



HAC BAYRAM-I
VELİ

INTERNATIONAL ULUSLARARASI
SYMPOSIUM SEMPOZYUM
DECEMBER 14-16 14-16 ARALIK
2012 ANKARA 2012 ANKARA

*Bu kitap 14-16 Aralık 2012 tarihinde Ankara'da,
Ankara Büyükşehir Belediyesi ve TRKKAD Türk Kadınları Kültür Derneđi
İstanbul Őubesi tarafından ortaklaŐa gerçekleŐtirilen
"Bayramım Őimdi" başlıklı Uluslararası Hacı Bayram-ı Veli
sempozyumunda sunulan tebliđlerden
TRKKAD İstanbul Őubesi tarafından hazırlanmıŐtır.*

Akşemseddin'in Devraldığı Tasavvufî Miras: *Risâletü'n-Nûriyye* Üzerine Bir Okuma

Arş. Gör. M. Nedim Tan

İstanbul Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Özet

Hacı Bayrâm-ı Velî'nin halkasında yetişmiş bir sûfî olan ve Osmanlı dönemi tasavvufî birikim içerisinde seçkin bir yeri bulunan Akşemseddin, hem soyu ve biyografisi hem de döneminin ilimlerine hakimiyeti bakımından üzerinde durulması gereken önemli bir şahsiyettir. Tasavvufî terbiyenin sohbet ve evrâd gibi çeşitli irşad yöntemlerinin yanısıra, farklı türlerde eserler kaleme alarak muhataplarına ulaşan Akşemseddin, yüzyılının kültürel gündemini belirlemiş konulara ilişkin yaptığı yorumlar ve getirdiği çözümlerle dikkat çeker. Biz bu bildiri çerçevesinde onun *Risâletü'n-Nûriyye*'sini merkeze alarak tasavvuf tarihine yaptığı katkıyı irdelemeye çalışacağız. Çünkü Akşemseddin, *Risâletü'n-Nûriyye*'sinde tasavvufun tevhid ve vücûda dair konularının hakikatliliğini anlatırken, kendisinden önceki sûfilerin kaleme aldığı metinlere sürekli atıfta bulunarak gelenekteki

kesintisizliği ortaya koymuş, böylelikle tasavvufun hem öğretisi hem de uygulama bakımından köklü bir birikim olduğunu gerekçelendirmiştir.

*Mak'ad-ı sıdkı dilersen olasın Allah ile
Sen tebettül eyle ana ışk-ı derd-i âh ile
Mâsivâdan kalbini ger sen musaffâ idesin
Sâfi vü sûfî oluban kalasın ol şâh ile*³³⁶

Bir sûfî sözünde "kem tereke'l-evvel li'l-âhir", yani "öncekiler (*mütekadimîn*) sonrakilere (*müteahhirîn*) nice ilimler bırakmıştır" denilir. Algılayışların, kavrayışların ve yaşayışların zaman içindeki kaçınılmaz değişkenliği karşısında sûfiler, tecellinin istîdat ve kabiliyetler nisbetinde vuku bulduğunu ve her sûfinin kendi kemâline göre mârifet ortaya koyduğunu söyleyerek bir süreklilik tesis etmişlerdir.³³⁷ Önce

336 Ali İhsan Yurd-Mustafa Kaçalın, *Akşemseddin -Hayatı ve Eserleri-*, İstanbul: İFAV, 1994, s. 350.

337 İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Nevice* (haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş), İnsan Yayınları, İstanbul 1997, I, s. 10.



gelenlerin söyleyip yazmadığı ancak işaret ve îmâ yoluyla bıraktığı incelikler sonraki sûfilerce yeniden ele alınıp tafsilatlandırılarak anlatılma yoluna gidildiğinden bu süreklilik ilişkisi hep yinelenerek varolagelmıştır. Dolayısıyla öncekilerde karşılık bulmuş anlamların sonrakilere devredilmesi ve sonrakiler tarafından yeniden irdelenerek sunulması, tasavvufî faaliyetin derinliğini hep canlı tutmuş, alınan ilhamlarla aktarılan mânâlar hakikat kaynaklı bir üslup çeşitliliği içerisinde akis bulmuştur. Biz bu bildiri çerçevesinde Hacı Bayrâm-ı Velî'nin (v. 833/1430) irşad halkasından yetişmiş bir ârifin, Ak Şeyh Mehmed b. Hamza ya da Akşemseddin'in (v. 863/1459) önceki sûfilerden neleri tevârüs ettiği ve bunu nasıl sonraki dönemlere intikal ettirdiği üzerinde duracak, böylelikle yüzyıllar arası atıflarla zenginleşen ve hep yeniden okumalar yapılarak hayatîyet bulan tasavvufî mirasın dikkate değer bir örneğini vereceğiz.

