

NAKŞÎ ALİ AKKİRMÂNÎ'NİN TASAVVUFÎ DÜŞÜNCEİ

Mesut BAYAR

**Cumhuriyet Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü**

**Lisansüstü Eğitim, Öğretim ve Sınav Yönetmeliğinin Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı İçin Öngördüğü**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
Olarak hazırlanmıştır.**

**TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Kadir ÖZKÖSE**

**SİVAS
OCAK 2007**

ÖZET

Bu çalışmanın konusu Nakşî Ali Akkirmânî'nin tasavvufî görüşleridir. Çalışmamız iki bölüm ve sonuçtan ibarettir. Birinci bölümün konusu Akkirmânî'nin hayatı ve eserleri, ikinci bölüm ise tasavvufî görüşleri hakkındadır.

Nakşî Ali Akkirmânî XVII. yüzyılda yaşamış bir sûfî-şâirdir. Divriğide doğmuş olmasına rağmen Akkirmânda vefat ettiğinden dolayı Akkirmânî diye bilinir. Kendisi Halvetiye tarikatının Ramazaniye koluna mensup bir şeyhdir. O, tasavvuf içerikli kitaplar yazmak ve insan-ı kâmil namzetleri yetiştirmek sûretiyle toplumuna hizmet etmiştir. Yazarımızın bütün çalışmalarının konusu tasavvuf üzerinedir. Fakat biz ne tasavvufî eserlerde ne de klasik kitaplarda yazarımız hakkında yeterli bir bilgi bulamamaktayız.

Onun şiirlerini incelediğimizde Yunus tarzı şiirler yazdığını görmekteyiz.. Mutasavvıfımız şiirlerinde sade bir yöntem ve öğretici metot kullanmıştır.

Akkirmânî şeriatla tarikat arasında dengeyi iyi kurmuştur. Kendisi şeriata önem vermiş ve mutedil bir tasavvufî anlayışa sahip olmuştur. Mutasavvıfımız şeriatı hakikata ulaşmanın ilk adımı kabul etmiş ve şeriatsız tarikat olamayacağını söylemiştir. O, bu müteşerri tarafının yanında Hallac ve Bayezid gibi sûfîlerin hak yolda olduğunu kabul etmiştir.

Ona göre şeyh dinin emirlerini mükemmel bir şekilde uygulayan, tarikat adabına riayet eden, ilim ve irfan sahibi bir kişidir. Mürid ise sûrete, zâhire değer vermeyen, kâinattaki varlıkların fânî yüzünün, geçici güzelliğinin farkında olan,, kulluk vazifelerini tam mânâsıyla yerine getirmeye çalışan kişidir.

Mutasavvıfımızın seyr u sülûk hakkındaki düşünceleri bir kişinin mükemmel bir insan olmak istediğinde takip etmesi gereken adımları gösterir.

Akkirmânî, tasavvuf felsefesinde ilme önem vermiş, ilmin vehbî yönünü işlemiştir. O, insan ruhuna ve bu ruhun ilâhî yönüne dikkat çekmiştir

Sûfîmizin tasavvufî düşüncesinin temel taşı ilâhî aşktır. İlâhî aşk onun düşüncelerinde ön plandadır.

Akkirmânî bütün bu özellikleriyle samimiyet dolu bir İslam mutasavvıfıdır. O, felsefî planda vahdet-i vücud düşüncesini benimsemiştir.

ABSTRACT

The theme of this work is Nakshi Ali Akkirmani's mystic view and consists of two chapters and an outcome:

The topic of the first chapter is on his life and his productions.

The second chapter is on his mystical views.

And the last part is the result.

Nakshi Ali Akkirmani is a sufi-poet who lived in the XVIIth period. He is known as Akkirmani because of he died in Akkirman in spite of he has born in Divriği. He is a sheikh of the Ramazaniye fraction of the Halvetiyyah order. He has served his society as educating perfect human and with his books on mysticism. All of our author's achievements are on mysticism. But we can't find sufficient information on our author no in mystical nor in classical books.

If we examine his poems we can see a similarity to Yunus. Our sufi has exercised a simple manner in his poems and he used didactical methods.

Akkirmani has founded the balance between the shariah and tariqah. He was giving importance to the sharia and his sufistical view was a moderate view. Our sufi has accepted the sharia as the first step to reach the haqiqa and said that can't be tariqa without the shariah. When he was a lawful person at the same time he accepted the mystics like Hallach and Bayezid on the truth path.

In his opinion the sheikh is a person has knowledge and wisdom who implements perfectly the directions of the religion, conforms to the principals of the order. The member of the order is who gives up his willing to the spiritual teacher on his hard way which he wants to follow. He is the person who tries to find the path of Haqq. His opinion on the stages of the spirit and the characteristic of his life shows the steps which a human must follow when he wants to get a perfect one.

Akkirmani has given importance to the knowledge in his philosophy and tried on the donatical face of the knowledge. He has called attention on the spirit of the human and the divine aspect of this spirit. The foundation stone of our sufi's philosophy is the passion of Allah. The passion of Allah is on the foreground of his thoughts. Akkirmani with all these characteristics is an Islamic sufi who full of sincerity. He has accepted the panteism on the philosophical area.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
İÇİNDEKİLER.....	III
KISALTMALAR	V
ÖNSÖZ.....	VI
GİRİŞ.....	1
I. ARAŞTIRMANIN KONUSU	1
II. ARAŞTIRMANIN AMACI	1
III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	1
IV. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ	2
BİRİNCİ BÖLÜM.....	3
NAKŞÎ ALİ AKKİRMÂNÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ	3
I. AKKİRMÂNÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ:.....	3
A. SİYÂSÎ VE İKTİSÂDÎ DURUM	3
B. İLMÎ VE EDEBÎ DURUM.....	5
C. DİNÎ VE TASAVVUFÎ DURUM.....	7
II. AKKİRMÂNÎ'NİN HAYATI	9
A. ÇOCUKLUK VE GENÇLİK DEVRESİ	9
1. İsmi Ve Mahlası	9
2. Doğum Tarihi, Doğum Yeri Ve Özellikleri	10
3. Ailesi	10
B. TARİKATA İNTİSABI VE SONRASI	10
1. Tarikatı: Ramazaniyye	10
2. İntisabı.....	12
4. Tarikat Silsilesi.....	12
5. İlmî ve Tasavvufî Şahsiyeti	13
7. Halifeleri	14
8. Eserleri	15
a. Divân	15
b. Manzûme-i Aynu'l-Hayat	16
c. Gavriye Mesnevisi	16
d. Esrarnâme.....	17
9. Vefatı	17
İKİNCİ BÖLÜM	19
NAKŞÎ ALİ AKKİRMÂNÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ	19
I. MÜRİD-MÜRŞİD İLİŞKİSİ	19
A. BEY'AT VE İNTİSAB	21
B. MÜRŞİD-İ KÂMİLİN ÖZELLİKLERİ	24
C. MÜRİDİN VASIFLARI	28
II. SEYR U SÜLÛK EĞİTİMİ.....	31
A. ZİKİR	35
B. RİYAZET	40
D. MÜCAHEDE VE NEFSE MUHALEFET	43
III. MÂRİFET NAZARİYESİ	45
A. İLİM	47

1. İlm- i Ledün.....	50
2. Mârifetü'n-Nefs	57
3. İman-İlim-Amel İlişkisi	63
B. TEVHİD.....	65
1. İmân- Küfür	70
2. Şirk.....	72
C. DÖRT KAPI KIRK MAKAM	73
1. Şeriat	74
2. Tarikat	76
3. Mârifet	77
4. Hakikat	78
D. UBÛDİYET MAKAMI.....	79
E. ZÂHİR-BÂTİN İLİŞKİSİ	81
IV. AŞK TELÂKKİSİ	82
A. MUHABBETULLAH	84
B. KALB	93
C. RUH.....	100
D. SIR.....	102
E. CEM-FARK HÂLİ	104
F. FENÂ-BEKÂ ANLAYIŞI	105
V. VAHDET-İ VÜCUD DÜŞÜNCESİ	110
A. ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ	115
B. KESRETTE VAHDETİ, VAHDETTE KESRETİ YAŞAMAK	117
C. TECELLİ	119
D. İNSAN-I KÂMİL.....	122
SONUÇ	129
KAYNAKÇA	132

KISALTMALAR

AÜİF.	:Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
a.g.e.	:Adı geçen eser
a.g.m.	:Adı geçen makale
Bkz.	:Bakınız
c.	:Cilt
CÜİFD.	:Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
çev.	:Çeviren
DİA.	:Diyanet İslam Ansiklopedisi
Haz.	:Hazırlayan
No.	:Numara
s.	:Sayfa
S.	:Sayı
SBE.	:Sosyal Bilimler Enstitüsü
sad.	:Sadeleştiren
ss.	:Sayfalar arası
tah.	:Tahric
TDV.	:Türkiye Diyanet Vakfı
tsz.	:Tarihsiz
vd.	:Ve diğerleri
vr.	:Varak
yy.	:Yüzyıl

ÖNSÖZ

İslâm kültür ve medeniyetinin ayrılmaz bir parçası kabul edilen tasavvuf, ortaya çıkışından bu yana sürekli ilgi odağı olmuştur. Hz. Peygamber'in yaşayışından ilham alan tasavvuf, bir müminin gönül âlemindeki yükselişin adıdır.

İslamî ilimler mozayığının bir parçası olan tasavvuf, başlangıçta bireysel, daha sonraki dönemlerde ise kurumsallaşarak yayılışını sürdürmüştür. Tarih boyunca ferdî ve içtimaî boyutta İslam toplumuna tesir eden tasavvuf akımları, tarikat pirleri ve tasavvuf erbabı hakkında yapılan çalışmalar, tasavvuf düşüncesinin yakından tanınmasını sağlayacaktır. Böylesi bir tutum bir milletin geçmişi ile geleceği arasındaki bağlantıyı kurma açısından da önemlidir. Bir milletin mazisi o milletin güç kaynağı olduğu gibi ileriye ve geleceğe yönelik tüm atılımların da başlangıç noktasıdır. Milletimizin yetiştirdiği ve insanımızın yaşam tarzına etki eden pek çok tasavvuf önderi hak ettikleri ilgi ve saygıyı elde edememişlerdir. Günümüz aydın ve araştırmacılarına düşen görev, tarihimizin iftihar tablosu, kültürümüzün temel simaları olan bu tarihi şahsiyetleri ve onların eserlerini gün yüzüne çıkararak, bu şahsiyetlerin tanınmasını sağlamaktır.

Tarihimizde dinî, fikrî ve tasavvufî hayat üzerine etki etmiş önemli şahsiyetlerden biri de XVII. yüzyıl mutasavvıf şâirlerinden Nakşî Ali Akkirmânî'dir. Akkirmânî, edebiyatımızın altın devrini yaşadığı, tasavvufî akımların sosyal hayat içinde çok etkin olduğu XVII. yüzyılda Yunus tarzı şiirler kaleme alan ve Anadolu halkının kültür hazinesine telif ettiği eserlerle katkıda bulunan bir sûfidir.

Nakşî Ali Akkirmânî'nin tasavvufî görüşlerinin tespitini konu alan bu çalışmamız, Akkirmânî'nin hayatı ve eserlerini açıklayan birinci bölümden sonra, onun tasavvufî düşüncesini içeren ikinci bölüm ve bir de sonuçtan oluşmaktadır.

Birinci bölümde Akkirmânî'nin hayatı ve eserleri tanıtılmaya çalışılmış, eserlerinin içerikleri hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci bölümde Akkirmânî'nin tasavvufî şahsiyeti incelenmiş, tasavvuf terminolojisinin temel konuları olan Mürid, Mürşid, Seyr u sülûk, Marifet, İnsan-ı

Kâmil vb. konularda mutasavvıfımızın eserlerinden hareketle onun tasavvufî düşüncesi tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın başlangıcından itibaren yakın ilgisini, desteğini ve iyi yönde temennilerini eksik etmeyen, maddi-manevi yardımlarıyla bize ışık tutan kıymetli hocam Doç. Dr. Kadir Özköse'ye en içten şükranlarımı arz ederim. Bu çalışmanın şekillenip, ortaya çıkmasında yardımlarından çok istifade ettiğim kıymetli hocam Dr. Mustafa Çakmaklıoğlu'na, ayrıca yapıcı ve olumlu eleştirileriyle çalışmamıza katkıda bulunan Yrd. Doç. Dr. Musa Kâzım Arıcan ve Doç. Dr. Alim Yıldız'a teşekkürü bir borç bilirim.

Mesut Bayar

Sivas, 2007

GİRİŞ

Çalışmamızın giriş kısmında Nakşî Ali Akkirmânî'nin tasavvufî düşüncesi adlı araştırmamızın konusu, amacı, yöntemi ve araştırmamızla ilgili kaynaklar üzerinde durmak istiyoruz.

I. ARAŞTIRMANIN KONUSU

Araştırmamızın konusu XVII. yüzyılda yaşayan, aslen Divriğili olup bugünkü Ukrayna sınırları içinde yer alan Akkirman'da irşat faaliyetlerinde bulunan sûfî-şâir Nakşî Ali Akkirmânî'nin tasavvufî düşüncesidir.

II. ARAŞTIRMANIN AMACI

Araştırmamızın amacı mutasavvıf-şâir Nakşî Ali Akkirmânî'nin eserlerinden hareketle onun tasavvuf ile ilgili görüşlerini ortaya çıkarmaktır.

III. ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

“Nakşî Ali Akkirmânî'nin Tasavvufî Düşüncesi” adlı araştırmamızda mutasavvıfımızın tasavvuf ile ilgili görüşlerini tesbit ederken onun manzum ve mensur eserlerinden faydalandık. Akkirmânî'nin görüşlerini açıklamadan önce tasavvufî kavramların sûfî gelenekte nasıl açıklandığına ve ne şekilde anlaşıldığına değindik. Akkirmânî'nin kendi eserlerinden alıntılar yaparak onun tasavvufî düşüncesini ortaya çıkarmaya çalıştık. Daha önce yaşamış mutasavvıfların görüşleri ile Akkirmânî'nin – tesbit edebildiğimiz - örtüşen görüşlerini birlikte zikrettik. Akkirmânî'nin şiirlerinde geçen tasavvufî semboller, âyet ve hadislerin işaret yorumuna dair verdiği bilgiler ışığında onun tasavvufî düşüncesinin derinliklerine ulaşmaya çalıştık. Mutasavvıfımızın görüşlerini belirtirken, Onun gerek şiirlerinden gerekse mensur eseri *Esrarnâme*'den ilgili görüşünü -genel olarak- kitaplarında geçtiği haliyle delillendirmeye çalıştık.

IV. KAYNAKLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

Herhangi bir şahıs ile ilgili olarak yapılan fikir ve biyografî çalışmalarında en önemli kaynak, şüphesiz o kişinin kendi eserleri ve açıklamalarıdır. Nakşî Ali Akkirmânî'nin hayatı ve bilhassa tasavvufî görüşlerini ortaya koyarken de bizim için en önemli kaynak onun eserleri olmuştur. Nakşî Ali Akkirmânî'nin hayatı ile ilgili bilgiler verirken *Tuhfe-i Nâilî*, *Osmanlı Müellifleri* ve *Sefîne-i Evliya'yı* kullandık.

Bu çalışma esnasında Nakşî Ali Akkirmânî ile ilgili olarak onun *Divan'ı* hakkında bir tane yüksek lisans ve bir de doktora çalışması, *Gavriye Mesnevisi* ve *Aynu'l-Hayat* isimli eserleri hakkında birer yüksek lisans çalışmasının yapılmış olduğunu tespit ettik. Çalışmamız esnasında gerek nüsha farklılıklarını göz önünde bulundurması, gerekse akademik yönlü birer çalışma olması hasebiyle bu eserler üzerinde yapılan araştırmalardan faydalandık. Akkirmânî'nin tek mensur eseri olan *Esrarnâme'y*i ise İstanbul Büyükşehir Kütüphanesi Osman Ergin kitapları bölümünden temin ederek çalışmamızda istifade ettik ve kaynak olarak gösterdik.

BİRİNCİ BÖLÜM

NAKŞÎ ALİ AKKİRMÂNÎ'NİN HAYATI VE ESERLERİ

Mutasavvıfımız Nakşî Ali Akkirmânî XVII. yüzyılda yaşamış bir sūfî-şâirdir. O, toplumuna eserler telif ederek, insan-ı kâmil namzetleri yetiştirerek hizmet etmiş, irşat gayesiyle doğduğu yer olan Divriğ'den Akkirman'a hicret etmiş bir gönül eridir. Akkirmânî'nin yaşadığı dönemin ve tasavvufî görüşlerinin anlaşılabilmesi için zikredilen dönemin genel özelliklerine bakmak gerekmektedir.

I. AKKİRMÂNÎ'NİN YAŞADIĞI DÖNEME GENEL BİR BAKIŞ:

Her mütefekkir yaşadığı yüzyılın önemli olaylarından etkilenmiş, döneminde gelişen olaylara da belli nispette etkilerde bulunmuştur. Akkirmânî'nin yaşadığı yüzyılda da gerek siyasî gerek tasavvufî dönüm noktaları olmuştur. Müellifimizin tasavvufî görüşlerinin anlaşılabilmesi için zikredilen dönemin siyasî, ilmî ve dinî durumunu kısaca görelim.

A .SİYÂSÎ VE İKTİSÂDÎ DURUM

XVI. yüzyılın sonlarına, yani Sokullu Mehmet Paşa'nın ölümüne kadar olan devre Osmanlı Devletinin hemen her sahada zirvede olduğu yıllardır. XVII. yüzyılın başları ise bünyesinde birçok içtimai sorunların yayıldığı, siyasî, ilmî, askerî, iktisâdî yönlerden çeşitli problemlerle karşılaştığı, devletin birçok müessesesinde sıkıntıların baş gösterdiği yıllardır.¹ Müellifimiz Nakşî Ali Akkirmânî de artık sıkıntı ve problemlerin yavaş yavaş belirmeye başladığı bu devirde yaşamıştır.

Bu dönemde devlet idaresinde ehliyetsiz kişiler görülmeye başlanmış, rüşvet ve benzeri yollarla ehil olmayan kişiler söz sahibi olmuşlardır. Yine bu dönemde Vâlîde Sultanlar ile Padişah Hanımları devlet işlerine müdahale etmeye

¹ İsmail H. Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988, c. III, 1. Kısım, s. 575.

başlamışlardır.² Nitekim bundan sonra padişahların devlet yönetimine katılmaları ve yönetici olarak gösterdikleri başarı oranı oldukça gerilemiştir. Vezirlik ve diğer idarî vazifeler ehil ve güvenilir kişilere verilmesi gerekirken, rüşvetle satılır hâle gelmiştir. Böylece merkezî yönetim de iyice zayıflamıştır.³ Devlet merkezinde otorite zaafa uğrayınca eyaletlerdeki beylerbeyi ve sancakbeylerinin kanunsuz hareketleri baş göstermiştir.⁴ Bu da halkın devlete karşı sevgisinin azalmasına sebep olmuştur.

XVII. yüzyıl boyunca dokuz Osmanlı Padişahı tahta oturmuştur. Bu padişahlar ve hüküm sürdükleri yıllar sırasıyla şöyledir:

Sultan I. Ahmed (1603-1617),

Sultan I. Mustafa (I.Kez: 1617-1618, II.Kez: 1622-1623),

Sultan II. Osman (1618-1622),

Sultan IV. Murad (1623-1640),

Sultan İbrahim (1640-1648),

Sultan IV. Mehmed (1648-1687),

Sultan II. Süleyman (1687-1691),

II. Sultan Ahmed (1691-1695),

Sultan II. Mustafa (1695-1703).⁵

Mutasavvıfımızın yaşadığı dönem, Osmanlı padişahlarından III. Mehmed, I. Ahmed, I. Mustafa, II. Osman, IV. Murad, Sultan İbrahim ve IV. Mehmed dönemlerine tekabül etmektedir.

XVII. yüzyılda Osmanlı Devleti, merkezî otoriteyi korumakta zorlanmış, bazı isyanlar baş göstermiştir. Merkezî otoritedeki aksaklık Avusturya ile savaflara ilaveten İran ile savafla girilmesinden de etkilenmiş, bu savaflar esnasında zulüm ve ekonomik güçlüklerin de sonucu olan Celâlî isyanları ile Anadolu iyice karmaşık hale gelmiştir. Bu uzun süren savaflar ve iktisadî durumu iyice kötüye götüren isyanlar neticesinde malî durum oldukça zayıflamıştır.⁶

² Uzunçarşılı, *a.g.e.*, c. III, 2. Kısım, s. 120.

³ Necdet Yılmaz, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, İstanbul 2001, s. 40.

⁴ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, c. III, 2. Kısım, s. 121.

⁵ Ziya Nur Aksun, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1994, c. II, s. 5-301.

⁶ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, c. III, 2.Kısım, s. 125.

Osmanlı Devleti XVI. yüzyılda zirveyi yaşamış, XVII. yüzyılın başlarından itibaren artık çeşitli yönlerden duraklama içerisine girmiştir. Osmanlı sarayında lüks ve ihtişamın önemi ortaya çıkmış, padişahlar daha önceki dönemlerde olduğu gibi ne ordunun başında sefere çıkmışlar ne de gerektiği şekilde devleti idare edebilmişlerdir. Bu dönemde önceki yüzyıllara dönüşü andıran tek padişah IV. Murad olmuş, onun döneminde devlet kurumları kısmî ölçüde düzene girmiş, sosyal ve ekonomik dengede az da olsa istikrar sağlanmış, Osmanlı düzeni yeniden canlanmaya başlamıştır. Yine bu dönemde Osmanlı Devleti, genel anlamda varlığını sürdürse de yeni gelişme ve ilerlemeler karşısında zayıf kalmış, hızlı değişime ayak uyduramamış, liyakatsiz devlet adamlarının da payı ile devletin idarî ve mâlî yapısı bozulmuştur. Dolayısıyla merkezî otoritenin sağlanmasında problemler olmuş, toplumun huzuru bozulmuş, güvenlik ve adalet ilkesi düzenli çalışamaz hale gelmiştir.

B. İLMÎ VE EDEBÎ DURUM

Kuruluşundan Kânûnî (1520) devrine kadar Osmanlı ilmiye mesleği devamlı gelişme kaydetmiş, gerek medreselerde zamanla belirlenen dereceler, gerekse kadılık teşkilatında gelişen dereceler, Osmanlı Devletine has bir sistem teşekkül etmiştir. Ancak bütün gelişmelerin birtakım zaaf unsurlarını da beraberinde getirmesinin kaçınılmaz olduğu şüphesizdir. Tarihçiler Osmanlı müesseselerinde XVI. asrın ikinci yarısından itibaren bir bozulmanın başladığında hemfikirdirler.⁷ Bu dönemde hem müderris hem hakim yetiştirmekte olan ulema mesleği eski ehemmiyetini kaybederek zayıflamış ve ehliyet yerine himaye gören veya rüşvet verenler tayin edilir olmuştur. Özellikle hak ve adaleti temsil etmekte olan adlî tayinlerdeki isabetsizlik halkın devletten soğumasına neden olmuştur.⁸

Bu dönemde ortaya çıkan en önemli sosyal hadiselerden biri de tekke-medrese çatışmasıdır. Bu çatışmalar dönemin düşünce tarihine damgasını vurmuş, o

⁷ Feridun Emecen vd., *Osmanlı Devleti Tarihi*, haz.: Ekmelettin İhsanoğlu, İstanbul 1999, c. I, s. 273- 274.

⁸ Uzunçarşılı, *a.g.e.*, c. III, 2. Kısım, s. 123.

dönemdeki düşüncenin şekillenmesinde etkili olmuştur. Kadızâde ve Sivasîler arasında meydana gelen olaylar en çok dikkati çekenlerdir.⁹

XVII. yüzyıl meşayihî, tekkelerinde kütüphaneler oluşturarak halkı kitaplara yaklaştırmaları neticesinde hem ilmî hem de edebî eserler sayesinde halkın ilim ve irfan seviyesinin yükseltilmesinde önemli âmil olmuşlardır.¹⁰

XVII. yüzyılda, Osmanlı Devleti'nde sıkıntı ve problemler hemen hemen her alanda görülmekle beraber bazı alanlarda gelişme ve ilerlemeler kaydedilmektedir. Edebiyat, musıkî ve hat sanatı bunlardandır.¹¹

Osmanlı Devleti'nin daha önceki dönemlerinde bilindiği gibi edebiyat sahasında; Fuzûlî (ö. 963\1555), Bâkî (ö. 1008\1600), Necâfî (ö. 914\1508), Nevâî (ö. 906\1501), Ahmet Paşa (ö. 902\1497) ve daha bir çok şâir yetişmiştir. Bu şâirlerin her birisi bir çok özelliği olan şâirlerdir. Mutasavvıfımızın yaşadığı dönem olan XVII. yüzyılda da bir çok şâir yetişmiştir. Bu şâirler kendilerinden önce yetişen şâirler gibi İran şâirlerini örnek alma yerine, kendi klasiklerini ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu gelişmeler sonucunda daha önce önemli eserler vermiş olan Fuzûlî, Bâkî ve Rûhî gibi şâirlerin etkileri kendini göstermiştir. Böylece klasik şiir tamamen yerli bir tür haline dönüşmüştür. Bununla birlikte, Acem şâirlerinin şiirimiz üzerindeki etkisi kısmen de olsa devam etmiştir. Bu devirde göze ilk çarpan şâirler olarak şunları sayabiliriz: Türk kasidediliğinde bir dönem taşı olan ve kasidediliğe canlılık getiren Nef'î (ö. 1046 \ 1636), gazel alanında ölümsüz eserler vermiş olan Şeyhülislam Yahya (ö. 1054/1664), Bahaî (ö. 1064 \ 1588), Nailî (ö. 1077 \ 1667), mesnevi sahasında yeni tarz ve konular ortaya koyan Nev'izâde Atâî (ö.1027 \ 1617-18) ve hikemî tarzın büyük temsilcisi Nâbî¹² (ö. 1124 \ 1712) hemen ilk akla gelebilen zirve şahsiyetlerdir.¹³

Mutasavvıfımız Akkirmânî de bu dönem Dini-Tasavvufî Türk Edebiyatının önemli şahsiyetlerinden biridir. Müellifimizin eserlerinin hepsi tasavvufî içerikli

⁹ H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 1998, 3. Baskı, s. 144.

¹⁰ Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 479.

¹¹ *Aynı eser*, s. 47

¹² Nâbî hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mine Mengi, *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*, Ankara 1991.

¹³ Hikmet Atik, *Nakşî Ali Akkirmânî Dîvânı İnceleme-Metin* (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2003, s. XXVII.

eserlerdir. Ancak Akkirmânî ile ilgili olarak ne tasavvuf kaynaklarında ne de klasik kaynaklarda doyurucu bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁴

XVII. yüzyıl her ne kadar karışıklık ve isyan devri olsa da XVI. yüzyıldan devralınan siyâsî, iktisâdî ve içtimaî hayatın güzel neticelerinin görüldüğü bir dönemdir. Bu devreye her şeyin ölçü ve esasa kavuştuğu bir denge hâli ve olgunlaşmayı temsil eden bir zaman dilimi olarak bakabiliriz.¹⁵

C. DİNÎ VE TASAVVUFÎ DURUM

Osmanlı Devleti'nin kuruluş hamurunda ve toplumun teşekkül etmesinde maya niteliğinde bulunan tasavvuf, XVII. yüzyılda da canlı ve dinamiktir. Osmanlı toplum dinamiğini oluşturan üç sacayağından (câmi, medrese, tekke) biri olan tekke gerek nicelik gerekse nitelik bakımından bu dönemde en üst noktadadır. Bütün tarikat mensupları gerek merkezleri olan tekkelerde, gerekse cami, medrese ve buldukları yerlerde Anadolu'da tasavvuf kültürünü yaymak, halkın irfan seviyesini yükseltmek, idarenin daha sağlıklı yürümesini sağlamak amacıyla yoğun faaliyet göstermiştir.¹⁶

XVI. yüzyılda olduğu gibi¹⁷, XVII. yüzyılda da Anadolu'da en yaygın ve etkili tarikat Halvetiyye'dir. Dönemin diğer yaygın tarikatları ise Mevleviyye, Bayramiyye, Celvetiyye, Kadiriyye ve Bektaşîyye'dir.¹⁸

Kuruluşundan itibaren tasavvuf erbabı ile daima dirsek temasında olan Osmanlı padişahları ve devlet adamları, meşâyihâ karşı ilgilerini XVII. yüzyılda da sürdürmüşlerdir. Tasavvuf ehlinin bu denli sevilmesi ve bütün toplum kesimlerince hüsnü kabul görmesinin temelinde idarecilerin onlara karşı gösterdiği sevgi, saygı ve destek etkili olmuştur. Genel olarak meşâyihâ gösterilen bu hürmet zaman zaman yerini bazı istenmeyen olaylara da bırakmıştır. Mezkûr dönemde, şeyhlerden bazıları sürgüne gönderilmiş dört tanesi de idam edilmiştir.¹⁹ Devletin meşâyihâ karşı takındığı tavrın iki gerekçesi vardır. Bunlardan biri devletin, şeriâtın hâmisi

¹⁴ *Aynı eser*, s. XXVIII

¹⁵ Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 47

¹⁶ Atik, *a.g.e.*, s. 475

¹⁷ Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İstanbul 2000, s. 398.

¹⁸ Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 476.

¹⁹ *Aynı eser*, s. 477.

olma sıfatıyla dinî ve siyasî gücünü koruma çabası, diğeri ise bazı tarikat ehlinin veya bu kisveye bürünen çevrelerin şeriata muhalif sözlerinin avâm tarafından yanlış anlaşılabilceği, dolayısıyla onları şaşırtıp, dalalete sevk edebileceği endişesidir ki, her iki hâlde de gaye, toplumun birlik ve beraberliğinin temini, sosyal zemini sağlam tutma çabasıdır. Devlet bu gerekçelerden yola çıkarak bütün bu hareketleri denetleyip onlardan haberdar olmayı ise “şeriata bağlılık”, “emniyet” ve “irşada ehil olma” kriterleriyle sağlamaya çalışmıştır.²⁰

XVII. yüzyılda tasavvufî hayattaki canlılığın, dinamizmin yanında bazı dejenerasyonlar da görülmektedir.²¹ Mutasavvıfımız bu duruma eserlerinin değişik yerlerinde temas etmiş, bir mürşid-i kâmilde olması gereken vasıflara, nasıl bir mürşide intisap edileceğine işaret etmiştir.²²

Daha önceden de belirttiğimiz gibi bu asırda en çok dikkati çeken olaylardan biri de medrese-tekke mücadelesidir. Bu asırda Kadızâdeliler adı verilen ve Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981 / 1573)’nin “*Tarikat-ı Muhammediye*” adlı eserinde ortaya attığı fikirlerin savunucusu pozisyonuna girerek, ne kadar bid’at ihdas edilmişse, hepsini ortadan kaldırmaya çalışan vâizler zümresinin taşkın hareketleri, tarikat mensuplarını bir hayli rahatsız etmiştir.²³

Kadızâdelilerin sert ve fiilî saldırılara kadar varan tepkileri karşısında tasavvuf erbabı olgun bir tavır takınarak, onların fikirlerinin yanlışlığını ortaya koyan eserler vermekle yetinmişlerdir.²⁴

Mutasavvıfımız Nakşî Ali Akkirmânî medrese tekke çatışmalarının bu denli yaşandığı bir asırda eserleriyle şeriat-tarikat dengesinin kurulmasına dikkatleri çekmiş, manzumelerinde didaktik tarzı kullanarak yaşadığı dönemdeki topluma hitap etmiştir. İleride de bahsedeceğimiz gibi Akkirmânî şeriat ve hakikatin bir²⁵

²⁰ Cengiz Gündoğdu, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî görüşleri*, Ankara 2000, s. 25.

²¹ Osman Türer, *Türk Mutasavvıf ve Şâiri Muhammed Nazmî*, Ankara 1988, s. 20.

²² Nakşî Ali Akkirmânî, *Esrarnâme*, yazma, İstanbul Büyük Şehir Kütüphanesi, O. Ergin kitapları, No:1708, vr. 27.

²³ Türer, *Muhammed Nazmî*, s. 22.

²⁴ Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 478.

²⁵ Atik, *a.g.e.*, s. 186.

olduğunu belirterek bu iki kavramı birbirinin varlık sebebi saymış ve insanın şeriatı uygulayıp hakikate ermekle yüceleceğine²⁶ işaret etmiştir.

II. AKKIRMÂNÎ'NİN HAYATI

Nakşî Ali Akkirmânî hakkında kaynaklarda oldukça az bilgi bulunmaktadır. Mutasavvıfımızın eserleri manzum olduğu için kendi eserlerinde hayatı ile ilgili bilgiler de azdır. Onun hayatı ile ilgili bilgiler daha önceden de belirttiğimiz gibi birkaç kaynakta verilen kısa bilgilerle sınırlıdır. Çalışmamızda Akkirmânî'nin hayatı ile ilgili bilgiler verirken daha önce zikri geçen kaynaklardan ve kısmî de olsa kendi eserlerinden faydalandık.²⁷

A. ÇOCUKLUK VE GENÇLİK DEVRESİ

Yukarıda da belirttiğimiz gibi Akkirmânî'nin hayatı ile ilgili kaynaklar birkaç eser ile sınırlıdır. Elimizde onun çocukluk ve gençlik devrine ait bir bilgi bulunmamaktadır.

1. İsmi ve Mahlası

Mutasavvıfımızın asıl ismi Ali'dir.²⁸ O, eserlerinde genellikle Nakşî mahlasını kullanmıştır. Nakşî Ali Akkirmânî'nin niçin bu mahlası kullandığı, bu mahlasın ona kim tarafından verildiği hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Mutasavvıfımız “*Akkirmânî*” olarak da anılmıştır. Akkirmânî mahlası *Dîvan*'ında hiç kullanılmamakla beraber²⁹ *Aynu'l-Hayat* isimli eserinde sadece bir yerde kullanılmıştır.³⁰

²⁶ Atik, *a.g.e.*, s. 247.

²⁷ Müellifimizin hayatı ile ilgili araştırmalarımızı Hikmet Atik'in “*Nakşî Ali Akkirmânî Dîvânı*” adlı çalışması doğrultusunda yaptık ve bu çalışmadan araştırmamızın bir çok yerinde istifade ettik.

²⁸ M. Nâil Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, Ankara 2001, haz.: Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı, C. 2, s. 1089.

²⁹ Atik, *a.g.e.*, s. 2.

³⁰ Suat Umagan, *Nakşî Ali Akkirmânî Aynu'l-Hayat Tenkidli Metin İnceleme*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Erzurum 1996, s. 3.

2. Doğum Tarihi, Doğum Yeri ve Özellikleri

Akkirmânî'nin doğum tarihi hakkında kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Kaynakların büyük çoğunluğunda Akkirmânî'nin doğum yeri olarak Divriği zikredilmiştir.³¹ Mutasavvıfımız *Aynu'l-Hayat* isimli eserinde kendisinin Divriği doğumlu olduğunu bizzat kendisi ifade etmiştir. Mutasavvıfımızın mezkûr eserindeki beyti şu şekildedir:

Olupdur Divrik mevludüm ey cân

*Ki doğdı cism-ü pâküm anda ol an*³²

Nakşî Ali Akkirmânî'nin Akkirman'a gitmesi ve orada vefat etmesinden dolayı bazı kitaplarda Akkirmanlı³³ olduğu zikredilse de bu bilgi doğru değildir.

3. Ailesi

Kaynaklarda Akkirmânî'nin ailesi hakkında bir bilgi yoktur. Ayrıca mutasavvıfımızın evliliği, hanımı ve çocukları hakkında da elimizde bilgi mevcut değildir.

B. TARİKATA İNTİSABI VE SONRASI

Nakşî Ali Akkirmânî, Halvetiyye tarikatının Ahmediyye kolunun Ramazaniyye şubesine bağlı bir şeyhtir. Çalışmamızın bu kısmında mutasavvıfımızın intisabı, mürşidi, silsilesi vb. konular ile ilgili bilgiler verilecektir. Fakat öncelikle müellifimizin müntesibi olduğu Ramazaniye tarikatı hakkında kısaca bilgi vermeyi uygun gördük.

1. Tarikatı: Ramazaniyye

Halvetiyye tarikatı Ömer el-Halvetî (ö. 800 / 1397-98) 'ye nisbet edilmiştir. Bu tarikat Azarbeycan'da kurulmuş, gelişmiş ve buradan Anadolu'ya, Anadolu'dan da Balkanlar, Suriye, Mısır, Kuzey Afrika, Sudan, Habeşistan ve Güney Asya'ya

³¹ Tuman, *Tuhfe-i Nâilî*, c. 2, s. 1089; Bursalı Mehmet Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, sad.: A. Fikri Yavuz- İsmail Özen, İstanbul tsz., c. I, s. 161.

³² Umagan, *Nakşi Ali Akkirmânî Aynu'l-Hayat*, s. s. 278.

³³ Haluk İpekten-Mustafa İsen- Recep Toparlı- Naci Okçu-Turgut Karabey, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Ankara 1988, s. 317.

kadar yayılmıştır. Halvetiyye tarikatı; Rûşeniyye (kurucusu Dede Ömer Rûşenî (ö. 892\1487), Cemâliyye (kurucusu Cemâl-i Halvetî (ö. 899\1494), Ahmediyye (kurucusu Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin (ö. 910\1504) ve Şemsiye (kurucusu Şemseddin Sivâsî (ö. 1006\1597) şeklinde dört ana kola ayrılmış, bu kollardan çeşitli şubeler meydana gelmiştir.³⁴ Akkirmânî'nin bağlı bulunduğu Ramazaniyye tarikatı yukarıda zikrettiğimiz Ahmediyye kolunun bir şubesidir.³⁵

Ramazaniyye Tarikatı, Ramazan Mahfî' (ö. 949\1542)'ye nisbet edilmiştir. Ramazan Mahfî, Afyonkarahisarlıdır. İlim tahsilini memleketinde tamamlamış, dönemin şeyhlerinden Ahmediyye-i Halvetiyye Şeyhi Kasım Çelebi'ye intisap etmiştir.³⁶ Kasım Çelebi'nin vefatından sonra yine onun halifesi Muhyiddin Karahisârî'nin yanında seyr u sülûkunu tamamlayarak bu zatın halifesi olmuştur.³⁷

Değerli bir zat olan Ramazan Efendi'ye rüya ilminde zamanının İbn-i Sîrîn'iydi denilmiştir.³⁸ Ayrıca Ramazan Efendinin Mahfî mahlaslı ilahileri vardır.³⁹ 1025 (h.) te vefat eden Ramazan Mahfî'nin silsilesi şu şekildedir:

Yiğitbaşı adıyla tanınan eş-Şeyh Hacı İzzüddin Efendi

eş-Şeyh Kasım Çelebi

Karahisarlı eş-Şeyh Muhammed Muhyiddin Efendi

Tarikat sahibi eş-Şeyh Ramazanüddin Mahfî Efendi.⁴⁰

Ramazaniye tarikatı, daha sonraları, Cihangîriyye, Buhûriyye, Cerrâhiye, Raûfiyye kollarına ayrılmıştır.⁴¹

Halvetiyye tarikatının insanı bu derece şaşırtacak şekilde kollara ayrılması bu tarikat için tarikat kuluçkası, tarikat fabrikası denmesine sebep olmuştur. Bu kollar arasında kesin bir ayırım yoktur. Bazı değişik ayrıntılar varsa da bunlar giyim-kuşamda bilhassa taçta ve esmaya yapılan etkilerdedir.⁴²

Yukarıda da zikrettiğimiz gibi Halvetiyye şubeleri genel olarak aynı özellikleri taşımaktadırlar. Buradan hareketle Ramazaniyye şubesinin de

³⁴ Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *DİA*, İstanbul 1997, c. 6, s. 394.

³⁵ Necdet Yılmaz, *a.g.e.*, s. 156.

³⁶ Sâdık Vicdâni, *Tarikatler ve Silsileleri Tomâr-ı Turûk-ı Aliyye*, Haz.: İrfan Gündüz, s. 233.

³⁷ *Aynı yer.*

³⁸ Vicdâni, *a.g.e.*, s. 233.

³⁹ Bursalı, *a.g.e.*, c. I, s. 176.

⁴⁰ Vicdâni, *a.g.e.*, s. 233.

⁴¹ *Aynı yer*; Abdülbaki Gölpınarlı, *Türkiyede Mezhepler ve Tarikatler*, İstanbul, tsz. s. 209.

⁴² Gölpınarlı, *Türkiyede Mezhepler ve Tarikatler*, s. 213.

kendisinden neşet ettiği Halvetiyye ile aynı usul ve yöntemleri taşıdığını söyleyebiliriz. Halvetiyye tarikatının genel anlamda hususiyetleri ise şöyledir:

Halvetiyye tarikatında seyr u sülûk yedi isimle yapılır. Halvetiyye şubelerinin kurucuları olan şeyhler kendi içtihatlarına göre esmâ sayısını azaltıp çoğaltmışlardır. Halvetiyyede nefsin kötülükten ve günahlardan arındırılması esastır. Bunun yolu da dil, kalp, ruh ve sırla yapılan zikirdir. Genellikle tasavvufta önem verilen az yeme, az uyuma, az konuşma, inziva, zikir, şeyhe gönülden bağlı olma ilkelerine Halvetilikte hassasiyetle uyulur.⁴³

2. İntisabı

Mutasavvıfımız Nakşî Ali Akkirmânî, XVI. ve XVII. asırlarda en yaygın ve en etkili tarikat olan Halvetiyye tarikatına mensup bir şeyhtir. Akkirmânî'nin *Dîvân*'ındaki şu beyit onun kendi ifadesiyle bağlı bulunduğu tarikatı anlatmaktadır.

Halvetîyim halvet itdim halvet-i dil-dârilen

*Sırr-ı ev ednâ içinde bir müsâhib yâr ilen*⁴⁴

Mutasavvıfımız ile ilgili olarak *Osmanlı müellifleri* ve *Sefîne-i Evliya*'da Halvetiyye'nin Ramazaniye koluna intisap ettiği ve Kırım'da bulunan Şeyh Murat Efendi'nin halifesi olduğu⁴⁵ ifade edilirken, Ayvansarâyî "*Tercümetü'l-Meşâyih*"de ise mutasavvıfımızın doğrudan Ramazaniye'nin kurucusu Pîr Ramazan Efendi'ye bağlı olduğunu⁴⁶ belirtir.

4. Tarikat Silsilesi

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hüseyin Vassaf *Sefîne-i Evliyâ*'da Akkirmânî'nin Şeyh Murad'ın halifesi olduğunu ve Akkirman'a irşad için gönderildiğini⁴⁷ söyler. Diğer bir kaynak olan *Tercümetü'l-Meşâyih*'de ise

⁴³ Uludağ, "Halvetiyye" *DİA*, c. VI, s. 394.

⁴⁴ Atik, *a.g.e.*, s. 274.

⁴⁵ Bursalı, *a.g.e.*, c. I, s. 161; Hüseyin Vassaf, *Sefîne-i Evliya*, Haz.: Mehmet Akkuş, Ali Yılmaz, İstanbul 2006, c. V, s. 18.

⁴⁶ Ayvansarâyî, *Tercümetü'l-Meşâyih*, vr. 53b. (Atik, *Nakşî Ali Akkirmânî Dîvânı*, s. 11'den naklen.)

⁴⁷ Hüseyin Vassaf, *a.g.e.*, C. V, s. 18.

mutasavvıfımızın doğrudan Ramazaniye'nin kurucusu Pîr Ramazan Efendi'ye bağlı olduğu⁴⁸ belirtilir.

Akkirmânî'nin müntesibi olduğu tarikat içerisindeki silsilesi şöyledir:

Hız. Şeyh Pîr Muhammed-i Erzincânî

Tâcü'd-dîn Seyyid İbrâhim-i Kayserî

Kabaklı Alaaddîn-i Uşşâkî

Yiğitbaşı Velî Şeyh Ahmet Şemseddin-i Marmaravî

Hacı İzzeddin-i Saruhânî

Noktacı Kasım-ı İnegölî

Muhyiddin-i Karahisârî

Ramazân Efendi Karahisarî

Hacı Murâd-ı Kırımî

Nakşî Ali Akkirmânî⁴⁹

5. İlmî ve Tasavvufî Şahsiyeti

Mutasavvıf-şâirler tarikatlarla olan ilişkileri, amaçları ve şiirdeki sanatlarına göre ikiye ayrılırlar. Bu iki gruptan birincisi Hallac (ö. 309 / 922), Niyâz-i Mısrî (ö. 1105 / 1694), Ahmed Yesevî (ö. 562 / 1167) gibi aynı zamanda bir tarikatın kurucusu ya da büyük şeyhlerinden biri olan mutasavvıf şâirlerdir. Bu kısım şâirlerde şiir, irşad ve eğitim için bir araçtır. Asıl amaç ise tasavvuftur. İkinci kısım şâirler ise şiirlerinde tasavvuftan ziyade sanat yönü ağır basan şâirlerdir.⁵⁰ Akkirmânî bu sınıflandırmada birinci gruba dahil olan şâirlerdendir.

Mutasavvıfımız şiirlerinde tasavvuftan başka konulara yer vermemesi yönüyle tekke şâiridir. Onun şiirleri klasik tekke şiirinin özelliklerini taşır. Zaman zaman Yunus Emre (ö. 721 / 1321)'yi hatırlatan şiirlerinde lirizmle didaktik ruh daima kendini gösterir.⁵¹ Mutasavvıfımız, ilahilerinde bütün samimiyet, heyecan ve aşkıyla sade fakat derin bir üslubu bulunan Yunus Emre'nin takipçisidir. Yazdığı

⁴⁸ Ayvansarâyî, *Termümetü'l-Meşâyih*, vr. 53b. (Atik, *Nakşî Ali Akkirmânî Dîvânı*, s. 11'den naklen.)

⁴⁹ Tabib-Zâde Derviş Muhammed Şükrü Efendi b. İsmail, *Silsile-nâme-i Aliye-i Meşâyih-i Süfîyye*, vr. 43, (Yazma) Hacı Selim Ağa Ktp., No: 1098. (Atik, *Nakşî Ali Akkirmânî Dîvânı İnceleme-Metin*, s. 11'den naklen.)

⁵⁰ Haluk İpekten, *Nâilî Hayatı Sanatı Eserleri*, 3. Baskı, Ankara 1999, s. 81.

⁵¹ Erman Artun, *Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı*, Ankara 2002, s. 242.

Dîvân'ı ile de zamanının dîvân şâirleri arasında yer aldığını söylemek mümkündür. Nakşî Ali Akkirmânî'nin hece vezniyle kaleme aldığı bazı şiirleri ise, halk arasında ağızdan ağıza dolaşmaktadır.⁵²

Mutasavvıf bir şâir olan Akkirmânî'nin kaleme aldığı eserlerinde tasavvuf sürekli olarak ön plandadır. Sanat ise ikinci plandadır. O, eserlerinde tasavvufî muhtevayı derinlerde gizlememiş, ilk bakışta anlaşılacak şekilde aşikâr olarak ortaya koymuştur.

Akkirmânî şeriatla hakikati bir görecekte şekilde şeriata sıkı sıkıya bağlı, Hallac-ı Mansur, Bayezid-i Bistâmî (ö. 234 / 848) gibi şatahlarıyla ünlü mutasavvıfları velayetin zirvesinde gören, bunları kâmil bir velî sayan derin bir sûfî'dir.

Mutasavvıfımızın eserlerinde Yunus tarzı şiirler dikkati çekmektedir. O, didaktik tarzda, gösterişten uzak, samimi bir aşk ile Allah'a tazarru eden sûfî edasıyla şiirler kaleme almış, etrafındaki insanları Hakk'ın yoluna davet etmiştir.

Rıza Tevfik tekke şâirleri hakkında yazdığı makalelerin birinde Akkirmânî'nin, "*Eya sen sanma kim senden bu güftarı dehân söyler – veya terki olan unsur yahud lahm-ı zebân söyler.*"⁵³ mısraıyla başlayan şiirini değerlendirir. Rıza Tevfik, makalesinde, Akkirmânî ile Sokrates (ö. 469 / 399) arasında başka bir makalesinde de XIX. yüzyılda yaşamış İngiliz şâiri Arnbuthnot arasında münasebet kurar. Makalesinde insan ruhunun müstakil bir varlık, buna karşın bedeninin ise ruhun hizmetinde bir âlet olduğunu belirten yazar aynı konu üzerinde birbirinden farklı zamanlarda yaşayan bu üç şahsın hemen hemen aynı sözleri söylemeleri karşısında hayretini gizleyemez.⁵⁴

7. Halifeleri

Nakşî Ali Akkirmânî daha önceden de belirttiğimiz gibi Halvetiye tarikatının Ramazaniye koluna mensuptur. Mânevî eğitimini bu tarikat içerisinde tamamlamış ve Akkirman'daki dergâhın boşalmasıyla buraya şeyh olarak görevlendirilmiştir.⁵⁵

⁵² Abdurrahman Güzel, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Ankara tsz. s. 410.

