

T.C.
KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI



YÜKSEK LİSANS TEZİ

AKŞEMSEDDİN'DE DİNİ TECRÜBE

MURATCAN ALPER

Danışman : Doç. Dr. Mehmet Fatih KALIN

Jüri Üyesi : Doç. Dr. Mahmut AVCI

Jüri Üyesi : Dr. Öğr. Üyesi Hakan ÇOŞAR

KASTAMONU-2024

TAAHHÜTNAME

Bu tezin tasarımı, hazırlanması, yürütülmesi, araştırmalarının yapılması ve bulgularının analizlerinde bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu; ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını, bilimsel etiğe uygun olarak kaynak gösterildiğini bildirir ve taahhüt ederim.

Muratcan ALPER

ÖZET

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AKŞEMSEDDİN'DE DİNİ TECRÜBE

MURATCAN ALPER

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI

DANIŞMAN: DOÇ. DR. MEHMET FATİH KALIN

Tanrı'nın varlığıyla ilgili kanıtlar Hume ve Kant gibi filozoflarca eleştirilmesi neticesinde teistik düşünce yeni arayışlar içine girmiştir. Bu arayışlar, din ve tecrübe kavramlarına yüklenen yeni anlamlar neticesinde şekillenen dinî tecrübe kavramını meydana getirmiştir. Bu neticeler sonucunda dinî tecrübe Tanrı varlığının delillerinde tercih edilen bir yol olmuştur. Mistisizmin sahip olduğu bu özellik onun dini tecrübe gibi görülmesine sebep olmuştur. Bu bağlamda İslamî kültürde dinî tecrübe kavramı ele alındığında dini, mistik yönden yorumlayan mutasavvıflar ön plana çıkmaktadır. Tüm bunlar göz önüne alındığında mutasavvıflar bu kavramlar ışığında Allah'ı tecrübe ettiklerini ifade etmişlerdir. Bu mutasavvıflardan biri olan Akşemseddin, tasavvufun edebi, ilmi ve mistik felsefe boyutuna yeni boyutlar kazandıran şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşüncesini şiirlerinde, müstakil eserlerinde ve vaazlarında teorik olarak ortaya koyarken hayatında ise pratik olarak kerametler, olağanüstü tecrübelerle kanıtlamaya çalışmıştır. Bu çalışma, dinî tecrübe kavramını günümüzün din felsefesi problemlerinden biri olarak ele alıp açıkladıktan sonra dini tecrübe kavramının Akşemseddin'in dini düşünce sistemi içerisinde öneminin ve konumunun ne olduğunu ele almayı amaçlamaktadır. Bu amaçla din felsefesindeki dinî/mistik tecrübe düşüncesiyle İslam kültüründe yer alan bu tür tecrübelerin değerlendirilmesi sağlanmış olacaktır. Bu kapsamda dinî tecrübe kavramının günümüzdeki din felsefesi alanında yerini, bu tecrübenin türlerini ve nasıl sınıflandırıldığını ortaya koymaya çalıştık. Araştırmamız kapsamında Akşemseddin'in düşünce sisteminde dinî tecrübe anlayışının yerini tespit etmek için onun din, tecrübe ve dinî tecrübe kavramlarını nasıl ifade ettiğini açıkladık. Akşemseddin'in dinî tecrübe delilini ne şekilde değerlendirdiğini, Tanrı'nın varlığını kanıtlama kapsamında nasıl bir delillendirme getirdiğini ortaya koymaya çalıştık.

ANAHTAR KELİMELEER: Akşemseddin, Dini tecrübe, Akıl, Kalp, Marifet

Eylül 2024, 97 Sayfa

ABSTRACT

MSC THESIS

RELIGIOUS EXPERIENCE IN AKŞEMSEDDİN

MURATCAN ALPER

**KASTAMONU UNIVERSITY INSTITUTE OF SOCIAL SCIENCE
DEPARTMENT OF PHILOSOPHY AND RELIGIOUS SCIENCES
SUPERVISOR: ASSOC. PROF. DR. MEHMET FATİH KALIN**

As a result of the criticism of the evidence for the existence of God by philosophers such as Hume and Kant, theistic thought entered into new searches. These searches have brought about the concept of religious experience, which has been shaped as a result of the new meanings attributed to the concepts of religion and experience. As a result of these results, religious experience has become a preferred way of proving the existence of God. This feature of mysticism has caused it to be seen as religious experience. In this context, when the concept of religious experience in Islamic culture is considered, Sufis who interpret religion mystically come to the fore. When all these are taken into consideration, Sufis have stated that they have experienced God in the light of these concepts. Akşemseddin, one of these Sufis, stands out as a person who has brought new dimensions to the literary, scientific and mystical philosophical dimensions of Sufism. While he put forward this idea theoretically in his poems, independent works and sermons, he tried to prove it practically in his life with miracles and extraordinary experiences. This study aims to address the importance and position of the concept of religious experience in Akşemseddin's religious thought system after examining and explaining the concept of religious experience as one of the problems of today's philosophy of religion. For this purpose, the evaluation of the idea of religious/mystical experience in the philosophy of religion and such experiences in Islamic culture will be provided. In this context, we tried to reveal the place of the concept of religious experience in the field of today's philosophy of religion, the types of this experience and how it is classified. Within the scope of our research, we explained how Akşemseddin expressed the concepts of religion, experience and religious experience in order to determine the place of the understanding of religious experience in his thought system. We tried to reveal how Akşemseddin evaluated the evidence of religious experience and what kind of evidence he brought within the scope of proving the existence of God.

KEYWORDS: Akşemseddin, Religious experience, Mind, Heart, Ingenuity

September 2024, 97 Page

TEŞEKKÜR

Bu alıőmanın yürütölmesi esnasında desteğini esirgemeyen kıymetli danıőmanım Do. Dr. Mehmet Fatih Kalın'a, değerli kaynaklarını benimle paylaőan kıymetli hocam Dr. Ö. Üyesi Hakan oőar hocama, yüksek lisans çalıőmamda bana gerekli imkân ve kolaylığı sağlayan Kastamonu Mescit İmam Hatip Ortaokulu müdürümüz Serkan Bilir'e, çalışma sürecimde benden desteklerini esirgemeyen beni sürekli motive eden Kastamonu Mescit İlk-Orta-İmam Hatip ortaokulunda çalışan değerli öğretmen arkadaşlarıma, yoğun çalıőmalarım sırasında sabırla beni destekleyen, maddi ve manevi desteğini esirgemeyen kıymetli eőim Ümmüğülsüm'e ve anne babam baőta olmak üzere bütün aileme, yazım kuralları denetimi konusunda yardımları için Atilla Diler hocama, yüksek lisans çalıőmam esnasında yardımını esirgemeyen herkese teşekkür ederim.

Muratcan ALPER

Kastamonu, 2024

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
TEZ ONAYI	ii
TAAHHÜTNAME	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR	vi
İÇİNDEKİLER	vii
SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ	viii
1. GİRİŞ	1
1.1 Tezin Konusu	2
1.2 Tezin Önemi	2
1.3 Tezin Kapsam ve Sınırlılıkları	2
1.4 Tezin Kaynakları ve Kullanımı	3
1.5 Akşemseddin'in Hayatı, İlmi ve Edebi Kişiliği	4
1.6 Akşemseddin'in Eserleri	11
2. DİNİ TECRÜBEYE DAİR KAVRAMSAL ÇERÇEVE	18
2.1 Din	18
2.2 Tecrübe	21
2.3 Dini Tecrübe	24
2.4 Tevhid.....	27
2.5 Akıl	30
2.6 Marifet (İlim, Hikmet).....	32
2.7 Kalp	34
2.8 Zikir	38
3. AKŞEMSEDDİN'DE DİNİ TECRÜBE DELİLİ	41
3.1 Tanrı Merkezli Dini Tecrübe Delili.....	41
3.2 Din Merkezli Dini Tecrübe Delili	46
3.3 İnsan Merkezli Dini Tecrübe Delili.....	48
3.4 Vahdet Merkezli Dini Tecrübe Delili.....	58
3.5 Duygu Merkezli Dini Tecrübe Delili	62
3.6 Tabiat Merkezli Dini Tecrübe Delili	67
3.7 Varlık Merkezli Dini Tecrübe Delili	69
3.8 Velayet Merkezli Dini Tecrübe Delili.....	72
3.9 Riyazet ve Müşahede Merkezli Dini Tecrübe Delili.....	76
4. SONUÇ VE ÖNERİLER	86
KAYNAKLAR	89

SİMGELER VE KISALTMALAR DİZİNİ

Age.	: Adı geçen eser
Agm.	: Adı geçen makale
agk.	: Adı geçen konferans
bk.	: bakınız
ed.	: editör
çev.	: çeviri
vol.	: volume
vd.	: ve devamı
Y.	: yayınları
P.	: press
Ank. Ü. İ. F. D.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
A. Ü. İ. F. D.	: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
C. Ü. İ. F. D.	: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ç. O. M. Ü.	: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
D. E. Ü. İ. F. D.	: Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
E. Ü. İ. F. D.	: Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
G. Ü. G. E. F. D.	: Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi
H. Ü. İ. F. D.	: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İ. Ü. F. D.	: İnönü Üniversitesi Fakültesi Dergisi
M. Ü. İ. F. V. Y.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
O. M. Ü. İ. F. D.	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
T. T. K.Y.	: Türk Tarih Kurumu Yayınları
M. A. K.	: Millî Akşemseddin Kongresi

1. GİRİŞ

Tezin içerisinde yer verdiğimiz Akşemseddin’de Dini Tecrübe başlığı kapsamında kaynak taraması yaparak sürece başladık. Giriştiğimiz bu süreçte elde ettiğimiz kaynaklardan objektif bir biçimde istifade etmeye çalıştık. Elde edilmesi mümkün olmayan, bizzat Akşemseddin’in kendi el yazısıyla kaleme aldığı orijinal metinlere kurumlar tarafından uygulanan koruma kapsamında ulaşmak mümkün olmadığı için sanal fotoğrafları incelendi. Bu tür kaynaklar için yeniden bir kaynak taraması yapılarak bu orijinal eserlerin araştırmacılar tarafından telif edilmiş kopyaları yahut çeviri metinleri gözden geçirildi. Bu bağlamda, Makamat-ı Evliya Akşemseddin Muhammed bin Hamza (Metin Çelik), Osmanlının Bilgeleri Akşemseddin (Muhammed Ali Yıldız), Akşemseddin, Maddetü’l-Hayat, Hayatın Maddesi Sağlığın Sermâyesi (Zülküf Perdeci), Akşemseddin Zikir ve Semâ Hakkında Risale-i Zikrullah (Âdem Çatak ve Ahmet Vural), Şeyh Akşemseddin Hazretleri (K.S.) (M. Tarık Yüksel), Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri (Metin Çelik), Akşemseddin Hazretlerinin İzinde (Ali Kılıcı), gibi eserler tarandı. Muhteva bağlamında bize en çok fayda sağlayan eserlerden biri ise telifi Göynüklü Emir Hüseyin Enîsî’ ye ait olan ve Metin Çelik tarafından hazırlanan “*Akşemseddin Hazretleri ve Yakın Çevresi*” isimli eser oldu. Bu eserler dışında Akşemseddin’in hayatı konusunda çalışmalar yapmış seminer ve sempozyumlar da bize kaynak teşkil etti. Ayrıca Akşemseddin Sempozyumu Bildirilerinden de araştırma metodumuz ve kapsamımız ölçüsünde faydalanıldı. Elde ettiğimiz kaynaklar disiplinler arası bütüncül bir yaklaşımla tarandı. Tezimizin kapsamı çerçevesinde elde ettiğimiz bulguların nitel yöntem dâhilinde kavramsal çıkarımı ve sınıflandırılması yapıldı. Akşemseddin’de Dini Tecrübe ile ilişkili taramalarımızdan elde ettiğimiz bulguları kaynaklarıyla birlikte tezimizin içerisinde tez yazım kurallarına uygun objektif bir biçimde ifade ettik. Tez çalışmamızın konusu olan Akşemseddin’de Dini Tecrübe öznel ve duygusal birikimlerden oluştuğu için Akşemseddin’in duygularını yansıttığını düşündüğümüz şiirlerine de araştırmamızda yer verildi. Tez içerisinde kullanılan verilerde mümkün olduğunca Akşemseddin’in orijinal eserlerine atıfta bulunmaya gayret edildi. Bu veriler sunulurken objektiflik ilkesi doğrultusunda tutarlı betimlemelerle ifade etmeye çalışıldı.

1.1 Tezin Konusu

Bu çalışmanın konusu, din felsefesi bakış açısıyla Akşemseddin’de dinî tecrübeyi ortaya koymak, eserlerinde kaleme aldığı dini tecrübeyi tüm yönleriyle ele almak, Akşemseddin’de var olan dini tecrübenin hangi alanda yoğunlaştığını tesbit etmek ve hayatında ne ölçüde etkide bulunduğunu ifade etmektir.

Çalışmanın amacı, İslâmi kültür ve gelenek çerçevesinde yetişmiş bir âlim olan Akşemseddin’in hayatını ve din felsefesi alanının yeni ve güncel konulardan biri olan dinî tecrübe delilini incelemektir. Bu çalışma kapsamında söz konusu delilin Akşemseddin’in inanç sisteminde ne derece yer tuttuğunu, teistik düşünceye sahip İslam kültüründe dini tecrübe delillerinin önemini ve konumunu objektif bir şekilde sunmaktır.

1.2 Tezin Önemi

“Akşemseddin’de Dini Tecrübe” adlı bu çalışma iki husus üzerine odaklanmaktadır. İlk husus insan ile kutsal arasındaki doğrudan kurulabilen bir ilişki olan dinî tecrübenin kısmen teistik inanışların mesajı, kısmen de mistik deneyimlerinin sonucu kabul edilmesidir. Fakat bu iki husus arasında farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılık açığa çıkarılmalıdır. Bu maksatla dinî tecrübe kavramı incelenirken bu amaca uygun bir kategorileme sistemi kullanılmıştır.

Bu çalışmanın önemini gösteren bir diğer esasta teistik kavramlarla mistik deneyimleri ifade etmeye çalışan Akşemseddin’in dini tecrübesini çeşitli yönlerden incelemektir. Felsefi bakış açısı ve dini inanış kapsamında Akşemseddin’in dini tecrübesini incelediğimiz bu çalışma, Akşemseddin’de var olan dini tecrübe delili ile yeni ve güncel felsefi bir sorun olan dinî tecrübe anlayışı arasındaki ilişkiyi açıklaması bakımından önem taşımaktadır.

1.3 Tezin Kapsam ve Sınırlılıkları

Din ve inanç esaslarının bir insanın hayatında tecrübe olarak ortaya çıkması tecrübe edilebilir bir olgu olarak dinî tecrübenin diğer tecrübelerden farklılığını ortaya

koymaktadır. Bu maksatla çalışmamızda gündelik hayatta insanların günlük tecrübeleri sonucunda ortaya çıkan aşk, vahdet, müşahede vb. kelimelerle anlatılan dinî tecrübenin çeşitliliğine değinilmiştir. Dinî tecrübe kavramının, din felsefesinde karşıladığı anlamı, kapladığı alanı ve bilgisel önemi belirtilmiştir. Bu amaçla din, tecrübe ve dinî tecrübe kavramları irdelenecektir.

Akşemseddin’de dinî tecrübenin taşıdığı anlamın netleşmesi için onun dini tecrübesini felsefî bir yöntemle ele almadan önce din ve tecrübe kavramlarına nasıl bir pencereden baktığı, dinî tecrübe anlayışına hangi konumda yer verdiği ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu maksatla hem asıl konunun anlaşılabilmesi için hem de söz konusu mevzuya ön temel oluşturulması için din tecrübesinden ayrı tutulan olağanüstü olgulara da yer verilmiştir.

Çalışma içerisinde Akşemseddin’in dinî tecrübe anlayışı felsefî bir metod ile ele alınmaya çalışılmıştır. Akşemseddin’in geleneksel anlamda bir din bilgini olduğunu düşünmenin onu tanımak önündeki en büyük engel olacağını söylemek gerekir.

Çalışmanın kapsamı Akşemseddin’in kendi eserlerinden elde edilen bulgulardan oluşmaktadır. Ancak bu eserler içerisinde Emir Hüseyin Enisî’nin “Menakıb-ı Akşemseddin” isimli eseri önemli bir kaynak olmuştur.

Akşemseddin’in eserlerinde kullandığı dilin güçlüğü ve kimi kavramları eserlerinde farklı farklı anlamlarda kullanması araştırmanın zorlayıcı taraflarından olmuştur.

1.4 Tezin Kaynakları ve Kullanımı

Tezde ifade edilen konu başlıklarının kapsamlı ve anlaşılır olabilmesi için öncelikle din, tecrübe ve dinî tecrübe terimi, akabinde Akşemseddin’in hayatı, eserleri ve dini tecrübe hayatı ile ilgili açık ve yazılı kaynaklar taranıp, elde edilen bulgular ışığında bir sonuç ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Akşemseddin’in eserlerinin birebir kopyaları incelenirken özellikle konunun uzmanı olan Ali İhsan Yurd’un eserleri ve çevirileri dikkate alınmıştır. Ayrıca Metin Çelik, Emir Hüseyin Enisî ve İsmail Yakıt gibi Akşemseddin hakkında araştırmalar yapmış

önemli isimlerin de çalışmalarından faydalanılmıştır. Gerekli görülen yerlerde, Akşemseddin'in şiirleri, hikâye ve menkıbevî anlatımları orijinal ifadeleri günümüz diline tercümesini de belirtmek kaydıyla çalışmamızda yer bulmuştur.

Akşemseddin'in dinî tecrübe anlayışının duygu temelli, menkıbevî hikâyeler taşıyan, öznel ve sübjektif bir tecrübe anlayışına dayanması hasebiyle onun eserlerinde ifade ettiği cümlelerden yola çıkarak bu içsel ve zihinsel yapının sonucu olan dini tecrübe anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu yöntemde Akşemseddin'in dini tecrübe anlayışını en doğru şekilde ifade etmek amaçlanmıştır.

1.5 Akşemseddin'in Hayatı, İlmi ve Edebi Kişiliği

Akşemseddin, 792/1389'da Şam'da doğdu.¹ İsmi, bazı kaynaklarda Mehmet bazı kaynaklarda ise Muhammed olarak geçmektedir.² Köken itibariyle iki isim de aynı kökten gelmektedir. Babasına nispetle Mehmet b. Hamza olarak da hitap edildiği bilinmektedir.³ Araplar dünyasında Akşemseddin'e Ahmed Şemseddin veya Muhammed Şemseddin olarak da hitap edildiği belirtilmektedir.⁴ İleri derecede nefis terbiyesinde bulunması, kıyafetlerinde beyaz rengi tercih etmesi yahut saç ve sakalının ağarmış olmasından dolayı kendisine "Akşeyh" denildiği de rivayetler arasında yer almaktadır.

Akşemseddin'in soyağacını ele aldığımızda karşımıza şöyle bir şecere çıkmaktadır: Şeyh Mehmet bin Hamza bin Hacı Ali bin Muhammed bin Muhammed bin Ebu Hafs bin Ömer'e (Şeyh Şihabüddin diye meşhur) uzanmaktadır.⁵ Onun da soyu Hz. Ebu Bekir (r.a)'a ulaşır.⁶

¹ Abdurrahman Camii, *Nefahat'ul Üns Min Hadratı'l Kuds*, çev., Lamii Çelebi, İstanbul: Marifet Yayınları, 1993, s.684.

² Göynüklü Emir Hüseyin Enisi, *Akşemseddin Hazretleri ve Yakın Çevresi Menakıb-ı Akşemseddin*, hazretleri çev., Metin Çelik, İstanbul, Ark Yayınları, 2016, s.22.

³ Abdurrahman Camii, *Nefahatü'l Üns*, s.684.

⁴ Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.22.

⁵ Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.5.

⁶ Abdurrahman Camii, *Nefahatü'l Üns*, s.685.

Akşemseddin'in babasının ismi Hamza'dır. Şeyh Şerafüddin Hamza veya Hamzatü's Şami adıyla da anılır.⁷ Şeyh Hamza'nın babasının adı ise Şih Ali olarak bilinmektedir. Şeyh Hamza'nın Akşemseddin dışında bilinen bir çocuğu olduğu, onun da Hacı Ali ismiyle tanındığı rivayet edilmektedir. Şeyh Hamza'nın dedesinin adı Şeyh Hediyyetullah'dır. Şeyh Hamza'nın doğum ve ölüm tarihleri bilinmemekle beraber bugünkü Samsun'un Kavak kazasında vefat ettiği ve orada defnedildiği ifade edilmektedir.⁸ Akşemseddin'in babası Şeyh Hamza'nın da Şam bölgesinde tanınan bir sufi olduğu⁹ ve bazı kerametlere sahip olduğu bildirilmektedir.

Akşemseddin'in din algısının temellerini atan ve ilk din eğitimi veren de babası'dır.¹⁰ Onun meselelere farklı ve felsefik bakış açısını babasından aldığı düşünülmektedir. Arapça dil bilgisi, hitabet, mantık, fıkıh, hadis, kelim, siyer, dinler tarihi ve tasavvuf tarihi vb. çeşitli ilimleri ise değişik hocalardan tahsil ettikten sonra Osmancık Medresesinde müderrislik yapmıştır.¹¹ O çağlarda müderris olabilmek için iyi bir formasyon, yabancı dil, dindarlık ve vakarlı olma gibi özellikler aranırdı.¹²

Akşemseddin'in dini eğitimlerin yanısıra tıp alanında da eğitimler aldığı ve bu alanda büyük başarılar ortaya koyduğu bilinmektedir. Yaşadığı dönemin önemli simalarından hastalarının bulunduğu, tıp alanında eserler yazdığı, bu amaçla kullandığı ilaçları "Mücerrebat fit-Tıp" adlı eserinde belirttiği bilinir.¹³ Hekimlik ve eczacılık sahasında dönemin zirvedeki hekimi haline gelen Akşemseddin'e ikinci Lokman lakabı layık görülmüştür.¹⁴ Tıp alanında mikrobun varlığını ilk defa keşfetmesi ve hastalıkların mikroplarla bulaştığını söylemesi önemlidir.¹⁵ Tıp ilmini Amasya'da Sabuncuzade Şerafüddin Ali b. Hac'dan ve Altun-i Zade'den veya Fars ve Maveraünnehirden elde ettiği şeklinde farklı rivayetler vardır.¹⁶

⁷ Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, çev. M. Yekta Saraç, İstanbul: Türkiye Bilim Akademisi Yayınları c.1, s.27.

⁸ Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.6.

⁹ Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.5.

¹⁰ Cahit Baltacı, "Akşemseddin ve Yetiştirdiği İlim Çevresi", Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, s.22.

¹¹ Abdurrahman Camii, *Nefahatü'l Üns*, s.685.

¹² Ziya Kazıcı, *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016, s.53.

¹³ Abdurrahman Camii, *Nefahatü'l Üns*, s.686; Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, s.89.

¹⁴ Abdurrahman Camii, *Nefahatü'l Üns*, s.686.

¹⁵ Ali Muhammed Sallabi, *Osmanlı Tarihi Kuruluşu Yükselişi Çöküşü*, İstanbul: Ravza Yayınları, 2016, s.169.

¹⁶ Akşemseddin sempozyumu bildirileri, s.25.

Evlendiği ve çoluk çocuk sahibi olduğu bilinmekle beraber hanımı hakkında yeterli bilgi bulunmamaktadır. Sadece Enisî, Akşemseddin'in eşinden bahsetmektedir.¹⁷ Akşemseddin'in yedi erkek ve üç kız çocuğu vardır. Akşemseddin'in en büyük oğlu olan Sadullah Çelebi,¹⁸ Molla Alaeddin Tusi'den eğitim almıştır.¹⁹ Akşemseddin'in soyu Sadullah Çelebi'nin oğlu, Abdulkadir Çelebi'nin soyundan devam eder.²⁰ Kendini ilme adayan Sadullah için babası “zamanın İmam-ı Azam'ı” olduğunu söylemiştir.²¹ Hat sanatında da ilerleyen Sadullah Çelebi,²² 897/1493'te vefat etmiş ve Göynük'e defnedilmiştir.²³ Akşemseddin'in ebedi âleme irtihalinden sonra oğlu Fazlullah Çelebi babasının mirası olan Bayramiyye-Şemsiyye tarikatının irşad vazifesini devralmıştır.²⁴ Şeyh Şamil'in talebesi olan Fazlullah Çelebi,²⁵ Hicri 950'de vefat etmiştir.²⁶

Akşemseddin'in diğer oğlu Emrullah Çelebi ise yaşadığı dönemin ariflerinden kabul edilir. “Hayali” mahlasıyla bilinen Molla Ahmed'e irtica eden Emrullah Çelebi²⁷ babasından geriye kalan ve başkalarının eline geçen vakıflar hususunda Fatih Sultan Mehmed'e müracaat ederek bu vakıfları geri almıştır.²⁸ Ayrıca, Bursa'da Sultan Murad Han tarafından yaptırılan vakıfta da yöneticilik yapmıştır.²⁹ Nikris hastalığına yakalanan Emrullah Çelebi 919/1513'te vefat etmiştir.³⁰ Akşemseddin'in Nurul Hüda adıyla bilinen bir diğer oğlu Nurullah Çelebi de zamanın ermişlerinden kabul edilmiştir. Öyle ki Nurullah Çelebi hakkında³¹ Şems-i Tebrizi doğumundan önce onun ermiş biri olacağını söylemiş,³² halkın yüzüne bakanların cennet ya da cehennem'e gideceğini söylemiştir.³³ Toplum içerisinde yanlış anlayışların

¹⁷ Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.87.

¹⁸ Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.67.

¹⁹ Taşköprülüzade Ahmet Efendi, *eş-Şekaikü'n Nu'maniyye Fii Ulemai'd Devleti'l Osmaniyye*, çev. Muhammed Hekimoğlu, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, s.235.

²⁰ Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhü'l Ahbar*, c.2, s.230.

²¹ Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.48.

²² Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.68.

²³ Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.70.

²⁴ Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhü'l Ahbar*, s.230.

²⁵ Taşköprülüzade, *eş-Şekaik*, s.236.

²⁶ Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.77.

²⁷ Taşköprülüzade, *eş-Şekaik*, s.236; Osmanlı Bilginleri, s.199; Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhül Ahbar*, s.230.

²⁸ Taşköprülüzade, *eş-Şekaik*, s.236; Osmanlı Bilginleri, s.199.

²⁹ Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.77.

³⁰ Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhü'l Ahbar*, s.230.

³¹ Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.79.

³² Evliya Çelebi, *Tam Metin Seyhatname*, c.1-2, s.740.

³³ Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.79.

çıkmasından enedişe eden Akşemseddin'in oğlunun dışarı çıkmasını yasakladığı ifade edilmektedir.³⁴

Akşemseddin'in son oğlu Hamdi Çelebi ise kendini ilim tahsiline vermiştir.³⁵ Babası'nın, "benim Aristo akıllı, fen sahibi, şair, yazar oğlum" diyerek Hamdi Çelebi'yi sevdiği belirtilmektedir.³⁶ Hamdi'nin Divan, Leyla ile Mecnun Kitabı, Manzum Mevlid'i ve Yusuf ile Züleyha gibi eserleri bulunmaktadır.³⁷ Anadolu coğrafyasında ilk "Hamse" sahibi olanlardan Hamdi Çelebi'nin³⁸ Muhammed Zeyneddin adında tek bir çocuğu olmuştur.³⁹ Muhammed Zeyneddin (ö.977/1569) "Zeyni" mahlasıyla babası gibi şiirler yazmış babasına çok benzediği için "Hamdi-i Sani" olarak tanınmıştır. Akşemseddin'in Makamat'ı Evliya'sını çeviren ve Menakıb-ı Akşemseddin adlı eseri yazan Enisi Akşemseddin'e dair bilgileri bizzat Muhammed Zeyneddin'den almıştır.⁴⁰

Çalışmanın bu kısmında Akşemseddin'in hocası Hacı Bayram-ı Veli'den de bahsetmek faydalı olacaktır. Ankara Solfasol köyünde dünyaya gelen Hacı Bayram-ı Veli⁴¹'nin asıl adı Numandır.⁴² Baba adı Koyunluca Ahmed'dir.⁴³ Bir menkıbeye göre Hacı Bayram doksan yaşında vefat etmiştir. Ölüm tarihi 1430 olduğuna göre 1340'lı yıllarda doğduğu söylenebilir.⁴⁴ Kendisine Bayram ismini veren hocası Ebu Hamid olmuştur. Hamidüddin Aksarayi (ö815/1412) ile tanışmaları bir Kurban bayramı'na denk geldiği için hocası, Numan'a "bundan sonra senin adın Bayram olsun" demiştir. Bu olay üzerine Numan Efendi Hacı Bayram ismini almıştır. Ona Ahi Sultan ismiyle de seslenenler olmuştur.⁴⁵ Hacı Bayram-ı Veli "Bayramiyye" tarikatını kurdu.

³⁴ Gelibolulu Mustafa Ali, *Künhü'l Ahbar*, s.231.

³⁵ Zehra Öztürk, "Hamdullah Hamdi" T.D.V. İslam Ansiklopedisi, c.5, s.452.

³⁶ Evliya Çelebi, *Tam Metin Seyehatname*, c.1-2, s.740.

³⁷ Evliya Çelebi, *Tam Metin Seyehatname*, c.1-2, s.740.

³⁸ Hamdullah Hamdi İslam Ansiklopedisi, c.5/1, s.183.

³⁹ Heyet, *Büyük Türk Klasikleri*, c.2, s.207.

⁴⁰ Ali Emre Özyıldırım, *Hamdullah Hamdi Ve Divanı*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayını, 1999, s.24.

⁴¹ Abdurrahman Camii, *Nefahatü'l Üns*, s.683; Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.59.

⁴² Bursalı Mehmet Tahir, *Hacı Bayram-ı Veli*, haz. Metin Çelik İstanbul: Özgü Yayınevi, 2013, s.6; Abdulkaki Gölpinarlı, *Melamilik ve Melamiler*, İstanbul: Milenyum Yayınları, 2013, s.33.

⁴³ Mustafa Aşkar, Hacı Bayram-ı Veli "Diyanet aylık dergisi", Haziran 2003, sayı.150.

⁴⁴ Nihat Azamat, "Hacı Bayram-ı Veli", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, c.14, s.443.

⁴⁵ Bursalı Mehmed Tahir, Hacı Bayram, s.4;

Halvetiyye ve Nakşibendiyye'nin etkisinde kurulan bu "Bayramiyye Tarikatı"⁴⁶ Nakşibendiyye gibi Hz Ebubekir'e dayanan silsileleri nedeniyle "Sıddıkî", Hz Ali'ye dayanan silsileleri dolayısıyla da "Alevî" niteliğine sahiptir. Hacı Bayram'ın vefatında sonra Bayramiyye tarikatı Şemsiyye, Melamiyye ve Celvetiyye olarak üçe ayrılmıştır.⁴⁷

Hacı Bayram'ın hocası olan Somuncu Baba namıyla meşhur Ebu Hamid,⁴⁸ Kayserili Şeyh Şemseddin-i Musa'nın oğludur. Asıl adı Hamideddin olup Bursa'da fırıncılık yaptığından kendisine "Somuncu Baba" lakabı verilmiştir. Aksarayda ikamet edip burada vefat ettiğinden dolayı da "Hamidüddin Aksarayı" olarak tanınmıştır.⁴⁹ İşte Akşemseddin'i yetiştiren Hacı Bayram, Somuncu Baba'nın tedrisatından geçmiştir.

Zahiri ilimleri tamamlayan Akşemseddin, Osmancık'ta müderrisken Hacı Bayram-ı Veli'nin elinden zahiri ilimle batınî ilmi mecederek "evliyaullah" mertebesine ulaştığı kabul edilmektedir. Riyazat ve mücahede hayatını büsbütün kaplamış, nefsinin ve arzularını köreltmıştır. Yedi gün boyunca kendisine sadece bir kaşık sirke verilmiştir.

Akşemseddin'i diğer sufilerden ayıran bir diğer özelliği de akademisyen oluşudur.⁵⁰ Geçmişinden getirdiği bu bilgi birikimi onun manevi yolculuğuna katkı sağlamıştır. Akşemseddin'i Şehzade Mehmed ile tanışması da Hacı Bayram-ı Veli aracılığıyla olmuştur.⁵¹ Hocasının vefatından sonra Akşemseddin onun tarikini Bayramiyye-Şemsiyye adıyla ömrünün sonuna kadar devam ettirmiştir.

Akşemseddin, Şehzade Mehmed'e hocalık yaptığı dönemlerde öğrencisine yazdığı mektup ile Konstantiniyye seferinin seyrini değiştirmiştir.⁵²

⁴⁶ Mehmed Ali Ayni, *Hacı Bayram-ı Veli*, İstanbul: Akabe Yayınları, 1986, s.67.

⁴⁷ Abdülbâki Gölpınarlı, *Melamilik ve Melamiler*, s.34.

⁴⁸ Abdurrahman Camii, *Nefahatü'l Üns*, s.684.

⁴⁹ Osmanzade Hüseyin Vassaf, *Sefine'i Evliya*, s.433.

⁵⁰ Ethem Cebecioğlu, "Akşemseddin'de Bazı Tasavvufî Kavramlar-1", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı:42, yıl:2001, ss.77-95.

⁵¹ Ahmet Akgündüz,- Sait Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı Yayınları, 1999, s.70.

⁵² Nihal Azamat, "H.B.V." T.D.V. İslam Ansiklopedisi, c.14, s.445.

Bu mektub'un manevi tesiriyle Fatih, Konstantiniyye'yi kuşatmaya devam etmiştir.⁵³ Akşemseddin'in Sultan'a söylediği, "Hz. Muhammed'in bunca ümmeti bu düşman kalesine yöneldilerse, Allah'ın izniyle fetih müyesser olacak" sözlerinden sonra 2. Mehmed fethin vaktini sormuştur. Murakabe sonrası Akşemseddin, 29 Mayıs Salı günü fetih nasip olacağını bildirmiştir.⁵⁴ Fetih sonrası Sultan'ın ricasıyla Ayasofya'da ilk Cuma namazını Akşemseddin kıldırıştır. Ayrıca Edirnekapı'da bir mescit inşaa etmiş ve İstanbul'a geldiğinde burada kalmıştır. Günümüzde burası "Akşemseddin Mahallesi" olarak bilinmektedir.⁵⁵ Fetih sonrası Akşemseddin'in Ebu Eyyüb el Ensari'nin (Halid bin Ziyad) kabrini bulması da önemli bir olaydır.⁵⁶

Vefatından önce Akşemseddin, Hacı Bayarm-ı Veliden emanet kalan vazifelerini ve tarikatını talebeleri ve murisleri arasında taksim etmiştir. Memleketi Göynük'e dönüşünün ikinci senesinde ise vazifesini oğlu Fazlullah'a devretmiş ve 863/1459'da vefat etmiştir.⁵⁷ Vakıflar Genel Müdürlüğü arşivinde bulunan yazıda Akşemseddin'e ait bir ocak, değirmen, Gölözü (gülözü) ovasında tarlalar bulunduğu ve vakfedildiği belirtilmektedir.⁵⁸ Göynük bölgesinde araştırmalar yapan Zeynel Özlü bu konuyu şu şekilde ifade eder: Göynük tapu tahrir kayıtlarında Akşemseddin'e Gölözü (Gülözü) mezrası Sultan 2. Murad tarafından temlik ile ilgili huccet verildiği belirtilir. Akşemseddin verilen bu yeri vakfetmiştir. Bu vakfa soyundan Sadullah, Fazlullah, Emrullah Mehmed ve Nasrullah mutasarrıf olmuştur. Sırasıyla Sadullah Çelebi, Mevlâna Abdulkadir Çelebi, Mehmed Çelebi, Fazlullah Çelebi, Rükneddin, Emrullah, Ömer Haydar, Mehmed, Zeynüddin vakfa mutasarrıf olmuşlardır. Akşemseddin'in soyundan gelenlerin yaşadığı bu mahalle Göynükte Kepkebir Mahallesi olarak bilinir. Mahalle toplam 49 hanedir. Akşemseddin'in torunları diğer mahallelilerden ayrı olarak mahallenin sonuna yerleşmiştir. Bunlar da 6 hanedir.⁵⁹

⁵³ Halil İncalcık, *Fatih Devri Üzerinde Tetkikler ve Vesikalar 1*, Ankara: Türk tarih Kurumu Yayınları, 1954, s.127.