Akşemseddin hakkındaki biyografik bilgilere bakıldığında tasavvuf tarihi açısından ilk dikkati çeken husus, onun Şam doğumlu olması ve nesebinin ünlü sûfi Ebû Hafs Sühreverdî'ye (v. 631/1234) dayanmasıdır. Ebû Hafs Sühreverdî,³³⁸ sonraki dönem sûfilerince bir

tasavvuf ilmi hâli olarak benimsenmiş olan *Avârifü'l-Maârif*'iyle tanıdığımız bir şahsiyettir.³³⁹ Akşemseddin'in neseben böyle bir bağının bulunması, devraldığı mirasın kaynağı hakkında vurgulanması gereken bir noktadır. Nitekim *Def'u'l-Metâin*'inde *Avârifü'l-Maârif*'i sıklıkla başvurduğu kaynaklar içerisinde görürüz.³⁴⁰ Ayrıca eserin başında ceddini ismen anacak, kendisiyle onun arasında yalnızca nesep değil aynı zamanda bir misyon ortaklığı olduğunu muhataplarına îmâ edecektir.

Hallu Müşkilât ya da *Def'u Metâini's-Sûfiyye* diye bilinen ve kardeşi Hacı Ali Efendi tarafından yapılmış tercümesi *Kâşifü'l-Müşkilât* adıyla tanınan eserle *Risâletü'n-Nûriyye* arasında bir bütünlük bulunmaktadır. Eserde, daha çok tasavvufî faaliyetlerin özellikle de tekkelerde gözetilen âdab-erkânın

Tasavvufun Esasları Avârifü'l-Maârif Tercümesi, İstanbul: Erkam, 1989, s. IX-XXX-II; *Kamer ul-Hudâ*, Şihâbeddin Ömer Sühreverdî -Hayatı, Eserleri, Tarikatı- (çev. Tahir Uluç), İstanbul: İnsan, 2005.

339 *Avârif* Osmanlı döneminde, henüz Akşemseddin hayatta iken Hacı Ahmed Bigavî 1458 yılında tercüme edilmiştir. Ayrıca İbn Arabî'ye atfedilen ama artık Ebu'l-Fazl Kıvâmuddîn Muhammed b. Abdülhamîd el-Bistâmî'ye aidiyeti netlik kazanan *Tuhfetü's-Sefere* örneğinde olduğu gibi *Avârif*'in genel sûfi metinlerine derinden bir tesiri bulunmaktadır. Bu tesirin tespiti için bkz. İbn Arabî, *Hakikat Yolcularına Rehber -Tuhfetü's-Sefere-* (çev. H. Şemsi Ergüneş-haz. M. Nedim Tan), İstanbul: İz, 2011, s. 16, 17 -hazırlayanın girişi-.

340 İki eser arasındaki kaynaklık ilişkisinin takibi için bkz. Yurd-Kaçalın, s. 305-327.

338 Hayatı ve faaliyetleri için bkz. H. Kâmil Yılmaz, "Sühreverdî -Hayatı ve Eserleri-",



nitelikleri, incelikleri ve gerekçelerine değinilmiştir. Sûfilerin yaptıklarının uydurma, huylarının tuzak kurmaktan ibaret ve sözlerinin yalan olduğunu söyleyenlere bir cevap olarak kaleme aldığı bu eserinde, Akşemseddin, teke yaşayışının ve tasavvufi merasimlerin açıklayıcısı ve savunucusu olarak karşımıza çıkar. Sûfilerce giyilmesi tercih edilen libaslar, hırka giymek, bîat almanın anlamı, toplu halde zikir yapmak ve zikir esnasında ortaya çıkan alışılmadık durumlar, halvete girmek ve çile çıkarmak gibi konular Akşemseddin tarafından tek tek irdelenip kaynaklarına atfedilmek sûretiyle gerekçeli bir biçimde ortaya konur. *Def'u Metâin*, tasavvuf kültürünün amaçsız ve gerekçesiz birtakım uygulamalar barındırmadığını, bu kültürdeki en küçük ayrıntının bile anlam yüklü olduğunu ve dolayısıyla kendi tarihini içinde barındıran incelikler taşıdığını göstermeyi hedefler. Çünkü Akşemseddin için tüm bu yapılanlar ya Hz. Peygamber'in (s.a.s) sünnetine dayanmakta, ya sûfi büyüklerinin güzel görüp faydasını buldukları hakikatlerden kaynaklanmakta, ya da sülûk esnasında zevkine erilen inceliklerden doğmaktadır ki ona göre bu sayılanların herhangi biri hiçbir şekilde nefsin ve şeytanın faaliyet sahası içerisinde sayılamazlar. Ancak eseri boyunca tüm

bu savunmaları yaparken, Akşemseddin'in ele aldığı her konuyu ve getirdiği her gerekçeyi yazılı kaynaklara bağlamayı ihmal etmediğini, üstelik konuları İslâmî ilimler bütünü içerisinde konumlandırarak içeriklendirdiğini görürüz. Onun üslubunda fıkıh, hadis, tefsir ve kelâm gibi uğraş sahaları, benimsenen bakış açısına göre tasavvufi faaliyetin yörüngesini dışlamayacak, bilakis tasavvufun anlam dünyasını tanıyabilecek ya da tanınmasına imkân sağlayabilecek bir bütünlük sergilerler.³⁴¹ Akşemseddin'in bu üslubunda Hacı Bayrâm-ı Velî'den miras aldığı mânevî ihâtanın rolü olduğu kadar nesepçe bağını ortaya koyduğu *Avârif* müellifi Sühreverdî'nin de belirleyiciliği vardır. Bu itibarla *Def'u Metâin* yüzyılının medrese birikimi ile mevcut tasavvufî hafızanın kaynaştığı ve bu yüzden tasavvufî sürekliliğin somut belgesi olarak derinlemesine okunabilecek metodolojik uzanımları olan mühim bir metindir.

