

SÛFÎLERE YÖNELTİLEN TENKİTLERE BİR CEVAP: AKŞEMSEDDİN ve DEF'U METÂİNİ'S-SÛFİYYE İSİMLİ ESERİ

Bedriye REİS*

Öz

Tasavvuf tarihinde Bayramiyye tarikatının Şemsiyye kolunun kurucusu olarak kabul edilen ve Akşemseddin adıyla şöhret bulan Şemseddin Muhammed b. Hamza, Fatih Sultan Mehmet Han devrinde yaşamış bir âlim, mutasavvıf ve şairdir. Gerek İstanbul'un fethindeki manevi rolü gerekse ilim ve irfanını ortaya koyan eserleri, araştırmacıların dikkatini çekmiş, çeşitli inceleme ve araştırmalara konu olmuştur. Akşemseddin bazı konularda sûfilere yöneltilen tenkitlere dair cevap ve itirazlarını ihtiva eden bir risâle kaleme almıştır. Bu makalede söz konusu tenkitler ve Akşemseddin'in verdiği cevaplar ele alınacaktır. Bir manada sûfiler ile zâhir ulemâsı arasında tartışma konusu olan meselelere şeyhin yaklaşım tarzı irdelenmeye ve yaşadığı dönemde tasavvuf ve tarikatlara dair hangi konuların gündem oluşturduğu ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Akşemseddin, sufi, tenkit, Bayramiyye, şeyh

RESPONSE TO CRITICISMS WHICH WERE TURNED TOWARDS MYSTICS: THE CASE OF AKŞEMSEDDİN

Abstract

Shamsaddin Muhammad b. Hamzah who is considered as founder of the Shamsiyya brunch of Bayramiyya in history of sufism and known as Akshamsaddin is scholar, poet and mystic who influenced the age of Fatih Sultan Mehmet. Both his moral role in conquest of İstanbul and his books which reveal his knowledge and his wisdom get researchers attention and studied in different researchs. Akşemseddin has written a booklet about answers and objections regarding criticism which were turned towards mystics. This study contains these criticisms and the answers of Akşemseddin. Point of view of Akşemseddin about topics that are discussed between ulema and mystics is taken under the study. Furthermore it will explain topics which were discussed about sufism and mystic orders in the period of Akşemseddin.

Key Words: Akşemseddin, mystic, criticism, Bayramiyya, şeyh.

Giriş

Tasavvuf ortaya çıktığı andan itibaren zaman zaman çeşitli çevrelerin tenkitlerine maruz kalmış ve sûfler adeta kendilerini müdâfaa etmek zorunda bırakılmıştır. Tasavvuf tarihinde bu tür müdâfaaların örneklerine rastlamak mümkündür. XV. Yüzyılın önde gelen mutasavvıflarından biri olan Akşemseddin'in sûflere yöneltilen tenkitlere cevap niteliğinde kaleme almış olduğu *Def'u Metâini's-sûfiyye* isimli risâle de bunlardan biridir. Eser Ali İhsan Yurt tarafından Arapça metni ve Akşemseddin'in kardeşi Ali b. Hamza'nın tercümesiyle birlikte

* Yrd. Doç. Dr., Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bedriyereis@ibu.edu.tr

yayımlanmıştır.¹ Eserin diğer adı da *Hallü Müşkilât*'tır.² Yazılış tarihi ile ilgili olarak kitapta geçen ifadelerden hareketle 838-841 yılları arasında kaleme alındığı söylenebilir.³ Akşemseddin'in kardeşi Ali b. Hamza'nın yaptığı tercümeden başka

¹ Bir hata sonucu olarak Ali İhsan Yurt, "*Fatih'in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*" adlı kitabında eseri "Risâletü'n-nur ve kardeşi Hacı Ali'nin tercümesi" şeklinde bir başlıkla yayınlamış, daha sonra Akşemseddin ile ilgili yapılan çalışmalarda Yurt'un neşri esas alındığından risâlenin adı hakkındaki bu hata devam etmiş ve eser Risâletü'n-nûriye olarak tanıtılmıştır. Bk. Yurt, *Fatih'in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1972, s. 143; Orhan F. Köprülü-Mustafa Uzun, "Akşemseddin", DİA, İstanbul 1989, c. II, s. 301, ss. 299-302; İsmail Yakıt, "Akşemseddin'in Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları Üzerine Bir İnceleme", *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1990, s. 40-43; Metin Çelik, *Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri*, İstanbul 2011, s. 184-186; Arslan Tekin, *Akşemseddin Fatih Fetih*, Ankara 2012, s. 163-164; Ethem Cebecioğlu, "Akşemseddin'de Bazı Tasavvufî Kavramlar", AÜİFD, sy. 1, 2001, s. 87-88. Esasen Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi nr. 2408'de bulunan tercüme nüshasının başında "Hâzâ Kitabu'n-nuriye" ifadesi bulunmaktadır. Ancak Mustafa Kaçalın, Ali İhsan Yurt'un kitabını düzeltme ve eklerle birlikte tekrar neşrettiğinde burada bir hata olduğunu fark etmiş ve bu hatayı düzelterek eserin adını Def'u Metâini's-sûfiye olarak kaydetmiştir. Zira Risâletü'n-nuriye Akşemseddin'in İbn Arabî'yi savunmak amacıyla te'lif ettiği eserdir. Kaçalın söz konusu hata ile ilgili olarak şu açıklamayı yapmıştır: "Aslında gerek burada gerekse başka yerlerde eser Hâzâ Kitabu'n-nûriyye adıyla geçmektedir. Gelgelelim içinde anlatılanlar Def'u Metâin'dir. Başlıkta bir yanlışlığın olabileceği akla bile gelmemiş, bugüne değin yanlış adla adlandırma kal'mış, böylesi bir yanlışlık beklenmediğinden alıntılar süregelmiştir. Bu durum bugün basımevinde kitaba yanlış kapak geçirilmesi gibi bir iştir." Ali İhsan Yurt-Mustafa S. Kaçalın, *Akşemseddin Hayatı Eserleri*, s. 305, İbn Arabî'yi savunmak amacıyla te'lif edilen eserin Süleymaniye, Millet, BEEK ve İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler bölümünde bulunan nüshalarını incelememiz neticesinde bu eserin adının Risâletü'n-nûriye olduğu dolayısıyla çalışmamıza konu olan risâlenin adının Kaçalın'ın iddia ettiği gibi Def'u Metâini's-sûfiye olduğu kanaatine ulaştık. Zira İbn Arabî'yle ilgili olan eserin İstanbul Ü Nadir Eserler B. nr: 2799'da bulunan nüshasının zahriyesinde, Süleymaniye Ktp. Pertev Paşa, Nr. 260/1'deki nüshanın zahriyesinde, Millet Ktp. Ali Emiri, nr. 1114'deki nüshanın hem zahriyesinde hem de ferağ kaydında, BEEK, nr. 1460/11'de bulunan nüshanın hem başında hem de ferağ kaydında, yine Millet Ktp. Ali Emiri, nr. 1113'deki nüshanın zahriyesinde eser ismi olarak "Risâletü'n-nûriye" yazmaktadır. Bu son nüshanın istinsah tarihi 859 olup eserin yazılış tarihinden (856) üç yıl sonra istinsah edilmiştir. Müellif nüshasından yapıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Akşemseddin bu nüshanın istinsah edildiği tarihte hayattadır. Eserin İstanbul kütüphanelerindeki nüshaların hemen hemen tamamı kataloglara da söz konusu isimle geçmiştir. Yalnız Süleymaniye Ktp. Şehid Ali Paşa nr. 1195'deki nüsha "Risâle fi Müdâfaati Şeyhi'l-Ekber" olarak geçmiştir. Ancak bu eserin Def'u Metâin olduğunu söyleyen araştırmacılar kataloglara yanlış geçtiğini iddia etmişlerdir. Bk. Yakıt, age., s. 41-43. Ayşe Yücel, *Akşemseddin'in Eserlerinin Dinî-Tasavvufî Açından Tahlili*, Gazi Ü. SBE. Basılmamış doktora tezi, Ankara 1994. Diğer yandan Enisî'nin *Menâkıb*'ında Akşemseddin'in eserlerinden bahsedilirken Def'u Metâin'den başka bir de Telhisü Def'i Metâin isimli bir eserinden bahsedilmektedir ki bu eser Def'u Metâin'in özeti olup İbn Fahreddin'in sûfilere yönelik tenkitlerine cevap niteliğindedir. Bk. Bilal Aktan-Mustafa Güneş, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, İstanbul 2011, s. 28. Def'u Metâini's-sûfiyye ve Telhîsü Def'i Metâin isimli eserlerin benzer konuları ihtiva etmesinden ve Telhis'in İbn Arabî'yle ilgili olmamasından anlaşıldığına göre Def'u Metâin İbn Arabî'yle ilgili olan eser değildir.

² Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, İstanbul 1333, c. I, s. 13; A.İ. Yurt-M. Kaçalın, age., s. 40.

³ Eserde müellifin "H. 838 yılı Şaban ayının yirmi beşinci günü rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü ifade etmesi, ayrıca "...bizim bu zamanımızda böyle kişileri küfürle itham ederler ve böyleleri sahabe ve tabiin zamanında yoktu derler..." şeklindeki cümlesinde de her ne kadar

bir de Bayramî halifelerinden Bolulu Himmet Efendi tarafından yapılmış eksik bir tercümesi bulunmaktadır.⁴ Bazı çalışmalarda eserin Bayramîliğe yöneltilen tenkitlere cevap olarak Hacı Bayram ve dervişlerini savunmak amacıyla yazıldığı belirtilmiştir.⁵ Ancak eserin Arapça metninde de tercümesinde de bu yönde bir ifadenin bulunmaması, gerek tenkitlerin gerekse cevapların Bayramîliğe münhasır olmaması eserin genel manada tasavvufu ve sūfleri savunmak amacıyla yazıldığını ortaya koymaktadır. Eserin biri İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde⁶ diğeri de Milli Kütüphane'de bulunan iki Arapça nüshası tespit edilmiştir.⁷ Ancak İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi nüshasında yer alan bazı kısımlar Milli Kütüphanedeki nüshada bulunmadığından çalışmamızda İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ndeki nüshayı esas aldık. Tercümesine atıfta bulunduğumuz kısımlarda da Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi, nr. 2408'deki nüsha esas alınmıştır.

Bazı çalışmalarda eserin Fahreddin oğlu⁸ adında bir kişinin tenkitlerine cevap olarak yazıldığı belirtilmiştir. Akşemseddin'in birkaç yerde "müteşeyyih"

Arapça metinde tarih zikredilmemişse de tercümede Ali b. Hamza'nın "ki sene 841dir" şeklindeki ifadesinden söz konusu tarihler çıkmaktadır.

⁴ Ali b. Hamza, *Kâşifü'l-müşkilât*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi, nr. 2408; Beyazıt Devlet Ktp., Beyazıt Kit., nr. 3301; Atatürk Ktp., Osman Ergin Kit., nr. 611; Hacı Selim Ağa Ktp., Kemankeş Kit., nr. 682; Bolulu Himmet, *Risâle-i Himmet Efendi*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi, nr. 2863/2. Bolulu Himmet'in eksik tercümesi neşredilmiştir. Bk. Tahir Hafızalioğlu, *Vahdet Aynasında Osmanlı Tasavvuf Metinlerinden Seçmeler*, İstanbul 2001, s. 175-178.

⁵ Yurt, age., s. LXXXIII.

⁶ İstanbul Ü. Ktp., Nr: 4786, 30 vr. 15 str. 235x170, 170x140 mm. Nesih. Eserin başında "Risâletü'n-nûriye li's-şeyh Muhammed b. Hamza mülakkab bi-Akşemseddin" ifadesi yer almakta ve eseri Fatih Sultan Mehmet'in emriyle yazdığı beyan edilmektedir. Ancak çerçeve içinde yer alan bu ifadelerin esere sonradan ilave edildiği anlaşılmaktadır. Kaçalın'ın basımında kitaba yanlış kapak geçirilmesi gibi bir iş" şeklindeki nitelendirmesi bununla ilgilidir. Asıl itibarıyla eser Risâletü'n-nûriye değildir.

⁷ Milli Ktp., Nr. Zile 78/2, 19a-39b arası, 17 str. 180x13, 125x91mm., Ta'lik. İstinsah tarihi: H. 847 Arapça. Kahverengi mukavva kaplı, mavi ciltli, miklebli, başlıklar kırmızı mürekkeble yazılı. Tespit fişinde eserin adı "Risâle fi beyânı ahvâli'l-mutasavvıfîn" olarak yazılmıştır. Kitabın başında "Kitabu'r-risale" ifadesi yer almaktadır. Eserin devamında Telhisü Defi Metâin bulunmaktadır.

⁸ Kaynaklarda bu isim hakkında herhangi bir malumat yer almamakta ancak babasıyla ilgili bazı bilgiler bulunmaktadır. Babası Şeyh Fahreddin Yahya b. Abdullah kaynaklarda el-fakih, el-Hanefî, er-Rûmî, es-sufi olarak tanıtılmaktadır. Buna göre Hanefî fıkıh âlimi ve mutasavvıftır. Yaşadığı devir konusunda kaynaklarda çelişki vardır. Bursalı Mehmet Tahir ve Taşköprizâde, I. Bayezid devrinde (772-805/1389-1402) Mudurnu'da yaşadığını kaydederken, diğer bazı kaynaklar vefat tarihini 864/1460 olarak vermektedir. Sicill-i Osmânî'de ise vefat tarihi 846/1442 olarak verilmiştir. Tesirli dualar hakkındaki bahis ve rivayetleri içeren bir kitabı, fetvalardan oluşan Müstemilü'l-Ahkâm ile tasavvuf ve kelâma dair Ferâidü'l-Leâlî adlarında eserleri vardır. Bk. Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 139; Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye*, Beyrut 1975, s. 32; Katip Çelebi, *Keşfü'z-zünûn*, c. I, s. 1692; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, Beyrut ts., c. VIII, s. 55; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifin*, İstanbul 1951 c. II, s. 528; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1311, c. IV, s. 10. Fahreddin-i Rumi Mudurnu'da vefat etmiştir. Kabri Mudurnu'da Kanuni Sultan Süleyman (Yeni)

ifadesiyle belli bir kişiye işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte eserin Arapça nüshalarında bir isim zikredilmediği için bu kişinin kim olduğunu Ali b. Hamza'dan öğreniyoruz. O *Kâşifü'l-müşkilât*'ta bu kişinin Fahreddin Oğlu olduğunu belirtmiştir.⁹ Diğer yandan “müteşeyyih” ifadesinin sadece birkaç yerde geçmesi, eserin belli bir kişiye cevap amacıyla yazılmış olmadığını bilakis genel olarak sûfilere zâhir uleması tarafından yöneltilen tenkitlere cevap niteliğinde olduğunu göstermektedir.

Akşemseddin risâlesine Şihabüddin es-Sühreverdî'nin *Avârifü'l-meârif* isimli eserinin mukaddimesinde yer alan şu ifadelerle başlamıştır: “*Sûfilerin doğruluğuna inanışım ve onlara olan mahabbetim, onların hallerinin yüceliğine ve yollarının kitap ve sünnete mebni olduğuna dair bilgim, beni bir kitap yazmak sûretiyle bu taifeyi müdâfaa etmeye sevk etmiştir.*” Sühreverdî'ye göre zâhiren sûflük kisvesine bürünüp asıl itibariyle tasavvufun özünden uzak olan kimselerin mevcudiyeti, sûfler hakkında sû-i zanna sebep olmuş, bu durum tasavvufun “adı var kendi yok” tarzında bir yol olarak değerlendirilmesine, bid'at olarak telâkki edilmesine ve sûfilerin davranışlarının merasimden ibaret sayılmasına yol açmıştır. Akşemseddin Sühreverdî'nin söz konusu ifadelerine yer vererek risâleyi telif etmesinin aynı amaca matuf olduğunu beyan etmiştir.¹⁰

Akşemseddin eserin başında, çoğunlukla “fukara” kelimesi ile ifade ettiği sûfilere yöneltilen tenkitlerin kısa birer cümle ile özetini vermiştir ki bunlar: “Eski, sert ve yamalı elbise giymek, siyah elbise giymek, giysilerin kol ve etek boyunun kısaltılması, siyah sarık sarmak ve ucunu iki omuz arasına salmak, tâc giymek, hırkayı meşâyih elinden giymek ve biat etmek, bir mecliste hem Kur'ân hem şiir

Camii haziresindedir. Şeyh Fahreddin'in oğlundan sadece Bursalı Mehmet Tahir bahsetmiş ve “İbn Fahreddin namıyla bilinen oğlunun da Esrâr-ı Muhammediyye adlı bir eseri vardır” demiştir. bk. Bursalı Mehmet Tahir, age., c. I, s. 139.