⁵⁴ Abdurrahman Camii, *Nefahatü'l Üns*, s.686.

⁵⁵ Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.28.

⁵⁶ Abdurrahman Camii, *Nefehatü'l Üns*, s.685.

⁵⁷ Evliya Çelebi, *Tam Metin Seyehatname*, c.1-2, s.739.

⁵⁸ Hasan Özönder, "Akşemseddin Türbesi ve Vakıfları"; Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, s.130.

⁵⁹ Zeynel Özlü, "19. Yüzyılda Akşemseddin'in Göynükteki Ahfadı", Akademik Araştırmalar Dergisi, 2006, sayı:30, s.61.62.63.

Fazlullah Çelebi babasının sözü ile onun postuna oturmuş, Göynük'teki Bayramiyye-Şemsiyye tariki onun idaresine geçmiştir.⁶⁰ İlk hocası babası Akşemseddin'dir. Babasının vasiyetiyle babasından sonra Hamzatu'ş-Şami'ye intisap etmiş onun mürid'i olmuştur. Fazlullah Çelebi'den sonra Hamzatu'ş-Şamî Akşemseddin'in en eski halifesidir. Akşemseddin'in sağ koludur. Bayramiyye-Şemsiyyenin tarikatının Himmetiyye kolunu kurmuştur.⁶¹ Bayramiyye-Şemsiyye tarikatının vazifesini İstanbulda devam ettirmiştir.⁶² Tarikat silsilesi 4 kişi etkisiyle Bolulu Himmet Efendiye kadar (ö.1095/1684) ulaşmıştır.⁶³

Akşemseddin'in bir diğer önemli talebesi ise İbrahim Tennuri'dir. İbrahim Tennuri Beypazarı ilçesinde Bayramiyye-Şemsiyye tarikatına intisap edip Akşemseddin'in talebesi oldu.⁶⁴ Akşemseddin'den icazet alan İbrahim Tennuri, Bayramiyye-Şemsiyye tarikatı'nın Tennuriyye şubesini kurdu. Çocukları Ali, Lütfullah ve Kasım tarafından da bu şube devam ettirildi. Bu şube XVI. Yüzyılda İstanbulda İskilipli Şeyh Muhyiddin Yavsi (Ebu Suud Efendinin babası) (ö.922/1516) tarafından devam ettirildi.⁶⁵ 887/1482 yılında İbrahim Tennuri Kayseride vefat etti. Kayseri Cumhuriyet Mahallesi Şeyh Camii'ne defnedildi.⁶⁶ İbrahim Tennuri kaleme aldığı eserlerinde "Âşık" mahlasını kullanmış, ilahi tarzında eserler yazmıştır.⁶⁷ İbrahim Tennuri yazdığı "Gülzar-ı Ma'nevi" adlı eserinde hocası Akşemseddin'i methetmektedir.⁶⁸

⁶⁰ Enisi, *Menakıb'ı Akşemseddin*, s.49.

⁶¹ Taşköprülüzade, *eş-Şekaik*, s.199.

⁶² Ali İhsan Yurd, *Fatih'in Hocası Akşemseddin Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Fatih Yayınevi, 1972, s.10.

⁶³ Fuad Bayramoğlu-Nihat Azamat, "Bayramiyye", T.D.V. İslam Ansiklopedisi, c.5, s.270.

⁶⁴ Edip Ali Baki, *Onbeşinci Asır Ahlak ve Tasavvuf Şairi Mısırlıoğlu Abdurrahim Karahisari*, Afyon: Yeni Matbaa Yayınları, 1953, s.136.

⁶⁵ Mevlüt Uyanık, *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998, s.165.

⁶⁶ Mustafa Fidan, *İbrahim Tennuri Hayatı ve Eserleri*, Kayseri: Kayseri BüyükŞEHİR Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, s.18.

⁶⁷ Mustafa Kara, XIV. Ve XV. Yüzyıllarda Osmanlı Toplumunu Besleyen Türkçe Kitaplar, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı:8, Cilt:8, Yıl:1999, s.47.

⁶⁸ İbrahim Tennuri, *Gülzar-ı Ma'nevi*, Giriş Kısmı, Haz. Mustafa Demirel, s.s.35-36; Mustafa Kara, "Şabaniyye-Bayramiyye Tarikatı Üzerine Bir Tetkik," *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler*, s.165.

1.6 Akşemseddin'in Eserleri

Risaletü'n Nuriyye: Akşemseddin'in kaleme aldığı ilk eseridir.⁶⁹ "Nuriyye" ismiyle de bilinen bu eser⁷⁰ o dönemde bazı fitneciler tarafından çıkarılan dedikodulara karşı Hacı Bayram-ı Veli ve Müridlerinin masumiyetlerini ortaya koymak amacıyla kaleme alınmış bir eserdir.⁷¹ Akşemseddin'in "Taife-i Nuriye"²⁷⁹ ismiyle de hitap ettiği bu eseri sufilerin hal ve uygulamalarından bahseden önemli bir eseridir. Bu eseri kardeşi Hacı Ali Türkçeye tercüme etmiştir.⁷² Eserde yer alan bilgilere dayanarak miladi 1435-1438 tarihlerinde yazıldığı söylenebilir.⁷³ Konstantiniyye'nin fethedilmesinden 15 yıl önce kaleme alınmıştır.⁷⁴ Risalet'ün-Nuriyye ismi verilen bu eseri A. İhsan Yurd yayınlamıştır.⁷⁵ Bayramiyye şeyhlerinden Bolulu Himmet Efendi eserin eksik bölümlerini tamamlamıştır.⁷⁶ Bu eser için ulaşılabilecek nüshalar Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa Kitaplığı, No: 1195, 20. varak, 25. satır'da yer almaktadır.⁷⁷

Def'u Metaini's Sufiyye: Hall-i Müşkilat ismiyle de bilinen bu eser⁷⁸ Akşemseddin tarafından Arapça yazılmıştır.⁷⁹ Konstantiniyye'nin fethedilmesinden önce miladi 1452 yazılmış bir eserdir.⁸⁰ Akşemseddin bu eseri İbni Arabi (ö.638/1240) gibi önemli âlimlerin küfre düşmekle suçlanmaları üzerine yazmıştır.⁸¹ Akşemseddin bu eserinde Gazali (ö. 514/1111), Kuşeyri (ö.465/102), Necmeddin Kübra (ö.621/1221), Bağdadi (ö.297/909) gibi önemli din âlimlerinin düşünce ve sözleri arasında bir farklılığın bulunmadığını söylemiştir. Bu ifadeyi ismi geçen şahısların eserlerinden telifler kullanarak ortaya koymaya çalışmıştır.⁸² Bu eser için ulaşılabilecek nüshalar

⁶⁹ Muhammed Ali Yıldız, "Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış", Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2016/5, c.5, sayı:9, s.217.

⁷⁰ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.45.

⁷¹ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, ss. 57-58.

⁷² Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.46.

⁷³ Mustafa Uzun, "Akşemseddin'in Hayatı Eserleri Hakkında Bazı Meseleler", Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, Ankara, trs, s.13.

⁷⁴ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.46.

⁷⁵ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.46.

⁷⁶ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.46.

⁷⁷ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, ss.46-47.

⁷⁸ Mustafa Uzun, "Akşemseddin'in Hayatı Eserleri Hakkında Bazı Meseleler", Ankara Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, trs, s.13.

⁷⁹ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.47.

⁸⁰ Akşemseddin, Def'u Metaini's Sufiyye, Vrk.85b.

⁸¹ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, ss.46-47.

⁸² Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.46.

Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, No: 4092, 84b-148'a varaklar arası, 13. satır'da yer almaktadır.⁸³

Risale-i Zikrullah: Akşemseddin tarafından Arapça olarak kaleme alınmış bir eserdir.⁸⁴ Allah'ı zikretmenin kuralı ve önemi ile ilgili konuları içerir. Eserde zikir ile Allah'a kul olmak için çabalayan insanın ulaştığı dereceler ve zikir ibadetinin yapılaş kaidelerinden bahsedilmektedir.⁸⁵ Vehbi-kesbi ilimler, fena-beka, ma'rifet, gına, arif gibi tasavvufi kelimelerde bu eserde tanımlanmaktadır.⁸⁶ Akşemseddin bu eserinde mutasavvıfların düşünce ve yorumlarından yola çıkarak teşbih metodunu uygulamıştır.⁸⁷ Bu eser için ulaşılabilecek nüshalar Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260/3,38b-42a varaklar arası, 23. satır'da yer almaktadır.⁸⁸

Risale-i Şerh-i Akval-i Hacı Bayram-ı Veli: Akşemseddin bu eserinde hocası Hacı Bayram'ın tasavvufi sözlerini Arapça şerh etmiştir.⁸⁹ Akşemseddin bu eserinde Hocası Hacı Bayram-ı Veli için mutasavvıflar arasında yaygın olarak bilinen "Hacı Paşa" ismini kullanır.⁹⁰ Akşemseddin hocasının ifadelerine yöneltilen eleştirilere karşılık vermek maksadıyla bu eseri kaleme almıştır.⁹¹ Bu eser için ulaşılabilecek nüshalar Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260/3, 32b-39b varaklar arası, 23. satır'da yer almaktadır.⁹²

⁸³ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.48; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.217.

⁸⁴ Mustafa Kaçalın, Ali İhsan Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı ve Eserleri*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015, s.44.

⁸⁵ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.217; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.48.

⁸⁶ Ayşe Yücel, Akşemseddin'in Eserlerine Sosyal Ahlak Ve Eleştiri, Ankara: Hacı Bayram-ı Veli Uluslararası Sempozyum, 2012; s.64; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.217; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.48.

⁸⁷ Akşemseddin, *Risale-i Zikrullah*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No:260/4, Vrk.41b.

⁸⁸ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.217; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.48.

⁸⁹ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.217.

⁹⁰ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.44.

⁹¹ Akşemseddin, *Risale-i Şerhi Akvali Hacı Bayram-ı Veli*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No:260/4, Vrk. 30'a.

⁹² Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.218; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.49.

Telhisu Def'i Metain: Akşemseddin kaleme aldığı bu eserini şeyh olduğunu söyleyen Fahreddin ve evladının tedric edici ifadelerine cevap vermek maksadıyla yazmıştır.⁹³ Eserin bir diğer ismi ise “Risale-i fi Kavli'l-Müteşeyyihi't-Ta'in İbn Fahreddin” dir. Eserin ikinci bölümünde tasavvuf ve mutasavvıflara methiyeler düzülmüştür. Eser “Def'u Metainis-Sufiyye” ikinci ismiyle “Hallu Müşkilat” isimli kitabın genel muhtevasını içinde barındırmaktadır.⁹⁴ Bu eser için ulaşılabilecek nüshalar Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260/2, 28b-30b varaklar arası, 23. satır'da bulunmaktadır.⁹⁵

Makamat-ı Evliya: Müellifin Türkçe olarak evliyaların makamlarını dile getirdiği bu eserde⁹⁶ velilik mertebesi nedir, dereceleri nasıldır, yetki verilenler kimlerdir gibi soruların cevaplarına yer verilmiştir.⁹⁷ Akşemseddin eserinin giriş bölümünde uyku halinde Hz Muhammed (s.a.v.) ile görüştüğünü, velilerin makamlarının perdesiz olarak gösterildiğini, eserin adını Makamat-ı Evliya koyma sebebinin bu olduğunu belirtmektedir.⁹⁸ Bu eser için ulaşılabilecek nüshalar Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Kitaplığı, No:345, 11a-38b varaklar arası, 17. satır'da bulunmaktadır.⁹⁹

Maddetü'l-Hayat: Sözlük anlamı sağlığın sermayesi olan bazı kaynaklarda “Risaletün fit-Tıb” ismiyle bilinen bu eser tıp bilimi alanında yazılmıştır.¹⁰⁰ Eser, konu muhtevası itibariyle doktorluk kitabından ziyade eczacılık kitabına benzemektedir.¹⁰¹ Zira Akşemseddin “Maddetü'l-Hayat” isimli eserinde hangi otların ve ilacın hangi hastalıklara iyi olacağı hakkında bilgiler vermiştir. Tarif verilen ilaçlar hem ruhsal hemde bedensel hastalıkların tedavisinde kullanılan ilaçlardır.¹⁰²

⁹³ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.44.

⁹⁴ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.44; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.218.

⁹⁵ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.218; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.50.

⁹⁶ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.218; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.50.

⁹⁷ Ethem Cebecioğlu, , “Akşemseddin”, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, İstanbul: Şule Yayınları, 1995, C.VII, s.391; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.218.

⁹⁸ Akşemseddin, *Makamatü'l Evliya*, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Kitaplığı, No:345, İstanbul, trs, ss. vrk. 12b.

⁹⁹ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.329; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.219-220; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.50-51.

¹⁰⁰ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.43; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.220;

Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.52.

¹⁰¹ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.220; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.52.

¹⁰² Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.220.

Bu eser için ulaşılabilecek nüshalar Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi Kitaplığı, No: 3539, 11a-13b varaklar arası, 21. satır'da bulunmaktadır.¹⁰³

Risaletü'd Dua: Akşemseddin, sözlük anlamı dua Risalesi olan bu eserinde duanın, tövbenin ve tövbe adabının önemi ve faziletleri gibi konularda okuyanlarını bilgilendirmiştir.¹⁰⁴ Arapça olarak kaleme alınmıştır. Akşemseddin, eserinin içeriğinde tarikat zincirinden bahsetmiş ve eserinin son nüshalarında ise zikir ve hırka zincir halkalarından bahsetmektedir.¹⁰⁵ İçerdiği muhteva hasebiyle aynı zamanda bir şeyhlik icazetnamesi değeri de taşımaktadır.¹⁰⁶ Bu eser hakkında araştırma yapmak isteyenlerin elde edebilecekleri tek nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260, 50a-55a varaklar arası, 23. satır'da bulunmaktadır.¹⁰⁷

Fal'i Mushaf- ı Kerim: Türk dilinde yazılan eserlerden biridir.¹⁰⁸ Bu eser hakkında bilgi edinmek isteyenlerin ulaşabilecekleri nüsha kaydı Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Kitaplığı, No: 1085/27. sy.92a-93b. yr'da bulunmaktadır.¹⁰⁹

Nasihatname-i Akşemseddin: 46 beyitten oluşan kitap Mesnevi tarzda Türkçe olarak yazılmıştır.¹¹⁰ Bu eser için ulaşılabilecek nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Mihrişah Sultan Kitaplığı, No: 443, 18b-19a varaklar arası, 19. satır'da yer almaktadır.¹¹¹

Kimya-yı Sa'adet Tercümesi: Türkçe tercümesi "Mutluluğun Devası" olan eser Akşemseddin tarafından tasavvufi konuda Türkçe olarak kaleme alınmış bir eserdir.¹¹² Bu eser için ulaşılabilecek nüsha İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, t.y. 4015 Şecaatnamesi, 1b-58b. varaklar arası, 17. satır'da yer almaktadır.¹¹³

¹⁰³ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.42; Akşemseddin, *Risaletü'n-Fi't-Tıp*, Vrk.1b.

¹⁰⁴ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.43; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.220; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.51.

¹⁰⁵ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.51.

¹⁰⁶ Yücel, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.65;.

¹⁰⁷ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.43; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.52.

¹⁰⁸ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.40.

¹⁰⁹ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.40.

¹¹⁰ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.221.

¹¹¹ İsmail Yakıt, *Akşemseddin'in Eserlerinin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları Üzerine Bir İnceleme*, Ankara: Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, , 1989, s.46.

¹¹² Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.221.

¹¹³ Yakıt, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.47; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.221.

Risale fi't-Tasavvuf: Müellif'in tasavvufî muhtevada Arap diliyle kaleme aldığı eseridir.¹¹⁴ Bu eser için ulaşılabilecek nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260/10. sayı 69b-88'a. yr'dır.¹¹⁵

Mücerrebat: Akşemseddin'in Türkçe ifadesi "Tecrübeler" olan eseri sağlıkla ilgili bilgiler veren eserlerinden biridir.¹¹⁶ Bu eser hakkında bilgi edinmek isteyenlerin ulaşabilecekleri nüsha kaydı Konya Mevlana Müzesi Kütüphanesi, Feridun Nafiz Uzluk Kitaplığı, 6836. sayı'da bulunmaktadır.¹¹⁷

Mektubat: Müellif'in bizzat kendisinin Türkçe olarak yazmış olduğu mektupları ihtiva eden önemli bir eserdir.¹¹⁸ İki mektuptan oluşan eserin birinci mektub'u¹¹⁹ İstanbul kuşatmasında donanma komutanı Baltaoğlu Süleyman Bey'in mağlubiyetinin ardından askerlerin heyecanını yükseltmek maksadıyla kaleme alınmıştır.¹²⁰ İkinci mektup ise Akşemseddin tarafından Ankara'nın Göynük ilçesinde kaleme alınmıştır.¹²¹ Bu eser için ulaşılabilecek nüsha Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, No:5584'tedir.¹²²

İçerik Yönünden Akşemseddin'in Şiirlerine Genel Bakış

Kemal Eraslan, Akşemseddin'in şiirlerini tek bir kitap içerisinde toplamıştır.¹²³ Bu eseri incelediğimiz de Akşemseddin'e ait 38 şiir tesbit ettik. Akşemseddin'in yazdığı bu şiirleri irşad vesilesi olarak kullandığı farkedilmektedir. Şiirlerinde "Şems" mahlasını tercih etmiştir. Kemal Eraslan'ın eserinde Akşemseddin'in 33'ünü aruzla, 5'ini hece vezni ile yazılmış şiirleri bulunmaktadır.¹²⁴

¹¹⁴ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.43; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.221.

¹¹⁵ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.43; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.221.

¹¹⁶ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.42; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.222.

¹¹⁷ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.42; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.222.

¹¹⁸ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.223.

¹¹⁹ Halil İnalçık, *Fatih Devri*, s.127.

¹²⁰ İnalçık, *Fatih Devri*, s.127; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s. 223.

¹²¹ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.42; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.223.

¹²² Yakıt, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.46; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.223.

¹²³ Kemal Eraslan, *Akşemseddin'in Dini Tasavvufi Şiirleri*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1987, s.14.

¹²⁴ Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*. s.15

Akşemseddin kullandığı aruz ve hece veznindeki şiirlerinde sünni çizgide ilerlemiş, tevhid, ilahi aşk, fakr temalarını eserlerine işlemiştir. Şiirlerinde, fani dünyanın bir gün sona ereceğini ve geriye yalnız Tanrı'nın zatının kalacağını, masivadan uzak durmayı, kalbi kirleten her türlü işten uzak durmayı, her işte Tanrı'nın rızasını aramayı ana tema olarak işlemiştir.¹²⁵ Akşemseddin, “arif, mutlak iradesini Allah'a teslim edip O'nun sevgisini kazanandır.” demektedir. O, arif'i “vahdet ehli” olarak tanımlar. Akşemseddin'in arif'i ifade ettiği şiirlerinin kaynağı dipnotta belirtilmiştir.¹²⁶

Akşemseddin tasavvufa girdikten sonra gönlünde yanan Tanrı aşkını gizleme taraftarı olmayıp bu kor olmuş aşk ateşini önce diline sonra kalemine dökmeye başlamıştır. Kendini ve aşkını şiirleri ile ifade eden Akşemseddin dini tasavvufi ve felsefi içerikli şiirler yazmıştır.¹²⁷ Türkçe olarak kaleme alınan bu şiirler otuz sekiz adet, üç yüz bir beyitten oluşmaktadır.¹²⁸ Bu şiirlerinin otuz üçünü aruz vezni ile yazarken diğer beş şiirini de hece ölçüsüyle kaleme almıştır.¹²⁹ Akşemseddin yaşadığı dönemde şairler camiasında genellikle “Şems, Şemsi, Şemseddin” mahlasları ile bilinmektedir.¹³⁰ Akşemseddin'in yazmış olduğu dinî ve tasavvufî içerikli şiirlerinin muhtevasını şu şekilde belirtecek olursak: “dünyanın fani olduğu ve elbet bir gün gelip geçeceği¹³¹, herşeyden geriye yalnızca Yaratıcı'nın zat'ının kalacağı,¹³² dünyevilikten uzak durmayı,¹³³ kalbi kirleten amellerden uzak durmayı,¹³⁴ daima Tanrı'nın sevgisini arzulamayı” konu edinmiştir diyebiliriz.¹³⁵ Akşemseddin, şiiri talim ve telkin aracı olarak görmüştür. Özellikle vahdet inancını anlatan şiirleri Akşemseddin'e mistik hazlarda zirveyi yaşatmıştır. Akşemseddin bu şiirleri ile okuyanlara kendi duygu dünyasını yansıtabilmeyi başarmıştır.

¹²⁵ Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.15.

¹²⁶ Akşemseddin (Mehmet b. Hamza), *Aş'ar*, şiir no:26.

¹²⁷ Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.14.

¹²⁸ Kaçalın, Yurd, *Akşemseddin'in Hayatı*, s.40.

¹²⁹ Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.15.

¹³⁰ Yücel, Akşemseddin'in Şiirlerinde, ss. 73-74.

¹³¹ Akşemseddin Muhammed bin Hamza, *Akşemseddin Şiirleri*, Milli Kütüphane, Fahri Bilge Kitaplığı, No:442, Ankara, Trs, Vrk.103b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.44 (şiir no: XXI, 7. Beyit); Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.24b, Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.39 (şiir no: XI, 6. Beyit); Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.4b, Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.31 (şiir no: I, 7. Beyit).

¹³² Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.4b, Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.31 (şiir no: I, 8. Beyit).

¹³³ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.7a, Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.33 (şiir no: III, 2. Beyit).

¹³⁴ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.6b, Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.33 (şiir no: II, 15. Beyit).

¹³⁵ Metin Çelik, *Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri*, İstanbul: Ensar Neşriyat Yayınları, 2011, s.27.

Akşemseddin tüm eserlerinde olduğu gibi şiirlerinde de sünni akideden ayrılmamış,¹³⁶ vahdet,¹³⁷ fenafillah,¹³⁸ ilahi aşk¹³⁹ gibi konuları gene sünni akide çizgisinde şiirlerinde işlemiştir.¹⁴⁰ Çoğu İslam âlimlerinin şiirleri gibi Akşemseddin'in şiirleri de aşk felsefesi üzerine kurulmuştur. Akşemseddin'in hocası Hacı Bayram'a yazdığı şiiri, onun duygularını şiirlerine nasıl yansıttığının güzel bir örneğidir.¹⁴¹



¹³⁶ Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.15.

¹³⁷ Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.52 (şiir no: XXXV).

¹³⁸ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.9a-9b, Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.35 (şiir no: V).

¹³⁹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.25b, Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.39 (şiir no: XII).

¹⁴⁰ Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.15.

¹⁴¹ Arif Gökçe, "Akşemseddin Mehmed Bin Hamza'nın Hayatı, Tasavvufi Yönü Ve Eserleri", Ankara, A.Ü.İ.F Mezuniyet Tezi, 1987, s.81.

2. DİNİ TECRÜBEYE DAİR KAVRAMSAL ÇERÇEVE

2.1 Din

Dinî tecrübe tanımını meydana getiren kelimeleri, yani din ve tecrübe kavramlarını doğru ifade etmek, dini tecrübe kelimesini doğru kavrayabilme açısından önem taşımaktadır. Dinin tam anlamıyla ifade edilebilmesi için onun görünen (zahiri) ve görünmeyen (deruni) boyutlarının tümüyle irdelenmesi gerekmektedir. Dinin gerçek yüzüne ulaşabilmek için şahıslar tarafından din adı altında gerçekleştiği iddia edilen yaşantıları (menkıbeleri) ve tecrübeleri değerlendirmeye almak ve tüm bunların hakikaten dinin özünde var olup olmadığını belirlemek gerekir. Bu amaca ulaşabilmek içinde dinin efsanevi, dogmatik, toplumsal, teorik, pratik ve ahlak temelli boyutu iyi idrak edilmelidir. Bu amaç doğrultusunda öncelikle din kelimesinin ne ifade ettiğini sonra da tecrübe kavramının din felsefesi literatüründe taşıdığı anlamı açıklamaya çalışacağız.

Bilhassa teistik inanışlarda, insanoğlunun ve evrenin üstünde, zati sıfatlar taşıyan bir varlık olan Tanrı merkeze alınarak açıklamalar yapılmıştır.¹⁴² Bu düşünce sistemine göre Tanrı inancı ve iman, mantıki (akli) deliller ışığında savunulur ve bu sav hakkında teleolojik, kozmolojik ve ontolojik delillemeler ile Tanrı ve Tanrı'nın dini tanımlaması yapılır.

Din kavramının farklı bir tanımı ise, Hume ve Kant'ın tanımlamaları ve çözümlenmeleri sonucu on sekizinci yüzyılda akıl ve mantık temelli teistik kanıtların ortaya atılması ile yapılmıştır. Bu tanımlamalara göre, din kavramı aklın merkezinden çıkarılmış ve Schleiermacher'ın da ortaya koyduğu yorumuyla din, duyu merkezli bir yapıya bürünmüştür. Din'in sosyal, toplumsal ve kültürel özelliklerinden ziyade birey odaklı çözümlenmeleri esas alınmıştır.¹⁴³

¹⁴² Mehmet Sait. Reçber, , *Din Felsefesi*, Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Fakültesi, 2013, s.6.

¹⁴³ Fatih Özgökmen, "İbn Arabî'de Dini Tecrübe", Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2002, s.s.5-8.

Bu süreçte din kavramının duygusal ve ahlaki etkilerine odaklanılarak içsel ve bireysel tecrübelerine yönelim artmıştır. Schleiermacher'ın 1799 yılında yayıma çıkan "Din Üzerine Konuşmalar" (Über die Religion) isimli eserinde; dinin insanlar nezdinde cazibesini artırmak için geleneksel çözümlene ve dayanaklardan farklı olarak farklı ve zengin yöntemleri önerilmiştir.¹⁴⁴ Schleiermacher, dinin teori odaklı yorumlanıp akli delillerle açıklanması metodunu bir kenara bırakıp duygu temelli açıklamalarda bulunmuştur. Schleiermacher'ın, duygu yüklü bir olgu olarak görüp bu olguyu mutlak bağımlılık olarak ifade ettiği din tanımlamalarında Tanrı'nın varlığının tecrübe edilmesi ve duyumsanması esas alınmıştır.

Duygu temelli din tanımlamalarında Tanrı'yı sezimleme ve duyumsama esastır. Bu tanımlamalara ilave olarak William James'ın duyguyu dinin temel kaynağı olarak ifade etmesi dinin mahiyeti konusunda Friedrich Schleiermacher ile aynı düşüncede olduğunu göstermektedir.¹⁴⁵ Bunun yanı sıra Schleiermacher'ın düşünceleri Rudolf Otto'nun da dikkatini çekmiş ve Rudolf Otto dini tecrübeyi Tanrı'nın varlığını müşahade eden duygusal temelli bir delil olarak kabul etmiştir.¹⁴⁶

Duygu merkezli din tanımlamalarında Tanrı'yı doğrudan tecrübe etme gayesi merkeze konulmaktadır. İfade edilen bu dini tecrübe gerçek ile aracsız ve doğrudan karşılaşılan bir tecrübe olarak ifade edilmektedir.¹⁴⁷ Bu çözümlenmelerin yanı sıra Schleiermacher'ın delillendirmelerinin tehlikeli yönleri de bulunmaktadır. Schleiermacher, mutlak hakikat taşıyan tecrübeye dinsel sezgi veya duygu ile ulaşılır diyerek dini tecrübenin subjektif boyutunu esas almıştır. Schleiermacher, dini ileti ve kuralların herkes tarafından anlaşılabilmesi için bütün dini otoriteyi (akıl, gelenek, kilise) eleştirerek dini tecrübe adına olumlu bir gelişme başlatmıştır. Buna karşın, din'i akıl ve fiillerden ayrı tutup sadece bireysel tecrübeye odaklaması sebebiyle de kolektif bilinci ve dinin tarihte sürekli yer tutma gayesini tehlikeye sokmuştur.¹⁴⁸

¹⁴⁴ Alev Alathı, *Batıya Yön Veren Metinler*, Kapadokya: Kapadokya Meslek Yüksek Okulu, 2021, cilt.3.

¹⁴⁵ Abdülâtilif Tüzer, *Dini Tecrübe ve Mistisizm*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006, s.45.

¹⁴⁶ Mehmet Fatih Kalın, *İnsan Gelişimi ve Dini Bilinç Üzerine Rudolf Otto'nun Düşünceleri*, Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2017, s.493. Hakan Hemşinli, *Dini Tecrübenin Nesnelliği Üzerine*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2010, s.135.

¹⁴⁷ Tüzer, *Dini Tecrübe*, s.5.

¹⁴⁸ Şaban Ali Düzgün, *Tecrübe, Dil ve Teoloji: Dini Tecrübe'nin Teolojik Yorumu*, Ankara: Tasavvuf Dergisi, 2004, s.101.

Schleiermacher'ın din anlayışının bir diğer olumsuz etkisi ise dini tecrübenin duygusal ve bireysel yönünü abartılı ifadelerle onu temelmiş gibi gösteren bireycilik (individüalizm), dinin sadece objektif ve toplumsal boyutuna odaklanan toplulukçuluk (kolektivizm) gibi dini tecrübe konusunda yanlılık ve ayrımcılık taşıyan aykırı tutumlar bulundurmasıdır. Bu ayrımcı düşüncesi nedeniyle dini tecrübenin tanımlanmasında nesnel din ve öznel din tartışmasına sebebiyet vermiştir.¹⁴⁹

Öznel din, inancın bireyden topluma doğru ilerlediğini savunurken Tanrı'yı yüzyüze ve doğrudan tecrübe etmenin olanaklı olduğunu ifade eder.¹⁵⁰ Ayrıca bu din görüşünde bireysel kurtuluş esas alınmıştır. Bu tanımlamaya göre din, ruhun kendisini kurtarma gayesiyle bütün varlığıyla kendini ibadete vermesi olarak tanımlanır.¹⁵¹

Din kavramının sübjektif boyutuna objektif boyutundan daha fazla önem veren W. James bu görüşünü dini üç temel özellik üzerine odaklayarak temellendirmeye çalışmaktadır: W. James'a göre din bireysel bir yapıya sahiptir. O duygu odaklı bireysel bir dindarlığın din kavramının en saf boyutu olduğunu söyler. İfade edilen bu duygu, bir dine mensup olan kişinin düşünce boyutlarına yön veren bir temele sahiptir. Sonuç itibariyle ifade edilen bu iki özellik neticesinde bireyler din anlayışında ve kişiliklerinde çeşitlilikleri de üstüne yükler.¹⁵²

Objektif din anlayışı ise doğal, insani ve kültürel ortamlarda gerçekleşen yaşantısal bir fenomendir. Din kavramı ile toplum kavramı sürekli etkileşim halinde olan bir yapıya sahiptir. Bu sebeple tek ve ender bir dini yapı söz konusu değildir. Dini yapı kültüre, topluma çağa ve yaşanılan bölgeye bağlı olarak çeşitliliğe sahip olur.¹⁵³ Din kavramının tek boyutunu esas alıp değerlendirmelerde bulunanlar 'duygu' odaklı

¹⁴⁹ Ünver Günay, *Birey-Toplum Dikotomisinin Dini Tecrübe Alanındaki Yansımaları, Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutları*, Kayseri: E.Ü.İ.F.D, 2001, s.10.

¹⁵⁰ Muhammed İkbâl, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu*, Çev., Rahim Acar, İstanbul: Kitapyurdu.com, 2019, s.17.

¹⁵¹ Pierre Colin, *Gabriel Marcel'de Dini Tecrübe ve Anlaşılabilirlik*, Çev., Murtaza Korlaelçi, Ankara: A.Ü.İ.F.D, 2011, s.319.

¹⁵² Ali Ayten, *William James ve Din Psikolojisinde Tecrübe Merkezli Bir Yaklaşım*, İstanbul: İslami Araştırmalar Dergisi, 2006, s.462.

¹⁵³ Günay, *Birey-Toplum*, s.6-7.

kavramlar ışığında ifadelerine yön vermektedirler. Bu tanımlamalar ise içsel duygulardan gelen hisler ve ahlak merkezinde ifade bulmuşlardır.

Bergson'a göre din kavramı her daim ahlak kavramının destekçisi olmuştur. Çünkü dini yapı ödül ve cezalar metoduyla insanların ahlaki boyutlarına yön verir. Bergson nezdinde din ve adalet kavramı; insan ve Tanrı ilişkisi bağlamında insanın içinde bulunan adaletin Tanrı'nın eliyle kapsamlı hale getirilmesi ve tertiplenmesi olarak yer tutmaktadır.¹⁵⁴ Whitehead'ın bakış açısına göre ise insanın doğasında dine şekil veren bir özellik bulunmaktadır. İnsan doğasında bulunan bu özelliği ile dini; his, ayin, iman ve mantıklaştırma süreçlerinden geçirerek bu dört görünüşü ortaya çıkarmaktadır.¹⁵⁵

Sonuç olarak bu tanımlamalar ışında bir değerlendirmeye vardığımızda kanaatimiz şudur ki; belli bir dine inananların kendi dinleri için yaptığı bir tanımlamayı tüm dinleri kapsayan bir tanımlama olarak kullanmak doğru olmamaktadır. Fakat din için kapsayıcı bir tanımlama yapacak olursak din, bir grup insan tarafından ortaklaşa paylaşılan ve grup içerisinde yer alan bireylere gönülden adanacakları bir gaye ve ortaklaşa benimsenen bir davranış kalıbı oluşturan inanç sistemidir.¹⁵⁶ Din kavramı; kendi içerisinde bilgi, irade ve duygusal bağlılık gibi bağdaşları içermektedir. Dinin kendi içinde taşıdığı bu öğelerden bir tanesini ortadan kaldırmak yahut birini diğerlerinde önde tutmak dinin eksik ve hatalı ifade edilmesine sebep olacaktır.¹⁵⁷

2.2 Tecrübe

Epistemoloji kavramında iki tür bilgi çeşidi bulunmaktadır. Bunlardan ilki oluş ve meydana geliş sürecine göre algı kanallarına dayanan deneyimci (empirist)¹⁵⁸ bilgilerden oluşurken, diğer bilgi türü ise ilk bilgi türünün tam zıttı olan bilimsel bilgilerdir.¹⁵⁹

¹⁵⁴ Herry Bergson, *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*, Çev., Mehmet Karasan, 2. Baskı, Ankara: MEB Y, 1962, s.121.

¹⁵⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, Babil: Babil Y., 2006, s.511.

¹⁵⁶ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din*, İstanbul: İz Y., 2006, s.84.

¹⁵⁷ Recep Kılıç, *Din Öğretimini Temellendirme Problemi*, Ankara: Ank Ü.İ.F.D., 1999, s.217.

¹⁵⁸ Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı* İstanbul: Cumhuriyet Y., 1954, s.686.

¹⁵⁹ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Belirsiz: Akçağ Y., 1990, s.80.

Uzun tecrübeler sonucunda kazanılmış, uzun gözlemler sonucu elde edilmiş bilgi türlerine tecrübi bilgiler denir.¹⁶⁰ Bilginin en temel kaynağını tecrübe olarak gören empirizm, insan zihni dışında ve insan zihninden bağımsız olan bir gerçekliğin var olduğunu ifade etmektedir. Bu var olan gerçekliğin idea, tin yahut kavram cinsinden ifade edilen varlıklardan olmadığını ve duyularında ancak deney sonucunda bilebildiği “şu” diye ifade edilen öznel varlıklardan meydana geldiğini savunmaktadır. Bu ifadelerden hareketle empirizm’in deneyin var olma kaynağını baştan sona dışsal olarak kabul ettiği sonucuna ulaşmaktayız.¹⁶¹

Hume, insan’ın dış dünya ile etkileşimi sonucunda elde ettiği tasarımlarının kaynağının yalnızca deney olduğunu ileri sürerken bilinç içerisindeki izlenimler (impressions) ve düşünceler (tasavvurlar-idealar) olarak iki kısımda değerlendirmektedir. Hume’un bilgi ismini verdiği bu subje duyu organları vasıtası ile algı mekanizmasına girerken zihin ise bu malzemeyi toparlayıp birbiriyle olan ilişkileri bağlamında sınıflandırmasını yapar. Bu kapsamda tecrübecilik düşüncesi Hume’un felsefe anlayışında evrimleşerek çağrışımcılık şekline bürünmüştür. Deney sonucu ortaya çıkan çağrışımlar, ilkelerin kavranması hususunda mihenk taşı görevini taşımaktadır.¹⁶²

Hume’un etkisinde kalan Kant ise akli duyuların dışına itip soyutlayarak duyu kanalları yoluyla gelip saf olmayan bilginin üstünde tutmaya çalışır. Hume nezdinde temiz ve katkısız akıl, bize duyular vasıtası ile ulaşamayan, duyular ile hiçbir ilişkisi olmayan bilgi çeşididir. Ona göre tüm bilgilerin duyulardan türetildiği yargısı bir yanılgıdan ibarettir. Duyular vasıtası ile gelen bilgi aklımıza yeterli gelmeyip onu ancak uyarır. Zihnin işlevi ise duyuların ilettiği karmaşık bilgi yapısını düşünsel olarak birlik haline getirmektir. Duyular vasıtası ile zihne ulaşan bilgiler zaman ve mekân kapsamında bir araya getirilirse bu bilgi artık uyarı değil varlıktan haberdar olmaktır. Bu sürece ise algılama denir. Bu süreç sonucunda duyular bilgi kademesine ulaşmış olur.¹⁶³

¹⁶⁰ Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı I. Cilt*, İstanbul: Cumhuriyet Y.,1954, s.774.