Def'u Metâin'i bütünleyen ve muhtemelen maksat ortaklığı sebebiyle birbiriyle karıştırılarak sunulan *Risâletü'n-Nûriyye*'de³⁴² ise tasavvufun tev-

341 Eser boyunca atıfta bulunulan farklı sahalara ait eserler için bkz. Yurd-Kaçalin, s. 18.

342 "Aslında gerek burada gerekse başka yerlerde eser *Hazâ Kitâbu'n-Nûriyye* adıyla geçmektedir. Gelgelelim içinde anlatılanlar *Def'u Metâin*'dir. Başlıkta bir yanlışlığın olabileceği akla bile gelmemiş, bugüne değin yanlış adla adlandırma kalmış, böylesi bir yanlışlık



hide dair kavrayışından doğan yanlış anlaşılmaların önüne geçmeyi amaçlamış bir Akşemseddin'le karşılaşırız. Eser, tevhîd-i zâtîyi, yani Allah'ın hem ma'bûd ve rab olarak hem de vücûd ve hakikat olarak birliğini konu alır ki, bu nokta sûfilerin tevhidi bozmakla ve dînin maksadını saptırmakla itham edildikleri hususların başında gelir. Fakat Akşemseddin, insan zihninin sınırlarını zorlayan bu konunun sûfiler açısından hiç yadırganacak bir nitelik taşımadığının ispatı gayretindedir. Bunu yaparken de miras aldığı tasavvufî hafıza tarafından örülmüş metinlerin anlam dünyasına sığır.

Risâletü'n-Nûriyye'de en dikkati çeken şey, eserin, İbn Arabî'nin tercümanlığını üstlendiği vahdet dili ve meşrebinin bizzat sûfilerce kınanmasına verilmiş bir cevap oluşudur. Varlığın görünür biçimlerinden ve oluşlarından başlayıp içlerine ve özlerine uzanan, onunla da yetinmeyerek nesnelere

beklenmediğinden alıntılar süre gelmiştir. Üstünde *Def'u Metâin* diye yazılı olan eser de *Kitâbü'n-Nûriyye*'dir. Bu durum bugün basımında kitaba yanlış kapak geçirilmesi gibi bir iştir." Yurd-Kaçalin, s. 305. Nitekim aynı yanlışlık yakın zamanlarda yapılmış bir yüksek lisans tezinde de sürdürülmüştür: M. Ali Yıldırım, Akşemseddin Mehmed bin Hamza'nın Hayatı, *Risâletü'n-Nûriyye ve Makâmâtü'l-Evliyâ Aslı Eserlerinin İçeriğinin İncelenmesi*, Ankara Ü. SBE, 2008. Biz bu bildiri boyunca *Risâletü'n-Nûriyye*'nin Ayasofya, nr. 4092, vr. 85^v-148^v'daki nüshasını dikkate alarak metin içerisinde bu nüshanın varak numaralarına işaret ettik.

gerçekliklerine ve asıllarına yönelen, nihayetinde mutlak hakikat karşısında edilgenlikle sonuçlanan, yani zâhirden bâtına ve oradan da bâtının bâtınına, sırra ve hakikate dek giden tasavvuf yolunun hedefi noktasında yaşanması muhtemel ayrışmaların önünü almak Akşemseddin'in *Risâletü'n-Nûriyye*'sindeki yegâne gayesidir (vr. 89^v). Dolayısıyla eser, tasavvufun içinden olan muhatabını iknâ maksadını taşır. Nitekim Akşemseddin, tevhidin nihaî mertebeleriyle tahakkuk etmiş ârifler arasında asılca bir ayrılık yaşanmayacağına vurgu yapar. Vahdete dair söyledikleriyle birbirini te'yid etmiş sûfilerin ilgili sözlerine atıf yapmak, böylece mevcut tasavvufî hafızanın muhkemliğine sığınarak bir geçerlilik iddiası ortaya koymak Akşemseddin'in *Risâletü'n-Nûriyye*'de benimsediği metodun özetidir. Çünkü adı anılan ve sözleriyle eserlerinden iktibaslar yapılan sûfilerin birini bir konuda itham yahut reddetmenin, tıpkı peygamberlerin birini inkârın tüm diğerlerini inkâr demek olduğu gibi gerçekte tüm diğer sûfileri itham ve red anlamına gelmesi sözkonusudur (v. 87^v).

