasının evlâ olduğunu belirtir. Çünkü, cehrî zikrin nefsin perdelerini kaldırmakta etkisinin büyük olduğunu savunur. Ayrıca, cehrî zikrin toplu halde yapıldığı durumlarda, kendi yaptığı zikir ile birlikte, diğerlerinin yaptığı zikri dinlemesi yönüyle, başka bir sevap daha almaktır. Bununla birlikte, zâkirin kalbinde bir katılık, kasvet gördüğü zaman, dil ile cehrî olarak, Lafzatullah'ı kalbine vura vura kuvvetle zikretmesinin yararlı olacağını bildirir. Zirâ, ona

117. Tahâ Sûresi, âyet 7.

118. Niyazî-i Mısırî, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 107a.

göre bu şekilde sert ve cehrî yapılan zikir kalp perdelerini kolaylıkla aralar ve müridi Hak cezbelerine götürür¹¹⁹.

Görüldüğü gibi, her ne kadar hafî zikrin de kendisine göre faydalı yönleri var ise de, Niyâzî-i Mısırî, zikrin açıktan yapılmasının bir takım faydaları ve hafî zikirden farklı avantajlarını ortaya koyarak, cehrî zikir taraftarı olduğunu belirtir. Aslında, bize göre, bir metot meselesi olan bu konunun, tasavvuf tarihi boyunca çok mühim bir mesele olarak ele alınması, bundan da ileri giderek tarikatlar arasında sürtüşmelere willeracak derecede ele alınması gereksiz görünmektedir.

Niyazî-i Mısırî'ye göre, zikir, kemâlât'a ulaşma yolunda en önemli vasıttır. Ona göre, Allah bir insanı büyüklerin ulaştıkları kemâllere ulaştırmak isterse, ona zikre devam etmenin güzel taraflarını gösterir. Onu zikre devam ettirir¹²⁰. Anlaşılaçağı üzere, kul'un kemâlâta erişmesine aracılık eden zikir, yine Allah'ın kuluna lütfuyla olmaktadır.

Mısırî, zikreden kişiyi kandillerle dolu camiye benzetir. Zikriyle kalbinde hasıl olan bilgiyi ise, yıldızlarla dolu semâya benzetir. Mısırî bu benzetmeyi şu misaliyle sürdürür: "*Nasıl ki, yıldızlar sekizinci felektedir, fakat nurları dünya semasında görülür ve insanlar onlara yollarını bulurlarsa, arifin kalbindeki nurlar da, zahirinde tecellî eder ve halk onunla yolunu bulur*"¹²¹.

Niyazî-i Mısırî'ye göre, bütün batinî ibadetlerin ve taatların başı zikirdir. Yine aynı şekilde, Allah'tan ve insanlardan gelen belâlara sabretmek de, önemlidir. Mısırî, zikri batinî ibadetlerin başı sayarken, namazı da zahirî ibadetlerin başı ka-

119. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 108a.

120. Niyazî-i Mısırî, a.g.e, v. 84b.

121. Aynı eser, v. 60b.

bul eder. Çünkü, *namaz, huzur, hudu', sükûn, tesbih, kıraat, zikir* vs. gibi bütün taatleri içinde toplar. Bu yüzden namazı hakkıyla başaranı, diğer taatlar da kolay olur. Diğer taraftan Mısır'ye göre, zikri hakkıyla yapmak zor olduğu için, eciri de hesapsızdır¹²².

H- Tevhîd

Mutasavvıfların, başından beri başkalarından daha farklı anlamlar verdikleri ve üzerinde durdukları kavramlardan biri de, hiç şüphesiz, *tevhid* kavramıdır. Onlar, "*Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım*" ¹²³ âyetindeki, "*ibadet etsinler diye*" tabirini genellikle, "*beni bilsinler diye*" şeklinde yorumlarlar. *Niyazî-i Mısırî*, bu âyetten böyle bir manâ çıkarılabileceği gibi, bundan da öte, bilmenin yeterli olmayacağını, bunun "*birlesinler; tevhîd etsinler*" anlamına da geldiğini söyler¹²⁴.

Niyazî-i Mısırî, bir kimsenin gece gündüz, orucuyla, namazıyla kırk yıl ibadet etse, ibadetten maksadın ne olduğunu bilmezse, onun bu kulluğunun kendisine zerre kadar faydalı olmayacağını ifade eder. Ona göre bilmek, birlemek demektir. Birlemek de, kişinin zât, sıfat ve efâliyle kendini fânî görmesidir. Kişi bu mertebeye erişince, her nereye baksa Hakkı görür. Çünkü, o zât, sıfat ve fiillerinde fânî olmuş, tek ve hakikî varlık Allah kalmıştır. Mısır'ye göre bir kimse bu maka-

122. Niyazî-i Mısırî, *Mecâlis*, Süleymaniye Kütüphanesi (H. Mahmud Efendi Bölümü), no. 1758, v. 4a.

123. Zâriyat Sûresi, âyet 56.

124. Niyazî-i Mısırî, *Risâle-i Vahdet-i Vücûd*, v. 51a.

ma gelince, Allah'ın, "her nereye bakarsanız, Allah'ı görürsünüz" 125 âyetinin sırrına ermiş olur¹²⁶.

Niyazî-i Mısri, "Allah kullarını selâmet evine çağırır" 127 âyetiyle Allah'ın, kullarını fiiller, sıfatlar ve zât tevhidinde davet ettiğini ifade eder. Mısri, bu itibarla Allah'ın davet ettiği tevhi-di üçe ayırır:

1- *Tevhîd-i Ef'âl*: Kul, namaz, oruç, zekat, hac gibi şariat-ça emredilen hususları yerine getirerek; şirk, haram yeme, adam öldürme, zinâ yapma gibi haram durumlardan kaçınarak fiillerin selâmet evine girer.

2- *Tevhîd-i Sîfât*: Çeşitli ibadet ve çilelerle insanın kalbinde bulunan kin, aldatma, tecavüz, haset, kibir, böbürlenme, riya gibi kötü duyguları çıkarıp, nefs-i emmâreden nefs-i mutmainne aşamasına gelip, güzel sıfatlarla muttasıf olmasıdır¹²⁸.

3- *Tevhîd-i Zât*: Allah'ın dışında tüm eşyadan varlığı kaldırıp, Allah'ı çok zikretmek ve fikretmekle mümkün olur. Fikir ve zikir çakmağından doğan ateşin nuru kalp âlemini aydınlatır. Sonuçta bu ateşin nuru, Allah'tan başka hiç bir şeyin hakiki varlığının bulunmadığını gösterir¹²⁹.

Niyazî-i Mısri, tevhîdi sınıflandırdığı gibi, karşıtı olan şirki de, şu şekilde bir sınıflandırmaya tabi tutar: Bunların ilki, müşriklerin şirkidir ki, bu puta vs. ye tapmakla olur. İkincisi, Allah'ın fiillerinde koşulan şirktir. Bu da, fiili mutlak olarak kula nisbet etmektir. Üçüncüsü de, Allah'ın sıfatlarında koşulan şirktir. Bu da, kula izafî değil de mutlak olarak kemâl nis-

125. Bakara Sûresi, âyet 115.

126. Niyazî-i Mısri, *Risâle-i Vahdet-i Vücûd*, v. 51a.

127. Yûnus Suresi, âyet 25.

128. Niyazî-i Mısri, a.g.e, v. 11b.

129. Niyazî-i Mısri, a.g.e, v. 12a.

bet etmektir. Dördüncüsü de, gerçek vücûd (varlık) konusunda şirk koştur. Mısırî'ye göre kul, bu dört türlü şirkten ne kadar bozulursa, şirkin fesadı insana sirâyet eder ve o kişi, o miktar azaba çarpılır. *Niyazî-i Mısırî*, burada her türlü şirkin karşısına tedavî olarak, bir tür tevhîd ilacı takdim eder. Buna göre birinci şirkin karşısında Allah'ın, "*bil ki, Allah'tan başka ilah yoktur*" ¹³⁰ sözünü getirir. Bu tevhid ile mü'min ve kafir ayrılır. İkinci şirkin karşısına, Allah'ın, Hûd (a.s)'dan nakliyle buyurduğu, "*hiç bir canlı yoktur ki, Allah onun alnından yazmamış olsun*" sözünü getirir. Bu tevhîd ile havas (şeykinler), işi bizzat Allah'a nisbet etmekle avamdan ayrılırlar. Üçüncü şirke mukabil tevhid, Allah'ın, "*hamd âlemlerin Rab-bına mahsustur*" ¹³¹ sözüdür. Bu tevhîd ile ehassu'l-havas (şeykinlerin seçkini) bütün hamdleri Allah'a nisbet etmekle havas (şeykinlerden)'dan ayrılırlar. Bu görüşte olanlar şöyle derler: "*Her güzel şey O'nun cemâlinin yansımasıdır. Belki, her güzel şeyin güzelliği O'dur*". Dördüncü şirke karşılık olan tevhîd, Allah'ın, "*O'nun vechinden başka her şey helâk olacaktır*" ¹³² sözüdür. Bu tevhîd ile, Hakk'ın vücûdu ile halkın vücûdu ayrılır. Bu görüşte, halkın vücûdu yok görülür. Bakî olan, var olan yalnız Allah'ın vücûdudur. Mısırî'ye göre tevhîdin bu dört mertebesinden her biri, kendi miktarınca sahibini selâmete erdirir¹³³.

130. Muhammed Sûresi, âyet 19.

131. Fâtiha Sûresi, âyet 1.

132. Kasas Sûresi, âyet 88.

133. Niyazî-i Mısırî, *Risâle*, v. 30b. Tasavvufun ilk yazılı kaynaklarından el-Luma' adlı eserde, Ebû Nasr es-Serrâc, Yûsuf bin Hüseyn er-Razî'den rivayetle tevhidi, avamın tevhidi, ehl-i hakâik'in tevhidi ve havâsın tevhidi olmak üzere üç kısma ayırır. (Bkz. es-Serrâc, *el-Lumâ'*, ss. 50-51) Yani tevhidi bu şekilde sınıflandırma geleneğinin hicrî ilk asırlardan beri varolduğunu anlıyoruz. Ancak, Niyazî-i Mısırî'nin içeriğini daha anlaşılabilir hale getirmiştir.

Niyazî-i Mısırî, toplumda bu şirk çeşitlerinin bulunduğu kesimlere de işaret eder. Ona göre, fiillerin şirki daha çok avamda, özellikle çarşı-pazar ehlinde bulunur. Bunun alâmeti, bazılarının diğerlerine söğüp-saymak, iftira etmek, döğmek, öldürmek, intikam almak şeklinde görülen husûmetlerdir. Bu kesimdeki insanlar, işleri Allah'tan değil, başkalarından görürler. Çünkü, eğer bütün bu fiillerin Allah'tan olduğunu bilselerdi, barış içinde yaşarlardı. Bu şirk sahipleri, genellikle, amellerinde gösteriş yaparlar.

Sıfatların şirki ise, genellikle ileri gelenlerde, özellikle bilginlerde bulunur. Bunun alâmeti, kemâlde kendinden aşağı olanlara kibretmek, kendinden üstün olana haset etmektir. Çünkü, hal diliyle "*Elhâmdülillah*" deselerdi, o hususlarda kendi akranlarıyla ve kendinden üstün olanlarla barış içinde olurlardı¹³⁴.

Zât şirki, umumiyetle mevkî sahiplerinde, özellikle şeyhlerde bulunur. Zira bütün mertebeleriyle *vahdet-i vücûd*'u bilselerdi, bazılarına yüz gösterip, bazılarına sırt çevirmezler ve aşağı mertebelere hakaret gözüyle bakmazlardı¹³⁵.

Görüldüğü gibi, *Niyazî-i Mısırî*, tevhid'i ve onun zıddı şirki birbiriyle irtibatlandırmış ve psikanalitik bir yaklaşımla tevhidin eksikliği, başka bir deyişle şirkin derecelerine göre, ne tür manevî hastalıkların ortaya çıktığını ve en önemlisi genellikle toplumun hangi kesimlerinde belirdiğini kendisine göre tahlil eder.

Niyazî-i Mısırî'nin buraya kadar ele aldığımız görüşlerini, *vahdet-i vücûd* sistemine göre temellendirmeye çalıştığını görüyoruz. *Mısırî*'nin bu konudaki orijinalitesi, gerek *İbn Ara-*

134. *Niyazî-i Mısırî, Risâle*, v. 31a.

135. *Niyazî-i Mısırî*, a.g.e, vv. 31a-31b.

bî, gerekse ondan sonraki *vahdet-i vücûd*'u ele alan muta-savvıfların anlaşılması güç, yoğun ifadeleri yerine, daha açık, misallerle müşahhas hale getirilmiş bir anlatım tarzı ortaya koyduğu dikkatimizi çekmektedir.

I- İlim

Mutasavvıflar, bilginin kaynağı konusunda, vahyi esas almakla birlikte, keşf ve ilhamı da bilgi kaynağı olarak kabul ettikleri için, kendi görüşlerini temellendirirken, genellikle ilm-i bâtın adını verdikleri bir bilgi alanından da bahsederler¹³⁶. *Niyazî-i Mısırî*, ilm-i zâhirin elde edilmesi için *lugat, nahiv, sarf, mantık, kelâm, hadîs, tefsir, fıkıh* gibi ilimleri gerekli gördüğü gibi, ilm-i bâtın denilen manâ ilimleri için de mürşid-i kâmilin nefesi, devamlı zikir, az yemek ve az konuşmayı, yalnız kalmayı şart koşar. Ayrıca ilm-i hakîkatin elde edilmesi için, terk-i dünya, terk-i ukbâ ve terk-i terk¹³⁷'in gerekli olduğunu belirtir¹³⁸.

136. Mutasavvıfların ilham ve keşfi bilgi kaynağı kabul ettiklerine dair açıklamalar için bkz. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, (Der-gâh Yayınları) İstanbul 1985, ss. 123-142; Yine felsefi açıdan tasavvufî bilginin değeri için bkz. Şahin Filiz, *Felsefe Açısından Tasavvufî Bilginin Değeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1994.

137. Tasavvuf tarihinde, sistematik tarzda zühdün dereceleri olarak ele alınan bu kavramlar, mürid'in dünya, âhiret gibi Allah'a ulaşmada arada engel gördükleri varlıklara karşı sergiledikleri tavırlardır. Gazalî bunu şu kategoride ele alır. 1-Terk-i Dünyâ: Bu makamda zâhid bütün dünya nimetlerini, malı ve mülkü âhiret için terkeder. 2-Terk-i Ukbâ: Ârif, cenneti ve oradaki nimetleri, ilahî temâşa için terkeyler. 3-Terk-i Terk: Kâmil ârif, terki de terkeder, aklında ve zihninde terk diye bir kavram kalmaz. (Bkz. Gazalî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, c. IV, (Matbaatü Mustafa Halebî) Kahire 1358/1939, ss. 220-221)

138. *Niyazî-i Mısırî, Mevâid*, v. 3b.

Niyazî-i Mısırî, ayrıca bu iki ilim sınıflandırmasını kendine göre açıklamalar yapar. İlm-i zâhir, ilmin akîdelere ve amel-
lere müteallik kelâm ve fıkıh bölümüne ilm-i zâhir denir. İlm-
i bâtın ise, ahlâka ve içi temizlemeye yönelik ahlâk ve hakî-
kat bilgilerine ilm-i bâtın denir¹³⁹.

Niyazî-i Mısırî'ye göre insan, mahlukatın özüdür. Bundan dolayı, insanın arzuların en üstününü talebetmesi gerekir. Ona göre dünyada, ilimden üstün bir gaye yoktur. O halde in-
san, en kıymetli varlığı olan ömür sermayesini, ilme sarfet-
melidir. Mısırî'ye göre, insan ilme malik olduktan sonra, öm-
rünün sonuna kadar, günden güne derecesi artar. Çünkü Hak
Teâlâ, *"Allah sizden iman edenleri ve ilim verilmiş olanların
derecelerini yükseltir"*¹⁴⁰ buyurur. Âyet bu konuda delildir¹⁴¹.

Mısırî'ye göre ilmin en üstünü, öğrenmek isteyen kimseyi
Allah'a yaklaştıracı olanıdır. Sâlik için ilmin en faydalı olanı,
yolunda kendisine azık olacak kadardır. Sâlik, bunu okuya-
rak, ya da dinleyerek öğrenebilir. Bundan sonra, salih amele
ek olarak, nefis ve hevâ mücâhedesıyla en yüksek gayeye yö-
nelmelidir. Bu şekilde, sâlik'in öğrendikleri ile amel ederek
ilim elde etmesine *verâset ilmi* denir. Çünkü Hz. Peygamber
(a.s.), *"kim bildikleriyle amel ederse, Allah ona bilmedikleri-
ni öğretir"*¹⁴² buyurmuştur. Bu ilim, peygamberlerin ve velile-
rin ilmidir. Çünkü, nebîler ve veliler, okuyup, öğrenme (dirâ-
set) yoluyla değil, verâset ilmiyle, yani, amel ve mücâhede
neticesinde elde edilen ilimle, peygamberliğe veya veliliğe
ulaşmışlardır. Bu ilim, kulun kalbine Allah korkusunu salar.
Kul da, bu ilim sayesinde Allah'ın nuruyla görür, işitir ve ko-

139. *Niyazî-i Mısırî, Mevâid*, v. 10a.

140. *Mücâdele Sûresi*, âyet 11.

141. *Niyazî-i Mısırî, a.g.e*, v. 68a.

142. *el-Aclunî, Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 365.

nuşur. Zirâ Allah, "kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşır. Ben de onu severim. Ben onu sevince, onun işiten kulağı, gören gözü olurum"¹⁴³ buyurur. İşte, Hz.Adem (a.s.)'ın ibadeti böyle idi. Yani, az bir zamanda kendisinde *muhabbetullah* zuhur etti.

Tasavvuf erbâbı genellikle ilmi, ilm-i zâhir, ilm-i bâtın olarak ikiye ayırırlar. *Niyazî-i Mısri* de, âhiret yolcusuna iki türlü ilim lâzımdır diyerek, ilmi iki sınıfa ayırır. Zâhir ilmi: sarf, nahiv, mantık, maânî ve diğer âlet kitaplarını okumak ve erbabından dinlemekle öğrenilebilir. Bâtın ilmi ise, *hâlis amel, tehzîb-i ahlâk, zikir, riyazet* ve gece-gündüz Allah yolunda mücâhede ile kalbi temizleyerek elde edilebilir. Birinci ilim, kalbin cehâletini giderebilir, ama, nefs-i emmârenin kibir, kendini beğenme, kin, hased gibi, kötü sıfatlarını büyütür. İkinci ilim, nefs-i emmâre sıfatlarını giderir. Ruhun af, eziyete tahammül, kötülük edene iyilik, herkesin hayrını istemek gibi iyi huylarını ortaya çıkarır¹⁴⁴.

Birinci ilim ne kadar artarsa, cehâlet de o kadar azalır; ikinci ilim ne kadar artarsa, Allah'a o kadar yaklaşılr. Her ikisi de en mühim din işlerinden ve en kuvvetli dinî vesilelerdendir. Zirâ, kötü ahlâk olmasa, iyi ahlâk olmazdı. Meselâ, kibir, tevâzunun karşıtıdır. Tevazu tam olsa, Allah (c.c) tecellî eder. Kendini beğenme, kendini ayıplamanın; cimrilik, sehavetin karşıtıdır. Hasılı her beşerî sıfat, vasıtalı veya vasitasız olarak olumlu bir sıfatın karşıtıdır. Eğer bu iki ilim birleşirse, mecmau'l-bahreyn (iki denizin birleştiği yer) olur. Musa (a.s), Hızır'la mecmau'l-bahreyn'de buluştu¹⁴⁵. Görüldüğü gibi, *Niya-*

143. Sahih-i Buhârî, *Kitabu'r-Rikâk*, 38.

144. *Niyazî-i Mısri*, *Mevâid*, v. 65b.

145. *Niyazî-i Mısri*, a.g.e, v. 66a.

zî-i Mısırî, ilimler arasında fark gözetmemiş, özellikle şer'î ilimlerin gerekliliğini vurgulamıştır.

Mısırî'ye göre, birinci çeşit bilgi, sadece cehaleti giderdiği halde, ikincisi Allah'a yaklaştırmaktaydı. Yine ikinci bilginin ön şartı amellerdir. Çünkü, bütün ameller bu bilgiye vesiledir. Bu bilgiye ulaşmanın en yakın yolu da, bir mürşid-i kâmil'in murakabesinde, zikir ve tevhid ile nefis mücâhedesini yapmaktır. Fakat bu, yolların en zorudur. Bu yolda ancak, kuvvetliler yürüyebilir. Eğer bir kimse, o kuvvetlilerden değilse, ihlas ve salih amellerle yetinmelidir. Çünkü, Mısırî'ye göre, bunlar da Allah'a ulaştırıcı vesilelerdir. Zira, İslâm Dininin kapasitesi geniştir. Hatta bunun içindir ki, *"Allah'a giden yollar mahlûkâtın nefesi adedince, yani, sayısızdır"*¹⁴⁶ denilmiştir. Mısırî, böyle olmakla birlikte, bir mürşid-i kâmil'in terbiyesi altında alınacak yolun, yolların en kısası ve en güvenilirini olduğunu da vurgulamadan edemez.

Niyazî-i Mısırî, zahirî ilimlerle, batinî ilimlerin farkını şu örneklerle açıklamaya devam eder: *"Nasıl su, necaseti, pisliği, çöürü-çöpü temizlerse, birinci ilim de, kalbi, üzerine çöken cehalet kirlerinden arındırır. Kuyumcu, nasıl, ateşte altını diğer karışımlardan ayırırsa, ikinci ilim de, öylece nefsi, ona yerleşen kötü sıfatlardan temizler"*¹⁴⁷.

Yine Mısırî'ye göre, birinci ilim evin duvarına çizilen nakış gibidir. İkincisi, birinci duvarın karşısına duvarda bulunan cilâ gibidir. Birinci duvardaki nakış, cilâlı duvarda görünür. Onda, haremde olan her şey görünür. Hatta, onda Allah'ın cemâli görünür¹⁴⁸.

146. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 67a.

147. Niyazî-i Mısırî, a.g.e, v. 67a.

148. Niyazî-i Mısırî, a.g.e, v. 67b.

Niyazî-i Mısırî, bu ilim sahiplerinin birincilerini rusûm ulemâsı, ikincilerini tarîkat ulemâsı şeklinde nitelendirir. Bunları kış ve bahar mevsimlerine benzettir. Mısırî'ye göre kış, daima baharın eserlerini, bahçelerin çiçeklerini, ağaçların meyvelerini, bütün meyveleri ve diğer nimetleri görmeğe aşıktır. Ancak, her ikisinin tabiatı zıt olduğu için onları hiç göremez. Çünkü, ne zaman çiçekler soğuğu görseler, başlarını kabuklarına saklarlar. Soğuğun gitmesinden iyice emin olmadan başlarını çıkarmazlar. İşte rusûm ulemâsı ve tarîkat ulemâsı da böyledir. Çünkü, birinci kısım ulemâ, bir takım davalardan, varlıktan, gösterişten, cidalen kurtulamaz. Ama, ikinci kısım âlimler, tevâzudan dolayı, varlığı, gösterişi, cidali terketmekten halî değildir. Çünkü, onların ilimleri ve bu kötü huyları terketmeleri sonucunda kalplerinde bilgi çiçekleri açar ve o çiçeklerden varidât meyveleri meydana gelir. Bu tür ilim adamları rusûm alimlerinden bir cidalle karşılaşır veya bu kötü huylardan yalnızca birisi kalplerine girse, bu onların kalplerinde, kış, baharın çiçeklerini gidermek için ne yaparsa, onu yapar. Kalplerine soğukluk düşürür¹⁴⁹.

Niyazî-i Mısırî, ilim sahiplerini de diğer insanlarla olan ilişkileri açısından ele alarak bir takım değerlendirmeler yapar. Mesela, zenginlerin kapısında dolaşıp, onlardan bir şey uman âlimleri örümceğe benzettir. Mısırî, zenginlerin kapılarında ilimleriyle dolaşan kimselerin, nasihat ettiklerinde onlara tesir edemeyeceklerini savunur. Bu tip âlim örümceğe benzer. Çünkü örümcek de gider, insanların kapılarında yuvasını kurar. Hem de, bu evi o kadar güzel yapar ki, sanatının maharetinden, ölçülerinin güzelliğinden, açılarının düzeninden mühendisler hayret ve acziyet içinde kalırlar. Fakat, onun o yu-

149. *Niyazî-i Mısırî, Mevâid*, vv. 40a-40b.

vayı oralara kurmasının sebebi, kelebek ve sinek gibi şeyleri avlamak olduğu için, insanlar o yuvaya iltifat etmezler, bilakis yıkmağa çalışırlar¹⁵⁰.

Niyazî-i Mısırî, ilmini yaşayan, salih, insanlara yüz suyu dökmeyen âlimleri arıya benzetir. Bunu şu âyetle destekler: "Rabbın arıya, dağlarda, ağaçlarda ve hazırlanmış kovanlarda yuva edin; sonra da Rabbinin gösterdiği yoldan mütevazî olarak yürü" ¹⁵¹. Burada *Niyazî-i Mısırî* de dahil bir çok mutasavvıfın anlatımında örümcek-arı gibi metaforlara başvurduğunu, Kur'ân'da kullanılan örneklerle pekiştirmeye gayret ettiklerini görüyoruz. Bu metodun dinleyenleri ve okuyucuları Kelâmullah'a yönlendirmek gibi bir gayeye matuf olabileceğini düşünüyoruz.

Niyazî-i Mısırî, ilim erbabını dört kısma ayırır. Mısırî, bunu deniz benzetmesiyle anlatmağa çalışır. Ona göre, denizi bilenler dörde ayrılır. İnsanlardan bir kısmı denizi görmemiş sadece duymuştur. Bir kısım uzaktan görmüş, kimide sahilden, yakından görmüştür. Bir kısmı da, içine girmiştir. Birinci insan, denizi pek az hatırlar. İkincisi, günlerin pek azında hatırlar. Üçüncüsü, vakitlerin yarısında denizi hatırlar ve görür. Dördüncüsü ise, denizi hiç unutmaz. Çünkü gözü devamlı ona bakmakta, kalbi de onu ebediyyen anmaktadır. Birinci iman sahiplerine benzer. İkincisi ihsan sahiplerine, üçüncüsü yakîn sahiplerine benzer. Dördüncüsü ise, keşf ve ıyân sahiplerine benzer. Birincisi, ancak işittiğini ve öğrendiğini söyler. İkincisi, kalbine nadiren gelen şeyler (varidât) le ondan bahseder. Üçüncüsü bir takım insanlardır ki, lisanları varidât-ı ilâhiyye ve maârif-i Rabbâniyye ile doludur. Bildiklerinden ziyade, ilham edildiklerini söylerler. Çünkü onların kalpleri, ilim-

150. *Niyazî-i Mısırî*, *Mevâid* , v. 12b.

151. Nahl Sûresi, âyet 68.

lerin kaynaklarıdır. Maârif-i ilâhiyye, kalplerinden dillerine akar. Onlar, ilahî mevhîbeleri söylemeden duramazlar. Dördüncüleri öyle insanlardır ki, bildiklerinden dilleri tutulmuştur. Ruhlarının zevklerinden ötürü, bildiklerini söyleyemezler. Onlar daima muhatap olanların zevklerine göre konuşurlar. Bu tür insanları ehlullah kabul edilen insanların çoğu dahi duysalar, onlara hücum ederler¹⁵².

J- İnsan

Kur'an-ı Kerîm insanı, beden kalıbı içerisine Allah tarafından üfürülmüş "*ilahî nefha*" şeklinde tanıtmaktadır. Zira Allah, "*Ben insanı yarattınca, kendi ruhumdan üfledim*"¹⁵³ buyurur. Şu halde keyfiyet olarak insan ruh ve beden bütünlüğünden yaratılmıştır. Kur'an'a göre insan, çamurdan yaratılmış bir varlık olduğu gibi, kendisinde ilahî bir yön bulunan yüce bir varlıktır.

Niyazî-i Mısırî de, Kur'anın bu yaklaşımına uygun olarak insanı sureta küçük olsa da, manen büyük bir varlık olduğunu kabulle insanı değerlendirmeye alır. Mısırî, insanı ve insan vücudunu devamlı olarak kafilelerin gelip-geçtiği dört yol ortasında bulunan büyük bir şehre benzetir¹⁵⁴. Kafileler bu yollardan birinden girip, öbüründen çıkarlar. Her insan, sureta

152. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, vv. 48a-48b.

153. Hicr Sûresi, âyet 29; Sad Sûresi, âyet 72.

154. Niyazî-i Mısırî'den önce de bazı mutasavvıflar ve İslâm Düşünürleri insanı ele alırken, onu bir şehre benzetme alegorisini kullandıklarını görüyoruz. Özellikle Fahreddin Razî, insanın bedenini şehre, kalbini sultana benzeterek tafsilatlı bilgiler vermektedir. (Bkz. Fahreddin Razî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. VII, tah. Ahmed Hicazî es-Sekâ (Daru'l-Kitabi'l-Arabî) Beyrut 1987, ss. 286-288) Mevlanâ Celâleddin Rumî, *Fîhi mâ Fîh*'de insanla ilgili bilgi verirken, insanı kendisinde her şeyin bulundu-

cirmi küçük de olsa, manâda büyüktür. Yedi gök ve yedi arz, kürsî, levh, cennet, cehennem günde bir kaç defa o vücûd şehrine bir yandan girer, döner dolaşır, öbür yandan çıkar. Ama bunu insanlardan pek azı hissedebilir. İnsan tıpkı büyük bir şehir gibidir. Ortasında ulu sultanın oturduğu büyük bir taht vardır. Bu tahta oturan sultan Allah'ın hükmüdür¹⁵⁵. Ruh, onun mülkü, kalp hazinesi, akıl ve fehim ölçeği ve tartı-sıdır.

Mısırî'ye göre, bu şehrin dört ana kapısı vardır. Bunlar: Göz, kulak, dil ve eldir. Bütün mahlûkat bir taraftan girer öbür taraftan çıkar. Şehre girenler aklın önünden geçmeden çıkmazlar. Fehim, bunların kıymetçe, ölçü ve tartıca iyisini ve kötüsünü seçer. Beğendiğini kor, beğenmediğini salıverir. Bu kafilerden kimi, göz kapısından girer, el kapısından çıkar. Yani görmek yoluyla girer, fiil, amel veya sanat olarak çıkar. Kimi kulak kapısından girer, dil kapısından çıkar. Yani, işitilmek sûretiyle girer, söz halinde çıkar. Akıl da önünden geçenlerin resimlerini çeker, hayale verir. Hayal, akıl defterlerinin

ğu bir şehre benzetir. (Mevlâna, *Fîhi mâ Fîh*, Hz. Selçuk Eraydın, (İz Yayıncılık) İstanbul 1994, ss. 168-172). Yûnus Emre, şiirlerinde insan vücudunu şu beytiyle şehre benzetir:

Bu vücûdum şehrine her dem giresüm gelür

İçindeki sultanın her dem göresüm gelür

(Bkz. Tatçı, *Yûnus Emre Divânı, Tenkitli Metin -II*, s. 63). Yine Osmanlı Dönemi mutasavvıflarından *Hacı Bayram Veli* (ö. 833/1430) bir şiirinde:

Çalabım bir şar yaratmış iki cihan âresinde

Bakıcak dîdar görünür ol şarın kenâresinde

beytinde Allahın iki cihan arasında insanı ve özellikle insanda hem dünya hem de âhirete yönü olan kalb yarattığını ifade eder. (Bkz. Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram Velî, Yaşamı, Soyu, Vakfı*, (TTK Yayınları) Ankara 1983, s. 231; Cebecioğlu, *Hacı Bayram Velî*, s. 142)

155. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 40b.

sahibidir. Akıl da çektiği resimlerden beğendiklerini alıkor, beğenmediklerini salıverir¹⁵⁶.

Mısırî'ye göre, görme ve işitme yoluyla kafilelerin vücûd şehrine girişlerinde mü'minle münafık arasında bir fark yoktur. Fakat, gelen sermayeyi alıp, sözde ve fiilde kullanma bakımından ikisi arasında, çok farklar vardır. Mü'min göz ve kulak yoluyla Allah'ında hayırlı olanları alır, iyi yapar, iyi konuşur. Münafık ise, göz ve kulak yoluyla gelenlerden şerli olanları alır, şer yapar, şer konuşur. O bir çok dallar veren ve her dalında bir çok diken olan bir bitki gibidir¹⁵⁷.

Mü'min imanına kuvvet veren, ilmini ve irfanını artıran, amellerini halis yapan, ahlâkını düzelterden başkasına rağbet etmez. Münafık da nifakını kuvvetlendiren, şeytanlığını artıran, kalp huzurunu dağıtan, vesvesesini dağıtandan başkasına kuvvet vermez¹⁵⁸. Mısırî burada, insan ruhunun inanç durumuna göre aldığı halin kendi gıdasını istediğini ve bulunduğu hali kuvvetlendirici nitelikleri aradığını vurgulamakta, tasavvuf psikolojisi açısından orijinal bir yorum getirmektedir.

Mısırî'ye göre insan, önünden her şey geçen bir ayna gibidir. Bazı eşyaların suretleri aynada doğru, düzgün görünür. Bazıları da eğri bükür görünür. Yahut insanlar, Allah'ın buyruğu üzere iyi veya çorak toprağa benzerler. Bu şu âyette benzetildiği gibidir: *"Güzel toprak bitkisini Rabbinin izniyle verir. Kötü olan da ancak, kavrık bitki çıkarır"* ¹⁵⁹. İyi toprak, iki, üç devrede tohum kötü de olsa ıslah eder. Kötü toprak da iki

156. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 41a.

157. Niyazî-i Mısırî, a.g.e, v. 41b.

158. Niyazî-i Mısırî, a.g.e, v. 42a.

159. A'râf Suresi, âyet 58.

üç devrede iyi tohumu bozar. Gerçek söz dinlemede, insan kalbi de böyledir¹⁶⁰. Mısırî, bu konuda insan kalbini metaforik bir anlatımla aynaya ve toprağa benzetmekte, Allah'ın irade sıfatını da devreye sokarak insanın kendi iradesiyle dış dünyadan aldığı etkilerle olumlu veya olumsuz davranışlar edindiğini vurgulamaktadır.

Niyazî-i Mısırî'ye göre, insanlar tek bir nefsten yaratıldığı için, aralarında gidip-gelme, dostluk gibi ilişkiler birbirlerine karşı sevgiyi artırır. Fakat bu, Allah için buğz etmeye engel değildir. Zirâ, Allah için küfre, şirke, isyana, müşriklere, asilere kızmak vaciptir. Onları imana salâha davet etmek gerekir. Mısırî'ye göre insanlara meleklerin gözüyle bakarsak, onları yeryüzünde bozgunculuk yapan, kan döken varlıklar olarak görürüz¹⁶¹. Mısırî, insan gerçeğini iyi tanımakta ve sosyal ilişkilerin kişiler arasındaki sevgiyi artıracağını belirtmektedir. Bununla birlikte Mısırî, insanlara beşer olarak bakmanın doğru olacağını ve melek olmadıklarını ileri sürerek insanı doğru tanıma konusunda önemli ölçüler ortaya koymaktadır.

Niyazî-i Mısırî, kendine göre insanı tahlil eder. İnsanlar yaratılış olarak kendi kusurlarını örtmezler, hatayı kabul etmezler. Azı da, çoğu da kıskanırlar. Kendileri acınmak isterler ancak, başkalarına acımazlar. Hata ve unutmayı affetmez, cezalandırırlar. Koğuculuk ve iftira, tarikat içinde ihvanı ihvandandır. Bu tür insanların çoğunun sohbeti, dinde ziyandır. O türlü insanlardan uzaklaşmak, insanın dinini koruma bakımından tercihe şayandır. Memnun olsalar yüzden gülerler, kızsalar içleri kin dolar. İnsanı zanlarla keserler. Arkadan seni

160. *Niyazî-i Mısırî, Mevâid*, v. 42a.

161. *Niyazî-i Mısırî*, a.g.e, v. 19b.

kaşlarıyla, gözleriyle çekiştirirler. Dostlarına dahi, hasetten, şüpheden, koğuculuktan geri durmazlar¹⁶².

Mısrî, insanları tanıma konusunda da şu tavsiyelerde bulunur: Bir yerde, bir evde, bir müddet rastlayıp, tanımadığın, iyice sınımadığın kimsenin sevgisine güvenme. Senden uzak kaldığında, veya dost olup yaklaştığında, zenginliğinde, fakirliğinde iyice tecrübe et. Dost edineceğin kişiyle, ya alışveriş yap, ya da yolculuk et. Eğer bütün bu hallerde ondan razı oldu isen, onu büyükse baba, küçükse oğul, akran ise kardeş ilan et. Mısrî'ye göre insanlar birbirleriyle olan ilişkilerinde şu dört hal üzeredirler:

1-Bir kısmı iyilik edene iyilik eder.

2-Bir kısmı da, kötülük edene kötülük eder. Bunlar yırtıcı hayvanlara benzerler.

3-Bir kısmı da, iyilik edene kötülük eder. Bunlar yılan huyludur.

4-Bir kısmı da kötülük edene iyilik eder. Bu, peygamberlerin, velilerin, salihlerin ahlâkıdır¹⁶³.

Mısrî'ye göre, insanlığın saadetinin ne olduğu hususuna şöyle açıklık getirir. O'na göre, insan neden lezzet alıyor ve nede rahat ediyorsa, mutluluğu ondadır. Eşyâ yaratılmış bulunduğu gayeye kavuşmak ister. Zira, ondan bir parçadır. Na-

162. Niyazî-i Mısrî, *Mevâid*, 20a.

163. Niyazî-i Mısrî, a.g.e, v. 20b. Osmanlı'nın son dönem mutasavvıflarından Kuşadalı İbrahim Halvetî (ö. 1262/1845) de, insanların iyilik veya kötülük yapmalarına göre durumlarını benzer şekilde özetle manzum olarak şöyle belirtir:

İyiliğe iyilik yapmak her kişi kârı

Kötülüğe iyilik er kişi kârı

İyiliğe kötülük şer kişi kârı.

Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halvetî, Hayatı, Düşünceleri, Mektupları*, (Fatih Yayınevi) İstanbul 1982, s. 98.

sıl ki, parçalar bütüne kavuşmak isterse, her şey de küllüne, bütününe ulaşmak, onda fanî olmak ister. Gözün lezzeti güzel şeylere bakmada, kulağın lezzeti güzel sözleri, makamları duymada, kalbin lezzeti, yaratıldığı şeylere nail olmada, yani kalbin gıdası marifettir¹⁶⁴.

Niyazî-i Mısırî, insanlığın saadetine, Allahü Tealâ'yı bilmede, O'nu tanımada olduğunu belirtir. Çünkü bu, lezzetlerin ve huzurun en son mertebesidir. Mısırî'ye göre lezzetlerin en aşağısı sanatları bilmektir. Ancak yine de bu, çocukların oyundan aldığı zevkten fazladır. İlmi öğrenmek buna göre daha lezzetlidir. Tarikat ilimleri de şariat ilimlerinden daha lezzetlidir. Ancak, hakikat ilmini bilmek hepsinden daha tatlıdır. Hakikat: tevhîd-i ef'âl, tevhîd-i sıfât ve Zât tevhîdine vâkıf olarak, Allahın sırlarına ermektir. Allah'ı bilmek (marifetullah) de, lezzetlerin ve rahatlıkların en son derecesidir. Bu, kalbin, yani padişahın gıdasıdır. Mürid bilmelidir ki, kalp padişahının lezzetine, diğer duyuların lezzetinden vaz geçmedikçe ulaşamaz. Her organın ve duyunun kemâli, ne için yaratılmışsa onun kemâliyle mümkün olur. O da marifetullahtır. Bu da, Allah'ı bütün fiillerinde, sıfatlarında ve zatında tevhîd etmekle olur¹⁶⁵.

Niyazî-i Mısırî, burada özgün bir saadet tanımı yapmakta, insan ruhunun alacağı manevî lezzetleri kategorilere ayırarak, bunun başına da Allah'a imanı koymaktadır. Bununla birlikte Mısırî, bir mutasavvıf karakteriyle sanatı da unutmamış, gönül insanının ruhunu yüceltmede önemli bir unsur olduğunu ihmal etmemiştir.

164. Niyazî-i Mısırî, *Mevâ'id*, v. 10b.

165. Niyazî-i Mısırî, a.g.e, v. 10b-11a.

Niyazî-i Mısırî, zaman mefhumu üzerinde fikir yürütürken, meseleyi “ân” anlayışı üzerine temellendirir. Kur’ân’da buyrulduğu şekliyle, “O her ân bir şe’ndedir”¹⁶⁶. âyeti buna delildir. Mısırî’ye göre, ân bölünemeyen tek zamandan ibarettir. Yine, ân gerçek varlıktır, rahmanî nefesdir, *ama-yı gayb*’dir. Ondan başkası ister mazî, ister istikbal olsun, yoktur. Bir tek ân vardır. Mutlak ama mertebesinden rahmanî nefese, mutlak ân doğmuştur. Ân sırrıyla nefes, bütün oluşlara ve zamanlara yayılmıştır¹⁶⁷.

Mısırî, ân’ı zamanın değişmez tek parçası kabul ettiği için, ân’dan dakikalar meydana gelir. Dakikalar dereceleri meydana getirir. Derecelerden saatler, saatlerden haftalar, aylar, yıllar ve devirler meydana gelir. Böyle olunca, ân asıl, ân üzerine eklenerek meydana gelen tüm zaman birimleri zâit olmaktadır. Yani, hakikî varlık, küllî burçları ve mertebeleri, Allah’a ait olan ân’dan ibaret kalır. “O her ân bir şe’ndedir” âyetinde buna işaret vardır. Yine, “*Dehr’e sövmeyiniz, çünkü dehr Allah’tır*”¹⁶⁸ hadîs-i kudsi’sinde belirtildiği gibi, zaman ya da dehr Allah’ın zât ismidir.

Mısırî, zaman konusunda filozofların görüşlerine de yer verir ve onların farklı düşündüklerini belirtir. Filozoflara göre zaman atlas feleğinin hareketinden ibâret, sonuç olarak da,

166. Rahmân Sûresi, âyet 29.

167. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 80b. Niyazî-i Mısırî’nin bu konuda Sadreddin Konevî’den etkilendiğini hem kendi ifadesinden, hem de Konevî’nin buna benzer fikirlerinin bulunduğu eserlerinden anlıyoruz. Zaman üzerine benzer görüşler için bkz. Sadreddin Konevî, *İ’câzu’l-Beyân fî Tefsiri’l-Ümmi’l-Kur’ân*, (Dâiratü’l-Maârifî’n-Nizamiyye) Haydarabad 1310, ss. 187-190.

168. el-Aclunî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. II, ss. 494-495.

mevhum bir süre olmaktadır¹⁶⁹. Yine, Mısırî, muhakkık şeyhlerden bazılarına göre, zamanın, Allah'ın isimlerinden biri olduğu söylenen *ân-ı dâim*'in bir görünüşü olduğu fikrini söylediklerini belirtir. *Ân-ı dâim*, ilahî hazretin imdadıdır. Ân da, ezel ve ebede girer ve teceddüt eder. Bu ân, zamanın aslı ve ruhudur.

Mısırî'ye göre, zamanın bütün ânları, dereceleri, dakikaları, bu ruhun bedeni durumundadır. Nasıl ruh bedenin bütün uzuvlarına girerse, daimî mücerred ân da, tıpkı bu şekilde bütün zamanlara sirâyet eder. Bu ân, daima halî üzeredir, aslı değişmez. Zamanların *ân-ı dâime* nisbeti, küllün cüzlerine nisbeti gibidir. Soyutluğu cihetinden ân-ı dâim, indiyet mer-tebesine izafe edilir¹⁷⁰.

Mısırî, zamanın hakikati, kâinattaki hakikatların en büyüğüdür. Buna felsefî anlamda, küllî heyûla denir. Bundan, kâinatta bulunan *âyan-ı sâbite*'nin kabetlerine göre asırlar, devirler, tavırlar meydana gelir. Her âlemin bir ânı, şanı, günü

169. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 82a. Niyazî-i Mısırî'nin kendisinden bu konuda farklı düşündüklerini söylediği filozoflar Aristo ve onun görüşünü paylaşanlar olsa gerektir. Çünkü felsefe tarihinde Aristo zamanın harekete bağımlı olduğunu ileri sürer ve zamanı hareketin sayımı kabul eder. Bkz. Aristo, *Physics*, The Basic Works of Aristotle içinde, ed. Richard Mc Keon, VIII. kitap, I. Bölüm, 251a, New York 1941; Mehmet Dağ, "*İslâm'da Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü*", AÜİFD, c. XIX, (A.Ü. Basımevi) Ankara 1973, s. 101; Mübahat Küyel, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1969, s. 29. Aynı şekilde bu görüşü Aristo 'dan etkilenmiş İslâm düşünürlerinde de görüyoruz. Bunlar arasında Kindî, İbn Sinâ, Gazalî, İbn Rüşd ve İhvân-ı Safâ'yı sayabiliriz. Bu düşünürlerin zaman konusundaki görüşleri için bkz. *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, neşr. Ebû Rîde, Kahire 1953, s. 532; İbn Sinâ, *Tis'a Resâil*, İstanbul 1298, s. 63; Mübahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münâsebetleri*, (TTK Basımevi) Ankara 1956, ss. 210-213; Mehmet Dağ, "*Yunan ve İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler*", İEED, c. II, s. 84; el-Bustanî, *Resâilu İhvânî's-Safâ*, Beyrut 1957, s. 13.

170. Aynı yer.

vardır. Dünya ehlinin kesif bir günü vardır. Dar sıkışık bir mekanı vardır. Aynı yerde bir cisim, bir ânda beraber bulunamaz. Dünya’da, bir de latif bir zamanı ve latif bir mekanı vardır ki, orada sıkışıklık ve darlık yoktur. Onun kesif zamanın hükümlerinden ayrı hükümleri vardır. O zamanda, *tayy* (bir anda bir yerden bir yere gitmek), *kabz* (darlık), *bast* (açılmak, genişlemek) vardır. Yani orada aynı anda bütün zıt şeyler bulunabilir¹⁷¹.

Niyazî-i Mısri, zaman konusunda açıklamalarda bulunurken, filozofların görüşlerini de tenkît eder. Onların ezeli zamanı anlamakta bilgileri olmadığından ve şer’î burhanlara eremediklerinden, âlemin kıdemine hükmettiklerini ve bu konuda ayaklarının kaydığını belirtir¹⁷². Yine, filozoflardan farklı olarak, âriflerin, zamanın künhüne vâkıf olduklarını, zaman ve mekan sırrına vâkıf olan bu kimselere zât ve sıfat tevhidinin sırlarının açıldığını belirtir¹⁷³.

Bilindiği gibi, ilk çağ filozoflarından itibaren zaman, düşünce tarihinde bir problem olarak tartışıl gelmiş, çağımıza kadar batılı ve müslüman düşünürlerin çoğunluğu Aristocu zamanın hareketin sayımı olduğu şeklindeki görüş hakim

171. Niyazî-i Mısri, *Mevâid*, v. 82a.

172. Niyazî-i Mısri’nin, genelde bu görüşe sahip filozofların zamanın ezeliliği kabul etmelerinden dolayı âlemin kadim olduğu sonucuna vardıkları iddiası doğrudur. (Bkz. Türker, a.g.e, ss. 210-213) Biz burada hangisinin haklı olduğunu ispat edecek konumda değiliz, etüdümüz buna müsaitte değildir. Zaten bu düşünce tarihinde tartışıl gelen ve eserlerde kaydedilen bir problemidir.

173. Niyazî-i Mısri, a.g.e, v. 83a. Niyazî-i Mısri, bu görüşlerini İbn Arabî’nin Fütûhâtında bulunan gerçek ve izafî zamanla ilgili babdan alıntılar yaparak yazmıştır. Şu halde Niyazî-i Mısri’nin bu görüşlerinde, Sadreddin Konevî’den başka, İbn Arabî’nin de tesirinde olduğu ortaya çıkmaktadır. İbn Arabî’nin benzer görüşleri için bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtü’l-Mekkiyye*, c. I, ss. 290-292.

idi¹⁷⁴. *Aristo ve takipçileri, "biz hareketi zamanla, zamanı da hareketle ölçeriz"* formülüyle meseleyi kendilerine göre netleştirirler¹⁷⁵. Ancak modern düşünce genel olarak bu Aristocu düşünceyi kabul etmez. Yani, zaman uzaydaki hareketin varlığına bağlı değildir. Çağdaş düşüncenin zaman konusundaki bu kabülü, *Ebu'l-Berekât el-Bağdadî*'nin zaman konusundaki düşünceleriyle benzerlik arzetmektedir. *Bağdadî*, zamanı hareketin değil, varlığın sayımı olarak kabul etmektedir. Çünkü kendimizi hareketten soyutlayabiliriz, ama zamandan asla soyutlayamayız¹⁷⁶.

Sonuçta, *Niyazî-i Mısri*, zaman meselesini tasavvufî bir yorumla Kur'ân ve Hadisler çerçevesinde bölünemeyen tek zaman parçası "*ân-ı dâim*" anlayışıyla çözmeye çalışır. Yine ona göre zaman, kendi ifadesiyle dehr, Allah'ın Zât ismidir. Mısri'ye göre, bizim geçmiş ve gelecek nitelermeleriyle kavradığımız zaman, işte bu *ân-ı dâim*'in çoğalmasıyla ortaya çıkar. Burada ilginç olan, Aristocu zaman anlayışında da zaman bir *ân*'dan ve bu *ân*'ın çoğalmasından meydana gelmektedir¹⁷⁷. Anlayabildiğimiz kadarıyla Aristocu yaklaşımla Mısri'nin anlayışı arasında en önemli fark, bu *ân*'ın çoğalmasında değil bu *ân*'ın mahiyetinden kaynaklanmaktadır. Yine Mısri, zamanı filozofların anlayamayacaklarını, ancak zaman ve mekân'ın künhüne vâkıf olan âriflerin bu meseleyi hallettikleri sonucuna varır.

174. Ş. Ali Düzgün, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, (Yayınlanmamış doktora tezi) Ankara 1996, s. 57. *Yayınlanmadı*

175. R.M. Gale, *The Philosophy of Time*, London 1968, s. 3.

176. Fazlur Rahman, *The Eternity of The World and Heavenly Bodies in Post-Avicennan Philosophy, Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George Haurani (Albany 1975) içinde, s. 225.

177. Dağ, "Yunan ve İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", s. 71.

Nefs, Kur'an'da ve Kur'an'a dayanan tasavvuf anlayışında temel psikolojik bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Ve hemen bir çok psikolojik kavram gibi tanımlanamazlığı ve sınırlanamazlığı da beraberinde getirmektedir. Bu sebeble Kur'an'da; "Onlar fenâ bir şey yaptıklarında veya kendilerine zulmettiklerinde Allah'ı anarlar" ¹⁷⁸ âyetinde görüldüğü üzere, hem ruh hem de beden anlamına geldiği gibi, "nefslerinizdekini gizleseniz de açığa çıkarsanız da Allah onları bilir" ¹⁷⁹ âyetinde olduğu gibi kendilik, zât, kişilik anlamlarına gelir¹⁸⁰. Yine Kur'ânda, "Allah öleceklerin ölümleri anında, ölmeyeceklerinde uykuları esnasında ruhlarını alır" ¹⁸¹ âyetinde nefis kelimesi tam anlamıyla ruh manasında kullanılmaktadır¹⁸².

Niyazî-i Mısırî, nefsi, ontik bir varlık karakteri yani realitesi olan bir kavram olarak ele alır. Zira o, bir çok mutasavvıfta olduğu gibi, nefsi, kendisiyle mücadele edilecek bir obje olarak görür. Bu sebeble *Niyazî-i Mısırî*, nefisle yapılan mücadeleyi, amellerin en zoru olarak belirtir. Bunu büyük cihad olarak nitelendirir. Ona göre cihadın en büyüğü ve en zoru,

178. Âl-i İmrân Sûresi, âyet 135.

179. Bakara Sûresi, âyet 284.

180. Kur'an-ı Kerim'de, nefsin bunlardan farklı anlamlara geldiği hususunda bkz. Celâleddin es-Suyûtî, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Haydarabad 1359, s. 270; Abdurrahman İbnu'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-A'yanu'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vücûhi ve'n-Nevâzir*, (Müessesetü'r-Risâle) Beyrut 1407/1987, ss. 594-597; Mehmet Ali Aynî, "Nefs Kelimesinin Manaları", Dâru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası, Sayı 14, İstanbul 1930, ss. 46-52; Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, ss. 37-45.

181. Zümer Sûresi, âyet 42.

182. Nefs kelimesinin Kur'an'daki etimolojik kullanımları hakkında geniş bilgi için bkz. Aynî, "Nefs Kelimesinin Manaları", DFİFM, ss. 46-52; Altıntaş, a.g.e, ss. 37-45.

nefsle savaşımdır. Çünkü bu savaşıta her zaman ve her an ruhu feda etmek vardır. Nefs baş kaldırdıkça, onu hemen öldürmek gerekir. Aksi takdirde nefs bir ejderha olur, ruhu ısı- rıp derhal öldürebilir. Ancak bunu yapmak kolay olmadığı gi- bi, bu zayıfların yapabileceğı bir iş de değildir. Bu, yakîn nu- ruyla kuvvetlenmiş, şüpheden ve yalandan kurtulmuş olanla- rın işidir. Ancak bunun başlangıcı, amellerin kolayından zoru- na doğru, bir tekâmül yoluna girmekle olur. Bu şekilde nefs memleketlerinin etrafı azalır, ruh memleketlerinin etrafı ar- tar¹⁸³. Mısri, bu sözleriyle, amelleri artırmanın nefis terbiyesin- de önemli bir rolünün varlığını vurgulamaktadır.

Mısri, burada nefsin, mücadele açısından insanın dışın- daki görünen düşmanlardan daha çetin olduğunu belirterek, gerek tasavvufi anlamda, gerekse gerçek anlamda bir haki- katı dile getirmektedir. Bunu örneklendirecek olursak, insan- lık tarihinde savaşlar ne kadar uzun sürerse sürsün, sonunda nihâyete ermiş ve kronolojik ifadeyle şu tarihte başladı, bu ta- rihte bitti şeklinde yerini almıştır. Ancak, işe nefis mücadelesi açısından baktığımız zaman, bu mücadelenin zamansız ve mekansız olması yönüyle daha güç ve çetin olduğu herhalde ortaya çıkmaktadır. Süresi sınırlı maddî savaşlar, süresi sınır- sız savaştan, bu sebeble küçük sayılabilir. Bu sebeble olsadı ki, Hz. Peygamber (s.a.), Tebük Savaşından dönerken etra- fındakilere "*küçük savaştan büyük savaşıa dönüyoruz*" ¹⁸⁴ demiş ve yine, "*nefsiyle mücâhede edenin gerçek mücâhit ol- duğunu*" belirtmiştir¹⁸⁵.

183. Niyazî-i Mısri, *Mevâid*, v. 78b.

184. el-Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. I, ss. 511-512.

185. Beyhakî, *Şuabu'l-İmân*, c. VII, Beyrut 1410/1990, s. 499, (h. no: 11123).

Niyazî-i Mısırî de geleneksel olarak yapılagelen, nefs mertebelerini ele almış ve aslında sülûk etmekte olan nefsin mertebelerinin sayısız olduğunu, ancak bunun esas itibariyle yedi mertebeye ayrıldığını belirtmiştir. Mısırî, *Emmâre*, *Levvâme*, *Mülhime*, *Mutmainne*, *Radiye*, *Merdiyye*, *Safiye* şeklinde sınıflandırdığı nefs mertebelerinin genel özelliklerini şöyle belirtir: Sâlik, ilk dört merhalede koyu bir karanlık içerisinde, gizli badiyelerde, her türlü haşerât ve yırtıcı hayvanlarla dolu, ıssız çöllerde yol alır¹⁸⁶. Son üç merhalede ise bildiği, aşına olduğu yollarda sülûk eder. Bazen hidâyette gider, bazen yoldan sapar. Yani, önce kalpden yıldız kadar bir pencere açılır. Sonra beşeriyet galebesiyle kapanır. Sonra güneş kadar bir pencere açılır, yine kapanır. Sonra gölge vücûd evi ortadan kalkar. O zaman sâlik, kalp yüzünü, gökleri ve yeri yaratan Allah'a yöneltir. Buradaki nur, ruhun nurudur. Kalp penceresi melekût âlemine ilk açılışında, yıldız şeklinde görülür. Sonra sâlik, ruh makamından, mutlak hazrete geçer. O zaman kendisine, "Nerede olursanız olun, gökleri ve yeri yaratanın yüzü oradadır" sırrı açılır¹⁸⁷.

Niyazî-i Mısırî, *nefs-i nâtika*¹⁸⁸ konusunda şunları söyler: *Nefs-i nâtika*, cisim olması yönüyle son derece kesîfsir. Ruhâniyet açısından ise son derece latîftir. Ruh hangi şeye girse onun rengini alır. Ruh, bu yönüyle su gibidir. Çünkü su, için-

186. *Niyazî-i Mısırî*, *Mevâid*, v. 72a.

187. *Niyazî-i Mısırî*, a.g.e, v. 72b.

188. *Nefs-i Nâtika*: Bizâtihi maddeden soyutlanmış ama maddeyle faaliyet-te bulunan cevher nefstir. (Bkz. Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 244; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 369.) Felsefe terminolojisinde Nefs-i nâtika, his ve hareketle beraber, idrak tenkit, muhâkeme kabiliyetine sahip aklın nefsle irtibatlı yönü şeklinde tanımlanır. Bunun için olsa ki, nefs-i nâtika'nın felsefe terimi olarak latincesi *Âme Raisonnable* (aklı nefis)'dir. (Bkz. M. Namık Çankı, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, c. I, (Cumhuriyet Matbaası) İstanbul 1954, s. 107.)

de bulunduğu kabin rengini alır. *Nefs-i nâtıka* letâfet kazanıp, hariçte hakikatlara uygun gelen, onlara muhalif olmayan zih-nî hayallerin şekilleriyle bezenir. Sonuçta o, hakikatlara uygun hükümleri giyer ve *nefs-i nâtıka*'nın sözlerinde ve fiillerinde bunların eseri meydana çıkar. Öyle ki, *nefs-i nâtıka*, hiç abes bir şey konuşmayacak ve yapmayacak bir duruma gelir¹⁸⁹. İşte, o zaman *nefs-i nâtıka*, sanki o suretlerin, şahsiyetlerin kendisi olur. Eğer *nefs-i nâtıka* bu letâfeti kazanamaz ise, hariçte hakikatlara uygun olmayan zihni ve hayali sûretlerde ortaya çıkar. Neticede bu, söz ve fiillere yansır ve onlar da abes olur¹⁹⁰.

Bu noktada, meselenin daha iyi anlaşılması amacıyla düşünce tarihinde *nefs-i nâtıka* hakkındaki görüşlerden kısaca bahsetmemiz yararlı olacaktır. Felsefe tarihinde ilk kez geniş halde dile getiren bu konuda *Pisagor* mektebinden etkilenen *Eflâtun*'dur¹⁹¹. *Eflâtun*, insanda *nefs-i şehvâniyye* (L, Ame Appetitive), *nefs-i gadabiyye* (L, Ame Irascible), *nefs-i nâtıka* (L, Ame Raisonnable) adlarıyla üç kuvve kabul etmektedir. Ona göre aslı ruh olan bu *nefs*, taakkul merkezi olup, yeri beyindir. Yine, *nefs-i nâtıka* doğrudan doğruya Zât-ı Bârî tarafından biçimlendirilmiş, hareket merkezi, görülmeyen, şekilsiz ve bizâtihi müteharrik bir cevherdir. Ayrıca, *nefs-i nâtıka*, mahsusât ile müdrikât arasında vasıtaadır¹⁹².

Aristo'nun ruh anlayışı, dışardan müteharrik bir anlayış olduğu için, ruhu kategorilerine ayırmadan şümüllü bir ma-

189. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 8a.

190. Niyazî-i Mısırî, a.g.e, v. 8b.

191. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ulâ*, (Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası) İstanbul 1339-1341, s. 240.

192. Günaltay, a.g.e, s. 241.

nada ele alır¹⁹³. *Aristo*'dan sonra onun muakkipleri sayılan skolastikler ruhu üç kategoriye ayırarak, nefs-i insanî başlığıyla *nefs-i nâtika*'ya yer verirler¹⁹⁴.

İslâm felsefesinde *İbn Sînâ*, insana mahsus olan *nefs-i nâtika* güçleri, kuvve-i âlime ve kuvve-i âmile şeklinde ikiye ayrılır. *İbn Sînâ* (ö.428/1037), bu iki güçten her ikisini de müşterek isim olarak akıl kavramında birleştirir¹⁹⁵. *Fahreddin Razî* (ö. 606/1209) de, *nefs-i nâtika*'nın bedenden ayrı bir cevher olduğunu ispat etmeye çalışır¹⁹⁶. *Kınalızâde*, meşşâî filozofların bu konudaki görüşlerini şu cümlelerle özetler: "*nefs-i nâtika, maddaden mücerred ve fenâsı olmayan bir cevherdir. Bedene nisbetle merkeple binicisi mesâbesindedir*"¹⁹⁷.

Niyâzî-i Mısırî de özetle, filozoflardan farklı olarak, aslında latîf olan ruh yönüyle *nefs-i nâtika* 'nın tamamıyla kesîf cisimden ibaret, bedenle ilişkisi esnasında çoğu kez aslî hüviyetini unutarak bedenden ibaret olduğunu ileri sürer. Gelmiş olduğu vatandaki özelliklerini unutmuş gibidir. Riyazet, zikir ve benzeri ameliyelerle bedenin hükümlerine ruhun tasarrufunu gerçek anlamda temin ederek dış dünyadaki varlıklara hakikat gözüyle bakar.

M- İhlâs

Dilimizde samimiyet ve içtenlik kelimeleriyle ifade edebileceğimiz *İhlâs*, tasâvvuf terminolojisinde, "*tutum ve davra-*

193. Günaltay, *Felsefe-i Ulâ*, ss. 252-253.

194. Günaltay, a.g.e, ss. 256-257.

195. Günaltay, a.g.e, ss. 324-325.

196. Günaltay, a.g.e, s. 384.

197. Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, (Bulak Matbaası) Mısır 1284, s. 28.

nışlarda sadece Allah'ın rızasını gözetme, özün söze, sözün öze uyması, riyakâr ve iki yüzlü olmama”¹⁹⁸ şeklinde tanımlanır. Yine tasavvufun en önemli teorisyenlerinden Gazalî, “*hulûs-i kalble yapılan iş ve eylem*” şeklinde tanımlayarak ihlâsın kalbî bir faaliyet olduğuna dikkat çeker¹⁹⁹.

Aynı şekilde, Kur’ân-ı Kerîm’de çeşitli kalıplarda otuz bir yerde geçmekte olan ihlâs kavramı, Kur’ân’da çoğunlukla “*katkısız, safî, temiz*” anlamlarında din, İslâm ve niyet kavramlarının müradifi, riyâ’nın zıddı olarak kullanıldığını görmekteyiz²⁰⁰. İhlâsın Kur’ân’da bazen Allah’a kulluk tarzı²⁰¹, bazan da duâ formu içinde kullanıldığını anlıyoruz²⁰². Bütün bu etimolojik tahlillerden daha önemlisi, bu kavramın Kur’ân-ı Kerîm’de bir sûrenin adı olmasıdır²⁰³.

İhlâs, mutasavvıfların ameller ve onlara yönelik niyetlerle ilgili olarak, önem verdiği bir husustur. Çünkü, mutasavvıflara göre, işin dışı yansıyan yönünden önce, kalbî yönü daha önemlidir. *Niyazî-i Mısırî*’ye göre Allah cenneti, âmellerin karşılığı olarak vermiştir. Allah, âhirette yüzüne bakmayı, kullarına âmellerin karşılığı değil, bir lütuf ve keremi olarak vermiştir. İşte cemâlullahı görme, ihlâsın neticesidir. *İhlâs*, bir

198. es-Serrâc, *el-Luma'*, s. 289.

199. Gazalî, *İhyâ*, c. IV, s. 350.

200. İlgili âyetler için bkz. Beyyine Sûresi, âyet 4-5; Al-i İmrâm Sûresi, âyet 19;

201. Şu âyetlerde ihlâs, “*dinde samîmî*” olmak anlamında kulluk tarzı olarak takdim edilmektedir. Bkz. Zümer Sûresi, âyet 2-3-11-14; Beyyine Sûresi, âyet 5.

202. İhlâs kavramının türevleninin geçtiği âyetlerin on ikisinde din kavramıyla birlikte, “*dinlerine candan sarılanlar*” anlamında dua formunda kullanılmaktadır. Bkz. Nisâ Sûresi, âyet 146; Zümer Sûresi, âyet, 2-3-11-14; A'râf Sûresi, âyet 29; Yûnus Sûresi, âyet 22; Ankebût Sûresi, âyet 65; Lokman Sûresi, âyet 32; Mü'min Sûresi, âyet 14, âyet 65; Beyyine Sûresi, âyet 5.

203. İhlâs Sûresi, âyet 1-4.

hadis-i kudsi'de belirtildiği gibi, Allah'ın sırlarından bir sırdır²⁰⁴. Hadis'de, "*onu sevdiğimi kulumun kalbine koyarım*" ifadesine göre, Allah'ın mübarek yüzüne bakmak, onun kadim sevgisinin eseridir. *İhlâs* da sevgisinin neticesidir. Bundan dolayı sevgi ezelidir. Kulun onda bir katkısı yoktur. Ameller ise sevginin neticesidir. Kim Allah'ı gerçekten severse, Allah onu salih amele muvaffak kılar. Salih amele muvaffak olan kula, marifet nuru tecelli eder. Marifet nuru da kötü ahlâkı ıslah eder ve onu iyi ahlâka çevirir. Çünkü ilim ameli gerektirir²⁰⁵.

Niyazî-i Mısırî, anlaşılacağı üzere, ihlâsı, yapılan amellerdeki niyetin karşılığı olarak Allah tarafından kula ihsan edilen bir mükâfat olarak görür. Ona göre kulun, cennet gibi amellerin karşılığı olan bir mükâfattan öte Allah'ın cemâlini müşâhede etmesi, ihlâsına bağlıdır.

Şihâbüddin Sühreverdî, *Ebû Osman el-Mağribî*'den rivayetle, "*İhlâs, ufacık da olsa içinde nefsin payı bulunmayan ameldir*" diyerek, ihlâsın doğrudan kalp ve onun fiile dönüşmüş hali olan amel üzerine dikkat çekmektedir²⁰⁶. Mutasavvıfların hemen hepsinin kalbî bir fiil olarak ele aldığı ihlâs konusunda, yukarıda görüldüğü gibi Mısırî de, ihlâsı kulun kalbinde fiille ilgili niyetinin samimiyet derecesi olduğunu ifade eder ve kişinin bunun mükafatı olarak Allah'ın cemâlini görmekle ödüllendirileceğini bildirir.

204. Burada zikredilen hadis-i kudsi meâlen şöyledir: "*İhlâs benim bir sırrımdır. Onu sevdiğim kimsenin kalbine koyarım*". Bu hadis, mürsel olarak Hz. Hasan'dan ve zayıf bir rivayetle Hz. Ali'den nakledilmiş olup, Zeyneddin el-İrâkî'nin *Gazalî'nin İhyâü Ulûmi'd-Dîn*'ine yaptığı hadis tahririnde kaydedilmektedir. Bkz. Gazalî, *İhyâ*, c. IV, s. 365. Ayrıca *Sadreddin Konevî*'nin te'lif ettiği *Hadîs-i Erbaîn* adlı eserde de kaydedilmektedir. Bkz. Sadreddin Konevî, *Hadîs-i Erbaîn*, hz. Ahmet Kayhan, Ankara 1996, s. 15.

205. *Niyazî-i Mısırî*, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 80b.

206. es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 72.

Sözlük anlamıyla, “bir yola girmek, takip edilen tavır ve metot” anlamlarına gelir²⁰⁷. Tasavvufun temel ıstılahlarından biri olan sülûk, “Allah’a vâsıl olmaya isti’dât kazanmak için ahlâkı temizlemekten ibarettir”²⁰⁸. Diğer bir tabirle insanın ruh yönünden temizlenmesi esnâsında geçirdiği kalbî ve manevî yolculuktur. Genellikle tasavvufî literatürde “seyr” ile birlikte “seyr ü sülûk” şeklinde kullanılır²⁰⁹.

Niyazî-i Mısırî’ye göre sülûk, cüz’î ruhun küllî ruha kavuşmasıdır. Peygamberlerin ruhları kötü ahlâktan temizlendiği için, sülûkleri, mutmainne’den başlar. Fakat peygamberlerin dışındakiler, ilk sülûk gecelerinde “güneş”i, “ay”ı bırak, “yıldız”ı dahi göremezler. Bu tâ beşinci makama ulaşıncaya kadar. Mısırî, peygamberlerin sülûk’a nefis-i mutmainneden başlamalarının onlara bir eksiklik getirip-getirmeyeceği sorusunu gündeme getirir ve şöyle cevap verir: “Bu durum onların yüce makamlarına hiç bir eksiklik getirmez. Zira onlar sonunda eriştikleri makamlara, başlangıçta sahip olsalardı, doğar-doğmaz hemen peygamber olmaları lazım gelirdi. Neticede onlar, nefis-i mutmainneden başlayarak, peygamberlik makamına ulaşmışlardır”²¹⁰. Mısırî’nin bu görüşlerinden, peygamberlerin de manevî makamlarda sabit olmadıklarını ve onların da daima ilerleme, manevî gelişme halinde olduklarını anlıyoruz.

Görüldüğü gibi, *Niyazî-i Mısırî*, sülûk cüz’î ruhun küllî ruha kavuşması olarak tanımlanmış, sadece sâliklerin değil

207. el-Mu’cemu’l-Vasît, “Sülûk” maddesi, c. I, Kahire 1960, s. 445.

208. et-Tehânevî, *Keşşâfu Istılâhâtî’l-Funûn*, c. I, “Sülûk” maddesi,

209. Enver Fuâd Ebû Hazzâm, *Mu’cemu’l-Mustalâhâtî’s-Sûfiyye*, s. 96.

210. *Niyazî-i Mısırî*, a.g.e, v. 73a.

peygamberlerinde *seyr-i sülûk*'a tabî olduklarını belirtmiştir. Aslında bütün varlıklar bir sülûkun içindedir. Bu sülûk varoluş noktasıyla kemâle eriş noktası arasında sürmektedir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, bu sülûkun kelime anlamı olan, "*yola koyulmak, yolu yürümek*"²¹¹. manalarıyla doğrudan irtibatlıdır. Meslek tabirinin de etimolojik olarak bu kökten türemiş olması, bu görüşümüzü destekler mahiyettedir²¹².

Diğer taraftan Kur'ân, her şeyin bir sülûk içinde bulunduğunu açıkça ifade etmektedir: "*Rabbin, bal arısına: "Dağlardan, ağaçlardan ve insanların senin için yapacakları çardaklardan evler edin, sonra meyve ve çiçeklerin her birinden ye de, Rabbinin bal yapımında öğrettiği ve kolaylıklar gösterdiği yollara sülûk et, git"* diye ilham etti."²¹³. Her ne kadar bu âyette anlatılan sülûk tasavvuf terminolojisinde ifade edilen sülûktan mahiyet itibarıyla farklı ise de, diğer canlılarında bir nevi sülûk içinde olduklarına değinmesi açısından önemlidir.

Genel anlamda sülûk, tasavvufî boyutuyla, ölümle bitmeyen, sadece dünya hayatıyla sona ermeyen ve sonsuz bir seferdir. Ancak burada bizi ilgilendiren dünya planında devam eden sülûktur. Özelde tarikatlar, Allah'a gidilen genel süreçte sülûk adını vermişler ve bunun metodunu kendi uygulamalarıyla özelleştirmişlerdir. Bunun da sebebi, Allah'a giden yolların çeşitliliği gibi, bu yolda yürümenin de farklı farklı olmasıdır. Ve insan, sonsuz varlık Allah'ın, kendine üflediği ilâhî ruhu²¹⁴ beden kafesinde taşıdığı sürece, geldiği yeri özle-

211. el-İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 239.

212. Geniş bilgi için bkz. Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, ss. 135-150.

213. Nahl Sûresi, âyet 68-69.

214. Bu durum Kur'ân-ı Kerîm'de, "*Ben, insanı biçimlendirince, ona kendi ruhumdan üfledim...*" formunda ve buna yakın, üç âyette açıkça belirtilmektedir. Bkz. Hicr Sûresi, âyet 29; Sâd Sûresi, âyet 72; Secde Sûresi, âyet 9.

yecek ve oraya doğru zorunlu bir yolculuk yapmak isteyecektir. Ezelden gelen bu saf ve berrak ruh, beden kafesine girince, insan onu asıl vatanı olan Allah'a ulaştırmak için arındırma faaliyetine girecektir. Bu arındırma işi Kur'ân'ın ifade-
siyle, "aşağıların en aşağısına düşürülen"²¹⁵, yani bedenle içine itilen insanın, "en güzel kıvam"²¹⁶ diye nitelenen ilk saf-
lığına ulaştırılması faaliyetidir. Sülûk da bu faaliyet esnasın-
daki yolculuğun, gidişin adıdır.

O- Cem'-Cem'u'l-Cem

Kelime olarak, "dağınık şeyleri biraraya getirmek, toplama-
mak"²¹⁷ anlamlarına gelen cem' kavramı, terminolojik ola-
rak, "Hakk'ı halksız temâşâ etme, yaratıkları değil sadece
Hakk'ı seyretme"²¹⁸ manalarına gelir. Tasavvuf literatüründe
tefrika kavramıyla birlikte zikredilen cem' kavramını muta-
savvıflar, "Allah, kendisinden başka ilah olmadığına şâhitlik
etti"²¹⁹ âyetindeki ifadenin aslı olduğunu ileri sürerler²²⁰. Mu-
tasavvıflar, cem' ile tevhidin her türlü beşerî vasıflardan tecrî-
dine, tefrika ile de, şahsî gayretle elde edilene işaret etmişler-
dir. Buna göre, her cem'in bir tefrikası olur. Bütün bunlara gö-
re, cem', Allah ile bilmek, tefrika da Allah'ın emri ile bilmek-

215. Tîn Sûresi, âyet 5.

216. Tîn Sûresi, âyet 4.

217. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. I, s. 498; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, c. I, s. 137.

218. el-Kaşânî, *Mu'cemu Istilahâtî's-Sufiyye*, s. 67; et-Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 257; el-Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 77; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ss. 112-113.

219. Al-i İmrân Sûresi, âyet 18.

220. es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif*, s. 524.

tir²²¹. Diğer bir ifadeyle, *cem'*, Hakk Teâlâ tarafından kalbde manâ ve marifet vücûda getirilmesi, lütuf ve ihsanda bulunulmasıdır. *Tefrika* ise, kulluk vazifelerini yerine getirmek ve beşerî hallere uygun düşen diğer hususları ifa etmek gibi kulun iradesi ve kazancı ile ilgili hususlardır²²².

Niyazî-i Mısırî, tasavvuf literatüründe kullanılan bu kavramlar hakkında, şu açıklamaları yapar: *Tefrika*, müride nisbet edilendir. Yani, kulun, kulluk vazifelerine, beşeriyet icaplarına göre yaptığı ameller tefrikadır. Hak tarafından ona gelen manâlar, lütuf ve ihsan ise *cem'*dir. *Mısırî*'ye göre, her ikisi de kula lazımdır. Çünkü tefrikası olmayan kimsenin kulluğu olmaz; *cem'i* olmayan kimsenin de marifeti olmaz. Kulun, “*ancak sana ibadet ederiz*”²²³ sözü, kulluğu göstermek suretiyle tefrikayı isbattır. “*ancak Senden yardım dileriz*” sözü de, *cem'i* istemedir. *Tefrika*, iradenin başlangıcı, *cem'* de sonudur²²⁴.