¹⁶¹ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Y., 2005, s.601.

¹⁶² Serkan Sayar, *Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kur’an’da Dinî Tecrübe*, Çanakkale: Çanakkale O.M.Ü. S.B.E, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007, s.10.

¹⁶³ Will Durant, *Felsefenin Öyküsü*, çev., Ender Gürol, İstanbul: İz Yayınları, 2002, s.s. 259-262.

Sonuç olarak tecrübe, olayı veya süreci yaşayan kişinin ilgi ve hedefleri ile bağlantısı sonucunda ortaya çıkan bir insan ameli veya çevre insan ilişkisi kapsamındaki tutumların yorumu olarak belirtilmektedir. Ayrıca inanç, siyaset, sanat, ahlak ve toplumsal alanlarda da tecrübe tanımı yapılmaktadır. Tecrübe bireyseldir. Yaşantılar sonucu bilince yerleşen olgu ve olayların bir araya gelmesiyle oluşmaktadır. Çünkü tecrübe kavramı, varlığımızın her anına etki eden ve varlığını hissettiren yaşantılardır.

Bu tecrübe olguları birdenbire de ortaya çıkabilir, teori ile pratiğin sürekli olan etkileşimi neticesinde de meydana gelebilir. Bu doğrultuda tecrübe, insan'ın her anını içine alan, onu tümüyle çevreleyen bir kavram olarak ifade edilebilir. Tecrübenin kapsamı yalnız duymalardan ibaret değildir. Hayaller, hedefler, yargılar, şüpheler, bilgiler vb. yetiler de tecrübe kavramının kapsamı içerisinde yer almaktadır. Sonuç olarak diyebiliriz ki tecrübe, insan'ın bütün zihinsel durumlarını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu tanımlamalar ışığında ulaşılan kaniye göre tecrübe kavramı ne tam manasıyla sübjektif bir varlıktır ne de tam manasıyla objektif bir varlıktır. Aksine tecrübe kavramı süje ile gerçeklik arasında meydana gelen ilişkiler sonucunda ortaya çıkan nihayi sonuçtur.¹⁶⁴ Özellikle de din tarifi söz konusu olduğunda bu eğilim daha fazla kendini gösterir. Bu da baştan sona insanın bilinç hâkimiyetiyle ilgili bir olaydır. Bilinç olayları tecrübenin tanım alanını ve içeriğini büyütmektedir. Eğer tecrübeyi sadece bilinç olayı olarak ifade edersek bu seferde tecrübe tanımının içine bilinç içerisinde oluşan bütün deneyimleri katmış hatta empoze etmiş oluruz.¹⁶⁵ Bu sebepten ötürü de bireyin duyguları ile tecrübelerini bir tutmuş oluruz.

Bireyin duygularını tecrübeleri içine katarak bir tanımlama yapacak olursak buna saf tecrübe veya vasıtasız algı tanımlaması da yapmış oluruz. Bu durum kimi düşünürlere göre verilmiş yahut gönderilimiş (Vahiy) tecrübe olarak tanımlanmaktadır. Sonuç olarak bu işlem dinî tecrübeleri elde etme durumunu baştan sona Tanrı vergisi (vehbi) bir durum olarak kabul etmektedir.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Aydın Işık, *Bir Felsefî Problem Olarak Vahiy ve Mucize*, İzmir: Elis Y., I. Baskı, 2006, s. 138.

¹⁶⁵ Cevizci, *Felsefe*, s. 510.

¹⁶⁶ Tüzer, *Dini Tecrübe*, s. 19.

Oysaki tecrübenin kapsamı genelleştirilerek bütün bilişsel kazanımı içine alan bir yapıya kavuşturulmuştur. Bireysel boyutu ortaya konan, zihinsel durum ve olayları tanımlanan, anlamı ve sınırları genişletilmiş tecrübe kavramının iki tür yorumu yapılabilir. Bu yorumlar içten gelen tecrübeler ve dıştan gelen tecrübeler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sonuç olarak tecrübenin taşıdığı anlam nesneden ziyade tecrübe eden özneye aidiyetidir. Bu kapsamda tecrübe kavramı subjektif bir boyut kazanacaktır. Bu bir nevi içsel tecrübe, yalnızca içsel manada varlığımız için bir anlamlandırma ve şekil verme kanaati olarak anlaşılacaktır.

İç olayların kapsamı olan bedensel gereksinimler, güdüsel korkular, bakış açısı ve bireysel düşünceler tecrübe kavramını oluşturan etmenlerdir. Semantik yaşantıların tamamı akıl eleğinden geçerek işlem kazanır. Var olan bütün tecrübeler istisnasız bu şekilde işlenmektedir. Yalnız duygusal tecrübelerin nesnelliği ve kanıtlanması duyu tecrübelerine nazaran daha çetrefilli ve güçtür. Sonuç olarak tecrübe kavramı zaman içerisinde daha geniş deneyimleri de kapsamına alacak şekilde tanımlanmıştır. Bu tanımlamaya ruhsal ve duygusal olayların tamamı dâhil edilmiştir.

2.3 Dini Tecrübe

Scheiermacher, William James, Rudolf Otto, Hume, Berger ve Kant gibi felsefeciler tarafından ifade edilen din, rasyonel kapsamının dışına atılarak duygu ve bireysel özellik merkezli ifade edilmiştir. Duyu tecrübesinin kapsamına eklenen duygu, his, sezgi ve ilham gibi kavramların etkisiyle de tecrübe kavramının içeriği genişletilmiştir.

R. Otto insan hayatında belirsiz bir dönemde ve belirsiz bir mekânda Tanrı ile karşılaşabilir. Bu görüşme sonucunda Tanrı'nın dehşet verici görünümünden etkilenir. R. Otto bu duruma "Kutsal ile Karşılaşma" ismini verir.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Fetullah Kalın, *Rudolf Otto'da Din Kutsallık Ve Mistik Tecrübe*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2014, s.55.

P. Berger'e göre öznel dini tecrübe, kişinin kutsal ismini verdiği varlık ile dolaysız ve vasıtasız olarak görüşmesidir. Kişi bu terübesi sayesinde hayatında bir gaye ve hedef taşır.¹⁶⁸

Bu tanımlamalarda farklılık ve değişkenlik gösteren bu özelliklere eşdeğer olarak dinî tecrübe kavramının tanımlamalarında çeşitli ifadeler kullanılmıştır. Dini tecrübenin duygu temelli tanımlamaları onun mistik tecrübe gibi görünmesine sebep olmuştur. İlahi bir vahye dayanan vehbi tecrübeler, teistik dinlerin tecrübe anlayışında mistik tecrübe olarak ele alınmıştır. Bu tanımlamalar çerçevesinde dinî tecrübe kavramının içeriğinde akli süreç sonucunda elde edilen akıl'a ait herhangi bir nesne yahut varlık bulunmamaktadır. Tecrübe ismini verdiğimiz olgu çelişkilerle örülmüştür. Çünkü hem akli arka plana atıp hem de tecrübe kavramını tanımlamak ve başkalarına iletmek için akla dayanmak doğru bir hamle olmayacaktır.¹⁶⁹ Dinî tecrübe kavramını ifade ederken irdelenmesi gereken en temel soru: akli kapsam dışında kalan ve duygu kaynaklı olan bütün tecrübeyi dini tecrübe kapsamında değerlendirmek doğru mudur? Sorusudur. Yahut dinî tecrübe kapsamında ele aldığımız vahiy ve mistisizme dayalı tecrübe arasında doğal farkın bulunup bulunmadığıdır. Eğer varsa bu farkı gün yüzüne çıkarma zorunluluğu doğmaktadır. Yani dinî tecrübelerin diğer tecrübe türlerinden farklı ve ayırt edici bir yapı ve işlevinin bulunması gerekir. Bu bağlamda dini tecrübe kavramına yüklenen tanımlamalar ve dini tecrübe kavramının nasıl işlendiğinin üzerinde durulması gerekmektedir.

Dinî tecrübe, herşeyden önce Tanrı'nın tasavvurunu esas aldığı için Tanrı'nın müdahalesiyle yine Tanrı'da nihayete eren delil¹⁷⁰ olarak ifade edilmektedir. Ancak bazı inanç ve dini gruplarda Tanrı tasavvuruna yer verilmediği göz önüne alındığında bu bağlamda söz edilen inançlar için dinî tecrübe kavramında Tanrıya odaklanan herhangi bir tanımlama yapmak mümkün değildir. Bu konuda zihninde herhangi bir Tanrı'yı tasavvur etmeyen hinduist, budist veya Taoist'in din tecrübesi bu konuya örnek olarak verilebilir. Dinî tecrübe ifadesine ilişkin çelişkinin bir diğer sebebi ise

¹⁶⁸ Mehmet Süheyl Ünal, "Peter L. Berger'e Göre Dinî Tecrübenin Günümüz Dindarı İçin Anlamı: Sosyolojik Bir Bakış Açısı", *Din Bilimleri Araştırma Dergisi*, Cilt: 8, sayı: 2, 2008, s. 157.

¹⁶⁹ Tüzer, *Dini Tecrübe*, s. 317.

¹⁷⁰ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Ankara: Selçuk Yayınları, 3. Baskı, 1988, s. 85.

dinsel anlam yüklenerek bilinen bir ifadenin alanına birden fazla dinin dâhil edilmesidir.¹⁷¹

Dini tecrübenin anlamsal ve işlevsel olarak ortaya konmasındaki en büyük zorluklardan bir diğeri ise dinî tecrübenin evrensel olarak kabul edilmesi fakat evrensel nitelikleri bünyesinde taşımamasıdır.¹⁷² Genellikle dinî tecrübe kapsamında yapılan örneklendirmelerde karşıt ve çelişkili ifadeler kullanılmaktadır. Fakat Walter Stace gibi dini tecrübeyi mistik tecrübeler kapsamında kabul edersek mistik tecrübe anlayışları hakkında evrensel kabul edebileceğimiz sadece birkaç nitelik bulunmaktadır. Bunlar: hisler, içe ve dışa yönelme, birlik, objektiflik, çelişkisellik, ifade edilemezlik vb. karakteristik niteliklerdir.¹⁷³

Dinî tecrübenin diğeri tecrübelerden gerçekte sadece yorum farkına sahip olduğunu ileri sürünlere için bir insanın dinî tecrübe anlayışı, gerçekte o kişinin dinî inancı olarak kabul edilmektedir.¹⁷⁴ İleri sürülen bu iddialar gösteriyor ki dinî tecrübenin çeşitlerini inceleyenler yorumlamalar ve anlatılan olaylardan ilerleyerek bir ifadelendirme ve kategorilendirme yöntemine başvurmuşlardır. Kimileri dinî tecrübeyi bütün dini olguları katkısız olarak ileri sürülen tecrübeler kapsamında değerlendirirken, kimileri ise seçici ve irdeleyici karakter takınarak yalnızca rasul ve nebilerin mucizevi tecrübelerini ve aziz ya da velilerin göstermiş olduğu kerametlerini bu kapsamda değerlendirmiştir. Dinî tecrübeleri ifade eden vahdet, Tanrıyı müşahade etme, ibadet ve itaat, rüya ve tabirleri, kozmolojik bakış, mistik yaşantılar, doğaüstü varlıklarla iletişim kurma, rasul ve nebilerin kıssaları gibi kavramlar dinî tecrübeleri tanımlamak için verilen örneklerdir.

¹⁷¹ Reçber, *Din Felsefesi*, s. 92.

¹⁷² Tüzer, *Dini Tecrübe*, s. 134.

¹⁷³ Walter Terence Stace, *Mistisizm ve Felsefe*, çev. Abdüllatif Tüzer, İstanbul: İnsan Yayınları, 2004, s.s. 53, 61, 63, 66, 111.

¹⁷⁴ Aydın, *Din Felsefesi*, s. 85.

2.4 Tevhid

Sözlükte birleme, tek kılma gibi anlamlara gelmektedir. İslam dininde Allah’u Teâla’nın bir ve tek olduğunu dili ile ikrar edip kalbi ile tasdik etmesine tevhid ismi verilmektedir. Bu isim islam dininde Kelime-i Tevhid ismi ile yer tutmaktadır.¹⁷⁵ İlave olarak tevhid, kulun Tanrı’yı zatında ve sıfatında birlemesi eşi ve benzerinin olmadığını kabul etmesi anlamında da kullanılmaktadır.¹⁷⁶ Kulun Tanrı’ya hiçbir şeyi ortak koşmaması da tevhid kapsamında değerlendirilmektedir.¹⁷⁷ Tüm bu ifadelerden çıkarabiliriz ki tevhid, âlemi ve içinde bulunan tüm mahlûkatı Yaraticısına dayandırmak,¹⁷⁸ ezeli ve ebedi olan Yaraticıyı bir ve tek kabul etmektir.¹⁷⁹

Tevhid kelimesi vahdet kelimesinden türemiş bir kelimedir. Vahdet kelimesi ise tasavvufta zirveye yani “Hakikat-î Muhammediyye derecesine” ulaşmak anlamında kullanılmaktadır. Akşemseddin’e göre bu mertebeye ulaşan salîk’in nezdinde âlem, içinde her şeyi ile bir ve tek hale bürünür. Akşemseddin, Makamat-ı Evliya isimli eserinde Tevhid konusuna şu atıflarda bulunmaktadır; “Tevhid-i am” salîk “La ilahe illallah” ifadesini dilinden çıkarır. Bu tevhid sıradan insanların tevhid’idir. Derecesi ilme’l yakîn’dır. Bu derecede dile getirilen tevhid’e ise “Tevhid-i am” denir. Tevhid’in diğer bir meretebesi ise Tevhid-i has’tır. Bu mertebede salîk herşeyi Aynel yakîn mertebesinde görür. Bu mertebede kelime-i tevhid ifadesini diliyle ikrar etmekle kalmaz tevhid’in hakikatine de mazhar olur. Akşemseddin nezdinde Tanrı’nın zatının dışında hiçbir mahlûkatın varlığı söz konusu değildir. Yani ona göre yaratılış itibariyle de vahdet söz konusudur.

Akşemseddin tevhid-i has tarifini bu tevhid makamında tüm eşya Tanrı’nın (c.c) vücudun da mahvolur bakış açısıyla vahdet anlayışının sadece kelime lafzında değil yaratılışta da söz konusu olduğunu ifade etmektedir. O, ”Tevhid, Allah dışındaki

¹⁷⁵ Komisyon, Dini Terimler Sözlüğü, Editör Ahmet Nedim Serinsu, Ankara: MEB Yayınları, 2009, s.365.

¹⁷⁶ Komisyon, DTS, s.365.

¹⁷⁷ Komisyon, DTS, s.365.

¹⁷⁸ Chittick, William, *Varolmanın Boyutları*, çev., Turan Koç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1997, s.30; Yıldız Akşemseddin’in Eserlerine, s.151.

¹⁷⁹ Gazzali, Tasavvufun Esasları, çev. Ramazan Yıldız, İstanbul: Şamil Yayınları, trs, s.40; Yıldız, Akşemseddin’in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.151.

hiçbir şeyi görmemektir.”¹⁸⁰ İfadesiyle vahdeti âlemdeki herşeye indirgemektedir. Akşemseddin’e göre vahdet’in tek sahibi olan Tanrı varlığında da tektir fiillerinde de tektir. Yaratmakta Tanrı’nın bir fiilidir. O yüzden yaratılıştta da vahdet ilkesi esas alınmıştır.

Akşemseddin, tevhid kelimesini içerdiği muhteva yönünden dört kısımda ele almaktadır. Zahir, batîn, had ve hakikat’ten oluşan bu dört sınıflandırma ile tevhid’e açıklık getirmeye çalışmaktadır. Akşemseddin, tevhid’in harf ve kelimeler bakımından ele alındığında tevhid’in zahir boyutuna, mana ve işaret bakımında ele alındığında tevhid’in batîn boyutuna, hükümleri ve ortaya koyduğu kurallar yönünden ele alındığında tevhid’in had boyutuna, ibadette dikkat edilmesi gereken ölçüler yönünden ele alındığında ise tevhid’in hakikat boyutuna ulaşılmış olunacağını ifade etmektedir.¹⁸¹

Akşemseddin’in zihin dünyasında hâkim olan tevhid inancına genel kapsamda baktığımızda onun tam bir vahdet anlayışı içinde tevhid’i ele aldığını görmekteyiz. Ona göre vahdet, sadece dil ile telaffuzda kalmamalı onun hakikatini öğrenmek için gayret gösterilmelidir. Ancak bu yolla gerçek bir vahdet ehli olunur.¹⁸² Akşemseddin, tevhid’i dil ile söylemekle Tanrı’nın varlığına ulaşamayacağını O’nun varlığına ulaşmak ve O’nun varlığını hakiki manada hissetmek isteyen salık’in dil ile ikrar edip kalbi ile de tasdik etmesi gerektiğini ve tevhid-i has makamına ulaşmak için de gayret içinde olması gerektiğini belirtmektedir.¹⁸³

Bu sözleri ile Akşemseddin’in her ne kadar sadece tasavvuf çizgisinde bir tevhid anlayışına sahip olduğu zannedilse de hakikatte onun eserlerinden bilhassa şiirlerinden anlıyoruz ki onun tevhid anlayışının alalade bir mutasavvıfın tevhid anlayışından çok daha ötede mistik ve felsefi bir yöne sahiptir.

¹⁸⁰ Akşemseddin Muhammed bin Hamza, Makamat-ı Evliya, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, Vrk. 191b-192a.

¹⁸¹ Akşemseddin Muhammed bin Hamza, Risale-i Zikrullah, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, Vrk. 40a-40b; Yıldız, Akşemseddin’in Eserlerine Genel Bir Bakış, ss.152-153.

¹⁸² Akşemseddin, Risale-i Zikrullah, Vrk. 40a-40b; Yıldız, Akşemseddin’in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.154.

¹⁸³ Akşemseddin, Makamat-ı Evliya, Vrk. 191b-192a.

Bu konuya bir açıklık getirecek olursak misal: Akşemseddin, vahdet makamına ulaşan salık'ın dünya ile kesret ilişkisinin yok olacağını, salık'ın gözündeki perdelerin kalkıp kesretin vahdet'e dönüşeceğini savunmaktadır. Ona göre bu meziyete ulaşan salık için imanla küfür arasında bir fark kalmamıştır. Akşemseddin, vahdet'e ulaşan salık'ın gönlünün ilahi aşk ile dolacağını ve âlemdeki tüm zıtlıkların tevhid ile bütünleşip yok olacağını ifade etmektedir. O ulaşılan bu mertebenin salık'ın gözündeki en yüksek mertebe olduğunu, salık'ın bu mertebede zatını Tanrı'nın zatında eritip, O'nda yok olduğunu söylemektedir. Akşemseddin'in nazarında Allah yaratıcı olan Muhdis, insan ise yaratılan bir hadistir. Ona göre hadis'i yoktan var eden Muhdis'inin nazarından koparmak doğru değildir fakat hadis ile Muhdis'in aynı şey olduğunu iddia etmekte doğru değildir.¹⁸⁴ O, vahdet'e eren salık'ın ilahi kitapların muhtevasına mazhar olacağını, her işinde Tanrı'yı görüp ve O'na yürüyeceğini ifade etmektedir. Ona göre vahdet makamına çıkan kişilerin işleri Tanrı'nın eliyle yürür, bu makama ulaşan kişi için beden libası kalkar, kişi suretini yırtar atar. Akşemseddin bu düşüncelerini ifade ettiği şiirlerinin bulunduğu kaynak dipnotta özellikle belirtilmiştir.¹⁸⁵

Akşemseddin, kişinin vahdet makamına ulaşması az yemek, az konuşmak, az uyumak¹⁸⁶ gibi nefsi emmare'nin ilgisini celbeden insanı sürekli yönlendiren faydasız işlerden uzak durmakla olur, demektedir. Akşemseddin'e göre kişi nefesine hâkim olur, kendi özdenetimini sağlar ve gönlünde taşıdığı ilahi aşk'ın nuruyla hakikat arayışına geçerse âlemde tek hakikat olan Tanrı'ya ulaşacaktır. Bu sözlerden anlıyoruz ki Akşemseddin'in Tevhid anlayışında Tanrı arayışı da söz konusudur. Akşemseddin, tevhid'i Tanrıya mahsus olan bir sıfat olarak görmekte tevhid'e yani bir ve tek olan Tanrı'nın varlığına ulaşmak için riyazet ve mücahede yöntemlerinin kullanılması gerektiğini ifade etmektedir.

¹⁸⁴ Akşemseddin, Risaletü'n-Nuriyye, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, Vrk.122a-122b.

¹⁸⁵ Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.52 (şiir no: XXXV).

¹⁸⁶ Akşemseddin, Def'ü Metain, İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, Vrk. 94a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.47. (şiir no: XXVI).

2.5 Akıl

Sözlükte yasaklamak, zapt etmek, korunmak, cezbetmek, alıkoymak, tutmak, yakalamak, idrak etmek, nefsi zapt eden kuvvet anlamlarında kullanılan bir kelimedir.¹⁸⁷ İstilahta ise varlığın hakikatini fark eden, mahiyeti manevi olup madde üzerinde etkisi bulunan, kıyas ve ilişkiler kurarak anlamlandırma yapan cevherdir.¹⁸⁸ Akıl, yüce Tanrı'nın insanoğluna verdiği doğru ve yanlış, iyilik ve kötülüğü, güzel ve çirkin, hakikat ve sahteyi ayırt edebilmesini sağlayan en önemli hidayet aracıdır.¹⁸⁹

Kur'an'da akıl kelimesi kırk dokuz bölümde zikredilmektedir.¹⁹⁰ Akıl, düşünme kelimesiyle eş anlama getirilerek yediyüzelli yerde bu manada kullanılmaktadır. İslam dininde akıl: “düşünerek hakikate ulaşan”¹⁹¹ (Sad, 38/29; el-Kasas, 28/51), olaylardan ibret alan¹⁹² (Taha, 20/54; ez-Zümer, 39/21), hakikat yolunda hidayete ulaştıran¹⁹³ ve kalp gözünün açılmasına yardım eden”¹⁹⁴ (el-Bakara, 2/172) gibi görevlerle anılmaktadır. Tasavvufta ise sözlük anlamından farklı olarak akıl, insanın idrak merkezi olarak kabul edilmiş fakat aklın yalnız başına hakikati görme noktasında yetersiz ve yanıltıcı olabileceği göz önüne alınarak sufiler tarafından menfi olarak görülmüştür.

Akşemseddin, yazdığı “Def'u Metaini's-Sufiyye” isimli eserinde akli şöyle tarif etmektedir: “akıl, işi önce ispatlamak sonra ise reddetmektir.”¹⁹⁵ İlave olarak aynı eserinde akılla ilgili şu ifadeler de yer vermektedir: “düşüncelerinin şüphelerinden ve kuruntularından sıyrılabilen kişi ahlaki güzelliğe ulaşıp erdemli olur. Nur ile dolar.”¹⁹⁶

¹⁸⁷ Tahanevi, *Kitabu Keşşafı Istilahatı'l-Fünun*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984, c.II, s. 1026.

¹⁸⁸ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.133.

¹⁸⁹ Bolay, Süleyman Hayri, “Akıl” TDVİA, İstanbul 1989, c.II, s.238.

¹⁹⁰ Muhammed Fuat Abdulbaki, *El-Mu'cemul-Mufehres li-Elfazil-Kur'an'il Kerim*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 1987, ss.594-595; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.133.

¹⁹¹ Sad, 38/29; el-Kasas, 28/51.

¹⁹² Taha, 20/54; ez-Zümer, 39/21.

¹⁹³ el-Bakara, 2/171; ez-Zümer, 39/17-18.

¹⁹⁴ el-Bakara, 2/172.

¹⁹⁵ Akşemseddin Muhammed bin Hamza, *Def'u Metain*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, No:4092, Vrk. 91a; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.134.

¹⁹⁶ Akşemseddin, *Def'u Metain*, Vrk.97b.

Akıl denen nesnenin maddi âlemin bir parçası olduğuna değinen Akşemseddin, aşkın akli mağlup edip üstün geldiğinde ilahi rahmet kapısının açılıp kalp gözünün önündeki perdelerin kaybolacağını ve hakikat âleminin kişiye aşikâr olacağını ifade etmektedir.¹⁹⁷ O, tek başına aklın kazandığı ilimlerin ilme'l yakîn seviyesinden öteye geçemeyeceğini ve ilme'l yakîn seviyesindeki ilimlerin hakikate ulaşmak için yeterli olamayacağını ifade etmektedir.¹⁹⁸ Akşemseddin, aklın görünen âlemde (zahiri) yetenekli olduğunu görünmeyen âlem (gayb) söz konusu olduğunda vasıfsız kaldığını ifade etmektedir.¹⁹⁹ O, bu konuda aklın hakikat ilmene vakıf olmasının mümkün olmadığını, hakikatin ilmene yalnız kalp gözüyle ve keşf yoluyla ulaşılacağını ifade etmektedir.²⁰⁰ Akşemseddin'in bu konudaki görüşlerini ifade ettiği şiirlerinin kaynağı dipnotta belirtilmiştir.²⁰¹

Akşemseddin, ilmin hakiki manada Tanrı'ya ait olduğunu ve insan ilminin hakikati öğrenme konusunda kifayetsiz kaldığını ileri sürmektedir. İlmi, Tanrı'nın bir sıfatı olarak gören Akşemseddin'e göre hakikate ulaşmada akıl her ne kadar yetersiz kalsa da akıl olmadan hakikate ulaşmak mümkün değildir. O, kalp ve keşf ile hakikate ulaşabilmek için de ilk aşamada akla ihtiyacımız olduğunu ifade etmektedir. O'nun bu konudaki fikirlerini ifade ettiği eseri ve beyiti dipnotta belirtilmiştir.²⁰²

Akşemseddin'e göre akıl, hakikate ve Tanrı'ya ulaşma emelinde başlangıç noktasıdır. Bu başlangıçta da aklın faal olabilmesi için vesvese ve vehimlerden kurtulması gerekir. Ancak bu şekilde hakikat elde edilebilir.²⁰³ Bu ifadelerine ilave olarak Akşemseddin, insan'ın akıl sıfatına sahip olmasıyla Tanrı'da var olan bir özelliğe en zayıf haliyle de olsa sahip olduğunu ve Tanrı'nın özellikleri ile özellik kazandığını ifade etmektedir. Akşemseddin, akli Tanrı ile iletişimde ve etkileşimde olduğu sürece değerli saymaktadır. O, Tanrı'nın sahip olduğu ilim sıfatının Tanrı'nın bahsettiği kadarıyla sahip olunması gerektiğini ancak bu yöntemle Tanrı ile iletişimin sağlanabileceğini ifade etmektedir.

¹⁹⁷ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 12b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.36 (şiir no: VI, 3. Beyit).

¹⁹⁸ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 4b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.31 (şiir no: I, 11. Beyit).

¹⁹⁹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.12a-12b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.36 (şiir no: VI).

²⁰⁰ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 103a-103b-104a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, ss.54-55 (şiir no: XXXVIII).

²⁰¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 4a-4b-5a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, ss.31-32 (şiir no: I).

²⁰² Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.36 (şiir no: VI).

²⁰³ Akşemseddin, *Def'u Metain*, Vrk. 97b.

Ona göre akıl Tanrısal özelliklerle donatılmışsa kıymet taşır, menfu ve kıymetsiz maddeler taşıyan akıl sadece bir organdır. O, akıllı organ olarak değil Tanrı arayışında ve mutlak hakikate ulaşma noktasında bir sıfat olarak görmektedir.

2.6 Marifet (İlim, Hikmet)

Sözlükte bilgi, haber gibi anlamlara gelen²⁰⁴ ilim, bir şeyi hakikati ile anlamak, hakikate uygun gerçek inanç gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.²⁰⁵ İslam dininde ilim, insanoğlunun aklını kullanarak çaba ile öğrenebildiği gibi vahiy yoluyla İlahi kudret eliyle de öğrenilebilir.²⁰⁶ Tasavvufta ise marifet, irfan, kendini tanımak gibi anlamlar içinde ilim kelimesi kullanılmaktadır.²⁰⁷ İlim kelimesiyle birlikte kullanılan marifet kelimesi ilmin taşıdığı anlamların yanı sıra sezgi yoluyla, kalp gözüyle elde edilen uhrevi ilimler gibi anlamları da kapsamaktadır.²⁰⁸ Tasavvuf ehli olan sufiler ilmi iki kategoride ele almaktadır. Bunlardan birincisi kesbi ilimlerdir. Bunlar insanın amel ederek, çalışarak, tecrübe yoluyla elde ettiği ve maddi âleme ait ilimlerdir. İkincisi ise vehbi ilimlerdir. Bu ilimler ise İlahi kudret eliyle insanoğluna verilen, amel ve gayrete bağlı olmayan, maddi âlemin gerçeklerinden çok daha büyük bir hakikate sahip olan ilimlerdir.

Akşemseddin ise ilmi, marifet boyutundan ele alarak dört makamın en üst makamı olarak görmektedir. Ona göre bu makamlar ise sırasıyla şeriat, tarikat, hakikat ve marifetten oluşmaktadır. Akşemseddin'e göre bu kademelerin en üstünü marifet yani ilim kademesidir. Akşemseddin, kademeleri ve bu kademelerde bulunanları şöyle tarif eder:

“Şeriat kademesinde olanlar şer’i kurallar çerçevesinde hayatlarını idame ettirirler. İkinci kademe de ise tarikat bulunur. Bu kademe de yer alanlar ise kalp ve sezgiler ile Allah’u Teâla’ya yaklaşma metodunu kullanırlar ve şeriat tabakasında olanlardan daha üstündürler. Üçüncü mertebede ise hakikat mertebesi bulunur ki bu mertebede olanlar Allah’ın hikmet ve hidayet verdiği seçkin kulları, velilerdir.

Bu kullar vecd ve cezbe halinde Allah sevgisini gönüllerine nakşetmiş kişilerdir. Dördüncü mertebede ise marifet vardır. Bu kademe de bulunanlar vahdet’e ulaşmış

²⁰⁴ Komisyon, DTS, s.165.

²⁰⁵ Tahanevi, *Kitabu Keşşafı Istılahatı'l-Fünun*, İstanbul: Kahraman Yayınları, 1984, c.II, s.1028.

²⁰⁶ Abdalbaki, Muhammed Fuat, *El-Mu'cem*, ss.596-609.

²⁰⁷ Filiz, Şahin, *İslam Felsefesinde Mistik Bilgini Yeri*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995, ss.44-48.

²⁰⁸ Uludağ, Süleyman, “Marifet”, Ankara: TDVİA, 2003, c.XXVIII, ss.54-56.

kişilerdir. Fena makamında beka'ya ulaşan seçkin kullardır. Beden libasını yırtıp Allah'ı Teâla'nın zatında eriyip mahvolmuşlardır."²⁰⁹

Akşemseddin, ilmi sufilerin yaptığı tasniften ziyade olarak üç gruba daha ayırmaktadır. Ona göre birinci grupta zahiri ilimler bulunmaktadır. Bu ilimler madde ilmi, görülen âlemle ilgili olan somut ilimlerdir.²¹⁰ İkinci grupta ise ayne'l yakîn ifadesine yer vermektedir. Ayne'l yakîn ilmi gayb ilimlerinin öğrenilmeye başlandığı, eşyanın hakikatının öğrenildiği, içgörü yeteneğinin kendini göstermeye başladığı ilim mertebesidir. Üçüncü mertebede ise hakka'l yakîn ilimler mertebesi bulunmaktadır. Bu mertebeye artık marifetin zirve noktası, hakikatlerin en uç noktası, perdelerin kalktığı sırların aşikâr olduğu kademedir.

Akşemseddin'e göre ilme'l yakîn mertebesinde ilim sahibi olan kişiler için; "zahiri ilimlere mazhardır, görünenin dışındaki ilimlere mazhar olamamışlardır. Söyledikleri sözlerin hakiki manasına vakıf değildirler. Allah Teâla şu şekilde emretmiş, şunları farz kılmış, şunları yasak etmiş; peygamber bu olay hakkında şu sözleri kullanmış yahut şöyle davranmış; evliyaullah iştihadını şu konuda şöyle yapmış gibi basit cümleler kullanırlar." demektedir.²¹¹

Akşemseddin, ayne'l yakîn mertebesinde ilim sahibi olanların ise hakikati zahiri ve batınî manada ele alarak tüm çıplaklığıyla kavradıklarını ifade etmektedir. Bu konuda Akşemseddin'in bu sözüne gene onun ifadelerinden örnek verirsek; "Allah (c.c.) kutsal kitabında şu ayetiyle şu maksadı taşımaktadır. Peygamber efendimiz şu maksatla şu sözü kullanmış yahut şu fiili işlemiş diyerek tüm gerçekliği ayne'l yakîn şeklinde lehv-i mahfuzda müşahede edip, okurlar" demektedir. Akşemseddin ayne'l yakîn ehlinin sahip olduğu ilmi ve bu ilmin hakikatini ifade ettiği şiirinin kaynağı dipnotta belirtilmiştir.²¹²

Akşemseddin'in tüm bu sözlerini genel bir anlamda değerlendirecek olursak onun ifadelerinden anlıyoruz ki ilim yani maarifet, elde edenin düzeyine, kapasitesine ve idrakine göre farklılık göstermektedir. İlme sahip olmak eşrefi mahlûkat olarak

²⁰⁹ Akşemseddin, Hacı Bayram-ı Veli, Vrk.33a; Yücel, Akşemseddin'in Eserlerine, s.168.

²¹⁰ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk.190a-190b.

²¹¹ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk.190a-190b.

²¹² Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 61a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.46 (şiir no: XXIV, 1 ve 2. Beyit).

yaratılan insanın en büyük özelliğidir. Her insan az yahut çok diyebileceğimiz ölçüde bir ilme vakıftır. Fakat sahip olunan ilmin hangi kapsamı içerdiği, derinliğinin ne derecede olduğu sınıflandırmaya tabii tutulmuştur. Akşemseddin tarafından herkesin sahip olabileceği görünen varlıkların ilmi (zahiri) en aşağı mertebedeki ilim olarak kabul edilmiştir. Onun bir üst seviyesi olan görülmeyen âlemin ilmi (deruni) ise orta düzeyde ilimler olarak kabul edilmiştir. Akşemseddin, maarifet düzeyinde ki ilmin ise bu kademelerden geçerek başladığını ifade etmektedir. Akşemseddin'e göre maarifet anlamıyla ifade bulan ilim, kademelerin sonuncusudur. İlimlerin en üstünüdür. Hakikat perdesinin kaldırılıp ulûhiyet ilminin kavrandığı ve nihayetinde Tanrı'nın müşahede edildiği ezeli ilimdir. Esasında Akşemseddin'e göre asıl maarifet Tanrı'yı müşahede edecek ilimlere sahip olabilmektir. Akşemseddin'in ilim (maarifet) ifadelerindeki maksadının Tanrı'ya ulaşmak, O'nun varlığını müşahede edebilmek, zihnen ve kalben Tanrı'nın varlığına tanık olabilmek olduğu görmekteyiz. Zira Akşemseddin için ilmin (maarifetin) asıl gayesi Tanrı'dan gelen sıfatla yani ilim sıfatıyla gene Tanrı'ya ulaşmak olmalıdır.