Bu eserinde bir nakilci olarak karşımıza çıkan Akşemseddin, muhtemelen yıllar yılı okuduğu, okuttuğu ve dinlediği metinlerden maksadına en uygun



olanlarını seçip muhatabına sunarak aslında ciddi bir başvuru eserleri rehberi de ortaya koymuş olmaktadır. İbn Arabî, Ebû Tâlib el-Mekkî, Abdullah Ensârî Herevî, Abdürrezzak Kâşânî, Abdülkerim Kuşeyrî, Abdülmelik Deylemî ve Tâhir bin Ali Akşemseddin'in ilk olarak adını andığı şöhretli müelliflerdendir (vr. 86^b, 87^a). Eserin özellikle tevhidin tahakkukunu konu alan satırları üzerinde, Herevî'nin *Menâzîlü's-Sâirin*'i ile Tilemsânî ve Kâşânî'nin bu esere yazdıkları şerhlerin belirleyici olduğu gözlenir.³⁴³ Akşemseddin, Herevî'nin kulun Hak'ta fenâsı ve Hakk'ın kulu tevhidinde dair sözlerini şârihlerinin geniş izahlarıyla birlikte iktibas ederek eserine girizgah yapmaktadır. Dolayısıyla *Menâzil*'in hakikatler ve nihayetler başlıklı bölümleri *Risâletü'n-Nûriyye*'nin ilham kaynaklarından olmaktadır. Fakat Akşemseddin alelâde bir iktibasçı değildir. Cümleleri birebir aktarmamakta, muhtemelen muhataplarının beklentilerine ve sorularına uygun bir şekilde genişletip daraltarak tasarruflarda bulunmaktır. Mesela tevhid mertebelerini

343 Mesela bkz. *Risâletü'n-Nûriyye*, vr. 89^a vd. Krş. *Menâzîlü's-Sâirin -Tasavvufta Yüz Basamak-* (haz. Abdürrezzak Tek), Bursa: Emin Yay., 2008, s. 142; Tilemsânî, *Şerhu Menâzîli's-Sâirin* (thk. Abdülhâfiz Mansur), Tunus: Dârü't-Türkî, 1989, s. 569-573; Kâşânî, *Şerhu Menâzîli's-Sâirin* (tahk. Muhsin Bidârf), Tahran: İntişârât-ı Bidâr, 1994, s. 574-578.

Menâzil'den ve şerhlerinden hareketle anlatırken söze *Mesnevî*'den beyitler aktararak genişlik kazandırması bunun güzel bir örneğidir.³⁴⁴ *Risâletü'n-Nûriyye*'de *Menâzil*'in belirleyiciliğine bir başka dikkat çekici örnek de, Akşemseddin'in halifelerinden Abdürrahim Karahisârî'nin tüm *Menâzil* bablarını manzum bir tertiple yazdığı kasidedir (vr. 96^a).

Menâzil yüzdür ey sâlik meşâyıhdan rivâyet kıl

Alâ tertîb nazmınca gelen şeyi bidâyet kıl

beytiyle başlayan bu kasidenin, Akşemseddin'in delâletiyle yazıldığı anlaşılmaktadır.³⁴⁵

Risâletü'n-Nûriyye, hakîkatin dolaysızlığını söyleyen ve tevhidin hakikatini ifşâ eden sûfî sözlerinin aktarılmasına özel önem veren bir metindir. Nitekim eser boyunca Bâyezîd-i Bestâmî ve Cüneyd-i Bağdâdî'den nakledilen yüksek irfânın terennüm edildiği deyişlerin Akşemseddin tarafından herhangi bir tasarrufta bulunulmaksızın aktarıldığı gözlenir (vr. 98^b vd.). Bu noktada dikkat çekici olan bir diğer husus, Akşemseddin'in *Menâzil* ve şerhlerine

344 *Risâletü'n-Nûriyye*, vr. 94^a. Krş. Ahmed Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi* (haz. M. Tahralı vd.), İstanbul: Kitabevi, 2010, V, s. 453, 454.

345 Şiirin tamamı için ayrıca bkz. Yurd-Kaçalin, s. 34, 35.



ilaveten özellikle *Kutu'l-Kulûb*'a atıfta bulunmasıdır. Anlaşıldığı kadarıyla tasavvufun ilk dönemlerini dillendiren sûfi metinleriyle İbn Arabî sonrasında şekillenmiş metafizik üslup Akşemseddin nezdinde birbirini şerheden ve tamamlayan bir bütünlük oluşturmaktadır. Bu yüzden de onun sürekli çapraz referanslar yaptığını, tasavvuf ahlâkını konu alan eserlerle tasavvufun yüksek meselelerini anlatan metinleri içiçe kattığını görürüz.

Risâletü'n-Nûriyye, muhatabına, karşı karşıya kaldığı konunun enginliği sunma amacı taşıdığı için olanca genişliğiyle tasavvufi telif tarzlarının tümünden örnekler ihtiva etmektedir. Yukarıda adını andığımız klasiklere ilaveten Akşemseddin, Ferîdüddin Attâr'ın manzum eserlerine de özellikle yer verir. Onun *Mantiku't-Tayr*'ından, *Es-râr-nâme*'sinden, *Musîbetnâme*'sinden, ayrıca diğer gazel ve mesnevîlerinden uzun iktibaslar yapar (vr. 128^b-130^b). Mevlânâ da Akşemseddin'in özel bir ilgi gösterdiği ve beyitlerine uzun uzadıya yer verdiği sûfiler arasındadır (vr. 131^a-135^b). Evhadüddin Kirmânî ve Muhammed Şîrin Mağribî gibi manzum deyişleriyle tanınan sûfilerin vahdet neşvesi taşıyan beyitleri de eserde yerini almıştır (v. 136^a vd.). Türkçe olarak yukarıda andığımız üzere halîfesî Abdürrahim Karahisârî'nin *Menâ-*