Cem'u'l-cem ise, daha tam ve daha yüksek bir makamdır. *Cem'*, eşyayı Allah ile birlikte görmek, kuvvet ve kudretin Allah'a aidiyetini bilmektir. *Cem'u'l-cem* ise, tamamen helâk olmak ve Allah'tan başka her şeyden fenâ bulmaktır ki, bu ehadiyyet mertebesidir²²⁵.

Niyazî-i Mısırî, daha önceki mutasavvıflardan farklı olarak, *cem'* ve *fark* kavramlarını, “*ancak Sana ibadet eder, Senden yardım dileriz*”²²⁶ âyetiyle temellendirir. Anlaşılacağı üzere *Mısırî*'ye göre, *tefrika* kuldan Allah'a doğru ibadet vası-

221. Aynı eser, s. 525.

222. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, ss. 64-65.

223. Fâtiha Sûresi, âyet 5.

224. *Niyazî-i Mısırî*, *Mevâid*, v. 71a.

225. Aynı yer.

226. Bakara Sûresi, âyet 5.

tasıyla olmakta, cem' ise, bunun sonucunda Allah'ın kula verdiği marifettir.

Ö- Ru'yetu'llah

Ru'yet kelime olarak, “görme duygusuyla bir şeyi görmek, rü'yâ görmek”²²⁷ anlamlarına gelir. Terim olarak, “Âhirette cennette Allah'ı görmek”²²⁸, Ru'yetu'llah şeklinde, “Allah'ın görülmesi”²²⁹ anlamlarına gelir.

Mutasavvıflar, Kur'anda geçen, “İyi iş yapanlar için (âhirette) daha güzel bir şey, bir de ziyâde vardır”²³⁰ âyetindeki “ziyâde” den maksat, Allah'ı âhirette temaşâ etmektir şeklinde yorumlamışlardır²³¹. Mutasavvıflar Allah'ı görmeyi, Allah vardır, varolduğu için de O'nun kullara vereceği görme hasası ile bu mümkündür, görüşüyle neticelendirirler. Ayrıca onlara göre, eğer bu mümkün olmasaydı, Hz. Musâ'nın, “Bana kendini göster, sana bakayım”²³² diye istekte bulunması bilgisizlik ve küfür olurdu.

Yine mutasavvıflar bu görüşlerini, Hz. Peygamberin şu hadîsi ile te'yîd ederler: “On dördündeki ayı, birbirinizi sıkıştırmadan gördüğünüz gibi, kıyamet günü Rabbinizi öyle göreceksiniz”²³³. Şu halde mutasavvıflara göre, âhirette inananların Allah'ı görmeleri gerçekleşecektir.

227. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. I, s. 1092; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, c. I, s. 320.

228. es-Serrâc, *el-Luma'*, s. 544; el-Cürcanî, *et-Ta'rifât*, s. 109.

229. el-Cürcanî, aynı yer.

230. Yûnus Sûresi, âyet 26.

231. el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, ss. 56-57.

232. A'raf Sûresi, âyet 139.

233. Buharî, *Mevakîf*, 16; Ebû Davud, *Sünnet*, 19.

Mutasavvıflar ve kelâmcılar arasında tartışıl原因 gelen meselelerin başında gelen *ru'yetu'llah* meselesi hakkında *Niyazî-i Mısırî*'nin görüşü, bazı aşırı sûfilerin tersine, ılımlı görünmektedir. İslâm Düşünce Tarihi'nde *Mu'tezile*, Allah'ı görmenin hem dünyada, hem âhirette mümkün olmayacağını söylerken²³⁴, *Ehl-i Sünnet* temsilcilerinden *Maturîdî*²³⁵ ve *Eş'arî*²³⁶ Allah'ın görülmesinin âhirette mümkün olabileceği görüşünü ileri sürerler. Genel olarak mutasavvıflar, Allah'ı görme işinin dünya'da değil âhirette olacağı konusunda ittifak etmişlerdir²³⁷.

Niyazî-i Mısırî, “biz Allah'ı görüyoruz” diyen bazı sûfilerin durumunu şöyle izah eder: “Onların, biz Allah'ı görüyoruz” demeleri, “biz Allah'ı biliyoruz, kudretinin eserlerini görüyoruz” manasında söylemektedirler. Yoksa, gerçekten Zat-ı Barî'yi göremezler. Çünkü O, görülmekten münezzehtir. O, Kur'ân'ın ifadesiyle, “gözler onu görmez, O (bütün) gözleri görür”²³⁸. Yine Hz. Peygamber (a.s)'in, “İhsan, Allah'ı görmediğin halde, görüyormuşçasına ibadet etmendir. Çünkü, sen O'nu görmesende, O seni görüyor”²³⁹ hadisine uygun olarak, biz, Allah'a ihsan mertebesinde ibadet ediyoruz demek istiyorlar. Yoksa, açıktan biz Allah'ı görüyoruz anlamında değildir²⁴⁰.

234. Kadı Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Kahire 1988, ss. 232-289.

235. Ebû Mansur el-Maturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, tah. Fethullah Huleyf (el-Mektebetü'l-İslâmiyye) İstanbul 1979, ss. 77-87.

236. Sadeddin et-Taftazânî, *Şerhu Akâidi'n-Neseft*, s. 108.

237. Ebûbekir Muhammed el-Kelebâzî, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, ss. 56-57.

238. En'am Sûresi, âyet 103.

239. Mansur Ali Nasif, *et-Tâc el-Câmiu'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Rasûl*, c. 1, (Mektebetü'l-İslâmiyye) İstanbul 1981, s. 25.

240. Niyazî-i Mısırî, *Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i Mutasavvıfâne*, Atıf Efendi Kütüphanesi, no: 1400, v. 6b.

Niyazî-i Mısırî, Allah'ın dünyada görülemeyeceğini, Hz. Ali'den naklettiği meşhur bir sözle te'yid eder. Hz. Ali, "perde açılırdı, yakînimde bir artma olmazdı"²⁴¹ buyurur. Mısırî'ye göre Hz. Ali, burada şunu demek ister: "Ben Allah'ı bildim ve anladım. Bu duruma göre, önümdeki perde kalksa ve ben O'nu görsem, şu anda bildiğim ve anladığım gibi bulurdum. Bilip, anladığımdan farklı bir şey zuhûr etmezdi". Hz. Ali'nin bu cümlesinden de anlaşılıyor ki, Allah'ı bu dünya'da görmek mümkün değildir²⁴².

Mısırî, bu noktada "bir şeyin eserlerini, izini, alametini, belirtisini görmek, aslını görmek gibi olur mu?" şeklinde sorulabilecek bir soruya, şöyle cevap verir: "Bir kimse güneşin ışığını görünce, "ben güneşi gördüm" dese doğru söylemiş olur ve yalan söylemiş olmaz. Aslında bu kimse güneşin kendisini görmemiştir".

Mısırî, ikinci bir örnek verir: Sen eline aynayı alıp baktığında kendini görürsün. Aynada gördüğün sûret, kendi yüzünün aslı olmadığı halde, sen, bile bile yüzümü gördüm dersin. İşte bu sözün yalan değildir²⁴³.

Niyazî-i Mısırî, özetle dünyada Allah'ı görmenin mümkün olamayacağını, ancak âhirette Cenâb-ı Hakk'ın inanan kullarına bir ikram olarak kendini göstereceğini, dolayısıyla görülebileceği görüşünü ileri sürer. Diğer taraftan, *Niyazî-i Mısırî*'nin ru'yet hususundaki görüşleri Ehl-i Sünnet anlayışına da uygun düşmektedir. Bilindiği gibi Ehl-i Sünnet âlimlerinden *Eş'arî*²⁴⁴,

241. Bu söz Ebû Nasr es-Serrâc'ın *Kitabu'l-Luma*'sında tabîinden birinin sözü olarak takdim edilmektedir. Bkz. es-Serrâc, *Kitabu'l-Lumâ*, s.549.

242. *Niyazî-i Mısırî*, *Risâle-i Es'ile*, v. 6b.

243. *Niyazî-i Mısırî*, a.g.e, v. 7a.

244. Bkz. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (Mektebetü Dâri'l-Beyân) Beyrut 1401/1981, ss. 31-50.

*Maturîdî*²⁴⁵, *Ebu'l-Muîn Neseî*²⁴⁶, *Abdülkâhir Bağdadî*²⁴⁷ de Allah'ın âhirette mü'minler tarafından görülebileceğini savunurlar.

Ayrıca konuyla ilgili olarak ru'yet konusunda, Hz. Mu-sâ'nın Kur'ân'ın aktarımıyla Allah'ı görme isteği²⁴⁸, Mirâcta Hz. Peygamberin (s.a)'in Allah'ı keyfiyetini bilemediğimiz bir tarzda görmüş olduğu görüşünü işin imkanı açısından destekler gözükmektedir. Biz burada Mısır'ın dünyada iken Allah'ın görülmesinin imkansızlığı, âhirette ise görülmesinin mümkün olabileceği, görüşüne katılıyoruz. Çünkü, insanın üç boyutlu dünya şartlarında sonsuz ve bu anlamda aşkın bir varlığı görebilmesi imkan dahilinde değildir. Diğer taraftan, ehl-i sünnetin de savunduğu gibi, Allah'ın iradesi doğrultusunda âhirette görülebileceği imkanı kabul edilebilir görünmektedir.

P- Dünya

Dünya, arap dilinde, “*yaklaşmak*” anlamındaki mastardan türemektedir²⁴⁹. İsim olarak, “*yaklaşan*” manasındaki *dünya*, dilimizde, “*üstünde yaşadığımız gök cismi*”²⁵⁰ şeklinde yaygın olarak kullanılırken, kavramlaşarak İslâmî anlayışta “*ahiretin*” zıddı manasında, özelde de tasavvufta farklı bir

245. Bkz. el-Mâturîdî, *Kitabu't-Tevhîd*, ss. 77-79.

246. Bkz. Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları) Ankara 1993, s. 508.

247. Abdülkâhir Bağdadî, *Usûlu'd-Dîn*, (Matbaatü'd-Devle) İstanbul 1346/1928, ss. 98-102.

248. İlgili âyet için bkz. A'râf Sûresi, âyeti 143.

249. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. I, s. 1021; *el-Mu'cemu'l-Vasîl*, c. I, s. 299.

250. *Türkçe Sözlük*, c. I, s. 419.

anlam kazanır. Kur'ân-ı Kerîm'de genellikle "geçici, oyun ve eğlenme"²⁵¹ yeri olarak nitelendirilen dünya, âhiret kavramının karşıtı olarak ele alınmıştır. Yine, "Dünya'dan nasîbini de unutma"²⁵² diyerek, insanın tamamen dünya'dan yüz çevirmesinin de doğru olmayacağı hatırlatılır. Mutasavvıflar ise dünya'yı daha farklı değerlendirerek, dünyayı, insanlara süslü ve güzel görünerek onları kendine çeken ve Allah'a kavuşmaktan men eden çirkin bir varlık olarak takdim ederler²⁵³. Dünyaya karşı bu menfî yaklaşım, hemen hemen tüm mutasavvıfların ortak tavrı gibidir.

Niyazî-i Mısri de bu ortak tavıra katılır ve dünyayı bir zindana benzeterek, görüşlerini şöyle açıklar: Zindan'a giren herkes korkar ve üzülr. Girenlerden bazıları çıkarılır, öldürölür; bazıları affedilir; bazıları da çıkar, nimet ve ihsana nail olur. İnsan da böyledir. Dünya zindanına girer. Sonra, girenlerden bazıları dünyadan çıkınca, kabirde ve âhirette en şiddetli azaba düçar olur. Bazıları da çıkar, Allah onun günahlarını bağışlar. Bazıları da çıkar, cennette bulunan nimetler ikram edilir. Onun dünyadan çıkışı Yusuf (a.s)'ın zindandan çıkışı gibidir. Çünkü, zindanda olanlar, Hz. Yusuf'un zindandan çıkışına arkadaşları çok ağlamışlardı. Mü'min de dünyadan çıkınca, ana-babası veya eşi ve çocukları, ona çok ağlarlar²⁵⁴. Oysa onlar ağlarken mü'min, dünyadan çıkışına sevinir. Ölüm, dünyadakiler için en acı bir şey olarak bilinir. Ama,

251. Ankebüt Sûresi, 64. âyette, "Bu dünya hayatı oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir" buyrulur. Yine aynı şekilde, Hadîd Sûresi, 20. âyette ise, "İyi biliniz ki; bu dünya hayatı oyun ve eğlenceden başka bir şey değildir." buyrulur.

252. Kasas Sûresi, âyet'77.

253. İmam Gazâlî, *Kimya-yı Saadet*, çev. Faruk Meyan, (Bedir Yayınevi) İstanbul 1979, s. 372.

254. Niyazî-i Mısri, *Mevâid*, v. 45b.

ölümü tadan mü'min için ölüm, Yusuf (a.s)'ın zindandan çıkması kadar sevinçli bir olaydır. Zira, Hz.Yusuf (a.s) zindana köle olarak girmiş, melik olarak çıkmıştı. Mü'min de dünyaya aşık olarak girer ma'suk olarak çıkar. Dünya zindanında köle ol ki, oradan efendi olarak çıkasın.Yusuf zindandan çıkınca Mısır mülkünü ve hükümrânlığını bulduysa, mü'min de, dünya zindanından çıktığında cenneti ve onun hükümrânlığını bulur²⁵⁵.

Burada *Niyazi-i Mısri*'nin dünya ile ilgili görüşleri bize, düşünce tarihinde, özellikle XX. yüzyılda insanlığın fikir ve felsefe dünyasını meşgul eden felsefî akımlardan varoluşçuları hatırlatıyor. Bilindiği gibi Varoluşçu (*ekzistans*) felsefenin önemli temsilcilerinden *J. Paul Sartre*, ateistic görüşlerini önce varlığın özden önce geldiği postülatı üzerine temellendirmeye çalışır²⁵⁶. Arkasından felsefesinin bir sonucu olarak dünyayı öyle bir sebebsizlik ve saçmalıkla değerlendirmektedir ki, bu değersizlik ve manasızlık karşısında insan çaresiz bir şaşkınlığa düşmektedir. Ona göre her şey o kadar manasız ve varoluşları o kadar lüzumsuzdur ki, âdetâ varolmaktan onlar da şikâyetçidirler²⁵⁷. Bu fikirlerin toplamı tabîi olarak insanı ateizme götürecektir.

Diğer taraftan Mısri ve ona benzer mutasavvıfların dünya anlayışı oldukça berrak, saf ve akla daha yatkın görünmektedir. Mısri başlangıçta dünyayı zindan olarak görmekte, ancak bu varoluşçu felsefede olduğu gibi dünyanın varoluşuna

255. Niyazi-i Mısri, *Mevâid*, v. 46a.

256. Kenan Gürsoy, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, (Akçağ Yayınları) Ankara 1988, ss. 22-23; S. Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, (Akçağ Yayınları) Ankara 1987, ss. 67-71.

257. Kenan Gürsoy, *J. P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler*, (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları) Ankara 1987, s. 21; Ayrıca geniş bilgi bkz. J. P. Sartre, *La Nausée*, Gallimard 1938.

kötümser bir gözle bakmasından değil, belki dünyadan kastı insanı yaratıcısından ve varoluş amacından uzaklaştırması düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Yukarıda Mısırî'nin de ifade ettiği gibi, sonuçta insan, dünyaya karşı takındığı bu tavır neticesinde dünyadan mutlu bir şekilde ayrılacaktır.

Niyazî-i Mısırî, dünya ve dünya ehlini başka bir misalle şöyle açıklar: Ona göre dünya geniş bir evdir. Allah bu evi yapmış, ortasında bir bahçe yetiştirmiş, o bahçeye her çeşit faydalı ve zararlı ağaç dikmiştir. Zararlı ağaçları da, yine gizli bir hikmet icabı dikmiştir. O hikmeti, Allah'tan ve Allah'ın öğretmesiyle ilimde rusûh sahibi olanlardan başkası bilemez. Bu bahçeye giren halk da, üç zümredir. Bir fırka bahçeye girer, oradaki her türlü faydalı şeylerden yer ve güçleri yettiği kadar da beğendiklerinden salimen ganimetlerle dışarı çıkarlar. Bir kısım da girer, iştah açıcı nefis meyvelerden yer, bazan da iştahları çeker zararlı meyvelerden de yer. Sonra, hemen doktorlara koşarlar. Doktorlar kendilerini tedavi ederler. Bunlar da yine ellerinden geldiği kadar faydalı şeylerden kucaklar, dışarı çıkarlar. Bir kısım da vardır ki, bahçeye girerler, her buldukları şeyi faydalısını zararlısını ayırdetmeden yerler, bu yüzden yıkılır, helâk olurlar. Davetçiler kendisine “*onda zarar var*” dese kulak asmazlar. Sonra, “*sizin zehirinizin panzehiri, derdinizin devâsı bendedir*” dese de yine dinlemezler. Bu bahçede bu üç zümre her zaman mevcuttur²⁵⁸.

Niyazî-i Mısırî, bu benzetmede yine benzetilen şeyleri kendisi şöyle belirtir: Bu bahçede ağaçların en faydalısı, tevhit ağacıdır. Ağaçların en zararlısı da küfür, şirk ve nifak ağacıdır. Sonra, kibir, düşmanlık ve hased ağaçlarıdır. Güzel ağaç, kelime-i tevhîd, ya da insân-ı kâmilidir. Sonra bahçede olanların en faydalısı emirler ve nafileler bostanıdır. Orada bulu-

258. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, vv. 35b-36a.

nanların en zararlısı, menhiyyât (yasaklar) dır. Panzehir de tevbedir. Bahçedeki tabib ve davetçiler, peygamberler, mürşitler, velîler ve basîretli vâiz ve nasihatçılardır²⁵⁹.

Niyazî-i Mısırî'nin görüşleri, mutasavvıfların dünya hakkındaki olumsuz tavırlarına uygunluk arzetymekte ve dünyayı içinden çıkılması gereken bir zindan olarak görmeyektedir. Yine Mısırî, dünyayı içinde faydalı ve zararlı ağaç ve bitkilerin olduğu bir bahçeye benzeyterek, dünyanın içinden faydalı şeylerin alınıp çıkılması gereken bir merhale olarak yorumlar.

R- Nur

Nur kelime olarak, “aydınlatmak, aydınlanmak”²⁶⁰ malarına gelmekte, terim olarak, “gözün diğery görülecek varlıkları gözle idrak etmesi, algılaması keyfiyeti”²⁶¹ şeklinde tanımlanır. Ayrıca Cenâb- Hakk’ın isimlerinden biri olması²⁶² ve bu bağlamda, Allah’ın ismi olarak kullanılması da konumuz açısından önem arzeder. Kur’ân-ı Kerîm’de genellikle, “zulümât (karanlıklar)” kelimesinin alternatifiy olarak ve tekil haliyle “hakikati” temsil eder mahiyette geçen nûr kavramı²⁶³, özel olarak Kur’ân’da, “Allah yeryüzünün ve gökyüzünün nurudur”²⁶⁴ şeklinde ifadesini bulur.

259. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 36b.

260. İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. III, s. 739; *el-Mu’cemu’l-Vasît*, c. II, s. 961.

261. el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, s. 246.

262. el-Cürcânî, aynı yer.

263. İlgili âyetler için bkz. İbrâhim Sûresi âyet 1; Ahzâb Sûresi, âyet 43; Ha-did Sûresi, âyet 9; Talak Sûresi, âyet 11.

264. Nûr Sûresi, âyet 35.

Mutasavvıfların ilgisini çeken kavramlardan biri olan nur konusunda, *Niyazî-i Mısırî* de durarak, nur'u bir takım derecelere ayırarak işe başlar. Ona göre insanlar, inançları ve amelilerine göre, bu nurdan nasibini alırlar. Fasık mü'minin ruhu, mü'minin ruhuna göre, gece ile gündüz gibidir. Çünkü, itaat eden, salih ameller işleyen mü'min fasık gibi değildir²⁶⁵. İtaat eden mü'min insanlar arasında taat nuruyla gezer. Fasık ise, fık zulmetiyle gezer. Fasıka fısık, itaatkar mü'mine de, itaatı süslendirilmiştir. İlim nuru, cehalet karanlığı gibi değildir. Ancak, alim ilmiyle, cahil de malı ve cehaletiyle iftihar eder.

Mısırî'ye göre, peygamberlerin, velilerin ve şehitlerin nuru, diğer mü'minlerin nuru gibi değildir. Çünkü onlar, tabîî ölümle öldükleri zaman, Allah onları kendi nuruyla diriltir, onlara nuranî bir vücûd ve ruh giydirir. Onlar o nurla, dünyada ve ahiret âleminde insanlar arasında gezerler. Onları, sadece insanlardan keşif ehli olanlar ve melekler bilirler. İnsanlardan pek çoğu bu nurdan nasiblerini alamadıkları için, öldükleri zaman taş ve toprak arasında karanlıklar içinde kalırlar. Avam mü'minlere kendi amelleri hoş gösterilir. Peygamberler, veliler ve şehitlere de kendi amelleri süslü gösterilir²⁶⁶.

Bilindiği gibi daha önce nur anlayışı, felsefî-tasavvufî bir ekol olan *İşrakîlik*'in temel unsuru olmuş, *Şehâbeddin Sühreverdî* (ö.587/1191) tarafından yaratılış, nurlar hiyerarşisiyle izah edilmeye çalışılmıştır²⁶⁷. Görünürde *Niyazî-i Mısırî* de nurdan bahsetmekle birlikte felsefî anlamda varlıkları meyda-

265. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 108b.

266. Niyazî-i Mısırî, a.g.e, v. 109a.

267. Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, (İklimYayınları) İstanbul 1987, s. 238; S. Hüseyin Nasr, "*Şihabeddin Sühreverdî Mak-tul*", İslâm Düşüncesi İçinde, çev. M. Alper Tuğsuz, (İnsan Yayınları) 1990, s. 417.

na getiren aslı unsur şeklinde değil, sadece Allah'tan kula imanı, inancı veya inançsızlığı dolayısıyla verilen bir metafizik fenomen olarak ele alınmaktadır.

Buradan da anlaşılacağı üzere, insanın bir anlamda nurlanması ve nurunun artıp eksilmesi kişinin yapacağı amel ve davranışlarla doğrudan ilgilidir. Diğer taraftan Mısri, belki farkında olmadan nur kavramının etimolojik yapısına uygun şekilde, bilginin bir tür nur olduğuna ve zıddı olan karanlığın temsilcisi cehâleti yok ettiği gerçeğine dikkat çekmektedir. Bu gerek epistemolojik anlamda, gerekse ontolojik manada doğru bir tesbit olarak görünmektedir.

S- Rüya

Rüya, uyku esnasında görülen bir takım olaylara verilen, "düş görmek" manasına gelen bir kelimedir²⁶⁸. *İbn-i Haldûn* rüyayı, "uykuda iken insanî olan ruhun, manalar âlemine dalması sonunda gâibten kendisine akseden varlıkların şekil ve sûretini bir anda görmesi" olarak tanımlar²⁶⁹.

Diğer taraftan, Kur'ân-ı Kerîm'in en uzun kıssası Hz. Yûsuf olayının ana teması, bilindiği gibi rüyadır. Yûsuf (a.s.) bir rüya görmüş ve babası ondan rüyasını anlatmamasını istemiştir²⁷⁰. Ayrıca Hz. Yûsuf (a.s.)'a tabir ilmi öğretilmesi ve Mısır'da zindandayken tabir ettiği iki kişinin rüyasının aynen

268. Orhan Şaik Gökyay, "Rüyalar Üzerine", II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, c. IV, Ankara 1982, s. 183; Ayrıca geniş bilgi bkz. Mustafa Tatçı-Halil Çeltik, *Türk Edebiyatında Tasavvufî Rüyâ Tabirnameleri*, (Akçağ Yayınları) Ankara 1995.

269. İbn-i Haldûn, *Mukaddime*, s. 102.

270. Yûsuf Sûresi, âyet 4-6.

çıkması²⁷¹ da, rüya tabirinin, bir çeşit ilim olmasını göstermesi açısından ilginçtir. Kur'ân'da olduğu gibi hadîslerde de rüya'ya yer verilmiştir. Öyle ki, Hz. Peygamberin nübüvveti, sadık rüyalarla başlamıştır²⁷². Rüyalar, mutasavvıflar tarafından sadık ve nefsanî rüyalar olarak iki kısımda ele alınmaktadır²⁷³.

Niyazî-i Mısri, daha önce hiç rastlanmayan bir şekilde rüya'yı üçe ayırır. Bunlardan birincisi: *Rüya-yı sâliha*'dır. Rüya-yı sâlihayı, enbiyâ ve evliyâ, salihler ve mü'minlerin hayırlıları görürler. Bazısı ta'bir ve te'vile muhtaçtır. Bu rüyaların bazıları da aynen gerçekleşir. Buna *rüya-yı sâliha* denir ki, tarafı Rahmân'dandır²⁷⁴.

Rüya'nın ikinci kısmı: *Rü'yâ-yı sâdika*'dır. Bu ruh tarafından geldiği için mü'min, kafir herkes için geçerlidir. Bu çeşit rüyanın da bazıları ta'bir ve te'vile muhtaçtır, bazıları da aynen gerçekleşir²⁷⁵.

Rüyanın bir üçüncü kısmı: *Rü'yâ-yı kazibe*'dir. Buna ad-gâsu ahlâm (karışık rü'yâ) denir. Bu tür rüyaların eşyâdan bir nesneye işareti yoktur. Ayrıca bu tür rüyalara itibar edilmez²⁷⁶.

Günümüzde, *Sigmund Freud*'den sonra, çağdaş psikolojinin temsilcisi *Carl Gustav Jung* (ö.1961)'un rüyaların insan ruhunun psikanalizi için önemli olduğu yolundaki yeni çalışmaları, bu konuları yeniden gündeme getirmektedir. Öyle ki,

271. Yûsuf Sûresi, âyet 36-42.

272. Buhârî, *Vahy*, 1.

273. Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Mevzûatü'l-Ulûm*, ss. 360-362.

274. Niyazî-i Mısri, *Mevâidü'l-İrfân*, v. 7a.

275. Aynı yer.

276. Aynı yer.

Jung yeni psikoloji anlayışında rüyaları ilahî ses olarak nite-
lendirecek kadar ileri gider²⁷⁷.

Bilindiği gibi, rüya irade dışı, kendiliğinden ruhsal bir ürün, insan ruhunun bir sesidir. Kendisini bir çok eski yazı biçimlerinde görülen simgeler ve resimler şeklinde dile getirdiğinden, genellikle belirsiz ve anlaşılması güçtür. Bu sebeble olsadır ki, rüya yorumu bir bilim olma yoluna doğru gitmektedir. Kaldı ki, İslâm kültüründe, özellikle Kûr'ân'da Hz. Yûsuf'a, "*te'vîlu'l-ehâdîs*" tabiriyle rüya yorumu öğretildiği²⁷⁸ ve Hz. Peygamber (a.s.)'in, hadis kaynaklarında "*Kitâbu't-Ta'bîr*" başlığı altında yer alan hadislerde rüya yorumladığı şeklindeki rivâyetler²⁷⁹, bize, bu konunun modern psikolojik veriler ışığında, uzun vadede üzerinde durulması gereken bir alan mesajını vermekte olduğu kanaatindeyiz.

Ş- Tayyibât

Etimolojik olarak, "*tayyib*" formundaki isim halinden türemiş olan *tayyibât* kelime anlamıyla, "*temiz ve güzel olan nesne şeklinde ve pisliğin anlamındaki habîs kelimesinin zıddı*"²⁸⁰ manasına gelir. Aslında Kur'an'daki geçtiği şekliyle güzel, temiz, helal rızık ve gıdalar anlamlarında kullanılan bu

277. Bkz. Carl Gustav Jung, *Psychology and Religion*, New Heaven and London 1969, s. 21; Frieda Fordham, *Jung Psikolojisi*, çev. Aslan Yalçın, İstanbul 1994, ss. 124-138.

278. Yûsuf Sûresi, âyet 6.

279. Sahih-i Buharî, *Kitâbu't-Ta'bîr*, c. XII, ss. 271-289. Yine örnek olarak Hz. Peygamber'in sahabeden Abdullah b. Selâm'ı rüyasını nasıl tabir ettiğine dair bkz. *Sahih-i Buharî*, c. X, ss. 27-28.

280. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, c. II, s. 632; *el-Mu'cemu'l-Vasît*, c. II, s. 573.

kavram²⁸¹, mutasavvıfların da yiyeceklerin helal olmasının maneviyat üzerindeki tesirlerinden dolayı ele alınmıştır. *Niyazî-i Mısırî*, bir gıdanın tayyibattan olup-olmadığını anlamak için farklı bir yorum getirir. O'na göre, gıda alan kişide o gıda güzel bir sıfat, güzel bir ahlâk oluşturuyorsa o “*tayyib*” dir. Hakikatte gıdaların tabiatları ve bunlardan hasıl olan çeşitli huylar konusunu, sadece Allah ve ilimde kökleşmiş derinleşmiş olanlar, yani vahiy ve ilham ile selîm tabiat’a sahip peygamberler ve velîler bilebilir²⁸².

Mısırî, insanda yiyeceklerle ilgili olarak güzel ahlâkın ortaya çıkmasını şer’an belirlenmiş ölçüler dahilinde yenmesine bağlar. Kanaatimizce Mısırî’nin şer’an belirlenmiş olan ölçü dediği israf noktasıdır. Mısırî’ye göre, yenilmesi haram olan bir şeyden az bir miktar bile yense ondan kötü ahlâk ortaya çıkar. Helâl şeylerden meşru ölçüde yemek, insanı salih amelere yakınlaştırır. İç âlemini nurlandırır, kalbinde zevk ve vicdan ilmi hasıl olur. Haramlardan yemek ise masiyetlere iletir. Mısırî’ye göre afiyet on cüz olup, dokuz’u helâl lokmada, biri de ibadettedir²⁸³.

Günümüzde gıdaların insan psikolojisi üzerine etkileri bilimsel faaliyetlerin konusu olmuş ve besinlerin psikosomatik özellikleri ortaya konmaktadır. Bugün özellikle batı kültüründe vejeteryan denilen bitkisel gıdalara dayalı beslenme, insanın bünyesi kadar, psikolojisine etkisiyle ilişkilidir. Dikkat edilirse *Niyazî-i Mısırî* de besinlerin insan maneviyatı üzerindeki etkilerinin varlığından bahsetmiş, özellikle de besinleri alma-da helâl-haram noktasını ölçü almıştır.

281. Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur’ân*, Mısır 1353, ss. 308-309.

282. Niyazî-i Mısırî, *Mecâlis*, v. 8b.

283. Niyazî-i Mısırî, a.g.e, vv. 8b-9b.

İbn'ül-vakt, anlam olarak, “oğul ve vakit” kelimelerinin izafetiyle oluşmuş, “vaktin çocuğu” şeklinde türkçeleştirebileceğimiz, tasavvufa ait özgün bir kavramdır. İstilahî anlamda, “*dervişin, içinde bulunduğu zamanda yapılması en uygun olan iş, amel veya davranışla meşgul olmasıdır*”²⁸⁴

Mutasavvıflar, vakit kavramından insanın içinde bulunduğu vakit kavramından çok, insan üzerine hakim olan hali anlamışlardır. *İbnü'l-vakt* deyince de, her vakit içinde, sūfînin o vakitte işlenmesi en hayırlı olan şeyle meşgul olması, o vakit içinde kendisinden yapılmasını istendiği görevi yerine getirmesidir²⁸⁵.

Niyazî-i Mısırî'ye göre sūfî, *ibnü'l-vakt* olmalıdır. Yani, vaktini kaybetmemeli, geçmişe üzülmeyle, geleceği düşünmekle, şimdiki içinde olduğu anı zayi etmemelidir. Çünkü, geleceği düşünmek ihtirastır. Vaktini, o vakte uygun teveccühle, kalbi tasfiyede ve tefekkürde geçirmelidir²⁸⁶. Bunun manâlarından biri de, o kimsenin artık, her hangi bir tarîk ve adet peşinde gitmesi, her zaman ve her halde Allah ile birlikte olmasıdır. Hakk'tan başkasına bakmamalıdır. Aynı anda, halkın Allah'a yönelmesi için gayret gösterirken, Hakk'la da meşgul olur. Halk ile uğraşmakta tefrika görür. O, gerçekte daima Hakk iledir²⁸⁷.

Niyazî-i Mısırî, sūfînin vakte uygun, kendinden istenen görevleri yerine getirmesinin gereğini vurgulamakta ve, her

284. el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 55.

285. Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 55.

286. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 71b.

287. Niyazî-i Mısırî, a.g.e, v. 72a.

halde ve zamanda Allah ile beraber olmasının zorunlu olduğunu ifade etmektedir.

Burada *ibnü'l-vakt* kavramından bahisle bunun tasavvuf terminolojisi olarak karşılığı *ebu'l-vakt* (vaktin babası)'tan da bahsetmemiz konunun anlaşılması açısından uygun olacaktır. *Ebu'l-vakt*, *ibnü'l-vakt* kavramına anlam olarak yakın olduğu halde netice olarak birbirinin zıddıdır. *Ebu'l-vakt*: “*Halin hükmü altında bulunan, zamanın zuhurâtına tâbi olan dervişin halidir*”²⁸⁸. Bu iki kavramı, komparatif şekilde ifade ettiğimiz zaman, *ibnü'l-vakt*, haline ve vaktine hakim olana; *ebu'l-vakt* de, halin ve zamanın hükmü altında, zuhurâta tabi olan dervişe denir. Mısri, bu iki kavramın farkını hal olarak birbirinden yorumlamaya çalıştığımız çerçevede ayırmakta ve kendisinin *ibnü'l-vakt* olduğunu Dîvan'ında şu mısra te'yit etmektedir²⁸⁹:

*ibnü'l-vaktim ben, ebu'l-vakt olmazam,
Abd-i Mahzum ben tasarruf bilmezem.*

U- Hurûfilik

Hurûfilik, bilindiği gibi ilk defa, Horasan'ın Esterâbâd kasabasında 740/1339 yılında doğmuş *Fazlullah* adında bir kişi tarafından kurulmuştur²⁹⁰. *Hurûfilik*: *harflere kutsallık atfe-*

288. Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 238.

289. Niyazî-i Mısri, *Dîvan*, s. 54. Ayrıca bkz. Erdoğan, *Divânının Tenkitli Metni*, s. 253. Ayrıca bu beytin geniş olarak yorumu için bkz. Muhammed Nûru'l-Arabî, *Niyazî-i Mısri Divân'ı Şerhi*, haz. M. Sadeddin Bilginer, s. 159.

290. Abdülbakî Gölpınarlı, *Hurûfilik Metinleri Kataloğu*, (TTK Basımevi) Ankara 1989, ss. 2-8; CL. Huart, “*Fazlullah*”, *İA*, c. IV, (MEB Yayınları), s. 535.

dip, onlardan farklı manâlar çıkarma şeklinde ortaya çıkmış bir cereyandır²⁹¹. Niyazî-i Mısırî'nin tüm eserlerini taradığımız zaman, bazı eserlerinde hurufî izlere rastlamak mümkün olduğunu gördük. Ancak bunlar Niyazî-i Mısırî'yi hurufî kabul ettirecek nitelikte değildir. Bununla birlikte Mısırî kendisinin Esmâ ilmi dediği hurûfî düşünce ile ilgili Divânında şunları söyler²⁹²:

*Esmâ-ı İlâhiyyede bî-had hünerim var,
Her demde semâvât-ı hurûfa seferim var.*

*Alimlere ebced hocası olmak olur ar;
Alçak görünen ebcede âlî nazarım var.*

Mısırî, anlaşılabacağı üzere bu beyitlerde de ifade ettiği gibi, kendisinin harflerden anlam çıkarma ilmi olan cifirden ve ebcedden anladığını, bu konuda kendisini âlimlerin suçlamalarına da itibar etmiyeceğini açıkça söylüyor.

Mısırî cifir ve harf ilmine başlamasını şöyle anlatır: "...Ey zalimler! Mısırî ne cifir bilirdim, ne de ilm-i esmâ-yı hurûf bilirdim. Siz beni *habs idüp*, Boğaz Hisar (Çanakkale)'a gelince bir hal galebesiyle kitapları yırtmışım. Kuşluktan vakt-i asra gelinde, aklım başıma geldi ve gördüm ki, boğazdayım, bukağı ayağımda. Bukağı bu halde iken esmâ-yı hurûf ve kavâid-i cifr fetholdu. Elhamdülillah, o günden bu güne gelinceye dek, gün gün ziyade olmaktadır. Allahü Teâla bu fakiri cifir ilmi bilenlerin cümlesinden biri kıldı" ²⁹³.

291. Pakalın, OTDTS, c. I, s. 856; Gölpınarlı, "Hurûfîlik", İA, c. V, s. 598.

292. Niyazî-i Mısırî, Divân, s. 28.

293. Niyazî-i Mısırî, Mecmûa, BEEK, no: 690, v. 34b.

Mısırî'nin bu hali yaşadığı vaktin, ikinci defa Limni Adası-na sürgüne gidişi (1104/1693) esnasında²⁹⁴, ayağında buka-ğın olmasından ve olayın gelişiminden anlaşılmaktadır. Çünkü Mısırî'nin bu bilgileri verdiği günlüğün, Mısırî'nin artık bitkin, tabiri caizse hayat yorgunu olduğu ve vefatına çok yakın geç bir dönemde yazıldığını hissettiren bir psikolojiyle kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Mısırî'nin aynı yıl müridleriyle savaşa katılmak üzere Edirne'de başkaldırma tavrıyla gösterinin ardından, devlet tarafından ikinci defa, kıyı yoluyla şehirden çıkarılıp, Boğaz Hisar (Çanakkale)'inde Kaptan Paşa'ya teslim edilerek, tekrar eski yeri olan Limni Adasına gönderilmesi²⁹⁵ şeklindeki tarihî bilgi, bizim bu görüşümüzü te'yit etmektedir..