2.7 Kalp

Arapça bir kökene sahip olan kalp kelimesi TDK'da mevcut olduğu şekilden başka bir şekle sokmak²¹³, farklı bir yöne çevirmek anlamlarında kullanılmaktadır. İnsan kalbi, yaratılışı itibariyle sürekli yön ve taraf değiştiren mevcut durumunu sürekli güncelleyen bir varlık olduğu için bu tanım insan kalbi için tam anlamıyla uyumlu görünmektedir.²¹⁴ Tüm bunların yanı sıra kalp; sevinç, öfke, hüzn ve mutluluk gibi duyguların kaynağı, ilmi elde etme yollarından biri olması sebebiyle da önem taşımaktadır.²¹⁵ Kalp kelimesine iki anlam daha yüklenmiştir. Bunlardan birincisi insanoğlunun göğsünün sol yanında bulunan vücuda kan pompalayan cismani varlık olan kalptir.

Diğeri ise cismin zıddı olan, manevi bir yapı taşıyan, vicdan, irade ve duyguları içinde barındıran metafizik boyutlu kalptir.

²¹³ Eren Şadi, *Kalp Ülkesi*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2005, s.13.

²¹⁴ Komisyon, DTS, s. 192.

²¹⁵ Komisyon, DTS, s.192.

Dini anlamda kalp kelimesi ele alındığında ortaya insanı insan yapan âlim, müdrik ve arif mertebesine ulaştıran yahut daha aşağı mertebelere düşüren varlık anlamı çıkmaktadır. İslam filozoflarına göre kalp, insanoğlunun ruh ve nefsinden zuhur eden nurani bir cevherdir. İslam filozofları, kalbi felsefî boyuttan ele alarak insanoğlunun ceza yahut mükâfat ile karşılaşmasını sağlayan, insanoğlunu muhatap kılan, insanoğluna idrak ve muhakeme yeteneği kazandıran gibi tanımlamalar yaparak kalbi gayb âleminin bir parçası gibi ifade etmişlerdir.²¹⁶

Kur'an ise yüz otuz yerde kalp kelimesine değinmektedir.²¹⁷ Ona "Allah'ı Teâla'nın insanoğlunda muhatap aldığı yer" tanımlaması kullanılmaktadır.²¹⁸ Bu tanımlamanın yanı sıra kalp kelimesini "O'nu anmakta gaflete dalan,²¹⁹ doğru,²²⁰ kibirli,²²¹ günahkâr,²²² yalvaran,²²³ iman ile mutluluğa ulaşan,²²⁴ hasta olan,²²⁵ hidayete eren,²²⁶ idrak etme becerisine sahip olan,²²⁷ takva ehli olan,²²⁸ imanın yurdu"²²⁹ gibi anlamlarda da kullanılmaktadır.

Akşemseddin, felesefî bağlamda kalbi, Yaratıcı'nın (muhtdisin) meydana getirdiği insanoğlunda (hadisinde) muhatap aldığı yer olarak tanımlamaktadır. Onun nezdinde kalp insanın Yaratıcısı ile metafiziksel bağlamda iletişimini sağlayan mucizevi bir organdır.²³⁰ Keza Akşemseddin, Yaratıcı'nın insanda kalbi muhatap aldığını ve insanın bu organı üzerinde hüküm sahibi olursa diğer uzuvlarını da kontrol edebileceğini savunarak kalbi bir nevi kontrol mekanizması olarak ifade etmektedir.²³¹

Akşemseddin, kalp için çeşitli teşbihlerde bulunarak kalbin bizler için hayatı anlamlandırma ve felsefî bağlamda aklımızın cevap aradığı soruları yanıtlamada ne

²¹⁶ Robert Frager, *Kalp Nefs ve Ruh*, çev., İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2005, s.28.

²¹⁷ Abdülbaki, el- Mu'cem, ss.549-551.

²¹⁸ el-Bakara, 2/6; Al-i İmran, 3/151-154.

²¹⁹ el-Kehf, 18/28.

²²⁰ eş-Şuara, 26/46; es-Saffat, 37/84.

²²¹ el-Mü'min, 40/35.

²²² el-Bakara, 2/283.

²²³ Kaf, 50/33.

²²⁴ el-Bakara, 2/260; er-Ra'd, 13/28; en-Nahl, 16/106.

²²⁵ el-Ahzab, 33/32.

²²⁶ et-Tegabün, 64/11.

²²⁷ el-A'râf, 7/179.

²²⁸ el-Hac, 22/32.

²²⁹ el-Hucurât, 49/14.

²³⁰ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.21a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.38 (şiiir no: X, 1. Beyit).

²³¹ Akşemseddin, *Risalet'ün-Nuriyye*, Vrk. 106a-107b.

derece etkili bir konuma sahip olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Onun bu teşbihlerine örnek verecek olursak; kalbi köşk'e benzeterek kıymet ve önemini ortaya koymaktadır. İman, sabır, takva ve ihsan gibi etkenleride kalbin koruyucuları olarak görmektedir. İman'ı temizlikle sabrı tevekkülle, takva'yı tövbe ile ve ihsan'ı da adalet ile özdeşleştirerek bu dört kavramın ne şekilde kalp nesnesini koruduğunu ortaya koymuştur.²³²

Akşemseddin'in kalp için ortaya koyduğu bu tanımlama zahirde tamamen dini bir ifade gibi görünmektedir. Fakat bu ifadelere felsefi boyuttan yaklaşıldığında Akşemseddin'in insan ismine mashar görülen hadis'in kendi varlığını arama, varlığının özüne ulaşma gibi felsefi sorunlara, Kur'an-ı Kerim'de verilen mesajlardan hareketle tanımlamalar yaptığını görmekteyiz. Zira O kalbi muhdisin meydana getirdiği hadisinde muhatap aldığı mekân olarak görerek hadisın Tanrı arayışında, varlığının hakikatine ulaşma arzusunda ve bu hakikate ulaştırın yol arayışında yönelmesi gerektiği yegâne bir araç olarak görmektedir. Akşemseddin, bu aracın hadisi hakikat arzusuna ulaştırmada işlevini doğru yapabilmesi için iman, sabır, takva ve ihsan gibi faziletlerle desteklenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır.

Akşemseddin tarafından kalp için üç kollu kandil benzetmesi yapılarak korkusuzluk kavramı üzerinde odak kurulmuştur. Kalbe bu korkusuzluk yolunda adalet, havf, reca ve iyilik gibi kavramların da bir destekçi olduğunu ileri sürmektedir. Akşemseddin'in bu yöntem ile kalbin Yaratıcı dışındaki tüm nesnelere korkmadığını yani korkusuzluk duygusuna hâkim olduğunu kanıtladığını görmekteyiz.²³³ Bunların yanı sıra Akşemseddin'in kalp kelimesi için kullandığı diğer teşbihler ise şöyledir: Yaratıcı'nın evi, geçici dünyanın ezeli düşmanı, dert yükünün hamalı, uhrevi sırlar kitabı, hassas ve kırılmalıkta cam gibi olan...²³⁴

Akşemseddin'in kalp için yaptığı bu benzetmelerden asıl maksadının varlığın ve gayp âleminin hakikatini kavramaktır. Bunun için keşf metoduna²³⁵ açılan kalp kapısının insan zihninde anlam kazanabilmesini sağlamaktır.²³⁶ Akşemseddin, kalp

²³² Akşemseddin, *Risale-i Şerh-i Hacı Bayram-ı Veli*, Vrk.34b; Yücel, Akşemseddin'in Eserlerine, s.144.

²³³ Akşemseddin, *Risale-i Zikrullah*, Vrk.41b; Yücel, Akşemseddin'in Eserlerine, s.144.

²³⁴ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.21b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.38 (şiiir no: IX).

²³⁵ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.21a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.38 (şiiir no: X, 1. Beyit).

²³⁶ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.54a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.43 (şiiir no: XIX, 1. Beyit).

ismini verdiğimiz organın somut varlığından ziyade metafizik boyutuyla ilgilenmekte, kalbin beden içerisindeki kan pompalama işleviyle değil ebedi âlem olan ahiret ile kurduğu irtibata odaklanmaktadır. O, kalbin odağını biyolojik işlevinden ziyade metafizik ve duygusal yönüne çevirmektedir. Kalbi, aşk kavramının başlangıç noktası olarak gören Akşemseddin, bu aşkında manevi bir aşk olduğunu ileri sürerek manevi olan bir varlığın maddi olan bir varlık ile eşdeğer tutulmasının anlamsız olacağını bu yüzden kalbin içinde yarattığı aşkın manevi bir sebebinin olması gerektiği ileri sürmektedir.²³⁷ O, bu manevi sebebi herşeyden üstün tuttuğu Yaratıcısına bağlayarak hakiki aşkın bu olduğunu ortaya koymaktadır.

Akşemseddin, kalp organını içinde taşıdığı aşk duygusu hasebiyle metafiziksel bir boyuta taşırken bu metafiziksel boyuta ulaşan aşk sahibine de ayrıca bir derece tahsis etmektedir. O, bu aşkın derecesinin “makamı arştan daha yüksek” olduğunu ifade etmektedir.²³⁸ Akşemseddin, kalbini ifade ettiği bu metafiziksel boyuta taşıyabilen kişinin kalbine layık bir mekânın bulunmadığını yani onun tabiriyle bu kalbin “la mekân” mekânsız olduğunu dile getirmektedir.²³⁹ O, bu mertebede bulunan varlığın ölümsüzleştiğini, ebediyetlik vasfını kazandığını ileri sürmektedir.²⁴⁰ Onun bu konudaki düşüncelerini anlamada bize katkı sunan şiirinin bulunduğu eser dipnotta belirtilmiştir.²⁴¹

Akşemseddin metafiziksel bağlamda kalbin makamını ve kendi zihnindeki önemini ortaya koyduğu beyiti dipnotta kaynak olarak verilmiştir.²⁴²

Akşemseddin’in eserlerinde ki ifadelerinden anlıyoruz ki o, kalb’i sadece bir organ yahut bir metaâ olarak görmemektedir. O, yaratılışından getirdiği fitratı gereği Yaratıcısını arama arzusunda olan, varlığının gayesine ulaşmak isteyen, hem kendi varlığını hemde içinde bulunduğu âlemi anlamlandırma çabasında olan, dinin ifade

²³⁷ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.6a; Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.33 (şiir no: II, 14. Beyit).

²³⁸ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.62a-62b; Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.47 (şiir no: XXVI).

²³⁹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 53a-53b; Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, ss.42-43. (şiir no: XVII); Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 62a-62b; Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.47 (şiir no: XXVI).

²⁴⁰ Akşemseddin, *Makamatü’l-Evliya*, Vrk. 181a; Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.97b-98a-98b; Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.52 (şiir no: XXXV).

²⁴¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.21b; Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.38 (şiir no: IX, 5 ve 6. Beyitler).

²⁴² Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.62b-63a; Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.47 (şiir no: XXVI).

ettiği gayb âleminin hakikatini ve kapsamını idrak etme gayretinde olan hadis için en doğru araç olduğunu ortaya koymaktadır.

2.8 Zikir

Sözlük anlamı anmak, hatırlamak, şan şeref ve beyan etmek olan zikir kelimesi kalp ve dil ile huzura erme manasını da içinde taşımaktadır.²⁴³ Kur'an'da Allah'ı hatırlamak maksadıyla dile getirilen tesbih, ibadet ve methiye ifadeleri olarak tanımlanmaktadır.²⁴⁴ Tasavvuf'ta zikir kelimesi, Allah'a ait özel sözler ile O'nu hatırlamak, O'nun ismini söylemek,²⁴⁵ Onu unutmaktan ve gaflet içinde olmaktan uzak durmak²⁴⁶ anlamlarında kullanılmaktadır.

Akşemseddin ise zikir kelimesini şu ifadelerle anlamlandırmaktadır:

“Yaratıcıyı her daim anmak zikirdir, bunun mümkün olabilmesi için yaratıcı dışında zihnimizde mevcut olan tüm varlıkların çıkarılması gerekmektedir.²⁴⁷ Zikir kelimelerinin en kıymetlisi tevhid anlamı içeren “La ilahe illallah” kelimesidir. Sebebi ise insanı küfürden ve batıldan uzak tutmasıdır. Zikir, insanın kalbinde bulunan manevi hastalık ve kirlerden arınmasını sağlar. Bu hastalıklar maddi değil manevi bir boyuta sahiptir. Nefsin kötü huyları, şehvi hisler gibi kirler zikir ile kalpten arınır. Arınan kalbe yaratıcının zatı ve sıfatı tecelli eder.”²⁴⁸

Akşemseddin'in bu ifadeleri felsefi bağlamda değerlendirildiğinde onun vahdet çizgisinde ilerlediği görülmektedir. Zira o, zikir kelimesini sadece insanın bir uzvu olan diliyle belirli kelimeleri ifade etmesi olarak görmemekte olaya İbni Arabi ve Mevlana Celaleddin Rumi gibi deruni manada bakmaktadır. Yani zikir kelimesine vahdet perspektifinden bakarak zikir'i, Tanrı'nın ruhunun tecellesi olan insanın bu ruha mazhar olabilmesi için Tanrı'nın kendinde muhatap aldığı mekânı yani kalbi temizlemesi olarak görmektedir. Akşemseddin'e göre Tanrı'nın muhatap mekânı olan kalp, metafiziksel bir yapıya sahiptir ve manevi çirkin hasletlerden dolayı kirlenir.

²⁴³ Mehmet Ali Ayni, *İslam Tasavvuf Tarihi*, İstanbul: Akabe Yayınları, 1985, s.62.

²⁴⁴ Komisyon, DTS, s.400.

²⁴⁵ Necmüddin Kübra, *Risale ile'l-haimi'l-haif min levmeti'l-laim (Tasavvufi Hayat)*, çev., Mustafa Kara, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996, s.78.

²⁴⁶ Süleyman Uludağ, “Gaflet”, İstanbul: TDVİA, 1996, c. XIII, s.283.

²⁴⁷ Akşemseddin Muhammed bin Hamza, *Risaletü'd-Dua*, Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No:260, Vrk. 52b.

²⁴⁸ Akşemseddin, *Risaletü'd-Dua*, Vrk. 52b.

İslam inancında “Allah’u Teâla temizdir, temiz olanı sever” inancı hâkimdir. Bu inanç ışığından hareket alan Akşemseddin, Yaratıcı’nın evi olarak gördüğü kalbinde bu kirlilerden arınması gerektiğini ifade etmektedir. O’na göre “Tanrı’nın kendisi temizdir, O’nun mahlûka tecelli ettiği ruhu da temiz kalmalıdır.” Akşemseddin’e göre bu temizliğin yolu zikir kelimelerinden geçmektedir. Zira Akşemseddin’in kasteddiği kirlilik gözle görülen (maddi) kirlilikler değil zikir sözcükleriyle temizlenmesi mümkün olan gözle görülmeyen (manevi / necis) kirliliklerdir.

Akşemseddin’in zihninde zikir kelimesi ilahi hakikatlere ulaşmada yetki sahibi olan bir işlevde taşımaktadır.²⁴⁹ Ona göre manevi ve metafizik boyutlara ulaşmada akıl tek başına yetersizdir. Zira akıl, duyulara yönelmeye meyilli bir yapıya sahiptir. Duyuların iletildiğinden çok daha ötede olan hakikatler vardır. Bu hakikatlere vakıf olmak duyuların güdümünde olan akılla değil metafiziksel bir boyuta sahip olan kalp ile gerçekleşir.²⁵⁰ Fakat bu kalp her daim maddi kirlilerden ziyade manevi kirlere maruz kalmaktadır. Bu kirlilerden en önemlisi ise nefsin de içinde bulunduğu hırs, heva, şehvet ve arzulardır. Bunlardan kurtulma yolu ise her daim ezeli ve ebedi olan Yaratıcıyı hatırlamaktır. Bunun yolu ise zikirden geçmektedir.²⁵¹

Eserlerinde ifade ettiği düşüncelerinden de anlıyoruz ki Akşemseddin, zikri tek başına bir unsur olarak görmemekte metafizik bir boyut yüklediği kalp ve bu kalbin içinde taşıdığı manevi aşk için²⁵², koruyucu bir kalkan,²⁵³ yeniden canlandırıcı bir alev, manevi kirlilerden arındırıcı saflık²⁵⁴ ve temizlik²⁵⁵ gibi benzetmeler ile zikrin işlevini ortaya koymaktadır. Ona göre zikir kelimesi insan ruhunda Yaratıcı’nın zatının ve sıfatının tecelli etmesidir.²⁵⁶ Bu sebeple Akşemseddin zikir kelimesini her zaman aşk kelimesi ile bir arada kullanmakta, ikisini bir bütün, birbirini tamamlayıcı

²⁴⁹ Akşemseddin, *Risaletü'n-Nuriyye*, Vrk.59b.

²⁵⁰ Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.34-35 (şiiir no: IV).

²⁵¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 8a-8b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, ss.34-35 (şiiir no: IV, 9 ve 10. Beyitler).

²⁵² Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 7b-8a-8b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, ss.34-35 (şiiir no: IV, 9. Ve 10. Beyitler).

²⁵³ Akşemseddin, *Risaletü'n-Nuriyye*, Vrk.59b.

²⁵⁴ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 8a-8b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, ss.34-35. (şiiir no: IV, 9 ve 10. Beyitler)

²⁵⁵ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 7b-8a-8b.; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.34 (şiiir no: IV).

²⁵⁶ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 8a-8b.; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.34.(şiiir no: IV); Akşemseddin, *Risaletü'd-Dua*, Vrk. 52b.

parçalar olarak görmektedir. Onun bahsi geçen bu anlayışını açıkça ifade ettiği şiirlerinin bulunduğu eser dipnotta belirtilmiştir.²⁵⁷

Kısacası Akşemddin'in ifadelerinden felsefi bağlamda bir çıkarımda bulunduğumuzda ona göre âlemdeki herşey yoktan var edilmiştir. Bu yokluğun içinde varlık meydana getiren de Tanrı'dır. Tanrı yokluk içinde varlık meydana getirirken meydana getirdiği mahlûklar içinde insan ismini verdiği mahlûku diğer mahlûklara üstün kılmıştır. Onu ruhunun bir tecellisi olarak yaratmıştır. İnsan'ın bu üstünlüğü ise ona bahşedilen Tanrı ile muhatab olabilme şerefinden gelmektedir. Varolduğu günden sonsuza kadar Yaratıcısı ile irtibat halinde olan insan kendisine bahşedilen bu yüce ruhu, faziletlerle ilk günkü berraklığında tutarak O'nun şerefine nail olabilme gayretinde olmuştur. Akşemseddin'in ifade ettiği anlam ise esasen burada devreye girmektedir. O bu berraklığın insan'ın ruhunda nefesini taşıdığı Tanrı'yı aklında ve kalbinde diri tutmaktan geçtiğini bunun da en önemli metodlarından birinin zikir olduğunu ortaya koymaktadır.

²⁵⁷ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 7b-8a-8b.; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, ss.34-35 (şiir no: IV).

3. AKŞEMSEDDİN'DE DİNİ TECRÜBE DELİLİ

Akşemseddin'in dini tecrübe anlayışı aşk, nur ve duygular odaklı Tanrı'yı merkeze alan bir din algısından oluşmaktadır. O akli esas alan bir din anlayışı yerine duygusal bir tecrübeye dayalı din algısına sahiptir. Tecrübe ve duygusal yapıya dayanmayan, akla ve menfii ilimlere dayanan fıkıh, kelim, felsefe gibi müspet ilimleri boş işler olarak değerlendirmektedir. Bu konuya örnek olarak Akşemseddin, fıkıh ismi verilen bilimin davranışların iyi, kötü, doğru, yanlış, günah, sevap boyutuyla ilgilendiğini söylemektedir. Ona göre fıkıh ilminin bu boyutlara odaklanması insanın bütününden bi haber olmasına sebep olmaktadır. Akşemseddin, Tanrı'yı sezgisel olarak müşahede edebilmek için kulun Tanrı ile arasındaki perdeleri kaldırması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre bilim ve menfii ilimler rehberliğinde ilerlemek karanlık yolda ışıksız ilerlemek gibidir. Zira Akşemseddin'in bu sözden maksadı akıl ile elde edilen ifadeleri kullanıp, dinî tecrübeleri anlatmaya çalışmanın doğru olmadığını. Akşemseddin'in eserlerindeki ifadeler incelendiğinde bu ifadelerin odağında Tanrı'nın bulunması Tanrı merkezli bir dini tecrübe anlayışının değerlendirilmesi zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır.

3.1 Tanrı Merkezli Dini Tecrübe Delili

Bu tecrübi bilgilerin özünde Tanrı'yı müşahede etme anlayışı bulunmaktadır. İslam âlimleri tarafından bu süreç "Rûyetullah" olarak isimlendirilmiştir. Rûyetullah anlayışında iki tür düşünce konu edinilmektedir. Bunlardan birincisi, dünya hayatında Rûyetullah'tır. Bu düşünce Tanrı'nın dünyevi âlemde tecrübe edilebileceğinden bahsetmektedir. Müşebbihe ve sufiyye âlimlerinin savunduğu bu düşünceye göre din Tanrı'nın dil veya kalp ile anılması, Tanrı sevgisi ve Tanrı için kendini ibadete adama ile tecrübe edildiği belirtilen manevi subjektif yaşantılardan oluşmaktadır. Ancak bu yöntemin denenmesi imkânsız olduğu ve elde edilen bilgilerin doğruluğu nesnel olmadığı için kanıt özelliği taşımamaktadır. İkinci düşünceye göre ise Tanrı'nın yeryüzündeki elçileri dahi olsa hiçbir insanoğlu Tanrı'yı maddi âlemde göremez. Müşahede manevi (Sema/ ahiret/ soyut) âlemde gerçekleşir. Kutsal kitaplarda ve dini kaynaklarda rivayet edilen bilgilere göre Hz.

Musa, Tanrı'yı maddi âlemde tecrübe etmek istemiş, fakat “sen, beni asla göremezsın”²⁵⁸ hitabıyla karşılaşmıştır. Akşemseddin'in dini tecrübe anlayışı onun eserlerinde kullandığı ifadelerinden anlaşıldığı üzere bu düşüncelerden birincisinin özelliklerini taşımaktadır. Yani Akşemseddin Tanrı'nın maddi âlemde müşahede edilebileceği ifade etmektedir. Tanrı'nın tecrübe edilmesi olayını Akşemseddin'in dini tecrübe anlayışında ilahi aşk tecrübesi çerçevesinde ele almamız daha isabetli olacaktır. Aşk, yapısı itibariyle özünde subjektif bir tecrübe türüdür. Yani beş duyu organlarımızla tecrübe edebileceğimiz bir durum yahut özne değildir. Onun bizzat kalp gözüyle tecrübe edilmesi gerekmektedir. Akşemseddin'e göre Tanrı'nın zatının hakikati yalnız kendisini tarafından bilinebilir.²⁵⁹ Ona göre Tanrı âlemde herşeyi gören, duyan ve bilen yegâne varlıktır. O'nu bu âlemdeki varlıklardan herhangi birine benzetmek doğru değildir.²⁶⁰ Felsefi ifadesiyle, yaratılan her hadis her ne kadar Muhdisinden bir parça taşısada Muhdisi'nin aynısıdır, demek doğru değildir. Akşemseddin, Tanrı'dan gayrı bir hakikat yoktur, gerçek muvahhid'de Tanrı'dan başka hiçbir şeyin varlığını kabul etmeyen kişidir, demektedir. Onun bu konudaki düşüncelerini aktardığı şiirlerini dipnotta belirtilen kaynakta bulabilirsiniz.²⁶¹

Peki, Tanrı nasıl terübe edilebilir? Akşemseddin bu soruya ayne'l yakîn mertebesindeki ilimler olarak cevap vermektedir. Ona göre bu mertebedekiler mesajın hakikatini, hadislerin cevherini ve evliya'nın maksadını perdesiz olarak levh'te tecrübe gözü ve kulağıyla müşahede eder.²⁶² Bu levh-i mahfuz'dan alınan ilimleri talep ve kapasite ölçüsünde yeryüzüne yayarlar.²⁶³

Tanrı ile bir arada bulunma dini tecrübenin önemli bir esasıdır. Akşemseddin'in de içinde bulunduğu bazı tasavvufçular: “Allah her şeyi ihata etmiştir”²⁶⁴ (en-Nisâ, 4/125.) ayetini farklı düşüncelerle ifade etmişlerdir. Bu ifade Tanrı'nın bilgisi, gücü, iradesi ve sözü tüm âlemi ihata etmektedir, şeklinde belirtilmektedir.²⁶⁵

²⁵⁸ Enisi, *Menakıb*, s.62, Araf, 7/143.

²⁵⁹ Akşemseddin, *Makam-ı Evliya*, Vrk.217b.

²⁶⁰ Akşemseddin, *Makam-ı Evliya*, Vrk.217b.

²⁶¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 61a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.46 (şiir no: XXIV, 1 ve 2. Beyit).

²⁶² Akşemseddin, *Makam-ı Evliya*, Vrk.188b.

²⁶³ Akşemseddin, *Makam-ı Evliya*, Vrk.188b.

²⁶⁴ en-Nisâ, 4/125.

²⁶⁵ Cebecioğlu, *Akşemseddin Bazı*, s.86.

Akşemseddin, eserlerinde Tanrı'yı samimi bir sohbet kurulabilen bir varlık olarak ifade etmektedir. Hatta o eserlerinde Tanrı'ya seslenirken sanki çok samimi bir dostu, canından çok sevdiği bir sevgilisine hitap edercesine yar²⁶⁶, dilber²⁶⁷, dost²⁶⁸, canan²⁶⁹, maşuk²⁷⁰ gibi ifadelerle seslenmektedir. Akşemseddin'in hayatında mihenk taşı vazifesi taşıyan varlık Tanrı'dır. O Tanrı'dan gayrı olan her şeyi bırakan²⁷¹ ve kendisini en sevgilisine adanmış bir Tanrı aşığıdır.²⁷² Akşemseddin'in ifadesiyle "Tanrı odur ki evliyalarının kalbini nurla dolduran²⁷³, zül celali vel ikram sıfatında sınır olmayan, merhametlilerin en merhametlisi olan, en güzel dost'tur."²⁷⁴

Akşemseddin'in dini tecrübe anlayışında Tanrı, âlemde zaman ve mekân meftumuna bağlı olmayan, her an her yerde bulunandır.²⁷⁵ Ona göre yaratılmış bütün herşey gerçekte O'nun bir yansımasından ibarettir.²⁷⁶ Hakikatte O'nun dışında hiçbir şeyin varlığı söz konusu değildir. Tanrı, yarratığı tüm âlemi, herşeyin hakikatini tüm çıplaklığı ile bilen tek ve yegâne varlıktır.²⁷⁷ Akşemseddin'in ifadesi ile Tanrı'nın yüceliğini O'nun dışında hiçbir varlık tüm hakikatiyle ifade edemez. Diğer tüm konularda olduğu gibi Tanrı'nın dışındaki tüm âlem bu konuda da acizdir.

Akşemseddin'e göre Tanrı'nın nuru âlemde, berzahta, görünen ve görünmeyen, bilinen ve bilinmeyen, var olmuş tüm evrende ilk nurdur. Hakikatte O'nun nurunun dışında başka bir nur da yoktur. O'nun dışındaki mahlûkatın nuru O'na yakınlık ölçüsünde değerlendirilmektedir.²⁷⁸ Akşemseddin'e göre Tanrı'nın nuru nurların en

²⁶⁶ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 21b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.38 (şiir no: X, 5. Beyit).

²⁶⁷ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 24b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.39 (şiir no: XI, 3. Beyit).

²⁶⁸ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 65b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.47 (şiir no: XXVII, 1. Beyit).

²⁶⁹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 18a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.37 (şiir no: VIII, 1. Beyit);

Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 55b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.44 (şiir no: XX, 1. Beyit);

Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 62b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.47 (şiir no: XXVI, 1. Beyit).

²⁷⁰ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 18a-18b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.37 (şiir no: VIII, 4 ve 5.

Beyitler); Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 51b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.41 (şiir no: XV, 6. Beyit).

²⁷¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 4a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.31 (şiir no: I, 2. Beyit).

²⁷² Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 4a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.31 (şiir no: I, 3. Beyit).

²⁷³ Akşemseddin, *Risale-i Zikrullah*, Vrk.40a

²⁷⁴ Akşemseddin *Risale-i Nuriyye*, Vrk.4a.

²⁷⁵ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 9a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.35 (şiir no: V, 6. Beyit).

²⁷⁶ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 5b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.32 (şiir no: II, 4. Ve 5. Beyitler).

²⁷⁷ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk.217b.

²⁷⁸ Akşemseddin, *Def'u Metain*, Vrk. 110b.

aydınlık olanıdır. O'nun nuru hiçbir renk ile kıyaslanamaz çünkü O, tüm mahlûkattan uzak, eksiklikten münezzehtir.²⁷⁹ Âlem O'nun nurunun yansımasıdır.²⁸⁰

Akşemseddin'e göre İnsan gurbet hayatındadır. Ona göre İnsan bu dünyada ayrılık ızdırabı çekmektedir. O, insan'ın ayrılık ızdırabının aşığın maşuğuna kavuşması misali Tanrı ile kavuşma neticesinde son bulacağını ifade etmektedir.

İlahi temelli olan dini tecrübe Tanrı bahşidir. Tek olanla dost olabilmek yani maşuğun âşığı (Veliyullah) olabilmek Akşemseddin'in dini tecrübe anlayışında insanın kalbinin sesine kulak vermesiyle mümkün olan bir olaydır. Bu sese kulak vermek, hakikat yolunda çıkılan ilk basamaktır. Bu ses ilim ile kazanılmaz, mahlûkat âleminde gelmez. Bu, Âdemoğlu'nun içindeki Tanrı'nın sesidir. Mahlûkat, bu hitaba muhatap kılınmaktadır. Akşemseddin'e göre dünyevi meşgalelerle zihni meşgul etmek bu manevi seslenişin (Tanrısal sesin) duyulmasını zayıflatmaktadır. Ona göre boş işlerle bu ithafı zayıflatmamak gerekir. Akşemseddin, Âdemoğlunun iç sesini duymaya başlayınca mahlûkat âleminde gelen seslerin hakikatini de daha iyi anlayacağını ifade etmektedir. Ona göre bu iki ses hakikatle duyulup hakikatiyle anlaşılınca aşk meydana gelir. Akşemseddin bu aşk neticesinde Âdemoğluna maarifet kapısı açılacağını söylemektedir.

Akşemseddin, maarifeti mertebelerin en üstünü olarak kabul etmektedir. Ona göre maarifet mertebesinin ilk basamağı ayne'l yakîn ilimlere sahip olabilmektir. O, ayne'l yakîn ilimleri gayb ilimlerinin kapısının aralandığı mertebe olarak görmektedir. Akşemseddin, bu mertebedeki ilimlere sahip olanların eşyanın hakiki yüzünün ilmüne vakıf olduklarını ve iç görü ismi verilen vehbi ilimlerin kendisini göstermeye başlayacağını söylemektedir.²⁸¹ Akşemseddin, asıl maarifet mertebesine hakka'l yakîn ilimlerle ulaşılacağını, bu ilimlere vakıf olan Âdemoğlu'nun gönlünden, aklından ve gözünden tüm perdelerin kaldırıldığını, hakikatin bizzat kendisi haline geldiğini, söz, iş ve düşüncelerinin Tanrı'dan gelen vehbi ilimlere dayandığını ifade etmektedir.

²⁷⁹ Akşemseddin, *Risalet'ün-Nuriyye*, Vrk.110b-111a.

²⁸⁰ Akşemseddin, *Def'u Metain*, Vrk.92b.

²⁸¹ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk.190a-190b.

Akşemseddin'e göre bu ilimlere ulaşan kişi vahdet makamına erişmiş olur. Ona göre bu makamda kişi kitab'ın ilmine vakıf olur, ölümsüzlük suyundan içip her işinde Tanrıyı görür, Tanrı'ya ulaşır. Akşemseddin, bu makamda kişinin aslının toprak, neslinin ölümlü olduğunu bildiği için dünyevi meşgalelerden de uzak duracağını söylemektedir. Akşemseddin'in ifadesiyle bu kişilerin işleri Tanrı eliyle gerçekleşir. Ona göre bu makamdaki kişiler Tanrı'nın ilahi tecellisine razı olup şeksiz şüphesiz boyun eğler. Akşemseddin, bu makamda farklılıkların cem olacağını, salığın Tanrı'da mahvolacağını ifade etmektedir. Akşemseddin'in yukarıda belirttiğimiz düşüncelerini aktardığı şiirlerine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.²⁸²

Akşemseddin, iç gözü yeteneğini kazanan yani kalp gözü açılan kişi hakikatlere ulaşabilmesi için kendini Tanrı dışındaki tüm mahlûkattan temizlemeli ve nefsinin şeytani arzularından arındırmalıdır demektedir. O, kalbi masivadan uzak tutmanın Tanrı dışındaki her şeyin aldatmaca olduğunu kavramak olduğunu söylemektedir. Kısacası Akşemseddin, "Hakikat-i Muhammediye'ye" ancak aşk ile ulaşılacağını,²⁸³ keza zihnin önce delil sunup o sunduğu delili günü geldiğinde inkâr edeceğini, insanı şeytanın yolunda bırakacağını söylemektedir.²⁸⁴ O, akıl yalnızca mahlûkat âleminde gezinti yaptırır, aşk galip gelip benliği eline alırsa tüm sır perdeleri açılır, hakikat ayan olur,²⁸⁵ insanı âlem-i berzaha yani en yüce makama çıkarır demektedir.

Akşemseddin'de Tanrı'nın birliği tecrübesi, Teistik dini görüşler nezdinde ve varlık felsefesi çerçevesinde Tanrı-insan ayırımı kabul görmektedir. Tanrı, ontolojik bakış açısında, zatının zorunlu sonucu itibarıyla meydana getirdiği hadisinden farklı olan muhdisi konumundadır. Akşemseddin, Martin Buber'in "ilahi olan Tanrı'nın şahsi varlık niteliğini koruması ve insandan ayrılmış bir Tanrı olması" anlayışını kesinlikle reddetmektedir. Ona göre Tanrı'nın varlığından ayrı hiçbir varlık düşünülemez. Zira Akşemseddin, âlemde var olan her şey sonradan ortaya çıkmıştır yani mahlûktur, mahlûkların hiçbirisi hakikatte bir varlığa sahip değildir hepsi Tanrının zat'ının

²⁸² Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.52. (şiir no: XXVI).

²⁸³ Yakıt, *Akşemseddin'e Göre*, s.22.

²⁸⁴ Akşemseddin, *Def'u Metain*, Vrk. 91a.

²⁸⁵ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.55b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.36. (şiir no: VI)

yansımından ibarettir, her şey ondandır. O'nun nurunun tecellisi ile meydana gelmiştir, ancak bu yolla gerçek tevhide ulaşılmış olur” demektir.²⁸⁶

3.2 Din Merkezli Dini Tecrübe Delili

Akşemseddin, teistik dini inanışların dinî tecrübeye verdiği manayı, ilahi emir tecrübesini ve insanların kulluk ve itaatinin göstergesi olan mabuda tapınma tecrübesini yetersiz bulmaktadır. Ona göre bu tür insanların dini tecrübeye, vahiy tecrübesine ve ibadet tecrübesine verdiği anlamlar ilim ve haber niteliği taşıyan bilgilerden fazlası değildir. Akşemseddin, ilim ve haber niteliğinden öteye gidememiş tecrübeler ile hakikati kavramak mümkün değildir demektir.