⁹Akşemseddin sûfilere tenkit edenlerden birinin sünnete dair bir kitap yazdığından ve sünnetin iki türlüünü yani sünen-i revatib ve sünen-i zevâidi ayırmadan hüküm verdiği için, verdiği hükümlerle sûfilere bid'at ehli gibi gösterdiğinden bahsetmiştir. Ali b. Hamza müellifin bahsettiği kişinin Fahreddin oğlu yani Fahreddin-i Rumi'nin oğlu olduğunu beyan etmiştir. bk. *Kâşifü'l-müşkilat*, vr. 88a; *Def'u Metâini's-sûfiyye*, İstanbul Ü. nüshası vr. 15b; Milli Ktp nüshası vr. 31a. Tercümede Fahreddin oğlu isminin geçtiği bir başka yer şeyh elinden hırka giymek ve biat konusudur. Akşemseddin'in “bazı müteşeyyih hiç ulaşmadığı, görmediği şeyhin elinden tevbe verir” şeklindeki cümlesinin tercümesinde Ali b. Hamza “müellifin müteşeyyihten kastı Fahreddin Oğlu'dur ki Abdülkadir elinden tevbe verir Abdülkadir geçeli 340 yıl oldu ve hem şeyhlik hem müftülük iddiasında bulunur” demiştir. *Kâşifü'l-müşkilat* vr. 31a, *Def'u Metâini's-sûfiyye*, İstanbul Ü. Nüshası 6b, Milli Ktp nüshası, vr. 23b. Ayrıca müellif bu ifadelerin ardından neseble şeyh olunamayacağını izah etmiştir ki Telhisü Def'i Metâin'de “müteşeyyih” ifadesiyle bahsettiği kimsenin “şeyhliğin şartı velayettir” sözünü ele alıp ona itiraz etmesi bununla ilgilidir. Ancak Arapça nüshalarda olduğu gibi Telhis'de de İbn Fahreddin ismi geçmemektedir.

¹⁰ *Def'u Metâini's-sûfiyye*, vr. 2a; Sühreverdî, Ebû Hafs Ömer, *Avârifü'l-meârif*, (Ihyâu Ulûmi'd-din 5. cilt içinde), Kahire 1968, s. 60.

okumak, insanlardan bir şey istemek, vecde gelerek haykırmak ve kendinden geçmek, iftar etmeksizin ardı ardına birkaç gün oruç tutmak, sesli zikir icra etmek, kırk gün halvete girmek, abdest alırken başkasından yardım istemek, asa taşımak, siyah ayakkabı (huff) giymek, emirlerden hediye kabul etmek, Allah'ın rüyada görülebileceğini, Hz. Peygamber'in (sav.) miraç gecesinde Allah'ı baş gözüyle gördüğünü iddia etmek, sûflerin nurları gördüğünü ve keşiflere mazhar olduğunu iddia etmek" şeklinde görülmektedir.

Müellifimiz sûflerin bir kısım uygulamalarının bid'at olarak değerlendirilmesine itiraz etmiştir.¹¹ Bid'at ve sünnet kavramları üzerinde durarak Kur'ân ve Sünnete muhalif olmayan, bir maslahata binaen veya ihtiyacı karşılamak için yapılan uygulamaların bid'at kapsamında değerlendirilemeyeceğini ifade etmiştir. Bid'at-ı hasene kavramı üzerinde de durmuş ve mutasavvıfların bazı tasarruflarının peygamber zamanında olmamasına karşılık sonradan bir ihtiyaca binaen olduğunu belirterek sünnete muhalif uygulamalar olmadığını ileri sürmüştür.¹² Akşemseddin'e göre sûfler Hz. Peygamber'in varisleridir ve onların bid'at olarak değerlendirilen davranışları aslında ya sünnettir veya selef-i sâlihîn tarafından hasen olarak kabul edilmiştir. Tenkit edilen hal ve davranışlarından bir kısmı hakkında da sûflerin bilgisi keşfe dayanmaktadır. Yani bu tür hal ve tavırların Rableri katından gelen bir hak olduğunu zevken ve keşfen bilirler.¹³

Akşemseddin risâleyi okuyanlara yazılanları peşinen reddetmemelerini, önyargıdan uzak bir şekilde insafı bir gözle okumalarını, inkâr etmeden önce dikkatle üzerinde düşünmelerini tavsiye etmiş ve bu şekilde davrananların doğruyu bulma ihtimallerinin kuvvetli olduğunu belirtmiştir.¹⁴ Çalışmamızın bu noktasından itibaren Akşemseddin'in sûflerle ilgili tenkitlere verdiği cevapları maddeler halinde ele almaya çalışacağız:

1. Sûflerin Kıyafet Tercihleriyle İlgili Tenkitler

Müellifimize göre sûflere yöneltilen tenkitlerden bir kısmı onların eski, yamalı, siyah, eteği ve yeni kısa kıyafetler ve aba giymeleri konusundadır. Akşemseddin Hz. Peygamber'in en sevdiği kıyafetin gömlek olduğu ve gömleğinin kolunun da bileğine kadar uzun olduğunu¹⁵, ayrıca Hz. Peygamber'in izarınının

¹¹ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 2a-2b, 14a.

¹² *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 14a-14b.

¹³ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 2b.

¹⁴ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 29b.

¹⁵ Ebû Dâvud, Libâs, 3; Tirmizî, Libâs, 28.

topuğuna kadar uzamadıđını¹⁶, siyah sarık sardığını ve sarığının ucunu iki omuzu arasına saldıđını¹⁷ ifade eden hadis-i şerifleri kaynak göstermiştir. Bunun yanı sıra eski, yamalı ve sert elbise giymenin sünnet olduğunu, yün elbise giymenin peygamber yolu ve tevazu alâmeti olduğunu beyan etmiştir. Ayrıca Âdem, Şit, Nuh ve Süleyman gibi birçok peygamberin de yün elbise giydiklerini ifade etmiştir. Mutasavvıfların eteği kısa kıyafet giymeleri konusunda da “giysinın topukta hakkı yoktur” diyerek Mü’minin kıyafetinin topuklara kadar uzamaması ve yerde sürünmemesi gerektiğini, bunu kibir alâmeti olduğunu dile getirmiştir.¹⁸ Konuyla ilgili de şu hadisi delil göstermiştir: “Müminin izarı bacağının yarısına kadar uzamalıdır. Burası ile topuklar arasında olmasının da bir günahı yok. Ama topuktan aşağı inen kısım ateştedir. Kim gururla izarını yerde sürürse kıyamet günü Allah ona rahmet nazarı ile bakmaz.”¹⁹

Sûflerin eski giysiler giymelerinin sebebi, bazı hadislerde bunun kıymetinin ifade edilmesidir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Her kim gücü yettiği halde Allah için tevazu göstererek güzel bir elbise giymeyi terk ederse Allah ona cennet elbiseleri giydirir.”²⁰ Konuyla ilgili diğer hadisler de Hz. Peygamber’in yağmur duasına çıkarken eski giysi giydiğini belirten bir hadis²¹ ile Ebû Bürde İbnu Ebî Musa el-Eş’arî’nin “Hz. Aişe’nin yanına girdim bana yamalı bir elbise ve kaba bir izar göstererek Hz. Peygamber bu iki parça içinde ruhunu teslim etti dedi” şeklindeki ifadeleridir.²² Müellifimize göre Hz. Peygamber’in dua ederken eski elbise tercih etmesi ve vefat ederken üzerinde yamalı giysiler olması, onun tevazuun ve nefsin arzusunu kırmanın önemine işaret etmeyi amaçladığını gösterir. Akşemseddin bu tarz giyimin sadece Hz. Peygamber’e mahsus olamayacağını, zira onun yaptığı veya emrettiği ya da yapılmasını tasvip ettiği şeylerin sünnet olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla onun bu tercihi, eski ve yamalı elbisenin sünnet olduğunu gösterir. Diğer yandan eski elbiseler giymek kibri önlemeye daha uygundur. şık ve güzel kıyafetler giymenin kişide kibir duygusunu oluşturmaması hemen hemen imkânsızdır. Bu tarz kıyafetin kendisinde kibre neden olmayacağını iddia eden kişiye de kendisini denemesini, eski elbiseler giydiğinde ne hissettiğini gözden geçirmesini ve nazarında her iki giyim tarzının eşit olup olmadığını kontrol

¹⁶ Ebû Dâvud, Libâs, 30; İbn Mâce, Libâs, 7.

¹⁷ Tirmizî, Libâs, 12; Müslim, Hacc, 453; Ebû Dâvud, Libâs, 24; Nesâî, Zînet, 109.

¹⁸ *Def’u Metâ’ini’s-sûfiyye*, vr. 3a.

¹⁹ İbn Mâce, Libâs, 7; Ebû Dâvud, Libâs, 30.

²⁰ Tirmizî, Sıfâtu’l-kıyâme, 39.

²¹ Hz. Peygamber’in yağmur duasına çıkarken eski elbise giydiğine dair değil de elbisesini ters çevirip giydiğine dair rivâyetler bulunmaktadır. Bk. Müslim, İstiskâ, 1; Ebu Dâvud, Salât, 260.

²² Buhârî, Libâs, 19; Müslim, Libâs, 35; Ebû Dâvud, Libas, 5; Tirmizî, Libâs, 10; İbn Mâce, Libâs, 1.

etmesini tavsiye etmiştir.²³ Yine bu konuda Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye "Ey Âişe bana ulaşmayı arzu ediyorsan zenginlerle oturmaktan sakın ve elbisen iyice eskimedikçe onu değiştirme" sözünü nakleder.²⁴ Müellifimizin naklettiği bir başka rivâyet de şöyledir: "Kalplerinizi yün elbiseler giyerek nurlandırın. Çünkü yün elbise dünyada bir tevazu alâmeti, âhirette ise nurdur"²⁵

Tasavvuf ehlinin giysilerinin uçlarını kısaltmalarıyla ilgili eleştirilere karşılık olarak da ilk dönem tasavvuf klasiklerinden olan *Kûtu'l-kulûb*'ta yer alan Hz. Ali'nin zahitliğine dair ifadeler müellifimizin kaynakları arasında yer almıştır. Hz. Ali yünden yapılmış, sert ve fiyatı çok cüz'î olan bir elbise giyer, gömleğinin kolları ancak çekerse parmak ucuna ulaşırdı. Parmak ucunu geçen kısmını ise keserdi. Hâricîler onu giyim tarzının bir halifeye yakışmadığı gerekçesiyle eleştirmişlerdi. Hz. Ali "beni bir kıyafet sebebiyle mi eleştiriyorsunuz ki bu kıyafet tekebbürden uzaktır ve bana tabi olan Müslümanlara daha layıktır." demişti.²⁶ Hz. Ali'nin bu sözü onun yolunda bir Müslümanın kibre ve israfa yol açacak kıyafetler giymemesi gerektiğini göstermektedir. Hz. Ömer bir kimsenin üzerinde yumuşak kumaştan kıyafet gördüğünde "bunları kadınlara bırakın" derdi. Sahabeden Ebu'd-Derdâ'nın kıyafetinde kırk yama bulunurdu. Akşemseddin yine *Avârif*'i kaynak göstererek sâlihlerden bir kısmının da bir takım iyi niyetlerle kalın ve sert elbiseleri tercih etmediğini belirtmiştir. Ona göre bu tavra itiraz etmek doğru olmadığı gibi sûfilerin dünyayı ve onun süs ve güzelliklerini küçümseme amacına matuf olan sert ve yamalı elbise tercihleri de yadırganacak bir davranış değildir. Diğer taraftan sadece nefsinin arzu ve isteklerini bilen ve içindeki gizli hırsların mahiyetini anlamış olan kimseler için güzel ve yumuşak kumaştan yapılan elbiseler giymek uygundur.²⁷ Asıl itibarıyla Akşemseddin güzel kıyafetler giymenin mahzurunu nefsin arzusuna uyma, dünyaya meyiletme ve kibir gibi nedenlerle açıklamıştır. Kişi bu hususta kalbine bakmalı, nefsinin murakabe etmelidir. Eğer bu tür duygularla hareket ettiğini fark ederse yumuşak ve güzel elbiseler giymesi uygun değildir. Buradan şu anlaşılmaktadır ki Akşemseddin bu tür sakıncalar yoksa güzel giyinmenin kişinin kalbî ve manevî hayatına zarar vermeyeceğine inanmaktadır. Ancak ihtiyatlı bir yaklaşım sergilemekte ve nefse uyma ve kibre

²³ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 4a-4b.

²⁴ Tirmizî, *Libas*, 38.

²⁵ Hadis kaynaklarında bu rivayet tespit edilememiştir. Sühreverdî bu rivâyete yer vermiş ve güzel elbise giymenin ancak nefis tezkiyesinin tamamlanması ve nefsin tesirsiz hale getirilmesinden sonra uygun olacağını belirtmiştir. Ona göre kalın kumaştan yapılmış gösterişsiz giysiler giymek kişi için daha uygundur. bk. Sühreverdî, age., s. 257; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 4b.

²⁶ Ebû Tâlib Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, trc. Muharrem Tan, İstanbul 1999, c. II, s. 398; Sühreverdî, age., s. 257.

²⁷ Sühreverdî, age., s. 255; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 5a.

düşme ihtimalini çok daha yüksek gördüğü için sakıncalı olduğunun altını çizmektedir.²⁸

Müellifimize göre sûflerin bir başka delilleri de Ebû İshak Sa'lebî'nin tefsirinde "*takva elbisesi ise daha hayırlıdır*" (A'râf 7/26) âyetinde geçen "*takva elbisesi*" ifadesinin vera ehlinin giydiği yünden yapılmış ve sert ve kalın elbiseye işaret etiği yönündeki izahıdır.²⁹ Ashabtan birinin Hz. Peygamber'e yün bir aba hediye ettiği ancak daha sonra bir başka sahabinin onu istemesi üzerine Hz. Peygamber'in ona verdiği dair rivâyeti³⁰ de Allah Resûlü'nün yün aba giydiğine delil olarak zikretmiştir. Yine Ashâb-ı suffanın üzerindeki giysilerin yün olduğunu da aynı maksatla ifade etmiş ve onların bu şekilde giyinmesinin dünya zinetlerini terk etme amacına matuf olduğunu ileri sürmüştür.³¹ Delil olarak kullandığı bir başka hadis "*yün elbise giyin ve karınlarınızın ancak yarısını doldurun. Çünkü böyle yapmak peygamberlikten bir cüzdür*" şeklindedir.³² Akşemseddin giyim konusunda "*asıl bid'at, yün giymenin bid'at olduğunu söylemektir*" demiştir. Ona göre kaydettiği âyetler, hadisler ve sahabe sözleri yün giymenin sünnet olduğunu ortaya koyacak niteliktedir.³³

Sûflerin kıyafet tercihleri konusunda bir başka tenkit de tâc takmalarıdır. Müellifimiz bunu "*tâc olarak isimlendirilen büyük ve uzun kalansuve giyerler*" şeklinde ifade etmiştir. Bu tenkidin sebebi ise "*Resûlüllah'ın ashabının kalansuveleri genişti*"³⁴ şeklindeki rivayettir. Müellif bu tenkide cevap olarak Resulüllah'ın tâcının uzun olduğunu onu namazda sütrec olarak kullandığını ifade etmiştir. Hz. Peygamber "*sizden biri önüne semerin arka kaşı kadar bir şey koyarak namaz kılsın. Bunun ötesinden geçene aldırmasın.*" demiştir.³⁵ Akşemseddin'e göre hadiste geçen bineğin semeri ifadesinden sütrecin bir arşın olması gerektiği ortaya

²⁸ Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 4a-4b, 5a.