Niyazî-i Mısırî'nin hurûfî izler taşıyan görüşlerine gelince, Mısırî, insanı Muhammed kelimesinin arapça yazılış şekline benzetir. İnsanın başı, muhammed kelimesindeki "mim" harfine benzer. İki elleri "ha" harfine, göbeği "mim"e, iki ayağı "dal" harfine benzer. Mısırî'ye göre, cümle insan Muhammed gibi mahub olur. Muhammed hakikatta ayn-ı ahmed'dir. Ahmed ayn-ı ehad'dir²⁹⁶. Burada anlaşılabacağı üzere, Muhammed kelimesinin görünüşte insana benzetilmesi Mısırî tarafından yapılan bir zorlama olduğu hemen anlaşılmaktadır. Çünkü, bir başka yerde de Mısırî, insanı *Lafza-i Celâle* benzetir. Mısırî, Lafzatullah'taki "elif", insanın elinin birine benzer. İki

294. Fındıklılı, *Silahdâr Tarihi*, c. II, s. 704; Mehmed Raşid, *Tarih-i Raşid*, c. II, s. 217; Cantemir, a.g.e, s. 388; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c.V, v. 86; Ayvansarayî, *Vefeyât*, s. 46; Hammer, a.g.e, c. XII, s. 212; Gölpınarlı, *"Niyazî-i Mısırî"*, s. 185.

295. Fındıklılı, *Silahdâr Tarihi*, c. II, s. 704; Mehmed Raşid, *Tarih-i Raşid*, c. II, s. 217; Cantemir, a.g.e, s. 388; Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c.V, v. 86; Ayvansarayî, *Vefeyât*, s. 46; Hammer, a.g.e, c. XII, s. 212; Gölpınarlı, *"Niyazî-i Mısırî"*, s. 185; Oral, a.g.e, s. 21.

296. Niyazî-i Mısırî, *Risâle-i Vahdet-i Vücûd*, v. 73a.

ayağı “lâm” harflerine benzer²⁹⁷. Görüldüğü gibi, Mısırî insanı hem Muhammed, hem de Lafzatullah’a benzetir. Bu durum, çelişkili olması itibarıyla ilmî bir görüş olmaktan uzaktır.

Her ne kadar içerik olarak uzak bir ihtimal de olsa, aklımıza Kur’ân-ı Kerîm’de mevcut bazı sûre başlarındaki *hurûf-ı mukatta* ve bunların mutasavvıflar tarafından yapılan yorumları aklımıza gelmektedir. Bilindiği gibi mutasavvıflar, müfessirlerin kısa yorumlarla müteşabih kabul ettikleri²⁹⁸ bu harflerin yorumunu, daha da ileriye götürerek geniş yorumlar yapmaktadırlar²⁹⁹. Ancak gerek Mısırî, gerekse bazı diğer mutasavvıfların tasavvufun batınî boyutunu çok fazla ön plana çıkartarak, bu konuda bazen aşırı gittiklerini görüyoruz. Buna en açık delili de Mısırî’nin Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in nübüvvetleri konusunda bazı âyetleri işarî tefsir anlayışını zorlayarak ilgisi olmayan manalar yüklemiş olmasıdır³⁰⁰.

İşarî tefsir konusunda akademik çalışmalar yapmış olan Süleyman Ateş’in bu husustaki görüşleri bizim bu meseleyi sağlıklı bir biçimde anlamamıza yardımcı olacak mahiyettedir. Ateş, bu hususta şunları söyler:

“...(Mısırî) geniş irfan sahibi olmasına rağmen, düştüğü bazı hayalî fikr-i sabitlerinden kendisini kurtaramamıştır. Kur’ân ile hiç ilgisi olmayan hurûfiliğe kendisini kaptırmıştır. Bununla âyetleri adetâ oyuncak edip, manalar çıkarmaya çalışmıştır. Ona göre Hz. Allah’ın Hz. Âdem’e öğrettiği ilim

297. Niyazi-i Mısırî, *Risâle-i Vahdet-i Vücûd*, v. 73b.

298. İbn Kuteybe, *Te’vilü Muşkili’l-Kur’ân*, Mısır 1954, ss. 230-232; es-Su-yûtî, *el-Itkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, c. II, Mısır 1368, s. 9.

299. Örnek olarak bkz. İsmail Hakkı el-Bursevî, *Rûhu’l-Beyân*, c. I, (Dâru’l-Fikr) Beyrut tarihsiz, ss. 27-28.

300. Bu bölümün Risâlet-Nübüvvet başlığındaki örneklerle bakınız.

harfler ilmidir. Her şeyin sırrı bundadır, yani cifir ilminde-
dir'³⁰¹

Bize göre Ateş, uslûbundaki sertliğe rağmen eleştirilerinde haklıdır. Gerçekten Mısırî, fikirleri bölümünde de gördüğümüz gibi kendi inandığı doğruları hurûfî bir yaklaşımla Kur'ân'a tasdiklettirme çabasında aşırı gitmiştir. Belki, onun bu tür zorlamalara gitmesinde, psikolojik yapısındaki fikirlerine karşı gelenlere gösterdiği katılığın ve sertliğin de etkisi olmuştur. Ancak gerekçe ve mazeretler ne olursa olsun Mısırî bu konularda aşırı gitmiş ve sonuçta kendini sıkıntıya düşürecek bir mecrâyâ sokmuştur.

Bununla birlikte Mısırî deyince onu sadece bu yanlış tutumunu gözönüne alarak değerlendirmek de haksızlık olur diye düşünüyoruz. Çünkü bu Mısırî'nin görüşlerini tamamı değildir. Meseleye insanın doğasında bulunan karakter ve psikolojik açıdan baktığımız zaman, Mısırî de bizler gibi bir beşerdir. Onun da fikir ve görüşlerinde yanılma payı vardır. Fakat Mısırî'nin bizim gördüğümüz farklı bir yönü, hatası veya görüşünün yanlışlığı kendisine aktarıldığı halde, ikna olmaması, tersine ısrar etmesidir. Bunu, Haseneyn'in nübüvveti ve kendi inancının tevhide uygun olduğunu bildirdiği ve ömrünün sonuna doğru yazdığı Mevâid'inin son bölümünde, bu husustaki görüşlerinden dönmediğini ve dönmeyeceğini bir kere daha te'yid etmesinden, anlıyoruz³⁰².

Özetle hurûfilik yalnız Mısırî'yi değil, özellikle *Bektaşîlik* ve *Melâmîlik* başta olmak üzere tüm mutasavvıfları az ya da çok etkisi altında bırakmıştır. Bu da kanaatimizce, tasavvufun batinî boyutunu ön plana çıkarmakla doğrudan ilgili bir du-

301. Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, (AÜİF Yayınları) Ankara 1974, s. 239.

302. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 117a.

rumdur. Bütün bu şekilde hurûfiliğin belirgin motiflerini taşıyan mutasavvıf ve tarikatların *İbn Arabî*'nin fikirlerinde birleştikleri de ayrıca dikkat çekicidir.

II- NİYAZÎ-İ MISRÎ'YE TEPKİ GÖSTEREN MUTASAVVIFLAR

Tasavvuf Tarihine baktığımız zaman, *Niyazî-i Mısırî* de dahil pek çok tasavvuf erbâbına gerek kendi dönemlerinde, gerekse daha sonraları bazı tepkiler gösterildiğini, diğer bir deyişle eleştirildiğini görüyoruz. Şüphesiz bütün bir tasavvuf tarihinde, hakkında en çok iyi ve kötü değerlendirmelerin yapıldığı mutasavvıf, kimilerince “*Şeyh-i Ekber*”, kimilerince “*Şeyh-i Ekfer*” diye vasıflandırılan *İbn Arabî* (ö.638/1240) olmuştur³⁰³. Özetle İslâm tarihi boyunca, imanı onun kadar tartışılan başka bir kişi olmamıştır³⁰⁴. Hakkında yazılan ve söylenenlere baktığımızda *İbn Arabî*'den sonra, en çok eleştirilen bir mutasavvıfın da *Niyazî-i Mısırî* olduğunu görüyoruz. *Niyazî-i Mısırî*'yi eleştiren mutasavvıfları ve onların Mısırî'yi tenkit ettikleri meseleleri ele aldıktan sonra, başkalarının onun hakkında yaptığı değerlendirmeleri tahlil edip, ne kadar haklı ve ya haksız olduklarını objektiflik kuralları içinde ortaya koymaya çalışacağız.

Niyazî-i Mısırî'nin kendi yaşamı boyunca, âdeta rekabet içerisinde olduğu en mühim şahsiyet, yine bir mutasavvıf

303. Ebu'l-Alâ Afîfî, “*İbn Arabî*”, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, Editör: M. M. Şerif, c. II, (İnsan Yayınları) İstanbul 1990, s. 21.

304. Afîfî, a.g.e, ss. 19-21.

olan *Şeyh Karabaş-ı Velî*'dir. Aslında *Karabaş-ı Velî*³⁰⁵, *Niyazî-i Mısrî*'yi eleştirmekten çok onunla uğraşmış, tabir caizse, *Niyazî-i Mısrî*, çağdaşı olan bu mutasavvıfla, hayatı boyunca rekabet halinde olmuştur. Hayatı hakkında daha önce özetli bir bilgi verdiğimiz *Karabaş-ı Velî*'nin de kaderi, *Niyazî-i Mısrî*'den farklı olmamış, ömrünün bir kısmı sürgünde geçmiştir.

Niyazî-i Mısrî'yi tenkid eden çağdaşı mutasavvıflardan bir diğeri de *Şeyh Mehmed Nazmî Efendi*'dir. *Niyazî-i Mısrî* ile aynı tarikatın farklı kollarına mensub bu zât, aslen Trabzonlu olup, dönemindeki meşhur Sivasî Efendi'ye intisab etmiş, onun muakkibi *Abdülehâd en-Nûrî Efendi*'den tarikat hilafeti almıştır. İstanbul'da Valide-i Atîk Camii'nde cuma vaizliği ve Yavaşca Muhammed Ağa Zaviyesinde şeyhlik yapmaktaydı. 1112/1701 tarihinde vefat eden bu zâtın *Hedyyetü'l-İhvân* adlı eseri tasavvuf tarihinde Halvetîlik monoğrafisi olması açısından önemlidir³⁰⁶.

Şeyh Mehmed Nazmî, *Niyazî-i Mısrî* hakkında şunları söyler: "*Hakikat-ı maksûd-ı dünyâ değildi. Padişah, ulemâ, vüzerâ iradet ve biat ile ianet ve himmet idüp, ıslâh-ı âlem Bârî tealâ'ya vacip olmayan kârı kendi nefsine tahmil idüp, çok vartalara, melâmet ve felaketlere düşâr oldu. Akibet bu sevdâyı başa çıkarmak ümidiyle 'Hâtemu'n-Nebiyî'n âyeti' ve*

305. Hayatı hakkında geniş bilgi için bkz. Abdurrahman Abdi Paşa, *Vekâyî—nâme-i Abdi Paşa*, v. 218a; Mehmet Raşid, *Tarih-i Raşid*, c. I, s. 357; Hasan Efendizade Senâî, *Menâkıbnâme-i Şeyh Muhammed Nasûhî el-Üsküdârî*, Millet Kütüphanesi (Ali Emîrî, Şer'iyye Böl.), no: 1104/1, v. 11b; Ali Uğur, *Mehmed Şeyhî Efendi'nin Vekâyî'u Fudalâ'sına Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Meşayihü*, s. 143; Mehmed Ali Aynî, *Türk Azizleri-I; İsmail Hakkı*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1944, ss. 7-8.

306. Hüseyin Ayvansarayî, *Vefayât-ı Hadîkatî'l-Cevâmî*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY. no. 2464, s. 53; B. Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 175; Osman Türer, *Şeyh Mehmed Nazmî, Hayatı, Eserleri ve Hedyyetü'l-İhvânı-I*, (Doktora Tezi) Ankara 1982, s. 29.

‘Benden sonra nebî gelmeyecektir’ hadîsi-i şerîfîni te’vîl-i bâtil ile te’vîl idüp, ‘Efendilerimiz ve seyyid-i senedlerimiz ve kurretü’l-uyûnumuz, imam-ı enbiyâ ve sülale-i fahr-i enbiyâ haseneyn-i muhteremeyn-i mükerremeyn rasûllerdir’ iddiasına etti. Bu takrîb ile iddeasını isbât idüp, tahsil-i murâd eyleye³⁰⁷.

Şeyh Mehmed Nazmî’nin de ifade ettiği gibi, *Niyazî-i Mısırî*’nin Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in nübüvvetlerini iddia ettiği, doğrudur. Ancak Şeyh Nazmî’nin, *Niyazî-i Mısırî*’yi fikirlerinden dolayı tenkit etmekten çok, hissî değerlendirmelere tabi tuttuğunu görüyoruz. *Hediiyetü’l-lhvân* adlı eserinde:

﴿“Mücâhede ve melâmet ile çok tasarrufa nail olmuş idi. Eğer semt-i irşâda zâhib olsaydı, hayli salikleri sevk-i tarikat eylerdi. Maraz-ı cünûn ile naî ve zarı farktan kalmış idi”³⁰⁸ sözleriyle Mısırî’yi delilikle suçyacak kadar ileri gider.﴾

Şeyh Nazmî, Mısırî’ye karşı söylediği bu sözlerinden dolayı, daha sonraki müellif ve mutasavvıflar tarafından eleştirilmiştir. Son dönem mutasavvıf ve müelliflerden *Bursalı Mehmet Tahir*, Şeyh Nazmî ve Mısırî’ye suçlamalarda bulunduğu eseri *Hediiyetü’l-lhvân* hakkında şu değerlendirmelerde bulunur:

“Bu eser, maalesef taraf tutularak yazıldığından, bazı noktaları hilaf-ı hakikattir. Bu cümleden olmak üzere *Niyazî-i Mısırî* hakkında istihfafkârâne yazılan ifade, bu iddiaya delildir. Bu hallere, ittihat ve İslâm kardeşliği adına teessüf olunur”³⁰⁹.

307. Şeyh Mehmed Nazmî, *Hediiyetü’l-lhvân*, Süleymaniye Kütüphanesi (Raşid Efendi Bölümü), no. 495, vv. 145a-146a.

308. Şeyh Mehmed Nazmî, *Hediiyetü’l-lhvân*, v. 144a.

309. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 176, dipnot 1.

Görüldüğü gibi, Mehmet Tahir, Şeyh Nazmî'nin sözlerini *Niyazî-i Mısırî*'ye karşı yapılmış bir hakaret olarak değerlendirmektedir.

Yine son dönem mutasavvıf müelliflerden *Hüseyin Vassaf*, *Şeyh Nazmî*'nin oğlunun kazaen ölmesini, *Niyazî-i Mısırî*'ye yaptığı haksız saldırıların bir neticesi olarak görür. *Şeyh Nazmî Efendi*'nin büyük oğlu *Abdurrahman Rafia* (ö.1132/1720) kendi evinde vukû bulan bir anlaşmazlık sebebiyle bir dellâk tarafından şehit edilir. *Hüseyin Vassaf*, “şayân-ı ibret ve dikkattir” diyerek teferruatıyla kaydettiği bu hadise ile, *Şeyh Nazmî Efendi* arasında şöyle bir münasebet kurar: “*Şeyh Nazmî Efendi muasırı bulunduğu Niyazî-i Mısırî'ye muhalif olan bir kimsedir. Hediyeetü'l-lhvân adlı eserinde, Mısırî'ye karşı ağır ithamlarda bulunmuştur*”

Hüseyin Vassaf, *Şeyh Nazmî Efendi*'nin bu tavrını haksız görüp, onun *Niyazî-i Mısırî*'nin aleyhinde bulunduğunu ve hakkında sarfetmiş olduğu uygunsuz sözlerin cezasını, oğlu *Abdurrahman Efendi*'nin çektiğini ifade eder. Ona göre bu hadise, *Niyazî-i Mısırî*'nin bir kerâmetidir. *Hüseyin Vassaf* bu hususta şunları söylemekten de çekinmez: “*Mısırî'ye karşı vakî olan tecâvüzât ne gibi cezâyı istilzam ettiğine, Nazmîâde'ye karşı zuhur iden bu vak'a adil-i şahittir*”³¹⁰. Anlaşıldığı üzere *Hüseyin Vassaf*, *Şeyh Nazmî*'nin *Mısırî*'ye yaptığı haksız ithamların cezası olarak oğlunun öldürüldüğü, görüşünü ileri sürer.

Yine meşhur mutasavvıf müelliflerden *Müstakımzâde* (ö.1171/1757) *Şeyh Mehmet Nazmî Efendi*'nin *Hediyeetü'l-lhvân*'ını *Hülasâtü'l-Hediye* adıyla ihtisar etmiş olmasına rağmen, *Nazmî Efendi*'nin *Mısırî* hakkındaki sözlerini tasvib etmediği için olsa gerektir, kitabına almamıştır. Ayrıca ihtisar

310. *Hüseyin Vassaf*, *Sefîne-i Evliyâ*, c. III, v. 374'deki ilave sayfa.

ettiği Hediye'nin kenarına notlar düşerek Şeyh Nazmî'yi eleştirmiştir³¹¹.

Şeyh Nazmî'nin *Niyazî-i Mısırî*'ye olan ithamlarına, sadece ilim adamları değil başka tarikat mensubu kişiler de onun Mısırî hakkında ileri gittiğini bildirmişlerdir. Bunlardan birisi, *Mevlevî Süleyman Faik Efendi* (ö.1253/1828)'dir. Süleyman Faik Efendi, Şeyh Nazmî'nin *Hediyetü'l-lhvân* adlı eserindeki *Niyazî-i Mısırî* ile ilgili bölümleri okuduktan sonra, şu dikkat çekici notu düşmüştür: "Malum ola ki, bu mahalde dahî, sahib-i risâle Nazmî Efendi, Hak tarikına riâyet etmemiştir. Bilmem niçün böyle Hz. Mısırî hakkında nâbecâ kelâm tahrir buyurmuşlardır. Zannolunan budur ki; hasebu'l-beşeriyye me-yânelerinde Hz. Mısırî mazhar-ı hüsn-i zan ve icmâ-ı müteah-hirîn ile esrâr-ı velâyetle mazhar ve kerâmete masdar bir zât-ı âlidir. Meğer ki, Nazmî Efendi Mısırî Efendi sırrına vâkıf olmamış ola. Hz. Mısırî'nin kemâlât-ı mâneviyye sahibi idüğünde, sûfiyenin sahib-i kemâl olanları müttefiktirler. İcmâ-ı sûfiyye bunun üzerinedir"³¹².

Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, dönemin mutasavvıfları *Niyazî-i Mısırî*'nin görüşlerini tartışmışlar ve görüşlerinde onun kendine göre haklı olduğuna karar vermişlerdir. Süleyman Faik Efendi'nin Şeyh Nazmî'ye atfettiği onun *Niyazî-i Mısırî*'nin sırlarına vukûfiyet kesbetmemiş olabileceği görüşü de ilginçtir.

Niyazî-i Mısırî'nin fikirlerinden en çok tartışılan ve üzerine şimşekleri çektiren, şüphesiz Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in nübüvveti, iddiasıdır. Bununla ilgili olarak, bir şeyhülislâm'a soru sorulması üzerine, onun verdiği cevap hayli ilginçtir. Rivâ-

311. Türer, Şeyh Mehmed Nazmî..., s. 163.

312. Şeyh Mehmed Nazmî, *Hediyetü'l-lhvân*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY. no. 1604, v. 81b kenarı.

yete göre bir sūfî, şeyhülislâma varıp," *Efendim! Haseneyn peygamberdir, diyenlere şer'an ne iktizâ eder? diye sorunca, şeyhülislâm, Hz. Mısırî'den gayri her kim söyler ise, şer'an katlonulur. Emmâ, Mısırî söyler ise, onların kelâmında bir hikmet vardır ve bir sırr-ı mektûme mebnîdir. Zira, Mısırî'nin ilmi, zahirde dahî Nil ve Fırat manendindedir. Seyyidü'l-En'âm Hazreti Muhammed Mustafa'nın Hatemü'l-Enbiyâ olduğunu Mısırî bizden iyi bilir. Bu takdirce elbet Haseneyn peygamberdir, demesinde bir hikmet vardır. Anlar kamillerdir. Biz anlara dil uzatmağa kadir deyiliz*"³¹³, deyip soru soran sūfîyi susturur. ı)

*Niyazî-i Mısırî'nin görüşlerini eleştiren, daha doğrusu onu sırları ifşâ etmekle suçlayan ve bazı görüşlerini eleştiren çağdaşı sayılabilecek sūfîlerden biri de, İsmail Hakkı Bursevî (ö.1137/1725)'dir. İsmail Hakkı Bursevî, Niyazî-i Mısırî'yi, açıklanmaması gereken tasavvufî sırları ifşâ etmekle suçlar*³¹⁴:

*Gel bu sırrı Mısriyâ fâş eyleme
Hân-ı hası ammeye âş eyleme.
Açma Yûsuf yüzünü âmâlara
Gözlerin binâların yaş eyleme.
Nun içinde gizle bu cevherleri
Virme nâdana onu taş eyleme.
Bây-ı bismillah'tan tâ mim'e dek
Sîni tut bu yüzleri kâş eyleme.*

313. Abdüllatif Gazzî, *Vâkıât-ı İbnü'l-Gazzî*, Süleymaniye Kütüphanesi (Per-tev Paşa Bölümü) no. 341, v. 58a.

314. M. Murat Yurtsever, *İsmail Hakkı Divânı (İnceleme-metin)*, (Doktora Tezi) Bursa 1990, s. 535.

*Her yolun bir sâliki vardır lâ-cerem
Vâsılı mahbuba yoldaş eyleme.
İsm-i a'zam vechine nâzır isen
Halkın ayaklarını baş eyleme.
Ne ile tuttun taayyün Hakkıyâ
Noktayı anınla kardaş eyleme.*

İsmail Hakkı Bursevî, görüldüğü gibi Niyazî-i Mısırî'yi eleştirmekten çok, tasavvufî sırları ifşa ettiğinden dolayı suçlamalarda bulunmaktadır. Diğer taraftan son dönem mutasavvıf müelliflerden Hüseyin Vassaf, İsmail Hakkı Bursevî'nin Niyazî-i Mısırî aleyhinde yazmış olduğu bir mektubunu gördüğünü ve mektubunda şunları yazdığını bildirir³¹⁵.

Mektup, konunun açığa kavuşması açısından önemli olduğu için buraya kaydetmeyi uygun buluyoruz:

“Zamanımızda Burûse’de Şeyh Mısırî namında bir müfsid zuhûr edip nübüvveti haseneyn’e kail olup, nice bin âdemi derece-i ilhâda belki de mertebe-i küfre erıştirdikte. Şam’da bazı ehl-i ilhâd te’vili hususunda risâle yazup, Burûse’ye irsâl itmiştir. Bu dahî ke’l-evvel bâtıldır. Zirâ evliyâda nübüvvet-i örfiyye olmaz. Ümmetin icmâına aykırı, hatta sarîh nası yok sayan ifadelere kulak asılmaz. Te’vil olsun veya olmasın mesele değişmez. Çünkü böyle bir te’vil kabul edilirse yer yüzünde bozgunculuk ortaya çıkar. Küfür ve imân birbirine tedâhül bulur. Bir kimse ihtilal-ı âleme bâis ve akâidi rası ifsada sebep olup, bid’at-ı fahişe daî olursa, te’vîl ve tezuîrine nazar olunmayıp, katl olunur. Nitekim emr-i da’vayı nübüvvet iki sene müstemir olduktan sonra Şeyhülislâm Tiryakî

315. Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliyâ*, c. V, v. 89.

Feyzullah Efendi şeyh hazretlerinin katline fetvâ virup, mes-mûmen intikâl-i daru'l-fenâ eyledi"³¹⁶.

İsmail Hakkı Bursevî'nin mektubunda Mısırî hakkın-da, "zehirletilerek öldürüldü" ifadesi bulunmakla birlikte, bi-zimde vefatıyla ilgili bölümde ele aldığımız gibi, ölümünde ze-hirletilme olayı tarihî kaynaklarda zikredilmemektedir.

*Hüseyin Vassaf, bu mektubu kaydettikten sonra şu yo-rumları yapar: "Hz. Mısırî ve İsmail Hakkı büyük zatlardır. Ara-larında geçen bu sözler, mulâtafe kabîlindendir. Ancak dik-kat edilecek bir nokta var ki, o da İsmail Hakkı bunları yaz-dığında çok gençken, Mısırî, hayatının son dönemlerini yaşı-yordu. İsmail Hakkı, henüz talebelik çağında olduğu için, Ni-yazî-i Mısırî'nin te'villerini anlayacak yaşta değildir. Sonraları kendi de vahdet-i vücûd görüşünü benimsemiş ve bu yüzden sürgün edilmiştir. Yukardaki sözleri başlangıç döneminde ol-duğu için mazurdur"*³¹⁷.

Hüseyin Vassaf, anlaşılacağı üzere Niyazî-i Mısırî ve İsma-il Hakkı Bursevî arasına pek girmez. Ancak, İsmail Hakkı Bursevî'nin Niyazî-i Mısırî hakkındaki değerlendirmelerini fik-rî gelişimi içerisinde erken dönemde söylemesine ve daha sonraları kendinin de Niyazî-i Mısırî'ye yakın çizgide vahdet-i vücûd anlayışını kabul ettiğini belirtir.

Niyazî-i Mısırî'nin Hz. Hasan ve Hüseyin'in nübüvvetleri hakkında kaleme aldığı Risâle-i Haseneyn adlı eseriyle ilgili olarak daha sonra tartışmalar doğduğunu Mısırî'nin Dîvânına şerh yazan son dönem mutasavvıflarından Hacı Maksûd

316. Aynı yer. Aynı görüşler için bkz. Sakıb Yıldız, "Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı", Atatürk Üniversitesi İ.İ. Fak. Dergisi, S. I, Erzurum Aralık-1976, ss. 109-110.

317. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, ss. 89-90.

Efendi (ö.1347/1929)'den anlıyoruz. Hacı Maksûd Efendi bu olayı şöyle anlatır: "Bir de fakiri Hüsnü Paşa'nın müsteşarı Fikri Efendi (sonradan vezir olan Fikri Paşa) İstanbul'a davet etti. İstanbul'a vardığımızda Fikri Efendi elinde Mısırî Efendi'nin o risâlesiyle geldi. Bunu tetkik ediniz Paşa bunun hakkında sizinle sohbet edecekler. İstanbul'da biri bu risâleyi bastırarak Rumeli ve Anadolu'ya göndermiş ve mutasarrıflardan biri de risâleyi toplattırarak bir nüshasını göndermiş. Fikri Efendi mütalâmız alındıktan sonra Şeyhülislâma gönderecek imiş. Sonra biz, "risâle doğrudur ve şerîata mutabıktır" dedik. Sonra Fikri Efendi risâle'yi o zaman Şeyhülislâm olan Hasan Efendi'ye gönderip, bizim sözlerimizi de aktarmış. Hasan Efendi de, "madem ki Hoca Efendi şerîata uygun demişler; öyleyse doğrudur" demiş. Arkasından risâle'yi tasdik edip, sadâretin tekdirnâmesiyle risâleyi toplattıran mutasarrıfa iade ettirdi"³¹⁸. Anlaşılabacağı üzere eser matbaada basılıp, dağılmasıyla birlikte tepkiler almıştır. Ancak dönemin idareci ve ilim adamlarının hoşgörüsüyle yasaklanmamıştır.

Bütün bunlardan sonra biz *Niyazî-i Mısırî*'nin bir takım aşırı görüşleri olmakla birlikte, onu eleştirenlerin kendisini tam anlayamadıklarını veya Mısırî'nin kendisini doğru olarak anlatamadığı kanaatindeyiz. Çünkü günümüzde de halen tasavvuf formasyonuna sahip olmayan kişilerin mutasavvıfları eleştirirken aynı hataya düştüklerini görmekteyiz. Binaen aleyh, Mısırî'nin de ifade ettiği gibi, "Büyük şeyhlerin sözleri ekseriya mutlak olmakla birlikte, anlaşılması zor olup, ulemâ bunların mutlak kelimelerini, şerîata muhalif zannedip, lânet taşını mutasavvıfların üzerlerine atarlar. Fakat, o sözlerden şeyhlerin muradı âlimlerin anlayışına doğan manâ olmamak-

318. Seyyid Muhammed Nûr-Hacı Maksûd Efendi, *Mısırî Niyazî Divânı Şerhi*, s. 101.

la, onların lânet taşları şeyhlere dokunmaz. Eğer şeyhlere hücum ederlerse onu açıklar ve şerîata uygun olduğunu ispat ederler”³¹⁹.

Bu konu da, *Mehmet Ali Aynî*’nin yaklaşımı da, mesele-
nin açığı kavuşması açısından kayda değer görünmektedir. Aynî, şeyhlerin bazen halk arasında pek büyük bir itibar ve nüfûz kazandıklarını, bulundukları yerlerde âdeta halkın ilk etapta başvurdukları bir mercî haline geldiklerini ileri sürer. Yine bu itibarla bazen siyâsî işlere müdahale etmeye kalkış-
tıklarını, kimi zarnan bu güç sayesinde şeyhlik ile hükümet tahtını birleştirme isteğine kendilerini kaptırdıklarını ve bütün bunların neticesinde, devlet erkânının onlara şüpheli bir na-
zarla baktıklarını ifade eder³²⁰.

Biz Aynî’nin görüşlerine şunları da eklemek istiyoruz. Ta-
savvuf tarihinde özellikle Osmanlı’nın Kuruluş döneminde devlet-tekke ilişkisinin proplemsiz ve üst seviyede bir uyum içerisinde olmasını, devletin mutasavvıflara duyduğu güven ve mutasavvıfların da bu güveni suistimal etmemelerine bağ-
lıyoruz. Başka bir deyişle, devlet-tekke münasebetlerinin olumsuz olduğu dönemler, devletinde zayıfladığı veya zayıfla-
maya yüz tuttuğu, hatta idarî boşluğun hissedildiği zamanlar-
dır. İşte tam bu noktada Mısır gibi, kendisinde liderlik vasfı hisseden ve otorite boşluğunun varlığını anlayan şeyhler sı-
kıntı çıkaracaklardır. Bu tabîi olmasa da, sosyo-psikolojik açıdan normal bir sonuçtur.

Tasavvuf tarihinde bu konuda kanaatimizce en doğru gö-
rüş, kendisini kalması için saraya davet eden *Alâeddin Key-
kûbad’a Mevlânâ Celâleddin-i Rumî*’nin babası *Bahâeddin*

319. Niyazî-i Mısırî, *Şerh-i Ebyât-ı Yûnus Emre*, v. 9b.

320. M. Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 210.

Veled'in verdiği cevap ve tavidir. *Bahâeddin Veled*, Selçuklu Sultanına aynen şunları söyler ve teklifini nazikçe reddeder ve: "İmamlara medrese, şeyhlere hankâh, sultanlara saray, tüccarlara han, gariplere kervansaray münasıptır"³²¹ diyerek Altunpâ Medresesine indi. *Bahâddin Veled*'in de dediği gibi herkes kendi mekânına münasıptır ve orada güzeldir.

Biz burada Mısırî'nin kendi döneminde Osmanlı Devletine karşı aleyhte tavırlarını bir kenara bırakırsak, görüşlerinden dolayı, -Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in nübüvveti iddiası hariç- anlaşılamayacak veya İslâmın ve tasavvufun temel prensiplerine aykırı pek fazla bir şey bulamayız. Kaldı ki, onun gerek siyasî tavırları, gerekse Haseneyn'in nübüvveti iddiasını ilmî olmaktan çok hissî ve kişisel tavırlar olarak değerlendirmemiz daha doğru olur kanaatindeyiz.

Ancak bu bizim burada, onun bu tavır ve görüşlerini teziye etme gibi bir gayretimizin olduğu da anlaşılmamalıdır. Bizim ona da hakkımız yoktur.

Bilindiği gibi Mısırî, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, biri siyasî diğeri de ilmî anlamda iki konuda aşırı fikirler söyleyip, yanlış tavırlar sergilemiştir. Ve daha hayattayken yaklaşık yirmi yıl sürgünde kalarak ve o halde ölerak cezasını çekmiştir. Burada şunu da ilave edelim ki, tarih en güzel hakemdir.

Sonuçta o gerek kitaplarda, gerekse Türk milletinin gönlünde ve dillerinde yerini almış, günümüze kadar yaşamıştır ve yaşayacaktır.

321. Ahmed Eflakî, *Ariflerin Menkıbeleri (Menâkıbu'l-Arifin)*, c. I, çev. Tahsin Yazıcı, (Millî Eğitim Basımevi) İstanbul 1986, s. 26.

III- NİYAZÎ-İ MISRÎ'Yİ ETKİLEYEN MUTASAVVIFLAR

Niyazî-i Mısrî hakkında yapılan böylesine ilmî-akademik bir çalışmada ve onu anlama konusunda en önemli başlıklardan birisi de bu olsa gerektir. Çünkü bu durum, gerek düşünce gerekse tasavvuf tarihi açısından oldukça mühimdir. Biz tezimiz içinde Mısrî'yi gerek ilmî anlamda gerekse tasavvufî anlamda etkileyen şahıs veya mutasavvıfların etkiledikleri konuları çalışmamız esnasında ortaya koyduğumuz için, burada sadece bu kişilerden ve genel anlamda etkiledikleri sahalarından bahsetmekle yetineceğiz.

Yine bu konunun onun hayatı bölümünde verilmesin uygun olacağı gibi bir fikir aklımıza gelebilir. Ancak biz bu tür etkilenmelerin o kişinin ilim ve fikir dünyasına doğrudan etki ettiğini düşünerek, bu konuyu Mısrî'nin görüşleri ve fikirleri bölümünün sonuna, yani buraya koymayı uygun gördük.

Biz Mısrî'nin hayatı bölümünde ve özellikle çalışmanın fikirleri bölümünde burada aktaracağımız şahsiyetler ve onların Mısrî'ye etki ettiği konuları verdiğimiz için, burada detaylara girmeyi düşünmüyoruz. Ancak, bu şahsiyetlerin ne ölçüde etkilediğini sıraya koymaya çalışacağız.

Şüphesiz her insanın eğitim ve fikir hayatında ilk etkilediği insanlar kendi ailesi içinden olur. İşte aynı şekilde, Mısrî'nin kendisinden ilk etkilendiği ve hayatı boyunca da ilim ve fikir hayatının mihverini oluşturduğu tasavvuf anlayışının ikl modeli babası, *Şeyh Ali Çelebi*'dir. Tabii olarak Mısrî'yi hayatının ileriki safhalarında en çok etkisini hissettiğimiz şahsiyet babasıdır. Mısrî'nin tarihe mal olmuş bir mutasavvıf olmasında, hiç şüphesiz babasının katkısı tartışmasızdır.

Yine Mısır'ı manevî hayatı açısından etkileyen şahsiyetlerden biri de, ilk olarak kendisine tasavvufî anlamda Malatya'da iken intisap ettiği *Şeyh Hüseyin Halvetî'dir*³²². Arkasından üç yıl kadar kaldığı Mısır'daki, adını tesbit edemediğimiz Kadirî şeyhinden etkilenmiş, manevî yönünü geliştirmiştir. Bütün bunlardan daha önemlisi, tabiri caizse, onun tasavvufî anlamda manevî şahsiyetini tam anlamıyla şekillendiren, uzun yıllar arayıp, bulduğu *Elmalılı Şeyh Ümmî Sinan*'dır. Diğer bir ifadeyle, bir benzetme yapacak olursak, Yûnus Emre için Taptuk Emre ne ise, Mısırî için de *Ümmî Sinan* odur.

Diğer taraftan Mısırî'nin tasavvufî şahsiyeti yanında ilmî şahsiyetini, ya da tasavvuf ilmi açısından onun fikirlerini etkilemiş olan şahsiyetlere gelince, kronolojik sırayla verirsek, hiç şüphesiz bunların başında *Gazzalî* (ö.505/1111) gelir. Ancak Mısırî'nin *Gazzalî*'den sadece bir kaç alıntı yaptığını ilmî anlamda pek fazla etkilendiğini söyleyemeyiz³²³.

Yine Mısırî'nin en çok etkilendiği şahsiyet, kendisinden eserlerinde "*şeyh-i ekber*" ve "*azîz*" diyerek bahsettiği *İbn Arabî*'dir³²⁴. Bu konuda Mısırî'nin Limni Adasında sürgündeyken tuttuğu günlük mahiyetindeki eserinde geçen şu olay mühimdir: *Niyazî-i Mısırî*, bir çarşamba günü kendisine bir şeyhin Limni'de kendisine kitaplar gönderdiğinden bahseder³²⁵. Şeyh ona okuması için üç kitap gönderir: Bunlar *Molla Camî*'nin *Nefehâtü'l-Üns*'ü, ikincisi *İbn Arabî*'nin *et-Tedbirâtü'l-*

322. Biz burada Mısırî'nin etkilendiği şahsiyetleri anlatırken, daha önce ilgili bölümlerde bu kimseler hakkındaki tarihî bilgileri verdiğimizden dolayı, o bilgileri burada tekrar etmenin fazlalık olacağı kanaatiyle gerek duymadık.

323. Bkz. *Niyazî-i Mısırî*, *Mevâid*, v. 21a. Yine Mısırî'nin bir yerde *Gazalî*'nin İhyâ'sından bir alıntı yaptığını tesbit ettik. Bkz. *Mısırî*, a.g.e., v. 34a.

324. Bkz. *Niyazî-i Mısırî*, *Mecmûa*, BEEK, no: 690, v. 3a, 7a, 12b, 14b, 51a, 57a, 73b, 93b, 97a.

İlâhiyye'si, diğeri de *İbn-i Atâullah İskenderî*'nin *el-Hikemu'l-Atâiyye* şerhidir³²⁶. Burada aynı yerde Mısırî'nin bu kitapları okuyup, tekrar iade ettiğini görüyoruz. Bu sebeble, Mısırî'nin okuduğu kitapların hepsinin o dönem en yaygın ve önemli tasavvufî eserler olması, ayrıca *İbn Arabî*'nin bir eserini de özellikle okumuş olması, ona olan bağlılığını göstermesi açısından önemlidir.