Akşemseddin, ilim ve haber niteliği taşıyan bilgilerden öteye geçemeyenlerin ilme’l yakîn dercesinde olduklarını ve bu derecede olanların ifadelerinin ise “kıl-u kal” babındaki sıradan ifadelerden oluştuğunu Makamat-ı Evliya isimli eserinde dile getirdiğinden daha önce bahsetmiştik. Akşemseddin’e göre akıl ile hakikate ulaşmak isteyen dünyevi âlimlerin çabası beyhudedir. Herşeyin hakikatine giden tek yol kalp gözü ve aşk yoludur.²⁸⁷ Ona göre Tanrı’nın varlığının hakikatine ve gayb âleminin ilmüne vakıf olabilmek için ilmin çok çok ötesinde keşf kanalıyla elde edilmiş bilgiler gereklidir.²⁸⁸ O, keşf ismini verdiği bu bilginin yalnızca kalp ile ulaşılan bir ilim olduğunu ve bunun yolunda aşktan geçtiğini söylemektedir.²⁸⁹ Akşemseddin’e göre bu yola erişmek için dünyevi masivalardan,²⁹⁰ heva ve heveslerden²⁹¹ temizlenmiş pir-ü pak bir kalp gereklidir.

Akşemseddin, âlemdeki bütün varlıklar kıyameti ve hesap gününü kabul etsinler yahut etmesinler o azametli günün gelmesini beklemektedirler demektir. O, o günkü hesap günü olarak ifade edilir, tüm mahlûkat amel ve inançlarından ötürü sorguya çekilecektir demektir.²⁹² Ona göre hasap vaktinde beline, diline ve

²⁸⁶ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 97b-98a-99b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.52 (şiir no: XXXV).

²⁸⁷ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.103a-103b-104a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, ss.54-55. (şiir no: XXXVIII)

²⁸⁸ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.6b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.33. (şiir no: III, 1. beyit)

²⁸⁹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.93b-94a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.51. (şiir no: XXXIV).

²⁹⁰ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.9a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.35. (şiir no: V, 7. Beyit)

²⁹¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.62a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.47. (şiir no: XXVI, 6. beyit)

²⁹² Akşemseddin, *Risale-i Şerhi Akval-i Hacı Bayram-ı Veli*, Vrk.39b; el-En'âm, 6/22.

midesine söz geçirenler kazanacaktır.²⁹³ Tüm bunların yanı sıra Akşemseddin, gayb âleminin varlığı olan meleklerin zikir ehli olduğunu ve zikir eden insanları dinlediklerini belirtmektedir.

Akşemseddin, peygamberlerden bahsederken Âdem peygamberin topraktan yaratıldığını ve bu toprağında yerin özünden alındığını ifade etmektedir.²⁹⁴ (el-Bakara, 2/30-34) Akşemseddin, Âdem peygambere tüm mahlûkatın bilgisinin Tanrı tarafından verildiğini söylemektedir. O, hakikatin cevherinin ise Hz. Muhammed'in (s.a.v.) özünde olduğunu ifade etmektedir. Akşemseddin, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) özüyle Hz. Âdem'in yaratıldığını Tanrı'nın bundan gayesinin ise Hz. Muhammed (s.a.v.)'in ruhuyla âlemi aydınlığa boğmak olduğunu ifade etmektedir.²⁹⁵ Akşemseddin, bu konudaki görüşünü ise şu kutsi hadise dayandırmaktadır; "sen olmasaydın, âlemleri yaratmazdım."²⁹⁶ Akşemseddin, bu görüşleri ile mahlûkatın ve eşyanın hakikatini ifade etmeye çalışmaktadır. Akşemseddin, tüm evren Hz. Muhammed'in nurundan yaratılmış hatta evliya ve enbiya da onun nurundan zuhur bulmuştur demektedir. O, Hz. Peygamberin nurundan yaratılan evliya ve enbiya'nın onu görmek istediğini Tanrı'nın da miraç ismini verdiği olayla Hz. Muhammed'i onlara gösterdiğini ifade etmektedir.²⁹⁷

Akşemseddin, yetki sahibi nebilerin varoluşundaki anasırın derecesi ölçüsünde etki sahibi olduklarını ifade etmektedir. O, Nuh (a.s.) döneminde tufan'ın meydana gelmesini Nuh (a.s.)'da su anasır'ının ağırlıklı olmasına,²⁹⁸ Musa (a.s.)'in hiddetli ve sert mizaçlı olmasını yaratılışında ağırlıklı olarak ateş anasır'ının bulunmasına, İsa (a.s.)'in göğe yükselmesini ve Ruhullah olarak isimlendirilmesini yaratılışındaki ağırlıklı anasırın hava olmasına bağlayarak²⁹⁹ nebilerin etkilerini ve sebeplerini batını yorumuyla ortaya koymaktadır.

²⁹³ Akşemseddin, *Risaletü'd-Dua*, Vrk. 51a.

²⁹⁴ Komisyon, DTS, s.5; Ayrıca bkz. el-Bakara, 2/30-34.

²⁹⁵ Akşemseddin, *Makamat'ül Evliya*, Vrk.181a-181b.

²⁹⁶ İsmail bin Muhammed Acluni, *Keşfu'l-Hafa*, Beyrut, 1352, c.II, s.164.

²⁹⁷ Akşemseddin, *Makamatu'l Evliya*, Vrk. 182b.

²⁹⁸ Komisyon, DTS, s.285.

²⁹⁹ Komisyon, DTS, s.175.

Akşemseddin bu ifadeleriyle dinin akli ve ilmi boyutundan ziyade mistik boyutunu esas almakta, dinin metafizik boyutuna mistik açıklamalar yaparak dini tecrübenin içerisinde mistik düşüncelerin de bulunduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır.

Akşemseddin, aşk ve mucize temelli dini tecrübe anlayışını da bu kavramlar üzerinde yoğunlaşarak dini tecrübe anlayışına yeni bir soluk getirmektedir. O, dini kavramları zahiri anlamlarından ziyade mistik duygular ışığında ele almakta ve kavramlara kendi dini tecrübesi ışığında yeni anlamlar yüklemektedir. Bu durumundan dolayı Akşemseddin'in dinî tecrübe anlayışı teistik dinlerin kavramlarıyla tanımlanan mistik tecrübeler olarak ifade edilmektedir.

3.3 İnsan Merkezli Dini Tecrübe Delili

İnsan kelimesi nisyan kökünden türeyen bir kelimedir.³⁰⁰ Nisyan kelimesi aklından çıkarılan, ünsiyet ve nankör anlamlarında da ifade edilmektedir. İnsan âlem yaratılmadan önce yoktu âlem, insan için özel olarak onun yaşamasına uygun şekilde hazırlandı ve daha sonra insan yaratıldı. İnsan, kendisi için özel olarak yaratılan bu âlemde doğdu, büyüdü ve öldü. Bu şekilde dünya üzerindeki hayatını ve varlığını devam ettirdi. Ünsiyet özelliğinden dolayı insan kendisi dışındaki canlı ve cansız varlıklarla iletişime geçti. Kendisine verilen en büyük nimetin akıl olduğunu fark eden insan, bu farkı ile diğer varlıklardan ayrı ve üstün olduğunu keşfetti. Bu üstün özelliğini fark eden insan, âlemdeki canlı ve cansız bütün varlıkları kendisi için kullanmaya ve onlara hükmetmeye başladı. Mahlûkat âlemini ünsiyet özelliği neticesinde imar ve icraatları ile şekillendiren insan, aynı zamanda nisyan özelliği neticesinde de isyan ve bozgunculuk ile yeryüzündeki mükemmel düzeni bozdu.

Kur'an'da ise insan, ins, nas, ünas, gibi kelimelerle ifade edilmektedir.³⁰¹ Kur'an, "topraktan yaratılmış"³⁰² (el-En'âm, 6/2), "bir ümmet iken ihtilafa düşüp dağılan"³⁰³ (el-Bakara, 2/213), "çok aceleci"³⁰⁴ (el-İsrâ, 17/11), "isyana meğilli ve mağrur"³⁰⁵

³⁰⁰ Ragıp El-İsfehani, *Müfredat*, çev. Yusuf Türker, İstanbul, 2007, s.150.

³⁰¹ Abdülbaki, el Mu'cem, ss.119-120.

³⁰² el-En'âm, 6/2.

³⁰³ el-Bakara, 2/213.

³⁰⁴ el-İsrâ, 17/11.

³⁰⁵ en-Nahl, 16/4.

(en-Nahl, 16/4), “şımarık ve nankör”³⁰⁶ (el-İsra, 17/67) gibi betimlemeler ile de insan tanımlaması yapmaktadır.

Ehli kitap dinlerine göre Hz Âdem ilk yaratılan insan’dır ve çamurdan yaratılmıştır.³⁰⁷ (el-Bakara, 2/30) Allah’u Teâla’nın ona nefesinden üflemesiyle can bulmuştur.³⁰⁸ (Sâd, 38/71-72, ; el-Hicr, 15/28-35) Daha sonra Hz Âdem’e eş olsun diye Hz Havva yaratılmıştır.³⁰⁹ (en-Nisâ, 4/1) İlk iki insan’ın yurdu cennet iken Allah’u Teâla meleklerden ve şeytandan insan’a secde etmesini istemiş, melekler bu emre boyun eğip secde ederken şeytan kibirlenmiş ve karşı gelmiştir.³¹⁰ (el-A’râf, 7/11) Allah, şeytan’ı huzurundan kovmuş fakat şeytan insan neslini yoldan çıkarmak için Allah’tan mühlet istemiştir. Allah’u Teâla da ona mühlet vermiştir. Şeytan bin bir vesvese ile bu iki insan’ı kandırıp yasak olan meyve ağacından yemelerini sağlamıştır.³¹¹ (Tâhâ, 20/115-122) Bu olay üzerine cennetten çıkartılarak dünyaya gönderilen insanın dünya hayatı başlamıştır.³¹² (el-A’râf, 7/24-25)

İslam inancına göre insan, ruh ve bedenden oluşan bir bütündür. Ruh varlığı itibariyle ilahi yahut semavi bir varlık³¹³ iken beden ise maddeye ait olan bir nesnedir.³¹⁴ İnsan semavi yönüne yönelip ruhunu beslerse yücelir, ruhuna değilde bedenine yönelip sadece bedenini beslerse alçalır. Bu durumda insan semavi yönüne meyledip akli melekeleri ile ilerlerse hakikatin yani Tanrı’nın varlığını müşahade eder.

Akşemseddin’e göre ise insan, Tanrı’ya olan imanını dili ile söyleyip kalbi ile tasdik ederse azaptan kurtulan bir varlıktır.³¹⁵ Ona göre insan Muhdîs’in meydana getirdiği hadislerin içinde en üstün olanıdır. Yaratıcısı tarafından eşref-i mahlûkat ismine layık görülen bir mahlûktur. Bu övgüyü hatırında tutan insan, kendisine bahşedilen akıl ve kalp yetisiyle hakikat arayışında varlığının sebebini sorgulayan, var edeni tüm

³⁰⁶ el-İsra, 17/67.

³⁰⁷ el-Bakara, 2/30.

³⁰⁸ Sâd, 38/71-72, ; el-Hicr, 15/28-35.

³⁰⁹ en-Nisâ, 4/1.

³¹⁰ el-A’râf, 7/11.

³¹¹ Tâhâ, 20/115-122.

³¹² el-A’râf, 7/24-25.

³¹³ es-Secde, 32/6-9.

³¹⁴ Sâd, 38/71-72.

³¹⁵ Akşemseddin, *Risale-i Zikrullah*, Vrk. 41a.

benliği ile müşahede etmeye çalışan, içinde bulunduğu âlemin ve semavi âlemin mahiyetini sorgulayan bir varlıktır.

Akşemseddin, dini tecrübe anlayışında insan'ın temel arzusuna Tanrı'nın varlığını müşahede etmeyi koymaktadır. O, insan'ın kalbi ve hissi duygularını temele almaktadır. Zira O, insan yaratılışı itibariyle muhdisinden bir parça taşıyandır demektedir. Akşemseddin tarafından insan, bu yaratılışından ötürü yeryüzünde "Tanrı'nın temsilcisi" olarak görülmektedir. Akşemseddin, bu özelliklere haiz olan kişiyi arif ismiyle nitelemiş ve maarifet sahibi bir arif'in her daim Tanrı ile birlikte olduğunu ve her daim Tanrı'nın nur'u ile nurlandığını ifade etmiştir. O, arif'i kayıtsız şartsız Yaratıcısına teslim olan, her daim O'nunla olan, hadis ve metâ'dan tüm benliği ile ezeli ve ebedi olana sığınan hikmet sahibi kişi olarak tanımlamaktadır.³¹⁶

Akşemseddin, Âdemoğlu ilk görünüşte her ne kadar etten ve kemikten meydana gelmiş gibi görünse de bu değersiz cisimlerden ziyade Yaratıcısından bir parça taşınması, O'nun nefesiyle hayat bulmasından ötürü eşref-i mahlûkat sıfatına layık olarak görmektedir. O, Yaratıcısının nefesiyle var olan insan'ın varlığının ilk haline yani cevherine ulaştığında Tanrı'nın eşsiz ve benzersiz varlığına bulacaktır demektedir. Akşemseddin, vahdet ehli'nin seyr-i süluk yolculuğunda tam olarak ta bunu yaptığını yani benliğini Tanrı'nın özünde erittiğini ifade etmektedir. O, vahdet'ten meydana gelen kesret varoluş sürecini tamamlar ve yine kendini var eden vahdet'e geri döner demektedir. Ona göre bu süreç ariflerin harcıdır. Bütün bu sırlar ancak arif'in gönlüne ayan olur. Farklılıklar bir olur, kesret gider vahdet kalır. Arif, hakikat yolculuğunda nihayete ulaştınca İnsan-ı Kâmil mertebesinde tasarruf sahibi olur.³¹⁷ Nur-ı Muhammed-i aynasında Tanrı'nın zatını temaşa ederek³¹⁸ Maşukunu perdesiz olarak görür. Akşemseddin bu düşüncelerini ifade ettiği şiirlerini dipnotta belirtilen kaynakta bulabilirsiniz.³¹⁹

³¹⁶ Akşemseddin, *Def'u Metain*, Vrk. 105a.

³¹⁷ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 104a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.55. (şiir no: XXXVIII, 9. Beyit)

³¹⁸ Akşemseddin, *Akşemseddin Makamat-ı Evliya*, Vrk. 181a.

³¹⁹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 52a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.41. (şiir no: XV, 8. Beyit).

Akşemseddin, kemalat mertebesinde son kademeye ulaşmış olan İnsan-ı Kâmil, zahiri ve batınî tüm nesne ve âlemlere vakıf'tır,³²⁰ o “Mecmaü'l-Bahreyn”dir demektir. Akşemseddin'in benzetme olarak kullandığı “iki denizin birleştiği yer” (Mecmaü'l-Bahreyn) ifadesinden kastının ruh ile ruhun sıfatlarının tecelli mekânı olan gönül olduğu anlaşılmaktadır. O, bu mekân dışındaki her şeyi sanrı ve yanılğı olarak kabul etmektedir. Akşemseddin'in bu düşüncesini ifade ettiği şiirlerine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³²¹

Akşemseddin, İnsan-ı Kâmil mertebesine ulaşan kişi için gayb âleminin ayan beyan aşikâr olacağını, gözündeki tüm perdelerin kalkarak âlemi ve âlemdeki herşeyin hakikatini şeksiz ve şüphesiz göreceğini ifade etmektedir. O, İnsan-ı Kâmil olan kişi için “kesret'ten kurtulmuş vahdet'te nihayete ermiştir” demektir. Akşemseddin, onun Tanrı'nın varlığını artık perdesiz olarak tecrübe edeceğini ifade etmektedir. Akşemseddin'in bu olayı tarif ettiği şiirine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³²²

Akşemseddin'in tüm bu ifadeleri neticesinde bir değerlendirme de bulunacak olursak diyebiliriz ki: O, ontolojik delili kendi dini tecrübe anlayışı içinde mecederek özünde Tanrı'dan parça taşıyan insan'ın ilahi hakikatin ilmüne vakıf olduğunda Tanrı'ya da ulaşır demektir.

Akşemseddin İnsan merkezli dini tecrübe anlayışında insan'ı olumlu ve olumsuz insan olarak iki sınıfta ele almaktadır. Onun bu sınıflandırma da gözettiği gayesi Tanrı'nın varlığını kendi benliğinde hisseden, varlıkta vahdet anlayışına sahip olan, insan tiplerini olumlu insan olarak tanımlarken bu anlayışa haiz olamayan sıradan insanları da olumsuz insan kategorisinde değerlendirmektedir. Bu konuda kısaca bilgi verecek olursak Akşemseddin'in düşünce sistemine göre olumlu insan tipleri şunlardır.

³²⁰ Akşemseddin, *Risaletü'n-Nuriyye*, Vrk. 118a

³²¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 3b-4a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.s.31-32. (şiir no: I-II, 1 ve 7.. Beyitler).

³²² Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 98b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.52. (şiir no: XXXV, 23 ve 24. Beyitler).

Arif: Akşemseddin'e göre Arif, Tanrı'ya candan teslim olmuş, tüm meleke ve iradesini Tanrı'ya teslim etmiş, Tanrı'nın tüm iradesine razı olup muhabbetini kazanmış kişidir.³²³ Onun nezdinde arif, marifetullah'a ulaşan, Allah'ın ilmi ile bürünen, fenafillah mertebesine ulaşan kişidir. Akşemseddin'in bu düşüncelerini dile getirdiği şiirlerine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³²⁴

Âşık: Akşemseddin'e göre Âşık, ışkı için canından geçen,³²⁵ âlemde ismi cismi okunmayan,³²⁶ gönlü aşkıyla harap olan,³²⁷ kesretten uzaklaşıp vahdet'e ulaşan,³²⁸ la mekân mertebesine ulaşip âlemi arştan seyreden,³²⁹ sonunda ışkıyla maşukunda mahvolan kişidir.³³⁰ Akşemseddin'in âşık için kullandığı bu tanımlamalarını dile getirdiği şiirlerine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³³¹

Akşemseddin, aşk meydana çıkınca mantık yurdunu terk eder, akıl yurdu terk edince nefis orda durmaz, şerler def olur gönül huzurla dolar demektedir. O, “bazıları âşıkları asılsız ithamlarıyla suçlasalar da âşıklar aşkı ve maşukları ile mutlu ve huzurludur” demektedir.³³² Akşemseddin, aşığın aşkından uzak kalmasını başına gelebilecek en büyük müsibet olarak görmektedir. O, aşığın sıkıntısı ve tasası aşığın benliğine ve aşkına mahsustur ve ondan başkası bunun hakikatini kavrayamaz demektedir. Akşemseddin, aşığa sevgilisinden gelen müsibeti ve belayı âşık için en büyük hediye olarak görmektedir. O, “aşk, uğruna candan hatta tüm âlemden vazgeçmeye değer olandır” ifadesiyle bu durumu açıklamaktadır. Akşemseddin'in bu düşüncelerine yer verdiği şiirlerine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³³³

³²³ Akşemseddin, *Def'u Metain*, Vrk. 105a.

³²⁴ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 62b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.47. (şiir no: XXVI, 1,2 ve 3. Beyitler).

³²⁵ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 55b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.44. (şiir no: XX, 3. Beyit)

³²⁶ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 60b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.45. (şiir no: XIII, 5. Beyit)

³²⁷ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 53b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.43. (şiir no: XVII, 1. Beyit)

³²⁸ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 61b-62a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.46. (şiir no: XXV,3. Beyit)

³²⁹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 52b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.42. (şiir no: XVII, 1. Beyit);

Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 97b-98a-98b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.52. (şiir no: XXXV)

³³⁰ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 13b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.36. (şiir no: VII, 7. Beyit)

³³¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 60a-60b-61a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.45. (şiir no: XXIII).

³³² Akşemseddin, *Telhis-u Def'u Metain*, Vrk.32a.

³³³ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 52a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.42. (şiir no: XVI, 1-3-4-5.. Beyitler)

Evliya: Akşemseddin, velayet'in insan üzerindeki haline evliya denir, bunlar Allah'ın yetki verdiği tasarruf sahibi kişilerdir, eşyanın hakikatine vakıftırlar tanımlaması ile evliya'yı ifade etmektedir. O, veli ve nebilerin aynı kaynaktan akan su gibi olduklarını tek farklarının birinde izhar etme varken diğerinde gizliliğin hâkim olduğunu ifade etmektedir.³³⁴ Akşemseddin, evliyalar, nebilerin mirasçıları, ilahi nurun sır sandıkçıları, tasarruf sahibi,³³⁵ tüm ilimlere vakıf olan Allah dostlarıdır demektir. O, sıradan insanların onları ve onların bu hallerini anlayamayacaklarını ifade etmektedir.³³⁶

Garip: Vahdet âleminde ayrı düşen maddi âlemde yer tutan kişidir. Sufiler için asıl vatanından ayrılıp hasret çektikleri için garip kelimesi kullanılmaktadır. Akşemseddin, dünyayı insanoğlunun gurbeti olarak görmekte, insanoğlu gariptir, vuslat yeri ise ahirettir demektir. Akşemseddin'in bu düşüncesini dile getirdiği şiirlerine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³³⁷

İnsan-ı Kâmil: Vacip ile mümkün arasında köprü, Tanrı ile yarattıkları arasında bir aracıdır. Diğer bir ifadeyle Tanrı'nın yeryüzündeki tecellisidir. Akşemseddin, İnsan-ı Kâmil'i tasarruf sahibi olan, Nur-ı Muhammed'i aynasında Tanrı'nın zatını temaşa eden,³³⁸ maşukunu perdesiz gören kişi olarak tanımlamaktadır.

Sıddık: Akşemseddin, sıddık olan sadık kullar fenafillah makamına ulaşır ve ölümsüz olurlar demektir.³³⁹ O, sıddıkları Tanrı'nın ayrıcalıklı kulları, şehit ve nebilerle birlikte haşrolunanlar olarak görmektedir.³⁴⁰ Akşemseddin, âşık maşuğuna ulaşması için sıddık içinde kalmalı bu yoldan hiç ayrılmamalıdır demektir. Akşemseddin'in bu konudaki düşüncelerini ifade ettiği şiirlerine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³⁴¹

³³⁴ Akşemseddin, *Makat-ı Evliya*, Vrk. 178b.

³³⁵ Akşemseddin, *Risaletü'n-Nuriyye*, Vrk. 154b-155a.

³³⁶ Akşemseddin, *Makat-ı Evliya*, Vrk. 179a.

³³⁷ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 66a-66b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.48. (şiir no: XXVII, 3.4.5.6 VE 7. Beyitler).

³³⁸ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk.181a.

³³⁹ Akşemseddin, *Def'u Metaini's-Sufiyye*, Vrk. 105a.

³⁴⁰ Akşemseddin, *Telhis'ü Def'u Metaini's-Sufiyye*, Vrk.30a

³⁴¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 100a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.54. (şiir no: XXXVII, 16. Beyit).

Âşık olan kişi Rıza-i İlahi içinde olmak istiyorsa öncelikle sadık olmalı ve sadıku'l-kavl üzere olup sözüne bağlı kalmalıdır. Doğruluk ve dürüstlük Tanrı'nın katında kıymeti muteber bir mevkiye sahip iki özelliktir. Tasavvuf ıstılahında da bu iki özelliğe büyük önem verilmiştir. Akşemseddin bu konudaki düşüncelerini dile getirdiği şiirine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³⁴²

Sufi: Akşemseddin, Sufileri ikiye ayırarak hakiki sufi ve sahte sufiler diye bir sınıflandırma yapmaktadır. O, hakiki sufi'yi "fena fişşeyh" ifadesiyle tanımlamaktadır.³⁴³ Akşemseddin, Fena fişşeyh olan sufi'nin emin adımlarla fenafillah makamına doğru ilerleyeceğini;³⁴⁴ vahdet ehli, hak aşığı, gönlü yanan³⁴⁵ hakka'l yakîn mertebesine ulaşmak için gayret eden kişi olacağını ifade etmektedir.³⁴⁶ Akşemseddin'in sufileri tanımladığı şiirine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³⁴⁷

Akşemseddin nezdinde olumsuz özellikleri taşıyan insan tipleri ise: Ağyar, Akil, Âlim, Gafil, Hoca, Zahid'dir. Akşemseddin bu isimlendirmeleri yaparken konunun başında da değindiğimiz gibi tümüne genellemekten ziyade kendi subjektif düşünceleri çerçevesinde öznel bir değerlendirmede bulunmuştur. Onun olumsuz insan tiplerinde isimlendirdiği insan tiplerine gene onun eserlerinde kullandığı betimlemelerinden bakacak olursak:

Ağyar: Yabancı, el, başkası gibi anlamlara gelen ağyar kelimesi tasavvuf'ta hakikata yabancı olan anlamında kullanılmaktadır.³⁴⁸ Akşemseddin, ağyar olan kişiyi içinde aşk ve sevgiye dair hiçbir şey taşımayan içi boş hayat yaşayan kişi olarak görmektedir.³⁴⁹ O, Ağyar olan kişinin aşktan ve aşğın derdinden habersiz olduğunu ifade etmektedir. Akşemseddin'in bu konudaki düşüncelerini belirttiği şiirlerine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³⁵⁰

³⁴² Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.413.

³⁴³ Yücel, *Akşemseddin'in Şiirlerinin*, s.189.

³⁴⁴ Çetin, *Akşemseddin'in Şiirlerinde*, s.189.

³⁴⁵ Akşemseddin, *Şiirleri*, Vrk. 8b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.35. (şiir no: V, 1. Beyit)

³⁴⁶ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 8b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.35 (şiir no: XII, 2. Beyit).

³⁴⁷ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 8b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.35 (şiir no: V, 1-2-3-4-5-6. Beyitler).

³⁴⁸ Cebecioğlu, TTDS, S.87.

³⁴⁹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 21a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.38 (şiir no: X, 4. Beyit).

³⁵⁰ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 21a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.38. (şiir no: X, 2. Beyit); Ayşe

Akşemseddin, gönlü aşktan ve aşkın derdinden bi haber olanın hakikate ulaşamamış olduğunu belirtmektedir. O, aşk Tanrı'ya ulaştırın yegâne duygudur ve bu yüzden ağyar olan kişi Tanrı'ya ulaşamaz ve nasipsizdir tanımlaması yapmaktadır.³⁵¹

Akıl: Men etme, nehyetme gibi anlamlara gelen akıl kelimesi insandaki kavrama ve idrak özelliğine verilen isimdir. İslam dinine göre emir ve yasaklardan, ödül ve cezadan mükellef olabilmek için akıl yeteneğimizin olması gerekir.³⁵² Akşemseddin ise akli sadece idrak merkezi menfi bir özellik olarak görmektedir.³⁵³ Ona göre bu özelliğinden dolayı akıl, eşyanın hakikatını kavramada yetersiz kalır. Akşemseddin'e göre kalp ve akıl ile insan'a ihsanlar bahşedildiğinde onun en düşük mertebesi yedi kat göklerdir. Ona göre insan akılla kalbin en düşük mertebesine dahi ulaşamaz.³⁵⁴ Akşemseddin'in bu konudaki düşüncelerini belirttiği şiirlerine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³⁵⁵

Akşemseddin'in aklın hakikat yolunda tek başına bir işe yaramadığını kalp olmaksızın aklın yolunu bulamayacağını ve aşk ehlini kınayan akıl ehlinin ne büyük bir delalette olduklarını ortaya koyduğu şiirlerine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³⁵⁶

Âlim: Bilgili, iyi bilen, hakkıyla bilen anlamlarına gelen âlim kelimesi tasavvuf'ta, temel islam ilimlerine sahip olduktan sonra belirlediği ilim dalında ilerleyen uzmanlaşan kişidir. Akşemseddin'e göre ise âlim, ilme'l yakîn derecesinde şer'i ve örfi ilimlere sahip olan kişi demektir. Akşemseddin, ilmi iki sınıfta incelemek, dünyevi ilimlerle meşgul olanlara âlim derken uhrevi ilimlerle uğraşan kişilere ise sufi yahut âşık kelimesini kullanmaktadır.³⁵⁷ Âlim kelimesini dünyevi ilimler üzerine odaklayan Akşemseddin, bu ilimlere sahip olan kişinin eşyanın hakikatini kavrayamayacağını, bu kişilerin ilimlerinin kıl-u kal derecesinden öteye

Yücel Çetin, "Akşemseddin'in Şiirlerinde Sosyal Ahlak ve Eleştirisi", Hacı Bayram Veli Sempozyumu, s.228.

³⁵⁰ Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.38. (şiir no: X, 2. Beyit).

³⁵¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 21a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.38 (şiir no: X, 2. Beyit).

³⁵² Cebecioğlu TTDS, S.97.

³⁵³ Çetin, *Akşemseddin'in Şiirlerinde*, s.187.

³⁵⁴ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 25a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.39. (şiir no: XII, 2. Beyit)

³⁵⁵ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 25a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.39. (şiir no: XII, 2. Beyit)

³⁵⁶ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 24b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.39. (şiir no: XI, 3 ve 4. Beyitler).

³⁵⁷ Akşemseddin, *Def'u Metain*, Vrk. 145b; Çetin, *Akşemseddin'in Şiirlerinde*, s.227.

geçemeyeceğini ifade etmektedir.³⁵⁸ Akşemseddin'in kişinin hakikate akıl ile elde ettiği ilimler ile ulaşamayacağını kalp ile elde edilen sırlar ile ulaşılacağını anlattığı şiirine dipnottaki kaynaktan ulaşabilirsiniz.³⁵⁹

Gafil: Sözlükte uyanık olmama, haberi olmama, farkına varmama gibi anlamlara gelen gafil kelimesi tasavvuf'ta insanoğlunun Rabbi'ni bilmemesi, O'ndan habersiz olması gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Başka bir ifadeyle âlemi ve içindeki tüm varlıkları ve onlar üzerinde Tanrı'nın sıfatlarının tecelli ettiğini akletmeden âlemdeki varlığını sürdüren, tüm mahlûkata ve kâinata dair tefekkürde bulunmadan hayatını devam ettiren kişiye de gafil denilmektedir. Akşemseddin, gaflet kelimesi için Tanrı tarafından yaratılıp âlemdeki tüm varlıklara üstün kılınan yani eşrefi mahlûkat olan insanoğlunun Rabbi ile bağ kurduğu, Rabbi'nin evi olarak bilinen kalbinin ölmesi olarak ifade etmektedir.³⁶⁰ Akşemseddin'in gaflet konusundaki düşüncelerini dile getirdiği şiirine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³⁶¹

Akşemseddin, gaflet delaletine düşmüş insan'ı birçok nimetten mahrum olmasına rağmen bu durumdan haberi olmadığı için rahatsız olmayan olarak ifade etmektedir. O, gafil kişi için kalbi ölü olanın nimette payı olmaz, gafil'in hayatı fesat dili gıybet içindedir şeklinde betimlemektedir. Akşemseddin, gafiller için onların bir diğer fena halleri ise cimri olmalarıdır ki onlar dünyalık biriktirir, yalnız dünya için çaba gösterir, kendilerinin dahi sahibi olanı unuttur, geçici nimetlere sahip olduk diye sevinir demektedir. Akşemseddin, gafillerin hakikati dünya malında, gelip geçici olan metaa'da gördüklerini, Tanrı'nın emrini, onun hakikatini unuttuklarını, Tanrı ile bağlarını kopardıklarını söylemektedir. Oysa o, âlemdeki tüm varlıklardan üstün tutulan Tanrı'dan bir tecelli taşıyan insanoğlunun Tanrı'nın varlığının hakikatini görmede gafil kalıp Tanrı ile buluşma mekânını yani kalbini öldürmesini büyük bir hata olarak belirtmektedir.

³⁵⁸ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk. 190a.

³⁵⁹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 53b-54a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.43. (şiir no: XVIII).

³⁶⁰ Akşemseddin, *Risale-i Zikrullah*, Vrk. 42a; Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 6a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.32. (şiir no: II, 11. Beyit)

³⁶¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 18b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.37. (şiir no: XIII, 7. Beyit).

Hoca: Öğretmen, muallim, öğretici, imam gibi anlamlara gelen hoca kelimesi³⁶² din görevi üstlenmiş kişiler için kullanılan bir ünvandır.³⁶³ Anlam bakımından hoca kelimesi insanlara ilim öğreten önder kişiler olarak bilinmektedir. Akşemseddin ise hoca'yı bu ifade edilen anlamından çok farklı bir şekilde belirtmekte, olumsuz anlamda kullanmaktadır.³⁶⁴ O, hoca'yı hakikatin sırrına eremeyen, madde ve mahiyetiyle övünen, kalp gözü açılmamış, Tanrı'nın tecellisini fark edemeyen, ilim olarak ilme'l yakîn seviyesinden öteye geçemeyen kişi olarak tanımlamaktadır. Akşemseddin, hoca kişiliğini şiirlerinde eleştirmiştir. Bu şiirlerine dipnotta belirtilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³⁶⁵

Zahid: Sözlükte değersiz tutma, terk etme, yüz çevirme gibi anlamlarda kullanılan Zahid kelimesi tasavvuf'ta Rabbi'ni anmaktan uzaklaştıran, kişiye Rabbi'ni unutturan tüm mahlûkattan uzak durması, yüz çevirmesi gibi anlamlara gelmektedir.³⁶⁶ Zahid kelimesi köken itibariyle züht kelimesinden gelmektedir. Züht kelimesi ise geçici âleme ve içindekilere meyletmeme, uzak kalma gibi anlamlarda kullanılmaktadır.³⁶⁷ Akşemseddin, zahid kelimesini sözlük anlamından farklı bir bağlamda yorumlamakta, züht, dünya ve ahiret zühtü olarak ikiye ayırır demektedir.³⁶⁸ Akşemseddin, zahid ile aşğın bir olmadığını, zahidin zikri'nin dil ile aşğın zikri'nin ise hem dil hemde kalp ile olduğunu ifade etmektedir. Akşemseddin'in bu sözünü ifade ettiği şiirine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³⁶⁹

O, âşıkların Tanrı'nın bizzat verdiği aşk suyunu içerek âşık olduklarını, zahidlerin uydurduğu efsanelerin hiçbir ehemmiyetinin olmadığını ifade etmektedir. Bu düşüncelerini ifade ettiği şiirlerine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.³⁷⁰

³⁶² Komisyon, DTS, s.256.

³⁶³ Komisyon, DTS, s. 141.

³⁶⁴ Çetin, Akşemseddin'in Şiirlerinde, s.226.

³⁶⁵ Akşemseddin, *Şiirleri*, Vrk. 62b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.47. (şiir no: XXVI, 4 ve 5. Beyitler); Ayşe Yücel Çetin, "Akşemseddin'in Şiirlerinde Sosyal Ahlak ve Eleştirisi", Hacı Bayram Veli Sempozyumu, s.226.

³⁶⁶ Cebecioğlu, TTDS. S.787.

³⁶⁷ Komisyon, DTS, s.403

³⁶⁸ Çetin, Akşemseddin'in Şiirlerinde, s.196.

³⁶⁹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 100a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.54. (şiir no: XXXVII, 13 VE 14. Beyitler).

³⁷⁰ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 100a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.54. (şiir no: XXXVII, 13 VE 14. Beyitler).

Şiirlerinden de anlaşılacağı üzere Akşemseddin, zahid'i olumsuz insan kategorisinde ele almakta, zahid'in meseleye aşkla yaklaşmaması, kalp gözünün açılmaması, seyrü süluk'unu tamamlamaması gibi meseleler konusunda zahid'i eleştirmektedir.³⁷¹

Akşemseddin'in insan merkezli dini tecrübe anlayışı hakkında bir değerlendirmede bulunacak olursak diyebiliriz ki her insan yani var edilen mahlûk kendisini var eden Muhdîs'in bir parçasını varlığında taşır bu sebeple varlığı bizzat Muhdîs'inin yani Tanrı'nın varlığına bir delildir. Akşemseddin, olumlu ve olumsuz insan tiplemesini yaparken insan'ın varlığının bizatihi kendisi Tanrı'nın varlığına delil olan insan'ın bu delili fark eden, bu farkındalığı davranışlarına yansıtan, tek gayesi bu varlığa layık olmak olanlarını olumlu insan tiplemesinde ele almaktadır. Aksi durumu şiar edinmiş, gayesi dünyevi olan, uhrevi ve ezeli olanla ilgilenmeyip şehvi ve geçici meşgalelerle meşgul olan insan tiplerini ise olumsuz insan tiplemesi olarak ifade etmektedir.