zil'in bâblarını manzum olarak yazdığı şiire ilaveten Âşık Paşa'dan uzun bir manzum iktibasta bulunulur (vr. 136^b-137^a). Akşemseddin açısından tüm bu iktibasların maksadı, muhatabını vahdet neşvesiyle âşinâ kılmak, Hakk'ın vücûd ve hakikat olarak tevhidinin sûfiler tarafından paylaşılan ve yaşanan bir ortak umde olduğunu göstermektir. Akşemseddin'in anlattığı mertebe, ikiliği hükümsüz kılan, Hak ile dostluğu netice veren, varlıkta Hak ile tasarrufu doğuran, nihayetinde Hakk'ı Hak ile bilme seviyesini insana sağlayan ve insanda gizlenmiş olan hakikatlerin sonsuz şekillerde zuhûruna imkan veren bir mertebedir (vr. 138^a vd.).

Sonuç olarak Akşemseddin *Risâletü'n-Nûriyye*'sinde maksadını gerçekleştirirken, Hacı Bayrâm-ı Velî'den aldığı irşadla nesebi Ebû Hafs Sühreverdî'nin telif çizgisini koruyup bunun üzerine İbn Arabî mektebinin seçkin temsilcisi Abdürezzak Kâşânî'nin üslubundan aldığı ilhamı ekleyerek tasavvufu anlama ve anlatma noktasında ciddi bir metot ortaya koymuş, bunu yaparken de devraldığı hafızadan cömertçe örnekler aktararak muhatabının kavrayışını derinleştirmeye çabalamıştır. Bugünden bakıldığında ise kendimize bu metottan çıkaracağımız pay kanaatimizce şudur: Dokt-



rin ve kültür olarak tasavvuf, dışından bakanlarca yer yer köksüzlükle, sapkınlıkla ve aldatıcılıkla suçlanmış, bir bütün olarak yanlış olduğu dillendirilmiş ve bu yapılırken ekseriyetle dinî gerekçeler ileri sürülmüştür. Bugün de tasavvufu suçlayarak onu dışta bırakmak isteyenlerin aynı akılyürütme yöntemlerini ve hatta aynı gerekçeleri kullandıkları görülmektedir. Dolayısıyla Akşemsettin'in *Def'u'l-Metâin*'inde ve *Risâletü'n-Nûriyye*'sindeki muhteva tarz ve üslupça bugüne uzak görülebilsede muhteva ve maksatça bugünü doğrudan ilgilendirecek bir nitelik taşır. Allah'la insan arasındaki bağın nasıl kurulması gerektiği, insanın hakikate dolaysız bir şekilde ermesinin imkânı ve imkânsızlığı, Allah'ı bulmada âlemin mevkii ve insanın olmazsa olmazlığı etrafında dönen münakaşalar, her biri müslüman kültür içerisinde edindiği entelektüel çağrışım alanına bağlı olarak yekünlü bir tarihi sırtlayan konulardır. Bugünden bakıldığında âdab-erkân çerçevesinde düşünülebilecek pek çok tarikat âdetinin folklorik bir nitelik taşıdığını ve yalnızca tarihî birtakım unsurlar barındırdığını düşünmek yaygın olarak benimsenen bir bakış açısı olmakla birlikte Akşemsetdin ve mirasını devraldığı sûfiler okunduğu zaman aslında tüm bu uygulamaların bir anlamı olduğu ve

bu anlamın insanla hakikat arasındaki bağın düzeylerine ait göstergeleri oluşturduğunu sezeriz. Çünkü sûfi, amacından bağımsız düşünülemez. Sözü ve eylemi, yöneldiği ile anlamlıdır. Kendisine yönelinen hakikat olduğu için her uygulama ve kabulün bu hakikatten bir neşve vereceği açıktır. Nihayetinde tasavvuf başlangıcı itibarıyla sâlikin istîdâdına, orta noktası itibarıyla pîrin nazar ve himmetine, son mertebesinde ise cezbenin zuhûruna bağlıdır. Tasavvuf adına yapıp edilen hiçbir şey ve sûfilerin tüm yazıp söyledikleri bu üç mertebeye has farklı tezahürlerden başka bir şey değildir.

The Tasawwuf Heritage Inherited by Ak Shams al-Din: A Reading on Risaletu'n-Nuriyya

Research Assistant, Nedim Tan

Turkiye, Istanbul, Marmara University, Faculty of Divinity, Department of Sufism

Abstract

Ak Shams al-Din, a Sufi who matured in Haji Bayram Vali's circle and has a prominent place in the tasawwuf repertoire of the Ottoman period, is an important person who must be paid attention due to his ancestry and biography as well as for his command over the sciences of that period. Reaching his audience to teach them the right path through a variety of means, such as the sohbat and avrad of tasawwuf manners and writing many types of works, Ak Shams al-Din also grabs attention through the comments he made and the solutions he brought to the topics that were at the forefront of his century's cultural agenda. Through the framework of this paper we will be looking at the additions he made through his *Risala al-Nuriyya*. While writing about the constancy of the concepts of unity and vujud of tasawwuf in *Risala al-*

Nuriyya, Ak Shams al-Din continuously refers to previous sufis' works and thus presents the uninterruptedness of the tradition, and thus has given justification to the fact that tasawwuf is a rooted repertoire both in terms of teaching and in practice.