⁵³ Atik, *a.g.e.*, s. 202.

⁵⁴ Abdullah Uçman, "Nakşî", *Büyük Türk Klasikleri*, C. VI, s. 38.

⁵⁵ Bursalı, *a.g.e.*, c. I, s. 161.

Burada hizmet ve irşat faaliyetlerine devam etmiş, müridlerini eğitime gayesiyle eserler kaleme almıştır. Akkirmânî'den sonra da halifeleri onun tarikatını devam ettirmişlerdir. Akkirmânî'nin halifeleri şunlardır:

1. Veli Efendi Akkirmânî
2. Uşşâkî-zâde
3. Abdulaziz-i Kırımî
4. Ubeydullah-ı Kırımî
5. Seyyid Muhtâr-ı Kırımî⁵⁶

Akkirmânî'nin halifelerinin isim ve nispetlerinden de anlaşıldığı gibi hepsi de Kırımlıdır. Dolayısıyla mutasavvıfımızın hizmet alanını Kırım coğrafyası oluşturmaktadır. O, bu coğrafyada gerek kaleme aldığı eserleri gerekse yetiştirdiği müridleri ile irşat faaliyetlerinde bulunmuştur. Akkirmânî'nin bu halifeleri kendisinden sonraki hizmet ve irşad faaliyetlerini sürdürmüşlerdir.

8. Eserleri

Müellifimiz Nakşî Ali Akkirmânî yetiştirdiği müritlerinin yanı sıra kaleme aldığı eserleri ile de hizmet etmiş bir sûfidir. Mutasavvıfımızın eserleri *Esrarnâme* hariç hepsi manzum eserlerdir. Akkirmânî'nin eserlerinde hâkim tema didaktik ruhtur. Onun eserlerinde öğretim amacı ön plandadır. Mutasavvıfımızın eserleri ve kısa değerlendirmeleri şöyledir:

a. *Dîvân*

Akkirmânî, *Dîvân*'ında dinî ve tasavvufî konuları kendine has bir üslupla işlemiştir. Onun tüm eserlerinde dikkati çeken eğitici metod *Dîvân*'ında da önemli bir yer tutmaktadır. Akkirmânî'nin *Dîvân*'ında klasik edebiyattaki tertip görünmemekte, dolayısıyla müretteb bir dîvân olduğu söylenememektedir. Onun klasik dîvân şâirlerinden ayrılan bir yönü de hece ve aruzu birlikte kullanan bir mutasavvıf şâir olmasıdır.⁵⁷

⁵⁶ Tabib-Zâde Derviş Muhammet Şükrü Efendi b. İsmail, *Silsile-nâme-i Aliye-i Meşâyih-i Sûfiyye*, vr. 43, (Yazma) Hacı Selim Ağa Ktp., No: 1098. (Atik, *Nakşî Ali Akkirmânî Dîvânı*, s. 11'den naklen.)

⁵⁷ Atik, *a.g.e.*, s. 20.

Akkirmânî, *Dîvân*'ında, “*Ölmeden evvel ölü*n”⁵⁸ sözünün gerçek mânâsını anlayarak irfânî yola girilmesini, insanı vahdetten alıkoyan her şeyin terk edilmesini, kişinin özünden haberdar olarak, nefsinden hareketle Rabb'ine giden yolu bulabileceğini, insanın şeriattan kesinlikle ayrılmamasını, şayet ayrılırsa âhireti kaybedeceğini işlemekte, irfânî bilgi ile Hakk'ın bilinmesine vurgu yapmaktadır.

Dîvân hakkında Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılmış bir doktora tezi bulunmaktadır.⁵⁹

b. Manzûme-i Aynu'l-Hayat

Dînî tasavvufî bir mesnevî olan *Aynu'l-Hayat*, Akkirmânî'nin *Dîvân*'ından sonraki en önemli eseridir.⁶⁰ Düzenleniş biçimi itibariyle klasik mesnevilerden farklıdır. Menâkıpnâme özelliği taşıyan *Aynu'l-Hayat* dîvân şiiri tarihinde eşine ender rastlanacak bir eserdir.⁶¹ Akkirmânî, bu eserinde insanlara nefsin baskı ve zulmetinden kurtulmayı, bir mürşid-i kâmil bularak ona bağlanmayı, insanın kendi cevherinin farkında olmasını, ona verilen ömür sermayesinin iyi değerlendirilmesini işlemekte, insanın yaradılış gayesini ve hayatın gerçek anlamını hatırlatmaktadır.

Akkirmânî'nin diğer eserlerinde olduğu gibi bu eserinde de eğitime ve bilgilendirme gayesi göze çarpmaktadır. Eserdeki başlıklar bu yönden dikkat çekicidir. Örneğin birkaç tanesi şu şekildedir: “*İnsanın kemalini bildirir, Marifet ve hakikat ahvalini bildirir, Şimdi o merdin halini dinle*” vb.

Aynu'l-Hayat hakkında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılmış bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır.⁶²

c. Gavriye Mesnevisi

Nakşî Ali Akkirmânî, bu eserinde, Kur'an-ı Kerim âyetlerinden bazılarını tasavvufî bir biçimde açıklamıştır. Tüm eserlerinde olduğu gibi *Gavriye*

⁵⁸ Hadis hakkında bkz. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, ss. 262-264; Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Konya 2001, ss. 340-342.

⁵⁹ Hikmet Atik, *Nakşî Ali Akkirmânî Dîvânı İnceleme-Metin*, (Basılmamış Doktora Tezi) Ankara Üniv. SBE, Ankara 2003.

⁶⁰ Atik, *a.g.e.*, s. 13.

⁶¹ Umagan, *a.g.e.*, s. 4.

⁶² Suat Umagan, *Nakşî Ali Akkirmânî Aynu'l-Hayat Tenkidli Metin İnceleme*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Atatürk Üniv. SBE, Erzurum 1996.

Mesnevisi'nde de baştan sona müridleri bilgilendirme gayesi açıkça görülmektedir. Müellifimiz, bu eserinde kurtuluşun çaresi olarak insanın kendisindeki cevherin farkına varılmasına, beytullah olan gönle Allah sevgisinden başka bir sevginin sokulmamasına, âşıkların sürekli dert ve sıkıntı içinde olmalarına vurgu yapmaktadır.

Gavriye Mesnevisi hakkında Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde yapılmış bir yüksek lisans tezi bulunmaktadır.⁶³

d. Esrarnâme

Esrarnâme; Hikmet Atik tarafından yapılan kütüphane çalışmaları sonucunda tespit edilmiş, eserin kapağında ve sonunda Akkirmânî'nin birer gazeli bulunması ve eserin baş tarafında “*Hâzâ Esrarnâme merhum Nakşî Efendi rahmetullahi aleyh*” yazmasına ve bu eserin başka bir isme kayıtlı olmamasına dayanılarak *Esrarnâme*'nin Akkirmânî'nin bir eseri olduğuna karar verilmiştir.⁶⁴ Bu eser İstanbul Büyükşehir Kütüphanesi Osman Ergin kitapları bölümündedir.

Akkirmânî *Esrarnâme*'de tasavvufî düşüncesi ile ilgili bir çok meselelere yer vermiş, zaman zaman soru cevap şeklinde müridlerini bilgilendirmeyi amaçlamıştır. Müellifimiz bu eserinde Allah'ın insana verdiği akıl, fikir, ruh, kalb faziletlerini, bunların insan için önemini işlemekte ve bunların insana verilmiş gayesine dikkati çekmektedir. Ehli hâl bir mürşid bulup onun terbiyesi ile mârifet kazanılmasını tavsiye etmektedir. Yer yüzünde bulunan her şeyin fânî olduğunu, fenâ yönü olan şeylerin sevgisinin kalpten çıkarılması gerektiğini şiddetle vurgulamaktadır.

9. Vefatı

Akkirmânî'nin vefatı ile ilgili olarak *Tuhfe-i Nâilî*'de vefatı “*Târâc-ı Nakşî*” kelimesinin delâlet ettiği 1065\1655 olarak verilmiştir.⁶⁵

⁶³ A. Halim Ulaş, *Nakşî Ali Akkirmânî Hayatı, Sanatı, Edebî Şahsiyeti ve Gavriye Mesnevisi Tenkitli Metin- İnceleme*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Atatürk Üniv. SBE, Erzurum 1998.

⁶⁴ Atik, *a.g.e.*, s. 17.

⁶⁵ Tuman, *a.g.e.*, c. II, s. 1089.

Mezarı, Akkirman kalesi surlarının içinde bulunan ve Sultan Beyazıt tarafından yaptırılan tekkenin hankâhındadır.⁶⁶

Hayatı hakkında elimizde çok sınırlı bilgiler bulunan Nakşî Ali Akkirmânî gerek kaleme aldığı eserleri gerek yetiştirdiği halifeleri ile XVII. yüzyıl tasavvufî düşüncesinin gözde simalarından biridir. Mutasavvıfımız tasavvufî akımların hızlı bir yayılışa geçtiği XVII. yüzyıl Osmanlı coğrafyasında yaşamış, irşat amaçlı seyahatler yapmıştır. Mutasavvıfımızın yaşadığı toplumun içinden birisi olarak kaleme aldığı Yunus tarzı şiirler halk tarafından benimsenmiş ve yayılmıştır. Müellifimizin eserlerinin bu şekilde yaygın olması onun şeriat-tarikat dengesini iyi kurmuş ve korumuş olmasından kaynaklanmaktadır kanaatindeyiz.

⁶⁶ Vassaf, *a.g.e.*, c. V, s. 19.

İKİNCİ BÖLÜM

NAKŞÎ ALİ AKKİRMÂNÎ'NİN TASAVVUFÎ GÖRÜŞLERİ

Nakşî Ali Akkirmânî'nin tasavvufî görüşlerini beş ana başlık altında sunacağız. Buna göre önce mürid-mürşid ilişkisi, seyrü sülûk eğitimi daha sonra marifet nazariyesi, aşk telakkisi ve son olarak da vahdeti vücud düşüncesi ile görüşlerini açıklamaya çalışacağız.

Akkirmânî'nin tasavvufî görüşlerini araştırırken onun bütün eserleri gözden geçirilmiş, tespit edilen tasavvufî fikirleri eserlerine dayanılarak izah edilmiştir.

I. MÜRİD-MÜRŞİD İLİŞKİSİ

Bu bölümde Akkirmânî'nin tasavvufî düşüncesinde mürid ve mürşidin yerini, mürid ve mürşidde olması gereken vasıfları, bir mürşid-i kâmile intisap etmenin gerekliliğini inceleyeceğiz.

Akkirmânî, seyr u sülûk yolundaki bir mürid için kâmil bir mürşidin zorunlu olduğuna değinmiş, Hakk'a vâsıl olup vahdet sırrını yaşamak için mutlaka bir mürşid-i kâmilden el alınması, ona her yönden uyulması gerektiğini söylemiştir.⁶⁷

Kişi, mürşidinin nezaretinde girdiği seyr u sülûk yolunda, onun sözlerini bilfiil yerine getirmeli, mürşidine itaatsizlikten sakınmalı ve önceden öğrendiklerini bırakmalıdır. Sâlik bu zikredilenleri yerine getirdiğinde âdeta onun için yepyeni bir hayat sayfası açılmaktadır.⁶⁸ Akkirmânî, zaman zaman bunu, eserlerinde, “*İki kere doğmak*” şeklinde zikretmiştir. Sühreverdî, *Avârifü'l-Mearif* isimli eserinde kişinin birinci doğumu, âlemi mülk ile olan irtibatını, ikinci doğumu ise âlemi melekût ile olan irtibatını sağlar, demektedir ve “*Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahime göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk.*”⁶⁹ âyetini delil getirerek,

⁶⁷ Atik, *a.g.e.*, s. 283. Çalışmamızda Akkirmânî'nin Dîvânı olarak bu doktora tezini kullanmayı uygun gördük. Bundan sonraki dipnotlarda bu esere “Akkirmânî, *Dîvân*” şeklinde işaret edilecektir.

⁶⁸ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 234.

⁶⁹ Enam, 6 /75.

âyette geçen, “*Kesin inananlardan olmak*” ancak ikinci doğumla yani mânevî doğumla kazanılabilir⁷⁰ demektir.

Mutasavvıfımız *Aynu'l-Hayat* isimli eserinde seyr u sülûk yoluna bir mürebbî, bir mürşid gözetiminde girilmesinin mecburî olduğunu, aksi taktirde Hakk'ın o kişiye aşikâr olmayacağını, o kişinin sırlara vukûfiyet kazanamayacağını söylemektedir.⁷¹ Akkirmânî bu düşünceleri ile ilgili olarak şu şiirini kaleme almıştır:

Mürde geldin mürde gitdin ahiri

İdemedin safi altun bakırı

Sikke-yi şahıye layık olmadun

Arayup bir kâmil insan bulmadun

Olmaya ger bir mürebbi ey 'aziz

*Kimse irmez hakka vü bulunmaz iz*⁷²

Mutasavvıfımızın yukarıdaki beyitlerinde “*Altın*” sembolik olarak “*mârifet ve hikmeti*”⁷³, “*Bakır*” ise “*hakikatten uzak söz ve fikirleri*”⁷⁴ temsil etmektedir. Akkirmânî, bu sözleri ile insanın dünyaya geliş gayesini hatırlatmış, bir mürşid-i kâmil rehberliğinde manevî yolculuğa çıkarak nefsin kötü huylarından arınmayı, iyi huylarla muttasıf bir şekilde insan-ı kâmil olma yolunda ilerlemeyi tavsiye etmiştir.

İnsanın aslına dönebilmesinin, yani Allah'a ulaşmasının yollarından biri de dünyada iken bir mürşid-i kâmile bağlanarak onun önderliğinde kendi cevherinin farkına varmasıyla vuslatı gerçekleştirmektir. İşte o zaman kişi, içinde duyduğu derin özleyişin kime ve nereye olduğunu anlar.⁷⁵ “*Kendi cevherinin farkına varmak*” Akkirmânî'nin eserlerindeki hâkim unsurdur. O, sürekli olarak insanın cevherinin

⁷⁰ Ebû Hafs Şihabüddin Ömer es-Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları Avârifü'l – Mearif Tercemesi*, haz.: H. Kâmil Yılmaz- İrfan Gündüz, İstanbul 1990, s. 106, 107.

⁷¹ Suat Umagan, *Nakşî Ali Akkirmânî Aynu'l-Hayat Tenkidli Metin İnceleme*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Erzurum 1996, s. 310. Çalışmamızda Akkirmânî'nin *Aynu'l-Hayat*'ı olarak bu yüksek lisans tezini kullandık. Bundan sonraki dipnotlarda bu esere “*Akkirmânî, Aynu'l-Hayat*” şeklinde işaret edilecektir.

⁷² A. Halim Ulaş, *Nakşî Ali Akkirmânî Hayatı, Sanatı, Edebî Şahsiyeti ve Gavriye Mesnevisi Tenkitli Metin-İnceleme*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Erzurum 1998, s. 306. Çalışmamızda Akkirmânî'nin *Gavriye Mesnevisi* olarak bu yüksek lisans tezini kullandık. Bundan sonraki dipnotlarda bu esere “*Akkirmânî, Gavriye Mesnevisi*” şeklinde işaret edilecektir.

⁷³ Ahmet Ögke, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî Mısri'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, 1. Baskı, Van 2005, s. 372.

⁷⁴ Ögke, *Metaforik Anlatım*, s. 372.

⁷⁵ Kadir Özköse, “*Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat*”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 14, s. 242.

kıymetini ve onun ilahî olan yönünü işlemiş, bu cevherin hakkıyla idrak edilebilmesinin yolunu da hakiki bir mürşide intisap olarak göstermiştir.

Şeyhimizin de beyan ettiği üzere kendisine tabi olunan mürşid-i kâmil - ileride de zikredeceğimiz gibi - kemal sıfatlarla muttasıf bir rehber, yani insan-ı kâmil olmalıdır.⁷⁶

A. BEY'AT VE İNTİSAB

Sözlükte, yapılan alış verişte itaat etme konusunda anlaşmak, kabul ve tasdik muamelesi⁷⁷ anlamına gelen bey'at kelimesi, Tasavvufî literatürde müridin mürşidine bağlı kalacağına, kayıtsız şartsız teslim olacağına söz vermesi, ondan el alması⁷⁸ demektir. İntisab, mubayaa, ahid, inabe, el alma ve ikrar gibi terimler de bu anlamda kullanılmıştır.⁷⁹

Bey'atın temeli sahabenin Rıdvan ağacı altında Hz. Peygambere ölene kadar uyup düşmanla savaşacaklarına dâir söz vermelerine dayanır.⁸⁰ Hz. Peygamber birçok defalar ashabıyla biatlaşmıştır. Onların bu fiillerinden Allah razı olmuş ve rızasını “*Andolsun ki o ağacın altında sana biat ederlerken Allah, o müminlerden razı olmuştur*”⁸¹ ve “*Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların eli üzerindedir*”⁸² âyetleri ile bildirmiştir.

İntisab; müridin sürekli olarak sevgi besleyip saygı duyacağı, bağlı kalacağı bir rehber ile birlikte bulunmaya azmetmesi ve onun önderliğinde mânevî eğitimi tamamlamak üzere söz vermesidir.⁸³

⁷⁶ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 57; *Dîvân*, s. 213.

⁷⁷ *İbn Manzur, Lisanü'l-Arab*, tahkik: Abdullah Ali el-Kebir, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Beyrut 1997, c. I, s. 558; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara 2002, 19. Baskı, s. 99.

⁷⁸ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 152, 153; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 2001, s. 76; Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri Istılâhât-ı Sofiyye fî Vatanı Asliye*, İstanbul 1998, s. 29.

⁷⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 76.

⁸⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 153.

⁸¹ Fetih, 48/18.

⁸² Fetih, 48/10.

⁸³ H. Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, İstanbul 1997, s. 83.

Bir mürşidin elini tutarak Hakk'a vuslat⁸⁴ yoluna girmenin gerçekleşebilmesi için müridde bazı şartların olması gerektiği söylenmiştir. Bunların en önemlilerinden birkaç tanesi şu şekildedir:

- Yalan söylememek.
- Kimsenin arkasından konuşmamak ve kimseye iftira atmamak.
- Namazı vaktinde kılmak
- Kılınmamış namaz, tutulmamış oruç varsa bunları kaza etmek.
- Eskiden hemhâl olduğu kötü arkadaşlarla ilişkileri kesip halvete ve erbaine devam etmek.

- Gayet az uyumak.
- Riyazete devam etmek.
- Daima nefsin isteklerinin zıddını yapmak.⁸⁵

Nakşi Ali Akkirmânî'ye göre bey'at, Hakk'ı bulmanın, hakikate ermenin ilk basamağıdır. İnsan, bu dünyaya niçin geldiğini idrak etmeli, ömür sermayesini boşa tüketmemeli, kendisindeki ilahî özü fark edip Hakk'a vuslatı gerçekleştirme yolunda ehil bir mürebbiye gönülden bağlanarak söylediklerine uymalıdır.

Serseri gezme cihanda âdem ol bir iş başar

*Mürşid-i kâminden el al menzil-i sultâna ir*⁸⁶

Var yüri bul bir mürebbi bulmak istersen anı

*Nutkun icra eyle anun bildüğün elden bırak*⁸⁷

Şeyhimize göre mürid intisaba karar verdiğiğinde bedenî arzu ve heveslerden elini çekmeli daima gönlüne nazar ederek mürşidinin tavsiyelerini yerine getirmelidir. Bu sayede müridin kalbinde esrar hazineleri keşf olunacak, Hakk'ın sırlarından haberdar olacaktır. O, bu durumu şöyle ifade eder:

'Anasırdan elin çek kalbe gir gel

Bulup mürşid-i kâmil el al el.

⁸⁴ Tasavvufta vuslat; Hakk'a ermek, olgunlaşmak, kemale ermek, seyr u sülûku tamamlamak demektir. Vuslat ontolojik mânâda değildir. Hz. Peygamber bile Miraç Gecesinde Allah'la ontolojik mânâda vuslata erememiş, Allah ile arasında "Kâbe kavseyn" mesafesi kalmıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 760; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 375.

⁸⁵ Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, İstanbul 2000, s. 249, 8. Dipnot.

⁸⁶ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 213.

⁸⁷ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 234.

*Olasun ta ki sırdan sen haber-dar
Açıla kalbin içre genc-i esrar.*⁸⁸

Akkirmânî, insanın dünyadaki görevinin vücudunun beşerî ihtiyaçlarına cevap vermek, onları temin etmek olmadığını bilakis insanın ruhunu ortaya çıkarması, ruhunun itmi'nan bulacağı şeyleri araştırması gerektiğini söylemektedir. Şeyhimiz “*Rableri onlara tertemiz bir içki içirir*”⁸⁹ âyetini açıklarken bir müşid-i kâmile tâbi olmadan Hakk’a lâıyk bir kul olunamayacağını dolayısıyla Hakk’a vuslatın gerçekleşmeyeceğini ifade etmektedir.⁹⁰

Akkirmânî’ye göre insan bedenî arzu ve isteklerinin altında ezilmemeli, bir şeyh-i kâmilin rehberliğinde Rabb’ine giden yola girmeli ki Hakk’a lâıyk kul olabilsin, gönül âyinesinde Hakk’ın tecellilerini müşahede edebilsin. Kişi rehber edindiği şeyh-i kâmile tâbi olmada kusur etmemeli, ona hizmeti Hakk’a hizmet bilmelidir ki müşidinden faydalanabilsin, bu yola girmekteki maksadı hâsıl olsun. O, bu düşüncelerini şöyle ifade etmiştir.

*Halas ol zulmet-i tenden gel ey yar
Sakın olma bu yolda ehl-i inkar
Bulup bir şeyh-i kâmil bu arada
Bitür bu işleri gel ir murada
Dutup destin özin kul it özine
Kulak tut hizmetinde her sözine*⁹¹

Akkirmânî’nin bir müşide intisab konusundaki görüşü yukarıda zikrettiğimiz minvalde olup, onun bu anlamdaki beyitlerine eserlerinin bir çok yerinde rastlamak mümkündür. Bu beyitlerden bazıları şunlardır:

*Yeter şirk üzre gezdün gel bulup bir müşid-i kâmil
Sürüp yüzler ayağına imân it sözlerin yâr ol.*⁹²
*Uyan âhir bu gafletden cehâlet perdesin çâk it
Okı bir şeyh-i kâmilden eşigün bekle mihmân ol.*⁹³

⁸⁸ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 286.

⁸⁹ İnsan, 76/21.

⁹⁰ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 306.

⁹¹ Akkirmânî, *Aynu’l-Hayat*, s. 62.

⁹² Akkirmânî, *Dîvân*, s. 245.

⁹³ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 247.

*Yüri var geç bu sevdâdan bu pendüm ihtiyâr eyle
Tutup bir mürşidiün destin ola gör kulu kurbânı.*⁹⁴

Sözlükte kabul ve tasdik muamelesi anlamına gelen beyat kelimesi Akkirmânî'nin tasavvufî düşüncesinin temel yapı taşlarından biridir. Nitekim mutasavvıfımıza göre Hakk'a vuslat ancak ehil bir mürşid-i kâmile tabi olmakla gerçekleşecektir. Ona göre beyat kavramı, insanın varoluş amacına giden yolda ilk basamağı oluşturmaktadır.

B. MÜRŞİD-İ KÂMİLİN ÖZELLİKLERİ

Sözlükte mürşid; öğüt veren, doğru yolu gösteren, kılavuz, rehber⁹⁵ gibi mânâlara gelirken mürşid-i kâmil ise Hakk'a vâsıl olmuş, fenâfillah mertebesine erişmiş kişidir. Şeyh, postnişin, seccadenişin kelimeleri mürşid mânâsında kullanılan kelimelerdir.⁹⁶ Tasavvufî terim olarak mürşid; şeriat, tarikat ve hakikatte yüksek dereceye ulaşmış kişiye denir. Bu dereceye ulaşan kişinin rehberliği Hakk'ın ihsan ettiği ledünnî ilim, manevî-ruhanî tıp sayesinde gerçekleşir. Şeyh, ruh doktorudur; ruh doktoru, sâliklerin kalplerine musallat olan ve onları Hakk'a yakınlıktan alıkoyan mânevî hastalıkları görebilme mertebesine ulaşmış, bu hastalık ve sıkıntıları iyileştirebilecek gerekli riyazet ve mücahede yöntemlerini bilen kimsedir.⁹⁷

Seyr u sülûk yolundaki sâlik için en büyük tehlikelerden birisi aklın nefse boyun eğmesidir. Nefis, bunu akla meşru gösterme yoluyla yapar. Akıl nefse boyun eğdiğinde ise insan tüm varlığıyla nefesine boyun eğer. Bu durumda insan yaptıklarının akıldan kaynaklandığını zanneder. Halbuki nefsinden kaynaklanıyordur. Mutasavvıflar sürekli olarak nefsin bu hilesine, akla egemen olma çabasına dikkat çekmişler, insanları uyarmışlardır. Nefsin bu özelliği nefsi inceleyen, onu bilen kişilerce mâlumdur. Bu yüzden sûfîler nefisle savaşmanın en doğru yolunun iradeyi başkasına teslim etmek olduğunu söylemişlerdir. Böylece nefsin iradede bir payı kalmayacak. Zamanla nefis gücünü kaybedecek ve ruh ortaya

⁹⁴ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 322.

⁹⁵ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. V, s. 219.

⁹⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 527.

⁹⁷ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü Letâifu'l-A'lâm Fî İşarâtı Ehli'l-İlhâm*, çev.: Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 319.

çıkmağa başlayacaktır. İşte bu ameliyede insanın iradesini teslim ettiği kişi şeyhtir, mürşiddir. Şeyh, müridin Hakk'ı bilme, Hakk'a yakınlaşma yolundaki rehberidir. Şeyh edeb öğretir. Müridi huzûr-u ilâhî'ye o kata lâıık bir edeble hazırlar, yetiştirir.⁹⁸

Mürşid-i kâmilde bulunması gereken bazı özellikler vardır. Bunlardan bazıları şu şekildedir:

Mürşid, şeriata tam olarak bağlıdır. Şüpheli olan şeylere yaklaşmadığı gibi, takvanın bütün özelliklerini de şahsında cem etmiştir.

- Güzel ahlâk sahibidir. İnsanların ayıplarını yüzlerine vurmaz.
- Yüzü nuranî, sözleri rabbanî, zarif ve lâtif bir kimsedir.
- Mevki ve mansıb hırsından uzaktır.
- Müridlerini meskenet ve zillete sevk etmez.
- Her türlü elem ve kederi teselliye her an hazırdır.
- Bulunduğu mahalde zevk, aşk, tevhîd, sevgi ve kardeşlik hüküm sürer.⁹⁹

Mutasavvıfımız *Dîvân*'ında ilk dizesi “*Menim pîrüm Hudâ'nın mazharıdır*” şeklinde bir şiir kaleme almış burada pîrinin hususiyetlerini anlatmıştır. O'nun anlattığı bu özellikler aynı zamanda bir mürşidi kâmilde olması gereken özelliklerdir kanaatindeyiz. Akkirmânî bu şiirinde şöyle demektedir:

Menim pîrüm Hudâ'nın mazharıdır

Ana mir'ât-ı Hak de kim yeridür

Bulunmaz bî-bedeldür misli anun

Ki ol meydân-ı 'ışkın reh-beridür

Bu çâr 'unsur ana olmuş tasarruf

Hükûmet tahtının mutlak eridür

Eşiginde o mâhun bendeler çok

*Bu Nakşî cümlesinin kemteridür.*¹⁰⁰

Nakşî Ali Akkirmânî eserlerinde Hakk'ı bulmak isteyen kişinin bu işe ehil bir mürşide tâbi olmasının lüzumunu bir çok yerde dile getirmiş zaman zaman da tâbi olunması gereken mürşide ait bazı vasıflar zikretmiştir.

⁹⁸ Suad el-Hakim, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev.: Ekrem Demirli, Ağustos 2005, 1.Baskı, s. 585, 586.

⁹⁹ es-Sühreverdi, *Tasavvufun Esasları*, ss. 519-526; Safer Baba, *a.g.e.*, ss. 200-201; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1995, 5. Baskı, s. 118, 119.

¹⁰⁰ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 206.

*İster ise bir kişi bulmak Hakkı
Ger ganidür ve ger fakir ü ger faki
Anla lazım ola mürşid iy yara
Ki Hakkı itmiş ola ol kes şikar.*¹⁰¹

Akkirmânî; şeyh, gerçek anlamda işinin ehli olursa sâlik kısa sürede kemale erdirebileceğini, sâlikin gözünden perdeleri kaldırabileceğini, dilediğinde bu mertebeleri bin yıldan bir güne indirebileceğini, dilerse bir günü de bin yıl yapabileceğini ifade etmektedir.¹⁰² Akkirmânî'nin bu ifâdelerinde şeyhteki ehliyetin yanı sıra müriddeki kabiliyetin de önemi vardır.

Akkirmânî'nin tasavvufî düşüncesinde mürşidin öncelikli hususiyetlerinden ilki şeriatının tam olmasıdır. Mürşid şeriata tâbi olmada en ufak bir kusur işlememelidir. Zira şariat ileride de zikredeceğimiz gibi kişiyi hakikate götüren birinci basamaktır ve insan şeriati uygulayıp, hakikate ermekle yücelecektir. Yine bu bağlamda ilm-i ledünnün hak edilebilmesi için şeriatta hataya yer verilmemelidir.

*İde şer'i evvelâ tekmil i yar
Emri Hak işlede evvel her ne var
Olmaya bir zerre noksan anda çün
Kim anun hakkı ola 'ilm-i ledün
Çıka zulmet perdesinden ol kişi
İde emr-i Hakk ile her bir işi.*¹⁰³

Akkirmânî, *Esrarnâme* adlı eserinde kaç türlü sâlik olduğundan bahsetmekte ve irşada ehil olan sâlikin meczub-i sâlik olduğunu¹⁰⁴ yani önce cezbe hâlini yaşayıp ardından bir mürşide intisap ederek cezbeyle bağlandığı yolun hükümlerini ve şartlarını öğrenen sâlik olduğunu söylemektedir. Bu sözlerini de Sühreverdî (ö. 632 / 1234)'nin *Avarifü'l-Mearif* isimli eseri ile desteklemektedir.¹⁰⁵

¹⁰¹ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 72.

¹⁰² Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 283.

¹⁰³ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 73.

¹⁰⁴ Akkirmânî, *Esrarnâme*, İstanbul Büyük Şehir Kütüphanesi, O. Ergin kitapları, No: 1708, vr. 14-15.

¹⁰⁵ Sühreverdî *Avarifü'l-Mearif* te şeyhlik hakkında sâliklerin durumunu, mücerred sâlik, mücerred meczub, salik-i meczub, meczub-i sâlik şeklinde dörde ayırmış, şeyhliğe, irşada ehil olanın meczub-i sâlik olduğunu söylemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Avarifü'l-Mearif*, s. 110 - 117.

Mutasavvıfımıza göre mürşid, Hakk'ı bulmuş olmalı, onunla irtibatı öyle sıkı olmalı ki mürşide gelen herkese bir uygulama, bir metot tavsıye edebilmelidir.

Ol Hakkı vü Hak anı bulmuş ola

Ta kim ana her varan menzil ala

Kande varsa dertlüler derman için

*Bula derman itmeye ihsan için.*¹⁰⁶

Mürşidin kendisinden mânevî destek almaya gelen herkes için bir yöntemin olması ile ilgili olarak insanlar yapı, mizaç itibariyle farklı farklıdır. Birisine uygulanan terbiye sistemi, mânevî reçete diğere aynı tesiri yapmayabilir, hatta ters tepki bile yapabilir, mürşid Hak ile olan bağlantısı münasebetinde herkesin derdine devâ olabilecektir.¹⁰⁷

Daha önceden de ifade ettiğimiz gibi mürşid-i kâmil fenâ makamında olmalı, müridlerine rıfk ve mülayemetle davranmalı, onları sevmelidir. Müridlerinden gelecek bir menfaate tenezzül etmemelidir. Yüzü nuranî, sözleri rabbânî olmalı, insanların kalbine nüfuz edebilmelidir. İnsanların ayıbını yüzüne vurmayan zarif ve lâtif bir kişi olmalıdır.¹⁰⁸ Kısacası izafî benliğini, nefsini ezeli benlikte eriterek söz ve fiillerinden yansıyan Hakk'ın tecellisi olmalıdır.

Turduğı yir ta ki ana Tur ola

*Cismi başdan başa dahı nur ola.*¹⁰⁹

Sûfîlerce tasavvufi terminolojide “*Tur*” kelimesi ile nefis kastedilmiştir. Tur, tasavvuf ıstılahında nefsi ifade eder. Bu beyitte “*Turun sağ yanından ona seslenmiştik*”¹¹⁰ âyetine telmih vardır. Bu âyet “*Musa'ya nefis yönünden seslenmiştik*” mânâsına gelir. Allah, Hz. Musa ile nefis yönünden konuşmuştur. Dağın konuşma esnasında parçalanıp unufak olduğu gibi Hz. Musa'nın da ilahî tecelli sebebiyle nefsi toz olmuştur yani fenâfillaha erişmiştir.¹¹¹

Akkirmânî, mürşidde olması gereken sıfat ve özelliklerden bahsettikten sonra şeyhlik makamını kendi nefsi için kullanan, ehil olmayan kimselere de dikkati

¹⁰⁶ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 72.

¹⁰⁷ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 118.

¹⁰⁸ es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Mearif Tercemesi*, ss. 522- 524; Aynî, *a.g.e.*, s. 248, 6. Dipnot.

¹⁰⁹ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 72.

¹¹⁰ Tâhâ, 20/80.

¹¹¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 722; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 355.

çekmiş, bu gibi kimselere tâbi olunmamasını, kişinin mürşidini seçerken ince araştırmalar yapmasını tavsiye etmiş, aşağıdaki ifadeleriyle şeyhliğin, manevî önderliğin tecrübî yönüne dikkat çekmiştir. O, bu konu ile ilgili olarak *Esrarnâme*'de şöyle demiştir: “*Seyr u sülûk yoluna girecek müridin öncelikle mürşidini çok iyi seçmesi, kime mürid olacağına dikkat etmesi gerekir. Herkese şeyhim diyen kişiden şeyh olmaz. Okumak ve yazmakla şeyh olunmaz. Şeyhin ilmi, ilm-i ledündür. Şeyhliği mal ve makam için vasıta edinenlere yaklaşmamak gerekir.*”¹¹²

Mutasavvıfımız bu sözleriyle tasavvuf tarihinin hemen her döneminde hatta ilk dönem mutasavvıflarında¹¹³ bile bir problem olarak ortaya çıkan irşada ehil olma konusuna dikkati çekmiş, insanları uyarmıştır. Mürşidde olan kötü bir sıfat müridleri de etkileyecek ve bu da belki telafisi mümkün olmayan neticelere sebep hazırlayabilecektir.

*Ger olursa şeyh mürâ' baykuş olur şöyle bil
Ana uyan sûfler kuzgun olur ol hemân.*¹¹⁴

Akkirmânî eserlerinde bir mürşide intisabın gerekliliğini anlatmakla beraber düzenli bir şekilde olmasa da ehil bir mürşidde bulunması gereken hususiyetlerden de bahsetmiştir. Müellifimiz bu izahlarıyla ilk zamanlardan bu yana hemen her dönemde rastlanılan irşada ehil olma konusuna değinmiş, dikkatleri konunun hassasiyetine çekmiştir. Zira müellifimize göre şeyhin ilmi, ilm-i ledündür. Şeyhin gönlünde dünya ve dünyaya ait şeylerle ilgili en ufak bir ilgi parçası bulunmamalıdır.

C. MÜRİDİN VASIFLARI

Sözlükte istekli, irâde sahibi, taraftar¹¹⁵ gibi mânâlara gelen mürid; tasavvufî terminolojide Allah'a kavuşmayı, onun ahlâkıyla ahlâklanmayı arzu edip bu amacını

¹¹² Akkirmânî, *Esrarnâme*, vr. 27. Ehil olmayan şeyhler hakkında uyarılar için bkz. Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n-Nüfus*, İstanbul 1996, ss. 424- 435.

¹¹³ Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, haz.: Süleyman Uludağ, 4. Baskı, İstanbul 2003, s. 80-81.

¹¹⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 157.

¹¹⁵ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. V, s. 566.

gerçekleştirmek üzere bir mürşide kendisini teslim eden ve mürşidinin tüm tavsiyelerini eksiksiz yerine getiren kişidir.¹¹⁶

Tarikata intisap etmiş kişiler, bulunduğu hâl ve mevkiye göre değişik isimler almaktadır. Bu isimler ve açıklamaları şu şekildedir.

Tâlib: Tarikata girme arzusu taşıyan, fakat henüz tarikata kabul edilmemiş olan kişidir.

Mürid: Bu isteği kabul edilip tarikata kabul edilen kişidir.

Sâlik: Seyr u sülûkunu devam ettirmekte olan kişidir

Vâsıl: Seyr u sülûkunu tamamlayıp Hakk'a vâsıl olan kişidir.¹¹⁷

Tasavvufî düşüncenin klasik kitaplarından olan *et-Taarruf*'ta Kelâbâzî müridi şöyle tarif etmiştir: “Allah’ın, hakkında “**Bizim için mücahede edenleri biz yollarımıza iletiriz**”¹¹⁸ buyurduğu kimsedir.”¹¹⁹ Mürid, bir başka tarife göre, “Nefsini dünyanın nimetlerinden alıkoyan, ibadetlerle ilgilendiği için lezzetlerden yüz çeviren kişidir.”¹²⁰

Kuşeyrî, er-*Risâle*'sinde müridin manevî olgunluğa ulaşma yolunda uyması gereken bazı kuralları zikretmiş, bunlara tasavvuf yolunun edebleri denilmiştir. Bunların en önemlilerinden bazıları şu şekildedir:

“ - Öncelikle müridin niyeti halis olmalı, bu işe sadakat ve samimiyetle başlamalıdır.

- Mürid tüm günah ve hataları için tevbe etmeli, Allah'tan bağışlanmayı dilemelidir.

- Mürid gönlünden dünya arzusunu çıkarmalı, dünyevî meşguliyetlerini azaltmalıdır.

- Mürid sadece Allah rızasını düşünmeli, dünya ve âhirette herhangi bir mal, makam hayaline girmemelidir.

¹¹⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 526; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 260; Safer Baba, *a.g.e.*, s. 198.

¹¹⁷ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s. 111; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 3. Baskı, Ekim 1995, s. 232, 233.

¹¹⁸ Ankebût, /69.

¹¹⁹ Ebubekir Muhammed b. İshak Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf (Taarruf)*, haz.: Süleyman Uludağ, 2. Baskı, İstanbul 1992, s. 200.

¹²⁰ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 499.

- Mürid şeyhinin kendisine verdiği sırrı çok iyi muhafaza etmelidir. Hatta müridin bildiği sırdan giydiği elbisenin, taktığı sarığın haberi olmamalı denilmiştir.

- Mürid tasavvuf yolunun temeli, ana esası olan şeriata ittiba konusunda kusur etmemeli, haram veya mubah olduğu şüpheli olan şeylerden el çekmeli, hemen uzaklaşmalıdır.”¹²¹

Müridin bu edepleri yerine getirmekle beraber şeyhine itimadı tam olmalı ki ondan istifade edebilsin. Hatta herhangi bir ihtiyacı olduğunda onu Rabb’inden isterken şeyhini vasıta kılarak istemelidir. Zâhir ve bâtınında her an şeyhinin sırrının hazır olduğunu bilmelidir.¹²²

Mürid tüm bu âdâba riâyet etmeye, eksiksiz, kusursuz olarak yerine getirmeye henüz bu işin başında karar verip, irâdesini ortaya koyan kişidir. Bu ameliyenin sonunda ise mürid beşerî arzu ve isteklerini Hakk’ın arzusunda yok edip, Hakk’ın bekâsıyla bâkî olan kişi durumuna gelecektir.¹²³

Akkirmânî, eserlerinde, yukarıda ifade edilen kişinin durumu ve hâline göre kullanılan isimlerden genel olarak bahsetmiş ve mürid mânâsında ‘tâlib’ kelimesini kullanmıştır. Âdetâ o, mürid için vâsılın yapması gereken işleri hedef göstermiştir. Akkirmânî’nin bu düşüncesi onun, eserlerini didaktik tarzda kaleme aldığı, müridlerini eğitmeyi amaçladığı göz önünde bulundurulduğunda daha iyi anlaşılacaktır.

Akkirmânî’ye göre tâlib kendisindeki ilâhî hakikatten haberdar olup, Hakk’ın tecelligâhı olan gönlünde tecellilerin zuhur ettiği kişidir.¹²⁴ Ona göre tâlib gönlünde Allah’ın sırlarını ders edinen, olayların ve eşyanın bâtını keşfedebilen, ârifibillah bir kişidir.

Tâlib oldır mülk-i dilde dersi sırru’llâh ola

*Keşf olup bir bir me’ânî ‘ârif-i bi’llah ola*¹²⁵

¹²¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 483-495. Ayrıntılı bilgi için bkz. *Kuşeyrî Risâlesi*, 4. Bölüm Müritlere Tavsiyeler, s. 482; Şihâbuddîn Sühreverdî, *İrşadü'l-Müridîn Müritliğin Temel Öğretileri*, çev.: Mehmet Emin Fidan, İstanbul 2000, s. 217-219; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n- Niûfus*, ss. 435-436; Safer Baba, *a.g.e.*, ss. 198-199.

¹²² Eşrefoğlu Rumî, *Tarikatnâme*, Haz.: Esra Kılıç, Kasım 2002, 1. Baskı, s. 25.

¹²³ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, İstanbul tsz., Radikal yayınevi, s. 114.

¹²⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 281.

¹²⁵ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 281.

Mutasavvıfımız'a göre mürid sûrete, zâhire değer vermemeli, kâinattaki varlıkların fânî yüzünün, geçici güzelliğinin farkında olmalı. Kulluk vazifelerini tam mânâsıyla yerine getirmelidir. Bunların sonucunda ise Allah, o kişinin kalbinde mânâ ve mârifet meydana getirecektir.¹²⁶

Mutasavvıfımız Nakşî Ali Akkirmânî gösterdiği bu hedeflerin eksiksiz yerine getirildiğinde Allah'ın müride muradını ihsan edeceğini ve müridin her hâl ve durumda Allah'ı zikretmekten, O'nu hatırlamaktan geri kalmayacağını ifade etmektedir.¹²⁷

II. SEYR U SÛLÛK EĞİTİMİ

Seyr u sülûk bir mürşide bağlanan kişinin belli bir metotla Hakk'a doğru manevî planda yaptığı yolculuğun adıdır.¹²⁸

Sâlik'in seyr u sülûktaki gayesi öncelikle Allah'ın rızasını elde etmek, daha sonra ise nefsî arzu ve isteklerini yok edip kendisini tam anlamıyla ilâhî iradeye teslim etmek, bu şekilde de insan-ı kâmil mertebesine yükselmektir.¹²⁹

Kâşânî (ö. 730 / 1329), sülûku; “*Davranış ve hâl olarak Rabb'e yakınlık mertebelerine yükselmek.*”¹³⁰ diye tarif eder.

Azizüddin Nesefî (ö. 700 / 1300), sülûku; “*Sâlikin kendi mertebelerine yükselmesi, kendi mertebelerini tedricen tamamlayarak küçük âlemi oluşturmasıdır.*” şeklinde tarif etmektedir. Ona göre sâlik küçük âlemi tamamlamadıkça büyük âlemde Allah'ın halifesi olamaz. Sâlik küçük âlemi tamamladığında ise âlemler üzerinde kudreti oluşur.¹³¹

Seyr u sülûkun altı şartı vardır:

“*Birincisi terk etmektir yani mal, makam sevgisini, günahları, kötü ahlâkı terk etmektir.*

İkincisi, sulhtur yani tüm insanlarla barışık olmaktır.

¹²⁶ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 281.

¹²⁷ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 281.

¹²⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 654; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 312.

¹²⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 312.

¹³⁰ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 304.

¹³¹ Azizüddin Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, çev.: Mehmet Kanar, İstanbul 1990, 1.Baskı, s. 47.

Üçüncüsü uzlettir yani nefse hâkim olmak için yalnız kalmak, yalnızlığı terk etmektir.

Dördüncüsü susmaktır yani boş sözler sarf etmekten kaçınmaktır.

Beşincisi açlıktır nefse söz geçirebilmek, hükmedebilmek için yeme ve içmeyi en aza indirmektir.

*Altıncısı uykusuzluktur yani gereğinden fazla uykuyu terk ederek oluşan zamanı zikrullah ile, ibadetle geçirmektir.*¹³²

Seyrin evveli sülûk, yani manevî bir yola girme, nihayeti ise vuslattır.¹³³

Kaynaklar seyr u sülûk için iki metot olduğunu kaydeder:

“Ruhanî yol: Ruhu tasfiyeyi esas alır. Kalb, ruh, sır, hafî ve ahfânın fena bulması şeklinde bir eğitimle gerçekleşir.

*Nefsanî yol: Nefsin terbiyesi amaçlanmış olup, nefsin emmâreden kâmileye yükseltilmesi şeklinde tahakkuk eder.*¹³⁴

Seyr u sülûk olarak adlandırılan bu manevî yolculukta tedrici bir ruh tekâmülü söz konusudur. Bu tekâmülün belli mertebeleri vardır. Bunlar sırası ile;

Seyr ila'llah: Nefsin isteklerine cevap vermeyerek Allah'ın iradesine teslim olmaya yönelmektir. Amelî bakımdan, kötü ve çirkin amellerden iyi amellere doğru bir gidiş vardır. Bu mertebede vahdeti örten kesret perdeleri kalkar. Bu seyrin sonucunda iyi ahlakla donanmış bir şekilde fenâ fillah makamına erişilmiş olur ve sâlikte Allah'ın isimleri tecelli eder.

Seyr fi'llah: Hakk'ın sıfatları ile sıfatlanmak, isimlerini tahakkuk ettirmek ve ahlâkı ile ahlâklanmaktır. Bu mertebedeki sâlikte beşeri sıfatlardan eser kalmaz. Bu mertebenin sonunda ledünnî ilim inkişaf eder. Bu mertebeye bekâ bi'llah denir.

Seyr mea'llah: Bu mertebede zâhir-bâtın, âbid-mâbud ikiliği ortadan kalkmış, sâlik ehadiyyet mertebesine ulaşmıştır. Bu mertebe velilik mertebesinin sonudur. Bu makamdaki sâlikte aynu'l cem hâli hasıl olmuştur.

Seyr ani'llah: Bu mertebede sâlik vahdetten tekrar kesrete doğru seyredir. Yani tâlibleri terbiye ve irşat maksadıyla Hak'tan halka döner. Bu mertebeye bekâ

¹³² Neseî, a.g.e., ss. 51-52.

¹³³ H.Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, İstanbul 1997, s. 76. Bu konu ile ilgili olarak Yaşar Nuri Öztürk “İnsanın sülûkunda ilk nokta ezel, son nokta ise Allah'tır” demektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, 4. Baskı, İstanbul 1990, s. 106.

¹³⁴ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 320.

ba'de'l-fenâ denir. Sâlik bu makamda vahdette kesreti, kesrette vahdeti görür. Bu mertebe en üstün olanıdır.

