

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



**İSLAM DÜŞÜNCESİNDE MARİFETU'N-NEFS VE
MARİFETULLAH İLE İLİŞKİSİ**

DOKTORA TEZİ

Danışman Hazırlayan
Prof.Dr. Hamdi ONAY Mehmet Şefik ARSLAN

MALATYA - 2026

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

**İSLAM DÜŞÜNCESİNDE
MARİFETU'N-NEFS VE MARİFETULLAH İLE İLİŞKİSİ**

DOKTORA TEZİ

HAZIRLAYAN
Mehmet Şefik ARSLAN

DANIŞMAN
Prof. Dr. Hamdi ONAY

MALATYA - 2026

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK

Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Usul ve Esasları'na uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada; tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi, bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir, aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim. Bu çalışmanın, alana mütevazı bir katkı sunmasını temenni ederim.



ÖZET

Marifetu'n-nefs yani kendini tanıma, tarih boyunca düşünürlerin dikkatini çeken; felsefî, dinî öğretilerde merkezi bir konuma sahip olan bir ilkedir. Hikmet ve irfan ehli, ayetler ve hadisler ışığında “*Kendini tanıyan, Rabb'ini tanır*” prensibini temel alarak, marifetu'n-nefsi marifetullah'ın anahtarı olarak sunmuşlardır. Bu anlayışa göre insanın kendi hakikatini tanıması, Rabb'ine ulaşmanın en yakın, en doğru ve hatta tek yoludur.

Kendini tanıma süreci, ruh, nefis, kalp ve akıl gibi emir âleminden ‘halk âlemine uzanan farklı mertebeleri kapsayan; tecrübî, aklî, keşfî ve vahyî gibi âfâkî ve enfûsî yöntemleri içeren bir yolculuktur. Bu yolculuğun esası, nefsin tezkiyesi, kalbin kötü huylardan arındırılması, ilahî maarifle nurlandırılması ve Allah'tan gayrisından temizlenmesidir. Bu arınma, kişiyi sürekli bir teveccühle Allah'a yöneltir ve nihayet fenâ hâline ulaştırır.

Bu mertebeye varan kişi, Allah'ın mutlak nur ve mutlak zahir olduğunu; her idrakinin ancak onun vasıtasıyla mümkün olduğunu; hatta kendini bile ancak onunla tanıyabileceğini kavrar. Bu kimse, kendisiyle Rabb'i arasında perde olmadığını; perdenin sadece kendi nefsi olduğunu anlar. Böylece tüm varlıkların fakr içinde bulunduğunu, yalnızca Allah'ın mutlak ganî ve kudret sahibi olduğunu idrak eder. Sonunda tüm kâinat ona ilahî ayetlerin tecellîgâhı olarak görünür.

Bu çalışma, felsefî ve dinî bir perspektifle, başka bir tabirle akıl ve vahiy penceresinden marifetu'n-nefsden maksadın ne olduğunu ve marifetullah ile ne tür bir ilişkisinin olduğunu araştırmaktadır. Araştırmanın çıkış noktası, marifetu'n-nefsin ontolojik, epistemolojik ve metafizik boyutları bulunan müstakil bir ilim dalı olduğudur. Çalışmamız marifetu'n-nefsi konu edinen sistematik bir araştırma olarak literatürdeki boşluğu doldurmayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Marifetu'n-nefs, Marifetullah, Nefis, Ruh, Kalp, Akıl.

ABSTRACT

Ma'rifat al-nafs, that is, self-knowledge, is a principle that has attracted the attention of thinkers throughout history and has held a central position in philosophical, gnostic ('irfānī), and religious teachings. The people of wisdom and gnosis, based on the principle “*Whoever knows himself/ his soul has known his Lord*” derived from verses and hadiths, have presented *ma'rifat al-nafs* as the key to *ma'rifat Allāh*. According to this view, knowing one's own reality is the closest, most correct, and even the only path to reaching one's Lord.

The process of self-knowledge is a journey that includes different levels extending from the realm of command to the realm of creation -such as the spirit, the soul, the heart, and the intellect- and outward and inward methods such as experiential, rational, unveiling (*kashfī*), and revelatory (*wahyī*) approaches. The essence of this journey is the purification of the soul, the cleansing of the heart from bad morals, its illumination with divine knowledges, and its purification from all other-than-God. This purification continually turns the person toward God and ultimately leads to the state of *fanā'*.

One who reaches this level realizes that God is the absolute Light and the absolute Manifest; that every act of cognition is possible only through Him; and that even self-knowledge is possible only through Him. He understands that there is no veil between himself and his Lord, and that the veil is only his own soul. Thus, he comprehends that all beings are in absolute poverty and that only God is the absolute Rich and Possessor of power. Finally, the whole cosmos appears to him as the locus of manifestation of divine signs. This is exactly the reality of *ma'rifat al-nafs*.

For this purpose, the present study examines, from a philosophical, gnostic, and religious perspective -namely, through the lenses of intellect, witnessing (*shuhūd*), and revelation- what is meant by *ma'rifat al-nafs* and what kind of relationship it has with *ma'rifat Allāh*. The study is based on the premise that self-knowledge is an independent field with ontological, epistemological, and metaphysical dimensions. Accordingly, it aims to fill a significant gap in the literature through a thematic and systematic investigation of *ma'rifat al-nafs*.

Keywords: Ma'rifat al-nafs, Ma'rifat Allāh, self-knowledge, soul, spirit, heart, intellect.

İÇİNDEKİLER

<i>BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK</i>	<i>i</i>
<i>ÖZET</i>	<i>ii</i>
<i>ABSTRACT</i>	<i>iii</i>
<i>ÖN SÖZ</i>	<i>1</i>
<i>GİRİŞ: ÇALIŞMANIN NİTELİĞİ</i>	<i>4</i>
1. ÇALIŞMANIN TANIMI ve İÇERİĞİ.....	4
2. ÇALIŞMANIN ANA TEMASI ve AMACI.....	5
3. ÇALIŞMANIN GEREKLİLİĞİ ve ÖZGÜN DEĞERİ	7
4. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ, SINIRLARI	7
5. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	8
5.1. Marifetin Tanımı.....	9
5.2. Marifetin İmkânı ve Önemi	11
5.3. Marifetin Araçları.....	11
5.4. Marifetin Kısımları.....	12
5.5. Marifetin Yolları.....	13
5.6. Marifetin Yöntemleri ve Marifet Türleri	15
<i>1. BÖLÜM: MARİFETU’N-NEFSİN TEMELLERİ</i>	<i>21</i>
1.1. MARİFETU’N-NEFS İLMİNİN ÖZELLİKLERİ	22
1.1.1. MARİFETU’N-NEFSİN YAKIN İLİMLERLE İLİŞKİSİ	23
1.1.1.1. Psikoloji.....	23
1.1.1.1.1. Çağdaş Psikoloji’deki Krizler	24
1.1.1.2. Antropoloji	27
1.1.1.2.1. Çağdaş Antropoloji’deki Krizler	28
1.1.1.3. İlmu’n-Nefs.....	29
1.1.1.3.1. İlmu’n-Nefs’teki Sınırlılıklar	30
1.1.2. MARİFETU’N-NEFS İLMİNİN MAHİYETİ.....	31
1.1.2.1. Marifetu’n-Nefs (Kendini Tanıma) İlminin Tanımı.....	31

1.1.2.1.1. Marifetu'n-Nefs İlminin Ayrıcalıkları	33
1.1.2.2. Modern Benlik Krizinde Marifetu'n-Nefs İlmi.....	35
1.1.2.3. Marifetu'n-Nefs İlminin Mezkûr İlimlerle İlişkisi	36
1.1.2.4. Marifetu'n-Nefs İlminin Zarureti ve Arka Planı.....	38
1.2. MARİFETU'N-NEFSİN İMKÂNI ve GEREKLİLİĞİ.....	41
1.2.1. MARİFETU'N-NEFSİN İMKÂNI	41
1.2.1.1. Nefis ile Allah'ı Tanımanın İmkânsızlığını Savunan Görüşler.....	41
1.2.1.1.1. Şüphecilik (Septisizm) Kuramı	41
1.2.1.1.2. İmtina ve Tenzih Kuramı	43
1.2.1.2. Kapasite ve Mertebeye Göre Nefis ile Allah'ı Tanımanın Alanı	50
1.2.2. MARİFETU'N-NEFSİN GEREKLİLİĞİ.....	54
1.2.2.1. Bilgi Kuramı ve Teoride Marifetu'n-Nefsin Ontolojik Gerekliliği..	54
1.2.2.2. İdeal Kuramı ve Pratikte Marifetu'n-Nefsin Epistemolojik Gerekliliği	56
1.3. MARİFETU'N-NEFSİN ÖNEMİ.....	60
1.3.1. MARİFETU'N-NEFSİN FELSEFEDEKİ ÖNEMİ	60
1.3.1.1. Marifetu'n-Nefsin Batı Felsefesindeki Önemi.....	60
1.3.1.2. Marifetu'n-Nefsin İslam Felsefesindeki Önemi	65
1.3.2. MARİFETU'N-NEFSİN DİNLERDEKİ ÖNEMİ	68
1.3.2.1. Marifetu'n-Nefsin Geçmiş Dinlerdeki Önemi	69
1.3.2.2. Marifetu'n-Nefsin İslam Dinindeki Önemi	75
1.3.2.2.1. Tanrı Bilimi ve İman.....	77
1.3.2.2.2. Mead Bilimi ve Ahirete İman	80
1.3.2.2.3. Nübüvvet Bilimi ve Peygamberliğin Tasdiki	81
1.3.2.2.4. Kur'an Bilimi ve Hükümlerine Uyma	82
1.3.2.2.5. Ahlak Bilimi ve Birey Eğitimi (Kendini Islah Etme)	84
1.3.2.2.6. Toplum Bilimi ve Halkın Hidayeti (Toplumu Islah Etme).....	85
1.3.2.2.7. Dünya Bilimi ve Cihanı Geliştirme (Dünyayı Islah Etme)	89
1.4. MARİFETU'N-NEFSTE YOL ve YÖNTEM	93
1.4.1. MARİFETU'N-NEFS YOLCULUĞU.....	93
1.4.2. MARİFETU'N-NEFSİN HEDEFİ.....	98

1.4.3. MARİFETU’N-NEFSİN YOLU.....	101
1.4.3.1. Marifetu’n-Nefsin Zamanı ve Mesafesi	103
1.4.4. MARİFETU’N-NEFSİN YÖNTEMİ.....	104
1.4.4.1. Marifetu’n-Nefsin Âfâkî ve Enfûsî Yöntemleri.....	105
1.4.4.2. Marifetu’n-Nefsin Gereği.....	108
1.4.4.3. Marifetu’n-Nefsin Aracı ve Azığı	112
2. BÖLÜM: MARİFETU’N-NEFSİN HAKİKATİ ve MERTEBELERİ.....	114
2.1. TARİHSEL SEYRİNDE NEFİS BİLİMİ	116
2.1.1. BATI FELSEFESİNDE NEFİS İLE İLGİLİ MESELELER:	116
2.1.2. İSLAM FELSEFESİNDE NEFİS İLE İLGİLİ MESELELER	120
2.1.2.1. Nefsin Hudûsu-Kıdemi ve Bekâsı-Fenâsı Hakkındaki Görüşler....	122
2.2. NEFİS HAKİKATİ	134
2.2.1. NEFSİN TANIMI	134
2.2.2. TEORİK YÖNÜYLE NEFSİN MERTEBELERİ.....	135
2.2.3. AMELÎ YÖNÜYLE NEFSİN MERTEBELERİ	138
2.3. RUH HAKİKATİ.....	143
2.3.1. RUHUN KULLANIM YERLERİ ve MİSDAKLARI.....	144
2.3.2. RUHUN HAKİKATİNİN ANLAMI.....	145
2.3.3. RUHUN MERTEBELERİ.....	148
2.3.4. RUH ve NEFİS İLİŞKİSİ	150
2.4. KALP HAKİKATİ.....	153
2.4.1. KALBİN ANLAMLARI	153
2.4.2. KALBİN TÜRLERİ	154
2.4.3. KALP ve NEFİS İLİŞKİSİ.....	156
2.4.4. KALBİN ASIL GÖREVİ.....	159
2.4.5. KALP ve VİCDAN İLİŞKİSİ.....	162
2.5. AKIL HAKİKATİ.....	164
2.5.1. AKLIN GENEL ANLAMI	164
2.5.2. KUR’AN’DA AKLIN ÖZEL ANLAMI	165
2.5.3. AKIL ve NEFİS İLİŞKİSİ.....	168

2.5.4. NEFSİN KUVVELERİ ve AKLIN MERHALELERİ.....	169
3. BÖLÜM: MARİFETU'N-NEFS ve MARİFETULLAH İLİŞKİSİ	174
3.1. MARİFETU'N-NEFSİN MARİFETULLAH'A ÖNCELİĞİ.....	174
3.1.1. MARİFETU'N-NEFSİN MARİFETULLAH'A ÖNCELİĞİNİN BURHANÎ TAHLİLİ	175
3.1.2. MARİFETU'N-NEFSİN MARİFETULLAH'A ÖNCELİĞİNİN İRFANÎ TAHLİLİ.....	176
3.1.3. MARİFETU'N-NEFSİN MARİFETULLAH'A ÖNCELİĞİNİN DİNÎ TAHLİLİ.....	178
3.2. MARİFETU'N-NEFS AYNASINDA MARİFETULLAH	184
3.2.1. NEFSİN HUDÛSU ve TECERRÜDÜNÜN MARİFETİ	186
3.2.2. NEFSİN TEDRİCÎ HAREKETİNİN MARİFETİ	186
3.2.3. NEFSİN BEDEN ANATOMİSİNİN MARİFETİ	187
3.2.4. NEFSİN TEDBİRİNİN MARİFETİ.....	189
3.2.5. NEFSİN BEDENLE İRTİBATININ MARİFETİ	191
3.2.6. NEFSİN KABİLİYETİNİN MARİFETİ	192
3.2.7. NEFSİN SÜBÛTÎ SIFATLARININ MARİFETİ.....	193
3.2.8. NEFSİN MENFÎ SIFATLARININ MARİFETİ.....	195
3.2.9. NEFSİN SELBÎ SIFATLARININ MARİFETİ	197
3.2.10. NEFSİN İZAFÎ SIFATLARININ MARİFETİ.....	198
3.2.11. NEFSİN HAYAT ve MEMATININ MARİFETİ	198
3.2.12. NEFSİN VAHDETİNİN MARİFETİ	201
3.2.13. NEFSİN MALULİYETİ ve VARLIKSAL FAKRININ MARİFETİ .	203
3.2.14. NEFSİN KUŞATICILIĞI ve BİRLİKTELİĞİNİN MARİFETİ.....	205
3.2.15. NEFSİN ZAHİR ve BATIN OLUŞUNUN MARİFETİ.....	207
3.2.16. NEFSİN YÜCELİĞİ, DÜŞÜKLÜĞÜ, UZAKLIĞI ve YAKINLIĞININ MARİFETİ.....	209
3.2.17. NEFSİN CÂMİİYETİNİN MARİFETİ	211
3.2.18. NEFSİN FAİLİYETİNİN MARİFETİ.....	214
3.2.19. NEFSİN FİİLLERİNİN ZATÎ HUZURUNUN MARİFETİ.....	216
3.2.20. NEFSİN FITRATININ MARİFETİ	218

3.2.20.1. Tanrı Bilinci ve Allah'ı Tanımanın Fitrî Oluşu	219
3.2.20.2. Tanrı Arayışı ve Allah'a Tapmanın Fitrî Oluşu	223
3.2.21. NEFSİN RABB'İYLE MÎSAKININ MARİFETİ	228
3.2.22. NEFSİN HİLAFETİNİN MARİFETİ	237
3.2.23. NEFİSLERİN EN YETKİNİ İNSAN-I EKMEL'İN MARİFETİ	240
3.3. ZITLARIN CEM'İNİN AMELÎ MARİFETİ	249
3.3.1. ALLAH'IN ŞİDDETLİ ZUHUR İLE GİZLİLİĞİ	249
3.3.2. NEFSİN HAK İLE BEKÂSINDA FENÂSİ (LİKÂULLAH).....	252
<i>SONUÇ</i>	260
<i>KAYNAKÇA</i>	273

ÖN SÖZ

“Kendini tanıma”, “Yaratıcı’yı tanıma” ve “âlemi tanıma” başlıkları, insan düşüncesinin başlangıcından itibaren temel bir üçlü eksen oluşturmuş; insanlığın en köklü soruları ve entelektüel yönelimleri büyük ölçüde bu çerçevede şekillenmiştir. Bu üçlü içinde “kendini tanıma”, insanın öncelikle kendi varlığının hakikatini keşfetme arzusundan dolayı müstesna bir yere sahiptir. Bununla birlikte kendini bulma ve varlığın anlamını idrak etme, Yaradan’ı ve âlemi tanımaktan bağımsız değildir.

İslamî rivayetlerde ve hikmet literatüründe kendini tanıma; “hikmetlerin en üstünü”, “ilmin gayesi” ve “en büyük başarı” olarak nitelenmiş, kendinden gafil olma ise “en büyük cehalet” sayılmıştır. Kur’an’da nefse yönelmeyi emreden, ilahî marifetin enfûsî tecellîlerle elde edileceğini bildiren ve Allah’ı unutmanın insanın kendisini unutmasıyla sonuçlandığını vurgulayan ayetler, marifetu’n-nefsin merkezî konumunu açıkça ortaya koymaktadır. Bu çerçevede “Kendi nefsin tanıyan Rabb’ini tanımıştır” rivayeti, hikmet ve irfan geleneğinde temel bir ilke hâline gelmiştir.

Bununla birlikte, nefis marifetinin önemi ve marifetullah ile ilişkisi üzerine çok sayıda eser bulunmasına rağmen, bu alanda bütüncül, kuşatıcı ve sistematik bir çalışmanın eksikliği dikkat çekmektedir. Uzun yıllara yayılan araştırmalarım süresince, konuyu bütüncül bir tarzda ele alan müstakil bir incelemeye rastlanmamıştır. Bu durum, marifetu’n-nefs alanında çalışan araştırmacıları çok sayıda temel soruyla baş başa bırakmaktadır. Söz konusu sorular, ilmî ve akademik hayata adım attığım ilk dönemlerden itibaren zihnimi meşgul etmiş; bu ilgi ve merak, zamanla kalıcı bir araştırma yönelimine dönüşerek, akademik çalışmalarımın merkezine yerleşmiştir. Bu doğrultuda, lisans düzeyinde daha çok yüzeysel ve sınırlı çerçevede ele alınan araştırmalar, yüksek lisans safhasında teorik derinliği artırılmış bir seviyeye taşınmaya gayret edilmiştir. Ancak bu süreçte, marifetu’n-nefs konusunun kapsamı dikkate alındığında, mevcut çalışmaların birçok açıdan geliştirilmesi ve tamamlanması gerektiği kanaatine ulaşılmıştır. Bu farkındalık, doktora aşamasında araştırmanın kapsamını genişletmeyi, ele alınan konuları çeşitlendirmeyi, meseleleri daha sistematik bir yapı içerisinde yeniden incelemeyi gerektirmektedir. Bu sebeple hem klasik hem de çağdaş kaynaklara daha yoğun ve eleştirel bir şekilde müracaat etmeyi zorunlu kılmıştır. Bunun sonucunda doktora aşamasında, önceki çalışmalarda tespit edilen eksiklikler ve

metodolojik yetersizlikler giderilerek, daha derinlikli, bütüncül ve sistematik bir araştırma ortaya konmaya gayret edilmiştir.

Bu soruların başında, “kendini tanıma”dan ne anlaşılması gerektiği gelmektedir. Peygamberler, filozoflar, ârifler ve düşünürler bu çağrışı farklı anlamlar yükleyerek dile getirmiştir. Bu yaklaşımlardan hangisi hakiki marifetu’n-nefsi ifade etmektedir? Modern disiplinler olan psikoloji, antropoloji ve benzeri alanlar bu hakikate ulaştırabilir mi? Aynı şekilde “benlik” gerçekten tanınabilir midir, tanınabiliyorsa sınırı nedir ve neden bu denli hayati bir öneme sahiptir? İnsan tek boyutlu bir varlık mı, yoksa çok katmanlı bir hakikate mi sahiptir? “Nefis”, “ruh”, “kalp” ve “akıl” kavramları aynı gerçeği mi ifade eder, yoksa farklı mertebeleri mi göstermektedir? Kendini tanımanın Allah’ı tanımaya önceliği hangi temellere dayanmaktadır ve nihayet gerçek marifetullah ve likâullah’a nasıl ulaşılabilir?

Bu çalışma, söz konusu sorulara dağınık, muğlak ve tartışmacı bir üsluptan uzak; açık, sistematik ve bütüncül cevaplar sunmayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda eser üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Marifetu’n-nefs ilminin temel konuları olan mahiyeti, sınırları, özellikleri ve diğer ilimlerle ilişkisi incelenmiş; ardından kendini tanımanın imkânı ve ontolojik-epistemolojik zorunluluğu temellendirilmiştir. Devamında, marifetu’n-nefsin insanlık düşüncesindeki yeri ile dinî-felsefî geleneklerdeki merkezi rolü ve önemi ortaya konulmuş; ardından kendini tanıma yolculuğunun hedefi, yöntemi ve şartları ele alınmış; marifetu’n-nefsin nihai amacının marifetullah olduğu, bunun da mâsivâdan yüz çevirme, ihlâs, takvâ ve sürekli zikirle mümkün olduğu gösterilmiştir. İkinci bölümde nefsin hakikati ve mertebeleri incelenmiş; insanın emir ve ‘halk âlemleri arasında uzanan çok katmanlı bir varlık olduğu, ruh, nefis, kalp ve aklın bu bütünlük içinde farklı mertebeleri temsil ettiği açıklanmıştır. Son bölümde ise marifetu’n-nefs ile marifetullah arasındaki zorunlu ilişki felsefe, irfan ve Kur’an perspektiflerinden ele alınmış; ardından “nefis” aynasına bakarak insanın kendisi ile Rabb’i arasındaki ilişki teorik ve pratik boyutlarda analiz edilmiş ve Hz. Muhammed (s.a.) en kâmil insan ve Hak ile halk arasındaki en yüce vasıta olarak değerlendirilmiştir.

Çalışmada, marifetlerin esasının huzûrî ve şuhûdî bilgiye dayandığı, Allah’ın hakikî marifetinin ancak doğrudan müşâhede ile mümkün olduğu ve bunun yolunun nefsi tezkiye etmekten geçtiği vurgulanmıştır. Bu bağlamda marifetu’n-nefsin nihai gayesi, nefsin kendinden fânî olup Allah ile bâkî kalması, yani likâullah olarak

açıklanmıştır. Bu hedefe ancak tecliye, tahliye, tehliye ve fenâ mertebeleri aşılma suretiyle ulaşılabileceği savunulmuştur.

Eser boyunca konular arasında mantıksal süreklilik korunmuş; her bölüm önceki bölümlerin devamı olacak şekilde kurgulanmıştır. Marifetu'n-nefs, kendine özgü niteliklere sahip müstakil bir ilim dalı olarak değerlendirilmiş; tali meselelerden özellikle kaçınılmış, gerekli görülen noktalar dipnotlarla desteklenmiştir. Yöntem olarak analitik, betimleyici, tefsirî ve yer yer karşılaştırmalı yaklaşımlar benimsenmiştir. İbni Arabî, Molla Sadrâ ve Allâme Tabatabaî başta olmak üzere klasik ve çağdaş kaynaklardan istifade edilmiş; ancak Kur'an-ı Kerim çalışmanın merkezine alınmıştır. Bu yönüyle eser, marifetu'n-nefs eksenli tematik bir tefsir olarak da değerlendirilebilir.

Bütün bunlara rağmen, konunun derinliği karşısında bu çalışmanın eksikliklerden hâli olmadığını kabul ediyor; maksadımızın kendi inancımızı pekiştirmek ve marifetullah yolcularına mütevazı bir katkı sunmak olduğunu ifade ediyoruz. Bu çalışmanın ortaya çıkmasında katkısı bulunan, gerek rehberlik, teşvik, uyarı ve öneri, gerek kaynak tanıtımı ve temini yoluyla yardımcı olan herkese içten teşekkür etmeyi vazife bilir; başta doktora süreci boyunca birikimlerinden istifade ettiğim danışman hocam sayın Prof. Dr. Hamdi ONAY olmak üzere ilmî ve akademik hayatım boyunca bana ilimle değer katan, ilim ve irfan yolculuğumun kılavuzları tüm değerli hocalarıma en içten şükranlarımı sunar; başarı ve hakiki saadet dileklerimi arz ederim.

GİRİŞ: ÇALIŞMANIN NİTELİĞİ

1. ÇALIŞMANIN TANIMI ve İÇERİĞİ

“Marifetu’n-nefs”, kendini tanıma ve bilme, geçmişten günümüze insanoğlunun ilgisini çeken ve birçok düşünürün zihnini meşgul eden temel konulardan biridir. Aynı şekilde kendini tanımaya davet ve “Kendini tanı ki, Rabb’ini tanıyasın” ve “Yaratıcı’ndan gafil olma ki, kendinden gafil olursun” düsturu, ilahî öğretilerin başıdır. Üstelik ayetler ve hadis-i şeriflerin nazarında, “kendini tanıma” olgusu birçok dinî maarifin anlaşılmasında temel bir anahtar işlevi görmektedir ve Hakk’ı tanımayla sıkı bir ilişkisi vardır ve “*Kendini tanıyan, Rabb’ini de tanır*” hadis-i şerifinin hükmü gereği Rabb’in marifetine yönelten kesin bir kılavuz niteliğindedir.

O hâlde, kendini tanıma bahsinde fevkalade önem arz eden soru şudur: Kendini tanımayla iştigal etmenin gerekliliği nedir?

Buna göre konunun asıl problematiği; felsefî, irfanî ve dinî perspektifle veya bir başka tabirle akıl, şuhûd ve vahiy penceresinden marifetu’n-nefsden maksadın ne olduğu ve marifetullah ile ne tür bir ilişkisinin olduğu veya marifetullah’a ne şekilde kılavuz olduğudur. Kısaca, kendi/öz benlik nasıl tanınabilir ve bu yoldan yüce yaratıcıyı tanıma ve ona ulaşma nasıl olabilir?

İnsanoğlunun kendini tanımaya ve anlamaya yönelik bu arayışı farklı din, düşünce ve ilimlerde ele alındığı için farklı yönlerden birçok soruyu da beraberinde getirmekte ve konunun asıl problematiği başka sorulara da kapı aralamaktadır. Bu bağlamda aşağıdaki soruların da her birine net cevapların verilmesi marifetu’n-nefs hakikatine ulaşılması bakımından gerekli görünmektedir:

Marifetu’n-nefs ilmi hususunda hangi tarif ve beyan doğrudur ve diğer benzer ilim dallarıyla (Psikoloji, Antropoloji, Felsefî İlmu’n-nefs) arasındaki farklar nelerdir? “Kendi”nin ve yaratıcısının tanınabilirliğine delil var mıdır (aklî ve naklî)? Ve eğer tanıyabilme mümkün ise ve muhal değil ise ne gerekliliği vardır ve ne kadar tanınabilirler? Kendini tanımaya dinler içerisinde niçin bu kadar önem arz edilmektedir ve ehemmiyetinin sırrı neydedir? Kuranî bakışla kendini tanımanın hedefi ve maksadı nedir ve hangi yol ve yöntemle “kendi” tanınabilir? “Kendi”den kasıt nedir? İnsanın zahirî ve batınî boyutları arasında nasıl bir bağ vardır? İnsanın “emir ve melekût âlemi”

ile “halk ve mülk âlemi”ndeki özellikleri nelerdir? “Nefs”, “ruh”, “kalp” ve “akıl” kavramları arasındaki farklar ve ilişkiler nelerdir? Aynı şekilde bunların her birindeki mertebeler nelerdir ve bu mertebelerin arasındaki uyum ne şekildedir? Marifetu’n-nefs, niçin marifetullah’a ulaşmanın yoludur ve (felsefî, irfanî ve dinî açıdan) marifetullah’a takaddümünün sebebi nedir? Marifetu’n-nefsin marifetullah’la olan irtibatları nedir ve nihayetinde marifetullah’a ve likâullah’a nasıl nail olunabilir?

Bu çalışma, söz konusu sorulara uygun, net ve doğru cevaplar bulmaya çalışarak insanlığın hakikat arayışına ve evrensel gerçeklikleri keşfetme merakına özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

2. ÇALIŞMANIN ANA TEMASI ve AMACI

Ayet ve hadisler ile büyük filozof ve âriflerin sözleri ışığında ortaya çıkan değerlendirmeler sonucunda “kendini tanıma”nın neticesinin “Yaratıcı’sını tanıma” olduğu ve kişiyi marifetullah’a ve likâullah’a ulaştıran en yakın, en iyi, en doğru ve hatta tek yolun “marifetu’n-nefs” olduğu anlaşılmaktadır.

Bu sebeple, bütün çabasını kendini-özünü tanıma yolunda sarf eden insanın, hiçbir şeyi kaybetmediği gibi, bilakis kemalinin en yüce derecelerine ve yaratılış amacına kavuşmuş olduğu görülmektedir.

İnsan, -içerisinde her meyvenin özü bulunan bir macun misali- bütün imkân âlemlerinden bir numune taşır ve kendisinde tüm ilahî isimler ve sıfatların bir izini barındırır. O, en güzel yaratıcının kendi eliyle yazdığı bir kitap, ruhundan üflediği bir mahlûk, göklerde ve yerde kendine halife kıldığı bir varlıktır. Buna göre, insanın kendine olan marifeti ve bilgisi ne kadar daha fazla ve derin olursa, öyle ki kendi varlığının hakikatine ne kadar şeffaf ve perdesiz bir şekilde (huzûrî ve şuhûdî ilimle) ulaşırsa, mutlaka o nispette kendi Rabb’ine olan marifeti ve bilgisi de daha fazla ve derin olacak ve Rabbu’l-âlemîn’in cemâl, celâl ve ceberûtunu şuhûd edecektir.

Bu yüzden kendini tanıma yoluyla yaratıcısını tanımaya nail olmak isteyen kimse, evvela hakikatinin veya “kendim” ve “ben” diye işaret ettiği cevherinin ne olduğunu ve hangi mertebelere sahip olduğunu bilmelidir.

Kendini ve farklı mertebelerini tanımak için de, tanımanın farklı metotlarından yararlanmalıdır. Bu sebeple, her şeyden önce “kendini tanıma”nın yolu ve metodunu

bilmelidir. “Kendini tanıma”nın hedefi “Rabb’ini tanıma” olduğundan metodu da Yüce Allah’a tam bir teveccüh ve kalp evini onun dışındaki her şeyden boşaltmaya bağlıdır. Bu da ancak nefsin tezkiyesi ve arındırılmasıyla elde edilir ki sırasıyla zahirde takvâ, batında takvâ, kalbin kötü ahlak ve rezailden temizlenmesi, kalbin ilahi maarifle ve iyi sıfatlarla nurlandırılması ve nihayetinde Allah-u Teâlâ’ya daimî bir yönelişle oluşur. Öyle ki, bu yolu kateden sâlik için tam bir fenâ hâli hâsıl olsun ve sadece ilahî celâl ve cemâlin müşahedesiyle meşgul olsun.

Bu merhaleye ulaşan kimse, ilahi esmâ ve sıfatların en kâmil tecellisi olan kendi zatını tanıma vesilesiyle Yüce Allah’ı tanımayı ve ona kavuşmayı başarabilir. Böyle biri, Allah-u Teâlâ’nın mutlak nur ve mutlak zahir olduğunu ve derk ettiği her şeyi onun vasıtasıyla derk ettiğini; hatta kendi hakikatini dahi tanımak isterse, bu marifetin ancak onun vasıtasıyla olabileceğini fark eder. Böylece kendi ve Rabb’i arasında hiçbir hicap ve perdenin bulunmadığını; ancak kendi zatının perde olduğunu idrak eder. Bu sebeple, Yüce Hakk’a olan tam teveccühü ve kendi nefesine vâkıf olması sayesinde, nefsinin ve tüm mâsivâullahın mutlak fakr ve fakrın kendisi olduğunu ve Allah ile aralarında bir bağ değil, aksine bizzat bağın kendisi olduklarını ve sadece Allah-u Teâlâ’nın zatında gani olup mutlak kudrete sahip olduğunu anlar. O vakit kendini ve bütün varlıkları Subhan olan Allah’ın varlığında fânî görür ve onun nazarında bütün kâinat ilahî ayet ve nişanelere dönüşür ve “kendini tanıma”nın hakikati de işte budur.

Bu konuyu seçmekteki amaç da, naçiz gücümüzün yettiği kadarıyla, açık, kapsayıcı, anlaşılır, genelleme yapmadan, müphem bir yön bırakmamaya çalışarak ve konuyu dağıtmayıp alakasız konulardan arındırılmış bir şekilde marifetu’n-nefs bahsinin asıl ve tali sorularına, münasip ve net cevaplar verebilmektir. Buradan bu araştırmanın ehemmiyeti, zarureti ve hedefi de anlaşılmaktadır; zira görüldüğü kadarıyla şimdiye dek bu özelliklere sahip bir çalışma araştırmacıların istifadesine sunulmamıştır.

Bununla birlikte, Mennan Allah’ın yardımıyla öncelikle bu vesileyle kalbî imanı pekiştirmek ve ardından Allah sâliklerine ve likâsının taliplerine naçiz bir yol azığı sunmak, araştırmanın asıl maksadıdır. Ümit edilir ki, Yüce Allah hepimizi onun cemâl ve celâlini tanımanın ve ona ulaşmanın tek hakikî yolu olan kendimizi tanımaya muvaffak kılsın.

3. ÇALIŞMANIN GEREKLİLİĞİ ve ÖZGÜN DEĞERİ

Konu hakkında uzun yıllar araştırma yapılmasına rağmen, şimdiye dek, marifetu'n-nefsi derli toplu ve rafine bir şekilde tüm yönleriyle derinlikli işleyen, tüm konularını kapsayıcı aynı zamanda gereksiz konulardan arındırılmış yani câmiyetinin yanında mâniiyet özelliğine de sahip bir esere maalesef rastlanmadı. Bu sebeple bu önemli mevzu üzerine araştırma yapmak isteyen bir kişinin, birçok soruyla karşılaşması kaçınılmazdır. Bu bağlamda sorularına cevap bulabilmesi için daha kapsamlı ve derinlikli araştırma yapması gerekmekte; ancak sorularına tek bir kaynaktan ve doğrudan cevap bulamayacağı için, konu hakkındaki her bir soru için farklı farklı kaynakları incelemesi gerekmektedir. Bu sebeple her araştırmacı, yüzeysel de olsa mevzu hakkında kısa bir tahkikle, bir eksikliğin olduğunu ve daha derin ve kapsamlı tahkiklerin zaruretinin hissedecektir.

Buna binaen bu çalışmayı şimdiye kadar yapılan diğer araştırmalardan ayıran en önemli özellik, bu çalışmada marifetu'n-nefsin müstakil bir ilim dalı olarak ele alınıp incelenmesi ve tarifi, konusu, içeriği, yöntemi ve hedefi belirtilerek diğer benzer ilim dallarından ayrıştırılmasıdır. Günümüz akademiyasında böyle bir iddia henüz erken bir atılım olarak görülse de bu disiplinin ilerleyen dönemlerde hak ettiği konuma ulaşarak başlı başına bağımsız bir ilim dalı olarak incelenebilmesi için şimdiden nüvelerinin atılmasına çalışılmıştır.

Bu çalışmanın kendine has özellikleri ve şimdiye dek yapılan araştırmalardan farkı, ayrıca konu başlıklarında da kendini belirgin bir şekilde göstermektedir.

4. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ, SINIRLARI

Bu çalışmada konunun lüzumuna göre, tahlil (mefhum ve mahiyet bilimi), tefsir (muhteva ve mana bilimi), tavsif (hususiyet ve araz bilimi) ve tebyin (gaye ve illet bilimi) yöntemlerinden istifade edilmesi düşünülmektedir. Gerektiği yerde de tatbik (karşılaştırma ve uyarlama bilimi) ve tenkid (eleştiri ve analiz bilimi) yöntemlerinden istifade edilecektir.

Araştırma alanı ise fiziki ve sanal kütüphanelerle sınırlı olup sadece yazılı eserlere ve öncelikli olarak birincil kaynaklara istinat edilecektir.

Bu araştırma, konusu itibariyle insanın kendisini/nefsini tanıyabilmesi gayesiyle insanı zahirî ve batinî tüm yönleriyle incelemeye çalışmakta ve bunun için yol gösterici ayetler ve hadislerin manalarında yoğunlaşıp filozoflar, hekimler, ârifler ve müfessirlerin sözlerinden yararlanmaktadır ve zamansal ve mekânsal olarak kendini sınırlandırmamaktadır.

Bununla birlikte, YÖK Ulusal Tez Merkezi tez.yok.gov.tr, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi isamveri.org, Google akademik scholar.google.com, dergipark.org.tr, Google arama motoru google.com ve daha başka internet sayfalarında yapılan taramalarda, Kendini tanıma/bilme adı altında veya bu maksatla yazılmış kitap ve makaleler incelendiğinde bu konunun ne kadar da mehcür bırakıldığı müşahade edildi. Bazı Arapça ve Farsça yazılan eserler incelendiğinde ise, yazarlarının konunun öneminin farkına vardıkları, ama eserlerin efradını câmi' ve ağyârını mâni olmadığı, yani câmiiyet ve mâniyet özelliklerine sahip olmadığı ve bu konuya bütünlüklü olarak değinilmediği görüldü. Bunun sebebi yukarıda da değinildiği üzere konunun müstakil olarak incelenmemesidir.

Nitekim bazıları marifetu'n-nefs konusunu İrfan ilmi içerisinde ele almışken bazıları onu Ahlak ilmi içerisine sıkıştırmıştır. Bazıları da onu Felsefi İlmu'n-nefs ile bir tutup konuyu bağlamından uzaklaştırmıştır. Gariptir ki birçok eser de marifetu'n-nefsi "bireysel farkındalık" veya "kendini gerçekleştirme" diye algılayıp Psikoloji ve hatta Sosyoloji ve Antropoloji ilimlerinde incelemişlerdir. İsmiyle müsemma olmayan birçok eser ise araştırmacıları yanıltmaktadır.

İlahî inayetle bu çalışma, marifetu'n-nefs meselesini müstakil olarak ele alıp derli toplu ve kapsamlı bir şekilde inceleyerek tüm bu açıkları kapatmayı ve zihinlerdeki soru işaretlerini gidermeyi hedeflemektedir.

5. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu çalışmada, marifet ve tanıma kavramı en temel ve kilit kavramlardan biridir. Bu nedenle bu terim hakkında genel ve kapsamlı bir bilgiye sahip olmak marifetu'n-nefs konularına girmeden önce gereklidir. Buna binaen, ilk başta marifetin önemli konularına kısaca ve yeterli bir şekilde değinmemiz gerekir.

Zira günümüz dünyası, bir doktrin/mektep ve ideoloji dünyasıdır. İdeolojiler de

bir dünya görüşüne, dünya görüşü de bilgi ve marifete dayanmaktadır.¹ Sadece bu açıdan bile bilgi ve marifetin önemini derinden fark etmek mümkündür. Hatta çağdaş felsefî görüşler, bilgi kuramını tartışmalarının başında ele almışlardır. Nitekim birçok düşünürre göre felsefe, evren bilimi (kozmozoloji) ve varlık bilimi (ontoloji) değil, **bilgi teorisi** (epistemoloji)dir ve çağdaş filozofların çoğu, varlık meselelerine yönelmeden ve varlığı tanımadan önce insanın bilgi edinme imkânlarını ve sınırlarını incelemek gerektiğine inanmaktadır. Dolayısıyla bilgi teorisi, varlık bilimi ve evren biliminden önce gelmektedir.²

5.1. Marifetin Tanımı

Marifet, varoluşun özgül bir şekli ve varlık kategorisi olarak, varlıkla aynı kaderi paylaşır; varlık gibi anlam açısından son derece net ve künhü açısından son derece belirsizdir. Öyle ki bazı sofistler varlığın gerçekliği ilkesini reddettikleri gibi marifetin gerçekliği ilkesini de reddetmişlerdir. Septisizm (şüphecilik) kuramını kabul edenler ise varlığın gerçekliğini kesin bir şekilde inkâr etmemişlerse de onun hakkında şüpheciliğe yeltendikleri gibi marifetin aslını da inkâr etme cesaretini gösterememiş, ancak ona şüpheyile yaklaşmışlardır. Rölativizm (görelilik) düşüncesini savunanlar ise varlığın aslını kabul etmekle birlikte, tüm varlıkları sınırlı ve nisbî/göreceli kabul edip asla mutlak ve sınırsız bir varlığa inanmadıkları gibi bilginin var olmasını hatta gerçekleşmesini de kabul etmekle birlikte, mutlak bilgi ve marifeti imkânsız kabul ederek onun nisbiyetine inanmışlardır. Materyalistler ise varlığın aslını maddenin eşdeğeri olarak kabul ederek madde dışı varlığı tamamen reddettikleri gibi marifeti de bu doğrultuda maddi bir olgu olarak kabul etmişlerdir; bu nedenle bilgi ve marifetin kendisi veya herhangi bir aşamasının tecerrüdüne de inanmamışlardır.³

Bundan dolayı, marifet teorisiyle ilgili birçok mesele, varlık felsefesi ve aynı şekilde marifet ontolojisiyle bağlantılıdır ve marifet, aynen varlık gibi bedihî, apaçık ve tanımlanamaz bir kavramdır. Marifetin tanımlanamaz olmasının nedeni ise şudur: Her şeyi bilgi ve marifetle tanırız, bilgi ve marifeti de bilgi ve marifetle tanımlamak istersek,

¹ Aynı şekilde, bilgi meselesi de hem ontolojik hem de epistemolojik açıdan marifetu'n-nefse dayanmaktadır ki bu husus ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

² Elbette, bilgi ve marifetin varlıkbilimsel (ontolojik) yönü önceliklidir. Murtaza Mutahharî, "Mesele-i Şinahî", *Mecmûa-i Âsar* (Tahran: İntişarat-i Sadrâ, ts.), c. 13, s. 342 ve 355.

³ Ayetullah Abdullah Cevadî Âmulî, "Marifetşinasî der Kur'an", *Tefsir-i Mevzuî Kur'an-i Kerîm* (Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 1388Hş.), c. 13, s. 55.

bu tanım döngüsel olacaktır. Eğer bilgi ve marifeti bilgi ve marifet dışında bir şeyle tanımlamak istersek, bu durumda da -onun aracılığıyla bilgi ve marifeti tanıyabilmek için- önce o şeyi bilgi ve marifet yoluyla tanımamız gerekecektir. Bu tür bir tanım da aynı şekilde döngüsel bir ifadedir.

Bu sebeple, bilgi veya marifet için yapılan tanımlar gerçek tarifler değil, lafzî ve uyarıcı tariflerdir; yani, muhatabın zihninde zaten mevcut olan ancak dikkate alınmayan bir anlam, benzer lafızlar ve eş anlamlı kavramlar kullanılarak vurgulanır ve belirgin hâle getirilir. Elbette, bilgi ve marifetin tarife muhtaç olmaması, analiz, disiplin ve benzeri şeylere ihtiyaç duymadığı anlamına gelmez.

Bilgi veya marifet için kullanılan lafzî tariflerden biri şudur: “*Marifet, gerçekliğe vâkıf olma veya gerçekliği bulma sürecidir.*”⁴

Tabii, “**bilgi**” ve “**marifet**” terimleri bilgi teorisi tartışmalarında aynı anlamda kullanılırlar, ancak epistemolojide eş anlamlı olarak kullanılan bu kavramlar, başka alanlarda farklı anlamlara sahip olabilirler. Marifetu’n-nefs bahsinde de, bu kavramlar eş anlamlı değildir.

Bu nedenle İslam âlimleri şöyle demiştir: “İlim (bilgi)” külliyyatın (tümeller) idrak edilmesi anlamında iken, “marifet” cüz’iyatın (tikeller) idrak edilmesi anlamındadır.⁵ Veya “ilim” mürekkep varlıkların tasavvurî veya tasdikî olarak idrak edilmesi ve algılanması, “marifet” ise basît (mürekkep olmayan) varlıkların tasavvurî veya tasdikî olarak idrak edilmesi ve algılanması demektir; bu sebeple Allah’ı tanıdık deriz, Allah’ı bildik demeyiz.⁶ Aynı şekilde şöyle söylenmiştir: Bir şey algılandığında ve sonra hafızaya kaydedildiğinde, daha sonra bu şey tekrar algılandığında ve önceden algılandığı şey olduğu belirlendiğinde, kişi onu tanır ve hatırlar. Bu ikinci algılamaya “marifet” olarak adlandırılır.⁷ Bu cihetle, marifetin ilimden derece olarak önceliği vardır ve her ârif aynı zamanda âlimdir, ancak her âlim ârif değildir.⁸ Marifetin zıddı inkârdır,

⁴ Cevadî Âmulî, “Marifetşinasî der Kur’an”, c. 13, s. 87.

⁵ Sadru’l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim Şirâzî, *Mefâtihu’l- Ğayb*, thk. Mevla Ali Nûrî - Muhammed Hâcevî (Tahran: Muesseseyi Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, 1363Hş.), s. 134; Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/c. 28, s. 54.

⁶ Sadru’l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim Şirâzî, *Şerh-u Usûli’l- Kafi* (Tahran: Muesseseyi Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, 1377Hş.), c. 1, s. 472; Necip Taylan, “Bilgi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/c. 6, s. 158.

⁷ Sadru’l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim Şirâzî, *el-Hikmetu’l- Muteâliye fi’l- Esfâri’l- Akliyyeti’l- Erbaa* (Beyrut: Daru İhyai’t- Turâs, 1981), c. 3, s. 512.

⁸ Şirâzî, *Şerh-u Usûli’l- Kafi*, c. 1, s. 472-473.

oysa ilmin zıddı bilgisizlik ve cehalettir.⁹ Ve bu manada marifet, bir tür nisyan ve gafletten sonra ortaya çıktığından dolayı bunu Allah'a nispet etmek doğru değildir.¹⁰

5.2. Marifetin İmkânı ve Önemi

Gerçek şu ki, marifetin tarife ihtiyacı olmadığı gibi, sebep ve delile de ihtiyacı yoktur ve inkâr edilemez bir niteliğe sahiptir. Bununla birlikte, sonraki konularda marifetu'n-nefsin imkânı incelendiğinde, marifetin olasılığı da incelenecektir ve burada şunu belirtmek yeterlidir ki; cin ve insanın yaratılışının öncül hedefi ibadettir: *“Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.”*¹¹ Bu ibadet ve kulluğun da nihai hedefi marifettir: *“Rabb’ine ibadet et, sana yakîn ve kesin bilgi ulaşana kadar.”*¹² Ayrıca *“Allah, yedi göğü ve yerden bir o kadarını yaratandır. Onun emri bunlar arasında inip durmaktadır. Tüm bunu Allah’ın her şeye Kâdir olduğunu ve Allah’ın her şeyi ilmiyle kesin kuşattığını bilmeniz için yaptı.”*¹³ ayetinden de anlaşılmaktadır ki, tüm yaratıkların amacı ve hedefi marifet ve bilmedir. *“Gizli bir hazine idim, tanınmak istedim, bu yüzden beni tanımları için yaratıkları yarattım”*¹⁴ kudsî hadisi de bunu güzel bir şekilde ifade etmektedir ve eğer marifet mümkün ve mühim olmasaydı, hedef olarak gerçekleşmezdi.

Tabii bu marifetin başlangıç noktası, kişinin şuhûdî olarak kendini yani nefsini tanımasıdır. Bunun ayrıntılı açıklaması sonraki konuların mevzusudur.

5.3. Marifetin Araçları

İnsan nefsi, yaratılış âleminin özüdür ve içinde tabiat, misâl ve akıl olmak üzere üçlü âlemi barındırıp o merhalelerde seyir edebilir. Ayrıca, dış dünya ile de bir ilişkisi vardır. Bazı haricî varlıkları duyuşsal algı yoluyla, bazılarını düşünce ve benzeri araçlarla

⁹ İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/c. 22, s. 110.

¹⁰ Yüce Allah hakkında marifet sahibi ve ârif denemez, ilim sahibi ve alim denir.

¹¹ Zariyat 51/56.

¹² Hicr 15/99.

¹³ Talak 65/12.

¹⁴ Celeleddin Abdurrahman bin Ebî Bekr Suyutî, *ed-Dureru'l- Muntessire fi'l- Ehâdisi'l- Muştahire*, thk. Muhammed bin Lutfi Sabbağ (Riyad: Câmiatu'l- Melik Suud, 1399Hk.), s. 163 (H:330); İsmail bin Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l- Hafâ ve Muzîlu'l- İlbas*, thk. Yusuf bin Mahmud Hacı Ahmed (Şam: Mektebetu'l- İlmi'l- Hadîs, 1421Hk.), c. 2, s. 155 (H:2016); Muhammed Bakır bin Muhammed Takî Meclisî, *Biharu'l- Envari'l- Câmia li Dureri Ahbari'l- Eimmeti'l- Ethar* (Beyrut: Muessesetu'l- Vefâ, 1404Hk.), c. 84, s. 198 ve 244.

algılar.

Bu temelde, insanın kendini ve dış nesneleri tanımak için çeşitli araçlara sahip olduğu söylenebilir. Her biri kendi alanında yararlıdır ve birinin işini diğeri yerine getiremez. Allah'ın hikmetle insanın vücuduna yerleştirdiği bu araçlar ve yetileri dört başlık altında toplamak mümkündür: **Zahirî algı, batınî algı, akli algı ve kalbî algı.**

İşitme, görme, koklama, tatma ve dokunma yetilerinden ibaret olan zahirî algılar aracılığıyla, dış nesnelerle ilişki kurulur ve maddi varlıklar hissedilir.

Hiss-i müşterek, hayal, vahime, hafıza ve mutasarrıfa yetilerinden ibaret olan batınî algılar aracılığıyla, cüz'î imgeler ve anlamlar algılanır, depolanır ve işlenir.

Akli algı aracılığıyla, küllî imgeler ve anlamlar, tümel mefhumlar ve makulat algılanır ve idrak edilir.

Kalbî algı aracılığıyla, içsel duygu ve arzular, ilhamlar, şuhudî ve vahiysel sezgiler algılanır veya bir tabirle bulunur.¹⁵

Tabii şu noktaya dikkat etmek gerekir ki, marifetin araçlarının çeşitliliğine rağmen, gerçek algılayıcı her aşamada nefsin kendisidir; zira nefis tüm mertebelerde varlık gösterir ve her mertebede, o mertebeye birleşmeksizin ve sınırlanmaksızın tamamen o mertebenin kendisidir.¹⁶

5.4. Marifetin Kısımları

Nefsin yukarıda bahsedilen araçlar ve güçler aracılığıyla elde ettiği marifetler, iki türdür: Her bir marifet türünde ya aracı bir faktör vardır ve nefis, bir şey hakkında aracılık eden tasvir edici bir forma dayanarak bilgi elde eder, ya da aracı bir faktör yoktur ve nefis doğrudan kendisini bulur, tanır. Aracılı tanımlara (bil-araz) “**husûlî marifet**” denirken, aracısız tanımlara (biz-zat) “**huzûrî marifet**” denmektedir. İlk durumda, nesnenin kendisi değil, zihinsel sûreti ve mahiyeti nefis için mevcuttur, ancak ikincisinde nesnenin kendisi doğrudan nefiste hazır bulunmaktadır.¹⁷

Bu nedenle dikkat edilmelidir ki, zihinsel formlar ve mefhumlar, tasvir ettikleri

¹⁵ Algı türleri, ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak ele alınacaktır. Marifetin araçları ve algı türleri hakkında detaylı bilgi için: Hüseyin bin Abdullah İbn Sîna, *en-Necât*, thk. Muhammed Takî Danişpejuh (Tahran: Muesseseyi İntişarat ve Çap Danişgah-i Tahran, 1379Hş.), s. 327-329; Hüseyin bin Abdullah İbn Sîna, *el-Mebde ve'l- Mead*, ed. Abdullah Nûranî (Tahran: Muesseseyi Mutalaat-i İslamî Danişgah-i Tahran, 1363Hş.), s. 93-94; Şirâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 3, s. 360-363.

¹⁶ Şirâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 9, s. 189.

¹⁷ Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *Bidayetu'l- Hikmet*, thk. Şeyh Abbas Ali Zariî Sebzevarî (Kum: Muessesetu'n- Neşri'l- İslamî li Câmîati'l- Muderrisin, 1426Hk.), s. 173-174.

nesnelere nispetle husûlîdirler; ancak nefis, bu zihinsel formlar ve mefhumları huzûrî ve aracısız olarak bulur ve nefis için malum-bizzattırlar; çünkü varlıkları nefsin vücudu ile kâim olup onun icat etmesiyle mevcut olurlar.

Buna göre, her kişinin kendi varlığına, nefsi yetilerine, duygularına, isteklerine ve diğer derunî hâlleri ile düşünme, hayal etme, irade etme ve karar verme gibi nefisten doğrudan çıkan eylemlerine olan ilim ve marifeti huzûrîdir.

Huzûrî marifet, çaba gerektirmeksizin kazanılırsa “**fıtrî**” olarak adlandırılırken, kazanılması çaba gerektiriyorsa “**kesbî**” olarak adlandırılır. Aynı şekilde husûlî marifet, düşünme ve akıl yürütme gerektirmeksizin elde edilirse “**bedihî**” olarak adlandırılırken, elde edilmesi düşünme gerektiriyorsa “**nazarî**” olarak adlandırılır.¹⁸ Tabii, husûlî ve huzûrî marifetler, diğer birçok alt bölüme ve alt kategorilere de sahiptir; aynı zamanda birçok ortak noktaya ve farklara da sahiptir, ancak tüm bunların tafsilatı bu konunun hedeflerinden değildir.¹⁹

5.5. Marifetin Yolları

Genel olarak her şey bu üç yolla tanınabilir: **1.** fail (etkin neden) ve gaye (nihai neden) illetinin tanınması yoluyla; **2.** sûret (görünür neden) ve madde (maddi neden) illetinin ve iç bileşenlerinin tanınması yoluyla ve **3.** malullerinin (vasıfları, fiilleri, eserleri) tanınması yoluyla. Dördüncü bir yol yoktur.²⁰

İlk yol, yani her fiil ve malulü, failini ve yaratıcısını tanıyarak tanımak, marifet için en iyi yoldur. Çünkü varoluşu sağlayan sebep, malulün bütün kemâlatına ve sahip olduklarına en iyi ve en eksiksiz şekilde sahiptir ve bu yüzden onu tanımak bizi hakikatten tafsilata ve mükemmellikten eksikliğe götürür. Tabii ki bu yoldan gitmek, herkesin kudretinde değildir.

İkinci yol, yani bir şeyi içerden tanımak, nesnenin kendisini tanımak için içyapısını analiz ederek gövdesini, kökünü ve uyumunu gözlemlemektir ve o şeyin içindeki öğelerin analizi yoluyla onu tanımadır; başka bir şeyle değil. “*Burhan-ı Sıddıkîn*” delilinde de doğrudan nesnenin kendisine dönerek onun varlığı üzerine

¹⁸ Tabatabaî, *Bidayetu'l- Hikmet*, s. 183.

¹⁹ Konu hakkında daha kapsamlı bir inceleme için: Muhammed Takî Misbah Yazdî, *Âmûziş-i Felsefe* (Tahran: Sazman-i Tebliğat-i İslamî, 1386Hş.) (c. 1, Bölüm 2: Şinahtşinasî); Ğulam Rıza Feyyazî, *Deramedî ber Marifetşinasî*, ed. Murtaza Rızaî - Ahmed Hüseyin Şerîfî (Kum: İntişarat-i Muessese-i Amûzişî ve Pejuhişî İmam Humeyni, 1387Hş.).

²⁰ Ayetullah Abdullah Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan* (Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 1392Hş.), s. 77.

düşünerek gerçekliğine varırız; eserleri, eylemleri veya nitelikleri yoluyla değil. Yüce Yaradan'ın varlığını incelemek ve kanıtlamak da kendi yoluyla olmalıdır, O göklerin ve yerin nurudur ve böyle bir ışığı gören biri onun varlığı hakkında yakîne varır. Bazen bir şeyin gölgesinden güneşin varlığına ulaşılır ve bazen de güneşin kendisinden güneşin varlığına ulaşılır.²¹

O hâlde, delil ve tasdik konusunda, etkin ve nihai nedene yani bir illete sahip olan bir varlığı tanımak için en iyi yol, onun fail ve gaye illetini tanımaktır. Herhangi bir illetten münezzehe olup tüm varlıkların illeti olan bir varlığı tanımak için en iyi yol ise, onun kendisini incelemektir ki bu, burhanların en güçlüsüdür.²² Elbette Yüce Allah neliğten ve mahiyetten münezzehtir; “*Hakk'ın mahiyeti inniyetidir.*”²³ Bu sebeple Allah hakkında tasavvur, tasdik, mahiyet ve vücud birdir. Dolayısıyla öncelikle her şeyin aslı ve kaynağı olan yaratıcıyı tanımak gerekir; ardından diğer varlıklar onunla tanınır.

Sonuç olarak, mümkün varlıkları tanımanın en iyi yolu, onları illetleri ve nedenleri yoluyla tanımak ve sonraki mertebede onların kendisini içerdense analiz etmek yoluyla tanımaktır.

Belirtilmelidir ki bir şeyin mahiyetini, onun iç bileşenlerinin analizi yoluyla husûlî olarak tanımak, her ne kadar zor olsa da fikir ve nazar sahibinin kudretindedir. Ancak bir şeyin varlığını huzûrî olarak tanımak, yalnızca keşif ve basar sahibi için mümkündür. Bu durumda sadece o şeyin hakikatının müşahadesiyle onun tam marifetine ulaşılabilir.

Üçüncü yol ise, yani bir şeyi eserleri, fiilleri, vasıfları ve arazları yoluyla tanımak, önceki iki marifet yoluyla karşılaştırıldığında daha zayıftır. Bir varlığı vasıflarıyla tanımak, fiilleriyle tanımaktan daha evladır ve fiilleriyle tanımak da eserleri yoluyla tanımaktan daha üstündür; ancak bahsedilen her üçü de varlığı malulleri ve sonuçları

²¹ Mevlana, bunu Mesnevî'sinde şöyle dile getirmiştir: “*Güneşin varlığının delili yine güneştir. Sana delil gerekse ondan yüz çevirme. Gölge ondan bir işaret verse de, güneş her an cana nur saçar.*” (Mevlana Celaleddin Belhî Rûmî, *Mesnevi-i Manevî* (Tahran: İntişarat-i Pejuhiş, 1375Hş.) (1. Defter, 6. bölüm); Mevlana Celaleddin Belhî Rûmî, *Mesnevi-i Manevî*, çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), s. 37.)

²² Dinî literatürde bu tür marifet “Allah'ı Allah ile tanımak” olarak beyan edilmiştir. (Seyyid Abdullah Şubber, *Mesabihu'l- Envar*, thk. Mucteba Mahmudî (Kum: Muessesetu Dari'l- Hadîs, 1443Hk.), c. 1, s. 50.)

²³ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 1, s. 96; c. 6, s. 48; Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim Şîrâzî, *el-Mebde ve'l- Mead*, thk. Seyyid Celaluddin Aştıyanî (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1354Hş.), s. 24; Nasiruddîn Muhammed bin Muhammed Tûsî, *Şerhu'l- İşârat ve't- Tenbîhat (İbn Sîna)*, thk. Hasan Hasanzade Âmulî (Kum: İntişarat-i Bustan-i Kitab, 1386Hş.), c. 2, s. 593-594.

yoluyla tanımaktır. Tabii ki bir şeyin varlığının bizzat kendisini, eserlerine, fiillerine veya vasıflarına dayanarak tanımak mümkün değildir; çünkü bir şeyin eseri, fiili veya vasfı, müessir, fail veya mevsufun varlığının önceden kanıtlanmış olması durumunda sabitlenir; aksi takdirde o şeyin eseri, fiili veya vasfının olduğu ve bağımsız olmadığı nereden bilinebilir? Bu nedenledir ki, Vacibu'l-vücut'u tanıma konusunda, önce vacibin varlığını kanıtlamamız, daha sonra “*Burhan-ı Nizam*” vs. ile onun bazı sıfatlarını anlamamız gerekmektedir.²⁴

5.6. Marifetin Yöntemleri ve Marifet Türleri

İnsanoğlu hangi yoldan olursa olsun bir şeyi tanımak istediğinde ya duyuşsal (tecrübî) yöntemle, ya aklî yöntemle, ya sezgisel (şuhûdî) yöntemle ya da peygamberlere (aleyhimusselam) has olan vahiyşel yöntemle hareket eder.²⁵ Beşeri bilimler ve marifet türleri de, bu yöntem ve metotlara dayanarak şekillenir.

Duyuşsal ve deneysel yöntem, insanın yalnızca kendi zahirî duyularıyla bir şeyi hissetmesidir. Örneğin, bir şeyi çıplak gözle veya herhangi bir aletle müşahade etmek, üzerinde deney yapmak ve duyuşsal deneyim elde etmek gibi. İnsanın his, tecrübe ve gözlemlerinin ve madde âlemiyle olan ilişkisinin neticesi olan bu beşeri deneyimlerin ve bilgilerin düzenli ve toplu şekline günümüzde “**bilim**” denilmektedir.²⁶

Bu yöntem, meslekî bilimler, sanayi ve endüstriler için oldukça verimli olsa da, evreni anlamak ve tam bir dünya görüşü için yeterli olmamaktadır. Çünkü bu mizanla tüm evreni tanımak mümkün değildir. Bu, yerküreyi sıradan bir terazi ile tartmaya çalışmanın imkânsız olması gibi bir şeydir. Evrensel meseleler asla duyu ve deney terazilerine sığabilecek ve ölçülebilecek şeyler değildir. Dünya görüşü veya evreni tanıma, tüm âlemi bir arada görmek, incelemek ve analiz etmek demektir ve bu, gök bilimi, yer bilimi, deniz bilimi ve hava bilimi gibi bilimlerden farklı bir şeydir.²⁷

²⁴ Daha geniş açıklama için: Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan*, s. 78-80.

²⁵ Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan*, s. 77. Elbette, başka birtakım yöntemler de mümkün olabilir; fakat bilgi edinme araçları esas alındığında, başlıca yöntemler bunlardır.

²⁶ Günümüzde “Bilim” özel anlamına indirgenerek “tecrübî ve ampirik bilim” türleriyle sınırlandırılmıştır. Oysa herhangi bir tamlama içerisinde kullanılmadığı sürece genel anlamıyla tüm bilim türlerini kapsamaktadır.

²⁷ Deneyci bilim insanları kendilerini yalnızca duyum ve tecrübe ile sınırlandırmışlardır: Bir şeyi görmedikçe ve onu duyularıyla algılamadıkça, onun varlık veya yokluğu, çirkinlik veya güzelliği yahut hak veya batıl oluşu hakkında hüküm vermezler. Hâlbuki duyuşsal yöntem, yöntemlerin en düşüğüdür; her ne kadar uygulamalı alanda geniş bir kullanıma sahip olsa da ve sanayinin ilerlemesi, denizlerin derinliklerinden göklerin zirvesine kadar, onunla iç içe olmuşsa da duyuşsal tecrübenin birçok mesele

Duyusal tanıma, kendi itibarlı alanında dahi, aklî tanıma ile bağlantı kurulmadığı takdirde, kendi epistemolojik değerini yitirir ve yalnızca bazı genel aklî kurallara dayanarak, duyusal ayrıntıları bilme veya deneysel kuralları yazma imkânı oluşmaktadır. Akıl, bilimsel hareketlerde, hem eylemde hem de değerlendirme ve hüküm vermede duyudan önceliklidir.

Aklî yöntem, evren bilimi ve varlık biliminin genel kanunlarında aklî çıkarım, kıyas ve istidlalin kullanılmasıdır. Mantıkî ve burhanî kaideler temeli üzerine kurulmuş ve varlığın mutlak hükümlerinin araştırıldığı ve sorgulandığı bu beşeri marifetler, teknik olarak “**felsefe** ve **hikmet**” diye adlandırılmaktadır. Elbette insanın aklî bilgileri, felsefeden daha geniş bir alana sahiptir.

Evrensel görüş konuları, salt aklî bilgilerin huzur alanıdır ve akıl, bu konuların çözümünde etkindir. Ancak, hedefine ne derece ulaşabileceği ise başka bir konudur.

Aklî marifet, hem duyusal bilgi ve marifete olan önceliğiyle hem de şuhûdî marifete olan geriliğiyle kendini gösterir. Aklî nazarî bilgiler, aklî bedihî ve birincil bilgilerde sona ererken, aklî birincil bilgiler de, huzûrî bilgi ve şüphe götürmez şuhûda dayanır. Aklî husûlî marifet, sadece üst mertebelerinde değil, aksine tüm bilgi aşamalarında şuhûda dayanmaktadır. Zira belirtildiği üzere, eşyanın husûlî marifeti her ne kadar mefhum ve zihinsel sûretler aracılığıyla oluşsa da, zihinsel sûretin bizzat kendisi daima aracısız ve şuhûdî olarak doğrudan nefiste hazırır.

Buna göre aklî marifet, duyusal marifete itibar kazandırmada, sezgisel ve şuhûdî marifeti açıklamada, vahiyssel marifet ile ilahî enbiya ve evliyanın aktarımlarına ulaştırmada çok önemli rol oynar. Eğer bir kişi aklî algıdan yoksun kalırsa, ne duyusal bilimlerle bir bağ kurabilir, ne aklî tümel hakikatler ile yoldaş olmayan tikel şuhûdlar ile huzura ulaşabilir, ne de vahiy ve dinî nakillere dayanarak bir konuda yakîne ulaşabilir.²⁸

Şuhûdî yöntem ise, huzûrî marifet ve derunî sezgileri kullanmaktır ki, yalnızca bu yöntemle eşyaların batınına, yani gerçeğe ulaşılabilir. Çünkü yalnızca akıl yürütme ve mantıksal çıkarımlarla, kendi başına evrensel gerçeklere ulaşmak mümkün değildir.

Mücadele, tezkiye, nefsi kirlere ve fazlalıklardan arındırma ve boşaltma

alanında hiçbir geçerliliği yoktur. Her kim basit düşüncenin girdabına düşer ve bilgi kaynağını ampirizmle, yani en ilkel ve en basit bilgi edinme yöntemiyle sınırlandırır, kendisini dünya görüşü ve insan bilimi alanındaki başlıca yöntemlerden mahrum kılar. Bunun sonucunda bilgileri ve ilimleri büyük ölçüde cehaletle karıştır, ebediyetinden hiçbir nasip elde edemez ve nihayetinde kendisini ölümlerle birlikte boş ve anlamsız sanır. (Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan*, s. 86.)

²⁸ Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan*, s. 100.

neticesinde mûkaşefe ve ilham yöntemiyle elde edilen bu marifetler, “**irfan**” olarak adlandırılmaktadır. Bu tür beşerî marifetler, ilahî hikmetin insanın kalbinde coşmasıyla ortaya çıkar ve bu, masum vahiyden sonra evrensel konuların açıklanmasını üstlenebilecek en üstün yöntemdir.

Tabii ki, bazen insan munfasıl misâl gibi aynî gerçeklerle ilişki kurar ve onları bulur; yani bu insanın içinde melekî veya Rahmanî tasvirler şekillenir. Bu şuhûdun nesneleri, melekî veya Rahmanî ilhamlar olduğu için, bu şuhûd sadıktır. Ve bazen insan, muttasıl misâl veya kendi nefsî hevası veya şeytani tasvirlerle ilişki kurabilir, örneğin bir şeyi sadık olmayan rüyada görebilir. İnsanın bu durumda gördüğü şey, nefsanî anıları veya içinde şekillenen şeytanî vesvese ve ilhamlardır; böyle bir şuhûd, sadık değildir.

Bu nedenle, doğru ve yanlış keşif ve şuhûdu birbirinden ayırt edebilmek için bir mizan ve ölçüme ihtiyaç vardır ve bu mizan, **ismet** sıfatına sahip birinin yani peygamberlerin (a.s.) keşif ve şuhûdudur. Peygamberin (a.s.) şuhûdu, diğer insanların mukaşefe ve şuhûdları için bedihiyat ve evveliyat mesabesindedir. Öte yandan keşif, bazen tam bazen eksik olabilir; bu durumda da tam veya nakıslığının belirlenmesi için bir ölçüme ihtiyaç vardır. Dolayısıyla, eğer melekûtun şahidi peygamber değilse, kendini tamamlamak ve düzeltmek için kurtuluş gemisi olan insan-ı kâmilin masumane keşfine başvurmalı ve kendi şuhûdunu masumun keşfiyle düzelterip tamamlamalıdır. Bu sebeple ârifler, ancak masumun keşfine dayanan keşifleri itminan verici bulurlar. Tüm keşiflerin değerlendirme ölçüsü, insan-ı kâmilin mükemmel keşfidir, çünkü kâmil ve masum insan yani peygamber, gerçek metinle ilişkilidir ve onun keşfi melekî veya Rahmanî niteliktedir, diğer insanların keşfi ise batıl olabilmektedir.²⁹

Ayrıca, hikmet-i muteâliye ve nazarî irfan da, karmaşık ve bulanık şuhûdu saf keşiften ayırt etmek için iyi bir tartıdır. Yani, şahid, şuhûdu sırasında batıl olabileceğine dair bir ihtimal belirtmese de, kalbin şuhûdu konumundan tenezzül ederek düşünce konumuna geldiğinde şuhûdunun sadık olmayabileceğine ihtimal verebilir. Bu durumda, şuhûdunun kaynağına dönüp masumun saf keşfini kendi özel şuhûdunun mizanı olarak belirleyebilirse zihinsel kaygılardan kurtulup sükûnet bulabilir, aksi takdirde doğruyu yanlıştan ayırt etmek için en iyi yol, hikmet-i muteâliye ve nazarî

²⁹ Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan*, s. 95-96.

irfanın sağlam temellerine başvurmadır.³⁰

Vahiy yöntemi ise, her türlü bilgi ve marifet türünün sultanı ve başıdır ve en iyi marifet yöntemidir. Çünkü en iyi yöntem, insanın bizzat hedefe ulaşmasını sağlamak ve asla onda şüphe duymamaktır. Bu da, kişinin kendisinin şüphecisi olmaması sebebiyle değil, aksine marifet konusu olan o alanda asla bir şüpheyeye yer olmaması sebebiyledir.

Şöyle ki, bazen bir konu şüphe mahallinde olabilir, bu onun sorgulanabilir olduğu anlamına gelir, ancak insan mantıklı ve kanıtlara dayalı olarak inceleyerek olabilecek şüpheleri bertaraf edebilir. Ama bazen de bir konu aslında şüphe mahallinin tamamen dışındadır. Kendisinde şüphe olmayan mead ve mahşer sahnesi, ceberût makamı, melekût âlemi ve kendisinde sadece hakkın olduğu batılın yer almadığı diğer yüce âlemler, şek ve batılın nüfusundan korunmuş güvenli bölgelere birer örnektirler. İnsanın bu dünyada gördükleri ise, masum insan-ı kâmilin çok iyi vâkıf olduğu melekût âleminden sadece küçük bir kesit olarak kabul edilebilir.

Her hâlükârda normal bir insan üç aşamada hata yapabilir: **1.** Araştırma, mantık yürütme ve konunun aslını anlama aşamasında doğru anlamayabilir. **2.** Bilgi hafızasından kaybolabilir ve yanlış-eksik hatırlama veya tümüyle unutma hatalarına düşebilir. Bu hatalar, düşünen insanın bilgisine zarar verebilir. **3.** Tebliğ, yazma veya ifade etme aşamasında yanlışlık yapabilir. Ancak **ismet** sahibi kâmil insan, bu her üç aşamada da masum ve kusursuzdur; çünkü Kutsal İlahî Varlık'ın tedbir ve yönetimi altındadır. Bu nedenle, doğru anlar, iyi korur ve doğru bir şekilde iblağ ve imla eder.³¹

Buna göre, yüksek mevkilere sahip bazı insanlar için marifet yöntemi, güvenli bir bölge olan, içerisinde vehim ve hayalin varlığına, şeytanın tuzaklarına ve batılın oluşumuna yer olmayan ve böylece hiçbir şekkin olmadığı masum vahiydir. Bu nedenle, onların bilgi ve marifetleri yakînî, kesin ve Allah'tandır.

Bu marifet yöntemi, yalnızca Allah'ın peygamberleri olan özel insanlara mahsus ve onların ihtiyarındadır. Vahiyle doğrudan bağlantısı olmayan sair insanlar ise, “**nakil**” yoluyla vahyin yüce öğretilerinden faydalanabilirler.³²

Tabii ki, bu nakilde kendisinden nakledilen kişi (menkulun anhu), kesinlikle

³⁰ Bu husus, felsefenin irfan karşısında üstünlüğü anlamına gelmez; bilakis ilahî felsefe, bütün görkemiyle birlikte irfanın sahasında, mantığın hikmet karşısındaki konumu gibidir; yani ölçü koyucu ve araçsal bir yön taşır. Dolayısıyla burhanın temellerinden habersiz olan kimse için irfanın emin vadisine giriş, hayır ve bereket getirmez. (Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan*, s. 98.)

³¹ Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan*, s. 88.

³² Dikkat edilmelidir ki nakil, tıpkı tarih gibi, bilgi kaynaklarından biridir; bilgi yöntemi değildir.

masum insan-ı kâmil ve Allah'ın hücceti olmalıdır; aksi takdirde nakil senet ve hüccet olamaz. Nakil, naklin aslının sabit olduğu ve naklin cihetinin ve delaletinin apaçık olduğu durumlarda Allah'ın hücceti sayılır. Çünkü masum (a.s.), bilginin tüm alanlarında sehiv, unutma, hata ve cehaletten korunmuş olduğundan onun fetva, söz, sukut ve davranışı Allah'ın hüccetidir.

Bazı öncüllerle, masum peygamberin sözü, kıyasın orta terimi olabilir ve aklî bir burhan ortaya çıkabilir. Bu nedenle, bu nakil bir vasıta ile akla ve menkul de makule dönüşebilir. Kıyas şu şekildedir: Bu söz, öyle birinin kelimidir ki, doğrudan Kutsal İlahî Zat'ın kendisinden alır; alırken de onu doğru anlar, doğru kaydeder ve doğru ifade eder ve bu üç aşamada onun için hata, unutma ve yanlışlığa yer yoktur. Her kim böyleyse, Allah'ın kelamını beyan eder ve Allah'ın kelamı da mutlak hak, apaçık ve hüccettir. Dolayısıyla, masum insanın kelamı hüccettir.³³

Özetle, vahiyssel yöntemin kazanımları, “**ilahî dinler**” formatında bir yol haritası olarak insanlığa sunulmuştur ve Kur'an-ı Kerim, son göksel kitap ve en kapsamlı yaşam kılavuzu olarak, tüm insanlar için bilgi edinme ve marifet elde etmenin en kapsayıcı kaynağıdır.³⁴ Elbette din ve vahiy kavramı, sadece yazılı Kur'an'a özgü bir kavram değildir; Kur'an-ı Kerim'in içeriği ile birlikte canlı Kur'an olan ve vahyin mücessem hâli Hz. Peygamber'in (sallallahu aleyhi ve âlihi ve sellem) söz, fiil ve takrirlerinden oluşan sünneti de kastedilmektedir.³⁵

Her durumda, ilahî vahiy alanı her türlü hata, yanlışlık, unutma ve ihmalden korunmuş güvenli bir alandır. Dolayısıyla, tüm hassas marifetler, doğrudan veya dolaylı olarak masum vahiyssel marifete sunulmalı ve onunla tartılmalıdır. Bu temelde, vahiyssel marifet, tüm marifet türlerinin dayanağı ve onların değerlendirilmeleri için mizandır; ta ki hiçbir marifet vahiy muhalif olmasın. Elbette onunla muvafık olmak zorunda değildir. Zira yalnızca vahiyle çelişme zararlıdır, ama vahiyle uyumlu olma şart değildir. Tabii, bu sunumun amacı, beşeri toplumun temel ve asıl marifetlerini tartmak ve ölçmektir, vahiyle ilgili olmayan tikel konular bunun kapsamı dışındadır. Çünkü

³³ Akıl, Allah'ı ve onun yüce sıfatlarını -örneğin hikmet ve hidayetini- tanıdıktan sonra, nübüvvetin ve peygamberlerin ismetinin zorunluluğunu ispatlayarak, dayanağı vahiy ve ilahî şühûd olan masumun sözünü de burhanın orta terimi kılabilir. Böylece vahiyden beslenen ve geçerliliği akılla sabit olan nakil, kesin bilgiye ulaştıran bir bilgi kaynağına dönüşür. (Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan*, s. 103.)

³⁴ “Batıl, onun ne önünden ne de ardından yaklaşamaz. Hikmet sahibi ve övgüye layık olan Allah tarafından indirilmiştir.” (Fussilet 41/42.)

³⁵ “O, kendi arzusuna göre konuşmaz. O, kendisine vahyedilen vahiyden başkası değildir.” (Necm 53/3-4.)

Allah'ın vahyi, temel marifet unsurlarını açıklamakla yükümlüdür.

Sonuç olarak, deneysel bilimlerde, aklî marifetlerde ve hatta irfanî mukaşefelerde yanlışlığı olasılığı mevcuttur ve her türlü ayıp ve kusurdan arınmış tek marifet kaynağı ilahî vahiy ve semavî kitaptır. Bu sebeple, insan diğer bilgi ve marifetlerini vahiy mantığıyla sınavarak ve Kur'an-ı Kerim'in belirlediği çerçeve ve yönelim doğrultusunda kullanarak, tüm bilgi ve marifetlerinin gerçekliğini ve hatasızlığını kesin bir şekilde tespit etmelidir.³⁶



³⁶ Marifet yöntemleri, türleri ve kaynakları hakkında daha ayrıntılı bilgi için: Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan*, s. 87-104.

1. BÖLÜM: MARİFETU’N-NEFSİN TEMELLERİ

İnsan düşünce tarihinin gösterdiği gibi, insanın bizzat kendini tanıma meselesi, geçmişten beri dindar ve dinsiz, avam ve havas, özellikle bilginler, filozoflar ve ârifler başta olmak üzere insanlığın tüm kesimlerinin dikkatini çekmiş ve nihayetinde insanı farklı yönlerden inceleyen çeşitli bilim ve öğretilerin ortaya çıkışına sebep olmuştur.

Zira insanın öteden beri meraklı ve araştırmacı fitratıyla kendine ilk sorduğu sorular şunlardır: Ben neyim? Ne için varım? Neredeyim? Nereden geldim? Nereye gidiyorum? vb. İnsanoğlu, söz konusu bu sorular karşısında kaçınılmaz olarak kendini bir şekilde ikna etme ihtiyacı hisseder, zira bu insan fitratında var olan bir özelliktir. Bu nedenledir ki, herkes kendini tanımaya dayalı bir tür dünya görüşüne sahiptir. Dolayısıyla insanın varoluşsal boyutlarını tanıma meselesi, belirli bir alanda sınırlı kalmamış ve açıkça denilebilir ki; belki de nefis, ruh ve beden ne olduğu sorusunu kendisi için sormamış, bunları kendi zihninde ve kendi zannınca bir şekilde çözmemiş kimse yoktur.³⁷

Böylece beşeri ilimlerin tarih boyunca yayılmasıyla birlikte, insanın kendisini tanıması doğrultusunda çeşitli bilimler şekillenmiştir. Ancak bu bilimlerin arasında bazı ince farklar bulunmasına rağmen, birçok düşünür, bu bilimlerin konusunun genel olarak insan varlığı ekseninde dönmesi nedeniyle bu ayrıntılara dikkat etmemiş ve tüm farklılıkları aynı kategoride değerlendirmiştir. Hâlbuki bir bilimin diğer benzer bilimlerle olan ortak ve farklı noktalarını ve sair bilimlerle olan ilişkisini bilmek, onu daha iyi ve doğru tanımak için gerekli görünmektedir.

Bu sebeple, bu bölümde Marifetu’n-nefs ilminin diğer ilimlerden ayrışıp sahip olduğu ayrıcalıklarıyla belirginleşmesi ve böylece genel çerçevesiyle konunun netleşmesi için mahiyeti, imkânı, zarureti, önemi ve yöntemi gibi temel meselelerini inceleyeceğiz.

³⁷ Murtaza Mutahharî’nin de buyurduğu üzere: “Ruh ve beden ilmi meselelerine, her birey ve her grubun çokça el atmaları, onun suret ve biçimini değiştirmiştir. Bu durum, hakikat arayıcılarının ve araştırmacıların işini zorlaştırmakta, hatta onları daha ilk adımlarda dalâlet ve yanlışlığa düşürmektedir.” (Murtaza Mutahharî, “Makâlat-i Felsefî”, *Mecmûa-i Âsar* (Tahran: İntişarat-i Sadrâ, ts.), c. 13, s. 29.).

1.1. MARİFETU’N-NEFS İLMİNİN ÖZELLİKLERİ

Her bilim dalında, o bilimin konularına girmeden ve onları incelemeden önce, diğer bilim dallarından ayırt etmek için ilk olarak o bilimin kendisi ve isbatî ve selbî yönleri ele alınır ve incelenir. Şöyle ki, her bir ilmin mahiyeti geniş bir perspektifle iki yön ve açıya sahiptir: İsbatî yönü ve selbî yönü. Bir ilmin **isbatî** yönü, o ilmin tanımı, konusu, problemleri, yöntemi, amacı, bölümleri ve yapısından ibarettir. Bunlar o ilmi şekillendiren unsurlardır. **Selbî** yönü ise, bir ilmi diğer ilimlerden ayıran ve kendine has kimliğini farklı ilimler arasında bulmasına yarayan sınırları ve farklılıkları ifade etmektedir. Bir bilimi tanımada ve tanıtmada isbatî yönlerine dikkat etmek ne kadar mühimse, selbî yönlerine ve diğer bilimlerden farklı yönlerine dikkat etmek de aynı şekilde o bilimin hakikatini ve mahiyetini daha net tanımada etkili ve önemlidir.

Ancak isbatî ve selbî yönlere olan bu dikkatin gerekliliği ve önemi, insan hakikatinin varoluşsal boyutlarını tanımak için şekillenmiş olan ve genel olarak konusu insanın kendisi olan bilimlerde daha çok görünmektedir.

Psikoloji (Ruh Bilimi), Antropoloji (İnsan Bilimi), İlmu’n-nefs (Nefis Bilimi) ve Marifetu’n-nefs (Öz/Kendini Tanıma Bilimi) bu bilimlerden bazılarıdır. Bu bilimler insanı ve onun gizemlerini incelemektedirler. Bu dört farklı bilim, eşanlamlı ve benzer terimlerle isimlendirilmiş ve muhtemelen bu bilimlerin bazılarının konuları, içinde bulunduğumuz çağda tamamen değişmiş ve böylece isimlendirilmeleri ile hiçbir ilgisi kalmamıştır. Öz-kendi, ruh, insan ve nefis terimleri takriben müteradif olup -farklı tarif ve cihetlere sahip- tek bir varlığa delalet etmekte ve bu müteradif ve benzer kelimelerin farklı bilimlerin unvanlarında kullanılması, yanlış anlamalara ve kavram yanılgılarına yol açmaktadır. Bu yanlış anlamayı ortadan kaldırmak için ise, söz konusu bilimler arasındaki farklılık noktalarını belirleyen **konuları**, **hedefleri** ve **yöntemlerini** incelemek gerekmektedir. Çünkü genellikle bilimler bu üç şeyle ayırt edilir. Bu nedenle, mezkûr bilimlerin her birini bu üç unsuru dikkate alarak iki amaç doğrultusunda incelemeye tâbi tutacağız: **Genel olarak**, bu bilimlerin doğru bir şekilde teşhis edilebilmesi ve araştırmacılarının araştırmalarında yanlış ve karmaşaya düşmemeleri için güçlü ve zayıf yönlerini, sınırlılıklarını, avantajlarını, birbirlerinden farklarını ve aralarındaki ilişkileri inceleyeceğiz. **Özel olarak** ise, Marifetu’n-nefs biliminin hüviyetinin ve mahiyetinin daha belirgin hâle gelmesi için bu bilimin isbatî ve selbî yönlerini

inceleyeceğiz.³⁸

1.1.1. MARİFETU’N-NEFSİN YAKIN İLİMLERLE İLİŞKİSİ

Yukarıda ifade edildiği üzere Psikoloji (Ruh Bilimi), Antropoloji (İnsan Bilimi) ve İlmu’n-nefs (Nefis Bilimi), insanı konu almalarının yanı sıra isim benzerlikleri sebebiyle Marifetu’n-nefs’e (Öz-Benlik Bilimi) yakın ve bazen onunla karıştırılan ilimlerdir. Bu sebeple aralarındaki farklar, sınırlılıklar ve ilişkilerin belli olması için her birinin ayrı ayrı incelemeye tâbi tutulması gerekmektedir.

1.1.1.1. Psikoloji

Psikoloji, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar bağımsız bir bilim dalı olarak kabul edilmiyordu; ancak Wilhelm Maximilian Wundt’un 1879’da Almanya’nın *Leipzig Üniversitesi*’nde kurduğu ilk psikoloji laboratuvarıyla birlikte, kendine özgü yaklaşımlar ve yöntemlerle Felsefeden ayrılarak bağımsız bir bilim olarak ortaya çıkmıştır.³⁹

Rönesans sonrası Batı’da meydana gelen değişiklikler ve insanın kâinata bakış açısının değişmesiyle, öncesinde gerçekleri daha çok madde âleminin ötesinde arayan felsefe ve bilim, daha sonra yalnızca **deney** ile elde edilebilen bilgilere indirgenmiştir. Başka bir deyişle, bilimlerin en önemli özelliği deneysel ve gözlemsel bir nitelik taşımaları olmuştur.

Psikoloji de, beşeri bilimlerin bir parçası olarak ve görünürde konusu insan ruhu ve nefsi olan bir bilim dalı olarak, bu durumdan muaf tutulmamıştır. Ancak bilindiği üzere, bu meselenin bilimsel açıdan çözülmesi imkân dâhilinde değildir; çünkü ruhu duyuşal araçlarla tanımlamak ve mahiyetini idrak etmek mümkün görünmemektedir.

Bu nedenle, Psikolojinin konusu “**davranış**” olarak belirlenmiş ve canlıların (doğrudan veya dolaylı olarak) gözlemlenebilir tavır ve davranışlarını inceleyen ve insan davranışının metafiziksel yönlerini incelemekten kaçınan bir bilim olarak

³⁸ Bu bölümde “öz-benlik, ruh, insan ve nefis” terimlerinin tanımları ve kullanım alanları incelenmeyecek; bilakis bu kelimelerle adlandırılmış ilimler ele alınacaktır. Konunun tafsilatı ilerleyen bölümlerde daha açık bir şekilde ortaya konacaktır.

³⁹ I.P. Christensen vd., *Revanşinasî Umûmî (Psychology)*, çev. Ebû’l- Kasım Beşîrî vd. (Kum: İntişarat-i Muessese-i Amûzişî ve Pejuhişî İmam Humeyni, 1385Hş.), s. 27.

tanımlanmıştır.⁴⁰ Böylece Psikoloji, felsefe ve metafizik alanından çıkmış ve insan davranışlarını ve psikolojik süreçlerini bilimsel olarak konu edinerek doğa bilimlerinin bir dalı hâline gelmiştir. Eğer bu davranışlar düzeltilirse, bireysel ve toplumsal birçok sorun ve anormalliğin önlenmesinde büyük bir rol oynar. Bu gayeyle Psikoloji, davranış bilimlerinden biri olması hasebiyle de, dört ana hedefi izlemektedir: “Davranışı tanımlama, açıklama, öngörü ve değiştirme”.⁴¹

Bu dört ana hedefe ulaşmak ancak araştırmayla mümkün olmaktadır; bu nedenle psikologlar, amaçlarına ulaşmak için çeşitli “temel ve uygulamalı araştırmalara” yönelmiş ve bu da “nicel ve nitel yöntemler” gibi çeşitli yöntemleri beraberinde getirmiştir. Diğer yandan, son yüzyılda erişilen karmaşık araçlar ve elektronik cihazlar - bilgisayar gibi- geniş ve yeni araştırmalar için daha fazla olanak sağlamıştır.⁴²

Psikolojide gözlem, deney ve araştırma konusu edilen en önemli meselelerden bazıları şunlardır: Davranış temelleri, beyin ve sinir sistemi, meyiller ve cinsel ilişkiler, algı ve duyu türleri, öğrenme mekanizmaları, hafıza, düşünme ve zekâ, dil süreçleri, gelişim aşamaları, ergenlik süreci, sosyal etkileşim, psikolojik bozukluklar ve tedavileri, zihinsel sağlık, stres, bunalım, depresyon, bağımlılık türleri ve tedavileri vb.⁴³

1.1.1.1.1. Çağdaş Psikoloji’deki Krizler

Bir bilim dalında kriz, o bilim dalının kuruluş amacı olan sorunları çözmede yetersiz kalması ve temel sorulara yanıt verirken bir tür kafa karışıklığı ve bocalama içinde olması anlamına gelir ve Çağdaş Psikoloji tam olarak böyle bir durumda bulunmaktadır. Çünkü psikoloji araştırmalarında deneysel bilimlerin yönteminin kullanılması, bu araştırmalarda psikolojik tüm olayların fizyolojik aktivitelerden kaynaklandığını düşünen **materyalist** eğilimlerin hâkim olmasına neden olmuştur.

Deneysel bilimlerde çalışan bilim insanları, insanı tanıma konusunda bir şeyler söyleyebilir ve yazabilirler; ancak onlar için insan yalnızca bu beden mekanizmasından ibarettir. Zira insanı maddî olarak tanıtırken, onun için merkezî ve esas olan bir şey kabul ederler ki o da maddîdir. Bu görüşe göre söz konusu merkez ya beyin ya da

⁴⁰ Hüseyin Kerîmiyan - Muhammed Şefî Mazenderanî, *Mukaddimeî ber Revanşinasî İslamî* (Kum: İntişarat-i İsmet, 1387Hş.), s. 15.

⁴¹ Christensen vd., *Revanşinasî Umûmî (Psychology)*, s. 37-39.

⁴² Christensen vd., *Revanşinasî Umûmî (Psychology)*, s. 40-41.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için: Kerîmiyan - Şefî Mazenderanî, *Mukaddimeî ber Revanşinasî İslamî*.

kalptir ve diğer organlar ile uzuvlar da o et parçasından ibaret olan merkezî parçacık (beyin ya da kalp) ile uyumlu olacak şekilde öne sürülmektedir.

Psikolojide insan, **üstün hayvan** ya da **konusan canlı** olarak kabul edilmektedir, yani yetenekleri gelişmiş ve yaşamında daha fazla araç kullanan bir hayvan, daha fazla zekâyâ sahip olduğu için çevresini kontrol ve hâkimiyeti altına alabilen bir varlıktır. Hayvan ile arasındaki temel fark da, bu yeteneklerinin artmasındadır.

Charles Robert Darwin'in **evrim teorisinden** alınan bu bakış açısına göre insanın sahip olduğu her davranış, hayvanlarda basit şekilleri gözlemlenen davranışların karmaşık, gelişmiş ve evrimleşmiş hâlidir.⁴⁴ Bu nedenle, hayvan davranışları üzerindeki araştırmalar, günümüzde insan davranışlarını inceleme ve araştırma alanına doğal bir giriş kapısı olmuştur.⁴⁵ Psikologlar, insanın zatı ve hakikati ile hayvanın zatı arasında temel bir fark olduğu gerçeğini gözden kaçırmışlar ve bu önemli meseleyi araştırmalarında neredeyse tamamen ihmal etmişlerdir. Çağdaş Psikoloji, “sevgi” problemini en yüksek insanî şekliyle ve cinsel yönlerden uzak şekilde araştırmaktan geri kalmış -bilakis çağdaş psikologların araştırmalarının çoğu tam da sevginin bu cinsel yönünü ele almıştır-; Tanrı’ya inanmanın ve iman etmenin insan davranışı üzerindeki etkisini veya maddî ve manevî dürtüler arasındaki çatışma sorununu inceleyip tanımlayamamıştır.⁴⁶

Aslında Çağdaş Psikoloji, müsemması olmayan bir isimdir. Çünkü Çağdaş Psikoloji, insan nefsin ve ruhunu (psyche) tanıma bilimi değil, “**Davranış bilimi**”dir.

İnsanlık, Allah'tan ne kadar uzaklaştıysa, kendi varlığının gerçeklerini tanımaktan da o kadar uzaklaşmıştır. Öyle ki kendisini hayvanlarla eş tutmakta, davranışlarını hayvanların davranışlarıyla kıyaslamaktadır. Dünyanın bilge kişilerine göre, Batı kültürü ve medeniyetinin temel kusuru, bu kültürün dünyayı tanıma ve kendini unutma kültürü olmasıdır. Bu kültürde insan dünyayı tanır ve dünyaya olan farkındalığı arttıkça,

⁴⁴ Charles Darwin, *İnsanın Türeyişi*, çev. Öner Ünal (Ankara: Onur Yayınları, 1975), s. 87-88, 173.

⁴⁵ Örneğin, ünlü psikolog Martin E.P. Seligman’ın önce köpekler üzerinde dendiği ardından aynı koşulları fareler ve insanlar üzerinde de deneyip ortaya koyduğu “*Öğrenilmiş çaresizlik sendromu*” teorisine göre insanlar da tıpkı hayvanlar gibi art arda gelen krizler ve başarısızlıklar karşısında pasiflik, bezginlik, kötümserlik, çaresizliğe şartlanma ve zorunlu kabulleniş yönelimleri göstermektedir ve bu durum başarısızlık koşulları ortadan kalktığında da devam etmektedir. O, daha sonra geliştirdiği “*Öğrenilmiş iyimserlik*” düşüncesini de bu teori ve deneylerin üzerine bina etmiştir. (Martin E. P. Seligman, *Öğrenilmiş İyimserlik*, çev. Semra Kunt-Akbaş (Ankara: Eksi Kitaplar, 2019), s. 37, 103-105.)

⁴⁶ Muhammed Salih Tayyibniyâ, *Yek Kadem Ta Hüda* (İsfahan: İntişarat-i Hadîs-i Rah-i Aşk, 1386Hş.), s. 37.

kendisini daha fazla unuttur. Batının manevî çöküşünün gerçek sırrı tam da budur. Kendini kaybeden bilinçli bir insanın dünyayı kazanması neyine yarar?⁴⁷

“Batılılar, diğer milletlerin ancak Tanrı’nın kudretinde gördüğü büyük işlere muktedirdir; yalnız Batılılar bir konuda âcizdir ve o da kendi derununa bakmaktır. Sadece bu konu, modern medeniyetin sahte parıltısının boşluğunu ispatlamak için yeterlidir... Batı medeniyeti, Batılıları alkol tüketmeye ve cinsel eğilimlere yönelmeye müptela ettiyse, Batılıların “kendini arama” yerine, kendini unutma ve kendini tüketme peşinde olması sebebiyledir... Batılının savaş araçlarını keşfetme, icat etme ve hazırlama konusundaki pratik yeteneği, Batılının kendinden kaçışından kaynaklanmaktadır, kendisi üzerindeki olağanüstü kontrolü ve hâkimiyetinden dolayı değil... Onun dünya fethi motivasyonu, kendi üzerine egemen olamama durumundan kaynaklanmaktadır. İnsan ruhunu kaybettiğinde, dünyayı fethetmek ona ne fayda sağlar?... Kendini tanımadığı için de hem kendini hem de dünyayı perişan etmiştir.”⁴⁸

Psikoloji bilimindeki bu krizler, bu yeni bilimin birtakım zorluklar ve sınırlamalarla karşı karşıya kalmasına neden olmuştur ki bunlardan bazıları şöyledir:

1. Tanımada mahdudiyet: Psikologların aynı konularda bile farklı ve karşıt görüşlerde bulunmaları, insanın ruh ve ruhsal davranışlarının çeşitli boyutlarını tanımada sınırlı olduğunu net bir şekilde göstermektedir.