Bunun yanında çalışmamız esnasında Mısırî'nin eserlerinde özellikle tasavvufî konularda *İbn Arabî*'nin *el-Futûhât-ı Mekkiyye*'sini referans göstererek kendi görüşlerini teyit ettiğini gördük³²⁷. Özellikle de Mısırî'nin hurufilikle ilgili görüşlerinde *İbn Arabî*'nin büyük bir etkisi olduğunu düşünüyoruz. Zîrâ, *İbn Arabî*, *Futûhât*'ının daha ilk bölümünde harflerin mertebeleri ve onların metafizik manaları ile başlar³²⁸.

Bazı menâkıb kitaplarında *İbn Arabî*'nin kendisinden yaklaşık dört asır sonra gelecek olan Mısırî'yi müjdeleyen ilginç bir ibaresine rastladık³²⁹. Bu ilim mantığı içinde düşünül-

325. Niyazî-i Mısırî, *Mecmûa*, v. 42b.

326. Aynı yer.

327. Mısırî, *Mevâid* adlı başyapıtında özellikle vahdet-i vücûd hakkında *İbn Arabî*'nin *Futûhât*'ından, (İlgili yer için bkz. c. I, tah. Osman Yahyâ, Kahire 1975, s. 42) alıntılar yaptığını kendisi ifade eder. Bkz. Niyazî Mısırî, *Mevâid*, vv. 2a-2b. Bununla ilgili diğer örnekler, tezimizde ilgili bölümlerde verildiği için tekrar etmiyoruz.

328. *İbn Arabî*, *el-Futûhât-ı Mekkiyye*, c. I, ss. 51-91.

329. Safayî, *Tezkire*'sinde bununla ilgili olarak şunları kaydeder: "*Muhyiddin İbn Arabî* hazretleri *Ankâ-i Muğrib* nâm te'lîfi latifinde bu ibareyi işaret itmekle Mısırî'nin rütbe-i rafiasını yüzlerce sene evvel keşfen beyan buyurmuşlardır: 'Bu yüce yoldan ismi ismîme uygun, *Muhammed Mısırî el-Malâtî* adında bir şahıs gelecek. O benim irfanıma varis olacaktır.' " Bkz. Safayî, *Tezkire-i Safayî*, Millet Kütüphanesi (Ali Emîrî Böl.), no: 771, s. 412; Yine bkz. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 94. Ayrıca *İbn Arabî*'nin, *Ankâ-i Muğrib* adlı eseri elimizin altında olduğu halde böyle bir ibareye rastlamadık. Zaten olması da mümkün değildir.

düğü zaman muhal, ancak bunun Mısır'ye karşı aşırı sevgi duyanların uydurduğu bir malumat olduğunu düşünüyoruz.

Bütün bu söylenenler ne olursa olsun, *Niyazî-i Mısırî*'nin tasavvuf anlayışında etkilendiği bir numaralı şahıs tartışmasız *İbn Arabî*'dir. *Hüseyin Vassaf*'ın bu konuda yaptığı, "*Niyazî-i Mısırî, Hazreti Şeyh Muhyiddin İbn Arabî'nin lisanımızdaki tercümanıdır*"³³⁰ şeklindeki latîfesi, bu anlamda yerini bulmaktadır.

Niyazî-i Mısırî'nin belki tasavvuf anlayışında değil ama, tasavvuf anlayışının en saf yansıdığı şiir alanında onu etkileyen en önemli şahsiyet *Yûnus Emre* (ö.730-735/1329-1334) olmuştur. Bu konuda Mısırî'nin Divân'ındaki şu itirafı doğrudur³³¹:

*Niyazî'nin Dilinden Yûnus durur söyleyen,
Herkes çü can gerek, Yûnus durur can bana.*

Mısırî'nin tasavvuf düşüncesinde *İbn Arabî*'den sonra etkilendiği, belki bilgilerini referans olarak bol bol kullandığı şahsiyet, *Sadreddin-i Konevî* (ö.673/1274)'dür. Özellikle Mısırî'nin tasavvufî görüşlerini ele alırken başta kullandığımız *Mevâid*'inin kenârında *Konevî*'nin eserlerinden alıntı yapıp, referans gösterdiğini gördük³³². Ancak burada, bu sayfaların kenarındaki notların sadece *Mevâid*'in asıl nüshasında olduğunu, hatırlatalım.

330. Vassaf, *Sefîne*, c. V, v. 98.

331. Niyazî-i Mısırî, *Divân*, s. 9. Mısırî üzerinde edebiyat tarihi açısından etkileri için geniş olarak bkz. Erdoğan, "*Niyazî-i Mısırî...*", ss. 83-87.

332. Zaman üzerine benzer görüşler için bkz. Sadreddin Konevî, *İcâzu'l-Beyân fî Tefsîri' Ümmi'l-Kur'ân*, ss. 187-190. Ayrıca *Mevâid*'de alıntı yaptığı yerler örnek olarak bkz. Mısırî, *Mevâid*, v. 30a, 31b,

Mısırî'nin kendisinin fikirlerinden etkilendi diyebileceğimiz, sonraları Safevîlerin, Osmanlı topraklarında propagandalarına dervişlerinin âlet olduğu, dervişlerinin olumsuz imajlarından dolayı Osmanlı devletiyle onun başının derde girmesinde şikayet konusu oluşturmuş, şahsiyet *Bedreddin Simavî* (ö.823/1420)'dir. Mısırî'nin tasavvufî görüşlerini en geniş biçimde ele aldığını belirttiğimiz *Mevâid*'inde Bedreddin'in üzerinde halen sıhhati ve ona aidiyeti tartışılmakta olan *Vârîdât*³³³'ından alıntılar yaptığını görüyoruz³³⁴.

Mısırî sadece *Bedreddin*'in görüşlerini almakla yetinmemiş, ondan etkilendiğini bir şiirle de açıkça itiraf etmiştir³³⁵:

*Muhyiddîn ü Bedreddin ittiler ihyâ-yı dîn,
Deryâ Niyazî Fusûs enhâdır Vâridât.*

Bunların dışında Mısırî, şu mutasavvıf ve ilim adamlarının eserlerinden alıntılarda bulunmuştur: *Bayezid-i Bistamî* (ö.231/845), *Cüneyd-i Bağdadî* (ö. 297/909), *Fahreddin-i Râzî* (ö.605/1209)'den, *Kadı Beydâvî* (ö.685/1286)'nin *En-vâru't-Tenzil*'inden, *Sühreverdî* (ö.632/1234)'nin *Avârifu'l-*

333. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Abdülbakî Gölpınarlı- İsmet Sungurbey, *Simavna Kadıoğlu Şeyh Bedreddin*, (Eti Yayınevi) İstanbul 1966, ss. 69-70; A. Yaşar Ocak, *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kallenderîlik (XIV ve XVII. Yüzyıllar)*, (TTK Basımevi) Ankara 1992, s. 130, dipnot 293; Bilâl Dindar, *Sayh Badr al-Din Mahmud et Ses Wârîdât*, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1990, s. 49, s. 60; Mustafa Aşkar, *İskilipli Şeyh Muhyiddin Yavsi Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Anlayışı*, (Verâ Yayınları) Ankara 1996, ss. 91-98.

334. Bkz. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, v. 29b.

335. Niyazî-i Mısırî, *Divân*, s. 14. Bu beytin tamamı yedi beyittir, aynı yere bkz.

Maârif'inden, *Davûd-ı Kayserî* (ö.751/1350)'den³³⁶, *Sadeddin Taftazânî* (ö.792/1390)'nin *Şerhu'l-Akâid*' inden, *Molla Camîî* (ö.897/1492)'nin *Nefehât*'ından ve *Fusûs Şerhi*'nden, *Akşemseddin* (ö.864/1459)'in *Risâle-i Nuriyye*'sinden yararlanıldığını görüyoruz³³⁷. Anlaşılacağı üzere, Mısırî'nin bir mutasavvıf olması sebebiyle, alıntı yaptığı veya yararlandığı kimselerin genellikle mutasavvıflar olduğu ve tasavvufî eserlerden yararlandığını anlıyoruz.

IV- NİYAZÎ-İ MISRÎ'DEN ETKİLENEN MUTASAVVIF VE ŞAHSİYETLER

Mısırî ile ilgili bu çalışmamızda şunu itiraf etmek zorundayız ki, Mısırî'nin etkilendiklerine kıyasla, yaşadığı XVII. yüzyıldan günümüze kadar etkilediği insanlar, etüdümüze sığmayacak kadar çoktur. Ancak biz burada, göze çarpan ve önemli derecede etkilediği şahsiyetleri, ayrıca günümüzde eserlerinde Mısırî'den, özellikle *Divân*'ındaki beyitlerden alıntı yapanlardan kısa da olsa bahsetmeyi uygun gördük.

Şüphesiz Mısırî'nin kendi tarikatı içinde yetiştirdiği ve çalışmamızın halifeleri ve postnişinleri bölümündeki kişilerden zâid olur düşüncesiyle bahsetmeyeceğiz. Mısırî'nin kendisinden sonra en çok etkilediği mutasavvıflardan ilki ondan bir

336. Mısırî, *Mevâid*'in ilgili varağının kenarına katibi Kavalalı Mustafa'ya, buradaki bilgileri *Davûd-ı Kayserî*'nin *Fusûs* üzerine yazdığı *Matlau Husûsi'l-Kelim fî Meânî Fusûsi'l-Hikem* adlı şerhden aldığını özellikle not ettirmiştir. Bkz. Mısırî, a.g.e, v. 19b.

337. Niyazî-i Mısırî, bu müellif veya mutasavvıfların hemen hepsinin görüşlerini *Mevâidi*'inde ayrı ayrı yerlerde kullandığı için biz bu alıntılara rastladığımız yerleri genel olarak vermekle yetiniyoruz. Bkz. Mısırî, *Mevâid*, v. 20b, 26b, 29b, 30a, 31b, 33b, 34a, 94a, 100a, 101b.

kuşak sonra yaşamış, -onun görüşlerine bazan eleştiriler de getirmiş olsa da-, *İsmail Hakkı Bursevî* (ö.1137/1725)'dir. Bunun en büyük delili *İsmail Hakkı Bursevî*, kendi Divânının sonunda Mısırî'nin, "*Müşkilim va Hak dostları eyleyim kûşad*" mısrası ile başlayan gazeline bir şerh yazmış olmasıdır³³⁸. Yine *Bursevî*, Mısırî'nin Yûnus Emre'nin, "*Çıktım erik dalına, anda yedim üzümü*" şathiyyesine yazdığı şerhin üzerine yorumlar yapar³³⁹.

Yine Osmanlı dönemi âlimlerinden *Müstakîmzâde Süleyman Sadeddin Efendi* (ö.1202/1787), daha önce Mısırî'yi eleştirenler arasında kaydettiğimiz çağdaşı *Mehmed Nazmî'nin Hediyyetü'l-lhvân*'ını ihtisar ettiği halde, *Nazmî'nin* Mısırî'ye karşı yaptığı eleştirileri haksız görmüş ve Mısırî hakkında yazdıklarını muhtasarına almamıştır³⁴⁰. Ayrıca bu durumdan dolayı *Nazmî'yi* tenkit etmiştir.

Meşhur Osmanlı dönemi tarikatlar ansiklopedisi *Tıbyânu Vesâilî'l-Hakâik fî Beyânı Selâsili't-Tarâik* müellifi *Harîrîzâde Mehmed Kemâleddin Efendi* (ö.1299/1881), kendisinin Mısriyye Tarikatından icâzeti olduğunu eserinde açık bir şekilde belirterek, *Niyazî-i Mısırî'ye* kadar silsilesini veriyor³⁴¹.

Yine, *Sefîne-i Evliyâyı Ebrâr fî Şerhi Esmâr-ı Esrâr* müellifi *Hüseyin Vassaf* (ö.1929), bu eserin beşinci cildinde elli sayfa kadar Mısırî ve tarikatını anlatır, detaylı bilgiler verir³⁴².

338. Bu bilgiyi Bursalı Mehmet Tahir'den öğreniyoruz. Bkz. B. Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 29, s. 31; Ayrıca bkz. Yurtsever, *İsmail Hakkı Divânı*, s. 44.

339. İsmail Hakkı Bursevî, *Şerh-i Kelimât-ı Yûnus Emre Tezyîl-i Mısırî*, Amasya İl Halk Kütüphanesi, no: 05 Ba 1536/2.

340. Bkz. Türer, *Şeyh Mehmed Nazmî Hayatı, Eserleri ve Hediyyetü'l-lhvân'ı*, s. 163.

341. Bkz. Harîrîzâde, *Tıbyân*, c. III, v. 134a.

342. Bkz. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, vv. 73-122.

Ayrıca kendisi, "Hazreti Mısırî'yi çok severim, ona büyük bir muhabbetim, şiddetli bir meclûbiyetim vardır. İsm-i mübârekleri her nerede yâdedilse kalb-i fakîrânemde adetâ asâr-ı vecd zuhura gelir"³⁴³ şeklinde ona olan sevgisi ve saygısını belirtir. Ayrıca günümüzde yapılan bir çalışmadan onun da *Müstakim-zâde* gibi Mısriyye Tarikatından icâzetli olduğunu öğreniyoruz³⁴⁴

Günümüz mutasavvıflarından O. Hulusî Ateş (ö. 1990)'in, *Divânında* kısmen *Niyazî-i Mısırî*'nin izlerine rastlanmaktadır. Bu tesirler bazı şiirlerinde gerek şekil bakımından, gerekse ihtiva açısından bazı benzerlikleri görmek mümkündür³⁴⁵.

Yine konuyla ilgili olarak XVII. yüzyılda yaşamış tarihçi ve müzikolog *Demetrius Kantemir*, Mısırî'yi Osmanlı Tarihle ilgili eserine aldığı gibi, Mısırî'nin Hz. İsmâ'nın geçtiği şiirlerini zikrederek onun hristiyanlığa meylettğini, daha da ileri giderek ve abartarak hristiyan bile olduğunu iddia eder³⁴⁶. Ancak bu kuru bir iddiadan öte geçmemektedir. Yine bir batılı edebiyat tarihçisi *Gibb*, Kantemir'in fikirlerinin tamamen asılsız ve uydurma olduğunu belirtmiştir³⁴⁷. Ancak burada bizim için önemli olan *Niyazî-i Mısırî*'nin hemen kendi döneminde batılı bir tarihçi tarafından farkedilmiş olmasıdır. Tabîî burada Mısırî'nin o dönemde sadece mahallî bir alanda kalmayıp, halka

343. Hüseyin Vassaf, *Sefîne*, c. V, vv. 71-71/1.

344. Mustafa Uzun, "Şeyh Hüseyin Vassaf Efendi'nin Bir Mektubu", *MÜİFD*, S. III, İstanbul 1985, s. 371.

345. İlgili beyitler için bkz. O. Hulusî Ateş, *Divân-ı Hulûsî-i Dârendeû*, İstanbul 1986, s. 36, s. 92; Bu benzer şiirlerin mukayesesi günümüzde sunulan bir tebliğ için bkz. Selçuk Eraydın, "Merhum Hulûsî Ateş'in Edebî Çehresi", I. Somuncu Baba ve es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Sempozyumu Tebliğleri, haz. İhsan Özkes, İstanbul 1991, ss. 65-67. ʾ)

346. Kantemir, *The History of The Growth and Decay of The Ottoman Empire*, ss. 384-387.

347. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, c. III, ss. 317-318.

yakın, yaptığı işlerle ve devlete karşı aldığı aleyhte tavırlarla, Osmanlı Devletinin ve toplumunun gündemine gelmesi olayının önemli bir etkisi vardır.

Niyâzî-i Mısırî'nin fikirlerini ve şiirlerini günümüzde bir çok yazarın kendi görüşlerini desteklemek için yaygın biçimde kullandıklarını tesbit ettik. Günümüz psikolog yazarlarından Dr. Mehmet Tevfik, *Ruhî Bunalımlar ve İslâm Ruhiyatı* isimli eserinde Mısırî'den aldığı şiirlerle görüşlerini beslemektedir³⁴⁸.

Yine Y. Nuri Öztürk, *Kur'ân ve Sünnete Göre Tasavvuf* adlı eserinde, tasavvufî kavramlarla ilgili bölümde Mısırî'den beyitler kaydederek konulara açıklık getirir³⁴⁹. Aynı şekilde Ayten Lermioğlu, *Hız. Mevlânâ ve Yakınları* isimli eserinde, Mevlânâ'yı anlatırken Niyâzî-i Mısırî'nin Divânından örneklemeler yapar³⁵⁰. Belkıs Temren, *Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi* çalışmasında Mısırî'den beyitler alır³⁵¹.

Günümüz yazarlarından Ali Rıza Önder'in Mısırî hakkındaki şu görüşlerini, gerek Mısırî hakkındaki düşüncesi, gerekse Mısırî'nin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı düşüncesiyle buraya alıyoruz: "Niyâzî'nin XVII. yüzyılda başlayan ünü, ölümünden sonra da sürmüş ve çağımıza değin ulaşmıştır. Bir çok tasavvuf erbâbının adları sadece aydın kesimin ilgisini toplamış olmasına karşın, Mısırî gerek uslûbunun halka yakın bir havayı yansıtması bakımından, gerek halkla ilişkilerinin daha yoğun olması yönüyle, toplumun büyük

348. Bkz. Mehmet Tevfik, *Ruhî Bunalımlar ve İslâm Ruhiyatı*, (Güven Matbaası) Ankara 1985, s. 110.

349. Bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'ân ve Sünnete Göre Tasavvuf*, s. 92, s. 106, s. 317.

350. Bkz. Ayten Lermioğlu, *Hız. Mevlânâ ve Yakınları*, (Redhouse Yayınları) İstanbul 1969, s. 31, s. 117.

351. Bkz. Belkıs Temren, *Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi*, (KB Yayınları) Ankara 1995, s. 60.

kesimleriyle bütünleşmiştir. Divânının az okur-yazar kesimlerin ellerinde dolaştığını biliyoruz. Niyazî-i Mısırî'ye 'din ulusu' sıfatının yanında 'ulusal şair' rütbesini de verebiliriz. Nitekim görüş ve düşüncelerinde İslâm öncesi Türk geleneklerinin izlerini yakalamamız güç değildir"³⁵².

Niyazî-i Mısırî'nin günümüzle ilgili diğer ilginç bir yönü de, Türk Sanat Musîkisinde özellikle de Türk Tasavvuf Musîkisinde güfteleri Yûnus Emre'den sonra en çok bestelenen ikinci mutasavvıftır. Bugün radyo ve televizyonlarda dinlediğimiz bir çok ilâhînin güftesi *Niyazî-i Mısırî*'nin Divân'ından alınmadır³⁵³.

V- NİYAZÎ-İ MISRÎ'NİN HAMZAVİLER HAKKINDAKİ DÜŞÜNCELERİ ve BU HUSUSTA YAPILAN TARTIŞMALAR

Son dönem edebiyat tarihçilerinden *Abdûlbakî Gölpinarlı*, bazı kimselerin, Mısırî'nin, kendilerine *Hamzavî* denilen me-lâmî kesimine sataştığı şeklinde bir görüşlerinin varlığını gündeme getirir³⁵⁴. Biz de, konuyla ilgili olarak, Gölpinarlı'nın ve bazı diğer kimselerin üzerinde değişik yorumlar yaptığı bu konuda, yeri gelmişken bir şeyler söyleme ihtiyacı duyduk. Göl-

352. Ali Rıza Önder, "*Niyazî-i Mısırî'nin Tasavvuftaki Yeri*", İnönü Üniversitesi III. Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu, İstanbul 1989, s. 226.

353. Bizden önce Kenan Erdoğan tarafından çalışılan Mısırî Divânının Tensitli Metni çalışmasında, Mısırî'nin günümüzde bestelenen ve bestekârların bilinen şiirlerinden kırk beş tanesinin listesi verildiği için, biz tekrar ele almanın gereksizliğini düşündük. Bu şiirler ve besteler için bkz. Erdoğan, a.g.e., ss. 102-106.

354. Gölpinarlı, "*Niyâzî-î Mısırî*", ss. 220-226.

pinar'lı bazı kimselerin Mısırî'nin *Hamzavîleri* tahkir ettiği fikrini şu beyitlerden çıkardıklarını ifade eder³⁵⁵:

*Mısırî'nin dinde izzeti zinde,
Cümle millette Hamzavî hordur.*

Gölpınarlı, başka bir eserinde dipnot olarak, *Niyazî-i Mısırî* ve *Hamzavîlerin* koyu bir vahdet-i vücûdçu olduklarını, ve Mısırî hakkında, "...böyle bir zat nasıl olur da aynı akîde'nin sâliklerine fenâ bir nazarla bakar?" diyerek kendi görüşünü ortaya koyar³⁵⁶.

Öncelikle kendisi de bir Melâmî olan müellif *Lalîzâde*'nin iddiasına göre bu isim, sonradan, melâmî olanlara başkaları tarafından kötülemek amacıyla verilmiştir³⁵⁷. Ancak ilmî veriler, bu ismin bir tesadüf değil, *Şeyhülislâm Ebussuud Efen-dî*'nin fetvasıyla idama mahkûm edilen, Melâmî *Bosnalı Şeyh Hamza Balî* (ö.969/1561)'den³⁵⁸ sonra melâmîler çoğunlukla bu isimle anılmaya başladığını göstermektedir³⁵⁹.

Kanaatimizce bu yanlış, yukarda mısradaki "hordur" kelimesinin, Osmanlıca imlasıyla yazıldığında yanlış okunabilme durumundan kaynaklanabilir. Çünkü, aynı kelime, "hürdür" şeklinde okunmaya da müsaittir. Gölpınarlı'nın gö-

355. Erdoğan, a.g.e, s. 174.

356. Gölpınarlı, *Melâmîler ve Melâmîlik*, s. 245, dipnot 5.

357. La'lîzâde, *Sergüzeşt-i Melâmîyye-i Bayramîyye*, s. 40.

358. Geniş bilgi için bkz. Atayî, *Hadâiku'l-Hadâik fî Tekmîleti's-Şekâik*, (Matbaa-i Amire) İstanbul, ss. 70-71; Müstakimzâde, *Menâkıb-ı Ahvâl-i Melâmîyye-i Şuttariyye*, v. 32b; La'lîzâde, *Sergüzeşt-i Melâmîyye-i Bayramîyye*, ss. 39-40.

359. Gölpınarlı, *Melâmîlik ve Melâmîler*, s. 74; Muhammed Nuru'l-Arabî, *Mısırî Niyazî Divânı Şerhi*, ss. 208-209.

rüşü de bu doğrultudadır³⁶⁰. Bize göre bu mısradaki anlatılmak istenen, birinci okuyuşa göre *Hamzavîlerin* tüm tarikat ve anlayışlar içinde, kendilerini horladıkları ve bu sebeble melâmî sayılabileceklerini anlatmaktadır. İkinci okuyuşa göre de, *Melâmî-Hamzavîlerin* sadece Allah'a sorumlu oldukları için hür ve özgür oldukları anlamına gelebilir.

Ayrıca bir başka yönden, Mısırî'nin *Melâmî-Hamzavîleri* kötüleme gibi bir niyeti olamayacağına dair elimizde başka deliller vardır. Başta, Mısriyye ile Melâmîliğin tarikat silsileleri kökte aynıdır³⁶¹. Her ikisi de Hz. Ali'ye çıkan cehrî birer tarikattır. Her ne kadar Melâmîliğin bir tarikat olmaktan çok, bir anlayış ve zihniyet olduğu söylenirse de, kendileri silsilelerinin varlığını kabul ederler³⁶².

Ancak burada, *Niyazî-i Mısırî*'nin yalnızca Limni Adasında yazdığı günlük mahiyetindeki yazma eserde olumsuz bir anlamda kullandığı, kendilerine *Hamzavîler* dediği kimlerdir ve bundan kimi ve neyi kastetmektedir, sorusu gündeme gelmektedir. Mısırî'nin, bazı eserlerinde *Hamzavî* deyimini oldukça sık ve olumsuz, hatta ağır kelimelerle birlikte kullanmakta olduğunu görüyoruz³⁶³. Burada şöyle bir tahlil meselenin açığa kavuşmasında yararlı olacaktır: Mısırî'nin bu ifadeleri, sür-

360. Gölpınarlı, "*Niyazî-i Mısırî*", ss. 221-222.

361. Melâmîliğin bir kaç değişik silsilesi olmakla birlikte Hz. Ali'ye varan silsilesi için bkz. MüstakıMZâde, *Menâkıb-ı...*" vv. 1b-2a; La'lizâde, *Sergüzeşt*, ss. 152-153; Gölpınarlı, *Melâmîlik...*, s. 241.

362. Aynı yerler. Ayrıca bu Melâmîlik hakkında geniş bilgi için bkz. Harîrîzâde, *Tıbyan*, c. III, vv. 140a-147b; Sadık Vîcdanî, *Tomarı Turuk-ı Aliyye'den*; *Melâmîlik*, (Evkâf-ı İslâmîyye Matbaası) İstanbul 1338-1340; Ebu'l-Alâ Afîfî, *el-Melâmetiyye ve's-Suîyye ve Ehlu'l-Futuvve*, Kahire 1364/1944.

363. Mısırî, özellikle Limni'de yazdığı günlüğünde, "*münafıklara ve Hamzevîlere cehennem haktır*", "*Mısırî'nin kerâmetlerini kabul etmeyen kâfirdir, Hamzevîdir*", "*Hamzevîler tüm milletlerin en kötüsüdür*" gibi cümleler kullanmaktadır. Bkz. *Niyazî-i Mısırî*, *Mecmûa*, v. 2a, 3a, 4a, 4b.

gün psikolojisinde ve hem ruhen hem de fiziken son derece yıpranmış olduğu bir zamanda Limni Adasında, üstelik yaşlılık döneminde yazdığı gözönüne alınırsa, bu kelimeden melâmîlerin bir kolu olan *Hamzavîleri* kastetmediği düşüncesi ağır basmaktadır. Kanaatimiz odur ki, Mısırî'den sonra gelen bazı kimseleri, onun yukardaki beytinde geçen *Hamzavî* kelimesinden yola çıkarak *Hamzavîleri* kötülediği zehabına, muhtemelen günlükteki olumsuz kullanılan *Hamzavî* nitelemeleri sebep olmuştur.

Yine Mısırî'nin bu günlüğü, diğer eserlerinde hemen hiç rastlanmadığımız, saldırgan bir psikolojiyle kaleme alması, bizim görüşümüzü destekler mahiyettedir. Bundan da öte, o günlükte gerek yazı karakterinin oldukça bozuk olması, gerekse ifadelerin çok argo ve ağır olması Mısırî'nin gerçek *Melâmî-Hamzavîleri* değil, bununla hiç sevmediği, belki de onun psikolojisinde obsesyon oluşturmuş başka bir kişiyi veya kişileri kastedtiği fikrini iyice netleştirmektedir.

Bu arada Mısırî, âdeta çok bilinmeyenli bir denkleme dönüşmüş bu soruyu, başka bir yerde kaydettiği şu olayla çözmemize yardımcı olacaktır: Mısırî, bir gün sarayda içoglanı olmuş biriyle konuşurken, o dönemde hemen herkesin *Hamzavî* olduğundan bahseder³⁶⁴. Yine aynı konuşmada, iki kişinin daha katı ve sert olduğunu, bunlardan birinin Köprülüzâde, diğerinin ezeli hasrını *Hamzavîlerin* ve mülhitlerin reisi *Vanî*³⁶⁵ olduğunu isim zikrederek söyler³⁶⁶. Kanaatimizce bütün bu

364. Niyazî-i Mısırî, *Mecmûa*, v. 8b.

365. Biz hayatı bölümünde Mısırî ile Köprülü Fazıl Ahmed Paşa ve Vanî Mehmed Efendi arasında geçen münakaşa ve mücadeleleri geniş bir şekilde verdiğimiz için burada tafsilata girmiyoruz. Hayatı bölümünde ilgili yerlere bkz.

366. Niyazî-i Mısırî, *Mecmûa*, v. 8a-8b.

deliller, Mısırî'nin kullandığı *Hamzavî* tabirinden *Melâmî-Hamzavîleri* değil, bununla bilakis sevmediği kesim ve kişileri kastettiğini açıkca ortaya çıkarmış oluyor. Çünkü Mısırî'nin, *Hamzavî* diye nitelendirdiği *Vanî*, bilindiği gibi *Hamzavî* olmayıp, bilakis tasavvufa karşı ve kadızâdeli bir şahsiyettir.

Bütün bunlara ilaveten, daimi zikir yapan Melâmîlerin, eskiden beri Mısırî'ye sempati ile baktıklarını ve halen günümüze kadar Divânını okuyup istifade ettiklerini biliyoruz³⁶⁷. Bunlardan da önemlisi, Mısırî eserlerinde, Melâmî düşüncüyü andıran ifadeler kullanmaktadır³⁶⁸.

Yanî bir yönüyle Mısırî, *Halvetî* olmasının yanında melâmîdir, diyebiliriz. Bunu tasavvufî terminolojiyle ifade edersek: Mısırî, tam anlamıyla melâmî-meşrep bir mutasavvıftır. Çünkü, biraz önce de ifade ettiğimiz gibi, melâmîlik bir tarikat olmaktan çok, insanlara karşı kendini gizleme ve gösteriştan uzak olma düşüncesidir.

Dğer taraftan Mısırî'nin, söylediği şu beytin manâsını düşünerek, onun bu tür meseleleri aştuğunu kanaatine varıyoruz³⁶⁹:

*Haricîyem sevmessem damadını peygamberin,
Rafizîyem fark idersem Haydar'ı Fâruktan.*

367. Muhammed Nuru'l-Arabî, *Mısırî Niyazî Divânı Şerhi*, s. 212.

368. Mısırî, *Mevâid*'inin yirmi üçüncü mâidesinin hemen tamamında bu düşüncüyü anlattığı gibi, "halkın sana baktığı dış yüzünü insanlardan gizle" şeklinde ifadeler kullanır. Bkz. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, vv. 37a-37b,

369. Niyazî-i Mısırî, *Risâle-i İfade*, Süleymaniye Kütüphanesi (H. Mahmud Ef. Bölümü), no: 3346, v. 57a.

Aynı şekilde Mısırî, âdeta bizim bu kanaaitimizi doğrularcasına, hakikat ve şeriat kavramlarını açıklama esnasında, metaforik bir anlatımla hakikati, bir dağın zirvesine, şeriatı dağın zirvesine çıkan ana yola, tarikatı da aynı zirveye çıkan diğer paralel küçük yollara benzetir³⁷⁰. Hemen arkasından hangi yoldan olursa olsun, dağın zirvesine ulaşan kimselerin, tüm yolların aynı yere çıktığını anladıklarını ve diğer meşrep ve mezhepteki insanları, kendileri gibi aynı amaca yürümekte olduklarını idrak edip, herkese karşı müsamahakâr davrandıklarını, bu güzel örnekle açıklamaya çalışır.

Netice olarak, bütün bu verilere dayanarak, tasavvuf tarihinde özellikle son dönemde Mısırî'nin, *Melâmî-Hamzavîlere* karşı ithamlarda bulunduğu iddiası geçerliliğini kaybetmiş oluyor. Ve Mısırî'nin özelde, *Hamzavîler* tabirini kızgınlık psikolojisiyle, sevmediği kimseleri kastederek söylediği ortaya çıkmış oluyor.

370. Niyazî-i Mısırî, *Mevâid*, vv. 2b-3a.

SONUÇ

Niyazî-i Mısırî, Osmanlı Devletinin “*Duraklama Dönemi*” diyebileceğimiz XVII. yüzyılda yaşamış, önemli bir Türk mu-
tasavvıfıdır. Mısırî’nin yaşadığı bu asırda Osmanlı Devleti ve
toplumu, daha sonraki asırlarda onun çöküşünü hazırlayacak
bir duraklama hatta bir gerileme dönemi yaşıyordu. Yine bu
zaman diliminde devlet ve millet, siyasî, iktisadî, içtimaî ve
dinî olmak üzere hemen bütün alanlarda âdetâ bir karmaşa
yaşamaktaydı. Bunun neticesi olarak Osmanlı Devleti içte ve
dışta her yönden kayıplar vermeye başlamıştı.

İşte bütün bu kaos ortamında dünyaya gelen Mısırî, genç-
liğini ilim ve irfan öğrenmekle geçirmiş, hayatı boyunca ör-
nek alacağı bir mürşit arama macerasına koyulmuştur. Mısır-
da bugünkü tabirle yüksek tahsilini tamamlayınca, Anado-
lu’ya dönmüş ve başta İstanbul olmak üzere, *Bursa* ve *Uşak*
gibi illeri dolaşmış ve aradığı şeyhini *Elmalî*’da bulmuştur. Bir
müddet şeyhi *Ümmî Sinan*’ın manevî terbiyesi altında kaldık-
tan sonra, insan yetiştirme faaliyeti olan tasavvufî çalışma-
larına başlamıştır.

Mısırî, *Afyon*, *Kütahya*, *Çal* gibi şehirlerde yaptığı kısa ir-
şat faaliyetlerinin akabinden, doğum yeri ve çocukluğunun
geçtiği *Malatya*’dan sonra ikinci vatan edineceği *Bursa*’ya

yerleşmiştir. İşte Mısırî, aktif faaliyetlerine burada başlamış ve topluma olgun insanlar yetiştirmek amacıyla dergâhını kurmuştur. Mısırî'nin Bursa'daki bu faaliyetleri genellikle tarikat bazında olmuştur. Mısırî, burada dönemin bürokrat ve ilim adamlarının dikkatini çekmiş, döneminin en meşhur ve etkili mutasavvıfları arasına girmiştir.

Ancak Mısırî, gerek kişiliğinden kaynaklanan bir takım sebeplerle; gerekse dönemin siyasî şartlarından rahatsız olarak siyasî anlamda bir takım faaliyetlere girişmiştir. Bu arada, tasavvuf ve tarikatın amacı dışına çıkarak devleti düzeltme faaliyetine girişince, tabii olarak devlet idarecileri tarafından uzun yıllar sürgün edilmek suretiyle, tepki toplamış ve cezalandırılmıştır.

Tarihî kaynaklar, Mısırî'nin bu cezayı almasına onun tasavvuf çizgisinde söylediği aşırı sözleri ve cifir hesabına dayalı abartmalı yorumlarını gerekçe gösterirlerse de, kanaatimizce asıl sebep onun devletin siyasî otoritesine karşı aldığı menfî tavırlardır. Padişah tarafından, yerinde kalıp, devlete ve millete dua etmesi emredildiği halde, müritlerini toplayarak devletin sıkıntılar yaşadığı bir dönemde askerî üs sayılabilecek Edirne'ye yürüyüp, merkez camiinde devlet aleyhinde konuşmalar yapması veya taşkın sözler söylemiş olması, bir şeyhin sürgün edilmesi için her zaman yeterli sebeptir.

Her ne kadar Osmanlı tarihinde fikirlerinin aşırılığından dolayı cezaya çarptırılanlar varsa da, biz Mısırî'nin ilk sebep olarak tasavvufî konularda söylediği aşırı fikirlerinden dolayı bu cezaya uğratıldığı kanaatinde değiliz. Ancak onun devlete karşı olan tavrı, birinci sebep olabilir düşüncesindeyiz. Burada bütün bunlardan Osmanlı'nın fikirlerinden dolayı insanların cezalandırıldığı gibi bir sonuç çıkarmak da yanlışlık olur.

Kaldı ki bu durumda o dönemde, yargılanmadan, fikirleri ilim adamları ve dönemin dinî otoriteleri tarafından muhakeme ve münakaşa edilmeden herhangi bir mutasavvıfın cezalandırıldığını söylemenin son derece gayr-i ciddî olacağı kanaatindeyiz. Çünkü o dönemle ilgili günümüzde yapılan yeni akademik çalışmalar bu tür olaylarda, muhakeme tutanaklarının halen muhafaza edilmekte olduğunu ve bu tutanakların kayda geçtiğini, ispat eder mahiyettedir.

Yine biz o dönemde devletin, mutasavvıfları, fikir ve düşüncelerinden dolayı değil, belki bu fikir ve düşüncelerin son derece dinî hassasiyeti olan Osmanlı toplumunda meydana getirdiği infialler sebebiyle cezalandırdığını düşünüyoruz. Ancak bizim bu tür olaylarla ilgili olarak, mutasavvıfların tamamen haksız olduğunu veya idarenin haklı olduğunu ispat etme gibi bir niyetimizin olamayacağı, bilinmelidir. Aksi takdirde bilimsel düşüncenin hiç bir hükmü kalmaz. Amacımız Mısri olayını genel tarih perspektifinden bakarak değerlendirmek ve anlaşılmasını sağlamaktır. Ayrıca, her olayın kendi içinde, kendi şartlarına göre değerlendirileceği prensibi de unutulmamalıdır.

Biz bu çerçevede Mısri ile ilgili olarak onun, siyasî tavırlarla görevi olmayan bir işe soyunmasından dolayı bu cezaya çarptırıldığını söyleyebiliriz. Belki bir Osmanlı vatandaşı olarak tepkisini şu veya bu şekilde gösterebilirdi. Bununla birlikte onun, hiyerarşik bir yapıya sahip tarikatı, askerî bir güce dönüştürerek, nizâm-ı âlemi düzeltmeye kalkışmasının sonucunu da zaten tarih, bize gerek kalmadan anlatmaktadır. Ancak burada kritize edilen bu tek olaya bakıp, Mısri budur demek de, son derece haksızlık olur kanaatindeyiz.