²⁹ Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 5a-5b.

³⁰ Buhârî, Libâs, 18, Edeb 39, Cenâiz 28; Nesâî, Zînet, 97; İbn Mâce, Libâs, 1.

³¹ Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 5a.

³² Rivâyetin kaynağı bulunamamıştır.

³³ Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 6a.

³⁴ Tirmizî, Libâs, 40. Kütüb-i Sitte tercüme ve şerhinde hadisi şerh eden İbrahim Canan, "hadis bu durumda kalansuvenin geniş olduğunu ifade etmelidir. Sahabenin kalansuveleri Rumî ve Hindî kalansuveler gibi dar olmayıp geniş olmalıdır hatta genişliği (yüksekliği) bir karışa ulaşmalıdır. Aliyyü'l-kârî bir kısım Hanefî kitaplarında kalansuvenin bir karış kadar geniş tutulmasının müstehab olduğunun kayıtlı bulunduğunu zikreder. Şu halde Mevlevî külahlarının uzunluğu menşei bu tevilden almış olmalıdır." demiş ve başta Tirmizî olmak üzere ulemanın büyük çoğunluğunun hadisten ifrata kaçmayan genişliği anladıklarını ifade etmiştir. bk. İbrahim Canan, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1988, c. XV, s. 48. Bu açıklamalardan anlaşıldığına göre hadis sahabenin kalansuvelerinin dar olmadığını göstermektedir. Ancak dar olmamaları uzun olmadıkları anlamına gelmez ve hadis söz konusu tenkide bir delil teşkil etmez.

³⁵ Müslim, Salât, 241; Ebû Dâvud, Salât, 102; Tirmizî, Salât, 250.

çıkılmaktadır. Nitekim fakihler de açık arazide namaz kılan bir kimsenin önüne en az bir arşın miktarınca (46.2 cm) sütire koymasının uygun olduğunu belirtmişlerdir. Kalınlık olarak da bir parmak kalınlığında olmalıdır.³⁶ Şu halde Hz. Peygamber tâcını zaman zaman sütire olarak kullanması, onun uzun olduğunu gösterir. Ashabın tâclarının geniş olması ancak uzun olmaması buna karşılık Hz. Peygamber'inin ise uzun olması müellife göre bir problem teşkil etmez. Akşemseddin söz konusu tenkidi dile getiren zâhir ulemâsının asıl kendi giyim tarzlarının Hz. Peygamber'in kıyafetiyle hiç bağdaşmadığını ifade ederek insanlara telkinde bulunurken kendilerini unuttuklarını beyan etmiştir.³⁷

Sûfilerin siyah ayakkabı tercihleri de yadırganan uygulamalar arasında yer almıştır. Akşemseddin burada "huff" tabirini kullanmıştır ki mütercim edik olarak tercüme etmiştir. Edik de yumuşak deriden yapılmış bir tür ayakkabı, çetrik anlamına gelir.³⁸ Müellif İmam Zâhidî'nin (v. 658/1260) *Kunye* isimli eserinden alıntı yaparak konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Buna göre Firavun kırmızı, Haman beyaz ayakkabı giyerdi. Ulema ise siyah tercih ederdi. İmam Zahidî eserinde şöyle demiştir: "*Fukahânın büyüklerinden yirmi kişiye rastladım hiçbirinde beyaz veya kırmızı ayakkabı görmedim ya da giydiklerini duymadım*" Hz. Peygamber de siyah ayakkabı giyerdi. Hatta kendisine iki siyah ayakkabı hediye edildi, o da alıp giydi.³⁹

Sûfilerin asâ taşımalarıyla ilgili tenkitlere de cevap veren müellifimiz Ebu Leys Semerkandî'nin (v. 373/983) *Bustânü'l-ârifin* isimli kitabını kaynak göstererek İbn Abbas'ın şu sözünü nakletmiştir. "*Asa taşımak nebilerin sünneti müminlerin alametidir.*" Akşemseddin aynı eserden hareketle asa taşımının çeşitli faydalarını da zikretmiştir.⁴⁰

2. Sufilerin Şeyhlerinin Ellerinden Hırka Giymeleri ve Biat

Tasavvuf erbabının tarikata girerken icra ettikleri şeyh elinden hırka giyme ve ashab-ı kirâmın Hz. Peygamber'e biatını sembolize eden intisap töreni de zâhir uleması tarafından tenkit edilen hususlardan biri olmuştur. Müellif bu konuyla ilgili itirazlara cevap sadedinde yine *Avârif'e* müracaat etmiştir. Buna göre hırka giymek mürid ile şeyh arasında bağ kurmaktır. Müridin nefsi ile kendisi arasında

³⁶ Bu konuda geniş bilgi için bk. Vehbe Zuhayli, *İslâm Fıkhı Ansiklopedisi*, İstanbul 1994, c. 2, s. 70-73.

³⁷ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 9a-9b.

³⁸ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, s. 368.

³⁹ Ebu'r-Recâ Necmeddin Muhtar b. Mahmud Zâhidî, *Kunyetü'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya 1354, vr. 77a; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 10a.

⁴⁰ Ebû Leys Semerkandî, *Bustânü'l-ârifin*, trc. Abdülkadir Akççek, İstanbul 1974, s. 818; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 10a.

şeyhinin hakemliğini kabul etmesidir. Dünyevi meselelerde hakem tayin etmenin ve bir başkasının hakemliğini kabul etmenin uygun görülmesine karşılık iyi niyet ve sağlam inançla şeyhine yönelen, samimi olarak onun terbiyesi altına girmeyi talep eden bir müridin, uhrevî konularla ilgili olarak şeyhinin nefsinde hükmetmesini istemesinin ve bunun işareti olarak hırka giymesinin uygun görülmemesi doğru bir yaklaşım değildir. Hırka giymek şeyhin dini konularda müride doğru yolu göstermesi, onu irşad etmesi, çirkin sıfatlardan arındırması ve ona vecd yollarını göstermesi için mürid açısından şeyhinin hüküm ve tasarrufunu kabul etmesi, şeyh açısından da mürit üzerindeki bu hüküm ve tasarrufu izhar etmesi anlamına gelir. Hırka giymek müridin kendisini şeyhinin iradesine bıraktığını, mutlak bir itaat ve teslimiyet duygusuna sahip bulunduğunu gösterir. Şeyh hükmüne girmek, Hz. Peygamber hükmüne girmektir ve Peygamber'e biat etme sünnetini ihya anlamına gelir. Hırka giymek şeyh sohbetine girmenin ilk basamağıdır. Sohbet ise asıl maksattır. Her hayır müride sohbet vasıtasıyla gelir.⁴¹

Hırka giymenin sünnet olduğunu ileri süren müellif, buna delil olarak şu hadisi nakletmiştir: “Ümmü Halit bint Halit'ten şöyle rivayet edilmiştir: *Hz. Peygambere benekli siyah bir giysi getirildi. Efendimiz 'bunu kime giydireyim?' buyurdu. Karşısında bulunan topluluk sustu. Bunun üzerine Resûlullah 'Ümmü Halit bana gelsin' diye emretti. Ben yanına gittim. Hz. Peygamber kendi eliyle hırkayı bana giydirdi. İki defa da 'iyi günler de giy, güzel günlerde eskit' buyurdu. Daha sonra siyah kumaşın beneğine bakarak 'ey Ümmü Halid bu çok güzel, çok güzel' buyurdu.*”⁴²

Hırka giydirme konusunda dervişlere yöneltilen bir başka eleştiri de zamanın sûfilerinin ehliyet ve liyakat sahibi olmayan kişilere hırka giydirdikleri, bu hususta meşayih-i selevin yaptığı gibi titiz davranmadıkları yönündedir. Akşemseddin bu tenkide cevaben hırkayı iki kısma ayırır: 1) Hırka-i iradet: hakiki müride giydirilen hırkadır.⁴³ 2) Hırka-i teberrük: kendisini sûfilere benzetenlere giydirilen hırkadır.⁴⁴ Bu kimseler Hz. Peygamberin “*her kim kendisini bir kavme benzetse onlardandır*”⁴⁵ şeklindeki hadisindeki mana üzere sûfilerden kabul

⁴¹ Sühreverdî, age., s. 110; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 6a.

⁴² Buhârî, Libâs, 22, 32; Ebû Dâvud, Libâs, 1. *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr 6b. Sühreverdî'nin bu hadisi kaydettikten sonra yapmış olduğu yorum dikkat çekicidir: “zamanımızdaki şeyhlerin benimsedikleri ve tespit ettikleri biçimde hırka giymenin Hz. Peygamber zamanında olmadığı açık bir gerçektir. Ancak belirli bir şekilde hırka giymenin şeyhler tarafından adet haline getirilmesi, bunun insanlar için faydalı olduğunun istihsan yoluyla kabul edilmesindedir. Bunun aslı yukarıda rivayet ettiğimiz hadis-i şeriftir”. bk. Sühreverdî, age., s. 111.

⁴³ Bu cümlemin devamında Kâşifü'l-müşkilât'ta “*Hakiki müridin vasfı da iradesini şeyhin iradesine tabi kılmaktır. Onun müstakil bir iradesi kalmaz*” şeklinde Arapça bir ibare bulunmaktadır ancak eserin her iki Arapça nüshasında da bu ibare yer almamaktadır. Bk. *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 35b.

⁴⁴ Bk. Sühreverdî, age., s. 112-113.

⁴⁵ Ebû Dâvud, Libas, 4.

edilir.⁴⁶ Akşemseddin asıl itibarıyla hırka giymenin ve giydirmenin çok da gerekli olmadığını belirtir. Ona göre selef-i sâlihinden bazıları hırka giydirmezdi. Hırka giydirenin de giydirmeyenin de kendine göre hayırlı bir maksadı vardır. Birinci grup sünnete dayanmaktadır ve maksadı doğrudur, ikinci grup da re'yine dayanmaktadır ki onların da maksadı sahihtir. Her iki tarafın da bu husustaki tutumunu doğru ve isabetli olarak görmek gerekir. Zira meşayihın her tasarrufu doğruya yöneliktir ve iyi niyet eseridir.

Müellif tasavvuf ehlinin uygulamalarından biri olan ve tarikata girmek için gerçekleştirilen biat merasiminin meşayihın güzel bir uygulaması olduğunu, müridin şeyhin hüküm ve tasarrufunu kabul etmesinin de sünneti ihyâ anlamına geldiğini belirtmiştir. Zira Kur'ân'da Mü'minlerin Hz. Peygamber'i hakem kabul edip onun hükmüne harfiyen uymaları şu âyetle emredilmektedir: *"Hayır Rabbine and olsun ki aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükmü içlerinde hiçbir rahatsızlık duymaksızın tam manasıyla kabullenmedikçe iman etmiş olmazlar."* (Nisâ 4/65) Hırka giyme konusunda müellifimiz, müride hırka giydiren şeyhin elinin Resûlullah'ın eli gibi olduğunu beyan etmiştir. Müridin kendisini şeyhe teslim etmesi Allah ve Resûlüne teslim etmesidir.⁴⁷ Müellifimize göre intisap merasimi ve şeyhin müride hırka giydirmesi maksadıyla sûflerin bir araya gelmesi bid'at kapsamında değerlendirilemez. Zira bid'at sünnete muhalif olan şeye denir.⁴⁸ Sûflerin şeyhin elini tutup tevbe etmeleri, ahabın peygamberin elini tutup ona biat etmelerine benzer. Ashabın Peygamber ile sözleşmesi gibi mürid de şeyhiyle sözleşmiş olur. Zira kavmi içindeki meşayih ümmeti arasındaki peygamber gibidir.⁴⁹ Dolayısıyla şeyhe biat peygambere biat, peygambere biat da Allah'a biat sayılır. Çünkü peygamber Allah'ın halifesidir. Akşemseddin buna delil olarak Fetih sûresindeki şu âyete işaret eder. *"Muhakkak ki sana biat edenler ancak Allah'a biat etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir."* (Fetih, 48/10) Hz. Peygamber'in *"âlimler ümmetimin eminleridir"*⁵⁰ buyurduğu üzere meşayih da Resûlullah'ın halifeleridir.⁵¹

⁴⁶ Mütercime göre önceki meşayihin herkese vermedikleri hırka, hıka-i iradettir. Halbuki iradesini tam anlamıyla terk edecek mürid az bulunur. Bundan dolayı zamanın meşayihinin giydirdikleri hırka, hırka-i teberrüktür. Zamanın meşayihi bu şekilde hakiki müride benzemeye çalışınlar düşüncesiyle hırka-i teberrükü giydirirler. *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 36a.

⁴⁷ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 7a.

⁴⁸ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 7a.

⁴⁹ Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, Beyrut 1351, c. II, s. 17.

⁵⁰ Nebhânî, Yusuf b. İsmail, *el-Fethü'l-kebîr fî zammi'z-ziyâde ile'l-câmii's-sağîr*, Beyrut ts., c. II, s. 251.

⁵¹ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 7b.

Akşemseddin bu konu vesilesiyle tasavvufa ciddi eleştiriler yöneltmesine sebep olan bazı konulara değinerek bunların yanlış uygulamalar olduğuna dikkat çekmiştir ki bunlardan biri, müteşeyyih taifesinden bazılarının hiç görmedikleri, ulaşmadıkları bir şeyh elinden tevbe vermeleri ve buna binaen şeyhlik iddiasında bulunmalarındır. Halbuki ne ismini kullandıkları şeyhi ne de onun şeyhini görmüşlerdir. Bazıları da asıl kendi şeyhlerine değil de kendilerince daha üstün gördükleri başka şeyhlere mensubiyet iddiasında bulunurlar. Dolayısıyla kendilerini aslında hiç görüşmedikleri şeyhlerin müritleriymiş gibi gösterirler.⁵² Akşemseddin'in üzerinde durduğu bir diğer önemli husus da tasavvuf kültüründe "beşik şeyhliği" olarak adlandırılan şeyh çocuğunun irşâd makamına geçmesi konusudur. Bu konudaki görüşünü de şu şekilde ifade eder: "Bil ki kişi yalnız bir üstattan el almakla veya neseble müderris veya şeyh olmaz. Aksine terbiye gerekir, zahmet çekmek gerekir." Müellif asıl olanın ehliyet ve liyakat olduğuna işaret ederek tasavvufa yöneltilen önemli bir tenkide de cevap vermiştir.⁵³ Sûfiler tarafından şeyhin gerekliliğine dayanak olarak zikredilen ve Bâyezid-i Bistamî'ye atfedilen "şeyhi olmayanın şeyhi şeytandır" sözünü kaydeden Akşemseddin, Kuşeyrî'nin, üstadı Ebu Ali Dekkâk'tan naklettiği şu söze de yer verir: "yetiştireni olmadan kendi kendine hüdâî-nâbit olarak biten bir ağaç yaprak açar, fakat meyve vermez. Meyve verse bile meyvesi tatlı olmaz."⁵⁴

3. Sûfilerin Vecd Halinde Kendilerinden Geçmeleri ve Şuurlarını Kaybetmeleri

Sûfilerin vecd halinin etkisiyle sergilemiş oldukları bazı tavırlar ilk dönemlerden itibaren itiraz konusu olmuştur. Akşemseddin vecd halinde kendinden geçme ve haykırma gibi hallerin mahzuru olmadığını düşünmektedir. Bu görüşüne dayanak olarak şu rivâyete işaret etmiştir. "Hz. Peygamber bir gün ashâb-ı suffanın yanına girdi. Aralarına oturdu. "İçinizde bize beyitler okuyacak biri yok mu? diye sordu. Onlardan birisi bir şiir okudu. Hz. Peygamber ayağa kalktı ve sağa sola hareket etti. Hatta ridası yere düştü. Ashâb-ı suffa ridayı alıp dört yüz parçaya ayırarak aralarında paylaştılar."⁵⁵ Ebû Talib Mekki'ye göre de âlimlerin ve gönül ehlinin büyüklerinde de vecd halleri görülürdü. Bu kişilerin çoğu tabiiindendi. Rebi İbn Heysem, Üveys el-Karani, Zürrare İbn Avf bunlar arasındadır. Ömer, İbn Mesud, Huzeyfe gibi bazı sahabe de tâbiinden bir kısmının bu hal ve

⁵² Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 6a-6b.