2. Tanımlananda mahdudiyet: İnsan ruhu ve nefsi bir yana, (niyet ve kasıt gibi) birçok gizli davranışı bile mevcut yöntemler ve araçlarla kolayca değerlendirmek mümkün olmamaktadır.

3. Konuda mahdudiyet: İnsan karmaşık bir varlıktır ve onu keşfetmek oldukça zordur; Psikolojinin konusunu sınırlamak ve onu sadece davranışa indirgemek basit bir yaklaşım olarak görünmektedir. İnsanların bir yönüyle ilgilenmek ve diğer yönlerini ihmal etmek, eksik bir bilgiye yol açacaktır.

4. Yöntemde mahdudiyet: Bir konuyu incelerken belirli bir yöntemi seçmek, araştırmacının çalışma alanını sınırlamakta ve psikolojinin yalnızca deneysel yönetime dayalı olması, bu yeni bilim dalının ciddi sorunlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁹

Dolayısıyla, psikoloji bilimi insanı ve onun davranışlarını ve psikolojik süreçlerini daha iyi anlamak istiyorsa, hem konusunu genişletmeli hem de deneysel yöntemin dar koridorundan çıkmalıdır.

⁴⁷ Murtaza Mutahharî, “İnsan der Kur’an”, *Mecmûa-i Âsar* (Tahran: İntişarat-i Sadrâ, ts.), c. 2, s. 306.

⁴⁸ Mahatma K. Gandhi, *În Est Mezheb-i Men*, çev. Bakır Musevî Zencanî (Tahran: Muessese-i İntişarat-i Ahmet İlmî, 1343Hş.), s. 12-14.

⁴⁹ Christensen vd., *Revanşinasî Umûmî (Psychology)*, s. 50-51.

1.1.1.2. Antropoloji

İnsanı tanımak ve onun örtülü sırlarını ve gizemlerini çözmek çok büyük bir öneme sahiptir ve bu konu birçok bilim insanını çeşitli bilim dallarında meşgul etmiştir. Antropoloji de, “insan”ın bazı yönlerini inceleyen bu alanlardan biridir ve bu nedenle şöyle denmiştir: İnsanı, varlığının bir boyutunu veya boyutlarını ya da belirli bir insan grubunu inceleyen her bilgi sistemi, insan bilimi yani Antropoloji olarak adlandırılabilir.⁵⁰ Bu bağlamda Antropoloji, insanın evrendeki yerini tanımlama amacıyla bilim insanlarının gerçekleştirdiği bilimsel çabaları ve araştırmaları kapsayan bir bilim dalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ideoloji, ekol ve dinin de insan hakkında kendine özgü bir bakış açısı bulunmaktadır. Bu yüzden insan bilimi çeşitli türler kazanmakta; daha doğru bir ifadeyle, her tür dünya görüşünün kendine özgü bir insan bilimi olmaktadır.

Görüldüğü üzere, bu tanım insanı konu alan her türlü bilgiyi kapsamaktadır. Fakat şu noktayı unutmamak gerekir ki, Antropoloji (insan bilimi), tarih boyunca çeşitli şekillerde kullanılmış olsa da, günümüzdeki bilimsel ve akademik çevrelerde yaygın anlamıyla, bu bilim dalı “**deneysel sosyal bilimler**” veya “**deneysel beşeri bilimler**”in bir dalıdır ve insanın kökeni, hümanizm, özgürlük arayışı, kader ve irade, insanların ortak doğası, insanın bilgi, arzu ve güçlerinin incelenmesi, insanın kemali ve mutluluğu, evrendeki yeri ve itibarı, nüfus dağılımı ve yayılımı, insanların sınıflandırılması, ırkların kaynaşması, fiziksel ve çevresel özellikler, sosyal ilişkiler ve kültür konuları gibi meseleleri **ampirik** yöntemlerle incelemektedir.⁵¹ Bu açıklama doğrultusunda, Antropoloji’nin günümüzde belirli bir amacı ve yöntemi olan özel bir bilim dalı olduğu açıktır ve insanı ve varlıksal boyutlarını konu alan tüm bilim dallarını bu bilim dalı altında toplamak ve karıştırmak doğru görünmemektedir.

Bu çağdaş bilim, deneysel yönteminde Psikoloji bilimi ile paralel ilerlemektedir, ancak Psikolojiye göre bir aşama üstte bulunmaktadır. Çünkü konularını yalnızca insanın ruhsal davranışlarıyla sınırlı tutmayıp insan varlığının daha fazla boyutlarına değinmektedir veya en azından onu üstün hayvan olarak görmemekte ve insanın yaratılış düzenindeki yüksek statüsünü ve onurunu ikrar etmektedir.

⁵⁰ Mahmud Recebî, *İnsan Şinasî* (Kum: İntişarat-i Muessese-i Amûzişî ve Pejuhişî İmam Humeyni, 1388Hş.), s. 21.

⁵¹ Recebî, *İnsan Şinasî*, s. 22. Elbette son zamanlarda bazı araştırmacılar, Antropolojiyi dinî veya irfanî bir yaklaşım ve yöntemle sunmuşlardır; fakat gerçekte bu, Antropoloji ve Deneysel İnsan bilimini dinin insana bakışıyla örtüştürme ve karşılaştırma çalışmalarından ibarettir.

Buna rağmen, bu bilimde insana bakış, insan türünün bireylerinin bazı özel yönlerinin tanınması anlamında dışsal bir bakış açıdır ve genellikle insan türünün dışsal ve sosyal yönleri dikkate alınmaktadır. Antropolojinin meselelerine bakıldığında bu durum kolayca anlaşılabilir. Bu alandaki bilim insanı, insanı sadece insan olduğu için değil, toplumda ve varlık âleminde konumu olan bir varlık olarak tanımak, incelemek ve gözlemlemek istemektedir. Aslında, söz konusu bu bilimi, İnsan bilimi (Antropoloji) olarak değil, “**Halk bilimi**” olarak adlandırmak gerekmektedir; zira bu, - Sosyoloji, Irk bilimi vb. gibi- deneysel sosyal bilimler ve beşeri bilimlerin bir dalıdır.

Bu bilim, sosyal ilişkilerin düzenlenmesini ve kolaylaştırılmasını sağladığı, insanın yeteneklerini keşfetme imkânı verdiği ve bu yeteneklerin kullanılmasına ve hayata geçirilmesine yardımcı olduğu için ve bunun sonucunda da insan türünün bireylerinin yaşamına bir açıdan anlam kattığı için önem arz etmektedir.

1.1.1.2.1. Çağdaş Antropoloji’deki Krizler

Rönesans'tan sonra insanın varoluşsal boyutlarını aydınlatmaya yönelik birçok düşünsel çaba ve akademik çalışma, bilim insanlarının önüne pek çok veri koymuştur. Bu verilerin toplanmasında farklı araştırma yöntemlerinden faydalanılmış olsa da deneysel yöntemin payı diğer yöntemlerden çok daha fazla olmuştur. Bu nedenle günümüz Antropolojisi deneysel bir nitelik taşımaktadır.

Beşeri bilimler alanındaki bilim insanları, çeşitli antropolojik konuları kapsayan ve insanın farklı boyutlarını ve karanlık zaviyelerini araştıran çok sayıda veriye sahip olmalarına rağmen, insan vücudunun bilinmeyen yönlerini yeterince aydınlatmayı başaramamış ve bu bilinmeyen varlığı tanımaya yönelik mevcut sorunları çözmekte yetersiz kalmışlardır. Bilakis, deneysel yöntemle dayanmaları sebebiyle bir tür kayıp ve kendine yabancılaşma yaşamışlardır. Bu bilim insanlarının kaybı, Çağdaş Antropolojide çeşitli krizlere yol açmış ve bu alandaki çeşitli veriler farklı açılardan krize girmiştir. Bu krizlerden bazıları dört ana başlık altında ele alınabilir:

1. Teorilerin birbiriyle uyumsuzluğu ve iç tutarsızlık: Her ne kadar tüm bilim insanları, insan hakkında oluşturdukları teori ve tasvirlerin deneysel verilere dayandığını ve teorilerinin dış gerçekliklerle doğrulandığını iddia etseler de, bu teorilere dikkat ettiğimizde, tek bir insan tasviri veya birbiriyle uyumlu çeşitli tasvirlerle karşılaşmamaktayız (örneğin, insanın özgürlüğü ve iradesi konusunda çok sayıda

çelişen görüş bulunmaktadır).

2. Etkin ve uzlaşılan bir hakemin olmaması: İnsanî bilimlerde herkes tarafından kabul edilen hiçbir bilimsel ilke bulunmamaktadır. Nihai hakem olarak tanıtılan deneysel yöntem bile, çelişkili veriler sunduğundan ve bu çelişkileri çözmek için yeterli yetkinliğe sahip olmadığından, hakem olma yetkinliğine sahip olmamaktadır.

3. İnsanın geçmişini ve geleceğini göz ardı etme: Deneysel Antropoloji teorileri, insanın geleceği (ölümden sonraki yaşam) hakkında hiçbir şey söylemediği gibi, geçmişini de göz ardı etmektedir. Aynı zamanda, insanın alın yazısı üzerindeki madde ötesi faktörlerin rolünü ve etkisini de açıklayamamaktadır. Bu konuda da bir sözü bulunmamaktadır.

4. En önemli insani eylemleri açıklayamama: Modern Antropolojideki görüşler ve ekoller, bu dünyadaki en önemli insanî vaka ve eylemleri (örneğin, tapınma arzusu, sevgi, dilin bazı boyutları vb.) doğru ve net bir şekilde açıklamakta yetersiz kalmaktadır.⁵²

1.1.1.3. İlmu'n-Nefs

İlmu'n-nefs konuları, eski çağlardan beri daima Felsefe biliminde varlığın misdak ve konularından biri olma cihetiyle ele alınmış ve yüksek bir konuma sahip olmuştur. Bu konularda nefsin varlığı ve soyutluğu, nefsin ispatının delilleri, nefsin cevher oluşu ve bedenden farklılığı, nefis türleri ve nefis-i natika, nefsin oluşumu ve sonu, nefis ve beden ilişkisi, nefsanî algılar ve güçler vb. gibi meseleler **akılcı** ve **mantıksal** yöntemlerle analiz edilip değerlendirilmiştir.

Bu konuların bazıları epistemolojik, bazıları ontolojik, bir kısmı fiziki, bazıları fizik ötesi ve bazıları da ahlaki yönleri sahiptir. Bu nedenle, çoğu filozof nefis ile ilgili konuları bu dallarda dağınık bir şekilde tartışıp incelemiştir. Ancak Sadru'l-Muteellihîn Molla Sadrâ Şirâzî, tüm nefis konularını bir araya getirerek Felsefede bağımsız bir dal kurmuştur. Onun, *Hikmet-i Muteâliye*'yi kurarken sunduğu önemli değişikliklerden biri, ilmu'n-nefsin ehemmiyeti ve gerekliliği üzerine vurgu yapmasıdır. O, bu konuyu Tabiiyat'tan çıkarıp İlahiyat'ın bir dalı ve varlıkların mebd ve meadı problemiyle ilişkili bir mesele olarak konumlandırmıştır. Yani aslında, "İlmu'n-Nefs"i felsefenin bir

⁵² Recebî, *İnsan Şinasi*, s. 32-35.

dalı olarak kuran Molla Sadrâ olmuştur. Bu nedenle bazı araştırmacılar bu ilmi “**İslam Psikolojisi**” olarak adlandırmıştır. Ancak hâlâ bağımsız bir bilim dalı olarak kabul edilmemektedir.

Her ne kadar İlmu’n-nefs bağımsız bir bilim dalı olmasa da, onu diğer dallardan ayıran kendi özel konuları ve meseleleri bulunmaktadır. Konusu, nefis olma hasebiyle nefis ve nefsanî hâletler ile bir şekilde nefisle irtibatlı meselelerdir (beden, akıl, saadet ve şekavet, ahiret vb. gibi).

Bu bilim akılcı, burhanî ve mantıksal bir yöntem izler; bilgi ve verilerini husûlî ilim yoluyla elde ettiği için de tümüyle teorik ve nazarî bir bilimdir (amelî boyutu yoktur). Hedefi ise uçsuz bucaksız nefsin gerçekliğini tanımaktan başka bir şey değildir.

1.1.1.3.1. İlmu’n-Nefs’teki Sınırlılıklar

Felsefî İlmu’n-nefs, Psikoloji ve Antropolojiden çok daha yüce bir konuma sahip olup bu iki bilim dalından daha üst bir seviyede yer almaktadır. Konuları daha geniş olup metafizik, mebdî ve mead konularına daha fazla odaklanmıştır. Bununla birlikte bu bilim de, bazı sorunlar ve sınırlamalarla karşı karşıya kalmıştır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Yöntemde ve amaçta mahdudiyet: İlmu’n-nefs, konusu itibariyle kendini sınırlamamış ve nefsin neredeyse tüm teorik yönlerini ele almıştır. Ancak yöntem ve amacını Felsefenin yöntem ve amacı ile sınırlamıştır; çünkü Felsefenin bir dalıdır ve Felsefenin gölgesinde kaldığı sürece doğal olarak felsefenin yöntem ve amacına uymalıdır.

2. Araçta ve tanımlananda mahdudiyet: Nefsin birçok boyutu ve yönü sadece akıl ve zihinsel tasavvurlarla kavranamaz ve tanımlanamaz. Bu nedenle keşif, müşahadat ve vahiyden de yardım almak gerekmektedir. Aksi takdirde, çabaların ve incelemelerin sonucu eksik bir nefis bilgisi olacaktır. Ayrıca, akıl ve zihinsel tasavvurlar yoluyla anlaşılabilir ve tanımlanabilir olan konularda bile, filozofların farklı ve bazen çelişkili görüşleri ile karşılaşmaktadır ve bu görüşler genellikle birbiriyle uzlaştırılmaz.

3. Pratik yönünden mahdudiyet: İlim ruhun gıdasıdır ve ilmin elde edilmesi ruh ve nefsin yücelmesi ve kemale ermesi içindir. Yücelme ve kemal de sadece ilimle amel etmekle mümkün olmaktadır. Çünkü pratikle desteklenmeyen bilgi, ağırlık dışında bir

yarar sağlamaz; hatta bu durum kınanmıştır. Bu nedenle, teorik yönü olan bir ilim, ya pratik yönüne varmalı ya da pratik bir bilimin mukaddimesi olmalıdır.⁵³

1.1.2. MARİFETU’N-NEFS İLMİNİN MAHİYETİ

Belirtildiği üzere Marifetu’n-nefs ilminin hüviyetini ve mahiyetini tam olarak tanıyabilmek için hem isbatî hem de selbî yönlerine eşit derecede dikkat etmek gerekmektedir. Zira ancak bu şekilde kendine has kimliği netleşip yakın veya benzer ilimlerden ayırt edilebilir. Böylece söz konusu ilimlerle olan ilişkilerinin türü de belirgin hâle gelecektir.

1.1.2.1. Marifetu’n-Nefs (Kendini Tanıma) İlminin Tanımı

Marifetu’n-nefs (kendini tanıma) ilmi, farklı aşamalarda ve gerekli durumlarda farklı biliş yöntemlerinin (tecrübî, aklî, keşfî, vahyî) kullanılarak, insanın -Yaratıcı’sını tanımasına ve bulmasına mukaddime olan- kendisini tanımasını ve bulmasını sağlamak amacıyla, kendi öz varlığının en alt mertebeden en üst mertebeye kadar tüm boyutlarının incelendiği bilimsel bir sistemdir.

Dolayısıyla bu bilimin konusu, insanın bizzat kendisidir ve insanın kendisi de belirli bir boyutla sınırlı değildir. Bu nedenle, konunun bu kapsayıcılığı ve bütünlüğü göz önüne alındığında, belirli bir yöntemle sınırlanamaz. Çünkü her yöntem, belirli bir ya da birkaç tanıma aracına dayanmaktadır. Her araç ise yalnızca belirli bir sınır içinde işlevseldir ve insanın diğer varlıksal boyutlarını tanımada yetersiz kalmaktadır. Oysaki Marifetu’n-nefs biliminin konusu, insanın bizzat kendisini en alt seviyeden en üst seviyeye kadar tanımaktır ve insanın hakikatinin tüm varlıksal boyutlarını ve yönlerini kapsamaktadır.

Bu nedenle, Marifetu’n-nefs belirli bir yöntemle sınırlı değildir ve ampirik, felsefî, irfanî ve diğer her türlü yöntemi, farklı aşamalarda ve gerekli durumlarda kullanmaktadır. Ancak bu yöntemlerin, kendini tanımanın amacı ve gayesini tamamen dikkate alarak kullanılması ve hiçbir zaman kendini tanıma yolundaki kişiyi, bu yol ve yöntemi takip etmenin neden ve hedefinden uzaklaştırmaması gerekmektedir. Akıllı

⁵³ Örneğin; Nazarî İrfan Amelî İrfana, Nazarî Ahlak da Amelî Ahlaka varmaktadır. Aynı şekilde, Mantık ilmi Felsefe ilmine, Usûl ilmi de Fıkıh ve İçtihad ilmine giriş için birer mukaddime hükmündedirler.

insan hedefi unutmaz; çünkü bilir ki, hedefi unutmak yolu unutmaya ve dolayısıyla kendini kaybetmeye yol açar.

Aynı şekilde Marifetu'n-nefs, maddi ve dünyevi bir hedef ve gaye ile sınırlandırılmaktan da çok daha üstündür; çünkü nasıl ki insanın kendisi en yüksek tecerrüt seviyesine ve ötesine ulaşabiliyorsa, onun bakışı da bu seviyenin bile ötesine olmalıdır. Orada ise yalnızca âlemlerin Rabb'i Yüce Allah vardır ki o, insan da dâhil evrendeki tüm mevcudatın hem etkin hem de nihai nedenidir. İnsanın kendisi, bu hedefe ve gayeye ulaşmadan gerçek saadet ve nihai kemale erişemez. Bu sebeple Marifetu'n-nefs, talip ve sâlikini bu hedefe ulaştırdığında onda tam bir huzur ve itminan oluşturur.⁵⁴

Dolayısıyla «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»⁵⁵ hadisinde de buyurulduğu üzere Marifetu'n-nefs yani kendini tanımanın nihai hedefi, “**Marifetullah**”tır. Diğer yandan, Allah da tanınmak ister;⁵⁶ bu yüzden “*genel hidayet ilkesi*”⁵⁷ gereğince, kendini tanıma ve kendine ulaşma yolunu tüm insanlara, özellikle de bu yolu arzulayanlara bildirmiştir⁵⁸ ve vahyini **semavî dinler** şeklinde -kendi hayat programlarını düzenlemeleri ve gerçek saadet ve nihai kemale ulaşmaları için- insanlara indirmiştir. Bu nedenle, kendini tanımanın hedefi göz önüne alındığında, bu yolda kullanılan her

⁵⁴ “Hilkatin en yüksek gayesi ve fitratın en yüce neticesi, iman-ı billâh’tır. Ve insaniyetin en âli mertebesi ve beşeriyetin en büyük makamı, iman-ı billâh içindeki marifetullah’tır. Cin ve insin en parlak saadeti ve en tatlı nimeti, o marifetullah içindeki muhabbetullah’tır. Ve ruh-u beşer için en hâlis sürur ve kalb-i insan için en sâfi sevinç, o muhabbetullah içindeki lezzet-i ruhaniyedir. Evet, bütün hakiki saadet ve hâlis sürur ve şirin nimet ve sâfi lezzet, elbette marifetullah ve muhabbetullah’tadır.” (Bediüzzaman Said Nursî, “Mektubat”, *Risale-i Nur Külliyyatı* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2012), s. 374-375 (20. Mektup); Ayrıca: İbrahim Hakki Erzurumlu, *Mârifetnâme*, ed. M. Fuad Başar (İstanbul: Kit-San Neşriyat, 1984), s. 414.)

⁵⁵ “Kim kendi nefsinı tanımışsa, muhakkak Rabb’ini de tanımıştır.” Suyutî, *ed-Dureru’l- Muntessire*, s. 185 (H:393); Aclûnî, *Keşfu’l- Hafâ*, c. 2, s. 309 (H:2532); İbn Ebî’l- Hadid Mutezili, *Şerh-u Nehcu’l- Belağa* (Kum: İntişarat-i Kitabhane-i Ayetullah Maraşî, 1404Hk.), c. 20, s. 292; Cafer bin Muhammed Sâdık, *Misbâhu’s- Şeriat ve Miftâhu’l- Hakikat* (Beyrut: Muessesetu’l- A’lamî li’l- Matbûat, 1400Hk.), s. 13 (5. bab); İbn Ebî Cumhûr İhsâî, *’Awaliyu’l- Leâli’l- Azîziyye fi’l- Ehâdisi’d- Diniyye* (Kum: İntişarat-i Seyyidu’s- Şuhedâ, 1405Hk.), c. 4, s. 102; Celaleddin Abdurrahman bin Ebî Bekr Suyutî, *el-Havî li’l- Fetavâ* (Beyrut: Daru’l- Kutubi’l- İlmiyye, 2000), c. 2, s. 226-227 (69. Bab); Ebû Abdullah Fahreddin Razî, *Mefâtihu’l- Ğayb (Tefsîr-i Kebîr)* (Beyrut: Daru İhyai’t- Turâsi’l- Arabî, 1420Hk.), c. 1, s. 91; c. 9; s. 460; c. 30, s. 721.

⁵⁶ “Gizli bir hazine idim, tanınmak istedim, bu yüzden beni tanımları için yaratıkları yarattım”. Suyutî, *ed-Dureru’l- Muntessire*, s. 163 (H:330); Aclûnî, *Keşfu’l- Hafâ*, c. 2, s. 155 (H:2016); Meclisî, *Biharu’l- Envar*, c. 84, s. 198 ve 244.

⁵⁷ Tevhidi dünya görüşünün gereği olan “*genel hidayet ilkesi*” şu anlamdadır: Yüce Allah, her yönden Vacibu’l-vücut olduğu için, mutlak Hakîm ve mutlak Feyyâz’dır ve her türden varlığa, o varlık için mümkün ve layık olduğu ölçüde lütuf ve inayette bulunur ve varlıkları kemal yolunda hidayet eder. “*O, her şeye yaratılışını veren, sonra da hidayet edendir*” (Tâhâ 20/50). Diğer taraftan da, bu âlemde hiçbir varlık sabit ve yeknesak değildir; sürekli olarak menzil değiştirir ve bütün varlıklar, içlerinde var olan gizemli bir güçle hedeflerine doğru çekilip yöneltilirler.

⁵⁸ “Bizim uğrumuzda çaba gösterenleri kesinlikle yollarımıza erdştiririz.” (Ankebut 29/69).

türlü yöntem, **ilahî vahiy** ölçütüne göre değerlendirilmelidir. Bu cihetle kendini tanıma ve Marifetu'n-nefs'e “**Dinî Benlik Bilinci**” de denmiştir ve bu dinî öz-bilincin bayraktarları, en yüksek derecelere ulaşmış vahiy taşıyıcılarının kendileridir.

Onların takipçileri de, bu dinî benlik bilincini elde etmek için sadece bilim insanının deneysel bilimi, filozofun akılcı marifeti ve ârifin kalbî sezgisi ile yetinmezler, bunların hepsinden yararlanmakla birlikte, kendilerini vahyin kaynağından beslerler.

Kendini tanıma bilimi hakkında ne söylenirse söylensin yetersiz kalır; bu nedenle konunun devamını ve tafsilatını gelecek bölümlere bırakıp meseleye Marifetu'n-nefs'in avantajlarını ve onun bahsedilen üç bilim dalıyla ilişkisini belirterek devam edelim.⁵⁹

1.1.2.1.1. Marifetu'n-Nefs İlminin Ayrıcalıkları

Vahyin kaynağından beslenmek, dinî benlik bilincini bazı özel avantajlarla donatmaktadır ki bunların en önemlileri şunlardır:

1. Kapsayıcılık: Marifetu'n-nefs, vahiy kaynaklı bilgilerden faydalandığından ve vahiy yöntemi belirli bir alanla sınırlı olmadığından, özel bir kapsayıcılığa sahip olmaktadır. Şöyle ki bu ilimde, insanın belirli bir boyutundan söz edilse bile, bu söz, insanın varlıksal boyutlarının bütünü göz önünde bulundurularak ve onlarla uyumlu bir şekilde ele alınmaktadır; zira sözün sahibi tam ve kapsamlı bir ilme sahiptir.

Üstelik Dinî Marifetu'n-nefs ve Benlik Bilinci, insan varlığının muhtelif boyutlarını ele almakta ve fiziksel ve biyolojik, tarihsel ve kültürel, dünyevi ve uhrevi, mevcut ve ideal, maddi ve manevi vd. boyutlarından bahsetmektedir ve bazı alanlarda diğer bilimler ve bu bilimlerin yöntemleriyle elde edilemeyecek bazı gerçekleri sunmaktadır.

2. Kesinlik ve hatasızlık: Dinî Marifetu'n-nefs'in vahiysel bilgilerden yararlanması, bu bilgilerin hatasızlığı göz önüne alındığında, bu tür marifet ve bilinçlenmeye diğer bilimlerde bulunmayan bir kesinlik ve sağlamlık kazandırmaktadır. Marifetu'n-nefs ilminde, eğer görüşlerin dine nispeti ve isnadı kesin ise, bu görüşlerin doğruluğundan şüphe duyulmamaktadır. Ancak diğer bilimlerde, veriler deney, akıl yürütme veya seyr-u sülûk ile elde edilse bile, bu verilerin yanılma olasılıkları tamamen

⁵⁹ Daha önce de belirtildiği üzere, bu bölümde yer alanlar daha çok bu ilimle tanışmak ve onu diğer ilimlerden ayırt etmek içindir ki, böylelikle onun bahislerine giriş imkânı sağlansın. Dolayısıyla bu bahiste ileri sürülen bazı iddialar ve yer alan bazı konular muhtasar olabilir; ancak ilerideki bahisler içerisinde tafsilatı ve açıklaması daha açık bir şekilde ortaya konacaktır.

ortadan kalkmamaktadır.

3. Mebde ve meada teveccüh: Marifetu'n-nefs ilminde, insanın başlangıcı ve sonu (geldiği yer ve gideceği yer), onun varlığının iki temel kesiti olarak tam bir dikkat ve vurgu ile ele alınmakta ve onun mevcut hayatının mebde ve meadla ilişkisi detaylı bir şekilde ve ayrıntılarla açıklanmaktadır. Ancak diğer bilimlerde, ya geldiği ve gideceği yerden tamamen kopmuş bir insan ele alınmakta ya da bu konu hakkında çok genel bir çerçevede bahsedilmektedir ki, bu da nasıl yaşanacağı ve gerçek saadet ve kemale nasıl ulaşılabileceği konusunda tamamen yol gösterici olamamaktadır.

4. Yapısal bakış açısı: Marifetu'n-nefs, insan varlığının farklı boyutlarının birbiriyle olan ilişkisini göz ardı etmemekte ve insanı, farklı boyutlarının birbiriyle ilişkisinin iyi bir şekilde tasvir edildiği genel bir yapı içinde ele almakta ve sunmaktadır. Bu bakış açısında insanın geçmişi, şimdiki zamanı ve geleceği, beden ve ruh boyutları, maddi ve manevi boyutları, görüşleri, meyilleri, eylemleri ve bunların birbirleriyle olan bağlantısı ve her birinin diğerine olan etkisi dikkatle ele alınmaktadır. Ancak diğer bilimlerde, ya bu ilişkiler göz ardı edilmekte ya da bu genişlikte ele alınmamaktadır ve sadece bazı boyutların birbirleriyle olan ilişkilerinden bahsedilmektedir.⁶⁰

5. Genellik: Dinî Marifetu'n-nefs'in muhatabı, Pozitif Psikoloji, Deneysel Antropoloji ve Felsefî İlmu'n-nefs'in aksine insandır; belirli bir insan grubu veya sınıfı değildir. Bu mezkûr bilimlerin muhatabları; entelektüeller, eğitimliler, bilim insanları, filozoflar, ârifler veya bu bilimlere bir dereceye kadar aşina olan kişilerdir. Ancak kendini tanıma ve benlik bilinci yolu, sadece enbiya ve evliyanın yürüyebileceği bir yol değildir. Bilakis bu yol, felsefî terimlere aşina olup olmadıklarına, entelektüel sloganları bilip bilmediklerine, bilim insanlarının laboratuvar araçlarını görüp görmediklerine, bir müşşidin yanında diz çöküp çökmediklerine bakılmaksızın tüm insanlığın ve hidayete ulaşmayı arzulayan herkesin takip edebileceği bir yol özelliğini taşımaktadır.

Peygamberler tüm insanları kendini tanımaya ve benlik bilincine davet etmişlerdir; yaşlı genç, kadın erkek, bilgili bilgisiz, filozof ârif vs. herkes kendi zatında düşünmeye ve kendini tanıma yönünde çaba göstermeye çağırılmıştır ve bu, dinin bu tür bir öz-bilinçlenmeye ulaşmak için seçtiği yöntemin herkes tarafından erişilebilir olması nedeniyledir.⁶¹

⁶⁰ Recebî, *İnsan Şinasi*, s. 35-37.

⁶¹ Tayyibniyâ, *Yek Kadem Ta Hüda*, s. 138.

1.1.2.2. Modern Benlik Krizinde Marifetu'n-Nefs İlmî

Marifetu'n-nefs ilmi, insanın hakiki benliğini tanımasını, ruhun ilahî kaynağıyla irtibatını fark etmesini ve sonuçta marifetullah'a ulaşmasını hedefleyen bir öğreti ve disiplin olarak dinî, irfanî ve felsefî düşüncenin merkezinde yer almaktadır. İnsanın ne olduğunu bilmesi, hem ontolojik konumunu hem de ahlâkî sorumluluğunu anlaması bakımından zorunludur. Ancak modern çağ, tam da bu ilkenin ontolojik ve manevî temelini aşındırmış; "ben" kavramını hakikate yönelen bir ayna olmaktan çıkarıp arzuların nesnesi hâline getiren yeni bir özne tipi üretmiştir.

Dinî Marifetu'n-nefs sisteminde "ben", Hakk'a açılan bir kapı ve insanın özündeki ilahî nefhanın taşıyıcısıdır. Buna karşılık modern insan, kendini tanımak yerine dünyevî tutkularına bağımlı bir hâlde sürekli kendini güncel hazlarına göre inşa etmeye çalışmış; böylece marifet yolunun ana basamağı olan içsel istikrarı kaybetmiştir. Bu durum, benlikte parçalanma, kimlik çoğalması, varoluşsal bunalım ve aidiyet krizine yol açmıştır. Modern insanın içine düştüğü kimlik karmaşasının temelinde, kendini nereye konumlandıracağını bilmemesi ve kendini tanımaması yatmaktadır. Hakikate yönelen "ben" in yerini narsist ve tüketim merkezli bir ego aldığı anda, insanın ruhu ile dünya arasındaki denge bozulmakta, kişi kendi içsel hakikatini kaybederek yalnızca görünürlük ve onay arayışına yönelmektedir.

Marifetu'n-nefs, sahte benliklerin çözülmesini ve gerçek "ben" in ortaya çıkarılmasını, kendini tanımanın temel aşaması kabul etmektedir. Sahte "ben" ler, nefis mertebelerindeki karanlık yönelişlerin, zihinsel yanılsamaların ve dünyevî tutkuların ürünüdür. İnsanın hakikati ise bunların ardında, ilahî nefhadan gelen nuranî özde saklıdır. Marifetu'n-nefs, bu hakikati açığa çıkarma, ruhu arındırma ve öz-benlik bilincini marifetullah'ın eşiğine taşıma sürecidir. Bu nedenle hakiki benliğin keşfi, hem metafizik bir farkındalık hem de derin bir ahlâkî inkılâp gerektirir.

Modern özne, kendini tanıma sürecini yalnızca moderniteyle uyumlu olmak için kendini dönüştürme çerçevesinde ele aldığı anda, marifetu'n-nefsin ilahî istikameti kaybolur ve kendine yabancılaşma süreci başlar. Bu yaklaşım, insanı sürekli değişen, kimlikler arasında savrulan bir varlık hâline getirir. Oysa dinî benlik bilincine göre insan, dönüşümünü hakikate yaklaşma, nefsindeki ilahî izleri tanıma ve ölümlülüğünün bilinciyle varlığını anlamlandırma üzerinden gerçekleştirir.

Post-modern kimlik teorilerinin “kendini gerçekleştirme ve kendi zahiriyle ilgilenme” adına bireye sunduğu sınırsızlık fikri, marifetu’n-nefsin gerektirdiği içsel arınmayı ve ontolojik istikrarı görünmez kılar. Seküler, materyalist ve kapitalist sistemler, insanı yalnızca ekonomik başarı üzerinden tanımlar; dolayısıyla değer, insanın varoluşundan değil sahip olduğu güç ve kazançtan türetilir. Böyle bir ortamda insanın insanlık hakikati erozyona uğrar. Böylece, manevi dayanakları olmayan özne, kendi insanlığını içsel hakikatte değil, toplumsal beğenide aramaya başlar ve toplumsal onay arayışıyla teknoloji sayesinde daha geniş kitlelere ulaşip değerini başkasının bakışına teslim eder hâle gelir. Bu durum, insanın kendi öz kimliğinden koparak nefis mertebelerinin en alt düzeylerine geri düşme riskini doğurur; zira kişi kendi değerini başkasının bakışına bağladığında, gerçek benlikten uzaklaşır ve sahte kişilik formlarına teslim olur.

Oysa marifetu’n-nefs, insanın sahte benlikleri bırakıp kendi içindeki hakikate yönelmesini, nefisini tanıyarak onun arzularını terbiye etmesini ve ruhun ilahî kaynağına yönelişini zorunlu kılar. Kişi, benliğinin sınırlarını, zayıflıklarını ve özündeki ilahî cevheri tanıdığında hem manevî bir dengeye kavuşur, hem de toplumsal ilişkilerinde erdemli ve tutarlı bir varlık hâline gelir. Bu nedenle nefis marifeti yalnızca bireysel bir bilgi kazanımı değil, varoluşun anlamını yeniden kuran dönüştürücü bir eylemdir.

Sonuç olarak modern insanın yaşadığı kimlik ve değer bunalımının aşılması, marifetu’n-nefs öğretisinin yeniden merkeze alınmasıyla mümkündür. İnsan, içindeki hakikate yöneldiğinde ve kendi mahiyetini keşfettiğinde, hem dünya hayatını anlamlandırır, hem de manevîyatta ilahî kemallerle bağ kurar. Kendini tanımak, ruhun Hakk’a uzanan izlerini takip etmektir; bu izlerin marifeti ise insanın hem bireysel kimliğini hem de toplumsal varoluşunu yeniden inşa eden hakiki bir dönüşümün kapısıdır.

1.1.2.3. Marifetu’n-Nefs İlminin Mezkûr İlimlerle İlişkisi

Yukarıda bahsedilenlerden sonra, kendini tanıma ve Marifetu’n-nefs ilminin Psikoloji, Antropoloji ve İlmu’n-nefs ilimleri ile olan ilişkisinin mutlak olanın mukayyed olana nispeti olduğu ortaya çıkmaktadır. Her mutlak, mukayyedın sahip olduğu her şeye sahipken; mukayyed, varoluşsal sınırlamaları ve eksiklikleri nedeniyle

mutlakın sahip olduğu bazı konum, rütbe ve özelliklerden yoksundur.⁶²

Açıklamak gerekirse; vahiy, ilim ve marifetin en yüksek derecesi olarak kabul edildiği gibi, vahye dayalı olan Marifetu'n-nefs de bu üç bilim dalının en yüksek mertebesinde yer almaktadır; dolayısıyla diğer tüm marifetleri kapsamakta ve bu bilimlerin tüm öğreti, amaç ve yöntemlerine sahip olmaktadır. Bu sebeple insan-ı kâmil, davranışçı bir entelektüele ahlak dersi verebilir ve deneyci bir bilim insanına sosyal yaşam dersleri öğretebilir, filozofla mübahase edebilir ve ârifî manevî tecrübelerinde irşat edebilir.

O hâlde, insanın davranışsal yönlerini inceleyen Psikoloji, insanın dışsal ve toplumsal yönlerini inceleyen Antropoloji ve insanın nefsanî ve soyutsal yönlerini inceleyen İlmu'n-nefs, kendini tanıma ve Marifetu'n-nefs'in geniş ve derin okyanusuna giriş için sırasıyla birer mukaddime olabilirler. Bu yüzden ârifler ve filozoflar, ardından bilim insanları ve eğitilmiş okumuş bireyler, bu yolu katetmede sıradan insanlardan daha başarılıdırlar. Gerçekte her birey, varoluşsal yetenek ve kapasitesine göre bu uçsuz bucaksız okyanustan yararlanabilir ve derinliklerine dalabilir.

Buradan, kendini tanıma ve Marifetu'n-nefs'in bir ilim olmadığı, aksine **câmiul-ulûm** olduğu, mezkûr ilimlerin de onun ön aşamaları veya alt dalları olduğu sonucuna varılabilir. Çünkü isminden de anlaşıldığı üzere “**marifet**”tir ve marifet, daha önce de belirtildiği gibi, “*önceki ilimden sonra gelen bir idraktır*”,⁶³ yani “*külliyatın idrakinden sonra gelen cüz'iyatın idraki ve önceki idrakin detaylıca yeniden tanınması, tasdik ve tatbik edilmesidir*”.⁶⁴ Yeniden tanıma olduğu için de kendisinde şüpheye yer yoktur. Bu marifet, nisyân ve gafletten sonra elde edilir ve bunun zıddı inkârdır, cehalet ve bilgisizlik değildir.

Kendini tanıma ve Marifetu'n-nefs ile Allah'ı tanıma ve Marifetullah'ın isimlendirilmeleri de bu nedenledir. Çünkü kimse kendine karşı cahil değildir, fakat kendisinden gafil olabilir. Marifetu'n-nefs ve kendini tanımanın zıddı da nefse olan cehalet ve bilgisizlik değil, “**kendine yabancılaşma**” ve “**kendini unutma**”dır. Aynı

⁶² Açık ki, mutlak sadece mukayyedin sahip olduklarına sahiptir; mukayyedin selbî yönlerini, yokluklarını, olumsuzluklarını ve sınırlılıklarını ise taşımaz; zira bunlar mukayyedin sahip oldukları değil, sahip olmadıklarıdır.

⁶³ Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *el-Mizan fî Tefsîri'l- Kur'an*, çev. Seyyid Muhammed Bakır Musevî Hemedanî (Kum: Muessesetu'n- Neşri'l- İslamî li Câmiati'l- Muderrisin, 1374Hş.), c. 2, s. 372.

⁶⁴ Seyyid Cafer Seccadî, *Ferheng-i Maarif-i İslamî* (Tahran: İntişarat-i Danişgah-i Tahran, 1373Hş.), c. 3, s. 1847.

şekilde, Allah'ı tanıma ve Marifetullah da en bariz bedihiyattan olup fitrîdir ve herkes Allah hakkında küllî bir ilme sahiptir, ancak dünyevi meşguliyetlere dalıp ondan uzaklaşmaları sebebiyle Allah'ı unutmuş olabilirler ve ona teveccüh ettikten sonra yeniden bir tanıma ve hatırlama hâsıl olur ki bu, marifettir. Peygamberler de bilinmeyen ve yabancı bir şeyi anlatmak için gelmemişlerdir; onlar, kalpleri bu gafletten uyandırmak için gelmişlerdir, ta ki insanlar kendilerine gelip, her şeyde apaçık meşhûd olan Allah'a geri dönsünler.⁶⁵

1.1.2.4. Marifetu'n-Nefs İlminin Zarureti ve Arka Planı

Yukarıda belirtildiği gibi, tarih boyunca beşeri bilgilerin sınırlarının genişlemesiyle mevzu, yöntem ve hedefleri bir olan ilişik konular bir araya gelmiş ve böylece yeni ve çeşitli bilimler oluşmuştur. Bu bilimlerin her biri beşeri bilgi ve marifetleri çoğaltmaktadır.

Buna binaen, insanın hakikatini tanıma ile ilgili meseleler de çeşitli bilimlerde farklı açılardan ele alınmaktadır ki bu kaçınılmaz ve oldukça faydalıdır. Ancak bu durum, tüm bu bilimlerin aynı şeyi incelediği anlamına gelmemektedir. Aksine her biri daha tafsilatlı meselelerde, diğer bilimlerde ya hiç ele alınmayan ya genel olarak ele alınan ya da yön, yöntem, amaç ve tartışma eksenleri tamamen farklı olan konuları incelemektedir.

Bu bağlamda, **Ahlak** ilmi ve **İrfan** ilmine değinilebilir ki Marifetu'n-nefs ilmi ile olan çok yakın ilişkileri nedeniyle bu iki ilmin yanında ayrı bir Marifetu'n-nefs ilminin gereksiz olduğunu düşünenler olabilir. Zira bu iki ilim zaten kendini tanımayı içermektedir.⁶⁶ Bu görüş, genel bir bakış açısıyla tamamen doğru olabilir. Çünkü Ahlak ilminin (teorik veya pratik) ana amacı, insanın kendini tanıyarak kendini (insanın özüyle uyumsuz olan) ahlaki kötülükler ve rezailden arındırmak ve (insanın özüyle uyumlu olan) ahlaki erdemler ve fezaille donatmak yoluyla gerçek mutluluğa ve nihai kemale ulaşmaktır. Aynı şekilde İrfan yolu tümüyle, nefsi tanıma yoluyla Allah'a ulaşma ve nefsi arındırma ve tezkiye yoluyla Allah'ın varlığında yok olma ve onunla baki kalma sürecidir. ârif, kendini tanıyan ve Allah'ı tanıyan kişidir ve kendini bulma yoluyla

⁶⁵ “Her nereye yönelirseniz, vech-i ilahî oradadır.” (Bakara 2/115); “Rabb’inin her şeyin üzerine şahit olması, yeterli değil midir?” (Fussilet 41/53).

⁶⁶ “Gerçekte İrfan, Marifetu'n-nefs ile aynıdır.” Seyyid Yahya Yesribî, *Felsefe-i İrfân* (Kum: Muesseseyi Bustan-i Kitab, 1387Hş.), s. 163.

Allah'ta fenâ ve Allah'la bekâ makamına ulaşmıştır.⁶⁷

Ancak konuya derinlemesine baktığımızda, Marifetu'n-nefs ilminin Ahlak ilminden daha genel ve geniş kapsamlı olduğunu ve Ahlakın onun bir alt dalını oluşturduğunu görebiliriz. Dolayısıyla Ahlak ilmi, konu, yöntem ve amaç açısından nihayetinde Marifetu'n-nefs ilmiyle mutabıktır.

Benzer şekilde, İrfan ilmi de her ne kadar cihetleri farklı olsa da amaç açısından Marifetu'n-nefs ilmi ile uyumludur.⁶⁸ Ancak konu açısından Marifetu'n-nefs ilminden daha genel bir yapıya sahiptir; çünkü konusu mutlak varlık (Hak Teâlâ, isimleri, sıfatları ve tecelli mertebeleri) olup konularının merkezinde Allah yer almaktadır ve insan da onun en büyük ve en kapsayıcı tecellisidir. Yöntem açısından ise Marifetu'n-nefs ilminden daha özel bir yapıya sahiptir; çünkü İrfanın yöntemi münhasıran keşif ve müşahedeye dayanmaktadır.⁶⁹ Gerçekte, kendini tanıma, nefsi arındırma ve tezkiye, bu yöntemi elde etmek ve Allah'ı müşahade etmek için bir araçtır; başka bir ifadeyle, kendini tanıma İrfanın yoludur, aynı şekilde İrfan da kendini tanımanın yollarından biridir.

Dolayısıyla Marifetu'n-nefs ilmi diğer beşeri ilimlerin yanında bir hakikattir ve inkâr edilemez; hatta bunun da ötesinde, Marifetu'n-nefs, her bir bilgi ve marifetin aslı ve temeli ve her tür bilgi ve marifete mukaddemdir, hatta bilgi kuramının kendisine bile mukaddemdir. Bu kadar önemli olan bu Kendini Tanıma ilminin, kendine özgü bir bilim dalı olarak ele alınmaması ve diğer bilimlerin konuları arasında sıkışması doğru değildir. Tersine, tevhidî dünya görüşünde her bilimden önce Kendini Tanıma ilminin mütalaa edilmesi gerekmektedir.

Tarih boyunca meşhur ahlak üstadları ve irfan ehli dışında da ana kaygıları marifetu'n-nefsi öğrenmek ve öğretmek olan başka erdemli bireyler olmuştur. Kendi okulunu marifetu'n-nefs temeline oturtan filozof Sokrates bu kişiler arasında en belirgin

⁶⁷ Âriflerin inancına göre, ârif, nefsi tezkiye ve arındırma mertebelerini katetmiş ve hakikatin sırlarına vâkıf olmuş kimsedir. (Seccadî, *Ferheng-i Maarif-i İslamî*, c. 2, s. 1221.) Hatta Şeyh Muhyiddîn İbnî Arabî bu hususta, nebîler ve büyük ârifler dışında hiç kimsenin nefsin marifetine erişemeyeceğini savunur. (Muhyiddîn Muhammed bin Ali Arabî Taî, *Fusûsu'l- Hikem*, thk. Taceddîn Hüseyin bin Hasan Harezmî - Hasan Hasanzâde Âmulî (Kum: Muesseseyi Bustan-i Kitab, 1387Hş.), s. 623.)

⁶⁸ İrfanın amacı, kendini tanıma ve kendini bulma yoluyla Allah'ı tanıma ve Allah'a ulaşmadır. Ancak Marifetu'n-nefs'in amacı, Allah'ı tanıma ve Allah'a ulaşma için kendini tanıma ve kendini bulmadır. Bu nedenle İrfanda yol ve yolcu, maksattan ayrı iken Marifetu'n-nefs'te ise bunların üçü birdir.

⁶⁹ İrfanda kullanılan yöntem yalnızca şuhûdîdir; akılsal yöntem, şuhûdların teyidi ve tespiti için; vahiysel öğretiler ise şuhûdların tashihi için kullanılmaktadır.

olanıdır. O, nihayetinde kendini bu yolda feda ederek marifetu'n-nefsin yolunu herkese göstermiştir.

Ancak, günümüzde bu önemli bilimin hâlâ bağımsız bir bilim dalı olarak ilmî ve akademik çevrelerde hak ettiği konumu kazanamamış olması gerçekten üzücüdür. Her ne kadar bu durum, bu bilimin değerinden bir şey eksiltmese de yakın gelecekte Marifetu'n-nefs ilminin akademik mahfillerde bağımsızlığını ve konumunu kazanması umut edilmektedir. Bu konuda yapılmış araştırmalar ve yazılmış kitaplar bu süreci hızlandırabilir ve dinî ve beşerî ilimlerin araştırmacıları ve öğrencileri için kaynak kitap ve ders metinleri olarak önemli katkılar sağlayabilir.

Günümüzde bilimsel konular ve disiplinler giderek daha uzmanlaşmış, daha ayrıntılı hâle gelerek birbirlerinden daha belirgin biçimde ayrılmıştır. Bunun yanı sıra bu bilimler, insanın temel sorularına, manevi sorunlarına ve varoluşsal krizlerine çözüm üretmede yetersiz kalmıştır. Bu iki olgu dikkate alındığında, böyle bir yaklaşımın gerekli olduğu görülmektedir.

1.2. MARİFETU’N-NEFSİN İMKÂNI ve GEREKLİLİĞİ

Marifetu’n-nefs ilminin mahiyeti dışsal bir bakış açısıyla incelendikten sonra, ilk etapta “marifetu’n-nefs” olgusunun gerçek ve mümkün bir şey mi olduğu, yoksa bu konuda bir belirsizliğin mi var olduğunu görmek gerekir. Belki de “kendini” tanımak, “Allah”ı tanımak gibi imkânsızdır ve eğer imkânsız değilse, bu marifete ulaşmak için “nefis” ve “Hakk”ın bilgi alanı nedir ve ne kadar marifet elde edilebilir? Varsayalım ki mümkündür, bu kendini tanıma neden bu kadar gerekli ve zorunludur?

Bu nedenle, her konudan önce, marifetu’n-nefsin gerçekliği, imkânı, gerekliliği ve zorunluluğu konusunda ortaya çıkabilecek şüphelerin ortadan kalkması için, bu sorulara uygun ve net cevaplar bulmamız gerekir. Zira marifetu’n-nefsin imkânı ve gerekliliği kesin bir şekilde belirlenmedikçe, diğer konulardan bahsetmenin bir anlamı kalmaz.

Bu sebeple bu kısımda, ilk olarak kendini tanımanın mümkün olup olmadığına ve akabinde Allah’ı tanımanın mümkün olup olmadığına veya tersine, Allah’ı tanımanın mümkün olup olmadığına ve akabinde kendini tanımanın mümkün olup olmadığına odaklanacağız. Daha sonra bir üst adımda, marifetu’n-nefsin gerekliliğine ve zorunluluğuna odaklanacağız.

1.2.1. MARİFETU’N-NEFSİN İMKÂNI

Belirtildiği üzere “kendini tanıma” meselesi gündeme geldiğinde, öncelikle kendini tanıma olasılığını değerlendirmek gerekmektedir. İnsanın ‘kendi’ni tanımasının mümkün olduğuna dair ne gibi bir delil vardır? sorusuna cevap verebilmek için, öncelikle ‘kendi’ni tanımayı reddedenlerin görüşleri ve delilleri incelenecek; ardından bu iddialar çürütülerek kendi görüşümüz ayrıntılı biçimde ortaya konulacaktır.

1.2.1.1. Nefis ile Allah'ı Tanımanın İmkânsızlığını Savunan Görüşler

Genel olarak, insanın varlığının hakikatini tanıma olasılığını inkâr eden düşünürlerin görüşlerini iki temel teori üzerinden incelemek mümkündür:

1.2.1.1.1. Şüphecilik (Septisizm) Kuramı

Birinci grup, her türlü kesin bilgi edinmeyi insan için imkânsız olarak gören

şüphecilerdir. Bu kişiler, doğrudan insanın kendini ya da Tanrı'yı tanımasının mümkün olup olmadığına dair bir görüş belirtmemiş olsalar da, temelde insanın çevresindeki dünyayı tanıyabileceğini tümünden reddetmekte ve insan için her türden güvenilir ve sağlam bilginin elde edilmesini imkânsız saymaktadırlar. Onlara göre, **şüphecilik** ve **agnostisizm** (bilinemezlik), insanın kaçınılmaz kaderidir.

Gerçekte, kendini tanımanın muhal oluşu, bu görüşe göre daha genel bir ilkeye dayanmaktadır: Ne kendini tanıma ne de başkasını tanımada hiçbir güvenilir ve yakînî bilgiye ulaşmak insan için mümkün değildir. İlk bakışta bu düşünce sistemi zayıf bir yaklaşım gibi görünüp dikkate değer delillerden yoksun olduğu sanılsa da, bu yaklaşımı savunanlar kendi iddialarını temellendirmek için güçlü sayılabilecek deliller öne sürmüşlerdir. Bu düşünce, özellikle Antik Yunan filozofları döneminde -bilhassa Sokrates'in yaşadığı çağda- Protagoras, Gorgias gibi birçok filozof tarafından benimsenmiş, geçmiş yüzyıllarda Batı'da da yaygın bir kabul görmüştür.

Bu ekole dair en meşhur delillerden birini öne süren Pyrrhon'un insan için güvenilir ve kesin bilgiye ulaşmanın imkânsız olduğunu savunan görüşünün sade ve özet anlatımı şu şekildedir:

İnsan bilgi edinebilmek için iki araca sahiptir: Biri **duyu** (his), diğeri **akıl** (zihin). Duyu tamamen hatalarla doludur. Hata yapan bir şey ise güvenilir değildir. Yani nasıl ki bazen duyularımızın hatasını fark edebiliyoruz, aynı şekilde “doğru” zannettiklerimiz de aslında “yanlış” olabilir. Bu nedenle duylara güvenilemez. İkinci araç olan akıl da sürekli ve düzenli biçimde hataya düşmektedir. Bilginlerin ve filozofların aklı çıkarımlarında ne kadar çok hata yaptıkları ortadadır. Öyle ki bir filozofun temel problemlerdeki görüşlerinin başka bir filozofun görüşleriyle tamamen örtüştüğü neredeyse hiç görülmez. Her konuda bir iddianın aksini de ispat etmek mümkündür. Bu da düşüncenin insanı gerçeğe ulaştırmadığını ve aklın güvenilir olmadığını gösterir. O hâlde, düşündüğümüz her şeyde ve bilgi elde ettiğimiz her konuda ya duyularımız ya da aklımız veya her ikisi birlikte işin içindedir ve bu iki araç da hata yapabilir niteliktedir. Bu durumda insanın hiçbir idrakine güvenilemez. Üstelik eşyanın mahiyeti de anlaşılabilecek bir nitelikte değildir. Bu yüzden eşya hakkında görüş belirtmek ve yargıda bulunmak da doğru değildir.⁷⁰

⁷⁰ Mutahharî, “Mesele-i Şinaht”, c. 13, s. 343; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), c. 4, s. 440; Muhammed Ali Furûğî, *Seyr-i Hikmet der Avrupa* (Tahran: →

Bu şüpheyeye çeşitli yönlerden birçok kişi cevap vermiştir. Bunlardan biri de Allame Murtaza Mutahharî'nin, *Bilgi Problemi* adlı eserinde sunduğu yanıttır. Bu yanıtın özeti şu şekildedir:

“Siz diyorsunuz ki ‘duyular hata yapar’. Peki, duyunun hata yaptığına kesin olarak emin misiniz, yoksa bu konuda da mı şüphe duyuyorsunuz? Şöyle cevap verirler: ‘Hayır, bu konuda eminiz; çünkü örneğin, bir çubuk gerçekten düzdür ama göz onu suda kırılmış gibi görür.’”

Mutahharî şöyle der:

“O hâlde siz bu hatayı bir “yakîn” ile tespit etmişsiniz. Bu da başlı başına bir marifettir. Aynı durum akıl için de geçerlidir. Aklın hata yaptığını kesin olarak iddia ettiğinizde, bu iddianızla gerçeğe ulaşmış oluyorsunuz. İnsan, bir hakikate ulaşmadığı müddetçe onun karşısındaki görüşün “yanlış” olduğunu anlayamaz. O hâlde, kesin ve güvenilir bilgi edinme imkânının olmadığını söylemek yerine şöyle demek gerekir: İnsan bazı idraklerinde hata eder; ama bazı idraklerinde de kesinlikle hata etmez. Neden sadece bazı durumlarda yanıldığımız için, bilgi olgusunu tümüyle inkâr edelim? Oysa bizim bazı idraklerimizde hata ihtimali olabilir; ancak bazıları kesinlikle doğrudur.”⁷¹

Elbette bu noktada çok sayıda soru sorulabilir ki, bunlar bu tartışmanın sınırlarını aşar. Özetle, kendini tanımanın mümkün olmadığını savunan bu ilk grubun dayanağı, insan için hiçbir güvenilir ve kesin bilginin mümkün olmadığı iddiasıdır. Ancak kişi eğer kesin bilgiye ulaşmanın mümkün olduğunu kabul ederse, o zaman kendini tanıma - ve ardından- Allah'ı tanıma konusunda da ümitvar olabilir.

1.2.1.1.2. İmtina ve Tenzih Kuramı

Kendini tanımanın mümkün olmadığını savunan ikinci grup, birinci grubun aksine insan için genel anlamda bilgiye ulaşmanın ve marifet elde etmenin imkânsız olduğunu düşünmemektedir. Ancak bu grup, «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»⁷² hadis-i şerifinde geçen ifadenin, nefsin marifetini muhal bir şeye bağlı kıldığını ve dolayısıyla, Hz. Peygamber'in (salavâtullahi aleyhi ve âlihi) bu ifadeyle kastının, “tıpkı Yüce Allah hakkında ilmî bir ihatanın muhal oluşu gibi kişinin kendini tanımasının da muhal ve imkânsız olduğu” yönünde olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda söz konusu rivayet,

İntişarat-i Zuvvâr, 1381Hş.), s. 69; Mustafa Çağrırcı, “Şüphecilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/c. 39, s. 266-267.

⁷¹ Mutahharî, “Mesele-i Şinaht”, c. 13, s. 346-347.

⁷² “Kim kendi nefsin tanıdıysa, muhakkak Rabb'ini de tanımıştır.” Suyutî, *ed-Dureru'l- Muntetire*, s. 185 (H:393); Aclûnî, *Keşfu'l- Hafâ*, c. 2, s. 309 (H:2532); Mutezilî, *Şerh-u Nehcu'l- Belağa*, c. 20, s. 292; Sâdık, *Misbâhu's- Şeriat ve Miftâhu'l- Hakikat*, s. 13 (5. bab); İhsâî, *'Awaliyu'l- Leâli'l- Azîziyye*, c. 4, s. 102; Suyutî, *el-Havî li'l- Fetavâ*, c. 2, s. 226-227 (69. Bab); Razî, *Mefâtihu'l- Ğayb (Tefsîr-i Kebîr)*, c. 1, s. 91; c. 9; s. 460; c. 30, s. 721.

şu ayeti kerimeyle aynı türden kabul edilmelidir: “*Kalın halat (veya deve) iğne deliğinden geçinceye kadar, onlar cennete giremezler.*”⁷³ Yani, nasıl ki nefsin marifeti mümkün değilse, Rabb’in marifeti de aynı şekilde mümkün değildir ve bu durum tersinden de geçerlidir.

İnsanın zatının hakikati, bedenle tedbirî (yönetmel) ilişki içerisinde olan mücerret (soyut) bir cevherdir ve bu ilişki, “hayat” hakikatini oluşturur. Hayatın kesilmesi “ölüm”dür ve ruh, ölümden sonra da bâkî kalır. İşte bizim nefis, ruh ve hayat hakkında sahip olduğumuz tüm bilgi bundan ibarettir. Ancak aklı hayrete düşüren şey, “hayat” ve “ruh”un hakikati ve özüdür. Bu nedenle bazıları şöyle demiştir: Hz. Peygamber’in (s.a.) kastettiği şudur; nefsin marifetine ulaşmak mümkün olmadığı gibi, Rabb’in marifetine ulaşmak da imkânsızdır.

Bu yoruma Müslüman âlimlerin metinlerinde de rastlanmaktadır. Örneğin Şeyh Zeynuddîn Ali bin Yunus Âmilî şu şekilde çıkarımda bulunmuştur:

“Allah’ın hakkını vacip kıldığı o Rabbânî âlim şöyle demiştir: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» Kim kendini/nefsini tanırsa, Rabb’ini tanımıştır. Bu, kişinin kendisine yakın olmasına rağmen nefsin bilmesinin imkânsız olduğuna ve dolayısıyla Rabb’inin künhüne ilmî ihatanın da mümteni olduğuna işaret etmektedir. Rivayetin ‘*Onu mahlûkiyet vasfıyla tanıyan, Rabb’i de Hâlık oluşuyla tanır*’ şeklinde tefsir edilmesi, bizim kastettiğimiz anlamı geçersiz kılmaz ve söylediklerimizle çelişmez. Zira nefsin hudûs (sonradan yaratılmışlık) vasfıyla tanınması, zatının tanınmasını gerektirmez. Çünkü onun (nefsin) marifeti tartışmasız bir şekilde zorunlu değildir; zira hakkında ihtilaf vardır. Aynı şekilde kesbî (kazanımsal) da değildir; çünkü üzerine cins ve fasıl doğrulanamaz. Aksine, onun mahiyetini ve delilini araştırmaktan ziyade, onu bulmak konusunda aczini itiraf etmek daha kolaydır. İnsan, güç bakımından zayıf, bütünüyle sınırlı bir varlıktır; bildikleri zannettiklerinden az, tahminleri ise yakınlarından fazladır.”⁷⁴

Yukarıdaki ifadenin özeti şudur: Mezkûr hadis, nefsin marifetinin imkânsızlığına işaret etmektedir; zira Allah’ın zatının künhüne kuşatıcı bilgiyle ulaşmak muhal ve mümtenidir. Bu durumda insanın nefsinin özünü araştırmaktansa âcizliğini kabul etmesi daha kolay ve daha uygundur.

Yani, nefsin ilmî olarak ihata edilmesi, insanın cüz’i akıl mertebesi, sınırlı varlığı ve türlü hâller ile sayısız yönlere sahip olan nefsin değişkenliği dikkate alındığında

⁷³ Âraf 7/40. Bu cümlede onların cennete girmeleri imkânsıza bağlanmıştır. Bu imkânsıza bağlama ise, bunun hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğine ve öyle bir beklenti içerisine girilmemesi gerektiğine kinayedir. Nitekim denir ki: “Ben bu işi ancak karga beyaz olunca yahut fare yumurtlayınca yaparım.” Bu açıklama ile birlikte rivayetin anlamı şu şekilde olur: “Her kim kendi nefsinin marifetini bulamaz, o zaman Rabb’ini tanıyabilir. Dolayısıyla ne nefis tanınabilir, ne de Rab.”

⁷⁴ Zeynuddîn Ali bin Yunus Âmilî, *el-Babu’l- Meftûh ilâ Mâ-qîle fî’n- Nefsi ve’r- Rûh*, thk. Hamid Atâî Nazârî (Kum: Mektebetu’l- Allame Meclisî, 1431Hk.), s. 73-78.

mümkün olsaydı, Rabb'in marifetine ulaşmak da mümkün olurdu. Fakat bu mümkün olmadığından, Rabb'in marifeti de mümkün değildir.

Şeyh Bahâî de şu aktarımda bulunmuştur:

“Akıl sahipleri, nefsin hakikatini tanımada hayrete düşmüşlerdir ve pek çoğu, onun marifetine ulaşma konusunda âcizliklerini açıkça ifade etmişlerdir. Hatta bazı büyük âlimler, bu sözden maksadın, nefsin marifetine ulaşmak nasıl mümkün değilse, Rabb'in marifetine ulaşmanın da aynı şekilde imkânsız ve muhal olduğu yönünde olduğunu söylemişlerdir. Allah Teâlâ'nın “*Sana ruh hakkında soruyorlar; de ki: Ruh Rabb'imın emrindendir ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir*”⁷⁵ buyruğu da bu gerçeği teyit etmektedir.”⁷⁶

Büyük ârif Şeyh Muhyiddîn İbni Arabî de *Fusûsu'l- Hikem* adlı eserinin *Muhammedî Fassı*'nda, mezkûr hadisi zikrettikten sonra bu yorumu (iki ihtimalden biri olarak) mümkün görmüştür.⁷⁷ Allame Celaleddîn Suyutî de aynı şekilde hadisi konu aldığı bir risalesinde bu yorumu ikinci ihtimal olarak değerlendirmiştir.⁷⁸ Çünkü nefis hakikati, doğrudan doğruya İlahî Zât'ın hakikatine dönmektedir ve İlahî Zât'ı da kendisinden başkası tanıyamaz.

Aslında bu grup, nefsin tanınamaz oluşunun sebebini, Allah'ın tanınamaz oluşunda görmektedir. Zira bu hadiste şöyle buyrulmuştur: “*Her kim kendini tanırsa, Rabb'ini tanımıştır.*” Hadiste, Allah'ın tanınması nefsin tanınmasına bağlanmıştır. Onların görüşüne göre Allah'ın tanınması imkânsız olduğu için de şu sonuca ulaşmışlardır: Öyleyse nefsi tanımak da imkânsızdır.

Bu görüşe sahip düşünürler, Allah Teâlâ'nın zatının yüceliği, azameti ve aşkınlığı sebebiyle hayal, kıyas, zan ve vehmin oraya ulaşamayacağını ve dolayısıyla düşünce kuşunun daha baştan uçuşuna engel olunması gerektiğini savunmaktadırlar. Bu nedenle “**tenzih**” (Allah'ı her türlü benzetmeden uzak tutma) yolunu takip etmek gerektiğini, aksi hâlde tehlikeli “**teşbih**” (yaratıklara benzetme) bataklığına düşüleceğini belirtmektedirler.

Sözün özeti şudur: Allah hakkında ne zat mertebesinde ne de sıfatlar mertebesinde hiçbir türden bilgi elde edilemez. Zat bilgisi, sınırlı bir varlığın sınırsız bir varlığı

⁷⁵ İsrâ 17/85.

⁷⁶ Şeyh Muhammed bin Hüseyin Bahâî, *el-Erbeûn Hadîs* (Kum: Muessesetu'n- Neşri'l- İslamî li Câmîati'l- Muderrisin, 1415Hk.), s. 500.

⁷⁷ Onun ifadesi şöyledir: “*Eğer dilersen, bu hadisin marifeti men etme ve ulaşmak konusunda âciz kalma anlamına geldiğini söyle; bu anlamda da sahih olur. Ve eğer dilersen, marifetin olabilirliğine ve sübutuna yorumla. İlkine göre, kendi nefsin tanıyamayacağını bilirsin, öyleyse Rabb'ini de tanıyamazsın; ikincisine göre ise, nefsin tanırsın ve böylece Rabb'ini de tanırsın.*” (Arabî Taî, *Fusûsu'l- Hikem*, 1387Hş., s. 1069).

⁷⁸ Suyutî, *el-Havî li'l- Fetavâ*, c. 2, s. 228-229 (69. Bab).

kuşatmasını gerektirir ki bu imkânsızdır. Sıfatlarını tanımak ise, onu mahlûkatın sıfatlarına benzetmeyi (teşbih) gerektirir; oysaki “*Hiçbir şey onun misli ve benzeri değildir.*”⁷⁹ Bu yüzden, Allah’ın hiçbir sıfatına ulaşamaz. Ne onun alîm, kadîr, hayy olduğu söylenebilir, ne de başka her hangi bir şey. Belki Allah’ın birtakım sıfatları olabilir; ancak bilinmesi gereken tek şey, -varsayalım ki böyle sıfatlar var olsun- bu sıfatların insanın bildiği sıfatlardan yüzde yüz farklı olduğudur. O hâlde Allah’ın zatı, insan için her yönden “sıfatları bilinemez” bir zattır.⁸⁰

Bu görüşü benimseyenler, “Eğer Allah’ın isim ve sıfatlarını tanımak ve onlara ulaşmak insan için imkânsızsa, neden kutsal kitaplarda, Kur’an-ı Kerim’de ve hadislerde bu isim ve sıfatlar tekrar tekrar zikredilmiştir?” sorusuna iki şekilde cevap vermişlerdir:

Bir grup, bu lafızların bir anlamı olduğunu kabul etmekle birlikte, bu anlamların insanlar için anlaşılmaz olduğunu, sadece Allah Teâlâ -ve belki de peygamberlerin- bu anlamları bildiğini ileri sürmektedir. “**Tefvîz**” veya “**İlmî tatil nazariyesi**” olarak bilinen bu görüşe göre bu lafızlar, lafzî müsterektir; yani meselâ “rahmet”in Allah hakkında anlamı, diğer varlıklar hakkında kullanılan “rahmet” kavramıyla -isim benzerliği dışında- hiçbir bağlantı taşımaz. Dolayısıyla, insanın Allah’ın isim ve sıfatlarını elde etmesi ve tanınması için hiçbir yol bulunmamaktadır.

İkinci grup ise tenzîh ilkesini bu dereceye vardırılmamaktadır. Onlara göre, Allah’ın selbî sıfatları anlaşılabilir. Teşbih, ancak Allah’a subûtî bir sıfat nispet edildiğinde söz konusu olmaktadır. Çünkü subûtî sıfat, ister istemez Hâlık (Yaratıcı) ile mahlûk (yaratılmış) arasında ortak bir sıfat oluşturacaktır. Oysa Hâlık’tan bir sıfatı nefyetmek bir sakınca taşımaz. “**Selbî ilahiyat nazariyesi**” (negatif teoloji) olarak bilinen bu görüşe göre, Allah’ın subûtî sıfatları aslında selbî sıfatlara dönüşmektedir. Yani alîm, kadîr, hayy gibi sıfatların anlamı gerçekte isbatî değil, selbîdir; alîm demek câhil olmayan, kadîr demek âciz olmayan, hayy demek ölü olmayan anlamlarına gelmektedir. Buna göre, Allah’ın tüm sıfatları, celâlî ve tenzihî sıfatlardır; cemâlî ve isbatî sıfatlar değildir.

Yüce Allah’ı tanımaya dair ortaya atılmış görüşlerin ayrıntılı olarak ele alınıp incelenmesi bizi asıl konudan uzaklaştıracığı için, yukarıda belirtilen iki görüşü kısaca

⁷⁹ Şûrâ 42/11.

⁸⁰ Tayyibniyâ, *Yek Kadem Ta Hüda*, s. 143-144.

reddetmekle yetiniyoruz.⁸¹

İnsanın, Hakk'ın zatının ve sıfatlarının künhüne vâkıf olmaya kadir olmadığı doğrudur; bu, mümkün olanın vacibe kuşatıcı şekilde nüfuz etmesini gerektireceğinden dolayı imkânsızdır. Yine aklen ve şer'an Allah'ın bir eşi ve benzerinin olmadığı doğrudur: “*Hiçbir şey Onun misli ve benzeri değildir.*”⁸² Onu hiçbir şeye teşbih etmek mümkün değildir. Ancak bu husus, yaratıcı ile yaratılmış arasındaki ayrım ve farklılığın, her hangi bir sıfat ve anlamın mahlûk hakkında doğru olması durumunda, Hâlık hakkında doğru olmaması (veya tam tersi olması) gerektiği anlamına gelmez. Başka bir ifadeyle, Vacip ile mümkün veya Hâlık ile mahlûk arasında misliyetin (benzerliğin) nefyedilmesi, onların arasında zıtlığın ispatını gerektirmez.

Hâlık ile mahlûk arasındaki fark, vucûb ve imkân, kıdem ve hudûs, sınırsızlık ve sınırlılık, zatıyla var olmak (biz-zat) ve başkasıyla var olmak (bil-gâyr) yönündedir. Aksi hâlde, ister Hâlık olsun ister mahlûk, “âlim” olmanın anlamı bilme, vâkıf olma, kuşatma ve keşfetmedir. Yalnızca fark şudur: Allah, zatıyla âlimdir (âlim bi-zâtihi) ve ilmi sonsuzdur; insan ise başkası aracılığıyla âlimdir (âlim bil-gayr) ve ilmi sınırlıdır. Allah'ın ilmi kadîm ve ezelî, insanın ilmi ise hâdis ve sonradandır.

Gerçekte, ilmî tatil veya selbî ilahiyat teorileriyle Hâlık ile mahlûkun zıtlığına varan bu tür teşbihin nefyi ve tenzîh yaklaşımları, ‘**mefhum**’ ile ‘**misdak**’ı birbirine karıştırmaktan kaynaklanmaktadır.⁸³ Teşbih ve tenzîhi gerektiren husus, mahlûkun dış dünyadaki haricî varlığının Hâlık'ın varlığına benzer olmasıdır; yoksa mahlûk hakkında doğru olan her kavramın Hâlık hakkında doğru olmaması gerektiği anlamına gelmez.

İslâm düşünürleri arasında, Allah Teâlâ'yı tanımanın ve ondan söz etmenin imkânına dair en mükemmel ve en doğru görüşün, Hekîm Molla Sadrâ Şîrâzî'nin görüşü olduğu söylenebilir. O, “**vücutta teşkîk**” (misdakta teşkîk, mefhumda değil) teorisinden ve ilahî sıfatlar ile onların örfî anlamları arasındaki “**manevî iştirâk**” (manasal müştereklik, lafzî değil) esasından istifade ederek hem Hâlık ile mahlûk arasındaki teşbihi nefyetmiş, hem de “**illet ile malul arasındaki uyum**” ilkesine dayanarak mahlûkatı Allah'ın kemal sıfatlarının bir tecellîsi olarak değerlendirmiştir.

⁸¹ Mezkûr görüşler hakkında detaylı bilgi için: Ğulam Hüseyin İbrahimî Dînanî, *Esmâ ve Sıfat-i Hak* (Tahran: Sazman-i Çap ve İntişarat (Evkaf ve Umûr-i Hayriye), 1392Hş.); İlyas Çelebi, “Sıfat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/c. 37, s. 100-106.

⁸² Şûrâ 42/11.

⁸³ Mefhum zihni kavramlar iken, misdak mefhumların zihin dışı gerçekliklerine, yani mefhumların haricte üzerine delalet ettikleri şeylere denir.

Onun ifadesiyle, Hak Teâlâ'nın 'misli' (eşi/benzeri) yoktur; ama 'misali' (örneği) vardır. O, misilden münezzehtir, ama bu, onun için bir misal bulunmadığı anlamına gelmez.⁸⁴ Zira Hak Teâlâ, insanı kendi misali üzere yaratmıştır; ta ki kendini tanıma vasıtasıyla Rabb'ini tanıyabilsin:

“O, nefsi-i insâniyyeyi kendi zatı, sıfatları ve fiilleri için bir misal olarak yarattı. Zira o, benzerlikten (misliyetten) münezzehtir, örneklikten (misaliyetten) değil. Dolayısıyla nefsi, zat, sıfatlar ve fiiller bakımından kendisi için bir misal olarak yarattı ki, onun marifeti, Hakk'ın marifetine bir merdiven ve basamak olsun. Nefsin zatını oluştardan, mekânlardan ve cihetlerden soyutlayıp, onu kudret, ilim, irade, hayat, işitme ve görme sıfatlarıyla donattı ve onu, yaratıcısının mülküne benzer bir mülk sahibi yaptı. O dilediğini yaratır ve istediğini seçer...”⁸⁵

“Selbî ilahiyat” konusunda da şunu belirtmek gerekir ki; bu teoriye yöneltlen en büyük eleştiri, dilbilimcilerin nazarında, selbî bir dilden (olumsuzlama dili) yararlanmanın ancak îcabî bir dile (olumlayıcı) dayandırılmasıyla mümkün olabileceğidir. Gerçekte selbî ilahiyat, bir kısır döngüye düşmüştür. Şöyle ki: “Allah âlimdir” önermesinde, ‘âlim’in ne anlama geldiğini bilmediklerini, sadece onun ‘câhil’ olmadığını bildiklerini söylemektedirler. Oysa ‘câhil’ kavramı, ‘âlim’in ‘adem-i meleke’sidir (ilim yetkinliğinin yokluğudur) ve dolayısıyla ‘câhil’in anlamı yalnızca ‘âlim’in anlamı üzerinden anlaşılabilir.⁸⁶

Bu noktada, kendini tanımanın imkânını reddeden ikinci gruba ilişkin olarak, bazı âlimlerin, Hz. Peygamber'in (s.a.) “*Kendini tanıyan, Rabb'ini tanımıştır*” sözünü: Nefsi tanımak, imkânsız ve muhal olan bir şeye bağlanmıştır, zira Allah'ı tanımak muhaldir; dolayısıyla nefsi tanımak da imkânsız ve muhaldir, şeklinde yorumladıklarını söylemiştik. Buraya kadar bu görüşün temelini oluşturan esas -yani Yüce Allah'ı tanımanın imkânsız oluşu- geçersiz kılındığından dolayı, bu esasa bağlı olan sonuç, yani kendini tanımanın imkânsız oluşu da geçersiz kılınmış olur.⁸⁷

Ayrıca, ayetler ve rivayetler de bu grubun söz konusu hadis-i şerifi yorumlama biçimini reddetmektedir.⁸⁸

Allame Tabatabaî de “*Ey iman edenler! Siz kendinize bakın! Nefislerinizi*

⁸⁴ “En yüce misal Allah içindir.” (Rûm 30/27; Nahl 16/60).

⁸⁵ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâlîye*, c. 1, s. 265. Gerçekte insan Hak Teâlâ'nın misali olmasaydı, onu tanıyamazdı (ki bunun açıklaması ileride gelecektir).

⁸⁶ Tayyibniyâ, *Yek Kadem Ta Hüda*, s. 145-146.

⁸⁷ Doğru olan şudur ki, marifetu'n-nefs ve marifetullah'a ulaşmak son derece zordur ve açıktır ki bu yolun katedilmesi çok çaba ister; ama imkânsız olduğunu söylemek doğru değildir.

⁸⁸ Marifetu'n-nefs hadisiyle direk veya dolaylı olarak ilişkili olan ayet-i kerimeler ve hadis-i şerifler için: İsmail Soyyiğit, *İbrâhim Hakkı Erzurûmî'de Nefs ve Kendini Bilmek* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), s. 171-267.

gözetin!”⁸⁹ ayetinin tefsiri kapsamında bu görüşü reddetmek üzere iki delil sunmuştur. Şöyle ki:

Birincisi; başka bir nebevî hadiste şöyle nakledilmiştir: “*Kendini en iyi tanıyanınız, Rabb’ini en iyi tanıyanınızdır.*”⁹⁰ Bu da nefsi tanımanın mümkün olduğuna delalet eder. Bu bağlamda Hz. Ali’den (Allah’ın selamı üzerine olsun) nakledilen başka rivayetler de mevcuttur ki bunlarda nefsi tanımaya teşvik edilmiş ve onu terk etmek kınanmıştır; yahut da nefsi tanıma ‘en üstün marifet’, ‘en üstün hikmet’ ve ‘en büyük kurtuluş’ olarak zikredilmiştir. Bunlardan bazıları şunlardır: “*Marifetlerin en üstünü, insanın kendi nefsinin tanımasıdır.*”, “*Kendi nefsinin bilmeyen kimsenin, Rabb’ini tanıması nasıl mümkün olur?!.*”⁹¹ ve “*Kendini/nefsini tanımaktan âciz olan kimse, yaratıcısını tanımak hususunda daha âcizdir.*”⁹²

Ayrıca, nefsin seyri ve korunmasına işaret eden yüce ayetler de söz konusu hadisin imkânsız bir şeye bağlandığı şeklindeki yorumun geçersizliğini ortaya koymaktadır.

İkincisi; söz konusu hadis, aslında “*Allah’ı unutan, bu yüzden Allah’ın da onlara kendi nefislerini unutturduğu kimseler gibi olmayın.*”⁹³ ayetinin aks-i nakîzidir (ters döndürmesini ifade eder).⁹⁴ Bu ayette, ‘Allah’ı unutma’nın sonucu olarak ‘kendini unutma’ tanımlanmıştır. Bunun mantikî ters döndürmesi şudur: “Kendini bulma, Allah’ı bulmayı gerektirir.” Bu da hadisin aynen mazmunudur.⁹⁵

Molla Sadreddin Şirâzî de *el-Mebde ve'l- Mead* adlı eserinde, söz konusu hadisi bu ayetin mantikî ters döndürmesi (aks-i nakîz) olarak değerlendirmiştir.⁹⁶

Bununla birlikte, her ne kadar yukarıda zikredilen deliller ışığında, “nefsin

⁸⁹ Mâide 5/105.

⁹⁰ Ebû Ali Muhammed bin Hasan Fettaî Nişaburî, *Ravzatu'l- Vâizîn* (Kum: İntişarat-i Razî, ts.), c. 1, s. 20; İbn Şehrâşûb Mazenderânî, *Muteşabihu'l- Kur'an* (Kum: İntişarat-i Bîdar, 1328Hş.), c. 1, s. 44; Taceddîn Muhammed bin Muhammed Şuayrî, *Câmiu'l- Ahbar* (Kum: İntişarat-i Razî, 1363Hş.), s. 4; Erzurumlu, *Mârifetnâme*, s. 412.

⁹¹ Abdolvahid bin Muhammed Temîmî Âmidî, *Ğureru'l- Hikem ve Dureru'l- Kilem (Tasnifli)* (Kum: İntişarat-i Defter-i Tebliğat-i İslamî, 1366Hş.), s. 232-233.

⁹² Mutezili, *Şerh-u Nehcu'l- Belağa*, c. 20, s. 292.

⁹³ Haşr 59/19.

⁹⁴ “Allah’ı unuttukları için Allah da onlara kendi nefislerini unutturdu” ifadesinin mantikî nakîzi şudur: “Allah’ı unutmadıkları için Allah da onların nefislerini onlara unutturmadı, yani onlar nefislerini tanıdılar”. Bu nakîzin aksi de şudur: “Onlar nefislerini tanıdıkları ve nefislerini unutmadıkları için Allah’ı da tanıdılar ve Allah’ı da unutmadılar.”

⁹⁵ Tabatabaî, *el-Mîzan*, c. 6, s. 250; Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *İrfânu'n- Nefs*, thk. Şeyh Kasım Haşimî (Beyrut: Muessesetu'l- A'lamî li'l- Matbûat, 2002), s. 7.

⁹⁶ Şirâzî, *el-Mebde ve'l- Mead*, s. 7.

marifeti imkânsız bir şeye bağlanmıştır” yorumu geçerli olmasa da, bu yorumun bir yönüyle doğru olabileceği düşünülebilir. Çünkü eğer kastedilen, tam ve kapsamlı bir huzûrî marifet ise, bu tür bir marifet, nefsin çok katmanlı/mertebeli ve çok yönlü olması dikkate alındığında mümkün değildir. Nitekim Yüce Allah hakkında da tam bir huzûrî marifete sahip olmak, malulün (sonucun), illet (sebeup) üzerine ihatası anlamına gelir ki, bu da imkânsızdır. Yine eğer maksat, tam ve ayrıntılı bir husûlî marifet ise; yani öyle bir marifet ki ondan daha üstün bir marifet tahayyül dahi edilemesin, bu da imkânsızdır. Çünkü mesele sadece hakikatlerin öz varlıklarına ulaşmanın ilm-i husûlî ile mümkün olmaması değil, aynı zamanda insanın bilgi dairesi ve ilmi mertebeleri de sınırlıdır. O hâlde denebilir ki, imkânsızlıkla ilişkilendirilen bu yorumu, tam huzûrî ve şuhûdî bilgi ve en üst düzeydeki husûlî bilgi bağlamında anlamak mümkündür ve bu da insanın varlık derecesine uygun olan huzûrî ve husûlî bilgi çeşitleriyle çelişmez.⁹⁷ Ancak hadisin anlamını imkânsızlıkla ilişkilendirilen yorumu hasretmek doğru olmayacaktır.

Nefsin marifetine dair gelen çok sayıdaki rivayet göz önüne alındığında, bu tür bir yorum kabul edilebilir değildir. Çünkü nefsin marifeti, marifet kapılarının en büyüğü “babu’l-ebvab”tır ve bu kapı kapanacak olursa, insan için tüm marifet kapıları kapanmış olur.

“Kim kendini/nefsini tanırsa, her türlü bilgi ve marifetin son noktasına ulaşmıştır.” ve “Kim kendini/nefsini bilmezse, kendinden gayrisi hakkında daha cahil olur.”⁹⁸

1.2.1.2. Kapasite ve Mertebeye Göre Nefis ile Allah’ı Tanımanın Alanı

Kendini tanımanın ve buna bağlı olarak Allah’ı tanımanın mümkün olduğu ispatlandıktan sonra karşımıza şu sorular çıkmaktadır: Acaba nefsin tüm mertebeleri tanınabilir midir? Ve acaba bütün insanlar bu bilgi edinme işinde eşit midir, yoksa değildir? Nefis ve Hakk’ın marifeti açısından ne dereceye ve hangi makama kadar ulaşmak mümkündür? Bu bahiste, bu önemli sorulara cevap arayışındayız. Bu nedenle meseleyi dört temel eksenle ele alacağız: Marifet, nefis, Hak Teâlâ ve insanlar.

⁹⁷ Burada bu meseleye kısaca işaret edildi; önümüzdeki bahiste bu konuda tafsilatlı bir şekilde söz edilecektir. Daha fazla bilgi için: Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *Tarîk-i İrfân (Tercüme ve Şerh-i Risâletü'l- Vilâye)*, thk. Hasan Hasanzâde Âmulî, çev. Sadık Hasanzâde (Kum: İntişarat-i Bahşayiş, 1381Hş.), s. 77-78; Muhammed Takî Misbah Yazdî, *Maarif-i Kur'an (Mişkât)* (Kum: İntişarat-i Muessese-i Amûzişî ve Pejuhişî İmam Humeyni, 1388Hş.), s. 103-105.

⁹⁸ Temîmî Âmidî, *Gururu'l- Hikem ve Dureru'l- Kilem (Tasnifli)*, s. 232-233.

Marifet konusunda, daha önceki açıklamalara ve yapılan izahata -ki yeterince ele alınmıştı- dayanarak denilebilir ki, marifet, teşkîkî (dereceli) ve mertebeli bir iştir. Nefis ve Rab marifetiyle ilgili gelen rivayetleri, nefis ve Tanrı marifetinin imkânsızlığı anlamında yorumlamak, basitçi ve hem akıldan hem nakilden uzak bir anlayıştır. Nitekim Kur'an, insanı kendi nefisini tanımaya zorlamakta ve rivayetler de bunu açıkça ifade etmektedir. Öyleyse denilebilir ki, marifet dereceli olup bir mertebeler sistemi olarak ele alınmalıdır ki, bu mertebeler, kâmil, orta düzeydeki ve alt seviyedeki insanlar hakkında farklılık arz eder ve çeşitli yönlerle sahiptir.

Nefis konusunda ise, insan nefsi, her biri kendine özgü hükme sahip çeşitli mertebe ve derecelere sahiptir. Nefsin ilk alanı, taayyünsüz, isimsiz, kayıttan uzak, makamdan yoksun ve yalın bir hâldedir. Mukarrebîn makamına ulaşan kimse, kendi zatının hakikatine (elbette icmâlî olarak) vâkıf olur ve tüm taayyünlerden ve niteliklerden sıyrılır. Ancak bu vâkıf oluş da kesin ve nihai değildir; çünkü nefis, mahiyetinin derinliğinde Hak gibi sonsuz bir deryadır.

Muhyiddîn İbnî Arabî bu konuda şöyle der:

“Nefse dair bilgi, nefsi bilen âlimler nazarında sahilless bir denizdir; bu bilgiye bir nihayet yoktur. İşte bu, nefis bilgisine dair hükümdür. Öyleyse, bu aslın bir fer'î olan Tanrı bilgisi de aynı hükme tâbidir; Tanrı bilgisine de bir nihayet yoktur. O her hâl üzere ‘*Rabbim! Bilgimi artır*’⁹⁹ der. Allah da onun nefisine dair bilgisini artırır ki, böylece Rabb'ine dair bilgisi artsın. Bu, ilahî keşfin verdiği şeydir.”¹⁰⁰

Nefs-i insanî hakkında Sadreddin Şîrâzî de şöyle der:

“Diğer tüm yaratıkların aksine nefis-i insanînin hüviyette belirli bir makamı ve varlıkta muayyen bir derecesi yoktur; diğer tabîî, nefsanî ve aklî varlıklar gibi değildir ki, her birinin belirli bir makamı vardır. Bilakis nefis-i insanî, çeşitli makamlara ve derecelere sahip bir zattır; onun öncesi ve sonrası olan oluşları vardır ve her mertebe ve âlemde başka bir sûreti bulunur. Durumu böyle olan bir şeyin hakikatini idrak etmek gerçekten zordur ve hüviyetini anlamak güçtür.”¹⁰¹

Hak Teâlâ konusunda ise, her türlü tartışmanın temel taşı, Hakk'ın zatına aklî idrak ve kalbî şuhûd yoluyla erişmenin imkânsızlığı ve mümteni oluşudur. Bu husus hem nakil yoluyla şer'î bir nehiy biçiminde bize ulaşmıştır: “*Allah'ın yaratışı hakkında tefekkür edin, Allah'ın zatı hakkında ise düşünmeyin; zira onun kadrini hakıyla takdir*

⁹⁹ Tâhâ 20/114.

¹⁰⁰ Muhyiddîn Muhammed bin Ali Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye fî Marifeti'l- Esrâri'l- Malikiyye ve 'l- Mulkiyye* (Beyrut: Daru Sadır Daru İhyai't- Turâsi'l- Arabî, ts.), c. 3, s. 121.

¹⁰¹ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 8, s. 343.

edemezsiniz (güç yetiremezsiniz).’’¹⁰² hem de akıl yoluyla. Çünkü aklen, idrak ve marifet, idrak eden ile idrak edilen arasında bir ilişki ve uygunluğun bulunmasına dayanır. Oysaki Ganiyyi-Mutlak, yani Zat’ın mâsivâ ile hiçbir bağ ve münasebeti yoktur. Mâsivâ ile ilişkili olan şey, Zat’ın isim ve sıfatlarla taayyün etmiş yönüdür, Zat olma cihetiyle değil (Zât bi-mâ hüve Zât değil); nitekim âlem de onun isim ve sıfatlarının bir yansımasıdır, zatının değil. Çünkü o, Ahadiyet makamında herhangi bir tecellide bulunmaz. Dolayısıyla, Zât bi-mâ hüve Zât’ın ismi olmadığından, eser konumunda değildir ve hiç kimse için malum değildir; neticede, Allah’ın zatını Allah’tan başkası bilmez: «يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ مَا هُوَ إِلَّا هُوَ».¹⁰³

Sonuç olarak denebilir ki, nefsin her bir mertebesi, kendi mertebesine göre, ilahî sıfatların bir aynası, yansıtıcısı ve mazharı olabilir. Dolayısıyla nefsin sıfatları ve kuvveleri, ilahî isim ve sıfatların bir aynasıdır ve nefsin zatının hakikati (kühnü), Zât-ı Hakk’ın aynasıdır. Ancak Zât bi-mâ hüve Zât, ne tecelli eder ne de bilinirlik ya da müşahede edilirlilik gibi bir taayyünde bulunur; bu yüzden maksud olmayı kabul etmez. Bu nedenle, kendini tanıma yolunun maksadı ve nihayeti, Vahidiyet makamı, yani Ulûhiyet ve Rubûbiyet isim ve sıfatlarıyla taayyün etmiş Zat olacaktır.

Hem İlahî Kudsî Zât, sonsuz oluşu itibarıyla aklî idrak ve kalbî şühûd kapsamına girmez, hem de nefis, o Zât-ı Hakk’ı idrak edecek bir zarf ve kapasiteye sahip olamayacak kadar küçüktür. Ayrıca, diğer taraftan, insan, kendisine en yakın varlık - hatta doğrudan kendi özü- olmasına rağmen, nefsinin hakikatini tafsilatlı biçimde bilemediği gibi, Allah Teâlâ’nın zatını da tafsîlî bir şekilde tanıyamaz.

“Bu durumda, kendi hakikatinin kühnüne ulaşamayacağını anlayan bir kimse, kesin olarak bilir ki Allah’ın zatının hakikatinin kühnünü de tanımaya güç yetiremeyecektir.”¹⁰⁴

Elbette bu, Yüce Allah’ı tanıma yolunun tamamen kapalı olduğu ve insan için hiçbir şekilde Rabbu’l-âlemîn’i tanıma imkânının olmadığı anlamına gelmez. Bilakis, mümkün varlık için mümkün olan ölçüde marifetin tahsili, dinin gayesi ve hatta göklerin ve yerin yaratılışının nihai nedeni, daha da ötesi bütün âlemlerin yaratılışının nihai amacı olup bu duruma kutsî hadiste şöyle işaret edilmiştir: “Gizli bir hazine idim,

¹⁰² Meclisî, *Biharu’l- Envar*, c. 54, s. 348; Verrâm bin Ebî Firas Hillî Malikî Eşterî, *Mecmûatu Verrâm (Tenbihu’l- Hawatir ve Nuzhetu’n- Newazir* (Kum: İntişarat-i Mektebeti’l- Fakîh, 1410Hk.), c. 1, s. 250; Alâeddîn Ali bin Husameddîn Muttakî Hindî, *Kenzu’l- Ummâl fî Suneni’l- Akval ve’l- Ef’âl* (Beyrut: Muessesetu’r- Risâle, ts.), c. 3, s. 106 (H: 5704-5708); Aclûnî, *Keşfu’l- Hafâ*, c. 1, s. 356-357 (H:1005).

¹⁰³ “Ey zatını yalnızca kendisinin bildiği!” (İhsaî, *’Awaliyyu’l- Leâli’l- Azîziyye*, c. 4, s. 132.)

¹⁰⁴ Şubber, *Mesabihu’l- Envar*, c. 1, s. 261.

tanınmayı sevdim; bu yüzden mahlûkâtı yarattım ki tanınayım.”¹⁰⁵

İnsan için açık ve mümkün olan yol; Yüce Allah’ı isimleri, sıfatları, ayetleri ve delilleri aracılığıyla tanıma yoludur. Bu, ayetler ve hadislerde açıkça belirtilmiş olan yol ve yöntemdir. Kur’an-ı Kerim’de hemen hemen hiçbir ayet yoktur ki Allah’ın isim ve sıfatlarından biri zikredilmemiş olsun ve insan, bunlar üzerinde tefekkür ve tedebbüre davet edilmemiş olsun.

İnsanlar konusunda ise, İslam filozofları ve âriflerinin özellikle vurguladığı ilke şudur: Her idrak sahibi varlık, Hak Teâlâ’yı kendi varoluşsal kapasitesine göre, kendi kalıbı ve aynasında tanır. Onlara göre her varlık, Hak Teâlâ’yı özel bir tecellî çerçevesinde idrak eder. Bu da bireyin yaratıcıya dair kendine özgü inanç yapısının oluşmasında etkili olan çeşitli unsurlara tâbidir. Kişinin kendine dair marifeti arttıkça, Tanrı’ya dair marifetinin derecesinin artmasının sırrı da budur.¹⁰⁶ Zira her varlığın Rabb’ine dair tasavvuru ve inancı, çoğunlukla kendi nefsi ve içsel kapasitesinin belirlediği özellikler temelinde şekillenir.

O hâlde, insanlar da Allah’ın isim, sıfat ve fiillerini tanıma noktasında farklı derecelere sahiptirler ve her bir kişi kendi kapasitesi ve varoluşsal mertebesine göre marifet-i ilahî’ye ulaşır:

Bazı kimseler -hadisçiler veya halkın geneli gibi- ilimlerini nakil ve haber yoluyla edinirler. Örneğin, Yüce Allah’ın mutlak kudreti veya sınırsız ilmini, Kur’an ayetleri ya da hadisler aracılığıyla öğrenirler.

Diğer bazıları -kelamcılar, filozoflar ve hekimler gibi- Allah’ı âfâkî (dış âlem) veya enfûsî (iç âlem) işaret ve deliller aracılığıyla tanırlar. Örneğin, âlemin sonradan yaratılmış oluşu ve imkânından hareketle, Allah’ın ezeli ve zorunlu varlık oluşunu ya da âlemdeki nizamı bakarak, onun varlığı ve ilmini istidlal ederler; yahut nefsin sıfat ve özelliklerinde tefekkür ederek, onun yaratıcısının vasıflarına ulaşırlar.

Diğer bazı kimseler ise -arifler ve Allah’ın velileri gibi- Allah’ı takvâ ve nefis tezkiyesi yoluyla bulurlar. Bu yol, ancak nefsini tanıma ve bulma yoluyla hakikati bulma ve keşfetme liyakatini kazanmış olanlara mahsustur.

Dolayısıyla şayet bir nefis, egemenlik alanını genişletebilir ve kuvveleri ile

¹⁰⁵ Suyutî, *ed-Dureru’l- Muntisire*, s. 163 (H:330); Aclûnî, *Keşfu’l- Hafâ*, c. 2, s. 155 (H:2016); Meclisî, *Biharu’l- Envar*, c. 84, s. 198 ve 244.