Bütün bunlara rağmen oldukça hareketli bir hayat süren Mısırî, insan yetiştirmeyi de ihmal etmemiş, tasavvuf tarihinde yerini alacak *Mısriyye Tarikatını* da devam ettirmiş, kendisinden sonra da bu tarikatla bir çok insan yetişerek, Türk kültür ve sosyal hayatına katkılarda bulunmuştur. Hiç şüphesiz, bir takım olumsuzluklarla birlikte, bu tarikatların o dönemlerde Türk ilim ve irfan hayatına katkıları inkar edilemez. Çünkü o dönemde toplumu ayakta tutan gelenek ve görenekler yaygın eğitim tarzında tekkelerde öğrenilmekteydi. Yine bilindiği gibi o dönemlerde tekke ve tarikatlar, âdetâ kültür ve sanat faaliyetlerinin yürütüldüğü merkezler konumundaydı.

Diğer taraftan Mısırî bu denli sıkıntılı ve çileli bir hayatın içinde eser vermeyi ihmal etmemiş, tesbitlerimize göre genellikle tasavvuf alanında bin sayfaya yakın değişik eserler kaleme almış veya aldırmıştır. Özellikle onun divânının günümüze kadar hemen her tarikat ve kesim tarafından ilgiyle okunuyor olması ve tabir caizse bir *tarikatler ilmi* kabul edilmesi, onun hakikati yakaladığı ve tevhîdi özümsemişliğine en büyük delil olsa gerektir. İşin en ilginç ve önemli yanı dilimizde yazılmış en yaygın ve dönemine göre sade divan yine Mısırî'nin divanıdır. Belki, *Yûnus Emre*'den sonra Anadolu halkı tarafından en çok okunan ve tutulan ilahî ve şiirlerin Mısırî'ye ait olduğunu söylemek de, abartma olmaz kanaatini taşıyoruz.

Mısırî, tasavvuf tarihi açısından Anadolu'da *İbn Arabî*'nin XVII. yüzyıldaki en büyük temsilcisi olma özelliğine de sahiptir. Son dönem tasavvuf tarihçisi *Hüseyin Vassaf*'ın da ifade ettiği gibi, "*Mısırî, İbn Arabî'nin dilimizdeki tercümanıdır*". Gerçekten Mısırî, *İbn Arabî*'nin son derece sembolik ve felse-

fi dille yoğun ve anlaşılması güç tarzda ele aldığı tasavvuf felsefesine ait konuları, Türk dilinde çok sade ve yalın bir anlatımla aktarmaktadır. Mısırî'nin tasavvuf felsefesine pek fazla orijinal yorum ve görüşler getirdiğini söylemek mümkün değilse de, *İbn Arabî* düşüncesinin günümüzde daha kolay anlaşılmasına büyük katkıda bulunduğunu itiraf etmek durumundayız.

Mısırî, özelde tasavvuf tarihi açısından Türk tasavvuf düşüncesinin; genelde vahdet-i vücûd merkezli ve *İbn Arabî ekolu* çizgisinde devam edegeldiği tezini destekler mahiyettedir. Çünkü, onun kendi çoşkulu yapısından kaynaklanan ve şatahât kabilinden söylediği bir kaç fikir hariç, *vahdet-i vücûd* anlayışına karşı kendi döneminde gerek Anadolu, gerekse diğer İslâm memleketleri âlimlerinden pek fazla itiraz gelmediğini görüyoruz. Kaldı ki, Mısırî'nin bazı aşırı fikirlerine rağmen, hem kendi döneminde, hem de daha sonraki asırlarda yaşayan mutasavvıfların çoğunluğunun kendisine hayran olduklarını, diğer bir ifadeyle takdir ettiklerini gördük.

Onun tasavvufî görüşleri bölümünde de aktardığımız gibi, O, eserlerinde anlaşılması güç konuları âdeta sohbet seviyesine indirmiş ve toplumun herkesimine fikir ve düşüncelelerini kolaylıkla ulaştırmıştır. Bu durum, gerek Mısırî, gerekse diğer mutasavvıfların insan psikolojisini iyi anladıkları, eğitimde insanların seviyelerine inme veya çıkma konusunda son derece iyi bir formasyona sahip olduklarını göstermesi açısından mühimdir.

Anlayabildiğimiz kadarıyla mutasavvıflar, bugünün modern tabiriyle iyi bir psikoterapistlerdir. Çünkü onlar, özellikle de Mısırî'nin bağlı bulunduğu Halvetîler, rüyayı, sadece müridi bağlayan bir bilgi kaynağı kabul ederler. Yine bu tarikatta

şeyhler müridin gördüğü rüyalara göre, onun maneviyattaki iniş ve çıkışlarını tahlil ederek, onlara yardımcı olurlar. Biz aynı zamanda bu çalışmamızda rüyaların bir insanın hayatını yönlendirme hususundaki etkisiyle ilgili örnekleri, *Niyazî-i Mısırî*'nin yaşamında bol bol gördük. Kanaatimizce tasavvuf tarihinde bir metot olarak kullanılan bu teknik, ruhla ilgili yapılan psikolojik ve parapsikolojik çalışmalarda ve bir çok olayın analizinde daha uzun yıllar modern bilime ışık tutacağı benziyor.

Çalışmamızın ağırlıklı yönünü oluşturan üçüncü ve son bölümünde de görüldüğü gibi Mısırî, tasavvufî terim ve kavramları, âyet ve hadisler çerçevesinde, kendine özgün işarî yorum metotlarını biraz fazla zorlayarak temellendirmeye gayret ettiğini gördük. Hurufîlik ve cifir hesaplarıyla yaptığı zorlamalar hariç tutulursa, Onun, tasavvufun terminolojisine hakim bir tavırla meseleleri anladığını ve anlattığını gördük. Burada yeri gelmişken onun tasavvufî bilgilerinin yanında İslâmî disiplinlerde derinlemesine bir bilgiye sahip olduğunu da belirtmek zorundayız. Onun eserlerinin bir kısmını arap dilinde ve gramer kurallarına uygun yazdığını da hatırlatalım. Bütün bunlar onun, tasavvufî tabirle zahîrî ve batînî ilimlere vukûfiyetini göstermesi açısından önemlidir.

Ancak bu durum, özelde Mısırî için her zaman böyle olmamıştır. Çoğunlukla işin içine cifir ve ebced gibi ilmî açıdan pek fazla değeri olmayan şeylerle uğraşmış ve sonuçta görüşlerini dinî nass ve delillerle temellendirme yerine, yanlış sonuçlar doğuracak neticelere varmıştır. Bu da tabîî olarak onun fikir ve görüşlerinin ilmî açıdan zayıflamasına sebep olmuştur.

Mısırî'nin eserlerinde fikirlerini serdederken, zaman zaman yerlerde filozofları eleştirmesi de onun felsefe formasyonuna sahip olduğunu göstermesi bakımından mühimdir. Ancak, Mısırî için gerek bir mutasavvıf olması bakımından, gerekse tasavvuf ve tarikatların oldukça yaygın olduğu Osmanlı döneminde yaşadığından, Mısırî'nin eserlerinde ele aldığı konular büyük çoğunluğu tasavvufî meselelerdir veya en azından olaylara ve fikirlere bu açıdan bakmıştır.

İlgili bölümde de aktardığımız gibi, Mısırî'nin görüşleri arasında anlaşılması ve kabul edilmesi en zor mesele, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in nübüvvetlerini iddia etmesi ve bu fikrini savunmada ısrar etmesidir. Meseleye Mısırî'nin psikolojik yapısını, tarikatının özelliklerini ve dönemin siyasî çalkantılarını göz önüne alarak bir bütünlük içinde baktığımız zaman, onun, sünnî olduğu halde Hz. Ali ve ehlibeyte olan aşırı sevgisinin, tabir caizse, dozajını ayarlayamamış olması sebebiyle bu gibi aşırı görüşlere düşmüş olabileceğini düşünüyoruz.

Bunların dışında Mısırî'nin eserlerinde ilmî ve fikrî anlamda İslâm inanç ve prensiplerine ters düşebilecek fikri de yok denebilir. Diğer fikir ve görüşlerinin, tamamı tasavvuf düşüncesi çerçevesinde anlaşılabilir ve o fikirlerin kendi içinde bir mantığı olduğu görülebilir. Mesela, Mısırî tasavvufun temel prensip ve kavramlarından *fakr*, *ihlâs*, *sülûk*, *zikir*, *mürşit*, *mürit*, *tevhid*, *nefs* gibi konularda son derece sağlıklı görüşler serdetmiş, bu konuları tasavvuf formasyonu tam bir mutasavvıf yaklaşımıyla ele almıştır.

Son olarak, Mısırî, günümüze kadar bir çok insanı ve mutasavvıfı etkilemiş, hem kendi, hem de sonraki dönemlerde âdeta çağlar üstü seslerden biri olmaya devam etmiştir. Özetle, *Niyazi-i Mısırî*, yaşadığı döneme ilmî, fikrî ve siyasî yönden

damgasını vurmakla kalmamış, yüzyıllarca Osmanlı toplumunun gönül dünyasına açılan penceresi olmuş, tasavvuf kanalıyla onların gönüllerini âdeta fethetmiştir. Mısırî bütün bu özellikleriyle geçmişte eserleri ve düşünceleriyle yerini aldığı gibi, günümüze kadar da uzanmış olup, hemen herkesin sevgi beslediği önemli bir şahsiyet kimliğiyle kültür tarihimizdeki yerini korumaya devam edecektir.

BİBLİYOGRAFYA

A-Kitaplar

- ABDURRAHMAN ABDÎ PAŞA, *Vekâyînâme-i Abdi Paşa*, TTK Ktb., Yazma Eserler, no. 44.,
- ABDURRAHMAN SAMÎ, *Mi'yâru'l-Evliyâ*, İstanbul 1339.
- ABDÜLEHAD en-NURÎ, *Risâle fî Hakkı'd-Deverânî's-Sufiyye*, AÜİF Kütüphanesi, no: 3307.
- ABDÜLKADİROĞLU, Abdülkerim, *Halvetilikin Şabaniye Kolu ve Şeyh Şaban-ı Veli ve Külliyyesi*, Ankara 1991.
- ADIVAR, Adnan, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (Remzi Kitabevi) İstanbul 1982.
- AFFİFÎ, Ebu'l-Alâ, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnu'l-Arabî*, Cambridge 1939.
- , *Muhyiddin İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, (Ankara Üniversitesi Basımevi), Ankara 1975.
- AHMED BİCAN, *Envaru'l-Aşıkîn*, der. M.Faruk Gürtunca, (Ülkü Kitap Yurdu) İstanbul 1972.
- AHMED GAZALÎ, *Sırru'l-Esrâr fî Keşfi'l-Esrâr*, tah. Abdülhamid Salih Hamdân, Kahire 1988.
- AHMED REFİK, *Köprülüler*, (Matbaa-i Hayriyye ve Şürekâsı) İstanbul 1331.
- AHMED RIFAT, *Lugat-i Tarihiyye ve Coğrafiyye*, c. VI, (Mahmud Bey Matbaası) İstanbul 1299.
- , *Mir'atü'l-Mekasid fî Def'il-Mefâsid*, (Vezirhan Matbaası) İstanbul 1293.

- AKARCA, Halit, *Niyazî-i Mısırî, Hayatı, Divânının Tenkitli Neşri*, İstanbul, 1952, (İ.Ü. Türkiyât Enstitüsü, Basılmamış Mezu-niyet Tezi).
- AKKOYUN, Nazım, *El-Es'ile ve'l-Ecûibe*, (Rahmet Yayınları) İstanbul 1966.
- ALTINTAŞ, Hayrani, *Tasavvuf Tarihi*, (AÜ Basımevi) Ankara 1991.
- ANKARAVÎ, İsmail, *Minhâcü'l-Fukarâ*, Bulak 1256.
- ARBERRY, A.J., *Muslim Saints and Mystics* (Episodes From The Tadtkirat al-Avliyâ), London 1966.
- , *Sufism; An Account of The Mystics of Islâm*, London 1956.
- ARİSTO, *Physics*, The Basic Works of Aristotle içinde, VIII. kitap, ed. Richard Mc Keon, New York 1941.
- ARSLAN, Ahmed Turan, *İnam Birgivi Hayatı, Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*, (Seha Neşriyat) İstanbul 1992.
- ASIM EFENDİ, *Kâmus Tercümesi*, (Matbaa-i Osmaniyye), c. III, İstanbul 1305.
- AŞKAR, Mustafa, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, (Mura-diye Kültür Vakfı Yayınları) Ankara 1992.
- , *İskilipli Şeyh Muhyiddin Yavsî Hayatı, Eserleri ve Tasav-vuflî Anlayışı*, (Verâ Yayınları) Ankara 1996.
- ATAYÎ, *Hadâik fî Tekmiletî's-Şakâik*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1332.
- ATEŞ, O. Hulûsî, *Divân-ı Hulûsî-i Dârendevî*, İstanbul 1986.
- AYGEN, Sadeddin, *Şair Mutasavvıf Gülâboğlu Muhammed Aske-rî*, Afyon 1979.
- AYNÎ, Mehmed Ali, *Tasavvuf Tarihi*, sad. H.R. Yananlı, (Kitabevi) İs-tanbul 1992.
- , *Türk Azizleri-İ; İsmail Hakkı*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1944.
- AYVANSARAYÎ, Hüseyin, *Vefeyât-ı Hadîkatü'l-Cevâmî*, İÜ Kütüpha-nesi, TY.2464

- , *Vefeyât-ı Selâtîn ve Meşâhîr-i Ricâl*, haz.Fahri Çetin, İstanbul 1978.
- AZBÎ EFENDÎ, *Divân-ı Hazret-i Mısırî Tahmis-i Dervîşi Azbî*, (Rıza Efendi Matbaası) İstanbul 1284.
- BABİNGER, Franz, *Osmanlı Tarih Yazmaları ve Eserleri*, çev: Çoşkun Üçok, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1992.
- el-BAĞDADÎ, Abdülkâhir, *Usûlu'd-Dîn*, (Matbaatü'd-Devle) İstanbul 1346/1928.
- BAĞDATLI, İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Arifîn ve Asâru'l-Musannifîn*, c. II, İstanbul 1955.
- BAĞIŞ, Orhan, *Niyazî-i Mısırî Dîvanı'ında Dîn ve Tasavvuf*, Ankara 1995 (AÜSBE, Türk İslâm Edebiyatı Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi).
- BANDIRMALI-ZÂDE, Ahmed Münib, *Mir'âtü't-Turuk*, (Dersaadet) İstanbul 1306.
- BARTHOLD, W. - Köprülü, Fuad, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (DİB Yayınları) Ankara 1982.
- BAYKAL, Kazım, *Bursa ve Anıtları*, (Aycan Matbaası) Bursa 1950.
- BAYRAKTAR, Mehmet, *Kayserili Dâvud (Davûd-ı Kayserî)*, KBY Ankara 1988.
- BAYRAMOĞLU, Fuat, *Hacı Bayram Velî, Yaşamı, Soyu, Vakfı*, (TTK Yayınları) Ankara 1983.
- Ba'zı Menâkıb-ı Meşâyih*, Millet Kütüphanesi (Ali Emîri, Şer'iyye Bölümü), no: 1064.
- BEYHAKÎ, *Şuabu'l-İmân*, c. VII, Beyrut 1410/1990.
- BİLGİNER, Sadettin, *Allah ve İnsan*, İstanbul 1977.
- BOLAY, S. Hayri, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, (Akçağ Yayınları) Ankara 1987.
- el-BOLEVÎ, Mustafa bin Ali, *Adabu't-Turuk*, İstanbul 1290.
- BROCKELMAN, C, *GAL*, c. II, Leiden 1938.
- BROWNE, Edward, *A Literary History of Persia*, Cambridge 1977.

- BURSALI, Mehmed Tahir, *Aydın Vilayetine Mensub Meşayih, Ülemâ, Şuarâ, Muerrihûn ve Etibbâ'nın Terâcim-i Ahvâli*, (Keşişyan Matbaası) İzmir 1324.
- , *Kibar-ı Ülemâdan On İki Zâtın Terâcim-i Ahvâli*, İstanbul 1318.
- , *Osmanlı Müellifleri*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1338.
- BURSEVÎ, İsmail Belig, *Güldeste-i Riyâz-ı İrfân ve Vefeyât-ı Danişverân-ı Nâdiredân* (Vilayet Matbaası) İstanbul 1302.
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Mesnevî*, c. II, (Matbaa-i Amire) İstanbul.
- , *Silsilenâme-i Celvetiyye*, (Haydarpaşa Hastanesi Matbaası) İstanbul 1291.
- , *Şerh-i Ebyâtı Yûnus Emre*, Süleymaniye Kütüphanesi.
- , *Şerh-i Kelimât-ı Yûnus Emre Tezyîl-i Mısırî*, Amasya İl Halk Kütüphanesi, no: 05 Ba 1536/2.
- , *Tefsîr-i Ruhu'l-Beyan*, c. III, (Daru'l-Fikir) Beyrut tarihsiz.
- el-BUSTANÎ, Resâilu İhvânî's-Safâ, Beyrut 1957.
- CANTEMİR, Demetrius, *The History of Growth and Decay of The Ottoman Empire*, London 1734-1735.
- CEBECİOĞLU, Ethem, *Hacı Bayram Velî*, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1991.
- , *Hacı Bayram Velî ve Tasavvuf Anlayışı*, (Muradiye Kültür Vakfı Yayınları) Ankara 1994.
- el-CEBERTÎ, Abdurrahman, *Acâibu'l-Asâr fi't-Terâcimi ve'l-Ahbâr*, c. I, (Dâru'l-Cil) Beyrut tarihsiz.
- CİLÎ, Abdülkerim, *el-İnsânü'l-Kâmil*, c. I, (Matbaatü Mustafa Halebî) Mısır 1402/1982.
- el-CÜRCANÎ, Seyyid Şerif, *Ta'rifât*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1275.
- ÇANKI, M. Namık, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, c. I, (Cumhuriyet Matbaası) İstanbul 1954.
- ÇELİKOĞLU, Şahver, *Sezâyî-i Gülşenî*, İstanbul 1986.

- ÇERKEŞÎ, Mustafa Efendi, *Risâle fî Tahkiki't-Tasavvuf*, İstanbul 1290.
- ÇİÇEK, Yakub, *Harirî-Zade Mehmed Efendi Hayatı, Eserleri ve Tıbbınu Vesâilî Hakayık fî Beyânî Selâsil-i Tarâik Muhtevası-Kaynakları*, (Basılmamış Doktora tezi), İstanbul 1983.
- DEFTERDAR, Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekâyiât*, sad. Abdülkadir Özcan, c. I-II, (Ter. 1001 Temel Esere Serisi) İstanbul 1977.
- DEVELLİOĞLU, Ferid, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat*, (Aydın Kitabevi) Ankara 1988.
- DİNDAR, Bilâl, *Sayh Badr al-Din Mahmud et Ses Waridât*, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1990.
- DOĞRAMACI, Baha, *Niyazî-i Mısırî Hayatı ve Eserleri*, (Kadioğlu Matbaası) Ankara 1988.
- DÜZGÜN, Ş. Ali, *Nesefî ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Alem İlişkisi*, (Basılmamış Doktora tezi) Ankara 1996.
- EFLAKÎ, *Ariflerin Menkîbeleri (Menâkıbu'l-Arifin)*, c. I, çev. Tahsin Yazıcı, (Millî Eğitim Basımevi) İstanbul 1986.
- EKİZ, Abdullah, *Sinan Ümmî ve Ahfâdı*, Ankara 1962.
- The Encyclopedia Americana* (The International Reference Work), c. XII, Washington 1829-1957.
- ENVER FUAD, Ebu Azzam, *Mu'cemu Istılâtı's-Suîyye*, Lübnan 1993.
- ERASLAN, Kemâl, *Divân-ı Hikmetten Seçmeler*, (KB Yayınları) 1993.
- ERAYDIN, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1990.
- EREN, Sıddık Naci, *Yüce Veliler ve Anadolu Evliyaları*, (Şelale Yayınları) İstanbul 1990.
- ERDOĞAN, Mustafa, *Niyazî-i Mısırî Şerhleri*, (Lisans Tezi) GÜGEF, Ankara 1994.

- ERDOĞAN, Kenan, *Niyazî-i Mısırî Hayatı, Edebi kişiliği, Eserleri ve Divânının Tenkitli Metni*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1993.
- EVLİYA ÇELEBİ, *Seyahatnâme*, c. IV, İstanbul 1314.
- el-EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasen, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, (Mektebetü Dârî'l-Beyân) Beyrut 1401/1981.
- , *Makâlât*, haz. Helmuth Rihter, Wiesbaden 1981.
- EŞREFZÂDE, Ahmed Ziyaeddin bin Muhammed, *Gülzâr-ı Sulehâ ve Vefeyât-ı Urefâ*, BEEK (Orhan Bölümü), no: 1018/2.
- FERİDÜDDİN-İ ATTAR, *Tezkiratü'l-Evliyâ*, haz. Orhan Yavuz, (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları) Ankara 1988.
- FİLİZ, Şahin, *Felsefe Açısından Tasavvufî Bilginin Değeri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1994.
- FİĞLALİ, Ethem Ruhî, *İmamîyye Şiası*, (Selçuk Yayınları) Ankara 1984.
- FORDHAM, Frieda, *Jung Psikolojisi*, çev. Aslan Yalçın, (Say Dağıtım) İstanbul 1994.
- GALE, R.M., *The Philosophy of Time*, London 1968.
- GAZALÎ, *İhyâu Ulûmî'd-Dîn*, c. IV, (Matbaatü Mustafa Halebî) Kahire 1358/1939, ss. 220-221.
- GAZZÎZÂDE, Abdüllatif, *Hülâsâtü'l-Vefeyât*, BEEK, Genel Kitaplar, no: 2162.
- , *Vakiât-ı İbnü'l-Gazzî*, SüleymaniyeKütüphanesi (Pertev Paşa), no: 431.
- GİBB, E.J., *A History of Ottoman Poetry*, c. III, London 1904.
- , *Mohammedanism*, Oxford 1969.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki, *Hurûfîlik Metinleri Kataloğu*, (TTK Basımevi) Ankara 1989.
- , *Melâmilik ve Melâmiler*, (Ayhan Matbaası) İstanbul 1992.

- , *Mevlâna'dan Sonra Mevlevîlik*, (İnkilab Kitabevi) İstanbul 1953.
- , İsmet Sungurbey, *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*, (Eti Yayınevi) İstanbul 1966.
- , *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, (İnkilab ve Aka Kitabevleri) İstanbul 1977.
- , *Yûnus Emre ve Tasavvuf*, İstanbul 1961.
- GÜMÜŞHANEVÎ, Ahmed Ziyaeddin, *Camiu Usuli'l-Evliyâ*, (Matbaatü'l-Vehbiyye) Kahire 1298.
- GÜNALTAY, Şemseddin, *Felsefe-i Ulâ*, (Evkâf-ı İslâmiyye Matbaası) İstanbul 1339- 1341.
- GÜNDÜZ, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, (Seha Neşriyat) İstanbul 1989.
- GÜRSOY, Kenan, *Ekzistans ve Felsefe Üzerine Görüşler*, (Akçağ Yayınları) Ankara 1988.
- , *J. P. Sartre Ateizmi'nin Doğurduğu Problemler*, (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları) Ankara 1987.
- el-HAFNÎ, Abdülmun'im, *Mu'cemu Istilâti's-Suîyye*, Beyrut 1980.
- HALAÇOĞLU, Yusuf, *XV ve XVII. Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, (TTK Basımevi) Ankara 1991.
- el-HALVETÎ, Hasan bin Muhammed, *el-Adâbu's-Seniyye limen Yurîdu Tarika Sadâti Halvetiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi (Düğümlü Baba), no: 218.
- el-HANÎ, Abdülmecid, *el-Behcetü's-Seniyye fî Adâbi't-Tarikati'l-Aliyyeti'l- Halidiyye*, İstanbul 1989.
- , *el-Hadâiku'l-Verdiyye fî Hakâik el-Ecillâi'n-Nakşibendiyye*, Kahire 1308.
- HARİRİZÂDE, M. Kemaleddin, *Fethu'l-Esrâr fî Şerh-i Virdi's-Settâr*, (Matbaa-i Amire), İstanbul 1287.
- , *Risale-i Kenzü'l-Feyz*, Süleymaniye Kütüphanesi (H.Mahmud Efendi) no: 2631.

- , *Tıbyanü Vesâilî Hakâik fî Beyanı Selâsili't-Tarâik*, c. I-III, Süleymaniye Kütüphanesi (İbrahim Efendi), no: 430-432.
- HAMMER, Purgstall, *Osmanlı Devleti Tarihi*, c. IX, (Üçdal Neşriyet) İstanbul 1985.
- HELVACI, Ali ve Arkadaşları, *Malatyalı Gönül Sultanları*, Ankara 1991.
- el-HEREVÎ, Abdullah, *Menâzilü's-Sâirîn*, (Matbaatü Mustafa Halebî) Kahire 1386/1966.
- HİNİZ, Walther, *Uzun Hasan ve Şeyh Cüneyd XV. Yüzyılda İran'ın Millî Bir Devlet Haline Yükselişi*, Çev. Tevfit Bıyıklıoğlu, (TTK Basımevi) Ankara 1948.
- HOCAZÂDE, Ahmed Hilmi, *Ziyaret-i Evliyâ*, İstanbul 1325.
- el-HÜCVURÎ, Ali bin Osman bin Ebî Ali, *Keşfu'l-Mahcûb*, Beyrut 1980.
- HUGHES, Thomas, *Dictionary of Islâm*, New Delhi- India 1978.
- el-HÜLVÎ, Mahmud Celâleddin, *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*, Millet Kütüphanesi (Ali Emiri, Şer'iyye Bölümü), no: 1100.
- , *Lemezât-ı Hulviyye ez-Lemezât-ı Ulviyye*, haz. M. Serhan Tayşî, (MÜİF Yayınları) İstanbul 1992.
- HÜSEYİN ARİF, *Divanı ve Hayatı ile Yûnus Emre*, (Hicret Yayınları) İstanbul 1947.
- HÜSEYİN HÜSAMEDDİN, *Amasya Tarihi*, (Necm-i İstiklâl Matbaası) İstanbul 1928.
- HÜSEYİN VASSAF, *Kemâlnâme-i Hakkı*, BEEK, Genel Kitaplar, no: 129.
- , *Sefîne-i Evliya'yı Ebrâr fî Şerhi Esmâr-ı Esrâr*, c. III-IV, Süleymaniye Kütüphanesi (Yazma Bağışlar) no: 2307-2309.
- , *Sefîne-i Evliyâ*, haz. M. Akkuş-Ali Yılmaz, c. I, (Sehâ Neşriyat) İstanbul 1991.

- İBN ARABÎ, *el-Envâr fîma Yemnahû Sahibe'l-Halveti min Esrâr*, tah. Abdurrahman Hasan, (Alemü'l-Fikir) Kahire 1986.
- , *Fusûsu'l-Hikem*, Tah. Ebu'l-Alâ Afîfî, (Dâru'l-Kütübi'l-Arabî) Beyrut 1400/1980.
- , *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, c. I, (Dâru Sadr) Beyrut tarihsiz.
- , *el-Halvetu'l-Mutlaka*, (Alemü'l-Fikir) Kahire 1415.
- , *Mu'cemu Istilahât's-Suîyye*, tah. Bessam Abdülvehhab el-Câbî, (Darü'l-İmami Müslim) Lübnan 1990.
- İBNU'L-CEVZÎ, Ebu'l-Ferac, *Nüzhetü'l-A'yunu'n-Nevâzir fî İlmi'l-Vü-cûhi ve'n-Nevâzir*, (Müessesetü'r-Risâle) Beyrut 1407/1987.
- , *Menâkıbu Ma'rûfî'l-Kerhî ve Ahbâruhu*, tah. Abdullah Cebbûrî, (Daru'l-Kitabi'l-Arabî) Beyrut 1985.
- , *Sıfatu's-Safve*, c. II, (Daru'l-Kitabi'l-İlmiyye) Beyrut 1989.
- İBNU'L-EMÎN, Mahmud Kemâl, *Son Asır Türk Şairleri*, c. V, İstanbul 1988.
- İBN-İ HACER, el-Askalânî, *Tezhibü't-Tehzîb*, Haydarabad 1325-1327.
- İBN-İ HALDUN, *Mukaddime*, (Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî) Beyrut tarihsiz.
- İBN-İ HALLİKÂN, *Vefeyâtü'l-A'yân*, c. I, Bulak 1299.
- İBN-İ HİŞAM, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, c. I, (Daru'l-Kalem) Beyrut tarihsiz.
- İBN KÜTEYBE, *Te'vilu Muşkili'l-Kur'ân*, Mısır 1954.
- İBN MANZUR, *Lisânu'l-Arap*, haz. Yûsuf Hayyât-Nedim Mar'aşlı, c. I-III, (Dâru Sadr) Beyrut 1970.
- İBNU'L-MULAKKAN, *Tabakâtü'l-Evliyâ*, tah. Nureddin Şureybe, Kahire 1983.
- İBN NEDİM, *el-Fihrist*, (Daru'l-Marife) Beyrut tarihsiz.
- İBN SİNÂ, *Tis'a Resâil*, İstanbul 1298.

- İBN-İ TEYMİYE, *Mecmûa-ı Fetevâ*, c. X, haz. Abdurrahman b. Muhammed Mecdî, Riyad 1381.
- İBRAHİM EFENDİ, *Risâle fî Zikri Cehrî ve Raksı Sufiyâne*, Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi, no: 05 Ba 936/2.
- İBRAHİM RAKİM, *Vâkıât-ı Mısırî*, Süleymaniye Kütüphanesi (İzmir), no: 790.
- İKBAL, Muhammed, *The Reconstruction of Religious Thought in Islâm*, Lahore 1968.
- İNALCIK, Halil, *The Ottoman Empire (The Classical Age)*, London 1973.
- İPEKTEN, Haluk - İsen, Mustafa -Toparlı, Recep - Okçu, Naci - Karabey, Turgut, Karabey, *Dîvan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları) Ankara 1992.
- el-ISBAHANÎ, Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ*, (Darü'r- Reyyan li't-Tûras) Kahire 1987.
- el-ISFAHANÎ, Ragıp, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'ân*, Mısır 1353.
- İstanbul Kütüphaneleri Türkçe Yazma Dîvanlar Kataloğu*, c. II, İstanbul 1959.
- JÜNG, Carl Gustav, *Psychology and Religion*, London 1969.
- KABAKLI, Ahmet, *Yûnus Emre*, (Toker Yayınları) İstanbul 1972.
- KADI ABDÜLCEBBÂR, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, Kahire 1988.
- KARA, Mustafa, *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler-I*, (Uludağ Yayınları) Bursa 1990.
- , *Bursa'da Tarikatlar ve Tekkeler-II*, (Uludağ Yayınları) Bursa 1993.
- , *Süleyman Uludağ, İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usulu*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1980.
- , *Niyazi-i Mısırî*, (TDV Yayınları) Ankara 1994.
- KARAMÜRSEL, Ziya, *Osmanlı Devletinin Malî Tarihine Bir Bakış*, (TTK Basımevi) Ankara 1989.
- el-KAŞÂNÎ, Abdürrezzak, *İstilahâtü's-Sufiyye*, tah. Abdül'âl Şahin, Kahire 1992.

- KATİB ÇELEBİ, *Fezleke-i Katib Çelebi*, c. II, (Ceride-i Havâdis Matbaası) İstanbul 1287.
- , *Mizânü'l-Hakk fî İhtiyârî'l-Ehakk*, AÜİF Kütüphanesi, no: 1a- 51b.
- , *Takvîmü't-Tevârîh*, BEEK Genel Kitaplar, no: 121.
- el-KELABAZÎ, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, tah. Mahmud Emin en- Nuri, Kahire 1992.
- KEPECİOĞLU, Kamil, *Bursa Kütüğü*, c. I-IV, BEEK, Genel Kitaplar, no: 4519- 4522.
- KINALIZÂDE Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî*, (Bulak Matbaası) Mısır 1284.
- KOÇI BEY, *Risale-i Koçi Bey*, (Mösyö Wats Matbaası) İstanbul 1277.
- , *Koçi Bey Risalesi*, sad. Zuhurî Danışman, (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları) Ankara 1985.
- KOÇYİĞİT, Talat, *Hadis Tarihi*, (AÜİF Yayınları) Ankara 1988.
- KONEVÎ, Sadreddin, *İ'câzu'l-Beyân fî Tefsiri' Ümmi'l-Kur'ân*, (Dâire-tü'l- Maârifî'n-Nizamiyye) Haydarabad 1310.
- KÖPRÜLÜ, Fuad, *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*, (TTK Basımevi) Ankara 1988.
- , *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, (DİB Yayınları) Ankara 1982.
- KÖPRÜLÜ, Orhan, *Tarihî kaynak Olarak XIV ve XV. Asırlardaki Bazı Türk Menâkıbnâmeleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1953 (İÜEF Tarih Semineri Kütüphanesi), no: 512.
- KÖPRÜLÜ, Ömer, *Osmanlı Devletinde Köprülüler*, (Aydınlık Basımevi) İstanbul 1943.
- KÖSTENDİLLİ, Süleyman Şeyhî, *Bahru'l-Velâye*, Berlin Kütüphanesi, no: 1683.
- KÜÇÜK, Ubeydullah, *Risâle-i Hazret-i Niyazî-i Mısri*, (Bedir Yayınları) İstanbul 1980.
- KÜÇÜKDAĞ, Yusuf, *II. Bayezid, Yavuz ve Kanunî Devirlerinde Cemalî Ailesi*, (Aksarayî Vakfı Yayınları) İstanbul 1995.

- KÜLÇE, Süleyman, *Mareşal Fevzi Çakmak, Askerî, Siyasî, Hususî Hayatı* (Yeni Asır Matbaası) İzmir 1946.
- KÜYEL, Mübahat, *Aristoteles ve Farabî'nin Varlık ve Düşünce Öğretileri*, Ankara 1969.
- LA'LÎ, Fenâî Efendi, *Şerh-i Ma'nevî-i Şerîf*, İstanbul 1289.
- LALÎZÂDE, Abdülbakî bin Muhammed, *Menâkıb-ı Melâmiyye-i Bayramiyye*, Millet Kütüphanesi (Ali Emîrî, Şer'iyye), no: 1051.
- LAMÎ ÇELEBÎ, *Nefehâtü'l-Üns Tercümesi*, İstanbul 1289.
- LATİFÎ, *Tezkire-i Latîfî*, Millet Kütüphanesi (Ali Emîrî Bölümü), no:776.
- LERMİOĞLU, Ayten, *Hız. Mevlânâ ve Yakınları*, (Redhouse Yayınları) İstanbul 1969.
- MACÎT FAHRÎ, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, (İklim Yayınları) İstanbul 1987.
- el-MAKRİZÎ, Takiyyüddin Ebu'l-Abbâs, *Kitabu'l-Mevâiz ve'l-l'tibar fî Zikri'l-Hitâti ve'l-Asâr*, c. II, Beyrut Tarihsiz.
- MANSUR ALÎ NASÎF, *et-Tâc el-Câmiu'l-Usûl fî Ehâdisi'r-Rasûl*, c. I, (Mektebetü'l-İslâmiyye) İstanbul 1981.
- MASSIGNON, Louis, *La Legende De Hallace Mansur en Pays Turcs*, Paris 1947.
- el-MATURÎDÎ, Ebû Mansur, *Kitabu't-Tevhîd*, tah. Fethullah Huleyf (el-Mektebetü'l-İslâmiyye) İstanbul 1979.
- MECDÎ EFENDÎ, *Terceme-i Şakâyıkı Nu'maniye*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1269.
- Mecmûa-yı Hazreti Mısırî*, İst. Üniv. Kütüphanesi, TY. No:6374.
- MEHMED FAHREDDİN, *Gülzâr-ı İrfân*, (Araştırmacı-Yazar Kamil Şahin'in Özel Kütüphanesindeki Nüsha)
- MEHMED HALİFE, *Tarih-i Gülmanî*, sad. Kamil Su, (Kültür Bakanlığı Yayınları) İstanbul 1976.
- MEHMED MURAD, *Tarih-i Ebu'l-Farûk*, c. IV, İstanbul 1329.

- MEHMED NAZMÎ, *Hediyetü'l-Ihvân*, Süleymaniye Kütüphanesi (Raşid Efendi), no:495.
- MEHMED RAŞİD, *Raşid Tarihi*, c. I, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1282.
- MEHMED RİFAT, *Nefhatü'r-Riyâzî'l-Âliyye fî Beyân-ı Tarikati'l- Kadi-riyye*, Millet Kütüphanesi, no: 1127.
- MEHMED SÜREYYA, *Sicill-i Osmanî*, c. IV, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1313.
- MEHMED ŞEMÎ, *Esmârü't-Tevârîh*, İstanbul Üniv. Kütüphanesi, no:2045.
- MEHMED ŞEMSEDDİN, *Gülzâr-ı Mısri*, (Kütüphanemizdeki Fotokopi Nüshası).
- MEHMED ŞEYHÎ, *Vakâyiü'l-Fudalâ*, haz. Abdülkadir Özcan, (Çağrı Yayınları) İstanbul 1985.
- MEHMET TEVFİK, *Ruhî Bunalımlar ve İslâm Ruhiyatı*, (Güven Matbaası) Ankara 1985.
- Menkabe-i Misriyye*, BEEK, Genel Kitaplar, no:854.
- MERZİFONÎ, Sinaneddin Yusuf, *Risale-i Sünbül Der Hakkı Devrân-ı Sufiyye*, İÜ Kütüphanesi, TY, no: 3868.
- MEVLANÂ, Celaleddin Rumî, *Fihî mâ Fih*, haz. Selçuk Eraydın, (İz Yayıncılık) İstanbul 1994.
- el-MEVSİLÎ, Abdullah bin Mahmud, *el-İhtiyar li Ta'lîlî'l-Muhtar*, c. I, (Mustafa Halebî) Kahire 1951.
- el-Mu'cemu'l-Vasît*, (Komisyon), c. I-II, Kahire 1960.
- MUHAMMED A. Dernîka-Sübham Tevfik el-Mısri, *İbn-i Teymiyye ve's-Sufiyye*, (el-Mektebetü'l-İslâmî) Beyrut 1992.
- MUALLİM NACİ, *Osmanlı Şairleri*, haz.Cemal Kurnaz,(KB Yayınları) Ankara 1986.
- MUHAMMED NURU'L-ARABÎ, *Mısri Niyazî Divanı Şerhi*, haz: M. Sadeddin Bilginer, İstanbul 1982.
- MUSTAFA el-BEKRÎ, *Hediyetü'l-Ahbâb fî mâ li'l-Halveti ve'l-Adâb*, (Harîrîzâde'nin Tıbyan'ı içinde), c. I, Süleymaniye Kütüphanesi (İbrahim Efendi), no: 431, vv. 349a-377a.