⁵³ Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 6b.

⁵⁴ Abdülkerim Kuşeyri, Âdâbü'l-mürîdîn, trc. S. Uludağ, Kuşeyri Risâlesi içinde, İstanbul 1991, s. 592.

⁵⁵ Sühreverdî bu rivâyeti naklettikten sonra şöyle dikkat çekici bir yorum yapmıştır: "Gönlüme öyle geliyor ki bu hadis sahih değildir. Ben bu hadiste Resulullah'ın ashabıyla yaptığı toplantıların hazzını bulamadım. Üstelik sahabiler bu hadiste bize ulaşan esaslara bağlı değillerdir. Bu yüzden onu kabulden imtina ediyor, en doğrusunu Allah bilir diyorum." Bk. Sühreverdî, age., s. 171.

tavrını gördükleri halde yadırgamamışlar ve reddetmemişlerdir. Mesela Hz. Ömer baygınlık geçirir, hatta deve gibi sağa sola sallanır, sendelerdi. Yine Said İbn Cüzeym'de böyle haller görülürdü. Etrafindakiler ona ne olduğunu anlamaz ve aklını kaybettiğini düşünürlerdi.⁵⁶ Müellif der ki “zamanımızda bazı kimseler bilgisizliklerinden dolayı bu gibi kişilerin hallerini inkâr ederler ve bu tür haller sahabe ve tâbiîn zamanında görülmezdi derler. Allah onlara insaf versin.”⁵⁷

4. İnsanlardan Maddi Yardım İstemeleri ve Emirlerin Hediyeelerini Kabul Etmeleri

Kendilerinin veya başkalarının borcu için insanlardan para istemelerine gelince sûfiler bir hadise dayanarak bunu câiz görürler. Zira hadiste şöyle buyrulmuştur: “istemek şu üç kişi dışında hiç kimseye helâl olmaz: Kefalet altına giren kişinin o meblağı elde edinceye kadar istemesi helâldir. Ama o miktara ulaşınca artık isteyemez. Bir felâkete maruz kalıp malını kaybeden kişinin geçimini temin edinceye kadar istemesi helâldir. Fakirliğe uğrayan kişi ki kavminden üç kişi “gerçekten falan fakir düştü” deyip de şahitlik ederlerse o kişinin geçimine yetecek miktarı elde edinceye kadar istemesi helâldir.”⁵⁸ Akşemseddin kendi borcunu veya başkasının borcunu ödemek, Mü'minlere yardım etmek gibi nedenlerle istemenin bir mahzuru olmadığını ifade etmiş, Hz. Peygamber'in “hayra vesile olan hayrı yapan gibidir”⁵⁹ sözüne işaret etmiştir.⁶⁰

Bazı sûfilerin emirlerin hediyeelerini kabul etmeleri de eleştiri alan konulardandır. Akşemseddin onların bu davranışının Hz. Peygamber'in bir hadisiyle amel etmeleri sebebiyle olduğunu ifade etmiştir. Abdullah İbn Ömer'den nakledilen bir rivâyete göre Hz. Ömer şöyle demiştir: *Allah Resûlü bazen bana hediye veriyordu. Ben de “Ey Allah'ın Resûlü bunu benden daha muhtaç olana verseniz diyordum. Resûlüllah da “al bunu! Sen istemediğin halde sana bir şey verilirse onu al. Dilersen ye, dilersen sadaka olarak bağışla” buyurdu*⁶¹ İbn Abbas ve İbn Ömer'in Muhtar es-Sekâfî'nin kendilerine göndermiş olduğu hediyeyi kabul etmelerini de emirlerin hediyeelerini kabulün caiz olduğuna hamletmiştir. Akşemseddin'e göre İmam Muhammed'in şu sözü de bunu göstermektedir: “Biz bi-aynihi haram olduğunu bilmedikçe verilen şeyi alırız.” Müellifimiz Ebû Hanife'nin görüşünün de bu yönde olduğunu ifade etmiştir.⁶²

⁵⁶ Mekkî, age., c. II, s. 341. Mekkî bu ifadelere “Havf” bahsinde yer vermiştir.

⁵⁷ *Defu Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 8b-9a.

⁵⁸ Müslim, Zekât, 109; Nesâî, Zekât, 86; Ebû Dâvud, Zekât, 26.

⁵⁹ Tirmizî, İlim, 14.

⁶⁰ *Defu Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 9b-10a.

⁶¹ Buhârî, Zekât, 51; Müslim, Zekât, 110; Nesâî, Zekât, 94.

⁶² *Defu Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 8a.

5. Sûfilerin Savm-ı Visali Caiz Görmeleri

İftar etmeden peşpeşe iki veya daha fazla gün oruç tutmak anlamına gelen savm-ı visâlin mekruh olduğu dolayısıyla sûfilerin bu yolla mekruh işledikleri iddiasına karşılık olarak Akşemseddin, şer'an savm-ı visâle imkân olmadığını beyan ederek açıklama getirir. Müellifimizin izahına göre güneşin batışından itibaren oruç hükmen sona ermiş olur. Çünkü gece oruç zamanı değildir. Gece iki günün arasını açtığından, iki gündüzü birbirinden ayırdığından dolayı vasıl söz konusu olamaz. Müellifimiz Kadı İyaz'ın *Şifa*,⁶³ Gazâlî'nin *İhyâu Ulûmi'd-din*,⁶⁴ ve Türbüştî'nin *Kitabü'l-Müyesser fi şerhi mesâbihi's-sünne*⁶⁵ isimli eserlerine atfen Hz. Peygamber'in asıl itibariyle haram kıldığından dolayı değil ümmetine şefkat ve merhametinden dolayı iftar etmeden iki gün arka arkaya oruç tutmayı men' etiğini ileri sürer. Akşemseddin Hz. Ebu Bekir'in altı günde bir, Hz. Ömer'in üç günde bir yediğini belirterek Allah Resulüne en yakın ve onun sünnetini uygulamada en titiz olan bu sahabilerin uygulamalarının temelinde Hz. Peygamber'in zahmet çekmeyen için yasaklama getirmemesi bulunduğunu söylemiştir.⁶⁶

6. Sûfilerin Cehrî Zikir İcra Etmeleri ve Meclislerde Kur'ân ile Şiiri Birleştirmeleri

Tasavvuf tarihinde önemli tartışma konularından biri olan cehrî zikir de zâhir ulemâsının tenkitleri arasında yer almıştır. Cehri zikirin Hz. Peygamber döneminde icra edilmediğini, bundan dolayı bid'at ve mekruh olduğunu iddia edenlere cevaben Akşemseddin, Sa'lebî'nin tefsirine atıfta bulunmuştur.⁶⁷ Sa'lebî "Ey iman edenler Allah'ı çokça zikredin." (Ahzâb, 33/41) âyet-i kerîmesinin tefsirinde, Abdullah İbn. Abbas'ın rivayetine yer vermiştir ki İbn Abbas'a göre Allah'ın farz kıldığı her ibadetin belli bir zamanı ve miktarı vardır. Diğer taraftan mazeret durumlarında Mü'min için birtakım ruhsatlar söz konusudur. Ancak zikir emri ile ilgili olarak belli bir vakit ve miktar tayin olunmadığı gibi zikrin terk edilmesini mümkün kılan herhangi bir mazeret veya ruhsattan bahsedilmemiştir. Nitekim bir başka âyette ayakta, otururken, yatarken yani her hal ü kârda Mü'minlerin zikretmesi emredilmiştir. (Al-i İmran 3/191) Hz. Peygamber de "Allah'ı o kadar çok zikredin ki size deli desinler"⁶⁸ buyurmuştur. Akşemseddin'e

⁶³ Kadı İyaz, *Kitabu's-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa*, Beyrut ts., c. I, s. 111.

⁶⁴ Gazali İhyâ'da "bir kimse nefsinin selametini bütün bir seneyi oruçlu geçirmekte buluyorsa varsın öyle yapsın. Nitekim sahabe ve tâbiûn arasında bütün seneyi oruçlu geçirenler olmuştur", demiştir. Bk. Gazâlî, *İhyâ*, I, 319.

⁶⁵ Türbüştî, Ebû Abdullah Fazlullah b.Hasan, *Kitabü'l-müyesser fi şerhi mesâbihi's-sünne*, Suudi Arabistan 2008, c. II, s. 464-465.

⁶⁶ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 10b.

⁶⁷ Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed, *el-Keşf ve'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, Beyrut 2004, c. V, s. 119.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 68.

göre bu hadis cehrî zikrin câiz olduğuna hatta mübah olduğuna açık bir delildir. Bir başka hadise göre “Hz. Peygamber vitirde selam verince üç defa “Sübhanallâhi’l-Meliki’l-Kuddûs” der, üçüncüsünde sesini yükseltir ve uzatırdı.”⁶⁹ Allah Resûlü’nün bu uygulaması da zikirde sesi yükseltmenin câiz hatta müstehab olduğuna işarettir.⁷⁰ Akşemseddin’in kanıt olarak zikrettiği bir diğer hadis de şudur: Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Cennet bahçelerine uğradığınız zaman orada otlayınız. Cennet bahçeleri nedir? Sorusuna “zikir meclisleri” diye cevap verdi.” Başka bir rivayette “zikir halkaları” şeklindedir.⁷¹ Yine bir başka hadiste Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “ben kulumun zannı üzereyim. Beni zikrettiği zaman onunla beraberim. Eğer beni kendi içinde zikrederse ben de onu kendi nefsimde zikrederim. Eğer beni bir topluluk içinde zikrederse ben de onu ondan daha hayırlı bir topluluk içinde zikrederim.”⁷²

Müellifimiz, İmam-ı Azam Ebû Hanife’nin “Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Bilin ki O haddi aşanları sevmez.” (Araf, 7/55) ve “Rabbini içinden, yalvararak, yüksek olmayan bir sesle sabah ve akşam an. Gafillerden olma.” (Araf, 7/205) şeklindeki âyetlerin zikrin hafî olması gerektiği ve cehrî zikrin mekruh ve bid’at olduğuna delâlet ettiği yönündeki ictihâdını geniş bir şekilde ele almıştır. Ebû Hanife’nin bu âyetlerden hareketle cehrî zikrin mekruh olduğunu dair istidlâlinin kesin olmadığını yani İmam’ın böyle bir istidlâlinin mevcudiyetinin şüpheli olduğunu ileri sürmüştür. Zira bu şekilde bir istidlâl, mefhum-ı muhalif ile istidlâlde bulunmaktır ki bu Hanefî mezhebinde yoktur. Bilakis Şâfiî mezhebinde mevcut olan bir uygulamadır. Müellif İmamın böyle bir istidlâli varsa bile sonradan bu fetvadan dönmüş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Eyüb ve Zekeriya peygamberlerin Allah’a niyazlarından bahseden âyetlerde (Enbiya, 21/83, 89) “nâdâ” ifadesinin geçtiğini ve Cevherî’nin (v. 400/1009) *es-Sıhah* isimli eserini kaynak göstererek nidâ teriminin sesi yükseltmeye işaret ettiğini belirtmiştir.⁷³

Akşemseddin müctehidlerden bir kısmının bazı meselelerde İmam’a muhalefet ettiğini, hatta iki talebesi İmam Muhammed ve Ebû Yusuf’un da çeşitli konularda Ebû Hanife’den farklı ictihadları olduğunu, Müslümanların maslahatına uygun olarak zaman zaman iki talebenin ictihadlarını fetvaya esas olarak alındığını belirterek bu hususta da Müslümanların faydasına daha uygun olması bakımından

⁶⁹ İbn Mâce, Kıyâmü’l-leyl, 37, 48; Darekutnî, *Sünen*, c. II, s. 31.

⁷⁰ *Def’u Metâ’ini’s-sûfiyye*, vr. 10b-11a.

⁷¹ Tirmizi, *Daavât*, 82.; *Müsned*, III, 150.

⁷² Buhârî, *Tevhid*, 15; Müslim, *Zikir*, 19, 21; *Def’u Metâ’ini’s-sûfiyye*, vr. 11b.

⁷³ Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sıhah Tâcü’l-luga ve Sıhahî’l-Arabiyye*, , Beyrut 1998, c. II, s. 1816.

İmam Muhammed ve Ebû Yusuf'un görüşlerini fetvaya esas almanın mahzuru olmadığını ifade etmiştir.⁷⁴ Üstelik Araf sûresi 55. âyetin cehrî zikrin bidat olduğuna delaleti kat'î değildir. Nitekim büyük Hanefi âlimlerinden Ebu Hafs en-Nesefî'nin (v. 537/1142) *et-Teysîr fi't-tefsîr* isimli eserinde yer verdiği İbn Abbas'ın ifadeleri konuyu açıkça ortaya koymaktadır. Zira İbn Abbas "tazarruan" ifadesinin sesli okumak, (cehran bi'l-lisan), "hîfeten" ifadesinin ise gizli okumak (sırran fi'l-kalb) anlamında olduğunu, "ve dûne'l-cehri" ifadesinin de haddinden fazla sesli okumama (lâ cehran müfritan) manasında olduğunu beyan etmiştir.⁷⁵ Akşemseddin'e göre bu rivâyet Ebû Hanife'nin cehrî zikrin bid'at olduğu yönündeki görüşüne bu âyetle istidlâlde bulunmadığını gösterir. Dolayısıyla İmam-ı Azam'ın bidatten kastının bidat-i hasene olması kuvvetle muhtemeldir.⁷⁶

Akşemseddin bu hususta rivâyetlerin birbiriyle çeliştiğini belirterek şöyle bir yorumda bulunmuştur: *"Zikir bir ibadettir. İbadeti çok yapmak ihtiyaten evladır. Nitekim Kur'ân'da "Ey iman edenler Allah'ı çokça zikredin" (Ahzâb 33/41) buyrulmuştur ki zikir ancak cehrî olursa çok olur. Çünkü hafî zikirde zâkirin nefsin ve şeytanın tasallutuna maruz kalma ihtimali daha fazladır ve bu durum zikri çok yapmasına engel olur."*⁷⁷ Akşemseddin cehrî zikrin bid'at ve mekruh olduğunu ileri süren ve bu hususta Ebû Hanife'yi kendilerine şahit gösteren zâhir ulemasının birbiriyle çelişen tutumlarına sözü getirmiş, İmam'ın dindeki gayretini, diğer söz ve davranışlarını, ahlâkını örnek almayıp onun sadık takipçileriymiş gibi bir tek bu hususta ona dayanmalarını sert bir şekilde tenkit etmiştir. Ona göre bu tip sözde âlimler, rüşvete dahi başvurarak makam ve kadılık kapma gayretine girerler. Oysa Ebû Hanife, Halife Mansur'un kadılık teklifini geri çevirmiş, bundan dolayı hapse girmiş ve orada vefat etmiştir. İmam hayatta olsaydı onların bu gibi çirkin ve yakışıksız hallerinden bizar olurdu diyerek İmâm-ı A'zâm ile aslında hiçbir ilgilerinin olmadığını savunmuştur.⁷⁸

Bazı sûflerin meşicid ve meclislerde Kur'ân ile şiiri birleştirmeleri yani Kur'ân'ın yanı sıra şiir de okumaları bir başka tenkit konusudur. Müellif bunun caiz olduğuna delili olarak Avârif'te yer alan bir rivâyeti göstermiştir: *"Bir gün Hz. Peygamber ashâbıyla beraber iken bir adam geldi. Sahâbilerden bir grup Kur'ân okuyor bir başka grup da şiirler okuyordu. Adam 'ya Resûlallah hem Kur'ân hem şiir*

⁷⁴ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 12a-12b.

⁷⁵ Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya nr. 96, c. I, vr. 314a.

⁷⁶ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 12b-13a.

⁷⁷ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 13a.

⁷⁸ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 13a.

ha!' dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber 'bir ondan bir bundan' diye cevap verdi."⁷⁹ Ayrıca Akşemseddin Hz. Peygamber'in mescitte torunu Hasan için bir minber kurdurduğunu, Hasan'ın bu minbere çıkararak Resûlullah'ı hicveden kişilere yönelik hiciv içerikli şiirler okuduğunu ve Hz. Peygamber'in bundan hoşlandığını ifade eden bir rivayete de yer vermiştir. Buradan Akşemseddin'in asıl itibariyle İslam inancına zıt bir karakter taşımayan şiirlerin mescitte okunmasını yadırganacak bir husus olarak görmediği anlaşılmaktadır.