¹⁰⁶ “Kendini en iyi tanıyanınız, Rabb’ini en iyi tanıyanınızdır.” (Fettal Nişaburî, *Ravzatu’l- Vâizîn*, c. 1, s. 20; Mazenderanî, *Muteşabihu’l- Kur’an*, c. 1, s. 44; Şuayrî, *Câmiu’l- Ahbar*, s. 4.)

bedenine tasallut ettiği gibi hâkimiyetini dış âleme de taşıyabilirse; kendisi ve çevresi hakkında huzûrî ve işrâkî bir kuşatıcılığa ulaşır. Bu da ancak nefsin tezkiyesi, arındırılması, Allah'ın sürekli zikri, kulluk bilinci ve takvâ ile mümkündür. Nihayetinde, marifetu'n-nefsin mümkün olan en yüksek derece ve mertebesine (merbûbiyet ve ubûdiyet) ve buna bağlı olarak Zât-ı Lâyezâl'in Rubûbiyet ve Ulûhiyet marifetine ulaşır. Nitekim enbiyâ ve evliyâullah bu yetkinliğe sahip kimselerdir.

1.2.2. MARİFETU'N-NEFSİN GEREKLİLİĞİ

Marifetu'n-nefsin imkânını delilleriyle ispat edip bu marifetin derecelere sahip olduğunu, insanların ise bu derecelerde farklılık arz ettiklerini beyan ettikten sonra karşımıza şu soru çıkmaktadır: Kendini tanımak gerekli midir ve şayet gerekliyse neden gerekli ve zorunludur? Eğer ortada bir zaruret varsa her şeyden önce bu soruya hem epistemolojik hem de ontolojik olarak cevap verilmelidir. Bundan dolayı burada, marifetu'n-nefsin zarureti teorik ve pratik boyutta olmak üzere iki kısımda incelemeye çalışacağız.

1.2.2.1. Bilgi Kuramı ve Teoride Marifetu'n-Nefsin Ontolojik Gerekliliği

Malum olduğu üzere, hakikat şudur ki marifetu'n-nefsin imkânı herhangi bir delil ya da ispata ihtiyaç duymaz; kendini tanıma muhal bir şey olmadığı gibi üstelik 'kendi'nin alt mertebelerini tanımak zorunlu ve inkâr edilemez bir olgudur. Öyle ki, her türden bilgi elde etme, ancak ve ancak nefsin tanınmasının mümkün oluşuna bağlıdır.

Her bilgi sürecinde, varlıkla karşı karşıya gelerek ondan bir şey idrak etmeye çalışan insanın bizzat kendisidir; dolayısıyla her türlü bilginin ön koşulu, evvela 'ben'in var olduğunu ve saniyen 'ben'in bilebileceğini kabul etmektir.¹⁰⁷ Bu durumda, 'ben'in düşünen ve bilen bir varlık olduğuna dair bilgi, kendini tanımanın en alt düzeyidir ki, bu bilgi her insanda mevcuttur; hatta insanın hiçbir türden hakiki bilgiye ulaşamayacağını iddia eden inkârcılarda ve şüphecilerde dahi bu bilgi vardır.¹⁰⁸

Acaba bu 'ben' ve 'kendi', bilgi edinme yetisine ne derece sahiptir?, Bilgi edinme

¹⁰⁷ Yani “Düşünüyorum öyleyse varım” değil, doğrusu “Varım ve bu yüzden düşünebiliyorum” olmalıdır.

¹⁰⁸ Alman filozof Ernst Cassirer bu konuda şöyle der: “En kuşkucu düşünürler bile kendini bilme olanağını ve zorunluluğunu yadsıyamamışlardır...” (Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, çev. Necla Arat (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), s. 13.)

için sahip olduğu güç ve yetiler nelerdir?, Bilgi edinme sınırları ve kapsamı nereye kadardır? gibi soruların cevabı, insanı kendini tanımanın daha üst düzey aşamalarına sevk eder ve bu, mantıksal olarak her türden bilgiye, örneğin Tanrı bilgisi (teoloji), varlık bilgisi (ontoloji), âlem bilgisi (kozmooloji) gibi alanlara mukaddemdir.

Bir başka ifadeyle, marifetu'n-nefs, hem varlıksal bakımdan hem de kuramsal bakımdan diğer bütün marifetlerden önceliklidir. Yani önce, insanda nefis marifetinin mevcut olması gerekir ki, bu benlik marifeti kendisinde diğer marifet türlerinin oluşması için temel ve zemin olabilsin.¹⁰⁹

Yine başka bir deyişle, marifetu'n-nefs, her türden marifet ve bilginin aslıdır; çünkü bilen kimse (alim), eğer kendi hakikatini bilip tanımazsa, ne kendi vasfını (ilim) ne de bu vasfının taalluk ettiği konusunu (malum) idrak edebilir. O hâlde her şeyin marifeti, 'kendi'nin marifetine bağlıdır ve insan kendini tanımadan hiçbir şeyi tanıyamaz.

Belki de bu, Hz. Ali'nin şu nuranî sözlerinin sırrıdır:

*“Kendi nefisini bilmeyen, başkasını nasıl tanıyabilir?” “Nefsine karşı cahil olma! Zira nefsinin marifetine cahil olan kişi, her şeye ve her konuda cahildir.”*¹¹⁰

Yûnus Emre de, ilim ve marifetin amacının nefis marifeti olduğunu şu şekilde beyan etmiştir:

“İlim ilim bilmekdir; ilim kendin bilmekdir.

Sen kendini bilmezsin, ya niçe okumaktır.

Okumaktan mânâ ne, kişi Hakk'ı bilmekdir.

Çün okudun bilmezsin, hâ bir kuru emektir.”¹¹¹

Müslüman hikemî gelenekte ve irfanî düşüncede de öz-benlik bilinci ve kendini tanıma, öyle yüksek ve özel bir konuma sahiptir ki, ona ‘*hikmetin anası, ilimlerin aslı ve en yüce marifet*’ adları verilmiştir.¹¹²

Molla Sadrâ da aynı şekilde onu ‘*faziletlerin anası ve marifetlerin temeli*’ olarak nitelendirmiştir. Ardından, «أَعْرِفْ نَفْسَكَ يَا إِنْسَانُ تَعْرِفْ رَبَّكَ» “*Ey insan, nefisini tanı ki Rabb'ini tanıyabilesin*” kadîm özdeyişine atıfta bulunarak, bu marifetin zorunluluğunu

¹⁰⁹ İnsanda diğer bilgi ve marifetlerin oluşumu, kendini bilmenin/tanımanın varlığına bağlıdır; her ne kadar bu tanımanın varlığına dair bilinç olmasa veya yarı-bilinç olsa da.

¹¹⁰ Temîmî Âmidî, *Ğureru'l- Hikem ve Dureru'l- Kilem (Tasnifli)*, s. 233.

¹¹¹ Yûnus Emre, *Dîvân*, ed. Mustafa Tatcı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021), s. 144 (49).

¹¹² Muhakkik Celaleddin Devvânî, *Selâs Resail (& Risaletu Heyakili'n- Nûr)* (Meşhed: Bonyad-i Pejuhişhayi İslamî Astan-i Kuds-i Rezevî, 1411Hk.), s. 177.

şöyle açıklamıştır:

“Eğer kendini tanırsan, bu marifet, marifet hazinelerinin anahtarı, âlemlerin Rabb’inin hikmet kapısı, hakka ve yakîne giden sırat, hesap gününün ölçüsü ve Cennete yürüyenlerin nuru olur.”¹¹³

Başka bir yerde de bu marifeti, ‘*Hikmetin anası ve saadetin temeli*’ olarak nitelendirmiş¹¹⁴ ve onu terk etmeyi ebedî hüsrânın kaynağı olarak değerlendirmiştir.¹¹⁵

Onun bu konudaki önemli vurgularından biri de bütün ilim ve marifetlerin, nefis marifetine irca ettiği gerçeğidir. Onun ifadesiyle:

“Herhangi bir şeye yönelik marifet, ancak alim olanın zatını tanınması sonrasında mümkün olur. İnsan hiçbir şeyi tanıyamaz, ancak kendi zatında bulunan şeyler aracılığıyla ve kendi varlık âleminde müşahede ederek başka şeyleri tanır (eşyaya dair marifet, onların sûretlerinin nefiste hazır olması yoluyla gerçekleşir).”¹¹⁶

1.2.2.2. İdeal Kuramı ve Pratikte Marifetu’n-Nefsin Epistemolojik Gerekliliği

Bütün insanlar ve beşerî toplumlar, yaşamlarında geçerli olan birtakım kanunlar ve hükümlerle hareket ederler. Bu kanunlar ve hükümler temelinde, heves ve hazzaya dayalı değil, akla dayalı bilinçli ve planlı faaliyetler gerçekleşir. Bu türden kurallardan olmaksızın, dünya hayatı hem bozulur hem de fiilen sürdürülemez hâle gelir. Zira bu dünyadaki yaşamın seyri, hayatın amacını belirleyecek ve insan maslahatını gözeterek hayatı nihai hedef olan beşerî saadet ve kemale ulaştırmayı sağlayacak bir takım kuralları zorunlu kılar.

Söz konusu bu kurallar, esasen “ideal bir yaşam tarzının belirlenmesi için genel ilkelere ve insicamlı programlara dair bilgi”ye dayanır ki, buna “**ideoloji**” denir. İdeoloji de, “varlığın olduğu hâliyle tanınması ve hayatın, varlığa hâkim olan ilkelere göre nasıl uyarlanacağına dair nazarî değerlendirme” anlamındaki “**dünya görüşü**” olarak adlandırılan bilgi sistemine dayanır.¹¹⁷

Gerçekte ideoloji, hayatın “olması gerekenleri” ve “olmaması gerekenlerini” (yani emir ve nehiyeleri) tanımak demektir ve zorunlu olarak (kıyasî zorunlulukla) hayatın

¹¹³ Sadru’l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim Şirâzî, *Tefsîru’l- Kur’ani’l- Kerîm (Sadrâ)* (Kum: İntişarat-i Bîdar, 1366Hş.), c. 2, s. 29.

¹¹⁴ Şirâzî, *el-Mebde ve’l- Mead*, s. 6.

¹¹⁵ Şirâzî, *el-Hikmetu’l- Muteâliye*, c. 6, s. 9.

¹¹⁶ Sadru’l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim Şirâzî, “Risâletu İksîri’l- Ârifîn”, *Mecmûatu’r- Resâili’t- Tis’a* (Kum: Mektebetu’l- Mustafavî, 1302Hk.), s. 289.

¹¹⁷ Bu terimdeki “dünya” sözcüğü özel anlamındaki yerküre manasında değil, genel anlamındaki kâinat/evren/varlık âlemi manasında kullanılmıştır. (Tanımlar için: Mutahharî, “Mesele-i Şinâht”, c. 13, s. 340-341.)

“olanlarını” ve “olmayanlarını” tanımaya dayanır. Başka bir ifadeyle, ideoloji, ameli hikmettir (pratik felsefe); dünya görüşü ise, nazarî hikmettir (teorik felsefe) ve ameli hikmet, nazarî hikmetten mütevellit olur. Bir başka deyişle, ideoloji düşüncenin üst yapısı, dünya görüşü ise düşüncenin alt yapısıdır; yahut ideoloji hayatın fer’î (tali) yönlerini, dünya görüşü ise hayatın aslî (temel) yönlerini anlamayı ifade eder.

Fakat bu nazarî hikmet de, kendisine bağlı olduğu bir mantığa ihtiyaç duyar ve bu da “**marifetu’n-nefs**”tir.¹¹⁸ Şöyle ki: İdeolojilerin dayanağı olan dünya görüşü iki temel üzerine şekillenir: İnsanın bilgisi ve insanın ilişkilerinin bilgisi. Bu insan ilişkileri de esas olarak dört eksen de şekillenir: İnsanın kendisiyle ilişkisi, yaratıcısıyla ilişkisi, toplumla (diğer insanlarla) ilişkisi ve içinde yaşadığı dünya ile ilişkisi.

Gerçekte, dünya görüşü, insan bilgisini temel alarak, insanın varlık hakkındaki temel sorularına sağlam cevaplar arar. Örneğin: İnsan neden vardır? Nereden gelmiştir ve nereye gitmektedir? Nerede bulunmaktadır? Başkalarıyla zorunlu ilişkileri nelerdir? vb.¹¹⁹ Bu temel sorulara verilen cevaplar doğrultusunda bazı olmalı ve olmamalılar (normatif ilkeler) istintaç edilir. Bu normatif ilkeler temelinde de yaşamın kanun ve hükümleri oluşturulur.¹²⁰

Bu durumda, dünya görüşleri ve onların bir sonucu olan mektepler ve ideolojilerdeki tüm farklılıkların ve ayrışmaların sebebi ve kökenini, insana dair bakış açılarında, insanı tanıma biçimlerinde ve insanı tanımada kullandıkları yöntem ile araçlarda aramak gerekir. Nitekim bir ideolojinin terakkisi, onun dünya görüşünün mütekâmil/ilerici olmasına bağlıdır. Dünya görüşünün mütekâmil olup olmaması ise, onun dayandığı insan tasavvurunun (insan felsefesinin) ne ölçüde ileri seviyede olduğuna bağlıdır ki, bu insan anlayışı da söz konusu düşünce sisteminin (mezhebin/mektebin) mantığı mesabesindedir. Bu durumda, her düşünce sistemi, mektep ve ideolojik yapı, öncelikle kendi mantığını yani insana bakışını ve kendini

¹¹⁸ Tıpkı Felsefe biliminde olduğu gibi; Felsefede, ontolojik konular epistemolojik konulara, epistemolojik konular da mantıksal konulara dayanmaktadır.

¹¹⁹ Ferdî ve toplumsal hayat yolunun belirlenmesinde, kim olduğumuzu, hakikatimizin ne olduğunu ve niçin var olduğumuzu bilmedikçe hayat yolumuzu bulamayız.

¹²⁰ Kanunların mantıksal olarak şekillenme aşamaları şöyledir: Teorisyen ve nazariyecî, ilk aşamada insana yahut kendi nefsine bakar; ardından düşünce, akıl yürütme ve diğer şeylerden (deney, tahlil, kanıt, şuhûd, ilham, vahiy vb.) elde ettiği sonuçları haber cümleleri hâlinde ortaya koyar ki bunların toplamından dünya görüşü oluşur. Sonra bu cümlelerden, kendi bulgularıyla uyumlu olan ideal hedeflere göre yaşamın bazı gereklilik ve yasaklarını çıkarır ki bunların toplamından ideoloji oluşur. Ardından bu gereklilikler ve yasaklardan, o ideal hedefleri temin için bazı kanunlar vazeder ki bunların toplamından da mektep (sistem, öğretî) meydana gelir.

tanıma anlayışını belirlemek ve tanımlamak zorundadır.

Bütün bilgi edinme ve tanıma yöntemleri ve araçlarından -kendi sınırlarında ve gerekli olduğu yerlerde- yararlanarak insanın varlığının tüm boyutlarına dair derin bir bakış sunan ve insanın tüm ilişkilerine eksiksizce dikkat eden bir dünya görüşü ile bu konuda yetersiz kalan ve hatta insanın bazı boyutlarını ve ilişkilerini inkâr eden bir dünya görüşü arasında kesinlikle büyük bir fark vardır.

İnsanı maddî olmayan bir varlık olarak tanıyan ve bu yüzden maddiyat ötesi yüce hedeflerin peşinden gidilmesi gerektiğine inanan bir ideoloji ile insanı yalnızca maddî bir varlık sayan ve dolayısıyla beşerî ilim ve kudretin sadece dünyevî hedeflere yönlendirilmesi ve yalnızca bu dünya hayatının refahı için kullanılması gerektiğine inanan bir ideoloji arasında arş ile ferş kadar fark vardır.

Mantığını insanın yaratılmışların en şerefli olduğu düşüncesi üzerine kuran ve saadet ile kemal yolunu bu temele göre planlayan bir mektep ile mantığını insanın evrimleşmiş bir hayvan olduğu düşüncesi üzerine kuran ve saadet ile kemal yolunu bu temele göre planlayan bir mektep birbirinden tamamen farklıdır. İlkinin sonucu yaşamın anlamlı olmasıdır; ikincisinin sonucu ise yaşamın anlamsızlığıdır. Nihayetinde, toplumsal kuruluşlar ve kitle iletişim araçları, ilkinde yüce insanî ideallerin terfisi ve yüceltilmesi için kullanılırken, ikincisinde insanı eğlendirmek ve boş vakitlerini doldurmak dışında bir amaca hizmet etmezler.

Buna binaen, insanın önce kendisini tanıması gerekir ki, bu kadar çokluk içindeki mektep, ideoloji ve dünya görüşleri arasından -özellikle bilinçli ve planlı faaliyetlerde birine tâbi olmanın gerekliliği göz önüne alındığında- hangisinin kendisiyle daha uyumlu olduğunu anlayabilsin. Zira bir mektebe zorla tâbi olunamaz; ona tâbi olmak ancak irade, aşk ve iman ile mümkündür.

Taklitçi olmayan, akıl ve dikkat sahibi muhakkik bir insan, bu konuda da -tıpkı diğer durumlarda olduğu gibi- her zaman daha üstün ve daha faziletli olanı seçmeli ve en iyi ve en uyumlu olanı ayırt edebilmesini sağlayacak ölçütlerin peşinde olmalıdır.

İyi bir mektep ve ideolojinin en önemli ölçütleri ve özelliklerinden bazıları şunlardır: Daima sabit ve değişmez olması, evrensel olması, zaman ve mekânların fevkinde kuşatıcı olması, ayırıştırıcı değil birleştirici olması, akılla çelişmemesi, şevk, motivasyon ve devrimci bir ruh oluşturmaya, kutsal bir hedefe sahip olması, insanî boyutların ve hayatın temel ihtiyaçlarının tümüne dikkat etmesi, hayata anlam

kazandırması, insana sorumluluk vermesi, insanın kemalini ve toplumun saadetini temin etmesi vs.

Özetle, insan saadete ulaşmak için kapsamlı, uyumlu, düzenli ve tutarlı bir programa ihtiyaç duyar ve insan aklı bu ihtiyacı karşılama konusunda her ne kadar gerekli bir şart olsa da, yeterli değildir. Bu nedenle insan, kendisine neyin yapılması ve neyin yapılmaması gerektiğini gösteren, sorumluluklarını tanıtan ve böylece onu nihai hedefi ve insanî kemaline ulaştıran kapsamlı, sabit ve ebedî bir ideolojiye sarılmalıdır.¹²¹

Maddeci ve dünyevî dünya görüşlerinin ve ideolojilerin temeli de, maddenin sürekli değişim ve dönüşüm içinde olması nedeniyle, sürekli değişir ve kapsayıcı, bütüncül ve kalıcı bir yasadan yoksundur. Üstelik insan duyuları ve deneyimi de, hakikate ulaşmada sınırlı ve yetersizdir. Oysa madde ötesi, ilahî ve tevhid temelli dünya görüşleri ve ideolojiler, en başta da **İslam ideolojisi**, çok çeşitli bilgi edinme ve tanıma yöntemlerine sahip olduğundan, yukarıda belirtilen tüm özelliklere en mükemmel şekilde sahiptir ve insan hakikatiyle tamamen uyumludur ki bu hakikate “**fıtrat**” adı verilir. Onda, ana hatlarıyla iyilikler ve kötülükler, yapılması gerekenler ve yapılmaması gerekenler, yöntemler ve araçlar, hedefler ve ihtiyaçlar, dertler ve dermanlar açıkça belirlenmiştir ve tüm bireysel sorumlulukların ilham kaynağıdır.¹²²

¹²¹ Elbette yönetsel faaliyetler, bir dizi uzak hedeflere sahip oldukları için ister istemez tasarıya, programa, yönetime ve hedefe ulaşmak için araç seçimine ihtiyaç duyar. Bireysel nitelikte oldukları müddetçe (yani bir fert, sadece kendi için tedbir alıyorsa) planlayıcı, teorisyen, ideolog ve yol, yöntem ve aracı tayin eden, bireysel akıldır. Bu ise, kişinin bilgi düzeyi, öğrenimleri ve hüküm verme gücüne bağlıdır. Fakat bu faaliyetler “insanî” bir yön kazandığında (yani insan-ı mutlak, sadece birey değil) artık bireysel akıl yeterli olmaz. Ortak akıl da bu noktada bireysel akıldan pek farklı değildir. Bu durumda, eğer evren ve yaratılış hakkında doğru bir bakış açımız varsa ve varlık düzenini dengeli bir düzen kabul ederek boşluk ve hiçliği ondan nefyedersek, itiraf etmeliyiz ki bu muazzam yaratılış sistemi (üstün akıl) bu büyük ihtiyacı, yani en büyük ihtiyaçlardan birini belirsiz bırakmamış; insan aklının ufkunu aşan bir ufuktan, bu aslı yolun ana hatlarını belirlemiştir (nübüvvet ilkesi). Bundan sonra aklın işi ise, bu ana hatları açıklamak, onaylamak ve bu hatların içinde hareket etmektir.

¹²² Sözün uzamasından sakınmak için, konunun devamını gelecek bölümlere bırakıyoruz. Bu konuda daha fazla araştırma için, Allame Murtaza Mutahhari’nin *İnsan ve İman*, *Tevhidî Dünya Görüşü*, *Vahiy ve Nübüvvet* ve *Bilgi Problemi* adlı eserlerine müracaat edilebilir. O, kendi zamanının şartlarını, yani “izm”lerin ve yeni ideolojilerin şekillendiği ve yükseldiği dönemi dikkate alarak, gerçekten ideoloji ve dünya görüşü hakkında derinlemesine incelemeler yapmıştır ki, okunmaya değer niteliktedir.

1.3. MARİFETU’N-NEFSİN ÖNEMİ

Önceki konularda aktarılan bilgiler ışığında, marifetu’n-nefs/kendini tanımanın önemi de, tıpkı imkânı ve gerekliliği gibi aşîkârdır. Ancak “kendini tanıma ne ölçüde önemlidir ve neden bu kadar önemlidir?” soruları, bu tartışmaya uygun yanıtlar gerektiren iki kesin sorudur. Aslında konunun külliyatı, önceki bahislerde olduğu gibi apaçıktır; ancak cüz’iyatı, derinlemesine inceleme ve araştırma gerektirir. Bu nedenle, söz konusu sorulara verilecek yanıtları hem felsefî hem de dinî bağlamda ayrıntılı olarak ele alacağız.

1.3.1. MARİFETU’N-NEFSİN FELSEFEDEKİ ÖNEMİ

Marifetu’n-nefs/kendini tanıma söz konusu olduğunda, aslında her birey fitrî olarak kendince bir ölçüde kendini tanımayla iştiğal ettiğinden, insanlık düşünce tarihinin başlangıcından bugüne kadar tüm geleneğinin dikkate alınması gerekir. Lakin bu, son derece zorlu hatta mümkün olmayan bir iştir. Bundan dolayı, marifetu’n-nefsin önemi konusunu tarihî seyrinde, bu alanda meşhur olmuş seçkin filozof ve bilgelerin görüşleriyle sınırlandırmak zorundayız. Böylece, onların sözlerinden hareketle kendini tanımanın ehemmiyetini ve sırrını kavrayabiliriz. Bu nedenle, konuyu önce Batı felsefesi, ardından da İslam felsefesi bağlamında inceleyeceğiz.

1.3.1.1. Marifetu’n-Nefsin Batı Felsefesindeki Önemi

Antik Yunan’ın birçok filozof ve hikmet sahibi, kendini tanımanın önemine vâkıf olmuş ve bu hususta değerli görüşler ve fikirler beyan etmişlerdir; bu da onların isim ve hatıralarını tarihe kazımıştır.

Felsefe tarihçilerine göre, *Milet Okulu*’nun kurucusu felsefenin babası Thales, “**Kendini tanı**” ifadesini ilk dile getiren filozoftur.¹²³ Yunan’ın büyük bilgini ve öğretmeni olan Sokrates’in de en temel ve asli sloganı aynıydı: “Kendini tanı.” Sokrates de selefleri Thales ve Herakleitos gibi, *Delphoi tapınağ*ında yazılı olan bu öğretiyi

¹²³ Bazı felsefe tarihçilerinin aktardığına göre, Thales veya Hermes, İslam’da kendisinden İdris (a.s.) adıyla bahsedilen peygamberdir ve kendisine suhuf indirilmiştir. Onun hâlleri, sözleri ve öğretileri hakkında: Şemsuddîn Şehrezûrî, *Nuzhetu’l- Ervâh ve Ravdatu’l- Efrâh (Tarihü’l- Hukemâ)*, çev. Maksud Ali Tebrizî (Tahran: İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, 1365Hş.), s. 37-63.

kendine düstur edinmiş ve felsefî arayışlarına kılavuz yapmıştır.¹²⁴ Dolayısıyla Sokrates'in temel meselesi kendini tanımak idi; evreni tanımak değil. O da bilge Thales gibi, bir tür peygamberî yön taşımakta ve asli görevini, halkı kendi cehaletlerine karşı uyarak uyandırmak, nefis marifetine duyulan ihtiyaca yöneltmek ve onu erdem ve kemallerle süslemek olarak görmekteydi. O kendisini bir ebeye benzetmekteydi; nefislerin uyanıp kendilerine yönelerek ve marifet ve fazilet kazanma yolunu bularak doğmasına yardımcı olan bir ebe gibi görmekteydi.¹²⁵ Ve gerçekten de bu sanatta mahirdi; onu tehlikeli bir varlık olarak görüp şehadete ulaştıranlar, onun nefsinin ve ruhânî etkisinin gücünü ve tesirini doğru kavramışlardı.

Sokrates, muhatabını diyalog yöntemiyle, kendi özünün derinliklerine hidayet ederek orada gizli olan hakikati keşfetmesine yardımcı oluyordu. Onun hedefi öğrenmek ve öğretmek değil, hatırlatma ve uyardı. Çünkü öğretmen yalnızca bir vesiledir ve herkesin asıl öğretmeni kendi içindedir.¹²⁶ Bu sebeple, asıl bilgeliğin kendini tanımak olduğunu anlatmaya çalışıyordu; ona göre bilgelik kendini yani ilahî öz olan ruhu tanımak ile özdeşir.¹²⁷ O hâlde, insan mutlu olmak istiyorsa her şeyden önce kendini tanımalıdır.

Sokrates, diyaloglarının birinde, kendini tanımanın hatırlamayla olan ilişkisini açıklamış ve her insanın fitrî olarak kendini tanıdığını, ancak bunun gelişip açığa çıkması gerektiğini belirtmiştir. Bunun yanı sıra, kendini tanımanın insanî erdemlerle (bilgelik ve hikmet, itidal ve özdenetim/takvâ, adalet, dindarlık ve şecaat gibi) ve aynı zamanda insanî saadet ve kemal ile olan ilişkisini de açıklamış; kendini tanımanın, beden tanınması değil, ruhun tanınması anlamına geldiğini vurgulamıştır. Çünkü beden 'ben' değildir; 'ben'e ait olandır (hatta 'kendi/ben', ruh ve bedenin toplamı bile değildir). Dolayısıyla, bedene ve ruhun diğer taallukatına yönelen kişi, gerçekte kendi mülkünü tanımış olur; kendini değil. Bir başkasının bedenine gönül veren de, gerçekte onun mülkünü sevmiş

¹²⁴ Platon, "Alkibiades 1-2", çev. Furkan Akderin, *Platon Bütün Yapıtları* (İstanbul: Say Yayınları, 2010), s. 80 ve 88 (129 ve 132); Platon, "Kritias - Kharmides", çev. Furkan Akderin, *Platon Bütün Yapıtları* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), s. 63 (164-165).

¹²⁵ Sokrates'in annesi bir ebeydi; o da kendisini annesi gibi ebe olarak tanıtmaktaydı. Ancak annesinin mesleği yeni doğanların bedenine dairdi, onun mesleği ise gençlerin ve yetişkinlerin ruhuna dairdi. Platon, "Theaitetos", çev. Furkan Akderin, *Platon Bütün Yapıtları* (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 35-39; Platon, "Theaitetos", *Dure-i Asar-i Eflatun* (Tahran: Şirket-i Sehamiyi İntişarat-i Harezmî, 1380Hş.), c. 3, s. 1290-1293 (149-151); Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 2, s. 84-85.

¹²⁶ Platon, "Sokrates'in Savunması", çev. Furkan Akderin, *Platon Bütün Yapıtları* (İstanbul: Say Yayınları, 2013), s. 51 vd.; Platon, "Apologia", *Dure-i Asar-i Eflatun* (Tahran: Şirket-i Sehamiyi İntişarat-i Harezmî, 1380Hş.), c. 1, s. 19 vd.; Mehdi Zamanî, *Tarih-i Felsefe-i Garb* (Tahran: İntişarat-i Danişgah-i Peyam-i Nûr, 1385Hş.), c. 1, s. 33-40; Furûğî, *Seyr-i Hikmet der Avrupa*, s. 25-28.

¹²⁷ Platon, "Kritias - Kharmides", s. 66 (167); Platon, "Alkibiades 1-2", s. 90 (133).

olur; kendisini değil. Bu diyalogda, kendini tanımanın her ilimden önce gelmesi gerektiği ve her şeyden önce ona öncelik verilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Ancak yine de, Sokrates bir açıdan kendini tanımanın zor olduğunu, başka bir açıdan da kolay olduğunu kabul etmektedir. Sonunda ise, ruhun nasıl tanınabileceğini ve kendini tanıma ile Allah'ı tanımanın birbirinin **aynası** olduğunu açıklamaktadır.¹²⁸

Sokrates'e göre, nefis her şeyi kapsamaktadır ve tüm varlıklar nefiste mevcuttur ve toplanmıştır. Nefsi tanıyan, her şeyi tanır; nefsi tanımayan ise hiçbir şeyi tanımaz. Zira nefiste her şeyin karşılığı vardır; ama hiçbir şey nefsin karşılığı olamaz ve yerine geçemez. O hâlde nefsi zayi eden kimse, her şeyi zayi etmiş olur; nefsi koruyan kimse ise, her şeyi korumuş olur.¹²⁹

Platon da, hocası Sokrates'e uyararak ve onun dilinden, *Phaidros* adlı diyalogunda hatırlamanın bir tür içsel bilgi ve insanın kendisini tanıması yoluyla yaratıcısını tanıma olduğunu; hakiki marifetin ise, 'iyi'yi ve ilahî hakikatleri tanımak olduğunu ve bu marifetin yalnızca nefsin fitratını tanımayla elde edilebileceğini belirtmiştir. Ona göre, kendini tanımanın amacı, hakiki benliği tanımadır ve hakiki benlik de, varlığımızın ilahî lâtifesi ve cevheridir. Bu nedenle, kendini tanımak, Allah'ı tanımayı gerektirir; başka bir deyişle, *kendini tanımak, Allah'ı tanımanın ön şartı ve mukaddimesidir*. Öte yandan ise; hakiki benlik, onun ilahî cevherini tanımadan tanınamaz; o ilahî cevheri tanıyabildiğimiz zaman hakiki benliğimizi tanımış oluruz. Dolayısıyla, *Allah'ı tanımak da, kendini tanımanın ön şartıdır*. Kendini tanımadan Allah'ı tanımak, Allah'ı tanımadan da kendini tanımak mümkün değildir. İnsanı bu yolda harekete geçiren şey ise, yegâne güzelliğe duyulan **aşktır** ki, bu aşk bir tür ilahî fenâ ve cünundan kaynaklanır. **Erdem** de kendini tanıma sayesinde oluşur ve insanın bütün uygunsuz davranışları, hakiki benliğine olan cehaletinden kaynaklanır.¹³⁰

O, ayrıca aynı diyalogda, nefsin nihai zaferini ve onun hakiki yurduna dönüşünü, esrarengiz manasının ancak nefsin sezgisel gücü aracılığıyla idrak edilebileceği mitolojik bir formda ve mecazî bir anlatım içinde, hocası Sokrates'in diliyle büyük bir güzellik ve zarafetle açıklamıştır.

¹²⁸ Platon, "Alkibiades 1-2", s. 78-95; Platon, "Alcibiades", *Dure-i Asar-i Eflatun* (Tahran: Şirket-i Sehamiyi İntişarat-i Harezmi, 1380Hş.), c. 2, s. 628-643 (128-135).

¹²⁹ Şehrezûrî, *Nuzhetu'l- Ervâh ve Ravdatu'l- Efrâh*, s. 122-123.

¹³⁰ Platon, "Phaidros", çev. Furkan Akderin, *Platon Bütün Yapıtları* (İstanbul: Say Yayınları, 2017), s. 25 vd; Platon, "Phaidros", *Dure-i Asar-i Eflatun* (Tahran: Şirket-i Sehamiyi İntişarat-i Harezmi, 1380Hş.), c. 3, s. 1213 vd. (227 vd); Zamanî, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, c. 1, s. 61-62.

Aynı şekilde, *Timaios*, *Gorgias*, *Phaidon*, *Devlet (Politeia)* ve *Şölen (Symposion)* diyalogları da nefsin mahiyeti ve kökeni, ihtiyarı ve inişi (hubûtu), oluş âlemlerine yolculuğu, beden ölümünden sonraki durumu, yükselişi (urûcu) ve hakiki aşkın mahiyeti konularında son derece önemli eserlerdir.¹³¹ Ancak Platon bu eserlerinin tamamında sembolik, mecazî, istiareli, metaforik ve mitolojik bir anlatım tarzı benimsemiştir. Dolayısıyla bu temsillerin yalnızca zahirî bir yorumu ve yüzeysel açıklamasıyla yetinmekten kaçınılmalıdır; çünkü onların hakiki anlamı, zahirî düzeyin çok ötesinde ve derinliklerinde gizlidir.¹³²

Platon'dan sonra Aristoteles, nefis hakkındaki görüşlerini *De Anima (Peri Psyches / Ruh Üzerine)* adlı eserinde derlemeye çalışmıştır. Ondan sonra gelen birçok düşünür Aristoteles'in bu konudaki düşüncelerini incelemiş ve geliştirmiştir. Hatta sonraki filozoflar arasında nefis bilimine dair en fazla etkiyi bırakan Aristoteles'tir denilebilir.

Plotinos da *Enneadlar* adlı eserinde, özellikle nefsin yüce âlemden inişi ve tekrar yükselişi (seyr-i nuzûlî ve seyr-i urûcî) konusunu ayrıntılı bir biçimde ele almıştır. Onun meşhur eseri *Theologia (Teoloji)*, hem felsefî düşünce dünyasında hem de İslam âleminde derin bir etki yaratmıştır. Bu eser, *Enneadlar*'ın bazı bölümlerinden oluşmakta olup, nefis, onun kuvveleri, idrakleri ve tecellileri hakkında değerli bilgiler içermektedir.¹³³ Ancak erken dönem Müslüman hekimler bu eseri yanlışlıkla Aristoteles'e isnat etmişlerdir.¹³⁴

Plotinos'tan sonra bu alanda yüksek bir konuma sahip olan bir diğer isim Aziz Augustinus'tur. O da tıpkı Plotinos gibi, felsefenin gayesinin “*Tanrı ve ruh üzerine düşünmek*” olduğunu belirtmiştir. Ona göre araştırılmaya ve bilinmeye değer olan yalnızca bu iki konudur ve asıl önemli olan şey insanın kendini ve Tanrı'yı tanımasıdır: “*Seni tanımak istiyorum, kendimi tanımak istiyorum.*” Hakikat, insanın iç âleminde ve

¹³¹ Konu hakkında: Büşra Bilgin, *Felsefe Tarihinde Kendini Bilmek Kavramına Paradigmatik Bir Bakış* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), s. 24-48.

¹³² Mesela Platon, insan nefislerinin hayvan nefislerine dönüşmesinden bahsettiğinde, bunun metempsikoz (tenâsüh) anlamına geldiği ve insan nefsinin gerçekten hayvan nefesine dönüştüğü düşünülmemelidir. Bilakis onun kastı, bu durumda aslında insan nefsinin tamamen tabîî bir tarzda yaşadığı ve yalnızca cismânî işlerle yetindiği, daha yüce yetilerini ve ilâhî kuvvelerini ise geliştirmedir. (Heyet-i Tahririye-i Mabed-i Hikmet, *Nefs-i İnsanî der Usturehayi Eflatun*, çev. Fatıma 'Hunsarî (Tahran: Muesseseyi Pejuhişî Hikmet ve Felsefe-i İran, 1393Hş.), s. 13 ve 16.)

¹³³ *Theologia* kitabının üçte ikisinden fazlası nefis ve nefsanî hâller üzerinedir. Bu husus, kitabın konular dizinine bakılarak kolayca görülebilir: Plotinos, *Theologia* (Kum: İntişarat-i Bîdar, 1413Hk.), s. 8-18.

¹³⁴ Hasan Muallimî, vd., *Tarih-i Felsefe-i İslamî* (Kum: İntişarat-i Merkez-i Cihanî Ulûm-i İslamî, 1385Hş.), s. 48.

fitratında gizlidir ve Tanrı'ya ulaşmak için insanın kendi yaratılışında derinleşmesi gerekir. Zira Tanrı'nın ne olduğu ancak onun misali ve mazharı olan ruh ile idrak edilebilir. Augustinus, Tanrı'yı kendi iç derinliğinde ve kendisini de Tanrı ile olan bağı içinde görmüştür. Ona göre, kendini tanımaktan kasıt salt psikolojik bir analiz yani ampirik gerçeklerin incelenmesi değildir; bilakis, manevî boyutun yani ruhun tanınmasıdır. Böyle bir marifet amaçsız ve anlamsız bir uğraş değil, bilakis Tanrı'yı tanımanın bir ön hazırlığıdır. Bu yüzden, Augustinus kendini tanımanın önemini imana yönelmenin bir gereği olarak vurgulamıştır. Ruhun saadeti ve huzuru da ancak aşkın birliğin kaynağı olan Tanrı'ya yönelmek, onu tanımak ve ona yakınlık ile elde edilebilir. Öyleyse Augustinus düşüncesinin temel taşı ve en önemli meselesi, insan nefsinin kendi Tanrısı ile olan ilişkisidir.¹³⁵

Bu bağlamda Fransalı düşünür Nicolas Malebranche ile Hollandalı filozof Baruch Spinoza'nın görüşlerine de değinmek yerinde olacaktır. Malebranche, her şeyi Tanrı'dan bildiğini şöyle açıklamıştır: İnsan ruhu her ne kadar zahiren bedene bağlı görünse de, onun gerçek ve esas bağlantısı Tanrı'yla olan irtibatıdır. Çünkü Tanrı, nefis sahibi mahlûklara kendi zatına yönelen bir tür içsel arzu bahşetmiştir. Bu arzu ve istek, sınırlı hayırlarla tatmin edilemez ve yönü daima mutlak hayra, yani Tanrı'ya doğrudur. Ancak insan günaha düştüğü için bedene yönelmiş ve aslıyla olan bağı zayıflamıştır. Dolayısıyla bu bağı güçlendirmek için çaba sarf etmek gerekir. Ruh veya nefis, sadece kendisiyle birleşmiş ve bağlı olduğu şeyi idrak edebilir. Ruhun beden ile gerçek bir bağı olmadığından ve asıl bağlantısı gerçekte Tanrı ile olduğundan, yalnızca Tanrı'nın varlığını idrak eder; her ne görürse Tanrı'da görür; Tanrı'yı aracısız görür, mahlûkatı ise Tanrı aracılığıyla görür. Mutluluk da ancak bu dünyayı ve nesnelerini unutarak aşkla Tanrı'yı istemekte ve “ruhların ruhunu” özleyip onu tanımak ve bulmaktır.¹³⁶

Spinoza da tıpkı Malebranche gibi düşüncesini şöyle beyan etmiştir: Mademki her şey Tanrı'dadır ve ancak onun aracılığıyla tasavvur edilebilir, o hâlde tam bilgi (marifet-i tâmm) de ancak Tanrı'yı tanıyarak elde edilebilir. Keza insanın kendi nefsi ve onun hâllerine dair marifeti ne kadar çoğalır, berraklaşır ve hakikate ne kadar yaklaşırsa, Hak Teâlâ'ya olan aşkı da o kadar artar. İşin hakikatine dikkatlice

¹³⁵ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2010), s. 136; Zamanî, *Tarih-i Felsefe-i Ğarb*, c. 1, s. 155-164. Augustinus'un Plotinos'un felsefî öğretilerini Hristiyanlığın ilkeleriyle sentezlemesi hakkında: Bilgin, *Felsefe Tarihinde Kendini Bilmek Kavramına Paradigmatik Bir Bakış*, s. 57-60.

¹³⁶ Furûğî, *Seyr-i Hikmet der Avrupa*, s. 256-257; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 257-259.

bakıldığında her ilmin Vacib varlığın ispatını içerdiği ve her talebin ona olan aşkı barındırdığı görülecektir.

Spinoza, eserlerinde Tanrı'yı tanıma ve kendini tanıma hususunda son derece ince ve derin araştırmalarda bulunmuştur. Özellikle nefsin hâllerini detaylandırma konusunda gerçek bir ustalık sergilemiştir. Önceki filozofların düşünce sistemlerini kozmoloji veya nefis bilimi ile başlatmalarının aksine, o felsefesini “Tanrı bilimi” ile başlatmıştır. Felsefesinin başlangıç noktası olan bu kavram, aynı zamanda varılmak istenen son erektir. Ona göre *Tanrı'yı tanımak, kendini tanımanın yoludur*.¹³⁷

Elbette bu konu yalnızca adı geçen filozoflarla sınırlı değildir. Bu sahada fikir ve eserleriyle diğer filozofları geride bırakan çok sayıda filozof ve hikmet sahibi daha bulunmaktadır. Ancak hepsine dair ayrıntılı bir inceleme bu metnin sınırlarını aşacağından isimlerini zikretmekle yetinelim: Empedokles, bilge Pisagor, Epiktetos, Roma imparatorlarından Marcus Aurelius, İrlandalı Johannes Scotus Eriugena, İtalyan Thomas Aquinas, Alman Meister Eckhart, *Zihnin (Nefsin) Tanrı'ya Yolculuğu (Itinerarium mentis in Deum)* adlı eserin müellifi Bonaventura, *Tanrı ve Kendi Bilgisi Üzerine İnceleme (Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même)* adlı risalenin yazarı Fransız rahip Bossuet vd.¹³⁸

1.3.1.2. Marifetu'n-Nefsin İslam Felsefesindeki Önemi

Müslüman filozoflar ve hikmet ehli bilginler de, selefleri olan kadim filozoflar gibi, nefsi tanımaya büyük bir özen göstermiş ve bu sahada kendi özgün katkılarını içeren değerli eserler vücuda getirmişlerdir. Her ne kadar İslam filozoflarının eserleri üzerindeki Yunan felsefesinin etkisi yadsınamaz bir gerçek olsa da, bu eserlerin ortaya çıkışında daha güçlü ve etkili olan iki temel etken daha mevcuttur:

Birincisi, Müslüman filozoflar felsefelerini İslamî toplum ve kültür içinde, vahiy temelli öğretilere uygun bir şekilde geliştirmiş ve bu ilâhî öğretilerden derinlemesine etkilenmişlerdir. İkincisi, Müslüman hekimler filozof olmalarının yanı sıra az çok bir

¹³⁷ Furûğî, *Seyr-i Hikmet der Avrupa*, s. 271-294. Ona göre başlangıç noktası, diğer şeylere göre varlık bakımından ve mantık bakımından bir önceliğe sahip olmalıdır. Bu nedenle Ahlâk kitabına Tanrı bahsiyle başlar; çünkü hem varlık âleminde hem de istidlâl bakımından her şeyden önce gelmektedir. (Zamanî, *Tarih-i Felsefe-i Ğarb*, c. 2, s. 34.)

¹³⁸ Daha fazla inceleme için: Şehrezûrî, *Nuzhetu'l- Ervâh ve Ravdatu'l- Efrâh*; Furûğî, *Seyr-i Hikmet der Avrupa*; Frederick Copleston, *Tarih-i Felsefe*, çev. Seyyid Celaluddin Muctebevî (Tahran: İntişarat-i Surûş ve Şirket-i İlmî-Ferhengî, 1380Hş.) (Yunan ve Roma).

dereceye kadar tasavvufî ve irfanî yönleri de sahip kimselerdir. Çünkü İslam dünyasında, içinde bir nebze irfan, işrâk ve manevî zevk barındırmayan bir düşüncenin derinlikli bir etki yaratması pek mümkün değildir. Bu iki özellik, İslam filozoflarının akıl, keşif ve vahyin -başka bir deyişle burhan, irfan ve Kur'an'ın- birbirinden asla ayrılmadığı gerçeğini kavramış olmalarından kaynaklanmaktadır.

Bu sebeple, İslam filozoflarının tüm eserlerinde işrâkî, zevkî, enfûsî ve vahyî düşünceler kendini göstermektedir; neredeyse tüm felsefî meseleler, bu eserlerde “marifetu'n-nefs” konularıyla iç içe ele alınmıştır.

Bu bağlamda, ilk Müslüman filozof olan Kindî, felsefeyi bir tanımında doğrudan “kendini tanımak” şeklinde tarif etmiş ve bu tanıma çok kıymetli bir tarif olarak değerlendirmiştir. Verdiği iki örnekle de, adeta tüm felsefî meselelerin hem bilgi kuramı (epistemoloji) hem de varlık kuramı (ontoloji) bakımından özünde kendini tanıma esasına dayandığını ifade etmek istemiştir.¹³⁹ Bir başka tanımında ise, felsefe ve hikmeti “insanın gücü ölçüsünde Allah'a benzemeye çalışması” şeklinde tarif etmiştir. Bu tanım, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nde de sıkça işlenmiştir.¹⁴⁰

İslam hikmetinin zirve ismi ve Hikmet-i Muteâliye mektebinin kurucusu olan Sadru'l-Muteellihîn Molla Sadrâ Şirâzî de marifetu'n-nefsi “hikmetin anası” ve “faziletlerin temeli” olarak görmüş ve bu ilimden nasiplenmemiş kimsenin -başka ilimlerde ne kadar yetkin olursa olsun- gerçek anlamda bir hikmet sahibi hekim olmaya liyakat ve ehliyetinin olamayacağını savunmuştur.¹⁴¹ Âdeta gerçek filozof ve hekim olmanın gerekli, yeterli ve temel şartı, kendini tanımadır. Zira kendini tanıma, tüm aklî ve naklî ilimlerin merkezinde yer alır.

Bu yüzden, eski çağlardan günümüze kadar birçok hekim ve filozof bu alanda son derece değerli eserler kaleme almıştır; bu isimler arasında ise özellikle Molla Sadrâ

¹³⁹ “Dediler ki: Felsefe, insanın kendini tanımasıdır. Ve bu, son derece yüce ve derin bir sözdür...” (Ebû Yusuf Yakub bin İshak Kindî, *Resâilu'l- Kindî el-Felsefiyye* [Kahire: Daru'l- Fikri'l- Arabî, 1978], s. 121-124 [Risâletü'l- Kindî fi Hudûdi'l- Eşyâ ve Rusûmihâ]).

¹⁴⁰ İhvanu's- Safâ, *Resâilu İhvânü's- Safâ ve 'Hallânu'l- Vefâ* (Beyrut: Daru'l- İslamiyye, 1412Hk.), c. 1, s. 290, 399, 427; c. 2, s. 10, 454; c. 3, s. 30, 41, 371, 382; Hamdi Onay, *İhvan-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), s. 55-56.

¹⁴¹ İfadesi şöyledir: “O (marifetu'n-nefs) hikmetin anası ve faziletlerin aslıdır. Nefis, yoklayıp araştıran bir melekedir ve o, zanaatların da anasıdır. Onu tanımak, Mebde-i Âla'yı ve onun birliğini ispat ettikten sonraki en şerefli araştırmadır. Onun marifetine cahil olan, diğer bütün ilimlerde ne kadar mahir olsa dahi, hikmet adı onun üzerine layık ve müstahak olmaz. Onu tanımayı içeren ilim, diğer bütün ilimlerden daha üstündür.” (Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim Şirâzî, *Şerhu'l- Hidayeti'l- Esîriyye (Esîruddîn Ebherî)* (Beyrut: Muessesetu't- Tarihi'l- Arabî, 1422Hk.), s. 11.)

Şirâzî, yıldızlarla dolu bir semada ışığını saçan parlak bir ay gibi öne çıkmıştır.

Her hâlükârda, ondan önce İbn Sîna, Ebû Hâmid Gazâlî, Fahreddin Râzî, Şeyh Şihâbeddin Sühreverdî gibi hekimler; ondan sonra ise Hikmet-i Muteâliye ekolünün takipçileri olan Allame Tabatabaî ve onun seçkin talebeleri Allame Hasanzâde Âmulî ile Allame Cevâdî Âmulî, bu sahadaki kıymetli araştırmaları ve telifleriyle, adlarını Molla Sadrâ'nın isminin yanında Marifetu'n-nefs tarihine kaydetmişlerdir.

Sözü uzatmaktan kaçınmak adına bu bahiste yalnızca Molla Sadrâ'nın marifetu'n-nefsin fazilet ve önemine dair bazı yönlerini açıkladığı değerli ifadelerinden bir bölümü nakletmekle yetinelim:

“Bil ki, insan nefisini tanımakla pek çok meseleye dair bilgi elde edilir:

Birincisi, insan kendi nefisini tanımak suretiyle kendinden başkasını da tanır ve her kim kendisine karşı cahil olursa, kendisi dışındaki her şeye de cahildir.

İkincisi, insan nefsi, tüm varlıkların bir toplamıdır. Öyleyse onu tanıyan, gerçekten tüm varlıkları da tanımış olur. Nitekim Yüce Allah şöyle buyurmuştur: *‘Onlar, kendi nefislerinde hiç mi düşünmediler? Oysa Allah, gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri ancak hak ve belirlenmiş bir ecel ile yaratmıştır. Şüphesiz insanların çoğu Rab’lerine kavuşmayı inkâr etmektedirler.’*¹⁴² Bu ayet, eğer onlar kendi nefislerinde tefekkür etselerdi ve onu tanısalar, bu marifetle varlıkların hakikatlerini, fâni ve bâkî oluşlarını, semavât ve yeryüzünün hakikatini tanımış olacaklarına dair bir uyarıdır. Ve onlar, Rabbu'l-âlemîn'e kavuşma olan ba's (yeniden dirilişi) inkâr ettikleri için Allah şöyle buyurmuştur: *‘Onlara ayetlerimizi âfâkta (dışlarında) ve kendi nefislerinde (içlerinde) göstereceğiz; ta ki, onun hak olduğu onlara apaçık belli olsun.’*¹⁴³ Yine şöyle buyurmuştur: *‘Yeryüzünde kesin inananlar için ayetler vardır. Ve kendi nefislerinizde de (ayetler vardır). Görmez misiniz?’*¹⁴⁴

Üçüncüsü, her kim kendini tanır, âlemi tanır ve her kim âlemi tanır, Allah Teâlâ'yı müşahede eder; zira O, göklerin ve yerin yaratıcısıdır. Ve böyle bir kimse, Allah Teâlâ'nın kendilerini kendi cehalet, aşağılık ve düşkünlükleri içinde bırakıp terk ettiği, onları ayıpladığı ve haklarında şöyle buyurduğu cahil kâfirler gibi olmaz: *‘Onları, ne göklerin ve yerin yaratılışına, ne de kendi nefislerinin yaratılışına şahit kıldım. Ve ben, saptırıcıları yardımcı edinecek de değildim.’*¹⁴⁵

Dördüncüsü, insan ruhunu tanımakla ruhânî âlemi ve onun bekâsını; bedenini tanımakla da cismânî âlemi ve onun fâniliğini tanır. Sonra, fânî şeylerin alçaklığını ve salih olan bâkî şeylerin yüceliğini idrak eder. Nitekim Allah buyurmuştur: *‘Mal ve evlat, dünya hayatının süsüdür; kalıcı olan salih ameller ise Rabb'inin katında sevapça daha hayırlı ve ümit bakımından da daha hayırlıdır.’*¹⁴⁶

Beşincisi, her kim kendini tanır, kendi içindeki gizli düşmanları da tanır ki, bu durum nebevî

¹⁴² Rûm 30/8.

¹⁴³ Fussilet 41/53.

¹⁴⁴ Zariyat 51/20-21.

¹⁴⁵ Kehf 18/51.

¹⁴⁶ Kehf 18/46.

hadiste şöyle dile getirilmiştir: *'En azılı düşmanın, iki yanın arasında bulunan nefsidir.'*¹⁴⁷ Sonra bu düşmanlardan Allah'a sığınır. Nitekim Resûlullah (s.a.) şöyle buyurmuştur: *'Allah'ım! Göz açıp kapayıncaya kadar bile olsa asla beni nefsim'e bırakma, yoksa helâk olurum!'*¹⁴⁸ Ve bu gizli düşmanları, onların hile ve tuzaklarını tanımakla, kişi kendini daha iyi koruyabilir ve onlarla mücadele edebilir. Bu durumda, Allah'ın kendi yolunda cihad edenlere vaat ettiği şeyleri almaya hak kazanır. Kim ki bu düşmanları tanımazsa, nefsânî arzusu ve hevâsı -ki o düşmandır- akli suretinde ona görünür ve bâtılı hak suretinde ona gösterir. Nitekim Allah buyurmuştur: *'Nefs, kardeşini öldürmeye onu kolayca ikna etti.'*¹⁴⁹ Ve Peygamber Efendimiz (s.a.) şöyle buyurmuştur: *'Yeryüzünde Allah Teâla'nın en çok buğz ettiği ilah, hevâdır (yeryüzünde hevâdan daha çok nefret edilen bir ilaha ibadet edilmemiştir).'*¹⁵⁰ Sonra şu ayeti okudu: *'Hevâsını kendine ilah edinen kişiyi gördün mü?'*¹⁵¹

Altıncısı, her kim kendini tanırsa, nefsinı yönetmeyi de bilir. Ve kim nefsinı ve nefsânî kuvvelerini en güzel şekilde yönetirse, âlemi de en güzel şekilde yönetme ve siyaset etme yetkinliğine sahip olur. Böylece, Yüce Allah'ın *'Andolsun ki Allah onları yeryüzünde halifeler kılacaktır'*¹⁵² ve *'Sizi hükümdarlar yaptı'*¹⁵³ buyruğuna muhatap olacak şekilde ilâhî halifelerden ve meliklerden olmaya layık hâle gelir.

Yedincisi, her kim kendini tanırsa, başkasında bir kusur görmez ki; o kusuru ya açık ve belirgin şekilde, ya da gizli ve örtük olarak kendi nefsinde de mevcut görmesin. Bu nedenle, gıybet etme, alaya alma, kusur arama, laf atma, kötü söz söyleme, kendini beğenme ve kendini övme gibi davranışlarda bulunmaz. Böyle bir kimse, kendi kusurlarını görmesiyle, Peygamber-i Ekrem'in (s.a.) şu duasına mazhar olmaya layık olur: *'Allah, kusuru kendisini başkasının kusurundan alıkoyan kimseye rahmet etsin!'*¹⁵⁴

Sekizincisi, her kim kendini tanırsa, kuşkusuz derhâl Rabb'ini de tanır. Ve nefsin marifeti olmadan, Allah'ın marifeti elde edilemez. Rivayet olunmuştur ki: *'Allah hiçbir kitap indirmemiştir ki içinde şu olmasın: Ey insan! Kendini tanı ki, Rabb'ini tanıyasın!'*¹⁵⁵

1.3.2. MARİFETU'N-NEFSİN DİNLERDEKİ ÖNEMİ

Her ne kadar tüm dinlerin kökeni ortak bir temele dayanmış, marifetu'n-nefsin önemi hakkında fikir birliği içerisinde olmuş ve bu konudaki vurgularının amacı da büyük oranda benzerlik göstermiş olsa da, İslam dini son hak din olarak bu konuda bazı

¹⁴⁷ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. 1, s. 168 (H:412); İhsâî, *'Awaliyu'l-Leâli'l-Azîziyye*, c. 4, s. 118.

¹⁴⁸ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. 1, s. 219 (H:564).

¹⁴⁹ Mâide 5/30.

¹⁵⁰ Celaledin Abdurrahman bin Ebî Bekr Suyutî, *ed-Durru'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, thk. Abdullah bin Abdulmuhsin Türkî (Kahire: Merkez-u Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 1424Hk.), c. 11, s. 183.

¹⁵¹ Furkan 25/43; Câsiye 45/23.

¹⁵² Nûr 24/55.

¹⁵³ Mâide 5/20.

¹⁵⁴ Hillî Malikî Eşterî, *Mecmûatu Verrâm*, c. 1, s. 120.

¹⁵⁵ Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim Şîrâzî, *Esrâru'l-Âyat ve Envâru'l-Beyyinât*, thk. Muhammed Hâcevî (Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İslâmî, 1360Hş.), s. 131-134.

özel üstünlüklere ve seçkin bir yönetime sahiptir. Ayrıca kaynakları da daha sağlam bir güvenilirliğe sahiptir; öyle ki, bu kaynaklarda bir tahrif veya şüphe ihtimali minimumdur. Bu nedenle bu konuyu, İslam öncesi dinler ve yüce İslam dini olmak üzere iki bölümde ele alacağız.

1.3.2.1. Marifetu'n-Nefsin Geçmiş Dinlerdeki Önemi

Geçmiş kavim ve ümmetlerin gelenek ve görenekleri üzerinde yapılan incelemeler ve ayrıca onların inançları ve davranışlarının analiz edilmesi, bizi şu noktaya ulaştırır: Marifetu'n-nefs ile meşguliyet ve onun hayret verici sonuçlarını elde etmeye çalışmak, yöntemlerindeki tüm farklılıklara rağmen, bütün kavimler arasında yaygın bir uygulama olmuştur. Hatta bu, en eski devirlerden beri, en kıymetli vakitlerin harcanarak ve en yüksek bedeller ödenerek elde edilmeye çalışılan en değerli işlerden sayılmıştır.

Eğer biz, Hinduizm, Brahmanizm, Zerdüştlük (Mazdeizm), Budizm, Maniheizm, Sabîlik (Mandeizm), Yahudilik, Hristiyanlık ve benzeri yaygın din ve mezheplerde bir araştırma yaparsak ve hepsinde bir gezinti gerçekleştirsek, bu önemli mesele yani nefis marifetine ulaşmak ve onun etkilerini elde etmek için derin ve köklü hareketlerin her birinde mevcut olduğunu görürüz. Her ne kadar bu eğilim ve hareket şekil bakımından aynı olmasa da, hepsi nefsin tanınması ve tezkiyesine davet etmiştir.¹⁵⁶

“Dinsel yaşamın bütün yüksek biçimlerinde “kendini bil” genel kuralı, kesin bir buyruk, kesin bir ahlaksal ve dinsel yasa olarak onaylanmıştır. Bu buyrukta ilk doğal bilme içgüdüsünün ansızın tersine [kendi özüne doğru] çevrildiğini görüyor, tüm değerlerin aykırı bir değerlendirme ile ele alındıklarını algılıyoruz. Dünyadaki bütün dinlerin tarihlerinde Yahudilikte, Budizmde, Konfüçyüs dininde ve Hristiyanlıkta bu gelişmenin aşamalarını gözlemleyebiliriz.”¹⁵⁷

Örneğin, Hint yarımadasındaki eski ve yeni tüm din ve mezhepler, çok sayıda farklı kollara ayrılmış olmalarına rağmen, hiçbirisi gerçek marifeti bulma gayesiyle inzivaya çekilme, şehvî zevkleri yasaklama ve nefsanî lezzetleri engelleme yoluyla hakiki marifetu'n-nefse ulaşma fikrinden yoksun değildir. Gerçekte kendini tanıma ile meşgul olma herkese nasip olmayan çok kutsal bir uğraştır:

“Atman (ruh) hakkında bir şeyi işitip öğrenmek çoğu insanın nasibi değildir, zaten işitseler de birçoğu onun hakikatini anlayamaz. O hakikatten bahseden kişi üstün bir insandır. Onun hakkında bir şeyler öğrenmek isteyen ve tanımaya çalışan kimse de

¹⁵⁶ Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 6, s. 267.

¹⁵⁷ Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s. 15.

*akıllı bir insandır. İyi bir öğretici tarafından yetiştirilip o gerçeği anlayabilen insan da, kutsal bir kişidir.”*¹⁵⁸

Kutsal Hindu metinlerinde atman (öz benlik-ruh) ile Brahman'ın (Mutlak Varlık-Yüce Hak) özdeşliği bağlamında marifetu'n-nefsin tam karşılığı olarak “**Atman-jnana**” merkezî bir temadır ve birkaç ayetle sınırlı olmayıp kadim kutsal metinlerin (*Vedalar*) neredeyse tüm bölümlerinin ana konusudur. *Upanişadlar*, *Bhagavad-Gita* ve diğer *Vedalar* “Atman-jnana”yı merkeze koyar. Özellikle *Upanişadlar*'daki “**mahavakyalar**”¹⁵⁹ ve *Bhagavat-Gita*'daki “**yoga**”¹⁶⁰ temelli öğretiler, tamamen kendini tanıma ve bu yolla yüce yaratıcıyı tanıyıp onda fenâ bulma üzerinedir. Bu bağlamda, mitolojik ve metaforik bir dille yazılan *Bhagavat-Gita*'daki bölümlerin hemen hemen hepsinin kendini tanıma konusu ile ilintili olduğu söylenebilir. Örneğin yedinci bölüm, tümüyle âlemlerin Rabb'inin marifeti ve ona ulaşmanın yolları hakkındadır.¹⁶¹ On ikinci bölüm, yoga, ibadet ve adanmışlık yoluyla ilahî marifeti elde edenlerin özellikleri hakkındadır.¹⁶² On üçüncü bölümdeki ayetlerin neredeyse tümü ruhun tanımı, bedenle ilişkisi, hâlleri, arınması, adanmışlığı ve fenâsı hakkındadır.¹⁶³ Bir başka bölümde de şöyle geçmektedir:

*“Gerçek yogi, tüm varlıklarda beni ve her varlığı da bende görür. Öz-benliğini idrak etmiş kişi, beni aynı Yüce Tanrı olarak her yerde görür. Beni her yerde ve her şeyi bende gören kişi, beni asla kaybetmez ve ben de onu asla bırakmam.”*¹⁶⁴

“Şehvet, gazap ve heveslerden kurtulmuş, öz-benliğini tanımış, öz denetim ve disipline sahip ve daima mükemmelliğe doğru çabalayanların çok yakın bir gelecekte

¹⁵⁸ . *Upanişadlar (Tanrının Soluğu)*, çev. Mehmet Ali Işım (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976), Katha Upanişad 1:2:7.

¹⁵⁹ **Mahavakya**, *Upanişadlar*'daki Brahman ile âtman arasındaki özdeşliği anlatan “*Atman, Brahmandır*” (Mandukya Upanişad 1:2.) türünden kısa, özlü ifadelerdir. Bu mahavakyalar marifetu'n-nefs olgusunun Hindu metafiziğindeki özdeyişleridir ve hepsi tek bir gerçeğe işaret eder: İnsanın kendi hakikatini (ruh) tanınması, evrensel hakikati (Rab) tanınması demektir.

¹⁶⁰ **Yoga**, Hindu geleneğinde, sanılanın aksine fiziksel spor aktiviteleri değil, zihnin arındırılarak nefsin tezkiye, terbiye ve ıslah edilmesi yoluyla ruhun tanınması ve böylece kendi özüyle Hak Teâlâ arasındaki mesafeyi ortadan kaldırma ve onda fenâyâ erme hâlidir. Yoga'nın sekizinci ve son basamağı olan “Samadhi” (fenâ-fillah) benlik bilincinin tam gerçekleştiği durumdur. Bu bağlamda yoga, aslında kendi özüne dönüp seyr-u sülûk yoluyla fenâyâ ulaşma anlamında marifetu'n-nefs ile doğrudan özdeş bir manaya sahiptir.

¹⁶¹ . *Bhagavadgita*, çev. Korhan Kaya (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2001), Vijnana Yoga 7:1-30.

¹⁶² Bhakti Yoga 12:1-20.

¹⁶³ Kşhetra Yoga 13:1-35.

¹⁶⁴ . *Özgün Bagavad-Gita*, çev. Ziya Gökalp Okay (Sidney: Baktivedanta Kitap Vakfı, 1971), Dhyana Yoga 6:29-30.

Yüce Tanrı 'da kurtuluşa (nirvana 'ya) erecekleri kesindir.”¹⁶⁵

Bhagavat-Gita gibi Hindu geleneğinin en eski kutsal metinleri olan *Upanişadlar*'da da “Atman'ı bilen Brahman'ı bilir” öğretisinin en sık geçen öğreti olduğu söylenebilir. Örneğin: “*Yüce Brahman'ı bilen kişi, gerçekten Brahman olur (onda fânî olur).*”¹⁶⁶

Hindistan'ın bilge lideri Mahatma Gandhi'nin *Budur Benim Dinim* adlı kitabında da *Upanişadlar* şu üç temel öğretiyle hülâsa edilmiştir:

Birinci ilke: Âlemde yalnızca tek bir hakikat vardır ve o da ‘kendini tanımak’tır.

İkinci ilke: Her kim kendini tanırsa hem Tanrı'yı hem de âlemi tanımış olur. Kendini tanımayan hiçbir şeyi tanıyamaz.

Üçüncü ilke: Tüm dünyada yalnızca tek bir güç, özgürlük ve adalet vardır; o da kişinin kendi nefesine hâkim olma gücüdür. Her kim kendisine hâkim olursa, dünyaya da hâkim olur. Aynı şekilde tek bir iyilik vardır; o da başkalarını da kendisi gibi sevmektir; başka bir tabirle kendini başkalarının yerine koymaktır. Gerisi boştur.”¹⁶⁷

Zerdüştlük kutsal metinlerinde de kendini tanımaya, içsel muhasebeye, nefis tezkiyesine ve bu yolla nihai hakikate ulaşmaya vurgu yapan çok sayıda ayet bulunmaktadır. **İyi düşünce, iyi söylem ve iyi eylem** üçlüsü bu dinin ana öğretileridir ve hem nefis marifeti ve terbiyesi hem de Hakk'ın marifeti ve ona ulaşma ile doğrudan bağlantılıdır. Zira marifet düşüncede başlar, sözde ve eylemde neticelenir. *Avesta*'da bu konu sıkça işlenmektedir:

“Arınma ve tezkiye, insan için bu dünya hayatındaki en büyük iyiliktir. Bu saflık ve arınma, bu dinin mensuplarının kendini iyi düşünceler, iyi sözler ve iyi eylemlerle temizlemesidir. Ey salih adam, kendini arındır! Bu aşağı dünyada herkes kendi nefisini iyi düşünceler, söylemler ve eylemlerle temizlediği zaman, kendi nefsi için temizliğe kavuşabilir.”¹⁶⁸

Özellikle *Avesta*'nın en kutsal kitabı sayılan *Gatha*'ların hemen hemen her bölümünde iyi düşünce, söz ve eylemler yoluyla nefsin tanınması, terbiyesi, arındırılması ve ıslahına yönelik öğretilere rastlamak mümkündür. *Gatha*'lar şu ayetlerle başlamaktadır:

¹⁶⁵ Karma Yoga 5:26.

¹⁶⁶ . *Upanishadlar*, çev. Korhan Kaya (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008), Mundaka Upanishad 3:2:9.

¹⁶⁷ Gandhi, *În Est Mezheb-i Men*, s. 11.

¹⁶⁸ . *Avesta (Farsça)*, çev. Celil Dustkhah (Tahran: İntişarat-i Morvarîd, 1385Hş.); . *Avesta (Zerdüştilerin Kutsal Metinleri)*, çev. Alper Küçükkahraman (Ankara: Gece Kitaplığı, ts.), Vendidad, Fargard 10:18-19.

“Ey Büyük Mazda, ellerimi kaldırarak sana dua ediyorum ve her şeyden önce kemal ve saadeti istiyorum; hakikat ve doğruluk aracılığıyla bilgelik ışığına ve temiz bir vicdana kavuşmayı ve böylece yaratılışın ruhunu hoşnut etmeyi umuyorum. Ey bilgeliğin efendisi ve hayatın yaratıcısı Ahura Mazda, saf zihnim ve aydınlanmış kalbimle sana dönüyorum ve seni görmeyi başaracağım (huzuruna varacağım). Ey Yaratıcı, bana yalnızca doğrulukla (hakikat ışığında) elde edilebilecek ve sadık olanları hem maddî hem de manevî her iki dünyada mutlu edecek mükâfatları ver.”¹⁶⁹

Başka bir bölümde içsel arınma ile nefis marifeti ve marifetullah talebi şu şekilde dile getirilmiştir:

“Ey varlığın kaynağı Ahura, kendini bana göster ve iman ile özveri sayesinde bana ruhsal ve manevî güç bahset. Ey hikmet sahibi Mazda, en pak ruhun (Ruhu’l-Kudüs) aracılığıyla, ibadetlerimi iyiliklerle mükâfatlandır. Bana hakikat ve saflık aracılığıyla büyük güç ver ve iyi düşünce ve temiz karakter yoluyla insanlığa liderlik etme kudretini ver. Ey her şeyi gören Rabb’im, mutluluk ve neşenin tadını çıkarmam için, bana eşsiz rahmetini göster. Ey varlığın sahibi Ahura, bana kudretinin ve rahmetinin tezahüründen kaynaklanan lütuflarını ver. Ey ilahî aşk ve bağlılığın sembolü Kutsal Rab, hakikat aracılığıyla kalplerimizi aydınlat ki nefsimizin hakikatini ve içsel benliğimizi kavrayabilelim.”¹⁷⁰

Maniheizm’in müntesipleri de dinlerinin esasını şu inanç üzerine kurmuşlardır: Nefis, yüce nur âleminde olup bu maddî kafes olan bedene konuk olmuştur ve o yüksek makamdan bu aşağı dereceye düşmüştür. Ancak ya kendi iradesiyle nefisini riyâzetle terbiye ederek ya da iradesi dışında, yani doğal ölümle, bu topraktan oluşan karanlık kafesi kırıp nur âlemine uçtuğu zaman, saadet ve kemale ulaşabilir. Zira maddî dünyada mutluluk aramak çölde serap kovalamaya benzer ve gerçek hayat, ruhun bu maddî bedenden ölümle kurtuluşudur; bunun yolu da nefsi tanıyıp terbiye ve tezkiye etmekten geçmektedir.¹⁷¹

Yahudi ve Hristiyanların Kutsal Kitabı da Tanrı’nın insanoğlunu kendine benzer ve kendi suretinde yarattığı temasıyla başlamaktadır:

¹⁶⁹ . *Gatha (Surûdhayî Âsımanî Zerdüşî)*, çev. Mubed Fîruz Âzergoşesb (Tahran: Muessese-i Ferhengî ve İntişarat-i Furûher, 1379Hş.), Ahunevedgat, Yesna-Hat 28:1-2.

¹⁷⁰ Ahunevedgat, Yesna-Hat 33:12-13.

¹⁷¹ Detaylı bilgi için: Tabatabaî, *el-Mîzan*, c. 6, s. 269-270; Mehmet Mekin Meçin, *Mani ve Maniheizm* (Ankara: İlâhiyât, 2022), s. 105-113.

“Tanrı, ‘Kendi suretimizde, kendimize benzer insan yaratalım’ dedi... Tanrı insanı kendi suretinde yarattı, onu Tanrı’nın suretinde yarattı. Onları erkek ve dişi olarak yarattı.”¹⁷²

“Tanrı insanı yarattığında onu kendine benzer kıldı.”¹⁷³

Dolayısıyla onu tanımak kendini tanımaktır ve tersi de geçerlidir; yani onu tanıyabilmenin yolu kendini tanımaktır. Zaten insan Hak Teâlâ’nın suretinde ve onun bir misali olmasaydı, onu tanıyamazdı.¹⁷⁴ Nitekim başka bir ayette bu misalî yaratılışın sebebinin marifet-i tamme ve yakîne (kesin bilgi) erişmek olduğu açıkça belirtilmiştir:

“Eksiksiz bilgiye erişmek için yaratıcısına benzer olmak üzere yenilenen yeni yaratılışı giyindiniz.”¹⁷⁵

Ehl-i Kitabın kutsal kitapları olan “Ahd-i Atîk” ve “Ahd-i Cedîd” nefsi tanımaya, ıslah etmeye, arındırmaya ve nefsanî hevâ ve heveslere karşı çıkmaya dair davetlerle doludur. *Eski Ahit* ve *Yeni Ahit*, sürekli olarak dünyaya karşı zühdü ve içsel arınmayla meşgul olmayı tavsiye ve teşvik etmiştir.

Burada şöyle bir soru ortaya çıkabilir: Din mensuplarının ve tarikat erbabının davranış ve geleneklerinden sabit olan şey, sadece onların dünyada zahidane bir yaşam sürdürdükleridir, bundan öte değildir. Bu ise nefis marifeti ve nefis terbiyesi ile meşguliyetten farklı bir şeydir. Daha açık bir ifadeyle, dinlerin ve mezheplerin davet ettiği şey, insanın dünyada zühd yoluyla Allah Teâlâ’ya ibadet etmesidir; yani salih amellerde bulunması, nefsanî arzulardan, günahlardan uzak durması ve kötü ahlakî sıfatları terk etmesidir. Belki de bu vesileyle daha güzel bir -dünyevî ya da uhrevî- mükâfata ulaşır. Nitekim pek çok kimse nefsi, latif, cismânî, unsurlardan müteşekkil bedenine şekline benzer bir şey olarak tanımlamakta ve aslında bedeni, onun kalıbı olarak kabul etmektedir; öyle ki nefis bedende hulûl eder ve bedende hayatın taşıyıcısı olur. İşte bu kadar bir anlayış dinlere nispet edilebilir. Hâl böyleyken, nasıl olur da bütün semavî ve gayri semavî din ve mezheplerin maksadının ve gayesinin marifetu’n-nefs olduğu söylenebilir?¹⁷⁶

¹⁷² . *Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 2014), Yaratılış 1:26-27.

¹⁷³ Yaratılış 5:1.

¹⁷⁴ Allah’ın Âdem’i (a.s.) kendi suretinde yarattığı İslamî metinlerde de mevcuttur. Konunun detaylı açıklaması ilerleyen bölümlerde gelecektir.

¹⁷⁵ Koloseliler 3:10.

¹⁷⁶ Tabatabaî, *İrfânu’n- Nefs*, s. 27.

Bu, zihinlerde belirebilecek bir şüphedir. Ancak dikkat etmek gerekir ki, insan, nefsi terbiye etmek ve onu dışsal işlerden uzaklaştırmak niyetiyle gerçekleştirdiği bütün fiillerini nefsi kendi özüne yöneltmek ve dıştan içe dönmesini sağlamak için yapar. Veyahut bu işleri, nefse ait, doğal etken ve sebeplerle elde edilemeyecek olan eserleri ve nitelikleri doğrudan doğruya ortaya çıkarıp elde etmek için yapar.

Dolayısıyla, dinine bağlı bir insan şöyle düşünür; insanın farz olan görevlerinden biri, kendisi için hakiki saadeti (ister uhrevî ister dünyevî) seçmesidir. Böyle bir kimse bu yaşamı ve bu saadeti sefahat ve hayvanî hazlarda serbestlik ve başıboşluk yoluyla elde edemeyeceğini görür; çünkü bunlar insanı o maksada ulaştıramaz. O hâlde, ister istemez nefsin arzularını terk ederek bir ölçüde nefsin özgürlüğünden vazgeçmelidir ve zorunlu olarak, tabiatüstü bir şeye cezbedilmeli, ona bağlanmalı ve buyrukları karşısında boyun eğmelidir. Bu teslimiyet ve boyun eğiş, bedensel fiil ve terklerle muhafaza edilebilecek ruhsal ve nefsanî bir durumdur. Bu fiiller ve terk etmeler ise, dinin ibadetle ilgili emir ve nehiyleridir ki, bu ibadetlerin ve mcahedelerin tümü nihayetinde bir tür nefis ile meşguliyyete dönmektedir. Çünkü insan fıtraten şunu hisseder; dindeki farzların yerine getirilmesi ve haramların terk edilmesi, ancak nefsin bu yolla fayda görmesi ve terbiye edilmesi amacıyla yapılır.

Bu açıklamayla açıkça anlaşılır ki, dinlerin ve mezheplerin hükümleri, bütün gelenek ve yöntemlerindeki ihtilaflara rağmen, genelde maksatları nefisle ilgili meşguliyyetten başka bir şey değildir; amellerin, ibadetlerin, riyazetlerin ve mcahedelerin eserleri öyle bir niteliktedir ki, onlar ile insan nefsi arasında manevî ve batin ilişkiler bulunmaktadır. Gerçekte, ibadet ve riyazetlerle ne kadar meşgul olunursa olunsun, bu, nefis ile meşgul olmak demektir. Çünkü dinler (ister hak olsun ister batıl), insanların hakiki saadetini üstlenmiştir.

Gerçekte dinler, aralarında mevcut olan tüm farklılıklara rağmen, tamamı insanlık fıtratından kaynaklanan köklü bir dinden, yani **tevhid** dininden türemiş dallardır. Bu fıtrî dinin, nefisle ilgili meseleye değer vermesinin sebebi ise bu yolla, insanı davet ettiği saadet ve kemali, yani nihai hedef olarak gördüğü Rabb'ini tanıma (marifetullah) mertebesini gerçekleştirmek istemesidir. Başka bir ifadeyle, dinin marifetu'n-nefse bakışı müstakil ve amaçsal bir bakış değil, araçsal ve vasıtalı bir bakıştır. Çünkü dinin tabiatı, insanların Rabb'ini tanımayla ve ona ibadet etmeyle ilgisi olmayan herhangi bir

şeyle meşgul olmalarına razı olmaz.¹⁷⁷

Gerçekte, muhtelif dinlerdeki kendini tanımaya verilen önem ve tavsiyenin gayesi, Yüce Allah'ı tanımaya nail olmak ve o sonsuz hakikate ulaşmaktır. Veya başka bir ifadeyle: Dinlerin hedefi marifetu'n-nefstir; zira marifetu'n-nefsin hedefi marifetullah'tır.

Allame Hasanzade Âmulî, bu konuda Ragıb İsfahanî'den naklen şöyle demiştir:

“Rivayetlerde şöyle gelmiştir: Allah hiçbir kitabı indirmemiştir ki, o kitapta şu yazılı olmasın: **Ey insan! Nefsini tanı ki, Rabb'ini tanıyasın.**”¹⁷⁸

Yine İbn Muteveyh'in nakline göre, Hazreti İdris Peygamber'in (a.s.) sahifelerinde de şöyle yazılmıştır:

“Kim 'halkı tanırsa, Hâlık'ı tanır; kim rızıkı tanırsa, Râzık'ı tanır; kim nefisini tanırsa, Rabb'ini tanır.”¹⁷⁹

1.3.2.2. Marifetu'n-Nefsin İslam Dinindeki Önemi

Son hak din olan yüce İslam dini de, “kendini tanıma” ve benlik bilincine büyük bir önem vermiştir; öyle ki, Kur'an-ı Kerim'in birçok ayetinde nefse dair hususların önemi üzerinde durulmuş, bunların sonuçları ve etkilerinin açıklanmasına yer verilmiştir. Şu ayetler gibi:

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا» *Nefse ve onu mükemmel bir düzende yaratana and olsun...*¹⁸⁰

«أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ» *Kendi nefisleri üzerinde hiç düşünmediler mi?*¹⁸¹

«وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ» *Yeryüzünde, kesin inananlar için ayetler vardır. Ve nefislerinizde de (ayetler vardır). Hâlâ görmüyor musunuz?*¹⁸²

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ» *Ey iman edenler! Siz kendinize bakın! Nefislerinizi*

¹⁷⁷ Daha fazla bilgi için: Tabatabaî, *el-Mîzan*, c. 6, s. 271-278; Tabatabaî, *İrfânu'n- Nefs*, s. 27-32.

¹⁷⁸ Ayetullah Hasan Hasanzâde Âmulî, *Serhu'l- 'Uyûn fî Şerhi'l- 'Uyûn (Şerhu 'Uyûni Mesaili'n- Nefs)* (Kum: İntişarat-i Defter-i Tebliğat-i İslâmî, 1421Hk.), s. 61. Molla Sadrâ da bu mazmunu İbn Sîna ve başkalarından şu şekilde nakletmiştir: “Denilmiştir ki: Kadim zamanlarda inşa edilmiş bazı mabetlerin üzerine şöyle yazılmıştır: Semadan inen hiçbir kitap yoktur ki onda şu ibare bulunmasın: “**Ey insan! Nefsini tanı ki Rabb'ini tanıyasın.**” (Şirâzî, *el-Mebde ve'l- Mead*, s. 7.)

¹⁷⁹ Meclisî, *Biharu'l- Envar*, c. 92, s. 456 (es-Sahîfetu'r- Rabia min Suhuf-i İdrîs Nebî).

¹⁸⁰ Şems 91/7.

¹⁸¹ Rûm 30/8.

¹⁸² Zariyat 51/20-21.

gözetin!¹⁸³

Bunun gibi daha birçok ayet de tümüyle İslam'ın nefis marifetine verdiği özel ilgi ve önemi göstermektedir. Kur'an'ın insan hakkında bu derece ısrarla durması, insanın kendisini olduğu gibi tanınması, kendinde ilahî ruhtan bir parıltıyı bulundurduğunu bilmesi, Allah'ın emanetini taşıdığını idrak etmesi içindir. Aynı şekilde varlık âlemindeki konumunu ve makamını anlayıp kendini layık olduğu bu yüksek makama ulaştırması ve bu üstünlüğü rastgele kazanmadığını, dolayısıyla kendisi için bir sorumluluk ve yükümlülük taşımaktan kaçınamayacağını anlaması içindir.¹⁸⁴

Sadece Kur'an-ı Kerim değil, Peygamber Efendimiz ve Ehl-i Beyt'inin (sallallahu aleyhi ve âlihi ve sellem) sîret ve sünneti de, kendini tanımanın önemi ve mahiyetinin açıklanması konusunda pek çok değerli söz ve öğretiyle doludur. Rivayetler açısından, nefis marifeti sadece faydalı bir marifet değil, bilakis en faydalı ve en üstün marifet olarak değerlendirilmiştir. Öyle ki, kişi bu marifete ulaşır ve nefsinin kıymetini kavarsa, bu marifet ona yeter ve artık onu dünyevî işler uğruna değersiz kılmaz:

«مَعْرِفَةُ النَّفْسِ أَنْفَعُ الْمَعَارِفِ» *Marifetu'n-nefs, marifetlerin en faydalısıdır.*

«أَفْضَلُ الْمَعْرِفَةِ مَعْرِفَةُ الْإِنْسَانِ نَفْسَهُ» *Marifetlerin en üstünü, insanın kendisini tanımasıdır.*

«كَفَى بِالْمَرْءِ مَعْرِفَةً أَنْ يَعْرِفَ نَفْسَهُ» *Kişinin sadece kendisini tanıması, bilgi olarak ona yeter.*

«كَفَى بِالْمَرْءِ جَهْلًا أَنْ يَجْهَلَ نَفْسَهُ» *Kişinin kendisini bilmemesi, cehalet olarak ona yeterlidir.*

«مَنْ عَرَفَ قَدْرَ نَفْسِهِ لَمْ يَهِنِهَا بِالْفَانِيَّاتِ» *Nefsinin değerini bilen, onu faniliklerle alçaltmaz.*¹⁸⁵

İlim ve marifet şehrinin kapısı olan Hz. Ali'den nakledilen bu hikmet dolu sözler marifetu'n-nefsin ehemmiyetini açık ve net bir şekilde ortaya koymaktadır.

İslam'da marifetu'n-nefsin bu denli önemli olmasının sırrına gelince; denebilir ki, nefis marifeti, İslam dininin temel esaslarıyla derin, kopmaz ve sıkı bir bağ içindedir;

¹⁸³ Mâide 5/105.

¹⁸⁴ Mutahharî, "İnsan der Kur'an", c. 2, s. 284-285.

¹⁸⁵ Temîmî Âmidî, *Gururu'l- Hikem ve Dureru'l- Kilem (Tasnifli)*, s. 233.

hatta bu esaslara girişin öncülü ve mukaddimesi konumundadır. Aşağıda bu esaslardan en önemlilerine işaret edilmektedir:

1.3.2.2.1. Tanrı Bilimi ve İman

Kur'an ayetlerinin bütünü ve İslamî öğretilerden elde edilen verilere göre, İslam inanç esasları arasında “Allah’ı tanıma” (marifetullah) ve “tevhid” (birlik inancı) en fazla öneme sahip rükündür.¹⁸⁶ Zira birincisi, din; inanç esasları, ilahî görevler, salih ameller ve güzel ahlakın bir bütünüdür. Bu bütünlüğün başlangıç noktası ve temel direği ise Allah’ı tanımaktır. Dolayısıyla Allah’ı tanımak hem ilk adımdır hem de dinin tüm temel (usûl) ve tali (furû') esaslarının temelidir. Bu temel olmaksızın, dinin bu verimli ağacı asla meyve vermez. İkincisi, İslam da en kâmil din olarak tevhid dini olup, insan fitratından kaynaklanmaktadır.

Bu bakımdan, İslam’da marifetu’n-nefsin önemi, onun tevhid ve Allah’ı tanıma ile derin ve kopmaz bir bağa sahip olmasından kaynaklanmaktadır.

Bu sebeple, Kur’an-ı Kerim’in birçok ayeti, nefsi tanımanın Allah’ı tanımakla zorunlu birlikteliğini vurgulamaktadır. Misal olarak:

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» “Onlara ayetlerimizi hem *âfâkta* (dışlarında) hem de kendi nefislerinde (içlerinde) göstereceğiz ki, nihayet kendileri için onun hak olduğu apaçık belli olsun. Rabb’inin her şeyin üzerine şahit olması, onun hak olduğuna dair yeterli değil midir? Dikkat edin! Onlar Rab’lerine kavuşmak hususunda şüphe içindedirler. Dikkat edin! Şüphesiz O, her şeyi kuşatandır.”¹⁸⁷

«وَأَشْهَدُهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا» “Ve onları kendi nefislerine karşı şahit kılıp dedi ki: ‘Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?’ [Varlıklarının ona bağlılığına binaen] dediler ki: ‘Evet, (elbette Rabb’imizsin) buna şahit olduk.’”¹⁸⁸

Ancak sayısız rivayetler arasında, hem hikmet ve felsefe ehlinin hem de irfan ve

¹⁸⁶ “Dinin evveli onu tanımadır; onu tanımanın kemali onu tasdiktir; onu tasdikın kemali tevhiddir; tevhidin kemali ona ihlâstır; ona ihlâsın kemali ise ondan [mahlûkata ait] sıfatların nefyidir.” (Mutezîlî, Şerh-u Nehcu’l- Belağa, c. 1, s. 72.)

¹⁸⁷ Fussilet 41/53-54.

¹⁸⁸ A’râf, 172.

sülûk yolunun yolcularının en fazla dikkatini çeken, yüce İslam Peygamberi Muhammed Mustafa'dan (salât ve selam onun üzerine olsun) nakledilen şu mübarek hadistir:

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» *“Kim kendini/nefsini tanıdıysa, gerçekten Rabb’ini ve sahibini de tanımıştır.”*¹⁸⁹

Mezkûr hadisi nübüvvet ilminin kapısı olan Ali bin Ebî Tâlib de defalarca ve farklı sözcüklerle nakletmiştir. Cafer bin Muhammed Sâdık da bu hadisi, o iki yüce zattan bir rivayet içinde nakletmiştir:

“İlim, her yüce hâlin temelidir ve her yüksek makamın nihayetidir. Bu sebeple Peygamber (s.a.) şöyle buyurmuştur: ‘İlim talep etmek her Müslüman erkek ve kadına farzdır.’ Yani takvâ ve yakîn ilmini talep etmek farzdır. Ali (a.s.) de şöyle buyurmuştur: ‘İlim talep ediniz, isterse Çin’de olsun. O ilim de kendini tanıma bilgisidir ki, onda Rabb’i tanıma vardır.’ Peygamber (s.a.) de şöyle buyurmuştur: ‘Kim nefsi tanıdıysa, muhakkak Rabb’ini de tanımıştır.’ Sonra bilmelisin ki sana gerekli olan, amelin sahih olmasını sağlayan ilimdir; o da ihlâstır...”¹⁹⁰

Benzer bir rivayette de Resûlullah (s.a.), Hz. Aişe’nin “İnsan ne zaman Rabb’ini tanımış olur?” şeklindeki sorusuna “Nefsini tanıdığı zaman.” diye cevap vermiştir.¹⁹¹

Bir başka rivayette ise, Hz. Peygamber (s.a.), Mucâşi’ adında bir sahabenin sorularına verdiği cevaplarla, Allah’a ulaşan bütün yolların insan nefsinden geçtiğini açıkça beyan etmiştir. Öyle ki, adam Hakk’a ulaşmanın yolları hakkında her ne sormuşsa, aldığı cevap hep tek bir eksen etrafında dönmüştür: ... nefis ... nefis ... nefis. Adeta nefisle ilgilenmekten başka bir yol yok gibidir:

“Resûlullah’ın (s.a.) huzuruna Mucâşi’ isminde bir adam geldi ve şöyle sordu:

– Ey Allah’ın Resûlü! Hakk’ı tanımanın yolu nedir?

Resûlullah (s.a.) buyurdu: Nefsi tanımadır.

– Ey Allah’ın Resûlü! Hakk’a uygunluk yolu nedir?

Buyurdu: Nefse muhalefettir.

– Ey Allah’ın Resûlü! Hakk’ın rızasına ulaşmanın yolu nedir?

¹⁸⁹ Suyutî, *ed-Dureru’l- Muntessire*, s. 185 (H:393); Aclûnî, *Keşfu’l- Hafâ*, c. 2, s. 309 (H:2532); Mutezili, *Şerh-u Nehcu’l- Belağa*, c. 20, s. 292; Sâdık, *Misbâhu’ş- Şeriat ve Miftâhu’l- Hakikat*, s. 13 (5. Bab); İhsâî, *’Awaliyu’l- Leâli’l- Azîziyye*, c. 4, s. 102; Suyutî, *el-Havî li’l- Fetavâ*, c. 2, s. 226-227 (69. Bab); Razî, *Mefâtihu’l- Ğayb (Tefsîr-i Kebîr)*, c. 1, s. 91; c. 9, s. 460; c. 30, s. 721.. Bu hadis, İbni Arabî’nin *el-Futûhatu’l- Mekkiyye*’sinde de en fazla tekrarlanan rivayettir. İbni Arabî onu 76 defa «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» şeklinde, bir defa da «فَقَدْ» ile nakletmiştir.

¹⁹⁰ Sâdık, *Misbâhu’ş- Şeriat ve Miftâhu’l- Hakikat*, s. 13 (5. bab).

¹⁹¹ Ebu’l- Hasan Ali bin Muhammed Maverdî, *Edebü’l- Dünya ve’l- Dîn - Din ve Dünya Edebi*, çev. Selâhaddin Kip (Kayseri: İlkadım Yayınları, 2006), s. 97.

Buyurdu: Nefsi öfkelenndirmektir.

– Ey Allah'ın Resûlü! Hakk'a ulaşmanın yolu nedir?

Buyurdu: Nefsi terk etmektir.

– Ey Allah'ın Resûlü! Hakk'a itaatın yolu nedir?

Buyurdu: Nefse isyan etmektir.

– Ey Allah'ın Resûlü! Hakk'ı zikretmenin yolu nedir?

Buyurdu: Nefsi unutmaktır.

– Ey Allah'ın Resûlü! Hakk'a yakınlığın yolu nedir?

Buyurdu: Nefisten uzaklaşmaktır.

– Ey Allah'ın Resûlü! Hak'la ünsiyetin yolu nedir?

Buyurdu: Nefisten vahşet duymaktır.

– Ey Allah'ın Resûlü! Peki buna ulaşmanın yolu nedir?

Buyurdu: Nefse karşı Hak'tan yardım istemektir. ”¹⁹²

Bu noktada, Muhyiddîn İbni Arabî'nin açık ifadesine göre, kendini tanıma yolu dışında Allah'ı tanımanın ve marifetullah'a ulaşmanın başka bir yolu yoktur: “*Şüphesiz Allah'ı tanımak için nefsi tanımak dışında bir yol yoktur.*”¹⁹³

Bu nedenle *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nde marifetu'n-nefs ilmini talep etmenin aklı başında her insanın üzerine vacip olduğu belirtilmiştir.¹⁹⁴ Şeyh-i İsrâk Sühreverdî de bu konuyu çok güzel bir şekilde ifade etmiştir. O, *Bostânu'l-Kulûb* adlı eserinde şöyle demiştir:

“Bil ki, bütün mahlûkatın ittifakıyla Hakk Teâlâ'yı tanımak hem havas hem de avâm için vaciptir. Hakk Teâlâ'nın vacip olan bu marifeti, nefsi tanımaya bağlı olduğundan, öyleyse nefsi tanımak da vacip olur. Zira Hakk Teâlâ'nın marifetine ulaşmak ancak nefsin marifetiyle mümkün olur. Bunun örneği şuna benzer: Eğer bir kimse yüksek bir dama çıkmak isterse, ona bir merdiven gerekir; aksi takdirde dama çıkamaz. Merdiven olmadan dama çıkmak imkânsızdır. Şayet o kişinin dama çıkması vacip kabul edilirse ve bu da merdivene bağlıysa, o zaman merdivenin varlığı da vacip olur. Çünkü vacibe ulaşmak, ancak onunla mümkün olur.”¹⁹⁵

¹⁹² İhsâî, *'Awâlîyu'l- Leâlî'l- Azîziyye*, c. 1, s. 246.

¹⁹³ Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*, c. 2, s. 298.

¹⁹⁴ İhvanu's- Safâ, *Resâilu İhvânü's- Safâ ve 'Hallânu'l- Vefâ*, c. 1, s. 76.

¹⁹⁵ Şeyh Şehabeddîn Yahya Suhreverdî, “Bostânu'l-Kulûb (Ravdatu'l- Kulûb)”, *Mecmûayi Musennifat-i Şeyh-i İsrâk*, thk. Henry Corbin vd. (Tahran: Muesseseyi Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, 1375Hş.), c. 3, s. 375.

1.3.2.2.2. Mead Bilimi ve Ahirete İman

Marifetu'n-nefs, yalnızca tevhidle derin bir ilişkiye sahip olmakla kalmaz; aynı zamanda “mead” (kıyamet) inancının da temel rüknüdür. Nefis meseleleri, tevhid inancından sonra İslam'da en büyük öneme sahip olan bu mead inancı ve ölüm sonrası hayat ile kopmaz bir ilişki içindedir. Çünkü esasen soyut ve müstakil bir nefsin varlığına, onun asaletine ve beden ölümünden sonra da bâkî kaldığına inanılmadığı takdirde, mead ve ahirete iman için hiçbir zemin kalmaz.