- MUSTAFA LÜTFÎ, *Tuhfetü'l-Asrî fî Menâkıbı'l-Mısrî*, (Emîrî Matbaası) Bursa 1309).
- MUSTAFA NURÎ PAŞA, *Netâicü'l-Vukûât*, sad. Neşet Çağatay, c. I-IV, (TTK Basımevi) Ankara 1987.
- MÜSTAKİMZÂDE, Süleyman Sadeddin, *Mecelletü'n-Nisâb fî'n-Niseb ve'l- Künâ ve'l-Elkâb*, Süleymaniye Kütüphanesi (Halet Efendi), no: 628.
- , *Menâkıb-ı Ahvâli Melâmiyye-i Şuttariyye*, Millet Kütüphanesi (Ali Emîrî, Şer'iyye), no: 1051.
- , *Risâle-i Tâc*, Süleymaniye Kütüphanesi (Pertev Paşa), no:611/6.
- en-NABLÛSÎ, Abdulganî bin İsmail, *el-Hâmil fî'l-Felek ve'l-Mahmûl fî'l-Fulk fî İtlâkı'n-Nübüvveti ve'r-Risâleti ve'l-Hilâfeti ve'l-Mülk*, Süleymaniye Kütüphanesi (Es'ad Efendi Bölümü), no. 3606.
- NAİMÂ, Mustafa, *Ravzatü'l-Hüseyin fî Hülâsât Ahbârî'l-Haflıkayn*, c. IV, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1282.
- NASR, Seyyid Hüseyin, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, çev. Nazife Şişman, (İnsan Yayınları) İstanbul 1985.
- en-NEBHANÎ, Yusuf, *Camîu Kerâmâtî'l-Evlîyâ*, c. II, (Mustafa Halebî ve Evladuhu) Kahire 1984.
- NECMEDDİN KÜBRÂ, *Tasavvufî Hayat (Usûl-i Aşere, Risale ile'l-Haim, Fevâihu'l-Cemal)*, çev. Mustafa Kara, İstanbul 1980.
- en-NESEFÎ, Ebu'l-Muîn, *Tabsîratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Diyânî İşleri Başkanlığı Yayınları) Ankara 1993.
- NİŞANCIZÂDE, Mehmed, *Mir'ât-ı Kâinât*, c. II, İstanbul 1290.
- NİCHOLSON, Reynold, *The Mystics of Islam*, London 1975.
- NİYAZÎ-İ MISRÎ, *ed-Devratü'l-Arşîyye*, Millet Kütüphanesi (Ali Emîrî Bölümü), no: 4427/19.
- , *Divân-ı Niyazî*, Süleymaniye Kütüphanesi (Düğümlü Baba Bölümü), no: 410.

- , *Es'ile ve Ecuibe-i Mutasavvifâne*, Atıf Efendi Kütüphanesi, no: 1400, vv. 8b-9a.
- , *Mevâidü'l-İrfan ve Avâidü'l-İhsan*, Selimağa Kütüphanesi (Hüdayî Bölümü), no: 587.
- , *Mecâlis*, Süleymaniye Kütüphanesi (H.Mahmud) no: 1758.
- , *Mecmûa*, BEEK (Orhan Bölümü), no: 690.
- , *Mecmûa*, Süleymaniye Kütüphanesi (Raşid Efendi), no: 1218.
- , *Risâle-i Arşıyye*, Süleymaniye Kütüphanesi (H.Mahmud), no: 3346/6.
- , *Risâle fi Deverâni's-Sufiyye*, Süleymaniye Kütüphanesi (Pertev Paşa), no: 620/9.
- , *Risâle-i İade*, Süleymaniye Kütüphanesi, (H. Mahmûd), no: 1400.
- , *Risale-i Haseneyn*, Süleymaniye Kütüphanesi (H.Mahmud), no: 3346/10.
- , *Risâle-i Nefse*, Millet Kütüphanesi, (Ali Emîrî, Şer'iyye), no:1104/8.
- , *Risâle-i Nokta*, Süleymaniye Kütüphanesi (Pertev Paşa), no: 620/14.
- , *Risale-i Vahdet-i Vücûd*, Süleymaniye Kütüphanesi (H.Mahmud), no: 3299/3.
- , *Şerh-i Ebyâtı Yûnus Emre*, Süleymaniye Kütüphanesi (H.Mahmud), no: 1099/2.
- , *Şerh-i Esmâu'l-Hüsnâ*, Atıf Efendi Kütüphanesi, no: 1400.
- , *Ta'biratü'l-Vakîât*, Süleymaniye Kütüphanesi (H. Mahmud), no: 3346/10.
- , *Tefsîr-i Fatihatü'l-Kitab*, Süleymaniye Kütüphanesi, (Pertev Paşa), no: 620.

- , *Tesbi-i Kaside-i Bürde*, Süleymaniye Kütüphanesi (Mihrişah), no: 208/5.
- , *Usûl-ı Tarikat ve Rumûz-ı Hakikat*, (Süleyman Efendi Matbaası) İstanbul 1293.
- OCAK, Ahmed Yaşar, *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, (TTK Basımevi) Ankara 1982.
- , *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sûfilik: Kalenderilik (XIV ve XVII. Yüzyıllar)*, (TTK Basımevi) Ankara 1992.
- , *Veysel Karanî ve Üveysilik*, (Dergâh Yayınları) İstanbul 1982.
- ORAL, Hüseyin, *Niyazî-i Mısri Hayatı, Tefekkürü, Eserleri*, (Yeni Asya Yayınları) İstanbul 1987.
- ÖMERÜ'L-FUADÎ, *Menakıb-ı Şerîf-i Pîr Halvetî Hazret-i Şaban-ı Velî*, (Kastamonu Vilayet Matbaası) Kastamonu 1294.
- , *Risâle fî Beyân-ı İtikaf ve Halvet*, Süleymaniye Kütüphanesi (Esat Efendi), no: 1734/5.
- ÖZTÜRK, Y. Nuri, *Kur'ân ve Sünnete Göre Tasavvuf*, (Yeni Boyut) İstanbul 1993.
- , *Kuşadalı İbrahim Halvetî Hayatı, Düşünceleri, Mektubları*, (Fatih Yayınevi) İstanbul 1982.
- , *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler*, (Sidre Yayıncılık) İstanbul 1988.
- PAKALIN, Mehmed Zeki, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, c. I- III, (Millî Eğitim Basımevi) İstanbul 1971.
- PALA, İskender, *Ansiklopedik Divân Şiiri Sözlüğü*, (KB Yayınları), Ankara 1989.
- PEÇEVÎ, İbrahim Efendi, *Peçevî Tarihi*, c. I-II, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1283.
- RADTKE, Bernd, *Selâsetü Musannefâtin li'l-Hakîm Tirmizî-Kitabu Sîrati'l- Evliyâ*, (Bibliotheca Islamica-Band 35a), Beirut 1992.

- RAZÎ, Fahreddin, *el-Metâlibu'l-Âliye*, c. VII, tah. Ahmed Hicazî es-Sekâ (Daru'l- Kitabi'l-Arabî) Beyrut 1987.
- , *Şerhu Esmâillahi'l-Hüsnâ*, Beyrut 1404/1984.
- Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, neşr. Ebû Rîde, Kahire 1953.
- RİYAZÎ, *Tezkire-i Riyazî*, Millet Kütüphanesi (Ali Emîrî, Tarih Bölümü), no: 765.
- ROGO, D. Scott, *Parapsikoloji-Duyular Dışı İletişim*, çev. Selman Gerçeksever (Ruh ve Madde Yayınları) İstanbul 1990.
- es-SABUNÎ, Muhammed Ali, *en-Nübüvve ve'l-Enbiyâ*, (Mektebetü'l-Gazalî) Şam 1985.
- SADIK VİCDANÎ, *Tomar-ı Turuk-ı Aliyyeden Halvetiyye Silsilenâmesi*, (Evkâf-ı İslamiyye Matbaası) İstanbul 1338-1341.
- SAFAYÎ, *Tezkire-i Safayî*, Millet Kütüphanesi (Ali Emîrî, Tarih Kısmı), no: 771.
- Sahih-i Buharî Tercîdi Sarîh Tercemesi*, c. I-XII, (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları) Ankara 1975-1983.
- SAKIP DEDE, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, Mısır 1283.
- SALÎM, *Tezkire-i Salim*, İstanbul 1334.
- SARI ABDÜLLAH EFENDÎ, *Semerâtü'l-Fuâd fî'l-Mebdei ve'l-Meâd*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1288.
- SARTRE, J. Poul., *La Nausse'*, Gallimard 1938.
- SCHİMMEL, Annemarie, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Ender Gürol, İstanbul 1982.
- SENAÎ, Hasan Efendizâde, *Menâkıbnâme-i Şeyh Muhammed Nasûhî el- Üsküdârî*, Millet Kütüphanesi (Ali Emîrî, Şer'iyye Böl.), no: 1104/1.
- SERİN, Rahmi, *İslâm Tasavvufunda Halvetîler ve Halvetîlik*, (Petek-Yayınları) İstanbul 1984.
- SEZGİN, Abdülkadir, *Hacı Bektaş-ı Velî ve Bektaşîlik*, (Sezgin Neşriyat), İstanbul 1991.
- SİLAHDÂR, Fındıklılı Mehmed Ağa, *Silâhdâr Tarihi*, c. II, (Orhaniye Matbaası) İstanbul 1928.

- SİNANEDDİN YUSUF, *Menâkıb-ı Şerif ve Tarikatnâme-i Pîrân ve Meşâyih-ı Tarikat-ı Aliyye-i Halvetiyye*, Millet Kütüphanesi (Ali Emirî, Şer'iyye Bölümü), no: 1330/1.
- SMİTH, Margaret, *Readings From The Mystics of Islâm*, London 1950.
- SOLAKZÂDE, Mehmed Hemdemî Çelebi, *Solakzâde Tarihi*, c. I-II, haz. Vahid Çabuk, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1989.
- SUAD HAKÎM, *el-Mu'cemu's-Sufiyye*, (Dâru'n-Nedra), Beyrut 1981, ss. 1235- 1236.
- SUAD MAHİR, *Mesâcidu Mısır ve Evliyâuhâ's-Salihûn*, c. III, Kahire 1981.
- SUNAR, Cavit, *Melâmilik ve Bektaşîlik*, AÜİF Yayınları, Ankara 1973.
- es-SUYUTÎ, Celâleddin, *Câmiu's-Sağîr fî Ehâdisi'l-Beşîri'n-Nezîr*, c. II, (Daru'l-Fikr) Beyrut tarihsiz.
- , *ed-Dürri'l-Mensûr*, c. IV, (Dâru'l-Fikr) Beyrut 1983.
- , *el-Eşbâh ve'n-Nezâir*, Haydarabad 1359.
- , *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, c. II, Mısır 1368.
- es-SÜHREVERDÎ, *Risaletü İrşadi'l-Mürîdin ve İncâdü't-Talibîn*, Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi, 05 Ba 1074/4.
- es-SÜLEMÎ, Ebu Abdurrahman, *Tabakâtü's-Sufiyye*, Kahire 1986.
- SÜLEYMAN FİKRİ, *Antalya Livası Tarihi*, (Matbaa-i Amire) İstanbul 1338-1340.
- SÜMER, Faruk, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, (Güven Matbaası) Ankara 1976.
- es-SÜNBÜLÎ, Mehmed Samî', *Esmâr-ı Esrâr*, (Cemal Efendi Matbaası) İstanbul 1316.
- ŞANLI, Rahime, *Niyazî-i Mısırî Dîvanı*, Ankara 1982(HÜTDE Basılmamış Mezuniyet Tezi).
- ŞAPOLYO, Enver Behnan, *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*, (Türkiye Yayınları) İstanbul 1964.

- eş-ŞA'RANÎ, Abdülvehhab, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Kahire tarihsiz.
- ŞEMSEDDİN SAMÎ, *Kamûsu'l-A'lâm*, c. VI, İstanbul 1316.
- eş-ŞEYBÎ, Mustafa Kâmil, *es-Sıla Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, c. I, Beyrut 1982.
- TABİBZÂDE, Mehmed Zakir Şükrü, *Die Istanbuler Derwisch-Konvente Und Ihre Scheiche (Mecmua-yı Tekâyâ)*, haz. M. Serhan Tayşî, Berlin 1980.
- et-TAFTAZÂNÎ, Ebu'l-Vefâ, *Medhal ile't-Tasavvufi'l-İslamî*, Kahire 1991.
- , *et-Turuku's-Sufiyye fi Mısır*, (Matbaatü'l-Emane), Kahire 1991.
- TANSEL, Sadeddin, *Sultan II. Bayezid'in Siyasî Hayatı*, (ME Basımevi) İstanbul 1966.
- TAŞKÖPRÜZÂDE, Ahmed Isamüddin, *eş-Şakhaiku'n-Nu'maniyye fi Ulemâi'd-Devleti'l-Usmaniyye*, (Dersaadet) İstanbul tarihsiz.
- , *Mezûati'l-Ülûm*, (Dersaadet) İstanbul 1312.
- TATÇI, Mustafa, *Ümmi Sinan Halvetî*, (Elmalı Halk Eğitim Merkezi ve Akşam Sanat Okulu Müdürlüğü Yayınları) Elmalı/Ankara 1993.
- , *Yûnus Emre Dîvanı-I*, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1990.
- et-TEHANEVÎ, Muhammed Ali el-Farukî, *Keşşâfu Istilâhâtî'l-Funûn*, c. I-II, Kalkûta 1863.
- TEMREN, Belkıs, *Tasavvuf Düşüncesinde Demokrasi*, (KB Yayınları) Ankara 1995.
- Terceme-i Hâl-i Şeyh Şeyh Muhammed Mısri en-Niyazî*, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, TY. No: 6374.
- THEVENOT, Jean, *1655-1656'da Türkiye'de*, (Tercüman 1001 Temel Eser) İstanbul 1978.
- TOGAN, Zeki Velidî, *Umumî Türk Tarihine Giriş*, (İÜEF Yayınları) İstanbul 1970.

- TOSYAVİZÂDE, Osman Rifat, *Edirne Tarihi*, c. I (Defter II), TTK Kütüphanesi, Yazma Eserler, no: 731.
- TRİMINGHAM, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam*, Oxford 1973.
- TÜRER, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (Seha Neşriyat) İstanbul 1995.
- , *Şeyh Mehmed Nazmî, Hayatı, Eserleri ve Hediyeetü'l-İhvân-ı*, (Doktora Tezi) Ankara 1982.
- TÜRKER, Mübahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe Din Münâsebetleri*, (TTK Basımevi) Ankara 1956.
- UĞUR, Ahmed, *Yavuz Sultan Selim*, (EÜ Basımevi) Kayseri 1992.
- UĞUR, Ali, *Mehmed Şeyhî Efendi'nin Vakâyiü'l-Fudalâ'sına Göre XVII. Yüzyıl Osmanlı Üleması*, Erzurum 1989.
- ULUDAĞ, Süleyman, *İslâm Açısından Musikî ve Semâ*, (Uludağ Yayınları) Bursa 1992.
- , *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, (Dergâh Yayınları) İstanbul 1985.
- , *İslâm'da İrşad*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1981.
- , *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (Marifet Yayınları) İstanbul 1991.
- UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Kütahya Şehri*, (Devlet Matbaası) İstanbul 1932.
- , *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı*, (TTK Basımevi) Ankara 1988.
- , *Osmanlı Tarihi*, c. III, I. Kısım, (TTK Basımevi) Ankara 1947.
- VOLTARİE, *Felsefe Sözlüğü (Dictionnaire Philosophique)*, c. III, (ME Basımevi) İstanbul 1945.
- YAKICI, Ali, *Niyazi-i Mısrî, Divân-ı İlâhiyât*, Ankara 1986 (GÜSBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- YAKIT, İsmail, *Türk-İslâm Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, (Ötüken Yayınları) İstanbul 1992.

- YALÇINKAYA, Ekrem, *Muhtasar Malatya Tarihi ve Coğrafyası*, (Cumhuriyet Matbaası) İstanbul 1940.
- YALTKAYA, Şerafettin, *Simaunakadısioglu Şeyh Bedreddin*, İstanbul 1966.
- YAZAR, L.Nihal, *Halvetiliğin Şa'baniye Kolu, Menâkıb-ı Şerif ve Türbenâme*, (Mas Matbaacılık) Ankara 1985.
- YETİK, Erhan, *İsmail-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Doktora Tezi) İstanbul 1985.
- YURDAYDIN, H. Gazi, *İslâm Tarihi Dersleri*, (AÜİF Yayınları) Ankara 1988.
- YUSUF Bin SİNAN, *Sünen-i Meşâyih-i Halvetiyye*, Amasya Bayezid İl Halk Kütüphanesi, no: O5 Ba 1540/8.
- YILMAZ, Ali, *Köstendilli Süleyman Şeyhî*, (Kültür Bakanlığı Yayınları) Ankara 1989.
- YILMAZ, H. Kamil, *Aziz Mahmud Hüdayî, Hayatı, Eserleri, Tarikatı*, (Erkam Yayınları), İstanbul 1990.
- , *Tasavvufî Hadis Şerhleri ve Konevî'nin Kırk Hadis Şerhi*, (MÜİV Yayınları) İstanbul 1990.
- YÜRTSEVER, M. Murat, *İsmail Hakkı Divânı (İnceleme-metin)*, (Doktora Tezi) Bursa 1990.
- ZAHRAN, A.S. Hamed, *Dictionary of Psychology*, (Âlemü'l-Kütüb) Kahire 1987.

B-Makaleler

- ABDÜLKADİROĞLU, Abdülkerim. "Şeriat Ülemâsı ile Tarikat Meşâyihü İhtilafı, Tekke ve Zaviyelere Tayin Hakkında İki Vesika", *AÜİFD*, c. XXVIII, Ankara 1986, ss. 334-349.
- AFİFÎ, Ebu'l-Alâ. "İbn Arabî", *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, Editör: M. M. Şerif, c. II, (İnsan Yayınları) İstanbul 1990.
- ALGAR, Hamid. "The Naqshbandi Order; A Preliminary Survey of Its Significance", *Sıvıca İslamica*, c. XLIV, Paris 1976, ss. 140-149.
- ALTUN, Ara. "Kütahya'nın Türk Devri Mimarisi", *Atatürkün Doğumunun 100. Yılına Armağan KÜTAHYA* içinde, İstanbul 1981/82, ss. 171-700.
- ALÎ EMİRÎ. "Kadıẓâde Şeyh Mehmed Efendi'nin IV. Murad'a Sunduğu Kasîde", *Osmanlı Tarih ve Edebiyat Mecmûası*, Yıl II, S. XIV, ss. 278-282.
- ALTINTAŞ, Hayranî. "Tasavvuf", *AÜİF Dergisi*, c. XXXI, Ankara 1989, ss. 73-83.
- AKKUŞ, Mehmed. "Yayınlanmamış Bir Sûfiler Ansiklopedisi; Sefîne-i Evliyâ", *İlim ve Sanat*, S. II, Ankara 1985, ss. 88-91.
- ANDERSON, Samuel. "The Dervish Orders of Constantinople", *The Muslim World*, c. XII, Newyork 1966, ss. 53-61.
- AŞKAR, Mustafa. "Ahmed Yesevî ve Tasavvuf Anlayışı", *Diyanet*, (Üç Aylık İlmî Dergi), c. XXIX-S.4, ss. 49-62.
- ATAY, Hüseyin. "Medreselerin Gerilemesi", *AÜİF Dergisi*, Ankara 1981, c. XXIV.
- AYNÎ, Mehmet Ali. "Nefs Kelimesinin Manaları", *Dâru'l-Funûn İlahiyat Fakültesi Mecmûası*, Sayı 14, İstanbul 1930, ss. 46-52.
- BABİNGER, Franz. "Niyazî", *El*, c. VIII, Leiden 1993.
- . "Safiyyüddin", *İA*, c. X, İstanbul 1966.

- BARKAN, Ömer Lütfi. "Osmanlı İmparatorluğunda Bir Kolonizasyon ve İskan Metodu Olarak Vakıflar ve Temlikler, I: İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeleri" *Vakıflar Dergisi*, c. II, (1942), ss. 279-304.
- BRUÏNESSEN, Martin Van. "Tarikatların Güneydoğu Asya'daki Kökleri ve Gelişimi", çev. Ahmed Delidağ, *İlim ve Sanat*, Şubat 1996, S.XXXX, ss. 73-81.
- BUTRUS, Ebu'l-Manne. "Khalwe and Rabita in the Khâlidî Suborder", (*Nakşibendilik tebliğleri içinde*) İstanbul-Paris 1990.
- CEBECİOĞLU, ETHEM. "Alandışı/Layman'lerin Tasavvufu Anlamamalarının Bazı Nedenleri Üzerine", *İslâm Dergisi*, S. 163, İstanbul Mart 1997, ss. 32-34.
- ÇABUK, Vahid. "XVII. Yüzyılda İstanbul Yangınları ve Kâtibzâde'nin 1070(1660) Hakkında Manzum Bir Tarihi", *Türk Kültürü*, Mart 1973, Yıl XI, S. 125, ss. 284-290.
- DAĞ, Mehmet. "İslâm'da Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşü", *AÜİFD*, c. XIX, (A.Ü. Basımevi) Ankara 1973, ss. 97-116.
- . "Yunan ve İslâm Felsefesinde Aristocu Zaman Görüşüne Tepkiler", *İLED*, c. II, ss. 71-89.
- DÂR, B.A. "Cilî", *İslâm Düşünce Tarihi*, c. III, (İnsan Yayınları) İstanbul 1991.
- DARKOT, Besim. "Malatya", *İA*, c. V, (ME Basımevi) İstanbul 1988.
- ERAYDIN, Selçuk. "Merhum Hulûsî Ateş'in Edebî Çehresi", *I. Somuncu Baba ve es-Seyyid Osman Hulûsî Efendi Sempozyumu Tebliğleri*, haz. İhsan Özkes, İstanbul 1991, ss. 65-67.
- ERDEN, Fethi. "Yûnus Emre Mezarları, Makamları veya Başka Yûnuslar", *Türk Yurdu*, c. V, Ocak 1966.
- ERZİ, Adnan. "Bursa İshakî Dervişlerine Mahsus Zaviyenin Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi*, S. II, Ankara 1942, ss. 423-429.
- FARUQÎ, Suraiya. "The Life Story of An Urban Saint in the Ottoman Empire; Pirî Baba of Merzifon", *İÜEF Dergisi*, S. XXXII, İstanbul 1979, ss. 653-679.

- FAZLUR RAHMAN. "The Eternity of The World and Heavenly Bodies in Post- Avicennan Philosophy", *Essays on Islamic Philosophy and Science*, ed. George Haurani (Albany 1975) içinde.
- AL-GEYOUSHI, Muhammed İbraheem. "Al-Tirmidhi's Theory of Saints and Sainthood", *Islamic Quarterly*, Vol. XV, 1971, ss. 17-61.
- GÖKYAY, Orhan Şaik. "Rüyâlar Üzerine", *II. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, c. IV, Ankara 1982.
- GÖLPINARLI, Abdülbaki. "Hurûfîlik", *İA*, c. V, s. 598.
- . "Niyazî", *İA*, c. IX, İstanbul 1966.
- . "Niyazî-i Mısıfî", *Şarkiyat Mecmuası*, c. VII, (İÜEF Basımevi) İstanbul 1972, ss. 183-226.
- GÜZEL, Abdurrahman. "Niyazî-i Mısıfî'nin Gözden Kaçan Bir Eseri: Risâle-i Devriyye", *TKA*, C. XVII-XXI/1-2 (1979-1983), ss. 121-139.
- HUART, Cl.. "Fazlullah", *İA*, c. IV, (MEB Yayınları), s. 535-537.
- HUGHES, Thomas Patrick. "Sufî", *Dictionary of Islâm*, New Delhi 1978, ss. 615- 617.
- HUSSEİNÎ, A. S. "Uways al-Qaranî and The Uwaysî Sûfis", *The Muslim World*, Newyork 1967, S.57.
- JONG, F. De. "Khalwatiyye", *El*, c. XI, Leiden 1978.
- . "Notes on Islamic Mystical Brotherhoods in Northeast Bulgaria", *Der Islam*, Berlin-Newyork, c. LXIII, ss. 303-308.
- KARA, Mustafa. "Bursalı Bir Tarihçi Mehmet Şemseddin (Ulusoy) Efendi", *UÜİFD*,
- . "Bursa Tekkeleri", *Tarih ve Toplum* c. XII, S. 71, Kasım 1989, ss.42-50.
- KARAHAN, Abdülkadir. "Kendi El Yazısı Hatırasına Göre Niyazî-i Mısıfî'nin Bazı Mistik Görüşleri", *Türkiyat Mecmuası*, c. XIX, İstanbul 1977-79, ss. 93- 98.

- KİSSLİNG, Hans Joachim. "Halvetiye Tarikatı", I-III, çev: M. S. Tay-şî, *Bilim Sanat Vakfı Bülteni* (Kasım-Aralık-Ocak), İstanbul 1993/94.
- . "The Sosyolojical and Educational Role of The Dervish Orders at The Ottoman Empire", *Memoirs of The American Anthropological Assn.*, no: 76 (1954), ss. 23-35.
- KUFRALI, Kasım. "Molla İlahî ve Kendisinden Sonraki Nakşibendî Muhiti", *EFTD ve Ed. Dergisi*, c. III, İstanbul 1948, ss. 127-151.
- KÜNTER, H. Baki. "Emir Sultan Vakıfları ve Fatih'in Emir Sultan Vakfiyesi", *Vakıflar Dergisi*, S. IV, Ankara 1958, ss. 39-63.
- KÜTÜKOĞLU, Bekir. "III. Murad", *İA*, c. III, (MEB Yayınları) İstanbul 1970.
- LANDOLT, H. "Khalwa", *El*, c. IV, Leiden 1978, ss.990-991.
- LEWİS, Bernard. "Some Reflections on The Decline of The Ottoman Empire ", *Studia Islamica*, c. IX, Paris 1958, ss. 111-127.
- MARTİN, B.C.. "A Short History of The Khalwati Order of Dervishes", (*Scholars, Saints and Sufis Muslim Religious Institutions Since 1500 içinde*) Ed. Nikki E. Reddie, California 1975, ss. 233-289.
- MASSIGNON, Louis. "Tarikat", *İA*, c. XII, İstanbul 1974.
- MAYER, Hans Georg. "İçtimâî Tarih Açısından Osmanlı Devletinde Ülemâ-Meşayih İlişkileri", çev: Hüseyin Zamantılı, *Kubbealtı Akademi Mecmuası*, S. IV, Yıl IX, Ekim 1980, ss.48-68.
- MEHMED İBRAHİMÎ. "Eski Yugoslavya Sınırları Dahilinde Tarikat Hareketlerinin Tarih İçindeki Gelişimi ve Önemi", (Makale Université de Bruxelles Orientalistique'de yayınlanmış, yazar tarafından Türkçe'ye kazandırılmıştır), *Vakıflar Dergisi*, c. XXIV, Ankara 1994, ss. 291-306.

- MİRJAFAN, Hüseyin. "Sufism and Gradual Transformation in the Meaning of Safavid Period", *İÜFTD*, İstanbul 1979, S. XXXII.
- MONTET, E. "Religious Orders(Muslim)", *Encyclopedia of Religions and Ethics*, c. IX-X, Newyork 1985.
- NASR, S. Hüseyin. "Şihabeddin Sühreverdî Maktul", *İslâm Düşüncesi İçinde*, çev. M. Alper Tuğsuz, (İnsan Yayınları) 1990.
- OCAK, A. Yaşar. "İbn-i Kemâl'in Yaşadığı XV ve XVI. Asırlar Türkiyesinde İlim ve Fikir Hayatı", (*Şeyhülislâm İbn-i Kemal Sempozyumu Tebliğleri içinde*), (TDV Yayınları) Ankara 1986, ss.31-38.
- . "XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğunda Dinde Tasfiye (Püritanizm) Teşebbüslerine Bir Bakış; Kadızâdeliler Hareketi", *Türk Kültürü Araştırmaları*, Yıl XVII-XXI, 1-2 (1979-1983), Ankara 1983, s. 208.
- O'FAHEY, R. S.-Radtke, Bernd. "Neo-Sufism Reconsidered", Newyork-Berlin 1993, c. I, Newyork-Berlin, ss. 52-87.
- ÖNDER, A. Rıza. "Niyazî-i Mısırî'nin Tasavvuftaki Yeri", *İnönü Üniversitesi III. Battal Gazi ve Malatya Çevresi Halk Kültürü Sempozyumu*, İstanbul 1989.
- ÖNGÖREN, Reşat. "Şeriatın Kestiği Parmak: Kanunî Sultan Süleyman Devrinde İdam Edilen Tarikat Şeyhleri", *İLAM Araştırma Dergisi*, C. I, S. I, (Ocak- Haziran 1996), ss. 123-140.
- ÖZTELLİ, Cahit. "Niyazî (Mısırî)", *Türk Ansiklopedisi*, c. XXV, (MEB Yayınları) Ankara 1977, ss. 296-298.
- RANKE, Leopart Von. "On Altıncı ve On Yedinci Asırlarda Osmanlılar ve İspanya Krallığı", çev: Halit İlteber, (İOTK içinde), c. V-IV, İstanbul 1971, ss.115-211.
- al-SHAHİ. Ahmed. "Sufism in Modern Sudan", *Islam in the Modern World içinde*, London 1983, ss. 57-71.
- SÜPHİ, Ahmed Furat. "Şakâik-ı Nu'maniyye'nin Türk Kültür Tarihindeki Yeri", *Türk Tarihinde ve Türk Kültüründe Kastamonu*, (Ayyıldız Matbaası) Ankara 1989, ss. 55-58.

- SÜMER, Fahrettin. "Azerbaycan'ın Türkleşmesi Tarihine Ümumî Bir Bakış", *Belleten*, (TTK Basımevi) Ankara 1957, c. XXI, S. 83.
- ŞENTÜRK, Ahmet. "Niyazî-i Mısırî", (Bize göndermiş olduğu makale), ss.1-10.
- TAFTAZANÎ, Ebul-Vefâ. "Mısır'da Sufî Tarikatların Tarihî Gelişimi ve Günümüzdeki Durumları", çev. Mustafa Aşkar, *A'ûf Dergisi*, Ankara 1996, c. XXXV, ss. 535-552.
- TAHRALÎ, Mustafa. "Fususu'l-Hikem, Şerhi ve Vahdet-i Vücûd ile Alakalı Bazı Meseleler", (*Fusûs Şerhi ve Tercümesi içinde makale*), İstanbul 1987.
- TANSEL, F. Abdullah. "Olanlar Şeyhî İbrahim Efendi ve Devriyesi" *A'ûf Dergisi*, c. XVII, Ankara 1971, ss. 185-190.
- TATÇI, Mustafa. "Bir Yûnus Emre Takipçisi Bursalı Aşık Yûnus", *Diyanet Dergisi*, Yûnus Emre Özel Sayısı, c. XXVII, Ankara 1991.
- . "Derviş Mustafa Azbî'nin İki Selâm-Namesi", *Millî Folklor*, (Haziran(6), Ankara 1990, ss.44-45.
- . "Niyazî-i Mısırî'nin Tasavvufî Bir Tabir-nâmesi" (İnceleme-Metin), *Türk Folklor Araştırmaları*, Ankara 1989, ss. 85-96.
- . "Sezâyî-i Gülşenî'nin Mahlası Hakkında Bir Not", *İslâmî Edebiyat Dergisi*, İstanbul 1992.
- . "Tasavvuf Edebiyatında Şathiyyâtı Sufiyâne Geleneği" *Türk Kültür*, Sayı 267, Ankara 1985, ss. 481-486.
- TAYŞÎ, M. Serhan. "Cemâl-i Halvetî", *TDVİA*, c. VII, ss. 302-303.
- TEKİNDAĞ, Şehabeddin. "Bayezid II'nin Tahta Çıkışı Sırasında İstanbul'da Vukua Gelen Olaylar Üzerine Notlar", *İÜFET Dergisi*, İstanbul 1959, c. X, S. 14, ss. 85-96.
- TÜRER, Osman. "Esrâr-ı Hû", *İlim ve Sanat*, S.40, Şubat 1996, ss. 95-98.
- ULUDAĞ, Süleyman. "Bir Başka Açıdan Kadın-II; Sufilere Göre Kadın, Çile ve Aşk", *Dergâh*, Kasım 1994. c. V, S. LVII.

UZUN, Mustafa. "Devriyye", *DİA*, c. IX, ss. 252-253.

———. "Şeyh Hüseyin Vassaf Efendi'nin Bir Mektubu", *MÜİFD*, S. III, İstanbul 1985.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı. "Gazi Orhan Bey Vakfiyesi", *Belleten*, c. V, (TTK Yayınları) Ankara 1941, ss. 277-288.

VANÎ, Mehmed Efendi. "Risâle fî Hakkî'd-Duhani ve'l-Kahve", *Amasya İl Halk Kütüphanesi*, O5 Ba 1733/b.

YAZICI, Tahsin. "Fetihten Sonra İstanbul'da İlk Halvetî Şeyhleri: Çelebi Muhammed Cemaleddin, Sünbül Sinan ve Merkez Efendi", *İED*, İstanbul 1956, c. II, ss. 91-97.

———. "Safevîler", *İA*, c. X, İstanbul 1966.

YAZICIOĞLU, M. Sait. "XV ve XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medresele-
rinde Kelâm", *İİD*, Ankara 1980, S. IV, s. 281.

YILDIZ, Sakıb. "Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı", *Atatürk Üniversitesi İ.İ. Fak. Dergisi*, S. I, Erzurum Aralık-1976, ss. 109-110.

YURDAYDIN, H. Gazi. "Türkiye'nin Dinî Umumî Tarihine Umumî Bir Bakış", *AÜİF Dergisi*, c. IX, ss. 114-121.

———. "Üstüvanî Risalesi", *AÜİF Dergisi*, c. X, Ankara 1963, ss. 71-78.

YÜCEL, Yaşar. "XVI ve XVII. Yüzyıl Edebî Metinlerinde Rastlanan Osmanlı Devlet Yapısı ve Toplum Düzenine Ait Bazı Görüş ve Bilgiler", *Belleten*, c. XXXI, Ağustos 1987, ss. 905-906.