7. Sûfilerin Kırk Günlük Halvete Girmeleri

Tasavvufi terbiye metotlarından biri olan halvetin de bid'at olarak değerlendirilmesine müellifimiz Hz. Peygamber'in Hira'da geçirmiş olduğu günleri delil göstererek karşı çıkmıştır. Ona göre Hz. Peygamber'in "Bir ay kadar Hira mağarasına mücavir oldum. Mücaveretimi tamamlayınca dağdan indim"⁸⁰ şeklindeki sözü ile Hz. Âişe'nin Resûlullah'a vahy uykuda gördüğü sadık rüyalarla başladı. Sabah aydınlığı gibi rüyalar görürdü. Daha sonra ona yalnızlık sevdirdi. Hira'ya gider orada uzun zaman ibadetle meşgul olurdu. Azığı bitince Hz. Hatice'nin yanına dönüp azık tedarik eder tekrar Hira'ya giderdi. Nihayet O Hira'da bulunduğu sırada Hakk (vahy) geldi"⁸¹ şeklindeki ifadeleri sûfilerin halvete uygulamasına delil olacak mahiyettedir. Hadislerin yanı sıra sûfi sözlerine de yer vererek konuyu izah etmeye çalışmıştır. Zünnûn el-Mısırî, bu hususta "halvetten daha çok ihlâsa teşvik eden bir şey görmedim. Halveti seven ihlâs direğine iyice sarılmış olur"⁸² demiştir. Yahya b. Muaz'ın şu sözü de konuyla ilgilidir: "Halvet siddîkların arzusudur."⁸³ Müellifimiz sûfilerin halveti kırk güne tahsis etme sebepleri üzerinde de durmuş, yine Kur'ân ve Sünneti temel alarak Allah'ın Hz. Musa ile sözleşmesinden bahseden âyette "kırk gece" ifadesinin geçmesini (A'raf, 7/142) ve "kırk gün Allah için ihlâsla amel eden kimsenin kalbinden diline doğru hikmet pınarları akar" hadisini⁸⁴ delil göstermiştir.⁸⁵

8. Sûfilerin Allah'ı Rüyalarında Gördüklerini İddia Etmeleri

Akşemseddin Allah'ın rüyada görülebileceği fikrini kabul etmemenin ve bunu zındıklık olarak değerlendirmenin, geçmiş ulema ve meşayha da itiraz etmek

⁷⁹ Ahmet Yıldırım rivayetinin mevzu olduğunu ifade etmiştir. bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000, s. 367; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 8a-8b. bk. Sühreverdî, age., s. 156

⁸⁰ Buhârî, Bed'ü'l-vahy, Bed'ü'l-halk, 6; Müslim, İman, 257.

⁸¹ Buhârî, Bed'ü'l-vahy, 3.

⁸² Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, c. I, s. 165.

⁸³ Attâr, age., c. I, s. 361.

⁸⁴ Aclûnî, age., c. II, s. 224.

⁸⁵ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 13b.

anlamına geldiğini belirterek bu hususta sûfilerin tenkit edilmesine itiraz etmiştir.⁸⁶ Zira muhaddislere göre rüyada Allah'ı, peygamberleri, melekleri, güneşi, ayı ve yıldızları görmek bizzat onları görmek demektir. Çünkü şeytan bunların sûretine bürünemez.

Müellif İbn Sîrîn'in rüya tabiri kitabında rüyada Allah'ı görmenin zenginliğe, Hz. Peygamber'i görmenin de fakirliğe işaret ettiği yönündeki beyanına yer vermiş ve *Hülâsatü'l-fetâvâ* ve *Fetâvâ-yı Kâdî Han* gibi eserleri referans göstererek Allah'ı rüyada görmenin caiz olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca kelâm kitaplarında Allah'ı rüyada görmenin caiz olduğuna dair Mutezile'ye karşı deliller serdedilmiş olmasını da önemli bir delil olarak zikretmiştir. Ona göre mümkün ve câiz olan bir şeyin vukuundan haber verene kâfir denemez. Dolayısıyla Allah'ı rüyamda gördüm diyene de kâfir denmemesi gerekir. Akşemseddin konuyla ilgili bazı sûfi sözlerine de yer vererek konuya açıklık getirmeye çalışmıştır. Ahmed b. Hadraveyh Allah'ı rüyasında görmüş ve kendisine şöyle hitab olunmuştu: "Ey Ahmed bütün insanlar benden bir şey isterler. Ancak Bâyezid-i Bistâmî sadece benden beni ister." Bâyezid de şöyle demiştir: "*Rüyamda Allah'ı gördüm. Bana 'Ey Bâyezid! Sana lazım olan benim. Sana lazım olana yapış'* dedi." Hz. Ali'nin (ra) "*görmediğim Allah'a ibadet etmem*" şeklindeki sözleri de dikkat çekici ifadeler arasındadır. Ayrıca müellifimize göre bu hususta birçok sûfiden bu tür sözler sadır olmuştur.⁸⁷ Kelâbâzî'nin *et-Taarruf* isimli eserini kaynak göstererek meşayihın tamamının baş gözüyle Allah'ı görmenin mümkün olmadığı ve bunu iddia edenin tezlil ve tekzib edilmesi gerektiği hususunda ittifak ettiğini ifade etmiştir. Ebû Said Harrâz ve Cüneyd gibi bazı sûfilere göre böyle bir iddia ileri sürmek Allah'ı tanımamanın tezahürüdür.⁸⁸ Akşemseddin bu noktada isim zikretmeden "*şeyhlik iddiasında bulunan kişi fetva vermeyi bilmez*" ifadesini kullanmıştır ki, mütercim Ali b. Hamza onun "müteşeyyih" ifadesiyle Fahreddin oğlunu kastettiğini belirtir. Çünkü tanrıyı düşte gördüm diyen kâfirdir fetvasını verenlerden biri de odur.⁸⁹ Akşemseddin böyle bir fetvanın hatalı olduğunu yine fıkha dayanarak ortaya koymaya çalışmıştır. Zira bazı fukahaya göre bir meselede kişinin küfrünü isbat eden bin vecih olsa buna karşılık küfrünü men eden bir vecih olsa fetva veren kişi o bir veche itibar etmeli

⁸⁶ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 15b.

⁸⁷ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 16a. Burada her iki Arapça nüshada yer almamasına karşılık tercümede müellife atfen şöyle bir cümle bulunmaktadır: "*Ben düşte ya da vakide dostunu her lahzada veya her saatte veya her günde veya her ayda veya her yılda ya da ömründe bir kere ya da birçok defa sûretsiz ve keyfiyetsiz görmeyen kişiye veli demem.*" Mütercimin "*bu sözden anlaşılın şu ki bu rüyet mertebelerinden biri veya hepsi müellife vaki olmuştur*" şeklindeki ifadesi dikkat çekicidir. Bk. *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 91b.

⁸⁸ Kelâbâzî, Muhammed b. İshak Buhârî, *et-Taarruf li Mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire 1980, s. 57-58; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 16b.

⁸⁹ Ali b. Hamza, *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 94b.

ona göre hüküm vermelidir. Pek çok İslâm âlimi fetva veren kişinin fetvasında daha kolay ve maslahata uygun olanı tercih etmesi gerektiğini ifade etmiştir. Hakkında ihtilaf olan bir konuda tekfire gitmek doğru değildir. Allah'ın rüyada görülmesi de ihtilafı bir konu olduğundan böyledir.⁹⁰

9. Sûfilerin Hz. Peygamber'in Mirac Gecesi Allah Teâlâ'yı Hem Zâhir Gözüyle Hem Kalp Gözüyle Gördüğü Yönündeki İnancı

Hz. Peygamber'in mirac gecesinde Allah'ı zâhir gözüyle gördüğünü kabul etmeyenlere Akşemseddin, Kur'ân-ı Kerim'den hareketle cevap vermiş ve Necm sûresinde geçen "*kalp gördüğünü yalanlamadı*" (Necm 53/11) şeklindeki âyetin *Tefsîrü'l-vâzih*'taki izahına işaret etmiştir. Buna göre "kezebe" fiili "kezzebe" manasındadır. Yani gönül gözü zâhir gözünün gördüğünü yalanlamadı, kalp gözü gördüğünü bir vehim değil hakikat olarak kabul ve tasdik etti anlamı çıkmaktadır.⁹¹ Müellif bu hususa açıklık getirmek için Gazâlî'nin *Miškâtü'l-envâr* isimli eserine müracaat etmiştir. Gazâlî'nin peygamberlerin sûretlerin ardındaki manaları müşahede ediş keyfiyeti bağlamında belirttiği üzere nebevi nurlar kimi zaman öyle kuvvetli, öyle baskın olur ki duyular onu kendi âlemine çekmekten âciz kalır. Peygamberin nurları duyuların sultasını ve hükmünü ortadan kaldırdığı için duyular onu nur-i ilâhîden başka bir şeye yönelmez. Nitekim uyku da duyuların etkisini ortadan kaldırır. Böylece başkasının uykuda gördüğünü, peygamber uyanırken görür.⁹²

Akşemseddin Hz. Peygamber'in mirac gecesinde rabbini baş gözüyle gördüğüne bir başka delil olarak da kendi görmüş olduğu rüyayı ve bu rüyada Allah Resûlü ile arasında geçen diyalogu şöyle anlatmıştır: "*H. 838 yılı şaban ayının 25. günü cumartesi sabahı mescitte itikafta iken rüyamda Hz. Peygamber'i gördüm. Kendi hey'eti üzere geldi ve yanıma oturdu. Bana miracını anlattı. Sözünü tamamlayınca elini öptüm ve şöyle dedim. Ya Resûlallah mirac gecesinde Rabbini baş gözüyle görüp görmediğin konusunda ulema ihtilaf etmiştir. Onu gördün mü? Bana keyfiyetini anlat. Hz. Peygamber konuşmadı. Ben bu konuyu gizlediğini düşündüm. Hz. peygambere sarıldım ve öptüm. Tekrar "Ya Resûlallah Allah'ın hakkı için işin hakikatini bana anlat" dedim. Bir müddet sessiz kalıp düşündükten sonra "Rabbimi baş gözüyle gördüm" dedi. Ben de "eğer gördüm diyorsan öyledir ya Resûlallah"*

⁹⁰ Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 16b.

⁹¹ Hicâzî, Muhammed Mahmud, *et-Tefsîrü'l-vâzih*, Kahire 1980, c. 27, s. 106. Burada yine sadece tercümede yer alan ve Arapça nüshalarda bulunmayan şu cümle bulunmaktadır: "Bir başka âyette yer alan "*sana gösterdiğimiz o temaşayı insanları sınamak için meydana getirdik*" (isra 17/60) ifadesi de şunu gösterir ki görmekten kasıt zâhir gözü ile görmektir. Çünkü rüyada görmek konusunda âyette geçtiği ifadeyle "fitne" yoktur ve rüyada görmeyi kimse yalanlamaz. Rüyada görme bir şüphe ve ihtilaf konusu olmaz." bk. *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 95a.

⁹² Gazâlî, *Miškâtü'l-envâr*, s. 75; Def'u Metâ'ini's-sûfiyye, vr. 16b

dedim. Böylece ilim adamlarının ihtilaf ettiği mesele benim için hallolmuştu"⁹³ Akşemseddin peygamberin, sair ölülerin ve gayba dair hususların rüyada görülebileceği kanaatindedir. Zira ölümden sonra gayba dair her şey açıkça bilinecektir ve uyku da bir tür ölümdür. Kur'ân'da da bu açıkça beyan edilmiştir. (En'am 6/60, Zümer 39/42) Dolayısıyla rüyada gaybî hususlar ince bir perde arkasından görülür ve bunlar tabire ihtiyaç gösterir. Ancak bazen de perdeler kalkar ve tabire muhtaç olmayacak şekilde apaçık bir şekilde görme söz konusu olur. Müellifimiz bunları inkâr eden, Hz. Peygamber'i rüyada gördüğünü veya gaybî hususlara rüya yoluyla vakıf olduğunu söyleyen evliyayı zındıklıkla itham eden kimselerin söz konusu yaklaşımının son derece hayrete şayan olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴ Akşemseddin şöyle demiştir: "Sûfilerin yaptıkları ve yapmakta oldukları her şey güzeldir. Gönüllerini bağladıkları ve inandıkları her şey doğru inançtır. Ta'n eden mukallitler ta'n ettikleri muhakkiklerin tattığı zevki tatmadılar." Bu noktada "tatmayan bilmez" sözünü zikreden müellifimiz kişinin bilmediğinin düşmanı olduğunu ifade etmiştir. Akşemseddin burada isim zikretmeden *Miškâtü'l-envâr*'dan alıntı yapmıştır. "Peygamberlerden istifade edenler arasında bazıları işittikleri şeyler hususunda mutlak taklit içerisinde olup bazıları da basiretten bir pay almıştır. Taklitçinin misali haber, basiretten pay alanın misali ise şuledir. Zevk sahibi bazı hallerde peygamberle müşterektir. Bu ortaklığın misali ısınmaktır. Ancak ateşin yanında olan ısınır, ateşin haberini işiten değil."⁹⁵ Akşemseddin peygamberin müşahedesinin sıradan bir insanın müşahedesiyile mukayese edilmesinin mümkün olmadığını ortaya koyarak miracta Hz. Peygamber'in rabbini baş gözüyle de gördüğü yönünde görüş belirtmiş, üstelik de rüyası aracılığıyla bu görüşüne Hz. Peygamber'i şahit göstermiştir.

10. Sûfilerin Nurlara ve Keşiflere Mazhar Oldukları İddiası

Akşemseddin'e göre zevk ehlinin peygamberle ortak olduğu husus nurlara mazhar olmalarıdır. Müellif 'bu zamanda kendisine nur hâsıl olan kişi yoktur' diyen kimselerin irfan makamına henüz erişememiş olduklarını ileri sürmüş, fikrini desteklemek için de bir hadise ve hadisin İmam Türbüştî tarafından yapılan şerhine yer vermiştir. Buna göre İbn Amr İbni'l-Âs şöyle demiştir: Hz. Peygamber elinde iki kitap olduğu halde yanımıza geldi: "Sağ elindeki kitap için bu âlemlerin rabbinden gelen bir kitaptır. İçinde cennet ehlinin isimleri vardır. Hatta onların babalarının ve kabilelerinin isimleri de mevcuttur. Sonunda da icmal yapmıştır. Bunlara kesinlikle ne ilave ne de eksiltme yapılır" dedi. Sonra sol elindekini göstererek "bu da âlemlerin rabbinden gelen bir kitaptır. İçinde cehennem ehlinin,

⁹³ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 17a.

⁹⁴ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 17a-17b.