Seyrin bu mertebelerinden ilk ikisi ile velilik makamına ulaşılır, son ikisi ile de davet ve irşada ehliyet kazanılır ki, bu son iki mertebe peygamberlere ve kâmil velilere mahsustur.¹³⁵

Akkirmânî'ye göre seyr u sülûk, bir kimsenin insan-ı kâmil olma yolunda gerçekleştirmesi gereken merhaleleri yansıtmaktadır. Akkrimanî'ye göre seyr samimi bir kalb, hüsnü niyet ve usulüne uygun olarak yani kısaca ârifâne bir şekilde yapıldığında kişi sadece Allah aşkı ile hareket edecek, dünya ve âhiretten bir beklentisi kalmayıp Hak ile müşerref olacak, fenâ mertebesine erecektir. Artık o kişiye cennetin güzellikleri câzip gelmez, cehennem alevleri onu korkutmaz. Onun huzuru sadece ve sadece Hak ile olan birlikteliğindedir. Mutasavvıfımız bu durumu şöyle ifade etmektedir:

*İdüb seyr u sülûk-i 'ârifâne
Koyasın 'ardına iki cihani.*¹³⁶

Mutasavvıfımızın yukarıdaki düşünceleri yani cennetin güzelliklerinden ve cehennem korkusundan geçerek sadece Allah'ı istemesi göz önüne alındığında onun Yunusvari eserler telif ettiği daha iyi anlaşılacaktır.¹³⁷

Mutasavvıfımız *Esrarnâme*'de sâliki dört gruba ayırmakta ve bu konuda Sühreverdî'nin *Avârifü'l-Mearif* isimli eserinden delil getirmektedir:

"Meczub: Allah'ın dostluk mertebesine, üns makamına layık görerek kendisine yaklaştırdığı sâliktir. Bu kişiler kendinden haberdar değillerdir.

Sâlik i meczub: Seyru sülûka başlayıp tamamladıktan sonra kendisine cezbenin eriştiği kişidir.

Sâlik: Kendisinde sükûnun hakim olduğu, cezbenin erişmediği kişidir.

*Meczub sâlik: Önce cezbe hâlini yaşayıp ardından bir mürşide intisap ederek cezbeyle bağlandığı yolun hükümlerini ve şartlarını öğrenen kişidir."*¹³⁸

Akkirmânî'ye göre iki çeşit seyr vardır: Bunlar seyr ila'llah ve seyr fi'llahdır. Seyr ila'llah'ın nihayeti vardır. Seyr ila'llah'da sâlik, sülûku neticesinde

¹³⁵ Aynî, *a.g.e.*, ss. 260- 263.

¹³⁶ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 283.

¹³⁷ Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1993, s. 346.

¹³⁸ Akkirmânî, *Esrarnâme*, vr. 14.

Hakk'a erişir ve seyri tamamlanır. Seyr fi'llah'da ise nihayet yoktur. Çünkü Allah'ın esma, sıfat ve ilminin hikmetleri çöktür. Bir sâlik seyri fi'llah'da ne kadar ilerlerse ilerlesin ilerlediği mesafe bir katreden azdır. Fakat bu ölçü normal insanlara, seyri u sülûk eğitimine tabi olmamış insanlara kıyasla deryalara bedeldir. Seyri ila'llah'da sâlik vücudun bir olduğunu onun da Hakk'ın vücudu olduğunu anlar ve seyri tamam olur. Seyri fi'llah'da ise vücudun bir olduğunu anladıktan sonra tüm eşyanın sırtına erişip, eşyanın hakikatini idrak eder.¹³⁹ Mutasavvıfımızın aşağıdaki beyitleri de bu düşüncelerini teyid eder niteliktedir.

*Kadem bas sülûk –i intihaya
Nedür bir gör cihan içre bu maya
İki-kerre toğup ahır anadan
Haberdar ol bu sırrı maveradan.¹⁴⁰*

Mutasavvıfımıza göre sâlik sülûkunda son noktaya eriştiğinde fenâ mertebesine ererek vahdet şuurunu idrak edecek, kişi izâfî benliğinden geçerek ezelf benlikte kaybolacak, kulun yerine Allah kâim olacaktır.

*İki kerre doğarsan ger anadan
Halas itdin özin Hak-i fenâdan
Ki cânâ âhırı anun fenâdur
'Anasırdan yapılmış bir binâdur
Bina içre bulan genc-i nihani
Boyadı rengine zâtın bu canı
Sülûk içre bulanlar intihâyı
Silerler gayrı hakdan bu sarayı
Ol olur söyleyen dilden dudaktan
Gören gözden işiden hem kulakdan.¹⁴¹*

Sâlikin, sülûku neticesinde artık gönlünde Hak'tan gayrı hiçbir şey kalmamıştır. Sâlik fânî olan bedenindeki ruhtan hareketle bâkî olan Allah'a ulaşır ve onun rengine boyanır. Mutasavvıfımız burada rengine boyanmak ifadesiyle "**Allah'ın rengiyle boyandık. Allah'tan güzel rengi kim verebilir. Biz ancak ona**

¹³⁹ Akkirmânî, *Esrarnâme*, vr. 16.

¹⁴⁰ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 64.

¹⁴¹ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 212- 213.

*kulluk ederiz.*¹⁴² âyetine işaret etmiş, telmihte bulunmuştur. Yine aynı şekilde söyleyenin, görenin, işitenin Allah olması ile de “*Ben kulumu sevince onun gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum*¹⁴³” kutsî hadis-i şerifine işaret etmiştir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi seyr u sülûkun amacı sâlikin kişisel arzu ve isteklerini yok edip tam anlamıyla kendisini ilâhî irâdenin hâkimiyeti altına sokması, bu suretle diğer insanlara rehberlik yapmasına imkân veren insan-ı kâmil mertebesine yükselmesidir.¹⁴⁴ Kâmil insan olabilme noktasında Akkirmânî nefse muhalefete, nefisle mücahedeye çok önem vermiş, bu durumu eserlerinde bir çok yerde belirtmiştir. Mutasavvıfımız *Aynu'l-Hayat* isimli eserinde sülûkunu tamamlayıp Hakk'a kavuşanların bazı özelliklerinden bahsederken şöyle demektedir:

*“Bu sâlikler seyrlerini tamamlayarak kemale ermiş, insan-ı kâmil olmuşlardır. Bu insanlar özlerinden perdeler kalkmış bir şekilde Hakk'ı hakka'l-yakîn derecesinde müşahede edebilmektedirler. Bu insanları terbiye eden, yetiştiren Hak tealadır.”*¹⁴⁵

Özet olarak tedrici bir ruh tekâmülü diyebileceğimiz seyr u sülûkun yukarıda zikrettiğimiz belli mertebeleri vardır. Akkirmânî'ye göre bu mertebeler kişinin insan-ı kâmil olma yolundaki merhaleleri ifade etmektedir. Sâlik bu mertebeleri geçtiğinde vahdet şuurunu idrak edecek, izâfî benliğini bırakarak ezelî benlikte kaybolacaktır.

A. ZİKİR

Zikir sözlükte dil ile söylenen şeyi, bir şeyi ezberlemeyi, unutmanın zıddı olan hatırlamayı ifade eder.¹⁴⁶ Kur'an-ı Kerim'de zikir kelimesi müştaklarıyla

¹⁴² Bakara, 2/138.

¹⁴³ el-Buhârî, *el-Câmius-Sahih*, tahr.: Mustafa Dîb el-Buğa, 1993 Dimeşk, Rikak, 38, c. 4, s. 2252.

¹⁴⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 312.

¹⁴⁵ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 294.

¹⁴⁶ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. V, s. 48.

beraber 256 yerde geçmektedir.¹⁴⁷ Kur'an'da zikir dua, namaz, Kur'an vb. anlamlarda kullanılmıştır.¹⁴⁸

Tasavvuf terminolojisinde zikir; Allah'ı anmak, hatırdan çıkarmamak ve unutmamak şeklinde ifade edilir.¹⁴⁹ Kâşânî zikri "*Riyazetin en önemli esası, kulun Rabb'ine yaklaşmasını sağlayan en büyük ibadet*"¹⁵⁰ olarak zikretmiştir. Zikir; tasavvuf ve tarikat ehli kişilerin belli kelime ve ibareleri çeşitli miktar ve yerlerde edebli bir şekilde ferdî ya da toplu olarak söylemeleridir. Zikrin hakikati zikreden kişinin kendinden geçip, Allah'ın dışında her şeyi unutmasıdır.¹⁵¹ Zikir, müşahede ve keşfi sağlayan huzurdur.¹⁵² Zikir bir nurdur. Kalbi kapladığı ve hakimiyeti altına aldığı zaman kalbi de kalp gözlerini de nurlandırır. Böylece kişi daha önce görmesine engel olan karanlık yerlerde bile eşyayı bu kalp gözü ile görebilir. Nitekim ölüm döşeğinde olan bir kimse de yanında hazır olanların göremediklerini görebilir. Bu konuda Allah "***İşte senden perdeyi kaldırdık. Bugün gözün ne kadar keskindir.***"¹⁵³ buyurmuştur.¹⁵⁴

Zikrin kısımlarını şu şekilde sıralayabiliriz:

Lisanın zikri: Kişinin diliyle sürekli olarak Allah'ı anmasıdır. Lisan zikretmek suretiyle kalbe unuttuğu Allah'ın zikrini hatırlatır.¹⁵⁵

Kalbin zikri: Sevilenin hakikatinin kalpte tasavvuru ve bu tasavvurda yoğunlaşmaktır. Kalble zikir havassın zikridir. Kul kalbin daimi zikrine lisanın zikri ile ulaşır.¹⁵⁶ Kalbin zikri kendi derinliğindeki celâl ve cemâli temaşa etmesidir.¹⁵⁷

¹⁴⁷ Yılmaz, *Tasavvuf Tarihi*, s. 162.

¹⁴⁸ Hicr, 15/9; Âl-i İmran, 3/58; Ankebut, 29/45. Zikir kelimesinin Kur'an-ı Kerim'deki diğer kullanımları için bkz. Muhammed Fuad Abdulbâki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzi'l-Kur'an*, Tahran tsz., s. 365-371.

¹⁴⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 301; Kelâbâzî, *a.g.e.*, ss. 154-155; Necmüddin Kübra, *Tasavvufî Hayat*, haz.: Mustafa Kara, 2. Baskı, İstanbul 1996, s. 78-79.

¹⁵⁰ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 248.

¹⁵¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 385-386; Necmettin Bardakçı, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, 2. Baskı, İstanbul 2005, s. 90.

¹⁵² Suad el-Hakim, *a.g.e.*, s. 727.

¹⁵³ Kaf, 50/22.

¹⁵⁴ Kübra, *a.g.e.*, s. 78.

¹⁵⁵ Abdülkadir Geylânî, *Sırru'l-Esrâr*, çev.: Mehmet Eren, İstanbul 2006, s. 48.

¹⁵⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 301.

¹⁵⁷ Geylânî, *a.g.e.*, s. 48.

Sırrın zikri: Zikredenin topyekün zikredilende erimesi ve sonunda da izinin kaybolması şeklinde tecelli eder. Bu durumda zikreden kaybolur, zikredilen zikreden olur.¹⁵⁸

Kur'an-ı Kerim'de "*Ey inananlar Allah'ı çokça zikredin*"¹⁵⁹ buyrulur. Zikrin önemine işaret edilmiştir. Kur'anda zikrin önemi ve âdâbına dâir pek çok âyet bulunmaktadır.¹⁶⁰

Zikir, Hakk'a giden yolda kuvvetli bir esastır. Hatta, Kuşeyrî'ye göre, bu yolda temel şart, zikirdir. Devamlı zikir müstesna, başka bir şekilde hiçbir kimse Allah'a ulaşamaz. Zikrin özelliklerinden biri de belli bir vaktinin olmayışıdır. Namaz, bütün ibadetlerin içinde en çok vurgu yapılanı olduğu hâlde bazı vakitlerde kılınması caiz değildir. Halbuki kalp ile zikre her halükârda devam edilebilir.¹⁶¹

Akkirmânî'ye göre zikir hakikate ulaşma yolunda en önemli vasıtalarından biridir. Hakikate ulaşmak isteyen kişi nefsinin idrak ederek sürekli Hakk'ı zikretmelidir.

Bilmek istersen hakikat iş bu Nakşî'n remzini

*Fehm idüp öz kendi nefsin Hakk'ı zikr it dâimâ.*¹⁶²

Akkirmânî'ye göre Hakk'ı zikretmek öyle bir cevherdir ki onun sürekli olarak zikredilmesiyle en basit şeyler en kıymetli şeylere dönüşür. Kişinin her gördüğü şey Allah'ı çağırır, zikri Allah olduğu için fikri de Allah olur. O, bu düşüncelerini şöyle nazma döker:

Kâl olup altun ola çün ey hüimâ

Hakkı tâ zikr etmek ile dâ'ima

Kande baksa gördüğü Allah ola

*Fikri zikri dâ'ima ol şâh ola.*¹⁶³

¹⁵⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 783; Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri*, s. 313.

¹⁵⁹ Ahzab, 33/41.

¹⁶⁰ Âl-i İmrân, 3/190; Hac, 22/35; Ahzâb, 33/9, 41,42; A'raf, 7/205.

¹⁶¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 303. Ayrıca bkz. Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, çev.: Ergun Kocabıyık, 1. Baskı, s. 170.

¹⁶² Akkirmânî, *Dîvân*, s. 184.

¹⁶³ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 239.

Devamlı zikir, Allah'tan başka her şeyi unutarak sadece onu zikretmek, her dâim Allah'ın zikri ile hemhâl olmak demektir.¹⁶⁴

Mutasavvıfımız *Gavriye Mesnevisi* isimli eserinde bâtın ehlini anlatırken onların gece gündüz Hakk'ı zikrettiklerini, onun zikrinden başka bir şeyle meşgul olmadıklarını şöyle dile getirmektedir:

*Gice gündüz hakkı anmak işleri
Andan özge dahi yok teşvişleri.*¹⁶⁵

Akkirmânî'ye göre Hak yoluna giren kişinin yapması gereken temel şeylerden biri de zikru'llahtır. Kişi ömür sermayesini boşa geçirmemeli, her dâim zikrullah ile meşgul olmalıdır.

*Tâlib-i Hak olsa bir kes kârı zikru'llâh olur
Zâyi' itmez ğayre 'ömrin her işi Allâh olur.*¹⁶⁶

En faziletli zikir "**la ilahe illallah**"¹⁶⁷ cümlesidir. Çünkü bu ifade nefy ve isbattan oluşmaktadır. Nefy' -*lâ ilahe*- de nefse muhalefet etme, heva ve heveslere karşı çıkma vardır. Nefy bölümü, kalp ve gönül hastalıklarına sebep olan, ruhu çeşitli meşgalelerle bağlayan, nefsi kuvvetlendirip güçlendiren zararlı heves ve arzuları yok eder. Bunlar da kötü ahlâk ile bedenî isteklerdir. İsbat -*illallah* - ta ise Allah'ı, peygamberi, Kur'an ve sünneti kabul etme vardır. İsbat bölümü kalbin sıhhat ve selâmetini temin ederek kötü huylardan kurtarır, aslî hüviyetinden sapmasını önler. Allah'ın nuru ile kişinin huy ve hayatının düzenlenmesini sağlar.¹⁶⁸

Nefy u İsbat zikri, Abdülhâlık Gücdevânî'ye dayandırılmıştır. Nefy u isbat zikrinde nefes tutularak vücudun sağ ve sol tarafına vurdurulmasıyla sâlikin Hakk'a vasıl olmasının önünde birer engel olan yetmiş perde ortadan kalkar, kalpten mâsivâ kalkınca kalp Hakk'ı isbatta huzurun kaynağı olur. Fenâ makamına ulaşan sâlik varlığın birliğine şâhid olur.¹⁶⁹

Mutasavvıfımıza göre *lâ* perdesinden geçmeyenler yani nefesine muhalefet etmeyip onun arzu ve isteklerinin esiri olanlar, yaratılıştaki ilâhî özü bilmeyenler

¹⁶⁴ Kübra, *a.g.e.*, s. 78.

¹⁶⁵ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 330.

¹⁶⁶ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 214.

¹⁶⁷ Muhammed, 47/19.

¹⁶⁸ Kübra, *a.g.e.*, s. 59-78.

¹⁶⁹ Ahmet Cahid Haksever, "Turhallı Mustafa Efendi ve Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı", *Tasavvuf*, Ankara 2004, S. 13, s. 373.

karanlıklar içinde kalmaya mahkûmdurlar ve bu kimseler *illâ*'ya yani Hakk'a kavuşamayacaklardır. Akkirmânî, bu düşüncesini şöyle dile getirmiştir:

*Geçmeyüp lâ perdesinden bilmeyenler nefsi
Çahu zulmet içre kaldı bilmedi illa'sını.*¹⁷⁰

Yukarıda bahsettiğimiz zikrin kısımlarından olan “sırrın zikrini” Akkirmânî kelime-i tevhid - nefy u ispat - bağlamında anlatırken şöyle demektedir: Sâlik'in sırrı '*la ilahe illallah*' zikrinin -yukarıda zikrettiğimiz- mânâsını idrak ettiğinde zikreden izafî benliği zikredilenin ezeli benliğinde yok olur, kaybolur. Bu durumda zikir maddî kayıtlardan sıyrılarak harf ve ses kalıbını terk eder. Böylece zikir, zâkir ve mezkûr bir olur. Akkirmânî'nin bu sözlerinin temelinde fenâ makamı vardır. İleride de izah edeceğimiz gibi fenâ makamında kul fâiliyet şuurunu kaybeder kişinin yerine fâil olarak Allah geçer. Böylece kul adına iş yapan Allah olur. Bu kişinin makamına da fenâ fi'l-mezkûr denir.¹⁷¹ Yine onun bu düşüncesi ışığındaki bir beyti ve açıklaması şu şekildedir:

Nefy u İsbat zikrini lâyıku vechiyle bilip, onu hayat felsefesi yapanlar mutasavvıfımızın şehir olarak isimlendirdiği gönle Allah'tan başkasının sevgisini koymazlar. Nitekim zikrin, insanı kemale erdirmesi, Hakk'a vuslata bir vesile olması da buna dayanmaktadır. Şeyhimiz bu düşüncelerini şöyle ifade eder:

*Bilenler la vü illanun nedür nefy ile isbatı
Çıkarlar aradan anlar komazlar şehre ağyarı.*¹⁷²

Mutasavvıfımız aşağıdaki beytinde Rabb'inden *lâ* ile tüm bağları kesip *illâ*'ya ulaşmayı büyük bir tazarru ve yakarış ile niyaz etmektedir.

*Geçür la perdesinden gel beni lutf eyle sultanım
Halas it gayriden cânı meded ayırma illadan.*¹⁷³

Özet olarak, Allah'ı hatırdan çıkarmamayı, onu sürekli hatırlamayı ifade eden zikir, mutasavvıflar tarafından Hakk'a vuslatın temel şartı olarak görülmüş, hatta devamlı zikir müstesna, başka hiçbir şekilde Allah'a ulaşamaz denilmiştir. Mutasavvıfımıza göre zikir Hakikate ulaşma yolunda en önemli vasıtalarındandır. Ona göre hakikate ulaşmak isteyen kişi nefsi tanıyarak sürekli Hakk'ı zikretmelidir.

¹⁷⁰ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 301.

¹⁷¹ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 215.

¹⁷² Akkirmânî, *Dîvân*, s. 303.

¹⁷³ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 268.

Akkirmânî zikrin kısımlarından olan sırrın zikrini nefy u ispat paralelinde değerlendirek fenâ makamı ile temellendirmiştir. Sırrın zikrinde kişi maddi kayıtlardan kurtularak fenâ fi'l-mezkûr olur, fâiliyet şuurunu kaybeder ve kul adına iş yapan Allah olur.

B. RİYAZET

Nefis, çirkin sıfatları ve kötü huyları toplayan¹⁷⁴ mücahede ve riyazetle tezkiye edilmesi gereken bir lâtifedir.¹⁷⁵ Allah, kurtuluşun şartı olarak nefis tezkiyesini bildirmiştir.¹⁷⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*'sinde nefse muhalefeti ibadetin başı olarak nitelendirmiştir. Nitekim bir şeyhe bey'at ederek Allah'a vuslat yoluna giren sâlik nefsindeki kötü huylardan arındığı ve iyi huylar edindiği ölçüde bu yolculukta mesafe alacaktır. Nefsin kötü huylardan arındırılması için mürşidin müride uyguladığı bazı eğitim yolları vardır. Bunlardan biri de riyazettir. Çile çekmek, erbaîn çıkarmak, sefere çıkmak, inzivâyâ çekilmek riyazet şekilleridir. Riyazet tasavvuf ıstılahı olarak nefsin arzularını engellemek maksadıyla bedeni zor ve katlanılması güç işlerle meşgul etmek, diğer taraftan da zihni ve gönlü mâsivâdan uzaklaştırıp sadece Allah üzerinde yoğunlaştırmaktır.¹⁷⁷

Riyazet gayet zor ve çetin bir iştir. Gazâlî riyazetin zorluğunu anlatırken *Kimyâ-yı Saadet* isimli eserinde şöyle demiştir: “*Riyazet kişinin kendi ihtiyariyle mihnet köşesinde kalması ve kendi eliyle aziz canını almasıdır.*”¹⁷⁸

Kâşânî riyazeti; “*Nefsin huylarını mücahede vasıtasıyla güzelleştirmek*” şeklinde tarif eder. Ona göre nefsin huylarını güzelleştirmek, alışkanlık ve âdetlerini bırakmak, nefsin isteklerine, kötü arzularına karşı koymakla gerçekleşir ve böylelikle nefis arınmış hâle gelir. Riyazet, nefsi Allah'tan başkasına yönelmekten alıkoyup, Hakka yönelmeye sevkettir. Bu sayede her şeyden yüz çevirip Hakk'a yönelmek nefsin bir melekesi hâline gelir.¹⁷⁹

¹⁷⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 181.

¹⁷⁵ Aziz Mahmud Hüdayî, *İlim Amel Seyr u Sülûk*, haz.: H. Kâmil Yılmaz, İstanbul 1988, s. 118.

¹⁷⁶ Şems, 91/9.

¹⁷⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 202; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 293.

¹⁷⁸ İmam Gazâlî, *Kimyâ-yı Saadet*, çev.: Mehmed A. Müftüoğlu, İstanbul 1980, s. 344.

¹⁷⁹ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 277.

Allah'a ulaşan yollar çeşitli olduğu gibi mâsivâ tuzaklarıyla doludur. İnsan ruhu riyazet ve mücahede ile olgunlaşır. Ruhunu ihmal ederek bedeninin isteklerinin kölesi olmuş insanların gönüllerinde ilahî sevgiye yer yoktur. Manevî hâllerin gerçekleşmesi, çekilen çile ve sabırla orantılıdır.¹⁸⁰

Nefsi eğitmek çeşitli yollarla olur. Az yemek, az uyumak, az konuşmak, nefsi sevdiği şeylerden mahrum etmek bunlardandır. Sûfiler az yeme, az konuşma, az uyuma, yalnız kalma, sürekli zikir ve tefekkür etme konularında itina gösterip, bunların önemine vurgu yapmışlardır. Bu uygulamalar sayesinde nefsin ve beden arzularının en aza indirilerek nefsin itidal üzere bulunacağını, Kur'an ve hadislerdeki ahlâk anlayışının tabîi bir huy hâline geleceğini söylemişlerdir.¹⁸¹ Açlık, nefse nuraniyet, gönle safiyet verir, düşünce aç iken kanatlanır. Tok olmanın, ihtiyaçtan fazlasını yemenin nefse bir çok zararları vardır. Örneğin kalbi katılaştırır, tembelliğe yol açar, müşahedeyi karartır, mârifet asumanında Hakk'ın tecellilerini seyretmeyi engeller.¹⁸² Bununla ilgili olarak Kur'an-ı Kerîm'de "**Hayvanlar gibi yerler, onların yeri ateştir.**"¹⁸³ denilmektedir. Kuşeyrî, *er-Risâle*'sinde açlığın sûfilerin bir vasfı olduğunu ve mücahedenin erkânından olduğunu söylemiştir.¹⁸⁴

Nefs eğitiminde dikkat edilmesi gereken temel noktalardan birisi de müridin gerektiğinden fazla uyku uyumamasıdır. Uykusuzluk kalbi nurlandırır, tasfiye eder. Çok uyku nefsi köreltir. Aslında uykunun hakikati, kalpteki duyu organları açılışın diye zâhiri ve dış duyguları kapatmak, başka bir ifade ile zâhirdeki duyu organlarının kapanmasıyla kalpteki duyu organlarının açılmasıdır.¹⁸⁵ Haliyle bu da gereğinden fazla uyku ile olmayacaktır.

Gazâlî, *İhyâ*'da az uyku ile açlık arasındaki bağlantıya dikkat çekerek şöyle der: "Az uyku, açlığın neticesidir. Çünkü tok karınla gece kalkmak mümkün değildir,

¹⁸⁰ Özköse, "Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat", *Tasavvuf*, S. 14, s. 235.

¹⁸¹ M. Kemal Atik vd., *İslâmî Kavramlar*, Ankara 1997, s. 608.

¹⁸² Şihâbüddîn Sühreverdî, *İrşadü'l-Mürîdîn Mürîtliğinin Temel Öğretileri*, çev.: Mehmet Emin Fidan, İstanbul 2000, s. 193; Kübra, *a.g.e.*, s. 90; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekkin Nüfus*, ss. 312- 315. Ayrıca bkz. Allame Tabatabai, *Özün özü İrfan Dersleri*, çev.: Talip Çetinkaya- Orhan Düz, İstanbul 2004, s. 97. Açlığın faydaları hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Kâmil Yılmaz, *Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek*, İstanbul 1994, ss. 43- 69.

¹⁸³ Muhammed, 47/12.

¹⁸⁴ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 230.

¹⁸⁵ Kübra, *a.g.e.*, s. 89.

çok yiyen mutlaka çok uyuyacaktır. Yemek ve uyku zarûret miktarınca olmalı ki, ancak bu sayede gaybın sırları keşfedilmeye başlanır.”¹⁸⁶

Kur’an-ı Kerîm’de az uyumaya, geceleri uyanık geçirerek Hak adına değerlendirmeye dair bir çok âyet vardır. Örneğin: “*Geceleri pek az uyurlardı, seher vakitlerinde de istiğfar ederlerdi.*”¹⁸⁷ ve “*Geceleyin kalk (namaz kıl); yalnız gecenin birazında (uyu). Gecenin yarısında (kalk) yahut bundan biraz eksilt, veya bunu artır ve ağır ağır kuran oku.*”¹⁸⁸

Akkirmânî uyumakla Hakk’ın nurunun görülmeyeceğini, kişinin nefsi ile mücadele ederek cihad- ı ekber yapması gerektiğini, kul bu yola girdiğinde de Allah’ın ona lütf u keremi ile yardımcı olacağını şöyle dile getirmektedir:

Yatup hayvân gibi tâ subh olunca

*Görünmez Hak nûru zâhid yatana.*¹⁸⁹

Nefsin ile geceler eyle cihâd-ı ekber

*Ola o gün dest-gîr lütf u keremle sübhân.*¹⁹⁰

Hakk’a yakınlaşmanın yolu sürekli arınma ve buna mukabil Allah’ın sıfatlarıyla sıfatlanmaktır. Arınma da nefsin arzularını yerine getirmemekle olur.¹⁹¹ Nefse hâkim olmak riyazetle mümkündür.¹⁹²

Akkirmânî *Dîvân*’ında bir kaç şiirini, çıkardığı erbain neticesinde kendisinde meydana gelen, kendisinin müşahede ettiği hâllere ayırmış, bu hâllerini sembollerle ifade etmiştir. O, şiirlerinde; Hak ile vuslatın gerçekleştiğini, Hak’ta fenâ bulunduğunu yani kendisinin yerine Hakk’ın kâim olduğunu, “*İsimleri öğretti.*”¹⁹³ âyetinin sırrına mazhar olduğunu, ehli kurbu -Hakk’a yaklaşanları- kesretten geçmiş, vahdet sırrına ermiş olarak gördüğünü söylemektedir. Ayrıca vuslattan sonra ruhunun beden kalıbından çıkarak, Hakk’a âyine olduğunu ifade etmektedir.¹⁹⁴

Mutasavvıfımız, *Gavriye Mesnevisi* isimli eserinde mânâ aleminde Hz. Peygamber’i gördüğünü ve ona Hakk’ı nasıl gördüğünü sormuş, Hz. Peygamber de

¹⁸⁶ İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*, çev.: Ahmed Serdaroğlu, İstanbul 1985, C. III, s. 174.

¹⁸⁷ Zariyat, 51/17, 18.

¹⁸⁸ Müzzemmil, 73 /2, 4; Ayrıca bkz. İnsan, 76/26; İsrâ, 17/1; A’raf, 7/142.

¹⁸⁹ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 149.

¹⁹⁰ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 154.

¹⁹¹ Annemarie Schimmel, *a.g.e.*, s. 140.

¹⁹² Hucvirî, *Keşfu’l-Mahcûb*, haz.: Süleyman Uludağ, 2. Baskı, İstanbul 1996. s. 321.

¹⁹³ Bakara, 2/31.

¹⁹⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 173.

kırk yıl boyunca emek çektiğini, gayet az yemek yediğini, ilm-i mavera kendisine verilinceye kadar gece gündüz uyumadığını ifade etmiştir. O, bu olayı şöyle anlatır:

*Bir dun içre 'âlem-i ma'na heman
Geldi gördüm yanuma fahr-ı cihan
Var idi bir kez su'alüm ey peri
Sordum ana kim biline her biri
Didüm ana evvela kim yâ Resul
Nice gördün Hakkı sen ey pür-usul
Didi çekdüm evvelâ kırk yıl emek
Yemeyüp çün toyunca nân u nemek
Yatmadum men gice gündüz iy yara
Ta gelince bana 'ilmi mâverâ.¹⁹⁵*

D. MÜCAHEDE VE NEFSE MUHALEFET

Sözlükte uğraşmak, savaşmak, nefsi yenmeye çalışmak¹⁹⁶ gibi mânâlara gelen mücahede, tasavvufî literatürde Hakk'ın rızası için tüm mâsivâyı terk ederek nefsin arzu ve isteklerine karşı gelip yerine getirmemektir. Ârif, mücahede ederken halka, dünyaya ve dünyanın cazibelerine iltifat etmez. O, sadece Allah'ı düşünür ve sadece Allah'la beraber olur.¹⁹⁷ Yani mücahede; nefsi bedensel güçlüklerle ve tüm isteklere karşı koymaya zorlamaktır.¹⁹⁸

Tasavvufî düşüncede mücahedenin, nefse karşı gelmenin önemi büyüktür. Kuşeyrî mücahedenin önemini belirtirken sülûkun başında mücahede etmeyenlerin bu yolun kokusunu dahi duyamayacaklarını belirtir.¹⁹⁹ Yine Kuşeyrî'ye göre mücahedenin esâsı, nefsi alışkanlıklarından kurtarmak, onu her zaman isteklerinin zıddına kanalize etmektir.²⁰⁰ Nefse muhalefet, Allah'a ulaşmanın rükünlerinin en kuvvetlisidir.²⁰¹

¹⁹⁵ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 125.

¹⁹⁶ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. II, s. 397.

¹⁹⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 520; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 256.

¹⁹⁸ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 484; Safer Baba, *a.g.e.*, s. 196.

¹⁹⁹ *Kuşeyrî, a.g.e.*, s. 193.

²⁰⁰ *Kuşeyrî, a.g.e.*, s. 194.

²⁰¹ es-Sühreverdî, *İrşadü'l-Mürîdîn Mürîtlîğîn Temel Öğretileri*, s. 194.

Nakşî Ali Akkirmânî'nin tasavvufî düşüncesinde nefse muhalefet, mücahede seyr u sülûkun aslı ve esasıdır. Ona göre insan, meleklerden üstün bir konumda iken nefesine uymakla hayvanlık derecesine inip yüceliğini kaybedecektir ki bu insanın lâayık olmadığı bir durumdur. Şayet nefsinin dediklerini yapmaz, ona muhalefet eder ve bu uğurda da çaba sarf ederse ulvî bir konuma yükselerek cennete namzet, Hakk'a layık bir kul olacaktır.

Ola bu 'âlem-i unsur yirin çün

Yanasın ateş içre sen dün u gün

Melekden efdal iken ey peri sen

Gide 'ulviyyetin hayvan ola ten

Sana layık degüldür kim ey mah

*Olasın 'âlem içre böyle güm-rah.*²⁰²

Akkirmânî'ye göre nefsinin heveslerini, Hakk'a itaatın önüne geçirenler ten rengine bürünecekler yani sıradan insan derecesinde kalıp yetkin insan, kâmil insan olma yolunda bir ilerleme kaydedemeyeceklerdir.

Heva-yı nefsilen cevlân idenler

Döner kat kat libâsı reнге ey yâr

Budur cânâ hevânun iktizâsı

*Yüridür hükmünü ol çâr u nâ-çâr.*²⁰³

Şeyhimize göre kölelikten sultanlığa erenler, dünyaya değer vermeyip, bedenî haz ve arzularına karşı koyanlardır. Yine insan, nefesine karşı aldığı bu tavır ile Hak'ta fânî olacak, kulun yerine Hak kâim olacaktır.

Şeş cihetden el çekenler bî-cihet bir kân olur

*Ref' idüp 'unsur hicâbın kul iken sultân olur.*²⁰⁴

Mutasavvıfımız dünya, içindekiler ve bunların kıymeti hakkında şu değerlendirmeleri yapmaktadır: Dünya ve onun içindeki câzibe merkezleri insan için bir tuzaktır. Dünya bir imtihan yeridir. İnsanın bu cazip gelen, nefsinin hoşuna giden şeylere dalmaması, onların sevgisini gönlüne sokmaması gerekmektedir. Bilakis

²⁰² Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 156.

²⁰³ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 205.

²⁰⁴ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 209.

insan dünyanın fenâ yönünü keşfederek bâkî olana, dünyanın yaratıcısına nazar etmeli, O'na kavuşma yolunda mücahede etmelidir.

*Sakin nakşına aldanma bu dehrin bilmiş ol zâhid
Bulup nakşında nakkâşî çıkar terkîbi ortadan.*²⁰⁵

Nefsin tama', hırs, kin, hilecilik, kendini beğenmişlik gibi kötü sıfatları vardır. Kişi bu sıfatlardan soyutlanmaz da bunların esiri olursa yaratılış amacını idrak edemeyecek, karanlıklar içinde kalacak, dolayısıyla da Hakk'a vâsıl olamayacaktır.²⁰⁶ Müellifimiz bu durumu şöyle ifade eder:

*Tama' hırs u garaz ehli irişmez menzil-i yâre
Kalur zulmet bucağında gezer ol miskin âvâre
Egilmez âr ider elden enâniyyet idüp âhir
Çıkar dinden imândan ol düşer bin dürlü inkâra.*²⁰⁷

Nefsin kötü huylarından kurtulan ve güzel ahlâka erişen sâlik, ruhu ile bağlantı kurmuş ve mârifetullahı doğru yönelmiş demektir.²⁰⁸ İnsan, nefsinin arzularına karşı geldiği ölçüde insandır ve bu sayede Hakk'a sadık bir kul olacaktır. Bu yüzden kişinin cihadı sürekli olmalı, hangi seviyeye ulaşırsa ulaşsın nefsinin hilelerine aldanmamalıdır.

*Çâr 'unsurdan elün çek meded insân olagör
Mak'ad-i sıdka iriş ey perî gel cân olagör.*²⁰⁹
*Sakin aldanma nefsin hilesine
Ki koymasın seni süflidesine.*²¹⁰

III. MÂRİFET NAZARİYESİ

Sûfîler, zâhirî ilim dedikleri, okuma ve öğrenme ile elde edilen aklî ve naklî ilimlerin yanı sıra bir de bâtinî ilmin varlığını kabul etmişlerdir. İlmin zahirî ve bâtinî diye ayrımı ilk dönemden bu yana tüm mutasavvıflarca kabul edilmiştir. Mutasavvıflar bâtinî ilme; "mârifet", "irfan", "ilm-i ledün", "ilm-i vehbî", "ilm-i

²⁰⁵ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 263.

²⁰⁶ Ahmed er-Rifâî, *Hak Yolcusunun Düsturları*, çev.: Yaman Arıkan, İstanbul 1985, s. 55.

²⁰⁷ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 286.

²⁰⁸ Ahmet Ögke, *Kur'anda Nefs Kavramı*, İstanbul 1997, s. 99.

²⁰⁹ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 217.

²¹⁰ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 286.

esrar”, “gayb ilmi”, “mevhibe ilmi”, ”firâset”, “ilm-imükâşefe”, “ilm-i huzurî” gibi isimler de vermişlerdir.²¹¹

Mutasavvıflar, mârifet için Hakk’ı ve hakikati tanımak şeklinde iki farklı tarif geliştirmişlerdir. Hakk’ı tanımak, sıfatlarından hareketle Allah’ın birliğini kabul etmektir. Hakikati tanımak ise “*Allah’ın birliğine ulaşmanın yolu yoktur*” diye ârifin inanmasıdır. Nitekim samediyet bunu imkânsız hâle getirmiştir. Bu sebeple Allah “*Onların ilmi ise bunu kapsayamaz.*”²¹² buyurmaktadır. Zaten samed demek, sıfat ve vasıflarının mahiyeti idrak edilemeyen varlık demektir.²¹³

Bâtınî ilim, yani mârifet; insanın bir başkasından ya da kitaplardan okuyarak öğrendiklerinden daha çok, nefsi ile mücadele ederek, Hakk’ın esmâ ve sıfatlarının tecelligâhı olan kalbi mâsivâdan arındırmak suretiyle doğrudan, vasıtasız ve ilham yoluyla Allah tarafından ihsan edilen, kişiye özel, mahrem bir bilgidir.²¹⁴ Zâhirî ilim şeriat ilmi, bâtinî ilim hakikat ilmidir. Birincisi çalışma ile elde edilir, ikincisi Allah’ın lütfuna bağlıdır. Bu ilmin en önemli özelliği tecrübî yani yaşamaya bağlı bir hâl ilmi olmasıdır. Mârifetin meydana gelebilmesi için kulun gayreti ile Allah’ın lütfunun ve vehbinin bir arada olması gerekir.²¹⁵

Akkirmânî’nin tasavvufî düşüncesinde mârifetin büyük bir önemi vardır. Akkirmânînin ifadesiyle “*kâle yekûlû*” ile elde edilen ilmin haşri kübrâda insana kazandıracığı bir şey yoktur.²¹⁶ İnsan kendisine bahşedilen bu ömür sermayesini iyi değerlendirmeli, manevî doğumu gerçekleştirerek, esrara vâkıf olmalı, ilm-i ledünnü elde etmelidir.

Ol kim aldı dersini Hakdan ‘ayân

*Bildi ol esrâr-ı Hakkı bî-gümân.*²¹⁷

Kişiniün ilmi zâhide eger olmazısa ger vehbî

*Bulunmaz fasl-ı Hak anda anunla iftihâr itme.*²¹⁸

²¹¹ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, ss. 237, 239.

²¹² TâHâ, 20/ 110.

²¹³ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 193.

²¹⁴ Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye Göre Dil Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu* (Basılmamış doktora tezi), Ankara 2005, s. 89.

²¹⁵ Ebu’l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslamda Manevî Hayat*, çev.: Ekrem Demirli- Abdullah Kartal, İstanbul 1996, s. 218.

²¹⁶ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 187.

²¹⁷ Akkirmânî, *Aynu’l-Hayat*, s. 311.

²¹⁸ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 277.

A. İLİM

İlim kelimesi, Arapça “a.l.m” kök fiilinden türetilmiştir. Lügatte; bilmek, öğrenmek, bir şeyin hakikatini idrak etmek, tanımak, sağlamlaştırmak, anlamak, nişan, cahilliğin zıddı gibi anlamlara gelmektedir.²¹⁹

Kur’an-ı Kerim’de ilim teşvik edilmiş, bilen insan bilmeyenle karşılaştırılmış, ilmin önemi defalarca vurgulanmıştır. Örneğin “*Bilenlerle bilmeyenler hiç bir olur mu?*”²²⁰ bunlardan biridir. Kur’an-ı Kerim’de ilme teşvik konulu, ilmi yücelten pek çok âyet bulunmaktadır.²²¹

Düşünce tarihi boyunca ilmin çeşitli sınıflamaları yapılmıştır. Örneğin Aristo (m.ö. 385 / 322), ilimleri üçe ayırmış, bunları; 1- Nazarî felsefe 2- Amelî felsefe:3- Şiir veya güzellik ilmi, olarak ifade etmiştir.²²²

Farabi (ö. 339 / 950) ise ilimleri beşe ayırmış, tasnifini şöyle yapmıştır: 1- Dil ilmi 2- Mantık ilmi 3- Ta’limi ilimler 4- İlâhiyat ilmi 5- Medeni ilimler.²²³

Abdülkadir Geylanî (ö. 561 / 1166) *Sırru’l-Esrâr* isimli eserinde ilimlerin temelde dörde ayrıldığını ve sıralamanın şu şekilde olduğunu söyler: 1- ‘Şeriatın zâhiri’ ki emir, nehiy ve diğer ahkâmdan oluşur. 2- Şeriatın bâtını ki, ‘tarikât ilmi’dir. 3- Tarikatın bâtını ki, ‘marifet ilmi’dir. 4- Bâtınların bâtını ki, bu da ‘hakikat ilmi’dir.²²⁴

Zikrettiğimiz bu farklı ilim sınıflandırmalarının temelinde yatan sebeplerden biri de bilgi problemidir. İnsan ile evren arasındaki ilişkinin açıklanması gayretine bilgi denilmiştir²²⁵ ve bu bilgi mütefekkirlerin ilmî ve fikrî durumlarına göre çeşitli şekillerde işlenmiştir.

Mutasavvıflar çoğu zaman bilgi ve ilim kelimelerini eş anlamlı olarak kullanmışlardır. Zira onlara göre elde edilen bilgi, yaşanan bir tecrübenin sonunda

²¹⁹ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. IX, s. 370,371.

²²⁰ Zümer, 39 /9.

²²¹ Bkz. En’am, 6/97; Fussilet, 41/3; Ankebut, 29/43; A’raf, 7/32; Tevbe, 9/11; Yunus, 10/5; Fâtır, 35/27; Mâide, 5/110; Nisa, 4/113; Kasas, 28/14; Mücadele, 58/11.

²²² Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, İstanbul 1998, 5. Baskı, s. 68.

²²³ Farabi, *İhsa’ül-Ulûm*, çev.: Ahmet Ateş, İstanbul 1990, s. 54.

²²⁴ Geylanî, *a.g.e.*, s. 33.

²²⁵ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, 8. Baskı, 1999, s. 50.

elde edilen bir hakikattir ve bu da ilmin kendisidir.²²⁶ Sûfîler genel anlamda idrak yetilerinin kendi alan ve sınırları içindeki algılama ve kavramalarına dair bir itiraz dile getirmemişler, aklın ve hissin duyumlanabilir, zâhirî âlemlerle ilgili, tecrübî ilimlerdeki fonksiyonunu reddetmemişlerdir. Onlar daha çok aklın, bilginin yegâne kaynağı olarak görülmesine karşı çıkarlar ve aklın metafizik konularda kesin bir yargıya ulaşmadaki aciziyetini vurgularlar. Bu bağlamda bir sūfînin, aklın verilerini, idrak yetilerini mutlak anlamda reddetmesi, akla her halükârda hata isnad etmesi söz konusu değildir.²²⁷ Sūfîler mârifete ulaşma konusunda duyuları eleştirip eksik bulmakla beraber duyuların kendi alanları içinde verdikleri bilgileri inkâr etmemekte, duyularını dış dünyaya kapatmamaktadırlar.²²⁸

Sūfîler dış dünyanın bilgisini elde etmeye yarayan metotları belli bir yere kadar kullanmışlar, zâta doğru ilerledikçe bilgi giderek soyutlaştığından ve tecrübî bir karakter kazandığından dolayı sūfîler mutlak ve soyut varlık alanına girdikçe bilgi metodunun da değiştiğini söylemişlerdir. Buradaki bilgi metodu felsefî ifadesiyle ne sansuel ne empirik ne de rasyonel bir hüviyet taşır. Burada yani hakikate ulaşmada bundan böyle keşf ve müşâhede metodu geçerli olacaktır.²²⁹

Bilgi problemini çok yönlü boyutlarıyla inceleyip işleyen mutasavvıflar, duyular vasıtası ile elde edilen bilginin yanı sıra keşfe, sezgiye, ilhama dayanan mârifetullah konusunda da düşüncelerini ifade etmişlerdir. Sūfîler, bilgiye ulaşmanın iki farklı yolunu ifade etmek üzere mârifet ve ilim ayırımını yapmışlar, en üst mertebeye de mârifeti koymuşlardır.²³⁰ İlim ile mârifet bir imiş gibi gözükmesine rağmen aralarında farklar vardır. Sūfîler mârifet ile ilim arasındaki fark hususunda ihtilaf etmişlerdir.²³¹ İlmin zıddı cehl iken, mârifetin zıddı, inkârdır. İlim kesbî iken mârifet vehbîdir.²³² İlim ve mârifet arasındaki temel fark; mârifet, bilinen şeyin doğrudan elde edilmesiyken ilim, konunun hakikatlerinden birisinin idrak edilmesidir. Mârifet, bilenin bilinenle birleştiği mânevî bir hâl iken, ilim,

²²⁶ Şakir Gözütok, “Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, S. 6, s. 92.

²²⁷ Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi Sorunu*, s. 71.

²²⁸ Şahin Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İstanbul 1995, s. 175.

²²⁹ Filiz, *a.g.e.*, s. 205.

²³⁰ Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi Sorunu*, s. 60, 1. Dipnot.

²³¹ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 97. İlim-Mârifet farkı için ayrıca bkz. Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 97-99.

²³² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 487; Yılmaz, *Tasavvuf Ve Tarikatlar Tarihi*, s. 221.

soyutlama veya ispat yoluyla bilinen şeyler arasındaki ilişkiyi veya bu ilişkilerin bütününe idrak eden aklın bir hâlidir. Mârifet nefsin müşahede ettiği bir tecrübe, ilim ise aklın ifade edebildiği bir hükümdür.²³³ İrfânî bilgi kalbe birden ve topluca doğar, delil ve kıyasa da ihtiyaç hissetmez.²³⁴

Sûfîler ilmin konusunun şeriat yani peygamberlerin getirdiği vahiy bilgisi ve mülk âlemi, mârifetin alanının ise zât ve ilâhî âlem olduğunu dile getirmişlerdir. Onlara göre ilmin kaynağı, akılla istidlal, duyu organları ve nakil iken, mârifetin kaynağı kalb, sır, ilham ve mükâşefedir. İlim daha genel, hem mümine hem de kâfire verilirken, mârifet daha özeldir ve sadece müminlere verilir. İlme çalışarak, gayret sarf ederek ulaşılrken, mârifete yoğun bir mücâhede ve riyazet hâli ile nail olunur. Kalb, her türlü kötü duygu ve düşünceden arınıp ilâhî ilhama, mükâşefe ve müşahedeye hazır hâle geldiğinde mârifete ulaşılabilir.²³⁵

Mutasavvıflar, ilmi kendi içerisinde değişik şekillerde derecelendirip, kısımlara ayırmışlardır. Onlara göre delil ve nazar yoluyla elde edilen ilim, “İlme’l yakîn”dir, keşf ve ilâhî ihsanlar yoluyla elde edilen mârifet “Ayne’l-yakîn”dir. “Hakka’l-yakîn” ise insan tabiatının getirdiği kirlere arınmanın gerçekleşmesi ile elde edilen hakikattir.²³⁶

Mutasavvıfımız Nakşî Ali Akkirmânî, eserlerinde ilmin bu vehbî olan yönünü işlemiştir. Yukarıda da değindiğimiz gibi Akkirmânî, irfânî gelenekten ayrılmamış vehbî olan, ihsân-ı ilâhî olan ilmi, zâhirî ilmin üstünde telâkki etmiştir. O, kişinin belli bilgileri dilden dile aktararak öğrenmesinden ziyade nefisle mücâhede ve yoğun bir ibadet, riyâzet uygulamasından sonra kalbin her türlü kötü duygu, düşüncelerden arınıp keşfe ilhama hazır hâle gelerek mârifeti elde etmesine önem vermiş, müridlerine irfânî bilginin yaşanılarak içselleştirilmesini tavsiye etmiştir. İleride de bahsedeceğimiz gibi kişinin kendisindeki ilâhî özden hareketle Hakk’ı bulup vuslata erişebileceğini, fenâ makamına yükselebileceğini ifade etmektedir.

Sen seni ‘âlim sanursun ‘âlim oldır zâhidâ

Levh-i dilden ola dersi olmaya fem dil dudak.

²³³ Afîfî, *Tasavvuf İslamda Manevî Hayat*, s. 218.

²³⁴ Aynî, *a.g.e.*, s. 218.

²³⁵ Bardakçı, *a.g.e.*, s. 166.

²³⁶ es-Sühreverdî, *Avârifü’l-Mearif Tercemesi*, s. 657.