Dolayısıyla meadın aklî olarak temellendirilmesinde ilk adım, beden fâniliğinden sonra nefsin bekâsını ispat etmektir. Bunun yanı sıra, meadla ilgili daha birçok tali mesele de doğrudan nefis konusuyla bağlantılıdır. Bu yüzden, nefsin mahiyeti ve ölüm sonrası bekâ kabiliyetine dair idrakimiz ne kadar derin ve kapsamlı olursa, mead ve ölümden sonraki hayata dair inancımız da o kadar köklü olacaktır. Kur'an-ı Kerim'de ölümün hemen ardından gelen hayatı açıkça bildiren ve ölüm sonrası saadet ya da şekavetten haber veren tüm ayetler, bu hakikatin şahididir. Nitekim o gün şöyle denecektir:

«اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» “Kitabını oku! Bugün, kendi nefsin, sana karşı hesap görücü olarak yeterlidir.”¹⁹⁶

Hz. Ali de şu uyarıda bulunur: “Dikkat edin! Şüphesiz nefsinizin değeri cennetten başka bir şey değildir. O hâlde onu ancak cennet karşılığında satın.”¹⁹⁷

Sadru'l-Muteellihîn Şîrâzî de bu bağlamda, kendini tanımanın meadı tanımanın anahtarı olduğunu belirtir. Zira ona göre nefis, bu işlerin hem menşei hem de mevzuudur. Aslında o, meadı doğrudan nefsin içinde arar ve esasen ahiret, ruhların ve cesetlerin yeniden dirilişi (haşir ve neşir) ve kıyamete dair bilginin ve iman temeli, ruhun ve insan hakikatinin bilgisine dayanır. Şöyle der:

“Bu marifetlerin anahtarı, nefsi tanımadır. Çünkü nefis, ahiret işlerinin menşei ve konusudur. O, gerçekte sırat, kitap, mizan, a'râf, cennet ve cehennemdir...”¹⁹⁸

Ona göre, kim kendini ve Rabb'ini tanırsa, zatını dünyanın karanlık perdesinden sıyırmış, ahiret ehli ve ahiret nimetlerinin sahiplerinden olmuştur. Aksi hâlde, Allah'ın azabından hiçbir kurtuluşu olamaz:

¹⁹⁶ İsrâ 17/14.

¹⁹⁷ Temîmî Âmidî, *Ğururu'l- Hikem ve Dureru'l- Kilem (Tasnifli)*, s. 232.

¹⁹⁸ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 9, s. 318.

“Kim nefsin ve Rabb’ini tanırsa, zatını dünyanın karanlıklarından soyutlamış ve ahiret ehli ile onun nimetlerinden yararlananlar arasında yer almış olur. Kim de zatını iman kuvveti ve marifet nuruyla kemale erdirmemiş, sûretini bedenî maddeden ayırmamış ve zatını dünya kabri ile beden tabutundan soyutlamamışsa -ki bu beden, zatı gereği cehennem sandıklarından bir sandık olmaya müstahaktır- o kimse için ateş azabından kurtuluş yoktur; oradan ebrârın makamına ve nurların menbâna varması da mümkün değildir.”¹⁹⁹

1.3.2.2.3. Nübüvvet Bilimi ve Peygamberliğin Tasdiki

Marifetu’n-nefs, yalnızca İslam’ın iki temel esası olan tevhid ve meadla sınırlı kalmaz; onunla birlikte İslam’da büyük öneme sahip olan üçüncü temel esas olan nübüvvet (peygamberlik) inancı ile de derin bir ilişkiye sahiptir. Bu da marifetu’n-nefsin önemini daha da artırmaktadır. Aslında kendini tanımanın nübüvvetle olan derin ilişkisi, hem onun bir mukaddimesi olması yönünden hem de ilahî peygamberlerin kâmil insanlar ve en yetkin nefisler olarak bu konunun bizzat merkezinde yer almalarından kaynaklanmaktadır.

Şöyle ki, mahlûkat içinde yalnızca insan nefsinin, yüce ilahî hilâfet makamını taşıma liyakatine sahip olduğuna inanmak ve yine insanlar içinde bazı kimselerin bu nübüvvet, risâlet ve hilâfet makamına ulaşabileceğini kabul etmek, aslında bir tür nefis marifetidir. Yani bir insanın bir peygamberin varlığına iman etmesi, öncelikle kendi nefsinin doğru şekilde tanınmasına bağlıdır. Bu ehliyet ve kabiliyeti kendi varlığında idrak eden kişi, kendisi gibi insan olan bir peygamberin varlığını inkâr etmez; onun mucizelerini sihir ve büyü gibi görmez. Bilakis, onun Allah’ın izniyle, sıradan insanların gücünün ötesinde işlere kâdir kılınan, insanların hidayeti için gönderilmiş kâmil bir insan ve en yetkin nefis olduğunun farkına varır.

Nitekim tarihte her peygamber gönderildiğinde, daima bir grup inkârcı insan tarafından şu türden şüpheler dile getirilmiştir: İnsan, vahiy almaya ehil değildir; Allah bizimle konuşmak isteseydi bunu bir melek aracılığıyla yapardı. Biz atalarımızdan bir insanın peygamber olduğunu hiç duymadık:

«فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ»

“Kavminden inkâr eden ileri

gelenler dediler ki: Bu, sizin gibi bir insandan başka bir şey değildir; size üstünlük

¹⁹⁹ Şîrâzî, *Esrâru’l- Âyat ve Envâru’l- Beyyinât*, s. 115.

sağlamak istiyor! Eğer Allah dileseydi, elbette melekler indirirdi. Biz bunu önceki atalarımızdan işitmedik.”²⁰⁰

Bu yanlış düşüncenin arkasında yatan sebeplerden biri, insanın bu makama lâayık olmadığı zannıdır. Başka bir ifadeyle, bu kişiler insanı tanımadıkları ve ondaki bu potansiyeli göremedikleri için, nefsin yüceliğini inkâr etmişler, dolayısıyla peygamberleri de yalanlamışlardır. Oysa nefsi tanımak, insanda böyle bir şeref ve liyakatin var olduğunu fark etmeyi de içerir ve bu türden en kâmil nefisler, insan türünün ulaşabileceği en yüksek makamlara erişmiş olan ilahî peygamberlerdir. Onların başında ise, en yetkin nefis olan Hakikat-i Muhammediye (s.a.) gelir ki; tanınması gereken en bâriz şahsiyettir. O insan-ı kâmilin en açık ve ilk misdadıdır.

Dolayısıyla nübüvvetin mümkün olup olmadığı, temelde şu marifetu’n-nefs sorusunun çözümüne bağlıdır: İnsan, Allah’tan vahiy mesajını alacak güç ve yetkinliğe sahip midir, yoksa böyle bir kabiliyet ve liyakat ona verilmemiş midir? Hatta nübüvvetin imkânından da öte, nübüvvetin ispatı ve peygamberlerin gönderilmesinin zarureti de yine şu marifetu’n-nefs meselesinin çözümüne bağlıdır: İnsan, vahyin ve ilahî özel rehberliğin yardımına başvurmaksızın yalnızca akıl ve duyular gibi genel bilgi edinme araçlarıyla kendi mutluluk ve kurtuluş yolunu tam ve eksiksiz olarak tanıyabilir mi; yoksa bu araçlar yetersizdir ve insanların hidayeti için mutlaka Allah tarafından peygamberlerin gönderilmesi mi gerekmektedir? Buna göre nübüvvete iman, marifetu’n-nefs ile ilintili olan bu soruların cevabına bağlıdır.

1.3.2.2.4. Kur’an Bilimi ve Hükümlerine Uyma

Kur’an-ı Kerim’i tanımak ve onun buyruklarına uymak da tıpkı nübüvvet gibi, insan nefsinin ve onun istidatlarının tanınmasına bağlıdır. Zira Kur’an’ın tüm ayetleri insana indirilmiştir; çünkü insan, mahlûkat arasında en büyük ve en mükemmel ilahî ayet ve Allah’ın tam kelimesidir. Dolayısıyla insanı, onun kerametini, istidatlarını ve ihtiyaçlarını tanımadan, Allah’ın yazılı ayetlerini tanımak ve onların gereklerini hakkıyla yerine getirmek mümkün değildir. Oysa bu ayetler, insanlığı kemale ve saadete erdirmek üzere, Peygamber’in kalbine indirilmiştir.

Başka bir ifadeyle, Allah tarafından peygamber aracılığıyla insana indirilen tüm

²⁰⁰ Müminûn 23/24.

programlar (ibadet, hukuk, ekonomi, siyaset, toplum, ahlâk, eğitim vs.) şuna dayanır: İnsan nefsi, bu ilahî buyruklarla gelişip kemale erecek birtakım liyakat ve istidatlara sahiptir ve bu durum çeşitli yönleriyle insanı tanımakla doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla denebilir ki, Kur'an'ın tüm öğretileri bir şekilde kendini tanımayla ilişkilidir. Çünkü Kur'an, insan kemalini şerh etmek için hazırlanmış bir reçete ve ilahî halifenin makamları için inşa edilmiş bir binadır.

Bu nedenle Kur'an ilmine sahip olmak isteyen her kişi, önce insanı öğrenmelidir; yani insanın başlangıçlarını, varlık sebeplerini, ilkelerini, hallerini, gizemlerini, yaratılış gerekçelerini, tekvînî yolculuğunun makam ve menzillerini ve ontolojik derecelerini tanımalıdır. Aynı şekilde, marifetu'n-nefsin en belirgin misdakı ve örneği olan 'insan-ı kâmil' de bu noktada önceliklidir ve Kur'an'dan önce onu tanımak gerekir:

"Kur'an-ı Mübîn, sanki insan kemalini açıklayan bir nüshadır... Bu nedenle Kur'an ilmiyle meşgul olmak isteyen kişi, önce insanı tanımayı öğrenmeli; onun başlangıçlarını, hallerini, gizemlerini, varoluş sebeplerini, makamlarını, yolculuk menzillerini ve derecelerini öğrenmeyle başlamalıdır... Bu noktada İnsan-ı kâmil, sanki tüm kevnî ve aklî âlemleri ve onların arasındakileri kapsayan câmi' ve özet bir nüshadır. Onu tanıyan her şeyi tanımış olur; onun hakkında cahil olan ise her şeye karşı cahil olmuş olur."²⁰¹

Bu bakışla kişi, Kur'an'da aslında iki temel kelimenin yer aldığını kavrar:

"Kur'an'da yalnızca iki kelime bulunmaktadır: Yüce Allah ve insan. Diğer tüm manalar, öğretiler ve hakikatler, her ne varsa, ya Subhan Allah'ın güzel isimleri, sıfatları ve fiillerine dairdir veya o isim, sıfat ve fiillerin tecellileri ile ilgili konulardır; ya da insanın bireysel ve türsel mertebeleri, onun kemal yolculuğu, urûcî dereceleri, nuzûlî derekeleri veya sair durumları ve konumları ile ilgilidir. Peygamberlerin (a.s.) kıssaları ve onların karşısındaki şeytanî şahsiyetler, nübüvvet, kıyamet, ahlâk ve ahkâm ile ilgili ayetler ve diğer tüm ayetler de, bütünüyle insanla ilgili ve onun için inmiştir."²⁰²

İnsan, Allah'ın cemâl ve celâl isimlerinin mazharı olduğundan dolayı da Kur'an'da hakikatte tek bir kelime vardır; o da Hak Teâlâ ve onun tecellileridir. Evvel ve âhir, zahir ve batın yalnızca odur. Bundan dolayı her şey ahsen ve güzeldir: Kâinat "en güzel düzen" (nizam-ı ahsen), Kur'an "en güzel söz" (ahsenu'l-hadîs), insan "en güzel yaratık" (ahsenu'l-mahlukîn)dir. Ve bu üçü, gerçekte bir tek hakikatten ibarettir: Kur'an, insanın ve âlemin yazılı suretidir. Âlem, insanın ve Kur'an'ın tekvînî suretidir. İnsan ise âlemin ve Kur'an'ın nefsî suretidir ve hep birlikte "en güzel yaratıcı" (Ahseu'l-hâlikîn) olan Allah Teâlâ'nın tezahürü ve tecellileridirler. Öyle ki âlemde, insanda ve Kur'an'da ondan başkası görünmez, ondan başkası bulunmaz, ondan başkası okunmaz:

²⁰¹ Şîrâzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, s. 497-498.

²⁰² Seyyid Haydar Âmulî, *Tefsîru'l-Muhîti'l-A'zam ve'l-Bahri'l-Hadm*, thk. Seyyid Muhsin Musevî Tebrizî (Tahran: Sazman-i Çap ve İntişarat-i Vezaret-i İrşad-i İslâmî, 1422Hk.), c. 1, s. 41 (Seyyid Muhsin Musevî Tebrizî'nin Mukaddimesi).

203. «يَا هُوَ يَا مَنْ لَا هُوَ إِلَّا هُوَ»

Bu anlayışa ulaşan bir kimse, Kur'an'la derin bir ünsiyet ve ülfet kurar. Bu ünsiyet, kalbin nuranîleşmesine ve saflaşmasına yol açar. Kur'an üzerinde tefekkür edip, onun emirlerini tatbik ettikçe, Kur'an, insanın varlığında yayılıp sereyan eden bir hakikat hâline gelir. Bunun neticesi de “Kur'anî insan” olur.

“Onlar Kur'an üzerinde hiç mi düşünmüyorlar? Eğer o Allah'tan başkasından gelseydi, içinde birçok çelişki bulurlardı.”²⁰⁴

1.3.2.2.5. Ahlak Bilimi ve Birey Eğitimi (Kendini Islah Etme)

Marifetu'n-nefsin önemi, yalnızca İslam'ın asli konularıyla sınırlı değildir; “ahlak” da tamamen nefsin tanınmasına dayanmaktadır. Aynı şekilde marifetu'n-nefs, ahlak felsefesi ve eğitim-öğretim sistemi içinde de yüksek bir konuma sahiptir.

Nefse ve onun kemal bulabilirliğine inanmak, ahlakın temel öncül kabullerindendir; zira ahlakî tartışmaların temeli, insan nefsinin yüceliği, onun yetkinliğe erebilirliği ve ahlakî fiillerden etkilenebilirliği üzerine kuruludur. Ahlak ve nefis terbiyesindeki en önemli gaye ve hedef de “nefsanî yüceliş”tir. Bu esas olmaksızın, ahlakî iyilik ve kötülüğe dair yeterli aklî ve felsefî bir açıklama mümkün olmaz.

Ahlak ve nefis terbiyesinin ana konuları; nefsin mahiyetine, ruhî ve bedenî kuvvelere ve araçlara, aynı şekilde bu kuvvelerdeki itidal, ifrat ve tefrit gibi durumlara ve iyi ya da kötü huylar ile bu huylara eşlik eden güzel ya da çirkin hâllere vukuf sağlamaktan oluşur. Açıktır ki, insanın bu tür meseleleri tanıyıp öğrenmesi ve bunların emniyet veya tehlike, saadet veya şevket, dert veya derman gibi sonuçlarını idrak etmesi, kişiyi uyandırır; böylece, ruhsal hastalıklarını ve onların tedavi yöntemlerini tanıdığı anda, bozulmuş olanı ıslah etmeye ve doğru olanı takviye etmeye yönelir.²⁰⁵

Yani, akıllı bir insan kendi nefsini, onun kıymet ve konumunu tanıdığı anda, onun melekelerini, hâllerini, iyi-kötü huylarını ve doğru-yanlış fiillerini de tanır; böylece

²⁰³ Âmulî, *Tefsîru'l- Muhîti'l- A'zam ve'l- Bahri'l- 'Hadm*, c. 1, s. 135-136 (Seyyid Muhsin Musevî Tebrizî'nin Mukaddimesi).

²⁰⁴ Nisa 4/82.

²⁰⁵ Tabatabaî, *İrfânü'n- Nefs*, s. 8.

kendini, nefisini ıslah etmeye, onu kötü ahlaktan ve yerilmiş sıfatlardan arındırmaya ve manevî faziletlerle ve güzel ahlakla donatmaya zorlar. Başka bir ifadeyle, insan kendi zatının batınını gördüğünde, kendi şeref ve kerametini hisseder. Artık ona ders vermek gerekmez, bilakis direk bu noktadan ilham alıp alçaklıkların ve rezaletlerin, bu yüksek cevherle bağdaşmadığını fark eder.

Ayet ve rivayetlerde, nefis marifeti ile ahlak ve nefis terbiyesi arasındaki bu sıkı ilişkiye birçok defa işaret edilmiştir:

«وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا» “*Ve nefse ve onu düzgünce şekillendirip yaratana and olsun. Sonra ona, fücûrunu ve takvâsını ilham etti. Muhakkak ki onu arındıran kurtuluşa erdi; onu kirleten ise gerçekten ziyana uğradı.*”²⁰⁶

«إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا» “*Eğer iyilik ederseniz, kendi nefislerinize iyilik etmiş olursunuz ve eğer kötülük ederseniz, o da kendinizdir.*”²⁰⁷

«أَكْثَرُ النَّاسِ مَعْرِفَةً لِنَفْسِهِ أَخَوْفُهُمْ لِرَبِّهِ» “*İnsanlar içinde nefisini en çok tanıyan kimse, Rabb’inden en çok korkan kimsedir.*”

«مَنْ عَرَفَ قَدْرَ نَفْسِهِ لَمْ يَهِنِهَا بِالْفَانِيَّاتِ» “*Nefsinin değerini bilen, onu faniliklerle alçaltmaz.*”²⁰⁸

1.3.2.2.6. Toplum Bilimi ve Halkın Hidayeti (Toplumu Islah Etme)

Başkalarını tanıma ve onları hidayete erdirmenin de tamamen kendini tanıma ve kendini ıslah etmeye (nefis terbiyesine) dayandığı birçok ayet, rivayet ve ilahî peygamberlerin hayat tarzından açıkça anlaşılmaktadır.²⁰⁹ Öte yandan, kendini tanıma ve nefis terbiyesi ya da bireysel hidayet, ancak başkalarını tanımak ve onları hidayete erdirmekle kemalini bulur. Çünkü yüce İslam dini, naslarından ve hükümlerinden de anlaşıldığı üzere, toplumsal bir dindir ve inzivaya çekilmeyi ve ruhbanlığı şiddetle reddeder. Bu yüzden, toplumbilimsiz bir nefis marifeti anlamlı değildir; aynı şekilde nefis marifeti olmadan toplum bilimi de mümkün değildir.

²⁰⁶ Şems 91/7-10.

²⁰⁷ İsrâ 17/7.

²⁰⁸ Temîmî Âmidî, *Ğureru’l- Hikem ve Dureru’l- Kilem (Tasnifli)*, s. 232-233.

²⁰⁹ “Kendi nefsinin ıslah etmeyen başkasını ıslah edemez.” (Temîmî Âmidî, *Ğureru’l- Hikem ve Dureru’l- Kilem (Tasnifli)*, s. 237.)

Zira insan, kendini tanıdıktan sonra şu hakikati idrak eder: Kendi gerçekliğinde, doğası, fıtratı ve insanlığından kaynaklanan bazı şeyler bulunmaktadır ki bunlar hiçbir şekilde değiştirilemez ve dönüştürülemez. Hakeza, müslim veya kâfir, mümin veya münafık, muvahhit veya müşrik, kadın veya erkek, genç veya yaşlı, Batılı veya Doğulu, Kuzeyli veya Güneyli, bütün diğer insanlar da aynı kökten gelen bu ortak doğalara sahiptir ve bu doğalar insanın fıtratından kaynaklanmakta, onun yaratılış hamurunu teşkil etmektedir.²¹⁰ Dolayısıyla, bu ortak doğaları kendinde tanımaksızın başkalarını tanımak mümkün olmamaktadır.

Daha ayrıntılı bir ifadeyle; başkalarını tanımanın iki yolu vardır ve bunlar birleştirilebilir: Husûlî marifet yolu ve huzûrî marifet yolu. Birinci yol, yani insan türünü husûlî olarak tanımak, bazen kişinin kendi mahiyetinin sınırlarını tahlil etme ve kavramsal olarak tanımlamasıyla; bazen de kişinin kendi varlığını doğrudan idrak ederek elde ettiği huzûrî bilginin husûlî bilgiye çevrilmesiyle gerçekleşir. Her iki durumda da kişinin elinde olan şey, kendi mahiyetine dair bilgidir; bu bilgi doğrudan husûlî yolla ya da huzûrî bilginin tercümesi ve husûlî bilgiye dönüştürülmesiyle elde edilir. Bu durumda, buna bir öncül daha eklenir: Kendi mahiyetini tanıyan kişi ile diğer insanlar, türsel mahiyette eşittirler ve eşitler için hüküm her yerde aynıdır; onların türsel doğaları her durumda aynıdır ve bireyler arasındaki farklı özellikler, türsel doğalarının eşitliğine zarar vermez. Dolayısıyla, eğer biri kendi mahiyetini bu plan çerçevesinde ilmî olarak açıklayabilirse, insan türünü tanıma gücüne sahip olur ve bu yoldan diğer bireylerin mahiyetlerini de kavrayabilir.

İkinci yol, yani insan hüviyetini huzûrî olarak tanımak, öncelikle kişinin kendi varoluşsal kimliğine dair şuhûdî marifetiyle ortaya çıkar ve malule olan bu huzûrî bilginin neticesinde onun illetine dair huzûrî bilgi meydana gelir. Çünkü hiçbir sonuç (malul), sebebi (illeti) bilinmeden gerçek anlamda tanınmaz. Ve varoluş nedeni olan illete dair huzûrî bilgiyle -ki bu illet, bütün her şeyin varlık sebebi olup insan türünün yaratılışının da sebebidir- insanın fıtrî hakikati anlaşılmış olur. Sonrasında ise bu şuhûdî bilinen şeye, yani insanın hakikatine ulaşılır ve ardından yine insanın bizzat kendisi

²¹⁰ “İnsanları üzerinde yaratmış olduğu Allah’ın fıtratına dön. Allah’ın yaratmasında asla değişme olmaz.” (Rûm 30/30.) Fıtratın değişmezliğinin sırrı da şudur ki: Ne Allah Teâlâ onu değiştirir; zira insanı en güzel kıvamda “ahsen-i takvîm” üzere yaratmıştır ve bundan daha güzeli mümkün değildir; ne de Allah’tan başkası onu değiştirebilir; çünkü hiç kimsenin ilahî “nizam-ı ahsen”e müdahale edecek böyle bir kudreti yoktur.

vasıtasıyla insan türünün marifetine erişilir. Elbette, her şeyi olduğu gibi tanımak mümkün olmayabilir ve insan varlığının kimi gizli yönleri perde gerisinde kalabilir; fakat onun kimliğinin esas unsurları, sebebine dair huzûrî bilgiyle en iyi şekilde tanınır.²¹¹

Buradan şu yüce ayetin anlamı daha iyi kavranabilir:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا

“Ey iman edenler! Siz kendinize bakın! Nefislerinizi

gözetin! Siz doğru yolda olduğunuz sürece, sapıtanlar size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allah’adır. O zaman size yapmakta olduklarınızı haber verecektir.”²¹²

Şöyle ki Yüce Allah bu ayette, kendinize yönelin; zira hidayetiniz kendi benliğinizle ilgilenmenize bağlıdır, diye buyurduktan sonra müminlere şu şekilde moral vermektedir: O hâlde, hidayete erişmemiş olanların size zarar vereceğinden endişe etmeyin; onlar size zarar veremezler. Hepinizin dönüşü sadece Allah’adır; O, yaptığınız her şeyi size haber verecektir. Öyleyse vazifeniz olan toplumu ıslah ve tebliğ görevine devam edin ve hidayet yolunda sebat edin.²¹³

Dolayısıyla bu ayetin temel mesajı; başkalarını tanıma, toplumun hidayeti ve insan türünü ıslah etme yolunda bir geçit olması için, nefis marifetine ve nefis terbiyesine bir teşviktir. Çünkü bir insan, ancak kendi görev ve sorumluluklarını - özellikle emr-i bi’l-ma’rûf ve nehy-i ‘ani’l-münker görevini- tam anlamıyla yerine

²¹¹ Daha ayrıntılı bilgi için: Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan*, s. 26-27 (Mukaddime).

²¹² Mâide 5/105.

²¹³ Şu noktaya dikkat edilmelidir ki, köşesine çekilip toplumla ilişkisini kesmiş kimse toplumdan gelebilecek her türlü zarar ve sıkıntıdan uzak ve güvendedir; dolayısıyla kaygılanmasına gerek yoktur. Oysa halkın hidayeti için kıyam edip toplumu ıslaha girişen kimse daima aynı toplum tarafından incitilme ve zarar görme tehlikesiyle karşı karşıyadır; dolayısıyla daima teselliye ve desteğe muhtaçtır. Sanılanın aksine, işte böyle bir kimse hakikatte hidayet bulmuş ve gerçek manada kendini tanımış bir şahıstır; toplumdan elini eteğini çekip inzivaya çekilen kişi değil. Ayrıca söz konusu ayet, şu ayetlerle “Kim doğru yola gelirse, sadece kendi yararı için gelmiş olur. Kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapmış olur. Ve hiç kimse bir başkasının suçunu yüklenmez. Ayrıca biz bir elçi göndermedikçe azap edecek değiliz.” (İsrâ 17/15), “De ki: Ey insanlar! İşte size Rabb’inizden hak geldi. Kim doğru yola gelirse, sadece kendisi için gelmiş olur. Kim de saparsa ancak kendi aleyhine sapmış olur. Ben sizin üzerinize vekil değilim.” (Yunus 10/108), “Ve Kur’an’ın tilavetiyle emrolundum. Artık doğru yola gelen, sadece kendisi için gelmiş olur; sapkınlığı seçene de, ‘ben yalnızca uyarıcılardanım’ de.” (Neml 27/92) konu ve makam itibarıyla farklıdır. Dolayısıyla o ayetin bu ayetlerle tefsiri ve tahsisi doğru değildir. Zira bu anılan ayetlerde açıkça görüldüğü üzere Allah, hidayet ve dalâleti tanımlamakta değil, onların sonucunu beyan etmektedir; yani herkesin hidayet ve dalâleti kendinedir; faydası veya zararı yalnızca kişiye aittir. Bu nedenle kimsenin minnet etmeye hakkı yoktur; bilakis, kendisi minnet altında kalmalıdır: “Müslüman olmalarını başına kakıyorlar. De ki: İslamınızı benim başıma kakmayın. Bilakis, eğer doğrulardan iseniz sizi imana hidayet ettiği için, siz Allah’a minnet duyun.” (Hucurat 49/17).

getirdiğinde hidayete ermiş sayılır. İyiliği emretme ve kötülükten sakındırma görevi ile özellikle kültürel ve tebliğ boyutunda toplumun işlerine yönelik elçilik misyonu ise, ancak fert ile toplumun tanımsal açıdan aynı olmaları hâlinde tam ve eksiksiz bir kemale ulaşır. Zira eğer fertlerin tabiatı gerçek bir müştereklik taşımıyorsa veya birey bu ortak tabiatı kendisinde açıkça müşahede edememişse, toplumu tanımak ve ona bağlı olarak halkın ıslahı ve hidayeti mümkün olmayacaktır.²¹⁴

Bu sebeple, Yüce Allah defalarca iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma görevine vurgu yapmakta ve onu tavsiye etmektedir:

«وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ»

«İçinizden hayra davet eden, iyiliği emreden ve kötülükten

alıkoyan bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.»²¹⁵

Sonra bu kurtuluşa ermiş topluluğu teyit edip onlardan razı olduğunu bildirerek onları “Allah’ın hizbi” olarak nitelendirmektedir:

«لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ

إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»

“Allah’a ve ahiret gününe inanan hiçbir topluluğu, Allah’a ve Resûl’üne karşı çıkanlarla -ister babaları, oğulları, kardeşleri veya akrabaları olsun- sevgi bağı içinde bulamazsın. İşte Allah, onların kalplerine imanı yazmıştır ve onları kendi katından bir ruh ile desteklemiştir. Onları, altlarından ırmaklar akan cennetlere sokacaktır; orada ebedi kalacaklardır. Allah onlardan razıdır, onlar da ondan razıdır. İşte bunlar Allah’ın fırkasıdır. Bilin ki, Allah’ın fırkası kurtuluşa erenlerin ta kendisidir.»²¹⁶

Ardından onları, takvâ sahiplerinin imamlığı gibi yüksek bir makama erişmeye teşvik etmektedir:

«وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا»

‘Rabbimiz! Bize eşlerimizden ve nesillerimizden göz aydınlığı olacak kimseler ihsan et

²¹⁴ Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan*, s. 51 (Mukaddime).

²¹⁵ Âli İmran 3/104.

²¹⁶ Mücadele 58/22.

ve bizi takvâ sahiplerine önder kıl!’ derler.”²¹⁷ Zira bu kimseler, rüştüne ermiş ve yüksek manevî gelişime hazırdırlar.

Ne var ki, takvâ sahiplerine önderlik etmek son derece zorlu bir iştir. Böyle biri, hem kendi nefesine karşı hem de topluma karşı (yakınlardan başlayarak halkın tümüne dek) sorumludur.²¹⁸ Bu kişinin görevi, öncelikle kendi kimliğine dair kendini tanıma ve kendini ıslah etme sürecini tamamen yerine getirmektir. O, toplumun birliğini, terbiyesini ve siyasetini üstlenmeden önce, kendi içindeki teorik ve pratik güçlerin uyumu ve birliğini sağlamalı ve onları terbiye edip idare etmekle meşgul olmalıdır.

Nitekim bu konuda şöyle buyrulmuştur:

*“Kendini insanlara imam (önder) olarak tayin kimse, başkasını eğitmeden önce kendini eğitmeye başlamalıdır. Ve halkı sözleriyle terbiye etmeden önce -yaşantısıyla örnek olup- kendi davranışıyla terbiye etmelidir. Kendi nefsinin eğiten ve terbiye eden kimse, halkı eğiten ve terbiye eden kimseden daha çok saygıya layıktır.”*²¹⁹

1.3.2.2.7. Dünya Bilimi ve Cihanı Geliştirme (Dünyayı Islah Etme)

Ayet ve rivayetlerden anlaşıldığı üzere, yalnızca diğer insanları değil, hayvanları tanımının da temeli marifetu’n-nefstir:

«وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ»

«Yeryüzünde hareket eden hiçbir hayvan ve gökyüzünde iki kanadıyla uçan hiçbir kuş yoktur ki, hepsi sizin gibi birer ümmet olmasınlar. Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet hepsi toplanıp Rab’lerinin huzuruna getirileceklerdir.”²²⁰

Allah, bu ayette yeryüzündeki -insana musahhar kıldığı- tüm hayvanları (sürünenlerden ve yürüyenlerden uçanlara kadar) insan üzerinden tanıtmakta ve onların da insan türü gibi topluluklar olduğunu bildirmektedir. Bu, pozitivist tabiat bilimcilerin hayvanlar üzerinden insanı tanımaya çalışmalarıyla zıttır. Elbette kimi

²¹⁷ Furkan 25/74.

²¹⁸ Peygamber-i Ekrem (s.a.) şöyle buyurmuştur: “Hepiniz çobansınız ve hepiniz reyanızdan sorumlusunuz.” (Ebu Abdullah Muhammed bin İsmail Buhârî, *Sahîhu’l- Buhârî*, thk. Mustafa Dîb Buğa (Beyrut: Daru İbni Kesîr el-Yemame, 1993), c. 1, s. 304 (Cuma, 10. Bab, H:853); Şuayrî, *Câmiu’l- Ahbar*, s. 119; Hillî Malikî Eşterî, *Mecmûatu Verrâm*, c. 1, s. 6; İhsaî, *’Awalîyu’l- Leâli’l- Azîziyye*, c. 1, s. 129 ve 364.)

²¹⁹ (Mutezili, *Şerh-u Nehcu’l- Belağa*, c. 18, s. 220.)

²²⁰ En’am 6/38.

deneysel çalışmalar için hayvanlardan elde edilen verilerden faydalanmak mümkündür ve bu yararlı ve değerli bir iştir. Fakat asaleti insanlığa verip hayvanları insan üzerinden tanıtmak ile hayvanlığa asıl önceliği verip insanı hayvanlar üzerinden açıklamak arasında çok büyük fark vardır.

Bunun da ötesinde, ayet ve rivayetlerin nuranî ifadelerine göre, kendini bilmeden hakiki anlamda dünya bilgisi de elde edilemez; öyle ki, dış dünyadaki her şeyi tanımak, insanın iç dünyasını tanımasına bağlıdır. Dolayısıyla kendi nefsimize karşı cehalet göstermemeliyiz; çünkü “âlem bilimi” de kendini bilmeden mümkün değildir:

«لا تَجْهَلَ نَفْسَكَ فَإِنَّ الْجَاهِلَ مَعْرِفَةَ نَفْسِهِ جَاهِلٌ بِكُلِّ شَيْءٍ» “Kendini bilmezlik etme!

Çünkü kim kendi nefsinin tanımakta cahil olursa, her şeyde cahildir.”²²¹

Molla Sadreddin Şirâzî’nin ifadesiyle, marifetu’n-nefs âlemin hazinelerine girişin yegâne anahtarıdır; insan her şeyi, kendi zatını ve onda mevcut olanları temaşa ederek tanır ve böylelikle her şeyi tanıyabilme kabiliyetine sahip olur. Çünkü o, birliği içinde bütün eşya ve mevcudatı kendisinde toplamaktadır:

“Bilmiş ol ki, âfak ve enfûs âlemlerinde ortaya çıkan mülkî ve melekûtî mertebeler, kapalı bir hazine gibidir; bu hazine ancak insan nefsinin, onun âlemini, mülkünü ve zatının ayrıntılarını tanımakla açılır. Çünkü her şeyin bilgisi, ancak bilen zatın bilgisinden sonradır. İnsan hiçbir şeyi, kendi zatında bulunan ve kendi iç âleminde müşahade ettiği şey aracılığı olmadan tanıyamaz. Mesela göğün bilgisi, ârifin zatında göğün eş bir sûretin hazır bulunmasından ibarettir. İnsanın her şeyi bilmesi mümkündür; çünkü onun zatı her sûreti kabul edebilme istidadına sahiptir. Hiçbir şey yoktur ki, onun bir benzeri insanda bulunmasın. Dolayısıyla tüm mevcutlar, onun zatının parçalarıdır. O, birliği içinde bütün şeylerdir. Çünkü zatı büyük bir âlem, bedeni ise küçük bir âlemdir. Hükmü eşyaya tasallut yoluyla geçerlidir; hiçbir şey yoktur ki, hakikatte onun tasarrufu altında olmasın.”²²²

Zira insan nefsi, Allah’ın kendi eliyle yazdığı bir kitap, hikmetiyle inşa ettiği bir câmi-i kebir, kâinatın büyük haritasından alınmış küçük bir plan, tüm melekût âleminin özü ve bütün mahlûkatın çekirdeğidir. Bu sebeptendir ki Allah, göklerde ve yerde olan her şeyi insanın hizmetine vermiştir:

«وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ»

“Göklerde ve yerde ne varsa tümünü sizin için musahhar kıldı. Şüphesiz bunda düşünen bir topluluk için ayetler ve nişaneler vardır.”²²³

²²¹ Temîmî Âmidî, *Ğureru’l- Hikem ve Dureru’l- Kilem (Tasnifli)*, s. 233.

²²² Şirâzî, “Risâletu İksârî’l- Ârifin”, s. 289.

²²³ Câsiye 45/13.

Böylesine bir nefsi tanımak -ki içinde Allah Teâlâ'nın azametine delalet eden nice acayıplikler gizlidir- her şeye dair bilgi ve marifeti beraberinde getirir. Bu yüzden şöyle buyurmuştur:

«أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى

“Kendi nefislerinde hiç mi düşünmediler; oysa

Allah gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri ancak hak ile ve belirli bir süre için yaratmıştır. Ne var ki, insanların çoğu Rab'lerine kavuşmayı inkâr etmektedir.”²²⁴

Binaenaleyh, kim kendini tanırsa, âlemi tanımış olur; kim de âlemi tanırsa, Allah Teâlâ'yı müşahade makamına erişir, çünkü O, göklerin ve yerin yaratıcısıdır.²²⁵

Böyle biri, Allah'ın kınayarak haklarında şöyle buyurduğu kâfirler gibi olmaz:

«ما أَشْهَدُهُمْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسِهِمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا» “Ben

onları ne göklerin ve yerin yaratılışına, ne de kendi nefislerinin yaratılışına şahit tuttum; saptırcıları da yardımcı edinmiş değilim.”²²⁶

Bilakis o kimse, Allah'ın yeryüzünde halifelik vaadini verdiği kimselerden olur:

«وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ

وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ

«Allah, sizden iman edip salih amel işleyenlere,

kendilerinden öncekileri halife kıldığı gibi, onları da mutlaka yeryüzünde halifeler kılacağını, onlar için razı olduğu dinlerini iyice yerleştireceğini ve korkularının ardından onlara güven vereceğini vaat etti. Onlar bana kulluk ederler ve hiçbir şeyi bana ortak koşmazlar. Bundan sonra kim inkâr ederse, işte onlar fâsıklardır.”²²⁷

İnsan, Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğundan ve âlem de kendisine musahhar kılındığından, dünya üzerinde tasarrufta bulunma, müdahale etme, değiştirme, onu imar, ıslah ve inşa etme yetkisine sahiptir. Fakat çoğu zaman insanlar, dünyayı doğru şekilde tanımadan (insanı ve insanın âlemle ilişkilerini doğru şekilde tanımamaları sebebiyle)

²²⁴ Rûm 30/8. Bu ayet, şunu hatırlatıp uyarmaktadır ki; eğer insanlar kendi nefislerinde tefekkür edip onu tanısalardı, bu marifetle varlıkların hakikatlerini, onların fenâ ve bekâlarını ve semâvat ile arzın hakikatini de idrak ederlerdi.

²²⁵ Erzurumlu, *Mârifetnâme*, s. 96.

²²⁶ Kehf 18/51.

²²⁷ Nûr 24/55.

güya ıslah etme niyetiyle dünyayı değiştirmeye kalkışmış, sonuçta yalnızca yıkım, fesat ve kriz üretmişlerdir. Nitekim insanı ve toplumu doğru şekilde tanımadan güya refah sağlama niyetiyle ferdî ve sosyal değişime yöneldiklerinde de, kriz, sapkınlık ve başıboşluktan başka bir şey elde etmemişlerdir.

Dolayısıyla, nefis bilgisi olmadan nefis inşası, toplum bilgisi olmadan toplum inşası ve dünya bilgisi olmadan dünya inşasına yeltenmek, tıpkı dalın ucuna çıkıp kökünü kesmeye benzer.

Neden bilgi ve marifetin değişim, inşa ve ıslahtan önce geldiğinin sırrı da budur. Çünkü dünyayı tanımakla, onun değişime elverişli olup olmadığı anlaşılır; değişime elverişliyse yolu nedir, hangi kısmı değiştirilebilir, değişim hangi yöne doğru olmalı ve nasıl doğru bir biçimde değişim gerçekleştirilebilir gibi hususlar bilinir. Bu tür şeylere girişmek, doğru bilgi olmadan yanlış ve geçersizdir. İnsan ve toplum hakkında da durum aynıdır.

Sonuç olarak, “kendini tanıma” meselesi bütün marifetlerin esası, ilahî marifetlerin anasıdır. Aynı şekilde, insanlık ve gerçek insanî değerler de bu hakikat üzerine kuruludur ve o olmadan kalan her şey salt vehim ve hayalden ibarettir.²²⁸

“Hülâsa, kendi nefsinı hakkıyla tanıyan bir kimseye, yeryüzünde ve gökyüzünde gizli olan bir şey olmaz ve dünya ve ahiret hakkında hiçbir şeye cahil kalmaz”²²⁹

²²⁸ Şimdiye dek ortaya koyduklarımızdan, marifetu’n-nefsin sadece cüz’î ve şahsî bir ilim olduğunu iddia eden araştırmacıların görüşlerinin batıl olduğu anlaşılmaktadır. Zira kendini tanıma gerçekte insan bilimidir; elbette genel anlamıyla insan bilimi, yoksa sadece dar anlamdaki tecrübî antropoloji değil.

²²⁹ Hasan bin Hamza bin Muhammed Belasî Şirâzî, *Risaletani fi’l- Hikmeti’l- Mutealiye ve’l- Fikri’r- Rûhî*, thk. Salih ’Udayme (Paris, 1986), s. 57 (Risâletu Tuhfetu’r- Rûh ve’l- Uns fi Marifeti’r- Rûh ve’n- Nefs).

1.4. MARİFETU’N-NEFSTE YOL ve YÖNTEM

Marifetu’n-nefsin imkânı, zarureti ve önemi açıklandıktan sonra, bu aşamada marifetu’n-nefs yolculuğunun hedefi, yolu, yöntemi, azığı, vasıtası (bineği), zamanı ve mesafesi konularına değinmek gerekir. Zira bu hususların her biri kesin olarak belirlenmelidir; aksi hâlde bu yolculuğun akıbeti kayboluş, şaşkınlık ve sapkınlık olacaktır. Yol ve yöntemin varlığına dair muhtemel şüphe ve tereddütler giderildikten sonra da şu sorulara cevap bulmaya çalışacağız: Sahih bir nefis marifetine nasıl ve hangi yol ve yöntemle ulaşılabilir? Nefsin hakiki marifetini elde etmeye yönelik yollar ve yöntemler arasından -bu marifetin hedef ve gayesi gözetilerek- hangi yol ve yöntem daha kabul edilebilir ve daha kâmindir? ‘Ben’i “enfûsî” (subjektif) bir tarzla mı tanımak gerekir, yoksa “âfâkî” (objektif) bir tarzla mı; yahut bu iki tarzın bir terkihiyle mi?

Cevaben şunu demek gerekir: Hedefimizi göz önünde bulundurduğumuzda, bizim aradığımız, en kâmil türden bir benlik bilinci olan dinî yahut nebevî marifetu’n-nefstir. Zira bu tür marifet; beden, nefs-i nebatî, nefs-i hayvanî, kalp ve ruh dâhil ‘ben’in bütün kısımlarını ve bütün mertebelerini kapsamaktadır. Ayrıca, insanın bilgi ve marifet elde etmek için ihtiyarında bulunan yol ve yöntemler arasında vahye yani Kur’an-ı Kerim’e dayalı olan yöntem, onların en kâmil ve hepsini kapsayandır. Öyleyse, marifetu’n-nefsin hedefini açıkladıktan sonra, bu hususta çeşitli görüşleri tenkit ve tahlile girişmek yerine, vahyin uçsuz bucaksız ummanında derinleşecek ve dinin bu konudaki nazarını temaşa edeceğiz.

1.4.1. MARİFETU’N-NEFS YOLCULUĞU

Marifetu’n-nefs yolculuğuna girişmeden önce, aslında ortada herhangi bir yolculuğun bulunmadığı, insanın böyle bir yolculuğa hazırlanmasının yersiz olduğu ve böylesi bir şeyin şer’î naslarda zikredilmediği zannedilebilir veya böyle bir şüpheyi karşılaşılabılır.

Buna cevap olarak denilmelidir ki: Yalnız insanlar değil, bütün mahlûkat hareket ve seyir hâlinde bir hedefe doğru yol gitmektedirler; ne bu kervandan geri kalmak mümkündür ne de herhangi bir duraklama söz konusudur. Cemâdat hareket eder, nebâtat gelişir; ancak bunların hareketi kendi içlerindedir, dışta değil. Hareket içeriden

başlar; tohum ve çekirdek kendi içinden yarılarak filizlenir²³⁰ ve sürekli büyüyüp gelişir; nihayetinde başak ve fidana dönüşür. Bütün bu merhalelerde tohumlar hareket hâlinindedir. İnsan da bitkiler gibi daima hareket ve gelişme içindedir (her ne kadar bu hareket hissedilmese de) ve Hak Teâlâ'nın vuslatına erene kadar sürekli bir yolculuk üzeredir; dünya ise onun için bir firar diyarıdır.²³¹

Yüce ayette bu hakikat şöyle beyan edilmiştir:

«يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» “*Ey insan! Şüphesiz sen çetin bir çaba ile Rabb'inin huzuruna giden yolda bir seyir içindesin ve sonunda ona kavuşacaksın.*”²³² Müslim veya kâfir, muvahhit veya mülhit, herkes Allah'a doğru sefer etmektedir. Bu ayet gereğince, Hak ile buluşma yolunu meslek edinsinler diye, bütün insanlar -bilseler de bilmeseler de, isteseler de istemeseler de- bir meşakkat içindedirler.²³³

Ayrıca şu ayetten de anlaşılmaktadır ki bu yolculuğun muharriki de Yüce Allah'tır, insanların bunu isteyip istememesi fark etmez:

«إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» “*Gerçekten biz ona yolu gösterdik; ister şükreden olsun, ister nankör.*”²³⁴

Yine Kur'an-ı Kerim'de defalarca tekrar edilen “sırat”²³⁵, “sebîl”²³⁶, “tarîk”²³⁷ gibi tabirler, yol ve yolculuğun varlığının delilidir. Bunun yanında başka tabirlerden de bu gerçek anlaşılmaktadır. Örneğin:

“Acele” ifadesi, teenniye mukabildir.²³⁸ Hareket ve çaba içinde bulunmayan kimsede ne teenni ne de acele bulunur. Acele ve teenni hareket edenin vasfıdır; hareket edenin varlığı ise hareketi, hareket ise yol ve seyrin varlığını zorunlu kılar.

²³⁰ “Şüphesiz Allah tohumu ve çekirdeği yarandır.” En'am 6/95.

²³¹ Ayetullah Abdullah Cevadî Âmulî, *Tesnîm Tefsir-i Kur'an-i Kerîm* (Kum: Merkez-i Neşr-i İsra, 1391Hş.), c. 24, s. 78.

²³² İnşikak 84/6. Ayetin içeriğinin aynısı *Bhagavad-Gita*'da da karşımıza çıkmaktadır: “İnsanlar bana nasıl gelirlerse karşılık veririm; çünkü herkes, bilerek veya bilmeyerek benim yolumu izler ve sadece benim onlar için koyduğum, sonunda bana ulaşan yolları takip eder.” (Jnana Yoga 4:11.)

²³³ Ayette geçen «كَادِحٌ» sözcüğü, gayret ve zahmetle yolu kateden kimse demektir. (Hasan Mustafavî, *et-Tahkîk fî Kelimati'l- Kur'ani'l- Kerîm* (Tahran: Bongah-i Tercüme ve Neşr-i Kitab, 1360Hş.), c. 10, s. 29.)

²³⁴ İnsan 76/3.

²³⁵ Hamd 1/6-7; Âli İmran 3/101; Nisa 4/175; Mâide 5/16; En'am 6/153; Âraf 7/16; Yunus 10/25; Hicr 15/41; Tâhâ 20/135; Yasin 36/4, 61 ve 66; Mülk 67/22...

²³⁶ Bakara 2/218; Âli İmran 3/99; Nisa 4/100; Mâide 5/77; En'am 6/117; Yusuf 12/108; Nahl 16/9 ve 125...

²³⁷ Ahkaf 46/30...

²³⁸ “İnsan acelecedir” (İsrâ 17/11.)

Aynı şekilde “Sûrat”ın karşıtı bût’dur.²³⁹ “Sibkat”ın karşıtı ise luhûktur.²⁴⁰ Sibkat (öne geçme) sûratten sonra gelir; sûrat de hareketin varlığını gerektirir. Yani hareket olmadıkça sûrat olmaz; sûrat olmadıkça sibkat olmaz. Buradan anlaşılmaktadır ki sûrat hareketin vasfıdır, hareket edenin değil; sibkat ise hareket edenin sıfatıdır, hareketin değil.

Yine Kur’an’da defaatle geçen “hidayet” ve “dalalet” tabirleri de yolun, yolcunun ve yolculuğun varlığını gösterir. Zira yol olmayınca hidayet ve dalalet anlamını bulmaz. Hidayet; yolun bulunması, bu yolun hedefe ulaştırması, yol ile hedef arasında yol kesicilerin olmaması, yolcunun da yolu bilmesi ve o yolu katetmesi demektir. Dalalet ise bu hidayetin adem-i melekesidir; yani yol da var, maksat da var, ancak yolcu hata yapıp olmayan yola sapmış ve yolunu şaşırmıştır. Ayet-i kerimeye göre Kur’an, içinde hiçbir eğrilik bulunmayan bir kitaptır.²⁴¹ Demek ki Allah’a giden yol hiçbir şekilde eğri ve çarpık değildir, bilakis dosdoğrudur.

“Münteha” tabiri de yolun varlığını gösterir; zira yolun sonuna münteha denir.²⁴² O hâlde insan seyr-u sefer hâlinedir ve yol vardır; aksi takdirde münteha ve yolun sonunun bir anlamı olmazdı.²⁴³

Bu zikredilen ayet ve tabirler uyarınca kesin olarak anlaşılmaktadır ki bir yolculuk vardır ve herkes, istese de istemese de bu yolculuğun içinde seyir hâlinedir; bu yolculukta duraklama da mümkün değildir. Bu durumu hafife almak, ancak yolcunun kendi aleyhine olacaktır. Belki de nuranî ayetler ve hadislerde yeryüzünde seyahat etmeye bu kadar teşvik edilmesinin ve emredilmesinin hikmeti, insana asıl yolculuğunu hatırlatmaktır.²⁴⁴

Bu noktada, kendini tanımanın yöntemi ve bu yolculukta katedilmesi gereken güzergâhın şer’an beyan edilmediği şüphesi ortaya atılabilir; hatta bu seyr-u sülûk

²³⁹ “Rabb’inizin mağfiretine süratle koşuşun.” (Âli İmran 3/133).

²⁴⁰ “Hayır işlerinde öne geçerek yarışınız.” (Bakara 2/148; Mâide 5/48).

²⁴¹ “Kur’an, kusursuz, hiçbir eğriliği bulunmayan Arapça bir kitaptır. Umulur ki takvâ sahibi olurlar” (Zümer 39/28).

²⁴² “Şüphesiz varılacak son nokta Rabb’inin huzuru olacaktır.” (Necm 53/42).

²⁴³ Cevadî Âmulî, *Tesnîm Tefsir-i Kur’an-i Kerîm*, c. 24, s. 78-80.

²⁴⁴ Âli İmran 3/137; En’am 6/11; Yunus 10/22; Yusuf 12/109; Nahl 16/36; Hac 22/46; Rûm 30/9; Sebe 34/18... Resûlullah (s.a.) buyurmuştur: “Seyahat edin, sıhhat bulursunuz; cihad edin, ganimet elde edersiniz; hacca gidin, müstağni olursunuz.” (Şeyh Ebû Cafer Muhammed bin Ali Sadûk, *Men La Yahduruhu’l- Fakih* (Kum: Muessesetu’n- Neşri’l- İslâmî li Câmiati’l- Muderrisin, 1413Hk.), c. 2, s. 265; Şeyh Muhammed bin Hasan Horr ’Amilî, *Vesailu’s- Şia* (Kum: Muessesetu Âli’l- Beyt li İhyai’t- Turâs, 1409Hk.), c. 11, s. 345; Muhaddis Mirzâ Hüseyin Nûrî Tabersî, *Mustedreku’l- Vesâil ve Mustenbetu’l- Mesâil* (Kum: Muessesetu Âli’l- Beyt li İhyai’t- Turâs, 1408Hk.), c. 11, s. 16; Aclûnî, *Keşfu’l- Hafâ*, c. 1, s. 507 (H:1455).)

yönteminin bid'at olduğu ve Yüce Allah'ın böyle bir hüküm indirmedığı iddia edilebilir.

Buna cevaben ise şöyle denmelidir: Şüphesiz İslam şeriatı, sâlikler için Yüce Allah'tan başkasına yönelmeye asla izin vermez ve Yüce Allah'tan başkasına tutunmayı câiz görmez; ancak bizzat şeriatın zaruretine ve uygulanmasına hükmettiği yol müstesnadır. Yine İslam şeriatı, saadet ve şekavetle ilgili hükümlerin beyanında zerre kadar eksiklik göstermemiş, sâliklerin seyr-i ilâllah'ta ihtiyaç duyacağı hiçbir şeyi -ister küçük ve önemsiz olsun, ister mühim ve büyük- ihmal etmemiştir.

Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

«وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيَّيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهَدَىٰ وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ» “Biz sana bu kitabı, her şey için açıklayıcı, Müslümanlar için de hidayet, rahmet ve müjde olarak indirdik.”²⁴⁵

Başka bir yerde ise şöyle buyurmaktadır:

«وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ» “Ve gerçekten biz, bu Kur'an'da insanlar için her tür misalden getirdik.”²⁴⁶

Nihayetinde, herkesin kemalden nasibi ve payı, şeriata tabiiyeti ölçüsündedir; bunun da teşkîkî ve dereceli bir şey olduğu kendi yerinde açık ve bedihîdir. Şeriata itaat ve inkıyat, nefsin sürekli ve tedricî biçimde gemlenmesidir. Bu sebeple, nefis var oldukça şer'i riyazetler de icra edilmelidir. Ne var ki, şeriatın izin vermediği çetin riyazetler, ani ve gayri tedricî bir öldürme hükmündedir; işte bu yüzden de bu tür ağır riyazetler, daha kolay ve daha az fedakârlık gerektiren şeylerdir.²⁴⁷

Hülâsa, İslam şeriatı, nefis yoluyla seyr-u sülûkun niteliğini ve onu tanımanın yöntemini hiçbir surette ihmal etmemiş; yalnızca onlarca ayet ve hadiste önemini vurgulamakla kalmamış, bilakis birçok ayet ve rivayette yöntemi ve niteliğini de beyan etmiştir.

Aşağıda nefis marifetine davet eden ve önemini vurgulayan mücevher kıymetindeki kelimelerden bir kısmını tekrar zikredelim ki, bu önemli konunun şer'an unutulmadığı, bilakis farklı cepheleriyle ele alındığı ortaya çıksın:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَتَنْظُرْ نَفْسٌ مَا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ

²⁴⁵ Nahl 16/89.

²⁴⁶ Rûm 30/58.

²⁴⁷ Tabatabaî, *Tarîk-i İrfân*, s. 79.

“Ey iman edenler! وَ لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ»

Allah’a karşı gelmekten sakının ve her nefis, yarın için önceden ne hazırladığına baksın. Allah’a karşı takvâlı olun; şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan haberdardır. Ve Allah’ı unutan, böylece onun da kendilerini kendilerine unutturduğu kimseler gibi olmayın; işte onlar yoldan çıkan fâsıkların ta kendileridir.”²⁴⁸

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا

“Ey iman edenler! Siz kendinize bakın! Nefislerinizi

gözetin! Siz doğru yolda olduğunuz sürece, sapıtanlar size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allah’adır. O zaman size yapmakta olduklarınızı haber verecektir.”²⁴⁹

«أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى

“Kendi nefislerinde hiç mi düşünmediler; oysa

Allah gökleri, yeri ve ikisi arasındakileri ancak hak ile ve belirli bir süre için yaratmıştır. Ne var ki, insanların çoğu Rab’lerine kavuşmayı inkâr etmektedir.”²⁵⁰

«سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ

“Onlara ayetlerimizi hem «شيءٍ شَهِيدٌ أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ» âfakta (dışlarında) hem de kendi nefislerinde (içlerinde) göstereceğiz ki, nihayet kendileri için onun hak olduğu apaçık belli olsun. Rabb’inin her şeyin üzerine şahit olması, onun hak olduğuna dair yeterli değil midir? Dikkat edin! Onlar Rab’lerine kavuşmak hususunda şüphe içindedirler. Dikkat edin! Şüphesiz O, her şeyi kuşatandır.”²⁵¹

«و فِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»

Yeryüzünde, kesin inananlar için ayetler vardır. Ve nefislerinizde de (ayetler vardır). Hâlâ görmüyor musunuz?²⁵²

Nefsi tanıma hususundaki sayısız rivayetler arasından ise, âriflerin velisi Hz. Ali’den birkaç hikmet dolu kelamı nakletmekle yetinelim:

“Arif, nefsinı tanıyan, onu özgürleştiren ve onu (Allah’tan) uzaklaştıracak her

²⁴⁸ Haşr 59/18-19.

²⁴⁹ Mâide 5/105.

²⁵⁰ Rûm 30/8.

²⁵¹ Fussilet 41/53-54.

²⁵² Zariyat 51/20-21.

şeyden temizleyip tenzih eden kimsedir.”

“Zeki kimse, kendini tanıyıp amellerini (Allah için) ihlâsa kavuşturan kimsedir.”

“İnsanlar içinde nefsinin en çok tanıyan kimse, Rabb’inden en çok korkandır.”

“Nefsini tanıyan kimse, onunla mücahede eder.”

“Kim kendini tanırsa, mücerret olur [maddî bağlardan ve perdelerden kurtulur].”

“Hikmetin en yücesi, insanın kendisini tanımasıdır.”

“Nefsi tanımak, marifetlerin en üstünüdür.”²⁵³

1.4.2. MARİFETU’N-NEFSİN HEDEFİ

Her ne kadar yolculuk sırasında yol ve yöntem, hedeften ve maksattan önce gelse de, yola çıkma anında hedef önceliklidir; hiçbir akıllı insan hedefini belirlemeden yola çıkmaz. Bilakis önce hedefi belirler, ardından o hedefe ulaşabilmek için hangi yoldan ve hangi yöntemle gitmesi gerektiğini düşünür.²⁵⁴ Dolayısıyla biz de, kendini tanımanın en kâmil türü olan dinî benlik bilincine ulaşmak istediğimizden, öncelikle bu tür bir marifetu’n-nefsin hedefini tespit etmemiz gerekir.

Her yol, hedefe ulaşmak içindir ve insanî seyrin nihai hedef ve menzili de “Allah’a kavuşmak” yani “**likâullah**”tır. Bu anlamda insan inanca, güzel ahlaka ve salih amellere sahipse, bu, Allah’a yakınlık ve ona vuslat içindir. Tabii kendini tanımanın gayesi, “likâullah”tır; Zat-ı Akdes-i İlâhî değildir; çünkü ona zat itibarıyla ulaşmak imkânsızdır. Bilakis maksat, o sınırsız kemalin kemallerine yaklaşımdır; öyle ki, insan Allah’ın vechini basiret gözüyle görsün. Dolayısıyla hedef, Allah’a kavuşmaktır. Bu hedef de sâlikin dışında değildir; zira bu vuslat, insanın şuhûdî sıfatlarından biridir. Bu bakımdan, seyr-u sülûkta insanın kendi nefsi hem sâlik, hem yol, hem de hedeftir. Yani hedef, insanın kendi içindedir; dışında aranmaz.²⁵⁵

Kavs-ı urûcda Allah sondur ve insan ona kavuşur; nitekim kavs-ı nuzûlda o ilk olandır ve insan ondandır. Yani varlık bütününde Allah “*Evvel ve Âhir*”dir. İnsan hem

²⁵³ Temîmî Âmidî, *Ğureru’l- Hikem ve Dureru’l- Kilem (Tasnifli)*, s. 231-233 ve 239 (3. kısım, 2. bab, 1. fasıl).

²⁵⁴ Elbette bazen insanın önünde tek bir yol bulunabilir ve o yolun sonu da muğlak olabilir; bu durumda kişi yolun sonuna varana dek zorunlu olarak o yolu kateder. Eğer Allah Teâlâ vahyini insanlara indirmeseydi insanlar bu hâlde kalırlardı. Fakat O lütuf ve inayette bulunarak insanları başıboşluk ve cehaletten kurtarıp yolun sonunu bildirdi: “*Şüphesiz varılacak son nokta Rabb’inin huzuru olacaktır.*” (Necm 53/42).

²⁵⁵ Bu konunun detaylı izahatı ileriki bahislerde verilecektir.

Allah'tan sudur etmiştir, hem de ona vasıldır. O hâlde Allah hem bu yolculuğun etkin neden ve muharrik illetidir, hem de nihai neden ve gayesidir.²⁵⁶

Bu yolun öncüsü ve kahramanları olan ilahî enbiya ve evliyanın da güttüğü tek hedef, yüce Allah'a yakınlıktır. İnsanlara yönelmeleri ve onların işlerini ıslaha çalışmaları da yine yüce Allah'a duydukları aşk ve insanları o yüce gayelerin gayesine yükseltme içindir.

Dolayısıyla onların kendini tanımaya yönelik davetlerindeki gaye de yüce Allah'ı tanımak ve ona yakınlığa nail olmaktır. Yoksa kendini tanıma, sadece kendini tanıma için ya da Allah'tan başka bir gaye için olursa, bu onların nazarında âlemlerin Rabb'i olan Allah'a karşı bir tür perde ve şirktir.

İbn Sîna'nın nazarında da, irfan, Hakk'ı tanımanın bir aracı olup bizzat irfanın kendisi amaç değildir. Öyleyse kim, maksadı marifetin kendisi olmak üzere marifeti tercih ederse, tevhid üzere değildir: *“Kim irfanı irfan için isterse, şerikini kabul etmiştir.”*²⁵⁷

Bu husus, daha önce zikredilen ayetler ve rivayetlerden de açıkça anlaşılmaktadır. Zira bu ayetlerin çoğunda, nefis ile Allah, benlik bilinci ile Allah bilinci arasında bir ilişki kurulmuş, öyle ki, yüce Allah'ı unutmak, nefsi unutmanın sebebi olarak anılmış; nefis de, âlemlerin Rabb'inin hakkaniyetini gösteren bir nişane ve ayet olarak zikredilmiştir.²⁵⁸

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» hadisi de bu gaye ve hedefi güzelce ifade etmektedir.

Bu hadis ve benzer ayet ve rivayetlerin muhtevasına göre, ancak Rabbu'l-âlemîn'i tanımaya götüren marifete “marifetu'n-nefs” denebilir. Aksi hâlde Allah'ın mukaddes makamına yakınlığa yol açmayan bilgi ve marifet, sadece bir perde ve kemale ulaşmaya engel olacaktır.

Nitekim Hz. Ali'nin buyurduğu üzere *“Kim nefisini tanırsa, tecerrüt eder.”*²⁵⁹ Yani kendini tanıyan, soyut âlemlere doğru mücerretleşerek yükselir ve kendi ile

²⁵⁶ Bu yolculukta dosdoğru hareketin tek etkeni, fail illetiyle (etkin neden) irtibat ve gaye illetine (nihai neden) bağlanmadır. Eğer yolcu mebdeden uzaklaşır veya hedefle bağını koparır ve bir an dikkatini kaybederse doğru hareketten durur. Bu evrende hiçbir şey durgun ve sabit olmadığı için de yolcunun durması artık gerçek hedefine yönelmemesi, aksine sapkın bir yolda ilerlemesi demektir. Bu durumda o, failî mebd'e'nin kurtarıcı rehberliği altında olmaz ve onun yerine “Mudill” isminin tezahürleri olan başka muharrikler onu yönlendirir. (Cevadî Âmulî, *Tesnîm Tefsir-i Kur'an-i Kerîm*, c. 24, s. 84-89.)

²⁵⁷ Hüseyin bin Abdullah İbn Sîna, *el-İşârat ve't- Tenbîhat*, thk. çev. Hasan Melikşahî (Tahran: İntişarat-i Surûş, 1388Hş.), c. 1, s. 454 (9. nemat, 20. fasıl).

²⁵⁸ Haşr 59/19; Fussilet 41/53.

²⁵⁹ Temîmî Âmidî, *Gureru'l- Hikem ve Dureru'l- Kilem (Tasnifli)*, s. 232.

yaratıcısı arasındaki zulmanî perdeler yırtılır. Böyle bir insanın, her perde ortadan kalktıkça kendisi ve Allah hakkında marifeti artar. Bunun sonucu olarak da, “*Allah’tan, kulları içinde ancak ilim sahibi olanlar haşyet ederler*”²⁶⁰ sırrınca Allah korkusu ve haşyeti ziyadeleşir. Bu yüzden Hz. Ali şöyle buyurmuştur: “*İnsanlar içinde kendisini en iyi tanıyan, Rabb’inden en çok korkanıdır.*”²⁶¹

Burada şöyle bir şüphe akla gelebilir: Bir yandan, “*Nefsini tanıyan, Rabb’ini de tanımıştır*” hadisine göre Allah’ı tanımak, kendini tanımanın semeresi, sonucu ve gayesidir. Öte yandan, “*Allah’ı unutan ve bu yüzden Allah’ın da onlara nefislerini unutturduğu kimseler gibi olmayın*”²⁶² ayetine göre ise, Allah’ı tanımak, kendini tanımanın mukaddimesi ve ön koşuludur. O hâlde bu bir kısır döngü olur; zira Allah’ı tanımak hem marifetu’n-nefsin mukaddimesi, hem de neticesi ve hedefi olmaktadır; bu ise imkânsızdır.

Bu şüpheyeye çeşitli cevaplar verilebilir. Burada, şüpheyi gidermek üzere sadece birkaç noktaya işaret edelim; gelecek konularda ise, marifetu’n-nefsin marifetullah’tan önce gelişinin sebebini tafsilatıyla ele alacağız:

Öncelikle, Allah’ı tanımanın, kendini tanımanın mukaddimesi olan kısmı ile kendini tanımanın semeresi olan kısmı farklıdır. Fark, icmâl ve tafsîldedir. Yani insan, başlangıçta yüce Allah’a dair icmâlî bir bilgiye sahiptir. Bilir ki, ezeli ilahî Zat onu yaratmıştır ve onun kemalini, kendi isim ve sıfatlarını bilip tanımakta karar kılmıştır. Bundan ötürü tafsîlî bilgi talep eder ve isim, sıfat ve fiillerine vâkıf olmak ister. Bu tafsîlî marifetin yolu da kendini tanımadır. Dolayısıyla bir taraftan Allah’a dair icmâlî bilgi kendini tanımanın mukaddimesi, diğer taraftan isim, sıfat ve fiiller hakkındaki tafsîlî marifet, kendini tanımanın semeresidir.

Daha dakik ve güzel bir ifadeyle; insan nefsiyle meşgul olduğunda, hayret verici bir hakikate ulaşır: Kendi özünü fakir, müstakil olmayan, bütünüyle bağımlı ve yüce Allah’a muttasıl olarak bulur. Marifetu’n-nefsin daha yüksek derecelerine ulaşmak ve onu daha iyi müşahede etmek için ise, Allah’tan gayrı her şeyden kesilir ve tüm yönelişini yalnız ona tahsis eder. Çünkü bilir ki ona ulaşmanın tek yolu, gayrisından kopmaktır. Böylece nefsin tanıma yoluyla Rabb’ini tanımaya nail olur. Yani Allah’a

²⁶⁰ Fâtır 35/28.

²⁶¹ Temîmî Âmidî, *Ğururu’l- Hikem ve Dureru’l- Kilem (Tasnifli)*, s. 232. Marifetu’n-nefsin hedefine önceki bölümlerde de farklı yönlerden işaret edildi; o bölümlere yeniden başvurulabilir.

²⁶² Haşr 59/19.

tam yöneliş de, nefse tam yönelişin neticesidir.

Ayrıca «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» rivayetinde «قد» harfî kullanılmıştır; bu da geçmiş zamanın tekidine delalet eder.²⁶³ Rivayetin doğru anlamı şudur: “Her kim nefisini tanıdıysa, kesinlikle Rabb’ini de tanımıştır.”²⁶⁴ Bu da marifetu’n-nefs ile marifetullah arasında bir tür telazum, maiyyet ve ayniyeti ifade eder. Yani insanın kendini tanıma dairesi ne kadar genişlerse, o ölçüde Allah’ı tanımıştır; keza Allah’ı ne kadar iyi tanırsa, kendini de o kadar iyi tanımış olur. Demek ki, kendini tanıma Allah’ı tanımanın mukaddimesidir; çünkü kendini tanıma, Allah’ı tanımanın ta kendisidir. Yine Allah’ı tanıma da, kendini tanımanın neticesidir; çünkü Allah’ı tanıma, kendini tanımanın ta kendisidir.

1.4.3. MARİFETU’N-NEFSİN YOLU

Daha önce zikredildiği üzere, genel olarak her şeyi üç yoldan tanımak mümkündür: **1.** yaratıcısını tanıma yoluyla (fail ve gaye illeti); **2.** nesnenin kendisini içerden tanıma yoluyla (sûret ve madde illeti ve iç bileşenleri); **3.** malullerini tanıma yoluyla (vasıfları, fiilleri, eserleri). Dördüncü bir yol yoktur.²⁶⁵ Şimdi görmek gerekir ki, bu yollar arasından insanın kendisini tanıması için -kendini tanımanın gayesi göz önünde bulundurularak- hangisi uygun ve elverişlidir:

Evvela, hakiki anlamda kendini tanımak, eserler ve fiiller yoluyla mümkün değildir; çünkü bu yol, varlığın aslının ispatından sonra işlevseldir ve varlığın aslını asla eserler ve fiiller yoluyla ispatlamak mümkün değildir.²⁶⁶ Ancak kişi, varlığının aslını az çok bilirse, bu yüzeysel bilgiyi tam bilgiye dönüştürmek için eserlerini, eylemlerini, düşüncelerini, ahlakını, niteliklerini ve arazlarını inceleyerek kendisine vâkıf olabilir. Elbette bu vâkıf olma noktasında da şüphe vardır; zira daha önce belirtildiği üzere, nefsin bizzat kendisini tanımak oldukça müşküldür ve bu eserlerin ve arazların insan nefsinin farklı boyutlarının ve mertebelerinin tümüne ne derece delalet ettiği meçhuldür.

²⁶³ «قد» edatı mazi fiilin başında tekit, muzari fiilin başında olabilirlik veya şek ifade eder. (Mevlüt Sarı, *el-Mevârid li’t-Tullab (Lügat)* (İstanbul: Bahar Yayınları, ts.), md. قد.)

²⁶⁴ Hadisin “Kendini bilen Rabb’ini bilir” şeklinde tercüme edilmesine müsamaha edilse de, bu tercüme mana açısından doğru olmadığı gibi lafzî ve edebî açıdan da doğru değildir.

²⁶⁵ Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan*, s. 77.

²⁶⁶ Gölgeyi görünce güneşin varlığını anlayan kimse muhakkak daha önce güneşi görmüş ve tanımıştır; yoksa gölge ile güneş arasındaki bağlantıyı nasıl bilebilir.

Melekler insanı bu yoldan, yani eserleri ve fiilleri yoluyla tanımışlardı ki, Alîm olan Allah onları susturdu ve nihayetinde kendi hatalarını idrak ettiler.²⁶⁷ İblis de insanı onun nitelikleri yoluyla tanımıştı ve bu bilgiye dayanarak kibirlenmişti; bunun sonucunda Hakîm olan Allah onu huzurundan kovdu.²⁶⁸ Buna rağmen maalesef halkın çoğu kendisini bu yolla tanımaktadır; hatta “(Ben) düşünüyorum o hâlde varım”²⁶⁹ diyerek varlığı bilincin üzerine inşa eden Descartes bile bu yolla kendini tanımak istemiştir; oysa eğer var olmasaydı asla düşünemez, kuşku duyamazdı (düşünmeseydi asla var olmazdı değil); yoksa düşündüğü için var değildir.

Dolayısıyla, kendini tanımanın zayıf, kusurlu ve eksik yolu, eserler, fiiller ve nitelikler yoluyla elde edilen marifettir.

Öte yandan, yaratıcısını tanıma yoluyla kendi hakikatini tanımak ise, her ne kadar bu yol, en üstün yol ve insana en yüce idraki kazandıran, benzeri olmayan bir marifet olsa da -zira illet, malul üzerinde kuşatıcı, muhît, müşrif, nâzır ve kayyımdır ve hiç kuşkusuz malulü illet yoluyla tanımak, bilginin en üstün ve en kâmil türüdür- bu yol, insan dışında her şeyin tanınması için elverişlidir; fakat insanın bizzat kendisini tanınması için değildir (yani insan dışındaki bir varlık, insanı tanımak istediğinde veya insan, kendisi dışındaki bir şeyi tanımak istediğinde, en iyi yol bu yoldur). Çünkü önceki bahislerde de açıklandığı üzere, bilgi ve marifet hangi yolla elde edilirse edilsin, nihayetinde nefsin huzûrî marifetine dönmek zorundadır ki, o marifete dair inanç ve yakîn -ki nefse ait bir şeydir- hâsıl olsun. İnsanda diğer bilgi ve marifetlerin oluşumu, kendini tanımanın varlığına bağlıdır. Bu tanıma, diğer marifet türlerinin oluşması için temel ve zemin olduğu için marifetu’n-nefs, ontolojik açıdan diğer bütün marifetlere mukaddemdir. Dolayısıyla insanın her şeyi hatta yaratıcısını tanınması da neticede insanın kendisini tanınmasına dönmektedir.²⁷⁰

O hâlde tıpkı “Güneşin varlığının delili yine güneştir” denildiği gibi, insan da kendini tanımada kendine yeterlidir ve asil özsel kimliğinden başka bir şeye muhtaç değildir. Ve eğer gafil biri insanın hakikatini bilmez ve başkasına sorarsa, bu durum, güneşi başkasına soran kör bir kimse gibidir; yoksa insanın hakikati, istidlale muhtaç

²⁶⁷ Bakara 2/30.

²⁶⁸ Âraf 7/12; Sad 38/76.

²⁶⁹ Rene Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, çev. Mesut Akın (İstanbul: Say Yayınları, 2007), s. 53-54; Çağrııcı, “Şüphencilik”, 39/c. 39, s. 267; İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunya, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s. 88-89.

²⁷⁰ Nihai hedef olanın kendisi yol olamaz; çünkü eğer yol olsaydı artık nihai hedef olma anlamı kalmazdı.

değildir. Sonuç olarak, insanın kendisini bizzat kendisiyle tanıma yolu, tek hakiki marifet yoludur.²⁷¹

O hâlde bu marifetu'n-nefs yolculuğunda insan hem yolcudur hem de yoldur; hakikatte insan, kendi içinde yol yürür. Yoldan gaflet etmek, kendinden gaflet etmektir. Bu sebeple esas olan, yolu unutmaması ve kendisini kaybetmemesi için insanın daima başı ve sonu (mebde ve münteha) yani nereden geldiğini ve nereye gideceğini hatırında tutmasıdır.

1.4.3.1. Marifetu'n-Nefsin Zamanı ve Mesafesi

Bu manevî yolculuğun bir zamanı da vardır ve o da, sâlikin hedefe doğru olan hareketinin miktarıdır. İnsan ne kadar seyr-u sülûk ehli olursa, seyrinin zamanı da o kadar olur.

İnsanın bireysel ve toplumsal ihtiyaçlarını gidermek için yaptığı işler, miladî, hicrî veya diğer itibarî takvimlere dayalıdır; fakat bunlar, onun yaşam seferinin zamanı değildir, aksine başka hareketlilerin zamanıdır. Bu tarihler, yeryüzünün ömrünü ve zamanını gösterir; sakinlerinin ömrünü değil.²⁷² Yani her şeyin gerçek ömrü, kendi hareketi kadardır; zira ömür zamana, zaman da harekete tâbidir ve onun vasfıdır. Bu sebeple her insanın hakiki ömrü kendi öz hareketi kadardır; başka şeylerin hareketleri değil. Dolayısıyla insan ne kadar kemale doğru hareket ederse, ömrü de o kadar olur. Mesela, insan seyr-u sülûk yolunda elli ilmî ve amelî adım attığı vakit, elli yaşına başlamış sayılır; aksi hâlde, doğduğu günkü çocuk olup sadece yaşlanmıştır. Elli yıl boyunca aynı alışkanlıklarını sürdürmüşse, o kimse elli yaşında bir çocuktur; çünkü kemale doğru, Allah'a doğru tek bir adım dahi atmamıştır. Demek ki her kişinin ömrü, seyr-u sülûkuna göredir. Ve Yüce Allah'ın, Resûlullah'ın (s.a.) mübarek ömrü üzerine yemin etmesinin sırrı da budur: *"Ömrüne and olsun ki, onlar sarhoşlukları içinde bocalayıp duruyorlardı."*²⁷³ Çünkü onun ömrü, seyr-u sülûkun ölçüsüdür; o hareket etti

²⁷¹ Bu meselenin ayrıntıları marifetu'n-nefsin gerekliliği bahsinde genel olarak işlendi; marifetu'n-nefsin marifetullahtan önce gelişinin sebebi bahsinde de marifetullah özelinde ele alınacaktır.

²⁷² Örneğin, bir kimsenin şu anda 50 yaşında olduğu ifade edildiğinde, bu doğumundan bu yana yerin Güneş etrafında 50 defa döndüğü veya Ay'ın yer etrafında 600 defa döndüğü demektir. Veya "şimdi 1447 yılındayız" denildiğinde bunun anlamı, Peygamberimizin (s.a.) hicretinin başlangıcından bugüne kadar yerkürenin Güneş etrafında 1404 defa döndüğü ve Ay'ın yerküre etrafında 17364 defa döndüğüdür.

²⁷³ Hicr 15/72.

ve ömür buldu.²⁷⁴

Dolayısıyla kendini tanımanın zamanı, sâlikin hakiki ve manevî ömrüdür (itibarî ve maddî değil) ve herkesin ömrü, kendi nefsinin sınırından dışarı çıkmaz ve onunla birdir.²⁷⁵

Aynı şekilde, herkesin seyr-u sülûk mesafesi de kendi ömrüyle hesaplanır; yani insan ne kadar hareket edip ömür kazanırsa, o kadar mesafe katetmiş olur. Bu mesafe, nihai hedef olan “likâullah”a kadar devam eder. Bu yolda dünya onun için bir firar yurdudur: «فَرُّوا إِلَى اللَّهِ» “Öyleyse (kurtuluş için) Allah’a doğru kaçıp sığın.”²⁷⁶

Nitekim berzah ve mahşerin geniş sahnesi de hâlâ bir firar yurdudur. Nihayetinde insan ya Cenâb-ı Hakk’ın cemâlinin mazharı olan cennete, ya da onun celâlinin mazharı olan cehenneme gider; orası artık karar yurdudur: «وَأَنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ» “Muhakkak ahiret, işte o karar kılınan ebedi yurttur.”²⁷⁷

O hâlde mühim olan, insanın ömrünün hızla geçip gittiği (her ne kadar insan bunun geç farkına varsa da) ve bu hızla geçen zamanda ve kısa mesafede, sahip olduğu gayenin doğrultusunda bu ömründen en iyi şekilde faydalanması, boş ve yararsız işlerle oyalanarak tek bir anını bile zayi etmemesi gerektiğidir.

1.4.4. MARİFETU’N-NEFSİN YÖNTEMİ

Yöntem (metod); yolun nasıl katedileceğidir ve kendisi birkaç konuya bağlıdır. Bu bahiste önce yolun nasıl katedileceği, ardından bu katedişin gerekleri, son kısımda ise bu katedişin vasıtaları konu alınacaktır.²⁷⁸

²⁷⁴ Ayrıca belirtildiği gibi, kemale doğru hareket etmeyen kişi kesinlikle noksanlığa doğru hareket eder; hiçbir insan durağan ve sakin değildir ve ömür her hâlükârda kendi özel hareketini sürdürür. Yani insan ya saîd nefsin derecelerinde hareket eder ya da şakî nefsin derecelerinde seyir eder.

²⁷⁵ Bu konuda daha fazla mütalaa için: Cevadî Âmulî, *Tesnîm Tefsir-i Kur’an-i Kerîm*, c. 24, s. 87-88.

²⁷⁶ Zariyat 51/50.

²⁷⁷ Mümin 40/39.

²⁷⁸ Bir yolculuğa azmedilirken ilk önce hedef, sonra yol belirlenir; ardından seferin zamanı ve mesafesi hesap edilir. Daha sonra kişi hedefi, yolu, olanaklarını, gücünü ve sair hususları göz önünde bulundurarak yolu nasıl katedeceğini yani yöntemi seçenekler arasından belirler; sonra bu seçeneğin gereğini ve vasıtasını temin eder. Örneğin en uygun yöntem olarak özel araçla seyahati seçtiyse bunun gereği sürüş ehliyetidir ve vasıtası uygun, sefere hazır, yolda bırakmayacak bir otomobildir. Veya deniz yolculuğunu seçmişse bunun gereği seyahat masraflarını karşılayacak miktarda parayı temin etmektir; sonra onu hedefine ulaştıracak bir gemi arar. Ayrıca yol azığını temin etmek de vasıta temini kadar elzemdir.

1.4.4.1. Marifetu'n-Nefsin Âfâkî ve Enfûsî Yöntemleri

Yüce Allah, “*Sana bu kitabı, her şey için açıklayıcı olarak indirdik*”²⁷⁹ ayetinin mazmununa uygun olarak, Kur'an-ı Kerim'i bütün meseleleri aydınlatıcı ve insanı karanlıklardan nura çıkarıcı bir hidayet rehberi kılmış ve onu şöyle vasıflandırmıştır:

“*Kitabı, insanları Rab'lerinin izniyle karanlıklardan aydınlığa, izzet sahibi ve övgüye layık olan Allah'ın yoluna çıkarman için sana indirdik.*”²⁸⁰

Dolayısıyla insanı tanıtmaya ve onu açıklamada ulûm ve maarifin sultanı Kur'an-ı Kerim'den daha açık bir kitap yoktur. Çünkü ilahî hidayet ve tekâmül için inzal edilen bu kitap, insanın tanınmasıyla ilgili meseleleri apaçık şekilde beyan etmiştir.

Buna göre, insanın hüviyetini tanımaya ve onun mahiyetini açıklamaya dair meselelerin teşhisinde en iyi yöntem, insanı yaratan Allah'ın sözlerini inceleme yöntemidir. Çünkü insanın hakikati şerhe muhtaç bir kitaptır ve bu kitabın şarihi de ancak onun müellifi, yani varlık âleminin yaratıcısı olabilir. Allah hem bu kitabın yaratıcısı ve müellifidir hem de onun kelimelerinin mütekellimi ve şarihidir.²⁸¹

Bununla birlikte Kur'an-ı Kerim, bütün yöntemlere hâkim olmasının yanı sıra bizi diğer yöntemlere de yönlendirmekte ve kendisi de bütün marifet yöntemlerini içermektedir. Mesela, en alt düzeydeki marifet yöntemi olan tecrübî ve hissî yöntem bile Kur'an-ı Kerim'de kendi yerinde ve uygun ölçüde, en güzel şekilde kullanılmış ve insanlara da ondan yararlanmaları tavsiye edilmiştir. Kur'an birçok yerde: “*Yeryüzünde seyir edip dolaşın.*”²⁸² buyurmuş ve bir şekilde, geçmiş kavimlerin hâllerini ve tecrübelerini incelemeyi bütün muhataplarına tavsiye etmiştir.

Dolayısıyla kendini tanıma için bütün yöntemlerden kendi yerinde ve ölçülerince yararlanmak gerekir. Vahiysel yöntem yani Kur'an'ı inceleme yönteminin marifetu'n-nefste en üstün yöntem sayılması, bu hakikati nefyetmez.

Elbette İslam, insanı iki boyutlu kabul eder ve onu hem cismânî hem de ruhânî bir varlık olarak tanır. Dolayısıyla insanın gayri cismânî boyutlarını tanımak için gayri tecrübî yöntemlere başvurmak zorunludur. Zira tecrübî ve hissî yöntemler yalnızca tabiat âleminde ve cismânî varlıklar hakkında işlevseldir.

²⁷⁹ Nahl 16/89.

²⁸⁰ İbrahim 14/1.

²⁸¹ Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan*, s. 120-121.

²⁸² Âli İmran 3/137; En'am 6/11; Yusuf 12/109; Nahl 16/36; Hac 22/46; Neml 27/69; Ankebut 29/20; Rûm 30/9 ve 42; Fâtır 35/44; Mümin 40/21 ve 82; Muhammed 47/10.

Buna ilaveten, deneysel bilimlere dayalı yöntemler her ne kadar “ben”i tanımada bize yardımcı olsa da, en fazla inceleyebildikleri şey, nefsin aşağı mertebesi olan bedendir. Buna bağlı olarak en fazla, nebatî ve hayvanî nefse dair yüzeysel bir tanıma sağlarlar. Oysa insanın maddî boyutu, gayri maddî boyutuyla kıyaslandığında, deryaya nispetle damla mesabesindedir.

Aklî yöntem de her ne kadar deneysel yöntemden üstün bir derecede yer alsada, kendine özgü sınırlılıkları vardır. Bu yöntem, sadece insanın **husûlî** ilimlerinde işlevseldir.

İnsan, husûlî ve zihnî meseleler üzerine düşündüğünde, “İnsan ruhu vardır”, “İnsan ruhu düşünür; o hâlde soyuttur”, “Soyut varlık yok olmaz” gibi neticeler çıkarıp haber verir. Bunlar gerçekte âfâkî ayetlerdir; çünkü kavramla ilgilidirler. Kavramlar, düşünen insana üçüncü şahıstan bilgi verir. Mesela insanın zihnindeki “ben” kavramı, temel zatî yükleme (haml-i evvelî) bakımından ve mefhumsal açıdan “ben”dir; fakat genel sûnî yükleme (haml-i şâyî) bakımından ve misdaksal açıdan “o”dur, artık “ben” değildir (“ben”in zihnî bir sûretidir, bizzat kendisi değil); yabancı ve gaipdir.²⁸³

Bu yöntemde, nefsin mahiyeti bir dereceye kadar bilinebilirse de, -gerek nebatî ve hayvanî nefis, gerek kalp ve ruh gibi daha yüksek mertebelerde- nefsin varlıksal hakikatine ulaşmak mümkün değildir. Çünkü eşyanın hakikat ve varlığını tanımak yalnızca ilm-i huzûrî yoluyla mümkündür.

Yukarıda zikredilen bu iki yöntem, yani deneysel ve aklî yöntemler, gerçekte yaratılış âlemini inceleyen **âfâkî** (nesnel) yöntemin kollarıdır. Çünkü her iki yöntemde de nefse, dışsal bir obje gibi davranılır ve nefis, âlemdeki diğer nesnelerin incelendiği tarzda ele alınır. Bu yöntemler her ne kadar insanın cevherî hakikatini tanımada eksik kalsalar da, eğer marifetu’n-nefsin hedefi gözetilirse ve Yüce Allah dikkate alınırsa, kalbin şuhûdî tanınmasına daha iyi zemin hazırlarlar. Bundan dolayı Kur’an-ı Kerim birçok ayette yaratılış âlemini tefekkür etmeye davet etmiş ve Hz. Ali de bu hakikati

²⁸³ Temel yükleme ile genel yükleme arasındaki fark şudur: Her yüklemede daima özne ile yüklemnin ittiadı üzerine hüküm verilir. Bu ittiat, mefhumsal ise yüklemeye temel yükleme, misdaksal ise yüklemeye genel yükleme denir. İlkinde gerçek bir aynılık ve birlik olduğu için zatîdir, ikincisinde ise gerçek bir aynılık ve birlik olmadığı için sûnidir. (Detaylı bilgi için: Şirâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 1, 292-294; Şirâzî, *Mefâtihu'l- Ğayb*, s. 110-111; Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim Şirâzî, “el-Mesâilu'l-Kudsiyye”, *Resâil-u Felsefî*, thk. Seyyid Celaluddin Aştîyanî (Kum: Defter-i Tebliğat-i İslamî, 1387Hş.), s. 229-230.) İnsana dair husûlî ilimde de, mefhum tanımı yapılır, hakiki ben olan misdak tanımı değil. Her ne kadar mefhum tanımı da iyi ve matlup olsa da, hiçbir zaman gerçek nefis marifeti olamaz. Bilakis zihinsel kavramların marifeti ve seyr-i âfâkî olur; seyr-i enfûsî değil. (Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan*, s. 118-119.)

şöyle teyit etmiştir: “*Kalbini tefekkürle uyar ve ayılt.*”²⁸⁴ Çünkü tefekkür, insanın kalbini ikaz eder ve onu kendi Mabuduna yöneltir.

Ne var ki, hakikatte nefsin marifetine vesile olan şey, **enfûsî** (özel) yöntemlerdir. Zira belirtildiği üzere, husûlî ilim ve tefekkür, kavramlar aracılığıyla oluşur ve kendini tanıma hususunda bunun semeresi ve neticesi, halis bir kendini tanıma değildir. Hakiki marifetu’n-nefs, insanın kendi nefsinin **huzûrî** ve **şuhûdî** ilim ve marifetle müşahede etmesidir. O vakit insan, zatının bağımsız bir varlığa bağımlı olduğunu, hatta bizzat bağıın kendisi olduğunu müşahede eder ve bağılı olduğu Allah Teâlâ’yı kapasitesine göre şuhûd edebildiği kadarıyla mutlaka bulur. Gerçekte en üstün kendini tanıma yöntemi, nefsi fitrî olarak tanımaktır, yani kendi varlığını huzûrî ve şuhûdî tarzda tanımaktır.

Nefsin hakikatini tanımada enfûsî yöntemin önemini açıkça gösteren husus şudur: Kendini tanıma, marifet-i huzûrîye, nefis tezkiyesine ve Yüce Allah’a sürekli teveccühe dayanır. Oysa husûlî ilimler, oluşumlarında burhan, kıyas, tümevarım (istikra) vb. araçları kullanmaya muhtaçtır. Bu ilimlerin varlığı ve kıvamı bu öncüllere bağlıdır. İnsan bu öncüllere dikkat ettiği ve gaflet etmediği sürece o husûlî ilim ve marifet bâkî kalır; fakat dikkat ortadan kalktığında ve en ufak bir gaflet meydana geldiğinde, küçük bir şüphe dahi o marifetin dokusunu darmadağın eder.²⁸⁵

Hâlbuki huzûrî ilimlerde durum böyle değildir. Çünkü bu marifetler müşahede ve ayandan ibarettir; herhangi bir öncülün kullanılmasına ihtiyaç duymazlar. Buradan anlaşılmaktadır ki, gerçek marifetu’n-nefs, ancak nefsin seyr-i enfûsî yöntemiyle tam manasıyla tahakkuk bulur.

Sonuç olarak, bilgi türleri ve yöntemleri birbirinden kopuk ve birbirinin arzında ve enleminde değildir. Bunlar, birbirleriyle ayrılmaz bir bağa sahip olup birbirlerinin devamı ve boylamındadır. Kur’an-ı Kerim de zikredilen bu yöntemleri işlemiş ve insanı onların hepsiyle hareket etmeye teşvik etmiştir. Elbette bütün bu yöntemlerden yararlanmak herkesin kudretinde değildir. Fakat sıradan bir insan bile, tecrübe, duyum ve istikradan başlayan ilk adım ile aklî burhana ve naklî delile ulaşabilir. Bu üç yöntemi kullandıktan sonra ise, vahyin varlığına ve onun doğrudan muhatapları olan peygamberlere ve getirdikleri semavî kitaplara kalben imanla, nefis marifetinin en yüce

²⁸⁴ Ebû Cafer Muhammed bin Yakub Koleyî Razî, *el-Usûl mine’l- Kafi* (Tahran: Daru’l- Kutubi’l- İslamiyye, 1407Hk.), c. 2, s. 54.

²⁸⁵ Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 6, s. 252-253; Tabatabaî, *İrfânu’n- Nefs*, s. 9.

yönteminden de istifade edebilir.

Buna göre, insanın hüviyetini ve mahiyetini **teşhis** ve **tefsir** etmede en üstün marifet yöntemi, insanı yaratan Allah'ın kalamını inceleme, yani Kur'anî ve vahyî yöntemidir. Keza Kur'an sayesinde tanınan bu mahiyeti kendi üzerine **tatbik** etmede ise en üstün marifet yöntemi, nefsi fitrî olarak tanımak, yani huzûrî ve şuhûdî yöntemidir.²⁸⁶

1.4.4.2. Marifetu'n-Nefsin Gereği

Daha önce zikredildiği üzere, marifetu'n-nefsin hedefi ve gayesi, âlemlerin Rabb'ini tanımak ve ilahî makama yakınlaşmaktır. Bu sebeple, insanın kendini tanımak için öyle bir yöntem seçmesi gerekir ki, sâliki her daim bu hedefe yöneltsin. Şayet bu yöntemin gereğini tek bir cümle ile özetlemek istersek, şöyle demek gerekir:

“Kendini tanıma, insanın tümüyle Yüce Allah'a teveccüh etmesi ve ondan başkasına yönelmemesi üzerine kuruludur.”

Çünkü kendini tanımanın hedefi, Allah'ın marifeti ve likâullah'tır ve akıl sahibi insan hedefi unutmaz; bilir ki hedefi unutmak yoldan sapmaya sebep olur ve yolunu kaybeden kimse, aslında kendisini kaybetmiştir.²⁸⁷

Bu, Kur'an-ı Kerim'in bize öğrettiği düsturdur:

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ» “Allah'ı unutan, bu yüzden Allah'ın da

onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın.”²⁸⁸ Bu nedenle tekrar tekrar ve ısrarla, Allah'ı çokça anarak zikretmemiz emredilmiştir.²⁸⁹

Kur'an'ın perspektifine göre, insanın kendini unutmasına ve nefsini tanımada başarısız olmasına sebep olan şey, Allah'ı unutmasıdır. Buna karşılık, kendini unutmasına engel olup nefsini tanımaya vesile olan şey, Allah'ın zikridir. İnsan ne kadar çok Allah'ı hatırlayıp zikrederse, kendine dair marifeti de o kadar artar; kendini daha iyi tanıdıkça da özünde fakrını ve Allah ile sürekli bağına daha fazla idrak eder.

²⁸⁶ Marifetu'n-nefsin yöntemleri hakkında daha fazla bilgi için: Cevadî Âmulî, *Tefsir-i İnsan bî İnsan*, s. 105-128.

²⁸⁷ Tabatabaî, *el-Mîzan*, c. 6, s. 243-244; Tabatabaî, *Tarîk-i İrfân*, s. 92.

²⁸⁸ Haşr 59/19.

²⁸⁹ “Ey iman edenler! Allah'ı çokça anıp zikredin.” (Ahzab 33/41); “Rabb'ini öz benliğinde, alçakgönüllülük ve korkuyla, sesini yükseltmeden sabah akşam an ve sakın gafillerden olma.” (Âraf 7/205); “Allah'ı, atalarınızı anışınız gibi hatta daha güçlü bir şekilde anın.” (Bakara 2/200); Bakara 2/152, 198, 203, 239; Âli İmran 3/41, 135, 191; Nisa 4/103, 142; Mâide 5/91; Enfâl, 45; Ra'd 13/28; Kehf 18/24, 28; Tâhâ 20/14, 34, 42, 124; Enbiya 21/42; Şuâra, 227; Ankebut 29/45; Ahzab 33/21; Zuhuruf 43/36; Cuma 62/9, 10; Müzzemmil 73/8; İnsan 76/25 ...

İşte bu yüzden, nefisini tanımak insanın varoluşsal kemalidir.

Bu ayetteki incelik şudur: Allah Teâlâ, “Allah’ı bilmedikleri için kendi nefislerine de cahil olan kimseler gibi olmayın” diye buyurmamış; aksine, “Allah’a karşı nisan ve gafletleri sebebiyle, Allah’ın da onları kendilerinden gafil kıldığı kimseler gibi olmayın” diye buyurmuştur.

Dinî metinlere göre Allah’ı tanımak apaçık ve aşikâr bir meseledir, bir bakıma birincil bedihîyâtandır. O, tüm âlemde hazır ve zahirdir; yalnızca gözleri kapatmamak ve onu görmeyi irade etmek gerekir: “*Her nereye yönelirseniz, vech-i ilahî oradadır.*”²⁹⁰

İmam Hüseyin Arefe duasında şöyle münacatta bulunmuştur: “*Ne zaman gizlendin ki, seni görmek için delil ve burhana ihtiyaç olsun?*”²⁹¹

İmam Ali de ne güzel buyurmuştur: “*Görmediğim bir Rabb’e asla tapınmam.*”²⁹²

Belki de bu sebeple rivayetlerde “ilmu’n-nefs” değil, “marifetu’n-nefs” ifadesi kullanılmıştır. Çünkü daha önce açıklandığı gibi marifet, önceki ilimden sonra gelen bir idrak ve bilginin bilincinde olmaktır ve onun karşıtı cehalet değil, inkârdır. Bu yüzden Kur’an-ı Kerim, Hz. Yusuf’un (a.s.) kardeşleriyle karşılaşmasını şöyle tasvir etmiştir: “*Onun huzuruna çıktılar; Yusuf onları tanıdı, fakat onlar onu (tanıyamayıp) inkâr ettiler.*”²⁹³ Oysa hem Yusuf kardeşlerini biliyordu, hem de kardeşleri Yusuf’u; fakat “marifet”, önceki bilginin yeniden detaylıca idraki, tasdiki ve tatbik edilmesi demektir.