⁹⁵ Gazâlî, *Miškâtü'l-envâr*, s. 70. *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 17b-18a.

onların babalarının ve kabilelerinin isimleri vardır. Bunlara kesinlikle ne ilave ne de eksiltme yapılır” buyurdu. Daha sonra Resûlüllah iki kitabı bırakıp eliyle işaret ederek dedi ki: “Rabbiniz kullardan artık fâriğ oldu. Bir kısmı cennetlik bir kısmı da cehennemlidir.”⁹⁶ Türbüştî hadisin şerhinde zamanımızda ilimde derinleşmiş ve ilmîni tasavvuf yolunda mükâşefelerle desteklemiş bir kimseden şöyle bir söz işittim diyerek şu cümleyi kaydetmiştir: “Başkalarının ancak rüyada iken gördüğünü uyanıklık halinde gören kimselerin her zamanda mevcut olduğuna inanmayan kişi, nübüvvete hakiki manada iman etmemiş demektir.” Dolayısıyla Hz. Peygamber’e imanın bir gereği olarak ümmetin havası içinde bu gibi hal ve mükâşefelere eren kimselerin olabileceğine şaşırılmamak ve bunu uzak bir ihtimal görmemek gerekir.⁹⁷

Müellifimiz kalbi hased, riya, kin ve su-i zan gibi kötülüklerle dolu olanları bir tarafa bırakıp sırf kıskançlıklarından dolayı sûfileri ayıplayanların ve tenkit edenlerin uzak durulması gereken kimseler olduğu ve böyle bir tavrın son derece tuhaf bir tavır olduğu üzerinde durmuştur. Halbuki sûfilerin ibadet etmekten ve Allah’ın dinine yardım etmekten başka ayıpları yoktur. Tenkide müstahak olanların değil de olmayanların maruz kalmasını, yaşadığı dönemin taassuptan ve bilgi azlığından kaynaklanan garipliklerinden biri olarak değerlendirmiştir.⁹⁸ O Mü’minlere karşı hüsn-i zan sahibi, irade ehli, sâlih ve zikir ehli fukaranın sohbetine devam etmek gerektiğine işaret etmiştir. Nitekim Allah Teâlâ’nın Hz. Peygamber’e yapmış olduğu şu iki uyarı bunu teyid eder. “Rablerinin rızasını isteyerek sabah akşam O’na yalvaranları kovma!” (Enam 6/52) ve “(Resulüm) sabah akşam rablerine sırf onun rızasını dileyerek dua edenlerle birlikte candan sebat et. Dünya hayatının süsünü isteyerek gözlerini onlardan çevirme.” (Kehf 18/28)⁹⁹ Akşemseddin Hz. Mevlânâ’nın sâlihlerin sohbetine devam etmenin gerekliliğine işaret eden bir beytine yer vermiştir:

Yürü çabucak kendine bir Hakk dostu ara; böyle yaparsan Allah senin dostun olur, yardımcın olur

*Yalnızca bir köşeye çekilip dünyaya gözünü kapamış, bu yüzden hakikati görmüş olan erler de bu hali yine bir dosttan öğrenmişlerdir.*¹⁰⁰

⁹⁶ Tirmizî, Kader, 8.

⁹⁷ Türbüştî, age., c. I, s. 62-63; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 18a.

⁹⁸ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 18a-18b.

⁹⁹ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 18b-19a.

¹⁰⁰ Mevlânâ, *Mesnevî*, trc. Şefik Can, c. II, s. 258, 23-24 beyit. Mevlânâ’nın beyti Milli Ktp. nüshasında bulunmamaktadır. Bk. vr. 33b. Bundan sonra bu nüshada yer almayan cümleler köşeli parantez içerisinde gösterilecektir.

Müellifimiz kalbin Allah'ın tecellisine mazhar olduğu bilincine sahip olmak gerektiğini, bu takdirde haya duygusunun kişide tam anlamıyla yerleşeceğini ifade etmiş, bunun yanında kalbe gelen havâtır ve organlardan sadır olan hareketler hususunda da dikkatli olmak gerektiğini belirtmiştir. Ancak bunların gerçekleşmesi dört şeye bağlıdır: Az yemek, az uyumak, az konuşmak ve insanlardan uzak durmak. Söz konusu dört şart gerçekleştiğinde de ehl-i hakkın maksudu olan dört marifet hâsıl olur: Az konuşmak Allah'ı bilmeyi sağlar.¹⁰¹ Yine Mevlânâ'dan şu beyti nakleder:

[Ey hakikati arayan kişi bu ağız bağla. Yani çok yemekten, çok konuşmaktan vazgeç. Çünkü bunlar hakikat âlemi için birer göz bağıdır.

Fazla yemenin ve değersiz şeyler konuşmanın mana âlemini müşahede etmeye engel olduğunu gör.]¹⁰²

Uzlet dünyayı bilmeyi, açlık şeytanı bilmeyi, az uyku da nefsi bilmeyi sağlar. Her kimde bu özellikler bir araya gelirse o kişinin beşeriyeti melekiyete, kulluğu efendiliğe, gafleti diriliğe, gaybeti şehâdete, bâtını zâhire, mukayyetliği mutlaklığa dönüşür.¹⁰³ Kalbinde mertebesine göre nurlar parıldar ve bu nurlar vücudundaki birçok delikten çıkar. Müellif bu noktada Gazâlî'nin *Miškât*'ına atıfta bulunur: “Eğer hassas ruhun özelliğine bakacak olursan, nurlarının gözler, kulaklar, burunlar gibi çeşitli deliklerden çıktığını görürsün.”¹⁰⁴ Kalbinde nurlar parıldayan kişi bir halden bir hale geçer ve bir makamdan daha yüce olan diğer bir makama yükselir. Yükseldikçe de her biri diğerinden daha latif olan perdeler müşahede eder. Neticede perdeler kalkar ve hiç görmez hale gelir. Çünkü bu perdeler insanın nurlarının renkleridir ki bazen açığa çıkar bazen gizlenir. Akşemseddin “hiçbir vakitte ve hiçbir halde zail olmayan ve her türlü keyfiyetten münezzeh olan nurun bizde hâsıl olması gerekir” der.¹⁰⁵ Bu da kendinden başka nurlarda zuhûr eden bütün renklerden münezzeh olan nurların nurunun nurudur Aynı zamanda insan idrakinin erişebileceği ay, güneş, yıldız vb. gibi her türlü şekilden münezzehdir. Ayrıca renk ve şekillerden münezzeh olduğu gibi nurlar suretinde veya hayâlî ya da misâlî surette zuhûr etmekten de münezzehdir. Kısacası müellifimizin ifade

¹⁰¹ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 19a.

¹⁰² Mevlânâ, age., c. II, s. 257.

¹⁰³ Mütercim Ali b. Hamza, gafletin diriliğe dönüşmesini “gönlün diriliğe kavuşması”, bâtının zâhire dönüşmesini bâtında görülebilecek şeylerin zâhirde de görülebilmesi olarak tercüme etmiştir. Mukayyetliğin mutlaklığa dönüşmesini ise “vücûd-ı mecâzîsi ile mukayyetliği vücûd-ı mutlakı ile mevcut olmaya dönüşür” şeklinde ifade etmiştir. Kalpte nurların parlaması hakkında da “bir mertebede kırmızı, bir mertebede sarı, bir mertebede mavi, bir mertebede yeşil, bir mertebede mor renkte nurlar hasıl olur” demiştir. *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 108b-109a.

¹⁰⁴ Gazâlî, *Miškâtü'l-envâr*, s. 79.

¹⁰⁵ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 19b.

etmek istediği şey, nurların nuru olan Allah'ın her türlü renkten, şekilden ve insanın idrak edebileceği herhangi bir surette zuhur etmekten münezzehtir olduğudur.

Ariflerden birisi şöyle demiştir: *“Eğer arifin kalbinde olan nur dünyaya zuhur etseydi yeryüzünde hiçbir şey kalmazdı.”* Akşemseddin Gazâlî'nin kitaplarına bilhassa da *Mişkât*'a inanıp da sûfilere nurların hâsıl olmasını inkâr eden, onlara sû-i zan besleyen üstelik nurun onlara şeytandan geldiğini iddia eden kimselere şaşırıldığını ifade etmiştir. Bu yaklaşımı kabul etmenin mümkün olmadığını belirten müellifimiz, sûfilere nurların zikrullah ile hâsıl olduğunu belirtmiştir. Zikrullah ise şeytanı uzaklaştırır ve vesvese vermesine engel olur. Nitekim bir hadis-i şerifte Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *“Kul Rabbini zikrettiği zaman şeytan iner ve kaçar. Ancak kişi zikirden gafil olunca ona vesvese verir.”*¹⁰⁶ Müellifimize göre asıl şeytan, karanlığı değil de nuru şeytana atfeden kişidir. Müellifimiz anlattıklarının bir takım rumuz ve işaretleri barındırdığını ve ancak ehlinin anlayabileceğini beyan etmiştir. Akşemseddin gönlünü bu tür ilme açmayan kişinin anlamaya çalışmaktan vazgeçmesini tavsiye eder. Zira her ilmin bir ehli vardır. Kişi hangi iş için yaratıldıysa ona o iş kolay gelir.¹⁰⁷ Nitekim Cafer-i sadık şöyle buyurmuştur: *“İbareler avam, işaretler havas, remizler evliya ve hakikatler enbiya içindir.”* Evliyanın sırlara ve inceliklere dair söylediklerini inkâr eden kimse, enbiyanın sözlerini inkâr eden kimse gibidir. Bu kimsenin durumu peygamberlerin sözlerini *“bunlar eskilerin masallarındır”* diyerek reddeden inkârcıların durumuna benzer. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: *Gizli bir ilim nev'i vardır. Allah hakkında marifet sahibi olanlardan başkası (ulemâu billâh) bunu bilmez. Bu ilimden bahsedenleri ise Allah hakkında aldanış halinde olanlardan başkası inkâr etmez.”*¹⁰⁸ [İmam Zeynelabidin de şöyle demiştir: *Bende nice ilmin cevheri vardır ki ben onu izhar etseydim bana sen puta tapıyorsun der, Müslümanlar kanımı helal sayarlardı.*]¹⁰⁹

Akşemseddin'e göre şehâdet âleminde bir sûreti mevcut olan her şeyin gayb âleminde bir manası ve hakikati vardır. Gayb âleminde olan her şeyin de şehâdet âleminde bir misali vardır. Nitekim Hz. Peygamber: *“Ey Allahım bana eşyayı olduğu gibi göster”* şeklinde dua ederdi. Âhirette her varlığın sûreti ve hakikati ortaya çıkar. Fakat hakikatler ve manalar sûretler üzerinde galip olur. Âhirette herhangi bir şeyin sûreti biaynihi görülür. Bunu gören kişi onu tanır ve der ki *“bu daha önce*

¹⁰⁶ Buhârî, Tefsîr, (sûre 114), 1.

¹⁰⁷ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 20a.

¹⁰⁸ *Deylemî, Firdevsü'l-ahbâr*, c. I, s. 210. Ahmet Yıldırım muteber kabul edilen kaynaklarda yer almayan ve isnadı zayıf olan rivayete ihtiyatla yaklaşmak gerektiğini belirtmiştir. bk. Yıldırım, age., s. 310.

¹⁰⁹ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 20b.

dünyada bize rızık olarak verilen şeydir.” Orada herhangi bir şeyin ismi ve sûreti dünyadaki gibidir. Ancak lezzeti dünyadaki lezzeti gibi değildir. Bunun için İbn Abbas “dünyada mevcut olan şeylerin, cennette isimlerinden başka bir şeyleri yok” demiştir. Müşahede ehli, mücahedelerinin semeresi olarak gönül cennetine girdikleri zaman türlü türlü halleri bir sûrette müşahede ederler. Mutavassıt evliyâdan bazıları müşahede ettiği şeyi daha önce de müşahede ettiğini, sûret olarak aynı ancak mana olarak farklı olduğunu anlar. Bunun örneği şudur. Hz. Musa’nın hidayet nurunu ateş sûretinde görmesi gibi sâlik nuru ateş sûretinde görür. Nitekim Hz. Musa “ben bir ateş gördüm.” (Tâhâ 20/10; Neml 27/7; Kasas 28/29) demişti. Yine sâlik fitratı süt şeklinde görür.¹¹⁰ Bir kişi akli başında değilken herhangi bir şey görse o şey ya zâhir âleme ya da bâtın âleme aittir veya hem zâhir hem bâtın âleme aittir. Zâhir âleme ait olan şey tabir edilebilir fakat bâtın âleme dair olan şey sadece zikir ehli sâlikler tarafından bilinebilir. Müellifimiz bahsettiği bütün bu hususların hakiki manada anlaşılabilmesi için bir şeyhin hizmetine girmek ve sohbetine dâhil olmak gerektiğini ileri sürmüştür. Ancak şeyhe intisab sağlam bir irade ile olmalı, zâhirî ve bâtınî irşadında onun tasarruflarına ve emir ve yasaklarına itaat etmelidir. Kuru bir sözden öteye geçmeyen bağlılığın bir değeri yoktur. Böylece sâlik şeyhinin sahip olduğu velâyet nuru sayesinde daha önce görmediği ve duymadığı mana ve sırları görür ve duyar hale gelir.¹¹¹ Bununla beraber bir mürid henüz vakti gelmeden şeyhinden ayrılırsa tekrar geri dönünceye kadar şeyhin velayet nuru o müritten gider yahut perdelenir. Adeta kör ve sağır gibi olur. Bir müridin şeyhinden uzaklaşması ve perdelenmesi ile bir ümmetin peygamberin sohbetinden uzaklaşması birbirine benzer. Nitekim Kur’ân’da Allah Hz. Musa’ya şöyle hitab etmiştir: “Senden sonra biz kavmini imtihan ettik.” (Tâhâ 20/85) Bir yolcu yol arkadaşlarından ayrılırsa eşkiyaya veya vahşi hayvanlara av olması muhtemeldir. Müellifimize göre şeyh sohbetinden uzak olduğu halde habis veya latif ruhları gördüğünü, velâyet-i hâssaya mazhar olduğunu iddia eden kişi şaşılacak bir kişidir. Zira o henüz velâyet-i âmme ile velâyet-i hâssa arasındaki farkı dahi bilmemektedir. Bu tavır onun ahmaklığının ve hayâsızlığının bir eseridir. Üstelik söz konusu iddialara sahip olan kimse, haram yer, haram giyer, haram konuşur, ibadetler hakkında bilgisi yoktur ve revatib sünnetlere devam etmenin Allah’a yaklaştırdığından habersizdir. Bütün bunlara rağmen kendisinin veli olduğunu zanneder ve iddia eder. Ebu Hamza Horasanî şöyle demiştir: “Allah’a giden yolun tek delili, Peygamber’in hallerine, davranışlarına ve sözlerine ittiba etmektir. Tıpkı Kur’ân’da ‘Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun...’ (Âl-i İmran, 3/31)

¹¹⁰ Def’u Metâ’ini’s-sûfiyye, vr. 21a.

¹¹¹ Def’u Metâ’ini’s-sûfiyye, vr. 21a.

*buyrulduğu gibi.*¹¹² Peygamberin sözlerine ittiba etmek nefis ile kabul etmektir. Davranışlarına tâbi olmak kalben kabul etmektir. Hallerine tâbi olmak ruhen kabul etmektir. Sehl b. Abdullah Tüsterî şöyle demiştir: “*Kitabın ve sünnetin şahitlik etmediği her vecd ve hal bâtıldır ve böyle bir hali iddia eden her kimse de meftundur.*”¹¹³

Akşemseddin’e göre hal ve makamın doğruluğuna ancak ya kitap ya sünnet ya da selef sözü delil olur. Akşemseddin bu noktada sûfilik iddiasında olanlar arasında hangi zümrenin doğru yol üzere olduğunu ortaya koymak için söz konusu iddia sahiplerini dört gruba ayırmıştır: Bunlardan ilk grup Vücûdîlerdir (Vücûdiyyûn). Onlara göre Hakk küll-i tabîî gibidir. Tahakkuk ve taayyünü zatında değil ancak mükevvenattadır.¹¹⁴ Müellifimize göre bu taife söz konusu görüşleriyle Allah’ın yaratıcılığını dolayısıyla da şu âyeti inkâr etmiştir: “*O her şeyin yaratıcısıdır. Ona kulluk edin.*” (En’am 6/102) Aynı zamanda şu hadisi de inkâr etmiş olurlar: “*Gizli bir hazine idim bilinmeyi sevdim ve mahlûkâtı yarattım.*”¹¹⁵ Zira bu hadisten anlaşılan Allah’ın mahlûkâttan önce var olduğu ve mahlûkâtı kendi varlığını bilmeleri için yarattığıdır. İkinci grup hulûl ehlidir. Onlara göre Hakk bedenlere ve ruhlara hulûl etmiştir. Üçüncü grup mülhid ittihad ehlidir. Onlar da “*Biz Hakk ile ittihad etmişiz ve onun zatı bizden ayrılmaz*” derler. Dördüncü grup müellifimize göre muhakkiklerdir ki bu gruba göre de zâtında vücûd sahibi olan Hakk, yarattıklarından önce taayyün etmiştir. Zâtını bilir ve kendi sıfatları gereğince mahlûkâtını yaratmayı bilir. Nurlu kereminin feyziyle gölge varlıkları izhar etmiştir.¹¹⁶ Hakk Teâlâ’nın ilmi mevcudâttan ayrılmaz. Müellifimiz dördüncü grubun doğru yol üzere olduğunu ifade etmiştir. Zira Allah buyurmuştur ki: “*Allah her şeyi ilmiyle kuşatmıştır.*” (Talâk 65/12), “*Allah her şeyi bilir.*” (Bakara 2/282; Nisa 4/176; Nur 24/35, 64; Hucûrât 49/16) Akşemseddin nurları müşahede edecek noktaya ulaşan hakiki veliler ile bunun sadece iddiasına sahip sahte veliler arasını ayırma bir anlamda kalp akçeyi ifşa etme amacına matuf olmak üzere velâyet konusuna girmiştir. Ona göre velâyet özel ve genel olmak üzere ikiye ayrılır. Velâyet-i hassanın iki tarafı vardır. Biri edna tarafıdır ki, bu ibadet, zikir,

¹¹² *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 21b.