3.4 Vahdet Merkezli Dini Tecrübe Delili

Vahdet, birlik anlamında kullanılan bir kelimedir. Vahdet kelimesi özü itibariyle tevhid kelimesinden gelmektedir.³⁷² Vahdet, kelime anlamı itibariyle kesret yani çokluk kelimesinin zıddıdır. Vahdet, Vahdeti vücud ifadesi ile varlığın birliği inancının temelini oluşturmaktadır. Bu düşünce yapısına göre hakikat varlığın bir ve tek olmasındadır. O hakiki varlık Tanrı'dır. Bu yüzden tüm mahlûkat Tanrı'nın varlığından ve birliğinden ibarettir. Tanrı, varlığından başka hiçbir varlığın bulunmadığı ezeli ve ebedi olan tek varlıktır. Tüm âlem O'nun varlığının tecellisinden ibarettir.

Akşemseddin, dini tecrübe anlayışında vahdet ifadesini sırma mazhar olan için her şeyin tekleştiği, iman ve küfürün bir olduğu duygu temelli bir inanç sistemine dayandırmaktadır.³⁷³ O, bu mertebede bir âşığın birde onun maşuğunun bulunduğunu ifade etmektedir.³⁷⁴ Akşemseddin, âşığın tek bir dili tek bir kelimesi vardır o da

³⁷¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 100a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.43. (şiir no: XIX).

³⁷² Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.150

³⁷³ Akşemseddin *Akşemseddin Şiirleri*, vrk.97b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.52. (şiir no: XXXV, 2. Beyit).

³⁷⁴ Akşemseddin *Akşemseddin Şiirleri*, vrk.51b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.41. (şiir no: XV, 7. Beyit).

maşuğunu öven, ona her an maşuğunu hatırlatan zikir sözcükleridir ki bu sihirli sözcük “İlla Hu” dur demektir.³⁷⁵

Akşemseddin, vahdet kelimesinin izahatını yaparken özellikle “tevhid-i has” ifadesini kullanmaktadır. O, tevhid-i has’ı aynel yakîn ve hakkâl yakîn dereceleriyle bağdaştırılmış, bu üst mertebedeki ilimlerin tezahürü olarak kabul etmektedir. Akşemseddin’in eserlerinde de görüyoruz ki tevhid-i has düzeyine ulaşan şahıslar ileri düzeyde vahdet inanışına sahip olan evliyaullah mertebesine ulaşan kişilerdir. Zira bu tevhid anlayışı ilmel yakîn dercesinden öteye geçememiş sıradan insanların ulaşabileceği bir mertebe değildir. Onlar bu mertebede Tanrı ile birlikte olurlar O’nunla konuşur, O’nunla görüşürler. Hakikatin gerçek halini yani Tanrı’nın bizatihi kendisini tecrübe ederler. Bu yüzden onların dini hakikatin ta kendisidir.

Akşemseddin, tevhid-i has’ı şu sözlerle açıklamaya çalışmaktadır; “bu makamda bütün varlık Allah’ın (c.) varlığında yok olur”. O, vahdet’i Allah(c.c.) dışındaki tüm varlığı yok saymak, O’nun varlığında hakikati görmek olarak tanımlamaktadır. O, Tanrı’nın varlığını tüm varlığın başlangıç noktası ve cevheri olarak kabul etmektedir. Akşemseddin, vahdet merkezli dini tecrübe anlayışını ifade ederken varlığın hakikatini yalnızca varolmasını sağlayan ilk varlıkta bulabilir diyerek açıklamaktadır. Akşemseddin’in bu ifadelerine dayanarak söyleyebiliriz o tüm süreci Tanrı’yı ve Tanrı’nın tezahürlerini mistik duyularla tecrübe etmeye dayandırmaktadır.³⁷⁶

Akşemseddin, Tanrı’yı hayatın en kıymetli ve vazgeçilmez bir cevheri olarak görmektedir.³⁷⁷ O, Tanrı’dan gayrısını benliğinden çıkarmakta, tüm benliğiyle kendisini Tanrı’ya adanmış biri olarak³⁷⁸ Tanrı heran her yerde ve her nesne de var olan tek varlıktır düşüncesini taşımaktadır.³⁷⁹ Akşemseddin’in deyişiyle cümle âlem Tanrı’nın yansımasından ibarettir.³⁸⁰ Tanrı herşeyi meydana getirendir ve âlemde var olan herşey Tanrı’nın eseridir.

³⁷⁵ Akşemseddin *Akşemseddin Şiirleri*, vrk.61a; Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.46. (şiir no: XXIV, 3. Beyit).

³⁷⁶ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.191b-192a; Yıldız, *Akşemseddin’in Eserlerine Genel Bir Bakış*, s.152:

³⁷⁷ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 4a, Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.31. (şiir no: I, 1. Beyit)

³⁷⁸ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 4a, Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.31. (şiir no: I, 3. Beyit)

³⁷⁹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 9a, Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.35. (şiir no: V, 6. Beyit)

³⁸⁰ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 5b, Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.32. (şiir no:II, 4. Ve 5. Beyit)

Akşemseddin'in Vahdet anlayışını Tanrı'nın varlığına delil olarak benimsediğini vahdet konulu şiirlerinden anlamaktayız. Zira Akşemseddin, şiirlerinde fena mertebesine ulaşan vahdet ehli'nin geçici olan bu âlemden uzak durduklarını, baktıkları her mahlûkatta Tanrı'yı gördüklerini³⁸¹ ve bu mertebede olanların maarifet bahçesinde bülbül gibi ilahi sıraları okuduklarını belirtmektedir.³⁸² Akşemseddin'in ifadesinde; “vahdet mertebesine ulaşan erler,³⁸³ Tanrı'nın varlığını kendi benliklerinde eriterek gerçek hakikate ulaşırlar.”³⁸⁴ İfadesini görmekteyiz. Bu ifade de Akşemseddin'in vahdet anlayışında Tanrı'da yok olma'nın hâkim olduğu görülmektedir. O, vahdet mertebesinde ne tezatlığın kalacağını nede zıtlığın bulunacağını herşey bir ve tek olacağını ifade etmektedir. Akşemseddin'in bahsi geçen sözlerinin bulunduğu şiirleri dipnotta belirtilmektedir.³⁸⁵

Akşemseddin, Tanrı tüm hakikatiyle anlaşılacak ve tecrübe edilmek isteniyorsa bunun yolunun üç şeyden geçtiğini, bunların kalp, ruh ve sır olduğunu,³⁸⁶ bu yollar ile istenilen mertebeye gelen kişinin de “tevhidi has mertebesinde olan mürid” olduğunu ifade etmektedir. Akşemseddin, insanları buldukları mertebeye göre ikiye ayırmaktadır. O, kaleme aldığı Makamat-ı Evliya isimli eserinde bu mertebeleri; “bir Tevhid-i Am mertebesinde olanlar vardırki bunlar sıradan müslümanlardır. İlmi ve haberi yollarla Tanrı'nın varlığını kabul edip “Lailaheillallah” derler. Bu mertebede olanların ilimleri ilme'l yakîn mertebesinden öteye geçmez” sözleriyle ifade etmektedir.

Bu mertebede olanların Akşemseddin tarafından dışlanmadığı fakat vahdet anlayışının da bu mertebede olanlar tarafından bilinemeyeceği anlaşılmaktadır. O, vahdet anlayışının tevhid'i has mertebesindekiler tarafından anlaşılabilceğini, hakiki mertebenin bu olduğunu, bu mertebedekilerin ilminin ayne'l ve hakka'l yakîn mertebesine ulaştığını belirtmektedir.³⁸⁷

³⁸¹ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk. 184b-185a. ; Akşemseddin, *Risaltü'n Nuriyye*, Vrk.127a-127b-128a;

³⁸² Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 24b, Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.52. (şiir no: XI, 3. Beyit)

³⁸³ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 24b, Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.52. (şiir no: XI, 6. Beyit)

³⁸⁴ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 24b, Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.52. (şiir no: XI, 7. Beyit)

³⁸⁵ Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.31. (şiir no: I).

³⁸⁶ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk. 191b-192a

³⁸⁷ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk. 191b-192a.

Akşemseddin, vahdet anlayışında ehli-sünnet çizgisinden çıkmamaya gayret göstermekte, vücudi, hululi ve ittihadi olarak isimlendirdiği vahdet-i vücud ekollerini eleştirerek reddetmektedir. Akşemseddin, vücudilerin, Tanrı'nın var olması ile mahlûkatın yaratılmasının aynı zamanda oluştuğunu, öncesinde herhangi bir varlığın bulunmadığını savunmalarını eleştirmektedir. Aynı zamanda hululilerin, Tanrı'nın yarattığı mahlûkatın bedeninde olduğuna dair görüşlerini ve İttihadilerin, Tanrı'nın zatı ile mahlûkatın zatının aynı olduğunu, Tanrı'nın varetmediği mahlûkatın zatının, Tanrı'nın zatı olduğunu savunmalarını da şiddetle eleştirmektedir.³⁸⁸ Akşemseddin, ehli-sünnet çizgisinden dışarı çıkmayan muhakkiklerin, Tanrı'nın varlığından farklı bir vücuda sahip olduğunu ve mahlûkattan farklı bir varlığa sahip olduğunu savunan görüşlerini ise methetmektedir.³⁸⁹

Akşemseddin'in dini tecrübe anlayışında Vahdet, mahlûkun benliğinin Tanrı'nın varlığı içinde erimesi olarak tanımlanmaktadır.³⁹⁰ O, şeytani arzuların uzak durmanın, kalbinde dünyalık sevgi barındırmamanın, nefsinin arzu ve heveslerden uzak tutarak Tanrı'ya ulaşmanın hakiki manada vahdet olduğunu ifade etmektedir.³⁹¹ Akşemseddin'in vahdet anlayışında zatı yok olmuş, tamamen eşyanın varlığı içinde kaybolmuş bir Tanrı anlayışı bulunmamaktadır. Aksine o Tanrı'yı odak noktası haline getirerek tüm eşyanın ve varlığın Tanrı'nın tecellisinden ibaret olduğunu ifade ederek Tanrı'yı ne denli odak noktasına koyduğunu belli etmektedir. Bu ifadeleri ile Akşemseddin'in batı mistizmindeki Panteizm anlayışına ne denli uzak olduğunu belirtmek gerekmektedir.³⁹²

Akşemseddin'in vahdet felesefesinin özünde tevhid inancı bulunmaktadır. O, sâliğin gerçek manada tevhid'e ulaşmasının gene sâliğin gayretine bağlı olduğunu ifade etmektedir.³⁹³ Onun ifadesiyle kişi lafzi yönden tevhide bağlı kalıp takılmamalı aksine tevhid'in özünü anlayabilmek için gayret sarfetmelidir.³⁹⁴ Akşemseddin, seyr-u süluk yolundaki her sâliğin varlığını Tanrı'nın varlığında eritme maksadıyla bu

³⁸⁸ Akşemseddin, *Risaletü'n-Nuriyye*, Vrk. 122b.

³⁸⁹ Akşemseddin, *Risaletü'n-Nuriyye*, Vrk. 123a-123b.

³⁹⁰ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 25a, Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.39. (şiir no: XI.6. Beyit).

³⁹¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 6a, Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.33. (şiir no: II, 10,11 ve 12. Beyitler).

³⁹² Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 5b, Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.32. (şiir no:II, 4. Beyit).

³⁹³ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk. 191b-192a.

³⁹⁴ Akşemseddin, *Risale-i Zikrullah*, Vrk. 40a-40b; Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.154.

yola girdiğini, bu yol neticesinde ulaşılabilecek mevkinin Makam-ı Tevhid³⁹⁵ olduğunu bu makama ulaşmanın sabır, sebat ve gayret ile mümkün olduğunu ifade etmektedir.³⁹⁶

Akşemseddin, nihayi olarak vahdet'e eren kişinin gözündeki perdelerin kalkacağını, tüm kâinat ve kâinatın içindeki kesretlerin hakikati görmede engel teşkil edemeyeceğini ifade etmektedir. O, vahdet mertebesine ulaşan kişi'nin ehli kitabın dört kitabının da sırrına mazhar olacağını, ölümsüzlük ilacını içip her işinde Hakk'a ve hakikate yürüyeceğini söylemektedir. Akşemseddin, bu mertebede olanların işleri'nin Tanrı'nın eliyle yürüyeceğini, dünyalık boş işlerin bu mertebede bulunmayacağını dile getirmektedir. O, bu mertebede bulunanın zihninde soru olmaz tam anlamıyla teslimiyet olur, teslim olana da soru ve cevap olmaz demektir. Akşemseddin, bu makamda olan kişide iyi-kötü, doğru-yanlış, kadın-erkek hepsinin bir olduğunu kesretin yok olup herşeyin ilahi kudret sahibinde cem olduğunu ifade etmektedir. Akşemseddin'in bu düşüncelerini ifade ettiği şiirinin bulunduğu eser dipnotta belirtilmektedir.³⁹⁷

3.5 Duygu Merkezli Dini Tecrübe Delili

Aşk kelimesinin vücudumuzda temsil ettiği organımız kalbimizdir. Kalp kelimesi Aşk kelimesi yerine de kullanılmaktadır. Çünkü kalp, uhrevi duygunun meydana geldiği kutsal yerdir. Kalp kelimesi halden hale çevirmek manasında da kullanılmaktadır.³⁹⁸ Ayrıca gönül³⁹⁹, küfür, iman, sevgi, nefret, cesaret, korku gibi hislerin odak yeri ve bilgi edinme yoludur.⁴⁰⁰ Kur'an-ı Kerim'de kalp kelimesi: "doğru"⁴⁰¹ (eş-Şuara, 26/46), Allah'ı anmakta geflet içinde olan⁴⁰² (el-Kehf, 18/28), Hasta olan⁴⁰³ (el-Ahzab, 33/32), Hidayete ulaşan⁴⁰⁴ (el-Tegabün, 64/11),

³⁹⁵ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk. 191b-192a.

³⁹⁶ Akşemseddin, *Risaletü'n-Nuriyye*, Vrk. 122a-122b.

³⁹⁷ Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.52. (şiir no: XXXV).

³⁹⁸ Eren Şadi, *Kalb Ülkesi*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2005, s.13.

³⁹⁹ Hac, 22/46.

⁴⁰⁰ Müslim, İman/3.

⁴⁰¹ eş-Şuara, 26/46; es-Saffat, 37/84.

⁴⁰² el-Kehf, 18/28.

⁴⁰³ el-Ahzâb, 33/32.

⁴⁰⁴ et-Tegâbü'n, 64/11.

anlama kabiliyetine sahip olan⁴⁰⁵ (el-A'râf, 7/179), takva sahibi olan⁴⁰⁶ (el-Hac, 22/32), imanın mekânı⁴⁰⁷ (el-Hucurat, 49/14), onun vasıtası ile akledilen⁴⁰⁸ (el-Hac, 22/32), Tanrı'nın insanda muhatap aldığı mevkidir”⁴⁰⁹ gibi ifadelerle kullanılmaktadır. Tasavvuf'ta ise kalp kelimesi “Ruh” anlamında yer tutmuştur.⁴¹⁰

Akşemseddin, Tanrı'nın insanda muhatap aldığı yerin kalp olduğunu söylemektedir. O, kul kalbini iyi kumanda eder ve Tanrı ile bağlantısını koparmadığı takdirde elini, dilini ve tüm uzuvlarını kontrol edebileceğini ve shevi amellerden uzak duracağını ifade etmektedir.⁴¹¹ Akşemseddin'in deyimiyile kalp bir köşktür ve bu köşkün dört farklı kapısı vardır. Bunlar; iman, sabır, ihsan ve takva'dır. İman kapısı tahareti yani beden ve ruh temizliğini temsil eder. Sabır kapısı gayret ve tevekkül'ü temsil eder. İhsan kapısı adaleti ve hak yememeyi temsil eder. Takva kapısı ise pişmanlık ve tövbe kapısıdır.⁴¹²

Akşemseddin, aynı zamanda kalbi üç saplı kandile de benzetmekte ve bu kandilin Tanrı tarafından yine Tanrı'nın makamına asılı olduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda Akşemseddin, bu kandil'in de adalet, reca, havf ve iyilik halkaları ile asılı olduğunu belirtmektedir. O, bu kandile sahip olan kişinin Tanrı'dan gayrı hiçbir şeye ihtiyacı olmadığını belirtmektedir.⁴¹³ Akşemseddin'in deyimiyile hubbu dünya kalbi tarumar eder.⁴¹⁴ O, kalbi Tanrı'nın evidir,⁴¹⁵ hüznüldür,⁴¹⁶ ilahi sırları taşıyandır diye tarif etmektedir.⁴¹⁷ Akşemseddin, Tanrı'nın sırlarına, ilahi haberlere vakıf olabilmek için aklın ötesinde bir şeye yani keşf ismini verdiği bilgi türüne ihtiyaç olduğunu ifade etmektedir. O, keşf ismini verdiği bu bilginin de ancak ilahi aşkla dolu bir kalp vasıtasıyla ulaşılabileceğini belirtmektedir.⁴¹⁸ Akşemseddin, bir kalbin aşk ile dolması için temiz ve pak olması gerekir, kalbin temizliği ise ancak Tanrı'nın

⁴⁰⁵ el-A'râf, 7/179.

⁴⁰⁶ el-Hac, 22/32.

⁴⁰⁷ el-Hucurât, 49/14.

⁴⁰⁸ el-Hac, 22/32.

⁴⁰⁹ el-Bakara, 2/6; Al-i İmrân, 3/151-154.

⁴¹⁰ 869Hıfını, Mu'cemu Mustalihati's-Sufiyye, ss.218-19.

⁴¹¹ Akşemseddin, *Risale'tün-Nuriyye*, Vrk. 106a-107b.

⁴¹² Akşemseddin, *Risale-i Şerh-i Hacı Bayram Veli*, Vrk.34b.

⁴¹³ Akşemseddin, *Risale-i Zikrullah*, Vrk.41b.

⁴¹⁴ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 6a.

⁴¹⁵ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 9a.

⁴¹⁶ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 94a.

⁴¹⁷ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 94a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.51. (şiiir no: XXXIV).

⁴¹⁸ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 21a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.38. (şiiir no: X, 1.beyit).

ismini zikretmekle,⁴¹⁹ kalbi dünyevi tüm masivadan uzak tutmakla, riyazet ve mücahedeğe bağı kalmakla olacağını söylemektedir.⁴²⁰

Akşemseddin, aşk ve gönül'ü, et ve kemik misali ayrılmaz parça olarak görmektedir. O, kalbi aşğın maşukuyla, sâliğin sevgiliyle, hadisin muhdisiyle, kulun Rabbiyle buluşma mekânıdır olarak kabul etmektedir. Akşemseddin, kulun kalbini Tanrı'nın evi olarak görmektedir. O bu ifadesini, "İslam dininde kalp kırmak büyük günahlardan kabul edilir." sözüne dayandırmaktadır. Akşemseddin, gönlünde aşk duygusuna yer verenlere Tanrı tarafından bazı makamların lutfedildiğini ve gönlünde maşuğuna yer veren aşğın makamının en yüce makam olduğunu bu makamın da arştan dahi yüksek olduğunu ifade etmektedir.⁴²¹ O, âşıkların makamını yücelerin yücesi saymakta, "la mekân" ismiyle ifade etmektedir.⁴²² Akşemseddin, âşıklar'ın Tanrı dışındaki tüm mahlûkattan vazgeçtiklerini ve bunun sonucunda ölümsüzlük sırrına mazhar olup fenafillah'a ediklerini söylemektedir.⁴²³

Akşemseddin, kasteddiği aşkın Tanrı aşkı, ilahi aşk, sonsuz aşk olduğunu ancak hakikate bu yolla ulaşılacağını, maddiyata dayalı olan hiçbir şeyin bu hakikate ulaştıramayacağını ifade etmektedir.⁴²⁴ Akşemseddin, bu ulu ve yüce aşkın ateşiyile tutuşanların çaresinin gene bu aşkta olduğunu⁴²⁵ ve bu aşk ile tüm makamların ulaşılabilir olduğunu ifade etmektedir.⁴²⁶ O, bu aşka sahip olmak ve aşkın açtığı makamlara erişebilmek için kişinin canından, malından, nefsinden ve maddeye ait herşeyden vazgeçmesi gerektiğini söylemektedir.⁴²⁷ Keza Akşemseddin, maddi yüklerle manevi âlemde yükselmek mümkün olmadığını ifade etmektedir.

Akşemseddin, Tanrı'yı aşk ile zikretmek gerektiğini⁴²⁸ zira kalb'in aşk ile masivadan sıyrılabacağını belirtmektedir.⁴²⁹ O, aşkın kalp ile masiva arasında bariyer olduğunu.

⁴¹⁹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 8a-8b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.34. (şiiir no: IV).

⁴²⁰ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 6b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.33. (şiiir no: III, 2. Beyit).

⁴²¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 62a-62b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.47. (şiiir no: XXVI).

⁴²² Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 53a-53b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, ss.42-43. (şiiir no: XXVI).

⁴²³ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk. 181a.

⁴²⁴ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 97b-98a-98b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.52. (şiiir no: XXXV).

⁴²⁵ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 51a-51b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.41. (şiiir no: XV, 2. beyit).

⁴²⁶ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 98a-97b-98b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.52. (şiiir no: XXXV).

⁴²⁷ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 18a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.37. (şiiir no: VII, 1. beyit).

⁴²⁸ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 7b-8a-8b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, ss.34-35. (şiiir no: IV).

⁴²⁹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 8a-8b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, Ss.34-35. (şiiir no: IV,9 ve 10. beyitler).

masivanın gönüle girmesine engel olduğunu söylemektedir.⁴³⁰ Akşemseddin, hakikatin görünenin ötesinde olduğunu, göz ile bakanın göremeyeceğini, sadece aşk ile bakanın hakikati bulabileceğini ifade etmektedir. Ona göre hakikate ulaşan ideal benlik Hakikat-i Muhammediye'ye kavuşmaktadır.⁴³¹ Hayatın ve hakikatin tek gayesini Tanrı sevgisi olarak gören Akşemseddin için bu sevgi öylesine büyük bir değere sahiptir ki o, bu durumu ne denizler ne de okyanuslar onu taşıyamaz, ay ve güneş dahi onun bir zerrecik çekirdeği kadar olamaz diyerek açıklamaktadır. Akşemseddin'in bu düşüncelerini ifade ettiği şiirinin bulunduğu eser dipnotta belirtilmektedir.⁴³²

Akşemseddin, Tanrı'nın varlığına aşk metoduyla getirdiği delillendirmelerinde insanın bu âlemde gurbette olduğunu, gurbette en ağır şekilde ayrılık acısı ile yanıp tutuştuğunu, bu yangından tek kurtuluşun da gene bu yangına sebep olana yani Tanrı'ya kavuşmakla mümkün olduğunu ifade etmektedir. Akşemseddin'in bu konuda kaleme aldığı şiirlerinin bulunduğu eser dipnotta belirtilmektedir.⁴³³

Akşemseddin'in şiirlerinde ifade ettiği aşğın maşuk'a kavuşma hasreti ve maşukta mahvolma isteği Mevlana Celaleddin Rumi'nin ney felsefesi ile de benzerlik göstermektedir.⁴³⁴ Akşemseddin'in aşk felsefesini Mevlana Celaleddin Rumi'nin kullandığı ney felsefesine benzerlik göstermektedir. Bu benzetme şöyledir:

“ney kemiş iken diğer kemişlerle birlikteydi insan da galu bela gününde Rabbi'nin yanında diğer insanlarla birlikteydi. Dünyaya gönderildi ve bu yüzden diğer kemişlerden ayrılan ney gibi gönlünü ayrılık hasreti bürüdü. Nasıl ki ney bu hasretini ağlayarak inleyerek ifade ediyorsa insan da bu şekilde ifade etmektedir”

Bu metafora benzer bir metod kullanarak aşk felsefesini ifade eden. Akşemseddin ve Mevlana Celaleddin Rumi'nin ney ve insan arasındaki bir diğer ortak benzetmesi ise şu şekildedir:

⁴³⁰ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 7b-8a-8b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, ss.34-35. (şiir no: IV).

⁴³¹ İsmail Yakıt, Akşemseddin'e Göre Hakikatin Bilinmesi Meselesi, Ankara: Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri, 1990, s.22.

⁴³² Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 25a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.s.40-41. (şiir no: X, 1. beyit).

⁴³³ Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.41. (şiir no: XV).

⁴³⁴ Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, ss.40-41. (şiir no: XIV) ; s.40 (şiir no:XIII).

“neyin dokuz boğumunu insanın boğazına, neyin ses veren yedi deliğini nefsin makamlarına, neyin şeklinin tevhide, neyin içinin boş olmasını da benlikten boşalmaya, neyin sarı rengini riyazet ile teni sararmış kâmil’e, benzetmesidir.”

Akşemseddin, Mevlana Celaleddin Rumi’nin kulun Rabbi’ne olan aşkını ve bu sebeple Rabbi’ne duyduğu özlemine anlatmasından etkilenmiş olacak ki o da şiirlerinde ney benzetmesi yapmaktadır. Bu şiirinin bulunduğu eser için kaynak bilgisine dipnottan ulaşabilirsiniz.⁴³⁵

Akşemseddin’in dini tecrübe anlayışında Tanrı’nın varlığına delil olarak kullandığı duygu merkezli dini tecrübe delilini genel olarak değerlendirecek olursak Akşemseddin, eserlerinde aşk kavramını ilmin ve hakikatın sırlı kapısı, aklın ve duyu organlarının ilahi hakikati anlamada yetersiz kaldığında onu doğru yola iletecek en temel duygu olarak görmektedir. Akşemseddin, aklın ve beş duyu organın elde ettiği bilgilerin doğru göründüğünü fakat bu doğru görülen şeylerin günü geldiğinde yanlış da olabileceğini ifade etmektedir. O, aşkı kendinde taşıyan kalbin verdiği hakikatlerin şaşmaz ve yanlışla bulaşmaz olduğunu söylemektedir. Akşemseddin, kalp ile ulaştığımız bilgileri ilahi ilimlerden kabul etmektedir. O, Yaratıcının katında hata veya yanlış olmaz bu yüzden O’ndan gelen ilimlerde yanlış bulunmaz diyerek bu düşüncesini açıklamaktadır.

Akşemseddin, eserlerinde ve şiirlerinde kalp kelimesini kullanırken hasretten, özlemde, sevgiliye duyulan aşk ve muhabbetten doğan kavuşma hasretinden de bahsetmektedir. O, kalbi kulun Rabbi ile buluşma mekânı olarak görmekte ve kalbin Yaratıcısını bilip tanıyacağını, O’nunla görüşeceğini söylemektedir.

Akşemseddin, insan bir kere gördüğü sevgilisini hep görmek ister onu bir daha görebilmek hasretiyle yanıp tutuşur, işte masivadan uzaklaşmış Tanrı ile bağ kurmuş kalp’te aynıdır, O’nu hisseder ve O’nun hasretiyle yanıp tutuşur demektir. O, kalbinde Tanrı’yı yeniden hissetmek, en yüce sevgilisine yeniden bir daha kavuşmak isteyen kalbini şeytani arzu, heva ve isteklerden arındırması gerektiğini sevgiliye duyulan sevgiye yakışır bir yakarış ile kalbini yalnız sevgiliye ayırması gerektiğini ifade etmektedir.

⁴³⁵ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 50a; Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.41. (şiir no: XIV, 5. Beyit).

Akşemseddin, aşk ile dertlenen, Rabbi'nin hasretiyle mahvolan kalbin yine bu dert ile sekinete kavuşacağını ifade etmektedir. Onun ifadesiyle “derdümün dermanı derttür, ben anın müştakıyım” sözünde Akşemseddin, kul masivadan uzak durursa, kalbine geçici, mahlûkata ait hiçbir şey sokmazsa Yaratıcı ile hemhal olacağını ve gönlünde onun varlığını hissedeceğini söylemektedir. O, bu hislerin bedeninin her yerini kaplayacağını ve aşk'ın hasrete dönüşeceğini, bu aşka düşen maşuk'un sararıp, eriyeceğini, küle döneceğini ifade etmektedir. Akşemseddin, bu durumu Rabbi'ni görmek, onu bir daha hissetmek en büyük emeldir, işte bu yüzden bu derdin tek bir dermanı vardır o da bu derdin bizzat kendisi olan Tanrı'ya kavuşmaktır şeklinde açıklamaktadır.

3.6 Tabiat Merkezli Dini Tecrübe Delili

Akşemseddin, Tanrı'nın varlığını temaşa etmenin ve keşfetmenin, müspet ilimler ile mümkün olmadığını ifade etmektedir. O, müspet ilimlerin bu kanuda yetersiz kaldığını Tanrı'yı keşfedebilmek ve hissedebilmek için kâinatı iyi gözlemlemenin yanı sıra tüm âlemin Tanrı'nın nurunun bir yansıması olduğunu da farketmenin gerektiğini belirtmektedir. Akşemseddin, âlemden gözlemleyeceğimiz şeyin mükemmellik, güzellik, düzen ve kusursuz işleyen nizam olduğunu söylemektedir. O, tüm evren Tanrı'nın mahiyetine delil olan bir yansımadır demektedir.⁴³⁶ Zira Akşemseddin Tanrı'nın saklı define iken bulunmayı tercih ettiğini ve varlığını görmek için kendi nuru ile mahlûkatı yoktan var ettiğini ifade etmektedir.⁴³⁷ Akşemseddin, hakikatte bu âlemin bir varlığı söz konusu bile değilken baştan aşağı Tanrı'nın varlığının tecellisinden ibarettir demektedir. Onun düşüncesine göre eğer ki Tanrı bir an bile tecelli etmekten vazgeçse âlem diye birşeyin varlığından söz etmek mümkün olmaz.⁴³⁸ Akşemseddin'in âlemin varlığının Tanrı'nın varlığına en güzel delillerinden biri olduğunu, âlemin Tanrı'nın bir tecellisi olduğunu ifade ettiği şiirlerine dipnottaki kaynaktan ulaşabilirsiniz.⁴³⁹

⁴³⁶ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 5a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.32. (şiir no: II).

⁴³⁷ Akşemseddin, *Risaletü'n-Nuriyye*, Vrk.122a-122b.

⁴³⁸ Akşemseddin, *Risaletü'n-Nuriyye*, Vrk.122a-122b.

⁴³⁹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 5a, Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.32. (şiir no: II).

Akşemseddin, bu âlem de insanoğlunun başına yaptıkları hatalar neticesinde müsibetler geldiğini, bu müsibetlerin de ilahi bir hikmet'in tecellisi olduğunu, bu ilahi hikmetin de yalnız Tanrı'ya ait olduğunu ifade etmektedir. O, yağın yağmurun rahmet iken gazaba dönüşmesinin insanoğlunun kabahatine istinaden meydana geldiğini, kabahat sahibi insanoğlunun âlemde Tanrı'nın düzenini bozmaya yeltendiğini ve düzeni koyanın müdahalesinin varlığının neticesi olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴⁰ Akşemseddin, tüm kâinatın iki âlemden meydana geldiğini ve bu âlemlerin dünyevi ve uhrevi âlem olduğunu ifade etmektedir. Ona göre içinde bulunduğumuz dünya ismini verdiğimiz âlem dünyevi âlemdir. Bu âlemin bir sonu bulunur ve geçicidir. Ahiret hayatı ise ebedi âleme aittir ve bakidir. Duyu organlarımız ile temaşa edebildiğimiz bitki, hayvan, hava, su, insan vb. varlıklar dünyevi âlemin varlıkları iken duyu organlarımız ile göremediğimiz melekler, cennet, cehennem vb. varlıklar ise uhrevi âlemin varlıklarıdır.⁴⁴¹

Akşemseddin, ele aldığı tüm konuları Tanrı'ya bağlayarak var olan tüm âlemin bir ahenk ve düzen içerisinde işlediğini ve bu düzenin bütün içerisinde işleyişini sağlayanın da Tanrı olduğunu ifade etmektedir. Tüm bunların yanı sıra Akşemseddin, âlem işleyiş itibariyle de muazzam bir düzene sahiptir, bu muazzam düzen kıyamete kadar âlemin ilk yaratıldığı günkü düzen ile devam etmektedir, bu düzenin bir koyucusu ve takipçisi bulunmalıdır, bu da yalnızca sonsuz kudret sahibi olan Tanrıdır demektir.⁴⁴² Akşemseddin, âlemi Tanrı'nın varlığına delil olarak şu şekilde de ele almaktadır; âlem aslında bir yanılsamadan ibarettir, beş duyu organımızla var olduğunu söyleyebiliriz fakat duyularımız bu gün doğru dediğine yarın yanlış diyebilir, kısacası duyularımız bizi yanıltabilir. Hakikat ise kalp ile ulaştığımız hakikattir. Kalp ise maddi hakikatlerle uğraşmaz onun işi manevi hakikat ve Tanrı aşkıdır. Bu yüzden gerçek hakikat sadece Tanrı ve Tanrı'nın kullarına bahşettiği uhrevi ve ezeli aşktır. Bu görülen âlem ise gerçek hakikatin yalnızca yansımasından ibarettir. Bu görüşü ile Akşemseddin'in âlemin varlığında vahdeti anlayışı içerisinde bir Tanrı delili ileri sürdüğünü görmekteyiz.⁴⁴³

⁴⁴⁰ Akşemseddin, *Risale-i Şerhi Akval-i Hacı Bayram-ı Veli*, Vrk.38b.

⁴⁴¹ Akşemseddin, *Risale-i Zikrullah*, Vrk.44a.

⁴⁴² Akşemseddin, *Risale-i Şerhi Akval-i Hacı Bayram-ı Veli*, Vrk.38b.

⁴⁴³ Akşemseddin, *Risale'tü'n-Nuriyye*, Vrk. 122a-122b.

Yukarıdaki ifadeler ele alındığı zaman anlaşılıyor ki Akşemseddin’de Tanrı’nın, âlemi insanoğlu kendi cemalini müşahede etsin diye yarattığı düşüncesinin hâkim olduğu görülmektedir. O, Tanrı’nın yarattıklarının en şerefli ve en üstünü olma ayrıcalığına sahip olarak insanoğlunu görmekte, insanoğlunun ise akli ve gönlü ile Tanrı’nın eşsiz ve benzersiz olarak yarattığı kâinatı seyretmesi gerektiğini ve kâinata neye baksa Tanrı’nın varlığına mucizevi bir delil olarak görmesi gerektiğini ifade etmektedir.

3.7 Varlık Merkezli Dini Tecrübe Delili

Sözlükte zamanda ve mekânda yer tutan şeyler, yokluğa karşı var olan, yokluğu düşünülemeyen, ispatlanmış şey varlık olarak tanımlanmaktadır. Varlık kelimesi din felsefesinde mistik ve metafizik kavramları anlamada kullanılan bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bu kavram çerçevesinde Tanrı’nın varlığı, evrenin varlığı, mahlûkatın varlığı gibi problemlerin çözümü yapılmaktadır.

Akşemseddin’in varlık ifadelerine baktığımızda o varlığı Tanrı, âlem, insan, ilim, hakikat, aşk, maarifet gibi hem somut hemde mistik ve soyut kavramlarla birlikte kullanmaktadır. Akşemseddin, Tanrı’nın varlığını zorunlu varlık, yokluğu düşünülemeyen varlık olarak tanımlarken O’nun dışındaki tüm varlıkların ondan tezahür ettiğini ifade etmektedir.

Akşemseddin’in varlık konusundaki tanımlamalarına ilk olarak onun Tanrı tanımlamasıyla başlamakta yarar vardır. O, Tanrı kelimesinin tanımı için, herşeyden evvel varlığa sahip olan, öncesi olmayan, herşeyin ilk başlangıcı olan, herşeyin özü ve cevheri olan, Tüm mahlûkatı yaratan Tanrı herşeyi en hakikatiyle bilen ifadelerini kullanmaktadır.⁴⁴⁴ Akşemseddin, O’nun zatının ilmi yalnız kendisinde olduğunu, O’nun herşeyi duyan, gören ve yarattığı hiçbir şeye benzemeyen eşsiz bir varlık olduğunu ifade etmektedir.⁴⁴⁵ Tanrı’yı bu şekilde tarif eden Akşemseddin, Tanrı’nın ilk ve tek hakiki nur olduğunu, tüm âlemin ve içindekilerin o nurdan tecelli ettiğini ifade etmektedir.⁴⁴⁶ Onun bu düşünceleri bize gösteriyor ki, hakikatin başlangıcı olan

⁴⁴⁴ Akşemseddin, *Makamat’ül Evliya*, Vrk.217b.

⁴⁴⁵ Akşemseddin, *Def’u Metain*, Vrk.114a.

⁴⁴⁶ Akşemseddin, *Def’u Metain*, Vrk.110b.