İNDEKS^(*)

-A-

Abdal Çelebi, 109
Abdurrahman Abdi Paşa, 14,
30, 99, 118
Abdülehad en-Nurî (Şeyh), 43,
45, 47, 48, 98, 344
Abdûlbaki Gölpınarlı, 2, 22, 54,
61, 102, 136, 157, 363, 364
Abdülkadir Geylanî, 68, 70, 71,
76
Abdûlmecid (Sultan), 112, 137,
237
Adâbu's-Seniyye, II/195n,
II/196n
Afrika, 201
Ahmed (I.), 50
Ahmed (II), 25, 127, 129, 134,
142
Ahmed Ef. (Mısırî'nin Kardeşi),
63, 132

Ahmed Bican, 181
Ahmed Gazzî, 5, 123, 124, 132,
133, 236, 239, 242, 248
Ahmed Münib Ef., 19
Ahmed Şemseddin Marmaravî,
212, 213, 217, 222
Ahmet Şentürk, 56
Ahmed Yesevî, 161, 184, 284
Ahmed Ziyâeddin Ef., 12
Ak Mustafa Ef., 244
Akşemseddin, 359
Ali (Hz.), 169, 170, 204, 205,
207, 208, 214, 326, 375
Ali Çelebi (Mısırî'nin Babası),
60, 62, 230, 354
Ali Çelebi (Oğlu), 12, 93, 95,
165, 236, 238, 247
Ali Dede (Sebbağ), 89, 90, 92
Ali Rıza Önder, 362
Amasya, 190, 196, 199

-
- (*) 1. İndekste, araştırmamızın metni içinde geçen özel isimlere (yer, şahıs, kitap v.b.) yer verilmiştir. Hemen hemen bütün sayfalarda geçtiği için Niyazî-i Mısırî-ndeixe dahil edilmemiştir. Ayrıca çalışmanın odağı Mısır olduğu için bazı isimlerin önüne parantez içinde kolaylık amacıyla ona yakınlık dereceleri belirtilmiştir.
2. Dipnotlardaki yazar ve eser isimleri de indekse alınmamış, ancak açıklamalı dipnotlarda geçen gerekli olanlar alınarak, sayfa numarasının yanına (n) konmuştur. Yine dipnotlar her bölümde yeniden numaralandığı için dipnotun önüne roma rakamıyla bölümünü koyduk. Ör: I/5n vs... (I. Bölüm 5 nolu dipnot)
3. İsimlerin sıralamasında, "Hz. , el-" gibi ekler ve kısaltmalar göz önüne alınmamıştır. Ayrıca şahıs ve yer isimleri düz, kitap, eser isimleri italik karakterle yazılmıştır

Antalya Livası Tarihi 1/6n

Aspozi, 55, 56, 57, 58, 59

Ayasofya Camii, 106

Ayten Lermioğlu, 362

Azbî Efendi, 115, 241

Azîz Mahmûd Hüdâyî, 50, 202

-B-

Babinger, Franz, 55, 159

Baha Doğramacı, 23, 55, 57,

156, 168, 169, 171, 174, 175

Bahâeddin Veled, 352, 353

Bahru'l-Velâye, 12

Bahşîzâde Ahmed Ef., 86, 88

Bayezid (Yıldırım), 174

Bayezid (II.), 50, 192, 200

Bayramî, 34, 185

Ba'zı Menâkıb-ı Meşâyih

Giriş, 19/n

Belkis Temren, 362

Bernard Lewis, 13

Birgivi Mehmed Ef., 31, 37

Bozoklu Mustafa Paşa, 131

Bursa Kütüğü, 9

Bursalı Mehmed Tahir Ef., 10,

173, 345, 346

-C-

Celâleddin Rumî, 184, 284, 352

Cezayir, 201

Cifir, 374

-Ç-

Çal, 83, 85, 87, 143, 369

Çelebi Halife, 193, 200, 216

Çerkeşi Mustafa Ef. Giriş/168n

-D-

Davud-ı Kayserî, 34, 255, 359

Defterdar Sarı Mehmed Paşa,
15

Demetrius Kantemir, 16, 361

Divân-ı Mısri, 158, 159, 160,
174, 357, 367

-E-

Ebubekir (Hz.), 205, 206

Ebubekir Çelebi (Mevlevî), 49

Ebu'l-Vefâ Taftazânî, 198

Ebussuud Ef., 35, 364

Ehl-i Beyt, 188, 189, 197, 214

Ekzistans, 329

Elmalı, 48, 74, 76, 369

Endenozya, 202

Enthuizm, 149

Esmâr-ı Esrâr, 18, 360

Esmâru't-Tevârîh, 17

Esmâ-yı Seb'a, 220, 221, 224

Eşrefzâde Şeyh Şerâfeddin, 97

Etvâr-ı Seb'a, 222

Evliyâ Çelebi, 17, 58, 68, 198

-F-

Fahreddin Ef., 12
Fahreddin Razi, 30, 317
Fakr, 266, 288
Fatıma (kızı), 93, 94
Fazıl Ahmed Paşa (Köprülü),
145, 154
Fethi Erden, 125
Fethu'l-Esrâr, 19
Fevzi Çakmak (Mareşal), 139
Freud, Sigmunt, 228, 334
Fuat Köprülü, 8, 125
Fusûsu'l-Hikem, 34, 259, 274
Futûhâtü'l-Mekkiyye, 356
Fuzulî, 162

-G-

Galileo, 42
Gazzâlî, 152, 184, 264, 318,
355
Gazzizade Abdülatif Ef., 5, 11
Gibb, E.J.W., 57, 61
Girit, 26, 361
Gordlevski, V.A., 23
Güldeste-i Riyazı İrfan, 12
Gülzâr-ı İrfân, 13, 59
Gülzâr-ı Mısri, 5, 55, 155, 252
Gülzâr-ı Sulehâ, 12

-H-

Hacı Bayram Velî, 181, 288
Hacı Bektaş-ı Velî, 28

Hacı Mustafa, 92

Halvetiyye, 6, 10, 11, 18, 19,
20, 21, 22, 35, 50, 91, 123,
171, 177, 187, 188
Hamza Balî (Bosnalı), 35, 364
Harîrîzade M. Kemâleddin Ef.,
19, 21, 55, 217, 234, 360
Hasan (Hz.), 136, 144, 148,
152, 168, 169, 214, 270, 271,
272, 345, 347, 350, 353
Hasan el-Basrî, 204
Hاتمü'l-Velâye, 272
Hediyyetü'l-Ahbâb, 21
Hediyyetü'l-Ihvân, 10, 47, 346,
360
Hûlâsatü'l-Vefeyât, 11
Hüseyin (Hz.), 136, 144, 148,
152, 168, 169, 214, 270, 271,
272, 345, 347, 350, 353
Hüseyin el-Halvetî (Mısri'nin
Şeyhi), 64, 65, 355
Hüseyin Oral, 55, 57
Hüseyin Vassaf, 9, 10, 72, 114,
135, 139, 174, 346, 349, 350,
357

-İ-

İbn Arabî, 34, 40, 152, 184,
255, 256, 259, 262, 263, 273,
274, 284, 285, 343
İbn-i Bezzâz, 42
İbn-i Kayyım el-Cevzî, 37
İbn-i Nedîm, 203
İbn-i Sina, 317

İbn-i Teymiye, 37, 181
 İbrahim (Sultan), 26, 164
 İbrahim Gülşenî, 201
 İbrahim Rakım, 4, 60, 65, 90, 236
 İbrahim Zahid Geylanî, 194, 210, 220
 İcâzetnâme, 234
 İlyas Halvetî (Pir), 191
 İmam Busayrî, 153
 İran, 25, 65, 195, 196, 197
 İskenderiye, 67, 287
 İsmail Belîğ, 12, 140
 İsmail Hakkı (Bursevî), 49, 141, 171, 348, 349, 350, 360
 İsmail-i Ankaravî, 50
 İsmail Ma'sukî (Oğlan Şeyh), 35
 İstanbul, 29, 48, 63, 72, 73, 96, 101, 102, 104, 115, 142, 145, 151, 155, 192, 199, 237, 244, 344, 351
 İsrakiyye, 332

-J-

Jung, Carl Gustav, 228, 334, 335

-K-

Kahire, 67
 Kadızâdeliler, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 88, 87, 90, 96, 97, 98, 102, 242

Kadızâde Mehmed Ef., 36, 39, 45
 Kadirî, 34, 44, 67, 68, 69, 177, 195, 199, 231, 355
 Kâmûsu'l-A'lâm, 54
 Kanber Baba Tekkesi, 100
 Karabaş Ali Efendi (Şeyh), 49, 119
 Kasımpaşa, 73
 Katib Çelebi, 14, 29, 38, 39, 44, 45, 60, 102
 Kavala Şeyhi Mustafa Ef., 2, 5, 150, 151
 Kemalpaşazâde, 36
 Kılıçoğlu İbrahim Paşa, 126
 Kissling, H. Joachim, 20
 Koca Mustafa Paşa, 63, 19, 193
 Koçi Bey, 17, 31
 Köprülüler Dönemi, 26
 Köprülü Fazıl Ahmed Paşa, 27, 104, 106, 112, 145, 154
 Köprülüzâde Ahmed Paşa, 110
 Köprülü Mehmed Paşa, 27, 46, 47, 96
 Köprülüzâde Mustafa Paşa, 29, 122
 Köstendilli Süleyman Şeyhî, 12, 52
 Kuşeyrî, 179, 203

-L-

Lemezât-ı Hulviyye, 18
 Limni, 2, 6, 24, 95, 115, 118, 119, 120, 121, 122, 132, 133,

135, 136, 138, 142, 148, 164,
174, 246, 236, 238, 240, 241,
244, 247, 248, 253, 340, 355,
366

-M-

Mağrib, 319
Malatya, 24, 53, 54, 55, 56, 57,
58, 59, 62, 64, 65, 148
Mardin, 142
Massignon, Loius, 150
Mecelletü'n-Nisâb, 11
Mecmûa-yı Tekâyâ, 198
Menâkıb-ı Şerif, 6
Menâkıbnâmeler, 1
Mevâidü'l-İrfan, 2, 84, 150,
153, 168
Mehmed (IV.), 15, 25, 27, 61,
96, 99, 106, 142, 147
Mehmet Ali Aynî, 167, 352
Mehmed Çelebi (I.), 35, 165,
216, 244
Mehmed (II.) (Fatih), 192
Mehmed Ef. (Üstüvanî), 43, 46
Mehmed Ef. (Vanî), 41, 90, 91,
96, 98, 99, 100, 101, 102,
111, 245
Mehmed Fahreddin Ef., 123,
232
Mehmed Halife, 14
Mehmed Halvetî (Şeyh), 74,
85, 86, 107, 108, 142
Mehmed Murad, 15, 38, 43

Mehmed Nazmî Ef., 10, 47,
217, 344, 345
Mehmed Raşid, 14
Mehmed Sami' es-Sünbülî, 18
Mehmed Şem'î, 17
Mehmed Şemseddin Ef., 5, 92,
94, 111, 139, 155, 159, 220,
231, 251
Mehmed Şeyhî, 11
Mehmet Tevfik, 362
Merkez Ef. (Şeyh), 50, 200
Merzifonlu Piri Baba, 9
Menkabe-i Mısıriyye, 6
Mevâidü'l-İrfan ve Avâidü'l-İhsan, 54
Mevlevî, 44, 49, 102, 199
Mısır, 53, 61, 68, 71, 74, 76,
142, 155, 198, 333
Mısri Dergâhı, 5, 92, 94, 109,
111
Miftahu'l-Gayb, 35
Minkarizâde (Şeyhülislâm), 97
Mirâtü't-Turuk, 19
Mizânü'l-Hakk, 17, 39
Molla Fahreddin A'cemî, 35
Molla Fenarî, 30, 35
Muhammed b. Hasan el-
Halvetî, 219
Muhammed Erzincanî, 189,
191
Muhammed Nuru'l-Arabî
(Şeyh), 3, 55, 163
Muhyiddin Halvetî (Şeyh), 97
Murad (II.), 35

Murad (IV.), 17, 25, 26, 28, 29,

31, 38, 39, 49, 66, 142

Musa (Hz.), 178, 180, 181, 327

Mustafa el-Bekrî, 21, 209

Mustafa Kara, 23

Mustafa Lûtfî Ef., 4, 252

Mustafa Naimâ, 13

Mustafa Nuri Paşa, 16

Müstakimzâde, 11, 22, 140

-N-

Nabî, 33

Nablûsî, 274, 278

Namık Paşa, 200, 231

Naimâ Tarihi, 13, 14

Nakşebendiyye, 34, 49, 62, 174,
185, 189, 199

Nefî, 33

Nefs-i Nâtıka, 316

Netâicü'l-Vukûât, 16

Nizip Muharebesi, 56

Nübüvvet, 268, 273, 276

-O-

Orhan Köprülü, 8

Osman (II.), 25, 59, 60, 142

Osman Fazlı Atpazarî (Şeyh),
49, 50

Osman Hulusî Ateş, 361

-Ö-

Ömer Halvetî, 187, 206, 211

Ömer Ruşenî, 189, 215

Ömerü'l-Fuâdî, 178, 182, 183

-R-

Rafiziler, 25

Rahmî Serin, 19

Revan Seferi, 25

Rıfaiyye, 199

Risâle-i Es'ile ve Ecvibe-i

Mutasavvıfâne, 4, 166

Risâle fî Beyân-ı İtikaf, 19

Risâle fî Hakkı'd-Deverânî's-
Sûfiyye, 43

Risâle-i Kenz, 21

Risâle-i Tâciyye, 22

Risâlet, 267

Rodos, 95, 116, 117, 115

-S-

Sadık Vîcdanî, 217

Sadeddin Bilginer, 55, 163, 171

Sadreddin-i Konevî, 35, 152

Safayî (Tezkireci), 10, 54, 136

Safeviye Tarikatı, 211, 194,
196, 214

Safiye (kızı), 315

Safiyüddin Erdebilî (Şeyh),
194, 195

Salim (Tezkireci), 54

Sartre, J. Paul, 329

Sefîne-i Evliyâ, 9

Selim Giray Han, I/216n, 116

Selimiye Camii, 131

Seyahatnâme, 17, 58, 198

Seyyid Seyfullah Ef., 175

Silahtar Tarihi, 15

Sinaneddin Yûsuf, 6

Sinan-ı Ümmî (Elmalılı), 48,
74, 75, 77, 80, 81, 82, 83, 86,
87, 88, 107, 142, 143, 165,
213, 355

Sivas, 196

Sivasî Abdülmecid Ef., 38, 39,
40, 45, 98, 344

Sivasî Tekkesi, 38

Soğanlı, 54, 55, 56, 57, 59

Solakzâde Mehmed Çelebi, 15

Solakzade Tarihi, 15

Sudan, 201

The Sufi Orders in Islam, 20

Sühreverdî, 170, 210, 319, 332,
358

Süleyman (I.) Kanunî, 34, 50,
200

Süleyman Faik Ef. (Mevlevî),
347

Süleyman Fikri, I/5n

Sünbül Sinan Ef., 193, 200

Sünen-i Meşâyıhtı Halvetiyye,
22

Süreyya Farukî, 9

-Ş-

Şerife Ziba Hanım, 112

Şemseddin Ahmed Sivasî, 165

Şemseddin Samî, 155

Şemsi Tebrizî, 184

Şenikzâde Mehmed Ef., 116,
236, 248

Şeyh Bedreddin, 35, 129, 134

Şeyh Rumî, 49

Şeyh Şuayb Şerafeddin
Gülşenî, 276

Şeyhuniye Medresesi, 67, 68

Şeyhülislâm Bahayî Ef., 33

-T-

Tablîzâde Ali ef. (Şeyh), 124

Takvîmu't-Tevârih, 16, 17, 25,
26, 60, 106

Tarih-i Ebu'l-Fâruk, 15, 37, 38,
40, 41, 43, 45, 46

Tarih-i Gilmânî, 14, 25, 26, 30

Tarih-i Râşid, 14, 101, 111

Tarîkat-ı Muhammediye, 37

Taşköprüzâde, 11, 32

Terceme-i Hâli Şeyh Mehmed
Mısri, 6

Tezkire-i Sâlim, 10, 54

Thevenot, Jean, 29, 96

Tıbyânu Vesâil, 18, 21, 55

Tiryaki Feyzullah Ef. (Şeyhülis-
lâm), 136

Trimingham, J. Spenser, 20
Tokat, 191, 196
Tomar-ı Turuk, 19
*Tuhfetü'l-Asri fî Menâkıbi'l-
Misri*, 4
Tunus, 201
et-Turuku's-Sufiyye fî Mısır, 198

-U-

Ulu Camii, 90, 111, 231, 240,
242, 244, 245, 248
Uşak, 82, 83, 85, 86, 89, 94, 97,
108, 142, 148
Uşşakî Tarikatı, 73, 218

-Ü-

Üveysilik, 204

-V-

Vahdet-i Vücûd, 168, 175, 255,
256, 297

Vak'a-yı Vakvakiyye, 26
Vâkıât-ı İbnü'l-Gazzî, 5
Vanıköy, 102
Vâkıât-ı Mısri, 4, 55, 59
Vekâyinâme-i Abdi Paşa, 14
Virdü's-Settar, 224, 237

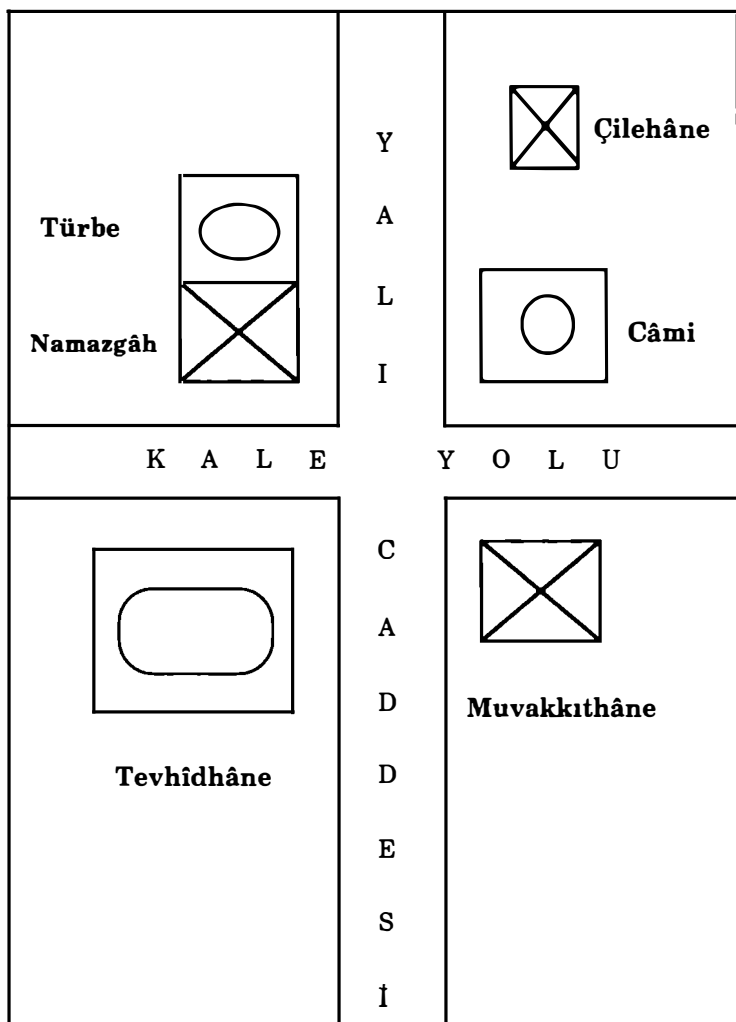
-Y-

Yahya Şirvanî, 165, 188, 189,
215
Yadigâr-i Şemsi, 5
Yunanistan, 201
Yûnus Emre, 124, 125, 158,
162, 163, 165, 171, 172, 360,
363
Yûsuf Sinan el-Halvetî, 22

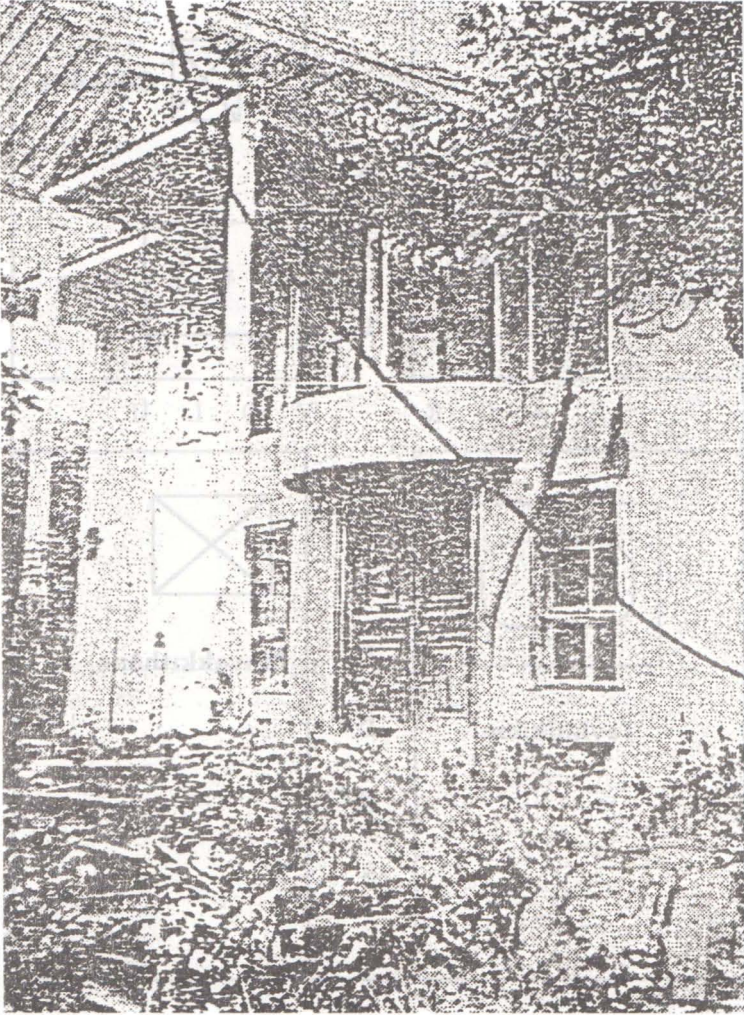
-Z-

Zeyniyye, 35
Zübde-i Vekâyat, 15

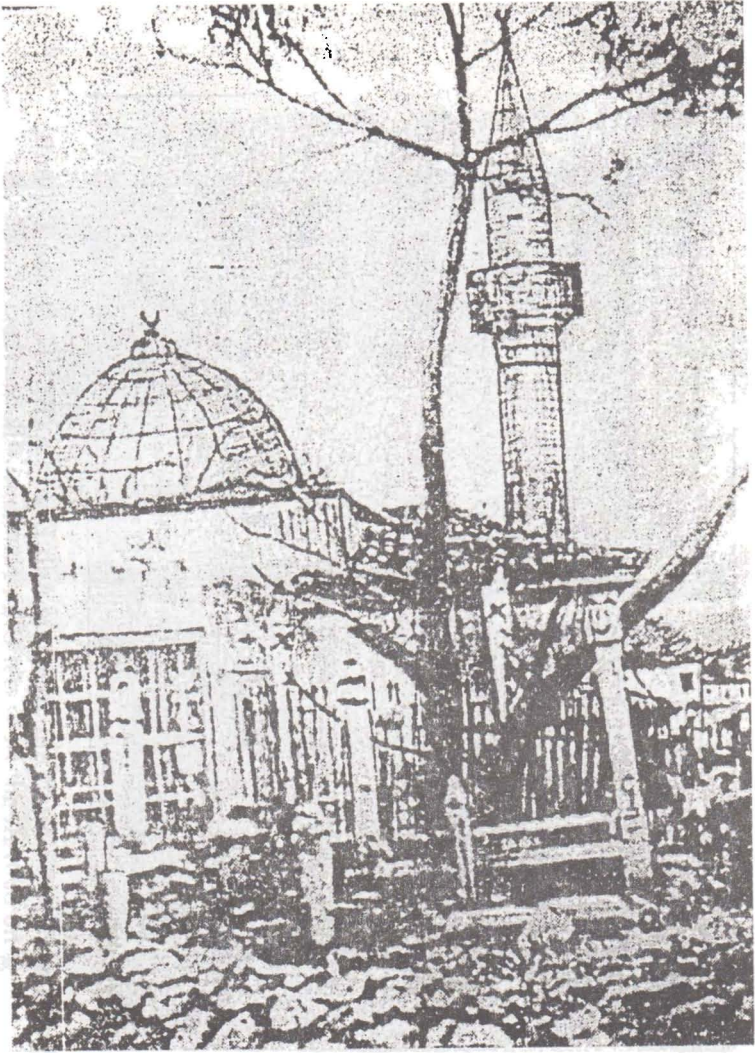
EKLER



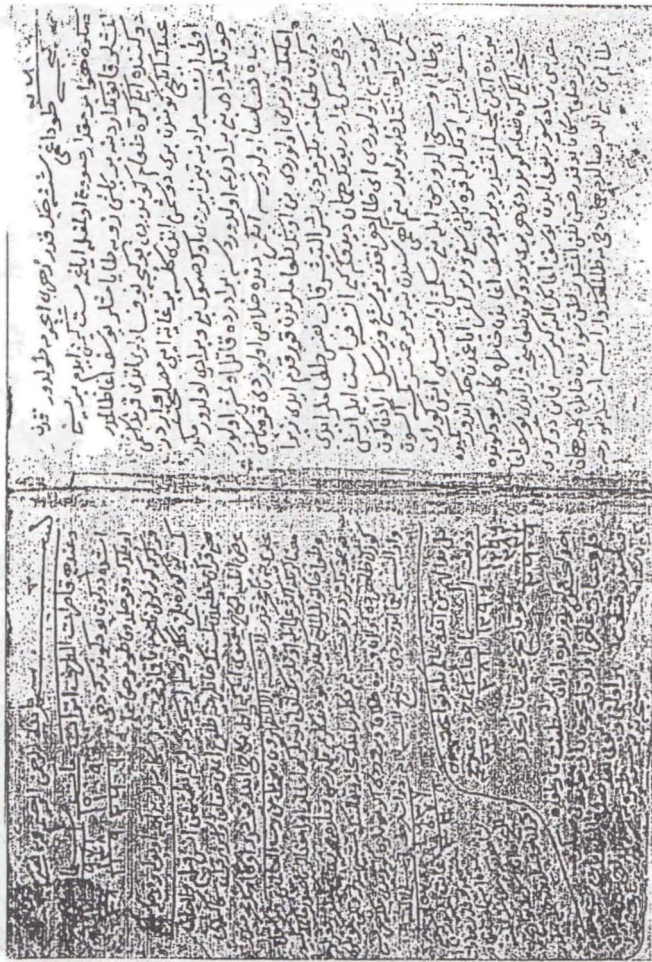
Şekil 1. Niyazî-i Mısırî'nin Limni Adasındaki Tekkesinin Krokisi



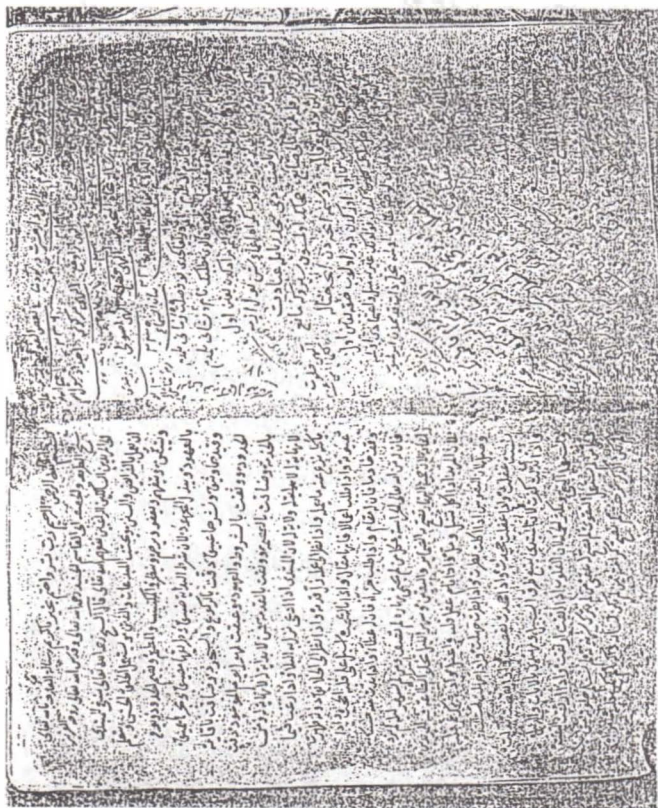
Şekil 2. Niyazî-i Mısri'nin Limni Adası'ndaki Tekkesinin Fotoğrafı



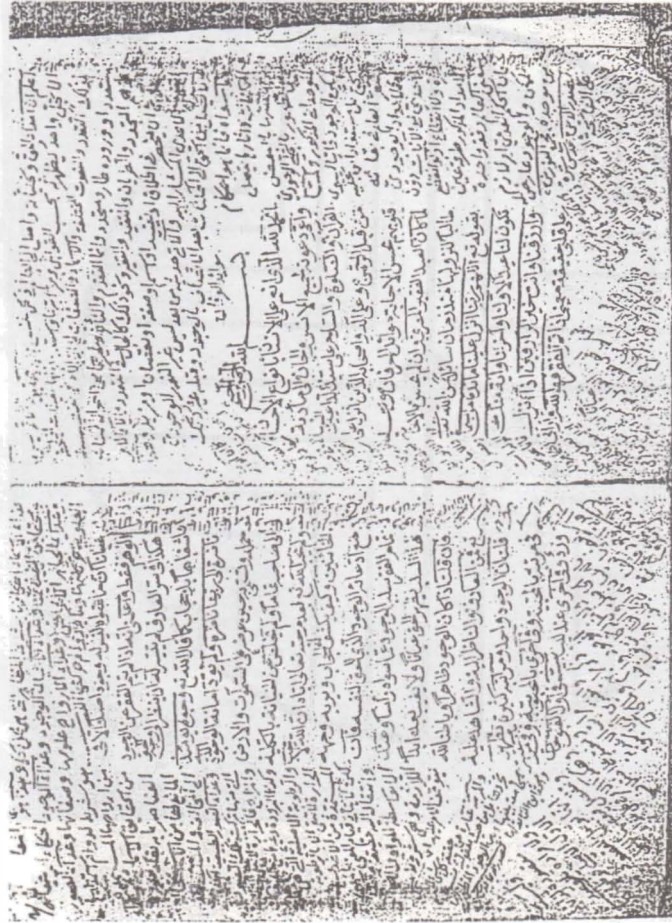
Şekil 3. Bursa'daki Mısırî Dergâhı'nın Dıştan Görünüşü



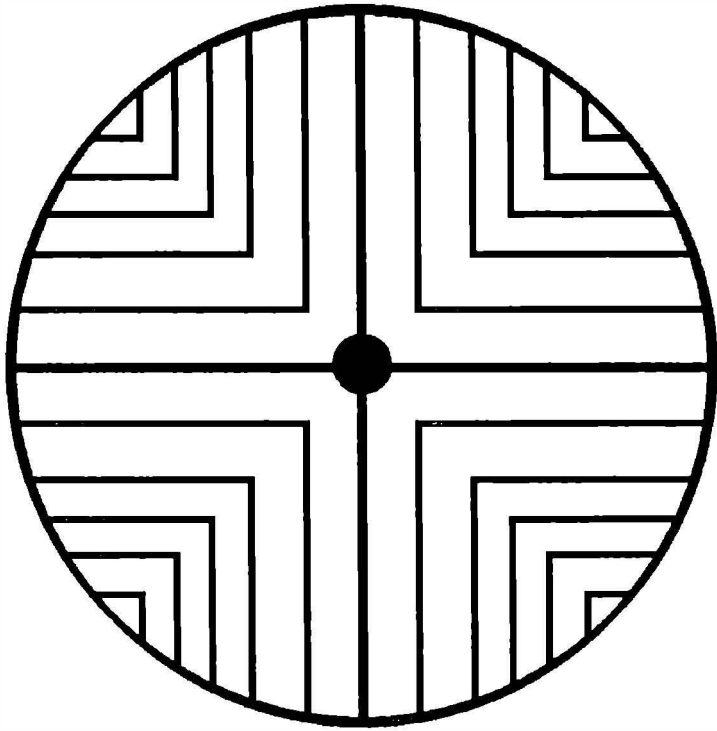
Şekil 4. Niyazi-i Mısri'nin Mecmûa Adhı Eserinin (BEEK, Orhan Bölümü, no 690) Kendi El Yazısı Olan Nüshanın İlk Sayfası



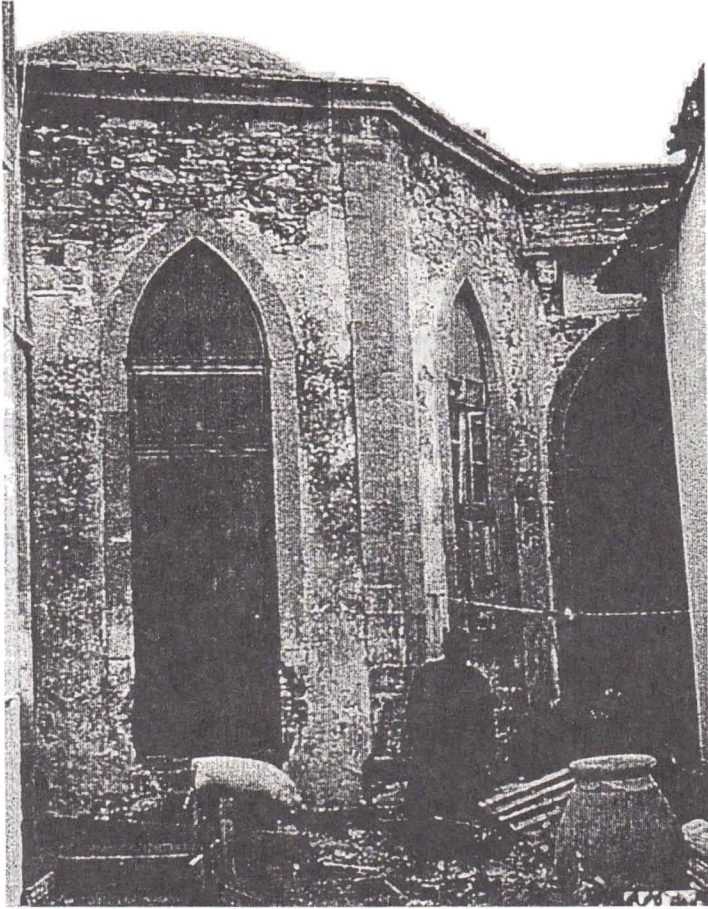
Şekil 5. Niyazî-i Mîsrî'nin Mecmûa Adlı Eserinin (Süleymaniye Kütüphanesi, Raşid Efendi, no: 1218) Kendi El Yazısı Olan Nüshanın İlk Sayfası



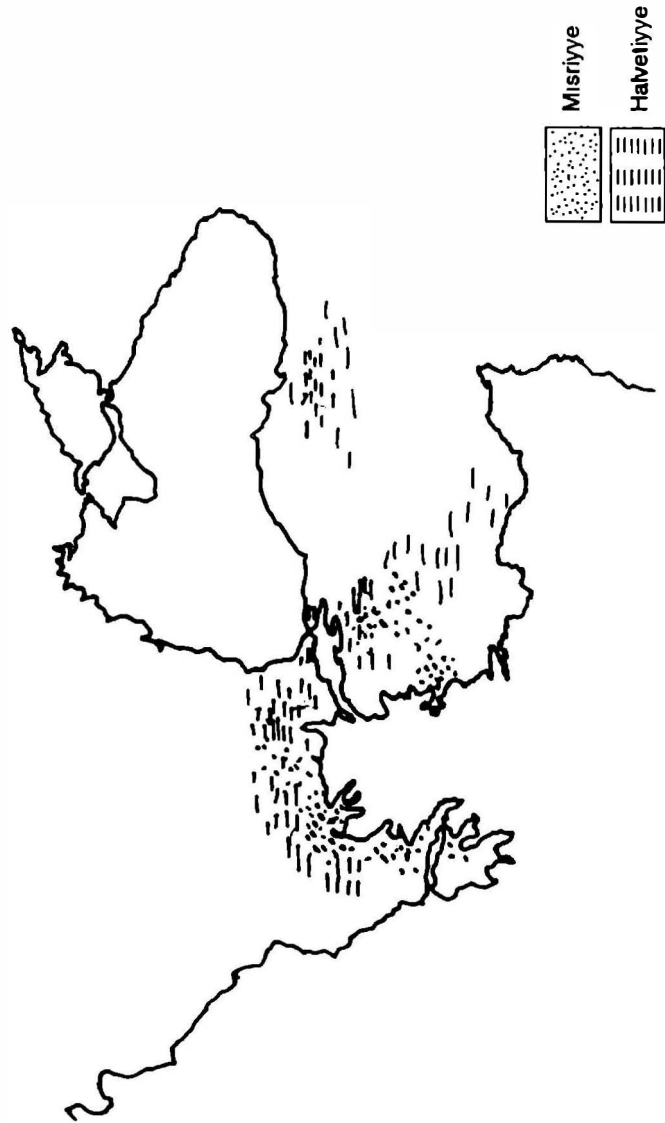
Şekil 7. Niyâzî-i Mısırî'nin Kavala Şeyhi Mustafa'ya Yazdığı Mevâidü'l-İrfân Adlı Eserinin Orjinal Nüshasının Başı



Şekil 8. Mısriyye Tarikatı ve Halvetiye Tâcının Üstten Görünüşü



Şekil 9. Niyazî-i Mısrî'nin türbesinin son fotoğrafı



Şekil 10. Mısıriyye ve Halvetiyye Tarikatlarının yayıldığı yerler.

ABSTRACT

AŞKAR, Mustafa: *“Mohammad Niyazî-i Mısırî el-Malatî, His Life, His Works and His Mystical Views”*, Ph. D. Dissertation, Adviser: Doç. Dr. Ethem CEBECİOĞLU, Ankara University, Divinity School, VIII+324 p.

Niyazî-i Mısırî (d.1105/1694) was a prominent mystic who lived XVIIth century Ottoman period. Mısırî was born in 1027/1618 in Malatya and spent his childhood there. He received his higher education in Azhar-Egypt. Then, he returned to Anatolia and stayed for a while in İstanbul, Bursa and Uşak. Afterwards, he lived in Elmalı with Ummî Sinan for ten years.

He was sent in exile by IV. Mehmed to Rodos Islands in 1083/1672. He returned to Bursa in 1084/1673 when his punishment was lifted. However, he was sent in exile Lemnos Islands in 1088/1677. He was allowed to return to Bursa in 1103/1691 after five years. When he visited Edirne with his followers in a military show and made speeches against the state, he was sent to Lemnos for a second time and died there in 1105/1694.

The dissertation is both a biographical work and a monography of a mystical order. It consists of an introduction and there chapters. The first part of the introduction surveys and critiques the sources that were used in this study. The second part deals with the period in which Niyazî-i Mısrî lived and with the political, economic, scholarly, religious and intellectual conditions of this period.

The first chapter investigates Niyazî-i Mısrî's life, his character and works in detail and provides analysis of certain themes in these works.

The second chapter studies Niyazî-i Mısrî's mystical order and its place in the history of mysticism. It also gives information about Halveti Order in which Mısrî was trained. It also explains Mısrî's own order and the mystical methods that he initiated. The geographical areas that his order spread and its methodology were examined.

The third chapter studies Mısrî's mystical views under separate titles. His views were evaluated in the light of mystical philosophy.

The conclusion summerizes the result of our study and shows Niyazî-i Mısrî's impact on the history and philosophy of mysticism.

98-06-Y-0001-2028

№ 1457

Dr. MUSTAFA AŞKAR: 1963 yılında Konya-Karapınar'da doğdu. 1989 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 1990 yılında aynı fakültenin Tasavvuf Tarihi Anabilim Dalı'nda Araştırma Görevlisi olarak göreve başladı. 1994 yılında bir yıl süreyle Kahire Üniversitesi'nde araştırma yapmak için bulundu. 1997 yılında aynı dalda doktora yaptı. Halen aynı fakültede görevine devam etmektedir.

Molla Fenâri ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı adlı yüksek lisans tezi yayınlandı. Yine, *İskilipli Şeyh Muhyiddin Yav-sî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* adlı çalışması basıldı. Yazarın tasavvuf alanında makale ve çevirileri vardır.

NİYAZÎ-İ MISRÎ VE TASAVVUF ANLAYIŞI: Bu eserde, bir Türk Mutasavvıfı olan Niyazî-i Mısırî'nin hayatı, eserleri, şahsiyeti, tarîkatı ve tasavvuf anlayışı detaylı olarak ele alınmaktadır.

Bu çalışma akademik dille Niyazî-i Mısırî'nin biyografisi iken, diğer taraftan bir tarikat monografisidir. Eser, bir mutasavvıfın dönemindeki siyasî olaylara etkisi ve tasavvuf-devlet ilişkisi üzerine bir örneklemedir.

ISBN 975-17-1950-X



9 789751 719508

1.200.000 TL.