If you wish to reach the stage of pious in the Paradise, be with God

Leave all aside and turn to God out of the pain of love

Cleanse your heart from all else besides God

Then you would stay with the King by becoming clean and a Sufi

Mak'ad-ı sıdkı dilersen olasin Allah ile

Sen tebettül eyle ana ışk-ı derd-i âh ile

Mâsivâdan kalbini ger sen musaffâ idesin

Sâfi vü sûfi oluban kalasin ol şâh ile¹

1 Ali İhsan Yurd-Mustafa Kaçalın, *Akşemseddin -Hayatı ve Eserleri-*, İstanbul: İFAV, 1994, p.



In a Sufi statement it is said "kem tereke'l-evvel li'l-âhir," meaning "the previous (*mutaqaddim*) have left much knowledge to the latter (*mutaakhhirin*)." Sufis, by saying that manifestation occurs according to aptitude and capacity and that each sufi produces a feat according to his or her own maturity, have established a continuity in the inescapable change that occurs in perceptions, understandings and the ways of life.² Due to the fact that what the previous said only through signs and inferences but did not write were taken up by latter sufis again and detailed, this relationship of continuity kept recurring. Therefore the meanings that found acknowledgement in the previous and which were transferred to the latter, who then presented it once again after thorough investigation kept the depth of sufi activity alive, and the meanings which were transmitted after being received from inspiration found a reflection in various styles of wording with the same source of truth. In the framework of this paper, we will be talking about an enlightened human who matured in Haji Bayram Vali's (d.

833/1430) irshad circle, Ak Shaykh Mehmed ibn Hamza or Ak Shams al-Din (d. 863/1459), and what he inherited from previous sufis and how he transmitted this to later periods and thus give an attention-deserving example of the tasawwufi heritage which has been enriched through references among centuries and that has found life through renewed readings.

When looking at the biographic information on Ak Shams al-Din the first thing that grabs our attention in terms of the history of tasawwuf is that he was born in Damascus and that his lineage goes back to the famous sufi Abu Hafs Suhrawardi (d. 631/1234). Abu Hafs Suhrawardi³ is a personality that we learn of from *Awarif al-Ma'arif* which has been embraced by sufis of the later period as the catechism of tasawwuf.⁴ The

350. (Ak Shams al-Din, His Life and Works)
2 İsmâil Hakkı Bursevî, *Kitâbü'n-Netice* (haz. Ali Namlı, İmdat Yavaş), İstanbul: İnsan, 1997, I, p. 10.

3 For his life and activities see H. Kâmil Yılmaz, "Sühreverdî -Hayatı ve Eserleri-", *Tasavvufun Esasları -Avârifü'l-Maârif Tercümesi-*, İstanbul: Erkam, 1989, p. IX-XXXII; Kamer ul-Hudâ, *Şihâbeddin Ömer Sühreverdî -Hayatı, Eserleri, Tarikatı-* (çev. Tahir Uluç), İstanbul: İnsan, 2005.

4 *Avârif* was translated in the year 1458 by Haji Ahmad Bigavi while Ak Shams al-Din was still alive in the Ottoman period. Also just as in the example of *Tuhfat al-Safara* that used to be attributed to Ibn Arabia but which is clearly attributed to Ebu'l-Fazl Kivâmuddîn Muhammed b. Abdülhamîd el-Bistâmî shows a deep effect of general sufi texts as in *Avarif*. For the evaluation of this influence



fact that Ak Shams al-Din has such a connection of lineage is important to emphasize in terms of the heritage he took over. As a matter of fact we see that the *Awarif al-Maarif* is one of the sources frequently referred to in the *Daf al-Matain*.⁵ Also, he would refer by name to his grandfather and imply to his audience that the connection between them is not just one of blood but of a shared mission as well.

There is an entirety to be found between the *Risala al-Nuriyya* and the work *Hallu Mushkilat*, otherwise known as *Daf al-Matain al-Sufiyya*, which was translated by his brother Haji Ali Affandi and is known as *Kashif al-Mushkilat*. Tasawwufi activities and especially the attributes, fine points, and reasons for the adab and rules that are followed in takkas are mentioned in this work. Ak Shams al-Din appears in front of us as the explainer and defender of the takka life and sufi ceremonies in this work which he wrote as a response to those who stated that what the sufis were doing was just made up and that

their habits were simply to set traps and that their words were lies. Topics such as the clothes that are preferred by sufis, wearing the mantle, the meaning of receiving allegiance, doing zikr as a community and the unexpected occurrences during zikr, going into seclusion are examined one by one by Ak Shams al-Din and presented in a justified manner by way of reference to their sources. *Daf al-Matain* aims to show that the tasawwuf culture does not include any pointless or unjustified practices, that even the smallest details have meaning and that thus it carries subtleties within its own history. For according to Ak Shams al-Din, all of what is done either rests on the Prophet Muhammad's (pbuh) sunna, or that it is due to truths that were seen as beautiful by great sufis who also benefited from them, or that they are born out of subtleties whose joy was reached during the process of suluq; none of which, according to him, go within the field of activity of the ego or the devil. But as he conducts these defenses throughout the entire work, we see that Ak Shams al-Din connects every topic and every justification he brings to that topic to sources, and that these are all included within the totality of Islamic knowledge. In

see İbn Arabî, *Hakikat Yolcularına Rehber -Tuhfetü's-Sefere-* (çev. H. Şemsi Ergüneş-haz. M. Nedim Tan), İstanbul: İz, 2011, pp. 16, 17—hazırlayanın girişi—.