Ak karalıklan bir olmaz mekteb-i 'irfâna gel
Bâb-ı 'ışkdan bir sebak al kara kalbin eyle ak.
Geç bu benlik perdesinden nefsin idrâk eyle gel
*Şirk-i ahfâdan halâs ol kim budur cânâ durak*²³⁷

Akkirmânî'nin ilim anlayışını ağırlıklı olarak ilm-i ledün oluşturmaktadır. O, insandaki ruha büyük bir önem atfetmiştir. Onu “*dürr-i yektâ*” olarak isimlendirmiş, ruhun ilahî yönüne dikkati çekmiştir. Yücelerin yücesine ait olan bu cüzî ruh ancak belli hâlleri yaşayarak, nefsin karanlıklarından kurtulacaktır. Nefis, ruhun emrine verilip âdetâ bir binek gibi kullanarak cüzî ruhun küllî ruha yükselebileceğini söylemiştir. Bu sayede insanın, eşyanın hakikatini anlayabileceğini dile getirmiştir. Onun tasavvufî düşüncesinde makrokozmoz-mikrokozmoz olarak anılan insan-âlem ilişkisinin büyük bir önemi vardır. Akkirmânî'ye göre bu ilişki ile eşyanın hakikati arasında bir bağlantı bulunmaktadır. İnsan, eşyanın hakikatini anlamakla araz-cevher ayırımını yapabilecek dolayısıyla kendini, âlemi ve en son nihâ olarak da Rabb'ini tanıyabilecektir. İşte insanı Rabb'ine götüren bu mânevî yolda Akkirmânî mücahedenin, erdemli bir yaşamın önemine dikkat çekmiş, bunun neticesinde de ilm-i ilahî'nin insana ihsan edilebileceğini “*Aramakla bulunmaz ama bulanlar arayanlardır*” bağlamında ifade etmiştir.²³⁸

Mutasavvıfımız Nakşî Ali Akkirmânî ayrıca ilmin amelî boyutuna işaret ederek ileride de detaylı olarak bahsedeceğimiz gibi amel planında gerçekleştirilmeyen bilginin insana bir yük olduğuna değinmektedir.²³⁹

1. İlm- i Ledün

“Ledün” kelimesi Türkçe'de kullandığımız “*yanında, katında*” mânâsını ifade etmektedir. Bu kelime Kur'an-ı Kerim'de kehf suresinde “*Biz ona tarafımızdan (ledün) bir ilim verdik.*”²⁴⁰ şeklinde geçmektedir. Âyette geçen “*ledünnî ilim*” gaybî ilim veya ilâhî esrarı kavrama mânâsında bir terimdir. Bu ledün kelimesi ilham ve keşf yoluyla elde edilen hakikat bilgisine özel isim olmuş ve bu

²³⁷ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 234.

²³⁸ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 218; Ayrıca bkz. *Gavriye Mesnevisi*, s. 86, 214; *Aynu'l-Hayat*, s. 404; *Dîvân*, s. 187.

²³⁹ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 310.

²⁴⁰ Kehf, 18 /65.

şekilde anıla gelmiştir.²⁴¹ Hızır, ilim açısından bakıldığında âyette geçen hükümdar, çocuk ve duvar hakkında bilgi sahibi olduğu gibi, onun, eşyanın arka planındaki sırları, ötesindeki gizlilikleri, gelecekteki mukadderatı, geçmişteki gizemli şeyleri açıkça bildiği anlaşılmaktadır. Onun için buna gayb ilmi, bâtın ilmi, özel anlamıyla ledünn ilmi denmiştir.²⁴²

Kâşânî, ilm-i ledün için şu tarifi yapmaktadır: “Arınmış bedenlerin temiz sırlarında saf riyazet suyuyla yetişen ilim.”²⁴³ Yani genelde tüm sûfilere özelde Akkirmânî’ye göre ilm-i ledün için bir ön hazırlık olan nefsî arınma şarttır.²⁴⁴

İlm-i ledün konusunda sûfiler Kur’an’ı Kerim’den bir çok deliller getirmişlerdir. Bunlardan bazıları şu şekildedir: “*Ey iman edenler eğer Allah’tan korkarsanız, O size iyi ile kötüyü ayırt edecek bir anlayış verir, suçlarınızı örter ve sizi başışlar*”²⁴⁵, “*Allah’tan korkun Allah size gerekli olanı öğretiyor*”²⁴⁶, “*Bizim uğrumuzda cihad edenleri elbette kendi yollarımıza eriştireceğiz. Hiç şüphe yok ki Allah iyi davrananlarla beraberdir*”²⁴⁷, “*Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini islama açar.*”²⁴⁸

Mutasavvıflara göre bilgi elde etme yollarından biri de kalbin nurlanması neticesinde mârifetin elde edilmesidir. Onlara göre kalp nurlandığında, levhi mahfuzdaki bütün bilgiler kalbe yansır. Kalb böylece mârifeti elde eder. Göz, eşyayı görmeye muktedir olup eşya da göz için görünür özellikte yaratıldığı halde görme olayı meydana gelmez. Görmenin gerçekleşebilmesi için göz ile eşyanın arasına mutlaka ışığın girmesi gerekir. Tıpkı bunun gibi kalp görmeye istidatlı ve melekût âlemi de kalbe görünmeye kabiliyetli yaratılmıştır. Bu istidat ve kabiliyetler melekût âleminin görülebilmesi için yeterli değildir. Burada da görme olayının gerçekleşmesi için kalp ile melekût âleminin arasına “nur”un girmesi gereklidir. Bu da sûfilerin “kalbin nurlanması” dedikleri olaydır.²⁴⁹ Mutasavvıfımız ilerde de bahsedeceğimiz gibi kalbin mâsivâdan pâk olmasını, gönle Allah aşkından başka bir

²⁴¹ Yılmaz, *Tasavvuf Meseleleri*, s. 151, 152.

²⁴² Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul. tsz., C. V, s. 203.

²⁴³ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 399.

²⁴⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 213, 218.

²⁴⁵ Enfal, 8/29.

²⁴⁶ Bakara, 2/282.

²⁴⁷ Ankebût, 29/69.

²⁴⁸ En’âm, 6/125.

²⁴⁹ Şakir Gözütok, “a.g.m.”, *Tasavvuf*, S. 6, s. 99.

sevginin girmemesini sürekli tavsiye etmiş, şayet bu zikredilenler yapılırsa kalbde ilâhî tecelliler zuhûr eder, kalb nurlanır demiştir.²⁵⁰

Sûfîler gerçek ve faydalı bilginin yani ilm-i ledünnün, amel, takva ve seyr u sülûk neticesinde bizzat Allah tarafından öğretilen ve kişiyi gerçek mutluluğa ve Allah'a götüren bilgi olduğunu vurgularlar.²⁵¹ Daha önce de belirttiğimiz gibi ilm-i ledün, mârifet, ilm-i huzuri, gayb ilmi aynı kavramın farklı ifade edilmiş biçimleridir.²⁵²

Akkirmânî eserlerinde ilm-i ledünnü ifade etmek üzere aynı anlamı kastederek “mâverâyı ilm”²⁵³, “mezheb-i irfan”²⁵⁴, “ilm-i ilâhî”²⁵⁵, “ilm-i esrar”²⁵⁶, “ilm-i Hak”²⁵⁷, “ilm-i bâtın”²⁵⁸, “ilm-i künûz”²⁵⁹, “ilm-i esrarı ilâhî”²⁶⁰ kavramlarını kullanmıştır.

Eşyanın zâhiri ile ilgili bilgilere ilim, eşyanın bâtınını ve içyüzünü keşfetmek suretiyle elde edilen bilgilere mârifet denilir.²⁶¹ Eşyayı bizâtihi ne iseler öylece bilen sadece Allah'tır. İnsan eşyayı, bizâtihi değil, duyularını, fikir yetisi ve akli vasıtasıyla, dolayısıyla da eşyanın zâtına zâid bir unsur aracılığıyla idrak etmektedir. İnsan, eşyayı tanıma noktasında duyuları ile neyi öğrenip kavarsa onunla yetinmektedir. İnsanın eşyanın hakikatini idrak etmesi takva, mücadele, tasfiye ve erdemli bir hayat sonucu Hak tealanın, kulun işitmesi, görmesi, söylemesi ve diğer bütün yetileri olunca mümkün olur. Artık kul, Allah'ı ve eşyayı, nâkıs vasıtalarla değil bizzat Allah ile bilir yani ilm-i ledünle bilir.²⁶² Bu sezgisel bilgi aklın muhtemel ve tasavvurî bilgisine karşılık, eşyanın ne ise o olmasının hakikatini ifade eder.²⁶³ Mutasavvıfımız bu bilgilerin ışığında insanın mârifetullahı elde ederek araz ile cevheri ayırt etmesine yani eşyanın hakikatini ve ona göre kıymetini

²⁵⁰ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 184.

²⁵¹ Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi Sorunu*, s. 89.

²⁵² Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s. 239.

²⁵³ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 187.

²⁵⁴ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 187.

²⁵⁵ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 189.

²⁵⁶ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 203.

²⁵⁷ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 155.

²⁵⁸ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 327.

²⁵⁹ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 304.

²⁶⁰ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 305.

²⁶¹ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 98.

²⁶² Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi Sorunu*, s. 84.

²⁶³ Çakmaklıoğlu, *a.g.e.*, s. 90.

anlamaya işaret etmiş, ilâhî sırlar ilmine vâkif olanları konuşturanın, söyletenin Allah olduğunu ifade etmiştir.

*Mâ-verâ-yı ‘ilmi fehm it seç ‘arazdan cevheri
Anla sarrafı cihân ol seyyiatun it sevab.*²⁶⁴

*‘İlm-i esrar-ı ilâhî böyledür
Kim anun mahremleri Hak söyledür.*²⁶⁵

İlm-i ledün kâle (söze) değil, hâle (yaşamaya) dayanır. “*Tatmayan bilmez*” sözünün mânâsı da budur. Bu bilgi “*eddebenî rabbî*” (Beni rabbim terbiye etti) nevindedir, yoksa bir öğretmenden, bir kitaptan okunan bir bilgi değildir. Tam bir ihlasla ibadete koyulan sûfînin kalbi sarf ettiği çabaların, mücadele ve riyazetin neticesinde saf, berrak ve cilalı bir hâle gelmekte, böylece kalbin ilâhî âlemi ve gayba ait hususları görmesine engel olan nefsanî ve zulmanî perdeler tadrîcî olarak kalkmakta, hicap ve perdeler kalktığı nisbette ilâhî tecelliler temaşa edilmekte, gayba ait hususlar mâlum hâle gelmektedir. Kısaca amel ve ibadet kuldân, dini hakikatleri öğretmek Allah’tandır.²⁶⁶ Akkirmânî, eserlerinde bu işaret ettiğimiz yöne yani hâl ilmine, ilm-i ledünnü öğretenin Allah olduğuna²⁶⁷, insanın bilgiyi kendisinin yaşamasına sürekli olarak vurgu yapmış, müridlerine nefsin karanlıklarından kurtulmanın, mârifeti elde etmenin önemine dikkati çekmiş ve bu düşüncelerini şöyle dile getirmiştir:

*Sakın ol kâle tayanma basagör hâle kadem
Okıyup ‘ilm-i ledünni yüri var ‘irfan olagör
Dürr-i yektâ olup âhir koma kendün karada
Güzer it zulmet-i tenden yüri ‘ummân olagör
Geçegör iş bu ‘arazdan ki budur zenb-i kavî
Cevher-i mahz olup âhir bir ulu kân olagör.*²⁶⁸

“*Dürr- i yekta*” sembolü, insan ruhunu ifade ettiği gibi mârifet ve bilgiyi de sembolize eder. Dürr, inci mânâsına gelmektedir. Tevhid denizi inci mercan

²⁶⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 187.

²⁶⁵ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 305.

²⁶⁶ Süleyman Uludağ, *İslam Düşüncesinin Yapısı*, 1. Baskı, İstanbul 1979, s. 130.

²⁶⁷ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 318.

²⁶⁸ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 218. Ayrıca bkz., s. 318.

madenidir. Yani hakikate ait bilgilerin ana kaynağının bulunduğu yerdir.²⁶⁹ Aynı zamanda yukarıdaki beyitlerde mârifetin, ilahî ilmi elde etmenin -bu işin alt yapısı diyebileceğimiz- nefis tasfiyesi ile olan sıkı bağlantısını görmekteyiz.

Mutasavvıfımıza göre ölü gönüllere hayat veren, ruhu inkişaf ettiren ilm-i ledündür. Nitekim tasavvuf klasiklerinden olan *Keşfü'l-Mahcûb*'da Hucvirî, mârifeti “*Kalbin Hak ile hayat bulması ve diri olması, sırrın Hakk'ın haricinde kalan her şeyden yüz çevirmesidir*”²⁷⁰ diye tarif etmiştir. Mârifetin manevî zevki, tariften uzaktır. Genelde bütün sûfler özelde Akkirmânî'ye göre bu zevk harf ve sözle ifade edilemez.²⁷¹ O, bu gerçeği *Gavriye Mesnevi*'si isimli eserinde “*İşitmek görmek gibi değildir*” sözünü zikrederek, “*bal*” örneğini verir ve balın lezzetinin ancak tadıldığında anlaşılacağını, bir kimseye bal tattırılmadan sadece balın lezzeti anlatıldığında o kişinin bir şey anlamayacağını, aklında balın lezzeti ile ilgili oluşan hiçbir şeyin gerçeği yansıtmayacağını ifade eder.²⁷²

Genel anlamda sûflere özelde Akkirmânî'ye göre Allah'ı gerçek anlamda tanımak ilm-i ledün iledir. İlm-i zâhir olarak müsemma olan akıl ve fikir yetisi ile değildir. Zaten sûflerin ilm-i ledünden kastettikleri nihâî nokta da Hakk'ın tanınmasıdır.²⁷³

İleride de belirteceğimiz üzere Akkirmânî'nin tasavvufî düşüncesindeki temel konulardan biri olan insan-ı kâmilin Hakk'ı tanıma ve onu idrak etme ile olan ilgisi onun eserlerinde önemli bir yer tutmaktadır. Mutasavvıfımız dinin, şeriâtın özüne, onun yaşanabilirliğine insan-ı kâmil eksenli olarak dikkat çekmekte, insanın kalb-i selîm içre insan-ı kâmil bulamadığı yani insan-ı kâmil kendi derûnunda gerçekleştiremediği takdirde okumanın, yazmanın bir mânâsının olmayacağını ifade etmektedir. O'na göre kuru laf ve sözden ibaret olan ilim, yani amele dönüştürülmeyen, samimiyet ve ihlastan uzak olan, faydasız ilim, kelimenin tam anlamıyla boştur ve kişinin bu tür dedikodulardan hızla uzaklaşması gerekmektedir. Akkirmânî, bu düşüncelerini şöyle dile getirir:

Ne ıssı okımak yazmak müfessür ü muhaddisler

²⁶⁹ Ögke, *Metaforik Anlatım*, s. 269.

²⁷⁰ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 398.

²⁷¹ Afîfî, *Tasavvuf İslamda Manevî Hayat*, s. 218.

²⁷² Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 155.

²⁷³ Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi Sorunu*, s. 90.

Eger kalb-i selîm içre olan Kur'ân'ı bulmazsa.

Ol olmaz nüsha-i kübrâ hakikat bu cihân içre

Bulup bir müşşid-i kâmil eger Rahman'ı bulmazsa

Olur âhir behâyimden irişmez kadr-i insâna

Yatur zulmet bucağında kalur ol kâni bulmazsa.²⁷⁴

Akkirmânî, ilm-i bâtın dediğı ledün ilminin önemine bu denli vurgu yapıp, onu gerçek mânâda Hakk'ı tanımanın yolu olarak nitelendirmesine rağmen, sûfiler tarafından genel anlamda ilm-i zâhir olarak isimlendirilen şeriatın da bir an taviz vermemekte, şeriatı ilm-i ledünne giden basamak yapmaktadır. O, bu durumu şöyle ifade etmektedir:

İde şer'i evvelâ tekml i yâr

Emr-i Hak işlede evvel her ne vâr

Olmaya bir zerre noksan anda çün

Kim anun hakkı ola 'ilm-i ledün.'²⁷⁵

Bu beyitlerden de anlaşıldığı gibi mutasavvıfımıza göre kişi şeriatı kusursuz, noksansız olarak yerine getirdiğinde ancak ilm-i ledünne hak kazanabilmektedir. İlm-i ledünnü elde eden kimse kalbini ve ruhunu kaplayan zulmet perdelerinden kurtulacak, fenâ hâlini yani bilen ile bilinenin bir olduğu mânevî durumu yaşayarak beşerî irade ve izlerinden soyutlanacak artık o kişide tasarruf eden İrâde-i Mutlak olacaktır.

Akkirmânî, ehli mârifeti inkâr edip eleştirenleri ağır bir dille itham etmekte, onları münafık olarak nitelendirmektedir. O, ilm-i ledünne vâkıf olanları methederek bâtın ilminin önemli bir yönüne değinmekte, ehli irfânın Hakk'ı Hakk ile bulduğunu yani bu ilmi Allah'tan aldığını söylemektedir.

Ma'arif ehlini inkâr idenler

Münâfık idüğü günden 'ryâne

Olar kim Hakk'ilen Hak'ı bulupdur

Anun hakdur sözi düşme gümâna.²⁷⁶

²⁷⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 284.

²⁷⁵ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 73.

²⁷⁶ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 152.

Mutasavvıfımız ehli mârifetin karşısına ehli tahkik'i koyarak ehli tahkikin uğraşlarının boşa gideceğini, onların ilminin kuru olduğunu söylemektedir.

*Ne kim vardur muhakkikler tamâmı
Götürmüş bildiğin zâhid ziyâna
Yürü zâhid o kim kuru 'ilimdür
Ulaştırmaz seni ol âsitâna.*²⁷⁷

Mutasavvıfımızın burada muhakkiklerden kastı kanaatimizce sadece kitap tahkiki ile uğraşıp tahkik ettiği bilgiyi pratik hâline getirmeyen kişilerdir, yoksa eser telif eden âlimler ya da tasavvuf ıstılahı olarak “Allah’ın vasıflarını bilip bunları kendi hakikatleri ve vasıfları hâline getiren kişiler”²⁷⁸ değildir. “Kuru ilim”den kastı ise kanaatimizce sadece lisanda kalan, gönülle irtibatlı olmayan, samimiyetten uzak bir şekilde mukallitler tarafından seslendirilen ilimdir.

İlm-i bâtın bir diğer yönünün de anlatılamaz, harf ve sestem soyutlanmış olduğunu önceden zikretmiştik. İlm-i bâtın Hak katından olduğu için yani öz olarak akli bilgiden farklı olduğu için öncelikle bir alt yapının hazırlanmasını gerektirmektedir. Belli hâl ve mertebelerden sonra sâlik, ilm-i bâtına eğer nasibinde varsa ulaşabilecektir. İlm-i ledün ibarelere döküldüğünde anlam içinden çıkılamaz derecede karmaşık ve problemlidir, anlaşılmaz ve kulağa da hoş gelmez, zaten soyut gerçekler tüm çıplaklığı ile îzah edilemez. Bu yüzden ilm-i bâtını kabul etmeyen mutaassıp kişiler faydasız olduğu gerekçesiyle bu ilimlere karşı çıkmışlardır. Sırlar ilmine muttalî olanlar da bu sebeple sembollere ve şiirlere yönelmişlerdir.²⁷⁹ Semboller bir yandan şuur-altı sırlarını uyarırken öte yandan zihnî ve hayalî formların temsillerini verirler.²⁸⁰ Mutasavvıfımız ilm-i bâtın bu soyut yönüne dayanarak şayet ilm-i bâtın olmasaydı kimsenin Hakk’ı âşikâr edemeyeceğini, bu hakikati ehlinin idrak edebileceğini, bu sırrın da açıklanmasına Hakk’ın izninin olmadığını ifade etmiştir.

*İlmi bâtın gör nedür ey din eri
Kim anı bilen gidüpdür içeri
İlm-i bâtın olmayaydı ger i yâr*

²⁷⁷ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 153.

²⁷⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 336.

²⁷⁹ Çakmaklıoğlu, *Marifetin İfadesi Sorunu*, s. 64.

²⁸⁰ İsmail Yakıt, *Yunus Emre’de Sembolizm: Çıktım Erik Dalına*, 1. Baskı, Ankara 2002, s. 3-4.

Aydamazdı Hakkı kimse âşikâr
İzni Hak yok neyleyüm fâş itmege
Ya'ni şâhum herkese aş itmege
Yohsa eylerdüm sana men bir rumûz
Açılurdu ser-tâ-ser 'ilm-i künûz.²⁸¹

2. Mârifetü'n-Nefs

Mârifet, nefsanî arzulara gem vurup, kişinin Allah ile olan irtibatında sıdk ve ihlasla hareket ederek Hakk'ın kapısında kalbi ile sürekli itikafta olması sonucu Allah'ın tâlimi ile sırlara vâkıf olmasıdır.²⁸²

Mârifetullah'a yönelmek ve onu elde edebilmek için insanın öncelikle kendisini tanıması gerekir.²⁸³ “Kendini bilen Rabbini bilir”²⁸⁴ ifâdesiyle bildirildiği gibi, insanın Rabb'ini bilmesi önce kendini bilmesine bağlıdır.²⁸⁵ Nefisten hareketle Allah'a ulaşma konusu çeşitli âyetlerle delillendirilmiştir. “**Ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki onun gerçek olduğu onlara iyice belli olsun.**”²⁸⁶ ve “**Nefislerinizde olanı görmüyor musunuz?**”²⁸⁷

Ma'rifetü'n-nefs kavramı Akkirmânî'nin tasavvufî düşüncesindeki temel kavramlardandır. Ehli irfan olmanın yolu insanın kendisini tanımasıdır.²⁸⁸ Akkirmânî'ye göre insanın nefsini bilmesi Hakk'ı bilmenin anahtarıdır.²⁸⁹ ‘Hakk’ı bilmenin anahtarı, insanın kendisini tanımasıdır’ düşüncesine beş asır önce yaşayan Gazâlî’de de rastlıyoruz.²⁹⁰ Gazâlî bu düşüncesini “**İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz ki onun gerçek olduğu, iyice belli olsun.**”²⁹¹ âyeti ile delillendirmektedir.²⁹²

²⁸¹ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 304.

²⁸² Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 398.

²⁸³ Hayrani Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, İstanbul 1997, s. 77.

²⁸⁴ Hadis hakkında bkz. Yıldırım, *a.g.e.*, s. 229, 230; Uysal, *a.g.e.*, ss. 326-332.

²⁸⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 120.

²⁸⁶ Fussilet, 41/53.

²⁸⁷ Zâriyât, 51/ 21.

²⁸⁸ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 304.

²⁸⁹ Akkirmânî, *Esrarnâme*, vr. 71.

²⁹⁰ İmam Gazâlî, *Kimya-yı Saadet*, çev.: Mehmed A. Müftüoğlu, İstanbul 1980, s. 14.

²⁹¹ Fussilet, 41/53.

²⁹² İmam Gazâlî, *Kimya-yı Saadet*, s. 14.

İnsan, Allah'ın bütün isimlerinin mazharıdır. Allah'ın sırları kâmil mânâda insanda gizlidir. “*Kendini bilen Rabbin bilir*” sözünün muhatabı olan kâmil insan bu isimlerin tam olarak kendisinde zuhur ettiği kişidir. Çünkü kendi hakikatini idrak edenler, kemale erip Hakk'ın tecellisini fark edebilirler.²⁹³

Kendini bilmek hayatın çeşitli olayları içindeki insanın, kendine, içine, nefesine dönmesidir. Bu hâl tam mânâsıyla içe dönüş metodudur. İnsanın nefisini yani kendini tanıma işi, onu inceleyen olmaktan çıkarıp incelenen bir obje hâline getirir. Bu durumda özne aynı zamanda nesne olmakta dolayısıyla özne-nesne ikiliği ortadan kalkmakta, insan birliğe ulaşmaktadır.²⁹⁴ Her bir varlığın ilahî Zât ile ilişkisi dolaysızdır, doğrudandır. Sûfî bâtın yüzü - yani özü - mertebesinde o (hüve)'dur, hakikattir (el-hak); o olmaya değil, ama kendi derin hakikatini gerçekleştirmek zorundadır ve bu da hakikatin bilgisinin ilerlemesi veya daha ziyade kendisindeki bilginin ilerlemesi sayesinde olacaktır.²⁹⁵

Gazâlî, *İhyâ*'da mârifetten maksadın dört şeyi bilmek olduğunu söylemiştir. Bunlar: nefsi, Rabbi, dünyayı ve âhireti bilmektir.²⁹⁶

İnsanda Allah tarafından üflenmiş bir ruh vardır. Bu ruh Rab'den bir emirdir. Ruhun insan bedenindeki faaliyeti sonucu iç gözlem yada enfüsî seyr ile onun ait olduğu yer hakkında mârifet denilen bir tür bilgi meydana gelir. İnsanın hakikati olan bu ruh, ârifâne bilgi ile bilinirse onu üfleyene ait bilgi de doğal olarak ortaya çıkar.²⁹⁷ Mutasavvıfımız bu satırlarla aynı doğrultuda olmak üzere düşüncelerini şöyle dile getirir:

Özin Hak bilmeyen Hakdan irakdur

*Sanur nutk eyleyen dildür dudakdur*²⁹⁸

Olar kim bilmedi nefsin 'arefden almayup dersin

*Degildür Hakka 'arifler özin bilmez yalan söyler.*²⁹⁹

²⁹³ Bardakçı, *a.g.e.*, s. 148.

²⁹⁴ Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1994, s. 298.

²⁹⁵ Pierre Lory, *Abdürrezzak Kaşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev.: Sadık Kılıç, İstanbul 2001, s. 65.

²⁹⁶ İmam Gazâlî, *İhyâ Ulûmi'd-Dîn*, c. III, s. 873.

²⁹⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 120.

²⁹⁸ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 200.

²⁹⁹ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 202.

Burada mutasavvıfımızın “‘Arefden ders almak” ifadesinden kastettiği anlam yukarıda zikredilen ‘*Kendini bilen Rabbini bilir*’ ifadesince insanın kendisindeki ilâhî özden hareketle yaratıcısını tanıması ve ona kavuşmasıdır. Akkirmânî “‘Arefden ders almak” tabirini eserlerinde sık sık kullanmış ve işlemiştir. Şeyhimizin yukarıdaki beytine göre arefden ders almayan kişide mârifet nuru zuhur etmez, o kişi Hakk’ı bilemez, bildiğini iddia edip söyleyen kişi yalan söyler.

İnsan iki unsurdan müteşekkildir. 1- Ruh 2- Beden. Beden unsuru içinde kötülük, çirkinlik vardır. İyilik ve güzelliği ihtiva eden ruh unsuru ise tam mânâsıyla Allah’tan gelmiştir, ilâhî unsurdur.³⁰⁰ Akkirmânî kötülük unsuruyla vasıflanan bedene niçin güzellik ihtiva eden ruhun üflendiğini ayna misali ile anlatmaktadır. Nasıl ki aynanın ayna olabilmesi, karşısına gelen görüntüyü aksettirebilmesi için camın siyah bir zemine tutturulması gerekirse ruh da kendisini idrak edebilmesi için bedene üflenmiştir. Bu örnekteki siyah zemin beden, cam da ruhtur. Beden, ruhun asıl kaynağını tanıyıp idrak edebilmesi için bir araçtır, asla amaç değildir.³⁰¹ O, bu düşüncesini şöyle dile getirir:

*Bunda dahu anla gör hikmet nedür
Anda lezzet bunda ki zillet nedür
Biri ‘ulvî biri süflî oldu çün
Bildigün ‘ilm üzre i ‘akl-ı bütün
Ol ki ‘ulvi yokdur anda nefh-i ruh
Lik ider süflî ile fethi fütuh
Süflî merkeb ‘ulvî râkib sırrı cân
Yokla imdi kankı oldu gizli kân
Biri toprak biri nutfе hilkatı
Biri cevher birisi taştan katı.³⁰²*

Allah Kur’an’da Âdem’e “‘**Ruhundan üfledim**”³⁰³ buyurmuştur. Burada geçen “‘rûh” ibaresinde ruh muzaf, mütekellim zamiri olan “‘ye” muzafun ileyhtir.³⁰⁴

³⁰⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 176.; İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu’s-Sâil*, haz.: Süleyman Uludağ, 1. Baskı, İstanbul 1977, s. 102; Akkirmânî, *Dîvân*, s. 181.

³⁰¹ Akkirmânî, *Esrarnâme*, vr. 51, 52.

³⁰² Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 214.

³⁰³ Hicr, 15 /29.

³⁰⁴ Kim muzâfdur rûh-ı insânî Hakka

Kim kabul etmez hulûl ol mutlaka. (Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 154.)

Yani bu âyetle Allah, ruhu kendisine izâfe ve nisbet etmiştir. Sûfiler bu gibi nasrlara dayanarak ruhta ilâhî bir mâhiyet aramışlardır.³⁰⁵ Allah'tan kopup gelen ilâhî unsur daima kaynağına dönmek için uğraşır. Bu durum kafeste hapsedilmiş olan ve yuvasına uçup gitmek için çırpınıp duran bir kuşa benzetilir. Onun yuvasına uçup gitmesine engel olan şey bedendir, nefistir.³⁰⁶ Akkirmânî'ye göre insan bedeninin ve nefsinin isteklerine gem vurarak, kendisindeki ilahî yönü idrak ederek birlik, vahdet sırrına erebilir. Şeyhimiz bu düşüncesini şöyle ifade etmiştir:

*Evvelini bilmese ger bir kişi
Ahiri bitmez anun hergiz işi
Hak teala her ne halk itdi i yar
Şöyle bil kim anun iki yüzi var
Bir yüzi fanidür amma bir yüzi
Hiç fena bulmaz efendi aç gözi
Kim anunla buldu bulan ana yol
Ol durur kim ahseni takvime yol
Anladunsa bu ulu ihsan durur
Kim bu fani cisme bil ol can durur.³⁰⁷*

Nefsi bilmekten maksat, insanın kendi varlığı bakımından noksanlık ve kusurlarla dolu olduğunu bilmesi, kendisinde ve kendisinin dışındaki bütün kemallerin Allah'a ait olduğunu kabul etmesidir.³⁰⁸ “Nefsini bilen Rabbini bilir” sözünün iki anlamı vardır. Birincisi kişi kendi ihtiyaç, arzu ve zayıflıklarını bilir ve sonsuz kudret sahibi olan Allah'a iman eder. İkincisi ise daha gizemli bir anlamdır. Allah “*Size şah damarınızdan daha yakınım.*”³⁰⁹ buyurmuştur. Kişi kendini tanıma sürecinde Allah ile olan bu derin bağlantıyı keşfetmeye başlar. Bu bağı kullanarak Hakk'a vasil olur.³¹⁰ Hakk'a yakınlık insanın özünü tanıması ile olur. İnsan özünü tanıdığı ölçüde Hakk'ın kendisine olan yakınlığını idrak edecektir. Bu durumun tersi ise yani insanın aslî hüviyetini tanımaması mutasavvıfımıza göre gizli şirktir.³¹¹

³⁰⁵ *Kelâbâzî, a.g.e., s. 100, 52. Dipnot.*

³⁰⁶ Necmettin Halil Onan, *İzahlı Dîvân Şiiri Antolojisi*, İstanbul 1997, s. 34.

³⁰⁷ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 86.

³⁰⁸ Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s. 267.

³⁰⁹ Kaf, 50/16.

³¹⁰ Robert Frager, *Aşkır Asıl Şarap*, çev.: Ömer Çolakoğlu, 2.Baskı, İstanbul 2004, s. 55.

³¹¹ Bilmeyenler kendü nefsin bulmayanlar evliyâ

*Özin fehm it iriş kurbî hüdaya
Nedür gör emr olan bay u gedaya³¹²
Bilüp nefsin gider şirki aradan
Ki yakındur sana senden yaradan.³¹³*

Mutasavvıfımıza göre Hakk'ı bilmenin yollarının en önemlilerinden biri de kişinin kendindeki ilâhî özü tanmasıdır.

*Haber vir gel bana kimdür bu unsurdan iden hû'yu
Ne gevherdür derununda 'aceb bildün mi sen anı
Nedür bu kesret ü vahdet nedür bu varlığı u yokluk
Nedür yâ çâr unsurdan görünen ruh-ı sultani
Niçün bilmezsün ey zahid ne kânun gevherindensün
Ki sen sarrafi alemsün onat fehm it bu irfanı³¹⁴*

Müellifimize göre kendisinden haberdar olmayan sûretâ insan olsa bile hayvandan farkı yoktur ve o kişinin ömrü boşa geçmiştir. Nitekim tasavvufî ıstılahta hayvan kelimesi ile kastedilen; nefsin tanımayıp, aşk ve vahdet sırtına eremediği için insanlık mertebesine ulaşamayan kişidir.³¹⁵ Aşağıdaki beyitlerden mutasavvıfımızın bu kelimeyi tasavvufî ıstilah mânâsında kullandığını anlıyoruz.

*Bilmez ahir ol kişi nefsin ayan
Yok idüip sermayesin eyler ziyan
Sureti insan yürür hayvan gezer
Adem olmaz gerçi sağ bi-can gezer.³¹⁶*

Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi* isimli eserinde “**İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkınlırlar**”³¹⁷ âyetini açıklarken ilahî ruh üflenerek Allah'a halife kılınan insanın kendisindeki bu cevhere yabancı kalmasının ne denli talihsizlik olduğunu, özüne karşı bu şekilde yabancılaşmanın insanı yaratıldığı amaçtan saptıracağını, yücelerin yücesinden en aşağı mertebelere indireceğini, insanın bu

Kaldı ol şirki hâfide neylesün ikrar ana (Dîvân, s. 180)
³¹² Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 65.
³¹³ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 107.
³¹⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 187.
³¹⁵ Ögke, *Metaforik Anlatım*, s. 211.
³¹⁶ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 404; Ayrıca, *Dîvân*, s. 257.
³¹⁷ A'raf, 7/179.

gafleti sonucu elinden saltanatını kaybedeceğini, aslında en büyük cehaletin insanın özünü idrak edemeyişi olduğunu ifade etmektedir.

Reva mı sana bu işler eya can

Olasın adem iken vahşi hayvan

Özini bilmeyüp ey merdi yekta

Kalasin cehl içinde şöyle sen ta

Gide bu saltanat gafletle elden

Haberdar olmayasın asıl ilden

Özünden bulmayasın hakka bir iz

*Kalasin fâl içinde böyle aciz.*³¹⁸

Sûfîler kendi nefislerini bilmeleriyle nefislerindeki Allah'ın tecellilerini görürler. İbnü'l-Arabî "*Nefsini bilen rabbini bilir*" sözünü bir kimse Allah zâtında bilinmese de bedeninde nefsinde ve ruhunda Allah'ın tecellilerini bilir şeklinde açıklar.³¹⁹ Varlıkların cevherleri hakikatleri âdetâ insan ruhunun aynasında parıldar ve insan onu kalp gözüyle görür ve bilir. Bu içgörme hadisesini gerçekleştirenlere ârif denir. Tasavvufî düşüncede Allah bütün esmâ ve sıfatlarıyla kâinatta her an tecelli etmektedir. İnsanın da mikrokozmetik bir yaratık olduğu kabul edildiğinden aynı tecelliler insana da olmaktadır. İşte insan kendini bilmekle bu tecellileri kendi ruh aynasında görüp bilecektir.³²⁰ Mutasavvıfımızın mârifetü'n-nefs sonucu vahdet sırrına ermesi ile ilgili olarak şu pasaj çok manidardır:

*"Ben âşık olup nereye baktımsa Hakk'ı gördüm. Deniz, kara, yer, gök, Hakk ile doludur. Mâden, hayvan, nebat Hakk'tan hayat aldılar. Ondan gayri bir şey yok bir şehirde iki padişah olsa orda dirlik olmaz. O kişi ki nefsinin bilmez, Hakk'ı da bilmez."*³²¹

Akkirmânî, *Esrarnâme* isimli mensur eserinde âlimin tanımını yaparken belli şartlar koşturmuştur. Bu şartların ilki, kişinin nefsinin bilmesidir. Daha sonra fenâ hâlimden bekâyâ geçmesi gerektiğini, mânevî âleme ait karanlıklardan kurtulması

³¹⁸ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 156.

³¹⁹ William Chittick, *Hayal Alemleri*, çev.: Mehmet Demirkaya, 1.Baskı, İstanbul 1999, s. 100.

³²⁰ İsmail Yakıt, *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul 2002, s. 236.

³²¹ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 54.

gerektiğini söylemiştir. Bu şartları yerine getiren kişiye âlim denileceğini ve bu kişinin de yerinin cennet olduğunu ifade etmiştir.³²²

Allah’la kul arasında var olan zulmanî ve nefsanî perdeler ortadan kalkmadıkça hakiki vuslat gerçekleşmemektedir. En büyük perde nefis ve benliktir.³²³ Müellifimize göre kişi kendini tanıyıp vahdet sırrına ererek benlik perdesini aradan kaldırmalı bu şekilde esrara vâkıf olarak Hakk’ın tecellilerini müşahede edebilmelidir.³²⁴

Akil ol bil kendi nefsin geç bu benlik perdesin

*Kalma gird- abı belada sen sana olma hicab.*³²⁵

Ger dilersen hakkı bulmak gezme sakın her yana

Sen anı var sende bul sensin sana gel sen sana

Bilmeyenler kendü nefsin hakkı idrak eylemez

*Kim buyurmuşdur bu sırrı ol Aliyyül murteza.*³²⁶

Çak idüp benlik hicabın bildüm ahir nefsimi

*Gitdi cehlüm ey peri esrara irdüm ben hele.*³²⁷

3. İman-İlim-Amel İlişkisi

İman ile amel arasında çok yakın bir ilişki vardır. Kur’ân-ı Kerim’in bir çok âyetinde iman ile salih amel yan yana zikredilmiş, müminlerin sâlih amel işleyerek mânevî gelişimlerini sağlamaları istenmiştir. Eğer iman, düşünce planından eylem ve amel planına geçirilip uygulanmıyorsa orada bir eksiklik var demektir. Bu şekilde bir iman meyvesiz ağaca benzetilmiştir. Kalpteki iman nurunun sürekli parlaması, düşüncedeki imanın amel sahasına geçirilmesiyle mümkün olur. İnsan sadece inanılması gerekli olan akideleri tasdik ederek, ameli umursamaz ve yasak olan şeyleri de yapmaya devam ederse Allah’a ve peygamberine karşı bağlılığı da gittikçe azalacaktır.³²⁸ İşte tasavvufun iki temelinden biri olan amel terk edilmemeli,

³²² Akkirmânî, *Esrarnâme*, vr. 74.

³²³ Özköse, “Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat”, *Tasavvuf*, S. 14, s. 240.

³²⁴ Akkirmânî, *Esrarnâme*, vr. 51.

³²⁵ Akkirmânî, *a.g.e.*, vr. 187.

³²⁶ Akkirmânî, *a.g.e.*, vr. 181.

³²⁷ Akkirmânî, *a.g.e.*, vr. 289.

³²⁸ Komisyon, *İlmihal I*, TDV., s. 73.

ilim ile amel dengeli olarak götürülmelidir. Bu konudaki ifrat ve tefritin dini uygulamayı, dini yaşayışı temelinden sarsacağı âşikârdır.

İbadet, taat, takvâ, verâ, zühd ve ahlâk adı da verilen “*amel*” tasavvufun hareket noktasıdır. Mârifet, irfan, ilham, keşf, hikmet, sır ve hakikat adı verilen “*ilim*” tasavvufun gayesidir. Sûfilerin yoğun bir nefisle mücahede, riyazet, ibadet hayatından sonra birinci amaçları Hakk’ın rızası, daha sonra da mârifete nail olabilmektir. Amel, gaye olan mârifetu’llah için bir vasıtaadır. İslâm’da sadece mârifete dayanan amelsiz bir tasavvuf düşünülemez. İdeal bir tasavvuf, şeriâtın ortaya koyduğu amel ve ibadet sistemini eksiksiz olarak tatbik ettikten sonra mârifete mümkün olduğu ölçüde geniş yer verir.³²⁹

Mutasavvıfımız Nakşî Ali Akkirmânî tasavvufî düşünce olarak ilim-amel birlikteliği ve bu ikisinin birbirinden ayrılmazlığı üzerinde ısrarla durmuştur. O, insanın dünyaya geliş gayesini sadece okuyup yazarak ilim tahsili değil, bu tahsil edilen ilmin kişinin kalbine, manevî yaşantısına ne gibi katkıları olduğunu sorgulayıp öğrenmek şeklinde eserlerinde ifade etmiştir.

*İş bu güne gelmeden maksûd eyâr
Okumak yazmakmıdır söyle nevâr
Bilelüm kim okımakla bir kişi
Ahırî anun biter mi her işi
Kim degildür okımak bilmek durur
Bildigilen kalbini silmek durur
Ger olursa ‘ilmilen ‘âmil ayâr
Bite işi Hak’da dâhi her ne vâr.³³⁰*

Mutasavvıfımız ilim tahsil edip, öğrendiği ilimle amel eden kişi için övgüler ifade etmekte onun âhiretteki cezadan sâlim olduğunu söylemektedir. Akkirmânî, ilmin yanında amel ve ibadete de önem vererek tasavvuftaki tehlikeli saha olan tembelliğin, süflileşmenin, kokuşmanın önüne set çekmiştir. Zaten tekkelerin çöküş ve bozuluş sebeplerinden biri de belli bir zaman sonra şeriati, amel ve ibadeti

³²⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 25.

³³⁰ Akkirmânî, *Aynu’l-Hayat*, s. 309.

önemsiz sayarak kalb temizliği ile yetinilmesidir.³³¹ Akkirmânî'nin ilmi ile amel etmeyen kişi hakkındaki düşüncesi çok net ve kesindir.

*Olmaya ger ilmile 'âmil kişi
Ateşe yanmakdurur anun işi.*³³²

B. TEVHİD

İnsanoğlu varolduğu günden bu yana varlık, Allah ve insan ilişkisini merak etmiş, üzerinde kafa yorarak fikirler beyan etmiştir. Bütün dinler ve felsefi sistemler bu ilişkiler ağını çözmeye çalışmışlar, düşünceler ileri sürmüşlerdir. İlâhî kaynaklı olan dinlerde bu ilişki tevhid ilkesiyle çözülmüştür.

Özü itibariyle “Allah’ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir ve tek olması, eşi, benzeri ve ortağının bulunmaması”³³³ anlamına gelen tevhidin sûfîler tarafından ele alınış tarzı farklılık arz etmektedir.³³⁴ Kelâm bilginleri tevhidi naslar çerçevesinde, istidlal metoduyla ele almışlar, akli bir îzah tarzı geliştirmişlerdir. Sûfîler ise konuya farklı yaklaşarak tevhide vahiy, ilham ve sezgi yoluyla ulaşılabileceği fikrini benimsemişlerdir.

Tevhid iman esaslarının temelini teşkil eder. Allah birdir ve tektir. Kur’an’da Allah’ın birliğinden bahseden pek çok ayet bulunmaktadır:³³⁵ “*İlahınız bir tek Allah’tır. Ondan başka ilah yoktur.*”³³⁶, “*De ki: O, Allah birdir.*”³³⁷ görüldüğü gibi âyetlerde ki “bir”e yapılan vurgu mutasavvıfların tasavvufta tevhid ilkesine yönelişini etkilemiş, pekiştirmiştir.

Meşhur mutasavvıf Cüneyd-i Bağdâdî sûfîlerin tevhid anlayışını şu şekilde özetlemektedir: “*Kadîm olanı hâdis olandan ayırt etmek, maddî manevî makam ve mevki sevgilerini terk etmek, nefsin sevdiği, düşkün olduğu şeylerden alâkayı*

³³¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 26.

³³² Akkirmânî, *Aynu’l-Hayat*, s. 311.

³³³ Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, 4. Baskı, 1998, s. 209.

³³⁴ Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 493.

³³⁵ Ayrıca bkz. Bakara, 2/255; Âli İmrân, 3/2, 6, 18; En’âm, 6/19, 102; Tevbe, 9/31; Hûd, 11/14; Ra’d, 13/16, 30; Nahl, 16/22, 51; İsrâ, 17/42, 43; Tâ-Hâ, 20/8, 98; Enbiyâ, 21/22, 25; Mü’minûn, 23/91, 116; Kasas, 28/70, 88; Fâtır, 35/3; Sâffât, 37/1, 5; Sâd, 38/65, 66; Zümer, 39/4, 6; Mü’min, 40/3, 16, 62, 65; Fussilet, 41/6; Zuhruf, 43/84, Duhân, 44/ 8; Haşr, 59/22, 23; Tegâbün, 64/13; Müzzemmil, 73/9.

³³⁶ Bakara, 2/163.

³³⁷ İhlas, 112/1.

kesmek, malumu ve meçhulü terk etmek, bunların hepsinin yerine Allah'ı ikâme etmek.”³³⁸ Şiblî ile bir kişinin arasında geçen şu konuşma sûflerin tevhid konusundaki ana tavrını belirlemektedir: “Şiblî adamın birine sordu: ‘Niçin tevhidinde sıhhat yok, biliyor musun?’ Adam: ‘Hayır, bilmiyorum,’ dedi. Şiblî: ‘Çünkü sen onu kendinle arıyorsun (Hakk’ı Hak ile ara dedi)’”³³⁹

Tasavvuf klasiklerinden olan *er-Risale*’de Kuşeyrî üç çeşit tevhidden bahsetmektedir:

1. Allah’ın kendi birliğini bilmesi ve bildirmesi.
2. Allah’ın insanda O’nun birliğini idrak etme gücünü yaratması.
3. İnsanın Allah’ın bir olduğunu ve bu husustaki hükmü bilmesi.

Kuşeyrî bu zikrettiğimiz tevhid çeşitlerinin birincisini “*Hakk’ın Hak için tevhidi*”, ikincisini “*Hakk’ın halk için olan tevhidi*”, üçüncüsünü de “*Halkın Hak için tevhidi*” olarak isimlendirir.³⁴⁰

Sûflere göre tevhid bir görme, bir bilme hâlidir. Sûfî yalnızca Bir’i görür, yalnızca Bir’i bilir. Ondaki başka varlık olduğunu ne görür ne bilir. Tevhidin hakikatine eren Bir’den başkasını unuttur.³⁴¹ Buna göre sûfler, tevhidi ruhen yaşanan bir hâl ve zevk meselesi olarak görmüşler, tevhid anlayışı, o hâli yaşayan kişinin makamının farklılığına göre değişiklik gösterir demişlerdir.³⁴² Dolayısıyla avâmın, havâssın, havâssu’l-havâssın tevhid anlayışı diye üç farklı tevhid anlayışı ortaya konulmuştur.

Avâmın tevhidi: İstidlâl yolu ile kâinatın bir yaratıcısının olduğuna hükmetmektir. Buna ‘*tevhid-i imanî*’ veya ‘*tevhid-i ilmî*’ de denir. Bu tevhid anlayışı sadece sahibini şirkten kurtarır. Bu tevhidi söyleyen kişiye Müslüman muamelesi yapılır. Bu, tevhidin en alt derecesidir.

Havâssın tevhidi: Her şeyi Hak’tan bilmek ve onun hükmüne teslim ve razı olmaktır. Bu anlayışa sahip olan kimse gizli şirk tehlikesinden kurtulur. Hakk’ın zât ve sıfatında fâni olur ve onun gözündeki Hakk’tan gayri her şey yok olur. Buna da

³³⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 398; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufun Ana ilkeleri Sülemî’nin Risâleleri*, çev.: Süleyman Ateş, Ankara 1981, s. 123; Sühreverdi, *İrşadü’l-Müridîn*, s. 211.

³³⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 390.

³⁴⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 386, 387.

³⁴¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 353.

³⁴² Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s. 213.

‘tevhid-i hâlî’ denir. Kâşânî; tevhidin bu kısmına “*Hak ile birlikte başkasını görmemek*”³⁴³ demiştir.

Havassu’l-Havassın tevhidi: Bu tevhid, Allah’ın her an ferdâniyyet ve vahdâniyyet sıfatıyla muttasıf olduğunu, gerçekte Hakk’ın dışında hiçbir şeyin bulunmadığını zevken bilmektir. Bu âriflerin ve siddîkların tevhididir. Buna tevhid-i ilahî de denilmiştir.³⁴⁴

Yukarıda da görüldüğü üzere sûfîler avâmın tevhidi konusunda kelâm bilginleri ile aynı görüşü paylaşıırken, havâssın ve havâssu’l-havâssın tevhidi meselesinde onlardan ayrı görüş belirtmişlerdir.