¹¹³ Sühreverdi, age., s. 87; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 22a.

¹¹⁴ Vücûdiyye: Panteizm. Allah’ın kâinatın toplamından ibaret olduğunu savunan, her şey O’dur diyen anlayış. Vücûdiler Tanrı’nın evrenden ayrı, bireysel varlığı, bilinç ve iradesi olan bir varlık olarak görülmesine karşı çıkıp Tanrı’nın evrenin iç ilkesi olduğunu öne sürmüşlerdir. Vücûdiyye ikiye ayrılır: 1) Vücûdiyye-i tabiiyye: Natüralist panteizm. 2) Vücûdiyye-i maddiyye: materyalist panteizm. Bk. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 536; Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Ankara 2003, s. 370; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 761.

¹¹⁵ Aclûnî, age., c. II, s. 132.

¹¹⁶ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 22a.

Kur'ân ve abdest nuruyla kalbin ve azaların cilalanması ve parlamasını ifade eder. Bir de a'lâ tarafı vardır ki bu nihayetsizdir. Velâyet-i âmmeye gelince müellifimiz bunu iman esaslarını kabul ile açıklamıştır. Yani Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, âhiret gününe, kadere, hayrın ve şerrin Allah'tan olduğuna inanmaktadır.¹¹⁷

Müellifimize göre ilâhî makamlara ulaşmak isteyen kişi ibadetlere devam etmeli ve mücâhedenin zorluğuna göğüs germelidir. İbadet beş kısma ayrılır: Bedenin ibadeti, Allah'ın emrettiklerini yapıp yasaklarından sakınmak şeklinde gerçekleşir. Nefsin ibadeti, tarikat edepleri ile edeplenmektir. Bu yeme, içme vs. konularda nefse uymayı terk edip ona muhalefet etmeye devam etmek ile olur. Kalbin ibadeti, dünya ve içindekilerden yüz çevirip âhirete ve onun güzelliklerine yönelmektir. Sırrın ibadeti, Allah'a mahabbet ile iki cihan ilgisinden de hâli olmaktır. Ruhun ibadeti ise müşahedeye ermek için varlığı mahvetmekle olur. Akşemseddin'e göre bu sayılan ibadetleri yerine getirmediği halde ruhları gördüğünü iddia eden kimse ya hayal görmektedir veya yalan söylemektedir.¹¹⁸ Nitekim Kur'ân'da şöyle buyrulmuştur: *"Ona kulluk et. Ona ibadette sabırlı ve metanetli ol."* (Meryem 19/65) Zira mücâhede müşâhedeyi doğurur. Allah'ın cemaline müştak olan sadık ve muhib sâlik, çeşitli engellerden geçmeksizin celâlinin perdelerine ulaşamaz. Meşakkat olmadan vusûl olmaz. Bunun için Hz. Peygamber *"hiçbir peygamber benim kadar eziyete uğramadı"*¹¹⁹ demiştir. Hz. Peygamberden başka hiç kimse *"Makam-ı ev ednâ"*ya erişmedi ve onun kadar hiç kimse de seyr-i ilâllah, seyr-i fillâh ve seyr-i billâhta sıkıntı çekmedi. Seyr u sülûkta sâliklerin eziyeti vücutlarını eritmek ile olur. Seyr-i ilâllahta ef'âli, seyr-i fillâhta sıfatları, seyr-i billâhta zâtı eritmek gerekir. Müellife göre seyr-i ilâllah ve seyr-i fillâh sonlu ve sınırlıdır ancak seyr-i billâh değildir. Seyr-i fillâh tevhid makamı, seyr-i billâh vahdet makamıdır. İbnü'l-Fâriz'ın (v. 632/1235) Kaside-i Tâiyye şerhinde Fergânî (v. 699/1300) büyüklerden pek çoğunun bunu inkâr ettiklerini ifade etmiştir.¹²⁰

İnsanların eziyetlerine sabreden kişinin kalbi nurlanır. Allah'ın nazarı ve inayeti ile bir kimsenin kalbine nur girdiği zaman da insanların eziyeti o nuru kalbinden çıkaramaz bilakis sabrı ve tevekkülü nedeniyle daha da artar. Nitekim

¹¹⁷ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 22b.

¹¹⁸ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 22b.

¹¹⁹ Münavî, *Feyzül-kadîr*, Beyrut 1972, c. V, s. 430, h. No. 7852. Hadis kaynakta "hiçbir peygamber" şeklinde değil "hiçbir kimse" şeklinde yer almaktadır.

¹²⁰ Fergânî, Sa'deddin Muhammed b. Ahmed, *Münteha'l-medârik fi şerhi tâiyyeti İbni'l-Fâriz*, Beyrut 2007. Mütercime göre büyüklerden bir çoğunun inkâr ettiği şey, seyr-i billâhın nihayeti olmadığı hususudur. Çünkü eğer seyr-i billâhın nihayeti yoksa hiç kimse için fena fi'z-zât söz konusu olamaz. *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 127b-128a.

Allah şöyle buyurmuştur: “Bir kısım insanlar Mü’minlere ‘düşmanlarınız size karşı toplandılar. Aman sakının onlardan’ dediklerinde bu onların imanlarını bir kat daha arttırmış ve ‘Allah bize yeter, O ne güzel vekildir’ demişlerdir.” (Âl-i İmran 3/173) Allah Muhsinleri sever çünkü onlar çeşitli mihnetlere müptela olurlar. Mihnetler, erenlerin cevherini ortaya çıkarır, Allah katındaki kadrini kıymetini gösterir. Sıkıntılara sabrettikleri oranda erenlerin cevheri artar. Yine sıkıntılara sabredenlerin kalp aynaları kirlerden arınır, nefsleri kötü huylardan temizlenir. Aynı zamanda insanîyet madeninden güzel kulluk cevheri zorluk ve sıkıntı zamanlarında ortaya çıkar. Hz. Eyüb’te olduğu gibi. Nitekim Allah onun hakkında şöyle buyurmuştur: “O ne güzel bir kul” (Sâd 38/44) Veli o kişidir ki, insanların ezasına tahammül eder, maruz kaldığı sıkıntılardan dolayı şikâyet etmez, iddia sahibi olmaz ve toprak gibi olur ki toprağa pek çok pislik atılır ama ondan hep güzel şeyler biter.¹²¹ [Bela dostluk altınının saflığını ortaya koymak içindir. Çünkü dostluk için bela, altın için yalın gibidir.] Kişinin Allah katında mertebesi yükseldiği oranda cefası artar. Afiyet, bunun kadrini bilmeyen için hastalık gibidir. Bela ise onun kadrini bilen için deva gibidir. Belanın kadrini bilen kişi, Allah’ı sözde değil de hakiki manada seven kişidir. Sahte sevgi mahubundan gelen en ufak bir eza ve cefa ile zâil olur. Halbuki hakiki sevgi mahubunun cefası ne kadar güçlü ve çok olursa olsun zayıflamaz. Bundan dolayı sâdik bir sâlik şeyhini nefsinin hevasından değil de hakiki bir mahabbetle sevmelidir. Şeyhine itiraz etmemeli ve ondan ne görürse görsün inkâr etmemelidir. Yine sâlik sülûku tamamlanıncaya kadar bir başka şeyhe iltifat etmemeli, başka şeyhin terbiyesine girme arzusu taşımamalıdır.¹²² Çünkü meşayihın yolları ve yöntemleri muhtelifdir. Her biri kendi hal ve makamı üzere bir yol vaz’ etmiştir. Bazısının tarîki insanlarla bir arada olup onları terbiye etmeye dayanır. Bazısı yalnızlığı tercih edip insanlardan uzak durur. Bazısı namaz, oruç vb. ibadetlerden daha çok virde önem verir. Bazısı da insana hizmeti esas alır. Eğer sâlik sülûku esnasında herhangi bir makamda takılıp kalsa sağlam bir irade sahibi olduğu sürece bu fetret ve sürçme ona zarar vermez. Şeyhinin himmetiyle bunu atlatır. Ancak sâlikin irade yolunda ayağı kayar ve şeyhinden uzaklaşıp yüz çevirirse, şeyhi de onun sohbetinden kovarsa, bunun ardından dünyevî işler peşinden koşar veya şeyhlik taslamaya kalkıp mürid toplama derdine düşerse ebediyen iflâh olmaz. [Şeyhlik imanın îkâna, îkânın ihsâna, ihsânın ‘iyâna, ‘iyânın gayba, gaybın şehâdete dönüşmesini gerektirir.]¹²³

İman aşağı mertebedeki avâmın mertebesidir ve iman esaslarını kabulü içerir. Îkân bir öncekinden daha yüksek mertebeye sahip olan avâmın

¹²¹ *Def’u Metâ’ini’s-sûfiyye*, vr. 23b.

¹²² *Def’u Metâ’ini’s-sûfiyye*, vr. 24a.

¹²³ *Def’u Metâ’ini’s-sûfiyye*, vr. 24b.

mertebesidir. İnkân İslâm kelimesi ile özdeştir. Bu mertebe Allah'tan başka Tanrı olmadığına ve Hz. Peygamber'in O'nun elçisi olduğuna inanma, namaz kılma, oruç tutma, zekât verme ve hacca gitmeyi içine alır. İhsâna gelince o da iki çeşittir. Birincisi kulun Allah'ın kendisini gördüğü ve her haline muttali olduğu şuuruyla amel etmesidir. İkincisi, ki bu daha yüksek bir mertebedir, kulun Allah'ı görüyormuş gibi ibadet etmesidir. İhsân mertebesi havâssa ait bir mertebedir. Ancak burada önemli olan şu ki avâm ve havâs bütün iman edenlerin ortak özelliği gayba iman etmiş olmalarıdır. İmânu'l-'iyânî Allah'ın sıfatlarından bir sıfatı ile kuluna tecelli etmesidir. Allah tecelli ettiği zaman da adeta vücûdunun bütün cüzleri Allah'a iman ve itaat eder. Bu da ehassü'l-havâssın mertebesidir. Bir de imânu'l-aynî vardır ki bu da ehassü'l-ehassın mertebesidir. Celâl sıfatının tecellisiyle enâniyet perdeleri kalktıktan sonra hasıl olur.¹²⁴ Allah celâl sıfatıyla kulunu kendisinden fani eylese cemal sıfatıyla bâkî eyler ve o kulun imanı imân-ı aynî olur. Hz. Peygamber'e kâmil manada tabi olmakla bütün meşrebler meşrebi olur.¹²⁵ Ancak bekâ billâha ulaştıktan sonra da nefsinin sevk ve idare etmekten, heva ve arzularından men etmekten ve nafilâ namaz, oruç gibi ibadetler ile çeşitli iyilikler yapmaktan müstağni olmaz. Akşemseddin bu noktaya ulaştıktan sonra kulun nafilâ ibadete ihtiyacı kalmayacağı, lezzet ve arzular karşısında nefsinin artık serbest bırakabileceği yönünde anlayışa sahip kimselerin bulunduğunu belirterek bunun yanlış bir yaklaşım olduğunu ifade etmiştir. Çünkü arzu ve lezzetlere dalmak ârifi makam ve menzillerinde duraklatır, yükselmesine engel olur. Bir başka grup da farzları eda etmeyi yeterli görüp yeme ve içme vb. nefsanî arzulara uymada aşırıya gitmenin bir sıkıntı oluşturmayacağını düşündü. Müellife göre bu düşünce sekr halinin bir eseri, hal nuruyla kayıtlı olmanın ve hal nurundan bütünüyle kurtulup Hakk nuruna ulaşamamanın neticesidir. Hal nurundan sıyrılıp Hakk nuruna ulaşan kişide sekr halinin eseri kalmaz. Kendini yüce makamlara erişmiş biri olarak değil sıradan bir mü'min gibi görür. Nafilâ ibadetlerle Allah'a yakınlaşır. Artık bu noktada kul nefsinin tezkiye etmek sûretiyle ona boyun eğdirmiş ve esir almıştır. Bundan dolayı kimi zaman ona yumuşaklık göstererek isteklerini verir kimi zaman da iyiliği için arzularından men eder. Çünkü artık ona malik olmuştur ve nefsi zabt etmek veya serbest bırakmak kulun seçimine kalmıştır.¹²⁶

Başlangıçta sâlik için ameller hallere perde olur. Bütün dikkatini teksif ettiği ameller sebebiyle gaybî vâridattan mahrum olur. Daha sonraki mertebelerde haller amellere perde olur. Nihai mertebelerde ise ne ameller hallere ne de haller amellere

¹²⁴ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 25a.

¹²⁵ Mütercime göre meşreb-i iman, meşreb-i ihsan, meşreb-i ihlas, meşreb-i 'ayân ve meşreb-i ayn o kulun meşrebi olur. Bk. *Kâşifü'l-müşkilât*, vr. 139 b.

¹²⁶ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 25b.

perde olur. Akşemseddin'in bu ifadeleri kemale erdiğini dolayısıyla ibadet ve taatin kendisine artık gerekmediğini iddia eden kimselere cevap niteliğindedir. Bir kimse hakikatlere vakıf olduğunu ve kemale erdiğini iddia ederek amelleri terk etse iddiası batıldır. Zira hakikatlere vakıf olmak Hz. Peygamber'e tam bir ittibayı gerektirir. Hakikate vakıf olmayan müşahedeye eremez. Müşahede zevkî tecrübeye bağlıdır. Bu zevki tatmayan kimse adeta hayvanlara ortaktır. Vecd sahibinin vecdine hayret eder ve onun halini inkâr eder. Bütün zevk ehli bir araya gelip ona zevkin manasını anlatmaya çalışsa bunu başaramazlar. Çünkü tatmayan bilmez. Akşemseddin bu noktada Gazâlî'nin *Mişkât*'te kaydettiği tavsiyeyi eserine aynen alır ve der ki "ey yiğit zevk ehlinden olmaya gayret et. Eğer buna gücün yetmezse onu bilenlerden ol. Buna da gücün yetmezse hiç değilse zevkin varlığına inananlardan ol. İlim imanın, zevk de ilmin üstündedir. Zevk bir vicdân, ilim ise bir kıyastır. İman ise sadece takliden kabul etmektir. Şu halde vicdan ve irfan ehline hüsn-i zan et."¹²⁷ Müellifimiz konuyu bir de şiir diliyle izaha gider ve yine Mesnevî'ye başvurur:

[Hızır'ın bazı davranışlarından, yaptığı bazı işlerden Musa'nın aklı bulandı

Hızır'ın yaptıkları Musa'ya uygun gelmedi çünkü onda Hızır'ın sezisi yoktu.]¹²⁸

Akşemseddin sözü tekrar şeyhe tam bir ittibanın gereğine getirerek bu hususta müridin düşebileceği hatalara işaret eder. Bir mürid şeyhi tarafından kovulsa nurunun zâil olması sûretiyle kalbi ölür. Bu noktadan sonra artık o müridin tekrar tam bir irade ve talep ile geri dönmesi ihtimal dâhilinde değildir. Nitekim Cüneyd şöyle buyurmuştur: "her kim üstadına 'neden' dese asla iflah olmaz." [Yine mürid belli bir süre bir şeyhin terbiyesi altında bulunduktan sonra şeyhi tarafından reddedilerek başka bir şeyhe intisap etse yeryüzündeki tüm şeyhlerin ve velâyet ehlinin irade eteğine yapışsa bile önceki şeyhi kabul etmedikçe hiç biri ona yardım edemez ve onu düştüğü red açmazından kurtaramaz.] Bir müridin irşad makamına geçmesi ancak şeyhinin izni ile olur. Mürşid ehil ve lâyük gördüğü müridini söz konusu makama getirir.¹²⁹ Akşemseddin yaşadığı dönemden bahis açar ve bir şeyhe intisab etmiş olmayı yeterli görerek henüz seyr u sülûkunu tamamlamadığı halde şeyhliğini ilan eden kimseler olduğunu ifade ederek bu durumdan yakınır. Böyle kimselerin amacı şöhrete kavuşmak ve çok sayıda mürit elde etmekten başka bir şey değildir. Çok yemek yedireni şeyh kabul eden kimseler böyle büyük bir işi çocuk oyuncağı ve şeytanın maskaralığı haline getirmişlerdir. Müellifin şikâyet ettiği bir başka şey de "beşik şeyhliği" tabir edilen husustur. Şeyhin oğlunun yaşına bile bakılmaksızın şeyhlik

¹²⁷ Gazâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, s. 78.