Tanrı'nın varlığı gerçekte var olan herşeyin cevheri ve ilk başlangıcıdır. Bu başlangıç neticede bir ayrılık değil birlik içinde birliği yani tevhid içinde tevhidi meydana getirmektedir. Bu konu Akşemseddin tarafından eserlerinde “varoluş süreci Tanrı'nın varlığından meydana gelen varlığın özünde Tanrı'dan bir varlık taşınmasıdır” şeklinde ifade edilmektedir. Bu ifadenin altında insan'ın, maarifet ilmine sahip olduğunda bu varlık sayesinde hayatının her anında Tanrı ile birlikte olması O'nu müşahade etmesi anlamı bulunmaktadır.

Akşemseddin, varlık kavramını insanın varoluş sürecinde de kullanmaktadır. O, Makamat'ul Evliya isimli eserinde Hz. Âdem'in yaratılış maddesinin toprak olduğunu ve bu toprağında yeryüzünün özünden alındığını ifade etmektedir. Gene aynı isimli eserinde Akşemseddin, Hz. Muhammed (s.a.v.) efendimizin ruhunda ise eşyanın hakikatini gizlendiğini, ilk insan'ın (Hz. Âdem) son peygamberin (Hz. Muhammed) ruhuyla yaratıldığını ileri sürmektedir. O, Tanrı'nın eşyayı yaratmasındaki maksadının son peygamberin bedenini meydana getirmek olduğunu belirtmektedir.⁴⁴⁷ Akşemseddin, bu ifadeleri kullanırken peygamberin şu kutsi hadisine dayanmaktadır: “sen olmasaydın bu âlemleri yaratmazdım.”⁴⁴⁸ Onun bu ifadelerden amacı eşyanın hakikatini ve Tanrı'nın tabiat üzerindeki tasarrufunu ortaya koymaktır. Bu gayesini Akşemseddin'in kendisi “tüm varlığın gerçeği Âdem'dir, onun hakikatî ise Muhammed'in ruhudur, Muhammed'in ruhunun hakikatî ise Allah'tır.” şeklinde ifade etmektedir⁴⁴⁹

Akşemseddin, dört peygamberin ruhunda etkili olan bu dört elementin ismi geçen peygamberlerde etkisinin nasıl olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Emma Nuh Peygamberde (a.) maiyyet galib idi. Anıñünkim âlemi tufan'a verdi. Zira kim; sahib-i tasarrufun vücudundan kangı anasır kim; galib olsa, ol sahib-i tasarruf zamanında, ana mensub nesnelere zuhura gelir. Ol zaman kim; sahib-i tasarruf Nuh Peygamber idi, vücudunda maiyyet galib idi. Anıñünkim âlemi tufan'a virüb kendüyi ahiretde suale müstehak itmez idi. Emma Musa; nar'a (ateş) mazhar idi. Anıñün kim gayet de gadabluyidi. Her söz kim diline gelse; söyleridi. Nübüvvet gelmezden önce idi,

Mısır'da adam helak idüb dururdu, meşhurdur. Emma İsa Peygamber mazhar-ı heva idi. Zira kim; Hakteala kendü azametiyle anun hakkında Ruhullah dedi. Heva'dan ibaretdür. Yani; nefes dimekdür. Ruhun vechi çokdur. Beyan kılınsa olmaz. Ve hem felekler hisabınca nam-ı İsa'de hevaiyyet galibdür. Yani; heva harf-i ziyadedür, dimekdür. Ve

⁴⁴⁷ Akşemseddin, *Makamt'ül Evliya*, Vrk.181a-181b.

⁴⁴⁸ İsmail bin Muhammed Acluni, *Keşfu'l-Hafa*, Beyrut, 1352, c.II, S.164.

⁴⁴⁹ Akşemseddin, *Makamt'ül Evliya*, Vrk.187a-187b.

dahi hevası gallib oldığıyçün feleğ'e urucitdi. Zira kim; her nesne merkezine maildür. Anın dahi merkezi, âlem-i ulya'da oldığıyçün eflake meyl itdi ve-s' selam."⁴⁵⁰

Âlemin yaratılışını böyle tarif eden Akşemseddin, tüm âlemin vahdet sıfatına bağlı olarak tek ve bir olan Tanrı tarafından yaratıldığını, gene O'nun takdiri doğrultusunda tüm yaratılışın bu dört madde üzerinde kurulduğunu ifade etmektedir. Akşemseddin, bu dört maddenin peygamberlerin vücudlarının özü olduğunu, âlemin yaratılışında olduğu gibi idaresinde de Tanrı'nın etkisinin bulunduğunu ifade etmektedir. Akşemseddin, Tanrı, âlemin yaratılışında etkili olan bu dört maddeyi kendi elçilerinin de yaratılış özlerine indekslemesinin âlemin, özü itibariyle de Tanrı'nın varlığına bir kanıt olduğunu ifade etmektedir. Akşemseddin, Tanrı merkezli bir yaratılıştan hareket ederek aslında âlemin sadece yaratılışının yahut düzeninin Tanrı'nın varlığına delil olmadığını, âlemin bizatihi kendi varlığında taşıdığı hava, su, ateş ve toprak gibi elementlerin de Tanrı'nın varlığının delili olduğunu ifade etmektedir. Akşemseddin'in Tanrı'nın varlığına delil olarak tabiata dair görüşlerini genel itibariyle ele aldığımızda görüyoruz ki, Akşemseddin, âlemin varlığını Tanrı'nın varlığına delil olarak ele almaktadır. Keza Akşemseddin'e göre âlem bir mahluktur, mahlûk ise bir var eden Muhdis'e muhtaçtır, var eden Muhdis ise kadir'i mutlak olan Tanrı'nın bizatihi kendisi olduğunu belirtmektedir.⁴⁵¹

Bu iki tanımlamadan bir sonuç çıkartacak olursak Akşemseddin, ezeli varlık sahibinin yalnız Tanrı olduğunu, O'nun öncesinde hiçbir varlığın mümkün olmadığını, herşeyi meydana getiren tek Muhdis'in de kendisi olduğunu ifade etmektedir. Akşemseddin, Tanrı'nın hadisi bizzat kendisinin meydana getirdiğini ve bu yaratılış sürecinde bazı kaideleri uyguladığını dile getirmektedir. O, tüm bunları dile getirirken sünni akideden de ayrılmamak varlıkta birlik düşüncesini kendisine şiar edinmektedir. Akşemseddin, kâinatın dört ana maddeden meydana geldiğini, bu maddelerin ise ateş, hava, su ve toprak olduğunu ifade etmektedir.

O, Tanrı'nın bu dört ana maddeyi dört peygamberin yaratılışına dağıttığını söylemekte, bu peygamberlerin ise Hz. İsa, Hz. Musa, Hz. Nuh ve Hz. Âdem olduğunu ifade etmektedir. Akşemseddin, Tanrı'nın Hz. Âdem'i topraktan yarattığını, bu yüzden Hz. Âdem'in toprağa mazhar olduğunu, Hz. Nuh'u sudan yarattığını ve

⁴⁵⁰ Akşemseddin, *Makat'ül Evliya*, Vrk. 187a-187b.

⁴⁵¹ Akşemseddin, *Risaletü'n-Nuriyye*, Vrk. 122a-122b.

Hız. Nuh'un da suya mazhar olduğunu, kavmi döneminde su tufanı olmasının da bundan dolayı olduğunu ifade etmektedir. O, Tanrı'nın Hz. Musa'yı ateşten yarattığını ve Hz. Musa'nın ateş'e mazhar olduğunu, delalet ve şiddetinin bundan dolayı olduğunu, firavun'un kavminden bir adamı öldürmesinin de yaratılış maddesinin neticesinde olduğunu ifade etmektedir. İlave olarak Akşemseddin, Hz. İsa'nın ise havadan yaratıldığını, Hz. İsa'nın havaya mazhar olduğunu ve kendisine Ruhullah denmesinin bundan dolayı olduğunu ifade etmektedir. O, ekseriyette tüm bu unsurların Hz. Muhammed'in ruhunda toplandığını ifade etmektedir.

3.8 Velayet Merkezli Dini Tecrübe Delili

Velayet kelimesi kulun Rabbi ile olması, Rabb'inin kulunu sevmesi,⁴⁵² Rabb'inin sevdiği kulu üzerine isimleri ile tecelli etmesi⁴⁵³ gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁵⁴ Tasavvuf'ta velayet'in kademeleri bulunmaktadır. Bunlar: velayeti uzma: Son peygambere (Hz. Muhammed) aittir, velayet-i kubra: Son peygamber dışındaki tüm peygamberlerin velayetidir, velayet-i vusta: evliyauallah'ın velayetidir, velayet-i sugra: Tüm mü'minlerin velayetidir.⁴⁵⁵ Kur'an, mü'minlerin Allah'ın dostu⁴⁵⁶ (Araf, 7/196), Allah'ında mü'minlerin dostu⁴⁵⁷ (Al-i İmran, 3/68) olduğunu belirtir.

Akşemseddin, velayetin ilk aşamasında "nefsini bilen Rabbini bilir"⁴⁵⁸ hadisi şerifi çerçevesinde, veli kişinin eşyanın hakikatine hâkim olması gerektiğini ve insanoğlunun yapısını oluşturan Toprak, su, ateş, hava'yı yani insan'ın terhibini bilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁵⁹ O, ifadeleriyle evliyauallah'ı şöyle tarif eder:

"Emma evliya şol makama yetişürkim; kendi vücud-ı müteayyinesini her şeyde görür, bilür. Nitekim mir'at da her beşer kendi vücudun gördüğü gibi âlemi ihya evliya katında budur. Ve dahi bu yigirmi dört saatda ve yigirmi dört bin nefesde ne kudret zahir olur. Evliyauallah anı dahi bilür. Bu makama yetişecek velayete kadem basar. İbtida-yı velayet evliya katında budur kim zikr olundu vesselam."⁴⁶⁰

⁴⁵² Al-i İmran 3/68.

⁴⁵³ Cebecioğlu, TTDS, s.754.

⁴⁵⁴ Cebecioğlu, TTDS, s.754.

⁴⁵⁵ Cebecioğlu TTDS, s.754

⁴⁵⁶ Araf, 7/196.

⁴⁵⁷ Al-i İmran, 3/68.

⁴⁵⁸ İsmail b. Muhammed el-Acluni, *Keşfü'l Hafâ*, çev., Mustafa Genç, İstanbul: Beka Yayınları, 2019, Cilt.2. s.62.

⁴⁵⁹ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk. 178b.

⁴⁶⁰ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk. 178b.

Hz Muhammed'in "ümmetimin âlimleri ben-i israil peygamberleri gibidir."⁴⁶¹ hadisine dayanan Akşemseddin, veli velayet makamında enbiyalar katına yakın konumdadır, demektedir. O, velayeti ve nübüvveti Tanrı'nın nurla donattığı iki mevki olarak kabul etmektedir. Akşemseddin, nebiler'in bu nuru halka açık edebilirken veliler'in gizli tutması gerektiğini,⁴⁶² meczup durumunda olan bir veli'nin nurunu aşikâr etmesinde ise bir beyis olmadığını ifade etmektedir. O, bu meczupların vazifelerini, "kutb-u âlemi görürler, kutbu âlemde gökyüzündeki levhaya bakarak Tanrı'nın isteklerini insanlara iletirler." Şeklinde ifade etmektedir. Akşemseddin, meczupların mahlûkattan ilişkiyi kestiklerini, halk içinde deli olarak anıldıklarını fakat Tanrı'nın gizli hazineleri olduklarını söylemektedir.⁴⁶³

Akşemseddin bu hususta zahidlere karşı bir eleştiri yöneltmektedir. Zira o, zahidleri hakikati görmemekle, olaylara sadece akli melekelerle bakmakla, kalp gözlerinin kapalı olmaları sebebiyle ilahi tecelliye⁴⁶⁴ ve hakikati görememekle olumsuz insan tipleri kategorisinde ele almakta ve eleştirmektedir. Akşemseddin, hakikatin kalp ile anlaşılacağını, ilahi âlemin haber kanalının kalp olduğunu, insan'ın ancak bu yolla aydınlanacağını ve nur'a kavuşacağını ifade etmektedir. Akşemseddin, Tanrı'yı tam manasıyla bilmek isteyen, kalp, ruh ve sır ismini verdiği üç meleke ile ayne'l yakîn hatta hakka'l yakîn derecesinde Tanrı'yı müşahede etmek isteyen kişiye Tevhid-i Has makamında olan mürid, mürşid, evliyaullah gibi isimler vermektedir.⁴⁶⁵

Mürşid, irşad kelimesinin ismi faili olan bir kelimedir ve öğüt veren anlamına gelmektedir.⁴⁶⁶ Tasavvuf'ta ise kendisine tabii olanlara tsavvuf ve islam ahlakını öğreten lider anlamında kullanılmaktadır.⁴⁶⁷ Mürşidler, peygamberlerin varisi olarak görülür, fakat bu varislik şekli değil manevi varisliktir. Yani maddi varlığına değil emirlik yetkisine varis olmaktır. Mürşid, şariat'ın, tarikat'ın ve hakikat'in ilmüne vakıf olan kişidir. Mürşid, insanları Tanrı'nın yoluna çağırır, insanlara hakikati anlatan, doğru olana davet eden Tanrı'nın yeryüzündeki peygamberlerden sonraki

⁴⁶¹ Acluni, *Keşfu'l-Hafa*, c.II, s.64.

⁴⁶² Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk. 179a.

⁴⁶³ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk. 179a.

⁴⁶⁴ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 4a; Eraslan, Kemal, *Akşemseddin'in Dini*, s.31. (şiir no:I, 3. Beyit).

⁴⁶⁵ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk. 191b-192a.

⁴⁶⁶ Seyyid Şerif Cürcani, *Tarifât*, İstanbul: Ahmed Kamil Matbaası, 1300, s.13; Cebecioğlu, TTDS.527.

⁴⁶⁷ Komisyon, DTS, s.265.

elçileri olarak ifade edilmektedir.⁴⁶⁸ Mürşide tabii olanın kayıtsız şartsız ona uyması gerektiğini, aksi halde hakikate ve nihayete ulaşamayacağını ifade eden Akşemseddin,⁴⁶⁹ mürşide tabi olan mürid için mürşid'in önemini, "bir ağaç kendi kendine büyüse ve meyve vermeye başlasa o meyve tatlı olmaz"⁴⁷⁰ ifadesiyle belirtmektedir. Bu sözleri ile anlaşılıyor ki Akşemseddin, mürşid'i hakikat yolunun ışığı, yolu, menzile ulaştıran bir uyarı tabelası ve yön rehberi olarak görmektedir. Fakat Akşemseddin, mürşidlerinde sahtekârları olduğunu, kendini mürşid gibi gösterip insanları kandıran zalimlerin bulunduğunu, hakiki mürşid'in kendini ifşa etmeyeceğini ifade etmektedir. O, mürşid olan kişinin batından bir işareti alameti olmalıdır demektedir. Akşemseddin'in bu konuyla ilgili şiirine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.⁴⁷¹

Akşemseddin, Tanrı'nın varlığına götüren hakikat yolculuğunun neferi olan mürid'i anlatırken; yolun yolcusu, benliğini ortaya koymuş, hakikat uğruna herşeyinden vazgeçmiş, mürşide gönülden tabi olmuş, itaatte tam bağlı olan kişi olarak tanımlamaktadır. Akşemseddin'in mürid hakkında sözlerini içeren şiirlerine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.⁴⁷²

Akşemseddin, mürid'i süluka girince benliğini unutan, dünyalık meşgalelerini bir yana bırakan, hayatı boyunca hakikat aşkıyla yanıp tutuşan, gönlünde Allah sevgisini taşıyan, tek muradı bu aşkın sahibi Tanrı'ya ulaşmak olan, bu yüce amaç uğruna zevk ve sefadan nefsinin tüm arzularından uzaklaşarak kendini riyazete ve müşahedeye adayan kişi olarak tanımlamaktadır.⁴⁷³

Akşemseddin, mürid ve mürşid açıklamalarına yer verirken Tanrı'nın varlığına ulaşan kişinin insan-ı kâmil derecesine ulaşan kişi olduğunu, bu mertebeye ulaştıran kapının anahtarını da mürşid'in elinden geçtiğini ifade etmektedir. Akşemseddin, hakikat yolculuğunu tamamlayan, mahlûk olan herşeyden sıyrılıp ayne'l yakîn veya hakka'l yakîn derecesinde ilim sahibi olan, gördüğü her nesnede Tanrı'yı müşahede

⁴⁶⁸ Yıldız, Akşemseddin'in Eserlerine Genel Bir Bakış, s.105.

⁴⁶⁹ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk.218b.

⁴⁷⁰ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk.32b.

⁴⁷¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 60b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.45. (şiir no: XXIII, 4. Beyit).

⁴⁷² Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 6a-6b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.33. (şiir no: II, 15. Beyit).

⁴⁷³ Akşemseddin, *Risaletü'n-Nuriyye*, Vrk.155b.

eden kişinin insan-ı kâmil olacağını,⁴⁷⁴ bunların Tanrı'nın yeryüzündeki tasarruf sahibi kulları olduğunu ve makamlarının bulunduğunu ifade etmektedir

Akşemseddin'in ifade ettiği bu metinden de anlaşılacağı üzere mürid, mürşidinin elinde insan-ı kâmil olmak için azmeder, eğer ki bu yolda muvaffak olursa Tanrı'nın varlığını müşahede eder ve O'nun verdiği makamda tasarrufta bulunur. İşte bu kişilere insan-ı kâmil, mürşid-i kâmil yahut evliyaullah (Allah'ın veli kulları) ismi verilir. Akşemseddin, evliyaullah'ın yani Allah'ın veli kullarının kendi zatlarında Tanrı'nın zatını müşahede ettiklerini, onların Tanrı'nın varlığına delil olarak kendi varlıklarını gördüklerini söylemektedir. Akşemseddin, Tanrı'nın varlığını müşahede eden evliyaullah'ın (Allah'ın veli kulları) Tanrı tarafından vazifelendirildiğini ve bu vazifelerinde ilahi bir kudretin tecelli ettiğini belirtmektedir.

Tüm bu betimlemelerden anlıyoruz ki, Tanrı seçkin kulları vasıtasıyla hadis âleminde kendi varlığını hatırlatmakta, seçkin kulları aracılığıyla da müdahalelerde bulunarak ezelde kurmuş olduğu düzenin kaimliğini sağlamaktadır. Akşemseddin, veli yani seçkin kul'un Tanrı tarafından bazı mevki ve mertebelere getirildiğini ve bu mertebeler sayesinde yalnız Tanrı da bulunan bazı özelliklere kavuşabildiğini ifade etmektedir. Bu olaya kimi gruplar mucize, kimi gruplar sihir desede bir insanın vasıfları arasında olmayan, her insanın benzerini meydana getiremeyeceği bu doğüstü, metafizik olaylar için Akşemseddin, veli yahut evliya ismini verdiği zaatlar vasıtasıyla fiziksel âlemde meydana geldiğini söylemektedir.

Akşemseddin'in dile getirdiği bu doğüstü olayları felsefi bağlamda değerlendirdiğimizde Akşemseddin, Tanrı'nın varlığına ulaşma yahut Tanrı'nın varlığını müşahede etme gayesindeki velilerin, veliliğini ispat etmek amacıyla meydana getirdikleri doğüstü olayları Tanrı'nın varlığına bir delil olarak görmektedir.

⁴⁷⁴ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk. 181a.

3.9 Riyazet ve Müşahede Merkezli Dini Tecrübe Delili

İnsan kalbi ve kalbinin içinde taşıdığı aşk ile ilahi âlemde mertebeler kateder. Bu kat ettiği mertebelere seyru süluk ismi verilmektedir. Sözlük muhtevası itibariyle gezmek, seyr kelimesinden gelen seyru süluk, tasavvuf terminolojisinde mürid'in denetiminde mürid'in kabiliyeti ve gücü doğrultusunda Allah'a ulaşmak için yol katetmesi, çaba harcaması, zorluğa göğüs germesi gibi farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Bu yolculuk da ruh ve ahlak eğitimi, nefis terbiyesi, masivadan uzaklaşma gibi düsturlar mürid'e kazandırılır.⁴⁷⁵ Bu eğitimde zorluk, güçlük, çile, açlık, aşağılanma ve yokluk vardır. Fakat sonu ebedi mutluluk ve aydınlık olarak görülmektedir. İşte bu ebedi saadete ulaşmak için çıkılan bu yolculukta çekilen zorluğa riyazet, bu zorlukta nefsi terbiye edip Tanrı'nın varlığını tüm benliğinde hissetmeye ise müşahede ismi verilmektedir. İnsan'ın manevi anlamda kendi gelişimini tamamlaması zor olarak bilinmekte,⁴⁷⁶ bu zorlukta kişinin en büyük düşmanı kendi nefsi görülmektedir..⁴⁷⁷ Bu yolculuğunu tamam eden mürid'in nefsi-i mutmain'e ulaştığı ifade edilmektedir.⁴⁷⁸ Bu mertebeye ulaşan mürid'in ilahi aşk ve manevi hakikatle donandığına inanılmaktadır. Bu mertebede mürid'in uhrevi âlemi müşahede eder seviyeye geldiği ifade edilmektedir.⁴⁷⁹ Akşemseddin'e göre seyru süluk da mürid dört hal üzere olur. Bunlar: "Halktan Hakk'a giden sefer yolun başıdır ve mürid aşağıdan yukarı yükselmeye başlar. Hakk'ta Hakk'la birlikte olan mürid artık yükselme seferini tamamlamıştır. Hakk'dan Halka olan seferde semadan yeryüzüne geri dönüş vardır. Hakk'da halkla olan seferde ise halkın içinde olma gerçekleşmektedir".⁴⁸⁰

Akşemseddin, Allah'ın yolunda mürid'in riyazet aşamasında şu zorluklara maruz kalacağını ifade etmektedir.

"Allah yolunda seyredenlerin incinmesi vücudlarını seyrde eritmekle olur. Allah'a seyrde ef'ali erimek gerek. Kul kendi fiilini görmese gerek. Mecmui ef'al Hakk'a müstenit kılssa gerek. Allah sıfatında seyrde sıfata erimek gerek, hiç kulun sıfatı kalmasa gerek. Allah'a seyrde kulun zatının erimesi gerek. El hâsil abdin mecmu' ef'ali

⁴⁷⁵ Komisyon, DTS, ss.329-330.

⁴⁷⁶ Mevlana, *Fihî Mafih*, çev. Ülker Anbarcıoğlu, İstanbul: MEB Yayınevi, 1969, s.XVII.

⁴⁷⁷ Caroline Myss, *Ruhun Anatomisi*, çev. Çağlayan Erendağ, İstanbul: 2001, s.96-273.

⁴⁷⁸ Mevlana, *Fihî Mafih*, s.XVII.

⁴⁷⁹ Davut El-Kayseri, *Risale fi İlmi't-tasavvuf*, haz. Mehmet Bayraktar, Ankara: AÜİFD, 1988, c.XXX, s.206.

⁴⁸⁰ Akşemseddin, *Def'u Metain*, Vrk. 117a.

mahvolmayınca seyr-i illellah ve fillah tükenicidirler. Seyr-i billah tükenmez, nihayetsizdir. Seyr-i fillah makam-ı tevhiddir. Seyr-i billah makam-ı vahdetir.”⁴⁸¹

Akşemseddin, maşuğun seyr halinde çektiği riyazeti aşk halinde olanın maşuğuna ulaşmak için benliğini terk etmesi misaline benzemektedir. ⁴⁸² O, bu yolculukta salîğin ulvi âleme huruc edip “la mekân” mertebesine ulaşacağını, ⁴⁸³ gözündeki perdelerin kalkacağını, eşyanın hakikatının aşikâr olacağını ifade etmektedir. ⁴⁸⁴ Akşemseddin, salîğin riyazet ile kalbini terbiye ettiğini ve nur ile dolduğunu söylemektedir. ⁴⁸⁵ Akşemseddin’in sonsuzluğa, ezeli olandan ebedi olana, mümkün olandan zorunlu olana götüren bir yöntem olarak kabul ettiği Riyazet’de amaç, mahlûk’un Tanrı’nın nazarında mevkii kazanmasına, aldatici ve geçici olarak görülen hadis âleminin varlıklarından, tasavvufta hakikat, felsefede hedef olarak görülen nihayi gayeye ulaşmasını sağlamaktadır. Yani riyazet sonucunda en büyük amaç olan Tanrı’nın varlığını müşahede edebilme emeline ulaşılmış olunacaktır.

Akşemseddin’in nazarında süluk’un dört mertebesi vardır. Bunlar; birinci süluk, salikin kendi bedenine ve biyoloji ilmine vakıf olmasıdır. İkinci süluk, eşyanın ilmine vakıf olmasıdır. Üçüncü süluk, semanın ilmine, yıldızlara vakıf olmasıdır ki bu üçüncü sülukta salîğin yedi yıldızın ilmine vakıf olduğunu belirtilmektedir. Bu mertebede nice salîklerin hayran olup kaldığı ifade edilmektedir.

Bahsi geçen bu mertebe Hz. İdris (a.s)’ın mertebesi olarak kaynaklara geçmektedir. Bu makam sonrası salîğin kudret’e mazhar olacağı, göğü geçip makama yükseleceği, bu makamın azametiyle benliğini bilmez olacağı ve bu makam’a makam-ı hayret denildiği ifade edilmektedir. Salîğin nefsinin bu mertebede tanıyacağı bu mertebede bedenini utancından yırtıp atacağı belirtilmektedir. Akşemseddin’in bu mertebeler hakkında yazdığı şiirini dipnotta verilen kaynaktan bulabilirsiniz. ⁴⁸⁶

Akşemseddin, riyazet ve müşahede sonunda salîğin seyri süluk yolunda Tanrı’yı seyredip zatını O’nun zatında eriteceğini, ⁴⁸⁷ bütün fiilleri eriyinceye (seyr-i illellah),

⁴⁸¹ Akşemseddin, *Risaletü’n-Nuriyye*, Vrk. 127a-127b-128a.

⁴⁸² Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 62b; Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.47. (şiir no: XXVI, 1. Beyit).

⁴⁸³ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 62A; Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.46. (şiir no: XXV, 4. Beyit).

⁴⁸⁴ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 61a; Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.45. (şiir no: XXIII, 6. Beyit).

⁴⁸⁵ Akşemseddin, *Risaletü’d-Dua*, Vrk.52a.

⁴⁸⁶ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 53a-53b; Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.s.42-43. (şiir no: XVII).

⁴⁸⁷ Aydın, Mehmet, “Akşemseddin Muhammed’in Tasavvufi Boyutu”, Ankara: Akşemseddin Sempozyumu

⁴⁸⁸ tüm sıfatları kayboluncaya (seyr-i fillah)⁴⁸⁹ ve tüm zatı eriyinceye dek (seyr-i billah) gayret içinde bulnacağını ifade etmektedir.⁴⁹⁰

Âlemlerin içinde yaratılan mahlûkatlardan sadece bir türü olan insan, yaratılışından benliğinde taşıdığı Tanrı'nın üstün ruhunu yahut nefesini varlık âleminin kirli tozları korumalıdır. İnsan, bu üstün ruh tozlarla kaplı olduğu müddetçe hakikati ve hedefine ulaştırın yolu görememektedir. Bu engelin yani hakikati kapatan tozların ortadan kaldırılması için Tanrı'nın ulu nefesini taşıyan ruhun ve nefsin, riyazet ve müşahede ile arınması ve temizlenmesi gerekmektedir. Akşemseddin'in ifadesiyle bu temizlik öncelikle insan'ın nefsinden doğan benliğin yok olması, geride sadece Tanrı'nın bahşettiği yüce ruhun kalmasıyla sağlanmaktadır. Keza Akşemseddin, yalnız hakikat o yüce ruhtur, ezeli ve ebedi olan, daim ve kaim olma özelliği taşıyan sadece odur demektedir.

Akşemseddin, salikin bu yolculuğunun nihayetinde ulaşacağı mertebenin “makam-ı vahdet” mertebesi olduğunu,⁴⁹¹ tek olan Yaratıcı'nın yarattığı herşeyi tekrar kendi tekliğinde topladığı makam olduğunu ifade etmektedir.

Akşemseddin, Tanrı O'na ulaşmak isteyenlerin sevgilisidir,⁴⁹² düsturuyla yola çıkanların nihayetinde sevgilisine kavuşacaklarını, ilahi rahmete mazhar olacaklarını, bunun için gayret ve fedakârlık yapmak gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁹³ Ona göre bu seyr yolculuğunda salığın önündeki en tehlikeli engel gene kendisinin nefsi, arzularıdır.⁴⁹⁴ Akşemseddin, bu yolculukta salığın yani aşığın en büyük yardımcısının Rabb'ine olan aşkı ve inancı olduğunu söylemektedir.⁴⁹⁵ O, salik yahut âşığın, bu yolculukta kendisinin en büyük yardımcısı olan aşkının mekânını temiz tutması gerektiğini yani kalbini, her türlü masivadan uzak tutması gerektiğini, bunun

Bildirileri, Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, 1990, s.82.

⁴⁸⁸ Akşemseddin, *Risalet'ün-Nuriyye*, Vrk.127a-127b-128a.

⁴⁸⁹ Akşemseddin, *Risalet'ün-Nuriyye*, Vrk.127a-127b-128a.

⁴⁹⁰ Akşemseddin, *Risalet'ün-Nuriyye*, Vrk.127a-127b-128a.

⁴⁹¹ Akşemseddin, *Risalet'ün-Nuriyye*, Vrk.127a-127b-128a.

⁴⁹² Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 55b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.s.44. (şiiir no: XX, 2. Beyit);

Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 18b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.37. (şiiir no: VIII, 4 VE 5.

Beyitler).

⁴⁹³ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 9a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.35. (şiiir no: V, 2.

Beyit).

⁴⁹⁴ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 7a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.33. (şiiir no: III, 2. Beyit).

⁴⁹⁵ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 8b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.34. (şiiir no: IV, 10. Beyit).

içinde zikri dilinden ve kalbinden hiç eksik etmemesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁹⁶ Zira Akşemseddin'e göre zikir, kalbin cilasası ve kalbin önündeki perdeleri açan ibadettir.⁴⁹⁷

Akşemseddin'in nazarında kalp, her daim mahlûkun yaratıcısı ile bulunduğu, insan'ın mental âlemde metafizik âlemlerle irtibat kurduğu mucizevi bir organ vasfı taşımaktadır. Ona göre Tanrıya ulaşma arzusunda olan her insan bu tabii arzudan doğan bir aşka yahut sevgiye sahip olmaktadır. Akşemseddin, bu sevginin mental bir sevgi olmadığı için metafizik âlemin, mental âlemlerle irtibat kurduğu tek mekân olan kalp içinde yer aldığını söylemektedir. O, bu mucizevi ve doğaüstü duygunun, bir madde olan kalp içinde bazı sıkıntı ve rahatsızlıklara sebep olmasının da doğal olarak kaçınılmaz olduğunu ifade etmektedir. Akşemseddin, bu sıkıntı ve zahmetlerin insan tarafından katlanılıyor olmasını, yalnızca Tanrı'ya ulaşma arzusundan yani müşahedeye ulaşma amacından doğan mucizevi bir sevgi ve aşka bağlamaktadır. Ona göre bu aşk olmasaydı, insan bu zahmete katlanmaz, Tanrı'ya ulaşma, O'nunla O'nun zatında bir olma arzusuna yani müşahade gayesine düşmezdi. Bu ifadelerden anlıyoruz ki Akşemseddin, riyazet kavramını salığın hakiki varlığına, âlemde tek gerçek olan Rabb'ine ulaştırılan bir yolculuk olarak görmekte ve bu yolculuğun nihayetine yani müşahedeye de ancak bedel ödemekle ulaşılabileceğini ifade etmektedir. Akşemseddin'in bu konuda kaleme aldığı şiirini dipnotta verilen kaynaktan bulabilirsiniz.⁴⁹⁸

Akşemseddin, Tanrı'yı müşahade edebilme uğruna seyri süluk'a giren salığın bu yolda fazla konuşmaması gerektiğini zira çok konuştuğunda kalbi kararabileceğini ifade etmektedir.⁴⁹⁹ Ona göre salık, gerekmediği müddetçe konuşmamalı, elinden geldiğince suskunluğu tercih etmelidir.⁵⁰⁰ Akşemseddin, seyri süluk yolunda yanlışla sapmadan doğru yolda ilerlemek isteyen salık, kalp gözünü açık tutmalı, bunun içinde ahlaki ilkelere sıkı sıkıya bağlı kalma demektir. O, ahlaki ilkelere bağlılık, nefis ve ruh terbiyesi ile yani riyazet ile nihayete, hakka'l yakîn mertebesine ulaşılabileceğini söylemektedir. Ona göre Hakka ve hakikate ulaşmak, riyazet'e

⁴⁹⁶ Akşemseddin, *Risalet'ü'd-Dua*, Vrk.52.

⁴⁹⁷ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 8b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.34. (şiir no: IV, 10. Beyit).

⁴⁹⁸ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 55b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.44. (şiir no: XX, 1,2,3,4. Beyitler).

⁴⁹⁹ Akşemseddin, *Risaletü'n-Nuriyye*, Vrk. 104a.

⁵⁰⁰ Akşemseddin, *Risaletü'n-Nuriyye*, Vrk. 107b.

göğüs germekle gerçekleşmektedir.⁵⁰¹ Akşemseddin'in bu ifadelerinin dayanağı çoğu görüş ve ifadesinde olduğu gibi gene Kur'an olmuştur. Akşemseddin'in bu konuda yazdığı şiirine dipnotta verilen kaynaktan ulaşabilirsiniz.⁵⁰²

Akşemseddin, riyazet içinde seyri süluk yolculuğunu tamamlarken bu yolculuk hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır.

“Tasavvuf ehlinin takip ettiği yol herkesin takip edemeyeceği yoldur, halleri en yüce haldir, meşgul oldukları ilim ilimlerin en güzelidir. Tasavvufu inkâr eden, onu tanımayan, gerçeklerinden nasibini alamamıştır. Fiilen tasavvufun içinde bulunanların çoğu bu işin mahiyetini gereği gibi öğrenememişkeni ondan nasibini almayan nasıl bilebilir. Bil ki sufilerin tutum ve davranışları ile giyim ve şekilleri, sünnete uygundur. Dedikleri her söz doğrudur.”⁵⁰³

Yukarıdaki ifadeleri ile Akşemseddin, tasavvuf'un içinde bulunan, seyri süluk yolunda yolculuk yapan, hayatını bu yolculukta riyazet ile geçiren sufi'nin hal ve durumlarını ortaya koymuştur. Akşemseddin'in bu ifadelerinden sufi'nin Tanrı'yı müşahade etmek için girmiş olduğu bu zorlu riyazet esnasında bazı hareket ve

davranışlarda bulunacağını, bu davranış ve hareketlerin sufi'nin içinde bulunduğu toplum tarafından hakikatiyle bilinmeyeceği anlaşılmaktadır. Zira Akşemseddin'e göre riyazet içinde bulunan sufi, mental âlemden kendini soyutlamakta, uhrevi ve metafizik âlem ile irtibat kurmaya başlamaktadır. Ona göre maddi âlemin yaşantısı ile manevi âlemin yaşantısı farklıdır. O, sufi manevi âlemin yaşantısına bürünmeye başlayınca maddi âlemde bulunan varlıklar onun yaşantısındaki hikmeti anlayamaz demektedir. Akşemseddin, sufilerin toplumda deli yahut mecnun olarak isimlendirilmesini de bu sebebe bağlamaktadır.

Akşemseddin'in ifadelerini değerlendirdiğimiz zaman O, bu yolculuğun zor ve meşakkatli olduğunu, herkesin bu yola girmeye cesaret edemediğini, bu yolda olan birçok kişinin bile bu yolun hakikat ve hikmetini anlayamadığını, dışarıdan bakan birinin bunu anlamamasının gayet normal olduğunu ifade etmektedir. Riyazet ve müşahade'nin değerlendirmesini yaptığımız zaman Akşemseddin, riyazet için salığın tasavvufa girdikten sonra kendini seyri süluk yoluna sokup bu yolculukta nefsinin

⁵⁰¹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 13b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.36. (şiir no: VII).

⁵⁰² Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 6b-7a-7b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.33. (şiir no: II).