Tevhidin bir başka tasnifi de kusûdî ve şuhûdî şeklindedir. Kusûdî tevhid: Kulun kendi iradesini terk edip, onun yerine Hakk’ın irâdesini ikâme etmesidir. Kul böylece kendi nefsinin değil, Hakk’ın isteklerine uyar. “*Lâ maksûde illallah*” ifadesi ile bu tevhid kastedilir. Şuhûdî tevhid ise kendinden geçen sâlikin sadece Hakk’ı müşâhede etmesi, Hak’tan başka hiçbir şeyi görmemesidir. Sâlik, istiğrak hâlinde mâsivâyı görmez fakat kendine geldiğinde mâsivânın varlığını kabul eder. Şuhûdî tevhidin üç mertebesi vardır.

Tevhid-i zât: İsimde müsemmayı görmektir. Varlıkta yalnız bir zât ve onun tecellisini çeşitli mertebelerde görmektir.

Tevhid-i sıfât: Hak sâlike sıfatlarla tecelli edince sâlik eşyayı ve onun sıfatlarını değil, yalnızca Allah’ı ve onun sıfatlarını görür, sıfatta mevsufu temaşa eder.

Tevhid-i ef’al: Sâlik’in, bütün fiillerin Allah’tan olduğunu görmesidir.³⁴⁵

Tevhid, Nakşî Ali Akkirmânî’nin tasavvufi düşüncesinin temelini oluşturmaktadır. O, tevhid konusunda sûfî gelenekten ayrılmamış. Mutasavvıfların oluşturduğu genel tevhid ilkesini eserlerinde didaktik tarzda işlemiştir. Akkirmânî yukarıda kısaca bahsettiğimiz havâssın ve havassül-havâssın tevhidini genel anlamda işlemiş, böyle bir tevhidî anlayışı insanlara hedef göstermiştir. O, havâssın tevhidini lutf ile kahrın bir olan Allah’tan geldiğini insanın, bunu fark ettiğinde

³⁴³ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 167.

³⁴⁴ İsmail Ankaravî, *Minhâcü’l-Fukara Fakirlerin Yolu*, haz.: Saadettin Ekici, 1. Baskı, İstanbul 1996, s. 360, 361.

³⁴⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 353.

hüsn-i cemali müşahede edebileceğini yani gönlünün huzur ve itmi'nân bulacağını şöyle söylemektedir.

*Getürüp lutf ile kahrın çözüleb bend-i Hudâ
İkilik gide aradan görüne hüsn-i cemâl.*³⁴⁶

Yukarıda zikri geçen; Allah'ın her an ferdâniyyet ve vahdâniyyet sıfatıyla muttasıf olduğunu, gerçekte Hakk'ın dışında hiçbir şeyin bulunmadığını zevken bilmek şeklinde târif edilen havassu'l-havâssın tevhidini ise mutasavvıfımızın şu beyti veciz bir şekilde ifade etmektedir:

*Bilür ol kim bilen Hakk bildiren Hakk
Ki oldur evvel ahır ferd-i mutlak.*³⁴⁷

Akkirmânî'nin eserlerinde tevhid konulu birçok şiiri bulunmaktadır. O *Dîvân*'ında bir şiirini sadece tevhide ayırmıştır. Mutasavvıfımız *Dîvân*'ında geçen bu şiirinde hedeflenen tevhidin hususiyetlerinden bahsetmektedir. Buna göre kişi öyle bir tevhid anlayışına erişmeli ki bu tevhid o kişinin kalbini temizlemeli, gönlünü nurlandırmalı, dünyaya olan meylini bitirmelidir. Kişi *lâ* ateşi ile nefsi emmâreyi yakarak *illâ* ile mâsivâdan tamamen kalbî alakasını kesmelidir. İnsan, ancak bu tevhid ile "*Nefsini bilen Rabbini bilir*" ifâdesindeki sırlı mânâyı idrak edecek ve ilm-i ledünne nâil olacaktır. İnsan bu kesret vadisinden kurtulup aşkının ateşi ile kan ağlar hâle geldiği an tevhidin zamanıdır, artık orada tevhid hükmünü sürdürmektedir.³⁴⁸

Genelde tüm mutasavvıflar özelde Akkirmânîye göre Allah'ın zâtı hakkında düşünmek doğru değildir. Mutasavvıfların bu konudaki dayanakları Hz. Peygamber'in, "*Allah'ın yarattıkları üzerinde düşünün, zâtı hakkında düşünmeyin*"³⁴⁹ hadisidir.³⁵⁰ Akkirmânî'ye göre Hakk'ın zâtı görülemez fakat vahdet makamına kişi belli mertebeleri katederek ruhu üzerindeki nefsinin örtülerini kaldırarak erişebilir. Şeyhimiz bu durumu şöyle ifade etmektedir:

Merâtib kat' idüb ref it hicâbi

³⁴⁶ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 244.

³⁴⁷ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 175. Vahdeti vücud düşüncesine sahip olan mutasavvıfların tevhidi olarak bilinen bu tevhid anlayışı ileride "*Akkirmânî'nin Vahdet-i Vücud düşüncesi*" başlığı altında daha detaylı olarak işlenecektir.

³⁴⁸ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 192.

³⁴⁹ Hadis hakkında bkz. Yıldırım, *a.g.e.*, s. 91- 92.

³⁵⁰ Cengiz Gündoğdu, *a.g.e.*, s. 376.

İriş Hakka özinden al nikâbı
Makâm-ı rü'yet-i zâtı hudadan
Elin çek isteme vahyi nidâdan
Makâm-ı vahdet-i zâta kadem bas
*Okın atub dilâ bunda yayın yas.*³⁵¹

Akkirmânî'nin eserleri incelendiğinde onun yukarıda zikrettiğimiz tevhidin çeşitli kısımlarına ait değerlendirmelerini çok defa bulmak mümkündür. Şeyhimiz tevhid-i efâli -tüm fiilleri işleyenin Allah olduğunu- ehli tarikat ve ehli hakikat olanların bilebileceğini söylerken bu düşüncesini şöyle dile getirmiştir.

İden ol eyleyen oldur hakikat
Bilür bunu olan ehl-i tarikat
Yuri Hakdan dilâ sen olma münfekk
*Bilüb kendin özin tek it özin tek.*³⁵²

İden ol eyleyen oldur hakikat
*Bilür bunu olan ehl-i hakikat.*³⁵³

Akkirmânî, Hak'tan ayrılmamak gerektiğine ve insanın özü olan ruhunu, nefsinin esaretinden kurtarmanın önemine de bu şekilde işaret etmiştir.

Mutasavvıfımız, tevhid-i zât idrak edilmeden ârif olmak mümkündür diyen zamanının zâhidlerini eleştirmiştir. O, tevhidi zât yaşanmadan ârif olunamayacağını, kâinattaki her şeyin Allah'tan bahsettiğini şöyle dile getirmiştir:

Eyâ ey zâhid-i devr u zamâne
'Acep dahl eyler oldun ârifâna
Meger sen bilmedün tevhid-i zâtı
Özin vasl eyler oldun ârifâna
Eyâ Halık degil mi cümle şey'den
*Tekellüm eyleyen halk-ı cihâna.*³⁵⁴

Mutasavvıfımız tevhid-i zâtı idrak edebilmenin şartı olarak, insanın nefsinden azâde olması, bedenî istek ve arzularına kıymet vermemesini zikreder ve tevhidi zâta erenin de pîr olacağını söyler.

³⁵¹ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 68.

³⁵² Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 205.

³⁵³ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 173.

³⁵⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 151.

Olmaya hükmünde âhir kimsenün
Gide hükmi ara yirde bu tenün
Kalmaya hiç ihtiyâcı ey dilir
*Kim ire tevhid-i zâta ola pir.*³⁵⁵

Şeyhimize göre hakiki tevhid “*Ene’l-Hak*” sırrını anlayıp, yaşamaktır. Ene’l-Hak sırrı öyle bir sırdır ki onu ilahî aşk ile söyleyen kişi Mansur gibi cihânın sultanı olmuştur.

Tevhîd Ene’l-Hak’dur nakkâş-ı ezel zâhid
*Mansûr olalı Nakşî bu yüzden okır her ân*³⁵⁶
Ne menzildür Ene’l-Hak kim diyen şâh-ı cihân oldı
*Anun Mansûr-veş ‘ışkı dilâ günden ‘ıyân oldı.*³⁵⁷

Görüldüğü gibi mutasavvıfımızın tevhid anlayışının temelinde vahdet-i vücud düşüncesi vardır. O’nun vahdet-i vücud anlayışı, tevhid düşüncesini şekillendiren en önemli faktördür. Müellifimizin vahdet-i vücud anlayışı ileride vahdet-i vücud başlığı altında detaylı olarak işlenecektir.

1. İmân- Küfür

İmân, bir şeyi tereddütsüz, kesin olarak tasdik etmek, haber verilen bir şeye içten, yürekten inanmaktır. İslâmî literatürde ise iman, Allah’a ve Hz. Muhammed’in Allah tarafından haber verdiği kesin olarak belli olan şeylerin doğru olduğuna tereddütsüz inanmak, bunları hak ve doğru olduğunu içinden tasdik ve itiraf etmektir.³⁵⁸

Tasavvufî açıdan iman; kısaca dil ile ifade etme, İslâm’ı yaşama, kalble marifete ulaşmanın bir terkibi olarak değerlendirilebilir.³⁵⁹

Sûfî literatürde iman birkaç kısım olarak değerlendirilmiştir. Bunlar:

İmân-ı istidlâli, ilmi deliller getirerek inanmaktır.

³⁵⁵ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 88. Pîr; tasavvuf ıstılahı olarak tarikat kururcuları ve şeyhler için kullanılmıştır. Manevî yönden kemâle ermiş, büyük insanlar için de pir kelimesi kullanılmaktadır (Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 579.)

³⁵⁶ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 269.

³⁵⁷ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 297.

³⁵⁸ İmânın anlamı ve çeşitleri hakkında bkz. A. Hamdi Akseki, *İslâm Dini*, Ankara 1977, 28. Baskı, s. 53; Ayrıca Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, *a.g.e.*, s. 105-134.

³⁵⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 395.

Îmân-ı yakînî, inanan kişinin yakîn derecesinde inanmasıdır.

İman-ı şuhûdî, kalb zevkiyle şuhuda erenin îmânıdır.

İman-ı huzûrî, Hak vasıtasıyla Hakk'a ulaşan kişinin imânıdır.

Bu saydığımız imân çeşitlerinden son üç tanesi sülûk ile elde edilir.

Akkirmânî imânı bir gönül ameli olarak ele almış, “*Gönül ile lailaheillallah demek bir özgedir*”³⁶⁰ bir başkadır diyerek îmanı içselleştirmenin, Hakka'l-yakîn derecesinde inanmanın önemini belirtmiştir.

Mutasavvıfımız, *Esrarnâme*'de taklidî ve tahkikî imân ayırımına da girerek kişinin imânını ana babasından öğrendiği şekliyle bırakmamasını söyler. Bu hususla ilgili olarak “*Senden önce de hangi memlekete uyarıcı göndermişsek mutlaka oranın varlıkları: Babalarımızı bir din üzerinde bulduk, biz de onların izlerine uyarız, derlerdi.*”³⁶¹ âyetini zikreder. İmânı ifade eden kelime-i tevhidin anlamının sadece kelime mânâsı olmadığını, bu kelimenin zâhirî anlamının yanında bir de bâtinî anlamının olduğunu söyler. Ehli zâhir olanların bu kelimenin görünen mânâsı ile yetindiğini, fakat bundaki derûnî mânâları keşfetmek isteyenlerin seyr ü sülûk ile bâtinî esrara vakıf olacağını dile getirir.³⁶²

Mutasavvıfımız eserlerinde genellikle imânı, karşıtı olan küfür mefhumu ile birlikte bir tezat olarak ele almış ve değerlendirmiştir. Akkirmânî, *Esrarnâme* isimli eserinde küfrü, küfr-ü âm ve küfr-ü hâs olmak üzere ikiye ayırmıştır. Ona göre Küfr-ü âm imânın zıddı olan Allah'ı inkâr etmek anlamında olan küfürdür. Küfr-ü hâs ise imân dairesindedir. Bu inkâr mânâsına gelen küfr-ü âm'dan farklıdır. Küfr-ü hâs olarak isimlendirilen küfrün bu çeşidini sadece sülûk ehli olanlar bilirler.³⁶³ O, bunu şöyle dile getirir:

Bu küfrün neydiğin bilmek sakın miskin gelür sanma

*Ki bu bir mâ-verâdır kim bulunmaz hadd ü pâyanı.*³⁶⁴

Mutasavvıfımıza göre asıl küfür Hakk'ın sırlarının halka ifşa edilmesi, onlardan gizlenmemesidir. Çünkü halk bu sırları aklî yetisi ile anlayamaz, anlayamadığı için de hakikati inkâra kalkışır. Akkirmânî, bu düşüncelerini Hz.

³⁶⁰ Akkirmânî, *Esrarnâme*, vr. 12.

³⁶¹ Zuhurf, 43/23.

³⁶² Akkirmânî *Esrarnâme*, vr. 9.

³⁶³ Akkirmânî *a.g.e.*, vr. 8.

³⁶⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 317.

Peygamberin şu hadisi ile delillendirmektedir: “İlmin gizli bir kısmı vardır. Onu ancak Allah’ı tanıyanlar bilebilir. Onlar, bu ilimden bir şey anlattıkları zaman, onu sadece dünya hayatına aldanmış gafiller inkâr eder.”³⁶⁵ Mutasavvıfların esrarı³⁶⁶ saklayıp, onları sembollerle ifade etmelerinin altında yatan sebep de budur.

2. Şirk

Akaid kitaplarında ifade edildiğine göre şirk, ortaklık demektir. Birlemek mânâsına gelen tevhidin zıddıdır. Şirk, en büyük günahdır. Şirk, insanın yücelip Allah’a ulaşmasını engelleyen, insanın ulviyetine aykırı, insanı alçaltan bir inkâr türüdür. Şirkin çeşitleri vardır. Bunlardan biri de şirk-i hafiyi (gizli şirk) dir. Bu, müslümanların amellerini gösteriş, riya olsun diye yapmalarından kaynaklanır. Ayrıca bazı insanlar, kendi nefislerini haberleri olmadan ilâh derecesine yükseltirler ki bu da bir nevi şirkdir. Allah buna Kur’an’da şöyle işaret etmiştir: “**Kendi heves ve arzularını ilâh edineni gördün mü?**”³⁶⁷ Kâmil imanı korumak için küfür, nifak ve şirk bataklığına düşmemek gerekir.³⁶⁸

Kuşeyrî, *er-Risâle*’de gizli şirk ile ilgili şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: “Gizli şirk nefsin kötü huylarından olan kibir, kin, haset, gadap gibi huyların nefis tarafından güzel vehmine kapılması, veya kendisinin başkaları tarafından kadrinin bilinmesinin hakkı olduğuna inanmasıdır.”³⁶⁹

Mutasavvıfımızın eserlerinde şirk kelimesi “şirk-i hafî”, “şirk-i ahfâ”, “şirk-i gümân” gibi değişik kalıplarda geçmektedir. Örneğin o, bir mürşid-i kâmil bulup şirkten kurtulmak gerektiğini ifade etmiştir.³⁷⁰ Öncelikle belirtmeliyiz ki mutasavvıfımız burada daha önce zikrettiğimiz kelâmî mânâdaki şirkî kastetmemekte, tavsiye ettiği, öğüt verdiği işin önemine dikkat çekmekte, söylediği şeyin kıymetine vurgu yapmaktadır. Bu değerlendirmeler ışığında Akkirmânî insanın kendi özünün farkına varamamasını, benlikten geçerek, Hak’ta fenâ bulmamasını gizli şirk olarak değerlendirmektedir.

³⁶⁵ Akkirmânî *Esrarnâme*, vr. 8.

³⁶⁶ Sır konusundan ayrıca bir başlık olarak ileride bahsedilecektir.

³⁶⁷ Furkan, 25/43.

³⁶⁸ Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *a.g.e.*, ss. 132- 134.

³⁶⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 181.

³⁷⁰ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 213.

*Geç bu benlik perdesinden nefsin idrak eyle gel
Şirki ahfadan halas ol kim budur cana durak.*³⁷¹

Akkirmânî yukarıdaki beytinde varlıkta ikilik görmeyi şirk olarak kabul etmektedir. Daha önceden de zikrettiğimiz gibi vahdet-i vücud düşüncesini benimseyen tüm mutasavvıflara göre varlık bir tanedir ve o da Allah'ın varlığıdır. Geriye kalan diğer şeyler ise bir vehim bir hayaldir. Hakiki varlık Allah'ın varlığıdır. Akkirmânî'nin eserlerinde bu türden çok sayıda beyitler bulmak mümkündür. Mesela:

*Gide bu senlik aradan ma'nevi
İkilikden pâk idüb sen bu evi.*³⁷²
*Gide andan ne ki var şirk-i hafâ
İrişüp tevhide ol bula vefâ.*³⁷³

Mutasavvıfımız vahdet-i vücud düşüncesi ile bağlantılı olarak âlemdeki varlığın birliğini idrak edemeyenleri, bedenlerinin tüm arzu ve heveslerini yerine getirerek nefsinin kulu, kölesi olanları şirk içinde kalmışlar olarak değerlendirmektedir:

*Kim geyüpdür çâr- 'unsurdan tonu
Kendü nefsin bilmeyen bilmez bunu
Evvelinden ahirinden yoh haber
Hâke tapmış olmayup 'âlemde er
Şirk-i ihfâ içre kalmış serseri
Münkir olmuş görmemiş ol serveri.*³⁷⁴

C. DÖRT KAPI KIRK MAKAM

Mutasavvıflar seyr ü sülûk yolunun dört kapısından bahsetmektedirler. Bunlar: şeriat, tarikat, hakikat ve mârifettir. Bu kavramlarla ilgili değişik değerlendirmeler yapılmıştır. Örneğin: Şeriat; farz, tarikat; vacip, marifet; sünnet, hakikat; nafiendir. gibi. Bu dört kapıdan her birinin on makamı bulunmaktadır.

³⁷¹ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 234.

³⁷² Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 319.

³⁷³ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 266.

³⁷⁴ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 319.

Mutasavvıflarca kırk makam tâbiri bu makamların toplamına işaret eder.³⁷⁵ Bu makam ya da menzillerin her birine ait vazife ve mükellefiyetler vardır. Kul bunları yerine getirmeden bir üst mertebeye geçemez.³⁷⁶ Müritler seyr ü sülûklarını bu makamların her birini tamamlayarak gerçekleştirebilirler. Akkirmânî'nin eserlerinde de bu mefhumları görmek mümkündür.³⁷⁷

1. Şeriat

Lügatta; yol, kanun, su kanalı mânâlarına gelmektedir³⁷⁸. İstilahta ise ubudiyete sınımsız sarılma hakkındaki emirdir.³⁷⁹ Şeriat, İslâm dininin zâhirî yönünü inanç, ibadet, muamelat esaslarını ve hükümlerini ifade eder. Mutasavvıflar şeriata uymayı farz olarak görmüşlerdir.³⁸⁰ Kulluğa sıkı sıkıya bağlanmak anlamında şeriat terimini kullanmışlardır.³⁸¹ Akkirmânî'ye göre şeriat imandır, şeriatın gereği yerine getirilir, emri tutulursa ölümler için bile hayat demektir. Mutasavvıfımız şu beyitlerinde bu hususu açıkça ifâde eder:

Ne bilsün kadrini inkar idenler

Anı bilmez ki imandur şeriat

Hakikat nakşiya bu mürde-gâne

*Tutarsan emrini cândur şeriat.*³⁸²

Şeriat her şeyin temelidir, vazgeçilmezdir, asıldır. Akkirmânî, eserlerinde muhtelif yerlerde şeriattan bahsetmiş, *Dîvân*'ında bir gazelini baştan sona şeriata ayırmıştır.³⁸³ O'na göre şeriat her derdin dermanı, kalbi hastalıkların lokmanı, kulların başının tacıdır.

Dila her derde dermandur şeriat

Marizi kalbe lokmandur şeriat

³⁷⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 227; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.110.

³⁷⁶ Yaşar Nuri Öztürk, *Kuşadalı İbrahim Halveî Hayatı, Düşünceleri, Mektupları*, İstanbul 1982, s. 87.

³⁷⁷ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 97.

³⁷⁸ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. VII, s. 86.

³⁷⁹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s.176.; Akkirmânî, *Dîvân*, s. 176.

³⁸⁰ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s .671; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 328.

³⁸¹ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 313.

³⁸² Akkirmânî, *Dîvân*, s. 189.

³⁸³ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 188-189.

*Ubudiyyet için cana 'ibadın
Başında tacı hakandır şeriat.*³⁸⁴

Akkirmânî *Dîvân*'ında Hz. Nuh'tan bahsederken onun gemisini sembolik olarak şeriata benzeter ve gemiye binenlerin tufanda boğulmadığı gibi şeriata tâbi olanların da ona tâbi olmakla felaketlerden emin olacağını belirtir.³⁸⁵ Dolayısıyla şeriat, hakikate ulaşmada koruyucu bir kalkan gibidir. Şeriatsız bu yola girilmez. O, bu durumu şöyle ifade eder:

*Budur maksud ı keşfîden ki cânâ ol şeriatdur
Giren ğark olmadı âhir bulup ol derde çün dermân.*³⁸⁶

Akkirmânî'nin yukarıdaki beyiti şeriat bir gemi, hakikat onun deryası diyen Yunus'un şiiri ile aynı paraleldedir. Yunus Emre *Dîvân*'ında yer alan bu şiirinde şeriat ve hakikatin bağlantısını şu şekilde ortaya koymuştur:

*Şer' ile hakikatin vasfını aydam sana
Şeriat bir gemidir hakikat deryasıdır.*³⁸⁷

Mutasavvıfımıza göre şeriat ve hakikat birdir.³⁸⁸ Bunlardan biri ten, diğeri de ruh gibidir. Yani şeriat ve hakikat birbirinin varlık sebebidir. İnsan şeriati uygulayıp, hakikate ermekle yücelir. O, bu düşüncelerini *Dîvân*'ında açıkça şöyle dile getirir.

*Hakikat ger şeriat kim bular bir cismi vahiddür
Biri tendür anun tut kim ana candur biri güya*³⁸⁹
*Şeriat ger hakikat kim biri kal ü biri haldür
İrişdi nutkı hazretten şikar it bir ulu kân ol.*³⁹⁰

Akkirmânî şeriata uyma konusunda kusur edenin ateşler içinde yanacağını, şeriattan haberi olmayan, şeriati bilmeyen bir kişinin de hiçbir işe yaramayacağını şöyle ifade etmektedir:

³⁸⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 188.

³⁸⁵ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 97. Ayrıca Hz. Nuhun gemisinin değişik temsilleri için bkz. Adnan Uzun, "Dîvân Şiirinde Hz. Nuh'un Tasavvufî Yönden Ele Alınması", *Tasavvuf*, Ankara 2004, S. 12, s. 40.

³⁸⁶ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 258.

³⁸⁷ Yunus Emre, *Yunus Emre Dîvân'ı*, haz.: Mustafa Tatçı, Ankara 1991, s. 59.

³⁸⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 176.; Akkirmânî, *Dîvân*, s. 186.

³⁸⁹ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 186.

³⁹⁰ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 247.

Anun kim ola ahir şer'i noksan

*Yanar narı cahim üzre müselman.*³⁹¹

Ger şeriat olmaya bir kişide

*Pes ne diye ol kişi ne iş ide.*³⁹²

Ahmet Yesevî yolunun âbide şahsiyeti Hac-ı Bektaş-ı Veli (ö. 669/1271)'ye göre şeriat, tarikat, hakikat, mârifet mertebeleri şeriat ile tamam olur, şeriata bağlılığı mükemmel olmayan kimseye tarikat, mârifet ve hakikat mertebeleri de kapalı kalır.³⁹³ Mutasavvıfımız, Hacı Bektaş Veli ile aynı paralelde olmak üzere *Esrarnâme* adlı eserinde şeriata tâbi olmada hata edenin, hakikatte de hata edeceğini, şeriati düzgün olanın hakikatinin de düzgün olacağını, ifade etmektedir.³⁹⁴

2. Tarikat

Tarikat sözlükte yol demektir.³⁹⁵ Tasavvuf ıstılahında ise Allah'a ulaşmak için tutulan, bir takım kural ve âyinleri olan yoldur. Şeyh denilen bir öğretmen nezaretinde istekli (mürid veya tâlib) nin Allah'a ulaşma yani sürekli Allah tefekkür ve bilincini (ihsan) kazanma konusunda takip ettiği usule veya metoda tarikat adı verilir.³⁹⁶

Şeriat ilkelerinin hayata geçirilmesi bu ilkelerin bilinmesiyle mümkündür. Bu nedenle şeriati "*biliş hâli*", tarikatı ise "*bilişten oluş hâline giden yol*" olarak görmek mümkündür.³⁹⁷ Yani tarikat, şeriat bilgilerini oluş sahasına geçirmek, bilgiyi amele çevirmektir.³⁹⁸

Akkirmânî'ye göre Allah'a yaklaşma yolunda şeriatla bu yüce hâle zemin hazırlanır. Tarikat ise Allah'a ulaşmak için bir vasıtaadır. Dolayısıyla tarikat, şeriattan sonra gelmektedir.

³⁹¹ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 84.

³⁹² Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 337.

³⁹³ Mustafa Tatçı, Ahmet Yesevî, "Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre'de Dört Kapı-Kırk Makam", *Yesevilik Bilgisi* içinde, Ankara 2000, s. 304.

³⁹⁴ Akkirmânî, *Esrarnâme*, vr. 30.

³⁹⁵ *İbn Manzûr, a.g.e.*, c. VIII, s. 154.

³⁹⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 687; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 338.

³⁹⁷ Bilal Kemikli, *Sun'ullah Gaybî Dîvânı inceleme- Metin*, İstanbul 2000, s. 199.

³⁹⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 227.

*Şeriat haymesin kur bağ-ı yara
Tarikatla iriş sen ol diyara.*³⁹⁹

Akkirmânî, tarikatın uygulanabilmesi için tarikata ait bazı formel ritüellerin yeterli olmadığını öncelikle şeriatın iyi bilinmesi gerektiğini vurgularken şekilciliğe de karşı olduğunu ifade etmiştir.

*Nicesi hırka-pûş olmuş sual itsen tarîkatden
Şeri'at neydüğün bilmez başında gerçi destarı.*⁴⁰⁰

Şeriat ve tarikatı hakkıyla yerine getirip hakikate ulaşan bir müride tarikattan sual olunmayacağını söylemektedir.

*Tarikat sorusun sormazlar ana
Hakikatden ayak basup durana.*⁴⁰¹

3. Mârifet

Lügatte, ustalıkla yapılmış olan şey, bilme, biliş, bilgi, vasıta, aracı mânâlarına gelmektedir.⁴⁰² Sûfî literatürde ise şeriat, tarikat, hakikat mertebelerini geçtikten sonra mânâ açısından kişide meydana gelen bilgi planındaki sonuca mârifet denir.⁴⁰³ Akkirmânî'ye göre mârifet dört kapının üçüncüsüdür ve müridin makamlardan geçerek ulaştığı ileri bir noktadır. Bu makamda Allah bilinmekte hatta levh-i kudretten onun nerede olduğu okunabilmektedir.⁴⁰⁴

*Üçüncü marifetdür kim rumuzı dersi uşşakı
Okırsun levhi kudretten bilürsün kandedür Mevla.*⁴⁰⁵

*Lik gördüm ehli kurbu 'alemi ğark içre çün
Dirlik eyler birlik içre ma'rifetten mavera.*⁴⁰⁶

Gönül mektebinin kitabı kemâl-i mârifettir. Onu okuyan kullar âlem-i kübrâ olurlar.

³⁹⁹ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 64.

⁴⁰⁰ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 333.

⁴⁰¹ Akkirmânî, *Dîvân*, s.150.

⁴⁰² *İbn Manzur, a.g.e., c. IX, s. 153.*

⁴⁰³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 486; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 234.

⁴⁰⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 100.

⁴⁰⁵ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 169.

⁴⁰⁶ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 173.

*Kemali ma'rifetdür kim kitabın mektebi dilden
Okırlar anı aşıklar olurlar alemleri Kübrâ.⁴⁰⁷*

4. Hakikat

Lügatte bir şeyin aslı, esası, mahiyeti, ilk konuluş itibarıyla kullanımına devam edilen şey, sancak, avlu, mânâlarına gelmektedir.⁴⁰⁸ Tasavvuf ıstılahında ise gözü ve gönülü eşyadan yaratanına çevirmektir.⁴⁰⁹ Hakikat; sūffiler tarafından Hakk'ın her şeyde gerçek fâil olduğu anlamında, rubûbiyeti müşahede mânâsında kullanılmıştır.⁴¹⁰ Allah'a ulaşma yolundaki dört mertebe- şeriat, tarikat, hakikat, mârifet-den üçüncüsüdür.⁴¹¹

Akkirmânî'ye göre bu sıralama şeriat, tarikat, mârifet, hakikat şeklindedir. Yani hakikat dördüncü sırada yer almaktadır. Mutasavvıfımız sıralamayı bu şekilde yapsa da bu mertebelerden kastettiği mânâ ıstılahtaki mânâlarla aynıdır. Maksut olan, varılacak olan yer hakikattir.

*Şeriat kapudur evvel ikinci gel tarikat gör
Haber al sırr-ı Ahmedden ne yüzden gösterir rüya
Üçüncü marifetdür kim rumuzı dersi uşşakı
Okırsun levhi kudretten biliürsün kandedür Mevla
Budur maksud olan ahir ki dördüncü hakikatdur
Kim oldur cümleñün aslı nekim var halk olan eşya.⁴¹²*

Akkirmânî şeriat ve hakikati bir beyitte zikrederek şeriatın kâl, hakikatin hâl olduğunu belirtir. Kendisinin özünün hakikatin aynısı olduğunu söyler.⁴¹³

*Şeriat ger hakikat kim biri kal ü biri haldür
İrişdi nutkı hazretten şıkar it bir ulu kân ol
Özim aynı hakikatdur şeriat halim olmuşdur
Odur kim dört kitabım ben kabul it ehl-i iman ol.⁴¹⁴*

⁴⁰⁷ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 186.

⁴⁰⁸ *İbn Manzur, a.g.e., c. III. s. 258.*

⁴⁰⁹ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 314.

⁴¹⁰ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 313.

⁴¹¹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 313.

⁴¹² Akkirmânî, *Dîvân*, s. 169.

⁴¹³ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 101.

⁴¹⁴ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 247.

Akkirmânî'ye göre hakikat, şeriatın aslıdır. Şeriat peygamberlerin işidir, bütün âlemi kaplar. Hakikat ise velayet sırrıdır, kalpleri ihya eder.

Hakikat aslıdır şer'in ki olmuşdur nihan anda

Tutup her sırların saklar irişdürmez zeval asla

Biri emri nübüvveddür tutar ol alemler mülkü

*Biri sırrı velayetdür ki eyler kalpleri ihya.*⁴¹⁵

D. UBÛDİYET MAKAMI

Kulluk, kölelik, itaat etmek mânâlarına gelen ubûdiyet tasavvufî terminolojide ibadetleri hakkıyla, mükemmel bir şekilde yerine getirmek, kişinin işlediği amele güvenmemesi, ameline eksik, kusurlu nazarı ile bakması, kişinin başına gelen musibet ve imtihanlarda Allah'a tevekkül etmesidir.⁴¹⁶ Kulluğa işaret olmak üzere Kur'an-ı Kerim'de Allah "***Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.***"⁴¹⁷ buyurmaktadır.

Mutasavvıflara göre kulluğun üç şekli vardır. Bunlar ibadet, ubûdiyet ve ubûdet'tir. İbadet halkın kulluğu, ubûdiyet havassın kulluğu, ubûdet ise havassu'l-havâssın kulluğudur. Yine bu minvalde olmak üzere ibadet; ilme'l-yakîn, ubûdiyyet; ayne'l-yakîn, ubûdet ise hakka'l-yakîn sahipleri içindir.⁴¹⁸

Akkirmânî daha önce de bahsettiğimiz gibi şeriatı tarikat için vazgeçilmez şart olarak görmektedir. Mutasavvıfımız, *Gavriye Mesnevisi* isimli eserinde, namaz, oruç, zekat, hac ibadetlerini ve bunlara hazırlık olan abdesti, zâhirî yönlerinin yanı sıra manevî boyutları ile işlemiştir. Mutasavvıfımız bu değerlendirmelerini şöyle izah eder: "*Öncelikle bu ibadetler Allah'ın bir emridir ve Hz. Peygamber bunları bizzat göstererek örnek olmuştur. Bu sebeple bu ibadetleri yerine getirmeyen kâmil mânâda ehl-i iman olarak isimlendirilemez. İman ehli olarak isimlendirilmediği gibi nefsinin kölesi olmuş bir hayvan olarak kalır.*"⁴¹⁹ Yine onun bu tavrı şeriata bağlılığına bir misaldir.- Buraya kadar anlattıklarımız bu ibadetlerin zâhirî kısmı ile ilgilidir. Akkirmânî'ye göre ibadetlerin zâhiri, onların cihanın süsü olması, cihânın

⁴¹⁵ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 186.

⁴¹⁶ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 280.

⁴¹⁷ Zariyat, 51/56.

⁴¹⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 280.

⁴¹⁹ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 191.

onlarla müzeyyen olmasıdır. Bu ibadetlerin bir de bâtinî, kalbî yönü vardır ki bu kısmı da mutasavvıfımız şöyle açıklar: “*İnsan hakiki abdest ile Hakk’ı bulur. İnsanın abdest alırken ellerini yıkaması dünya ve âhiretten geçmesi, dünya ve âhiretle bir bağlantısının kalmamasıdır. Şayet Allah’tan başkası zerre nisbetinde kişinin aklında, kalbinde, niyetinde bulunursa o kişinin Hakk’a yakınlaşma, kurbiyet kazanma adına zaten bir nasibi yoktur. Kişi kalbi mâsivâ ile dolu olduğu halde bin yıl yıkansa, bedenen temizlense onun kalbi zâhir olmaz. Ancak bu şartlar yerine getirilerek alınan bir abdestle kişi iki âlem ile olan kalbî bağlantısını keser ve iki âlem insana yabancı görünür. Eğer bu şartla abdest alınırsa kişiye hakiki namazın yolu açılacak, namaz, o kul için Hakk’a vuslat olacaktır. Bu şekilde o kişinin imanı, aşkı ilahisi olacaktır. Oruç ise insanın gözünü, kulağının, dilinin her dâim Hak ile olması, Hak adına işlemedir. Kişi tüm bunları yerine getirdiğinde kalbinde Allah tecelli edecektir. İşte hakiki hac, hacc-ı ekber budur ki hacc-ı ekber ile kişi Hakk’ı bulur. Zekât âşıkların hakkıdır. Zekât Hakk’ın tâliblere, âşıklara küntü kenz’den ihsan etmesidir.*”⁴²⁰

Görüldüğü gibi Akkirmânî, ibâdet konusunda da şekilden ziyade öze önem vermekte, sürekli Allah aşkına atflar yapmakta, nefse muhalefeti savunmaktadır. Onun bu tasavvufî düşüncelerinin temelinde de tevhid anlayışı bulunmaktadır. Onun için tevhidin ne denli önemli olduğu âşikârdır.

Akkirmânî’nin eserlerinde ibadet yer yer amel şeklinde de geçmektedir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi ilim ancak amel ile bir mânâ ifade eder. Mutasavvıfımız amelsiz ilmi meyvesiz ağaca benzetmekte, bu şekilde hareket eden kişinin de cehennemle cezalandırılacağını söylemektedir. O, bu durumu şöyle dile getirir:

‘İlm okıyup ‘amelsiz gitsen eger şöyle kim

*Mivesiz ağaç gibi durma cehennemde yan.*⁴²¹

Mutasavvıfımız “*Ruhun sebâtı, huzuru ubudiyettir*”⁴²² demiştir. Nitekim tasavvuf klasiklerinden *Risâle*’de Cüneyd-i Bağdadî, mutasavvıfımızın bu sözü ile

⁴²⁰ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, ss. 192- 195. Mutasavvıfımız zekât konusunda ihsan edenin Allah olduğunu söylerken âdeta hakiki mülk sahibinin Allah olduğunu hatırlatmaktadır. Zekât veren zenginler sadece bir vesiledir. Asıl mal, mülk Allah’ındır. Kanaatimizce mutasavvıfımız mülk sahibinin Allah olduğunu hatırlatmanın yanında Allah’ın, varlığı yaratırken kendi ruhundan üfleyerek verici olanın, ihsan edenin Allah olduğuna da işaret etmektedir.

⁴²¹ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 156.

⁴²² Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 191.

örtüşür mahiyette ubudiyet için “*Fayda ve zararı Haktan bilip kalbi bunun kaygısından boşaltmak ve böylece rahat etmektir*”⁴²³ demektir.

Akkirmânî yukarıda zikrettiğimiz ubûdiyet ve ubûdet makamlarından isim vererek bahsetmese de onun eserlerinde bu kavramların içeriklerine rastlamak mümkündür. Kanaatimizce yukarıda izah ettiğimiz ibadetlerin bâtinî boyutu da bu sözlerimizi destekler mahiyettedir.

E. ZÂHİR-BÂTIN İLİŞKİSİ

Dış, dışa ait, ortaya çıkan, görünen mânâlarına gelen zâhir kelimesinin mukabili bâtındır.⁴²⁴ Bâtın ise varlıkların gözlerinden gizlenen, iç, öz, gizli vb. mânâlara gelmektedir.⁴²⁵ Zâhir ve bâtın ayrı iki şey değildir. Aynı şeyin biri dışı, diğeri içidir.⁴²⁶

Akkirmânî eserlerinde zâhir ve bâtın kelimelerinin yanı sıra bâtın ile aynı mânâda olmak üzere mahfi⁴²⁷ kelimesini de kullanmış, bununla beraber zâhir kelimesini beden⁴²⁸ mânâsında da kullandığı olmuştur.

Akkirmânî'nin tasavvufî düşüncesinde zâhir ve bâtın bir şeyin birbirini tamamlayan iki yönüdür. O'nun eserleri tetkik edildiğinde bu durum açıkça anlaşılmaktadır. Nitekim şeyhimizin şeriat-tarikat, ilim-amel dengesinde takındığı tavır bu düşüncemizi desteklemektedir. Daha önce de gördüğümüz gibi ibadetlerin bâtinî, kalbî yönüne vurgu yaparken zâhirî yönünü de ihmal etmemiş, ibadetleri ruhun huzuru olarak değerlendirmiştir.⁴²⁹ Aynı durum şeriat-hakikat meselesinde de görülmektedir. Mutasavvıfımız hakikat ve şeriatı bir olarak nitelemiştir. Mutasavvıfımızın bu görüşleri Kuşeyrî'nin “*Hakikat tarafından teyit edilmeyen hiçbir şeriat ve şeriatla mukayyet olmayan hiçbir hakikat da makbul değildir*”⁴³⁰ düşüncesi ile örtüşmektedir. Akkirmânî'ye göre şeriat; ten, hakikat; ruhtur. Ancak ikisi birlikte olduğunda bir mânâ ifade etmektedir.

⁴²³ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 283.

⁴²⁴ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. VIII, s. 273.

⁴²⁵ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. I, s. 434.

⁴²⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 213.

⁴²⁷ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 54.

⁴²⁸ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 253.

⁴²⁹ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, ss. 190- 195.

⁴³⁰ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 176.

*Hakikat ger şeriat kim bular bir cismi vahiddür
Biri tendür anun tut kim ana candur biri güya.*⁴³¹

Mutasavvıfımız zâhir-bâtın dengesini sürekli korumuştur. Akkirmânî'ye göre dünyanın zînetine, debdebesine aldanmamak, ukbâyı kaybetmemek ancak Hakk'ın emrine yani şeriata ittiba ile mümkündür. Mutasavvıfımız bu düşüncesini veciz bir şekilde şöyle ifade eder:

*Gönül dâr olma şer'iden seni sayd itmesün dünyâ
Edâ it emrini Hakk'ın sakın elden çıkar 'ukbâ.*⁴³²

IV. AŞK TELÂKKİSİ

Aşk kelimesinin Arapça aslı 'ışk olup lügatte; çok sevmek, âşık olmak, vurulmak, şiddetli ve aşırı sevgi mânâlarına gelmektedir.⁴³³

Sevginin son mertebesi, sevginin insanı tam olarak hükmü altına alması,⁴³⁴ bir kimsenin kendisini tamamen sevdiğine vermesi, sevgilisinden başka güzel görmeyecek kadar ona düşkün olması anlamlarına gelir.⁴³⁵

İlk sūfîler aşk kelimesi yerine daima mahabbet kelimesini kullanmayı tercih etmişler, aşk kelimesini Allah için kullanmamışlardır. Bunun sebebi ilk dönemlerde aşk kelimesinin daha ziyade cinsî ve beşerî sevgiyi ifade etmesi olabilir. Halbuki Allah sevgisini ifade etmek için kullanılan mahabbet, hubb gibi kelimeler âyet ve hadislerde de bu mânâlarda kullanılmıştır. Aşk kelimesi sonraki dönemde yaygınlık kazanmıştır. "Allah aşkı" tabiri IV/X. asırda ortaya çıkmış ve ancak VI/XII. asırdan sonra umumileşmiştir.⁴³⁶

İslâmî literatürde aşk; ilâhî ve mecâzî olmak üzere başlıca iki anlamda kullanılmıştır. Mecâzî aşk geçici suretlerden birini sevmek, Hakikî aşk ise mutlak

⁴³¹ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 186.

⁴³² Akkirmânî, *Dîvân*, s. 169.

⁴³³ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. IX, s. 224.

⁴³⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 120; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 59.

⁴³⁵ Süleyman Uludağ, 'Aşk' *DİA*, C. IV, s. 11.

⁴³⁶ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 450, 8. Dipnot; Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 161-20. Dipnot; Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 404-155. Dipnot.

varlığı, Allah'ı sevmek, yani Hak'tan başka her şeyden vazgeçmektir,⁴³⁷ şeklinde tarif edilmiştir.

Nakşî Ali Akkirmânî'nin tasavvufî düşüncesinin temelinde aşk vardır. O diğer konuların birçoğunda olduğu gibi, aşk konusunda da geniş açıklamalar yapmaktadır. Akkirmânî'nin eserlerinde ilk bakışta dikkati çeken saf ve derûnî bir aşk anlayışıdır. Onun eserlerinde aşk ön plandadır. Eserlerini didaktik tarzda, eğitim amaçlı yazdığını dikkate alırsak O, insanları ilâhî tabiatın özünde birleşmeye çağırılmış ve bunun yolunu da aşk olarak belirtmiştir. Ona göre aşkta nihâî nokta mâşukun rengine boyanmaktır. Yani mâşukta kaybolmak, fenâ bulmaktır. Bu da sevenin sevgilisinde kendisini yok etmesi, yalnızca mâşukun varolması, her şeyin ondan ibaret olması, başka hiçbir şeyin varlığının tanınmaması hâlidir. Kâşânî'nin de ifade ettiği gibi âşık sevdiğinin güzelliklerini hatırlayıp, onunla meşkul olurken kendi niteliklerini, kendi cüzî benliğini unuttuğunda başkalarından yüz çevirmiş demektir. Böylece ikilik fikri ortadan kalkar ve seven sevdiğiyle bir olur.⁴³⁸ Mutasavvıfımız bu hâli şöyle ifade eder:

Budur 'ışk ehlinin tâ intihâsı

*Girüp rengine ma'sûkun boyana.*⁴³⁹

Hucvirî'nin *Keşfu'l-Mahcûb*'da belirttiği gibi mahabbetten bahsetmek mahabbet değildir. Çünkü mahabbet yaşanılan bir hâldir, kesinlikle kâl değildir yani mahabbet harf ve sözle ifâde edilemez.⁴⁴⁰ Mutasavvıfımıza göre de aşkın tarifi yapılamaz. Ona göre aşkın bir zerresi bile cihana sığmaz. Aşka sınır çizemeyen şeyhimiz âşkın hâlinden de ancak ehli hâl olan anlar demiştir. Âdetâ O, Hucvirî'nin yukarıda geçen sözlerine tercüman olmaktadır. Akkirmânî bu durumu açıkça şöyle ifade eder:

Eger ta'yîn idersem râz-ı 'ışkı

*Anun bir zerresi sığmaz cihâna.*⁴⁴¹

⁴³⁷ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 120.

⁴³⁸ Kâşânî, *a.g.e.*, s. 488.

⁴³⁹ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 149.

⁴⁴⁰ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 449.

⁴⁴¹ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 149.

'Aşk eriniñ halini bilmek muhal
Ya meger kim ola ol kes ehli hal.⁴⁴²

Şiirlerinden de anlaşıldığı gibi mutasavvıfımız aşkın yaşanan bir hal olduğunu, söz ve harflerle ifade edilemeyeceğini ifade etmiş, insanları her şeyden daha önemli olan Allah aşkına davet etmiştir. Şimdi de onun muhabbetullah ile ilgili görüşlerine değinmek istiyoruz.

A. MUHABBETULLAH

Aşk kelimesinin sözlük ve tasavvufî terminolojideki anlamlarına değindikten sonra hakikî ve mecâzî aşk ayırımı yapmıştık. Yukarıda değindiğimiz bu sınıflandırmadan farklı olarak görüş belirten sadece İbnü'l-Arabî'dir.⁴⁴³ Ona göre aşk üç çeşittir:

1. İlâhî aşk: Allah'ın bize duyduğu sevgidir. Ayrıca bizim Allah'a duyduğumuz sevginin de ilâhî sevgi olduğu kabul edilir.

2. Ruhanî aşk: Sevenin sevgilisini razı ve hoşnut etmeye çalıştığı sevgidir. Onda sevgilisinin hoşlanmayacağı ne düşmanlık ne kin hiçbir şey kalmaz. Dahası seven bütünüyle sevgilisinin iradesine bağlı kalır.

3. Tabii aşk ise: Dünyevî ve bedenî arzularını tatmin etme yolunu arayanların sevgisidir. Onun bu çabası sevgilinin hoşuna gitsin ya da gitmesin hiç önemli değildir. Bu gün insanların çoğu bu sevgi ile meşguldürler.⁴⁴⁴

Daha önceden de ifade ettiğimiz gibi ilk sûfîler aşk kelimesi yerine daima mahabbet kelimesini kullanmayı tercih etmişler, aşk kelimesini Allah için kullanmamışlardır. Sonraki dönemlerde ise aşk kelimesi yaygınlık kazanmıştır. Mutasavvıfımız Nakşî Ali Akkirmânî de eserlerinde genellikle aşk kelimesini kullanmıştır. Onun bu kullanımına eserlerinde hemen her yerde rastlamak mümkündür.

Allah sevgisi insanda yaratılıştan itibaren vardır. Güzele karşı ilgi duymanın nedeni de budur. Bu ilgi aşkı doğurur. Allah'a karşı duyulan aşk maddeden mânâyâ,

⁴⁴² Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 272.

⁴⁴³ İskender Pala, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, 5. Baskı, İstanbul 1999, s. 42

⁴⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *İlahi Aşk*, İstanbul 1998, çev.: Mahmut Kanık, s. 38. İbnü'l-Arabî'de aşk için bkz. Suad el-Hakim, *a.g.e.*, ss. 300- 305.

cisimden ruha yönelir. Bu yönelişte heyecan, coşku vecd ve ızdırap ikizleşir. Bu dönemde sâlik parçadan bütüne, kendisinden Hâkim-i Mutlak’a doğru bir ilerleyiş ile artan yakınlaşmanın heyecanını duyar. Bu yolun sonunda âşık mâşuka dönüşür. Fânîliğinin bâkî alanda eridiğini hissettiği anda irâdesi kaybolur. Artık aşk görevini yapmış, hakikatin tecellisinde fânî varlığı silinmiştir. Hak ile hak olmak budur.⁴⁴⁵

Mutasavvıflara göre aşkın temeli muhabbettir. Muhabbet, insan gönlünün hoşlandığı şeye kavuşmak istemesi, ona yakınlaşmak istemesidir. İnsanın meyletmesine ve sevmesine etki eden dört sebep vardır:

1. İnsanın ilk sevdiği şey kendi zâtıdır. Buna bağlı olarak insan, bedenlen sağlıklı olmak ister. Mal, evlat, akraba ve dostlarını sever.

2. İnsanı sevgiye hazırlayan bir sebep de ihsandır. Çünkü insan, ihsanın kölesidir. İnsan kendisine faydası dokunan bir iyiliğe karşı minnet duyar.