Dolayısıyla Allah’ı tanımanın önündeki engel cehalet değil, **nisan** ve **gaflettir**. Bu nisan ve gaflet de, değersiz dünyevî işlerle meşguliyet sebebiyle oluşur. Zira Allah, hiçbir kimsenin göğsünde iki kalp yaratmamıştır: “*Allah, hiçbir adamın göğsüne iki kalp yerleştirmemiştir.*”²⁹⁴

Özetle, kendini tanımanın şartı ve gereği, kalbin dünyaya ve mâsivâyâ dair her türlü teveccüh ve taalluktan temizlenmesidir. Kalp, yabancıların varlığından boşalmadıkça Allah oraya girmez. Bu nedenle ayet-i kerimede şöyle buyrulmuştur:

«وَاذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبْتَئِلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا» “Öyleyse Rabb’inin adını an ve her şeyden alakanı

²⁹⁰ Bakara 2/115.

²⁹¹ Seyyid Raziyyuddin Ali bin Mûsa bin Tavus Hillî, *İkbalu’l- A’mal* [Tahran: Daru’l- Kutubi’l- İslamiyye, 1367Hş.], s. 349.

²⁹² Koleyî Razî, *el-Usûl mine’l- Kafi*, c. 1, s. 98.

²⁹³ Yusuf 12/58.

²⁹⁴ Ahzab 33/4.

kesip yalnız ona yönel.”²⁹⁵

Allah’tan başkasına teveccühün Allah’a yönelmenin önünde bir engel olduğunu herkes kendi içinde tecrübe edebilir. Dünya işlerine dalmak, insanın kendini unutmasının asıl sebebi olup madde ötesinden gaflete yol açar. Batın ve iç dünyaya doğru hareket ise, zahirden yüz çevirip madde ötesi mânâ âlemine yönelmekle gerçekleşir.

Bu nedenle nefsi tanımaya ve ardından Yüce Allah’ı tanımaya ulaşmanın yegâne yolu, kalbi dünya ve süsünden ve Allah’ı görmeye engel olan tüm perdelerden arındırmaktır.²⁹⁶ Böylece dünyayı terk etmek, şuhûdî marifetin mukaddimesi olur.²⁹⁷ Bu durumda nefsin kendine dair huzûrî marifetine engel olan perdeler ortadan kalkar ve “marifetu’n-nefs” en kâmil şekilde tahakkuk eder.

Tabii bu da, ancak Allah’ın şeriatında emredilenleri yerine getirmek ve yasakladıklarından sakınmakla mümkün olur. İşte bu da “**kulluk**” hakikatidir. Bu yüzden Allah Teâlâ, cinleri ve insanları yaratmasının gayesini “kulluk” olarak belirlemiştir:

«وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» “Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.”²⁹⁸

Elbette, bu kulluk ve ibadet cennet arzusu veya cehennem korkusuyla olmamalıdır. Çünkü böyle bir ibadetin gayesi de nefsanî isteklerin gerçekleşmesidir ve bu durumda Yüce Allah, nefsanî isteklere ulaşmak için bir vasıta hâline getirilmiş olur. Hakiki ibadet, yalnızca Allah azze ve celle için, “**ihlâs**” ile ve başka hiçbir gaye taşımadan yapılan ibadettir; bu ibadetin kaynağı ise Hak Teâlâ’ya duyulan “**muhabbet**”tir.²⁹⁹

Kur’an’ın şahitliğiyle hedefe götüren yol da sadece budur:

«فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» “Her kim Rabb’ine

²⁹⁵ Müzzemmil 73/8.

²⁹⁶ Tabatabaî, *Tarik-i İrfân*, s. 111.

²⁹⁷ Elbette dünyayı terk etmek, inzivaya çekilip tembellik etmek anlamına gelmez. Dünyayı terk etmek ile iktisadi, siyasi, idari ve toplumsal işlerden el çekip boş vermek farklıdır: İlki (zühd ve takvâ yoluyla dünyayı hafife alma) çokça övülür; ikincisi (toplumsal görevlerden kaçış) ise makbul değildir. Kur’an şöyle buyurur: “Bazı kimseler vardır ki, ticaret ve alışveriş onları Allah’ı anmaktan alıkoymaz...” (Nûr 24/37) Kur’an, onların işi gücü bırakıp çalışmadığını söylememekte; bilakis hiçbir alışveriş ve ticaretin onları Allah’ı zikretmekten alıkoymadığını ve dünyaya dalmadıklarını belirtmektedir. Yani onlar çalışırlar, fakat yaptıkları her işte Allah ile beraberdirler ve onu unutmazlar. Örneğin Müminlerin Emiri Ali hayatının sonuna dek kazma kürek sallamış, halkı yönetip hükümetinde ağır resmî görevler üstlenmesine rağmen bu mübarek insan dünyaya karşı şöyle buyurmuştur: “Seni, geri dönüşü olmayan üç talakla boşamışım.” (Mutezili, *Şerh-u Nehcu’l- Belağa*, c. 18, s. 224).

²⁹⁸ Zariyat 51/56.

²⁹⁹ Muhabbet hakkında geniş bilgi için: Erzurumlu, *Mârifetnâme*, s. 429-448.

kavuşmayı umuyorsa, salih amel işlesin ve Rabb'ine ibadette hiç kimseyi ortak koşmasın.”³⁰⁰ Yani bu yolculuğun nihai hedefi olan Allah'a ulaşmayı ümit eden kimsenin salih ameller işlemesi ve Rabb'ine olan ihlâslı ibadetinde hiç kimseyi ve hiçbir şeyi şerik kılmaması gerekir; ne gizli şirk, ne de açık şirk.

Bu konuda ise en güzel örnek, yine Kur'an'ın şahitliğiyle Resûl-i Ekrem'in (s.a.) sîretidir:

«لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا»

“Andolsun ki, sizden Allah'a ve ahiret gününe kavuşmayı uman ve Allah'ı çokça zikredenler için, Allah'ın Resûlü'nde güzel bir örnek vardır.”³⁰¹

Dolayısıyla bu muhabbetin gerçekleşmesi için, Hz. Resûl'e (s.a.) ittibâ şarttır:

«قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» “De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız, bana tâbi olun ki Allah da sizi sevsin.”³⁰²

Hz. Ali kendi münacatlarında bunu çok güzel beyan buyurmuştur:

“İlahî! Ben sana, Cehennem'inden korktuğum için veya Cennet'ini arzuladığım için ibadet etmedim; bilakis seni ibadete layık buldum, işte bu yüzden sana ibadet ettim.”³⁰³ “İlahî! Benim Rabb'im olman, övünç olarak bana yeter ve senin kulun olmam izzet olarak bana yeter. Sen tam da istediğim ve sevdiğim gibisin, öyleyse beni de istediğin ve sevdiğin gibi eyle.”³⁰⁴

Cafer bin Muhammed Sâdık da ibadetin üç kısım olduğunu şöyle açıklamıştır:

“İbadet edenler üç gruptur: Bir grup Allah'a korkudan ibadet eder, bu kölelerin ibadetidir. Bir grup Allah'a sevap kazanmak için ibadet eder, bu tüccarların ibadetidir. Bir grup da Allah'a muhabbetle ibadet eder, bu ise hürlerin ibadetidir ve en üstün ibadet budur.”³⁰⁵

Şeyhu'r-reis İbn Sîna'ya göre de gerçek ârif, kendi batınını mâsivâyâ yönelmekten alıkoyan, tümüyle Allah'ın kudsî makamına yönelip hak nurunun sürekli tecellisine odaklanan kimsedir. Böyle bir kimsenin ibadeti, ârif olmayanların ibadeti

³⁰⁰ Kehf 18/110.

³⁰¹ Ahzab 33/21.

³⁰² Âli İmran 3/31.

³⁰³ Allame Hasan bin Yusuf Hillî, *Nehcu'l- Hak ve Keşfu's- Sıdk* (Beyrut: Daru'l- Kitabi'l- Lubnanî, 1982), s. 248; İhsâî, *'Awâliyyu'l- Leâli'l- Azîziyye*, c. 2, s. 11; Meclisî, *Biharu'l- Envar*, c. 41, s. 14 ve c. 67, s. 186.

³⁰⁴ Mutezilî, *Şerh-u Nehcu'l- Belağa*, c. 20, s. 255; Şeyh Ebû Cafer Muhammed bin Ali Sadûk, *Kitabu'l- Hisâl* (Kum: Muessesetu'n- Neşri'l- İslamî li Câmiati'l- Muderrisin, 1403Hk.), c. 2, s. 420.

³⁰⁵ Koleyî Razî, *el-Usûl mine'l- Kafî*, c. 2, s. 84. Aynı mazmun -muhabbet yerine şükür olarak- Hz. Ali'den de nakledilmiştir. Mutezilî, *Şerh-u Nehcu'l- Belağa*, c. 19, s. 68; Temîmî Âmidî, *Gururu'l- Hikem ve Dureru'l- Kilem (Tasnifli)*, s. 198.

gibi bir alışveriş değil; korku veya ümit için de değildir. Onun ibadeti, ibadetin Hakk’a izafe edilen şerefli bir nispet olmasından ötürüdür. Yani Hak Teâlâ zatı itibarıyla ibadet edilmeye lâyıktır.³⁰⁶

Sonuç olarak, hakiki, şuhûdî ve huzûrî marifetu’n-nefs yoluna girip o yolda seyredebilmenin yegâne şartı, gereği ve mukaddimesi, Allah-u Teâlâ’ya tam bir yöneliş, onun daimi zikri, mâsivâyı terk etmek, peygamberine ittibâ ve muhabbet kaynaklı ihlâs ile ibadettir.

1.4.4.3. Marifetu’n-Nefsin Aracı ve Azığı

Nefsin enfûsî yolculuğu da, tıpkı diğer seferlerde olduğu gibi, yol azığına ve bineğe (araca) ihtiyaç duyar; bunlar olmadan hedefe ulaşmak imkânsızdır. İlahî vahyin rehberliğine göre ise, yol azığı “**takvâ**”dır:

«تَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى» “Azık edinin; şüphesiz en hayırlı azık takvâdır.”³⁰⁷

Takvâ; kendini koruma, kendini dizginleme, öz-denetim, sakınma, perhiz ve Allah’a isyandan çekinme anlamına gelir.³⁰⁸ Bu, hem kendini tanıma yolculuğu boyunca tam bir gıda ve azık, hem de yeminli düşman ve yol kesici olan Şeytan’a karşı güçlü bir kalkan ve etkili bir silahtır.

Takvâ aynı zamanda, sâliki daha kolay, daha hızlı ve daha emin bir şekilde hedefe ulaştıran uygun bir binek ve araçtır:

«أَلَا وَ إِنَّ التَّقْوَى مَطَايَا ذُلٌّ» “Bilin ki takvâ, binicisine tâbi olan uysal bir binektir.”³⁰⁹

Yolcu, muhtaç olduğu bu araç sayesinde yolu daha iyi katedip kolayca maksadına ulaşır. Çünkü binekle yol almak, yaya yürümekten daha kolay, daha hızlı ve daha güvenilirdir. Zira yaya giden hem çok zorluk çeker hem de hedefe hiç ulaşamayabilir.

Bununla birlikte, İslamî kaynaklar ve rivayetlerde sabır, adalet, hakkaniyet, itidal gibi birçok ahlakî nitelik de “binek” diye adlandırılmıştır.³¹⁰ Bunun sebebi, her azığın ve her bineğin yolcuyla her kemale ve güzelliğe ulaştıramamasıdır. Çünkü Allah’ın güzel isimleri (esmâ-i hüsnâ) çoktur; onlara ulaşma yolları da çeşitlidir. Dolayısıyla her

³⁰⁶ İbn Sîna, *el-İşârat ve’t- Tenbîhat*, c. 1, s. 440-444 (9. nemat, 2. 3. ve 5. fasıl).

³⁰⁷ Bakara 2/197.

³⁰⁸ Süleyman Uludağ, “Takvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/c. 39, s. 484.

³⁰⁹ Mutezilî, *Şerh-u Nehcu’l- Belağa*, c. 1, s. 272 (16. hutbe).

³¹⁰ Temîmî Âmidî, *Ğureru’l- Hikem ve Dureru’l- Kilem (Tasnifli)*, s. 69, 283, 340 ve 353.

azık ve her binek, her bir isme götürmez. Bununla birlikte, bütün bu nitelikler sonuçta takvânın alt dallarıdır.

Mesela, en üstün ibadetlerden sayılan gece ibadeti ve teheccüd namazı da, “binek” olarak anılmıştır:

«إِنَّ الْوُصُولَ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ سَفَرٌ لَا يَدْرَكَ إِلَّا بِامْتِطَاءِ اللَّيْلِ» “Allah azze ve celle’ye ulaşmak bir yolculuktur; bu yolculuk, geceyi bineğe dönüştürmeden derk edilemez ve sonuç vermez.”³¹¹ Hatta bizzat Kur’an-ı Kerim dahi “binek” diye nitelendirilmiştir:

«(جَعَلَ اللَّهُ الْقُرْآنَ) مَطِيَّةً لِمَنْ أَعْمَلَهُ» “Allah, Kur’an’ı kendisiyle amel eden kimse için binek kılmıştır.”³¹²

Bu rivayetlerden anlaşıldığı üzere, insanî faziletlerin her türü hem yol azığı hem de binek ve araç olabilir. Bunun izahı şöyledir: Takvânın ilk mertebeleri yol azığıdır; insanın üstün gayreti ve çabasıyla güçlenen üst mertebeleri ise bineğe dönüşür. Takvânın bereketi ve hayırlı sonuçlarının çokluğu, onun hem azık hem de binek diye anılmasına yol açar. Bazen “azık” yönü, bazen “binek” yönü, bazen de her ikisi eşit şekilde öne çıkabilir. Takvâ üzerinde bu derece farklı yönlerden yapılan vurguların nedeni, iç körlüğü gidermektir. Çünkü takvâ, kalbin körlüğünü tedavi eder; yani takvâ en iyi ilaçtır aynı zamanda:

«فَإِنَّ تَقْوَى اللَّهِ دَوَاءٌ دَاءِ قُلُوبِكُمْ وَبَصَرٌ عَمَى أَفْئِدَتِكُمْ وَشِفَاءٌ مَرَضِ أَجْسَادِكُمْ وَصَلَاةٌ فَسَادِ صُدُورِكُمْ وَطَهْرٌ دَنَسِ أَنْفُسِكُمْ وَجَلَاءٌ غِشَاءِ أَبْصَارِكُمْ وَأَمْنٌ فَزَعِ جَائَشِكُمْ وَضِيَاءٌ سَوَادِ ظُلْمَتِكُمْ» “Şüphesiz Allah’ın takvâsı, kalplerinizin derdine deva, gönüllerinizin körlüğüne basiret, bedenlerinizin hastalıklarına şifa, göğüslerinizin fesadına ıslah, nefislerinizin kirine temizlik, gözlerinizin perdesine parlaklık, ruhsal korkularınıza emniyet ve cehalet karanlığınızı aydınlıktır.”³¹³

Neticede, binek olarak isimlendirilen bütün bu unsurlar, özellikle de hem azık hem ilaç hem koruyucu hem silah hem de binek olan takvâ, insanın iç dünyasında yer alan nefsanî boyutlardandır ve dereceleri vardır.³¹⁴

³¹¹ Meclisî, *Biharu’l- Envar*, c. 75, s. 380.

³¹² Mutezilî, *Şerh-u Nehcu’l- Belağa*, c. 10, s. 199 (191. hutbe; başka nüshalarda 198. hutbe); Meclisî, *Biharu’l- Envar*, c. 89, s. 22.

³¹³ Mutezilî, *Şerh-u Nehcu’l- Belağa*, c. 10, s. 188 (191. hutbe; başka nüshalarda 198. hutbe).

³¹⁴ Bu hususta daha geniş okumalar için: Cevadî Âmulî, *Tesnîm Tefsir-i Kur’an-i Kerîm*, c. 24, s. 84-87.

2. BÖLÜM: MARİFETU’N-NEFSİN HAKİKATİ ve MERTEBELERİ

İnsanoğlu, çok eskiden beri -hatta ilk insanlardan itibaren- sözlerinde “ben”, “kendim”, “nefsim”, “özüm” ve benzeri lafızları kullanmış ve şüphesiz bu kelimelerle dış âlemdeki birtakım hakikatlere işaret etmiştir. Ancak onlar genelde avam tabakasına mensup olduklarından ve daha çok bedensel ve cismânî ihtiyaçlarıyla meşgul olduklarından, sürekli maddî ve dünyevî ihtiyaçlarını gidermeyle uğraşmaları, bu kelimelerin gerçek anlamlarından gaflet etmelerine ve bir an olsun kendilerine dönüp bu lafızların manaları üzerinde daha fazla derinleşerek dikkat etmelerine engel olmuştur. Hatta çoğu kez bu kelimelerin gösterdiği ve delalet ettiği şeyin yalnızca maddî beden yahut beden bir parçası (mesela yürek, beyin, nefes, damarlarda dolaşan kan, nutfe vb.) olduğunu sanmışlardır. Bu zan sebebiyle de, insanın ruh ve bedenden müteşekkil iki şeyden ibaret olduğu hükmüne varmışlardır.³¹⁵

Ne var ki, insanoğlunun bilgisi arttıkça ve insan varlığının cevherini tanıma konusundaki araştırmaları derinleştikçe, “ben” lafzının işaret ettiği o hakikat ve cevherin, bu görüşlerin çok üstünde bir şey olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Çünkü o hakikat, maddî cisimlerin aksine, bölünüp parçalanmaya elverişli değildir, belirli bir mekân veya zamana hasredilemez ve maddî hükümlere tâbi olan bu cismânî heyetten apayrı bir şeydir. Nitekim bazen beden bir organı kesilse dahi, “ben”in delalet ettiği o şeyden hiçbir eksilme meydana gelmez. Kimi zaman da insan bedeninden habersiz olsa bile, kendi özünden gafil olmaz.³¹⁶

Her hâlükârda, insanlar maddî arzulardan ve dünyevî işlerden uzaklaştıkça, insan varlığının hakikatini, madde âleminin ötesinde bir varlık olarak daha derin ve doğru bir şekilde tanımışlardır. Buna karşılık, maddî istekler ve dünyevî temayüller içinde boğuldukça da, nefis ve insan varlığının cevherini düşük dünyevî şeylerde ve maddî bedende aramışlardır.

Bu bölümde peşinde olduğumuz şey, insanın varlıksal hakikatinin açık ve ayrıntılı bir biçimde açıklanmasıdır. Önceki konularda buna kısmen işaret edildi, ayrıca onun tanınmasının imkânı, zarureti ve önemi, yine tanımanın hedefi, yolu ve yöntemi beyan edildi. Dolayısıyla bu bölümün asıl sorusu şudur: Ondan “ben” veya “kendi” gibi

³¹⁵ Tabatabaî, *İrfânu’n- Nefs*, s. 16.

³¹⁶ Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 6, s. 262-264.

lafızlarla söz ettiğimiz insan varlığının hakikati nedir?

Şayet insanın tek boyutlu olduğu ve bedenden başka bir şey olmadığı düşünülürse, bu durumda “ben/kendi” denildiğinde bu beden kastedilmiş olacaktır. Fakat eğer insan birden fazla boyuta sahipse, o zaman “kendi”den maksat ne olabilir? Kur’an-ı Kerim’de ve felsefî ile irfanî eserlerde zikredilen “nefis”, “ruh”, “kalp” ve “akıl” gibi kavramlar acaba hepsi insan varlığının hakikatine mi işaret etmektedir? Acaba bunlar eş anlamlı olup aralarında hiçbir fark yok mudur, yoksa her biri insan varlığının farklı bir boyutuna mı delalet etmektedir?

Her ne kadar bu bölümde nefsin varlığını ispatlamak yahut nefsin mücerretliği, nefis ile beden arasındaki ilişki vb. meselelerin peşinde değilssek de -ki bunların tamamı mufassal felsefî eserlerde mevcuttur- yine de belirsiz bir nokta kalmaması için onlara kısaca ve tarihî bir seyir içinde değineceğiz. Ancak bu bölümdeki asıl hedefimiz nefis, ruh, kalp ve akıl kavramlarını, bunların mertebelerini ve aralarındaki muhtemel fark ve ortaklıkları açık bir şekilde beyan etmektir. Filozofların ve hekimlerin bu kavramlara dair görüşleri arasında çokça ihtilaf bulunduğunu ve pek çok görüş ve kuramda bu kavramların farklılıklarının net olmadığını göz önünde bulundurarak, tekrardan “*her şeyi açıklayan*”³¹⁷ insan kılavuzu Kur’an-ı Kerim’i merkeze alarak insan varlığının hakikatine işaret eden bu kavramlar arasındaki nispet ve irtibatı açıklığa kavuşturmaya çalışacağız. Ayrıca İslami metinlerdeki rivayetler ve nuranî sözlerden de istimdat ederek bu bölümün sonunda, insanın varlıksal boyutunun nispeten açık bir tasvirini sunmayı hedeflemekteyiz.

³¹⁷ Nahl 16/89.

2.1. TARİHSEL SEYRİNDE NEFİS BİLİMİ

Felsefe sahasında “ilmu’n-nefs” ile ilgili konular arasında, filozofların diğer meselelerden daha fazla dikkatini çekmiş olan hususlar; nefsin mahiyeti, soyutluğu, hudûsu ve bekâsı olmuştur. Araştırmacıların çalışmaları sonucunda bu alanda farklı görüş ve nazariyeler ortaya çıkmıştır.

Burada, tartışmanın dağılmasını önlemek ve sözün uzamasından kaçınmak için, farklı görüşlerin tenkit ve tahliline girmek yerine, tartışmayı tarihsel bir seyir içinde ele alacak; bu sahada tanınmış filozofların ve hikmet sahiplerinin görüş ve düşünceleriyle sınırlı tutup özetle, nefsin varlığı, mücerretliği, hudûsu ve bekâsı gibi ilmu’n-nefsin en önemli meselelerine işaret edeceğiz; bu sayede söz konusu hususlar, sonraki konulara bir giriş mahiyetinde olacak. Böylece, Allah’ın yardımıyla, müteakip bahislerde kendini tanıma ile ilgili meseleleri ayrıntılı bir şekilde ele alacak ve konuların derinliklerine doğru kademeli bir şekilde ilerleyeceğiz.

2.1.1. BATI FELSEFESİNDE NEFİS İLE İLGİLİ MESELELER:

İnsan, varlık sahnesine adım attığı andan itibaren, sürekli teemmül ve tefekkür neticesinde, varoluşsal tabiatının **hayatın**, **hareketin** ve **düşüncenin** kaynağı olan asil bir cevher olduğunu idrak etmiştir. Bu teemmülün sonucunda, Antik Yunan ve Batı dünyasının birçok hikmet sahibi ve filozofu, nefsin yahut ruhun varlığına inanmış ve onun meydana gelişi, mahiyeti, eserleri ve maddî bedenle olan ilişkisi hakkında farklı görüş ve inançlar ortaya koymuşlardır.

Bu bağlamda iki büyük Yunan filozofu Platon ve Aristoteles’in düşünceleri felsefe üzerinde diğerlerinden daha çok etki bırakmıştır. Platon, nefsi başka bir âleme ait ve bedenden önce var olan bir şey olarak görmüştür. Ona göre ruh, ezeli ve ebedî, soyut bir cevherdir; bedenden önce var olmuş, beden hazır hâle geldiğinde kendi mertebesinden “tenezzül” ederek o bedene “taalluk” etmiş ve bedenin yok oluşundan sonra da varlığını sürdürmeye devam etmektedir.³¹⁸

³¹⁸ Platon, “Timaios”, çev. Furkan Akderin, *Platon Bütün Yapıtları* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), s. 43; Platon, “Phaidon”, çev. Furkan Akderin, *Platon Bütün Yapıtları*, ed. Ahmet Cevizci (İstanbul: Say

Platon hikmetinin bu mirası, nefsin mücerretliği meselesinde asırlarca insanlar için yalnızca ilmî ve felsefî bereketlerin kaynağı değil, aynı zamanda hayatlarının ve saadetlerinin de yol haritası olmuştu. Ancak o dönemde, avam halktan bilginlere kadar insanlar için bu görüş şaşırtıcıydı; zira ruh ile madde arasındaki ayrım o günün insanının zihnine henüz nüfuz etmemişti. Bu sebeple, her şeyin başlangıcını maddî unsurlarla açıklıyorlardı. Bildiğimiz üzere, çok geçmeden bu teori, öğrencisi Aristoteles tarafından sarsılmıştır.

Aristoteles, Platon ve seleflerinin daha ziyade “ikilik” cihetine (düalizm) ve ruhsal şeylerle bedensel şeylerin birbirinden farklı oluşuna dikkat ettiklerini, fakat “birlik” tarafına (monizm) ve ruh ile beden arasındaki bağılılığına ilgi göstermediklerini fark etti. O, ruh ve beden arasındaki ilişkiyi yüzeysel görmenin ve bunu kuş ile kafes veya binici ile binek arasındaki ilişkiye benzetmenin doğru olmadığını, mutlaka daha derin ve tabîî bir bağ bulunduğunu savundu. Aristoteles, ruh ve beden ilişkisinin, kendisinin ortaya koyduğu sûret ve madde ilişkisi türünden olduğunu beyan etti. Şu farkla ki, akıl yetisi soyut olduğundan, bu sûret, maddede değil maddeyle birlikte olan bir sûrettir. Dolayısıyla nefis hâdis ve sonradan olup başlangıçta salt istidattır ve onda önceden herhangi bir bilgi bulunmaz; bütün bilgilerini ve malumatını bu dünyada kuvveden fiile çıkarır.³¹⁹

Aristoteles’in bu teorisi, onun meşhur iki temel ilkesi olan “**madde ve sûret**” ile “**kevn ve fesad**” üzerine kurulmuştu. Bu teori, her ne kadar önceki teoriye nispetle üstünlüklere sahip olsa da, nefsi bilme sahasında yine de bazı belirsizlikler ve problemler barındırıyordu.³²⁰ Bu yüzden, ilim ve felsefe dünyasında başka adımların atılıp bu muammanın çözülmesi veya en azından meselenin makul ve makbul bir formda sunulması gerekliydi.

Fransız filozof Rene Descartes, ruh ve beden ikiliği hakkında özel bir görüş ileri sürdü; sonradan araştırmacıların fikirleri hep bu görüşü reddetme, kabul etme veya düzeltme yönünde yoğunlaştı. O, nefsin veya ruhun düşünce ve bilince sahip olduğunu,

Yayınları, 2015), s. 23, 55-57; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 2, s. 364-371; Zamanî, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, c. 1, s. 71-75.

³¹⁹ Aristoteles, “Ruh Üzerine”, çev. Zeki Özcan, *Aristoteles*, ed. Kaan H. Ökten (İstanbul: Say Yayınları - Alfa Yayınları, 2007), s. 191; Copleston, *Tarih-i Felsefe*, c. 1, s. 373-376.

³²⁰ Örneğin, madde ve suretin doğal ilişkisinin net olmaması problemi, oluş ve yok oluş meselesi ve bu teoride ruh ile beden arasındaki özsel ve mahiyetsel birlik nedeniyle ruhun bâkî ve ölümsüz olduğunun inkârına yol açması gibi problemler...

fakat boyutunun bulunmadığını; bedenın ise boyut ve uzama sahip olduğunu fakat düşüncesinin olmadığını dayanak göstererek, nefis ve bedenın iki ayrı şey olduklarını savundu.³²¹

Gerçekte Descartes'ın bu konudaki görüşü, bir bakıma Platon'un ikilik anlayışına geri dönüş niteliğindeydi. Diğer yandan, onun teorisi ruh ve beden arasındaki ilgi ve bağı net olarak açıklamak bakımından, Eflatun'un teorisi kadar eksik kalmıştır.³²² Bu yüzden, Descartes'tan sonra düşünürlerin çabaları bu ikisinin ilişkisini keşfetmeye yönelmiştir.

Felsefe tarihine biraz aşına olan herkes, modern filozofların ruhsal ve bedensel şeyler arasındaki ilişkiyi bulmak için ne kadar çaba sarf ettiklerini, ne kadar çok farklı ekollerin doğduğunu, çeşitli nazariyelerin ortaya çıktığını ve ne kadar uç noktalara varıldığını bilir.³²³ Hatta öyle ki bir grup, psikolojik tezahürleri ve nefsanî olayları maddenin bileşimlerinin normal ve doğal özelliğı saymış ve ruh ile beden arasındaki her türlü ikiliğı inkâr etmiştir. Bazıları ise beden ve maddeyi gerçek dışı ve yalnızca ruhun bir temsili olarak saymış ve bu şekilde ruh ile beden arasındaki ikiliğı ortadan kaldırdıklarını sanmışlardır. Bir grup da bu çabalardan yorulmuş, bu konulardaki araştırmanın insan gücünün sınırlarını aştığını düşünmüştür.

Gerçek şu ki, yaşam ve canlı varlıkların özellikleri hakkında yapılan kıymetli araştırmalar, “**hayat gücü**”nün maddî olmayan bir hakikat olduğunu tamamen açıklığa kavuşturmuştur. Birçok bilim insanı bu hakikati idrak etmiş, araştırmalarında böylesi bir gücün asaletine işaret etmişlerdir. Onlar, “hayat gücü” veya “yaşama kuvveti”nin doğanın akışı içinde maddeye ilave edilen bir kuvvet olduğunu ve yaşamın eserlerinin bu güçten kaynaklandığını, yalnızca maddenin parçalarının birleşmesi ve çözülmesinden kaynaklanmadığını dile getirmişlerdir. Maddenin bu parçaları, yaşam eserlerinin ortaya çıkmasının gerekli şartıdır, ancak yeterli şartı değildir.

“Hayat gücü”nün aslını inkâr eden ve açıkça, canlı tabiatın mekanik bir bakış

³²¹ Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, s. 54-55, 82-83.

³²² Elbette bu iki düşünce arasında temel bir farklılık vardır: Her ne kadar Platon ruh ile bedenın ayrılığına inansa da, Platon'un düşüncesine göre hakikat ruhtur ve o da ideâlar âleminde; beden gölge rolünde olup gölge gerçek değil, mecazdır. Oysa Descartes'ın nazarında bunlar, kendine özel niteliklere sahip iki ayrı hakikattir. Ruhun niteliğı düşünce, bedenın niteliğı uzamdır. Bu nedenle Descartes için ruh ve bedenın karşılıklı ilişkisi sorununun çözümü, Platon'a kıyasla daha zordur.

³²³ Örneğin, modern çağda bu meseleler o kadar önem kazanmıştı ki Immanuel Kant, bu konularla ilgili teorilerinde belirgin çelişkiler ve dağınıklık olmasına rağmen, olağanüstü düşünsel gücüyle, 1798 yılında bu konuları üniversitede bağımsız bir ders olarak “İnsanbilim” veya “Psikoloji” adı altında öğretmişti.

açısıyla incelenmesi gerektiğini ileri sürenler, şayet “hayat gücü” asıl ise, çevreye ve çevresel etkenlere bağlı olmaması, her ortamda aynı olması, çevresel faktörlerden etkilenmemesi, bedenın fiziksel ve kimyasal faaliyetlerine bağlı olmaması gerektiğini düşünmüşlerdir. Oysa ilmî gözlemler bunların tamamının aksini ispatlamaktadır ve “hayat gücünün aslı” teorisi modern bilimsel araştırmalarda tamamen teyit edilmiştir.

Hatta insanın psikolojik boyutlarını inceleyenler bile, insanın hayatının aslına ulaşmak amacı gütmenden ve araştırmalarının doğurduğu felsefî sonuçların farkında olmadan, yine aynı sonuca ulaşmışlardır.³²⁴

Her hâlükârda, “hayat gücü”nün asaleti meselesi, metafizik bir boyut taşımaktadır. Eğer hayat, maddenin bir eseri ve özelliği olsaydı, hiçbir metafizik yönü olmazdı. “Hayat gücünün aslı” teorisine göre madde, özünde hayat ve canlılıktan yoksundur. Hayat ve canlılık, ancak maddede bir istidat ortaya çıktığında yaratılır ve ihsan edilir. Başka bir ifadeyle, madde, kendi tekâmülî ve evrimsel hareketi içerisinde canlı hâle gelir, kendisinde evvelce bulunmayan bir kemale erişir ve bunun sonucu olarak, daha önce sahip olmadığı özel eser ve faaliyetlere sahip olur.³²⁵

Bu teoriye göre insanın ve diğer canlıların varlığı, yalnızca onların maddî bedenleriyle sınırlı değildir. Bilakis, insanın maddî olmayan ve metafizik bir boyutu da vardır. Bu gayri maddî boyut, varoluşunun ilk anından itibaren maddî bedenle sıkı ve karmaşık bir ilişki içerisinde. Ancak açıkça görüldüğü üzere, bu teori sadece ruhun ve hayat gücünün asaletini, nefsin soyutluğunu ve bedenle gayrılığını ispatlamaktadır. Fakat esas mesele olan, soyut ruh ile somut beden arasındaki ilişkinin tasviri meselesi, hâlâ çözülmeden yerinde durmaktadır. İşte bu tasvirdeki problem, birçok bilim insanının “hayat gücünün aslı”na inanmamasına sebep olmuştur. Ancak bu büyük problem, İslam felsefesinde en güzel biçimiyle çözülmektedir.

³²⁴ Ünlü psikolog Sigmund Freud, araştırma, deney ve gözlemlerinde, insanın yüzeysel ve olağan bilinç düzeyinin çok ötesinde gizli bir bilinç sistemine ulaşmıştır. Freud, kompleks ve sorunlardan kaynaklanan ruhsal rahatsızlıkların bir tür özgünlüğünün olduğunu ve bunun hastalıklara yol açabileceğini fark etmiş, dolayısıyla hastanın tedavisinde bu kompleksleri ruhsal yoldan açmak gerektiğini, böylece bazen fiziksel rahatsızlıkların da giderilebileceğini belirtmiştir... Elbette psikolojik ve hatta bazı fiziksel hastalıkların ruhsal yoldan tedavisi yeni bir keşif değildir; Muhammed bin Zekeriya Râzî ve İbn Sîna gibi tabipler bunu fiilen uygulamışlardır. Ancak günümüzde bu disiplinin kapsamı olağanüstü biçimde genişlemiş ve insanın hayatının asaletini, özellikle de insanın soyut boyutunun asaletini tamamen doğrulamıştır. (Mutahharî, “Makâlat-i Felsefî”, c. 13, s. 38-40).

³²⁵ Mezkûr teoriye dair daha fazla açıklama için: Mutahharî, “Makâlat-i Felsefî” (Asalet-i Ruh ile Kur’an ve Mesele-i Hayat makaleleri).

2.1.2. İSLAM FELSEFESİNDE NEFİS İLE İLGİLİ MESELELER

İslam âlimleri -ister kelimcılar, ister ârifler, ister filozoflar yahut müfessirler olsun- İslam'ın değerli öğretileri ve yüce dinimizde “kendini tanıma” meselesine özellikle Allah Teâlâ'yı tanıma, ahiret ve mead konusunda verilen önem sebebiyle, nefsi tanımaya büyük bir ilgi ve ihtimam göstermişlerdir. Bu bağlamda, Müslüman hekim ve filozoflar da kendi paylarına kıymetli eserler ortaya koymuşlardır.

Elbette, Yunan felsefesinin İslam filozoflarının eserleri üzerindeki etkisini göz ardı etmek kolay değildir. Yunan felsefesinin Arapçaya tercüme edildiği dönemde, aynı zamanda Aristoteles'in “*De Anima*” (*Peri Psyches / Ruh Üzerine*) adlı eseri de Arapçaya çevrilmişti. İslam filozofları bu kitaptan örnek almış ve aynı doğrultuda ilmu'n-nefs sahasında kitaplar telif etmişlerdir.

Ancak bu, İslam filozoflarının ilmu'n-nefte yeni ve özgün teoriler ortaya koymadıkları anlamına gelmez. Aksine, nefisle ilgili bazı meselelerde getirdikleri yeni ve orijinal delil ve burhanlarla Batı filozoflarını dahi etkilemişlerdir. Örneğin, İbn Sîna'nın nefsin cevher oluşu ve tecerrüdü hakkında ileri sürdüğü burhanlar Descartes'ı kendisine hayran bırakmıştır. Gerçekte Müslüman filozoflar, her nerede Yunan filozoflarının -özellikle Aristoteles'in- görüşlerini kendi inançlarına aykırı görmüşlerse, orada tashih ve ıslah yoluna gitmişlerdir. Örneğin, Aristoteles nefsin bekâsına inanmazken, İbn Sîna ve diğer İslam filozofları, nefsin soyutluğu ve beden sonrası bekâsı üzerine pek çok delil ortaya koymuşlardır.³²⁶

Her hâlükârda, Şeyhu'r-reis İbn Sîna, nefis meselesinde kendisinden önceki filozoflar gibi Aristoteles'e tâbi olmakla birlikte, Farabî'nin nefis sûreti kavramında yaptığı tasarruflara benzer biçimde, Aristoteles'in tarifini tashih ve tadil etmiş, öyle ki İbn Sîna'nın nefsin mücerredliği ve ruhânîliği konusundaki teorisi, Platon'un görüşlerine yaklaşmıştır.

Elbette İbn Sîna ve diğer Müslüman filozoflar, nefsi bedenden mücerret kabul etmekle birlikte, daima onun bedene taallukunu dikkate alarak incelemişlerdir. Bundan dolayı, nefis cisim olmamakla birlikte, onun bedene taalluku ve bağılılığı sebebiyle yahut başka bir deyişle, “cisim, nefis sahibi olması bakımından” nefis meselesini

³²⁶ Tayyibniyâ, *Yek Kadem Ta Hüda*, s. 17-18.

felsefenin “*Tabiyyat*” bölümünde ele almışlardır.³²⁷ Nihayetinde Molla Sadrâ Şirâzî, ilmu’n-nefste bir inkılap gerçekleştirmiştir.

Molla Sadreddin Şirâzî, felsefeyi taksim etmede yeni bir yol seçmiş ve seleflerinin aksine, felsefesini şu dört bölümde sunmuştur: *Umûr-u âimme*, *Tabiyyat*, *İlahiyat* ve *İlmu’n-nefs*. Ayrıca, tasavvufî terminolojiden faydalanarak her bir bölümü bir “sefer” olarak adlandırmıştır. Böylece, “*el-Hikmetu’l- Muteâliye fî’l- Esfâri’l- Akliyyeti’l- Erbaa*” adlı eserinin son bölümünü yani dördüncü seferi, nefis bahislerine tahsis etmiştir.

Bu seferde, nefsin mebdei yani ilk ortaya çıkışından urûcî seyrinde kazanabileceği yetkinliklere ve seyrinin sonu olan mead âlemine kadar konular ele alınmıştır.³²⁸ Önceki âlimlerin eserlerinde ise bu konular farklı bölümlere dağılmıştı; öyle ki nefis, Tabiyyatta; mead, İlahiyatta; nefsin yetkinlikleri ise Ahlâk ilminde ve kısmen de İlahiyatta tartışılıyordu. Fakat Molla Sadrâ, bağımsız bir bölüm ihdas ederek bu meselelerin tamamını bir araya toplamıştır.

Molla Sadrâ’nın ilmu’n-nefste yaptığı değişiklik ve yenilikler, sadece dış şekil ve meseleleri ele alış tarzıyla sınırlı değildi. O, felsefede ortaya koyduğu “**cevherî hareket**” ve “**varlık mertebelerinde teşkîk**” gibi yeni ilkelerle ilmu’n-nefs konularında büyük yankı uyandırmış ve nihayetinde nefsin meydana gelişi ve bekâsı konusunda büsbütün yeni bir teori ortaya koymayı başarmıştır. Bu teoriyi, o zamana kadar nefis hakkında ortaya atılmış en kâmil teori olarak nitelemek mümkündür.

Bu noktada, nefsin meydana gelişi (hudûsu) ve bekâsı hakkında felsefe ehlinin görüş ve nazariyelerine icmâlen değinmek, meselenin daha iyi tasavvuru ve idraki için gerekli görünmektedir.

³²⁷ Elbette Şeyh-i İsrâk Sühreverdî, nurlar hiyerarşisindeki kendine has düzeni ve tertibi sebebiyle nefsi, felsefenin “*İlahiyat*” bölümünde ele almıştır. Ancak nefis ile ilgili bazı meseleler, felsefesinin farklı bölümlerinde dağınık şekilde yer almıştır. (Veysi Abdulaziz, *Sühreverdî’de Nefs ve İdrak* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), s. 26-27.)

³²⁸ Nefis konularını işlediği diğer bir eserinin adını da bu sebeple “*el-Mebde ve’l- Mead*” koymuştur.

2.1.2.1. Nefsin Hudûsu-Kıdemi ve Bekâsı-Fenâsı Hakkındaki Görüşler

Nefsin hudûsu yahut kadîmliği ve bekâsı yahut fenâsı konusunda hikmet sahipleri ve felsefe ehlinin görüşleri arasında, önemine binaen toplamda altı yaklaşım zikredilebilir:

1. Ruhsal kıdem ve ruhsal bekâ teorisi:

Bu, Platoncu okulun görüşüdür. Onlara göre nefis veya ruh, soyut, ezeli (kadîm) ve ebedî (bâkî) bir varlıktır. Bedenle ilişki kurmadan önce daha yüce bir âlemde (soyutlar ve ideâlar âleminde) mevcut olup bedenın yaratılmasından sonra tenezzül ederek cismânî bedene taalluk etmiştir. Nefis ile beden arasında hiçbir türden uyum yoktur ve nefsin kemali, beden kafesinden kurtulup geldiği âleme dönmesindedir.³²⁹

2. Tenasüh teorisi:

Bazı sapkın ekoller ve mezhepler ile tahrif olmuş bazı dinlerin düşüncesi olan bu reenkarnasyon teorisine göre nefis hiçbir zaman bedenden ayrılmamış ve bağımsız olmamıştır. Onun daima görevi bedeni idare etmektir, mahiyeti ve özelliği ise bedene bağılılık ve taalluktur. Ancak nefis sürekli aynı bedenle ilişkide değildir; aksine daima bir bedenden diğerine intikal eder ve böylece cismânî olarak bekâsını sürdürür. Dolayısıyla nefis, ezeli ve ebedî olabilir; fakat farklı bedenlerde. Bu bedenler bazen kendi türüne ve yapısına uygun, bazen de genel olarak insan ve hayvan tüm bedenler olabilir.

Bu görüşün bir yorumunda nefis, tümüyle maddî olup cismânî olarak ezeli ve ebedîdir; ezelden ebede kadar sürekli bedenlenip bir cisimden başka bir cisme suret değiştirir (**cisimsel kıdem ve cisimsel bekâ**).

Bir diğer yorumda ise nefis, ruhânî olarak ezeli ama cismânî olarak bâkîdir; yani bedenlere girmeden önce de ruhânî olarak var idi, fakat bedenlerle bir olup sürekli beden değiştirdiğinde aslını kaybetmiştir (**ruhsal kıdem ve cisimsel bekâ**).

Başka bir yorumda ise nefis, başlangıçta yani ilk insanî bedeniyle var olduğunda ruhânî ve tertemiz bir varlık olup bedene girdiğinde hayvanî, nebatî ve cemâdî sıfatlarla nitelenmiş, böylece tedricî bir düşüş sürecine (seyr-i nuzûlî) girmiştir. İnsan bedeninin fenâsından sonra da hayvan, bitki veya hatta cansız cisimlerde yaşamını devam ettirir

³²⁹ Teori hakkında: Platon, "Phaidon", s. 23; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. 2, s. 364-371; Nefsin kıdeminin reddi için: Şirâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 8, s. 330-342 ve 374 (4. sefer, 7. bab, 2. ve 3. fasıl).

(ruhsal hudûs ve cisimsel bekâ).³³⁰

3. Ruhsal hudûs ve ruhsal bekâ teorisi:

Bu, bazı Batılı filozofların ve -İbn Sîna ile Şeyh-i İsrâk da dâhil- Molla Sadrâ'dan önceki Müslüman filozofların çoğunun görüşüdür. Onlara göre yaratılış âleminde sürekli anlık değişim ve “kevn-u feshad” söz konusudur. Buna istinaden nefis, ilk yaratılışında cisimsel olamaz; çünkü somut beden kademeli olarak soyut nefse dönüşmesi mümkün değildir ve böyle bir değişim bir defada da gerçekleşmemiştir. Dolayısıyla nefis, bedenden ayrı ve farklı bir ruhânî varlıktır ancak bedenle birlikte yaratılmış ve ona taalluk etmiştir. Buna göre ruh yahut nefis, ezeli olmayıp maddî beden yaratılışıyla birlikte metafizik âlemden ona üflenince var olan soyut bir hakikattir. Bedenin fenâsından sonra da ondan ayrılır ve ruhânî olarak bekâsını sürdürür.³³¹

4. Latif cisim teorisi:

Bu, bazı ilahiyatçılar ve kelamcılarının görüşüdür. Onlar, Allah'tan başka varlıklar için “mücerret” tabirini -ve “kadîm” tabirini- kullanmaktan çekinirler; yani Allah dışındaki tüm varlıkların cisim yahut cismânî olduğunu savunurlar. Elbette açıkladıkları şekliyle latif cisim, normal kesif cismin hükümlerine ve eserlerine sahip olmayıp aslında mücerret bir hakikate denk düşmektedir. Onlar nefsin veya ruhun bedendeki varlığını, gülün içindeki gül suyuna benzetirler. Dolayısıyla nefis, kendi özel kanunlarına tâbi bir cism-i latiftir. Bu görüşe göre ölüm, bedende sereyan ve cereyan

³³⁰ Tenasüh türleri için: Molla Hadî bin Mehdi Sebzevarî, *Şerhu'l- Manzûme (Dershayi Şerh-i Manzûme)*, thk. çev. Ayetullah Seyyid Razî Şirâzî (Tahran: İntişarat-i Hikmet, 1429Hk.), c. 2, s. 1929-1937 (4. maksat, 6. feride, 142. gürer); Tenasühün reddi için: Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim Şirâzî, *eş-Şevâhidü'r- Rubûbiyye fi'l- Menâhici's- Sulûkiyye*, thk. Molla Hadî bin Mehdi Sebzevarî - Seyyid Celaluddin Aştîyanî (Kum: İntişarat-i Bustan-i Kitâb, 1388Hş.), s. 318-323 (3. meşhed, 2. şahid, 9. ve 10. işrâk).

³³¹ Molla Sadrâ öncesi, gündemde olan tek şey, Aristoteles'in ortaya koyduğu âlemdaki “kevn ve feshad” teorisiydi. Bu teoriye göre maddî nesnelerde ve cisimlerde değişimler bir defada, önceki formun anlık yok olup yeni formun aynı anda vücut bulması ve bu oluş yok oluşun sürekli tekrarlanması şeklinde gerçekleşmektedir, tedricî olarak ve bizzat cevherin hareketiyle değil. Buna karşılık “cevherdeki tedricî hareket” teorisi, Molla Sadrâ'nın buluşlarından ve şaheserlerindendir. Ondan önce tedricî hareketin sadece arazlarda vuku bulduğu kabul ediliyordu ve cevherde evrimin ve tedricî dönüşümün değil, devrimin ve birden değişimin oluştuğuna inanılıyordu. Bu sebeple önceki filozoflar bir varlığın tözsel hareket ve evrimsel süreci temelinde tedricî olarak her an yenilenip yeni bir varlık kazanabileceğini düşünemiyorlardı. (Kevn-Feshad teorisi hakkında: Aristoteles, “Oluş ve Bozuluş Üzerine”, çev. Celal Gürbüz, *Aristoteles*, ed. Kaan H. Ökten (İstanbul: Say Yayınları - Ara Yayınları, 2007), s. 161-180. Bu görüşe dair detaylı bilgi için: Hüseyin bin Abdullah İbn Sîna, “Risâletun fi'n- Nefs ve Bekâiha ve Meâdiha”, *Resâilu İbn Sîna*, thk. Hilmi Ziya Olgun (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953), c. 2, s. 109-153; Dr. Veysi Abdulaziz, *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), s. 130-138. Bu görüşe dair eleştiriler için: Şirâzî, *el-Hikmetü'l- Muteâliye*, c. 8, s. 343-347 (4. sefer, 7. bab, 3. fasıl).)

hâlinde olan bu latif cismin fenâsına ve yok olup gitmesine sebep olur.³³² Ahirette ise Allah onu yeniden diriltecektir.³³³

5. Cisimsel hudûs ve cisimsel bekâ teorisi:

Materyalistler ve birçok tabiat bilimcinin görüşüne göre insan, evrimsel gelişim süreciyle birlikte beyni faaliyete geçen evrimleşmiş canlı bir varlıktır. Sinir sistemi ve beyin anatomisine özgü hücreler aracılığıyla düşünme, analiz, akletme gibi hassas işlevleri gerçekleştirir. Hâliyle insanda, “nefis” adında soyut ve maddî bedenden ayrı, cismânî olmayan bir gerçeklik asla yoktur. Dolayısıyla nefis, bedendeki maddî varlık ve tabiî akıştan ibarettir ve bekâsı cisimsel olduğundan beden fenasıyla fânî olup onunla birlikte yıpranır ve yok olur.³³⁴

Görünüşe göre Aristoteles de -her ne kadar görüşlerinde belirsizlikler bulunsa ve Müslümanların zannettiğinin aksine- bir bakıma bu görüşteydi. Çünkü o, nefsin menşeyini maddî kabul etmiş; nefsi, beden hudûsuyla birlikte hâdis olan, diğer tabiî sûretler gibi bedenle zatî ve özsel birlik içinde bulunan bir sûret olarak görmüş, nefsi bedenden ayrılmaz saymış ve beden sonrası nefsin istiklalini ve bekâsını kabul etmemiştir. Kısaca, nefsi mücerret bir varlık olarak görmemiştir.³³⁵

6. Cisimsel hudûs ve ruhsal bekâ teorisi:

Bu görüş, Molla Sadrâ ve onun *Hikmet-i Muteâliye* mektebinin mensuplarına

³³² Belki de onların latif cisimden kastı, insanın tabiî nefsi ve ruh-i buhârîdir ki, onun ölümü beden ölümüyle birdir; yoksa insanın nefsi-i nâtıkası değildir.

³³³ Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed Farabî, *Fusûsu'l- Hikem*, thk. Muhammed Takî Esterâbadî - Muhammed Takî Danişpejuh (Tahran: İntişarat-i Danişgah-i Tahran, 1358Hş.), s. 299; Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed Gazâlî, “Ravzatu't- Tâlibîn ve 'Umdatü's- Sâlikîn”, *Mecmûatu Resâili'l- İmami'l- Gazâlî* (Beyrut: Daru'l- Fikr, 1416Hk.), s. 113 (6. Bab: Nefis, Ruh, Kalb ve Akıl); Seyyid Celaluddin Aştîyanî, *Şerh ber Zadü'l- Musafîr (Molla Sadrâ)* (Kum: Defter-i Tebliğat-i İslamî, 1381Hş.), s. 31.

³³⁴ Burada Materyalizm düşüncesi ile Spiritüalizm düşüncesi karşı karşıya gelmektedir.

³³⁵ Felsefe tarihi açısından Aristoteles'in görüşü net değildir. Müslümanlar, “*Theologia*”yı Aristoteles'in eseri zannettikleri ve o kitapta nefis bâkî kabul edildiği için doğal olarak Aristoteles'in nefsin bekâsına dair görüşünü Platon'unkine eşdeğer saymışlar ve bu yönüyle Aristoteles'in nefis üzerine yazdığı “*De Anima*” adlı eserindeki belirsizliğe dikkat etmemişlerdi. Ancak şimdi *Theologia*'nın Aristoteles'e ait olmadığı ortaya çıktığından, doğal olarak soru hâlâ geçerlidir: Aristoteles nefsin soyut ve bâkî oluşuna inanmış mıydı? Aristoteles'in kitaplarının şarihleri de bu konuda şaşkıncı ve birbirinden farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Themistius nefsin ve ruhun bâkî oluşuna inanırken, Afrodisyaslı İskender fânî oluşuna inanıyordu. Müslümanların telakkisi, Aristoteles'in nefsin tecerrüdüne inandığı üzerineydi. Bu yüzden Aristoteles'in “*De Anima*” kitabında nefsin bölünmezliğine dair gördükleri işaretten kapsamlı ve dallı budaklı bir delil çıkarmıştılar. Ancak gerçekte, Müslümanlar arasında aklî suretlerin bölünmezliği yoluyla nefsin tecerrüdünü ilk olarak açıkça ispatlayan kişi, “*Fusûsu'l- Hikem*” adlı eserinde Farabî olmuştur. Bu delili güncel biçimde sunup detaylandıran ve olasılıkları tartışıp reddeden kişi ise İbn Sîna olmuştur. (Mutahharî, “Makâlat-i Felsefî”, c. 13, s. 148-150.)

aittir. Bu görüşün özeti şudur: Nefis, ilk oluşumunda maddî bir varlıktır. Maddî bedenin varlığında gerçekleşen cevherî hareket ve tedricî dönüşümlerle sürekli tekâmül eder ve nihayet aklî soyutluk merhalesine ulaşır. Ama aklî soyutluka varıncaya kadar cismânî bir varlıktır.³³⁶

Bu nazariye, Molla Sadrâ'nın iki temel felsefî keşfine dayanır ki, bunlar da onun özgün buluşlarıdır: “**cevherî hareket**”³³⁷ ve “**vücutta teşkîk**”³³⁸.

Varlık meselelerindeki inkılâbın kahramanı olan Sadru'l-Muteellihîn, kurmuş olduğu yeni ve güçlü ilkelerden şu neticeyi çıkardı: Eğer madde ve sûreti varsaymak gerekiyorsa, bu varsayım ancak hareket-i cevherî yoluyla olmalıdır, başka bir yolla olamaz. Cismânî türlerin meydana gelişi ve tekvini, kevn ve fesad yasasına değil, cevherî hareket yasasına dayanmaktadır. Nefis de kendi payına bu hareket yasasının ürünüdür. Nefsin tekvinî başlangıcı cismânî maddedir. Madde, bağrında metafizikle uyumlu ve o seviyeye çıkabilecek bir varlığı yetiştirme potansiyeline sahiptir. Esasen tabiat ile tabiat ötesi arasında bir duvar mevcut değildir. Dolayısıyla, maddî bir varlığın, kendi terakki ve tekâmül merhalelerinde, gayri maddî bir varlığa dönüşmemesi için hiçbir engel yoktur. Bundan ötürü nefsin tekvinî başlangıcı ve bedenle ilişkisinin türüne dair Platoncu düşünce hiçbir şekilde doğru değildir; Aristocu düşünce de böyledir. Çünkü beden ile ruh arasındaki ilgi ve alaka onların tasavvurundan daha üstündür; bilakis bu alaka, bir şeyin tam ve kâmil derecesi ile o şeyin zayıf ve eksik derecesi arasındaki bağımlılık türündendir.³³⁹

Nefis ve beden meselesinde, iki ayrı hakikat mevzubahis değildir. Molla Sadrâ'dan önce her kim “nefsin menşei ilk heyûlâdır”³⁴⁰ derse materyalist sayılırdı; ama o gelip şöyle dedi: İnsan, en dip heyûlâ mertebesinde aklî tecerrüt ve ondan da öte mertebelere kadar tek bir hakikattir; fakat materyalist sayılmadı. Çünkü mesele temelden farklı olup esasi görüş ayrılığına dayanıyordu. *Hikmet-i Muteâliye*'nin temelleri zemininde, madde düzeyinden tam soyutluğa kadar insan denen tek bir varlık vardır ve bunlar arasında hiçbir karşıtlık yoktur. Çünkü bunların tümü varlığın

³³⁶ Şîrâzî, *eş-Şevâhid*, s. 309-314 (3. meşhed, 2. şahid, 6. ve 7. işrâk).

³³⁷ Şîrâzî, *eş-Şevâhid*, s. 209 (1. meşhed, 4. şahid, 8. işrâk).

³³⁸ Şîrâzî, *eş-Şevâhid*, s. 138 ve 240 (1. meşhed, 1. şahid, 7. işrâk ve 5. şahid, 7. işrâk); Şîrâzî, *el-Hikmetu'l-Muteâliye*, c. 1, s. 35-44 ve 427 (1. sefer, 1. meslek, 1. merhale, 1. menhec, 2. ve 5. fasıl ve 3. merhale, 5. fasıl).

³³⁹ Mutahharî, “Makâlat-i Felsefî”, c. 13, s. 34-35.

³⁴⁰ **Heyûlâ-yı ûlâ**, cisimlerin duyularla algılanamayan ilk maddesi, sureti kabul eden maddesi ve suretle birleşmeksizin fiilen gerçekleşmeyen mutlak kuvve ve potansiyeli demektir.

mertebelerinden ve taksimlerinden olup, mahiyetin kısımları değildir. Bu yüzden eğer bu bağlamda “Nefis, bedenin en tatlı meyvesidir” denilirse, mübalağa edilmiş olmaz.

Filozoflar arasında yalnızca Sadru’l-Muteellihîn Şirâzî, nefis ile beden arasındaki mesafeyi bu derece azaltabilmiş ve bu çatışma problemini öyle bir çözmüştür ki, hem nefis ile bedenin ikiliği (düalizm), hem de birliği (monizm) ile telif edilebilir olmuştur. Ona göre insanın hakikati, heyûlâî mertebeden tam tecerrüt mertebesine kadar tek bir şeydir; yolcu birdir, ancak menzilden menzile geçer ve her menzilde yeni bir elbise giyer; bu da “eski elbiseyi çıkarıp yeni elbise giyme” değil, “elbise üstüne elbise giyme” şeklindedir.³⁴¹

Sadrâ felsefesinde madde, kendi cevhersel dönüşümlerinde tedricen ve kesintisiz şekilde kemale doğru ilerler, nihayet tecerrüt vahasına ulaşır. Maddî ile mücerret arasında bir duvar çekilmemiştir, bir sınır konmamıştır. Bu süreç, noksandan kemale doğru pekişen sürekli bir akıştır; kopuk ve kesintili değildir. Bu, kesip bağlama yahut çıkarıp giyinme türünden değil, sürekli artıp şiddetlenme, mütemadiyen tekâmül ve devamlı telebbüs (giyinme) türündendir.³⁴²

Bu bakış açısına göre insan, “cismânî hudûs”tan “ruhânî bekâ”ya kadar sınırsız bir hakikattir. Önceki ve sonraki mertebeler ancak zihinde ayrıştırılabilir; gerçekte ise sürekli şiddeti artan uzanımlı, kademeli ve akıcı tek bir hakikat vardır ve her kademesine bir isim vazedilmiştir. Önceki hareketin nerede bittiği ve yeni hareketin nerede başladığı konusunda bir sınır çizmek mümkün değildir. Aksine, çokluk ve kesret zihnî itibardandır.³⁴³

Bu yüzden, bu görüşte nefsin tecerrüdü hissî (duyusal), hayalî (imgesel) ve aklî (düşünsel) olmak üzere üç aşamada ispat edilmiş olmakla kalmaz; aynı zamanda nefis için, aklî tecerrüdün fevkinde bir makam da kabul edilir. Bu ise ancak “varlığın tedricî ve artımlı cevherî hareketi” temeliyle ispat edilebilir. Yani nefis için belli bir makam ve belirlenmiş bir derece yoktur; her mertebede çeşitli makam ve dereceleri vardır, öyle ki bir nihayet öngörülemez. İnsan nefisine dair görüş farklılıklarının esas sebebi de buradan kaynaklanmaktadır. Açıktır ki muayyen bir mahiyeti olmayan, varlığı da daima

³⁴¹ Rıza Ekberiyân - Sîma Muhammedpûr Dehkurdî, “Tecerrud-i Nefs”, *Pejuhişhayi Felsefî-Kelamî, Fasılname-i İlmi-Pejuhi Danışgah-i Kum* 9/34. sayı (1386Hş.), 65-88; Dilek Çetin, *Molla Sadrâ’da Nefs Felsefesi* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), s. 38.

³⁴² Mutahharî, “Makâlat-i Felsefî”, c. 13, s. 125.

³⁴³ Ekberiyân - Muhammedpûr Dehkurdî, “Tecerrud-i Nefs”, 65-88.

dönüşüm, gelişim ve sürekli oluş hâlinde olan böyle bir varlığın hakikatini bilmek pek müşküldür. Bu hususta Sadru'l-Muteellihîn şöyle buyurmuştur:

“Bil ki bu mesele yolca çok zarif, derinlikçe çok uzaktır. Bundan dolayı önceki filozoflar bu bapta ihtilafa düşmüşlerdir. Zira insan nefsi, diğer tabîî, nefsanî ve aklî varlıklar gibi değildir; onların hepsi muayyen bir makama sahiptirler. İnsan nefsi ise hüviyetinde belirli bir makama ve varlığında belirli bir dereceye sahip değildir. Bilakis çeşitli makam ve derecelere sahiptir. Onun önceki ve sonraki yaratılışları vardır. Her makam ve âlemde başka bir sureti vardır. Böyle olanın hakikatini idrak etmek zordur ve hüviyetini anlamak müşküldür...”

Cumhur, bu aslı fark etmedikleri için nefsin hâlleri, hudûsu, bekâsı, tecerrüdü ve taalluku hakkında şaşkınlık içinde kalmışlardır. Kimisi soyut oluşunu inkâr etmiş, kimisi beden sonrası bekâsını reddetmiş, kimisi de ruhların tenasühüne hükmetmiştir. İlimde derinleşenler ise -ki onlar nazar ve burhanı, keşif ve vicdanla cemedenerlerdir- onların yanında nefis, pek çok şe'n ve evrelere sahiptir. Basît oluşuyla birlikte bazı varoluşları vardır: Bir kısmı tabiat öncesinde (tam illetindeki küllî varlığı sebebiyle), bir kısmı tabiatla birlikte, bir kısmı da tabiat sonrasındadır.”³⁴⁴

Bu görüşe göre nefis için bir had ve sınır yoktur; “Arşu'r-Rahman” mertebesine bile yükselebilir. Allame Hasanzâde Âmulî de bu hususta şöyle buyurmuştur:

“Nefis için herhangi bir sınır yoktur. Bilgisi arttıkça, genişliği ve kudreti artar ve daha yüce mertebelere yükselmek için istidat kazanır, en yüksek derecelere çıkmaya hazırlanır. Subhânallah! İnsanın şanı ne büyüktür!”³⁴⁵

Buna göre insan, heyûlâî mertebeden aklî tecerrüt ve onun da ötesine mertebeleri bulunan tek bir varlıksal hakikattir; beden o hakikatin **zahiri**, nefis ise **batını**dır. Yani beden, nefsin aşağı mertebesi; nefis, bedenın yüce mertebesidir. Bu ikisine birlikte “insan” adı verilir:

“Nefis, evreler içinde tedricen gelişen, hissî, hayalî ve aklî derecelerde dönüşümler geçiren bir hakikattir. Her nefis, bedene ilk taalluku ve hudûsundan tecerrüdünün, âkiliyet ve mâkuliyetinin en uç mertebelerine kadar tek bir şeydir, tek bir cevherdir; hepsi insanın türsel mahiyetinin altında vâkidir.”³⁴⁶

Bu nefis yahut beden, oluşumunun başlangıcında salt istidat ve potansiyeldir ve hiçbir kemal ile muttasıf değildir:

“Nefis, tekvînin başlangıcında ilk heyûlâ gibidir; her türlü sûret yetkinliğinden ve hissî, hayalî, aklî sûretten aridir... Bildin ki o, başlangıçta ‘hiçlik’ten ibarettir. İlahî sahifede buyurulduğu üzere: ‘Gerçekten insanın üzerinden öyle bir zaman geçti ki, o anılmaya değer bir şey bile değildi.’³⁴⁷ Gittikçe pekişip tam yetkinleştğinde ise ‘faal akıl’a dönüşür.’³⁴⁸

³⁴⁴ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 8, s. 343-346.

³⁴⁵ Ayetullah Hasan Hasanzâde Âmulî, *el-Hucecu'l- Bâliğa 'alâ Tecerrudi'n- Nefsi'n- Natika* (Kum: Muesseseyi Bustan-i Kitab, 1381Hş.), s. 270.

³⁴⁶ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 8, s. 344.

³⁴⁷ İnsan 76/1.

³⁴⁸ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 8, s. 328-329.

Dolayısıyla *Hikmet-i Muteâliye*'de nefis, bedenin bu dünyadaki en tatlı meyvesi ve semeresidir; öte yandan bu dünyevî beden de nefsin mükemmel bir heykelidir. Uhrevî beden ise nefsin ahiretteki en tatlı semeresi olabilir. Zira ahiretteki beden, bu nefsin oradaki heykelidir ki, onun ilim ve ameliyle şekillenir. Bunlar arasında illiyet-maluliyet ilişkisi vardır. Nitekim bu nefis, ilahî ilmin hazineleri olan melekût âleminde de birlik sıfatıyla ve tümel olarak mevcuttur ve aralarında (melekût âlemindeki küllî nefis ile mülk âlemindeki cüz'î nefis arasında) yine illiyet-maluliyet ilişkisi vardır:

“Nefis, bedene taalluktan önce bir tür varlığa, taalluk ile başka bir varlığa, taalluktan sonra ise başka bir tür varlığa sahiptir. Ama bu üç varoluş arasında tam bir ayrılık yoktur; zira aralarında illiyet ve maluliyet vardır.”³⁴⁹

Sözün özü nefis, ilk oluşumu ve bedendeki tasarrufu bakımından cisimsel, bekâsı ve aklî melekesi bakımından ise ruhsaldır ve Molla Sadrâ'nın bu “**cismânî hudûs ve ruhânî bekâ**” ilkesiyle beyan ettikleri, gerçekte Kur'an ayetlerinin birer tercümesidir:

«وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ

ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا

ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ

“Andolsun biz insanı çamurdan

süzülmüş bir özden yarattık. Sonra onu sağlam bir yerde nutfе (damlacık) kıldık. Sonra nutfeyi dönüştürerek ‘alak (pıhtı/zigot) olarak yarattık. Ardından ‘alakı mudğа (embriyo) olarak yarattık. Mudğadan da kemikleri yarattık ve kemikleri de etle kapladık (cenin). Sonra onu bambaşka bir yaratılışta inşa ettik. Yaratıcıların en güzeli olan Allah ne yücedir! Sonra şüphesiz siz, bu sürecin ardından da kesinlikle ölecek olanlarsınız. Sonra kuşkusuz siz, kıyamet günü yeniden diriltileceksiniz.”³⁵⁰

Kur'an-ı Kerim, insanın yaratılışını ve varlık tekâmüllerini madde ve tabiat zemini üzerinde ele almakta ve buyurmaktadır ki, insan bu maddî tabiattan aşama aşama yaratılmıştır ve özünde tedricî, artımlı ve yoğun bir hareket sonucunda öyle bir mertebeye ulaşmıştır ki, nefsin bedenle irtibatlı olarak yaratılış keyfiyetinin ve karşılıklı ilişkilerinin tüm sırları orada gizlidir: “Sonra onu bambaşka bir yaratılışta inşa ettik.”

³⁴⁹ Şirâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 8, s. 378.

³⁵⁰ Müminûn 23/12-16. Bu yaratılış merhaleleri Hac 22/5; Mümin 40/67 ve Kıyame 75/37-40. ayetlerde de benzer şekillerde beyan edilmiştir.

Bu mertebeyi de “*başka bir yaratılış*” ifadesiyle örtülü biçimde zikrederek, belki de bir tür tefekkür ve teemmüle davet etmektedir. Zira yaratılışın bu evresi, gerçekten de tefekküre ve üzerinde düşünölmeye değerdir. Ayetin devamı ise konunun önemini iki kat artırmaktadır; öyle ki Allah, bu mahlûku yaratmasından dolayı kendi zatını tebrik etmektedir: “*Yaratıcı’ların en güzeli olan Allah ne yücedir!*”

Sonra Kur’an, bedenın ölümünden bahsetmekte: “*Şüphesiz siz, bundan sonra öleceksiniz*” ve ardından kıyamet ve insanın ebedî hayatına işaret etmektedir: “*Sonra şüphesiz siz, kıyamet günü diriltileceksiniz.*” Bu iki ayetle, belki de nefsin ruhsal bekâsına işaret etmektedir.³⁵¹

Bu ayetlerin yanı sıra, insan nefsinin hudûsunun cismânî oluşunu en çok güçlendiren şey, nefsin bedene olan ilgisinin sebebini cevaplayabilmesidir: Nefis, kemale âşıktır. Eksikliklerini gidermek ve daha yüce makamlara ulaşmak, yalnızca bedenın tedbirıyla mümkündür:

“Bedenın tedbirine yönelik bu tabîî şevk, nefsin kendi kemaline âşık olması sebebiyledir; böylece bu cevherî eksikliği, özsel soyut varlığının kemaliyle kendisinden giderilebilir.”³⁵²

Aslında nefis bedenden ayrı ve ondan başka bir şey değildir; daha dakik bir ifadeyle nefis, bedenın kendisidir fakat bedenın daha kâmil ve tecerrüde daha yakın bir mertebesi ve soyutlaşmış hâlidir. Nefis mücerrettir; ama nefis, nefis olduğu sürece varlığı taallukî ve ilişiktir:

“Nefsi bedene muhtaç kılan şey, onun taallukî ve bağımlı varlığı, nefsanî yönü, bedendeki tasarrufu ve onunla tekemmülüdür. Bu varlık tarzı, nefsin zatî özelliğidir; bedenın hudûsu ile hâdis olur ve aynı şekilde bedenın butlânı ile de iptal olur. Yani nefis, nefis olarak bedenî tabiata sahip olma cihetiyle yok olur. Ama gayesine yönelmiş cevherî tekâmülleri cihetiyle özsel olarak başka bir varlık tarzına dönüşür...”

Heyhat! Nefis, nefis olduğu müddetçe onun zatî olarak taallukî ve ilişik bir varlığı vardır. Bu zatî varlığında bedene muhtaçtır, bazı hissî ve tabîî kuvveleri itibarıyla bedenle kâimdir, ona bir tür taallukla bağlıdır. Özetle, nefsin bedendeki tasarrufu zatî bir tasarruftur; bu, nefsin zatındandır ve onun varoluş tarzıdır.”³⁵³

Nefsin “ruhsal kıdem” ve “ruhsal hudûs” teorilerine yöneltilen en güçlü itiraz, nefis ile beden arasındaki ilgi ve bağın nedenini cevaplayamamaları ve ikisi arasındaki

³⁵¹ Cevherî hareket içerisinde ölümün konumu hakkında ayrıntılı bilgi için: Hamdi Onay vd., “Molla Sadra Felsefesinde Ölümün Mahiyeti ve Ruhun Tekâmülü”, *Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi* 9 (2024), s. 32-56. Nefsin hudûsu ve bekâsı hususunda ise detaylı bilgi için: Çetin, *Molla Sadra’da Nefs Felsefesi*, s. 57-62, 95-107.

³⁵² Şîrâzî, *el-Hikmetu’l- Muteâliye*, c. 8, s. 365.

³⁵³ Şîrâzî, *el-Hikmetu’l- Muteâliye*, c. 8, s. 375-376.

irtibatı açıklayamamalarıdır. Yani, maddenin tabiatıyla pek de bir benzerliği ve uyumu bulunmayan soyut bir varlık nasıl olur da bedenle böylesine sıkı, hatta bir tür ittihat ve yekparelik ifade eden bir ilişkiye sahip olur?

Molla Sadrâ'ya göre nefis ve beden, mertebe ve makam bakımından farklı olmalarına rağmen, her ikisi de aynı varlıkla mevcut olmuşlardır. Nefis kendi varlığında her ne kadar kâmil hâle gelse, beden o ölçüde latifleşir ve nefse olan irtibatı daha da kuvvetlenir. O, nefis ile beden arasındaki bağı, **zorunlu** ve **zatî** bir ilişki olarak görmekte ve nefsin bedene önceliğini de zamansal değil, zatî bir öncelik olarak kabul etmektedir. Gerçekte insanda bir nefis ve bir beden yoktur; bilakis nefis bedenin yüce mertebesi, beden ise nefsin aşağı mertebesidir.³⁵⁴

Bununla birlikte, Molla Sadrâ ve takipçilerinin karşı karşıya kaldığı zorluklardan biri, birtakım rivayetlerdir ki, bu rivayetlerde ruhların bedenlerden önce yaratıldıkları ifade edilmektedir. Molla Sadrâ da bizzat bu hadislerden birkaçına işaret etmiş, onların zahirî anlamının Platon'un görüşünü teyit ettiğini kabul ederek, aklî ve felsefî temelleriyle uyumlu başka bir anlam önermeye çalışmıştır:

“Bilmiş ol ki, bazı eski filozoflardan, mesela Platon’dan nakledilen görüş, insan nefislerinin kadîm olduğu yönündedir. Bu görüşü meşhur hadis de teyit etmektedir: *‘Âdem henüz su ve çamur (merhalesi) arasındayken ben nebi idim.*”³⁵⁵ Yine Resûlullah’ın (s.a.) şu hadisi de buna delildir: *‘Ruhlar, tıpkı askerler gibi sınıflandırılmıştır; aralarında tanışıklık olanlar (bu dünyada da) ülfet eder, yakınlaşır, tanışıklığı olmayanlar ise ihtilaf eder, uyumsuz olur.*”³⁵⁶ Belki de kastedilen, insan nefislerinin bu dünyadaki cüz’î taayyünleriyle bedenlerden önce var olmaları değildir; zira böyle olsaydı zikredilen imkânsızlıklar ortaya çıkar ve kuvvelerinin fiiliyat bulmalarının iptal olması gerekirdi. Çünkü nefis, nefis olduğu sürece ancak bedenın tedbirine bağılı bir sûrettir ve kuvve ve algılarının bir kısmı hayvanî, bir kısmı nebatîdir. Bilakis kastedilen, onların mücerret ve mufârik aklî sûretler düzeyinde, Allah’ın ilminde, yani Platon ve ondan öncekilerin ispat ettiği ilahî misaller âleminde başka bir varlık tarzına sahip olmalarıdır. Dolayısıyla insan nev’inden kâmil nefislerin varlık evreleri vardır: Bir kısmı tabiatıta, bir kısmı tabiat öncesinde, bir kısmı da tabiat sonrasında bulunur. Bu da Hikmet-i Muteâliye’de derinleşenlerin bildiği üzere cevherde şiddet ve zayıflık mertebelerinin (teşkîk) sabit olmasına, maddî cevherlerde artımlı hareketin meydana gelmesine ve esaslar (mebadî) ile maksatların tahkikine dayanır. Zira her şeyin nihayeti onun başlangıcıdır.”³⁵⁷

Bu rivayetlerden, ruhların bu dünyadan önceki bir âlemde var oldukları ve aralarında belli ilişkilerin cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Bu ise, Molla Sadrâ’nın

³⁵⁴ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 9, s. 98.

³⁵⁵ İhsâî, *'Awâliyyu'l- Leâli'l- Azîziyye*, c. 4, s. 121; Meclisî, *Biharu'l- Envar*, c. 18, s. 278.

³⁵⁶ Buhârî, *Sahihu'l- Buhârî*, c. 3, s. 1213 (Enbiya, 3. bab, H:3158); İhsâî, *'Awâliyyu'l- Leâli'l- Azîziyye*, c. 1, s. 288; Meclisî, *Biharu'l- Envar*, c. 58, s. 63, 78.

³⁵⁷ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c.8, s. 331-332.

nefislerin bedenlerden sonra meydana geldiği yönündeki görüşüyle zahiren bağdaşmamaktadır. Fakat Molla Sadrâ'ya göre bu rivayetler nefsin bedene zamanca önceliğini göstermemektedir. Kast olunan, nefislerin bu dünyada var oldukları şekilleriyle, yani ferdî çoklukla ve her bireyin diğerinden bağımsız bir taayyünle, bedenlerden önce de mevcut olmaları değildir. Çünkü eğer rivayetlerin ilk anlamına bağlı kalınırsa, mecburen aklen muhal bazı sonuçlarını da kabul etmek gerekir ki, bu doğru değildir.

Molla Sadrâ, aklî imkânsızlıklardan sakınmak için bu rivayetlerin farklı bir manaya hamledilmesini gerekli görmektedir. Ona göre insan nefsi, varlıkta türlü tarzlara ve evrelere sahiptir. Dünyadaki bedene bağlı ve taayyün bulmuş nefis, Allah'ın ilminde mevcut olan yüce hakikatin ince bir yansımasıdır. Yani ulvî ve aklî hakikat, tenezzül ve hubût neticesinde bu dünyevî nefis suretinde zuhur etmiştir. Aynı şekilde bütün mahlûkat da bu dünyadaki varoluşlarından önce akıllar âleminde bir oluşa, sonrasında ise başka bir oluşa sahiptir.³⁵⁸

Kur'an-ı Kerim de bu konuda şöyle buyurmaktadır: *“Hiçbir şey yoktur ki hazineleri bizim yanımızda olmasın ve onu ancak belirli bir ölçüyle indiririz.”*³⁵⁹

“Bilakis, ruhların cesetlerden önce oluşundan maksat, onların aklî varoluşlarının, kazâî evrelerinin ve semavî yüce varlıklarının, şehadetten önce gayb sırlarının mekânında, kaderin rahminden önce kazânın sulbünde, ‘halk (yaratılış) âleminde önce emir âleminde mevcut olmalarıdır. Çünkü onların varlık mertebeleri ve oluş neş’etleri vardır: Bir kısmı tabiat öncesinde -ilahî inayet, esmâ, kazâ, kader ve semâvî âlemde-, bir kısmı da tabiat sonrasında -kabir, berzah, ba’s, haşir, mahşer, cennet ve cehennem neş’etlerinde- bulunur.”³⁶⁰

O hâlde, bu rivayetlerde kastedilen, nefislerin bedenlere taalluk bulmadan önce, mufârîkât ve mutlak soyutlar âleminde **toplu** bir varlık tarzına sahip olmalarıdır; tıpkı her malulün, illetinin mertebesinde hazır bulunması gibi.³⁶¹

Bununla birlikte, Molla Sadrâ bizzat itiraf etmektedir ki, bu rivayetlerin zahirî manası onun teorisiyle bir şekilde tezat içerisindedir. Ayrıca, başka rivayetler de vardır ki, ruhların bedenlerden önce yaratıldığını açıkça vurgulamaktadır. Örneğin:

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْأَرْوَاحَ قَبْلَ الْأَجْسَادِ بِالْفِيْءِ عَامٍ» *“Gerçekten Allah, ruhları bedenlerden iki*

³⁵⁸ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 8, s. 355.

³⁵⁹ Hicr 15/21.

³⁶⁰ Şîrâzî, *Şerh-u Usûli'l- Kafi*, c. 1, s. 474.

³⁶¹ Bu, irfan ve tasavvuf erbabının da inandığı görüştür. Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*, c. 3, s. 12.

bin yıl önce yaratmıştır.”³⁶²

Molla Sadrâ'nın, nefislerin akıllar âleminde birlik içinde topluca mevcut oldukları yönündeki görüşü ve tevilinin aksine,³⁶³ bu rivayetlerin zahirinden anlaşılan, böyle olmadığı ve ruhların çokluk ve tek tek ayrışıklıklarıyla birlikte mevcut olduklarıdır.³⁶⁴ Bu hususa delalet eden ayet ve hadislerin çokluğuna bakıldığında, bu mesele âdeta dinin zaruriyatından sayılmaktadır.³⁶⁵ Buna rağmen, Molla Sadrâ ruhların bedenlerden önce var olup Allah tarafından yaratılmış olduklarını (Allah'ın varlığıyla ve onda değil, onun yaratmasıyla) hiçbir şekilde kabul etmemekte ve Platon'un görüşüne yöneltilen eski itirazları tekrarlamaktadır.³⁶⁶ Bunun sebebi, onun bu meselede nefis ile ruhu bir ve aynı saymış olmasıdır.³⁶⁷

Her hâlükârda, burada Molla Sadrâ'nın teorisini ispat yahut reddetmeyi amaçlamıyoruz. Açık olan şudur ki, onun teorisi nefislerin hudûsunun cisimsel olduğunu açık bir şekilde beyan etmiş, bu husustaki itirazları cevaplamış ve nefsin mahiyetine dair mevcut teoriler arasında en mantıklı ve modern ilimlerle en uyumlu olanını ortaya koymuştur.

Molla Sadrâ'nın teorisinin ispat ettiği şey, nefislerin hudûsunun cismânî olduğudur. Onun, bedenlerden önce nefislerin varlığına yönelttiği itirazlar, ancak nefis-i nâtika'nın, yani bedeni idare etme görevine sahip nefsin, bedenden önce var olduğu kabul edilirse geçerli olur. Oysa rivayetlerin işaret ettiği şey, nefislerin değil, ruhların yaratılışıdır. Ne yazık ki birçok filozof ve hekim bu iki kavram arasında bir ayrım

³⁶² Şeyh Ebû Abdullah Muhammed bin Muhammed Mufîd, *el-Emâlî* (Kum: İntişarat-i Kongre-i Cihanî Şeyh Mufîd, 1413Hk.), s. 114; Meclisî, *Biharu'l- Envar*, c. 58, s. 138.

³⁶³ Molla Sadrâ'nın konu hakkındaki görüşünün detayı için: Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 8, s. 366-378.

³⁶⁴ İnsanın, bu dünyevî varoluşundan önce bir tür varoluş biçimine sahip olduğu, aynı şekilde bu dünyevî varoluşundan sonra da bir varoluş biçimine sahip olduğu, neredeyse tüm İslam filozofları tarafından kabul edilmiştir; ancak bu varoluşun ne olduğu ve nasıl olduğu konusunda görüş ayrılığı vardır.

³⁶⁵ Sadrü'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Arşîyye*, thk. Ğulam Hüseyin Âhenî (Tahran: İntişarat-i Mevlâ, 1361Hş.), s. 239 (2. meşrik, 1. işrâk).

³⁶⁶ “...Bunların hiçbirinden, ruhların bedenlerden önce bu tarz bir varlıklarının olduğu sonucu çıkmaz. Burada kastedilen, onların takdir âlemindeki varlıkları veya kökenlerinin, madenlerinin ve kaynaklarının (ilm-i ilahîdeki) varlığıdır.” (Şîrâzî, *Şerh-u Usûli'l- Kafi*, c. 3, s. 391-392).

³⁶⁷ “Dolayısıyla bize yöneltilen, şu anlattıklarımızdan, **nefislerin ve ruhların** kadîm olduğu sonucu çıkar diye bir itiraz da geçerli değildir. Çünkü biz diyoruz ki: Eşyanın hakikatlerinin Allah'ın ilim ve kazâ hazinelerinde bulunması, onların imkân âleminde ve oluşlar diyarında mevcut oldukları varoluştan daha yüce ve daha şerefli dir.” (Şîrâzî, *Şerh-u Usûli'l- Kafi*, c. 4, s. 270). “İnsanî ruh, ‘halk (yaratılış) ile birlikte var kılınmış olsa da, ‘halk vesilesiyle var kılınmış değildir; herhangi bir şeyden yaratılmış da değildir. Nefis, bedenle birlikte hâdistir; fakat beden aracılığıyla değil, bilakis Allah'ın emri ve tekvîniyledir.” (Şîrâzî, *Esrâru'l- Âyat ve Envâru'l- Beyyinât*, s. 105).

yapmamıştır.³⁶⁸

İlahî lütuf ve inayetle, ilerleyen konularda nefis ve ruh kavramları arasındaki ince farkları açıklayacağız. Böylece ruhun, mücerret ve **emir** âlemine ait olup zamandan ve mekândan münezzehe olduğu; nefsin ise ruhun '**halk** (yaratılış) âlemindeki yansıması olarak zaman ve mekâna bağlı bir varlık olduğu anlaşılabacaktır. Buna göre, nefislerin cismânî hâdis olması ve bedenle birlikte meydana gelmesinde, ruhun ise zaman ve mekândan mücerret ve müfârik olduğu için beden yaratılmadan önce de mevcut olmasında bir sakınca yoktur.³⁶⁹ Böylece, mezkûr rivayetler daha iyi anlaşılmış olacaktır.



³⁶⁸ Konu hakkında: Murtaza Mutahharî, "Mead", *Mecmûa-i Âsar* (Tahran: İntişarat-i Sadrâ, ts.), c. 4, s. 605 vd.; Tabatabaî, *el-Mîzan*, c. 1, s. 142.

³⁶⁹ Molla Sadrâ'nın yazılarındaki çelişkiler de bu problemten kaçınma amacına dayanmaktadır. Zira o, yukarıda da geçtiği üzere, bir yerde nefsin hudûsunu cismânî olarak görmekte ve bedenın hudûsuyla hâdis saymaktadır (Şirâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 8, s. 375.); başka bir yerde ise, "*nefis beden ile hâdistir, fakat bedenın hudûsuyla değil*" diye yazmaktadır (Şirâzî, *Esrâru'l- Âyat ve Envâru'l- Beyyinât*, s. 105.). Bu da aynı sorunun bertaraf edilmesi çabasıdır.

2.2. NEFİS HAKİKATİ

Önceki açıklamaları göz önünde bulundurarak, nefsi iki açıdan ele alıp incelemek mümkündür: Birincisi, soyut bir varlık olarak; ikincisi ise maddeye ilişik bir varlık olarak.³⁷⁰

Buna göre, hükemâ şuna inanmaktadır: Nefis, ilk açıdan yani mürekkep olmayan basît ve mücerret bir cevher oluşu bakımından tanım ve hadde sahip değildir. Fakat ikinci açıdan, yani bedene bağlılığı yönünden tanımlanabilir.³⁷¹ Çünkü “had”, cins ve fasılın (ayrım) terkiibinden oluşur. Nefis, basît olduğundan, cins ve fasıla sahip değildir, bu nedenle tanım ile sınırlandırmaya tâbi değildir. Ancak maddî menşeiyyet ve taalluk yönünden cins ve fasıla sahiptir; dolayısıyla bu açıdan tanımlanabilir ve sınırlandırılabilir. Tabii bu mesele sadece nefse özgü değildir; “sûret” de aynı şekilde, sûret oluşu yönüyle yani maddeye bağlılık açısından had ile tanımlanabilir.

2.2.1. NEFSİN TANIMI

İlim kitaplarında nefsin hakikati hakkında âlimlerin fikir ve görüşleri incelendiğinde, son derece çeşitli ve çok sayıda görüşle karşılaşmaktadır. Öyle ki, Allame Hasanzâde Âmulî, Hekim Molla Hadî Sebzevarî’den naklen, *Ğureru’l- Ferâid* adlı kitabına yazdığı ta’likte nefis hakkındaki görüşlerin kırka vardığını aktarmıştır.³⁷² Zeynuddîn Munâvî Mısri de İbn Sîna’nın *el-Kasîdetu’l- ‘Ayniyye*’sine yazdığı şerhinde, nefis-i nâtika hakkında selef ve halef arasındaki ihtilafı yüz görüşe ulaştırmıştır.³⁷³

Bu görüşlerin her birini ele alıp incelemek, hem bu araştırmanın kapsamı dışındadır hem de görevi değildir. Bu sebeple, bu meselenin tafsilini felsefî kaynaklara havale ediyoruz.

Bununla birlikte, kısaca denebilir ki, nefsi bedene olan bağlılık ve nispeti açısından tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla nefsin tanımı, mutlaka bedene nispeti ifade eden ve onunla bağlantıyı açıklayan bir kavram üzerinden yapılmalıdır. Bu yüzden

³⁷⁰ Bir önceki bahiste nefsi ağırlıklı olarak ikinci yönüyle incelemeye çalıştık.

³⁷¹ Şirâzî, *el-Hikmetu’l- Muteâliye*, c. 8, s. 6.

³⁷² Hasanzâde Âmulî, *Serhu’l- ‘Uyûn*, s. 137.

³⁷³ Zeynuddîn Muhammed Abdurrauf Munâvî, *Şerhu’l- Kasîdeti’l- ‘Ayniyye fî’n- Nefsi ve’r- Rûh (İbn Sîna)* (Kahire: Matbaatu’l- Mevsûat, 1900), s. 5.

nefis için “**kuvve**”, “**sûret**” ve “**kemal**” tabirlerini kullanmak doğrudur.³⁷⁴ Bu bağlamda, filozoflar arasında en fazla kabul gören tanım şudur:

“*Nefis, hayat potansiyeli olan tabîi ve âlî cismin ilk yetkinliğidir.*”³⁷⁵

Bu tanım Aristoteles’e aittir³⁷⁶ ve ondan sonra gelen çoğu hükemâ, özellikle İbn Sîna ve Molla Sadrâ tarafından da kabul edilmiştir.³⁷⁷

Her hâlükârda, açıkladığımız üzere, filozofların nefis hakkında yaptıkları bütün tarifler, onun tedbir edici ve tasarruf edici yönüne, yani bedene bağlılığına yöneliktir. Oysa nefsin zatı ve cevheri, diğer mücerred varlıklar gibi haddî (özel) ve resmî (ilintisel) tanıma tâbi değildir.

“Bu tanımlar ister umumî olsun ister hususî, her hâlükârda nefsin bedene nispeti açısından yapılan tanımlardır... Ancak nefsi cevherî yönünden tanımlamak ve sınırlandırmak pek zordur. Çünkü nefis, berzahî mücerretlikle, hatta tam aklî mücerretlikle mücerrettir ve hatta onun ötesinde bir makamı vardır. Zira onun için bir durak noktası yoktur ve bu sebeple bilinen bir makamı da yoktur. Dolayısıyla nefis, tanım ve sınır içine alınamayacak kadar yücedir.”³⁷⁸

İnsanın nefis hakikati, mücerredattan olan, hatta mücerretliğin de ötesinde bulunan bir varlıktır. Tam bir hakiki vahdetle, emir âleminden ‘halk âlemine kadar uzanan bir varlıktır. Böylesi bir varlık, nasıl olur da özel ve ilintisel tanımların kalıbına sığdırılabilir?

Bütün bu tanımlar, nefsin maddî bedenle olan irtibat yönünü göstermektedir; aksi takdirde nefsin hakikati tanımlanamaz.

Bununla beraber Kur’an-ı Kerim’de bu lafız, hem insanın soyut yönüne delalet etmekte,³⁷⁹ hem de onun maddî bedenine delalet etmektedir.³⁸⁰ Başka bir deyişle, nefis derecelere sahip bir varlıktır. Onun bir mertebesi soyut olup bedenden bağımsızdır, bir mertebesi ise bu maddî bedene bağlıdır.

2.2.2. TEORİK YÖNÜYLE NEFSİN MERTEBELERİ

³⁷⁴ Hüseyin bin Abdullah İbn Sîna, *Kitabu’n- Nefs (Tabîiyat, Şifâ)*, thk. çev. Muhammed Hüseyin Nayîcî (Kum: İntişarat-i Muessese-i Amûzişî ve Pejuhişî İmam Humeyni, 1387Hş.), s. 40.

³⁷⁵ İbn Sîna, *en-Necât*, s. 320; İbn Sîna, “Risâletun fi’n- Nefs ve Bekâiha ve Meâdiha”, c. 2, s. 115; Tanımın detayı için: Fayiz Daye, *Mu’cemu’l- Mustalahati’l- İlmiyyeti’l- Arabiyye* (Şam: Daru’l- Fikr, 1410Hk.), s. 162; Ömer Türker, “Nefis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/c. 32, s. 529-530.

³⁷⁶ Aristoteles, “Ruh Üzerine”, s. 191-192; Copleston, *Tarih-i Felsefe*, c. 1, s. 373.

³⁷⁷ İbn Sîna, *Kitabu’n- Nefs (Tabîiyat, Şifâ)*, s. 49; Şîrâzî, *el-Hikmetu’l- Muteâliye*, c. 8, s. 16.

³⁷⁸ Hasanzâde Âmulî, *Serhu’l- ‘Uyûn*, s. 124.

³⁷⁹ En’am 6/93.

³⁸⁰ Âraf 7/189, Mâide 5/32.

Bazıları, insanın nebatî, hayvanî ve insanî gibi farklı sayıda nefse sahip olduğunu sanmışlardır. Ancak hükemânın geneli, insanda mevcut nefsin bir tane olduğunu ve bunun sadece nefs-i nâtika olduğunu kabul etmektedir. Fakat bu nefis, fiilleri ve eserleri açısından farklı kuvvelere ve algılara sahiptir. Nefis, bunlar vasıtasıyla çeşitli iş ve oluşların kaynağı olur. Çünkü insan, kendisinden sâdır olan bütün fiil ve amelleri zatına nispet eder.

Molla Sadrâ bu konu hakkında şu kanaati taşımaktadır: İnsan nefsi melekût âleminden olduğundan, “cem’î vahdet” denilen bir birliğe sahiptir. Yani, vâhid ve basît olmakla birlikte cemâdî, nebatî, hayvanî ve aklî bütün mertebeleri de cemedip kapsamaktadır. Dolayısıyla nefis, zatında hem akıl eden, hem hayal eden, hem hisseden, hem bedeni büyüten ve geliştiren, hem bedeni hareket ettiren, hem de tüm bedende cereyan eden tabiattır:

“İnsan nefsi, melekût âlemi cinsinden olduğundan, cem’î bir vahdete sahiptir ki bu, ilahî vahdetin bir gölgesidir. Bu nedenle zatında akıl edici, hayal edici, hissedici, büyütücü, hareket ettirici ve cisimde cereyan eden tabiattır.”³⁸¹

Beden, beden olma cihetiyle, insanın şahsî hakikatının ve özgün hüviyetinin boyutlarından bir boyuttur. Bedende görünen bütün eserler, nefsin feyizlerinden ve tezahürlerinden kaynaklanır. İnsan, nefsin en yüksek mertebesinde en aşağı mertebesi olan bedene kadar uzanan tek bir varlıktır.

Nefsin mertebelerini açıklığa kavuşturmak için, ilim ve marifet madeni Hz. Ali’den nakledilen bir rivayet yol gösterici olacaktır:

“Kumeyl bin Ziyâd şöyle rivayet etmiştir:

Ben, efendim Emîru’l-Muminîn Ali’ye sordum ve dedim ki: “Ey Emîru’l-Muminîn! Nefsimi bana tanıtmamı istiyorum.”

Buyurdu: “Ey Kumeyl! Hangi nefsi sana tanıtmamı istiyorsun?”

Dedim ki: “Ey efendim! O, bir tek nefisten başka bir şey değil midir?”

Hazret buyurdu: “Ey Kumeyl! Şüphesiz nefis dört [mertebe]dir: Nâmî nebatî, hissî hayvanî, nâtık kudsî ve küllî ilahî. Bunların her birinin beş kuvvesi (yetişi) ve iki özelliği vardır.

Nâmî nebatî nefis (büyüyen bitkisel nefis) beş yetiye sahiptir: tutma, cezbetme,

³⁸¹ Şîrâzî, eş-Şevâhid, s. 314-315 (3. meşhed, 2. şahid, 8. işrâk).

hazmetme, defetme ve gelişme. İki özelliği vardır: artma ve eksilme. Kaynağı da karaciğerdir.

Hissî hayvanî nefis (hisseden hayvanî nefis) de beş yetiye sahiptir: işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma. İki özelliği vardır: şehvet ve gazap. Kaynağı da kalptir.

Nâtık kudsî nefis (kavrayıcı kutsal nefis) de beş yetiye sahiptir: fikir, zikir, ilim, hilim ve zekâ. İki özelliği vardır: nezahet ve hikmet. Bu nefis, belirli bir unsurdan kaynaklanmaz ve melekî nefislere en çok benzeyen şey odur.