⁵⁰³ Akşemseddin, *Telhis'u Def'u Metain*, Vrk.30a.

heva ve heveslerinden uzaklaştırması, gönlünü masivadan uzak tutması, dünyanın geçici nimetlerine tamah etmemesi, Hakk ve hakikat uğruna arzu ve isteklerine gem vurması ifadelerini kullanmaktadır. Akşemseddin'in eserlerinde müşahede kavramı, salığın bu yolculukta göstermiş olduğu çaba, gayret, takat ve güç sonucunda Tanrı'yı kendi benliğinde temaşa etmesi olarak tanımlanmaktadır. Akşemseddin'in nazarında bu iki kavramın yani riyazet ve müşahede'nin uygulama metodu şöyledir: "Salık öncelikle kendini bir tasavvufi dergâha tabii kılar. Bu dergâhta şeyhi ona hakikat yolunda yardımcı olur. Bu yolculuk tasavvufta seyri süluk ismiyle anılır. Bu yolculukta bulunan kişiye salik ismi verilir. Bu kişi riyazet ile kendini, nefsinin ve kalbini dünyalık metalardan arındırır. Hakikat perdesi, salığın kalp gözüne görünmeye başlar. Yani Tanrı'nın varlığı ile salik arasında bulunan bütün perdeler kalkar, varlıkta birlik meydana gelir.

Riyazet ve müşahedenin uygulama yeri olan tasavvuf konusuna da değinmekte fayda vardır. Tasavvuf, gönül âleminin etkin hale gelmesini, marifetullah'ın kalp gözüyle aşikâr olmasını sağlayan yol'dur. Tasavvuf, görünen ve görünmeyen tüm kirlerden arınmak, dinin özüne ve Hz. Muhammed'in sünnetine uygun bir hayat yaşamak için verilen gayretin ismidir. Tasavvuf'ta aklın çözümsüz kaldığı meselelerde manevi iklimden haber taşıyan, ilahi kudret ile iletişime geçmeyi sağlayan kalp dünyasını maddi ve manevi kirlerden arındırmak ve huzura kavuşmak için gayret sarfetmek söz konusudur.⁵⁰⁴ Tasavvuf, Hz. Muhammed'in vefatından sonra islam toplumunda görülen dini ve ahlaki bozulmalara karşı önlem almak, toplumun dini duygularını ve toplumsal ahlakını koruma altına almak için kurulan oluşumdur. Tanrı'nın kulunu kulunda öldürmesi, sonra tekrar kulunda kulunu diriltmesi olarak tarif edilen tasavvuf, kulun iyi huylar ile donanması, ahlak ve edep bakımından örnek bir yaşam sergilemesi için çaba harcaması olarak ifade edilmektedir.⁵⁰⁵

Akşemseddin'in dini tecrübe anlayışında, sadece somut duyularla elde ettiğimiz bilgilerin değil kalpten zuhur eden aşk hissiyle ulaşılan bilgilerin hakikat olduğunu savunan, sübjektif ve sezgisel bir dini tecrübe anlayışı hâkimdir. Akşemseddin, insanın en doğru benliğine yani hakikat-i Muhammediyye'ye ulaşabilmesinin ancak

⁵⁰⁴ Ebu'l-Alâ Afifi, *Tasavvuf*, çev. Ekrem Demirci-Abdullah Kartal, İstanbul, 2004, s.39.

⁵⁰⁵ Martin Lings, *Tasavvuf Nedir*, çev. Semih Ceyhan, İstanbul: Akabe Yayınları, 1986, ss.18-19.

aşk yoluyla olacağını söylemektedir.⁵⁰⁶ O, bu aşk'ı Tanrı aşkı olarak ifade etmektedir. Bu sebepten Akşemseddin'in dini tecrübe anlayışını merkezinde Tanrı sevgisi yer alan bir anlayış olarak tanımlamak daha isabetli olacaktır. Akşemseddin, bu sevgi için, en ufak parçası dahi âlemdaki güneş ve ay'dan daha büyüktür, bu sevginin damlası dahi âlemlere sığmaz, ifadelerini kullanmaktadır. O, bu gerçek aşk'ın yalnız tecrübe ile bilinebileceğini, akıl ve duyular ile ona ulaşmanın mümkün olmadığını söylemektedir. Ona göre bu bilgi batını bilgidir ve batını bilgiye de yalnız mistik tecrübelerle ulaşılır. Akşemseddin'e göre ilim ve haber cinsi bilgilerle yani duyular ile elde edilen bilgilerle hakikatin özüne ulaşılması mümkün görünmemektedir.⁵⁰⁷ Ona göre gönlünü ve nefsini dünyevi şehvetlerden arındıran, kalbini nur ile dolduran kişi, hakiki ilme ulaşabilir.⁵⁰⁸ Akşemseddin'in dini tecrübe anlayışında Tanrı'nın bilgisi, hakikatin en uç noktası olarak görülmektedir. Çünkü ona göre her bilginin özü ve kaynağı Tanrı'dır, mahlûk'un Tanrı'yı tam manasıyla bilmesi ve anlaması demek onun dışındaki her ilmi de kendiliğinden anlaması demektir.

Akşemseddin, Tanrı'yı herşeyin yaratıcısı, koruyucusu ve yöneticisi olarak görmektedir.⁵⁰⁹ (ez-Zümer, 39/62) Kısacası Akşemseddin'in düşüncesine göre âlemdaki her şeyin hakikatine ulaşmak, Tanrı'nın bilgisine ulaşmak ile mümkün olmaktadır.

Akşemseddin, hakikatin bilgisine üç yol ile ulaşılabilirliğini söylemektedir. Ona göre bu yolar: İlme'l, ayne'l ve hakka'l-yakîn olarak üç'e ayrılır. Akşemseddin, ilme'l-yakîn'i⁵¹⁰ duyu organlarımız, aklımız ve objektif tecrübelerimiz ile varlıkların dış görünüşü hakkında bilgi sahibi olmamız şeklinde tanımlamaktadır. O, ayne'l-yakîn'i⁵¹¹ ise hakikatin önündeki perdelerin kalkması ile keşif yoluyla elde ettiğimiz bilgiler olarak ifade etmektedir. Akşemseddin, hakka'l-yakîn⁵¹² ifadesi hakkında ise bütün perdelerin kalkması ile tüm âlemin hakikatine ulaştığımız bilgiler ifadesini kullanmaktadır. Akşemseddin, ilme'l-yakîn dercesinde bilgi sahibi olanların kıl-u kal

⁵⁰⁶ İsmail Yakıt, "Akşemseddin'e Göre Hakikatin Bilinmesi Meselesi", Akşemseddin Sempozyumu 25-27 Mayıs 1988, Akşemseddin Kültür Ve Turizm Derneği Yayınları No:1, Bolu, 1988, s.19.

⁵⁰⁷ Akşemseddin, *Def'u Metai'n*, Vrk. 126b.

⁵⁰⁸ Akşemseddin, *Def'u Metai'n*, Vrk. 94b.

⁵⁰⁹ ez-Zümer, 39/62.

⁵¹⁰ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk.191b-192a.

⁵¹¹ Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk. 191b-192a.

⁵¹² Akşemseddin, *Makamat-ı Evliya*, Vrk.191b-192a.

bâbı ismini verdiği basit bilgilerden öteye gidemediklerini “Makamat-ı Evliya” isimli kitabında şöyle belirtmektedir:

“Marifet dahi iki nevi üzerinedür. Birincisi ilme’l yakîn ehlinündür. Bunların ilmi zahirdür. Anların sohbetleri, sohbet-i amdur. Her söz kim söylerler, ol sözün hakikatini bilmezler. Heman Hakk Teâla kitabında böyle buyurmuştur ve Hazreti Risalet şöyle buyurmuştur. Ve Meşayih-ı Kibar böyle buyurmuştur derler. Zahiran böyle derler. Emma hakikati görmezler. Bunlar gibi ehli marifetlere ehl-i istidlal derler, ehl-i tahkik demezler. Zira mahcub oldukları için.”⁵¹³

Akşemseddin’in “kal ehli” diye isimlendirdiği âlimlerin “hal ehli”⁵¹⁴ ismini verdiği âlimlere nazaran bilgi düzeylerinin daha yüzeysel kaldığını belirtmektedir. O, ilme’l yakîn basamağındaki bilgilerin de önemli olduğunu fakat o bilgilerin ilmin ilk aşaması olduğunu ifade etmektedir. Çünkü o, ilme’l yakîn bilgilerin akıl ve duyu organları ile sınırlı olması bakımından dezavantajlı olduğu belirtmektedir. Bu alandaki ilimler eşya’nın bilgisinden ibaret olduğu için somut ilimler olarak görülebilir.

O halde doğru olan ya da yapılması gereken nedir? Bu cevap Akşemseddin’in eserlerinde ayne’l yakîn mertebesi olarak yanıtlanmaktadır. Akşemseddin nezdinde ayne’l yakîn mertebesinde olanlar ilahi mesajların hakikatini, hadislerin tam manasını ve velilerin gayelerini levh-i mahfuz denilen mekânda tesbit etmektedirler.⁵¹⁵ O, bahsi geçen bu ilimlerin ise kendi imkânları derecesinde talep edenlere verileceğini ifade etmektedir.

Ne var ki tüm insanların melekeleri eşit şekilde idrak kapasitesine sahip değildir. Son peygamber Hz Muhammed, bu konuyu şu şekilde belirtmektedir: “insanlara akılları ölçüsünde hitap ediniz.”⁵¹⁶ Akşemseddin’in bahsettiği bu ilmi dereceler Tanrı’nın bizzat kutsal kitabında bahsettiği ifadelerdir. Tanrı, kutsal kitabında Allah’ın bilgisi mertebesinde olan dereceyi, ilme’l yakîn kelimesini belirtirken beş duyu organımızla elde ettiğimiz ilimler olarak ifade etmektedir..⁵¹⁷ (et-Tekasür, 102/5; et-Tekasür,

⁵¹³ Akşemseddin, *Makamt-ı Evliya*, Vrk. 190a.

⁵¹⁴ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 57a; Eraslan, *Akşemseddin’in Dini*, s.46, (şiir no: XXIV,7 ve 8. Beyitler).

⁵¹⁵ Akşemseddin, *Makamt-ı Evliya*, Vrk. 188b.

⁵¹⁶ Buhari, İlim, 4.

⁵¹⁷ et-Tekasür, 102/5; et-Tekasür, 102/7.

102/79) Hakka Suresinde Tanrı'nın hakka'l yakîn kelimesini ifade ettiğini de görmekteyiz.⁵¹⁸ (el-Hakka, 69/51)

Bu tesbit bize gösteriyor ki Akşemseddin, bu kavramları Kur'an-ı Kerimden almakta, Kur'an ve sünnet çizgisinden ayrılmadan, tasavvufi anlamlar yükleyerek kullanmaktadır. Akşemseddin'e göre dönemin meşhur ilimlerinden olan belagat, mantık, tefsir ve felsefe zahiri ilimler kapsamında, ilme'l yakîn derecesindeki ilimler sınıfında değerlendirilmektedir.⁵¹⁹ O, hakikatin ise bu ilimlerin çok daha ötesinde kaldığını, bu hakiki ilimlere ulaşmak için de ilme'l yakîn derecesinin üstünde yani ayne'l yakîn yada hakka'l yakîn derecesinde ilme sahip olmak gerektiğini ifade etmektedir. Bu konuda ilave olarak Akşemseddin'in ifadelerinden hareketle şu tesbitler yapılabilmektedir; zahiri ilimler ve felsefe, ilme'l yakîn mertebesinde kalır, fakat bu ilimler, hakikatin tam manasının aşikâr edilmesinde yetersiz kalır.⁵²⁰

Akşemseddin, gerçek muvahhid'in Tanrı'dan başka hiçbir şeyin gerçekte varlığını olmadığını bilen kişi olduğunu ifade etmektedir.⁵²¹ O, ayne'l yakîn mertebesinde ilme sahip olan muvahhid'in Tanrı'nın varlığının hakikatini anlayacağını ve âlemdeki eşyanın gerçekte bir ilizyondan (yanılsamadan) oluştuğunu kavrayacağını ifade etmektedir. Zira Onun düşüncelerine göre Tanrı'nın varlığından başka bir varlıkta bulunmamaktadır.⁵²² Akşemseddin, aklın bir şeyi önce ispat ederek gerçek gibi göstereceğini, sonra o gerçeği inkâr ederek yanılgıya düşüceğini,⁵²³ bu yüzden aklın hakiki bilgi kaynağı olamayacağını söylemektedir. Aklın hakikat âleminde değil zahiri âlemde dolaştığını belirten Akşemseddin, aşkın üstün gelip akli yendiği zaman gayb âleminin kapısının açıldığını söylemektedir.⁵²⁴ Akşemseddin'e göre kalbini geçici olan herşeyden temizleyen, koruyan âşıkların makamının arştan daha yüce olduğunu, bu derecenin mekânının "la Mekân" mekânsızlık olduğunu

⁵¹⁸ el-Hakka, 69/51.

⁵¹⁹ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 25a; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.45, (şiir no: XXII, 4. Beyit).

⁵²⁰ Akşemseddin, *Makam-ı Evliya*, Vrk. 190a.

⁵²¹ Akşemseddin, *Makam-ı Evliya*, Vrk. 191b-192a; Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 97b-98a-98b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.52 (şiir no: XXXV).

⁵²² Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 191b-192a.

⁵²³ Akşemseddin, *Def'u Metain*, Vrk. 91a.

⁵²⁴ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk.55b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.36 (şiir no: VI).

belirtmektedir.⁵²⁵ Akşemseddin'in ifade edilen bu sözlerinin geçtiği şiirlerini dipnotta verilen kaynaktan bulabilirsiniz.⁵²⁶



⁵²⁵ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 62b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.47 (Şiir no: XXVI, 1. Beyit).

⁵²⁶ Akşemseddin, *Akşemseddin Şiirleri*, Vrk. 55b; Eraslan, *Akşemseddin'in Dini*, s.51 (şiir no: XXXIII).

4. SONUÇ VE ÖNERİLER

Çalışmamıza başlarken öncelikle kullanacağımız araştırma yöntemini ve ne tür bir veri toplama tekniğini tercih edeceğimizi belirledik. Araştırma konumuz gereği nitel araştırma tekniğini tercih edip döküman ve veri analizi yöntemiyle olay ve olgular hakkında bilgi toplamaya başladık. Disiplinler arası bütüncül bir yaklaşımla elde edilen verileri inceleyip yorumladık. Elde ettiğimiz olgu ve olayları araştırma konusu bağlamında değerlendirip sınıflandırdık. Kullanılan yöntem dâhilinde kitap, dergi, makale vb. taraması yaparak ilgili bilgileri kaynaklarıyla birlikte kayıt altına aldık. Elde ettiğimiz tüm bu verileri nitel veri analizi çerçevesinde tümevarımsal bir yaklaşımla yazıya döktük.

Tüm bu çalışmalar neticesinde kullandığımız araştırma yöntem ve tekniklerine de bağlı kalarak tezin giriş bölümünde tezin konusu, önemi, kapsamı, sınırlılıkları ve kaynak kullanımı hakkında bilgi vererek tez yazımına başladık. Bu bölümde tezin hazırlık aşamasından ve taslağından bahsettik. Ardından araştırmanın kahramanı olan Akşemseddin'in hayatı, ilmi ve edebi kişiliği hakkında nesnel bilgiler verdik. Giriş bölümünün sonunda Akşemseddin'in eserlerinin isimlerinden, genel özelliklerinden ve önemle üzerinde durduğu konulardan bahsettik.

Tezin ikinci bölümünde din, tecrübe, dini tecrübe, tevhid, akıl, marifet, kalp ve zikir kavramlarının felsefi bağlamda kavramsal değerlendirmesi yaptık. Özellikle din, tecrübe ve dini tecrübe kavramlarının objektif ve subjektif tanımlamalarını yapan felsefecilerin ifadelerine yer verdik. Bu kavramın değerlendirmesini yaparak dinde kutsal kabul edilen varlık ile bu dine mensup olan bireyin subjektif etkileşimi sonucunda dini tecrübelerin oluştuğunu ifade etmeye çalıştık. Ardından araştırma konumuzun başrolü olan Akşemseddin'in bu kavramlar hakkındaki ifadelerine yer verdik. Bölümün sonunda tanımlamalarına yer verdiğimiz kavramların dini tecrübe delili bağlamında tarafsızlık ilkesine de bağlı kalarak değerlendirmesini yaptık.

Tezin üçüncü bölümünde Akşemseddin'in dini tecrübe anlayışında etkisi hissedilen delil ve temellendirmelerden bahsettik. Bu bölümde vahdet, duygusal, tabiat ve varlık merkezli delillerin Akşemseddin'in dini tecrübe anlayışında ne denli etkiye sahip olduğunu ve onun bu düşüncelerini nasıl ifade ettiğini ortaya koyduk. İkinci bölümün devamında Akşemseddin'in hermenötik bir yapıya sahip olan dini tecrübe anlayışını, onun din anlayışını ifade eden velayet, riyazet, müşahede, tanrı, din ve insan kavramları çerçevesinde ifade etmeye çalıştık.

Çalışmalarımız sonucunda elde ettiğimiz bulgular gösterdi ki: Akşemseddin'in dini tecrübe anlayışı kendisinin tasavvuf erbabı olmasının da etkisiyle ilahi aşk kavramı etrafında mistisizm ile donatılmaktadır. Akşemseddin, dini tecrübe anlayışında Tanrı merkezli bir inanış sergilemektedir. Bu ifadelerin neticesinde onun eserlerinde gördük ki; o dini tecrübe delili doğrultusunda bir Tanrı inanışına sahiptir. Kaleme aldığı eserlerinde sürekli Tanrı'ya ulaşma, Tanrı ile olma, Tanrı'da yok olma ifadeleri kullanan Akşemseddin, bu ifadelerinin duygusal olarak gerçekleşeceğini, öznel olarak tecrübe edilebileceğini, nesnel ve genelgeçer bir boyutunun olmadığını ifade etmektedir. Tüm bunlar göz önüne alındığında diyebiliriz ki; Akşemseddin, dini tecrübe anlayışı bağlamında öznel bir duygu yüklü bireysel ve içsel tecrübeler yaşamıştır. Bu deneyimleri neticesinde o, eserlerinde Allah, aşk, vahdet, riyazet, kalp, marifet, zikir, gibi temaları sıkça işlemekte ve dini tecrübesini bu kavramlar ile ifade etmeye çalışmaktadır.

Bu çalışma neticesinde söyleyebiliriz ki: Akşemseddin hakkında daha önce yapılan tüm çalışmalar onun hayatı, ilmi ve edebi eserleri hakkında bilimsel çalışmalarla sınırlı kalmaktadır. Akşemseddin'in din'e bakış açısı, dini tecrübe anlayışı hakkında felsefi bağlamda önemli bir çalışmanın yapılmamış olması bu alandaki en büyük eksikliklerdir. Akşemseddin'in eserlerinde kullandığı kelimelerin genellikle duygu yüklü, öznel ifadelerden oluşması onun görüşleri hakkında tarafsız ve objektif bir kanıya ulaşmamızı zorlaştırmaktadır. Çalışmamızın dini tecrübe delili alanında olması, bu delilin yeni ve tam olarak tanınmamış olması, daha önce bu alanda yapılmış kapsamlı bir çalışmanın bulunmaması ve bu alanın bireysel ve duygusal tecrübelerden oluşması çalışma boyunca karşılaştığımız bir diğer zorluklardan olmuştur.

Bu alanda farklı bir çalışma yapılacak olursa: Tez içerisinde yer verdiğimiz bulgular kullanılarak din felsefesi bağlamında Akşemseddin çeşitli boyutlardan incelenebilir. Bu sayede Akşemseddin'in din anlayışı hakkında bilgi yelpazesi genişleyecek, bilinenin ötesinde olan yönler ortaya konacaktır. Bunun yanı sıra felsefe alanında yeni bir delil olan dini tecrübe delili hakkında henüz ortaya çıkmamış bilgiler ve farklı bakış açıları ortaya konacaktır. Bu çalışmanın neticesindeki beklentimiz: Akşemseddin hakkında yapılacak çalışmaların sadece temel bilgilerinden ibaret kalmayıp felsefi, sosyolojik, psikolojik vb. açılardan incelenmesine zemin hazırlamaktır. Bir diğer beklentimiz ise dini tecrübe delilinin islam kültüründe yer tutan etkisini ve bu etkinin kapsamına giren islam âlimlerinin düşüncelerini dini tecrübe delili bağlamında değerlendirilebilmesidir.

KAYNAKLAR

Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1992.

Akdemir, Betül, “Dinî Tecrübeye Güvenilirlik Ölçütleri”. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.

Akdemir, Betül. *Dinî Tecrübenin Güvenilirlik Ölçütleri*. Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları, M.Ü.İ.F.V.Y.1140, No: 226, I. Baskı, 2009.

Akşemseddin, Muhammed bin Hamza. *Def'umetaini's Sufiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Kitaplığı, No:4092, Tarihsiz. (El Yazması Eser).

Akşemseddin, Muhammed bin Hamza. *Maddetü'l Hayat*. Ankara: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Kitaplığı, No:126, Tarihsiz. (El Yazması Eser)

Akşemseddin, Muhammed bin Hamza. *Makamat-I Evliya*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi Kitaplığı, No:2598, Tarihsiz. (El Yazması Eser).

Akşemseddin, Muhammed bin Hamza. *Makamat-I Evliya*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reşit Efendi Kitaplığı, No:345, Tarihsiz. (El Yazması Eser).

Akşemseddin, Muhammed bin Hamza. *Risale-İ Zikrullah*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No:260/4, Tarihsiz. (El Yazması Eser).

Akşemseddin, Muhammed bin Hamza. *Risaletü'd-Dua*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No: 260, Tarihsiz. (El Yazması Eser).

Akşemseddin, Muhammed bin Hamza. *Risaletü'n-Nuriyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, No: 2408, Tarihsiz. (El Yazması Eser).

Akşemseddin, Muhammed bin Hamza. *Telhisu Def'il Metain*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa Kitaplığı, No:260/4, Tarihsiz. (El Yazması Eser).

Akyüz, Niyazi. *Dinî Tecrübenin İfade Şekilleri, Din Sosyolojisi*. Haz., Niyazi Akyüz, İhsan Çapçioğlu, Ankara: Grafiker Yayınları, I. Baskı, 2012.

Arabi İbn. *Fusus Ül-Hikem*. Çev., Nuri Gençosman. İstanbul: Meb Yayınları, 1992.

Arabi İbn. *Fütuhât-I Mekkiyye*. Çev., Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayınları, I. Cilt, 2006.

- Arabi İbn. *Fütuhat-I Mekkiyye*. Çev., Selahaddin Alpay. İstanbul: Şakir Hoca Yayınları, 1977.
- Arasteh, Reza. *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş-Mevlâna Celaleddin-i Rumi'nin Kişilik Çözümlemesi*. Çev., Bekir Demirkol ve İbrahim Özdemir. , Ankara: Kitabiyat Yayınları, I. Baskı, 2000.
- Ardoğan, Recep. *Kelamcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değer*. C.Ü.İ.F.D. Cilt: 8/1, 2004.
- Armaner, Neda. *Psikopatoloji'de Dinî Belirtiler*. Ankara: Demirbaş Yayınları, 1973.
- Ateş, Süleyman. *İbni Arabi*. Ankara: Tdv Yayınları, 1995.
- Aydın, Hüseyin. *Allah Tasavvuru ve Vahiy*. Ankara: Tdv Yayınları, 1995.
- Aydın, Mehmet Sait. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1992.
- Aydın, Mehmet Sait. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 3. Basım, 1988.
- Aydın, Mehmet Sait. *Muhammed İkbâl'in Din Felsefesinde Ulûhiyet Kavram*. İslam Felsefe Yazıları, Ed. M. Armağan, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet Sait. *Tanrı Ahlak İlişkisi*. Ankara: Tdv Yayınları, 1990.
- Aydın, Mehmet. *İslam Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2000.
- Ayten, Ali. "William James ve Din Psikolojisinde Tecrübe Merkezli Bir Yaklaşım". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19, sy. 3 (2006): 462.
- Azamat, Nihat. *Hacı Bayram Veli*. İstanbul: Dia Yayınları, 1996.
- Bakış, Rıza, "Dinî Tecrübe Bağlamında Hallâc'ın Ene'l Hakk İfadesinin Tahlili". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Xv, sy. 2 (2011): 75.
- Baltacı, Cahit, "Akşemseddin ve Yetiştığı İlim Çevresi". *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, Tarihsiz.
- Baltacı, Cahit. *Tasavvuf Lügati*. İstanbul: Elif Neşriyat, 1981.
- Başaran, İbrahim Ethem. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Gül Yayınları, 1996.
- Bayraktar, Mehmet. *Din Felsefesine Giriş*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı, 2005.

- Bayraktar, Mehmet. *İslam Düşünce Tarihi*. Eskişehir: Aöf Yayınları, 5. Baskı, 2014.
- Belada, Ahmet. *Tarihe Yön Veren Simalar*. Nevşehir: İlkadım Yayınları, 2013.
- Bergson, Henry. *Ahlak ile Dinin İki Kaynağı*. Çev., Mehmet Karasan. Ankara: 2. Baskı, Meb Yayınları, 1962.
- Bilge, Mustafa. *İlk Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: 1984.
- Bilginer, Mahmut Sadettin. *Allah ve İnsan İçtimai ve Tasavvufi*. İstanbul: Baha Matbaası, 1969.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meali A'lisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayın Evi, Trs.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Âlem*. İstanbul: Dia Yayınları, 1989.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*. İstanbul: Akçağ Yayınları, 5. Baskı, 1990.
- Burckhardt, Titus. *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*. Çev., Fahreddin Arslan. İstanbul: Ribat Yayınları, 1982.
- Bursevi, İsmail Hakkı. *Tuhfe-i Vesimiyye*. Haz., Şeydan Öztürk. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Camii, Abdurrahman. *Nefahat'ul Üns Min Hadrati'l Kuds*. Çev., Lamii Çelebi. İstanbul: Marifet Yayınları, 1993.
- Cebecioğlu, Ethem, “Akşemseddinde Bazı Tasavvufi Kavramlar”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001): 77-95.
- Cebecioğlu, Ethem. *Akşemseddin, Sahabeden Günümüze Allah Dostları*. İstanbul: Şule Yayınları, 1995.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.
- Chittick, William. *Tasavvuf-Kısa Bir Giriş*. Çev., Turan Koç. İstanbul: İz Yayınları, 2. Baskı, 2003.
- Chittick, William. *Varolmanın Boyutları*. Çev., Turan Koç. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

- Colin, Pierre. “Gabriel Marcel’de Dinî Tecrübe ve Anlaşılabilirlik”. Çev., Murtaza Korlaelçi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011): 319.
- Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev., Ahmet Arslan. İstanbul: İletişim Yayınları, I. Cilt, 7. Baskı, 2013.
- Cunbur, Müjgan, “Akşemseddin’in Şiirlerinde İç Dünya”. *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri* (1993).
- Çakan, İsmail Lütfi, “Fetih Hadisi ve Akşemseddin’in Fetihteki Yeri”. *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*. Tarihsiz.
- Çankaya, Ahmet. *İstanbul’un Manevi Fatihi Akşemseddin Hazretleri Tasavvuf ve İstanbul’un Fethi*. Ankara: Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, 2003.
- Çelebi, Evliya. *Tam Metin Seyehatname*. Haz., Mehmet Zillioğlu ve Mü’min Çevik. İstanbul: Üçdal Neşriyat, Tarihsiz.
- Çelik, Metin. *Akşemseddin Hazretleri ve Yakın Çevresi*. İstanbul: Özgü Yayınları, 2012.
- Çelik, Metin. *Her Yönüyle Akşemseddin Hazretleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Demirci, Mehmet, “Hakikat”. İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1997.
- Deniz, Gürbüz. *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*. Ankara: Dib. Yayınları, 2015.
- Durant, Will. *Felsefenin Öyküsü*. Çev., Ender Gürol. İstanbul: İz Yayınları, 2002.
- Düzgün, Şaban Ali. *Allah Tabiat ve Tarih*. Ankara: Birleşik Kitabevi Yayınları, 2005.
- el-Acluni, İsmail b. Muhammed. *Keşfü’l Hafâ*. İstanbul: Beka Yayınları, 2019.
- Enisi, Emir Hüseyin. *Menakıb-ı Akşemseddin*. İstanbul: Hacı Mahmut Efendi Bölümü, No:4666. Süleymaniye Ktb.
- Eraslan, Kemal. *Akşemseddin’in Dini Tasavvufi Şiirleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları 1987.
- Ertürk, Ramazan. *Sufi Tecrübenin Epistemolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2004.
- Erunsal, İsmail. *Abdurrahim Karahisari. Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

- Erunsal, İsmail. *Xv.-Xvi. Asır Bayrami Melamiliği'nin Kaynaklarından Abdurrahman El-Askeri'nin Mir'atü'l-Işk'ı*. Ankara: Ttk Basımevi, 2003.
- Fragar, Robert. *Kalb, Nefs ve Ruh*. Çev., İbrahim Kapaklıkaya. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.
- Gazali. *El-Mürşid'ül-Emin*. Çev., Abdulkadir Akçipek. İstanbul: Rahmet Yayınları, 1965.
- Gazali. *İhya-ı Ulumi'd-Din*. Çev., Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1987.
- Gazali. *Mişkatü'l Envar*. Çev., Süleyman Ateş. İstanbul: Bedir Yayınları, 1966.
- Gelibolulu, Ali Mustafa. *Künhü'l-Ahbar*. Haz., M. Hüdai şentürk. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Yayınları, 2000.
- Gözütok, şakir. "Tasavvufi Eğitimde Bilginin Elde Edilmesi". *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi* 2, sy.6 (2001): 99-100.
- Günay, Ünver, "Birey-Toplum Dikotomisinin Dinî Tecrübe Alanındaki Yansımaları: Dinin Bireysel ve Toplumsal Boyutları". *Ege Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2001): 6-10.
- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1982.
- Hacı Bektaş Veli. *Makalat*. Haz., Ahmet Tekin. İstanbul: Kelam Yayınları, 2006.
- Hemşinli, Hakan. "Dinî Tecrübenin Nesnelliği Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2010):135.
- İbni Arabi. *Fena Risalesi Arzuların Tercümanı*. Çev., Mahmut Kanık. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- İbni Arabi. *İlahi Aşk*. Çev., Mahmut Kanık. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- İkbal, Muhammed. *İslam'da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu*. Çev., Sofi Huri. İstanbul: Birleşik Yayınları, Tarihsiz.
- İnalçık, Halil. *Fatih Devri Üzerinden Tetkikler ve Vesikalar I*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2007.

- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015.
- Johnson, Paul E.. "Dinî Tecrübe". Çev., Recep Yaparel. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (1986): 15-17.
- Kaçalin, Mustafa ve Yurd, Ali İhsan. *Akşemseddin'in Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1994.
- Kalın, Mehmet Fatih. "İnsan Gelişimi ve Dini Bilinç Üzerine Rudolf Otto'nun Düşünceleri". *Kars Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2017): 493.
- Kara, Mustafa. "*Fena*". Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Kılıç, Recep. "Din Öğretimini Temellendirme Problemi". *Anadolu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40, Sayı: 1 (1999): 217.
- Koç, İbrahim. *İstanbul'un Manevi Fatih Akşemseddin*. İstanbul: Gümüş Yayınevi, 1986.
- Komisyon Dini Terimler Sözlüğü. Ankara: Meb Yayınları, 2009.
- Komisyon İslam Ansiklopedisi. İstanbul: M.E. B. Basımevi, 1950.
- Komisyon Kur'an-ı Kerim. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Komisyon Mu'cemu'l-Vasit. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1990.
- Komisyon Türk Ansiklopedisi. Ankara: M.E. B. Basımevi, 1946.
- Köprülü, F. Orhan ve Uzun Mustafa. "Akşemseddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Köprülü, M. Fuat. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1976.
- Kur'an-ı Kerim. Haz.: Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, 2003.
- Kurnaz, Cemal. "Tasavvuf Şiirinde Akşemseddin'in Yeri". *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, 1990.

Kurtuluş, Rıza, “Maarif”. Tdv İslam Ansiklopedisi, 27.Cilt, 2003.

Kuşeyri, Abdülkerim. *Tasavvufun İlkeleri*. Çev., Tahsin Yazıcı, İstanbul: Tercüman Yayınları, 1. Cilt.

Kutluer, İlhan. “Cevher”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Kutluer, İlhan. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Kutluer, İlhan. “İnsan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Lamii, Çelebi. *Nefehat Tercümesi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1993.

Özgökmen, Fatih. “İbn Arabi’de Dinî Tecrüb”. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2002.

Özlem, Doğan. *Etik Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları, 2010.

Özönder, Hasan, “Akşemseddin’in Türbesi ve Vakıfları”. *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, 1989.

Özyıldırım, Emre Ali. *Hamdullah Hamdi ve Divanı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1999.

Peterson, M. *Din Felsefesi Seçme Metinler*. Çev., Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2013.

Reçber, Mehmet Sait. *Din Felsefesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları,1. Baskı, 2013.

Reçber, Mehmet Sait. *Tanrıyı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.

Sayar, Serkan. “Bir Din Felsefesi Sorunu Olarak Kur’an’da Dinî Tecrübe”. Ç.O.M.Ü. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Stace, Walter T. *Mistisizm ve Felsefe*. Çev., Abdülatif Tüzer. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Şanlı, Mustafa. “Akşemseddin Hazretleri’nin Hayatı”. Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1980.

Şeriatı, Ali. *İnsan*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1997.

Taşköprülü-Zade. *Eş-Şakâik-In Numaniyye Fi Ulemaid-Devleti'l Osmaniyye*. Çev., Muhammed Hekimoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Taylan, Necip. *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*. İstanbul: M.Ü.İ.F. Yayınları, 1994.

Tennuri, İbrahim. *Gülzar-I Manevi*. Haz., Mustafa Demirel. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2005.

Tüzer, Abdülâtilif. *Dinî Tecrübe ve Mistisizm*. İstanbul: Dergâh Yayınları, I. Baskı, 2006.

Uludağ, Süleyman. "Arif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Uludağ, Süleyman. "Kalb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Uludağ, Süleyman. "Marifet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Uyanık, Mevlüt. *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması ve Gazzali Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.

Uzun, Mustafa, "Akşemseddin'in Hayatı, Eserleri Hakkında Bazı Meseleler". *Akşemseddin Sempozyumu Bildirileri*. Ankara: Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, 1995.

Vassaf, Hüseyin. *Sefine-İ Evliya*. Haz., Mehmet Akkuş ve A. Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

Yakıt, İsmail. *Akşemseddin'e Göre Hakikatin Bilinmesi Meselesi*. Bolu: Akşemseddin Kültür ve Turizm Derneği Yayınları, 1988.

Yakıt, İsmail. *Akşemseddin'in Eserleri'nin İstanbul Kütüphanelerindeki Yazma Nüshaları Üzerine Bir İnceleme*. Ankara: Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, 1989.

Yavuz, Kerim. *Şiirleri İçinde Akşemseddin'in Tasavvuf Dünyası ve Psikolojik Yaklaşımlar*. Ankara: Akşemseddin Hazretleri Vakfı Yayınları, 1990.

Yıldız, Muhammed Ali. “Akşemseddin Mehmet Bin Hamza’nın Hayatı, Eserleri, Risaletü’n-Nuriyye ve Makamatü’l Evliya Adlı Eserlerinin İçeriğinin İncelenmesi”. Yüksek Lisans Bitirme Tezi, Ankara Üniveristesi, 2008.

Yıldız, Muhammed Ali. “Akşemseddin’in Eserlerine Genel Bir Bakış”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2016): 212-225.

Yurd, Ali İhsan. *Fatih’in Hocası Akşemseddin’in Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: Fatih Yayınevi, 1972.

Yücel, Ayşe. “Akşemseddin’in Eserlerinde Sosyal Ahlak ve Eleştiri”. *Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu*, 1994.

Yücel, Ayşe. “Akşemseddin’in Şiirlerinde İnsan’a Bakışı”. *Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Dergisi* (1995): 75.

Yücel, Ayşe. “Akşemseddin’in Şiirlerinde Sosyal Ahlak ve Eleştiri”. *Hacı Bayram-ı Veli Sempozyumu*, 1994.