3. Eşyayı onlarda bulunan hüsn ve cemel sebebiyle sevmek ve onlarda tecelli eden hüsn-ü mutlaka yönelmek.

4. Varlıklar arasındaki münasebet ve benzerlik de sevgi sebebidir. İnsan ilâhî asıldan gelmiş olduğundan Ruh-ı mutlaka bağlı bir ‘ilahî nefha’dır. Asıl kaynağına ilgi ve sevgi duyar. “*Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın*”⁴⁴⁶ âyeti bunu teyid eder.⁴⁴⁷

Aşk kavramının tasavvuf ıstılahındaki anlamlarına değindikten sonra mutasavvıfımızın aşk ile ilgili şiirlerinin değerlendirmesine geçebiliriz.

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, Nakşî Ali Akkirmânî’nin tasavvufî düşüncesinin temelinde, aşk vardır. O, diğer konuların birçoğunda olduğu gibi aşk konusunda da geniş açıklamalar yapmaktadır. Zira genelde tüm mutasavvıflara özelde Akkirmânî’ye göre aşk, âlemin yaratılma sebebidir. Biz onun eserlerinden aşk hakkındaki düşüncelerini tespit etmeye çalışacağız.

Akkirmânî’nin eserlerinde ilk bakışta dikkati çeken saf ve derûnî bir aşk anlayışıdır. Onun eserlerinde aşk ön plandadır. Eserlerini irşat amaçlı yazdığını dikkate alırsak, o, insanları ilâhî tabiatın özünde birleşmeye çağırılmış ve bunun yolunu da aşk olarak belirtmiştir. Ona göre insanın cismi ancak aşkla vîrânelikten

⁴⁴⁵ Pala, *Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s. 42.

⁴⁴⁶ Hicr, 15/29.

⁴⁴⁷ Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, s. 207.

kurtulup mâmur, müzeyyen bir hâle gelebilir.⁴⁴⁸ O, şiirlerinde içten ve samimi yakarırlara yer vermiştir. Rabb'ine kavuşma arzusu onun gönlünü yakıp kül etmiş, kendisindeki vücut emanetinin alınmasını isteyerek dünya gurbetinin bitmesini - ki bu onun için bir lütuftur - dolayısıyla da sevgilisine vâsıl olmayı samimi yakarırlarla istemiştir. O, bu yakarış ve niyazlarını şöyle dile getirmiştir:

Yetiş pîr-i murâdım sen bu 'abdin ber-murâd it gel
Getür hâki mezelletden yıkılmış kalbi şâd it gel
Bilürsin tâ ezelden kim bu dil sensiz karâr itmez
İriş lutf eyle sultânım bu gurbetden azâd it gil
Nikâbın ref' idüib yüzden salâ it ehl-i irfâna
*Cemâlün görsün âşıklar kapun yer yer güşâd it gel.*⁴⁴⁹

Kalb başlığı altında detaylı olarak inceleyeceğimiz gibi Akkirmânî'ye göre ilâhî aşkın mahalli, tecelli yeri, gönüldür. Kişi, gönlünde Allah sevgisinden başkasına yer vermemeli, gönlünü mâsivâdan tamamen temizlemelidir. Akkirmânî'nin aşk anlayışında gönlü mâsivâdan temizlemenin çok hususi, çok özel bir yeri vardır. Mutasavvıfımız, gönlü, sadece Allah'a tahsis etme konusunda pek çok beyit zikretmiştir. Bunlardan bir kaçı şu şekildedir:

O kalbe girmeyince nakşî âhir
*Tecellî itmedi billâhi dilber.*⁴⁵⁰
Gönülden sür götür gel mâsivâyı
*Bulam dersen eger ol meh-likayı.*⁴⁵¹

Mutasavvıfımız yukarıdaki beyitleriyle adeta Yunus Emre'de de rastladığımız aşk ve âşık arasındaki bağı ortaya koymaktadır. Şâir Yunus Dîvân'ındaki bahsettiğimiz şiirinde şöyle demektedir:

Canını aşk yoluna vermeyen âşık mıdır
Cehd eyleyip ol dosta ermeyen âşık mıdır
Aşk kadehinden içip nefis dileğinden geçip
*Hak yoluna er gibi durmayan âşık mıdır.*⁴⁵²

⁴⁴⁸ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 149.

⁴⁴⁹ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 243.

⁴⁵⁰ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 225.

⁴⁵¹ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 107.

⁴⁵² Yunus Emre, *Yunus Emre Dîvân'ı*, haz.: Mustafa Tatçı, Ankara 1991, s. 62.

Akkirmânî'ye göre âşık, âh⁴⁵³ edip inleyen, benzi sararmış yaprağa dönen, göz yaşlarıyla gönlünde aşk ateşini tutuşturabilen, bu yolun zorluklarına katlanabilen kimsedir. Âşık aşka tâlib olmakla ağır bir yükün altına girmektedir.

Bu yolda aşk eri olmak dilersen

*Sararsun benzın ol dönsün hazane.*⁴⁵⁴

Döküb göz yaşların it gel figane

Ola kim aşk odı kalbünde yâne

Çevirmez yüzlerin cevri cefâdan

*Girer âşık olan hem bâr girâne.*⁴⁵⁵

Mutasavvıfların düşünce dünyalarının vazgeçilmez rehberi, öğretmeni âşktır. Allah'a aşkla varılır. Benzer şekilde Akkirmânî'nin ilm-i ledün mektebinde de ders veren âşktır.

Unut bildüklerün âhir varub ol mekteb-i 'ışka

*Sebâk al ders-i âşıkdan nedür gel gör bu erkânı.*⁴⁵⁶

Dâvud el-Kayserî (751/1350) ilâhî aşkın neticesini şöyle anlatır: “*Kul sadece Allah'ı sever ve onun dışındaki her şeye karşılık onu tercih eder. Mevlâ'sının tüm hükümlerine itaat eder. Hakk'ın kendisi üzerinde gerçekleşen her hükmünden lezzet alır. Rabb'inin kendisi hakkında takdir ettiği her şeyden razı olur. Onun kahr ve cefasını da tıpkı lütuf ve nimet bahşetmesini sevdiği gibi sever. Zira sevgilinin her yaptığı hoştur.*”⁴⁵⁷ XIV. yy. mutasavvıflarından Dâvud el-Kayserî'nin ifade ettiği bu düşünceleri mutasavvıfımız şu beyitleriyle nazma dökmektedir:

Âşıkum men tâ ezelden ey cân

Kim bela ile mi idersin imtihan

Âşık oldur kim bundan ikrah itmeye

Yanup 'aşıkun narına âh itmeye

⁴⁵³ “Âh” kelimesi elif ve he harfleinden oluşmaktadır. Âh, bir acı ünlemidir. Dîvân şiirinde âşkın aşk ateşiyle gönlünden çıkan bir duman olarak düşünülür. “Âh” üzerine edebiyat ve kültür tarihi alanında bir çok değerlendirmeler yapılmıştır. Örneğin: Allah adının ilk ve son harfidir, tek hecedir, bütün lisanlarda aynı okunan mânâdır gibi... “Âh” hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Pala, *Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s. 19. Ayrıca İskender Pala, *Âyine*, 1. Baskı, İstanbul 2000, ss. 120- 122.

⁴⁵⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 146.

⁴⁵⁵ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 147.

⁴⁵⁶ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 323.

⁴⁵⁷ Dâvud el-Kayserî, “Hakiki Sevginin Bilinmesine Dair”, *Aşk Risâleleri*, çev.: M. Fatih Birgül, İstanbul 2000, s. 141.

Vir belanı itmişüm men ihtiyar

*Haşalillah kim ide bundan fîrar*⁴⁵⁸

Yukarıdaki beyitlerle aynı doğrultuda olarak müellifimiz aşkı tam anlamıyla kendinde gerçekleştiren ideal insan, sevgiliden gelen her türlü, cefaya, çileye, ızdıraba seve seve katlanır ve onları bir nimet bir lütuf olarak telâkki eder demektedir.

Akkirmânî'ye göre bir insan eğer kalp gözünü açar ve âlemin sırrını anlarsa aşk yolunun gözdesi olur.⁴⁵⁹ Mutasavvıfımızın âlemin sırrından kastettiği mânâ, kişinin kendisinden -ilâhî öz-den hareketle âlemlerin Rabb'ine giden yolu keşfetmesidir. Şayet bu yol keşfedilirse insan, parçası bulunduğu asıl kaynağa büyük bir iştiaqla kavuşmak isteyecektir. Zaten aşktan da murat budur.

Akkirmânî'nin tasavvuf anlayışında aşk kavramının çok farklı, müstesna bir yeri vardır. Akkirmânî'ye göre aşk dindirilmeyen bir hasret, bitmeyen ve bitmeyecek bir arayış, söndürülmeyen bir yangındır. Zira insan sadece böyle bir aşkla ikilikten geçerek vahdet sırrına erebilir. Mutasavvıfımız bu düşüncelerini şöyle ifade eder:

Sorarsın âteş-i aşkı bugün sen

*Derûnu sînem içre bir ocakdur.*⁴⁶⁰

Buluşur ma'suk ile âşık hemin

*İkilikden el yuyup ey ehli din.*⁴⁶¹

Tasavvufî terminolojide zühd ile bağlantılı olarak zikredilen terk çeşitlerinden, terk-i dünya ve terk-i ukbâyı⁴⁶² - her ne kadar o, bu kavramların ismini bizzat vermese de- Akkirmânî'nin eserlerinde görmek mümkündür. Mutasavvıfımız, dünya ve âhiretin câzibelerini bir tarafa bırakarak, âdeta her ikisinin de yaratılmış mahluk olduğunu, asıl istenilenin bunları yaratan Hâlık olduğunu vurgular bir tarzda şöyle demektedir:

⁴⁵⁸ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 175.

⁴⁵⁹ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 85

⁴⁶⁰ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 200.

⁴⁶¹ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 257.

⁴⁶² Terk çeşitleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Kadir Özköse, "Zühd ve Sûfîlerin Zühde Yükledikleri Anlam", *CÜFD.*, S. VI, s. 181- 182.

*Biz ne dünyâ ehliyüz
Ne âhiret ehli ey yâr
El çekdik ol sevdâdan
Nûra tebdil oldı nâr.*⁴⁶³

Mutasavvıfımızın bu tür şiirlerinde daha önceden de ifade ettiğimiz gibi gerek içerik gerek tarz bakımından Yunus Emre izini görebilmekteyiz. Örneğin Yunus'un *Dîvân*'ındaki şu şiir mutasavvıfımızın yukarıdaki dörtlüğüyle hayranlık verecek derecede örtüşmektedir.

*Sûfilere sohbet gerek ahîlere âhret gerek
Mecnûn'lara Leyla gerek bana seni gerek seni
Cennet cennet dedikleri bir ev ile birkaç huri
İsteyene vergil onu bana seni gerek seni
Yunus çağırırlar adım gün geçtikçe artar odum
İki cihânda maksûdum bana seni gerek seni*⁴⁶⁴

Genelde Mutasavvıfların özelde Akkirmânî'nin bu tür ifadelerinde âhireti küçük görme gibi bir düşünce söz konusu değildir. Bilakis onlar âhireti Allah'ı müşahede makamı olarak görmüşlerdir. Sûfilere göre Allah'a vuslatın gerçekleşebilmesi için Allah'tan başka her şeyin terki esastır.⁴⁶⁵ Mutasavvıfların bazı uç nokta gibi görünen sözleri onların Allah aşkından, gönle Allah sevgisinden başkasını sokmama konusundaki hassasiyetlerinden kaynaklanmaktadır.

Mevlânâ'nın *Mesnevi*'sinde kullandığı “*Ney Metaforu*”⁴⁶⁶nu Akkirmânî'nin de kullandığını görüyoruz. Mutasavvıfımız âşğın ney gibi âh-u efgan ederek, sinisini aşk ile dağılayarak, ortaya çıkan gönül incilerini aşk ehline dağıtarak onların aşk ateşlerini tutuşturmalarını söylemektedir.

⁴⁶³ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 339.

⁴⁶⁴ *Yunus Emre Dîvân*'ı, haz.: Mustafa Tatçı, Ankara 1991, s. 254.

⁴⁶⁵ Özköse, “Zühde ve Sûfilerin Zühde Yükladıkları Anlam”, *CÜİFD.*, S. VI, s. 181

⁴⁶⁶ Bkz. Mevlânâ Celâleddin er-Rûmî, *Mesnevî, Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev.: Şefik Can, İstanbul 2003, c. 1, ss. 13- 15. Bazı Mevlevî müfessirlere göre ney doğrudan insan-ı kâmilidir. Kamışlıktan koparılacak yapılan ney, her nefeste ayrı düştüğü vatanını terennüm etmektedir. İnsanda geldiği ulvî âlemin hasretini çekmektedir. Ruh, beden hapsinde bu ayrılığın ızdırabını yaşamakta ve her an geldiği vatana, koparılıp uzaklaştırıldığı yeri özlemektedir. Şu halde ney metaforuyla anlatılmak istenen; insanın bu alemdeki varoluşunun nedenini açıklayabilecek bir şekilde, birlik kamışından kesilmiş, kendi varlığından geçmiş, gerçek varlıkla varolmuş insan yani insan-ı kâmilidir. (İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, İstanbul 1992, s. 40.)

Yine neyler gibi ah-u fiğan it
Delüp bağrıñ göziñ yaşın revân it
Dehânıñ depretüp aşkıñ uyandur
Derunîn aşkını anuñla yandur
'Alevlendür vücudıñ içre nârı
'Ayan it âteşi aşk-ı nigârı
Kelamuñ dürlerin bir bir nisâr it
Sadefteñ sırrın ânuñ aşıkâr it
Getir derdiñ bu nazm içre 'ayana
Döküp çeşmi sirişkiñ yana yana
İşitsün ehli diller her dem anı
*Tutuşsuñ âteşi aşka nihâmı.*⁴⁶⁷

Aşk öyle bir duygudur ki belli bir zaman sonra ne aşk ne âşık ne de mâşuk kalır, sadece lâ-mekân olan Allah kalır. Yani mecâzî aşk mutlak güzel olan yaratıcıyı bulmaya vesile olur. O zaman da her şeyin fâniliği ortaya çıkar ve âşık tarafından varolanın sadece Allah olduğu anlaşılır.⁴⁶⁸ Akkirmânî, mecâzî aşkın ilâhî aşka dönüşü ile ilgili olarak *Aynu'l-Hayat* adlı eserinde bir manzum hikâye anlatmıştır. Bu hikâyenin özeti şu şekildedir:

“Zamanında bir azizin seçkin bir sırdaşı vardı. Bu sırdaşın güzelliğinde bir benzeri bulunmazdı. Şeyh onu sever yanından hiç ayırmazdı. Bir gün sırdaş şeyhinden izin isteyip ayrıldı. Elbisesini giyip çıktı. Sırdaş yüzünden örtüyü kaldırırsa güneşi utandıracak bir parlaklığa sahipti. Sırdaş bir gün gezerken onun cemalini birisi gördü ve âşık oldu, yandı tutuştu. Sırdaş ‘Bu ne gördü de böyle akli gitti.’ diye sordu. ‘Sana âşık oldu.’ dediler. Sırdaş baktı namusa noksanlık gelecek aradan kayboldu ve o âşık olanı bir arkadaşına arattı, gerçeği öğrendi ve sırdaşa ona yanmaya başladı... Sırdaşın sırtından elbisesini aldılar ve ona ‘bunun çaresi sabırdır.’ dediler. O mert sırdaş görüp yıkılmıştı. Her yerde yarını aramaktaydı. Nice yıllar gezdi, rengi sarardı hazana döndü. Bir seher vakti sırdaş gördü, korktu kendini ona gösteremedi. Bir dost evine varıp misafir oldu, ağladı inledi orada

⁴⁶⁷ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 115.

⁴⁶⁸ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 87.

ihtiyar biri vardı, o merdin âşık olduğunu anladı ve onu dinleyip sırdaşın yanına geldi ona ilgi gösterip yaklaştı. Sırdaşın bu durumdan canı yandı. Fakat inkâr etti.

Kaşlarını çattı 'Bu sevdadan elini çek defol.' dedi. Yaşlı kadın o mert kişiyi tekrar övmeye başladı, sırdaş dayanamayıp aşkını o acuzeye söyledi. Acuze onun beline sarıldı.

O şeyh gizli ve aşikâr olan her şeyi bilirdi. O dilerse bir sureti yüz, yüz sureti bir gösterirdi. Dudağı emretse eli söylerdi. Cisminde canı yoktu, ölmeden önce mezara girmişti. Onun sözünü herkes işitmez, dilinden anlamazdı. Cümle felekler onun elinde idi. Şeyhin bir ibriği vardı. Bir gün o ibrik kırıldı. Şeyh parçasını alarak sırdaşın yanına vardı. Ağladı, ahu figan etti. Sırdaşa 'Senin şeyhin ölmesi gerekir, bu ibrik nice yıldır mahremdi, yoldaşımdı her hâlîmi her sırrımı bilirdi, ben hiçbir âzamı ondan sakınmazdım. Sırrımı faş edene Allah rahmet eder mi?' dedi, durumu remzetti. Sırdaş şeyhin kendisine bu işi dinletmek istediğini anladı. Allah'a 'Allah'ım beni ve o merdi affet diyerek" yalvardı. (o mert uyurken) Badı saba vasıtasıyla haber ona ulaştı. O da durumu anladı ve sevdadan geri döndü. Allah'a dua etti badı saba sırdaşın bu durumunu Allah'ın inayetiyle tekrar sırdaşa getirdi. Sırdaş sevindi mesut oldu.

Mecazi aşk bedenini hakiki aşka çevirdi, şeyhine sarıldı. 'Ben pişman oldum.' dedi. O ihtiyar kadın da aradan onları seyrediyordu o da gelip şeyhe sarıldı onlar üç can olup bir tene büründüler. Selamet buldular ve kapıdan çıkarken kapıda o civanla karşılaştılar. O çaresiz âşık oraya gelmişti. Mert sırdaşın kulu iken şimdi şeyhi isterdi. Mecazî aşkı ilahî aşka çevirip Mustafa (s.a.v.)nin yoluna erişti. Şeyh onu yanına aldı, mert 'Ben bir ölü idim dirildim, imânâ geldim.' dedi. Yere düştü, şeyh üçünü de irşât etti. İlahî aşkı bulmayanların başına devlet külâhı örülmez."⁴⁶⁹

Aşk insan yaratılışındaki güzellik ve varlığın temelini oluşturur. Yani Allah insanı kendine ayna olsun diye yaratmıştır.⁴⁷⁰ Mutasavvıfımız Allah'ın insanda tecelli etmesi ve yine kendi güzelliğini yarattığı bir varlıkta müşahede etmesini şu beyitte çok güzel bir şekilde anlatmaktadır:

Anuçün koymadım gayrı ki bâzâr-ı 'ışk içre

⁴⁶⁹ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 38.

⁴⁷⁰ Pala, *Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s. 42.

*Yine kendidir cânâ metâ'inun harîdârî.*⁴⁷¹

Akkirmânî konusu Allah aşkı olan gazel, kaside ve mesnevilerinde şarap,⁴⁷² canan,⁴⁷³ dilber⁴⁷⁴ gibi kavramları sembolik ve mecazî olarak kullanmıştır. Genelde mutasavvıf şâirlerin, özelde Akkirmânî'nin aşk konulu şiirlerinde şaraptan söz edilse de, şüphesiz bu şarap, tasavvuf şiirinde âşğın duyduğu büyük şaşkınlık ve İlahî Kudrete yönelişte O'na duyulan muhabbetin sarhoşluğunun simgesi olan şaraptır. Bu hâl âşğın kalbinde İlahî Kudreti keşfettiği ve İlahî Kudretin kalpte tecelli ettiği anlardaki duyguların yumuşaklığının coşkusundan kaynaklanmaktadır.⁴⁷⁵

Akkirmânî'nin aşk anlayışı öyle derin öyle coşkundur ki o, aşkının sarhoşluğuyla ne cenneti istemekte ne de cehennemden korkmaktadır. Mutasavvıfımız cennet için ibadet edilmesini eleştirerek cennetten çok daha güzel, daha çekici olan Allah aşkını öğütlemektedir. Akkirmânî, kişinin aşka bu denli râm olabilesinin yolunu da göstermektedir. Ona göre bu yola girmek isteyen kişi bir mürşid-i kâmil bularak, ona hizmet etmeli, nefsini idrak etmeli ve gönülden, harfsiz olan yani tecrübî olan ilm-i ledünnü okumalıdır. Daha önceden de belirttiğimiz gibi Akkirmânî'deki Yunus Emre izi onun bu açıklamalarıyla iyce belirginleşmektedir.

Gözün aç imdi cân it 'ibadet

Bulam dersen eger ahir saâdet

Budur çün ehli şer'in intihâsı

Ana cennet vire yarın hüdası

Kulak tut imdi bundan ma'verayâ

Dürüst fehm it iriş özge safâya

Olar kim geçdiler iki cihânı

*Çeker el cennetinden ister anı.*⁴⁷⁶

Mutasavvıfımıza göre ilâhî aşkı anlatmaya kelimeler ve kavramlar yeterli değildir. Akıl ve fikirle onu anlatmak imkânsızdır. Aşk kitabı kelime ve harflerden

⁴⁷¹ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 196.

⁴⁷² Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 278.

⁴⁷³ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 183.

⁴⁷⁴ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 195.

⁴⁷⁵ Saadettin Kocatürk, *Mevlânâ Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler*, Ankara 2001, s. 165.

⁴⁷⁶ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 84.

müteşekkil değildir. Aşk ehlini ancak ehli hâl olanlar, ârif olanlar anlayabilirler. Şeyhimizin bu düşüncelerini ifade ettiği beyitler şunlardır:

Aşk erinün halini bilmek muhal

Ya meger kim ola ol kes ehli hal⁴⁷⁷

Bir mektebe girdüm bu 'ışkın sarayında

Âşıklar okır bir dil ki harf ü sâdâsı yok⁴⁷⁸

Âşıklar bir ömür boyu, bu fâni âlemdeki hayatlarında, hep o bâki olanı özlerler. İşte insanın yegâne bâkî olan Allah'a yönelmesinin adına sûfîler aşk demişlerdir. Çokluk âlemi denen bu kesret çarşısına düşmüş olan insan, sunî yollarla yalnızlığını gidermeye çalışmaktadır. Aslında dünya hayatı dediğimiz şey, bu parçalanmış kimliğiyle, insanın o yukarılarda kalmış özünü, bir diğer yarısını, bir diğer parçasını arama mücadelesidir. Bu sebepten âriflerin gözünde yeryüzü hayatındaki bütün ızdıraplar, bütün çileler ve bütün arayışlar aslında insanın o özüne, o kaynağına yeniden geri dönüşün bir tür dile getirilmesidir. Diğer insanlar ise yabancılaştıkları için bunun farkında değillerdir. Ârif ile ârif olmayı birbirinden ayıran en bariz özellik bu farkındalıktır.⁴⁷⁹ İşte bu noktada mutasavvıfımız Nakşi Ali Akkirmânî irşat amaçlı, didaktik tarzda kaleme aldığı eserlerinde insanlar için hep bu farka dikkat çekmiş, sürekli olarak bu farkındalığın ayrıcalığına işaret etmiş, insanları uyarmak gayesiyle irşat amaçlı, ilahî aşk konulu şiirler kaleme almıştır.

Olar kim geçdiler iki cihâni

Çeker el ceñetinden ister anı

Düşer ahir bu derdin çaresine

İder merhem ikilik yâresine.⁴⁸⁰

B. KALB

Kalb; sözlükte bir şeyin altını üstüne getirmek, çevirmek, değiştirmek gibi mânâlara gelmektedir.⁴⁸¹ Tasavvuf ıstılahı olarak ise insanın mâhiyeti, madde ile

⁴⁷⁷ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 272.

⁴⁷⁸ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 237.

⁴⁷⁹ Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 178.

⁴⁸⁰ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 272.

mânânın birleştiği yer, akıl, ruh, Allah'ın tecelli ettiği mahal, ilâhî latîfe, imânın madeni gibi bir çok mânâlar ifade etmektedir.⁴⁸² Sûfîlerin başlangıçta anlama ve idrak mânâsında kullandığı kalp daha sonraları bir derinlik kazanarak gönül anlamında kullanılmıştır.⁴⁸³

Tasavvufî düşüncenin klasik kitaplarından olan *Avârifü'l-Mearif*'te Sühreverdî (ö. 632/1234), insanın duygu ve şuur merkezi olan kalbin ruha ve nefse bakan ve bunların etkisi altında kalan iki yönünün bulunduğunu söylemekte, nefsin kalb üzerindeki menfî tesirinin ancak seyr u sülûk sonucu nefs-i mutmainne derecesine çıktığında sona ereceğini ifade etmektedir.⁴⁸⁴

Kalb; insan ruhunun ve bedeninin bütün özelliklerinin, hakikatlerinin kendinde toplandığı yerdir. Ruhun hakikatleri ile bedenin bütün kuvvet ve hususiyetlerinin lâtûfelerini kendinde toplayan yekpâre bir yerdir. Ruh ve beden âlemlerinin bütün numûne ve özellikleri onda hülâsa edilmiş, toplanmıştır.⁴⁸⁵

Kalb; ilâhî hakikatleri şüphe karıştırmaksızın açık ve net bir şekilde açıklayan gizli kuvvettir. Sûfîler kalbi, keşif ve ilham mahalli, bilme vasıtası, gaybın anlamlarının yansıdığı ve hikmetlerin indiği bir ayna olarak görmüşler ve bu görüşlerini de Kur'an'dan âyetlerle delillendirmişlerdir.⁴⁸⁶

Nakşî Ali Akkirmânî, Türkçe “gönül” olarak isimlendirdiği kalb için “*İyi sıfatların âyinesidir*”⁴⁸⁷ demektedir. Ona göre mü'minin kalbi tüm cihanı kaplamıştır ve âlemlerin Rabb'i mü'minin kalbini kendi arşı kılmıştır. Mutasavvıfımızın bu düşüncelerini ifade ettiği beyit şöyledir:

Cihanı kaplayupdur kalb-i mü'min

*Ki 'arş itdi anı Rabbü'l- 'âlemîn*⁴⁸⁸

Şeyhimiz *Gavriye Mesnevisi* isimli eserinde “*Nefislerinizde olanı görmüyor musunuz?*”⁴⁸⁹ âyetini açıklarken Hakk'a giden yolun gönülden geçtiğini bu sırrı

⁴⁸¹ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. XI, s. 269.

⁴⁸² Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 422; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 203; Safer Baba, *a.g.e.*, s. 156.

⁴⁸³ Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el- Luma İslam Tasavvufu*, İstanbul 1996, s. 557.

⁴⁸⁴ es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Mearif Tercemesi*, s. 105, 106.

⁴⁸⁵ Müeyyedüddin el-Cendî, *Vuslat Yolu*, çev.: Hayrettin Yılmaz, İstanbul 1996, s. 131.

⁴⁸⁶ Suad el-Hakim, *a.g.e.*, s. 400.

⁴⁸⁷ Akkirmânî, *Esrarnâme*, vr. 60.

⁴⁸⁸ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 182.

⁴⁸⁹ Zâriyât, 51 / 21.

izhar edenlerin –Akkirmânî isim zikretmese de burada canından olanların Hallac-ı Mansur olduğunu eserlerinden anlıyoruz- karşılığında canlarından olduklarını, seyr u sülûk yolundaki sâlik’in tüm oluşları ve gelişmeleri temaşa ettiği yerin gönül olduğunu şu şekilde söylemektedir.

*Gönüldendir Hudâya yol karındaş
Ki izhâr eyleyenler virdiler baş
Gönüldür sâlikün âhir mekânı
Ki anun seyridür ol kün fekânı*⁴⁹⁰

Akkirmânî’ye göre herkesin kalbi kendisi için Hakk’a giden en kısa, en kestirme yoldur, bu yol kullanılmadığında başka türlü Hakk’a ulaşmak çok güçtür. Zira gönül ebediyete açık bir dergâh, içimizde mekân ile lâ-mekân arasında bir köprüdür.⁴⁹¹

*Her kişinin kalbi yoldur hakka bil
Gitse varmaz taşradan ol ay-u yıl
Sana senden eylemişdür yolu ol
Ğayrı yerden çıkmaz hakka gayrı yol*⁴⁹²

Akkirmânî’ye göre kişi eğer kalbini nefsinin ve bedeninin arzularından koruyup, dünya sevgisini de kalbinden çıkarabilir ise o kişi Hak yolundadır. Mutasavvıfımız kalb’e insanın özü demek, kabuk ile özün karıştırılmamasını, ayırt edilmesini tavsiye etmekte ve şöyle demektedir:

*Ger olursa kalb ile işin tamâm
Râh-ı Hakda yüziün akdur ey hümmâm
Kim öziün kalpdür öziün olmuş kışır
Kışır ko gel kalbi gör kalb-i Beşir.*⁴⁹³

*Vücûdun tâğınun altında kaldun
Günâh deryasına bilmezle daldun.*⁴⁹⁴

Mutasavvıflar beyt-i Hak olan gönül ile hac ibadeti arasında bir bağlantı kurmuşlardır. Sûfîlere göre hac İslâm’ın emri olan ibadetlerin en önemlilerindedir.

⁴⁹⁰ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 312.

⁴⁹¹ Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Edebiyat Yazıları*, İstanbul 1997, s. 19.

⁴⁹² Akkirmânî, *Aynu’l-Hayat*, s. 352.

⁴⁹³ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 295.

⁴⁹⁴ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 312.

Bu ibadeti ifâ edilirken bir ibadet şuuruyla yerine getirilmelidir. Hac ibadeti, şart ve erkânına uygun olarak yapıldığında hac sevabı hasıl olacaktır.⁴⁹⁵ Sûfilerin haccın şekilsel yönüyle ilgili bir sorunları olmamakla beraber bu ibadetin özüne dikkati çekmişlerdir. Âriflere göre kendi kalbini fethedemeyenlerin hac için çöllerde sahalarda dolaşmaları bir şey ifade etmemektedir.⁴⁹⁶ Asıl hac beyt-i Mevlâ, beyt-i Hak olan gönle girebilmek ve onu tavaf edebilmektir. Ancak gönle girebilenler “Ene’l-Hak” sırrını anlayabilirler. Akkirmânî, bu önemli gerçeği şöyle ifade etmektedir:

*Dilâ itmek dilersen hacc-ı ekber
Duhûl it imdi kalbe olma ebter
Bilürsin kim dimişler beyt-i hak’dur
Giren ana bulur Hakk’ı olur er
Degildir taş u topraktan binâsı
İdüpdür anı kudret nûru Enver
Ene’l Hak sırrına irmek dilersen
Tavaf it iş bu beyti ol hüner-ver.⁴⁹⁷*

Mutasavvıfımıza göre gönlünden haberi olmayan kişi murdardır, kirlidir, gönül şekle anlam katan, insana yücelik kazandıran ma’nâ’dır.

*Gönülden olmayan âhir haber-dâr
O ki murdâr anun hem sonı murdâr
Gönül didikleri ey verd-i râ’nâ
Degil mi ki dimişler ana ma’nâ.⁴⁹⁸*

Akkirmânî gönle mânâ demiştir. O, eserlerinde şekilden ziyade öze, sûretten ziyade sîrete atıflar yapmakta, önemli olan, insanın ilâhî tecellilere mazhar bir kalbinin olmasıdır demektedir. Bildiğimiz anlamda insanın sol göğsünde çam kozalağı şeklinde bulunan kalb zaten biyolojik mânâda her insanda bulunmaktadır. Ayrıca Akkirmânî’nin burada verd-i râ’nâ tabirini kullanması da çok manidardır.

⁴⁹⁵ Geylânî, *a.g.e.*, s. 77.

⁴⁹⁶ Kara, *a.g.e.*, s. 180.

⁴⁹⁷ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 224.

⁴⁹⁸ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 312.

Gül-i râ'nâ bir tarafı sarı bir tarafı kırmızı güle denir.⁴⁹⁹ Mutasavvıfımız - ileride belirteceğimiz gibi - burada gönlün mânâ zenginliğine, sınırsızlığına işaret etmiştir.

Eğer kişi Hak'tan başkasını gönlünden çıkarır, nefsini de idrak ederse o kişinin kalbi beytullah olur. Gönül denilen Hakk'ın evinin sevgiliye mekan olabilmesi için önce tasfiye edilmesi, temizlenmesi ve ardından tezyin edilmesi gerekir. Mâşuk'un gelmesine engel olan şeylerin ortadan kaldırılması gerekir ki gönül, âşığın maşukuyla buluştuğu, bir araya geldiği bir mekan olabilsin.⁵⁰⁰

*El çeker ol gayr-i Hak'dan pâk ider dil hânesin
Nefsini idrâk eyler âhir kalbi Beytu'llâh olur.*⁵⁰¹

Akkirmânî'nin tasavvufî düşüncesinde gönlün çok yönlü mânâları vardır. O, bu mânâları *Dîvân*'ında veciz bir şekilde dile getirmiştir. Ona göre gönül bazen ateşe âşık pervanedir, yanar tutuşur, bazen Âdemdir, Havvâ'dır bazen Mecnundur, Leylâ'dır, bazen garip bir dervîştir, bazen kutbu zamandır, bazen derttir, bazen dermandır. Gönül cisimde cândır.

*Dilâ pervâne-veş şem'a
Yanup büryân olan sensin
Başın tîğ-i muhabbetle
Kesüb kurbân olan sensin
Gehî Âdem gehî Havvâ
Gehî Mecnûn gehî Leylâ
Gehî bir dervîş-i yektâ
Gehî 'umman olan sensin
Gehî kutb-ı zamânsın sen
Gehî gözden nihânsın sen
Gehî cismimde cânsın sen
Gehî cânân olan sensin.*⁵⁰²

Akkirmânî'nin gönlü pervaneye benzetmesinde bir çok mânâlar vardır. Pervane geceleyin ışığın etrafında görülen küçük kelebeklere denir. Şem ise mum'dur. Pervane âşığı temsil eder. Pervane şem'e âşık olarak kabul edilir.

⁴⁹⁹ Ömer Ferit Kam, *Âsâr-ı Edebiye Tetkikatı*, Halil Çeltik, Ankara 1998, s. 132.

⁵⁰⁰ Kılıç, *Sûfî ve Şiir*, s. 191.

⁵⁰¹ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 214.

⁵⁰² Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 161.

Pervane, mum ışığının çevresinde sürekli döner ve öyle bir an gelir ki kendisini mumun alevine bırakır. Pervane sessizce, gürültüsüzce can veren sadık bir âşıktır. Tek bir ışık etrafında döner ve kendisini yakıp yok eder. Vahdet yolundaki dervişin yok oluşu da buna benzer. Yani ışık ilahî aşk, pervane ise bu aşka kendini kaptırarak yanan, kavrulan, makamdan makama, hâlden hâle geçen, vuslata ermek, fenâfillaha ulaşmak için türlü engellerle karşılaşan mürididir.⁵⁰³ Akkirmânî aynı dizelerde geçen Âdem, Havva, Leyla, Mecnun kelimelerini de aşk çizgisinde ele almakta, Aşkın mahalli olan gönle dikkat çekmektedir. Onun gönle umman nitelmesi yapması ise mutasavvıfımızın kalb hakkındaki düşüncelerine derin bir boyut katmaktadır. Umman, deniz, bahr kelimeleri bir sembol olarak aynı anlamda kullanılmakta, sınırsızlığı sonsuzluğu ifade etmektedir.⁵⁰⁴ Akkirmânî de gönle umman demekle onun Allah'ın evi olması hasebiyle sınırsızlığına işaret etmiştir.

Mutasavvıfımız “*Ârifin gönlü beytullahtır, çünkü onun sahibi Allah'tır*”⁵⁰⁵ demektedir. Burada “*Onun sahibi*” ifadesinden kastettiği ma'na kanaatimizce ârifin gönlünde başka bir sevgi bulunmamasından dolayıdır. Nitekim Kur'an'da “***Allah, bir adamın göğsünde iki kalp yaratmamıştır.***”⁵⁰⁶ buyurulmaktadır.

Virme gönül gayrıya erlik budur

*Râh-ı 'ışkda bil dilâverlik budur.*⁵⁰⁷

Gönülden sür götür gel mâsivayı

*Bulam dersen eger ol meh-likayı.*⁵⁰⁸

İnsan-ı kâmilin gönlü sürekli olarak Hak ile ve Hak için değişiklikler arzeder, yani insan-ı kâmilin gönlü hâlden hâle döner. Bu sebeple de daima genişler. Bütün âlemlerdeki hiçbir varlığın güç yetiremediği Hakk'ın kemâl-i tecellisine de işte bu gönül mazhar olur.⁵⁰⁹ Akkirmânî'ye göre anlatılan bu gönül, insan-ı kâmilin gönlüdür. O, insan-ı kâmilin gönlünü şöyle tarif etmiştir:

⁵⁰³ Mehmet Kanar, *Fehmî ve Şebisterî'den Şem ve Pervane*, İstanbul 1995, s. 19; Pala, *Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s. 324. Şem Pervane hikayesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Pala, *Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s. 373, 374. Ayrıca şem ve pervâne sembolleri için bkz. Ögke, *Metaforik Anlatım*, s. 175, 176 .

⁵⁰⁴ Pala, *Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s. 103.

⁵⁰⁵ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 298.

⁵⁰⁶ Ahzab, 33/4.

⁵⁰⁷ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 109.

⁵⁰⁸ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 107.

⁵⁰⁹ el-Cendî, *a.g.e.*, s. 133.

“İnsan-ı kâmilin gönlüniin haddi hududu yoktur, onun için sınır çizilemez. Onsekiz bin âlem onun gönlüniin yanında sahrada bir buğday tânesi kadar olamaz. Zira onun kalbi beytullahtır, arşullahdır, hazâinullahdır.” O, bu sözlerini Hz. Peygamberin; “Mü’minin kalbi Allah’ın evidir, mü’minin kalbi Allah’ın arşıdır.”⁵¹⁰ hadisleri ile desteklemiştir.⁵¹¹

Şeyhimize göre Hak âşıkları gönül âyinelerini temizlemek suretiyle Hakk’ın tecellilerine mazhar olabilirler. Nitekim dünya, evlat ve mal sevgisi gibi hoş görülmeven sevgilerle dolu olan kalbe Allah tecelli etmeyecektir. Zaten âşık olmanın yegane şartı da kalpte sevgiliden başkasına yer vermemektir. Kalbi mâsivâdan pâk ederek, onu nurlandırmayı Akkirmânî şöyle ifade etmiştir:

*Bu ten yunmağlan ey zâhid alınmaz menzil-i maksûd
Ki ol bir cism-i fânîdür derûnun eyle gel Enver.*⁵¹²

Şeyhimizin yukarıdaki beyti ile paralel bir şekilde, kalbi kötü hasletlerden temizleyerek güzel ahlâkın yerleşmesini sağlamak insanın elindedir. İnsan aklını kullanarak nefesine hâkim olabilir, iyiyi yada kötüyü seçebilir. Kişinin yaptığı bu davranışlar onun kalb aynasının görüntüsü, dışa yansımasıdır. Cam kavanozun içindekini göstermesi gibi, gönül de kendisinde yerleşmiş olan iyi ya da kötü ahlâkı dışa, davranışlar şeklinde aksettirir.⁵¹³ Gönlüni nefsinin arzu ve heveslerine kapatmış kişi artık ruhu ile bağlantısı sağlam olan kişidir. Gönlü, saf bir aynaya benzeyen insan, bir takım keşflere ilâhî feyz sayesinde sahip olur.⁵¹⁴ Kalb aynası parlatılıp, onun üzerini kaplayan süfli duygular temizlendiği zaman, dünya gerçek yüzü ve tüm çirkinliği ile kalbde gözüdür. Âhiret ve âhiretin tüm güzellikleri bütün incelikleriyle gönülde tezâhür eder. Dünya ve âhiretin gerçekleri, her iki âlemin neticesinde insanın eline geçecek olan şeyler basîret gözüyle görülmeye başlanır. Gayb âlemi kişiye açılır.⁵¹⁵ Mutasavvıfımız irfânî gelenekteki bu düşünceleri veciz bir şekilde şöyle ifade etmiştir:

⁵¹⁰ Hadisler hakkında bkz. Yıldırım, *a.g.e.*, s. 243; Uysal, *a.g.e.*, s. 335.

⁵¹¹ Akkirmânî, *Esrarnâme*, vr. 67.

⁵¹² Akkirmânî, *Dîvân*, s. 213.

⁵¹³ Hüseyin Kurt, *Hasrîzâde Mehmed Elif Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara 2003, s. 305.

⁵¹⁴ İsmail Yakıt, *Batı Düşüncesi ve Mevlânâ*, İstanbul 1992, s. 44.

⁵¹⁵ es-Sühreverdî, *Avârifü’l-Mearif Tercemesi*, s. 104.

*Silerler tîğ-i gayretlen gönül mir'âtın âşıklar
Görürler 'âlemi ğaybı ki anlar nûr-ı rahmândur*⁵¹⁶

Akkirmânî'nin tasavvufî düşüncesinde gönlün Allah sevgisinden başka her şeyden temizlenmiş olması asıldır. Hakk'ın tecelli edeceği gönül mâsivadan pâk olmalıdır. Eğer mâsivadan pak olmazsa bin yıl ibadet etse yine de Hak tecelli etmez. Mâsiva Allah'tan başka her şeydir. Kulu Allah'tan uzaklaştıran kesif perdelerdir. Yine gönül kinden, adavetten arınmış olmalı, dünya meşgalelerinden, boş işlerden korunmalıdır. Mutasavvıfımız bu düşüncelerini beyitler hâlinde şöyle dile getirmiştir:

*Eylemez Hâlık tecelli her dile
Ol durur kim varmaz ol kul menzile
Pes niçün itmez dir isen sen bana
Dinle imdi aydayın aslın sana
Mâsivâdan bir gönül âhir i yâr
Pâk olup ol itmeye Hak'dan fîrar
Ana itmez Hak tecelli böyle bil
Ger ide bin yıl 'ibâdet ol zelil
Ana eyler Hak tecelli ey 'aziz
Gull u gışdan ol gönül ola temiz
El çeke dünya işinden âhir ol
Tâ ki andan açıla Allah'a yol.*⁵¹⁷

Nitekim Mutasavvıfımızın da yukarıda ifade ettiği gibi din ile kin birbirine zıt iki kelimedir. Gönül dine açık fakat kine kapalıdır.⁵¹⁸

C. RUH

Ruh, sözlükte nefes, can, ferahlama, soluk, hareket veren enerji gibi mânâlara gelmektedir.⁵¹⁹

⁵¹⁶ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 208.

⁵¹⁷ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 323.

⁵¹⁸ Eraydın, *Tasavvuf ve Edebiyat Yazıları*, s. 17.

⁵¹⁹ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. V, s. 355.

Kur'an-ı Kerim'de ruh; vahiy,⁵²⁰ Hz. İsa,⁵²¹ Cebrail,⁵²² kuvvet, destek ve yardım⁵²³ mânâlarında kullanılmıştır.

Sûfîler ruh, bedene hayat veren bir mânâdır, kesif cisim içinde bulunan lâtif bir cisimdir demişlerdir.⁵²⁴

Kâşânî, ruh için, “*Mücerret insan latifesi.*”⁵²⁵ demektedir.

İnsanı insan yapan ruh, terkip edilmemiş bir hakikat, nûrânî bir noktadır. İnsanî ruh, ilahî ruh ile beden arasında bir ara varlık olduğu için hem bedene hem de ruha benzeyen yönleri vardır. İlahî ruha benzerliği onun meleklik vasfına; yeryüzüne (süflî) âleme meyleden tarafı da onun hayvanlık vasfına sahip olmasını gerekli kılar.⁵²⁶

İnsan ruhu; insanın idrak eden, bilen, “*Sana ruh hakkında soru sorarlar De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir*”⁵²⁷ âyetinde belirtildiği üzere Rabbânî bir emir olan parçasıdır.⁵²⁸

Akkirmânî, ruh için arz ve semada yaratılmış her şeyin cânı dedikten sonra manzum bir şekilde ruhu şöyle tarif etmiştir:

*Bir vücûd-ı bâkiyim kim zâtuma irmez halel
Gerçi kim sûret yüzünden bir binâ-yı fâniyüm.*⁵²⁹

Nakşî Ali Akkirmânî eserlerinde genellikle ruh hakkında bilgi vermekten ziyâde, ruhun ilâhî olan yönüne dikkati çekmiş, ruhun bu kutsî tarafının nefsin karanlıklarından, perdelerinden arındırılarak süflî hayattan uzaklaşılmasını, insanın ruhunun safiyetini korumasını, ruhanî yükselişini gerçekleştirebilmesini öğütlemiş, bu düşüncelerini şöyle dile getirmiştir:

*Tenden el çek gör nedür fikr eyleyen
Ten yüzünden Hâlıkı zikr eyleyen.*⁵³⁰

⁵²⁰ Mümin, 40/15.

⁵²¹ Nisa, 4/171.

⁵²² Meryem, 19/17; Şuarâ, 26/193.

⁵²³ Mücadele, 58/22.

⁵²⁴ *Kelâbâzî, a.g.e., s. 99.*

⁵²⁵ Kâşânî, *a.g.e., s. 274.*

⁵²⁶ Şah Velîyullah Dihlevî, *Huccetullahi'l-Bâliğa*, c. I, s. 118.

⁵²⁷ İsrâ, 17/85.

⁵²⁸ İmam Gazâlî, *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, c. III, s. 10.

⁵²⁹ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 253.

⁵³⁰ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 69.

Kötü davranışların kaynağı durumundaki nefis ile güzel huyların kaynağı konumundaki ruh birbiriyle sürekli mücadele hâlindeyler. Bu çekişmeye sahne olan yer ise kalbdır.⁵³¹ Müellifimize göre ruh bir incidir, unsur denilen, sade yani kaptır. Kap ve içindeki inci ikisi birlikte gönül denen deryanın içindedir. O, bunu şöyle ifade eder:

*Özin bir dürr-i yektâdur dahi sen bilmiş ol zâhid
Sadefdür hayme-i unsur gönüldür çalkanan derya.*⁵³²

İnsan-ı kâmil başlığı altında da zikredeceğimiz gibi insanın kıymeti ruhunun sâfiyeti, ruhunu nefsinin baskı ve arzularından kurtarması nisbetindedir. Akkirmânî, insanın ruhunu tanımasını ruhun, Rabb'inin bir emri olduğunu bilmesini, mârifetullaha açılan bir kapı, bir yol, bir anahtar olarak görmüştür. Bu düşüncesini şöyle ifade etmiştir:

*Dilâ dürr-i yetîminden haber aldınsa insânsın
Yedi deryâ yumaz cürmün ve gerni yohsa hayvansın.*⁵³³

Bu beyitte dürr kelimesi inci mânâsına gelmektedir. Dürr-i yetim ise vatanından ayrı kalmış, aslından kopmuş olan insan ruhunu ifade etmektedir. Ruh adeta insan bedeni içinde hapisanede gibidir. Kafeste çırpınan kuş gibi sürekli olarak ana vatanına asli kaynağına dönmeyi arzu eder.⁵³⁴ Dünyada dürr-i yetimin yerini bulmak isteyenler onu sığ ve ufak nehirlerde (Dar gönüllü sıradan insanlarda) aramamalıdır; bilakis o ucu bucağı olmayan okyanusta (uçsuz bucaksız bir umman gibi geniş gönüllü olan ârifte) gizlidir.⁵³⁵

Akkirmânî eserlerinde zaman zaman dürr kelimesini kullandığı gibi, can⁵³⁶ kelimesini de ruh mânâsında kullanmıştır.

D. SIR

Sır, sözlükte gizli, bilinmeyen şey⁵³⁷ demektir. Bir tasavvuf ıstılahı olarak sır; Allah ile kul arasında saklı ve gizli kalan hâllere denir. Sırrın da ruh gibi beden

⁵³¹ es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Mearif Tercemesi*, s. 105, 106.

⁵³² Akkirmânî, *Dîvân*, s. 178.

⁵³³ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 267.

⁵³⁴ Onan, *a.g.e.*, s. 34.

⁵³⁵ Ögke, *Metaforik Anlatım*, s. 235.

⁵³⁶ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 142.