5 For the follow up to the source relationship between the two works see Yurd-Kaçalın, pp. 305-327.



his style, fields such as fiqh, hadith, tafsir and kalam all demonstrate a totality that will not exclude sufi activity according to the point of view and that rather it will provide a potential method of presenting and understanding the world of tasawwuf's meaning.⁶ In this style of Ak Shams al-Din, we can see the spiritual understanding he inherited from Haji Bayram Vali as much as the decisiveness of Suhrawardi, the writer of *Awarif*, with whom he puts forward the connection of lineage. In this regard, due to the fusion of madrasa knowledge of that century and the existing tasawwuf memory and thus as the tangible documentation of the continuity in tasawwuf, it is an important text with methodological extensions that can be read in depth.

In the *Risala al-Nuriyya*⁷, which completes *Daf al-Matain* and which was probably presented mixed together due to a shared aim, we see an Ak Shams al-Din that aimed to avert the misunderstandings that are born from the understanding of tawhid in tasawwuf. The work takes tawhid al-zati, meaning the unity of God as

both ma'bud (One to whom everyone prays) and rab (Lord) and as vujud (being) and truth, as its topic, which is the point where sufis are accused of ruining unity and distorting the intention of religion. But Ak Shams al-Din is endeavoring to prove that for sufis there is nothing strange to be found in this topic which strains the human mind. As he does this, he takes refuge in the world of meaning of the texts sown by the memory of tasawwuf which he inherited.

What grabs the attention in *Risala al-Nuriyya* is that it is a response to the condemnation by sufis themselves of the language and temperament of unity whose translation Ibn Arabi took on. Ak Shams al-Din's sole goal in his *Risala al-Nuriyya* is to start from the shape and composition of being and to go into its inside and essence; not content with this to head towards the reality and original of things; in the end, to conclude with submissiveness in the face of the absolute truth—meaning from the outer to the inner and from there to the inner of the inner, to the point that is the aim of the path of tasawwuf which goes until the secret and reality and to prevent the dissolutions that might occur at this point (vr. 89^a). Therefore this work carries the purpose of convincing the

6 For the works belonging to different fields throughout the work see Yurd-Kaçalin, p. 18.

7 For the works belonging to different fields throughout the work see Yurd-Kaçalin, p. 18.



audience that is within tasawwuf. As a matter of fact, Ak Shams al-Din emphasizes that there is no actual separation that could occur between the enlightened who have realized the final levels of unity. The summary of the method used by Ak Shams al-Din in the *Risala al-Nuriyya* is to refer to the statements sufis have made supporting each other through their words on unity, and thus to put forward an assertion of validity by taking refuge in the steadfastness of the existing memory of tasawwuf. Because to accuse or refuse just one of the sufis on any of the topics who are remembered by name and whose words are quoted, just as the denial of one prophet is the denial of all others, is in reality to accuse and refuse all of the other sufis as well (v. 87^a).

In this work Ak Shams al-Din, appearing to us as a relator, probably chose the most appropriate of the texts he had read, taught, and listened to for many years and by presenting them to his audience has actually formed a serious guide of reference works. Ibn Arabi, Abu Talib al-Makki, Abdullah Ansari Haravi, Abd al-Razzak Kashani, Abd al-Karim Kushayri, Abd al-Malik Daylami and Tahir ibn Ali are the writers of renown first mentioned by Ak Shams al-

Din (vr. 86^b, 87^a). Especially in the lines on the recognition of unity, it is observed that Haravi's *Manazil al-Sairin* and Tilemsani and Kashani's commentaries on this work are distinctive.⁸ Ak Shams al-Din makes the introduction to his work by quoting from Haravi's writings on the dissolution of the servant in the Truth and Truth's unity with the servant together with the wide explanations by its commentators. Therefore the sections of *Manazil* called truths and endings are the sources of inspiration for *Risala al-Nuriyya*. But Ak Shams al-Din is not just a regular quoter. He does not simply relate the sentences one by one, but rather widens or lessens them and makes explanations according to the probable expectations and questions of his audience. His use of couplets from the *Masnavi* when relating the levels of unity from the *Manazil* and from its commentaries and thus giving it a wider perspective is a good example of this.⁹ Another attention-grabbing

8 For example see *Risâletü'n-Nûriyye*, vr. 89^a vd. Krş. *Menazilu's-Sâirin -Tasavvufia Yüz Basamak-* (haz. Abdürrezzak Tek), Bursa: Emin Yay., 2008, p. 142; Tilemsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirin* (thk. Abdülhâfiz Mansur), Tunus: Dârü't-Türkî, 1989, pp. 569-573; Kâşânî, *Şerhu Menazili's-Sâirin* (tahk. Muhsin Bidârfer), Tahran: İntişârât-ı Bidâr, 1994, pp. 574-578.