Küllî ilahî nefis (ilahî küllî nefis) de beş yetiye sahiptir: fenâda bekâ, sıkıntı ve zahmette nimet ve hoşluk, zillette izzet, fakr ve ihtiyaçta zenginlik ve belada sabır. İki özelliği vardır: rıza ve teslimiyet. İşte bu nefsin kaynağı Allah'tandır ve yine ona döner. Yüce Allah buyurmuştur: “Onda ruhumdan üfledim.”³⁸² Ve yine buyurmuştur: “Ey itminan makamına ermiş nefis! Rabb'ine dön, ondan razı, o da senden razı olarak.”³⁸³ [Bunlar, nefsin mertebeleridir] ve akıl, bütün bunların ortasında bulunmaktadır.”³⁸⁴

Bu mübarek rivayet nefsin mertebelerini açıkça beyan etmiştir:

En alt mertebe “**nebatî nefis**”tir. Belirtildiği üzere, bedenın rüştu ve gelişimini üstlenir ve bu maddî bedene ilişiktir.

Bir üst mertebede, “**hayvanî nefis**” bulunur ve insanın hissî algılarını yönetir. Bu mertebe de bedene bağlıdır, bu yüzden rivayette her ikisinin de bazı beden organlarından kaynaklandığı beyan edilmiştir.

Üçüncü mertebe “**nâtık nefis**”tir. Nefis bu mertebede artık maddî bedene bağımlı değildir, aklî âleme benzerlik kazanmıştır. Hikmeti elde etmek ve akledilebilirleri idrak etmekle görevli olan bu mertebe, Müslüman filozofların kabul ettiği ve nefsin en yüksek derecesi olarak gördükleri nefistir.

Fakat Hz. Ali, nefis için daha yüksek bir mertebe de beyan etmiştir ki, buna “**küllî ilahî nefis**” veya “**mutmain nefis**” denir. Bu mertebe, ezeli olan ilahî zattan kaynaklanır ve bu sebeple “**ruh**” olarak adlandırılır. Hazreti Hak Teâlâ'dan sâdır olan bu ruh, nuzûlî seyrinde tenezzül ederek madde âlemine inmiştir ve sonra yeniden urûcî seyri ile nefis-i nebatîden başlayıp nefis-i mutmainneye ve Hak Teâlâ'nın kurbuna döner.

³⁸² Hicr 15/29; Sâd 38/72; Secde 32/9.

³⁸³ Fecr 89/27-28.

³⁸⁴ Meclisî, *Biharu'l- Envar*, c. 58, s. 85; Şirâzî, *Şerh-u Usûli'l- Kafi*, c. 3, s. 380-381; Sadru'l-Muteellihin Muhammed bin İbrahim Şirâzî, *el-Meşair*, thk. Henry Corbin (Tahran: Neşr-i Kitabhane-i Tahûrî, 1363Hş.), s. 63; Feyz Kaşanî, *Usûlu'l- Maarif* (Kum: Defter-i Tebliğat-i İslamî, 1375Hş.), s. 157-158.

Bu hikmet dolu sözler ve Molla Sadrâ gibi hükemanın açıklamalarından anlaşılan şudur: Nefis, mertebe ve makamlara sahip bir hakikattir. Her mertebede ise ayrı bir hükmü vardır. Bir mertebede bil-kuvvedir, bir mertebede bil-fiil; bir mertebede mürekkep, bir mertebede basîttir; bir mertebede maddî, bir mertebede mücerrettir; his mertebesinde his, hayal mertebesinde hayal, akıl mertebesinde akıldır.

Her mertebede, idrak eden kuvve ile idrak edilen sûret özdeşleşmiştir. Yani hangi mertebede idrak edilmişse, idrak eden de edilen de o mertebede birleşmiştir. Aklı kuvve, asla hayalî sûretleri algılamaz; o sadece makûlâtı idrak eder. Hayalî sûretleri hayal kuvvesi idrak eder; hissî sûretleri ise hissî kuvveler algılar. Mesela görme yetisi asla işitmez.

İnsanın kendinde bölünmez bir birlik hissetmesinin ve bütün bunları idrak edenin tek bir “ben” olduğunu görmesinin sırrı da, nefsin bu mertebeli oluşudur. İşte bu tür birlik, “*kesrette vahdet ve vahdette kesret*” olarak adlandırılmıştır: “*Nefis, vahdeti içinde bütün kuvvelerdir.*”³⁸⁵ Ayrıca unutulmamalıdır ki, her nefis mertebesi, bütün araç ve kuvveleriyle birlikte bir üst mertebedeki nefsin kapsayıcılığı altında ve onun hizmetindedir ve tüm bu nefis mertebeleri ve kuvveler, her insanda bil-kuvve mevcuttur; insan kemal buldukça da alttan başlayarak bil-fiil açığa çıkarlar.

2.2.3. AMELÎ YÖNÜYLE NEFSİN MERTEBELERİ

Kur’an-ı Kerim’de nefisle ilgili başka mertebelerle de karşılaşmaktayız. Bu mertebeler, nefsin kendisinden sâdır olan amellere göre birkaç türe ayrılmasıyla belirlenmektedir. Yani Kur’an-ı Kerim, nefsi amelî yönüyle tanıtmak için onun farklı şe’n ve mertebelere sahip olduğunu beyan etmektedir. Öyle ki, bir nefis iyiliği emredip kötülükten sakındırır;³⁸⁶ öteki ise kötülüğü emredip iyilikten sakındırır. Nefis, bir mertebede insanı çirkin işlerden dolayı kınar; başka bir şe’ninde ise kötüyü güzel gösterir. (Bütün bunlar, yukarıda geçen mertebelerle tatbik edilebilir ve aynı şekilde her nefis mertebesi, bütün araç ve kuvveleriyle birlikte bir üst mertebedeki nefsin kapsayıcılığı altında ve onun hizmetindedir):

³⁸⁵ Şirâzî, *el-Hikmetu ’l- Muteâliye*, c. 8, s. 221; Sebzevarî, *Şerhu ’l- Manzûme*, c. 2, s. 1903.

³⁸⁶ Nâziat 79/40.

“**Nefs-i emmâre**”: “*Şüphesiz nefis, kötülüğü emredicidir*”³⁸⁷ ayetinde bu nefisten söz edilmektedir. Nefs-i emmâre, sahip olduğu hayvansal kuvveler olan **şehvet** ve **gazap** kuvveleriyle insanı çirkin işlere sürükler. Bu sebeple, nefsin aşağı mertebeleri olan beden, nefs-i nebatî ve nefs-i hayvanî ile uyumludur.

Elbette nefis, zatı itibarıyla emmâre değildir; ancak kabiliyeti itibarıyla emmâredir. Bu kabiliyet, peygamberlerin nefislerinde dahi vardır. Fakat onlar, sahip oldukları tam marifet ve ilm-i ledün sayesinde bu kabiliyeti (şehvet ve gazabı) hayırlı ve mübah işlerde kullanırlar.

Nefsin, emmâreden önce bir şe’ni daha vardır ki bu da “**nefs-i müsevvile**”dir. Nefs-i müsevvile, kötülüğü emreden nefs-i emmâre’den farklıdır. “Tevsîl” demek, öyle bir hüner ve sanatkârlıkla iş yapmaktır ki çirkinini güzel, güzeli çirkin gösterir.³⁸⁸ İnsan da bu hâlde o süslü işleri güzel görür: “*Onlar, sanat olarak güzel iş yaptıklarını sanıyorlar.*”³⁸⁹ Neticede onları kabul eder; kabul ettikten sonra alışkanlık edinir; alışkanlık edinince normalleşmeye başlar ve artık bilinçli ve kasıtlı olarak, kötü olduğunu bildiği hâlde o işleri yapmaya devam eder ve bu noktada nefis, emmâreye dönüşür. Nefs-i emmâre insanı kandırmaz; açıkça, “Bu kesin ve apaçık bir haramdır; fakat yapmalısın” deyip yapmaya zorlar. Harama alışmış kimse ise onun emri altına girer. Dolayısıyla önce kandırma vardır, ardından emir gelir. İnsan esir düştüğünde de artık emir sahibinin sözünü dinlemek zorunda kalır.³⁹⁰

Nefs-i müsevvile kimi zaman kardeş katlini süsler ve güzel gösterir; Hz. Yusuf’un (a.s.) kardeşlerinin yaptıkları gibi. Nitekim babaları Hz. Yakub’a (a.s.) kanlı gömlekle geldiklerinde onlara şöyle dedi: “*Nefisleriniz bir işi güzel gösterip sizi aldatmış.*”³⁹¹ Hâbil ve Kâbil olayında da durum böyleydi: “*Derken nefsi, kardeşini öldürmeyi ona kolay gösterdi.*”³⁹² Bazen de nefs-i müsevvile insanı şirke kadar götürür; Sâmirî’nin yaptığı gibi. O da Hz. Musa’nın (a.s.) “Bunu neden yaptın?” sorusuna, “*Nefsım bana bunu hoş gösterdi*”³⁹³ diyerek cevap vermiştir.

³⁸⁷ Yusuf 12/53.

³⁸⁸ Hüseyin bin Muhammed Ragıb İsfahanî, *el-Mufredat fî Ğarîbi’l- Kur’an*, thk. Safvan Adnan Davud (Şam: Daru’l- İlm Daru’s- Şamiyye, 1412Hk.), s. 437; Fahrüddin Tarihî, *Mecmau’l- Bahreyn*, thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî (Tahran: Mektebetu’l- Murtazavîye, 1375Hş.), c. 5, s. 399.

³⁸⁹ Kehf 18/104.

³⁹⁰ Müsevvile nefis hakkında: Cevadî Âmulî, *Tesnîm Tefsir-i Kur’an-i Kerîm*, c. 24, s. 71.

³⁹¹ Yusuf 12/18. (Babalarının bu hitabı 83. ayette de aynı şekilde geçmektedir.)

³⁹² Mâide 5/30.

³⁹³ Tâhâ 20/96.

Allah Teâlâ buyurmaktadır ki *“Hiç şüphesiz, insanı biz yarattık ve onun nefsinin kendisine ne vesvese verdiğini de biliriz.”*³⁹⁴ Buradan, insan nefsinin vesveseleri üstlenen bir şe’ni daha olduğu anlaşılmaktadır. Bu da **“nefs-i müvesvise”**dir. Müvesvise, ya daha sonra emmâreye dönüşen müsevvile nefistir; yahut bunlar organize bir şebeke gibidir: biri süsleyip güzel ve tatlı gösterir, biri sinsice vesveseler verir, biri de zorbalıkla kötülüğü emreder ve hep birlikte insanı günah bataklığına sokmaya çalışırlar.

Bu organize şebeke, kesintisiz olarak dış güçler tarafından fonlanıp desteklenir. Cinlerden ve insanlardan oluşan dışarıdaki bu suç örgütünün lideri sinsi Şeytan’dır.³⁹⁵ Onlara bulaşmamanın ve kurtuluşun yegâne yolu da yüce Allah’ın himayesine sığınıp daima onu zikretmek ve vicdanının sesini dinleyip koruyucu bir kalkan ve etkili bir silah olan takvâyı kuşanmaktır.

“Nefs-i levvâme”: *“Hayır! Kendisini çokça kınayan nefse yemin ederim”*³⁹⁶ ayetinde sözü edilen bu nefis bir üst mertebede bulunmaktadır. Konumu sebebiyle Allah onun üzerine yemin etmiştir. Bu mertebe, insanı Allah’a itaatsizlikten ve işlediği kötü amellerden dolayı sürekli kınar. Çünkü bu tür ameller, insan nefsinin zatı ve fitratıyla uyumlu değildir. Bu sebeple, bu nefis mertebesi fitratın sesi olan **“vicdan”** olarak da adlandırılmıştır. Nefs-i emmârenin şehvet ve gazabı galebe çalmadığı sürece, aklın yaptığı gibi, nefsi hayra ve iyiliklere yönlendirir. Fakat kötü fiiller ve günahlar alışkanlık sebebiyle normalleşip sürekli tekrarlandığında körelip bir müddet işlevini kaybeder.

Vicdan, aslında nefs-i levvâme’nin kendisi değil, onun hizmetinde olan bir kuvve ve araçtır; bir kandil gibi onu daima aydınlatır ve nefis, fitratıyla uyumsuz bir iş yaptığında onu huzursuz edip yaptığına pişman eder. Böylece tövbe edip kendine gelmesini sağlar. Ancak gazap ve şehvet askerleri ona galebe çaldığında ve kötülükler sıradanlaştığında, insan yeniden kendine gelene kadar sönükleşir; aynı şekilde akıl da o durumda işlevini kaybeder.

“Nefs-i mülheme”: *“Ve nefse ve onu düzgünce şekillendirip yaratana and olsun.*

³⁹⁴ Kâf 50/16.

³⁹⁵ Nas 114/1-6.

³⁹⁶ Kiyame 75/2.

Sonra ona, fücûrunu ve takvâsını ilham etti”³⁹⁷ ayetlerinde bu nefisten söz edilmiştir. Yüce makamı ve mertebesi sebebiyle de yine üzerine yemin edilmiştir. Bu nefis, insan ile gayb âlemi arasında bir tür bağın oluşmasına sebep olur ve ona gayb âleminden ilham olunur.

Buradaki ilhamdan maksat, Allah Teâlâ’nın nefse, işlediği fiilin fücür mu yoksa takvâ mı olduğunu bildirmesi ve fücürün ne tür ameller, takvânın ne tür ameller olduğunu açıklamasıdır. Dolayısıyla fücür ve takvâyâ ilham, amelî akıldır ve insan yaratılışının ve fitratının özelliklerindendir; bu da ayette geçtiği üzere nefsin tesviyesinin neticelerindendir.

Buna göre nefis-i mülheme, insan kalbi konumundadır. O, emir âlemi ile madde âlemi arasında; ruh ile hayvanî nefis arasında bir berzah hükmündedir ve gaybî ilhamları alma istidadına sahiptir.³⁹⁸

“Nefs-i mutmainne”: *“Ey itminan makamına ermiş nefis! Rabb’ine dön, ondan razı, o da senden razı olarak”*³⁹⁹ ayetlerinde bu nefisten bahsedilmiştir. Bu nefis, Rabb’iyle bağlantılıdır ve bu ittisal sebebiyle itminana sahiptir. Kimde bu nefis uyanırsa, yolunu ve yöntemini bulur ve yakîn üzere hareket eder.

Mutmain nefis, Rabb’ini aşkla anarak huzura ve sükûna eren; onun razı olduğuna razı olan; kendisini kul, dünyayı ise geçici ve imtihan mahalli olarak gören; daima takvâ üzere hareket edip akla ve vicdana ters amel etmeyen nefistir. Bu yüzden daima kullukta sebatkârdır; doğru yoldan sapmaz, ne ifrata ne tefrite düşer. Bundan ötürü bu nefis, **“nefs-i râdiye”** (razı olan) ve **“nefs-i mardiyye”** (razı olunan) olarak adlandırılmıştır. Bu nefis, önceki rivayette zikredilen en yüce mertebe olan **“ilahî küllî nefis”**dir.

Bu mertebeler açıklandıktan sonra, Kur’an ve hadislerde nefsin bir yerde tazim edilmesi, başka bir yerde ise tahkir edilmesinin hikmeti daha iyi anlaşılmaktadır. Bazen nefsin izzeti, nefsin kuvveti, nefsin kerameti, nefsin şerefî, nefsin hürriyeti gibi unvanlar altında yüceltilmiş; tanınması önemle vurgulanmış; hatta onun tanınması Allah’ı tanımanın tek yolu olarak gösterilmiştir. Bazen de kötülöklere sevk eden, düşman gibi sıfatlarla anılmış ve şiddetle zemmedilmiş; hatta onunla mücadele ve cihad tavsiye

³⁹⁷ Şems 91/7-8.

³⁹⁸ Mülheme nefis ile levvâme nefis ve vicdanın kalb ve akılla tetabuku ileriki bahislerde daha belirginleşecektir.

³⁹⁹ Fecr 89/27-28.

edilmiştir:

“Kesinlikle nefis, her şerrin barınağıdır ve her kötülüğün yoldaşdır.”⁴⁰⁰ “En azılı düşmanın, iki yanın (şehvet ve gazap) arasında bulunan nefisindir.”⁴⁰¹

İnsanda gerçekten iki nefis ve iki “ben” yoktur ki biri zemmedilsin, diğeri yüceltilsin. O hâlde kastedilen şudur: İnsan nefsinin bir zahiri, bir de batını vardır; yani **zahirî** ve **batınî** iki boyuta sahiptir. Başka bir deyişle, bir “**hakikî ben**” vardır, bir de “**mecazî ben**”. Mecazî ben, aslında “ben-olmayan”dır. Nefisle mücadele de aslında hakikî benin mecazî benle mücadelesidir. Nefis her zemmedildiğinde, nefsin zahirî sahasına, yani bedenın hayvanî yönüne işaret edilir. Bu ise nefsin aşağı mertebesidir. Bu mertebe, normalde bir üst mertebenin hizmetinde olması gerekirken serkeşlik edip kuvveleriyle birlikte isyan çıkarması ve idare ve tasarrufu ele geçirmesi durumunda kınanır. Zira insanın gerçek benliği ve insaniyeti bu değildir. İnsanın batınında, zatının hakikati vardır; aslında onun asıl hakikati budur. Bu hakikat, madde ve tabiatın cinsinden değildir; aksine melekût âlemindeyir. İnsan olmanın özü de budur. Bu hakikat, kutsiyet ve nurdandır; hakikatlerin zıddıyla, yokluklarla ve şerlerle asla bağdaşmaz.

⁴⁰⁰ Meclisî, *Biharu ’l- Envar*, c. 74, s. 23.

⁴⁰¹ Aclûnî, *Keşfu ’l- Hafâ*, c. 1, s. 168 (H:412); Hillî Malikî Eşterî, *Mecmûatu Verrâm*, c. 1, s. 59.

2.3. RUH HAKİKATİ

Nefis ile eş anlamlı olarak kullanılan kelimelerden biri de “ruh”tur. Lügatte tanımlandığı üzere “ruh” kelimesi, **“hayat ve şuurun kaynağı”** anlamına gelir. Canlı varlık, onun aracılığıyla hissetme ve iradeli hareket etme yetisine sahip olur. Ayrıca bu kelimenin, güzel ve arzu edilen sonuçların ortaya çıktığı şeylerde kullanılması da caiz görülmüştür; örneğin vahiy, Kur’an ve ilim gibi.⁴⁰²

Ruh, varlıkta hayatın kaynağıdır. Bu nedenle, ister bitkisel, ister hayvanî, isterse insanî hayat olsun, herhangi bir düzeyde hayatın ortaya çıkması ruhun taalluk kurmasına bağlıdır. Ruhun ne olduğu ve nasıl olup da bir varlıkta hayatın ortaya çıkışına sebep olduğu hususu ise Kur’an’da kısmen örtülü bırakılmış ve insan bilgisinin erişemediği karanlık bir nokta olarak tanıtılmıştır.⁴⁰³ (Zira ona dair bilgi ve marifet, ancak tam bir keşif ve şuhûd yoluyla mümkündür). Bununla birlikte şu kadarına işaret edilmiştir: Bir şeyin yapısal ve fonksiyonel unsurları sistematik olarak belli bir kompleks dereceye ulaşp işlenecek hâle geldiğinde, onda ruhun bir tezahürü belirir.⁴⁰⁴ O zaman da ruhtan ortaya çıkan bu tezahürün derecesine göre onda hayatın belirli bir genişlikteki etkileri açığa çıkar. Yani bitkisel, hayvanî veya insanî hayat biçiminde zuhur eder.

Her ne kadar Kur’an-ı Kerim hiçbir yerde ruhu hayvanlara ve bitkilere isnat etmemişse de, ruhun lügat anlamına ve birçok rivayete bakıldığında, nerede hayat ve canlılık varsa orada bir derece ruhun bulunduğu sonucu çıkarılabilir. Nitekim Ebu Basîr’in naklettiği bir rivayette şöyle geçmektedir:

“Hz. Cafer Sâdık’a ‘*Sana ruhtan sorarlar. De ki: Ruh Rabb’imin emrindendir*’ ayeti hakkında sordum. Buyurdular ki: Ruh, hayvanlarda ve insanlardaki şeydir. Dedim ki: O nedir? Buyurdular: O, melekût âleminde ve kudret âleminde.”⁴⁰⁵

Felsefî ve irfanî eserlerde ruh sözcüğü için farklı anlamlar zikredilmiştir. Ruh hakkındaki görüşler çok çeşitli olup Kur’an’ın tabiriyle, insanların ruh hakkındaki bilgileri de oldukça az olduğu için meseleyi daha açık kılmak adına Kur’an’a

⁴⁰² Tabatabaî, *el-Mîzan*, c. 13, s. 270; Mustafavî, *et-Tahkîk*, c. 4, s. 254-257.

⁴⁰³ “Ve sana ruh hakkında soruyorlar. De ki: Ruh Rabb’imin emrindendir. Ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir.” (İsrâ 17/85).

⁴⁰⁴ “Artık onu düzgün bir şekilde biçimlendirip kendisinde ruhumdan üflediğim zaman hemen onun için secde ediciler olarak yere kapanın.” (Hicr 15/29).

⁴⁰⁵ Muhammed bin Mes’ud Ayyâşî Semerkandî, *Tefsîru’l- Ayyâşî*, thk. Seyyid Haşim Resûlî Mahallatî (Tahran: Çaphane-i İlmiye, 1380Hk.), c. 2, s. 317; Meclisî, *Biharu’l- Envar*, c. 58, s. 42.

başvuracak ve ruhun hakikatini Kur'an'da araştıracağız. Bu yüzden önce Kur'an'da ruhun geçtiği yerleri inceleyecek, ardından ruhun hakikatini değerlendireceğiz.

2.3.1. RUHUN KULLANIM YERLERİ ve MİSDAKLARI

Müfessirlerin çoğu, Kur'an'da ruhun kullanımını şu maddeler altında açıklamıştır:

1. Meleklerden daha şerefli bir derecede bulunan, melekûtî bir varlık.⁴⁰⁶ Ancak müfessirler arasında ruhun meleklerden mi olduğu yoksa meleklerden ayrı bir varlık mı olduğu konusunda ihtilaf vardır.

2. Vahyin taşıyıcısı. Bazı ayetlerde “Rûhu'l-emîn”,⁴⁰⁷ “Rûhu'l-kudüs”,⁴⁰⁸ veya “Ruhumuz”⁴⁰⁹ olarak anılmıştır.

3. Kur'an-ı Kerim ve vahiy. Çünkü ölü nefisler Kur'an vasıtasıyla hayat bulur; tıpkı ruhun ölü bedenlere hayat vermesi gibi. Ragıb İsfahanî bu konuda şöyle der:

‘Ve işte böylece sana emrimizden bir ruh vahyettik’⁴¹⁰ ayetinde Kur'an ruh olarak isimlendirilmiştir. Bunun sebebi, Kur'an'ın uhrevî hayatın vücut bulmasına sebep olmasıdır. Nitekim ayette ‘Şüphesiz ahiret yurdu, işte gerçek hayat odur’⁴¹¹ buyurulmuştur.’⁴¹²

4. Hz. İsa bin Meryem (a.s.).⁴¹³

5. Müminlerin ruhu.⁴¹⁴

6. İnsan vücudunda hayatın ve canlılığın kaynağı olan insanî ruh.⁴¹⁵

İlk üç madde tek bir misdak ve fertte birleşebilir; aynı şekilde son üçü de, insanîlik açısından -her ne kadar mertebe ve dereceleri farklı olsa da- birleşebilir.⁴¹⁶

Allame Tabatabaî, bazı ayet ve rivayetlere dayanarak şu görüşü ortaya koyar: Ruh, birinci maddede anlatıldığı üzere meleklerden ayrı bağımsız bir varlık ve melekûtî bir mahlûktur. O, Kur'an ve vahyin hamili ve semadan indirip Peygamber-i Ekrem'in

⁴⁰⁶ Nebe 78/38; Kadir 97/4.

⁴⁰⁷ Şuarâ 26/193-194.

⁴⁰⁸ Bakara 2/87.

⁴⁰⁹ Meryem 19/17.

⁴¹⁰ Şûrâ 42/52.

⁴¹¹ Ankebut 29/64.

⁴¹² Ragıb İsfahanî, *el-Mufredat*, s. 369.

⁴¹³ Nisa 4/171.

⁴¹⁴ Mücadele 58/22; En'am 6/122.

⁴¹⁵ Hicr 15/29; Secde 32/9.

⁴¹⁶ Ruhun Kur'an-ı Kerim'de kullanımına dair daha detaylı bilgi için: Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 13, s. 274-275; Misbah Yezdî, *Maarif-i Kur'an (Mişkât)*, s. 344 vd.; Mustafavî, *et-Tahkîk*, c. 4, s. 254; Mutahharî, “Mead”, c. 4, s. 620 vd.

(s.a.) kalbine ulaştırandır. Dolayısıyla “Rûhu’l-kudûs” ve “Rûhu’l-emîn” ifadeleri Cebrail’e değil, bu varlığa işaret eder. Cebrail ise ruhu getiren kimsedir.

Kur’an-ı Kerim, insana ait ruh hakkında ise “ruhumdan” ve “ruhundan” ifadelerini kullanmıştır. İnsanın bedenine bağlanması ise “**nefha**” fiiliyle “üfledim” şeklinde açıklamıştır. Müminlere mahsus ruhu “teyit, destek ve takviye ruhu” olarak adlandırmış, peygamberlere özgü kıldığı ruhu ise nezahet ve kutsallık manasında “Rûhu’l-kudûs” diye tanımlamış ve bu ruhun onları teyit ettiğini bildirmiştir.

Kadir Sûresi’ndeki ayeti bu ayetlere eklediğimizde, şu neticeyi alabiliriz: Bu ayetlerdeki isim ve sıfat tamlamalarıyla gelen izafî ruh ile Kadir Sûresinde tamlamasız ve yalın bir şekilde geçen mutlak ruh arasındaki ilişki, feyiz alan ile feyiz veren, gölge ile gölge sahibi arasındaki ilişki gibidir.⁴¹⁷ Öyleyse ruh birdir; son üç örnek onun gölgesi ve tecellisidir.

şu noktayı da belirtmek gerekir ki; Kur’an-ı Kerim, insana ait ruh hakkında “ruhumdan” ve “ruhundan” ifadelerini kullanırken «**من**» edatını kullanmıştır ve bu edat, parçalık değil, başlangıçlık ve menşelik ifade eder. Allah’ın, ruhu zamirlerle kendine ilişkilendirmesi ise, ruhun yaratılış âlemindeki yüceliğini ve şerefli konumunu göstermek içindir (Kâbe’ye ‘Beytullah’ denilmesi gibi).⁴¹⁸ Oysa bazıları insan ruhunun Allah’ın bir parçası ya da benzeri olduğunu söylemiş, insanı ilahî ve şeytanî iki unsurdan oluşmuş bir varlık olarak görmüşlerdir. Hâlbuki ruh, diğer tüm mahlûklar gibi Allah’ın “Ol” emriyle yaratılmıştır. Tek, bir, basît ve bölünmez olan Allah, tecziye ve terkipten, parçalanmadan, benzerlikten ve her türlü sınırlamadan münezzehtir. Dolayısıyla ruhun Allah’a nisbet ve izafe edilmesi geręek bir izafet değil, teşrif ve ikram içindir. Bu şekilde Allah, ruhun yüceliğini ve şerefini bildirmek istemiştir.⁴¹⁹ Rivayette de beyan edildiği üzere “*şüphesiz Allah, ruhları yaratmıştır...*”⁴²⁰

2.3.2. RUHUN HAKİKATİNİN ANLAMI

⁴¹⁷ Detaylı açıklama için: Tabatabaî, *el-Mîzan* İsra 17/85. ayet ve Kadir 97/4. ayetin tefsirleri.

⁴¹⁸ Celaleddin Abdurrahman bin Ebî Bekr Suyutî - Celaleddin Muhammed bin Ahmed Mahallî, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Kerîm (Celaleyn)* (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), c. 1, s. 216; Ragıb İşfahanî, *el-Mufredat*, s. 369.

⁴¹⁹ Misbah Yezdî, *Maarif-i Kur’an (Mişkât)*, s. 350-351.

⁴²⁰ Mufid, *el-Emâlî*, s. 114; Meclisî, *Biharu’l-Envar*, c. 58, s. 138.

Kur'an-ı Kerim'de ruhun hakikatini tanıttacak husus şu ayette gelmiştir:

«وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا» “Ve sana ruh

hakkında soruyorlar. De ki: Ruh Rabb'im'in emrindendir. Ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir.”⁴²¹

Kur'an-ı Kerim bu ayette ruhu, “*Rabb'im'in emrindendir*” diyerek tanıtmıştır. Yani ruhu, Allah'ın emriyle tanımlamıştır.⁴²²

Şöyle ki: Bir şeyin tam tanımı genellikle ya onun içsel nedenleri (sûreti, maddesi veya parçaları) üzerinden ya da dışsal nedenleri (gaye veya faili) üzerinden yapılır. Kur'an'ın ruh olarak tanıttığı şeyin ise parçaları yoktur. Dolayısıyla içsel nedenlerle tanımlama mümkün değildir. Bu yüzden Kur'an, ruhun şu şeyden veya şu maddeden oluştuğunu söylememiştir. Ayrıca ruh, belirli bir gaye için -ya da en azından muhatap tanıyabileceği bir gaye için- var edilmemiştir. Eğer ruh bir gaye için var edilmişse de, o gaye ruhun kendisinden daha gizlidir. Ruhun gayesi, urûcî seyrinde ilk mebdine geri dönmek ve likâullah'tır. Bu gaye ise, ruh kelimesi gibi muhatap için bir perdeyle örtülmüştür. O hâlde gaye iletiyle tanımlama da mümkün değildir.⁴²³

Böylece geriye tek yol kalmaktadır; ruhun fail nedeni olan Allah celle celâluhu üzerinden tanımı. İşte bu nedenle şöyle buyurur: “*De ki: Ruh Rabb'im'in emrindendir.*” Yani ruh, ilahî emrin cinsindendir.⁴²⁴

Sonra “**emir**”i açıklayarak şöyle buyurur:

«إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ»

“*Şüphesiz onun emri, bir şeyi irade ettiğinde, ona sadece ‘Ol’ demesidir; o da hemen oluverir. İşte her şeyin melekûtu elinde olan Allah'ın şanı yüce ve münezzehtir. Ve siz yalnızca ona döndürüleceksiniz.*”⁴²⁵

Bu ayet, emrin “**Ol**” kelimesinden ibaret olduğunu, yani vücuda getiren ilahî söz

⁴²¹ İsrâ 17/85.

⁴²² Bazı âlimlerin, bu ayetin aslında cevaptan kaçış olduğu ve ruhun hakikatini anlamak için düşünmeyi yasakladığı yönündeki görüşlerinin aksine, Allah bu ayette gerçekten ruhun tanımını yapmıştır. Ayetin cevabının belirsiz olduğuna dair tefsir için: Âmilî, *el-Babu'l- Meftûh ilâ Mâ-gîle fi'n- Nefsi ve'r- Rûh*, s. 189-192; Suyûtî, *ed-Durru'l- Mensûr fi't- Tefsîr bi'l- Me'sûr*, c. 9, s. 434-436. Ayetin cevabının hakiki olduğuna dair tefsir için: Şirâzî, *Esrâru'l- Âyat ve Envâru'l- Beyyinât*, s. 105; Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *İnsan ez Âğaz ta Encam*, thk. çev. Sadık Laricanî (Kum: Muesseseyi Bustan-i Kitab, 1391Hş.), s. 28.

⁴²³ Mutahharî, “Mead”, c. 4, s. 625.

⁴²⁴ Burada ayette geçen «من» edatının, cinsin beyanı için olduğu; kısmîlik, parçalık ve cüz'îyetin beyanı için olmadığına dikkat edilmelidir.

⁴²⁵ Yasin 36/82-83.

olduğunu ifade eder. Vücut ise, her şeyin varoluşu demektir; fakat her yönden değil, yalnızca Allah’a nispet yönünden. İşte bu, Allah’ın emrinin anlamıdır.

«وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ» “Bizim emrimiz yalnızca birdir, göz kırpması gibidir”⁴²⁶ ayetinde ise, ilahî emrin tekliği vurgulanmış, anlık göz kırpmasına benzetilerek tedricîliğin nefyedildiği belirtilmiştir. Buradan anlaşılacağı üzere dış dünyadaki varlıklar, sebepler aracılığıyla tedricen ve zaman ve mekâna uygun bir şekilde meydana gelirler. Ancak bu varlıkların zaman ve mekânın kapsamı dışında, tedricîlikten arınmış bir yönü de vardır. İşte o yön, Allah’ın emri, sözü ve kelimesi sayılır. Fakat sebepler zincirinde ve zaman-mekân içinde ortaya çıktıkları yönüyle artık Allah’ın emri değil, Allah’ın ‘halkıdır’. Nitekim buyurmuştur:

«أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» “Dikkat edin! ‘Halk da, emir de ona aittir.”⁴²⁷

Öyleyse “**emir**”, bir varlığın yalnızca Allah’a nispet edilen yönüyle varlığıdır. “**halk**” ise aynı varlığın, sebepler vasıtasıyla Allah’a nispet edilen yönüyle varlığıdır.⁴²⁸

⁴²⁶ Kamer 54/50.

⁴²⁷ Âraf 7/54.

⁴²⁸ Ruhun hakikati ve emir âlemi hakkında daha fazla açıklama için: Şirâzî, *Şerh-u Usûli’l- Kafi*, c. 3, s. 381-384; Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *er-Resâilu’t- Tevhîdiyye* (Beyrut: Muessesetu’n-Nu’mân, 1999), s. 163 vd.; Tabatabaî, *el-Mîzan*, c. 13, s. 272-273; Şirâzî, *Esrâru’l- Âyat ve Envâru’l-Beyyinât*, s. 104-107; Belasî Şirâzî, *Risaletani fi’l- Hikmeti’l- Mutealiye ve’l- Fikri’r- Rûhî*, s. 49 (Risâletu Tuhfetu’r- Rûh ve’l- Uns fi Marifeti’r- Rûh ve’n- Nefs); Mustafavî, *et-Tahkîk*, c. 4, s. 258-259.

2.3.3. RUHUN MERTEBELERİ

Ruhun mertebelerini açık bir şekilde beyan eden güzel rivayetler nakledilmiştir. Bunların birinde, nebevî ilim şehrinin kapısı Hz. Ali (Allah'ın selamı üzerine olsun), sabikûn ayeti⁴²⁹ üzerine şöyle buyurmuştur:

“Allah'ın, öne geçen öncüler hakkında zikrettiği söz ise şudur ki: Kuşkusuz onlar, mürsel ve gayri mürsel peygamberlerdir. Allah Teâlâ onların içinde beş ruh karar kılmıştır: Rûhu'l-kudüs, Rûhu'l-îman, Rûhu'l-kuvvet, Rûhu's-şehvet ve Rûhu'l-beden.”

Devamında ise, bu beş ruhun işlevlerini şöyle açıklamıştır:

“Rûhu'l-kudüs ile onlar gönderildiler ve onunla eşyanın bilgisini öğrendiler. Rûhu'l-îman ile Allah'a ibadet ettiler ve ona hiçbir şeyi ortak koşmadılar. Rûhu'l-kuvvet ile düşmanlarına karşı cihad ettiler ve geçimlerini sağladılar. Rûhu's-şehvet ile lezzetli yiyeceklerden tattılar ve helal olan genç kadınlar ile nikâhlandılar. Rûhu'l-beden ile yürüdüler, dolaştılar ve hareket ettiler.”⁴³⁰

Kur'an ayetleri ve rivayetlerin toplamından şu sonuç elde edilmektedir ki, hayat ve onun eserleri şeref bakımından çeşitli derecelere sahip olduğu gibi, hayatın kaynağı olan ruh da farklı mertebelere sahiptir. Bu mertebeler şunlardır:

1. İlk mertebe, bitkilerde bulunan ruhtur ve etkisi, nebâtatı büyütmesidir. Rivayetlerde buna **“beden ruhu”**, **“müdric ruh”**, **“tabîî ruh”** veya **“hayat ruhu”** denilmiştir. Yeryüzünün ölüyken diriltildiğine dair ayetler⁴³¹ bu ruh hakkında konuşmaktadır. Ruhun bu en alt mertebesi, minimum derecede bir hayat kaynağıdır ve halk dilinde buna **“can”** denilmektedir. Bu yüzden beyin ölümü gerçekleşmiş, vücudun hayatî fonksiyonlarını kaybetmiş ve hayatın sonraki mertebelerinden mahrum bir insanda bile bu mertebe bulunur. Bu nedenle, **“henüz ölmemiş ve bitkisel hayattadır”** denilmektedir.

2. İkinci mertebe, hayvanlarda zuhur eden ruhtur ve hayvansal hayat ona bağlıdır. Rivayetlerde buna **“şehvet ruhu”** veya **“hayvanî nefis”** denilmiştir. Açık olduğu üzere, ruhun bu mertebesi, bitkisel ruhun kemallerini de kapsamaktadır.

3. Üçüncü mertebe, insana üflenen ruhtur. **“Sonra onu düzgün bir şekilde**

⁴²⁹ Vâkıa 56/10-11.

⁴³⁰ (Koleynî Razî, *el-Usûl mine'l- Kafi*, c. 2, s. 282; Meclisî, *Biharu'l- Envar*, c. 66, s. 179.)

⁴³¹ Bakara 2/164; Hac 22/5; Fussilet 41/39 ...

biçimlendirip onda ruhundan üfledi”⁴³² ayet-i kerimesinde buna işaret edilmiştir. Rivayetlerde buna “**kuvvet ruhu**” denilmiş, hikmet ehli de buna “**nefs-i nâtika**” adını vermiştir. Bu üç mertebe, mümin ve kâfir bütün insanlarda vardır.

4. Dördüncü mertebe, destekleyici ve teyit edici ruhtur ve yalnız müminlere mahsustur. Allah-u Teâlâ Kur’an-ı Kerim’de onlar hakkında şöyle buyurmuştur: “*Onlar, Allah’ın kalplerinde imanı nakşettiği ve kendinden bir ruh ile desteklediği kimselerdir.*”⁴³³ Bu ruh, bütün insanlarda bulunan ruha nispetle, mahiyeti bakımından daha şerefli, derecesi ve etki gücü yönünden daha üstündür. Nitekim En’am sûresinde, mümini nurlu bir hayatla diri kabul etmiş, kâfiri ise -üçüncü mertebe ruha sahip olup canlı olmasına rağmen- o hayat nurundan mahrum saymıştır.⁴³⁴ Böylece müminin ruhunun kâfirden bulunmayan bir mertebeye sahip olduğu anlaşılmaktadır. O da “**iman ruhu**”dur. Bu ruhun müminde bir etkisi ve eseri vardır; ancak kâfirin ruhu böyle bir esere sahip değildir. Kur’an-ı Kerim, müminlere has olan bu hayat mertebesini “**hayat-ı tayyibe**”⁴³⁵ olarak adlandırmıştır. Bu sebeple Hz. Ali, Allah’a imanın gereği olan tevhidi “nefsin hayatı” olarak nitelemiştir.⁴³⁶ Buradan da anlaşılmaktadır ki, insanın ruhu, iman ve tevhidin nuru ile aydınlanmadıkça, hakiki hayata ve ruhun bu mertebesine ulaşamamaktadır.

Hikmet ve felsefe dilinde bu ruh mertebesi “**müstefad akıl**” olarak tarif edilmiştir.⁴³⁷

5. Beşinci mertebe, ilahî peygamberler ve seçkin velilerin onunla teyid olundukları “**Kutsal Ruh**” ve “**Emin Ruh**”tur; Bu, ruhun en yüce mertebesidir. “*Onu Rûhu’l-kudüs ile destekledik*”⁴³⁸ ayetinde ve diğer bazı ayetlerde buna işaret edilmiştir. Hikmet ehli de buna “**Faal Akıl**” demiştir.⁴³⁹

Ruhun ilk dört mertebesi, yaratılış âleminde tecellilere sahiptirler. Ancak en yüce mertebesi olan Rûhu’l-kudüs’ün, madde âleminde bir zuhuru yoktur. O yalnızca, emir

⁴³² Secde 32/9.

⁴³³ Mücadele 58/22.

⁴³⁴ En’am 6/122.

⁴³⁵ Nahl 16/97.

⁴³⁶ Temîmî Âmidî, *Ğureru’l- Hikem ve Dureru’l- Kilem (Tasnîfli)*, s. 84.

⁴³⁷ Şîrâzî, *el-Meşair*, s. 62.

⁴³⁸ Bakara 2/87.

⁴³⁹ Şeyh Şehabeddîn Yahya Suhreverdî, “Heyâkulu’n- Nûr”, *Mecmûayi Musennifat-i Şeyh-i İsrâk*, thk. Henry Corbin vd. (Tahran: Muesseseyi Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, 1375Hş.), c. 3, s. 97.

âlemiyle irtibat kurmuş olan peygamberlerin kalbine nâzil olur.⁴⁴⁰

2.3.4. RUH ve NEFİS İLİŞKİSİ

Kur'an-ı Kerim'in bakış açısından, âlemin hakikatleri iki dünyada ortaya çıkmakta ve zuhur etmektedir: "Emir âlemi ve 'halk âlemi'".⁴⁴¹

Ruh, emir âlemindeydir. Allah'ın emri ise, onun îcad kelimesidir. Onun îcad (vücuda getirme) kelimesi de, kevnî ve maddî sebepler olmaksızın gerçekleşen ona mahsus bir fiildir. Buradan ruh ve nefis arasındaki fark ortaya çıkmaktadır. Çünkü nefis, âlem-i 'halktandır; ruh ise âlem-i emirdendir. Nerede insan ruhundan bahsedilmişse, Allah Teâlâ onun yaratılışını, hiçbir vasıtanın ve illetin müdahalesi olmaksızın doğrudan kendisine nispet etmiştir. Ancak nefis, Allah Teâlâ'nın vasıtalı fiildir.

'Halk âlemi, emir âleminin hakikatlerinin zuhur etmesine bir zemin teşkil ettiğinden, nefis de ruhun 'halk âlemindeki zuhuru olmaktadır. Dolayısıyla şöyle denebilir: Ruh, emir âlemindeki nefistir; nefis ise, 'halk âlemindeki ruhtur. İnsan da diğer varlıklar gibi iki yönden ele alınır. Allah Teâlâ'ya nispeti yönünden -ki bu nispet, tevhîd-i ef'âlî (Allah'ın fiillerinde tevhid) esasına dayalıdır ve zaman ile mekândan münezzehtir- ona "**ruh**" denilir. Bu sebeple Kur'an-ı Kerim, onun, bir göz kırpması gibi anlık ve bir defada vuku bulduğunu vurgulamak için "**nefha**" kelimesini kullanmıştır. Ancak, meydana gelirken sebepler zincirinde aracı illetlerin müdahalesi, zaman ve mekân zemininde tedricen tekâmül etmesi ve maddeden başlayarak nefis-i nebatî, nefis-i hayvanî ve insanî nefis-i nâtika'ya dönüşmesi yönünden ona "**nefis**" denilir.⁴⁴²

Başka bir ifadeyle, ruhu insanın nuzûlî seyrindeki (kavs-ı nuzûl) hakikati, nefsi ise onun urûcî seyrindeki (kavs-ı urûc) hakikati olarak görmek mümkündür.

Şüphesiz ruh ve nefsin hakikatini idrak etmek son derece güç bir iştir. Bu, herkesin idrak edebileceği bir mesele değildir. Ancak aklının kuvveti ve kalbinin safiyeti sayesinde, emir âlemi ile 'halk âlemi arasındaki ilişkiyi kavrayabilenler bu büyük başarıya ulaşabilirler.

Meselenin daha iyi açıklanabilmesi için ı ışık örneği verilebilir:

⁴⁴⁰ Bu konuda Cafer-i Sâdık'ın kâfirlerde ilk üç ruhun, müminlerde ilk dört ruhun ve peygamberlerde ise her beş ruhun bulunduğunu söyleyen rivayeti de nakledilebilir. (Meclisî, *Biharü'l- Envar*, c. 25, s. 54.)

⁴⁴¹ Âraf 7/54.

⁴⁴² Mutahharî, "Mead", c. 4, s. 627-628.

İnsan düşünürse görecektir ki, renklerle karışık, karanlıklarla örtülmüş zayıf bir ışık, aslında saf, renksiz ve halis ışığın düşük mertebesidir, ondan başka bir şey değildir. Aralarındaki fark, yalnızca bu ışığın o merhalelerden geçerken karşılaştığı perdeler ve sınırlılıklardır.

İnsan ruhu da aynen o saf ışık gibidir; her türlü karanlık ve sınırlılıktan arınmıştır. Ancak emir âleminde ‘halk âlemine inşi esnasında çok sayıda yaratılış perdelerinden geçmiş, zaman ve mekânın çeşit çeşit renkleri ve madde âleminin diğer özellikleri ona yüklenmiş ve böylece insanî nefis suretinde tahakkuk etmiştir. Şimdi, eğer insan yükseliş yolculuğunda kendi asıl makamına, yani ilahî ruha ulaşmak isterse, kendi nefsinde bir seyre çıkmalı, bu perdeleri tek tek kaldırmalı ve böylelikle kendi varlığının hakikatini, o yüce mertebesinde, herhangi bir perde ve sınırlılık olmaksızın müşahade etmelidir.

Başka bir örnek de şöyledir: Ruh, nefis ve beden arasındaki ilişki, cilalanarak ayna hâline gelen mat bir cisme benzer. Ayna, karşısındaki şeyin suretini yansıtır. Elbette suret aynanın içinde değildir; aksine ayna suretten başka bir şey değildir. İnsan bedeni de o cisme benzer. Cilâlandığında, sahibinin sureti şeklinde ortaya çıkar. Ruhun bir tecellisiyle ruhun sureti olan nefis onda zuhur eder. Nefis, kendisini ne kadar cilâlarsa, o ölçüde kemale erer, daha çok tecelliyi kabul eder ve dolayısıyla daha çok yansıtıcı olur ve ruhun cilveleri ve tezahürlerini daha çok gösterir.

İnsan söz konusu olduğunda, “ruh” kavramı, onun işlenmiş bedeninde insanî hayatı meydana getiren şey olması bakımından gündeme gelmektedir. İnsana özgü hayatî eserlerin ortaya çıkışı, ruhun belli bir tecellisiyle gerçekleşmektedir. Ruhun bu tecellisi, bütün insanlar arasında ortak olan bir hayatı meydana getirir. Bununla birlikte insanda bir başka tecelli de ortaya çıkabilir ki, bu onun Allah Teâlâ’ya iman ve bu iman kalbine derinlemesine nüfuz etmesiyle mümkündür. Bu tecellinin ortaya çıkmasıyla insanda yeni bir hayat, yani hayatın yeni bir mertebesi belirir. Buna da “hayat-ı tayyibe”⁴⁴³ denilmiştir.

Bu tecellinin tüm kemallerini elde edebilen ve “hayat-ı tayyibe”nin hakikatine bütünüyle ulaşabilen bir kimse, hayatın kaynağı olan “Rûhu’l-kudüs”e bağlanır. Bu mertebede artık ruhun diğer tecellileri zuhur etmez; sâlik, doğrudan kaynağa bağlanır ve

⁴⁴³ Nahl 16/97.

hatta onda fânî olur. İşte bu hayat mertebesi, ebedi bir hayattır; daha doğrusu hayatın bizzat kendisidir. Bu, yalnızca Allah'ın seçkin kullarına ve seyr-i ilallah'ın öncülerine, yani peygamberlere ve onların vasîlerine mahsustur.

Buna göre ruh, teşkîkî bir hakikattir ve çeşitli mertebelere sahiptir. Peygamberlerin ruhu (aleyhimüs-selam), müminlerin ruhundan daha şerefli; müminlerin ruhu da sıradan insanların ruhundan daha şerefli'dir.

Her nefis mertebesi, bu ruh mertebelerinden birine tekabül eder. Belirtildiği üzere, varlıkların iki yönü vardır: Allah Teâlâ'ya doğrudan bağlı olan, hiçbir maddî sebep ve illetin müdahil olmadığı yön, yani **emir âlemi** ve eşyanın meydana gelişinde maddî sebep ve illetlerin etkili olduğu yön, yani **'halk âlemi**. Ruh, insanın emir ciheti; nefis ise onun 'halk cihetidir. Bu sebeple, Rûhu'l-kudûs hariç, her ruh mertebesinin âlem-i 'halkta bir karşılığı olmalıdır.

İnsan nefsinin kemal mertebelerini katetmesi, nebatî nefisten başlar; sonra hayvanî nefis, ardından insanî nâtık nefis ve nihayetinde mutmain nefise ulaşır. Bu nebatî, hayvanî, nâtık ve mutmainne nefisler sırasıyla beden ruhu (tabîî ruh), şehvet ruhu, kuvvet ruhu ve iman ruhunun tecellileridir. Ancak, tüm ruhlara feyiz veren ve feyzin kaynağı olan Kutsal Ruh'un âlem-i 'halkta hiçbir karşılığı yoktur.

2.4. KALP HAKİKATİ

Kur'anî, felsefî ve irfanî literatürde nefis ve ruh ile kısmen eş anlamlı olarak kullanılan diğer bir kelime de “kalp”tir. Kalp hakikatini açık bir şekilde tanımlamak için öncelikle kalp için zikredilen çeşitli anlamlardan hangisinin Kur'an-ı Kerim'de kastedildiğini görmeliyiz.

2.4.1. KALBİN ANLAMLARI

Kur'an-ı Kerim'de “kalp” kelimesinin kullanımındaki doğru anlama ulaşmak için, önce hangi anlamların kastedilemeyeceğini belirlemek gerekir. Daha sonra kalbin işlevlerine bakarak doğru anlamı elde edeceğiz.

1. Öncelikle Kur'an'da kastedilen kalp veya yürek, kesinlikle göğüs kafesi içinde yer alan bir et parçası değildir. Yoksa o et parçası ölü cesette de vardır.⁴⁴⁴

Nitekim kalp ile yakın anlamlarda kullanılan “**sadr**” (sine) kelimesi de göğüs kafesine işaret etmez. Aksi takdirde, insanın hidayetinin başlangıcı olarak göğsünün açılıp genişletilmesi ve dalaletinin başlangıcı olarak ise göğsünün sıkılıp daraltılması sözüne ne anlam verilebilir?⁴⁴⁵

2. İkinci olarak kalp veya gönül, duyguların ve şuhûdun merkezi ünvanıyla asla aklın karşısında değildir. Çünkü aklın tarifinde açıklandığı üzere, Kur'an bu kelimenin anlamını yalnızca insanın fikrî ve bilişsel boyutuna hasretmez. Bilakis akletme niteliğini bütüncül bir bakışla, insan kendi bilgileri ışığında sülûk ettiğinde insana hamleder. Bu ise zorunlu olarak varlığın kaynağına hidayet bulmakla beraber olur. Bu anlamda akıl ile kalp arasında bir çatışma kalmaz.

Kur'an-ı Kerim, akıl ve gönül arasında hiçbir çatışmayı kabul etmediği gibi, üstelik -belirtildiği üzere- kalbin işlevlerinden birini “taakkul” (akletme) olarak görür.⁴⁴⁶ Hatta Hz. İbrahim (a.s.) gibi bir şahsı hem aklın sembolü⁴⁴⁷ hem de aşkın sembolü⁴⁴⁸

⁴⁴⁴ Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed Gazâlî, “Kimya-i Saâdet”, *Mecmûatu Resâili'l- İmami'l- Gazâlî* (Beyrut: Daru'l- Fikr, 1416Hk.), s. 420; Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd- Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975), c. 3, s. 9 (Kitabu Şerh-i Acâibi'l- Kalb).

⁴⁴⁵ En'am 6/125.

⁴⁴⁶ Hac 22/46.

⁴⁴⁷ Bakara 2/130

⁴⁴⁸ Saffat 37/102.

olarak zikreder.

3. Ayrıca kalp, salt akıl da değildir. Çünkü kontrollü ve ölçülü bir idrak anlamındaki “taakkul” kalbin işlevlerinden biridir, fakat kalbin başka işlevleri de vardır ki bunlar akla isnat edilemez. Mesela kalp, duyguların ve hislerin merkezidir.⁴⁴⁹ Oysa kimse insan aklını duyguların ve hislerin merkezi olarak kabul etmez.

4. Son olarak, Kur’an-ı Kerim’de kalp kelimesinin kullanımına bakıldığında, bu kelimenin anlamının geniş bir alana sahip olduğu görülür. Öyle ki hem idrak kategorisi,⁴⁵⁰ hem etkilenme ve duygulanım kategorisi,⁴⁵¹ hem de fiil ve davranış kategorisi⁴⁵² -her üçü de- kalbe nispet edilmiştir.

Bu kullanım genişliği, kalp kavramının sadece bu alanlardan birine indirgenemeyeceğini gösterir.

Aynı durum kalp ile kısmen eş anlamlı olan “fuâd” (gönül) için de geçerlidir. Kur’an’da fuâd hem şuhûdî idrakin faili,⁴⁵³ hem duyguların ve meyillerin merkezi,⁴⁵⁴ hem de aklın eş anlamlısı⁴⁵⁵ olarak kullanılmıştır. Bu kullanım genişliği dikkate alındığında, fuâdı sadece bu yönlerden birine hasretmek temelsiz olacaktır.

Bu esas üzere kalp, nefis kavramıyla denk tutulmalıdır. Çünkü bu üç alan -idrak ve şuur, duygu ve etkileşim, fiil ve davranış- insan nefsinin ana tezahürleridir. Bu sebeple kalp ve nefis hakkında benzer sıfatlar zikredilmiştir. Mesela nefis günah çukuruna düştüğünde “nefs-i emmâre” (kötülüğü emreden) diye adlandırılır. Kalp de günaha düştüğünde “günahkâr kalp” diye adlandırılır.⁴⁵⁶ Yine nefis günah ve şehvet bataklığından kurtulup Allah’a yöneldiğinde “mutmainne” adını alır. Kalp de bu bataklıktan çıkıp Allah’ı zikretmeye yöneldiğinde “mutmainne” adını alır.⁴⁵⁷

2.4.2. KALBİN TÜRLERİ

Kur’an-ı Kerim, insanın manevî ve ruhî yönlerini ifade ederken “kalp” kavramına

⁴⁴⁹ Hadid 57/27.

⁴⁵⁰ İsrâ 17/46.

⁴⁵¹ Âli İmran 3/159.

⁴⁵² Bakara 2/225.

⁴⁵³ Necm 53/11.

⁴⁵⁴ İbrahim 14/37.

⁴⁵⁵ Nahl 16/78.

⁴⁵⁶ Bakara 2/283.

⁴⁵⁷ Ra’d 13/28.

geniş bir yer ayırır.⁴⁵⁸ Kalp, sadece duyguların merkezi değil, aynı zamanda aklın, idrakin, şuhûdun, niyetin, iradenin ve eylemin de merkezidir. Dolayısıyla Kur'an, kalbi insanın en temel hakikatini yansıtan bir merkez olarak tanımlar. Bu bağlamda Kur'an'da çeşitli kalp türlerinden söz edilmektedir.

Kur'an'daki kullanımlar, kalbin tıpkı nefis gibi çok boyutlu bir yapıya sahip olduğunu gösterir. Bu çerçevede Kur'an'da zikredilen kalp türleri bütüncül bir bakışla iki grupta sınıflandırılabilir: İyi sıfatlara haiz kalpler ve kötü sıfatlara haiz kalpler.

İyi sıfatlara haiz kalpler:

Şefkat ve merhametle dolu kalp⁴⁵⁹

Akleden kalp⁴⁶⁰

İman edip hidayete eren kalp⁴⁶¹

Hakkın karşısında saygıyla boyun eğip bağlanan kalp⁴⁶²

Allahın şiarlarını yücelten takvâ sahibi kalp⁴⁶³

Huşuyla Allah'a yönelip adanmış münîb kalp⁴⁶⁴

Sadece Allah'a yönelmiş selîm ve arınmış kalp⁴⁶⁵

İman ile emniyet bulup yatışmış ve pekişmiş kalp⁴⁶⁶

Allah'ın zikri ve iman ile tam huzur bulan mutmain olmuş kalp⁴⁶⁷

Allah'ın huzuruna çıkacakları bilinciyle Allah'ın zikri karşısında huşuyla ürperen kalp⁴⁶⁸

Kötü sıfatlara haiz kalpler:

Kaba ve acımasız galîz kalp⁴⁶⁹

Art niyetli bozulmuş yamuk kalp⁴⁷⁰

Akletmeyen ve kayramayan kalp⁴⁷¹

⁴⁵⁸ Kalp, türevleriyle birlikte Kur'an'da 130'dan fazla ayette geçmektedir. (Muhammed Fuad Abdulkakî, *el-Mu'cemu'l- Mufehres li Elfâzi'l- Kur'ani'l- Kerîm* (Tahran: İntişarat-i İslamî, 1384Hş.), s. 672-674.)

⁴⁵⁹ Hadid 57/27.

⁴⁶⁰ Nahl 16/78; Hac 22/46.

⁴⁶¹ Teğabun 64/11.

⁴⁶² Hac 22/54.

⁴⁶³ Hac 22/32; Hucurat 49/3.

⁴⁶⁴ Kâf 50/33.

⁴⁶⁵ Şuarâ 26/89; Saffat 37/84.

⁴⁶⁶ Kehf 18/14; Kasas 28/10; Enfal 8/11.

⁴⁶⁷ Ra'd 13/28; Bakara 2/260; Nahl 16/106; Fetih 48/4.

⁴⁶⁸ Enfal 8/2; Müminûn 23/60; Hac 22/35; Hadid 57/16.

⁴⁶⁹ Âli İmran 3/159.

⁴⁷⁰ Âli İmran 3/7; Saff 61/5.

Şek ve kuşku içinde bocalayan kalp⁴⁷²
Eğlenceye dalan alaycı pervasız kalp⁴⁷³
Hevesinin peşinden giden duyarsız gafil kalp⁴⁷⁴
Dünevî menfaatlere dalmış suçlu ve günahkâr kalp⁴⁷⁵
Günahlarının çokluğu sebebiyle hakkı görmeyen kör olmuş kalp⁴⁷⁶
İman etmeyen mücrim kalp⁴⁷⁷
Kötülük ve nifak ile dolu hastalıklı kalp⁴⁷⁸
Öğütten ve ibretlerden etkilenmeyen taşlaşmış kalp⁴⁷⁹
Allah'ın ayetleriyle mücadele eden kibirli ve zorba kalp⁴⁸⁰
Hakikati tanımasına rağmen inkâr edip kayıtsız kalan perdelenmiş kalp⁴⁸¹
İnkârda ve isyanda ısrar eden mühürlenmiş kalp⁴⁸²

Kur'an'da kalbin farklı türlerde zikredilmesi, insanın manevî yolculuğunda karşılaşılabileceği durumları açıkça göstermektedir. Kalbin selîm, mutmain, takvâlı ve huşu sahibi olması, insanı ilahî hakikatlere ulaştırırken; katı, günahkâr, gafil, hastalıklı, mühürlü ve perdelenmiş kalpler, ilahî hakikatlerden uzaklaşmanın sembolleridir. Kur'an'ın temel mesajı, insanın kalbini şirk, nifak, küfür ve dünya sevgisinden arındırarak iyi sıfatlarla donanmış bir kalbe ulaşmasıdır. Çünkü nihayetinde Allah katında kabul görecektir olan tek sermaye, şirk ve günah lekelerinden temizlenmiş kalptir.

2.4.3. KALP ve NEFİS İLİŞKİSİ

Yukarıda geçtiği üzere, kalp kavramının kullanım genişliği göz önünde bulundurulduğunda, onun insan nefsine denk tutulması gerektiği anlaşılar. Görünüşe göre bu sebeple idrak ve şuur ile idrakle bir şekilde bağlantılı olan olgular -aşk, nefret,

⁴⁷¹ Âraf 7/179; En'am 6/25.

⁴⁷² Tevbe 9/45.

⁴⁷³ Enbiya 21/3.

⁴⁷⁴ Kehf 18/28; Müminûn 23/63.

⁴⁷⁵ Bakara 2/283.

⁴⁷⁶ Hac 22/46.

⁴⁷⁷ Hicr 15/12; Şuarâ 26/200.

⁴⁷⁸ Bakara 2/10; Mâide 5/52; Ahzab 33/32; Enfal 8/49; Tevbe 9/125.

⁴⁷⁹ Bakara 2/74; Mâide 5/13; En'am 6/43; Hac 22/53.

⁴⁸⁰ Mümin 40/35.

⁴⁸¹ Bakara 2/88; Nisa 4/155; İsrâ 17/46; Muhammed 47/24; Fussilet 41/5.

⁴⁸² En'am 6/46; Nahl 16/108; Bakara 2/7; Câsiye 45/23; Âraf 7/101; Yunus 10/74; Rûm 30/59.

ümit, korku, istek, haset, iffet, şecaat, cesaret ve benzeri şeyler- kalbe nispet edilmiştir. Ve buradaki kalpten kasıt, bedene bağlı olan yahut kalp aracılığıyla bütün bedene sirayet eden nefistir.⁴⁸³

Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekir ki, “nefis” veya “nefs-i nâtika” denildiğinde, söyleyenin maksadı bu nefsin veya nefs-i nâtikanın hangi mertebesidir? Genellikle bu sözcük iki şekilde kullanılmaktadır: Bazen “nefs-i nâtika”dan maksat, insanî nefsi hayvanî nefisten ayıran ayırt edici fasıldır; Hz. Ali’nin Kumeyl’e olan meşhur rivayetinde, ona “kudsî nâtık nefis” ve “ilahî küllî nefis” adı verilmiştir. Bazen ise, “nefs-i nâtika”dan maksat, insan nefsinin mertebeleriyle birlikte bütün hakikatidir ki, buna nefs-i nebatî, nefs-i hayvanî, nefs-i nâtika-i kudsî ve nefs-i küllî ilahî dâhildir ve hepsine şamildir.

Eğer kalbin nefs-i nâtika ile bir oluşundan maksat, onun birinci anlamıysa, bu söz tam anlamıyla doğru ve isabetlidir. Ama eğer maksat ikinci anlamsa, bu söz problemlidir. Çünkü bedenın idaresi ve duyusal idrak, nefsin görevlerinden biridir; fakat Kur’an-ı Kerim’in hiçbir yerinde bu işler kalbe isnat edilmemiştir.⁴⁸⁴

Sonuç olarak, Kur’an ayetlerinden, rivayetlerden ve hikmet ehlinin sözlerinden, kalbin nefs-i nâtikanın birinci anlamıyla örtüştüğü ve aynı olduğu anlaşılmaktadır. Gerçekte kalp, hayvanî nefsin üstündeki mertebelerle birdir; zira kalp, nebatî ve hayvanî nefislerin hiçbir görevine ve özelliğine sahip değildir. Müfessirler ve filozofların nefis ile kalbin birliği için ileri sürdükleri deliller, nefsin bu üst mertebesine ait özelliklerdir, tüm mertebeleriyle birlikte bütün hakikatine ait değil.

Hayvanî nefis, “cismâniyyetu’l-hudûs” olduğu için cevherî hareketine madde zemininden başlamış ve madde âlemine yakındır. Bu nedenle madde âlemine ve bu dünyadaki aşağı eğilimlere şiddetli bir alaka duymaktadır. Bundan ötürü Kur’an-ı Kerim ona daima kötülüğü emreden anlamında “emmâre” adını vermiştir.⁴⁸⁵

Buna karşılık, Allah insana öyle bir cevher emanet etmiştir ki, yönelişi melekût âlemine doğrudur; eğilimleri Rabbânîdir; madde âlemiyle pek ünsiyet ve yakınlığı yoktur. Yüksek ve ilahî mertebesine dönük, madde âleminden uzaklaşıp melekût âlemine munkalip olduğundan “kalp” diye adlandırılmıştır. Kalp, soyutlar âlemine ve

⁴⁸³ Ayrıntılı bilgi için: Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 2, s. 335-336 (Bakara 2/225 ayetinin tefsiri).

⁴⁸⁴ Misbah Yezdî, *Maarif-i Kur’an (Mişkât)*, s. 393; Tayyibniyâ, *Yek Kadem Ta Hüda*, s. 109-110.

⁴⁸⁵ Yusuf 12/53.

mâna âlemine bağlantısından dolayı idrakleri sadece husûlî ilimlerle sınırlı olmayıp, daha yüksek âlemlerin hakikatlerini şuhûd edebilir; böylece insanı madde âleminin girdabından kurtarıp, madde ötesi hakikatlere ulaştırır.

Muhyiddîn İbni Arabî kalbi ve ondan yararlanma yolunu şöyle tanımlamıştır:

“Şüphesiz müminin kalbi Allah’ın celâl ve azametini içine alır; bütünüyle ona yönelir ve bu kuvvelerden aldığı her şeyden kopar. İşte bu yönelişte Allah, kendi nurundan ona ilahî bir ilim akıtır ki, bu ilimle Allah Teâlâ’yı müşahede ve tecellî yoluyla tanır... Zira kalp, daima hâllerde munkalip olmakla bilinir; bir hâlde sabit kalmaz. İlahî tecelliler de böyledir. Kim kalbiyle bu tecellileri müşahede etmezse onları inkâr eder. Çünkü akıl ve diğer kuvveler sınırlıdır, yalnızca kalp sınırlı değildir. O, her hâlde hızlıca dönüşür, munkalip olur. Bu yüzden şeriatın sahibi (s.a.) şöyle buyurmuştur: ‘Şüphesiz kalp Rahman’ın iki parmağı arasındadır, onu dilediği gibi çevirir.’⁴⁸⁶ Böylece kalp, tecellilerin değişimiyle değişir, munkalip olur. Akıl ve ona tâbi olan diğer kuvveler ise böyle değildir. Dolayısıyla Hakk’ı, Hak üzerinden tanımak ancak kalple mümkündür.”⁴⁸⁷

Gerçekte kalp, nefsin öyle bir mertebesidir ki, yüce eğilimler, huzûrî idrakler, aklî düşünce ve tefekkürler, içsel hisler ve duygular ile insan iradesi ona nispet edilir.

Molla Hadî Sebzevarî de kalbi şöyle tarif etmiştir:

“Kalp, mücerred ve nuranî bir cevherdir; küllîleri ve cüz’îleri idrak edendir; nefis ile ruh arasında vasıtaadır. âriflere göre kalp, parlak bir yıldız gibi olan bir şişedir.”⁴⁸⁸

Kalp, ruh ile nefis arasındaki bu vasıtalık özelliği sayesinde ruhun iniş yeri olmaya müsaittir ve ilahî ilimleri ve marifetleri melekût âleminde alabilir. Bu yüzden Kur’an-ı Kerim’de şöyle buyurulmuştur:

“O (Kur’an), Ruhu’l-emîn tarafından senin kalbine indirildi.”⁴⁸⁹

Muhammed Davud Kayserî Rûmî de kalbi şöyle tanımlamıştır:

“Kalp, nefis-i nâtikanın dilediği zaman küllî ve cüz’î mânaları müşahede ettiğinde kullanılan addır. Bu mertebe, hikmet sahiplerince ‘akl-ı müstefad’ diye adlandırılmıştır. Bazen de güzel ve övgüye değer ahlaklarla süslenip onları meleke edinmiş nefis-i nâtika için kullanılır. Ona kalp denilmesi, saf akıl âlemi ile sûretlere bürünmüş nefis âlemi arasında dönüp dolaşması (munkalip olması) sebebiyledir. Ayrıca beş küllî âlemden her birine dönen bir yüzü vardır; bu beş yönelişte döner durur. Bu kalbin özelliği, ilahî isimler arasında ‘ahadiyet-i cem’dir (bütün isimlerin mazharı olmasıdır). Her bir ismin hükmüyle adalet üzere zuhur eder. O, zahir ile batın arasındaki berzahdır; ondan ruhânî ve cismânî kuvveler dallanır; onlardan her birine feyz ondan ulaşır. O, Ulûhiyet mertebesinin sûretidir; nasıl ki ruh, Ahadiyet mertebesinin sûretidir. Bu nedenle her şeyi kuşatır,

⁴⁸⁶ Muhammed bin İsa bin Sevre Tirmizî, *el-Câmi’u’l- Kebîr (Sunenu’t- Tirmizî)*, thk. Beşşar Avvad Marûf (Beyrut: Daru’l- Garbî’l- İslamî, 1996), c. 4, s. 19 (Kader, 7. Bab, H:2140).

⁴⁸⁷ Arabî Taî, *el-Futûhatu’l- Mekkiyye*, c. 1, s. 289.

⁴⁸⁸ Mecmau’l- Buhûsi’l- İslamiyye, *Şerhu’l- Mustelehati’l- Felsefiyye* (Meşhed: Neşr-i Mecmau’l- Buhûs, 1414Hk.), s. 284.

⁴⁸⁹ Şuarâ 26/193-194.

hatta Hakk'ı dahi.”⁴⁹⁰

Bu tanımdan da anlaşıldığı gibi, kalp mertebesi hikmet sahiplerinin “**akl-ı müstefad**” adını verdikleri, nefsin en yüksek mertebesiyle uyum göstermektedir. Hükemâ, nazarî akla dört mertebe veya dört merhale tayin etmişlerdir. Bunlar sırasıyla: bil-kuvve akıl (heyûlânî akıl), bil-meleke akıl, bil-fiil akıl ve en sonunda müstefad akıldır.⁴⁹¹ Bu sonuncusu, insan aklının ulaşabileceği en yüksek derecedir. Bu mertebe, aklın ilmin kaynağı ve menbaı olan “Faal Akıl” ile varlıksal bağ kurduğu mertebedir. Bu seviyede, ilahî ilimler ve maddî olmayan marifetler Allah'ın gayb hazinesinden insan aklına akıtılır.⁴⁹²

Açıktır ki, müstefad akıl mertebesine ulaşmış bir insan, bundan daha aşağı olan tüm mertebeleri zaten elde etmiştir. Allame Hasanzâde Âmulî'nin ifadesiyle: “*Kalp, hak olan ilahî marifetlerin tafsilen zuhur ve ortaya çıkış makamıdır.*”⁴⁹³ Yani ârifin “kalp” dediği ve hekimin “akl-ı müstefad” dediği, nefsin bu mertebesidir.

2.4.4. KALBİN ASIL GÖREVİ

Bu dünyadaki nesnelerin bir hakikati ve bir de zahiri vardır. Bizim duyularımızla idrak ettiğimiz şey, onların hakikati değil, sadece görünüşüdür. Kur'an-ı Kerim eşyanın hakikatini “**melekût**” olarak adlandırmış ve bunu “âlem-i emr”e ait görmüştür.⁴⁹⁴ Yüce Allah, insaniyetin en yüksek seviyelerine ulaşabilen kimseye, bu melekûtu müşahade etme imkânını bahşeder.⁴⁹⁵

Kur'an-ı Kerim, dünyevî hayatı “metâu'l-ğurûr”⁴⁹⁶ (aldatıcı bir meta) olarak adlandırmıştır. Onun cazibeli görünüşü insanın aldanmasına sebep olur. Kur'an'a göre dünya böyle bir özelliğe sahiptir; çünkü biz, yalnızca onun zahirini görürüz ve hakikatini idrakten gaflet etmişizdir. Bundan dolayı Kur'an insanları uyarak şöyle buyurur:

⁴⁹⁰ Muhyiddin Muhammed bin Ali Arabî Taî, *Fusûsu'l- Hikem*, thk. Davud bin Mahmud Rûmî Kayserî - Seyyid Celaluddin Aştıyanî (Tahran: İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, 1375Hş.), s. 763-764.

⁴⁹¹ Şîrâzî, *eş-Şevâhid*, s. 294-298 (3. meşhed, 1. şahid, 9-12. işrâk).

⁴⁹² Aklın mertebeleri veya merhaleleri bir sonraki fasılda detaylıca incelenecektir.

⁴⁹³ Ayetullah Hasan Hasanzâde Âmulî, *İnsan-i Kâmil ez Didgâh-i Nehcu'l- Belağa* (Kum: İntişarat-i Kıyam, 1379Hş.), s. 189.

⁴⁹⁴ Yasin 36/82-83.

⁴⁹⁵ En'am 6/75.

⁴⁹⁶ Âli İmran 3/185. “Ğurûr” aldatma anlamına gelen «غُرُور» kökünden gelir; yani bir şeyin dışının içinden daha iyi olması demektir. (Mustafavî, *et-Tahkîk*, c. 7, s. 206.)

*“O hâlde sakın dünya hayatı sizi aldatmasın ve sakın o büyük aldatıcı (şeytan) sizi Allah ile aldatmasın.”*⁴⁹⁷

İnsanı hidayete ulaştıran şey, âlemin hakikatlerini tanımak ve idrak etmektir. İnsanlar günahın, şirkin, nifakın ve küfrün hakikatini görseler, artık kendilerini onlarla kirletmezler.

Kalbin temel işlevi, aklın yardımıyla eşyanın hakikatlerini insana göstermektir.

Kalbin Allah’ın zikriyle huzur bulmasının sebebi,⁴⁹⁸ Allah’ın mutlak hakikat olmasıdır. Kalbin kaybettiği ve aradığı şey hakikattir. Dolayısıyla kalp, sevgilisini ve aradığını bulduğunda bilinmezlikten kurtulur, sükûna erer, ferahlar. Hiçbir şey kalp için bu marifetten daha üstün ve lezzet verici değildir.⁴⁹⁹

Kur’an ayetlerinde ve dinî metinlerde, gaybî hakikatlerin kalp tarafından görülmesi ve melekût âleminin seslerinin kalp tarafından işitilmesi sıkça beyan edilmiştir.

Zeynelabidin Ali bin Hüseyin Hz. Peygamber’den (s.a.) şöyle rivayet etmiştir:

*“Şüphesiz kulların dört gözü vardır: Yüzünde olan iki gözüyle din ve dünya işlerini görür, kalbinde olan iki gözüyle ise ahiret işlerini görür. Allah azze ve celle kulunun hayrını dilediğinde, onun kalbinin iki gözünü açar ve onlarla gaybı müşahade eder. Eğer başka türlü dilerse, kalbini kendi hâline terk eder...”*⁵⁰⁰

Salim kalp, ilahî muhabbetin kabıdır, Rahmân’ın arşıdır ve müminin Rabb’ini seyredeceği merkezdir. Bundan daha büyük bir lezzet olabilir mi?!

Hz. Ali’nin şöyle buyurduğu nakledilmiştir:

“Ben görmediğim bir Rabb’e asla ibadet etmem.” Devamında da şöyle demiştir: *“Gözler onu basarî görme ile göremez, fakat kalpler onu iman hakikatleriyle görür.”*⁵⁰¹

Salim kalp, Allah’tan başka her şeyden boşalmış kalptir. Kalpte Allah’tan başkasına yönelik en küçük bir sevgi ve bağlılık, kalbi hasta eder ve işlevsiz hâle getirir.

Dolayısıyla, ilim ve hakikatlere ulaşmaya ve kalp madeninden bilgi ve marifet kazanmaya engel olan şey, madde âlemine ünsiyet ve başlangıç ile sonu (mebde ile meadî) unutmadır. Yüce Allah şöyle buyurmuştur:

⁴⁹⁷ Lokman 31/33.

⁴⁹⁸ Ra’d 13/28.

⁴⁹⁹ Gazâlî, “Kimya-i Saâdet”, s. 426; Tayyibniyâ, *Yek Kadem Ta Hüda*, s. 113-114.

⁵⁰⁰ Şeyh Ebû Cafer Muhammed bin Ali Sadûk, *et-Tevhîd* (Kum: Muessesetu’n- Neşri’l- İslamî li Câmîati’l- Muderrisin, 1398Hk.), s. 367; Koleyî Razî, *el-Usûl mine’l- Kafi*, c. 8, s. 215.

⁵⁰¹ Koleyî Razî, *el-Usûl mine’l- Kafi*, c. 1, s. 98.

*“Allah’ı unutan ve bu yüzden Allah’ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın.”*⁵⁰²

*“Onlar eğrilip sapınca Allah da onların kalplerini saptırdı (zahirî inhıraflarını batınlarına da sirayet ettirdi).”*⁵⁰³

Binaenaleyh, bu âlemlerde yol almanın ve müşahede yoluyla marifet kazanmanın tek yolu, nefsin dünya ve madde âlemine her türlü bağılılıktan arındırılmasıdır. Nitekim Resûl-i Ekrem (s.a.) bir hadisinde şöyle buyurmuştur:

*“Dünya sevgisi her hatanın başıdır.”*⁵⁰⁴

Yine Hz. Ali’den şöyle nakledilmiştir:

*“Dünya sevgisi akli ifsat eder, kalbi hikmeti duymaktan sağır eder ve elem verici azabı gerektirir.”*⁵⁰⁵

Birçok ayet ve rivayetten anlaşılan şudur: Kalbin asıl yönelişi melekût âlemine doğrudur ve kalbî hakikatlere ulaşamamanın, hikmet ve marifeti kalp yoluyla elde edememenin sebebi, dünya sevgisi ve maddî süslerine bağılılıktır.

Kur’an-ı Kerim’de kâfirlerin ve münafıkların kalpleri hakkında gelen ifadelerden bazıları şunlardır:

*“İşte Allah kâfirlerin kalplerini böyle mühürler.”*⁵⁰⁶

*“Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir.”*⁵⁰⁷

*“Kalplerinde hastalık vardır, Allah da onların hastalığını artırmıştır.”*⁵⁰⁸

*“Onların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar.”*⁵⁰⁹

*“Sonra kalpleriniz bundan sonra katılaştı; öyle ki taş gibi, hatta daha da katı oldu.”*⁵¹⁰

Bu ayetler ve benzerleri göstermektedir ki kalbin temel işlevi hakikati göstermek olup bu, bütün insanlarda ortaktır. Ancak çoğunun kötü amelleri ve niyetleri yahut şeytanî ilhamlara olumlu cevap vermeleri, Allah’ın kalplerini bu hayatî nimetten mahrum bırakmasına sebep olur.

⁵⁰² Haşr 59/19.

⁵⁰³ Saff 61/5.

⁵⁰⁴ Koleyî Razi, *el-Usûl mine’l- Kaft*, c. 2, s. 131; Aclûnî, *Keşfu’l- Hafâ*, c. 1, s. 392 (H:1099).

⁵⁰⁵ Temîmî Âmidî, *Ğureru’l- Hikem ve Dureru’l- Kilem (Tasnifli)*, s. 65.

⁵⁰⁶ Âraf 7/101.

⁵⁰⁷ Bakara 2/7.

⁵⁰⁸ Bakara 2/10.

⁵⁰⁹ Âraf 7/179.

⁵¹⁰ Bakara 2/74.

Elbette bu, kalbe şeytanî ilham ve vesveselerin girmediği anlamına gelmez. Bilakis, iman ve küfür askerlerinden yahut akıl ve cehalet askerlerinden biri diğerine galip gelinceye kadar kalpte hem hayır hem de şer ilhamı vardır.

Nitekim Muhammed bin Ali Bâkır kalpleri üçe ayırmıştır:

“Ters dönmüş kalp ki onda hiçbir hayır yoktur, bu kâfirin kalbidir. İçinde siyah bir nokta bulunan kalp; bu kalpte iyilik ve kötülük birbiriyle savaşıyor, hangisi güçlü olursa diğerine galip gelir. Ve aydınlık kalp ki onda bir kandil parlamaktadır; onun nuru kıyamet gününe kadar sönmez. Bu da müminin kalbidir.”⁵¹¹

2.4.5. KALP ve VİCDAN İLİŞKİSİ

İnsanın ahlakî ve amelî hayatında belirleyici unsurlardan biri vicedandır. **Vicdan**, insanda doğru ile yanlış, iyi ile kötüyü **fitrattan** kaynaklanan içsel bir sezgi ile ayırt eden meleke olarak tanımlanır.⁵¹² Bu yönüyle vicdan, kalbin sezgisel şahitliği ve içsel muhasebe fonksiyonudur. Vicdan kalpte işler ve nefs-i levvâmenin kalpteki tezahürüdür.

Vicdanın en belirgin yansıması amelî boyutta nefs-i levvâmede ortaya çıkar. Kişi zatı ve fitratıyla uyumlu olmayan yanlış ameller işlediğinde içsel bir pişmanlık duyar, içsel muhasebe ile kendini kınar, kalbi huzursuz olur. Bu durum vicdanın işlevsel olduğunun gösterir. Bu özeleştirici yetisi, vicdanın işleyiş biçimidir. Kalbin safiyeti ölçüsünde vicdan işler, kalp paslandığında vicdan da körelir. Kişi sürekli günah ve gafletle vicdanını bastırırsa bu içsel uyarıcı zayıflar ve sonuçta kalp katılaşıp mühürlenir. Bilgi eksikliği ve irade zayıflığı da vicdanın iş yapmasını engelleyen faktörlerdendir. Bu sebeple vicdan her insanda aynı kuvvette değildir. Bununla birlikte, çevre, kültür, eğitim gibi dışsal faktörler de vicdanın işleyişini etkileyebilir ve bazı bireylerde vicdan daha güçlü ses verirken, bazılarında zayıf kalabilir veya tümüyle bastırılmış olabilir.

Vicdanı zayıf veya bastırılmış insanların yanlış fark etme yetisi çok düşüktür. Yanlış fark etseler dahi sadece kendi çıkarlarına aykırı olduğunda ses çıkarırlar; aksi durumlarda ise duyarsız olurlar. Ama uyanık vicdan sahipleri iyiyi ve kötüyü hakikate

⁵¹¹ Koleyî Râzî, *el-Usûl mine'l- Kâfi*, c. 2, s. 423; Şeyh Ebû Cafer Muhammed bin Ali Sadûk, *Me'anî'l- Ahbâr* (Kum: Muessesetu'n- Neşri'l- İslâmî li Câmîati'l- Muderrisîn, 1361Hş.), s. 395.

⁵¹² Osman Demir, “Vicdan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/c. 43 s. 100-102.

uygun şekilde ayırt eder, kendilerini buna göre ıslah ederler. Kalbi saflaşmış ve tamamen Hakk’a yönelmiş veliler ise, hakikatin ışığında işleyen arınmış dupduru bir vicdana sahiptirler.

Vicdan şu durumlarda sönükleşir ve gittikçe işlevini kaybeder: Dünya sevgisi ve dünyaya aşırı bağlılık, şehvet ve gazaba tâbi olup heva ve heveslerin peşinde sürüklenme, zulüm, haksızlık ve adaletsizlik gibi fitrata aykırı fiillerin alışkanlık hâline gelmesi, sürekli günah işleme neticesinde günahların normalleşmesi, gaflete dalma ve hak ile hakikatin karşısında kibir ve inat. Bunların sonucunda gazap ve şehvet askerleri vicdana galebe çaldığında ve kötülükler alışkanlık sebebiyle sıradanlaştığında, insan yeniden kendine gelene kadar vicdan körelip bir müddet işlevini kaybeder; aynı şekilde akıl da o durumda işlevini kaybeder. Bu durumlarda kendine gelip tövbe edilmezse kalp kararır ve katılaştır. Bunun sonucunda da vicdan bastırılır ve sesi duyulmaz olur. Kötülükler arttıkça da vicdan daha fazla sönükleşir.

Aksine, kalp saflaştıkça fitratın sesi olan vicdan, hakikatin ışığını yansıtan berrak bir ayna hâline gelir; bir kandil gibi insanı daima aydınlatır ve nefis, fitratıyla uyumsuz bir iş yaptığında onu huzursuz edip yaptığına pişman eder. Böylece tövbe edip kendine gelmesini sağlar, kişiyi kötülükten sakındırır ve hakikate yöneltir.⁵¹³

Bundan dolayı, Bediüzzaman Said Nursî de vicdanı, “fitrat-ı zîşuur” olarak tanımlamıştır. Ona göre vicdan, insanın kalbinden Allah’ın marifetine açılan bir pencere ve en büyük delillerden biridir. İnsanın mükemmelliğe ve güzelliğe karşı duyduğu iştiaak ve arzu da, aslında vicdanın sonsuz kemal ve cemâl sahibi olan Yüce Yaradan’a olan aşkıdır ve insandaki acziyet ile yetersizlik hâli, onu daima en büyük dayanak ve istimdad noktası olan Hak Teâlâ’ya yöneltmektedir.⁵¹⁴

⁵¹³ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d- Dîn*, c. 3, s. 26-29 (Kitabu Şerh-i Acâibi’l- Kalb).

⁵¹⁴ Bediüzzaman Said Nursî, “Mesnevî-i Nuriye”, çev. Abdülmecid Nursî, *Risale-i Nur Külliyyatı* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2012), s. 398-401 (Nokta, 4. Bürhan); Bediüzzaman Said Nursî, “Sözler”, *Risale-i Nur Külliyyatı* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2011), s. 1120 (33. Söz, 31. Pencere); Bediüzzaman Said Nursî, “Lem’alar”, *Risale-i Nur Külliyyatı* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2012), s. 187 (11. Lem’a, 10. Nükte).

2.5. AKIL HAKİKATİ

İnsanî hakikat ve nefis için birçok durumda kullanılan kelimelerden biri de “akıl”dır.

Aklın kavramının ve ayrıca onun nefis ve kalple ilişkisinin açıklığa kavuşması için önce bu kelimenin lügatteki anlamını inceleyecek, ardından da Kur’an’daki kullanımlarını değerlendireceğiz ki, Kur’an-ı Kerim’in bereketiyle hakikat açığa çıksın.

2.5.1. AKLIN GENEL ANLAMI

“Akıl” lügatte alıkoyma, tutma, engelleme ve bağlama anlamına gelir.⁵¹⁵ Bu münasebetle, insanın sahip olduğu, kalbinde kabul edip tuttuğu, kalbî bir ahit ile bağlandığı idraklere de “akıl” denilmiştir. Yine insanın idrak yetisi ve onunla -amelî boyutta- hayır ile şerri, -nazarî boyutta- hak ile batılı ayırt ettiği kuvveye de “akıl” denilmiştir.⁵¹⁶

Bu aklın karşısında ise **cünun** (delilik), **sefâhet** (uçarılık/ölçsüzlük), **hamâkat** (ahmaklık/apıllık) ve **cehalet** (düşüncesizlik) bulunur ki bunların tümü aklî kuvvenin noksanlığı, yani akılsızlıktır. Bu noksanlık bir bakımdan delilik, başka bir bakımdan sefâhet, üçüncü bir bakımdan ahmaklık, dördüncü bir bakımdan ise cehalet diye adlandırılır.⁵¹⁷

Normalde akıl ile cehaletin karşıtlığı, ilim ile cehaletin karşıtlığı kadar alışılmış değildir. Ancak asıl karşıtlık akıl ile cehalet arasındadır; ilim ile cehaletin karşıtlığı ise kavramsal genişlemenin bir sonucudur.⁵¹⁸

Şöyle ki: “Cehalet” aslında “düşünmeden amel etmek” veya “ölçsüzce davranmak” anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle, akıl kavramında nasıl ki yararlı bir alıkoyma ve kontrol etme anlamı gizli ise, onun karşıtı olan cehalette de “düşünmeden, kontrolsüzce ve hesapsızca işe girişme” anlamı çıkmaktadır. Böyle ölçsüz bir davranış genellikle zararlı sonuçlara yol açar. Yani “cehalet” kelimesinin

⁵¹⁵ Ragıb İsfahanî, *el-Mufredat*, s. 578; Tarihî, *Mecmau'l- Bahreyn*, c. 5, s. 425.

⁵¹⁶ Aklın manaları hakkında detaylı bilgi için: Daye, *Mu'cemu'l- Mustalahati'l- İlmiyyeti'l- Arabiyye*, s. 158-161.

⁵¹⁷ Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 2, s. 371.

⁵¹⁸ Muhammed Rıza Muzaffer, *Usûlu'l- Fıkıh* (Kum: İntişarat-i Mustafavî, 1386Hş.), s. 73-74.

anlamı, “düşünmeden amel etmek”ten “bilmeden amel etmek” ve “bilgisizlik” (ilmin karşıtı olarak) anlamına doğru genişlemiştir.

Bu görüş makul görünmektedir. Çünkü şayet cehaleti bilgisizlik anlamında ve ilmin karşıtı olarak ele alırsak, o zaman cehalet, ilim veya akıl kelimelerinin geçtiği ayetlerin anlaşılmasında sorunlarla karşılaşabiliriz. Oysa cehaleti zikredilen anlamda kabul edersek, onlar için açık ve kabul edilebilir bir anlam ortaya çıkar.

Bu noktada Kur'an-ı Kerim'den bir örneğe değinelim. En'am sûresinde şöyle buyrulur: “Sizden kim cahilce bir kötülük işler, sonra ardından tevbe eder ve ıslah edip düzeltirse, artık şüphesiz Allah çok bağışlayan Gafûr, çok merhamet eden Rahîmdir.”⁵¹⁹

Eğer burada cehalet “bilgisizlik” anlamında kabul edilirse, şu sorunla karşılaşabiliriz: Ayette neden o kimse tevbe etmeye çağrılmaktadır? Hâlbuki bilgisizlikten kaynaklanan bir amel hata veya günah sayılamaz. Zira öğrenmek her ne kadar bir sorumluluk ise de bilmiyor olmak bir mazerettir. Fakat cehaleti “ölçsüz amel” anlamında anlarsak -örneğin öfkenin galebesi, şehvetin cazibesi veya acelecilik sebebiyle ortaya çıkan davranışlar gibi- o zaman hem tevbenin, hem de ıslahın gerekliliği anlaşılır olur.

Yine Hz. Ali'nin şu hikmetli keliması da bu anlamı teyit etmektedir: “Nice âlim vardır ki cehaleti onu öldürmekte ve kendisiyle olan ilmi de ona fayda sağlamamaktadır.”⁵²⁰

Kur'an-ı Kerim, “ilim”in karşısında «لا علم» ifadesini kullanmıştır.⁵²¹ Buna göre ilimin karşıtı olarak (cehalet değil) ilimsizlik demek daha doğru olur. Nitekim “bilgi”nin karşıtı olarak da “bilgisizlik” kullanılmaktadır.

2.5.2. KUR'AN'DA AKLIN ÖZEL ANLAMI

Kur'an-ı Kerim, akıl kelimesini sözlük anlamını dikkate alarak kullanmış, fakat onun özelliklerini belirleyerek akletmeye özgü özel bir kavram ortaya koymuştur.

Kur'an lüğatinde “akıl” özel bir anlam taşır. Onu, bu kelimenin yaygın ve meşhur anlamlarından bazılarıyla bir tutmak doğru olmaz. “Düşünme kuvvesi”, “zekâ”,

⁵¹⁹ En'am 6/54.

⁵²⁰ Mutezilî, Şerh-u Nehcu'l- Belağa, c. 18, s. 269.

⁵²¹ Zümer 39/9.

“küllîleri idrak eden güç” gibi, bazen aklın eşdeğeri olarak düşünülen kavramlar, Kur'an'ın bu kelimeye yüklediği anlamla tam olarak örtüşmemektedir.

“Akıl” kelimesi, kalbin tasdikiyle birlikte olan idrake denir ve insanı diğer canlılardan ayıran husus, Yüce Allah'ın insanı nazarî meselelerde hakkı bâtıldan, amelî meselelerde ise hayrı şerden, faydalıyı zararlıdan ayırt edebilecek fitratta yaratmış olmasıdır. Tüm canlılar arasında onu bu şekilde yaratmıştır. Allah onu, daha varlığının başlangıcında kendi kendini idrak edebilecek şekilde yaratmış; ardından dışsal duyularla donatmıştır ki çevresindeki hissedilebilir varlıkların sûretlerini algılasın: görsün, işitsin, tatsın, koklasın ve dokunsun. Ayrıca onu irade, sevgi, nefret, ümit, korku gibi içsel duyularla da donatmıştır ki manevî anlamları idrak edebilsin. Bu manalar aracılığıyla kendi dışındaki varlıklarla ilişki kursun; ilişki kurduktan sonra da onlarda tertip (toplama), tafsil (ayırma), tahsis (özelleme) ve ta'mim (genelleme) gibi yollarla tasarrufta bulunsun. Böylece nazarî meselelerde sadece düşünsün ve hüküm versin; amelî meselelerde ise fiilî sonuç ortaya koysun. Bütün bunları da asil fitratının tayin ettiği yolda gerçekleştirsin. İşte bu “**akıl**”dır.⁵²²

Fakat bazen şehvet veya gazap gibi bir kuvve diğer kuvveler üzerinde galip gelir ve insanı hâkimiyeti altına alır. Sonuçta insan **itidal** yolundan saparak ifrat ve tefrit vadilerine düşer. Böyle bir durumda, aklî unsur sağlam olsa bile, o insanda işlerlik göstermez (vicdanda olduğu gibi). Bu durumda insanın akli, batıla hükmetmek istemeyen ama hüküm veremeyen bir hâkime benzer. Böyle bir hâkim her ne kadar kürsüde oturuyor olsa da, hakikatte hâkim değildir.

Kur'an-ı Kerim'de akletmeden maksat, fitratın selametiyle birlikte olan idraktir; nefsin hayvansal arzuları ve garîzelerinin etkisi altındaki akletme değildir. Bu durumda olan bir akla akıl denmesine müsamaha edilse de gerçek akıl değildir. Çünkü insan bu durumda fitratın selametinden çıkmıştır.

Allah azze ve celle de akli, insanın, dininde ondan faydalandığı, onunla sahih marifet ve salih amellerin yolunu bulduğu ve onları benimsediği bir güç olarak tanımlamıştır. Eğer insanın akli bu mecrada olmaz ve bilgisi yalnızca dünyevî hayır ve şerlerle sınırlı kalırsa, artık ona akıl denmez.⁵²³

Nitekim Kur'an-ı Kerim, kıyamet günü şöyle diyecek olan insanları nakleder:

⁵²² Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 2, s. 374.

⁵²³ Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 2, s. 375-376.

«لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ» “Şayet biz dinlemiş olsaydık veya akletmiş olsaydık, bu cehennemlikler arasında olmazdık.”⁵²⁴

Yine şöyle buyurmuştur:

«أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» “Yeryüzünde niye hiç dolaşmadılar; ta ki kendileri için onlarla akledecekleri kalbler ve onlarla işitecekleri kulaklar olsun! Ama gerçek şu ki, gözler kör olmaz, lâkin göğüslerdeki kalpler kör olur.”⁵²⁵

Ve şu ayette:

«كَذَلِكَ يبينُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» “Allah size ayetlerini böylece açıklıyor ki, akledesiniz.”⁵²⁶

Bundan da açıkça görülmektedir ki, Allah’ın beyanı ilmin kemale ermesinin öncülüdür. İlim kemale erince de aklın öncülü ve vesilesi olur. Nitekim başka bir yerde de şöyle buyurmuştur:

«وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» “İşte biz bu misalleri insanlara veriyoruz, fakat onları ancak âlim olanlar akledebilir.”⁵²⁷

Böylece Kur’an-ı Kerim ayetleri incelendiğinde şu sonuçlar ortaya çıkmaktadır:

1. Akletmek yalnızca bilgi edinmek değildir; eğer bu bilgi ve marifet, kişinin eylemde ölçülü ve kontrollü davranmasını sağlamıyorsa, o kişi akıllı sayılmaz.⁵²⁸ Akıl bilgi ile eylem arasında bağ kurup kişinin fiil ve davranışlarını fitratına uygun şekilde yönlendirir.

Bu nedenle Hz. Ali hikmetli sözlerinin birinde şöyle buyurmuştur:

«الْعَاقِلُ إِذَا عَلِمَ عَمَلٍ وَإِذَا عَمِلَ أَخْلَصَ وَإِذَا أَخْلَصَ اعْتَزَلَ» “Akıllı kişi, bir şeyi bildiğinde amel eder; amel ettiğinde ihlâsla yapar; ihlâsla yaptığında ise uzlet ile kendini

⁵²⁴ Mülk 67/10.