⁵³⁷ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. VI, s. 235.

kalıbına konulmuş bir lâtife olduğu düşünülmektedir. Mutasavvıflar ruh kalpten, sır da ruhtan daha lâtiftir demişlerdir.⁵³⁸

Tasavvuf geniş ölçüde sırlar ildir. Sûfîler anılınca, “Kaddesâllaahu sırrahu” veya “Kuddise sırruh” (Allah sırrını/ruhunu takdis etsin ve sırrı/ruhu mukaddes olsun) denir. Burada sır arınmış ve pâk ruh anlamına gelir. Dil ile anlatılamayan tasavvufî hâller, hisler, heyecanlar, bilgiler sır sayılır. Bu şekilde tasavvuf da ilm-i esrar olur. Sûfîler, tasavvufî hakikatleri ve ilahî esrarı, ehil gördüklerine; ima, işaret, remiz, mecaz ve mesellerle anlatmışlardır. Böylece ilahî esrarı ehil olmayanlardan korumuşlardır.⁵³⁹ Nitekim Akkirmânî de sırların korunmasına, mahremiyetine çok önem vermiştir. O, herkesin Hakk’a ait sırları anlamayıp, yüce hakikatleri inkâra kalkışacağından korkarak, sırların başkasına açılmaması konusunda *Dîvân*’ında şöyle demiştir:

Ol kim bilmez bu dilden

Geçmedi âb u kilden

Bülbül olanlar gülden

Ayrılmaz ey şehriyâr

Budur râh-ı evliyâ

Hem tarîk-i enbiyâ

Gel lütf eyle Nakşîyâ

*Bu sırrı açma zîhar.*⁵⁴⁰

Akkirmânî, sırrı bir lâtifeden ziyade Allah ile kul arasında saklı ve gizli olan hâller olarak değerlendirmiştir. O, eserlerinde buna delil olarak pek çok beyit kaleme almıştır.⁵⁴¹ Aşağıdaki beyit bunun örneklerinden biridir:

Rumûz-ı sırr-ı vahdetdür kelâmın cümle ey Nakşî

*Okır mu her denî âdem bu esrâr-ı mu’ammâyı.*⁵⁴²

Mutasavvıfımız sır ile eşanlı olarak remz⁵⁴³, rumûz⁵⁴⁴, esrâr gibi kelimeleri de eserlerinde kullanmıştır. Akkirmânî’ye göre nefisini bilerek Rabb’ini

⁵³⁸ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 182.

⁵³⁹ Süleyman Uludağ, “Sır”, *Yeni Dünya Aylık İlmî Fikri Aktüel Dergi*, S. 145, s. 21.

⁵⁴⁰ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 339, 340.

⁵⁴¹ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 169, 186, 194, 196, 267, 269; *Gavriye Mesnevisi*, s. 67,129, 146,158.

⁵⁴² Akkirmânî, *Dîvân*, s. 309.

⁵⁴³ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 296.

⁵⁴⁴ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 309.

bilme yoluna girmiş âşıklar Hak ilmine lâayık hâle gelmişlerdir. Peygamberlerin ve velilerin ne ile vazifeli olduğunu anlamak için gönle yansıyan Hakk'ın sırlarını bilmek gerekir.

O kim söyler bilüp sırr-ı 'arefden

Virüpdür 'ilmini Hak âşıkâna.⁵⁴⁵

Gel nazar kıl levh-i dilde sırr-ı Hakk'a ârif ol

Gör ne işlerler yüzinden evliyâ vü enbiyâ.⁵⁴⁶

E. CEM-FARK HÂLİ

Kişinin kulluk vazifelerini yerine getirmesi ve beşerî hâllere uygun hususları îfâ etmesi gibi kulun kendi irâdesi ve kazancı ile ilgili hususlara fark denir. Cem ise Allah tarafından kişinin kalbinde mânâ ve mârifet vücuda getirilmesi, lütuf ve ihsanda bulunması- Allah'ın o kimseyi bizzat kendisinin idare ettiğini ve bununla ilgili fiillerini göstermesi - gibi hususlardır.⁵⁴⁷ Cem sadece Allah'ı görmek, yaratıkları görmemek, fark hem yaratıcı, hem de yaratılanı görmek, kulun kendini, mahlûkatı görmesi olarak da tarif edilmiştir.⁵⁴⁸ Cem; galebe, gaybet, ve fenâ gibi bir vecd hâlidir. Fark; sahv, temkin ve bekâ gibi bir kendine gelme hâlidir.⁵⁴⁹

Kul ancak bütün arzularından tamamen vazgeçtiğinde cem hâline söz edebilir. Bu hâli yaşayan kişiler güven mahalline, emin durağına ulaşmışlardır. Bunların veliler arasındaki yeri rasûlün nebiler arasındaki yeri gibidir. Bu kimseler Hakk'ın bazı sırlarını söylemeye izinlidirler. Çünkü Allah onlardan emindir. Onlar da bu sırları ancak ehline, kendi hâl ve vakitleri ölçüsünde söylerler. Yine bu kimseler Hak tarafından bir beyan, beyyine, ilham veya şehâdetle konuşan kimselerdir.⁵⁵⁰

Akkirmânî, eserlerinde cem ve fark hâline yer yer de değinmiştir. O, *Gavriye Mesnevisi* isimli eserinde kişinin fark hâlini tamamen terk etmemesini, ancak fark ile âlemdeki işlerin oluşların anlaşılabileceğini ifade etmiştir. Şeyhimiz

⁵⁴⁵ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 152.

⁵⁴⁶ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 181.

⁵⁴⁷ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 158.

⁵⁴⁸ Sülemî, *a.g.e.*, s. 33; Kâşânî, *a.g.e.*, s. 190.

⁵⁴⁹ *Kelâbâzî*, *a.g.e.*, s. 178, 10. Dipnot.

⁵⁵⁰ Sülemî, *a.g.e.*, s. 132-133.

aslında cem ve farkın bir bütün olduğunu, bu iki hâli yaşayan kişinin sözlerine rağbet edileceğini, bu kişinin de güzel bir kişi olduğunu şöyle dile getirmiştir:

*Lik koyma farkı elden ey 'aziz
Kim anunla her işin ola temiz
Cem' u fark bir yirde olsa hûb olur
Kande varsa sözleri mergûb olur.*⁵⁵¹

Akkirmânî'nin yukarıda zikrettiğimiz beyitleri Kuşeyrî'nin “*Bir kul için cem ve fark hâllerinin her ikisi de şarttır. Çünkü tefrika hâline sahip olmayanın kulluk hâli bulunmaz. Cem hâli bulunmayan ise Hakk'a dâir mârifet sahibi olmaz. Fatihadaki “Yalnız sana ibadet ederiz” ibaresi fark hâline, “Yalnız senden yardım dileriz” ibaresi cem hâline işâret etmektedir.*”⁵⁵² düşüncelerini destekler mahiyettedir.

Akkirmânî madde-mânâ, sûret-öz ikilemine değinerek, bir çok yerde tekrarladığı gibi önemli olanın, itibar edilenin sûret değil öz olduğunu söyler. “*Asıl keramet tac u hirkada değil cem u fark'tadır*” diyerek bu iki hâlin değer ve önemine vurgu yapmıştır. Mutasavvıfımız Hz. Peygamberin “*Benim Allah ile birlikte olduğum öyle bir vakit vardır ki, o zamanda, ne bir mukarreb meleğe, ne de mürsel bir peygambere yer vardır.*”⁵⁵³ hadisini cem hâlinde söylediğini ifade eder.⁵⁵⁴ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*'ta yine aynı hadisi açıklarken Hz. Peygamberin bu sözü halk içinde her zaman söylediğini, yani halk içinde Hak'la beraber olduğunu ifade etmekle aynı zamanda Hz Peygamberin fark hâline işâret etmiştir.

*Odur kim lime'allah nutkin ol mâh
Okurdu halk içinde anı her-gâh.*⁵⁵⁵

F. FENÂ-BEKÂ ANLAYIŞI

Arapça aslı “f.n.y.” kökünden gelen fenâ kelimesi lügatte son bulmak, sona ermek, yok olmak, sönmek, tükenmek, fenâ bulmak anlamlarına gelmektedir,⁵⁵⁶

⁵⁵¹ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 337.

⁵⁵² Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 158.

⁵⁵³ Hadis hakkında bkz. Yıldırım, *a.g.e.*, s. 79, 80; Uysal, *a.g.e.*, s. 260.

⁵⁵⁴ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 173.

⁵⁵⁵ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 101.

⁵⁵⁶ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. X, s. 338.

“b.k.y.” kökünden gelen bekâ ise kalmak, devam etmek, durumunu sürdürmek mânâlarına gelmektedir.⁵⁵⁷

Tasavvufî terminolojide fenâ; kişinin kötü sıfatlardan arınması; bekâ ise güzel vasıfların insanda bulunmasıdır.⁵⁵⁸ Fenâ, nefsi emmâreden kurtuluş ve nefsin hakikat içinde yok edilmesidir.⁵⁵⁹ Fenâ ile beşerî-bedenî sıfatlardan arınan benlik, bekâ sayesinde ilahî sıfatlarla bezenerek kemâlinin zirvesine ulaşır.⁵⁶⁰ Bir şeyden fenâ bulmak, bir diğer şeyle bekâ bulmaktır. Bu yüzden bekâ, fenâ için zorunlu bir yöndür. Günahlardan fânî olmak taatlerle bâki olmayı gerektirir. Mâsivâdan fânî olmak, Allah ile bâki olmayı gerektirir. Bu iki lâfız birbirine bağlı ve birbirinin tamamlayıcısıdır. Biri olmadan diğeri anlaşılabilir.⁵⁶¹ Kul, insan olarak taşıdığı sıfatları ve huyları terk eder, fenâyâ ererek olgunluğa ulaşır. Kötü fiilleri terk eden insanda, nefsanî arzular fenâ bulmuş, ihlas ve hüsn-ü niyet bâkî kalmış olur. Bu giden kötü sıfatların ve ahlâkın yerini, mükemmel olarak Allah'ta bulunan ilâhî sıfatlar alır.⁵⁶² Bir kimsede kötü sıfatlar yok olursa, onda güzel hasletler belirmeye başlar. Bunun zıddı da düşünülebilir. Kötü sıfatların çoğaldığı bir insanda, güzel vasıflar kaybolur gider.⁵⁶³ Fenâ hâlinde kulun niyetleri, davranışları, ahlâki planda düzelmeye gösterir. Tefekkür plânında görülen bu durum fiillere de yansır.⁵⁶⁴ Mutasavvıflar fenâ ile huyların veya bugünkü terminoloji ile kişilik karakteristiklerinin değişimini kastetmektedirler.⁵⁶⁵ Fenâ hâlini tevhidin başlangıcı, bekâ hâlini de sürekli olarak Cenab-ı Hakk'ın cemal ve güzelliğini müşahede etme şeklinde tarif edenler de olmuştur.⁵⁶⁶

Fenâ ve bekâ kavramlarının yukarıda bahsettiğimiz dinî ve ahlâkî mânâlarının yanında bir de psikolojik mânâsı vardır. Sâlik öyle bir hâlde bulunur ki, bu hâlde iken nesnelerin ve kişilerin varlığını fark etmez, hatta bu hâlin daha ileri bir

⁵⁵⁷ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. I, s. 468.

⁵⁵⁸ Sühreverdî, *İrşadi'l-Mürîdîn*, s. 186; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 258, Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 71; Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 214, *Tasavvuf Mes'eleleri*, s. 173.

⁵⁵⁹ Kemal Sayar, *Sufî Psikolojisi*, İstanbul 2000, s. 93.

⁵⁶⁰ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 196.

⁵⁶¹ Afîfî, *Tasavvuf*, s. 155.

⁵⁶² Yılmaz, *Tasavvuf Mes'eleleri*, s. 173-174.

⁵⁶³ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 196.

⁵⁶⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 268.

⁵⁶⁵ Sayar, *a.g.e.*, s. 96.

⁵⁶⁶ Kara, *a.g.e.*, s. 162.

aşamasında kendi varlığını bilmez, hissetmez, kendi davranış ve sıfatlarının farkında olmaz. Sâlik öyle bir hâl içinde bulunur ki bu hâl içinde sahip olduğu değişik bir şuurla dış âlemdeki olayların ve bütün canlılara ait davranışların hakiki fâili olarak sadece Hakk'ı görür. Olay ve davranışları halktan görmemesi fenâ, Hak'tan görmesi ise bekâ'dır. Sâlik kendi fiillerini ve sıfatlarını görmez, bunları Hak'tan görür. Burada sâlikin kendi fiil ve sıfatlarında fâni olması, Hakk'ın fiil ve sıfatlarıyla bâki olması söz konusudur. Bir ileriki aşamada sâlik kendi varlığını hissetmez, onda sadece Hak şuru kalır. Buna sâlikin nefsinden fâni olması denir. En sonunda fenâdan da fâni olur. Sâlik fânidir ama fâni oluşundan da fânidir, fâni olduğunun farkında değildir. Buna fenâ ender fenâ denir. Çoğu zaman fenâyâ ulaşmanın yolu düşünceyi mâsivâdan uzaklaştırıp Allah'ta yoğunlaştırmak ve şuur alanında ondan başkasına yer vermemektir.⁵⁶⁷

Fenâ hâli bir manevî sarhoşluk ve kendinden geçme hâli olduğu için cem', gaybet, sekr gibi diğer bazı tasavvuf ıstılahlarıyla da benzerlik gösterir. Fakat fenâ bu hâllerin en mükemmeli ve sonucusu olarak kabul edilir.⁵⁶⁸

Akkirmânî'nin fenâ hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce, onun bu konudaki düşüncelerinin tasavvuf ıstılahı olarak fenânın kazandığı anlamdan farklı olmadığını belirtmeliyiz. Onun, eserlerini irşat amacıyla, müritlerini tasavvufî konularda bilgilendirme amacıyla kaleme aldığını düşünürsek düşüncelerini ne kadar berrak ve akıcı olarak ifade ettiğini görmekteyiz.

Akkirmânî, fânîden hareketle bâkîye kavuşmayı yani beden kafesinden saf ve ilahî varlığa ulaşmanın Cüneyd-i Bağdâdî'de olduğu gibi fenâ yoluyla olduğunu dile getirmektedir.⁵⁶⁹

*Olmazsa fenâ sâlik olan râhı Hüdada
Kaldı firak içre gülmez bekası yok.*⁵⁷⁰

Hucvirî, müridin irâdesinin muradda, tâlibin talebinin matlupta, kasedenin kâsdının maksutta fâni olması ve onunla bâki olması mânâsındaki fenâ-bekâ anlayışını güzel bir şekilde tasvir etmiştir. Bir demir ateşin içine atılınca, ateş o demirin vasfı olan siyah ve soğuk olmayı yok ederek, ona kendi vasfı olan kırmızı

⁵⁶⁷ Süleyman Uludağ, *İbn Arabî*, Ankara 1995, s. 148; Sayar, *a.g.e.*, s. 97.

⁵⁶⁸ Kara, *a.g.e.*, s. 162.

⁵⁶⁹ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı Eserleri Mektupları*, İstanbul tsz., s. 153.

⁵⁷⁰ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 237.

ve sıcak olma vasıflarını kazandırır. Ocağa bakılınca ateş ile demir ayırt edilemez. Ama ateşin özü ile demirin özü değişmemiştir. Tıpkı bunun gibi Allah'ın muhabbeti ve aşkı kulu istila edince, onun vasıflarını yok ederek, kula kendi vasıflarını kazandırır. Bu mânâda demirin, ateşin özelliklerini kazanıp ateşle özdeşleştiği gibi insanda ilahî ve lahûtî olur.⁵⁷¹ Fenâya eren kişi bireyselliğin tabakalarından sıyrılır ve Hakk'a vâsıl olur.⁵⁷² Bu açıklamalarla aynı mânâda olmak üzere mutasavvıfımız şu beyiti zikretmiştir:

Çıkarırsın eger kendiñ aradan

*Görinür bil saña senden yaradan*⁵⁷³

Fenâ kulun fâiliyet şuurunu kaybetmesi kişinin yerine fâil olarak Allah'ın geçmesidir. Bu durumda kulun yerine Allah kâim olur; Allah görür, Allah duyar ve Allah tutar. Böylece "Ben kulumu sevince onun gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum"⁵⁷⁴ kutsi hadisi gerçekleşmiş olur. Kul, Allah ile o derece meşgul olur ki nihayet benlik şuurunu kaybeder. O şuurunun yerine yine Allah geçer.⁵⁷⁵ Sûfler bu hâlde işlerini Allah'a teslim etmişler ve tevekkül makamındadırlar. Her şeyi idare eden, yönlendiren Kudret-i Mutlak'tan başka bir şey görmezler. Beşerî irâde ve kudretlerinden bütünüyle soyutlanmışlardır. Artık onlarda mutasarrıf olan İrâde-i Mutlaktır. Beşerî irâde sadece onun emrinin yerine geldiği mahalden ibarettir.⁵⁷⁶ Mutasavvıfımız bu düşünceleri şu beyitlerinde dile getirmiştir.

Kopar bunda kıyamet ey yüzi mâh

Tecellî eyleyüp bu yirde Allah

Senin bu senlüğün kalmaz bedende

Gider bildüklerin kalmaz bedende

Boyanur rengine cismün o yârun

*Gider elden ne kim var ihtiyârun.*⁵⁷⁷

Hakikate giden yolda insanın mânen yapılandırılmasının ilk adımı nefis tasfiyesidir. Bu tasfiye, algı organlarına ait olmayıp şahsiyetin temeli olan kalb,

⁵⁷¹ Hucvirî, *a.g.e.*, s. 369.

⁵⁷² Sayar, *a.g.e.*, s. 26.

⁵⁷³ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 95.

⁵⁷⁴ el-Buhari, *a.g.e.*, c. 4, s. 2252.

⁵⁷⁵ Kelâbâzî, *a.g.e.*, s. 183.

⁵⁷⁶ Afîfî, *Tasavvuf*, s. 156.

⁵⁷⁷ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 185.

nefs, aşk ve irâde kaynağına aittir. Nefs tasfiye edilmesi sonucu, fenâ hâlini idrak ettikten sonra sınırlı olanın sınırlarını hisseder ve yapma kuvvetini kaybeder. Buna karşılık daha yüksek bir mertebede faaliyette bulunabilmek için kendi iradesini yok etmeyi öğrenir. Nefsin tam tasfiyesi noksan olandan tamamen ayrılmak, tam ve mükemmel olana tamamen bağlanmakla olur. Bu da irâde tasfiyesidir. İrâde tasfiyesinin sonu da insanın vahdet şuuruna erişip kendi irâdesini Allah'ın irâdesinde yok etmesi ve Allah'ın irâdesini kendine irâde edinmesidir.⁵⁷⁸ Fenâ makamı ile benlik bilgisinden kurtulmak varlığın birliğine ve kişilik bütünlüğüne götürür.⁵⁷⁹

Olur âhir ol fenâ ender fenâ

Bâki mülki irişüp bulur bekâ

Kul iken sultân olur pes ol kişi

Bile işler hak ile her işi.⁵⁸⁰

Mutasavvıfımız fenâ makamına ulaşan sâliklerin özelliklerini şöyle anlatmaktadır: Süreten insan gibidirler fakat fenâ makamına ulaşip Hakk'a vasıl olduklarından dolayı onların bâtınları diğer insanlardan farklıdır. Kişi şayet bu insanların gönlüne nazar edebilse, Hakk'ın bunların bâtınında meydana getirdiği değişiklikleri fark edecektir.

Resmi âdem kendüye virmiş fenâ

Hakka irmiş cânları bulmuş gınâ

Sana bana benzemezdir bu kişi

Gerçi benzer halka zâhir cünbişi

Bâtın içre baksan anun resmine

Kul olurdun zâhirinde ismine

Pes bulardun ol zamân ey şehriyâr

Kim buları neylemiş perverdigâr⁵⁸¹

Akkirmânî'ye göre fenâ hâline ermeyen sâlik, bekâyı da bulamaz ve ilahî tabiattan da ayrı kalmaya mahkûmdur.

⁵⁷⁸ Cavit Sunar, *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara 1966, s. 84.

⁵⁷⁹ Sayar, *a.g.e.*, s. 114.

⁵⁸⁰ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 322.

⁵⁸¹ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 272.

Olmazsa fena salik olan rahi hüddada

*Kaldı firak içre görünmez bekası yok.*⁵⁸²

Akkirmânî fenâ ile ilgili son olarak ona nasıl ulaşılacağını ve fenâyâ eren kişide ne türlü değişiklikler olacağını anlatmaktadır: Fenâyâ ancak benlik ilahî tabiatta eritilerek ulaşılır, bu hâle ulaşan kişi hakkaniyet kazanır ve onun nuru diğer bütün âlemleri de aydınlatır⁵⁸³ kesretten el çekerek debdebe ve gösterişten uzaklaşır,⁵⁸⁴ yine bu hâle ulaşan kişide kin, adavet, garaz bulunmaz.⁵⁸⁵

V. VAHDET-İ VÜCUD DÜŞÜNCESİ

Allah'tan başka hakiki hiçbir vücut kabul etmeyen, bütün varlıkları Mutlak Vücudun isim ve sıfatlarının tezâhürü, tecellisi sayarak hakiki varlığa nazaran onların ezeli ve ebedî yokluğu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan vahdet-i vücut düşüncesi⁵⁸⁶ fikir olarak İbnü'l-Arabî öncesinde varsa da bu düşüncüyü ilk sistematik hâle getiren, düşüncelerine nasslardan deliller getirerek tasavvuf felsefesini kuran kişi, İbnü'l-Arabî'dir.⁵⁸⁷ Bununla beraber bu düşünceye “*vahdet-i vücut*” isminin verilmesi İbnü'l-Arabî'den sonra olmuştur.⁵⁸⁸ Vahdet-i vücut düşüncesini pek çok sûfî ve tarikat mensubu benimsemiş, Anadolu'da yetişmiş pek çok mutasavvıf tarafından da kabul edilmiştir.

Mutasavvıfımız Nakşî Ali Akkirmânî'nin de bu geleneğe tabî olarak, vahdet-i vücut düşüncesini benimsediğini eserlerinden anlıyoruz. Akkirmânî, vahdet-i vücut ile ilgili düşüncelerini manzum bir şekilde ifade etmiştir. *Dîvân*'ında geçen şu

⁵⁸² Akkirmânî, *Dîvân*, s. 42.

⁵⁸³ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 50.

⁵⁸⁴ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 114.

⁵⁸⁵ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 132.

⁵⁸⁶ Hüsameddin Erdem, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Ankara 1990, s. 38. Vahdet-i vücut hakkında geniş bilgi için bkz. Sadreddin Konevî, *en-Nusûs fî tahkîki tavri'l-mahsûs Vahdet-i Vücut ve Esasları*, çev.: Ekrem Demirli, 2. Baskı, İstanbul 2004. Ayrıca Ferit Kam, *Vahdet-i Vücut*, sadeleştiren Ethem Cebecioğlu, Ankara 1994; İsmail Fenni Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, haz.: Mustafa Kara, 2. Baskı, İstanbul 1997; Ferit Kam, M. Ali Aynî, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, haz.: Mustafa Kara, İstanbul 1992; Mustafa Aşkar, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücut Anlayışı*, Ankara 1993.

⁵⁸⁷ Affî, *Tasavvuf*, s. 161; Bardakçı, *a.g.e.*, s. 145; Yılmaz, *Tasavvuf Ve Tarikatlar Tarihi*, s. 282; Türer, *Tasavvuf Tarihi*, s. 243.

⁵⁸⁸ Suad el-Hakim, *a.g.e.*, s. 641. Vahdet-i vücut kavramını İbn Arabî'nin varlık düşüncesini ifade etmek üzere ilk olarak kullanan İbn Teymiyye'dir. Kavramın tarihi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Claude Addas, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev.: Atilla Ataman, 2. Baskı, İstanbul 2003, s. 215; William Chittick, *Hayal Âlemleri*, çev.: Mehmet Demirkaya, 1. Basım, İstanbul 1999, s. 29.

şiiiri onun vahdet-i vücudu benimsemiş bir mutasavvıf olduğunu açık bir şekilde göstermektedir:

Eyâ sen sanma kim senden bu güftârı dehân söyler
Veyâ terkîb olan ‘unsur yahûd lahm-ı zebân söyler
Seni ol sana bildürmek murâdın kâsd idüp Mevlâ
‘Anâsırdan giyüp bir ton yüzünden tercemân söyler
Yaratdı cümle eşyâyı özin setr eyleyüp anda
*Göründi nice bin yüzden velî kendi nihân söyler.*⁵⁸⁹

Mutasavvıfımız bu beyitlerinde Allah’ın bütün yaratılmışlar içinde kendi esmâ ve sıfatlarını gizlediğinden yani âlemin onun zâtına bir perde olduğundan bahsetmiştir. Ayrıca Allah’ın mükevvenâtla olan ilişkisine değinmiştir. Ona göre Hak âlemin özü, âlem ise Hakk’ın görünüşüdür. İşte bu düşünce vahdet-i vücud felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Tasavvufî düşüncede Allah zâtıyla kâimdir, birdir, vaciptir, ezeldir, şekil ve sûreti yoktur. Fakat sıfatı itibariyle varlık âlemi ile ilgilidir. O, bu sıfatlarından her biriyle kâinâta tecelli etmektedir. **“O, her an yaratma hâlinedir.”**⁵⁹⁰ âyeti bunu ifade etmektedir. Mükevvenat Allah’ın isim ve sıfatları itibariyle O’nun görüldüğü bir ayna durumundadır. Mükevvenât onunla kâimdir. Onun dışındaki varlıkların bizâtihî varlıkları yoktur.⁵⁹¹ Mutasavvıfımız irfânî gelenekteki bu düşünceyi -zât-sıfat ilişkisini- veciz bir şekilde şöyle ifade etmiştir:

Senin zâtınla dolmuştur bu ‘âlem
*Sıfâtındur bu ‘âlem içre âdem.*⁵⁹²

Akkirmânî’nin bu beyitlerinden de anlaşıldığına göre onun vahdet-i vücud felsefesi zât’çı, öz’cü bir felsefedir. Mutasavvıfımızın vahdet-i vücud sisteminin temelinde zât vardır.

Vahdet-i vücud düşüncesini sistemleştirip, tasavvufa felsefî bir boyut kazandıran İbnü’l-Arabî’ye göre varlık, hakikatte birdir. Duyularımızın ve aklımızın Allah-âlem ikiliğini ikrar etmesine rağmen, varlıkta ikilik veya çokluk yoktur. Halk ve Hak aynı hakikatin iki ismi ya da vechidir. Hakk’a vahdet cihetinden bakılırsa

⁵⁸⁹ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 202; Aynı mânâyı ifade eden bir başka beyit için bkz. *Dîvân*, s. 63.

⁵⁹⁰ Rahman, 55 /29.

⁵⁹¹ Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, ss. 9-11.

⁵⁹² Akkirmânî, *Aynu’l-Hayat*, s. 302.

“Hak” diye isimlendirilirken, taaddüdü cihetinden bakılırsa “halk” diye isimlendirilir. Fakat her ikisi de, aynı müsemânın ismidir.⁵⁹³ Varlık birdir. Âlem o varlığın bir tecelli sahasıdır.⁵⁹⁴ Akkirmânî de İbnü'l-Arabî ile aynı çizgide olarak kesret denilen bu âleme vahdet nazarı ile bakılmasını şayet bu gözle bakılmadığı takdirde kişinin kesretle meşgul olup vahdete erişemeyeceğini, kesretteki vahdeti bilmeyenin vahdet şöyle dursun kesreti bile bilemeyeceğini şöyle ifade etmiştir:

'Ayn-ı vahdettir bu kesret aç gözün

Yohsa zâhid kaldı kesretde özün

Ol ki vahdet bilmedi bu kesreti

*Kesreti bilmez degül ki vahdeti.*⁵⁹⁵

Akkirmânî, varlığın birliğinin bir nevî tezâhürü olan “Ene'l-Hak” sözü ile ve dolayısıyla Hallac-ı Mansur ile ilgili olarak eserlerinde değişik yerlerde değerlendirmeler yapmıştır. Mutasavvıfımız Hallac'ın⁵⁹⁶ neden öldürüldüğünü anlamadığını ifade etmektedir. Genelde tüm sûfîlerde olduğu gibi Akkirmânî'de de sâlik fenâ makamına ulaştığında kişinin işlediği fiiller Hakk'ın fiilleridir. Hallac da fenâ makamını idrak ettiğinden dolayı “Ene'l-Hak” sözünü söyleyen Allah'tır. Bu makamda ikilik ortadan kalkmıştır, vahdet yaşanmaktadır. Şeyhimiz bu durumu şöyle ifade etmiştir:

Neden katl oldılar cânâ Ene'l-Hak söyleyen bilsem

*Ki nâtikdur iden nutkı bütüin her şeyde güftârı.*⁵⁹⁷

Ayrıca mutasavvıfımız yukarıdaki beytinde mükevvenâtın yani âlemin Allah'ın tecellileri olması, Hakk'ın esmâ ve sıfatlarının âyinesi olması yönüyle “Ene'l-Hak” dediğini söylüyor ki insanın, âlemin bir parçası olması yönüyle Hallac'ın “Ene'l-Hak” demesine şaşırılmamak gerektiğini anlıyoruz. Mutasavvıfımızın bu düşüncelerine Mevlânâ'da da rastlamaktayız. Mevlânâ'ya göre fenâ hâlini yaşayarak cüzî benliğinden sıyrılan sûfînin sözleri ve fiilleri Hakk'ın söz ve fiilleridir. Mevlânaya göre Hallac'ın bu sözü sülûkta kemale ulaşmaya işaret

⁵⁹³ Affî, *Tasavvuf*, s. 162.

⁵⁹⁴ Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, s. 124.

⁵⁹⁵ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 277.

⁵⁹⁶ Hallâc-ı Mansur hakkında geniş bilgi için bkz. Yaşar Nuri Öztürk, *Hallâc-ı Mansur ve Eseri*, 2. Baskı, İstanbul 1996; Altıntaş, *Tasavvuf Tarihi*, ss. 100-105.

⁵⁹⁷ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 299.

eder. Nitekim Mevlânâ bu sözleri vahdet potasında Hak'tan başka her şeyin varlığını nefyeden bir birlik olarak görür.⁵⁹⁸ Mevlânâ, görünüşü itibariyle bir benlik iddiası gibi görünen “*Ene'l-Hak*” sözünün aslında kulluğun nihai derecesinin ve büyük bir tevazu hâlinin sonucu olduğunu ifade eder. Ona göre Hallac'ın Allah aşkı son dereceye ulaşınca kendisini yok kılarak “*Ben fânî oldum, Hak kaldı*” anlamında “*Ene'l-Hak*” ifadesini kullanmıştır. Bu hâl ise aşkın, kulluğun nihâî mertebesidir.⁵⁹⁹

Akkirmânî tevhid başlığı altında da ifade ettiğimiz gibi gerçek tevhidin “*Ene'l-Hak*” olduğunu yani vahdet makamını yaşayarak, âlemdeki kesretten hareketle Hakk'ın birliğine zevken ve tecrübeyle ulaşılmasını savunmuştur. O, bu düşünceleri ile bağlantılı olarak şu beytinde kendisinin de Hallac gibi “*Ene'l-Hak*” dediğini ifade etmektedir.

Tevhîd Ene'l-Hak'dur nakkâş-ı ezel zâhid
*Mansûr olalı Nakşî bu yüzden okır her ân.*⁶⁰⁰

Akkirmânî, bu konu ile ilgili olarak aşağıda gelen beytinde de vahdet makamının zevkiyle mest olanların âşıklar olduğunu, âşıkların sarf ettikleri sözlerin ise kendi sözleri olmadığını, o sözleri söyleyenin Allah olduğunu söyler.

Ki zirâ mest olanlardan gelen söz kendinin olmaz
*Anınçün söyler âşıkdan Ene'l-Hak rûh-ı sultânî.*⁶⁰¹

Mutasavvıfımız, varlığın birliğini ifade eden şiirlerini eserlerinde bir çok yerde kaleme almıştır. O, bu düşüncesi ile ilgili olarak Hak'tan başkasının varlığının olmadığını, insanın bu tecrübeyi yaşadığında artık sen ve ben ikiliğinin ortadan kalkacağını söyler. Şeyhimizin bu söyleminde hareket noktası evvel, âhir, zâhir, bâtın her şeyin Hakk'ın bir vechesi olduğu düşüncesidir. Tabii ki onun bu düşüncenin temelinde de “*O, ilktir, sondur, zâhirdir, bâtındır. O, her şeyi bilendir.*”⁶⁰² âyeti⁶⁰³ bulunmaktadır.

Olup yek-renk kumaş bir renge girdüm

⁵⁹⁸ Mevlânâ Celâleddin Rûmî, *Fîhi Mâ fih*, çev.: Ahmed Avni Konuk, haz.: Selçuk Eraydın, İstanbul 2003, s. 176, 177.

⁵⁹⁹ Mustafa Çakmaklıoğlu, “Hallac'ın “Ene'l-Hak” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahat Yorumu”, *Tasavvuf*, S. 15, s. 196.

⁶⁰⁰ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 266.

⁶⁰¹ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 307.

⁶⁰² Hadid, 57/3.

⁶⁰³ Bu âyet vahdet-i vücudu savunan mutasavvıfların Kur'an-ı Kerim'deki delillerindedir. Kur'andan diğer deliller için bkz. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, ss. 45-55.

Sanasın su ile bir renge girdüm

İçüm âşık tışum ma'şuk ne kim var

*Ki yok ğayrı yine ben bana dildar*⁶⁰⁴

Evvel oldur âhir oldur zâhir ol

Batın oldur fehm idersen işte ol

Bunda olmaz padişahum sen ü ben

*Ki degildür bu aranun hükmü ten*⁶⁰⁵

İnsan-ı kâmil konusunda da ifâde ettiğimiz gibi tasavvufî düşüncede, insanın ruhu, çıktığı kaynağa özlem duymakta, kesret vadisi olarak nitelendirilen bu âlemde ruh, aslî vatanının özlemini çekmektedir. Kul, vahdet makamına ulaşarak ikilikten geçecek, Hakk'a vuslatı gerçekleştirecektir. Bu sayede de insan ruhu itminan bulacaktır. Mutasavvıfımız bu ifadelerle paralel olarak şu beyitlerini zikretmiştir:

Bırak bu perde-i kesret nümâyı

Şikâr it vahdeti bul ol hümmâyı

Hudadan bir nefes ayrılma eyyâr

*Budur pendüm sana lutf eyle zinhâr*⁶⁰⁶

Akkirmânî, âriflerin ikilikten kurtulduğunu hatta ikiliğin ârif için küfr olduğunu söyler. Onların vahdet makamında olduklarından bahseder. Vahdet makamında ise kul artık vahdeti yaşadığından onda ne cehennem korkusu ne de cennet iştiyakı kalacaktır. Korku kesrettedir. Ârifler, makam-ı vahdette birliği müşahede etmektedir. Âriflerin korku ile ilgili herhangi bir endişeleri yoktur. Mutasavvıfımız bu düşüncelerine **“Bilesiniz ki, Allah'ın dostlarına korku yoktur; onlar üzülmeyecekler de”**⁶⁰⁷ âyetini delil getirerek fikirlerini şöyle ifade etmektedir:

‘Ârifin olmaz ikilik mezhebi

Fehm idersin bu sözüm düşle beni

Küfrdür bil ‘ârifân bu ey kişi

Fehm idersin ger dilâ sen bu işi

‘Ârifün dininde havf olmaz a yâr

⁶⁰⁴ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 195.

⁶⁰⁵ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 63.

⁶⁰⁶ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 63.

⁶⁰⁷ Yunus, 10/62.

Kim buyurmuşdur ayet içre gird-gâr

“Bilesiniz ki, Allah’ın dostlarına korku yoktur; onlar üzülmeyecekler de”

İş bu korku cümlesi kesrettedür

Korkmaz onlar kim dilâ vahdetdedür.⁶⁰⁸

Vahdet-i vücutta temel düşünce olan varlığın birliği sadece Hakk’ın varlığıdır. İnsanın aklıyla idrak ettiği diğer varlıklar Allah’ın varlığına bağlı olduğundan âlem tek başına bir şey ifade etmemektedir.⁶⁰⁹ Şeyhimiz vahdet-i vücudun bu esas teşkil eden düşüncesini şöyle dile getirmiştir:

Bu eşyânun ne kim vardır hayâtı

Degil mi Hakkilen yâhud memâtı

Gözin aç kim bular cânâ ne kim var

Hudâsız olmaya bir lahza ey yâr

Bulardan varlığın ger alsa Allah

Varırdı iki âlem yoğa vallah.⁶¹⁰

A. ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ

Allah-Âlem ilişkisinin temelinde varlık düşüncesi bulunmaktadır. Yukarıda da zikrettiğimiz gibi vahdet-i vücud sisteminde varlık birdir. Varlıkta çokluk ihdas eden şey, mevcut hakkındaki hükümlerimizdir. Mevcudatın hakikati birdir. Her ne kadar akıl ve duyularımız Allah-Âlem ikiliğini idrak eder görünse de her ikisi de aynı müsemmanın ismidir.⁶¹¹ Vahdet-i vücud düşüncesinin büyük mütefekkeri İbnü’l-Arabî’ye göre kâinat Allah’tan zuhur etmiş, fakat bu zuhur Allah ile Âlemin mahiyet açısından bir birliğine işaret etmemektedir.⁶¹²

Kâinat; duyu ile bakıldığında hakiki, basîretle bakıldığında vehm ve hayaldir. Mutasavvıflar eşyanın hakikati olduğunu, bunun da onlarda tecelli eden Cenab-ı Allah’ın vücudundan ibaret olduğunu ifade etmişlerdir.⁶¹³

⁶⁰⁸ Akkirmânî, *Aynu’l-Hayat*, s. 345.

⁶⁰⁹ Ferit Kam, *Vahdet-i Vücud*, s. 66, 67. Ertuğrul, *Vahdet-i Vücud ve İbn Arabî*, s. 9, 10.

⁶¹⁰ Akkirmânî, *Aynu’l-Hayat*, s. 301.

⁶¹¹ Afîfî, *Tasavvuf*, s. 161.

⁶¹² Ateş, *İslam Tasavvufu*, s. 499.

⁶¹³ Ertuğrul, *a.g.e.*, s. 15.

Akkirmânî'nin Allah-Âlem ilişkisi hakkındaki görüşleri İbnü'l-Arabî etkisindedir. O, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerinden istifade ederek ehli sünnet çizgisinde fikirler serdetmiştir. Mutasavvıfımıza göre Hakk'ın vücudundan başka bir varlık yoktur. Âlem hakiki varlığın temessül etmiş yani sûrete bürünmüş hâlidir. O, bu düşüncesini açıkça şöyle ifade eder.

Bu menzildir ey sâlik ki senden gayrı kes yokdur

*Temessüldür bu 'âlem çün ne Âdem var ne hod Havvâ.*⁶¹⁴

Mutasavvıfımız genel anlamda âlemin yaratılmasına da değinmiş, âlemin yaratılması ile ilgili olarak *Aynu'l-Hayat* isimli eserinde “*Ben bilinmeyen bir hazine idim. Bilinmeyi murad ettim ve kâinatı yarattım.*”⁶¹⁵ hadisine işaret ederek kâinatın yaratılması hakkında bilgi vermiştir. Akkirmânî'ye göre kâinata bulunan her şey ve bütün varlıklar vahdet-i vücudu yani varlıktaki birliği göstermektedir.⁶¹⁶ Âlem, yaratılmadan önce ilâhî vücutta bil-kuvve olarak bulunmaktaydı. Her şey Hak ile kâim ve birlik hâlindeydi. Hak bilinmeyi arzu etti ve âlemi yarattı. Hak, bu sırrı yani vahdette kesret sırrını tanınmak için, kudretinin ortaya çıkmasını istediğinden dolayı aşikâr kılmıştır. Akkirmânî, bu düşüncelerini şöyle ifade etmiştir:

Doğmamışdı bu ikilik perdesi

Olmamışdı cân anun per-verdesi

Bende benlik dâhi yokdı ey civân

Kim yoğ idi ay-ü gün nüih asumân

İş bu varlık Hakkile kâim idi

Birlik içre bilmiş ol daim idi

Gizlemişti vahdetinde kesreti

Nice semdi kesretinde vahdeti

Saklamışdı iş bu sırrı ol ilah

Açmağ için pes o genci padişah

Ahir itdi çünki anı aşikâr

*Kim biline kudreti perver-digar.*⁶¹⁷

⁶¹⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 184.

⁶¹⁵ Hadis hakkında bkz. Yıldırım, *a.g.e.*, s. 98- 99; Uysal, *a.g.e.*, s. 268- 269.

⁶¹⁶ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 277.

⁶¹⁷ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 223.

Akkirmânî, varlığın mertebeleri ile ilgili olarak Allah'ın her şeyi nûr-u Ahmedden yarattığını bütün âlemin, insanın, cinin onun mevceleri olduğunu, onun her şeyden evvel olduğunu, ancak onunla eşyanın bu şekilde mamur olduğunu ifade etmektedir. Mutasavvıfımız ayrıca Ahmed ismi ile Ahad arasındaki ilginç benzerliğe işaret ederek Ahmedden mim harfinin kaldırıldığında Ahad okunacağını söylemektedir.

Yaratdı çün Huda bir şehri 'azam

Tışı küçük içi gayet mu'azzam

Budur ol kim dimiştüm şehri 'azam

Ki ya'ni nûr-i Ahmed ol mu'azzam

Bunun emvacıdur fil' cümle 'alem

Gerek cini vu ger peri ger adem

Gidersen Ahmed in mimin hakikat

*Nolur Fikret bu bahre eyle dikkat.*⁶¹⁸

B. KESRETTE VAHDETİ, VAHDETTE KESRETİ YAŞAMAK

Çoklukta birliği, birlikte çokluğu yaşamak tasavvufî düşünceye has, özel bir zevktir. Bir olan Hakk'ın isim ve sıfatlarıyla tecelli edip çokluk hâlinde görünmesi kesret, bu çokluğun hakiki bir varlığı olmadığını kavrayıp var olarak yalnızca Hakk'ı görmeye de vahdet denir. Daha önce de değindiğimiz gibi vahdet-i vücud düşüncesini savunan sûfilere göre vahdet gerçek, kesret hayaldir. Bir olan varlığın çok görünmesi yalnızca bir görünüş meselesidir; gerçek sûfî çoklukta birliği görür.⁶¹⁹ Kesrette vahdet, denizdeki dalgalara benzetilmiştir. Dalgalar göze çok görünüyorsa da aslında denizden bir parça olup ondan ayrı düşünülemez. Bu şekilde düşünüldüğünde kesret, nazarî ve itibarî olur.⁶²⁰ İşte Akkirmânî, bu noktada bir âşığın mâşukuna duyduğu yakıcı, coşkun aşk ateşinin tesiriyle cümle âlemi bir eyleyip, tek görerek yani tüm kâinatı Hak'tan görerek tüm varlığını aşkından mest

⁶¹⁸ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, ss. 110- 113.

⁶¹⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 365; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 740.

⁶²⁰ Pala, *Dîvân Şiiri Sözlüğü*, s. 238.

olmuş bir âşık edasıyla etrafa saçar.⁶²¹ Akkirmânî'nin tasavvufî düşüncesinde vahdet, vuslat, aşk kavramları birbirini tamamlayan kavramlardır. Bu kavramların birlikteliği de şu beyitte açık olarak dile getirilmiştir:

*İçmeyenler işbu vahdetden şerâb
İtmemişdür 'ışk odı bagrın kebâb.'*⁶²²

Mutasavvıfımıza göre insan, âlemin hayalî varlığına, nefsinin hile ve tuzaklarına aldanmamalı, kesretten vahdete giden sırlı yolu keşfetmeli, âlemin fâni olduğunu idrak etmelidir.

*Seni sen sanma kim sensin bu kesret 'ayn-ı vahdetdür
Bürünüp çâr 'unsûrı yüzünden eyledi ma'mûr.'*⁶²³

Sâlik kesret âlemi de denilen dünya hayatında kendini bir ayrılığın içinde hisseder. Vuslata ermek için kesret âleminde ve beşerî varlığından kurtulmak üzere yola çıkar ve İbrahim misâli "**Ben öyle sönüp batanları sevmem**"⁶²⁴ diyerek, "**Şüphesiz ben sadece hak dine (tevhide) boyun eğip, yüzümü gökleri ve yeri yaratmış olan Allah'a çevirdim.**"⁶²⁵ âyetini ölçü edinmek suretiyle, önce ilmen ve şuhuden Hakk'a vâsıl olur. Sonra basiret perdesi aralanır ve sâlik Hakk'la beraber olduğunu müşahede eder.⁶²⁶ Bu bağlamda Akkirmânî kesrette vahdetin sırrına ermiş bir mutasavvıf olarak Allah'a içten, samimi yakarışlarda bulunmuş, Allah'tan, vahdet ehlini vahdetin nurundan ayrı bırakmamasını gönülden yakarışlarla istemiştir. O, ilahî aşkı – kendi deyimiyle- mahzen-i sırrı Hudâ'da derinliğine yaşayıp, içselleştirmiş, Allah aşkıyla gönül hanesini mâmûr eylemiş biri olarak Hak âşıklarının vahdetin müşahedesinden ayrı kaldıklarında onlara cennetlerin işkence olacağını, onlara zindan olacağını şöyle ifade etmiştir:

*Ayırma nûr-ı vahdetden oları
Ki anlar istemez bir gayrı kârı
Senin âşıklarun neyler cinânı
Meger kim zecr için idersin anı.*⁶²⁷

⁶²¹ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 214.

⁶²² Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 278.

⁶²³ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 222.

⁶²⁴ En'am, 6/76.

⁶²⁵ En'am, 6/79.

⁶²⁶ Erhan Yetik, *İsmâil-i Ankaravî Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İstanbul 1992, s. 238.

⁶²⁷ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 343.

Akkirmânî Allah'tan gelen insan ruhunun kıymetine ve ruhun tekrar ona döneceğinin idrakine önem vermiştir. Mutasavvıfımız kesret âlemine gelmeden önceki vahdetin korunmasını, insanı Allah'tan başka hiçbir şeyin doyurmayacağını ifade etmektedir.

C. TECELLİ

Tecelli sözlükte parlamak, feyiz, tenezzül, aşikâr olmak, açığa çıkmak, zuhur etmek anlamlarına gelmektedir.⁶²⁸ Tasavvufî literatürde tecelli, gaybdan gelen ve kalpte ortaya çıkan nurlara denir, ruhanî ve rabbanî tecelli olmak üzere ikiye ayrılır.⁶²⁹

Tecelli, vahdet-i vücud teorisinin üzerine kurulduğu dayanaktır. İbnü'l-Arabî'nin düşünce yapısının temel taşı tecellidir. Çünkü yaratma, varlık çoğalmaksızın çokluğun birlikten çıkması anlamındadır. Tasavvufî bilgi ancak tecelliyle yorumlanabilir.⁶³⁰

Akkirmânî, eserlerinde bir çok yerde tecelli kelimesini kullanmış, bu kullanımlarında tecellinin tasavvufî literatürdeki anlamlarına dikkat çekmiştir. Akkirmânî'ye göre kişi eğer gerçek sevgilisini bilirse o sevgili ona tecelli eder ve cemalini gösterir. Yani Allah'ı seven kişiye gizli sırlar aşikâr olur.⁶³¹

Bugün cananunı anlar bilürler

Virüp başın olar kim kıydı cana

Tecelli eyleyüb her yerde maşuk

*Cemalin gösterir ol sadıkana.*⁶³²

Akkirmânî'ye göre tecellinin bazı şartları vardır. Eğer kul bu şartları yerine getirirse tecelliye mazhar olacaktır. Akkirmânî, *Esrarnâme* adlı eserinde Hakk'ın tecelli ettiği gönülde beşeriyet izleri kaybolur, fenâ ender fenâ olur diyerek Hakk'ın tecelli edeceği gönlün özelliklerini soru cevap şeklinde işlemektedir. Ona göre; Allah kişinin gönlünde tecelli ettiği zaman o insanda bedenî istekler kaybolur ve

⁶²⁸ İbn Manzur, *a.g.e.*, c. II, s. 343.

⁶²⁹ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 700; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 341.

⁶³⁰ Suad el-Hakim, *a.g.e.*, s. 608.

⁶³¹ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 78.

⁶³² Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 151.

fenâ makamına yükselir. Kişinin bu makama erişebilmesi için de Allah'ın tecelli edeceği gönlün mâsivâdan soyutlanmış olması, dünyaya değer vermemesi gerekmektedir. Şayet bu şartlar yerine getirilmediği takdirde o gönlüde tecelli zuhur etmeyecektir.⁶³³ Yine aynı şekilde nefisini bilmeyen, özünden haberdar olmayan, sürekli olarak Hakk'ı zikretmeyen kişiye tecelli zuhur etmez. İnsanın gerek ruhî gerek rahmanî tecelliye mazhar olması kendisini tanımasıyla mümkün olacaktır.