9 *Risâletü'n-Nûriyye*, vr. 94^a. Krş. Ahmed Avni



example of the distinctiveness of the *Manazil* in *Risala al-Nuriyya* is the *qasida* written in verse by one of Ak Shams al-Din's students, Abd al-Rahim Karahisari, on the chapters of the *Manazil* (vr. 96^a). It is obvious that this *qasida*, which starts with the lines,

Lo wayfarer, it has been transferred
through the masters that the goal is
hundreds,

Make sure to begin in accordance to
the order.

*Menâzil yüzdür ey sâlik meşâyıhdan
rivâyet kıl*

Alâ tertîb nazmınca gelen şeyi bidâyet kıl

was written with the guidance of Ak Shams al-Din.¹⁰

Risala al-Nuriyya is a text that gives special importance to the transmission of sufi statements that tell of the unequivocalness of truth and that reveal the reality of unity. As a matter of fact, it is observed that the sayings wherein great wisdom is sung by Bayazid Bistami and Junayd Baghdadi are transmitted by Ak Shams al-Din without any additions (vr. 98^b vd.). Another subject that draws attention

at this point is that Ak Shams al-Din, in addition to *Manazil* and its commentaries, refers especially to *Qut al-Qulub* as well. As far as can be understood, the sufi texts that tell of the first periods of tasawwuf and the metaphysical style that was shaped after Ibn Arabi formed a totality for Ak Shams al-Din where they explained and completed each other. This is why we frequently see him making cross-references, including works on the ethics of tasawwuf along with texts that consider the high issues of tasawwuf.

Risala al-Nuriyya, because it has the aim of presenting the immensity of the topic that its audience faces, contains examples of all types of sufi writing in all of its width. In addition to the classics we have listed above, Ak Shams al-Din also especially refers to Farid al-Din Attar's poetic works as well. He quotes at length from Attar's *Mantiq al-Tayr*, *Asrarnama*, *Musibatnama*, and other odes and couplets (vr. 128^b-130^b). Mawlana is also among the Sufis to whom Ak Shams al-Din pays special attention and gives lengthy spaces for his couplets (vr. 131^a-135^b). Avhad al-Din Kirmani and Muhammad Shirin Maghribi, two Sufis known for their poetic sayings, are also included in

Konuk, *Mesnevi-i Şerif Şerhi* (haz. M. Tahralı vd.), İstanbul: Kitabevi, 2010, V, p. 453, 454.

10 For the entire poem see Yurd-Kaçalin, p. 34, 35.



this work through their couplets carrying the scent of unity (v. 136^a vd.). In Turkish, in addition to his student Abd al-Rahim Karahisari's poem written in verse on the chapters of *Manazil*, he also quotes at length from Ashiq Pasha's verses (vr. 136^b-137^a). From Ak Shams al-Din's perspective, the purpose of all of these quotes is to familiarize his audience with the scent of unity and to show that Truth's unity in presence and reality is a principle shared by and lived among sufis. The level talked about by Ak Shams al-Din is a level at which duality is void, a friendship with Truth gives solutions, where will and Truth is born in being, and where in the end the possibility to know Truth from Truth is given to humans and where the truths hidden in humans is given the opportunity to appear in infinite forms (vr. 138^a vd.).

To conclude, in the *Risala al-Nuriyya*, Ak Shams al-Din has put forward a serious method in the understanding and relation of tasawwuf by way of the teaching he received from Haji Bayram Vali and the protection of the writing from his ancestor Abu Hafs Suhrawardi, adding the style of Abd al-Razzak Kashani--renowned representative of the school of Ibn Arabi--from which he was inspired; he has striven

to deepen the understanding of his audience by magnanimously relating examples from this memory which he inherited. When looked at from today, the portion that we are to get for ourselves from this method is as follows: when looked at from outside tasawwuf as a doctrine and culture has been accused of rootlessness, perversion, and deviousness, sounded out as mistaken as a whole and generally religious justifications brought forward while doing this. Today we see that those who want to leave out tasawwuf by accusing it are using the same reasoning methods and even the same justifications. Therefore, even though Ak Shams al-Din's *Daf al-Matain* and *Risala al-Nuriyya* seem far away from today in terms of style and manner, in terms of content and purpose it contains qualities that directly interest us today. The way in which the connection between God and human should be built, the possibility and impossibility of the human to reach reality, the place of the world in finding God and the debates that turn about the essentiality of humans, are all topics that shoulder a weighty history in terms of their intellectual connotations in each Muslim culture.



When seen today, the idea that many of the customs of the tariqats that can actually be thought of in the framework of adab and rules carries a folkloric quality and that they only contain certain historical elements is a view that is pervasively accepted, we feel that when Ak Shams al-Din and the sufis whose heritage he took on are read that all of these practices have a meaning and that these meanings form indicators for the levels of connection between this meaning and the human. Because a sufi cannot be thought of separately from their purpose. Their words and practices are significant through their trend. Since what is headed towards is reality, it is clear that every practice and acceptance will give off a scent of this reality. After all, tasawwuf is connected in its beginning to the capacity of the student, in its middle to the glance and favor of the master, and in its last level to the appearance of ecstasy. What has been done in the name of tasawwuf and the things that have been written and said by Sufis are nothing other than different appearances specific to these three levels.