⁵²⁵ Hac 22/46.

⁵²⁶ Bakara 2/242.

⁵²⁷ Ankebut 29/43.

⁵²⁸ Belki de bu sebeple Kur’an’da akıl sözcüğü daima fiil şeklinde geçmektedir (Biri mazi, diğerleri müzari kipinde, toplam kırk dokuz yerde).

soyutlar.”⁵²⁹

O hâlde akıl, yalnızca bilgi edinme ve muhakeme yeteneği değil; aynı zamanda doğruyu yanlıştan ayırma, iyiyi kötünden seçme ve eylemde ölçülü davranma gücüdür.

2. Akletmenin dereceleri vardır ve bu derecelerde ilerlemek ve yükselmek mümkündür. Başka bir ifadeyle, akıl artabilir veya azalabilir.

Akletmenin en alt mertebesi, “**zan**” veya makul tahmin mertebesidir (zayıf tahmin değil). Kur’an-ı Kerim, bilgi ve yakîne ulaşmamış kişileri, makul tahminle düşünmeye çağırır; zira bu sermaye dahi, insanı doğru yola yönlendirecek ve kurtaracak bir ışık olabilir. Bu nedenle, ahireti inkâr edenler şöyle sorgulanır:

«أَلَا يَظُنُّ أُولَٰئِكَ أَنَّهُمْ مَبْعُوثُونَ لِيَوْمٍ عَظِيمٍ» “Acaba onlar, gerçekten çok büyük bir gün için yeniden diriltilebileceklerini bile tahmin etmiyorlar mı?”⁵³⁰

Kur’an’da akletmenin en üstün mertebesine “**lubb**”⁵³¹ denir. Lubb, bir şeyin özü ve özütüdür; saf ve arınmış akıldır.⁵³² Akıl, hem bilgi hem de eylem alanında o kadar düzgün ve ölçülü çalışır ki, batıl düşüncelerden ve nefis arzularından arınmış olur; işte bu durumda akla “lubb” adı verilir. Böylece lubb aklına sahip kişi, teori ve pratikte uyguladığı sıkı disiplin sayesinde, kendini tamamen arındırmış olur.

Kuran’da akıl için geçen terimlerden bir diğeri de lubb ile yakın değerlerde olan “**nühye**”dir.⁵³³ Nühye kötülüklerden nehyeden akıldır.⁵³⁴

3. Akletme ile hidayet ve takvâ arasında bir ilişki vardır. Akıl, hem bilgi hem de eylem sırasında otokontrol ve kendini tutma sayesinde insanı hidayete ve varlığın kaynağına yönlendirir.

Bu nedenle Cafer bin Muhammed Sâdık, “Akıl nedir?” sorusuna şöyle cevap vermiştir: “Akıl, onunla Allah’a kulluk edilen ve onunla cennet kazanılan şeydir.”⁵³⁵

2.5.3. AKIL ve NEFİS İLİŞKİSİ

⁵²⁹ Temîmî Âmidî, *Ğureru’l- Hikem ve Dureru’l- Kilem (Tasnifli)*, s. 54.

⁵³⁰ Mutaaffin 83/4-5.

⁵³¹ Kur’an’da tekil olarak yoktur; Toplam 16 ayette “elbâb” şeklinde çoğul olarak geçmektedir. Bakara 2/269; Mâide 5/100; Zümer 39/18 ve 21; Talak 65/10...

⁵³² “Lubb, karışıklıklardan ve şaibelerden arınmış akıl yahut aklın arınmış kısmıdır. Her lubb akıldır, fakat her akıl lubb değildir.” (Ragıb İsfahanî, *el-Mufredat*, s. 733).

⁵³³ Kur’an’da tekil olarak yoktur; Tâhâ 20/54. ve 128. ayetlerde “nuhâ” şeklinde çoğul olarak geçmektedir.

⁵³⁴ Ragıb İsfahanî, *el-Mufredat*, s. 827.

⁵³⁵ Koleyî Râzî, *el-Usûl mine’l- Kafi*, c. 1, s. 11. Râvî devamında “Peki Muâviye’de olan neydi?” diye sorunca şöyle buyurur: “O hile ve şeytanlıktır; akla benzer ama akıl değildir.”

Akıl ile nefis eş anlamlı değildir; akıl, nefsin ihtiyarı ve emrinde olan bir araç ve kuvvedir; nefis onun vasıtasıyla hak ile batılı teşhis eder. Ancak aklın nefse ait bir araç olduğu demek, onun nefsin alt mertebelerinin istediği gibi kullanımına bırakıldığı anlamına gelmez. Tam tersine akıl, nefsin en yüksek mertebesinin aracıdır; onun vasıtasıyla nefsin alt mertebeleri dizginlenir ve şehvet ve gazabın tuzaklarına düşmekten korunur.

Peygamber Efendimiz'den (s.a.) rivayet edilmiştir:

*“Gerçekten akıl cehaletin bağı ve dizginidir ve nefis, en kötü canavarlar gibi, ayakları bağlanmazsa sapar.”*⁵³⁶

Hz. Ali'den de şöyle nakledilmiştir:

*“Akıl ve şehvet iki zıttır. Akıl, ilim ile desteklenir; şehvet ise hevesle. Bu ikisi nefis üzerinde mücadele eder; hangisi galip gelirse, nefis onun tarafına yerleşir.”*⁵³⁷

Ama aklın hangi mertebe nefse ait olduğu ve kimin emrinde olduğu hususunda şunu demek gerekir: Akıl, kalbin elinde parlak bir kandil gibidir; kalp bu akıl ışığında saadet yolunu şekavet yolundan ayırt eder.

Bu nedenle Muhammed bin Ali Bâkır şöyle buyurmuştur:

*“Aklın meskeni kalbtir.”*⁵³⁸

Kur'an-ı Kerim de bunu onaylar ve akletmeyi kalbe nisbet eder:

«فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا» *“Kendileri için onlarla akledecekleri kalbler olsun!”*⁵³⁹

Böylece akıl, hem bilgi ve fikir hem de irade ve eylem boyutuyla nefsin üst mertebesi olan kalpte yol gösterici ve dizginleyici bir rol üstlenir; zira gerçek akıl, fitratın selametiyle birlikte çalışır ve insanı hakikat yoluna yönlendirir.

2.5.4. NEFSİN KUVVELERİ ve AKLIN MERHALELERİ

Aklın nefisle ilişkisini ve konumunu daha iyi anlamak için nefsin kuvvelerini net

⁵³⁶ Ebû Muhammed Hasan bin Şu'be Harranî, *Tuhafu'l- 'Ukûl 'an Âli'r- Resûl* (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l- İslamî li Câmîati'l- Muderrisin, 1404Hk.), s. 15; Meclisî, *Biharu'l- Envar*, c. 1, s. 117.

⁵³⁷ Temîmî Âmidî, *Ğureru'l- Hikem ve Dureru'l- Kilem (Tasnifli)*, s. 53.

⁵³⁸ Şeyh Ebû Cafer Muhammed bin Ali Sadûk, *İlelu's- Şerâyi* (Kum: İntişarat-i Mektebetu'd- Dâverî, ts.), s. 107.

⁵³⁹ Hac 22/46.

bir şekilde tasnif etmek gerekir. Hikmet geleneğinde de insanın mahiyetini anlamak, özellikle nefsin yapısı ve kuvveleri üzerine bina edilmiştir.

Buna göre, insan nefsi iki kuvveye sahiptir: ilki, yüce mebdeler ve asıl kaynaklar ile irtibat kurarak ilmî hakikatleri alan “**kuvve-i âlîme**”; diğeri, bu ilimle bedenini yönetimi ve tekmiğini üstlenen “**kuvve-i âmile**”.⁵⁴⁰ Kuvve-i âlîme, nefsin teoriye yönelik bütün faaliyetlerini kapsar; kuvve-i âmile ise nefsin irade ve eylemlerini pratize eden güçtür. Kısaca kuvve-i âlîme nefsin **akıl** boyutu, kuvve-i âmile ise **irade** ve **eylem** boyutudur. Kuvve-i âlîme, nefsin üst mertebelerinin ve kalbin hizmetinde iken, kuvve-i âmile nefsin alt mertebelerine ve hayvanî nefse aittir.

Aynı şekilde hayvanî nefis mertebesine ait olup kuvve-i âlîmenin hizmetinde olan iki grup algı daha vardır: Bunlar işitme, görme, koklama, tatma ve dokunma yetilerinden ibaret olan “**zahirî algılar**” ve hiss-i müşterek, hayal, vahime, hafıza ve mutasarrıfa yetilerinden ibaret olan “**batınî algılar**”dır.⁵⁴¹ Zahirî algılar aracılığıyla, dış nesnelerle ilişki kurulur ve maddi varlıklar hissedilir. Batınî algılar aracılığıyla, tikel imgeler ve anlamlar algılanır, depolanır ve işlenir. Gerçekte, zahirî algılar dışarıdan verileri ve bilginin ilk ham maddelerini alır. Batınî algılar bunları birleştirir, düzenler, saklar ve işler. Kuvve-i âlîme ise işlenen bu verileri soyutlayıp geneller, tümel kavramlara dönüştürür ve nihai bilgiye ulaştırır.⁵⁴²

Her hâlükarda kuvve-i âlîme ve kuvve-i âmile, alt dallarıyla birlikte insan yaşamını düzenleyen esas dayanaklardır. Kuvve-i âlîme (akıl), nazarî akıl ve amelî akıl diye iki alt kuvveye sahiptir. Aynı şekilde kuvve-i âmile de şehvet ve gazap diye iki alt kuvveye sahiptir.⁵⁴³

Elbette aklın, teorik ve pratik olmak üzere birbirinden bağımsız mı olduğu, yoksa tek bir aklın iki yönü mü olduğu ve amelî aklın hangi kuvvenin hizmetinde olduğu

⁵⁴⁰ Çoğu filozof, âlîme ve âmile kuvvelerini tarif ederken bu iki kuvveyi, nazarî akıl ve amelî akıl ile eşdeğer ve aynı görmüşlerdir. İbn Sîna, *en-Necât*, s. 330; Şîrâzî, *el-Mebde ve'l- Mead*, s. 258.

⁵⁴¹ Batınî algıların ilk merhalesi olan hiss-i müşterek, zahirî algılardan gelen verileri toplayıp birleştiren merkezdir. Hayal, toplanan bu verileri cüz’î imgeler ve sûretler hâlinde saklar. Vahime, bu sûretlerden (soğukluk, sıcaklık, sevgi, nefret, fayda, zarar gibi) cüz’î manalar oluşturur. Hafıza, bu manaları saklar. Mutasarrıfa ise saklanan tüm bu sûretleri ve manaları ayırıp birleştirip yeni tasavvurlar ortaya çıkarır. Mutasarrıfının üst merhalesine “müfekkire” denir ve sadece insanda bulunur. Müfekkire haricinde diğer algıların tümü insan ve hayvanda ortaktır. Tüm bu işlemlerin gerçekleştiği alana ise “**zihin**” denir.

⁵⁴² Algılar hakkında detaylı bilgi için: İbn Sîna, *en-Necât*, s. 327-329; İbn Sîna, *el-Mebde ve'l- Mead*, s. 93-94; Erzurumlu, *Mârifetnâme*, s. 73-76.

⁵⁴³ Kuvvelerin başka türlü taksimine de rastlamak mümkündür. Nefsin kuvvelerinin farklı bir metodla ve daha detaylı taksimi için: Ğulam Rıza Feyyazî, *İlmu'n- Nefs-i Felsefî*, thk. Muhammed Taki Yusufi (Kum: İntişarat-i Muessese-i Amûzişî ve Pejuhişî İmam Humeyni, 1390Hş.), s. 113-120.

konusunda filozoflar arasında ihtilaf olmuştur. Ancak İbn Sîna'nın ifadelerinden şu netice çıkarılabilir: Akıl (kuvve-i âlîme) iki kuvveye sahiptir. Bunlardan biri külliyatı (tümeller) idrak eder ki buna “teorik/**nazarî akıl**” denir; diğeri ise cüz’iyatı (tikeller) idrak eder ki buna da “pratik/**amelî akıl**” adı verilir.⁵⁴⁴

Nazarî akıl, varlıkların zorunlu ve değişmez hakikatlerini ve asıl ilkeleri bilmeye yönelmiş akıldır. Amacı teorik bilgiye ve varlığı olduğu gibi tanımaya ulaşmaktır. Hükemâya göre nazarî aklın gelişim süreci dört mertebede incelenir: Nazarî akıl, kuvve hâlindeki akıldan başlayarak meleke hâlindeki akıla, ardından fiil hâlindeki akıla ve nihayetinde müstefad akılla kemaline eren mertebelere sahiptir.⁵⁴⁵

1. Bil-kuvve akıl (heyûlânî akıl): Bu aşama, akıl gücünün salt potansiyel olan en alt merhalesidir. Bu mertebe, aklın henüz bilgiye sahip olmadığı, ancak bilme kapasitesini taşıdığı, insanda doğuştan bulunan, fakat henüz işlenmemiş bir safhadır.⁵⁴⁶

2. Bil-meleke akıl: Bu aşama, aklın bazı mantıksal formları ve belli ilkeleri öğrenmesiyle başlar. İnsan, ilk bilgileri elde eder ve nazarî düşünme alışkanlığını kazanır. Artık öğrenme sürekli bir melekeye dönüşür ve zihin bilgi üretmeye hazır hâle gelir. Bu mertebede akıl, soyut kavramları idrak etme potansiyeline kavuşur; ancak bilgiyi sürekli ve fiilî hâle getirebilmesi için daha ileri bir merhaleye geçmesi gerekir.

3. Bil-fiil akıl: Bu aşama, aklın soyut kavramları idrak ettiği ve bunları zihinde hazır bulundurabildiği hâlidir. Bu mertebe, insanın düşünce yetisinin etkin hâle geldiği ve elde ettiği bilgileri fiilen kullanabildiği, kıyas ve istidlal yapabildiği aşamadır.

4. Müstefad akıl: Bu aşama, aklın en yüksek mertebesi olup nazarî aklın ilmin kaynağı olan “**Faal Akıl**” (Rûhu’l-kudûs) ile ittisal yoluyla hakikate ulaşmasıdır. Bu aşamada insan aklı yalnızca soyut kavramları değil, ruhânî âlemde varlığın ilkelerini ve ezelî hakikatleri doğrudan temaşa eder; ilahî ve gaybî hakikatlere nüfuz eder. İnsan aklının ulaşabileceği bu en yüksek derecede insan aklı ile Faal Akıl arasında bir tür ittihad ve varlıksal bir bağ gerçekleşir.⁵⁴⁷

Bu hiyerarşi, nazarî aklın nihai hedefinin teorik mükemmellik ve hakikate ulaşmak olduğunu ortaya koymaktadır. Nazarî akıl, bil-kuvve aşamasından itibaren

⁵⁴⁴ İbn Sîna, *el-Mebde ve'l- Mead*, s. 96; İbn Sîna, “Risâletun fi'n- Nefs ve Bekâiha ve Meâdiha”, c. 2, s. 120 ve 143.

⁵⁴⁵ Şîrâzî, *eş-Şevâhid*, s. 294-298 (3. meşhed, 1. şahid, 9-12. işrâk).

⁵⁴⁶ Nahl 16/78.

⁵⁴⁷ Nazarî aklın mertebeleri için: İbn Sîna, *en-Necât*, s. 333-336; Şîrâzî, *Şerhu'l- Hidayeti'l- Esîriyye (Esîruddîn Ebherî)*, s. 241-242.

daima Faal Akıl'ın feyzine ve tecellisine muhtaçtır. Amelî akıl açısından ise Faal Akıl doğrudan bilgi aktarıcısı değildir; ancak nazarî aklın olgunlaşmasıyla elde edilen hakikat bilgisi, amelî aklın fiilleri yönlendirmesinde nihai ölçüt olur.

Nazarî ve amelî akıl, her ikisi de kuvve-i âlîmenin iki dalı olarak değerlendirilir. Ancak amelî akıl, insanın davranışlarının ölçüsünü tayin eder ve bu ölçülerin fiile dönüşmesi için kuvve-i âmîleye hükmetmesi gerekir. Bu bağlamda, nazarî akıl varlığın hakikatini anlamaya çalışır. Amelî akıl ise fiillerin doğruluğunu ve yanlışlığını belirler; adalet ve zulüm gibi ahlakî değerleri kavrar ve kuvve-i âmîleyi aklî ölçülere göre yönlendirir; irade, tercih ve davranışlarına yön verir.

Amelî akıl, nazarî aklın ışığında kuvve-i âmîleyi disipline ederek ölçülü arzular ve dengeli davranışlar ortaya çıkarmasını sağlar; daima itidal, adalet ve hikmet üzere amel etmeye zorlar; ilahî buyruklara uyarak nefsi arındırır ve ahiret saadetine yöneltir.

Amelî akıl, kuvve-i âmîlenin iki gücü olan şehvet ve gazabı itidal üzere tutmaya çalışır. “**Şehvet**” menfaatleri cezbetme kuvvesi ve insanı arzu ve ihtiyaçlara celbeden güçtür. “**Gazab**” ise zararları defetme kuvvesi ve insanı savunma ve mücadele gücüdür.⁵⁴⁸

Amelî akıl, kuvve-i âmîlenin bu iki kuvvesini düzenler ve onları itidal üzere tutar. Böylece şehvî kuvve iffete, gazabî kuvve ise şecaate yönlendirilir. Aksi hâlde şehvet hevâya, gazap da vahşete dönüşür.

Gerçekte tüm bu güçlerin (nazarî akıl, amelî akıl, şehvet, gazap) **itidal**, **ifrat** ve **tefrit** boyutları vardır:

Nazarî aklın itidal derecesi, nazar boyutunda hikmetlilik; ifrat derecesi, kuruntu düzeyinde sofistik itikad; tefrit derecesi ise, idrak kabiliyetinin körelmesi ve bilgiye kapalılıktır.

Amelî aklın itidal derecesi, amel boyutunda hikmetlilik; ifrat derecesi, cerbeze (hilekâr zeka ve şeytanî düşünce); tefrit derecesi ise, belâdet (budalalık ve iş bilmezlik)tir.

Şehvetin itidal derecesi, iffet; ifrat derecesi, fücûr ve düşkünlük; tefrit derecesi ise humûd (pasiflik) ve meyilsizliktir.

Gazabın itidal derecesi, şecaat; ifrat derecesi, tevehhür (taşkınlık ve şiddet); tefrit

⁵⁴⁸ Erzurumlu, *Mârifetnâme*, s. 77.

derecesi ise korkaklık ve zillettir.

Bu dört kuvvenin dengelenmesiyle “**adalet**” ortaya çıkar. Bu anlamda adalet, bütün kuvvelerin yerli yerinde, vasat ve itidal hâlinde olmasıdır. Kuvvelerin itidal hâlinde çıkıp ifrat veya tefrit çukurlarına düşmesi durumunda ise “**zulüm**” meydana gelir.⁵⁴⁹

İnsandaki tüm iyi huylar ve ahlakî faziletler de bu dört kuvvenin itidal ve vasat derecesinden çıkar; aynı şekilde tüm kötü huylar ve ahlakî rezaletler de bu dört kuvvenin ifrat ve tefrit derecelerinden ortaya çıkar. Yani tüm güzel huyların ve salih amellerin temeli hikmet-i nazarî, hikmet-i amelî, iffet, şecaat ve bunların toplamı olan adalettir. Tüm çirkin huyların ve kötü fiillerin temeli ise kuruntu, idrak körlüğü, cerbeze, budalalık, fücûr, humûd, taşkınlık, korkaklık ve bunların toplamı olan zulümdür.

Örneğin, cömertlik, iffetten yani şehvet kuvvesinin itidal ve vasat hâlinde zuhur eder. İsrâf ve cimrilik ise, aynı kuvvenin ifrat ve tefrit hâllerinden yani fücûr ve humûddan ortaya çıkar.⁵⁵⁰ Keza, tevazu, şecaatten yani gazap kuvvesinin itidal ve vasat hâlinde zuhur eder. Kibir ve temellük (zelillik) ise, aynı kuvvenin ifrat ve tefrit hâllerinden yani tevehhür ve korkaklıktan ortaya çıkar.

Nefsin kuvveleri arasındaki uyum ve denge, insanın saadeti ve kemali için zorunludur. İnsan nefsi, hakiki saadete ve kemaline ancak hem teorik hem de pratik sahada itidal ve adalet üzere hareket ederek ulaşabilir. Bunun için de bu kuvvelerin ilahî kanun ve nizamlarla ıslah ve terbiye edilmesi gerekir. Özellikle hayvanî nefsin bünyesinde olan şehvet ve gazap kuvvelerinden bir an bile gaflette olunmamalıdır. Zira küfürde inat etmediği ve şehvet ile gazap kuvvelerine esir olmadığı müddetçe aklın yönelimi genelde yüce âlemlere ve hakikata doğrudur; hâlbuki şehvet ve gazap kuvvelerinin yönelimi genelde madde âlemine ve hayvanî meyillere doğrudur. Bu sebeple amelî akıl, nazarî aklın ışığında hayvanî nefsin şehvet ve gazabını kontrol ve idaresi altına almalıdır; ta ki kalbin gözleri ve kulakları misâl âleminin ve akıl âleminin hakikatlerine açılsın ve ilahî cemâlin güzelliklerini görebilsin.

⁵⁴⁹ Akıl, şehvet ve gazap kuvvelerinin itidal, ifrat ve tefrit hâlleri hakkında daha geniş bilgi için: Gazâlî, “Kimya-i Saâdet”, s. 422-423; Bediüzzaman Said Nursî, “İşaratü’l-İ’caz”, çev. Abdülmecid Nursî, *Risale-i Nur Külliyyatı* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 2012), s. 45-46 (Fatiha Suresinin Tefsiri).

⁵⁵⁰ “Onlar, infak ettiklerinde ne isrâf ederler, ne de cimrilik ederler; ikisi arasında orta yol tutup dengeyi kurarlar.” (Furkan 25/67.)

3. BÖLÜM: MARİFETU’N-NEFS ve MARİFETULLAH İLİŞKİSİ

Önceki bölümlerde detaylıca beyan edildiği üzere, insan ve onun “ben” veya “nefis” diye ifade edilen hakikati, çeşitli mertebelere sahip bir varlıktır; bu mertebeler emir âleminde ‘halk âlemine kadar uzanan ontolojik bir süreklilik içinde konumlanmaktadır. Böylesine değerli bir cevheri tanımak, insanın varoluşsal kemalinin gereğidir. Bu marifet, her birey için kendi potansiyeli, yeteneği ve varoluşsal kapasitesi doğrultusunda sadece mümkün ve erişilebilir değil, aynı zamanda zorunlu bir nitelik taşımaktadır. Bu cevheri tanımanın yegâne yolu da, ihlâs ve takvâ üzere kulluk ve ibadetten başka bir şey değildir. Kulluk ise Allah Teâlâ’nın zikrini sürekli kılmaktan, mâsivâyı terk edip sadece Allah’a yönelmekten ve sadece ona bağlanmaktan ibarettir.

Bu bölümde ise, marifetu’n-nefs ve benlik bilincinin, onun nihai gayesi olan marifetullah ve likâullah ile olan kopmaz bağı ve ilişkisini açıklamayı ve tahlil etmeyi amaçlamaktayız.

Dolayısıyla ilk olarak bu önceliğin sebebini ortaya koymaya çalışacak, ardından da farklı açılardan tefsirlerle bu ilişkinin çeşitlerini ele alacağız. Böylece, nefis marifetinin Allah’ın marifetine niçin ve nasıl rehberlik ettiği belirgin hâle gelip konu netleşecektir.

3.1. MARİFETU’N-NEFSİN MARİFETULLAH’A ÖNCELİĞİ

Kendini tanımak neden Allah’ı tanımanın gerekli ve zorunlu şartıdır? sorusuna çeşitli cevaplar verilmiştir. Bu cevapların birçoğu kendini tanımanın Allah’ı tanımayla bağlantısının yalnızca belli bir yönüne değinmekte, ancak Allah Teâlâ’yı tanımaya ulaşmak için her açıdan kendini tanımanın zorunluluğunu bütünüyle ispat etmemektedir. Marifetu’n-nefsin, Allah’ı tanımanın kaçınılmaz mukaddimesi olduğunu bütüncül şekilde açıklayan cevaplar arasından burada üç tanesine işaret edilecektir. Birinci delil daha çok epistemolojiye dayalı olarak felsefi yön taşımaktadır; ikinci delil esmânın mazhariyeti esasına göre irfanî bir yön taşır; üçüncü delil ise yolun yegâneliğine dayanarak ayetlerden alınmıştır ki zikredilen sebepler arasında en kapsamlı ve en sağlam olanıdır.

3.1.1. MARİFETU'N-NEFSİN MARİFETULLAH'A ÖNCELİĞİNİN BURHANÎ TAHLİLİ

Hükemânın akidesine göre kendini tanımak, Allah'ı tanımanın gerekli şartıdır; zira kendini tanımak, her türlü bilgi ve marifetin gerekli şartıdır ve burada Allah ile diğer varlıklar arasında bir fark yoktur. Yani her bilgi edinmede insanın nefsi, “dış” ile irtibat kurar ve ondan bir şey elde eder. Ancak dış dünya ile irtibat kurarken gerçekten bir şey elde ettiğimizden emin olmak için, önce kendimize bakmalı ve “iç”e yönelmeliyiz. Çünkü mantıksal olarak bütün eşyaya ve genel anlamda varlık âlemine, özelde de Allah Teâlâ'ya dair sorularımızın cevabı, şu temel sorunun cevabını bulmaya bağlıdır: “Ben kimim?” ve “Nefis nedir?”

“Kendi nefesine cahil olan başkasını nasıl tanıyabilir?” ve “Kim kendini/nefsini bilmezse, kendinden gayrisi hakkında daha cahil olur.” rivayetleri de bu hususa işaret etmektedir.⁵⁵¹

Bundan dolayı Ebû Hamid Gazâlî, kendisini tanımayanın Rabb'ini tanımasının mümkün olamayacağını belirterek marifetu'n-nefsi marifetullah'a giriş anahtarı olarak betimlemiştir.⁵⁵²

Dolayısıyla her ne kadar Allah Teâlâ ve onun ilmi ontolojik açıdan (âlem-i subûtta) mahlûkatın ilminden önce gelse, hatta mahlûkatın ilmi Hak Teâlâ'nın ilminden bir yansıma olsa da; epistemolojik açıdan (âlem-i isbâtta) Hak Teâlâ'nın marifeti alametler gerektirir ve açıktır ki, alametleri bilip tanımak, alamet sahibini tanımaktan öncedir. Görüldüğü üzere bu istidlal, yalnızca Allah'ı tanımada veya diğer bilgi ve marifetlere ulaşmada kendini tanımanın epistemolojik zorunluluğunu ispat etmekte ve epistemolojinin ontolojiye önceliğine dayanmaktadır.⁵⁵³

⁵⁵¹ Temîmî Âmidî, *Ğureru'l- Hikem ve Dureru'l- Kilem (Tasnîfli)*, s. 233.

⁵⁵² Gazâlî, “Kimya-i Saâdet”, s. 420; Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed Gazâlî, “Mişkâtü'l- Envâr”, *Mecmûatu Resâilü'l- İmami'l- Gazâlî* (Beyrut: Daru'l- Fikr, 1416Hk.), s. 283.

⁵⁵³ Bu konu, ikinci bölümde “Marifetu'n-nefsin Gerekliliği” başlığı altında mutlak olarak incelenmişti. Ancak burada Marifetullah özelinde ele alındı. Her hâlükârda konu birdir, bu yüzden tekrarın önüne geçmek için ayrıntılı tartışmayı oraya havale ediyoruz.

3.1.2. MARİFETU'N-NEFSİN MARİFETULLAH'A ÖNCELİĞİNİN İRFANÎ TAHLİLİ

Arifler de, kendini tanımanın Allah'ı tanımanın gerekli şartı olduğuna inanırlar. Çünkü Allah Teâlâ'nın zatını ve hakikatini tanımak, sınırlının sınırsız kuşatmasını gerektirdiğinden imkânsızdır.⁵⁵⁴ Dolayısıyla onu tanımanın yolu, ancak onun isimlerini, sıfatlarını, tecellilerini ve ayetlerini tanımaktan geçer: “*Mukaddes Zat, ancak sıfatlarıyla tanınır ve ancak esmâ-i hüsnâ ile bilinebilir.*”⁵⁵⁵

Hak Teâlâ'nın ayetleri ve işaretleri arasında, en kâmil ayet ve işaret, “Allah” ism-i câmi'inin mazharı olan ve bütün isim ve sıfatları kendinde gösteren varlık, insandır. “Allah” ism-i âzamında tüm esma var olduğu gibi, mazhar-ı âzam olan insan da bütün isimlerin tecelligâhıdır. Nitekim Resûl-i Ekrem'in (s.a.) buyurduğu üzere Allah Teâlâ insanı kendi sureti üzere yaratmıştır; bu sebeple insanın hakikatini tanımaya kadir olan bir kimse, gerçekte Allah'ı tanımıştır:

«إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» “*Şüphesiz Allah Âdem'i (insanı) kendi suretinde yaratmıştır.*”⁵⁵⁶

Bu sebeple ârifler, filozof ve hekimlerin aksine, insanı diğer türlerden ayıran mümeyyiz faslın (ayrım) “nâtık” veya “nefs-i nâtika” değil, “**suret-i ilahî**” olduğuna inanırlar. İbni Arabî'nin bu konudaki ifadesi şöyledir:

“Onlar (nâtık oluşunu) onun belirleyici faslı kıldılar; yani insan, “hayvan-ı nâtık”tır. Ancak keşif, insanda sadece bu tanımlı kabul etmez. Kuşkusuz insanın hakiki tanımı, “suret-i ilahî” ile. Kim bu tanıma uymuyorsa, o insan değildir; sadece zahirde insan suretine benzeyen bir hayvandır.”⁵⁵⁷

⁵⁵⁴ Allah'ın zatını tanımanın ve ona ulaşmanın imkânsızlığı, mümkün varlık oluşun ve özsel fakrın bir sonucudur. Bu nedenle nebevî hadiste şöyle gelmiştir: “Eğer Allah'ı hakkıyla tanısaydınız, dualarınızla sağlam dağlar yerinden oynardı; fakat hiç kimse onun künhünün marifetine ulaşamaz.” Dediler: “Sen de mi ey Allah'ın Resûlü?” Buyurdu: “Evet, ben de. Allah, zatının marifetine kimsenin ulaşamayacağı kadar yüce ve büyüktür.” Bu sebeple mahlûkatın en şerefli ve Allah'ı en çok tanıyan kul, Hz. Muhammed Mustafa (s.a.) dualarında şöyle niyaz ederdi: “Ey zatını yalnızca kendisinin bildiği!”, “Sübhân ve münezzehsin; seni hakkıyla tanıyamadık.” (İhsaî, 'Awalîyü'l- Leâlî'l- Azîziyye, c. 4, s. 132.)

⁵⁵⁵ Muhyiddîn Muhammed bin Ali Arabî Taî - Şemsuddîn Lahicî, “‘Ulûmu'l- Hakaik”, *Çardeh Risâle-i İrfânî*, thk. Said Rahimiyan (Şirâz: İntişarat-i Kûşamîhr, 1380Hş.), s. 79.

⁵⁵⁶ İhsaî, 'Awalîyü'l- Leâlî'l- Azîziyye, c. 1, s. 53; Buhârî, *Sahîhu'l- Buhârî*, c. 5, s. 2299 (İstizan, 1. bab, H:5873); Koleyî Râzî, *el-Usûl mine'l- Kâfî*, c. 1, s. 134; Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 103. Bu hadis marifetu'n-nefs hadisinden sonra *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*'de en çok tevatür eden hadis olup hemen hemen aynı mazmunu farklı bir ifadeyle beyan etmektedir. İbni Arabî, bu hadisi rivayetlerde geçen farklı tabirlerle 50 defadan fazla zikretmiştir.

⁵⁵⁷ Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*, c. 3, s. 154. Bu görüşün teyidi, şu yüce ayettir: “Hiç şüphesiz biz insanı en güzel kıvam ve yaratılıştan yarattık. Sonra da onu aşağıların aşağısına döndürdük.” (Tîn 95/4-5). Elbette İbni Arabî başka bir yerde “suret-i ilahî”nin mutlak zatî suret değil, Allah'ın isimlerinin küllî

Bu yüzden âriflerin dilinde, insan nefsi ile Allah arasındaki ilişki bazen “suret ile suretin sahibi” ilişkisi, bazen de “aynîyet” ilişkisi olarak ifade edilmiştir. Bu iki tür ilişkiden hareketle, marifetu’n-nefs ile marifetullah arasındaki bağın iki şekilde izahı yapılır: Bunlardan birinde, kendini tanıma Allah’ı tanımaya vesile ve başlangıç olarak kabul edilir; diğerinde ise kendini tanıma bizzat Allah’ı tanımanın kendisi ve aynısıdır. Öyle ki ârif, kendi nefsinin tanıdığı vakit, nefsinin Hak’tan başka bir şey olmadığını görür.⁵⁵⁸ Her iki durumda da marifetu’n-nefs, marifetullah’tan önce gelir.

Gerçekte ikinci izaha göre, Hak Teâlâ kendini insana yine insan vasıtasıyla gösterir. Bu durumda nefis marifeti, Hakk’ın marifetinden ayrı ve bağımsız bir marifet değildir; zihnî kıyaslarda öncülleri bilmenin sonucu bilmeye götürmesi gibi Allah’ı tanımaya götüren bir mukaddime de değildir. Bilakis marifetu’n-nefs, marifetu’r-rabb’in ta kendisidir. Nitekim «*من عرف نفسه فقد عرف ربه*» (Kendi nefsinin tanıyan, Rabb’ini de tanımıştır) hadis-i şerifinde de bu iki marifetin zorunlu birlikteliği, ayniyeti ve beraberliği görülmektedir. Yani Rabb’in marifeti doğrudan nefis marifetinin içinden elde edilir. O hâlde kendini tanımak, Allah’ı tanımanın mukaddimesidir; çünkü kendini tanımak, bizzat Allah’ı tanımadır.

Burada iki noktaya dikkat etmek gerekir: **Birincisi**, insan nefsinin Allah Teâlâ ile ilişkisi “zahir-batın” ilişkisidir ve hakiki marifet batından elde edilir, zahirden değil. Bu yüzden kim kendini tanırsa, zorunlu olarak Rabb’ini de tanımış olur. **İkincisi**, ayet, mazhar ve işaret, delalet edici ve alamet anlamına gelir; bu yüzden nefsin varlığı işaret ettiği sahibinde fânî olan aynasal bir varlıktır; kendi başına bağımsız değildir. Eğer kendi varlığında veya hatta varlığının herhangi bir cihetinde bağımsız olsaydı, o yönüyle onun ayeti ve işareti olmazdı; bu ise varsayımaya aykırıdır. Dolayısıyla biz nefsimizin misalî hüviyetine vâkıf olursak ve insanı bütün boyutlarıyla Hak Teâlâ’nın bir mazharı, misali, aynası ve tezahürü olarak görürsek, marifetu’n-nefs ile marifetullah arasındaki ilişkiyi zorunlu bir şey olarak buluruz.

Sonuç olarak, bütün varlıklar, Allah Teâlâ’nın varlığına delalet ettikleri ve onun

ve cem’î sureti olduğunu hatırlatır. Dolayısıyla yanlış anlaşılmamalıdır. (Arabî Taî - Lahicî, “Ulûmu’l-Hakaik”, s. 84.)

⁵⁵⁸ İbnî Arabî, bu konuda *Şuayb Fassı*’nda şöyle buyurmuştur: “*Kim nefsinin bu marifetle tanırsa, gerçekten Rabb’ini tanımıştır. Çünkü Allah onu kendi suretinde yaratmıştır. Bilakis o, Rabb’inin zatının ve hakikatinin aynısıdır.*” (Arabî Taî, *Fusûsu’l-Hikem*, 1387Hş., s. 622; Muhyiddîn Muhammed bin Ali Arabî Taî, *er-Risâletü’l-Vucûdiyye* (Arşiv No: 281: Mektebet-u Ravzat-i Hayrî - Mektebet-u Câmiati’l-İmam Muhammed bin Suud (Riyad), Kütüphanesi no: 1091), s. 9-11.)

isim ve sıfatlarının tecellilerini açığa çıkardıkları cihetle, onun isim ve sıfatlarının mazharıdır. Bunların içinde “insan”, büyük ilahî ismin mazharıdır ve Allah’ın cemâl ve celâline ait bütün sıfatları yansıtır ve bu sebeple âlemin bütün hakikatlerini kendinde cemedan yegâne varlıktır.⁵⁵⁹

İnsanın azametinin sırrı da işte buradadır. Çünkü âlemdeki her bir varlık, yalnızca belli bir yön veya sınırlı yönlerden Allah’a delalet eder ve onun bazı sıfatlarını yansıtır. Oysa insan, bütün isim ve sıfatların mazharıdır ve Allah Teâlâ’nın eksiksiz aynasıdır. Bu bakış açısıyla **melekler** her ne kadar Hak katında mukarreblerden olsalar da, sadece “Subbûh”, “Kuddûs”, “Selâm” gibi isimlerin mazharıdır, bütün isimlerin mazharı değildirler. **Hayvanlar** da “Basîr”, “Semî”, “Hayy” gibi isimlerin mazharıdır; diğer isimlere mazhar olmaktan mahrumdurlar. **Şeytanlar** ise ancak “Mudill”, “Mütekebbir” gibi isimlerin mazharıdır. Fakat **insan**, tevhidin mücessem hâli ve ism-i câmi’in mazharıdır; bütün isimlerin asıllarını ve dallarını yansıtan eksiksiz bir aynadır. O, “Allah” ism-i câmi’in altında olduğu için tüm cemâl ve celâl sıfatlarının tecellîgâhıdır ve âlemlerin Rabb’ini en kâmil şekilde tanıtır.

“İnsan, en kâmil mazhar, bütün varlıkların toplayıcısı, ruhânî, misâlî, tabîi ve cismânî tüm üst ve alt kabiliyetleri hakiki bir birleşim ve terkip içinde kendinde toplayan kâinat-ı câmi’dir.”⁵⁶⁰

“İnsan, üstünde nakışları görünen esmâ-i ilahîyeye âyinedarlık eder... Nasıl esmâda bir İsm-i Âzam var; öyle de, o esmânın nukuşunda dahi bir nakş-ı âzam var ki, o da insandır. Ey kendini insan bilen insan! Kendini oku. Yoksa hayvan ve câmid hükmünde insan olmak ihtimali var.”⁵⁶¹

3.1.3. MARİFETU’N-NEFSİN MARİFETULLAH’A ÖNCELİĞİNİN DİNÎ TAHLİLİ

Ayet-i kerimelere göre Yüce Allah’ı tanımak için iki yol vardır: Biri onun âfâktaki ayetlerini tanımak, diğeri ise enfûstaki işaretlerini tanımak. Âfâkî marifet, husûlî ilim türündendir ve Allah’ı zihinsel tasavvurlar aracılığıyla hakikaten bilmek mümkün değildir. Bu yüzden Allah Teâlâ’yı tanımanın tek yolu, enfûsî ayetler ile marifetu’n-nefse ulaşmaktır. Başka bir ifadeyle, marifetu’n-nefs marifetullah’a mukaddemdir; zira marifetullah için marifetu’n-nefsten başka yol yoktur.

⁵⁵⁹ Arabî Taî, *Fusûsu’l- Hikem*, 1387Hş., s. 146.

⁵⁶⁰ Sainuddin İbn Turke İsfahanî, *Temhîdu’l- Kawa’id*, thk. Seyyid Celaluddin Aştîyanî, ed. Muhammed Rıza Kumşei - Mirza Mahmud Kumî (Kum: Muesseseyi Bustan-i Kitab, 1387Hş.), s. 356 ve 362.

⁵⁶¹ Nursî, “Sözler”, s. 1120-1121 (33. Söz, 31. Pencere).

Açıklaması şudur: **Âfâkî (nesnel) seyir**, nefsin dışındaki yaratılmışlar hakkında teemmül ve tedebbürdür; yani göklerde ve yerdeki ilahî eserler ve ayetler üzerinde tefekkür etmektir. Bu âfâkî seyir ve tefekkür neticesinde, Allah'ın varlığı hakkında yakîn ve onun isim ve fiillerine dair bilgi hâsıl olur. Çünkü bu varlıklar, Allah'ın eserleri ve varlıksal delilleridir; delile dair bilgi zorunlu olarak medlule dair bilgiyi de beraberinde getirir.

Diğer yol, **enfûsî (öznel) seyir**dir ki bu da nefse dönüş, kendine rücû ve Yüce Allah'ı marifetu'n-nefs yoluyla tanımaktır. Zira nefis varlık bakımından bağımsız değildir, “salt bağ”dır. Bu nedenle, nefsin bağlı olduğu ve nefsi kâim kılan bağımsız varlığın marifeti ondan ayrı değildir; hatta denilebilir ki bu iki marifet (nefis marifeti ve Allah marifeti) bir bakıma birdir.⁵⁶²

Buna göre görünürde ilahî marifete ulaşmak için iki yol vardır: Âfâkî seyir ve enfûsî seyir.⁵⁶³

Fakat gerçekte, âfâkî seyir tek başına hakiki marifete ulaştırmaz. Çünkü âfâktaki varlıkları Allah'ın eserleri olarak tanımak, sadece Allah'ın varlığına ve sıfatlarına dair husûlî bir bilgi verir. Böyle bir bilgi ise konusu ve yüklemi olan önermelerle olur ve her ikisi de kavramlardan ibarettir. Oysa Allah Teâlâ sırf varlıktır, onun bir mahiyeti yoktur. Bu yüzden onun kavram olarak zihne girmesi imkânsızdır: “Onu *ilmî olarak kuşatamazlar*.”⁵⁶⁴ Dolayısıyla zihnin tasavvur ettiği ve isim ve sıfatlardan oluşan yüklemeleri -önermeler vasıtasıyla- ona yüklediği her şey, kesinlikle Allah Teâlâ'dan başka bir şeydir.⁵⁶⁵ Tevhide dair ve teşbihi reddeden rivayetler de bu gerçeği doğrulamaktadır.⁵⁶⁶ Eğer bir şeyi başka bir şey vasıtasıyla bilirsek gerçekte idrak ettiğimiz şey o vasıta ve zihinsel tasvirdir, o şeyin bizzat kendisi değildir. Bu ise Allah Teâlâ'yı tanıma konusunda doğru olamaz. Çünkü bizimle Allah arasında hiçbir vasıta yoktur. Onu tanımada zihinsel tasavvur, vehim ve hayalleri vasıta olarak araya koymak, şirke kapı açar.⁵⁶⁷ Ancak Allah'ı, yine Allah ile tanımak doğrudur.

⁵⁶² Tabatabaî, *Tarîk-i İrfân*, s. 88.

⁵⁶³ Elbette nefsin kendisini de her iki yöntemle incelemek mümkündür: Nefsi hariçteki nesneleri inceler gibi inceleyen âfâkî yöntem ve nefsi bizzat nefisle derundan inceleyen enfûsî yöntem. Bu konu “Marifetu'n-Nefsin Âfâkî ve Enfûsî Yöntemleri” başlığı altında detaylıca ele alındı.

⁵⁶⁴ Tâhâ 20/110.

⁵⁶⁵ Tabatabaî, *Tarîk-i İrfân*, s. 88-89.

⁵⁶⁶ Mutezilî, *Şerh-u Nehcu'l-Belağa*, c. 1, s. 72-73 (1. hutbe).

⁵⁶⁷ Bu sebeple Hz. Ali şöyle buyurmuştur: “*Tevhid, onu vehmetmemendir.*” (Temîmî Âmidî, *Ğureru'l-Hikem ve Dureru'l-Kilem (Tasnifli)*, s. 82.)

Cafer bin Muhammed Sâdık'ın buyurduğu gibi:

Her kim Allah'ı bir hicapla, bir suretle veya bir misalla tanıdığını sanıyorsa müşriktir. Çünkü hicap, misal ve suret ondan gayridir. Şüphesiz o tek ve yegânedir. O hâlde onu ondan başkasıyla tanıdığını sanan kimse nasıl muvahhid olabilir? Yalnızca Allah'ı bizzat Allah ile tanıyan kimse Allah'ı tanıyabilmiştir. Öyleyse Allah'ı Allah ile tanımayan kimse gerçekte onu tanımamıştır; ondan başka bir varlığı tanımıştır... Her mahlûk sadece Allah ile eşyayı derk eder ve marifetullah'ın derki de sadece Allah'ın kendisiyle mümkündür.⁵⁶⁸

Çünkü Allah Teâlâ'nın kendisiyle tanınacağı yol açıktır. Rivayetlerde de bildirildiğine göre, Allah ile mahlûkat arasında onu tanımak için bir vasıta yoktur. Allah, hiçbir varlıktan gizlenmemiştir; ancak varlıkların bizzat kendisi hicap olmaktadır. Yani Allah'ı görmeye ve tanımaya mani ve hicap olan şey, yine mahlûkatın kendisidir.⁵⁶⁹

O hâlde şurası kesindir ki Yüce Allah mahlûkat için müşahede edilebilir olmalıdır.⁵⁷⁰ Ancak sadece kendine bakma ve “enaniyet” insanları Allah'ı müşahede etmekten alıkoymakta ve onu her daim gördüklerini fark etmelerine engel olmaktadır. Bu perdeyi kaldırmanın tek yolu da yalnızca nefsi tezkiye etmektir ki bunun yöntemi marifetu'n-nefstir.

Sonuç olarak, insanın hakikaten Yüce Allah'ın marifetine ve müşahedesine ulaşabileceği tek yol, seyr-i enfûsî yöntemiyle marifetu'n-nefs yoludur. Seyr-i âfâkî ise, her ne kadar insana enfûsî seyrinde yardımcı olan uygun bir vesile ve bütün insanların onunla Yüce Allah'a dair belli ölçüde genel bir marifete ulaşabileceği çok uygun bir başlangıç noktası olsa da, tek başına bu tür bir marifete ulaştıramaz.⁵⁷¹ Ancak marifetu'n-nefs yöntemi, daha önce de işaret edildiği üzere, insanın yalnızca Yüce Allah'a yönelmesi, kendisini meşgul eden her engeli terk etmesi ve nefsinin marifetine yönelmesidir. Böylece kendi nefsinin olduğu gibi müşahede eder, onun Yüce Allah'a olan özsel ve zatî fakrını idrak eder. Her kim bu makama ulaşırsa, onun müşahedesini, onu ayakta tutan illetinin müşahedesinden, yani Allah'ı müşahede etmekten ayırmaz; çünkü nefsi, Yüce Allah'a bizzat bağ ve irtibatın ta kendisidir. O zaman da her şeyi

⁵⁶⁸ Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 142-143; Koleyî Razî, *el-Usûl mine'l-Kafl*, c. 1, s. 113-114.

⁵⁶⁹ “Onunla mahlûku arasında yine mahlûkun kendisinden başka bir perde yoktur. Perdelenmiş bir perde olmaksızın, örtülmüş bir örtü olmaksızın gizlenmiştir. Ondan başka ilah yoktur; büyüktür, yücedir.” (Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 179.)

⁵⁷⁰ “Rabb'inin her şeyin üzerine şahit olması, yeterli değil midir?” (Fussilet 41/53.)

⁵⁷¹ Allame Tabatabaî'nin beyanına göre, neticesi hakikî marifet olan yalnızca enfûsî seyirdir. Bu, âfâkî seyrin zikredildiği ayet ve hadisler ile çelişmez. Çünkü onun zikri, halkın genelinin yüksek manaları idrak edememesi sebebiyledir. Bu yüzden insanlar Allah'ı âfâkî yollar ile tanırlar ve onların bu yolla sahip oldukları imanları da makbuldür. (Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 6, s. 254-255; Tabatabaî, *İrfânü'n-Nefs*, s. 10.)

Allah vasıtasıyla tanıyacaktır.⁵⁷²

Buna ek olarak, marifetu'n-nefs ve seyr-i enfûsî, “*Ey iman edenler! Siz kendinize bakın! Nefislerinizi gözetin! Siz doğru yolda olduğunuz sürece, sapıtanlar size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allah’adır. O zaman size yapmakta olduklarınızı haber verecektir.*”⁵⁷³ ayetinde işaret edildiği şekliyle yalnızca müminler için marifetullah’ın yegâne yolu değildir. Bilakis bu marifet ve bu yol bütün insanlar için tek ve zorunlu bir yoldur; başka bir yol yoktur. “*Ey insan! Şüphesiz sen çetin bir çaba ile Rabb’inin huzuruna giden yolda bir seyir içindesin ve sonunda ona kavuşacaksın.*”⁵⁷⁴ ayeti de bu hakikatin delilidir.

Gerçekte ayet-i kerimeler insana bir yol ve bir hedef tayin etmiş olup herkes o hedefe doğru hareket etmektedir. Hiç şüphe yok ki, Kur’an’ın bütün insanların yöneldiğini söylediği hedef, mutluluk ve güzel sondan başka bir şey değildir. Bununla birlikte Kur’an, ister bahtiyar olsun ister sapkın, bütün beşerin Allah’a doğru gittiğini açıkça bildirmektedir.

Buradan anlaşılmaktadır ki Kur’an-ı Kerim, insanı kendi kaybına, yani fitratı gereği aradığı sevaba ve güzel sona yönlendirmekte ve “Kayıp malınız Yüce Allah’ın yanındadır. Her kim onun dergâhına yönelirse kaybını bulur, her kim de saparsa ondan mahrum kalmıştır” demektedir.

Bunun zorunlu sonucu şudur: Gidilen bütün yollar, ister hidayet yolları ister sapma yolları olsun, hepsi nihayeten Allah’a ulaşır. Çünkü gaye ve netice onun katındadır. Ancak bu yollar Allah’a yakınlık ve uzaklık açısından farklıdır; biri insanı hedefe ve kurtuluşa ulaştırır, diğeri ise ziyana düşürür.⁵⁷⁵

Allah-u Teâlâ müminler için hidayet yolu, başkaları için ise dalâlet yolu takdir etmiştir. Ayrıca “*Kendinize bakın*” ifadesiyle müminlere -başka şeyleri bırakıp- kendi nefisleriyle ilgilenmelerini emretmiştir. Buradan açıkça anlaşılmaktadır ki onlara sülûk etmelerini emrettiği yol, müminin nefsidir. Zira “Aman, yolu gözetin, yolu kaybetmeyin!” denildiğinde maksat yolun korunmasıdır, yolcuların değil. Burada da “Nefislerinizi gözetin, kaybetmeyin” buyurulduğunda nefislerin bizzat yol olduğu ortaya çıkmaktadır; yolcu değil. Gerçekte yol yolcudan başka bir şey değildir.

⁵⁷² Tabatabaî, *Tarik-i İrfân*, s. 92-93.

⁵⁷³ Mâide 5/105.

⁵⁷⁴ İnşikak 84/6.

⁵⁷⁵ Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 6, s. 239.

Dolayısıyla müminin nefsi, sülûk etmesi gereken yolun kendisidir. Çünkü nefis, doğrudan Rabb'e ulaştıran hidayet yolu ve güzergâhtır. Bu yüzden Allah Teâlâ bu ayetlerde bütün yolcuların iseteyerek veya istemeyerek Allah'a doğru yol aldıklarını bildirmektedir.

O hâlde insana düşen, bu yolu sürdürmek, daima Rabb'i'ni hatırlamak ve bir an bile unutmamaktır. Çünkü Yüce Allah gayedir, hedeftir; akıllı insan hedefini unutmaz. Zira hedefi unutmak, yolu kaybetmeyi de beraberinde getirir. Bu sebeple kim Allah'ını unutursa, kendini de unutmuş olur: “*Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın.*”⁵⁷⁶

Şu hâlde insanın Allah'a giden yolu, bizzat kendi nefsidir. Çünkü insanın kendi nefsinden başka kendisine yol olacak bir şey yoktur. Bizzat kendisi türlü hallere, farklı derece ve mertebelere sahip olup, varlığının başlangıcından seyrinin sonuna kadar bu mesafeyi kateder. Bu seyrin sonu, “*Şüphesiz varılacak son nokta Rabb'inin huzuru olacaktır.*”⁵⁷⁷ ayetinin gereği olarak Yüce Allah'ın huzuruna yakınlıktır. Ayrıca bu yol, diğer yollar gibi iradî değildir. Aslında insanın seçebileceği alternatif veya benzer bir yol da yoktur. Aksine bu yol, “*Ey insan! Şüphesiz sen çetin bir çaba ile Rabb'inin huzuruna giden yolda bir seyir içindesin ve sonunda ona kavuşacaksın.*” ayetinden anlaşıldığı üzere zarurîdir, onu katetmekten başka çare yoktur. Bu yol, mümin ve kâfir, âlim ve gafil, herkesin katıldığı bir yoldur. Bu ayetlerin muradı da insanları bu yolu terk etmemeleri için teşvik ve tavsiye değildir. Başka bir deyişle, bu ayetler yolu sülûk etmeyenleri hedef almamakta ve onları bundan nehyetmemektedir. Çünkü herkes yoldadır. Sapıtanlara ise denmektedir ki: “Doğru yürü!” Sonuç olarak bu ayetler, insanların gaflet ettikleri bir hakikati onlara hatırlatmak istemektedir.⁵⁷⁸

Bu bakımdan, Şeyh-i Ekber İbni Arabî'nin dediği gibi: “*Kuşkusuz Allah'ın marifetine marifetu'n-nefs dışında varılacak bir yol yoktur.*”⁵⁷⁹

Nitekim o, *Mefâtîhu'l-Ğayb* risalesinde şöyle demiştir:

“Öyleyse kendi zatın (gaybına giriş) anahtarın olsun. Çünkü ona senden başka delil yoktur ve sana da ondan başka delil yoktur. Ancak bu gaybı açan sen değilsin, odur. Bu temelde kim nefsini

⁵⁷⁶ Haşr 59/19.

⁵⁷⁷ Necm 53/42.

⁵⁷⁸ Konunun devamı için: Tabatabaî, *el-Mîzan*, c. 6, s. 239-245 (Mâide 5/105. ayetin tefsiri).

⁵⁷⁹ Arabî Taî, *el-Futûhatu'l-Mekkiyye*, c. 2, s. 298. Yolun yegâne oluşu hususu, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*'nde de benzer şekilde vurgulanmıştır. (İhvanu's-Safâ, *Resâilu İhvânü's-Safâ ve 'Hallânu'l-Vefâ*, c. 1, s. 76; Onay, *İhvan-ı Safâ'nın Varlık Anlayışı*, s. 45-46.)

tanırsa Rabb'ini tanımış olur.”⁵⁸⁰

Öyleyse Allah'ı tanımanın yegâne yolu, seyr-i enfûsî yöntemiyle marifetu'n-nefstir. Elbette, daha önce de belirtildiği gibi, bütün insanlar onun yüksek mertebelerini katedemezler. Bu yol mertebeli olup, herkes kendi potansiyeli, kabiliyeti ve kapasitesi ölçüsünde onda yol alır. İnsana düşen, istidadını geliştirmeye ve kapasitesini artırmaya çalışmaktır. Çünkü bu yolun yüksek mertebeleri, küllî marifet değil, şuhûdî, huzûrî ve kalbî marifettir. Bundan dolayı ona “Hakk'ın Hak ile marifeti” veya “hakiki marifet” yahut “Allah'ı Allah ile tanımak” denmiştir; “Allah'ı Allah ile tanıyın”⁵⁸¹ sözü ve benzeri rivayetler de buna işaret etmektedir.⁵⁸²

⁵⁸⁰ Muhyiddîn Muhammed bin Ali Arabî Taî - Şemsuddîn Lahicî, “Mefâtîhu'l- Ğayb”, *Çardeh Risâle-i İrfânî*, thk. Said Rahimiyan (Şirâz: İntişarat-i Kûşamihir, 1380Hş.), s. 61.

⁵⁸¹ Koleyî Razî, *el-Usûl mine'l- Kafî*, c. 1, s. 85; Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 285-286.

⁵⁸² Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*, c. 1, s. 289 ve c. 2, s. 298; Muhyiddîn Muhammed bin Ali Arabî Taî - Şemsuddîn Lahicî, “Keşfu'l- Ğitâ”, *Çardeh Risâle-i İrfânî*, thk. Said Rahimiyan (Şirâz: İntişarat-i Kûşamihir, 1380Hş.), s. 92; Şubber, *Mesabihu'l- Envar*, c. 1, s. 50-56; Tabatabaî, *el-Mîzan*, c. 6, s. 258; Tabatabaî, *İrfânü'n- Nefs*, s. 9 ve 13; Misbah Yezdî, *Maarif-i Kur'an (Mişkât)*, s. 30.

3.2. MARİFETU’N-NEFS AYNASINDA MARİFETULLAH

Önceki bahislerde açıklanan hususlardan, hakiki manada Allah’ı tanımının nefse yönelmeden ve onu enfûsî tarzda tanımadan mümkün olamayacağı anlaşılmış oldu.⁵⁸³ Şimdi ise nefse yönelerek nefis hakikatinde teemmül yoluyla ve sıfatlarını ve eserlerini tanıyarak Yüce Allah’ı tanımaya nail olmanın nasıl müyesser olduğuna bakmak gerekir.

Nefis marifetine ulaşmak için muhtelif yollar tasavvur edilmiştir. Nefis de farklı yönlerle, şe’nlere ve mertebelere sahiptir. Ayrıca hekimlerin ve âriflerin her biri nefsin belirli bir yönüne nazar etmişlerdir. Diğer taraftan, Allah’a delalet eden ayetler de çoktur ve her bir delaletten bir marifet hâsıl olur. Tüm bu nedenlerden dolayı, nefis marifeti ile Rab marifeti arasındaki ilişki hakkında farklı tefsirler ve açıklamalar ortaya konmuştur. Öyle ki, ehlullah “*Allah’a giden yollar mahlûkatın nefesleri adedince*dir.”⁵⁸⁴ demişlerdir.

Her ne kadar bu yolların ve açıklamaların bir kısmı enfûsî değil, âfâkî tarzdaysa da, başlangıç aşamalarında faydalı, hatta zaruri görünmektedir.

Muhyiddîn İbni Arabî, Sadru’l-Muteellihîn Şirâzî ve diğer meşhur ârifler, hekimler, filozoflar ile müfessirler nefis marifetinden marifetullah’a nasıl ulaşılacağına dair tefsirlerde bulunmuşlardır. Burada zikredilecek olanlar, esas itibariyle onların görüşlerinin konu başlıkları hâlinde beyanıdır.⁵⁸⁵

Ancak bu meseleye geçmeden önce şu noktaya dikkat edilmelidir: İnsanı, nefis marifetinden Allah’ın marifetine yönlendiren bütün yollar, insan nefsinin “**Allah’ı yansıtan bir ayna**” olduğu temeli üzerine kuruludur.

Daha önce de zikredildiği gibi, kudsî hadiste “*Gizli bir hazine idim, tanınmayı*

⁵⁸³ Ebû Hamid Gazâlî ve İbrahim Hakkı Erzurumlu, nefisini hakkıyla tanımadan Rabb’ini tanımaya çalışma iddiasında bulunan kişiyi, hiçbir yiyeceği ve içeceği olmadığı hâlde beldenin fakirlerini toptan ziyafete davet eden müflis kimseye benzetmişlerdir. (Gazâlî, “Kimya-i Saâdet”, s. 427; Erzurumlu, *Mârifetnâme*, s. 56.)

⁵⁸⁴ Ancak Seyyid Haydar Âmulî ve diğer bazı ârifler bu kıymetli sözü Resûl-i Ekrem’e (s.a.) nispet etmişlerdir. En doğrusunu Allah bilir. (Seyyid Haydar Âmulî, *Câmi’u’l- Esrar ve Menba’u’l- Envar (& Nakdu’n- Nukûd fî Marifeti’l- Vucûd)*, thk. Henry Corbin - Osman İsmail Yahya (Tahran: İntişarat-i İlmi ve Ferhengî Vezaret-i Ferheng ve Amûziş-i Alî, 1368Hş.), s. 8 ve 95.)

⁵⁸⁵ Nefsin marifetlerini açıklarken mümkün olduğu kadar burhanî (felsefi) delillerden irfanî delillere, irfanî delillerden Kur’anî delillere; âfâkî yöntemlerden enfûsî yöntemlere; nazarî yollardan amelî yollara doğru sıralamaya çalışacağız. Fakat görüleceği üzere, bu yaklaşımları birbirinden tamamen ayırmak çoğu kez mümkün değildir. Nitekim pek çok yerde burhan, irfan ve Kur’an birbiriyle iç içedir; âfâkî yöntem, enfûsî yöntemle; nazarî yollar, amelî yollarla bir yorumda birleşmiştir. Nefis bazen misal ve gölge mesabesinde iken bazı açılardan ise delil hükmündedir. Bunların tamamen ayrıştırılması farklı araştırmaların konusu olabilir.

sevdim; bu yüzden mahlûkâtı yarattım ki tanınayım.”⁵⁸⁶ buyrulmuştur. Hak Teâlâ bütün mahlûkatı, bilhassa insanoğlunu, kendi marifeti için yaratmıştır. Öyleyse mutlaka ve kesinlikle bu marifetin istidadını da insana yerleştirmiştir. Aksi hâlde insanlar O’nu tanıyamazlardı.

Bu sebeple, Yüce Hak, insanın kendisini tanıyabilmesi için, mutlak hikmeti ve inayeti gereği, hangi sığata sahipse, insanı da o sığatla muttasıf kılmıştır. Böylece insan, kendi zatının, sıfatlarının ve fiillerinin marifetiyle Allah Teâlâ’nın zatını, sıfatlarını ve fiillerini tanıyabilsin.⁵⁸⁷ Bu hakikat, Peygamber Efendimizin “*Şüphesiz Allah Âdem’i (insanı) kendi suretinde yaratmıştır.*”⁵⁸⁸ hadisiyle de teyit edilmiştir.

Dolayısıyla insan nefsi öyle yaratılmıştır ki zatı, sıfatı ve fiili, Yüce Allah’ın zatına, sıfatına ve fiiline bir misal ve numune teşkil eder. Nefsin mücerret oluşundan, zaman, mekân ve cihetten müstağni oluşundan ve bedeninde içinde veya dışında olmamasından Allah’ın zatını tanımak mümkündür. Nefsin kendisini ve gayrısını bilme tarzı, zihni varlıkları yaratma kudreti, konuşma keyfiyeti, zati sevgisi ve benzeri hususlardan hareket ederek nefsin sıfatlarını incelemekle âlemlerin Rabb’inin sıfatlarını tanımak mümkündür. Yine nefsin kendi fiilleri ve kuvveleriyle olan nisbet ve ilişkisi üzerinden Allah Teâlâ’nın zatının fiilleriyle olan nisbetini kavramak mümkündür. Nefis ile beden arasındaki münasebetten de, vahid ile kesretin, mücerret ile maddenin irtibatı; başka bir ifadeyle, Yüce Allah’ın çokluk içindeki mahlûkatla olan irtibatı anlaşılabilir.⁵⁸⁹

Bununla birlikte, insan nefsi mümkünü’l-vücut olduğu için, onda bulunan her zayıflık, eksiklik ve fakirlik imkân sıfatına aittir. Allah Teâlâ ise Vacibu’l-vücut’dur ve mutlak zengindir. Bu yüzden nefsin eksikliklerini tanımakla da Allah’ın kemal sıfatlarını tanımak mümkündür.

Özetle, insan nefsi öyle bir kıvamda yaratılmıştır ki, Allah’ın zatını, isimlerini ve sıfatlarını yansıtabilecek bir kabiliyete sahiptir. “*Şüphesiz nefsi zatıyla, sıfatıyla ve*

⁵⁸⁶ Suyutî, *ed-Dureru’l- Muntisire*, s. 163 (H:330); Aclûnî, *Keşfu’l- Hafâ*, c. 2, s. 155 (H:2016); Meclisî, *Biharu’l- Envar*, c. 84, s. 198 ve 244.

⁵⁸⁷ Şeyh Mahmud Şebusterî, Ve diğer, “Mir’âtu’l- Muhakkikîn”, *Mecmûayi Resâil-i ’Âwarifi’l- Maarif*, thk. Ali Ekber Nûrîzâde (Şîrâz: Kitabhane-i Ahmedî, 1363Hş.), s. 64-66.

⁵⁸⁸ İhsâî, *’Awaliyyu’l- Leâli’l- Azîziyye*, c. 1, s. 53; Buhârî, *Sahîhu’l- Buhârî*, c. 5, s. 2299 (İstîzan, 1. bab, H:5873); Koleyî Râzî, *el-Usûl mine’l- Kafî*, c. 1, s. 134; Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 103.

⁵⁸⁹ Şîrâzî, *Şerh-u Usûli’l- Kafî*, c. 3, s. 393-394.

fiiliyle tanımak, Rabb'in zatını, sıfatını ve fiilini tanımaya bir basamaktır."⁵⁹⁰

3.2.1. NEFSİN HUDÛSU ve TECERRÜDÜNÜN MARİFETİ

Nefis, Allah'ı yansıtan bir ayna olduğundan, onun hakikati üzerinde tefekkür ile yüce Allah'ın varlığı ispat edilebilir. Nefis üzerinde tefekkür ederek Allah'ın varlığına ulaşmanın çeşitli boyutları ve yönleri vardır ki onlardan biri şöyledir:

İnsan nefsi, evvela bedeninin meydana gelişiyle birlikte **hâdistir**; saniyen, zat itibarıyla maddeden **mücerrettir**. Buna göre "nefsin hudûsu" dikkate alındığında, bir illete muhtaç olduğu malum olur; çünkü her hadis, mümkünü'l-vücuddur ve her mümkün bir illete ihtiyaç duyar. "Nefsin tecerrüdü" dikkate alındığında ise, bu illetin mücerret bir şey olması gerektiği ortaya çıkar.

Bir başka açıdan, insan, vücudu mümkün olan bir varlıktır; varlığı ile yokluğu eşit derecededir. Bunun üzerinde tefekkür ederek zatının hâdis olduğunu, zatî olarak ezeli olamayacağını idrak eden, Vacibu'l-vücud biz-zat olan Rabb'inin mutlaka zatında kadim ve ezeli olduğunu da kavrar. Zira onu var eden, var olmak için hâdis olsaydı, kendisi de mümkün olurdu ve artık Vacibu'l-vücud olamazdı.

Hükemânın izahı ise şöyledir: Nefsin illeti ya cisimdir ya cismânî bir şeydir ya da cisim ve maddeden mücerret bir hakikattir. Birinci ihtimal batıldır; çünkü bu durumda her cismin nefse sahip olması gerekir. İkinci ihtimal de batıldır; çünkü cismânî şeyin etkisi daima mevzu ve konum (vaz' kategorisi) aracılığıyla olur ve nefis, soyutluğu itibarıyla vaz' ve konuma sahip değildir. Ayrıca nefis, varlık bakımından cisim ve cismânîden üstündür; zayıf olan, kuvvetli olana illet olamaz. O hâlde nefsin illeti, tabiatüstü ve maddeden bağımsız bir şeydir. Bu mücerret hakikat ve nefsin var edicisi ya Vacibu'l-vücud'dur ki bu durumda matlup sabit olur; yahut mümkünü'l-vücuddur ki bu durumda da -devir (kısır döngü) ve teselsülün (sonsuz zincirleme) reddiyle nihayetden Vacibu'l-vücud'a ulaşılır ve yine matlup sabit olur.⁵⁹¹

3.2.2. NEFSİN TEDRİCÎ HAREKETİNİN MARİFETİ

⁵⁹⁰ Şirâzî, *el-Hikmetu'l-Muteâliye*, c. 8, s. 224; Şirâzî, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 6.

⁵⁹¹ Şirâzî, *el-Hikmetu'l-Muteâliye*, c. 6, s. 45-46.

Allah'ın marifetine ulaşmanın diğer bir yolu, nefsin kuvveden fiile çıkışı yönünden nefsi tanımaktır. Nefis, başlangıçta bil-kuvve hâlinedir. Dolayısıyla onun kuvve hâline tedricî olarak fiile çıkışı (hareketi), bir muharrik ve fiile çıkarıcı faile muhtaçtır. Bu fail ya Vacibu'l-vücud'dur ya da Vacibu'l-vücud'a nihayet bulur.⁵⁹²

Öte yandan hareket, talep demektir ve talep, matlup ve gaye gerektirir. Bu sebeple nefsin hareketi, matlup olan bir kemal hedefine sahiptir; nefis bu matlubuna eriştiğinde itminan ve istikrar bulur. Nefsin istikrar bulduğu, kemale yönelik bu hareketinin matlubu ve nihai gayesi ise, gayelerin gayesi olan Allah Zülkema'l'dir.⁵⁹³

Buna göre nefsin hareketinde tefekkür, bizi iki yönden Allah'a hidayet eder: biri **fail** yönünden, diğeri **gaye** yönünden. Ayrıca bu gibi durumlarda fail ile gaye tek bir hakikattir; fail, aynı zamanda gayedir ve gaye, aynı zamanda faildir: “Çünkü her şeyin nihayeti onun başlangıcıdır.”⁵⁹⁴

Bir adım daha ileride, bizzat hareket, nefsin zatî hudûsu ve varoluşsal akışından, Hak Teâlâ'nın kadîmliği ve sabitliği üzerine istidlal edilebilir. Zira nefis hakkında hudûs, zatî teceddüt, cevherî hareket ve varlığın akışı idrak edildiğinde, Rabb'in kîdemi, bekâsı ve sabitliği hakkında da marifet hâsıl olur.

3.2.3. NEFSİN BEDEN ANATOMİSİNİN MARİFETİ

Önceki bölümde açıklandığı üzere insanın varlık mertebeleri arasında beden, nefsin en alt ve en zahir mertebesini teşkil eder. Buna rağmen, beden üzerinde tefekkür, yalnızca anatomik bir çözümleme olmayıp varlığın en alt tabakasında bile ilahî hikmet ve kudretin tecellisini ayan beyan görmeye imkân verir.⁵⁹⁵ Kur'an'ın diliyle beden, ayettir ve ilahî varlığın bizzat delilidir. Kur'an, “Hiç şüphesiz biz insanı en güzel kıvam ve yaratılışta yarattık.”⁵⁹⁶ buyurarak, insanın bedeninde tecellî eden ilahî isimlere dikkat çekmiştir. Ayetlerde insanın bedeni üzerinde tedebbüre dair doğrudan işaretler

⁵⁹² Şu noktaya dikkat etmek gerekir ki, cevherî harekete göre muharrik, yalnızca harekete geçiren değil, gerçekte hayat bağışlayan icad edici ve varlık vericidir. (Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 3, s. 39.)

⁵⁹³ Sebzevarî, *Şerhu'l- Manzûme*, c. 1, s. 902-903; Hasanzâde Âmulî, *Serhu'l- 'Uyûn*, s. 54.

⁵⁹⁴ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 8, s. 332.

⁵⁹⁵ Bedenin en alt mertebede oluşu önemsiz olduğu anlamına gelmez. Bilakis, onlarca alt dallarıyla birlikte Anatomi ve Tıp ilmi eski çağlardan beri en popüler bilim dalı olmuştur. Nitekim İbrahim Hakkı Erzurumlu da, Anatomi ilmine vâkıf olmayı marifetu'n-nefsin ve marifetullah'ın şartı olarak görmüştür. (Erzurumlu, *Mârifetnâme*, s. 55-56.)

⁵⁹⁶ Tin 95/4.

çoktur: “İnsan, kendisini bir nutfeden yarattığımızı görmedi mi?”⁵⁹⁷

Nefis, beden aracılığıyla şehadet âleminde görünür hâle gelir ve beden aracılığıyla eylemlerde bulunur. Buna göre, beden yalnızca bir kabuk değil, ilahî sanatın aynasıdır. Bedenin marifeti, bu aynadaki ilahî izleri okumak ve ilahî irade ve kudretin nasıl zahir olduğunu görmektir.

Kur’an, insanın en güzel yaratıcı tarafından en güzel kıvamda yaratıldığını buyurarak bedendeki düzenin mükemmel hikmet taşıdığını bildirir. Her sistemin çalışması Allah’ın bir isminin tecellisi, her organın işlevi yaratıcı kudretin bir delilidir. Said Nursî’nin tabiriyle, her bir yüz, yüzlerce cihetle Hakîm yaratıcının mührü mesabesindedir ve her bir uzuvda onun vahdaniyetinin damgası vardır.⁵⁹⁸ Gözün görmesi, kulağın işitmesi, kalbin atışı, kanın devri, sinirlerin iletimi vs. tümüyle Fail-i Mutlak’ın sürekli icadını gösterir. Zira bu işlevler kesintisiz bir oluş hâlinindedir; eğer Fail-i Mutlak’ın fiili ve feyzi bir an kesilse, bedenin varlığı da son bulur. Binaenaleyh beden, devamlı yaratılış ve sürekli yenilenme hakikatinin laboratuvarıdır. Her hücrede yeniden yaratılışın tecellisi görülür; hareket eden her kas, işleyen her nöron, her nefes alıp verme, kalbin her vuruşu Allah’ın rahmetinin tazelenişi, sürekli icad ve isimlerinin fiilî tecellisidir. Bu, Allah’ın Hayy ve Kayyûm isimlerinin bedendeki zuhurudur. Bedenin her bir fonksiyonu, bir isim ve sıfatın tecellisidir. Dolaşım sistemi Hayy ismine, solunum sistemi Rahmân ismine, bağışıklık sisteminin savunması Hafız ismine, hücrelerin yenilenmesi Bârî ve Musavvir isimlerine, beyin ve sinir sistemi Alîm ve Hakîm isimlerine, gıdayı enerjiye dönüştüren sindirim sistemi Rezzâk ismine, iskelet ve kas sistemi Kavî ismine işaret eder. Kısacası insanda Allah’ın bir isminin tecellî etmediği hiçbir uzuv yoktur ve parmak uçlarından beynin kıvrımlarına kadar bedenin yapısında görülen sanat, ahenk, düzen, hikmet, kudret ve devamlılık Allah’ın en güzel isimlerinin tecellileridir.

Kur’an’da “O Allah sizi yaratan, sonra rızıklandıran, sonra öldürecek, sonra diriltecek olandır.”⁵⁹⁹ buyrulur hayatin bir süreklilik ve dönüşüm içinde olduğu belirtilir. Bedenin biyolojik süreçlerinde de bu süreklilik görülür. Modern bilimin de gösterdiği üzere hücreler ölür, yenileri doğar; belirli aralıklarla tüm beden tamamen

⁵⁹⁷ Yasin 36/77.

⁵⁹⁸ Nursî, “Sözler”, s. 1067 (33. Söz, 2. Pencere); Nursî, “Mektubat”, s. 397 (20. Mektup, 2. Makam, 4. Kelime).

⁵⁹⁹ Rûm 30/40.

değişir ve yenilenir. Bu, ölüm ve dirilişin mikro düzeydeki tecellisidir. İnsanın kendi bedeninde bu dönüşümü idrak etmesi, yaratma ve takdirin hikmetini anlamaktır. Zira bu gerçek, “*O, her gün (her an) bir iştedir (yeni bir yaratış içindedir).*”⁶⁰⁰ ayetinin cismânî tefsiridir. Elbette ibret alınmadığı takdirde, bedendeki bu süreklilik ve muntazam işleyiş ani olmadığı için ve tekdüzeliği sebebiyle, bedeni yaratan ve bu denli kusursuz bir şekilde işleyip gelişmesini sağlayan Allah’tan gafil olmaya ve nankörlüğe de sebep olabilir. Bu durumda bedensel hastalıkların ortaya çıkışı, insana âcizliğini hatırlatıp Rabb’ine yöneltir ve şükürünü eda ettirirse nimet olabilmektedir.

Dolayısıyla anatominin marifeti, ilahî isimlerin marifetine dönüşür; çünkü her bir organ, bir ilahî ismin insan vücudundaki aynasıdır. Bu bağlamda beden nefsin aynası; nefis de Hakk’ın aynasıdır ve bedeni tanımak zincirleme bir biçimde Hakk’ı tanımaya götürür. Buna göre, bedenin anatomik düzeni yalnızca fizyolojik değil, metafizik bir göstergedir; çünkü ilahî esmâ ve sıfatların bir mazharıdır ve bedenin marifetullah’tan kopuk olarak görülmesi, tecellî nazarından mahrum kalmak demektir.

Bundan dolayı anatomik marifet, yani bedenin yaratılışını, düzenini, işlevini derinlemesine kavramak, ontolojik marifetin ilk basamağıdır ve en alt mertebede bile kusursuzca tecellî eden ilahî hakikat, insanın Hakk’a doğru seyrinde bir başlangıç noktasıdır.⁶⁰¹

3.2.4. NEFSİN TEDBİRİNİN MARİFETİ

Nefis üzerinde tefekkür ile Allah’ın varlığını ispat etmenin başka bir yolu da şudur: Nefis, bedenin hareket ettiricisi ve işlerini düzenleyicisidir. Muazzam bir ahenk ve sistemle çalışmakta olan bu beden, nefsin müdüriyetine muhtaçtır; öyle ki nefis ve ruh ondan ayrıldıktan sonra ondan hiçbir hareket sadır olmaz. Gerçekte beden, nefis ve ruh olmadan varlık değeri taşımayan hiçlik ve yokluktan ibarettir. Eğer idare edici nefis zail olursa, geride kalan insan suretindeki cesede ancak mecazen insan denebilir.⁶⁰²

Buna binaen, bedenin varlığının nefisten bağımsız olmadığını anlamak; varlıkta

⁶⁰⁰ Rahman 55/29.

⁶⁰¹ Beden anatomisinin gözlemlenmesi yoluyla ilahî marifete ulaşmak ve esmânın tecellîlerini bedensel organlarda okumak, birkaç sayfayla özetlenebilecek bir konu değildir. Burada, daha kapsamlı ve müstakil araştırmalara ilham ve yön vermesi amacıyla yüzselsel olarak işaret edildi. Konu hakkında daha geniş okumalar için: Erzurumlu, *Mârifetnâme*, s. 55 vd.

⁶⁰² Arabî Taî, *Fusûsu'l- Hikem*, 1387Hş., s. 255.

hiçbir şeyin Hak Teâlâ'dan bağımsız olamayacağına dair bir marifet kapısı açar. Üstelik bu küçük bedenin bir düzenleyiciye ihtiyaç duyduğunu idrak eden kimse, şunu anlayacaktır ki milyarlarca galaksiden oluşan, her galaksinin milyarlarca sistem, yıldız ve gezegen barındırdığı, bütün bu gezegenlerin, yıldızların, sistemlerin ve galaksilerin belirli bir düzen ve intizamla işlediği; aralarındaki mesafelerde, hareket türlerinde veya dönüşlerinin hızında herhangi bir eksiklik ve bozulmanın bulunmadığı bu muazzam evrenin -ki yeryüzü bu büyük sistem içinde sadece çok küçük bir gezegendir ve insan da bu küçücük toprak küresinde yaşayan milyarlarca canlıdan sadece biridir- bir yöneticisinin ve irade sahibinin olmaması imkânsızdır. Aksine, bilgili ve kudretli bir müdebbirin hikmetli iradesi ve ihtiyarıyla bu âlemi yönettiğine delalet eder. Yaratılış âlemi statik değil, sürekli yenilenen dinamik bir yapıdır ve o, bütün bu kâinat sistemini özel bir düzenle yaratıp idare etmektedir. Kaldı ki, -bunca teknolojik ve bilimsel ilerlemeye rağmen- beşerin kâinat hakkında bildikleri ve gördükleri, bilmediklerinin yanında zerre misali çok naçiz bir şeydir.

“Arzı ve bütün nücum ve şümusu tesbih taneleri gibi kaldıracak ve çevirecek kuvvetli bir ele malik olmayan kimse, kâinata dâvâ-i ‘halk ve iddia-i icad edemez (yaratma ve var etme iddiasında bulunamaz). Zira herşey herşeyle bağlıdır... Sivrisineğin gözünü ‘halk eden, güneşi dahi o ‘halk etmiştir. Pirenin midesini tanzim eden, manzume-i şemsiyeyi de o tanzim etmiştir.”⁶⁰³

Dolayısıyla nefsin beden üzerindeki hâkimiyeti, Hakk’ın varlık âlemi üzerindeki hâkimiyetinin iz düşümüdür ve eğer bu âlemi büyük bir insana benzetirsek, ondan Allah Teâlâ’nın (âlemin ruhu) zail olması mümkün değildir; çünkü âlem, Allah Teâlâ olmaksızın mutlak yokluktur. Hatta onsuz âlemin varlığını farz etmek dahi imkânsızdır.⁶⁰⁴

“İnsan küçük bir âlem olduğu gibi, âlem dahi büyük bir insandır. Bu küçük insan o büyük insanın bir fihristesi ve hülasasıdır. İnsanda bulunan numunelerin büyük asılları, insan-ı ekberde bizzarure bulunacaktır.”⁶⁰⁵

Sonuçta, kâinattaki bu muntazam sanatın küçük mikyasta bir numunesi insanda vardır ve **insan-ı kebîr** olan kâinat ile **âlem-i sağîr** olan insan, Yüce Müdebbir’in vahdaniyetini âfâkî ve enfûsî tarzda göstermekte ve onun eserleri ve fiilleri olarak isim

⁶⁰³ Nursî, “Mektubat”, s. 793-794 (Hakikat Çekirdekleri).

⁶⁰⁴ Arabî Taî, *Fusûsu’l- Hikem*, 1387Hş., s. 255-256. Aradaki fark şudur ki, insan ruhunun kendi bedeninden ayrılması ve zevali imkânsız değildir; fakat Allah’ın kâinattan zevali imkânsızdır, muhaldir; hele ki ondan sonra kâinatın varlığını sürdürmesi tamamen muhaldir; farzı bile doğru değildir.

⁶⁰⁵ Nursî, “Lem’alar”, s. 231 (13. Lem’a, 10. İşaret).

ve sıfatlarının mutlak kemaline delalet etmektedir.⁶⁰⁶

3.2.5. NEFSİN BEDENLE İRTİBATININ MARİFETİ

İnsanın, bedeninin aynasına bakıp tefekkür ederek Allah'ın varlığını kanıtlaması ve onun zatî ve fiilî esmâ ve sıfatlarını müşahade etmesi mümkün olduğu gibi; aynı zamanda nefsin bedenle, fiilleriyle ve idrakleriyle ilişkisi üzerinde teemmül ederek de Hak Teâlâ'nın yaratıklarıyla olan ilişkisinin mahiyetine ve yaratış biçimine dair bilgi elde edebilir.

Bu bağlamda insan, kendisinden çıkan her fiil ve eserin benliğini sevmeye (zâtî muhabbet) nedeniyle ortaya çıktığını ve bu sevginin fiillerinin asıl kaynağı olduğunu fark ederse, Allah Teâlâ'nın da kendi sevgisi nedeniyle âlemi yarattığını anlayacaktır. Nitekim “*Gizli bir hazine idim, tanınmayı sevdim; bu yüzden mahlûkâtı yarattım ki tanınayım.*” kudsî hadisi de bu hakikate işaret eder.

Ayrıca, kişi nefsinin tanıdığı anda anlar ki, nefis zihinsel âlemde karmaşık varlıkları ve büyük cisimleri bir göz açıp kapayıncaya kadar kısa bir sürede icat edebilir; ancak maddî âlemdeki fiilleri tedricî ve aşamalıdır. Bu idrake ulaşan kimse, Allah Teâlâ'nın da -önceki bölümde açıklandığı üzere- varlıkları emir âleminde bir anda ibdâ ve inşâ ettiğini, fakat ‘halk âleminde yaratışının tedricî olduğunu kavrar.

Yine, kim nefsinin bedenle olan ilişkisinin mahiyetini huzûrî marifet yoluyla idrak ederse, kadîm olanın hâdisle, sâbitin değişkenle, vahdetin çoklukla ilişkisinin keyfiyetini de kavrayabilir. Hatta bir adım öteye giderek, Allah'ın kendisiyle olan ilişkisini de idrak edebilir. Zira Allah'ın insana olan nispeti, nefsin bedene olan nispeti gibidir.⁶⁰⁷

Bu temsil aynı zamanda şu gerçeği de açıklamaktadır: Her varlık, sebep-sonuç zincirinden bağımsız olarak, vasıtasız biçimde doğrudan Allah'ın eseri, hatta bizzat onun tecellisi olabilir. Zira Yüce Allah'ın bütün âleme nispeti aynıdır. Tıpkı nefsin, bütün kuvvetlerine ve bedeninin tüm organlarına olan nispetinin eşit oluşu gibi;

⁶⁰⁶ Nursî, “Mektubat”, s. 391 (20. Mektup, 2. Makam, 4. Kelime); Nursî, “Mesnevî-i Nuriye”, s. 36-37 (Lem’alar, 14. Lem’a).

⁶⁰⁷ Arabî Taî, *Fusûsu'l- Hikem*, 1387Hş., s. 253.

bazılarına yakın bazılarına uzak değildir, hepsiyle aynı ölçüde irtibat hâlinindedir.⁶⁰⁸ O hâlde nefsin bedenine olan nispetini anlamak, Allah'ın mahlûkatına olan nispetini anlamamanın bir aynasıdır.

Bu hakikat, ilerleyen bahislerde ayrıntılı biçimde açıklanacaktır; ancak her insan, azıcık tefekkür, seyr-i enfusî ve şuhûdî marifet yoluyla buna ulaşabilir.

3.2.6. NEFSİN KABİLİYETİNİN MARİFETİ

Nefsin marifetiyle Allah'ın marifetine ulaşmanın (kısmen nefsin tedricî hareketinin marifetine bağlı olan) bir başka tefsiri şudur: Nefsin kabiliyetini tanıma ve insan nefsinin, daha önce sahip olmadığı kemalleri tedricen kazanabileceğine vâkıf olma sayesinde, bu kemallerin kaynağına ve onları bahşeden zata ulaşılabilir.

Şöyle ki: Birincisi, daha önce beyan edildiği üzere insan nefsi iki kuvveye sahiptir: ilki, yüce mebdeler ve asıl kaynaklar ile irtibat kurarak ilmî hakikatleri alan **kuvve-i âlîme**; diğeri, bu ilimle bedenini yönetimi ve tekmilini üstlenen **kuvve-i âmîle**.

İkincisi, her iki kuvve de bilindiği üzere başlangıçta her türlü kemalden yoksundur.

Üçüncüsü, nefsin zatı dışındaki bu kemaller, insanın istidat derecelerine göre ona kazandırılır.

Dördüncüsü, malule dair bilgi, illetten haberdar olmayı gerektirir; her ne kadar onun kühü ve hakikatine dair bilgi mümkün olmasa da.

Buna binaen, insan kendi eksikliklerinin, kusurlarının, fakrının çokluğuna ve zatının dışında olup istihkak mertebelerine göre kendisine bahşedilen ve feyzedilen kemallere muttali olduğunda, dördüncü öncül gereği kemallerin kaynağı olan yüce yaratıcının marifetine, onun failiyetinin ve feyyâz oluşunun bilgisine ulaşır.

Bu istidlal, başlangıçta nefiste bulunmayan ve sonradan tedricî olarak kazanılan nefsin bütün kemalleri için geçerlidir. Dolayısıyla nefis başlangıçta kudretten yoksun iken giderek kudret sahibi olur; bu durumda kudreti bahşedene istidlal edilebilir. Yine nefis başlangıçta ilimden yoksun iken tedricen âlim olur; bu durumda ilmi veren illete ulaşılabilir.

⁶⁰⁸ Şubber, *Mesabîhu'l- Envar*, c. 1, s. 260.

Daha üst merhalede, bu kemalleri bahşeden zatın bizzat kendisinin o kemallere sahip olması gerekir; çünkü bir şeyi veren mu'tî, o şeyden yoksun olamaz. O hâlde bu mu'tî ya mutlak ganîdir ya da kendisi de başkasına muhtaçtır; ancak devir ve teselsülün batıl olması sebebiyle, muhtaçların zinciri mutlaka zatı itibarıyla mutlak ganî olana nihayet bulur.⁶⁰⁹

Buna ek olarak, kim kendisini tanıyıp değersiz ve düşük bir nutfeden bu bedensel ve ruhsal güzellik ve kemale ulaştığını fark ederse, elbette kendisini yaratanı da tanıyacaktır. Çünkü bu varlığı nutfeden bu kemale ulaştırmanın, Alîm, Kadîr ve Hakîm olan Zat-ı İlahî'den başkası olamayacağını bilir.⁶¹⁰

Dolayısıyla, kendi mücerret nefsi üzerine yoğunlaşıp tedebbür ve tefekkür eden kimse, Allah'ı cemâl ve celâl sıfatlarıyla, her türlü güzellik ve kemalin sahibi olarak bulacaktır. Zira insandaki kemaller bizatihi ona ait değildir ve insanda asıl olan şey mümkünlük, noksanlık ve yoksunluktur; o hâlde âlemde muhakkak bu eksiklikleri gideren bir ganî zat vardır.

3.2.7. NEFSİN SÜBÛTÎ SIFATLARININ MARİFETİ

Önceki açıklamanın ardından gelen başka bir tefsir şudur: Belirtildiği üzere insan nefsi öyle bir kıvamdadır ki, zatı, sıfatı ve fiili, Allah'ın zat, sıfat ve fiilinin bir misali ve numunesidir. “*Şüphesiz nefsi zat, sıfat ve fiil yönüyle tanımak, Rabb'in zatını, sıfatını ve fiilini tanımaya bir basamaktır.*”⁶¹¹

Bunun sonucu olarak, nefsin olumlu sıfatlarında teemmül ve onun kemal sıfatlarının incelenmesiyle Allah'ın sübûtî sıfatlarına ulaşılabilir. Ancak şu farka dikkat etmek gerekir: Sübûtî sıfatlar insanda -mümkünü'l-vücut oluşundan dolayı- mutlak değil kayıtlıdır, eksiklik ve noksanla beraberdir, zatından ayrı olup zatına izafe olmuştur; öyle ki bir vakit onlarla muttasıf değil iken sonradan onlarla vasıflanır. Fakat bu sıfatlar Allah Teâlâ'da -Vacibu'l-vücut ve illetü'l-ilel oluşundan dolayı- mutlak olup

⁶⁰⁹ Şîrâzî, *eş-Şevâhid*, s. 168.

⁶¹⁰ Ali bin Ebî Talib Emîru'l-Muminîn, *Hikmet-i Amelî Ya Ahlâk-i Murtazavî*, thk. çev. Muhyiddîn Mehdi İlahî Kumşei, ed. Hasan Hasanzade Âmulî, (Kum: Neşr-i Elif Lam Mim, 1385Hş.), s. 44.

⁶¹¹ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l-Muteâliye*, c. 8, s. 224; Şîrâzî, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 6.

hiçbir eksiklik ve kusur içermez ve zatının aynıdır.⁶¹²

Dolayısıyla nefsin bu sıfatlarını doğru bir şekilde tanıyıp onları eksikliklerinden soyutlayarak ve insanın varlıksal olarak sınırlı, malul ve mümkün oluşundan kaynaklı kusurları ayıklamak suretiyle, bu sıfatlar Allah'ın zatıyla ilişkili olarak kavranabilir.

Bunlardan bazıları şunlardır:

Hayat: Hayatının merkezinin ruhu olduğunu bilen ve kendi kendine hayatta olmadığını anlayan biri, Rabb'ini de Hayy olarak tanır ve hayat ile varlığın asıl kaynağının o olduğunu anlar.⁶¹³

İlim: Bedenin hiçbir hâlinin nefsinden gizli olmadığını bilen kimse, Allah'ın da âlemin cüz'iyat ve külliyyatına alim olduğunu ve zerre miktarınca dahi hiçbir şeyin ondan gizli olmadığını bilir.⁶¹⁴ Çünkü Allah'ın mahlûku olan nefsin bedene olan ilmi böyleyken, nefsin yaratıcısı olan Allah'ın kâinata böyle bir ilminin olmaması muhaldir.⁶¹⁵ Bununla birlikte nefsin, bedensel kuvvelerini hizmetine aldığını gören kişi -ki bir şeyi hizmetine almak ve ondan istifade etmek, onun varlığını tanımayı gerektirir- nefsinin, bedeni üzerinde huzûrî ilme sahip olduğunu anlar. Eğer nefis ile beden arasında mutlak ayrılık olsaydı, beden nefsin huzûrî malumu olmazdı. Bunu idrak eden bir kimse, Allah'ın ilminin de mahlûkata karşı böyle olduğunu derk eder.

Kudret: Nefsin zihinsel malumatına olan ilminin, onlara kudretiyle aynı olduğunu ve bu malumatın nefse işrâkî bir bağ ile bağlı olduğunu müşahade eden biri, Allah'ın da mahlûkata olan ilminin onların üzerindeki kudretiyle aynı olduğunu ve bütün mevcudatın varlığının ona izafe-i işrâkîye ile bağlı olduğunu fehmeder.⁶¹⁶

İrade: İrade, ilim ve kudret sıfatlarıyla yakından ilişkili olan ve onlardan sonra ortaya çıkan bir sıfattır. Bu bağlamda nefsinin zihnî sûretler gibi vasıtasız malullerine olan iradesi üzerinde tefekkür eden ve o malullerin irade etmesiyle var olduklarını, iradesini çektiği anda ise yok olduklarını gören kimse, Yüce Allah'ın mahlûkatına

⁶¹² Arabî Taî, *Fusûsu'l- Hikem*, 1387Hş., s. 141; Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *Nihayetu'l- Hikmet*, thk. Şeyh Abbas Ali Zariî Sebzevarî (Kum: Muessesetu'n- Neşri'l- İslamî li Câmîati'l- Muderrisin, 1432Hk.), c. 2, s. 290.

⁶¹³ Hayat, sübûtî sıfatlardan olmasına rağmen, önemine binaen müstakil bir başlıkta ele alınacaktır.

⁶¹⁴ Yunus 10/61; Sebe 34/3.

⁶¹⁵ Şubber, *Mesabihu'l- Envar*, c. 1, s. 260; Suyutî, *el-Havî li'l- Fetavâ*, c. 2, s. 227.

⁶¹⁶ **İşrâkî izafede**, malul illetin iradesiyle birlikte oluşur ve varlığı daima ona bağlıdır; oluştuktan sonra bile bağımsız bir varlığa sahip değildir. Bu durum, nefsin oluşturduğu hayalî sûretler gibidir; bu sûretler nefse izafe-i işrâkîye ile bağlıdır; nefsin onların varlığını sürdürme iradesi devam ettiği müddetçe varlıkta kalırlar, fakat nefis iradesini çekip dikkatini onlardan keser kesmez yok olurlar.

iradesinin de “Ol” emri olduğunu ve bu iradenin kesintisiz bir şekilde sürekli olduğunu görür.

Öte yandan insan, genel olarak iradesinin cüz’î, sınırlı ve bağımlı olduğunu fark ettiğinde ise, mutlak bir irade sahibinin varlığına ulaşır ve onun iradesine teslim olur. İlk durumda nefsin iradesi Allah’ın iradesinin misali ve aynası iken, ikinci durumda delili olur.

Bekâ: İnsan nefsinin sıfatlarından biri ebediliğidir; yani var olmuş bir nefis için yokluk tasavvur edilemez. O, daima bâkîdir. Ölüm de, nefsin cevherî hareketinin diğer merhaleleri gibi, aslında insanı bir mertebeden başka bir mertebeye, bir dünyadan başka bir âleme nakleden bir köprüdür. Bu sebeple, nefsin mücerret ve (bedene nispetle) kâim olduğunu, beden yok olmasıyla yok olmadığını idrak eden kimse, Allah Teâlâ’nın da ebedî ve daim olduğunu anlar.