Akkirmânî şiirlerinde gönlüne tecelli edenin Allah olduğunu, yedi kat gizli nurdan bir tecelli gördüğünü ve bundan irci⁶³⁴ hitabını işittiğini söylemektedir.⁶³⁵ Burada mutasavvıfımız “irci” hitabı ile fecr suresi 28. ayete telmihte bulunarak nefsin makamlarının beşinci ve altıncısı olan nefs-i râdıyye ve merdıyye'ye işaret etmektedir. Nefis, râdıyye makamında Allah'tan gelen her şeye tam bir rıza gösterir. Merdıyye makamında ise Allah'ın izin verdiği kadarıyla, Allah tarafından bazı gayb sınırlarına vâkıf olur. Esmâ ve Hak tecellileri zuhûr eder.⁶³⁶ Mutasavvıfımız bu düşüncelerini şu şekilde dile getirir:

*Ey benim yek-pare gönlüm sen sana gel sen sana
Eyleyen kimdir tecelli levhi dilden bak sana⁶³⁷
Yedi kat nur-ı mahfiden tecellî eyleyüp bir nûr
Hitab-ı 'irci'î eyler işitdim ol hümâdan ben.⁶³⁸*

Mutasavvıfımıza göre nefisini bilmeyen, özünden haberdar olmayan, sürekli olarak Hakk'ı zikretmeyen kişiye tecelli zuhur etmez. Eğer kul, eşyanın zahirî görüntüsüne kıymet vermeyip⁶³⁹ cem ve fark⁶⁴⁰ hâlini yaşayarak, yani kişinin kendi

⁶³³ Akkirmânî, *Esrarnâme*, vr. 2.

⁶³⁴ Fecr, 89/28.

⁶³⁵ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 78.

⁶³⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 547, 548, 549; Yılmaz, *Tasavvuf Ve Tarikatlar Tarihi*, s. 236; Safer Baba, *a.g.e.*, s. 215.

⁶³⁷ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 184.

⁶³⁸ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 270.

⁶³⁹ Akkirmânî'nin “*suretperest*” ifadesinde Hz. Peygamber'in “Allah'ım bize eşyayı olduğu gibi göster” duasına işaret vardır. Kişi varlıklara fenâ nazarı ile bakınca, Hakk'ın bekâsının yanında bütün varlıkları fânî olarak görür. (Hucvirî, *a.g.e.*, s. 296.) Bu şekilde de her şeye kıymeti ölçüsünde değer verir.

⁶⁴⁰ Kişinin kulluk vazifelerini yerine getirmesi ve beşerî hallere uygun hususları îfâ etmesi gibi kulun kendi iradesi ve kazancı ile ilgili hususlara fark denir. Cem ise Allah tarafından kişinin kalbinde mânâ ve ma'rifet vücuda getirilmesi, lütuf ve ihsanda bulunulması- Allah'ın o kimseyi bizzat kendisinin idare ettiğini ve bununla ilgili fiillerini göstermesi - gibi hususlardır. Bir âbid için cem ve tefrika şarttır. Tefrikası olmayanın kulluğu ve cem'i olmayanın ma'rifeti muteber değildir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 158, 159.

fiillerinin ve Allah'ın o kişi üzerinde cereyan eden fiillerini görerek⁶⁴¹ nefsinin hakikatini anlarsa sonunda o kişinin gönlünde Allah tecelli eder ve her sözü Allah olur. O, bu düşüncelerini şöyle açıklar:

*Ta kim ol kes 'âlem içre olmaya suret perest
Fehm idüp ol cemi farkı bir ulu dergah ola
Nefsin idrak eyleyüp ta hâne-i kalbinde hak
Eyleyüp âhir tecelli her sözi Allah ola.*⁶⁴²

Tecelli'ye mazhar olan gönlün coşku içerisinde kendinden geçip şathiyye⁶⁴³ babından sözler söylemesi ile ilgili olarak mutasavvıfımız eserlerinde yer yer Hallac-ı Mansur'a ve onun meşhur sözü - Ene'l-Hakk'a- değinmektedir. Hallac'ın "Ene'l-Hak" sözünü söylemesini Hakk'ın tecellilerine hayran kalıp adeta tecellinin sarhoşluğu içinde söylediğini dile getirmektedir.

*Olup aklım tecellinden senün cana bu gün hayran
Odur kim itmedi ahir enel hak sırrını pinhan.*⁶⁴⁴

Bu izah ettiğimiz tecelli gayptan gelen, kalpte zâhir olan nurlarla ilgilidir. Bir de Allah'ın kendi tecellisi vardır ki bu da esma ve sıfatlarıyla Allah'ın kâinatta görünmesidir. Her tarafta tecelli eden, Allah'ın mutlak zâtının sıfatlarıdır. Akkirmânî'ye göre kâinattaki her şey, Allah'ın bir tecellisidir. Şayet bir kul Hakk'ın varlık aynasındaki bu tecellilerinden haberdar değilse o kişinin hâli perişandır, Allah katındaki durumu iyi değildir.

*Eyleyüp ahir tecelli ol ilah
Kalmadı varlık yüzünde bir giyah.*⁶⁴⁵
*Sıfatı zâtu mutlakdur bu dört yüzden tecelliler
Ki ol bir kulda olmazsa ol ahir hak-sâr oldı.*⁶⁴⁶

⁶⁴¹ Kuşeyrî, *a.g.e.*, s. 158.

⁶⁴² Akkirmânî, *Dîvân*, s. 281.

⁶⁴³ Şatahat türü ifadeler, ilâhî feyz ve güçlü tecelliler altında, kendinden geçip coşan sûfilerin, dışı itibarıyla akla ve şeriata aykırı gibi gelen sözlerine denir. Ancak sahv haline gelindiğinde, sahipleri bu durumdan utanır, Allah'a tevbe ederler. Çünkü bu tarz ifadeler sahv değil sekr halinin yansımalarıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ethem Cebecioğlu, "Şatahat İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme", *Tasavvuf*, S. 17, ss. 7-27.

⁶⁴⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 256.

⁶⁴⁵ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 51.

⁶⁴⁶ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 312.

Eğer kişinin gönlü temkin bulur ve telvinden kurtulursa yani kişi hâl ve makamlar arasında gidip gelmeyi bırakıp istikamette sabitleşirse sürekli ve yerleşik bir makama ulaşmışsa hedefe varmıştır ve o kişiye "ev edna"⁶⁴⁷ sırrı açılır. Yani miraçta Hz. Muhammed'e nasıl sırlar açılmış ve Allah'ın cemâlini müşahede etmişse kul da bazı sırlara vâkıf olur.

Gönül temkin bulup ahir arındı cümle telvinden

*Açıldı sırrı ev edna tecelliden devam aldı.*⁶⁴⁸

Tecelli itdi kalb içre olup taht-ı Süleymanı

*Cülus itdi ana ruhi cihanı tutdu envarı.*⁶⁴⁹

Yukarıdaki beyitte geçen "Temkin bulunup telvinden arınma" ifadelerinden mutasavvıfımızın sekr hâlinden daha çok sahv hâline önem verdiğini, vecd ve cezbeden ziyade durgunluk, durulmuşluk hâlinin onun için daha önemli olduğunu anlamak mümkündür.

Akkirmânî Rabb'inden başka hiçbir şeyle kalben itmi'nan bulamayan bir kul edasıyla Yunusvâri şöyle demektedir:

Kimisi kul ü kal ister

Bu dil bir ehli hal ister

Tecelli i cemaal ister

*Gönül eğlenmez eğlenmez.*⁶⁵⁰

D. İNSAN-I KÂMİL

Tasavvufî düşüncede en çok üzerinde durulan konulardan biri de insan-ı kâmildir. İnsan-ı kâmil anlayışı İbnü'l-Arabî ile netleşip Abdülkerim Cîlî'nin *İnsan-ı Kâmil* adlı eseriyle kemale ulaşmıştır.⁶⁵¹ Ancak "*İnsan-ı Kâmil*" ismi ile ilk defa eser yazan kişi Azizüddin Nesefî'dir.⁶⁵²

İslam tasavvuf düşüncesinde "*İnsan-ı kâmil*" ifadesini ilk kullanan İbnü'l-Arabî'dir. İbnü'l-Arabî'ye göre "*insan-ı kâmil*" ifadesi gerçek anlamda Hz.

⁶⁴⁷ Akkirmânî burada Necm suresi 9. ayete – iki yay kadar yahut daha yakın oldu - telmihte bulunmaktadır.

⁶⁴⁸ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 325.

⁶⁴⁹ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 326.

⁶⁵⁰ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 341.

⁶⁵¹ Kara, *a.g.e.*, s. 142.

⁶⁵² Yılmaz, *Tasavvuf Ve Tarikatlar Tarihi*, s. 308.

Muhammed için kullanılmakla beraber onun manevî mirasına sahip olanlar ve fenâ makamına erişmiş kişiler için de kullanılır. Ona göre insan-ı kâmil âlemin varlık sebebidir, başka bir ifadeyle sayesinde âlemin yaratıldığı kimsedir. O, âlemin ruhudur, ilâhî mertebedeki bütün isimlerin taşıyıcısıdır.⁶⁵³

Azizüddin Neseî ise kâmil insanı şariat, tarikat ve hakikatte kemal mertebesine ulaşmış kişi olarak tarif eder ve bunu şöyle açıklar: “*Kâmil insan söz, amel, ahlâk ve bilgide en iyi olan insandır. Bu dört şeyi mükemmel mânâda yerine getiren kişi kemale ulaşmıştır.*”⁶⁵⁴

Abdülkerim el-Cîlî *İnsan-ı Kâmil* isimli eserinde insan-ı kâmilin Hz. Muhammed olduğunu, diğer kâmil enbiya ve evliyanın Hz. Muhammed’e mülhak olduğunu ifade eder ve insan-ı kâmilî Hakk’ın aynası olmakla, Hakk’ı da insan-ı kâmilin aynası olmakla nitelendirmiştir.⁶⁵⁵

Bir tasavvuf ıstılahı olarak insan-ı kâmil; Allah’ın yeryüzündeki halifesi olması itibariyle onun bütün isim ve sıfatlarına mazhar olan hazerat-ı hams’ı yani varlığın beş mertebesini tümüyle kendisinde toplayan insandır.⁶⁵⁶

İnsan-ı kâmil ontolojik olarak kendisinde bulunan ilahî yetkinlikleri, epistemolojik olarak gerçekleştirebilen kişidir. İnsan varolmanın bütün özelliklerini bir arada bulundurabilmesi itibariyle kâmildir. Bu, tüm insanlığın geneline şâmidir. Ancak varolmanın tüm özellikleri bütün insanlarda potansiyel mânâda bulunurken, bazı insanlar varolmanın bütün şartlarını bilfiil yerine getirebilirler. İnsan-ı kâmilin sûfî boyutu bu noktada ortaya çıkmaktadır. İnsan-ı kâmil keşf ve müşahede vasıtasıyla Hak ile gerçek birliğe ulaşan kişidir. Diğer bir ifadeyle insan-ı kâmil Allah’ın tüm esma ve sıfatlarını bilfiil kendisinde gerçekleştirebilen kişidir. Ontolojik kemal tüm insanları kapsadığı halde, epistemolojik kemal kendisinde bilkuvve olarak bulunan varolmanın niteliklerini bilfiil gerçekleştirebilen kişileri kapsamaktadır.⁶⁵⁷

⁶⁵³ Suad el-Hakim, *a.g.e.*, s. 369.

⁶⁵⁴ Neseî, *a.g.e.*, s. 11.

⁶⁵⁵ Abdülkerim el-Cîlî, *İnsan-ı Kâmil*, çev.: Abdülaziz Mecdi Tolun, 2. Baskı, İstanbul 2002, s. 372-381.

⁶⁵⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 398; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 186.

⁶⁵⁷ Abdullah Kartal, *Abdülkerim Cîlî hayatı, Eserleri, Tasavvuf Felsefesi*, İstanbul 2003, s. 202.

İbnü'l-Arabî⁶⁵⁸, Nesefî⁶⁵⁹, Cîlî⁶⁶⁰ nin eserlerinde insan-ı kâmil için farklı terimlerin kullanıldığı görülmektedir. Akkirmânî de eserlerinde kâmil insanı ifade etmek için farklı kavramlar kullanmıştır. Bunlar; merd, hümâ, peri, insan gibi kavramlardır.

Ol zaman kim gele 'Azra'il sana
Ala canun bekasın sen dört yana
Adem isen ölmeden gör bu işi
Kim 'ilacın göresin sen ey kişi
Biçdürürler ekdiğin ahır a yar
Kangı tohmı eyledinse ihtiyar
Merd odur kim cümle bundan el çeke
Ölmeden ol vuslatın tohmın eke
Bir ola ölmek⁶⁶¹ dirilmek ana bil
Vuslat içre ola kendi ay u yıl
Dirliğinde cenet içre ol hüma
Ola ahir kande olsa da'ima
Bir nazarda ruy-ı 'arzı gökleri
İster ise seyrede ol ey peri.⁶⁶²

⁶⁵⁸ İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil ile eşanlamlı olarak kullandığı bazı terimler şunlardır: Hakikatü'l hakaik, el-Hak el-mahlûk bihi, felekü'l hayat, aslu'l-âlem, asl-ı cevheri'l-ferd, heyula, cinsü'l ecnas, felek-i muhit vs. İbnü'l-Arabî'nin insan-ı kâmil ile eşanlamlı birden fazla kelime kullanmasının iki sebebi vardır. Birincisi: İbnü'l-Arabî'nin kullandığı her terimin birden fazla yönü vardır. Örneğin Muhammedî Hakikat tek bir hakikattir fakat çeşitli konularla olan bağlantılarıyla çoğalır. Böylece her yön kendisine özgü bir nitelik dolayısıyla da farklı bir isim kazanır. İkincisi: İbnü'l-Arabî'deki din ile felsefeyi uzlaştırma gayretidir. O, bütün fikri gelişme ve akımları içine alan bir uzlaştırma faaliyetini gerçekleştirmiştir. İbnü'l-Arabî geniş ufku sayesinde birbirinden uzak eski terim ve anlayışları teorisine sığdırabilmiştir. Bu birleştirici faaliyet onun kullandığı terimlerin artmasına neden olmuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Suad el-Hakim, *a.g.e.*, ss. 367-374.

⁶⁵⁹ Nesefî *İnsan-ı Kâmil* isimli eserinde kâmil insan için şeyh, hâdî, mehdî, ârif, imam, halife, sahibi zaman gibi ifadelerin kullanıldığını bildirmektedir. Bkz. Nesefî, *a.g.e.*, s. 14.

⁶⁶⁰ Cîlî *İnsan-ı Kâmil* isimli eserinde kâmil insan için kutb, akl-ı evvel gibi ifadelerin kullanıldığını söylemektedir. Bkz. el-Cîlî, *a.g.e.*, s. 372, 382.

⁶⁶¹ Tasavvufî terminolojide tabii ve ihtiyari olmak üzere iki ölüm vardır. Tabii ölüm, insanın eceli geldiğinde ruhun bedenden ayrılmasıdır. İhtiyari ölüm ise Hz. Peygamberin "Ölmeden evvel ölü" hadisi gereği kalpte Allah'tan başka bütün istekleri yok etmektir. Bu, isteğe bağlı ölümdür, mecburi ölüm değildir. Bu şekilde kendi iradesiyle ölenler mânâ âleminde yeni bir yaşantıya kavuşurlar. Mutasavvıfımız da eserlerindeki bir çok yerde olduğu gibi burada da ihtiyari ölümü kastetmektedir. Bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 573; Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 280.

⁶⁶² Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 389, 390.

Bu beyitlerden anladığımızı göre kâmil insan dünyada işlediği amellerin âhirette karşısına çıkacağını yakîn derecesinde bildiğinden, dünyayı âhiretin tarlası olarak görmekte, amellerini bu şuurla işlemektedir. Ayrıca O, bu faaliyetlerinde “Ölmeden evvel ölüünüz”⁶⁶³ felsefesini içselleştirmiş bir şekilde kendisindeki Hakk’ın tecelligâhı olan gönlüne başkasının sevgisini sokmamaktadır. Çünkü onun bir tek amacı vardır. O da Hak ile vuslattır.

Eşrefoğlu Rûmî *Müzekki'n-Nüfus* isimli eserinde “Ölmeden evvel ölüünüz” hadisinden iki maksat olduğunu söylemektedir. Bunlardan birincisi; kulun sürekli zikir ile kalbe, kalbten de ruha yükselmesi böylece benlikten kurtularak fenâ bulmasıdır. Fenâ makamı “Ölmeden evvel ölüünüz” makamıdır. “Ölmeden evvel ölüünüz”den murad nefsin fâni olmasıdır. İkincisi ise kıyamet hallerini ve kabrin durumunu ölmeden önce müşahede etmektir.⁶⁶⁴ Eşrefoğlu Rûmî’nin bu değerlendirmelerini mutasavvıfımızın yukarıdaki şiirinde bulmak mümkündür. Ancak şunu da belirtmeliyiz ki Akkirmânî’nin eserleri bu hadisten kastın daha çok kulun fenâ makamına ulaşması, benliğinden geçmesidir. Bu kanaatimizi şu beyit de desteklemektedir:

Kim budur hakke'l-yakîn içre visâl
Gayri olur buna nisbet kâl u kâl
Ol ki irdi bu visâle ey hümâ
*Vuslat içre ol kes oldı dâ'imâ.*⁶⁶⁵

Kur’ân-ı Kerim insanı beden denilen kalıp içine üfürülmüş ilahi nefha olarak tanıtmaktadır. İnsandan bahseden Kur’an ayetleri insanı hem çamurdan yaratılmış bir varlık hem de bu çamura üflenmiş Allah’ın ruhundan bir nefha şeklinde ifade etmektedirler.⁶⁶⁶

Akkirmânî’nin eserleri incelendiğinde onun insan konusunda yukarıda izah edilen Kur’anî anlayışı esas aldığı görülmektedir. Ona göre eğer insan özünden –

⁶⁶³ Hadis hakkında bkz. Yıldırım, *a.g.e.*, ss. 262- 264; Uysal, *a.g.e.*, ss. 340- 342.

⁶⁶⁴ Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n -Nüfus*, s. 413.

⁶⁶⁵ Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 391.

⁶⁶⁶ Bkz. Hicr, 15/26; Mü’minûn, 23/12; Secde, 32/7.

bedenine üflenen ruhtan - haberdar ise insandır, yoksa insan değildir⁶⁶⁷ ve onun bu gafillliğini hiçbir şey gideremez.

Dilâ dürr-i yetîminden haber aldınsa insânsın

*Yedi deryâ yumaz cürmün ve gerni yohsa hayvansın.*⁶⁶⁸

Akkirmânî'nin tasavvufî düşüncesinde insan-ı kâmilin müstesna bir yeri vardır. İnsan-ı kâmil âlemin yaratılma sebebi olması hasebiyle âlemin varoluşunu meydana getiren temel ilkedir. Kâmil insan, Hakk'a olan muhabbeti sayesinde izafî benlikten geçip ezeli benliğe –hakikat-i Muhammedî - ye ulaşan kişidir.

Yakarlar pûte-i 'ışkı bular insan-ı kâmindür

*Olurlar cevher-i evvel irer ol kâne âşıklar.*⁶⁶⁹

O, insanın kendisinden haberdar olarak Rabb'ini tanımasının ancak insan-ı kâmile nazar ederek olacağını söylemektedir. Yani Akkirmânî'ye göre insan-ı kâmil bir üsve-i hasenedir. Şeyhimiz, bu düşüncesini şöyle ifade etmiştir:

Sen seni bilmek istersen nazar kıl kâmil insâna

*Ve gerni ey perî-peyker dönersün vahşi hayvâna.*⁶⁷⁰

İnsan, hiçbir varlığın sahip olmadığı bir üstünlüğe sahiptir. O, Rabb'inden bir “yön, cihet, ruh” taşımaktadır. Allah'ın kudret eliyle yarattığı insan, kendisini bilip, tanıyarak Rabb'inin esmâsına tecelligâh olacaktır. İşte insan, bu yönüyle diğer mahlûkattan ayrılmıştır.

Görüp sen dürr-i yektânı haber aldınsa ger andan

*Çekersin kendözinden el ki bildün bahr-i 'ummansın.*⁶⁷¹

Varlık tamamen esmâ-i ilahiyeye mazhurdur. Ancak hepsi kendi kabiliyeti ve gücü nisbetinde bu mazhariyeti gerçekleştirir. İnsan ise ruh-ı sultaniye sahip

⁶⁶⁷ İnsanın dışındaki tüm varlıkların fiilleri bir düşüncenin bir fikrin neticesi değildir. Çünkü onlar bir bilince sahip değildirler. Sadece insan bilmesinin, bilincinin farkındadır. İnsan bilgiye ulaşmanın düşünce yoluyla olduğunu, bilginin geldiği kaynağı fark etmektedir. Diğer canlılar ise bazı şeyleri bilir ama bilgilerinin farkında değildirler. Bu ayrıcalık sadece insana özgüdür ve insan diye tesmiye edilmesinin sebebi de budur. Bilginin kaynağı ve bilme bilinci tüm insanların ortak özelliğidir. Ancak yetkin insanın – insan-ı kâmil-in bir fazlası vardır. İnsan-ı kâmilin fiillerini Hak teala işlemektedir. Bu sebeple yetkin insanın kalbi zat ve isimlerin yansıyacağı bir ayna olmuştur. (Seyfullah Sevim, *İslam Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, İstanbul 1997, 1. Baskı, s. 126, 127.) Bu bağlamda mutasavvıfımız biyolojik insan ile yetkin insanı ayırmaktadır.

⁶⁶⁸ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 267.

⁶⁶⁹ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 204.

⁶⁷⁰ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 283.

⁶⁷¹ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 267.

olması yönüyle tüm esmaya mazhardır.⁶⁷² Kâmil insan onsekiz bin âlemin bütün işaretlerini kendisinde barındıran kişidir.⁶⁷³ Mutasavvıfımıza göre onsekiz bin âlemi seyretmek isteyen, kendi özünü görmek isteyen kişinin ârif nazarıyla insana bakması yeterlidir.

On sekiz bin 'alemin kılmak dilersen seyrini

*'Arif ol 'âlemde Nakşî gel beri insana bak.*⁶⁷⁴

Nakşiyâ görmek dilersen kendi özin 'âlemde sen

*On sekiz bin 'âleme mir'ât olan insâna bak.*⁶⁷⁵

Akkirmânî eserlerinde bir çok yerde ayna metaforunu kullanmıştır. Ona göre insan, âlemin aynasıdır. Bu düşüncenin temelinde vahdet-i vücud tasavvuru vardır. Vahdet-i vücud tasavvurunda Âlem ile Âdem birbirine benzerler, Âlemde her ne var ise bir benzerini Âdemde bulmak mümkündür.⁶⁷⁶ Âlem ilahi isimleri ayrıntılı bir biçimde sergiler. Âdem ise toplu olarak yani icmalı bir şekilde sergiler. Esmâ-i ilahiye insanda bir araya getirilmiş, cem edilmiştir.⁶⁷⁷ Yukarıdaki beyti bu bağlamda düşündüğümüzde tüm âlemi kendisinde barındıran insana ârif nazarı ile bakıldığında âlemin detayları okunabilmektedir.

Akkirmânî *Esrarnâme* adlı mensur eserinde insan-ı kâmilin fakr makamında olduğunu - Allah'tan başka hiç kimseye ihtiyaç duymadığını – Onun gönlünde Hakk'ın tecelli edip fenâ makamına ererek kendisinden beşeriyet izlerinin kaybolduğunu böylece yaptığı işlerin Allah tarafından idare edildiğini dolayısıyla da insan-ı kâmilin ilminin sınırsız olduğunu, insan-ı kâmilin söylediklerinin Hakk'ın sözü olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷⁸

Yine *Esrarnâme'de* insan bedenini ve gönlünü bir ülkeye benzetmekte, bu benzetmeyi yaparken de “Allah Âdem'i sûreti üzere yarattı”⁶⁷⁹ hadisini delil getirmekte ve bunu şu şekilde açıklamaktadır. Buradaki sûretten kasıt, sıfattır, zira

⁶⁷² Ebu'l-Alâ Afifî, Müslümanların Logos/ Kelime Nazariyeleri, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, İstanbul 2000, s. 94.

⁶⁷³ Ögke, *Metaforik Anlatım*, s. 196.

⁶⁷⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 235.

⁶⁷⁵ Akkirmânî, *a.g.e.*, s. 236.

⁶⁷⁶ Mustafa Çakmaklıoğlu, “et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye Fî Islâhî Memleketi'l-İnsâniyye”, *Tasavvuf*, S. 17, s. 295.

⁶⁷⁷ William Chittick, *a.g.e.*, s. 52, 53.

⁶⁷⁸ Akkirmânî, *Esrarnâme*, vr. 13.

⁶⁷⁹ Hadis hakkında bkz. Yıldırım, *a.g.e.*, s. 87.

insan ilâhî sıfatların mazharıdır ve Allah celâl-cemâl sıfatları ile zâhir olur. Aynı şekilde insan da bu iki sıfatla muttasıftır. Bu ikisinin, yani insanın bedeninin ve gönlünün âlem gibi olduğunu söylemektedir. Bu şehirde iki padişahın bulunduğunu onların da akıl ve tabiat olduğunu, aklın cemal sıfatının, tabiatında celâl sıfatının bir tecellisi olduğunu, bunların çeşitli sayılarda askerlerinin bulunduğunu, nefsin sürekli akla muhalefet ettiğini ve sürekli olarak çarpıştıklarını, temsili bir şekilde anlatmaktadır.⁶⁸⁰ Bu temsili anlatımın bir benzerini İbnü'l-Arabî'de görmekteyiz.⁶⁸¹

Mutasavvıfımız tasavvufî düşüncenin en önemli konularından biri olan insan-ı kâmil meselesinde de şeriattan ayrılmamıştır. O, insan-ı kâmil olma yolunda şekle önem verilmesine karşıdır. Yani, bir takım formalitelerin yerine getirilmesiyle insan-ı kâmil olunamayacağını, bu konunun belli şartlar gerektirdiğini eserlerinde dile getirmektedir. Ona göre insan-ı kâmil olabilmenin yolu öncelikle şeriata ittibâdır. Örneğin, tarikatta sadece hırka ve tac giymekle insan-ı kâmil olunamayacağını ifade etmektedir.

Açub evvel şeri'at kapusun ol

*'Ubudiyyet için bildi budur yol.*⁶⁸²

Bu tâc-u hırkaya sığmaz müselman

*Şeri'atla olursun kâmil insan.*⁶⁸³

İnsan-ı kâmil olanlar gönül meyhanesinden sevgilinin aşk şarabını içerek mestâne bir şekilde gezerler.

Şarâb-ı 'ışk-ı dil-dâri içüp meyhâne-i dilden

*Temâmet aldırup 'aklın gezer mestâne âşıklar.*⁶⁸⁴

⁶⁸⁰ Akkirmânî, *Esrarnâme*, vr. 71.

⁶⁸¹ İbnü'l-Arabî'nin bu temsili anlatımı yoğun bir şekilde anlattığı eser *et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye Fî Islâhu Memleketi'l-İnsâniyye'dir*. İbnü'l-Arabî bu eserinde insan bedenini ülkeye benzeterek bu ülkede akıl ve hevânın sürekli riyaset talebi sonucu ortaya çıkan ve devam eden bir savaştan bahsetmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Mustafa Çakmaklıoğlu, "et-Tedbîrâtü'l-İlâhiyye Fî Islâhu Memleketi'l-İnsâniyye", *Tasavvuf*, S. 17, s. 299.

⁶⁸² Akkirmânî, *Aynu'l-Hayat*, s. 357.

⁶⁸³ Akkirmânî, *Gavriye Mesnevisi*, s. 173.

⁶⁸⁴ Akkirmânî, *Dîvân*, s. 204.

SONUÇ

Halvetiyye tarikatının Ramazaniyye koluna mensup bir şeyh olan Nakşî Ali Akkirmânî, XVII. asırda yaşamış bir Türk mutasavvıf şâiridir. Akkirmânî bizzat kendisinin de ifade ettiği gibi, Divriği doğumlu olup irşad amaçlı gittiği bugünkü Ukrayna sınırlarında olan Akkirman’da vefat ettiğinden dolayı Akkirmânî olarak anılmıştır. *Gavriye Mesnevisi*, *Aynu’l-Hayat*, *Esrarnâme* isimli eserleri ve bir de *Dîvân’ı* bulunan Akkirmânî hakkında kaynaklarda bulunan bilgiler oldukça sınırlıdır.

Osmanlı Devletinde idarî, askerî, sosyal, ilmî ve ekonomik sahalarda belli bir duraklamanın ve bozulmanın başladığı, tarikatların taklit dönemini yaşadığı ve kısmî de olsa bazı yönlerden dejenerasyona uğradığı, özellikle tekke-medrese çekişmesinin hayli yer tuttuğu, içtimâî-dinî olayların meydana geldiği, buna karşılık klasik Türk edebiyatının zirve çağını idrak ettiği bir dönemde yaşayan Nakşî Ali Akkirmânî, tasavvufî içerikli, Allah aşkını konu edinen Yunus tarzı şiirler yazmış, yaşadığı asırda kaleme aldığı samimi ve Yunusvarî şiirleriyle dikkati çekmiştir.

Hayatı hakkında oldukça sınırlı bilgilere sahip olduğumuz Akkirmânî’nin yaşadığı dönem, Osmanlı padişahlarından III. Mehmed, I. Ahmed, I. Mustafa, II. Osman, IV. Murad, Sultan İbrahim ve IV. Mehmed dönemlerine tekabül etmektedir.

Nakşî Ali Akkirmânî’nin tasavvufî düşüncesi üzerinde İbnü’l-Arabî’nin, kısmî de olsa Mevlânâ’nın ve şiir tarzı bakımından Yunus Emre’nin tesirleri olduğu, bunun yanında Mutasavvıfımızın, meşhur sûfîlerin fikirlerinden de istifade ettiği bir gerçektir.

Akkirmânî şeriat ve tarikat meselelerini açıklarken, İslâm geleneğinden ayrılmamış, her zaman şeriatı önemseyen tavırlarıyla mutedil bir tasavvufî anlayış sergilemiştir. Mutasavvıfımız, şeriat ile hakikati bir sayarak bu düşüncesini ispat etmiştir. O, bu müteşerri tarafının yanında Hallac ve Bayezid gibi şatahlarıyla meşhur sûfîlere de eserlerinde yer vererek onları da Hak yolunda gördüğünü ifade etmiştir. Hatta zaman zaman bu sûfîlerin söyledikleri sözlerin yaşadıkları fenâ hâlinin bir neticesi olduğunu, hakiki tevhidin, vahdet hâlinin “*Ene’l-Hak*”ta gizli olduğunu fakat bunu da herkesin anlamayacağını ifade etmiştir. Mutasavvıfımız

eserlerinde âyet ve hadislerden alıntılar yapmış, onlara telmihte bulunmuş ve nasların işarî yönlerini açıklayan beyitler kaleme almıştır.

Akkirmânî'ye göre şeyh, dinî emirleri lâıyıkıyla yerine getiren, tarikat âdâbına riayet eden, ilim irfan sahibi bir şahsiyettir. Mürid ise öncelikle koyulduğu zorlu yolda iradesini mürşidine teslim etmiş, dinin emirlerinin yanında şeyhinin uyarı ve irşatları ile Hakk'ın yolunu bulmaya çalışan kişidir.

Akkirmânî'nin seyr u sülûk hakkındaki düşünceleri ve yaşadığı hâller bir kimsenin insan-ı kâmil olma yolunda atması gereken adımları göstermektedir. Akkirmânî'ye göre seyr samimi bir kalble, hüsnü niyetle ve usulüne uygun olarak yapılmalıdır. Böylece kişi sadece Allah aşkı ile hareket edecek, dünya ve âhiretten bir beklentisi kalmayıp fenâ mertebesine erecektir.

Eşyanın bâtinî ve içyüzünü keşf etmek suretiyle elde edilen mârifet bilgisi ile ilgili olarak “*İlm-i ilahi, İlm-i esrar, İlmî Hak*” vb. isimler kullanan Akkirmânî, eserlerinde ilmin bu vehbî olan yönünü işlemiş, sözden ziyade hâle dayanan bu ilmin önemini işlemiştir. O, insandaki ruha ve bu ruhun ilâhî yönüne dikkati çekmiş, nefsin, ruhun emrine verilip, âdetâ bir binek gibi kullanılarak cüzî ruhun küllî ruha yükselbileceğini söylemiş, bu sayede insanın, eşyanın hakikatini anlayabileceğini dile getirmiştir.

Mutasavvıfımızın tasavvufî düşüncesinin temelini ilahî aşk oluşturmaktadır. Zîra Akkirmânî'nin eserlerinde ilk bakışta dikkati çeken saf ve derûnî bir aşk anlayışıdır. Onun eserlerinde aşk ön plandadır. Eserlerini irşat amaçlı yazdığını dikkate alırsak o, insanları ilahî tabiatın özünde birleşmeye çağırmış ve bunun yolunu da aşk olarak belirtmiştir. Ona göre insanın cismi ancak aşk ile vîrânelikten kurtulup mâmur, müzeyyen bir hâle gelebilir.

Bütün bu özellikleriyle samimi, içten, duygu yüklü bir İslâm mutasavvıfı portresi çizen Akkirmânî, felsefî planda “Vahdet-i Vücut” düşüncesini benimsemiş bir sûfîdir. O, *Dîvân*'ı başta olmak üzere tüm eserlerinde bu konuyu incelemiş, varlığın birliğini ifade eden şiirlerini eserlerinde bir çok yerde kaleme almıştır. Mutasavvıfımız Hak'tan başkasının varlığının olmadığını, insanın bu tecrübeyi yaşadığında artık sen ve ben ikiliğinin ortadan kalkacağını söylemektedir.

Eserlerinden anlaşıldığına göre o, tasavvufî ıstılahâ son derece hâkim, bunun yanında vahdeti vücud nazariyesine de vâkîf bir şahsiyettir.

KAYNAKÇA

Addas, Claude, *İbn Arabî: Kibrit-i Ahmer'in Peşinde*, çev.: Atilla Ataman, Gelenek Yayınları, İstanbul 2004.

Afîfî, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslamda Manevî Hayat*, çev.: Ekrem Demirli-Abdullah Kartal, İz Yayıncılık, İstanbul 1997.

----- "Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.

Akkirmânî, Nakşî Ali, *Aynu'l-Hayat*, Süleymaniye Ktp, Yazma, Yazma Bağışlar, No: 1469.

----- *Dîvân*, Süleymaniye Ktp.,Yazma, Hacı Mahmut Efendi, No: 3286.

----- *Gavriye Mesnevisi*, Süleymaniye Ktp, Yazma, Hacı Mahmut Efendi, No: 3392.

Akkirmânî, Nakşî Ali, *Esrarnâme*, İstanbul Büyük Şehir Kütüphanesi, Yazma, O. Ergin Kitapları, No: 1708.

Aksun, Ziyatur, *Osmanlı Tarihi*, Ötüken Yay, İstanbul 1994.

Allame Tabatabai, *Özün özü*, çev.: Talip Çetinkaya- Orhan Düz, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.

Altıntaş, Hayrani, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2000

----- *Tasavvuf Tarihi*, Akçağ Yayınları, Ankara tsz.

Ankaravî, İsmail, *Minhâcü'l-Fukara*, haz.: Saadettin Ekici, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Artun, Erman, *Dinî-Tasavvufî Halk Edebiyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 2002.

Aşkar, Mustafa, *Molla Fenârî ve Vahdet-i Vücûd Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, Ankara 1992.

Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Radikal Yayınları, İstanbul tsz.

----- *Cüneyd-i Bağdadî Hayatı Eserleri ve Mektupları*, Yeni Ufuklar neşriyat, İstanbul tsz.

Atik, Hikmet, *Nakşî Ali Akkirmânî Dîvânı İnceleme-Metin*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.

Atik, M. K. - A. Bardakoğlu - C. Kırca - S. Polat - A. Toksarı, *İslâmî Kavramlar*, Sema Yazar Gençlik Vakfı Yayınları, Ankara 1998.

Aynî, M. Ali, *Tasavvuf Tarihi*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2001.

Aziz Mahmud Hüdayi, *İlim Amel Seyr u Sülûk*, haz.: H. Kâmil Yılmaz, Erkam Yayınları, İstanbul 1988.

Bardakçı, Necmettin, *Sosyo-Kültürel Hayatta Tasavvuf*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2005.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, İstanbul 1999.

el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Tahric: Mustafa Dîb el-Buğa, Dîmeşk 1993.

Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, sad: A. Fikri Yavuz- İsmail Özen, İstanbul tsz.

Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayınları, Ankara 1997.

----- *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Muradiye Kültür Vakfı Yayınları, Ankara 1994.

----- “Şatahat İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XVII; 7-27, Ankara 2006.

el-Cendî, Müeyyedüddin, *Vuslat Yolu*, İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

Chittick, William, *Hayal Alemleri*, çev.: Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yayınları, İstanbul 1999.

el-Cîlî, Abdülkerim, *İnsan-ı Kâmil*, çev: Abdülaziz Mecdi Tolun, İz Yayınları, İstanbul 2001.

Çakmaklıoğlu, Mustafa, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.

----- “Hallâc'ın “Ene'l-Hak” Sözü Bağlamında Mevlânâ'nın Şatahat Yorumu”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XV; 191-223, Ankara 2004.

----- “et-Tedbîrâtü’l-Îlâhiyye Fî Islâhı Memleketi’l-İnsâniyye”,
Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, XVII; 283-302, Ankara 2005.

Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, 19. Baskı, Aydın
Kiitabevi Yayınları, Ankara 2002.

Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Hucce-tullahi’l-Bâliğa*, çev.: Mehmet Erdoğan,
İstanbul 2003.

Emecen, F. - K. Beydilli - M. İpşirli - M. A. Aydın - İ. Ortaylı - A. Özcan -
B. Yediyıldız - M. Kütükoğlu - *Osmanlı Devleti Tarihi*, Feza Gazetecilik A.Ş.,
İstanbul 1999.

Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Marmara Üniversitesi İlahiyat
Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 1995.

----- *Tasavvuf ve Edebiyat Yazıları*, Mavi Yayınları, İstanbul
1996.

Erdem, Hüsameddin, *Panteizm ve Vahdet-i Vücut Mukayesesi*, Kültür
Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990.

Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücut ve İbn Arabî*, haz.: Mustafa Kara,
İnsan Yayınları, İstanbul 1996.

Farabi, *İhsa’ül-Ulûm*, çev.: Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları,
İstanbul 1989.

Filiz, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yayınları,
İstanbul 1994.

Fragar, Robert, *Aşktır Asıl Şarap*, çev.: Ömer Çolakoğlu, Gelenek Yayınları,
İstanbul 2005.

Geylânî, Abdülkadir, *Sırru’l-Esrâr*, çev.: Mehmet Eren, Gelenek Yayınları,
İstanbul 2006.

Gölcük, Ş. ve S. Toprak, *Kelâm*, Tekin Yayınları, Konya 2000.

Gözütok, Şakir, “Tasavvufî Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi”, *Tasavvuf İlmî
ve Akademik Araştırma Dergisi*. VI, Mayıs; 91-103, Ankara 2001.

Gündoğdu, Cengiz, *Bir Türk Mutasavvıfı Abdülmecid Sivâsî Hayatı Eserleri
ve Tasavvufî görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2001.

Güzel, Abdurrahim, *Dinî-Tasavvufî Türk Edebiyatı*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999.

el-Hakîm, Suad, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev.: Ekrem Demirli, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005.

Haksever, Ahmet Cahit, "Turhallı Mustafa Efendi ve Bazı Tasavvufî Kavramlara Yaklaşımı", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. XIII, Temmuz- Aralık; 363-382, Ankara 2004.

Hucvirî, Ali b. Osman Cüllâbî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1996.

İbnü'l-Arabî, Muhyiddin, *İlahî Aşk*, çev.: Mehmet Kanar, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

İbn Haldun, *Tasavvufun Mahiyeti Şifâu's-Sâil*, haz.: Süleyman Uludağ, İstanbul 1977.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, tahkik: Abdullah Ali el-Kebir, Hâşim Muhammed eş-Şâzelî, Beyrut 1997.

İmam Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, çev: Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınları, İstanbul 1985.

----- *Kimyâ-yı Saadet*, çev.: Mehmed A. Müftüoğlu, Çile Yayınları, İstanbul 1980.

İpekten, H. - M. İsen - R. Toparlı - N. Okçu - T. Karabey, *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.

İpekten, Halil, *Nâilî'nin Hayatı Sanatı Eserleri*, Akçağ Yayınları, 3. Baskı, Ankara 1999.

Kam, Ömer Ferit, *Âsâr-ı Edebiye Tetkikatı*, haz.: Halil Çeltik, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1997.

----- *Vahdet-i Vücut*, sad.: Ethem Cebecioğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1994.

Kam, F. ve M. Ali Aynî, *İbn Arabî'de Varlık Düşüncesi*, haz.: Mustafa Kara, İnsan Yayınları, İstanbul 1991.

Kanar, Mehmet, *Fehmî ve Şebüsterî'den Şem ve Pervane*, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

Kara, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1995.

Kartal, Abdullah, *Abdülkerim Cîlî Hayatı, Eserleri Tasavvuf Felsefesi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2002.

el-Kayserî, Dâvud, “Hakiki Sevginin Bilinmesine Dair”, *Aşk Risâleleri*, çev.: M. Fatih Birgül, Sır Yayınları, İstanbul 1999.

Kâşânî, Abdürrezzak, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev.: Ekrem Demirli, İz Yayınları, İstanbul 2007.

Kelâbâzî, Ebu Bekir, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz.: Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul 1991.

Kemikli, Bilal, *Sun'ullah Gaybî Dîvânı inceleme- Metin*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 2003.

Kılıç, Mahmut Erol, *Sûfî ve Şiir Osmanlı Tasavvuf Şiirinin Poetikası*, İnsan Yayınları, İstanbul 2006.

Kocatürk, Saadettin, *Mevlânâ Divân-ı Kebîr Üzerine İncelemeler*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2000.

Konevî, Sadreddin, *en-Nusûs fî tahkîki tavrî'l-mahsûs*, çev: Ekrem Demirli, İz Yayınları, İstanbul 2005.

Köprülü, Fuad, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1992.

Kurt, Hüseyin, *Hasırîzâde Mehmed Elif Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü., Ankara 2002.

el- Kuşeyrî, Abdülkerim, *er-Risâle*, Dergâh Yayınları, İstanbul 2002.

Kübrâ, Necmüddin, *Tasavvufî Hayat*, haz.: Mustafa Kara, Dergâh Yayınları, İstanbul 1997.

Lory, Pierre, *Kâşânî'ye Göre Kur'an'ın Tasavvufî Tefsiri*, çev.: Sadık Kılıç, İnsan Yayınları, İstanbul 2001.

en-Nesefî, Azizüddin, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, çev.: Mehmet Kanar, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990.

Onan, Necmettin Halil, *İzahlı Dîvân Şiiri Antolojisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1998.

Ögke, Ahmet, *Vâhib-i Ümmî'den Niyâzî Mısrî'ye Türk Tasavvuf Düşüncesinde Metaforik Anlatım*, Ahenk Yayınları, Van 2004.

----- *Kur'anda Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İz Yayınları, İstanbul 2000.

Özköse, Kadir, "Mevlânâ Düşüncesinde Firkat ve Vuslat.", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, XIV; 65-83, Ankara 2005.

----- "Zühd ve Sûfilerin Zühde Yükladıkları Anlam", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VI; 175-195, Sivas 2001.

Öztürk, Yaşar Nuri, *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, Yeni Boyut Yayınları, İstanbul 1990.

----- *Kuşadalı İbrahim Halvetî*, Fatih Yayınları, İstanbul 1982.

----- *Hallâc-ı Mansur ve Eseri*, Yeni boyut Yayınları, İstanbul 1996.

Pala, İskender, *Ansiklopedik Dîvân Şiiri Sözlüğü*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2000.

----- *Âyine*, Babı Ali Kültür Yayınları, İstanbul 2001.

er-Rifâî, Ahmed, *Hak Yolcusunun Düsturları*, çev.: Yaman Arıkan, Erkam Yayınları, İstanbul 1985.

Rûmî, Eşrefoğlu, *Müzekki'n-Nüfus*, Merve Yayınları, İstanbul 1997.

----- *Tarikatnâme*, haz.: Esra Kılıç, Gelenek Yayınları, İstanbul 2002.

er-Rûmî, Mevlânâ Celâleddin, *Mesnevî Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, çev.: Şefik Can, İstanbul 2003.

----- Mevlânâ Celaleddin, *Fîhi Mâ Fih*, çev.: Ahmed Avni Konuk, İz Yayınları, İstanbul 2005.

Safer Baba, *Tasavvuf Terimleri Istılâhât-ı Sofiyye fî Vatânı Asliye*, Heten-Keten Yayınları, İstanbul 1999.

Sayar, Kemal, *Sufî Psikolojisi*, İnsan Yayınları, İstanbul 2004.

Sevim, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Mârifet ve İbn Arabî*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.

Schimmel, Annemarie, *İslâmın Mistik Boyutları*, çev.: Ergun Kocabıyık, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2002.

Sunar, Cavit, *Mistisizmin Ana Hatları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1966.

es-Sühreverdî, *Tasavvufun Esasları Avârifü'l – Mearif Tercemesi*, çev. H.Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, Erkam Yayınları, İstanbul 1990.

----- İrşadü'l-Müridîn, çev: M. Emin Fidan, Fidan Yayınları, İstanbul 2000.

es-Sülemî, Ebû Abdurrahman, *Tasavvufun Ana ilkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, çev.: Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981.

Tatçı, M. ve C. Kurnaz, "Hacı Bektaş-ı Velî ve Yunus Emre'de Dört Kapı-Kırk Makam", *Yesevilik Bilgisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002.

Tuman, M.Nail, *Tuhfe-i Nâilî*, haz: Cemal Kurnaz- Mustafa Tatçı, Bizim Büro Yayınları, Ankara 1999.

Et-Tûsî, Ebu Nasr Serrac, *el- Luma İslam Tasavvufu*, çev.: H. Kâmil Yılmaz, Altınoluk Yayınları, İstanbul 1996.

Türer, Osman, *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1995.

----- *Türk Mutasavvıf ve Şâiri Muhammed Nazmî*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988.

Uçman, Abdullah, "XVII. yüzyılda Tekke Şiiri", *Büyük Türk Klasikleri*, Ötüken-Söğüt Yayınları, İstanbul 1987.

Ulaş, A. Halim, *Nakşî Ali Akkirmânî Hayatı Sanatı Edebî Şahsiyeti ve Gavriye Mesnevisi Tenkitli Metin- İnceleme*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1997.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2000.

----- *İslam Düşüncesinin Yapısı*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1979.

----- “Sır”, *Yeni Dünya Aylık İlmî Fikri Aktüel Dergi*. 145, Kayseri 2005.

----- “Halvetiyye”, *Diyanet İslâmî Araştırmalar Ansiklopedisi*, İstanbul 1997, 6.

Umagan, Suat, *Nakşî Ali Akkirmânî Aynu’l-Hayat Tenkidli Metin İnceleme*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1996.

Uysal, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Yediveren Yayınları, Konya 2002.

Uzun, Adnan, “Dîvân Şiirinde Hz. Nuh’un Tasavvufî Yönden Ele Alınması”, *Tasavvuf ilmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. XII, Haziran; 167-173, Ankara 2000.

Uzunçarşılı, İ. Hakkı, *Osmanlı Tarihi* (I.X), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1983.

Vassaf, Hüseyin, *Sefîne-i Evliya*, haz.: Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2006.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1998.

Vicdani, Sâdık, *Tarikatler ve Silsileleri (Tomâr-ı Turûk-ı Âliyye)*, haz.: İrfan Gündüz, Enderun Kitabevi, İstanbul 1994.

Yakıt, İsmail, *Yunus Emre’de Sembolizm: Çıktım Erik Dalına*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2003.

----- *Türk-İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2004.

----- *Batı Düşüncesi ve Mevlana*, Ötüken Yayınları, İstanbul 1991.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, Akçağ Yayınları, İstanbul tsz.

Yetik, Erhan, *İsmâil-i Ankaravî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri*, İşaret Yayınları, İstanbul 1988.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1995.

- Yılmaz, H. Kâmil, *Tasavvuf Meseleleri*, Erkam Yayınları, İstanbul 1997.
- *Anahatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul 1998.
- *Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek*, Erkam Yayınları, İstanbul 1994.
- Yılmaz, Necdet, *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul 2001.
- Yunus Emre, Yunus Emre Dîvânı, Haz.: Mustafa Tatçı, Akçağ Yayınları, Ankara 1991.