¹²⁸ Mevlânâ, age., c. II, s. 502, 3262-3263 b.; *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 26a.

¹²⁹ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 26b.

makamına getirilmesi, bu önemli konunun çocuk oyunu haline getirildiğinin bir başka işaretidir. Şeyhin ehliyetsiz oğlunu şeyh edinen kimsenin durumu, denizde boğulma tehlikesiyle karşı karşıya kalan kişinin kendisine bir kurtarıcı ararken bir başka boğulmak üzere olan kişiyi görerek ona sarılmasına ve ikisinin birden batmalarına benzer.¹³⁰

Bazı zühd ve ilim ehli kimselerin velilere düşmanlık ettiklerini, onların hal ve sözlerini inkâr ettiklerini belirterek böyle bir tavrın Allah'ın gazabını çekmeye sebep olacağını belirtmiştir. Bir kudsi hadiste şöyle buyrulmuştur: “*Her kim benim veli kullarımdan birisine düşmanlık ederse ben ona harp açarım...*”¹³¹ Asıl itibariyle evliya perdelenmiştir. Onları ancak Allah ve Allah'ın bildirdiği kimseler bilebilir. Çünkü halleri birbirinden farklıdır. Allah dostlarını ağıyardan gizler. Bir kudsi hadiste şöyle buyrulur: “*Velilerim kubbelerimin altındadır. Onları benden başkası bilmez.*”¹³² Allah kendisinden başkasına iltifat etmesinler diye onların kalplerini insanlardan soğutur. Veliler insanlar arasında Allah'ın sırlarıdır, yeryüzünde Allah'ın nurlarıdır, din hususunda Allah'ın direkleridir ve Allah düşmanlarına karşı O'nun askerleridir, peygamberlerin de halifeleridir.¹³³

Akşemseddin kıskançlık, kin, çekişme gibi olumsuz davranışların dönemin sûfîleri arasında çok arttığını söyler, isimleri sûfi olduğu halde davranışlarıyla bunu nakzeden kimselerin varlığından şikâyet eder. Bunun da nedeni tasavvufun gayesini bilmemeleri ve riyaset hevesi taşımalarıdır. Asıl itibariyle sûfilik bu gibi kimselerin sadece isimlerindedir. Bu tip sözde sûfiler, hakiki sûfilerin hal ve sözlerini, kerametlerini, istikamet üzere oluşlarını inkâr ederler. Halbuki bir kimse tarikata girip seyr u sülûkta belli bir mesafe kat ettikten sonra nefsinin ve şeytanın oyununa gelip sülûku bırakır, eski hallerine döner, sonra da ihvanının hallerini inkâr eder ve bu inkâr hali üzere ölürse kurtuluşu çok zordur. Zira tarikattan dönenin (mürtedüt-tarikat) hali şeriattan dönenenden daha çetindir. Çünkü şeriattan dönen kelime-i tevhid ile kurtulur fakat tarikattan dönen evvelki haline dönmek için insanların ve cinlerin amelleri kadar amel işlemedikçe kurtulamaz.¹³⁴ Sâlik tam bir ihlâsa dayanan ubudiyete ermedikçe şeytanın vesvese ve aldatmasından emin olamaz. Allah Kur'an'da şöyle buyurmuştur: “*Şüphesiz kullarım üzerinde senin bir hâkimiyetin yoktur. Ancak azgınlardan sana tabi olanlar müstesna*” (Hicr, 15/42) Tam bir ihlâs ancak kâmil bir mahabbetle gerçekleşir. Kâmil bir mahabbet de fenâ-yı küllî ile hâsıl olur. [İbnü'l-Fârız Kaside-i Tâiyye'de şöyle demiştir:

¹³⁰ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 27a.

¹³¹ Buhârî, Rikâk, 38.

¹³² Rivayetin uydurma olduğu ifade edilmiştir. bk. Yıldırım, age., s. 148.

¹³³ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 27b.

¹³⁴ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 28b.

Fe lem tehvenî mâ lem tekün fiyye fâniyen

Ve lem tefne mâ lâ tüctelî fike sûretî

(Bende fani olmadıkça sevmedin zâtımı

Suretim sende tecelli etmedikçe sen fânî olmazsın.)¹³⁵

Fani Hakk'ın mahbubu olmuş ve kalp makamına ermiştir ki o makamın hakikati, Allah'ın "yere, göğe, arşa ve kürsiye sığmadım ama mü'min kulunun kalbine sığımdım" sözünde ifadesini bulur.¹³⁶ Akşemseddin "Sakin bu sözleri inkâr etme. Çünkü inkâr uğursuzluktur. Bu sözleri inkâr eden de mahrum kalır" diyerek ikaz eder.¹³⁷

Müellife göre Hak tâlibi hem Allah'ın kişi için fitne unsuru olarak ifade ettiği eşler, evlatlar ve mallardan (Enfal 8/28; Teğâbun 64/14-15) tecrid anlamına gelen zâhirî tecrîdi hem de dünya ve âhîret saâdetinden ilgiyi kesmek anlamına gelen bâtınî tecrîdi gerçekleştirmelidir ki tevhîd mertebesine erişebilsin.¹³⁸ Müellif keşf ve keramet hevesinde olmanın sâlik için bir kusur teşkil ettiği kanaatindedir. Çünkü bu tür maksatlar tâlip ve sâliklerin yolundaki engellerdir. Sâlik zâhiri, bâtını ve sırrı ile Hz. Peygamber'e uymalıdır ki "Muhammed'in gözü kaymadı ve kamaşmadı." (Necm 53/17) âyetinde geçtiği üzere rabbini müşâhededen onu hiçbir şey alıkoymasın. Her türlü maksattan yüzünü çeviren sâlik bir biri ardınca gelen mertebelere yükselir. Zira Allah dilediğini dilediği yakîn mertebesine eriştirir.¹³⁹

Sonuç

Sûfilere yöneltilen eleştirilere XV. Yüzyıldan bir cevap da Fatih Sultan Mehmet'in hocası ve İstanbul'un fethinin manevi mimarı olan Akşemseddin'den gelmiştir. Konuyla ilgili telif ettiği risale incelendiğinde ele almış olduğu hırka giyme, cehrî zikir, halvet ve vecd halinin tezahürleri gibi konularla ilgili tenkitlerin asıl itibariyle tasavvufun ortaya çıkmasından itibaren yani en başından beri tartışma konusu olma özelliğini kaybetmeyen hususlar olduğu görülmektedir. Müellif hemen her konuda fikirlerini öncelikle âyet ve hadislerle daha sonra da sahabi ve sûfî sözleriyle destekleme yoluna gitmiştir. Buradan hareketle Kitap ve Sünnete bağlılığın Akşemseddin'in tasavvuf anlayışının temel esası olduğunu söylemek mümkündür. Cevap ve itirazlarını izah ederken referans gösterdiği

¹³⁵ İbnü'l-Fârız, Ebu'l-Kasım Şerefeddin Ömer b. Ali, *Dîvân*, nşr. es-Seyyid Hasen Hansevî, Kahire ts., s. 32, beyit 109.

¹³⁶ Aclûnî, age., c. II, s. 195.

¹³⁷ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 29a.

¹³⁸ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 29a.

¹³⁹ *Def'u Metâ'ini's-sûfiyye*, vr. 29b.

kaynaklar şeyhin tasavvufun yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh, kelâm gibi diğer İslâmî ilimlere vukûfiyetini göstermektedir. Görüşlerine tasavvuftan dayanak olarak Sühreverdî'nin *Avârif*'ini esas almakla birlikte *İhyâu Ulûmi'd-din*, *Mişkâtü'l-envâr*, *et-Taarruf*, *Kûtu'l-kulûb*, *Mesnevî* ve İbnü'l-fâriz'ın *Dîvân*'ına da başvurmuştur. Avârifü'l-meârif'ten sonra en çok atıf yaptığı eserlerin Gazâlî'nin eserleri olması, müellif üzerinde Gazâlî'nin güçlü bir etkisi olduğunu göstermektedir.

Akşemseddin kılık kıyafete dair tenkitler gibi bütünüyle şekle yönelik konulardan, Allah'ın rüyada görülmesi, Hz. Peygamber'in miracta Allah'ı görme keyfiyeti gibi kelâm ilminin de tartıştığı konulara kadar geniş bir alanda tenkitlere yer vermiştir. O hiç görmediği şeyhin müridi olduğunu iddia etmek, şeyh olmadığı halde şeyhlik taslamak ve beşik şeyhliği gibi bazı hususlarda sözü kendi dönemine getirerek bir tür iç tenkit olarak değerlendirilebilecek olan beyanlara imza atmıştır. Yüce makamlara erişme yolunda nafile ibadetlerin önemli bir rolü olduğu kanaatine sahip olan müellif, belli bir noktaya ulaştıktan sonra bunlara gerek kalmayacağı şeklinde yanlış ve müfrit yaklaşımları da tenkit etmiştir. Hakikatlere vakıf olmanın peygambere tam bir ittibayı gerektirdiğini ve mücâhede yolundan geçmeden müşahedeye ulaşmanın mümkün olmadığını ifade etmesi de bu açıdan önemlidir. Müellif Vücûdiyyeyi ve hulul ve ittihad ehlini muhakkik sûflerden ayırarak, hulul ve ittihadı reddederek ehl-i sünnet çizgisinde bir tasavvuf anlayışını benimsediğini açıkça ortaya koymuştur.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed, *Keşfü'l-hafâ*, I-II, Beyrut 1351.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî, *el-Müsned*, Mısır 1949.
- Akşemseddin, Muhammed b. Hamza, *Def'u Metâini's-Sûfiyye*, İstanbul Ü. Ktp. Nadir Eserler Bölümü, nr. 4786.
- ___, Milli Kütüphane Nr. 60 Zile 78/2 19a-39b.
- Aktan, Bilal-Mustafa Güneş, *Menâkıb-ı Akşemseddin*, İstanbul 2011.
- Ali b. Hamza, *Kâşifü'l-müşkilât*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi, nr. 2408.
- Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve asari'l-musannifin*, İstanbul 1951.
- Bolulu Himmet, *Risâle-i Himmet Efendi*, Süleymaniye Ktp. Hacı Mahmut Efendi, nr. 2863/2.
- Buhari, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîh-i Buhârî*, Kahire 1958.
- Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, İstanbul 1333.
- Canan, İbrahim, *Kütüb-i Sitte Tercüme ve Şerhi*, Ankara 1988.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997.
- ___, "Akşemseddin'de Bazı Tasavvufî Kavramlar", AÜİFD, sy. 1, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad, *es-Sihah Tâcü'l-luga ve Sihahî'l-Arabiyye*, Beyrut 1998.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996.

- Çelik, Metin, *Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri*, İstanbul 2011.
- Darekutnî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *Sünenü'd-Dârekutnî*, Medine 1966.
- Deylemî, Ebû Şüca Şiruye b. Şehredar, *el-Firdevsü'l-ahbâr*, Beyrut 1986.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as, *Sünenü Ebî Dâvud*, I-IV, Beyrut ts.
- Ebû Leys Semerkandî, *Bustânü'l-ârifîn*, trc. Abdülkadir Akçiçek, İstanbul 1974.
- Ebu'r-Recâ Necmeddin Muhtar b. Mahmud Zâhidî, *Kunyetü'l-fetâvâ*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 1354.
- Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, trc. Muharrem Tan, İstanbul 1999.
- Ferganî, Sa'deddin Muhammed b. Ahmed, *Münteha'l-medârik fi şerhi tâiyyeti İbni'l-Fâriz*, Beyrut 2007.
- Ferîdüddîn-i Attâr, *Tezkiretü'l-evliyâ*, trc. Süleyman Uludağ, İstanbul 2002.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-din*, Beyrut 2000.
- _____, *Miškâtü'l-envâr*, thk. Ebu'l-alâ Afîfî, Beyrut 1994.
- Hafızalioğlu, Tahir, *Vahdet Aynasında Osmanlı Tasavvuf Metinlerinden Seçmeler*, İstanbul 2001.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud, *et-Tefsîrü'l-vâzih*, Kahire 1980.
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, I-II, Kahire 1954.
- İbnü'l-Fâriz, Ebu'l-Kasım Şerefeddin Ömer b. Ali, *Dîvân*, nşr. es-Seyyid Hasen Hansevî, Kahire ts.,
- Kadı İyaz, *Kitabu's-Şifâ bi Ta'rîfi Hukûki'l-Mustafa*, Beyrut ts.
- Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zünun an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, Ankara 1941.
- Kehhâle, Ömer Rıza, *Mu'cemü'l-müellifîn*, c. VIII, Beyrut ts.
- Kelâbâzî, Muhammed b. İshak Buhârî, *et-Taarruf li Mezhebi ehli't-tasavvuf*, Kahire 1980
- Köprülü, Orhan F.-Mustafa Uzun, "Akşemseddin", *DİA*, c. II. ss. 299-302, İstanbul 1989.
- Kuşeyri, Abdülkerim, *Âdâbü'l-mürîdîn*, trc. S. Uludağ, Kuşeyri Risâlesi içinde, İstanbul 1991
- _____, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf, Kahire 1972.
- Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, İstanbul 1311.
- Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî, *Mesnevî*, trc. Şefik Can, İstanbul 2002.
- Münavî, Zeynüddin Muhammed Abdür-rauf b. Tacilarifin, *Fezû'l-kadîr şerhi'l-câmi's-sağîr*, Beyrut 1972.
- Müslim b. el-Haccâc, Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî, en-Nisaburî, *Sahîh-i Müslim*, Beyrut 1956.
- Nebhânî, Yusuf b. İsmail, *el-Fethü'l-kebîr fi zammi'z-ziyâde ile'l-câmi's-sağîr*, Beyrut ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Ali b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, Kahire 1964.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmeddin Ömer b. Muhammed, *et-Teysîr fi't-tefsîr*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 96.
- Özel, Ahmet, *Hanefî Fıkıh Âlimleri*, Ankara 1990.
- Sühreverdi, Ebû Hafs Ömer, *Avârifü'l-me'ârif*, Kahire 1968 (İhyâu Ulûmi'd-din 5. cilt içinde)
- Tekin, Arslan, *Akşemseddin Fatih Fetih*, Ankara 2012.
- Tirmizi, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *Sünen-i Tirmizî*, Kahire ts.
- Türbüştî, Ebû Abdullah Fazlullah b. Hasan, *Kitabü'l-müyesser fi şerhi mesâbihi's-sünne*, Suudi Arabistan 2008.

- Taşköprüzade, Ebu'l-Hayr İsamüddin Ahmed, *eş-Şekâiku'n-nu'maniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmaniyye*, Beyrut 1975.
- Vehbe Zuhayli, *İslâm Fıkı Ansiklopedisi*, İstanbul 1994.
- Vural, Mehmet, *İslâm Felsefesi Sözlüğü*, Ankara 2003.
- Yakıt, İsmail, "Akşemseddin'in Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları Üzerine Bir İnceleme", *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, Ankara 1990.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara 2000.
- Yurt, Ali İhsan, *Fatih Sultan Mehmet Han'ın Hocası Şeyh Akşemseddin: Hayatı ve Eserleri*, İstanbul 1972.
- Yurt, Ali İhsan-Kaçalin, Mustafa S., *Akşemseddin: Hayatı-Eserleri*, İstanbul 1994.
- Yücel, Ayşe, *Akşemseddin'in Eserlerinin Dinî-Tasavvufî Açından Tahlili*, Gazi Ü. SBE. Basılmamış doktora tezi, Ankara 1994.