Sonuç olarak, nefsin hikmet, rahmet, muhabbet, kelâm, kıyam, semi, basar gibi diğer sübûtî sıfatlarının tamamı insandaki mahdudiyet ve mümkün oluşun doğurduğu noksanlıklardan arındırıldığı takdirde, Allah’ın sübûtî sıfatlarının bir misali ve gölgesidir. Çünkü insan, “Allah” ism-i câmiinin mazharı ve bütün esmâ ve sıfatların zuhur mahallidir. Bu durumda yalnızca kendi varlığını tanıyarak Rabb’in varlığına ulaşmakla kalmaz, aynı zamanda Allah’ın sıfatlarına ulaşmak ve onları tanımak da nefsin marifetiyle mümkün olur.⁶¹⁷

3.2.8. NEFSİN MENFÎ SIFATLARININ MARİFETİ

Daha önce söylendiği üzere Allah mutlak kemaldır ve her türlü noksanlık ve ayıptan münezzehtir; insan ise mümkün varlık oluşundan dolayı kusurlarla doludur. İnsan nefsin tanımayaya dayanan marifetullah yollarından bir diğeri, nefsin bu ihtiyaçları ve noksanları üzerinde tefekkür etmektir. Nefis bazen bu noksanlara sahip, bazen de onlardan bir nebze arınmış olabilir. İnsan, bu sıfatları dikkatle tanıyıp Allah’ın mukaddes zatını onlardan tenzih ederek, Allah’ın tenzihî veya kemalî sıfatlarına ulaşabilir.

Böylece nefsin tüm menfî sıfatları, zıtlık cihetiyle, sonsuz kemal sahibi Allah’ın

⁶¹⁷ Nursî, “Sözler”, s. 1120 (33. Söz, 31. Pencere); Erzurumlu, *Mârifetnâme*, s. 108.

sıfatlarına birer delil olabilir.⁶¹⁸ Zira her eksiklik kendi zıddına delalet eder ve noksanlık hissedildiğinde kemal kavranır. Böylece insan, nefsinde yokluğunu hissettiği her şeyle varlığı zorunlu olan Yüce Allah’a ulaşabilir. Aşağıda, örnek olarak Allah’ın kemal sıfatlarına delalet eden nefsin sahip olduğu olumsuz sıfatlarına işaret edilmektedir:

Bilgisizlik ve cehalet: İnsanoğlu hiçbir bilgiye sahip olmadan dünyaya gelir; zamanla yaşamı ve çevresi için gerekli bilgileri kesbeder.⁶¹⁹ Fakat her ne kadar ilim sahibi olsa da her daim bildikleri bilmediklerinin yanında çok naçiz bir şey olarak kalır. Hatta bilgisi arttıkça bilgisizliğine daha çok vâkıf olur. Zira ilim sonsuz bir derya gibidir.⁶²⁰ Bu cehalet, mutlak âlim bir varlığın zorunluluğunu gösterir. Çünkü eksiklik idraki, zıddı olan mükemmel ve mutlak ilmin varlığına delalet eder.

Âcizlik ve zayıflık: İnsanoğlu yaşamında çeşitli evrelerden geçer. Bebeklik ve çocukluk dönemi en zayıf ve âciz olduğu evredir. Daha sonra gençlik ve olgunluk dönemiyle gücünün doruğuna çıkar. Ardından ömrün en sıkıntılı çağı olan yaşlılık dönemiyle tekrar zayıf ve muhtaç hâle gelir.⁶²¹ Yalnız gücünün doruğunda olduğu zamanlarda dahi, daima zayıflığını hisseder ve bazen en basit bedensel bir ihtiyacını gidermek için bile başkalarının yardımına muhtaç olabilir veya bedeninin organlarından biri işlevsiz hâle geldiğinde, o oranda güçten düşebilir. İnsan ne kadar kuvvet sahibi olsa dahi, her zaman güç yetiremeyeceği şeylerin varlığını hisseder. Bu farkındalık, mutlak kudret ve kuvvet sahibi Allah’ın varlığını hissetmeyi ve ona sığınmayı zorunlu kılar. “İnsana bir sıkıntı dokunduğu zaman, uzanmış hâlde, oturarak veya ayaktaiken bize yönelip bizi çağırır...”⁶²² Zira her şeye gücü yeten yalnızca odur.

Aynı şekilde nefis, kendi fakrını ve ihtiyaç hâlini idrak ettiğinde, bu fakr, mutlak zengin ve müstağni olan bir hakikate işaret eder. Kısacası, kim kendini noksan sıfatlarıyla ve zayıflık, güçsüzlük ve muhtaçlık ile tanır, Allah Teâlâ’nın onlardan münezzeh olduğunu idrak eder ve Allah’ı kudret, kuvvet ve gınâ sahibi olarak tanır.

⁶¹⁸ Suyutî, *el-Havî li’l- Fetavâ*, c. 2, s. 228; Razî, *Mefâtihu’l- Ğayb (Tefsîr-i Kebîr)*, c. 9, s. 460.

⁶¹⁹ Nahl 16/78.

⁶²⁰ Bu sebeple Allah-u Teâlâ peygamber dahi olsa şöyle dua etmesini buyurmuştur: “*Rabb’im! İlimi artır.*” (Tâhâ 20/114)

⁶²¹ Hac 22/5; Nahl 16/70.

⁶²² Yunus 10/12. Rûm 30/33; Zümer 39/8 ve 49. ayetler de aynı içerikte, kâfirlerin bile sıkıntıya düştüklerinde Allah’a yönelip yalvardıklarını haber vermektedir.

Çünkü noksanlıklar, fakr-ı zatî ile beraberdir, oysa Allah mutlak ganîdir.⁶²³

3.2.9. NEFSİN SELBÎ SIFATLARININ MARİFETİ

Marifetullah'a ulaştıran yollardan bir diğeri ise, nefsin selbî sıfatları üzerinde tefekkür etmektir. İnsan, bu sıfatları dikkatle tanıyıp nefsin onlardan tenzih ettiği gibi Allah'ın mukaddes zatını da mutlak bir şekilde onlardan tenzih ederek, Allah'ın tenzihî ve selbî sıfatlarına ulaşabilir.⁶²⁴ Böylece nefsin tüm selbî sıfatları, her türlü kusur ve kötülükten münezzeh olan Allah'ın yüceliği ve paklığına birer misal olabilir. Aşağıdaki örnekler bu sıfatlardan birkaçıdır:

Zulmetmemek: Nefis, ilahî sıfatların ve fiillerin aynasıdır. Bu nedenle fitratını kirlerden korumuş olan kimse, kendisine çirkin ve kötü görünen her şeyi Allah'tan uzak tutar. Önceki bölümde beyan edildiği üzere zulüm, nefsin kuvvelerinin ifrat ve tefrit hâllerinin toplamı ve bütün kötü fiillerin temelidir. Zulüm fitratın kabul etmediği ve kimsenin hoşlanmadığı bir durumdur. Hatta en zalim şahıs bile kendisine zulmedilmesinden kesinlikle hoşlanmaz. Kişi kendinde zulüm vasfını kötü görüp adalet ve insafı yücelttiğinde, Rabb'inin asla zulmetmeyip herkese adaletle muamele ettiğini derk eder. “*Kesinlikle Allah kullara asla zulümkâr değildir.*”⁶²⁵

Ortağı olmamak: Her insan eşsiz ve benzersiz bir kıvamda yaratılmıştır ve hiç kimsenin vücudunda ikincisi yoktur; herkes tek bir nefse sahiptir. “*Allah, hiçbir adamın göğsüne iki kalp yerleştirmemiştir.*”⁶²⁶ Bunun hikmetini kavrayan kimse, Rabb'inin eşinin, denginin, mislinin ve zıddının olmadığını evleviyetle bilir ve şirkin her türlüşünden kendisini arındırır.

Görülmemek: Beden, kendisini yöneten nefsin göze göremez fakat nefis, beden tüm kuvvelerini görüp idrak eder. Bunu bilen, Allah-u Teâlâ'nın da gözle görülemeyeceğini, fakat onun her şeyi tüm cüz'iyatıyla gördüğünü anlar.⁶²⁷ “*Gözler onu derk edemez, ama o gözleri idrak eder; o bütün incelikleri bilip nüfuz eden Latîf ve*

⁶²³ Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*, c. 3, s. 301; Şubber, *Mesabîhu'l- Envar*, c. 1, s. 261; Nursî, “Sözler”, s. 1119-1120 (33. Söz, 31. Pencere) ; Nursî, “Mektubat”, s. 407 (20. Mektup, 2. Makam, 8. Kelime); Razî, *Mefâtîhu'l- Ğayb (Tefsîr-i Kebîr)*, c. 1, s. 91.

⁶²⁴ Erzurumlu, *Mârifetnâme*, s. 111-112.

⁶²⁵ Âli İmran 3/182; Enfal 8/51; Hac 22/10; Fussilet 41/46; Kâf 50/29; Mümin 40/31; Âli İmran 3/108; Nisa 4/40; Enbiya 21/47.

⁶²⁶ Ahzab 33/4.

⁶²⁷ Suyutî, *el-Havî li'l- Fetavâ*, c. 2, s. 228.

herşeyden haberdar olan Habîrdir.”⁶²⁸

3.2.10. NEFSİN İZAFÎ SIFATLARININ MARİFETİ

Bütün izafî ve iki taraflı sıfatlarda, nefsin şuhûdî marifeti yoluyla, o sıfatın diğer yönüne ulaşılabilir. Hatta nefsin husûlî marifetiyle de buna ulaşmak mümkündür.

Mesela; kendini mahlûk ve memlûk olarak tanıyabilen, Allah’ı Hâlık ve Mâlik olarak tanıyacaktır. Kendini âbid ve merbûb olarak gören, Allah’ı Mâbud ve Rab olarak bulacaktır. Kendini merzûk olarak bulan, Allah’ı da Râzık sıfatıyla tanıyacaktır.

“Kim mahlûku tanırsa, Hâlık’ı tanır; kim rızkı tanırsa, Râzık’ı tanır; kim nefsini tanırsa, Rabb’ini tanır.”⁶²⁹

Bunun aksi de doğrudur: İnsan, varlığını ubûdiyet, merbûbiyet, mahlûkiyet, memlûkiyet ve merzûkiyet ile idrak etmedikçe, İlah’ını, Mâbud’unu, Rabb’ini, Hâlık’ını, Mâlik’ini ve Râzık’ını tanıyamaz. Çünkü Allah’ın sıfatlarının zatından olması gibi, insan nefsinin kıvamı da bunlardır.

“Kul, nefsini ubûdiyet ile tanımadığı müddetçe ne nefsini ne de Rabb’ini tanıyabilir; Rabb’ini de rubûbiyetiyle tanımadığı müddetçe yine ne Rabb’ini ne de nefsini tanıyabilir.”⁶³⁰

“Nasıl imkândan vücub görünüyor, infialden fiil ve kesretten vahdet; bunların vücudu, onların vücuduna katıyen delâlet eder. Öyle de, mevcudat üstünde görünen mahlûkiyet ve merzûkiyet gibi sıfatlar dahi, sâniyet, rezzâkiyet gibi şe’nlerin vücutlarına kat’î delâlet ediyor. Şu sıfatın vücudu dahi, bizzarure ve bilbedâhe, bir Hallâk ve bir Rezzâk Sâni-i Rahîm’in vücuduna delâlet eder.”⁶³¹

3.2.11. NEFSİN HAYAT ve MEMATININ MARİFETİ

Yukarıda işaret edildiği üzere, hayat sıfatı hayatın asıl kaynağına delalet eden en büyük burhanlardan biridir. Bediüzzaman Said Nursî’nin tabiriyle:

“Hayat, kudret-i Rabbâniye mu’cizâtının en nurânîsidir, en güzelidir. Ve vahdâniyet burhanlarının en kuvvetlisi ve en parlağıdır ve tecelliyât-ı Samedâniye âyinelerinin en câmiî ve en berrakıdır. Hayat, tek başıyla, bir Hayy-ı Kayyûm’u bütün esmâ ve şuûnâtı ile bildirir... Hayat bir nokta-i mihrakiye (merkezî nokta) hükmünde, muhtelif sıfat birbiri içine girer, belki birbirinin aynı olur. Güya hayat tamamıyla hem ilimdir, aynı hâlde kudrettir, aynı hâlde de hikmet ve rahmettir

⁶²⁸ En’am 6/103.

⁶²⁹ Meclisî, *Biharu’l- Envar*, c. 92, s. 456 (es-Sahîfetu’r- Rabia min Suhuf-i İdrîs Nebî).

⁶³⁰ Şirâzî, *el-Mebde ve’l- Mead*, s. 498.

⁶³¹ Nursî, “Sözler”, s. 1105 (33. Söz, 25. Pencere); Nursî, “Mektubat”, s. 407-408 (20. Mektup, 2. Makam, 8. Kelime).

ve hâkezâ.”⁶³²

Hayat sıfatı tüm sıfatların içerisindeki en câmi’ sıfattır. Bu özelliği sebebiyle, tüm yönleriyle âlemlerin Rabb’inin sıfatlarının aynası hükmündedir. Zaten bu nedenle Allahu Teâla da hayatı olabilecek her surette neşir ve teşhir etmiştir. Zira hayat her şeyin başı ve esasıdır; varlığın nuru ve kemali hayat iledir.⁶³³

Var olan her şey, varlıktaki mertebesine göre hayattan nasip sahibidir ve Allah’ın “Ol” kelamına muhatap olan her canlı, onun Hayy isminin tecellisi olarak vücut bulur. Buna göre her insan, Hakk’ın hayatının bir gölgesidir; varlığı, onun varlığının bir yansımasıdır; ancak onun hayatıyla diri olup onun kıyamıyla ayaktadır.⁶³⁴

Aslında hayat olgusu, maddî olmayıp **ruhun** vasfı ve **emir âlemine** ait olması hasebiyle, bu vasf üzerinde teemmül edip hakikatini tanıyan biri, zaten ruhânî âlemlerle irtibat kurmuş olur. Hayat vasfı, bu cihetle hayatın asıl sahibine doğrudan işaret eder ve bu şekilde nefsinin hayatının bağımlılığını ve sürekli ilâhî feyze muhtaç olduğunu gören bir kimse, Allah’ın Hayy ve Kayyûm oluşunu yakînen idrak eder.

Kendisini canlı olarak bilen ve hayatının merkezinin ruhu olduğunun idrakine varan, ayrıca kendi kendine hayatta olmadığını anlayan biri, hayat ile varlığın asıl kaynağının Rabb’i olduğunu anlar; zira ruhun bedene hayat vermesi, Allah’ın mahlûkata hayat vermesinin misalî bir iz düşümüdür. Aynı şekilde hayatta olduğu müddetçe ilim ve kudret sahibi olabileceğini idrak ettiğinde de, Rabb’ini Hayy olarak tanır; çünkü bu iki sıfat onun zatının aynıdır. O Hayy’dır, hayatı zatının gereğidir, başkasından almamıştır. Nefsin hayatı ise onun feyzi ve ihsanıyladır. Bu fark, nefsi tanıyan kimseye Hakk’ın sıfatını gösterir. Nefis, kendisinde hareket, şuur, idrak ve irade gücü bulunduğu için hayat sahibidir. Ancak insan, hayatının kendinden olmadığını, yani başka bir kaynaktan sürekli feyz aldığını fark ettiğinde, Hayy olan Allah’ın varlığına ve sıfatına ulaşır:

«اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ» “Allah, kendisinden başka ilah olmayan, hayatı ezeli ve ebedî olan Hayy, varlığıyla her şeyi ayakta tutan Kayyûm’dur.”⁶³⁵

Aynı şekilde ölüm (memat) de nefsin bir sıfatı olarak Allah’ın Hayy sıfatına delalet etmektedir. Mahlûkat, hayatlarıyla onun vücuduna delalet ettikleri gibi

⁶³² Nursî, “Sözler”, s. 1100-1101 (33. Söz, 23. Pencere).

⁶³³ Nursî, “Sözler”, s. 1101 (33. Söz, 23. Pencere) s. 821-823 (29. Söz, 1. Maksat).

⁶³⁴ Arabî Taî, *el-Futûhatu’l-Mekkiyye*, c. 4, s. 289-290.

⁶³⁵ Bakara 2/255; Âli İmran 3/2.

ölümleriyle de o Hayy-ı Bâkî'nin vücudunun zorunluluğuna delalet ederler.⁶³⁶ Zira ölümü de hayatı da yaratan odur.⁶³⁷

Ölüm, yaratılmışlığın (imkân ve ihtiyaç) delilidir. Nefsin bedenden ayrılması ve beden fenâ bulması, hayatın bedene bağlı olmadığına ama yine de yaratılmış olduğunun nişanıdır. Bu idrak, Allah'ın hayatının ezelî, ebedî ve zatıyla kâim olduğunu gösterir. Tabii memat, insan için menfî bir sıfat, yani yoksunluk hâlidir; ancak bu yoksunluk, yok oluş değil, bir **geçiş**dir. Var olmuş bir nefis için yokluk tasavvur edilemez. Ölüm bir son değil, bir dönüşüm, bir üst aşamaya geçiş, yeni bir mertebeye nakildir. Gerçekte ölüm, nefsin cevherî hareketinin diğer merhaleleri gibi, aslında insanı bir menzilden başka bir menzile, bir dünyadan başka bir âleme nakleden bir portaldır.

İbni Arabî'nin tabiriyle, ölüm hayatın zıddı olmayıp, valinin (ruh) bu dünyadaki beden şehrinden azli ve öbür dünyaya intikalidir; yani uhrevî bedeni yönetmek üzere merkeze çekilmesidir.⁶³⁸ Başka bir benzetmeyle ölüm, rahimdeki ceninin dar ve karanlık bir ortamdan geniş ve aydınlık bir dünyaya çıkışı gibi, insanın bu zifirî ve küçük madde dünyasından sonsuz nurlar âlemine çıkışıdır.⁶³⁹ Rahimde belirli bir yetkinliğe ulaşan ceninin dünyaya çıkışının zorunlu oluşu gibi, insanın tekâmülî ve evrimsel hareketini devam ettirebilmesi için başka üst bir âleme geçişi zorunludur. Bu manada ölüm, Molla Sadrâ'nın tabiriyle, gerçekte yeniden bir doğum, ölüm meleği bir ebe ve kabir bir beşiktir.⁶⁴⁰

“Mevt idam değil, hiçlik değil, fenâ değil, inkıraz değil, sönmek değil, firak-ı ebedî değil, adem değil, tesadüf değil, failsiz bir in'idam değil; belki, bir Fail-i Hakîm-i Rahîm tarafından bir terhistir, bir tebdil-i mekândır, saadet-i ebediye tarafına, vatan-ı aslilerine bir sevkıyattır, yüzde doksan dokuz ahabın mecmâi olan âlem-i berzaha bir visal kapısıdır.”⁶⁴¹

Ölüm hakikatini doğru tanıyan kimse, hem Allah'ın hayat sıfatının mutlaklığını hem de yaratılmışların muhtaçlığını idrak eder. Zira ölüm kimsenin inisiyatifinde

⁶³⁶ Nursî, “Mektubat”, s. 406 (20. Mektup, 2. Makam, 8. Kelime); Nursî, “Sözler”, s. 486-487 (22. Söz, 2. Makam, 10. Lem'a) s. 1102-1103 (33. Söz, 24. Pencere); Nursî, “Mesnevî-i Nuriye”, s. 34-35 (Lem'alar, 12. Lem'a).

⁶³⁷ Mülk 67/2. Ölümün de hayat gibi yaratılışı ve nimet oluşu hususunda: Nursî, “Mektubat”, s. 18-20 (1. Mektup).

⁶³⁸ Arabî Taî, *el-Futûhatu'l-Mekkiyye*, c. 4, s. 290.

⁶³⁹ Erzurumlu, *Mârifetnâme*, s. 151.

⁶⁴⁰ Şirâzî, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 320. Cevherî hareket içerisinde ölümün konumu hakkında detaylı bilgi için: Onay vd., “Molla Sadra Felsefesinde Ölümün Mahiyeti ve Ruhun Tekâmülü”, s. 32-56.

⁶⁴¹ Nursî, “Mektubat”, s. 380-381, 385 (20. Mektup, 1. Makam, 7. ve 11. Kelime); Nursî, “Sözler”, s. 1102 (33. Söz, 24. Pencere).

değildir: “*Her nefis ölümü tadıcıdır.*”⁶⁴² Varlık âleminde biz-zat bâkî olan ise yalnızca odur: “*Onun (yeryüzünün) üzerindeki her canlı fânîdir; ancak celâl ve ikram sahibi Rabb’inin vechi bâkî kalır.*”⁶⁴³

Bu karşıtlık bilinci marifetullah’ın anahtarıdır. Kişi kendi ölümlülüğünü derinden idrak ettiğinde, Allah’ın Hayy, Kayyûm, Samed ve Bâkî sıfatlarını daha iyi kavrar. Ayrıca ölüm gerçeği, marifetu’n-nefs bağlamında ontolojik uyanışın temel taşlarından biridir; çünkü insan, bu dünyada sonluluğunu idrak ettiğinde neyin gerçek ve değerli olduğunu yeniden düşünmeye başlar. Bu sebeple hadislerde ölümü çokça anma tavsiye edilmiş ve ölüm ansızın gelmeden önce ölüme hazırlanmak gerektiği belirtilmiştir. Nitekim bir hadis-i nebevîde şöyle buyrulmuştur: “*Ölmeden önce ölünüz.*”⁶⁴⁴ Bu hadis, İbni Arabî’nin tabiriyle, kişinin ölüm gelmeden önce **manevî ölüm** aracılığıyla kendi nefsinin tanıması gerektiğine işaret eder.⁶⁴⁵ Bundan dolayı Hz. Ali şöyle buyurmuştur: “*İnsanlar uykudadırlar; ölünce uyanırlar.*”⁶⁴⁶ O hâlde ölmekten önce ölmek, yani gaflet örtüsünü kaldırıp nefsin ölümünü tecrübe etmek, marifetullah’ın en derin kapısıdır. Aksi takdirde, gaflet içerisinde kendini tanımayanın gerçekte ölüden bir farkı yoktur.⁶⁴⁷

Özetle, nefsin hayat vasfı sübûtî bir sıfatken memat vasfı ise menfî bir sıfattır. Binaenaleyh nefis, hayat yönüyle Allah’ın misali olur, ölüm yönüyle ise Allah’ın delili olur. Nihayetinde nefsinin hayat ve mematının idrakine varan kişi ölümsüz olanın sadece Allah olduğunun bilinciyle ona güvenip dayanır:⁶⁴⁸

«وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ» “*O hâlde asla ölmez olan o hayat sahibine tevekkül et.*”⁶⁴⁹

3.2.12. NEFSİN VAHDETİNİN MARİFETİ

⁶⁴² Âli İmran 3/185.

⁶⁴³ Rahman 55/26-27.

⁶⁴⁴ Aclûnî, *Keşfu’l- Hafâ*, c. 2, s. 346 (H:2669).

⁶⁴⁵ Arabî Taî, *er-Risâletu’l- Vucûdiyye* (Arşiv No: 281, Kütüphane no: 1091), s. 9.

⁶⁴⁶ Aclûnî, *Keşfu’l- Hafâ*, c. 2, s. 374 (H:2795); Hillî Malikî Eşterî, *Mecmûatu Verrâm*, c. 1, s. 145 ve 150; İhsaî, *’Awaliyu’l- Leâli’l- Azîziyye*, c. 4, s. 73.

⁶⁴⁷ “Allah, ölümleri anında nefisleri (canlarını) alır; ölmeyenleri ise uykularında. Böylece, üzerlerine ölümle hüküm verdiği kimseleri tutar; diğerlerini ise belirli bir vakte kadar salıverir. Şüphesiz bunda ibret alacak bir topluluk için nice deliller vardır.” (Zümer 39/42) ayeti gereğince, ölümün her gün tekrarlanan küçük bir temsili olan **uykuda** da nice ayetler vardır ve üzerinde düşünölmeye, kapsamlı araştırmaların konusu olmaya değer bir olgudur.

⁶⁴⁸ Ölümden korkmanın cehaletten kaynaklanan sebepleri ve bunların çareleri hakkında: Soyyiğit, *İbrâhim Hakkı Erzurûmî’de Nefs ve Kendini Bilmek*, s. 52-54.

⁶⁴⁹ Furkan 25/58.

İnsan, nefsinin aynasına bakarak Allah'ın varlığı ile zatî, sübûtî, selbî ve fiilî sıfatlarını tanıması mümkün olduğu gibi; aynı zamanda nefsin birliği ve kuvveleriyle ilişkisi üzerinde düşünerek de Hak Teâlâ'nın yaratıklarıyla olan ilişkisi ve vahdetine dair marifet elde edebilir.

Hikmet ehli bu meseleyi felsefî eserlerinde “*Nefis, vahdeti içinde bütün kuvvelerdir.*” ibaresiyle delilleriyle birlikte beyan etmişlerdir.⁶⁵⁰ Molla Sadrâ'ya göre nefis, kudsî cevherî yapısı itibarıyla, ilahî vahdetin gölgesi olan cem'î bir vahdete sahiptir. Bu anlamda, nefsin kuvvelerinin hüviyeti, nefisten başka bir şey değildir ve nefsin hüviyeti de ilahî hüviyetin gölgesidir.⁶⁵¹

Nefis, bir yönüyle tek bir hakikat iken, diğer yönüyle seyyal, yaygın ve kuşatıcı bir varlıktır. Nefsin bu inbisat özelliği, onun akıl, hayal ve his gibi bütün kuvvelerinde hazır bulunması demektir; öyle ki onların hepsi olur ama aynı zamanda **tek bir münbasit ve câmi' hakikattir**. Başka bir ifadeyle, nefis akılda akıl, hayalde hayal, histe his ve hakeza vahdeti içinde bütün kuvvelerdir ve tüm kuvvelerin fiilleri onda toplanmıştır. Nefis, tek bir câmi' hakikat olarak, çokluk arz eden bütün nefsânî kuvvelerin aynıdır ve kuvveler de tüm çokluk cihetleriyle birlikte, hepsi nefsin kayıtlayıcı birer hâli olarak varlık kazanırlar; başka bir deyişle, nefsin taayyünleri, şe'nleri ve tavırlarıdır.

Bu yegâne hakikat, sahip olduğu çok yönlü zuhurlar ve işlevlere binaen, bazen ruh, bazen akıl, bazen kalp, bazen hayal, bazen tabiat, bazen kuvveler ve bazen de organ ve uzuvlar diye adlandırılır. Mertebelere sahip olan bu hakikat, öyle bir yapıdadır ki üst mertebenin hükmü aşağıda da câri olur ve düşük mertebe, kendi varlıksal kapasitesi ölçüsünde üst mertebeden haber verir. Bu hakikat, baştan sona ilim, şuur, idrak, his ve hayattır.

Aynı şekilde Yüce Rab de, terkipten münezzeh salt basit bir zat olup hakiki bir vahdete sahiptir. İsimlerinin çokluğu ise onun tecellîlerine göredir. İster madde, ister misâl, ister akıl âlemi olsun, bütün varlık âlemleri ve içlerindeki bütün çokluklar, aslında tek bir basit zattan haber veren farklı tecellîlerdir. Zira “*Hakikati basit olan,*

⁶⁵⁰ Bu konuya önceki bölümde “Nefsin Mertebeleri” başlığı altında işaret edildi. (Ayrıca: Şîrâzî, *el-Hikmetu'l-Muteâliye*, c. 8, s. 221-224; Sebzevarî, *Şerhu'l-Manzûme*, c. 2, s. 1903-1914.)

⁶⁵¹ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l-Muteâliye*, c. 8, s. 134.

bütün şeylerin aynıdır, fakat hiçbirinden bir şey değildir.”⁶⁵²

Nefsin işrâkî izafesi, kutsî feyzi ve yayılmış (inbisat etmiş) varlığı, vahdeti içinde kuvvellerle birleşmiş ve onların aynısı olmuştur; çünkü kuvvellerin hepsi nefsin malulüdür. Aynı şekilde Hakk’ın tüm âlemleri kuşatıcı münbasit varlığı ve işrâkî izafesi de bütün mevcudatın aynıdır; çünkü mevcudatın hepsi Allah’ın malulüdür. Bu bakımdan nefis, Allah’ın gölgesidir. Hak Teâlâ’nın vahdeti, hakiki ve aslî bir vahdet-i hakkadır; nefsin vahdeti ise, hakiki fakat gölgesel bir vahdettir.⁶⁵³

Bir adım daha ileride, Hak Teâlâ’nın ahadiyet ve vahidiyeti, ancak insanın kendi içindeki vahdet yönünü keşfetmesiyle tanınabilir: “*Vahidi, ancak vahid olan tanır.*”⁶⁵⁴ Müşrikler dahi, birçok rabler edinirken nefislerine yönelmişlerdir; fakat onların kesreti görmeleri, vahdeti görmelerine engel olmuş ve nefislerindeki vahdet yönünden gafil kalmışlar; daha çok kesret ve zahir yönlerine dikkat etmişlerdir. Hâlbuki Allah Ahad ve Vahid olup ahadiyeti bütün mevcudatta sâridir:

“Kuşkusuz Allah yalnızca bir ilahdır ve ahadiyet, bütün ilahî sıfatların en üstünü olup tüm varlıklarda da sâridir. Eğer o her mevcutta sâri olmasaydı, Hakk’ın ahadiyetini tanımak mümkün olmazdı. O hâlde kim Hakk’ı tanımışsa, ancak kendi nefsinden tanımıştır ve onun ahadiyetine kendi ahadiyetinden başka hiçbir delil yoktur.”⁶⁵⁵

Ayrıca nefsin vahdetinin marifetinden şu ince nokta da anlaşılır: İnsan nefsi birdir ve eğer tek bir bedende birkaç nefis bulunsaydı, onun düzeni bozulurdu. Bunun bilincinde olan kimse, âlemin mudebbiri olan Allah’ın da Vahid ve Ahad olduğunu kavrar.⁶⁵⁶ “*Eğer göklerde ve yerde Allah’tan başka ilahlar bulunsaydı, elbette ikisi de fesada uğrardı. Öyleyse arşın Rabb’i olan Allah, onların vasıflandırdıklarından münezzehdir.*”⁶⁵⁷

3.2.13. NEFSİN MALULİYETİ ve VARLIKSAL FAKRININ MARİFETİ

Allah’ı bulmanın bir diğer yolu, nefsin varlıksal fakrını tanımaktan geçer. Müteteklimler hudûs üzerinden muhdisin varlığını, Meşşâî filozoflar ise imkân

⁶⁵² Şîrâzî, *el-Hikmetu’l- Muteâliye*, c. 2 s. 368 ve c. 6, s. 110; Şîrâzî, *el-Meşair*, s. 49-50.

⁶⁵³ Sebzevarî, *Şerhu’l- Manzûme*, c. 2, s. 1753.

⁶⁵⁴ Arabî Taî, *el-Futûhatu’l- Mekkiyye*, c. 1, s. 712.

⁶⁵⁵ Arabî Taî, *el-Futûhatu’l- Mekkiyye*, c. 1, s. 636.

⁶⁵⁶ Şubber, *Mesabihu’l- Envar*, c. 1, s. 260; Suyutî, *el-Havî li’l- Fetavâ*, c. 2, s. 227.

⁶⁵⁷ Enbiya 21/22.

üzerinden vacibin varlığını ispat etmişlerdir.⁶⁵⁸ Fakat ne hudûs illete ihtiyacın ölçütüdür ne de mahiyetsel imkân; zira kıdemine rağmen illete muhtaç olan kadîm bir varlık tasavvur edilebilir. Aynı şekilde, vücudun asıl oluşu ilkesine göre, mahiyet itibarî bir şey olup onun imkânı illete ihtiyacın ölçütü olamaz. Bundan dolayı malulün bir illete ihtiyacının sebebi ve ölçütü başka bir şeyde aranmalıdır.

Hikmet-i Muteâliye ekolüne göre asalet vücuda aittir ve varlık âleminde vücuttan başka bir şey yoktur. Vücut, her ne kadar tek bir hakikat olsa da, teşkîkî olup şiddetli ve zayıf mertebelere sahiptir.⁶⁵⁹ Zayıf mertebe güçlü olana, güçlü mertebe ise daha güçlü olana bağlıdır; bu bağlılık, bütün varlıkların dayandığı sonsuz ve sınırsız mertebeye kadar uzanır. Bu esasa göre fakir, “ganî” olan varlığın malulüdür ve malulün illete olan ihtiyacının sebebi, onun **varlıksal fakr**ıdır.⁶⁶⁰ O hâlde, her kim irfan yahut burhan yoluyla kendi fakir nefsinin marifetine ulaşırsa, kendi varlığının ganî varlığa olan bağımlılığını idrak eder ve nihayetinde Rabb’inin marifetine erişir.

Hikmet-i Muteâliye’nin daha derin analizinde, illetin illetliği, zatının ötesinde bir hakikat değildir; aynı şekilde malulün maluliyeti de, zatının ötesinde bir hakikat değildir. Bu temelde, malulün hüviyeti “bizzat fakirlik ve ihtiyaç”, illetin hüviyeti ise “bizzat ganîlik ve ihtiyaçsızlık”tır. Buradan anlaşıldığı üzere, malul için kullanılan “fakir varlık” tabiri, malulün ayrı bir hüviyet ve vücuda sahip olup muhtaçlığın onun vasfı olduğu anlamına gelmez; bilakis malulün hüviyeti ve hakikati, bizzat fakr ve ihtiyaçtır. O, sadece yaratılışında değil, bekasında da bütünüyle varlığı bahşeden sebebe muhtaçtır. Hikmet-i Muteâliye’nin nihai analizinde, malul, -illetten bağımsız olarak aklı işaretlerle gösterilebilecek şekilde- illetin hakikatinden ayrı bir hakikat değildir.⁶⁶¹

Bu temele göre insan, nefsinin fakrının marifetine ulaştığında, kendi varlığının sırf irtibat ve taalluk olduğunu ve bağdan başka bir şey olmadığını bulur: “*O anılmaya değer bir şey bile değildi.*”⁶⁶² Kendisinin bağlı değil, **bizzat bağ** oluşunu idrak ettiğinde ise, marifetullah hâsıl olur:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» “Ey insanlar! Siz Allah’a

⁶⁵⁸ Ebû Abdullah Fahreddîn Razî, *el-Mebâhisu’l- Meşrikiyye fî İlmi’l- İlâhiyat ve’t- Tabîiyat* (Kum: İntişarat-i Bîdar, ts.), c. 2, s. 448-451 (3. Kitap, 1. Bab, 1. Fasil).

⁶⁵⁹ Şîrâzî, *eş-Şevâhid*, s. 138 ve 240.

⁶⁶⁰ Muallimî, vd., *Tarîh-i Felsefe-i İslamî*, s. 293-294.

⁶⁶¹ Şîrâzî, *el-Hikmetu’l- Muteâliye*, c. 2, s. 299-300.

⁶⁶² İnsan 76/1.

muhtaşınız, hâlbuki hiçbir şeye muhtaç olmayan Ganî ve övülmeye layık olan Hamîd ancak Allah'tır."⁶⁶³ Çünkü zatı itibarıyla ihtiyaç ve fakrın bizzat kendisi olan şey, daima ganî ve müstağnî olana dayanır; zatıyla fakir olan bir varlığın üzerinde kâim bir varlığın olmaması imkânsızdır. Dolayısıyla kim kendi mutlak fakrını görürse, kesinlikle o Hayy ve Kayyûm'un hakikatini de görür ve kendisini "her nefsin üzerinde kâim olan"⁶⁶⁴ Allah'a bağlı ve onda bulur.

O hâlde marifetullah ve seyr-i ilallah, nefsin Rabb'in bir parıltısı olduğunu bilmeden ve onda fânî olmadan gerçekleşmez. Başka bir deyişle, kim nefsinin Hak'ta fânî ve Vacib'in nurundan bir ışık olarak görürse, Allah'ın marifetine ulaşır; öte yandan nefsin mevcudiyetinin bağlı olduğu zatı, yani Hak Teâlâ'yı tanımadan da, nefis marifetine erişemez.⁶⁶⁵

Bu tahlil, malulün hakikatinin illetin tecellîsi, zuhuru ve şe'ninden başka bir şey olmadığını; illetin hakikatinin ise bizzat tecellî eden ve vücud ile şe'nin asıl sahibi olduğunu gösterir. Buna göre illet-malul ilişkisi, **tecellî** anlamına gelir. Bu tahlilin irfanî seyir bakımından sonucu şudur: İlet, hakikî olan; malul ise onun bir cihetidir (ayrı bir varlık değildir). İletin malulü yaratması da, ayrı bir varlığın ortaya çıkışı değil, bizzat illetin kendi içinde bir dönüşüm ve bir görünüm olarak ortaya çıkışıdır.⁶⁶⁶

Bu esaslara göre, kendini tanımak Allah'ı tanımanın ta kendisidir ve onun aks-i nakîzi hükmünce, Allah'ı tanımamak kendini tanımamak demektir. Bu makamda Rabb'in marifeti, nefsin marifetinin aynısıdır; hatta belki de ondan öncedir. Çünkü ârif, tecellîde tecellî edeni müşahade eder ve tecellînin kendisinden gafil olur. Bu durumda nefis, kendi yeteneği ve kapasitesi ölçüsünde Hakk'ı gösteren bir ayna gibidir ve ârif, aynaya bakmaksızın doğrudan Hak Teâlâ'ya dikkat kesilir. Nitekim bir kimse, aynadaki surete öylesine dalabilir ki, aynadan tamamen gafil olur; sanki hiç ayna yokmuş gibi doğrudan sureti görür. Fakat her hâlükârda, suret ancak ayna vasıtasıyla görülebilir.

3.2.14. NEFSİN KUŞATICILIĞI ve BİRLİKTELİĞİNİN MARİFETİ

Yukarıda açıklanan nedensellik anlayışı ve onun nefis aynasında müşahade edilen

⁶⁶³ Fatır 35/15.

⁶⁶⁴ Ra'd 13/33.

⁶⁶⁵ Şirâzî, *el-Mebde ve'l-Mead*, s. 498.

⁶⁶⁶ Şirâzî, *el-Hikmetu'l-Muteâliye*, c. 2, s. 301.

hâli -yani malulün aslında illetten başka bir şey olmayıp onun zuhuru ve tecellîsi oluşu- dikkate alındığında, bundan birtakım incelikler ve latif manalar ortaya çıkar. Bunlardan biri, illetin malul üzerindeki tam kuşatıcılığıdır.

Zira malul, varlık ve hüviyeti bakımından tamamen illetine bağlıdır; illetine nispeti bizzat bağ ve bizzat ihtiyaçtır. Dolayısıyla malulün, herhangi bir cihetten kendi başına bir bağımsızlığa sahip olduğu veya illetin hâkimiyet ve kapsama alanının dışında bulunduğu tasavvur edilemez. Çünkü illetin dış dünyadaki varlığı, malulün özünü, cevherini ve hakiki varlığını meydana getirir. Böylece “illetin malulü kuşatıcı oluşu” ve “malulün illet tarafından tamamen kuşatılmış oluşu” apaçık bir biçimde ortaya çıkar.

Diğer taraftan bu illet-malul analizine dikkatle bakıldığında, malulün illetten ayrı ve yabancı bir şey olmadığı da görülür; bilakis aralarında bir tür birliktelik hüküm sürmektedir. Ancak bu birliktelik, iki şeyin aynı düzlemde ve yan yana bulunması gibi bir beraberlik değildir. Bilakis bu tür kuşatıcılık ve birliktelik “**sudûrî kıyam kuşatıcılığı ve birlikteliği**” olarak adlandırılır.⁶⁶⁷

Nefis ve fiilleri üzerine yapılan tefekkürde de bu kuşatıcılık ve birlikteliğin bir gölgesi gözlemlenebilir. Nefsin tecellîleri, hiçbir şekilde onun kapsamı dışında olmayıp bütünüyle nefse bağlıdırlar ve nefsin hâkimiyet sahasının dışında hiçbir bağımsızlıkları yoktur. Buradan nefsin malulleri üzerindeki kuşatıcılığı ve onlarla olan birlikteliği açıkça görünür. Buna göre nefsin kendi tezâhürleri üzerindeki bu kuşatıcılık ve birliktelik, Allah Teâlâ’nın mâsivâ üzerindeki sudûrî kıyam ihatasının ve maiyetinin bir misali olarak değerlendirilebilir.⁶⁶⁸

Seyyid Haydar Âmulî, Allah’ın yaratılış üzerindeki kuşatıcılığı ve birlikteliğini açıklarken “mürekkep ve harfler” ile “deniz ve dalgalar” örneklerini vermiştir. Ayrıca Hak Teâlâ’nın varlıklarla olan maiyetini, ruhun beden organ ve uzuvlarıyla olan birlikteliğine benzetmiş ve Hz. Peygamber’in (s.a.) marifetu’n-nefs hadisindeki sırrı bu hakikate işaret eden bir beyan olarak görmüştür.⁶⁶⁹

⁶⁶⁷ **Kıyam-ı sudûrî**, bir şeyin varlığının kendisinden sadır olduğu şeyle kâim olmasıdır. Bu durumda o şeyin mevcudiyeti, ikinci şeyin varlığına bağlıdır. Zihinsel tasavvurların zihinle ve âlemin Allah’la kâim olması bu türdendir. Bu tür bir ilişki, bağlı olunan tarafın bağlı olan üzerinde ontolojik birlikteliğini ve ihatasını da içerir. Buna karşılık **kıyam-ı hulûfî**, bağımsız bir şeyin yine bağımsız bir başka şeyin içinde yer alması anlamındadır. Örneğin, suyun bardakta bulunması ve bardağın suya olan mekânsal ihatası ve maiyeti bu türdendir.

⁶⁶⁸ Şîrâzî, *Mefâtîhu’l- Ğayb*, s. 103.

⁶⁶⁹ Âmulî, *Câmi’u’l- Estrar ve Menba’u’l- Envar*, s. 306-308.

Âmulî, “Allah, göklerin ve yerin nurudur.”⁶⁷⁰ ayetini tefsir ederken, **mişkâtı** (kandil) cisimler ve mülk âlemiyle, **zücâceyi** (cam fanus) ruhlar ve melekût âlemiyle, **misbâhı** (lamba) ise akıllar ve ceberût âlemiyle ilişkilendirdikten sonra; “insan-ı kebîr” olan kâinat **şeceresinin**, “insan-ı sağîr”ın şeceresine tatbik edilebileceğini belirtmiştir. Zira insan bedeni mişkât gibidir, kalbi zücâce gibidir, ruhu misbâh gibidir ve bunların tümü birlikte şecere (ağaç) hükmündedir. Böylece, ruhun insan vücudu (küçük âlem) üzerindeki ihatası ve maiyeti, Allah’ın kâinat (büyük insan) üzerindeki ihatası ve maiyetinin aynası olur. Bu da Hz. Peygamber’in (s.a.) sözünün müşahedeye dayalı bir açıklamasıdır.⁶⁷¹

Muhyiddîn İbni Arabî de ayetin devamında geçen **evleri**,⁶⁷² müminlerin kalpleri olarak yorumlayıp şöyle demiştir: “*Nur evi, mamur olmuş kalptir.*”⁶⁷³ Ebû Hamid Gazâlî de aynı şekilde, ayetteki misallerin sadece mümin kalpler için geçerli olduğunu söyleyip ayette zikredilen nurların katmanlarını ruhların mertebelerine tatbik etmiştir.⁶⁷⁴

İbn Sîna da benzer bir biçimde, nazarî aklın dört mertebesini (bil-kuvve, bil-meleke, bil-fiil ve müstefâd akıl) mezkûr ayet ile karşılaştırarak aklın mertebeleri ile özelliklerini bu ayetin dereceleriyle ilişkilendirerek açıklamıştır.⁶⁷⁵

Her hâlükârda, Kur’an’da Allah’ın kuşatıcılığı ve birlikteliğine delalet eden birçok ayet vardır; örnek olarak:

“*Dikkat edin! Doğrusu onlar Rab’leriyle buluşmaktan şüphe içindedirler. Dikkat edin! Kuşkusuz o, her şeyi kuşatan Muhî’tir.*”⁶⁷⁶ “*Ve nerede olursanız olun, o sizinle beraberdir. Allah yaptıklarınızı hakkıyla gören Basîr’dir.*”⁶⁷⁷

3.2.15. NEFSİN ZAHİR ve BATIN OLUŞUNUN MARİFETİ

⁶⁷⁰ “Allah, göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun misali, içinde lamba bulunan bir kandil gibidir. O lamba bir cam fanus içindedir. O cam fanus da sanki inciden bir yıldızdır. Bu lamba, ne doğruya ne de batıya nispeti olmayan mübarek bir ağaçtan, zeytin ağacının yağından yakılır. O yağ, nerede ise kendisine ateş değmese bile ışık verecek. Nur üstüne nurdur. Allah, dilediği kimseyi nuruna hidayet eder. İşte Allah, insanlara böyle misaller getirir. Çünkü Allah, her şeyi hakkıyla bilen Alîm’dir.” (Nur 24/35).

⁶⁷¹ Nur ayetinin ayrıntılı tefsiri için: Âmulî, *Câmi’u’l- Estrar ve Menba’u’l- Envar*, s. 257-281 (2. Asıl, 1. Kaide).

⁶⁷² “(Bu nur saçan kandil) birtakım evlerdedir; Allah o evlerin (mescitlerin) yüceltilmesine ve içlerinde isminin anılmasına izin vermiştir. İçlerinde sabah akşam onu tesbih ederler.” (Nur 24/36).

⁶⁷³ Arabî Taî, *el-Futûhatu’l- Mekkiyye*, c. 4, s. 421.

⁶⁷⁴ Gazâlî, “Mişkâtü’l- Envâr”, s. 285-288.

⁶⁷⁵ İbn Sîna, *el-İşârat ve’t- Tenbîhat*, c. 1, s. 186-191.

⁶⁷⁶ Fussilet 41/54.

⁶⁷⁷ Hadid 57/4.

İllet-malul ilişkisinin gerçekte zuhur ve tecellî anlamına geldiğinin bilinmesiyle, ayrıca illetin malul üzerindeki kuşatıcılığı ve birlikteliğinin mahiyetinin anlaşılmasıyla şu latif hakikat de açığa çıkar: İlet, malul karşısında hem “batın”dır hem de “zahir”dir; malulde görünür olmakla birlikte, aynı zamanda ondan gizlidir.

Çünkü illiyet, tecellî ve zuhur olarak çözümlendiğine göre, malul illetin mazharı ve cilvesinden başka bir şey değildir; kendi tarafından ne bir zat ne de bir tahakkuka sahip değildir. Onun hüviyeti, illetinin zuhurundan ibarettir. Dolayısıyla malulde görülen şey, hakikatte illetin kendisidir; zira illetin hakikati, malulün varlığını meydana getirir ve sürdürür. Bununla birlikte, illetin bütün hüviyetiyle malulde zuhur ettiğini söylemek doğru değildir; çünkü bu durumda malul, bizzat bağ olmaktan çıkar.

Bu sebeple varlık bahşeden illet, zatının tamlığı ve hakiki varlığının bütünü bakımından **batın**dır ve hiçbir zaman malulde tamamen görünmez; fakat tecellîsi, zuhuru ve yansıması itibarıyla malulde **zahir**dir ve ondan asla gaip değildir.

Nefis ve onun kuvvelerinde de bu zahirlik ve batınlık ilişkisi müşahade edilir. Nefis, bir yandan kendi varlık mertebesinin bütünlüğüyle hiçbir kuvve ve organda tümüyle zahir değildir; öte yandan, hiçbir kuvve de nefsin hâkimiyet ve kuşatıcılığı dışında değildir. Böylece her bir kuvve, kendi varlık mertebesi ve sınırı içinde bizzat nefsin bir mazharıdır. Nefis de, kendi tecellî ve yansıması itibarıyla bütün alt mertebe ve kuvvelerinde zahir ve hazırır.

Nefsin bu gizli ve görünür mertebeleri, Hak Teâlâ’nın gizli ve görünür makamlarının bir örneği ve gölgesidir. Nitekim Allah Teâlâ’nın bütün mahlûkattan gaip olan bir gizlilik makamı olduğu gibi, nefsin de idrakin kavrayamadığı bir batın yönü vardır. Aynı şekilde, Allah’ın bir zuhur makamı olduğu gibi, nefsin de kuvvelerinde görünür olan bir yönü bulunur.

Gerçekte Allah Teâlâ insan nefisini, gaybî mertebeleri Allah’ın batınlık makamına, şehâdet mertebeleri ise Allah’ın zuhur makamına örnek olsun diye bu şekilde yaratmıştır. Böylece insan, nefsinin bu iki yönünü idrak ederek Rabb’ini tanıyabilir. Elbette bilindiği üzere, onun Gaybu’l-ğuyûb (gizlilerin gizlisi) olan makamını idrak etmek mümkün değildir.⁶⁷⁸

⁶⁷⁸ Arabî Taî, *Fusûsu’l- Hikem*, 1387Hş., s. 144-145.

Kur'an-ı Kerim bu hakikati şöyle bildirir:

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» “O Evvel, Âhir, Zahir ve Batın’dır ve o, her şeyi hakkıyla bilen Alim’dir.”⁶⁷⁹

Bu konunun başka bir tefsirinde ise, Allah Teâlâ’nın batın oluşunun, zuhurunun şiddetinden, yani varlığının aşırı derecede görünür ve apaçık oluşundan kaynaklandığı belirtilmiştir; o -tıpkı nefis gibi- aşırı derecede açıklığı sebebiyle gizlidir.⁶⁸⁰

3.2.16. NEFSİN YÜCELİĞİ, DÜŞÜKLÜĞÜ, UZAKLIĞI ve YAKINLIĞININ MARİFETİ

Zahir ve batın kavramlarına yakın kaynaktan beslenen ve zuhur ile tecellî analizinden doğan inceliklerden bir diğeri de, illetin malule nispetle “yücelik ve düşüklük” (ulûv ve dunû) ile “uzaklık ve yakınlık” (bu’d ve kurb) sıfatlarıyla nitelenmesidir.

Yani illet, malule göre zat bakımından yüce ve üstün bir makama sahip iken, aynı zamanda onun makamına inerek düşmüştür; öbür yandan malule yakın olup onun seviyesinde olduğu hâlde, ondan üstün ve aşkındır. Bunun nedeni, illetin bütün varlık hakikatiyle asla malulde zuhur etmemesidir. Çünkü mazhar daima zuhur edenden aşağı mertebededir; malulün kimliği ise illetinin zuhurundan başka bir şey değildir. O hâlde malulde gözlemlenen şey, illetin düşük bir derecesinden ibarettir. Bu bakımdan illet, bütün mertebesi açısından malule nispetle yüce ve aşkındır; fakat bu yücelik ve uzaklık, onun malule yakın olmasını engellemez. Çünkü malul de kendi derecesinde illetin kendisi ve onun düşük bir yansımasından başka bir şey değildir.

Hikmet ehlinin ifadesiyle; **malul, illetin rakîkatidir** (incelmiş ve zayıf bir görünümüdür); **illet ise, malulün hakikatidir** ve aralarında “**hakikat** ve **rakîkat**” (öz ve gölge) ilişkisi vardır.⁶⁸¹ “*Rakîkat, hakikatin zayıf hâlidir; hakikat de rakîkatin kuvvetli hâlidir.*”⁶⁸² Buna göre illet, yüce mertebesinden inmeden kendi alt derecesinde hazır; aynı zamanda alt derecede hazır olduğu hâlde, ondan daha üstündür.

⁶⁷⁹ Hadid 57/3.

⁶⁸⁰ Bu hakikatin mahiyeti bu bölümün son faslında ayrıntılı olarak açıklanacaktır.

⁶⁸¹ Tabatabaî, *Nihayetu'l- Hikmet*, c. 2, s. 297.

⁶⁸² Şirâzî, *eş-Şevâhid*, s. 489 (Ta’likat).

Nefis ve onun kuvvelerine bakıldığında da bu tür bir yücelik ve yakınlık ilişkisi açıkça görülür. Nefis bir yandan tüm kuvve ve organları kuşatmış olup cevheri itibarıyla hepsinden üstün ve mücerrettir; öte yandan her bir kuvve kendi derecesinde nefsin bir tezahürüdür.

Dolayısıyla nefis, tezahürlerine nispetle uzak ve aşkın olduğu hâlde onlardan gaip değildir ve yakınlığına rağmen yüce ve kutsal makamından da ayrılmış değildir. Nefis, tüm kuvvelerine yakın iken aynı hâlde hepsinden aşkın olduğu için kişi, “ben gördüm”, “ben işittim” diyebilmektedir; ama aynı zamanda bir kimse görme veya işitme duyusundan yoksun olsa bile, “ben”liğinde hiçbir eksiklik hissetmez.

Hikmet ve irfan ehline göre, nefsin kuvveler ve organlar üzerindeki bu ihatası, onların içinde olmaması ama onların dışında da bulunmaması ve kuvvelerin nefisten birer tezahür olması, Rabb’in marifetine giden yoldur. Çünkü Hak Teâlâ, hem mücerret hem maddî tüm ilkeleri kuşatan, mutlak basît bir varlıktır. Onların varlıkları ilahî nurlardan ibarettir, eserleri de tümüyle ilahî failliğin yönleridir. Bu yüzden Allah Teâlâ, yakınlığı ve tenezzülünde yüce, yüceliği ve uzaklığında yakındır; hiçbir şey onun hükümlerlik alanının ve tecellîsinin dışında değildir.⁶⁸³

Bu esasa göre Allah’ın bütün âleme olan kuşatıcılığı ve malikiyeti eşittir. “Allah’ın indinde, eşyanın tümü ilim, kudret, mülk ve ihata bakımından eşittir.”⁶⁸⁴ Onun, örneğin gayb âlemlerine veya soyut varlıklara diğerlerinden daha çok yakın ve daha çok kuşatıcı olması düşünülemez; zira bu durumda, birilerine daha az yakın ve daha az kuşatıcı olur. Bu ise, sınırlılık, ihtiyaç ve âcizlik anlamına gelir ve Allah hakkında imkânsızdır.

Bu temel üzerine, melekûtî varlıkların “tenezzül” meselesi de açıklanabilir. Nitekim mücerret melekler, yüce makamlarından ayrılmaksızın mülkî düzeyde tecellî ve tenezzül ederler.⁶⁸⁵

Kur’an-ı Kerim’de bu hakikate işaret eden birçok ifade vardır: “O, kullarının üstünde mutlak galip ve hükümandır.” “O, yüce olan Aliyy, büyük olan Azîm’dir.” “Gerçek hükümdar olan Allah, çok yücedir.” “Allah’ın eli, onların ellerinin üzerindedir.” “Biz ona sizden daha yakınız ama siz göremezsiniz.” “Kullarım sana

⁶⁸³ Şîrâzî, *el-Hikmetu’l- Muteâliye*, c. 6, s. 376.

⁶⁸⁴ Koleyî Razî, *el-Usûl mine’l- Kafi*, c. 1, s. 126.

⁶⁸⁵ Kutsal Ruh da bu şekilde temessül ederek Hz. Meryem’e (a.s.) insan şeklinde göründü: “Biz ruhumuzu ona gönderdik de kendisine düzgün bir beşer suretinde göründü.” (Meryem 19/17).

*benden sorarlarsa, muhakkak ben pek yakınım.” “Üç kişinin gizlice konuştuğu yerde, mutlaka dördüncüleri odur; beş kişi olsalar, mutlaka altıncıları odur; bundan daha az veya çok olsa da, her nerede bulunsalar, mutlaka o onlarla beraberdir.”*⁶⁸⁶

Cafer-i Sâdık da bu konuda şöyle buyurmuştur:

“Ondan boş kalan hiçbir mekân yoktur; aynı zamanda hiçbir mekân onu kuşatamaz; hiçbir yere başka bir yerden daha yakın değildir.”

Mûsa bin Cafer Kâzım da şöyle buyurmuştur:

“Muhakkah Allah ne iner, ne de inmeye muhtaçtır; çünkü ona göre yakınlık ve uzaklık aynı şeydir. Ne yakın olan ondan uzak olur, ne de uzak olan ona yakın olur.”⁶⁸⁷

Molla Sadrâ Şîrâzî de ilgili ayetlere dayanarak şöyle buyurmuştur:

“Subhan olan Allah, sonsuz kemali bakımından yüceliğin en yücesinde, rahmetinin genişliği ve ilminin kuşatıcılığı bakımından ise yakınlığın en yakınındadır. O, yakınlığında yüce, yüceliğinde yakındır. Buna işaretle hadiste şöyle buyrulmuştur: ‘Eğer en alttaki dünyaya bir ip sarkıtmuş olsaydınız o ip Allah’a ulaşırdu’⁶⁸⁸.”⁶⁸⁹

3.2.17. NEFSİN CÂMİİYETİNİN MARİFETİ

İnsan, nefsin tanımlamakla şu derin hakikate de erişir: “Âlemde ne varsa insanda da vardır” hatta “insanda, âlemde bile bulunmayan bazı hakikatler vardır.” Mevlana Celaleddîn’in deyişiyle:

“İlahî kitabın nüshası sensin;

Padişahın cemâlinin aynası sensin.

Âlemde ne varsa senin dışında değildir.

Her ne istersen onu kendinde ara, çünkü o sensin.”⁶⁹⁰

Bu hususun özlü açıklaması şöyledir: Dış dünyada bulunan her şey, nefiste de mevcuttur. Çünkü dış âlemdeki eşyanın mahiyetleriyle zihinde meydana geldiği sabittir.⁶⁹¹ “Bir şeyin haricî varlığından başka, zihinde de kendine özgü bir varlığı vardır.”⁶⁹² Varlık hakikati, teşkik esasına tâbidir; yani derece ve mertebe bakımından

⁶⁸⁶ En’am 6/18; Bakara 2/255; Tâhâ 20/114; Fetih 48/10; Vâkıa 56/85; Bakara 2/186; Mücadele 58/7.

⁶⁸⁷ Koleyî Râzî, *el-Usûl mine’l- Kâfî*, c. 1, s. 125-126.

⁶⁸⁸ Tirmizî, *el-Câmi’u’l- Kebîr (Sunenu’t- Tirmizî)*, c. 5, s. 327 (Tefsir, 57. Bab, H:3298).

⁶⁸⁹ Şîrâzî, *el-Mebde ve’l- Mead*, s. 38.

⁶⁹⁰ Mevlana Celaleddin Belhî Rûmî, *Külliyat-ı Divan-ı Şems*, ed. Bediüzzaman Furûzanfer (Tahran: Neşr-i Rad, 1375), c. 2, s. 1426 (Rubaiyat, 1761).

⁶⁹¹ Zihinsel tasavvurlar konusuna “Marifetin Kısımları” başlığı altında değinildi. (Ayrıca: Şîrâzî, *eş-Şevâhid*, s. 150-152 (1. Meşhed, 2. Şahid); Şîrâzî, *el-Hikmetu’l- Muteâliye*, c. 1, s. 263-268.)

⁶⁹² Sebzevarî, *Şerhu’l- Manzûme*, c. 1, s. 155.

farklılık arz eder. Zihindeki şey, mahiyet açısından dışta olandan farklı değildir, yalnızca varlık derecesi bakımından farklıdır. Bu itibarla âfâk kitabında (dış âlemde) bulunan her şey, aynen enfûs kitabında (iç âlemde) de mevcuttur.⁶⁹³ Bu yüzden hükemâ, zihnînin, varlığın mertebelerinden bir mertebe olduğunu söylemişlerdir.⁶⁹⁴

Buna göre nefis, âlemin muhtasarıdır. Âlemdeki her suretten onda bir eser vardır.⁶⁹⁵ Ayrıca insan, tek başına ne bir nesne, ne bir bitki, ne bir hayvan, ne bir melek, ne de bir şeytandır; ancak bunların tümü onun hakikatinde gizlidir. Zira o, yaratılışın özü ve en câmi' meyvesidir.

“Hilkat şeceresinin semeresi insandır. Malumdur ki, semere bütün eczanın en ekmeli ve kökten en uzağı olduğu için bütün eczanın hasiyetlerini, meziyetlerini havidir. Ve keza hilkat-i âlemin ille-i gaiye hükmünde olan çekirdeği yine insandır.”⁶⁹⁶

Başka bir ifadeyle; hikmet geleneğinde, mümkün varlık âlemi üç genel hiyerarşik mertebede incelenir: akıl âlemi, misâl âlemi ve madde âlemi.⁶⁹⁷ İnsan da bir açıdan üç genel mertebeye sahiptir: akıl, hayal ve tabiat. Buna bağlı olarak da üç tür idraki vardır: düşünsel, imgesel ve duyusal idrak. Her bir idrak, varlık âleminin bir mertebesine açılan bir penceredir.⁶⁹⁸

İnsan, kendisinde bulunan bu pencerelerle ilahî esmânın tecellîgâhı olan o âlemlere bağlanır ve o pencerelerden tecellî eden isim ve sıfatlara ayna olur. Böylece âlemlerde tecellî eden her şey, âlemin fihristi mesabesindeki insanda da tecellî eder.⁶⁹⁹

İrfânî bakışta ise, mülk âlemi, melekût ve misâl âleminin mazharıdır; o da ceberût ve soyut ruhânî âlemin mazharıdır; o da sabit ilmî hakikatler (a'yân-ı sâbite) âleminin mazharıdır; o da esmâ-i ilahîye ve Vahidiyet makamının mazharıdır; o da Ahadiyet makamının mazharıdır. İnsan âlemi ise, bütün bu âlemlerin ve ilahî hazretlerin mazharıdır. Bunların tamamı da Hazreti Gaybu'l-ğuyûb, yani mutlak varlığın mazharı

⁶⁹³ “Nefsin Tedbirinin Marifeti” kısmında insandan âleme doğru seyir konusuna değinildi; bu kısmın konusu ise âlemden insana doğru seyirdir. İnsan-ı kebîr ile âlem-i sağırin birbirine tatbiki hususunda ayrıca: İhvanu's- Safâ, *Resâilu İhvânü's- Safâ ve 'Hallânu'l- Vefâ*, c. 2, s. 456-479 (Tabîiyat, 12. Risale); Erzurumlu, *Mârifetnâme*, s. 95-107; Şubber, *Mesabihu'l- Envar*, c. 1, s. 356-357.

⁶⁹⁴ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 1, s. 263.

⁶⁹⁵ Gazâlî, “Kimya-i Saâdet”, s. 427.

⁶⁹⁶ Nursî, “Mesnevî-i Nuriye”, s. 187 (Habbe).

⁶⁹⁷ Tabatabaî, *Nihayetu'l- Hikmet*, c. 2, s. 287; Suhreverdî, “Heyâkulu'n- Nûr”, c. 3, s. 96; Büşra Arslan Meçin, *Melekût Ülkesine Açılan Kapı Misâl Âlemi* (İstanbul: Sufî Kitap, 2021), s. 131-133.

⁶⁹⁸ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 7, s. 255; Şîrâzî, *eş-Şevâhid*, s. 313; Sebzevarî, *Şerhu'l- Manzûme*, c. 2, s. 1217, 1226-1228.

⁶⁹⁹ Nursî, “İşaratü'l-İ'caz”, s. 36 (Fatiha Suresi).

ve tecellîleridir.⁷⁰⁰

Bu nedenle irfan geleneğinde, insanın hakikati “**câmi’ varlık**” olarak adlandırılır. O, varlıkta bulunan tüm hakikatleri kendinde cemedir ve bütün ilahî isimlerin tecellîgâhıdır. Âriflerin anlayışına göre, Allah Teâlâ, sayısız güzel isimlerinin (esmâ-i hüsnâ) tümünü bir arada göreceği tam bir mazhar yaratmayı irade ettiğinde, insanı yani câmi’ varlığı yarattı.⁷⁰¹ Ardından bütün o isimleri ona bağışladı: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» “Âdem’e esmânın tümünü öğretti.”⁷⁰² Böylece, Ulûhiyet makamında bulunan bütün isimler, insan mertebesinde de zuhur etti.⁷⁰³

Bundan dolayı âdemin âleme nisbeti, yüzük taşının yüzüğe olan nisbeti gibidir; o taş, nakşın ve mührün yeridir. Âlem onun hilkaıyla kemale ermiş; varlık onunla mühürlenip tamamlanmıştır. Nihayet bu câmiyet özelliği, onu ilahî hilafet makamına layık kılmıştır.⁷⁰⁴ Böylece Hak Teâlâ, bütün isim ve sıfatlarıyla insan hakikatinde tecellî etmiştir. Bu kapsayıcılık yeteneği yalnız insana mahsustur.

İrfanî yorumda Kaf Dağı, gerçekte kendi nefsinde seyreden insanın hakikatini; Anka (Simurg) ise Vahid-i Mutlak’ı temsil eder.⁷⁰⁵ Anka kuşunun Kaf Dağı’nda bulunmasının sırrı da budur: Hak Teâlâ, bütün isim ve sıfatlarıyla insan hakikatinde tecellî eder; o, ilahî suretin küllî nüshasıdır: “Allah Âdem’i (insanı) kendi suretinde yaratmıştır.” Seyyid Haydar Âmulî’nin de dediği gibi:

“Her kim Allah’ın suretine göre yaratılmışsa, doğal olarak onun bütün isim ve sıfatlarını da kendinde cemedip tam mazharı olur.”⁷⁰⁶

Sonuç olarak, kişi nefsinin bu kapsayıcı yönünü tanıdığı, kendi varlığında melek, felek, tabiat, hayvan, nebat, şeytan ve âlemde bulunan her şeyin izini gördüğü ve kendisinin bütün ilahî isimlerin câmi’ mazharı olduğunu idrak ettiği ölçüde, Rabb’ini de tanımış olur. Zira eser ve alametin marifeti, eserin sahibinin ve asıl kaynağının marifetine götürür. O, varlığın ve bütün sınırsız kemallerin mutlak sahibi ve tüm vücut mertebelerini ilmi ve kudretiyle kuşatan Allah celle celâluhu’dur.

⁷⁰⁰ Arabî Taî, *Fusûsu’l- Hikem*, 1387Hş., s. 36 (Mukaddime).

⁷⁰¹ Arabî Taî, *Fusûsu’l- Hikem*, 1387Hş., s. 91.

⁷⁰² Bakara 2/31.

⁷⁰³ Arabî Taî, *Fusûsu’l- Hikem*, 1387Hş., s. 117.

⁷⁰⁴ Arabî Taî, *Fusûsu’l- Hikem*, 1387Hş., s. 110-111. Hilafet konusu ayrı bir başlıkta incelenecektir.

⁷⁰⁵ Enfûsî seyir ile katedilen Kaf Dağının üzerinde veya ötesinde bulunan Simurg veya Anka kuşu ve oraya ulaşmaya çalışan çeşitli kuş tasvirleri, irfanî literatürde sıkça kullanılan sembollerdendir: Büşra Arslan Meçin, *Batı Sürgün Hikâyesi* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2025), s. 34-36 (Kızıl Akıl).

⁷⁰⁶ Âmulî, *Câmi’u’l- Esrar ve Menba’u’l- Envar*, s. 135.

3.2.18. NEFSİN FAİLİYETİNİN MARİFETİ

Marifetu'n-nefs vasıtasıyla marifetullah'a ulaşmanın diğer bir yolu, fiilin nefisten sâdır olma biçimine vâkıf olmaktır. Bu, mahlûkatın Yüce Allah'tan sâdır olma tarzına örnek teşkil edebilir.

Hakk'ın failiyeti konusu ulemâ arasında tartışmalı bir meseledir. Ulemânın hepsi, Allah'ın fiillerine karşı âlim ve irade sahibi olduğuna inanırlar; lakin onun fiilden önceki ve sonraki ilminin icmalî veya tafsilî oluşu konusunda ve zatından ayrı olup olmadığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Kelamcıların geneli, Yüce Allah'ın fiiline nisbetle zatından ayrı bir kasda sahip olup fiillerini o gayeye binaen gerçekleştirdiğini ileri sürer ve Allah'ı **“fâil-i bil-kasd”** olarak nitelerler. Meşşâî filozoflara göre de Yüce Allah'ın ilmi fiilden öncedir, zatından ayrı ve tafsilîdir; fakat bu ilim, fazladan bir kasıt olmaksızın fiilin kaynağıdır. Bu nedenle Allah **“fâil-i bil-inâye”**dir. İshrâkî filozoflar ise Allah'ın fiilden önceki ilmini, zatına dair ilminden kaynaklanan icmalî bir ilim; fiil mertebesindeki ilmini ise tafsilî ve fiilin kendisiyle aynı olarak kabul ederler. Bu sebeple Allah'ı **“fâil-i bir-rızâ”** olarak tanımlarlar. Hikmet-i Muteâliye'ye göre ise Allah'ın tafsilî ilmi fiilden önce, zat mertebesinde ve icmalî ilminin aynıdır. Bu yüzden Allah **“fâil-i bit-tecellî”**dir.⁷⁰⁷ (Elbette bu failiyet türleri dışında fail-i bit-tab', fail-i bil-kasr, fail-i bil-cebr ve fail-i bit-tashir olmak üzere dört failiyet çeşidi daha vardır. Yalnız bunlar, Allah hakkında geçerli değildir.)⁷⁰⁸

Nefsin failiyetinin incelenmesi de, insandaki çeşitli failiyet biçimlerini ortaya koyar. Çünkü insan, yazmak veya yürümek gibi fiillerinde **“fâil-i bil-kasd”**, yalnızca bilgi ve düşünce yoluyla ortaya çıkan fiilleri bakımından **“fâil-i bil-inâye”**, zihnindeki sûretlerle ilişkili failiyetlerinde **“fâil-i bir-rızâ”** ve zat mertebesinde mevcut olup bilfiil var olan kemalâtın zuhuru açısından **“fâil-i bit-tecellî”**dir.⁷⁰⁹

Böylece insanın eylemlerinde farklı failiyet türleri gözlemlenir. Ancak nefsin üst mertebelerdeki failliği, o mertebenin varlık düzeyine uygun olarak gerçekleşir. Bu tarz

⁷⁰⁷ Sebzevarî, *Şerhu'l- Manzûme*, c. 1, s. 727-738; Tabatabaî, *Nihayetu'l- Hikmet*, c. 2, s. 38-43.

⁷⁰⁸ **Tab'î** failiyette, failin fiile ilmi olsa bile bu ilmin fiilde bir etkisi yoktur ama fiil, failin tabiatına uygundur. **Kasrî** failiyette, failin ilminin fiilde etkisi olmadığı gibi fiil, failin tabiatına uygun da değildir. **Cebrî** failiyette, failin ilminin fiilde etkisi vardır ama fiil isteği dışındadır. **Tashirî** failiyette ise, fail, fiili ile birlikte başka bir üst failin fiilidir.

⁷⁰⁹ Sebzevarî, *Şerhu'l- Manzûme*, c. 1, s. 739-743; Tabatabaî, *Bidayetu'l- Hikmet*, s. 116-118.

failiyet, Yüce Allah'ın failiyetinin bir örneği sayılabilir. Bu düzeydeki nefis şu niteliklere sahiptir:

Birincisi: Nefis, fiilini gerçekleştirmek için hiçbir araca veya dışsal unsura muhtaç değildir; sadece istemesi fiilin gerçekleşmesi için yeterlidir. Örneğin insan, zihninde geniş bir deniz, güzel bir sahil ve mavi bir gökyüzü yaratabilir; bunun için hiçbir araç gerekmez. Üst düzey insanlarda bu güç, hatta dış dünyada varlıkları meydana getirme derecesine kadar ulaşabilir. Buna kıyasla Yüce Allah'ın da varlığı yaratırken hiçbir araç veya harekete muhtaç olmadığı; ilahî irade ve meşiyetin, muradın gerçekleşmesi için yeterli olduğu anlaşılabılır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulmuştur: “*Şüphesiz onun emri, bir şeyi irade ettiğinde, ona sadece ‘Ol’ demesidir; o da hemen oluverir.*”⁷¹⁰

İkincisi: Nefis, iradesi ve dikkatiyle zihinde bir sûret meydana getirdiğinde, bu sûretin varlığı, nefsin iradesi ve dikkati sürdüğü müddetçe devam eder. Buna göre, nefsin yarattığı varlık, hem ortaya çıkışında hem de varlığını sürdürmesinde nefse muhtaçtır; hatta bu ihtiyaç onun zatıdır. Bu açıklama, varlığın Allah'a olan nisbetinin bir ölçüde anlaşılmasını sağlar: Âlem, nasıl ki yaratılışında Yüce Yaradan'a mutlak ihtiyaç içindeyse, varlığının her anında da ona muhtaçtır ve o, her an yeni bir yaratış içindedir.⁷¹¹

Buradan, evrenin Allah'a nisbetini, evin mimara veya yazının yazara nisbeti gibi görenlerin düşüncelerinin zayıflığı anlaşılmaktadır. Çünkü ev, her ne kadar mimarın icadı ve ona bağlı olarak ortaya çıkmışsa da, bekâsında ona muhtaç değildir ve mimar, ev ile bağıni kopardığında dahi ev varlığını sürdürür. Aynı şekilde yazı da yazardan bağımsız olarak kalabilir. Bu yüzden hikmet ehli, varlığın Allah'a nisbetinin, sesin seslenene veya sözün konuşana nisbeti gibi olduğunu belirtir. Seslenen veya konuşan sustuğunda ses de söz de yok olur. Ya da bu ilişki, ışığın ışık kaynağıyla olan ilişkisi gibidir; örneğin güneş doğdukça ışık vardır, battığında aydınlık da gider veya lamba yandıkça nur vardır, söndüğünde veya araya perde girdiğinde ışık da kaybolur.⁷¹²

Üçüncüsü: Nefis, zihinsel sûretlerine bakarken aynı anda başka işlerle de meşguldür. Örneğin, o anda bedeninin bütün organları faaliyet hâlinindedir; dolaşım,

⁷¹⁰ Yasin 36/82.

⁷¹¹ Rahman 55/29.

⁷¹² Şirâzî, *el-Hikmetu 'l- Muteâliye*, c. 2, s. 216.

solunum, sindirim ve diğer sistemler aksatmaksızın çalışır. Bütün bu işler, nefsin nazarının gölgesinde gerçekleşir. Nefsin görme gücüne yönelmesi, iştme veya diğer güçlerden gafletine yol açmaz. Dolayısıyla nefsin bir işi, diğer işini engellemez. Tabii bu durum, nefsin varlık derecesine bağlıdır; varlık mertebesi ne kadar yüceyse, bu özellik o kadar güçlüdür; mertebesi zayıfladıkça, bu özellik de zayıflar.⁷¹³

Bu esasa binaen, Yüce Allah hakkında da hiçbir fiilin onu diğerinden alıkoymadığı söylenebilir. Elektronların atom çekirdeğinin etrafında dönmesinden gezegenlerin ve galaksilerin hareketine, çıplak gözle görülmeyen tek hücrelilerin rızından devasa boyuttaki canlılara, düşen yaprak tanesinden göz kapağının kıpırdamasına ve tüm bu maddî durumlardan melekût ve ceberûtun yüce âlemlerine kadar her şey onun inayeti altında faaliyet hâlinindedir. Hiçbir iş, ona ağır gelmez; onu başka bir işten alıkoymaz, şaşırtmaz.⁷¹⁴ “*O her an bir iştedir.*”⁷¹⁵

Hız. Ali bir hutbesinde şöyle buyurmuştur: “*Hiçbir iş onu meşgul edemez; zaman onu değiştiremez; mekân onu kuşatamaz; dil onu vassfetmeye güç yetiremez.*”⁷¹⁶

3.2.19. NEFSİN FİİLLERİNİN ZATÎ HUZURUNUN MARİFETİ

Zihnî sûretler, her ne kadar nefsin yaratıkları olsa da, aynı zamanda nefsin malumudurlar; nefis onlara vâkıftır ve bu sûretler kendi zihinsel varlıklarıyla nefiste hazırırlar. Dolayısıyla, insanın zihinsel sûretlerine dair bilgisi “**huzûrî ilim**” şeklindedir. Çünkü zihnî sûretlerin nefisle ilişkisi incelendiğinde, onların kendi varlıklarıyla nefiste hazır oldukları görülür; nefis onlara vâkıf olmak için, onların başka bir sûretine veya aracıya ihtiyaç duymaz. Aksi hâlde sûretler zinciri teselsül şeklinde sonsuza kadar uzar ve bu durumda hiçbir bilgi meydana gelmezdi. Bundan dolayı zihnî sûretlerin aynî varlığı, onların ilmî varlığının ta kendisidir. Başka bir ifadeyle, zihnî sûretler hem nefsin **fiili**, hem de nefsin **ilmidir**.

Aynı şekilde Allah Teâlâ ve onun fiilleri hakkında da şöyle denebilir: Allah’ın yaratıkları, onun **fiili** oldukları gibi, aynı zamanda onun **ilmidirler**. Yani Allah’ın mahlûkatına olan ilmi, ister **yaratmadan önceki ilim** yani zat mertebesindeki tafsili

⁷¹³ Şîrâzî, *el-Hikmetu'l- Muteâliye*, c. 9, s. 86-87.

⁷¹⁴ Nursî, “Sözler”, s. 1121-1122 (33. Söz, 31. Pencere).

⁷¹⁵ Rahman 55/29.

⁷¹⁶ Mutezilî, *Şerh-u Nehcu'l- Belağa*, c. 10, s. 58 (179. hutbe; başka nüshalarda 178. hutbe).

keşfe sahip icmâlî ilim olsun; ister **yaratmadan sonraki ilim** yani fiil mertebesindeki tafsilî ilim olsun, her iki durumda da “**huzûrî ilim**”dir.⁷¹⁷

Allah Teâlâ’nın mahlûkatı hakkındaki ilmi, hiçbir zaman onların husûlî sûretleri aracılığıyla değildir; yani Allah’ın ilmi, eşyanın sûretlerinin oluşması yoluyla meydana gelmez. Bilakis, nasıl ki zihinsel sûretler insan nefsi katında kendi varlıklarıyla hazır iseler, tüm mahlûkat da kendi aynî varlıklarıyla Allah katında hazırdirler. Üstelik mahlûkatın onları var eden Allah katındaki bu huzuru, zihnî sûretlerin nefis katındaki huzurundan çok daha güçlüdür.

Şeyh-i İshrâk ve ondan sonra gelen birçok filozof, Allah’ın mahlûkat hakkındaki ilmini açıklarken bu görüşü benimsemiştir. Molla Hadî Sebzevârî’ye göre de, maddî varlıklar bize gizlidir, ancak yüksek ilkeler nezdinde, özellikle onları var eden İlk İlke (Mebdeu’l-mebâdî) katında, fiilî huzûrî ilimle biz-zat malumdurlar.⁷¹⁸

Kur’an ayetleri de hiçbir varlığın Allah’tan gizli kalmadığını açıkça belirtir: “*Yere gireni de, ondan çıkanı da, gökten ineni de, oraya yükseleni de bilir; O, çok merhametli Rahîm, çok bağışlayan Gafûr’dur. İnkâr edenler ise; ‘Bize kıyamet gelmez.’ dediler. De ki: Bilakis! Gaybı hakkıyla bilen Rabb’ime andolsun ki, size mutlaka gelecektir! Göklerde ve yerde zerre ağırlığınca dahi hiçbir şey ondan gizli kalmaz; bundan daha küçük veya daha büyük hiçbir şey yoktur ki, apaçık bir kitapta bulunmasın.*”⁷¹⁹

Hz. Ali de yukarıda geçen hutbesinin devamında şöyle buyurmuştur: “*Ne su damlalarının sayısı, ne gökteki yıldızlar, ne rüzgârla havada savrulan toz zerreleri, ne kayanın üzerindeki karıncanın yürümesi, ne de daha küçük haşerelerin karanlık gecede istirahat çekilmesi ondan gizli kalır. O, yaprakların düşüşünden göz kapaklarının gizlice açılıp kapanmasına herşeyi bilir.*”⁷²⁰

Müfessirler de “*Kesinlikle sizi imtihan edeceğiz ki, aranızdan cihad edenleri ve sabredenleri bilelim (ortaya çıkaralım) ve haberlerinizi sınavalım (sırlarınızı açığa çıkaralım).*”⁷²¹ ayetini tefsir ederken şöyle demişlerdir: Burada “Allah’ın bilmesi”nden maksat, onun daha önce bilmediği bir şeyi sonradan bilmesi değildir; bilakis Allah’ın ilmi ezelîdir ve onun ilminden hiçbir şey gizli değildir. Buradaki anlam, kulların

⁷¹⁷ Tabatabaî, *Nihayetu’l- Hikmet*, c. 2, s. 246.

⁷¹⁸ Tabatabaî, *Nihayetu’l- Hikmet*, c. 2, s. 248-249.

⁷¹⁹ Sebe 34/2-3.

⁷²⁰ Mutezilî, *Şerh-u Nehcu’l- Belağa*, c. 10, s. 58.

⁷²¹ Muhammed 47/31.

içlerindeki zahir olması yani gizli olanın fiillerle açığa çıkmasıdır.⁷²² Daha ince bir bakışla, bu ifade Allah'ın fiilî ilmine işaret eder; bu da onun zatî ilmine değil, yaratma ve taayyün mertebelerinde tecellî eden zuhurî ilme dairdir. Dolayısıyla bu tür bir ifade, zuhurla, yani mevcudun fiilen ortaya çıkmasıyla ilgilidir; bu durumda Allah'ın ilmi değişmez; sadece bilinen, varlık sahnesine çıkar.

3.2.20. NEFSİN FITRATININ MARİFETİ

“Fıtrat” kelimesi, «فَطَرَ» kökünden türemiş olup aslı itibarıyla “yarmak, açmak, başlatmak” anlamlarına gelir ve genellikle “yaratılış, tabiat, öz” şeklinde çevrilir.⁷²³ Bu kavram, yaratılışın ilk safhasına ve varlığın ortaya çıkışının türüne işaret eder. Çünkü bir şeyin yaratılması, yokluğun yarılarak varlığa getirilmesi ve vücudunun başlaması demektir. “Fıtrat” kavramı “gârize”den (içgüdü, meleke) daha özel bir anlam taşır ve daha çok insan hakkında kullanılır. Buna göre fıtrat, insanın başlangıcına özgü bir durum ve tarz olup “yaratılış”ın kendisiyle eş değer bir kavramdır.

Dolayısıyla insan için fitrî sayılabilecek şeyler, onun yaratılışının gerektirdiği hususlardır. Fitrî olan unsurlar üç temel özelliğe sahiptir:

1. Evrensellik: Bütün insan fertlerinde ortak bir şekilde bulunur; yalnızca derece bakımından farklılık gösterebilir.

2. Sabitlik ve süreklilik: Tüm kültür ve coğrafyalarda aynıdır; zamanın değişmesiyle ortadan kalkmaz, değişime uğramaz veya başka bir şeye dönüşmez; tarih boyunca bir dönemde geçerli olup başka bir dönemde farklı türde olmaz. Bu sebeple hariçten bir etkiyle kökünden yok edilemez.

3. Bedihîlik ve doğallık: Tanrı vergisi apaçık gerçekler olup doğustandır ve sonradan kazanılmaz; ancak eğitim ve öğretimin etkisiyle uyarılabilir, güçlendirilebilir, yönlendirilebilir veya doğru şekilde kullanılabilir.⁷²⁴

Fıtratın anlamı ve fitrî hususların özellikleri açıklığa kavuştuktan sonra, hangi şeylerin insan için fitrî olduğuna bakmak gerekir. İnsan için fitrî sayılabilecek unsurlar

⁷²² Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 18, s. 366.

⁷²³ Ragıb İsfahanî, *el-Mufredat*, s. 640; Mustafavî, *et-Tahkik*, c. 9, s. 111-112.

⁷²⁴ Detaylı bilgi için: Şeyh Cafer Subhanî, *İlahiyat ve Maarif-i İslamî* (Kum: Muesseseyi İmam Sadık, 1384Hş.), s. 28-33.

çoktur; fakat bunlar genel olarak iki başlık altında toplanabilir:

1. Fitrî idrak ve bilinçler (bilişsel yön).
2. Fitrî eğilim ve arzular (duygusal yön).

Bu iki boyut birlikte değerlendirildiğinde, insan nefsinin derinliklerinde Allah’a yönelen iki temel fitrat türü olduğu görülür:

3.2.20.1. Tanrı Bilinci ve Allah’ı Tanımanın Fitrî Oluşu

Bu fitrat türü bilişsel olup, insanın yaratılış ve fitratının gereği olarak Yüce Allah’a dair bir tür marifeti doğal biçimde içinde taşımasıdır. Bu marifet, herhangi bir öğretim ve öğrenime gereksinim duymaksızın, husûlî ve huzûrî olmak üzere iki şekilde tezahür edebilir:

A. Allah’ın Husûlî Olan Fitrî Marifeti:

Husûlî fitrî marifet, insan aklının yaratıcının varlığını kabul etmesi için özel bir çaba ve karmaşık delillere ihtiyaç duymadığı anlamına gelir. İnsan, Tanrı vergisi aklıyla, kendisinin ve tüm varlık âleminin mahlûk ve bağımlı olduğunu fark ederek, doğal olarak âlemlerin Rabb’inin varlığını kavrar. Yani, insan kendi varlığının “muhtaç” olduğunu anladığında, ihtiyaçlarını gideren “mutlak zengin” bir yaratıcının zorunluluğunu kolaylıkla idrak eder.⁷²⁵

Bu anlamda, marifetullah bedihî veya bedihîye yakın bir marifettir ve şüphe götürmez. Kur’an bunu şu ifadeyle belirtmektedir:

«أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» “Göklerin ve yerin Fâtır’ı (Yaratıcı’sı) Allah hakkında şüphe mi olur?”⁷²⁶

Bu yüzden hiç kimse iç dünyasında onu inkâr edemez; herkes, Allah’ın mutlak hâkimiyetini, rubûbiyetini ve hâlıkîyetini itiraf eder:

«وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولَنَّ اللَّهُ» “Kuşkusuz onlara kendilerini kimin yarattığını sorsan, mutlaka ‘Allah’ derler.”⁷²⁷

Delil ve burhan yoluyla elde edilen bu aklî marifet, delilinin **bedihî** oluşu, yani

⁷²⁵ Misbah Yezdî, *Maarif-i Kur’an (Mişkât)*, s. 45.

⁷²⁶ İbrahim 14/10. Ayetin benzeri En’am 6/14. ayette de geçmektedir.

⁷²⁷ Zuhruf 43/87. Bu itirafın benzeri, Ankebut 29/61-63; Lokman 31/25; Zümer 39/38 ve Zuhruf 43/9. ayetlerde de görülmektedir.

apaçıklığı, basitliği ve sadeliği sebebiyle “fitrî” adını alır. Bu yüzden her insan, eğitimsiz dahi olsa, hatta çok genç yaşta bile kolaylıkla Allah’ı tanıyabilir; eğer eleştirel bir düşünme gücüne sahipse, kendi kendine buna ulaşabilir; değilse de, ona anlatılınca kolayca kavrayabilir ve kabul edebilir. Ancak bu marifet, gâibane, genel ve kavramsal bir bilgidir.

Bu noktada, Tanrı’yı husûlî ve kavramsal olarak tanımanın en doğru yolu, insanın kendi fitratına yönelmesidir. Kişi kendi hakikatini yani varoluşunu idrak ettiğinde, ondan “varlık” kavramını soyutlar ve bu kavramı yüceltip olumsuz ve noksan sıfatlardan arındırarak yüce yaratıcının varlığını kavramsal olarak tanıyabilir. Bunun sonucunda, akıl Hak Teâlâ’ya işaret eden bir tasavvura ve tasdike ulaşır.⁷²⁸

B. Allah’ın Huzûrî Olan Fitrî Marifeti:

Huzûrî fitrî marifet, insanın kalbinin, yaratılışı gereği doğrudan yaratıcısıyla derin bir bağ içerisinde olduğu anlamına gelir. İnsan, kalbinin derinliklerine yöneldiğinde bu bağı görür ve sadece Tanrı’nın varlığını bilmekle kalmaz, ona olan zatî bağına **şuhûdî** olarak bulur ve yaşar. Bu marifet, aklî bir tasavvur değil, kalbî bir şuhûddur. Allah’ı bu yolla bulan ve varlıksal bağına huzûrî marifetle derk eden kişi için, artık Allah hakkında bir soru ve şüphe kalmaz; bilakis diğer her şeyi de artık Allah’ın nurunda görür.

Bu bağ, bütün insanlarda vardır; fakat genellikle farkında olunmaz. Çoğu insan, özellikle sıradan dünya işlerine dalıp gittiğinde bu bağı unutsa da, dünyevî ilgilerden ve sebeplerden kopup çaresizlik anına geldiğinde ve tüm ümitlerini yitirdiği anda, kalbindeki bu bağı hissedebilir.⁷²⁹

Dünyevî zevklere dalmış ve Yaradan’dan gafil bir insan, oyuna dalıp tüm benliğini saran şefkatli anne ve babasını unutan, fakat ne zaman bir sıkıntıyla karşılaşsa, hemen onları hatırlayıp yardım isteyen bir çocuk gibidir.⁷³⁰ İnsan da musibet anında böyledir; tüm ümitleri kesilince, kalbi doğrudan Allah’a yönelir.

Bu hâl, aynı zamanda iradî olarak da elde edilebilir; önemli ve kıymetli olan da budur. Yani insan, seyr-u sülûk yoluyla, tedricî biçimde, bağılıklarını ve ilgilerini

⁷²⁸ Burada, husûlî marifet yoluyla bilinen şeyin, nesnelerin mahiyeti olduğu, onların varlığı olmadığını unutmamak gerekir. Bu ise, kişinin yalnızca husûlî bilgiye dayanarak nesneleri tanımak istemesi durumunda, Allah’ın varlığına ulaşamayacağı anlamına gelir. Lakin husûlî marifet, delillerin apaçıklığı ve sadeliği bağlamında fitrî olarak değerlendirilebilir.

⁷²⁹ Misbah Yezdî, *Maarif-i Kur’an (Mişkât)*, s. 45.

⁷³⁰ Subhanî, *İlahiyat ve Maarif-i İslamî*, s. 32.

Allah'tan başkasından kesebilir ve artık hiçbir şeye gönül bağı taşımayabilir. Eğer bu hâli kazanmakta sebat ederse, sonunda her şeyi Allah'ın nurunun ışığında gördüğü bir dereceye ulaşır. Bu noktada insan, "Seni seninle tanıdım" der; yani nuru, yine nurla görür, diğer şeyleri ise nurun ışığında görür.

Hiz. Zeynelabidîn Ali bin Hüseyin bu hâli münacatında şöyle dile getirmiştir: "Ey Rabbim! Nefesim kesilene dek seni seninle tanıdım. Sen, beni kendine kılavuz ettin, beni kendine çağırdın; eğer sen olmasaydın, senin ne olduğunu bilemezdim."⁷³¹

Aynı hakikati, Hiz. Hüseyin Arefe duasında şöyle arz etmiştir: "Senden başka bir şey, senin sahip olmadığın bir açıklığa mı sahiptir ki o seni gösterebilir? Ne zaman gizlendin ki, seni gösterecek bir delil ve burhana ihtiyaç duyulsun?"⁷³² Yani, Hak'tan daha apaçık bir şey var mıdır ki, Hak onun aracılığıyla görülsün? O, her şeyden daha açık ve zahirdir; diğer şeyler ise ancak onun nuruyla görülebilir. Bu yüzden Allah dostları, mahlûkatı Allah aracılığıyla tanırlar; fakat Allah'ı yalnızca onun kendisiyle tanırlar.

Her hâlûkârda, yaşamın acı verici olayları ve kederli hadiseleri, insanı uyandırır ve kendine getirir. İnsan bu fark ediş anında her şeyden kopup kendine dönerek fitratındaki ilahî hakikati yeniden keşfeder ve böylece Allah'ın huzurunu kalbinde müşahede eder. Bu huzûrî idrak, ne duyusal, ne zihinsel, ne mantıkî, ne de felsefî bir bilgidir; yani delil veya dışsal göstergelerle kazanılan bir bilgi değildir. Aynı zamanda bu idrak sadece müminlere mahsus değildir; kâfir ve inkârcılar da bu hâli yaşayabilirler.

Bu durumda Allah'ı tanıma, büyük tehlike ve çaresizlik anlarında, insanın bütün sıradan sebeplerden umut kestiği musibet anlarında gerçekleşir. Bu anlarda sıradan bilgiler de işlevsiz kalır; insan onlardan da ümidini keser. Başka bir ifadeyle, kalp sahnesinden bütün hayalî tasavvurlar ve sıradan bilgiler silindikten sonra, böyle bir marifet doğar. Nitekim Hiz. Ali'nin "hakikat" hakkında soran Kumeyl'e verdiği cevap da buna işaret etmektedir: "Hakikat, Allah'ın celâl nurlarının işaretsiz (kayıtsız ve yalın) olarak açığa çıkmasıdır." Kumeyl, daha fazla açıklamasını isteyince şöyle buyurmuştur: "Vehimlerin yok olması ile birlikte bilgilerin arınmasıdır."⁷³³

Kur'an-ı Kerim, birçok ayette insanın, musibet anında ve şiddetli sıkıntıya

⁷³¹ Hillî, *İkbalu'l- A'mal*, s. 67; Meclisî, *Biharu'l- Envar*, c. 95, s. 82.

⁷³² Hillî, *İkbalu'l- A'mal*, s. 349.

⁷³³ Âmulî, *Câmi'u'l- Esrar ve Menba'u'l- Envar*, s. 29 ve 170.

düştüğünde Allah'ı hatırladığını ama kurtulduğunda tekrar gaflete döndüğünü açıkça beyan etmektedir:

«وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ

«İnsana bir sıkıntı dokunduğu zaman, uzanmış hâlde, oturarak veya ayaktaiken bize yönelip bizi çağırır; fakat sıkıntısını giderdiğimizde, sanki başına gelen zarardan dolayı bizi hiç çağırmamış gibi geçip gider. İşte böylece, haddi aşanlara yapmakta oldukları şeyler süslü gösterilmiştir.»⁷³⁴

İnsana musibet ve acıların isabet etmesinin ilk etkilerinden biri, kendisinin evrenin hâkimi olmadığını fark etmesidir. Ayrıca başkalarının da kendisi gibi acı çektiğini ve onlar için de hiçbir güç veya mülkün mutlak olmadığını anlar. Bu fark edişle birlikte, insanda bir yalnızlık hissi oluşur ve bu yalnızlıkta, nefesine dönerek kendi iç âlemine bakar. Böylece insanın fitratı uyanır; kendi batınını tanıma yoluyla Rabb'iyile derin bir bağ kurar ve Allah'ı yeniden bulur.

O zaman Allah, tüm azametiyle insana tecellî eder, ilahî nurlar kalbinde parıldar, acziyetin dili açılır, insan tüm varlığıyla kendi güçsüzlüğünü, yoksulluğunu ve ihtiyaç içindeki hâlini hisseder. Böylece, varlık âlemindeki hiçbir şeye muhtaç olmayan, her şeyin sahibi mutlak Ganî ve Samed olan yaratıcısını ve Rabb'ini bulur ve onun varlığını kalbiyle duyar. İşte bu hâl, insan ile Allah arasında kurulan en saf, en yüce bağıdır.

Nitekim Cafer bin Muhammed Sâdık, Allah'ı en kolay ve en sade biçimde, karmaşık ifadelerden uzak olarak tanımak isteyen birini, Allah'tan başka imdadına yetişecek kimsenin olmadığı, yalnızca onun yardımına umut bağladığı, tüm dünyevî sebeplerden ümidini kestiği ve kalbinin sadece Allah'a yönelmiş olduğu bir çaresizlik anına götürerek bu yolla tanıtmıştır.⁷³⁵

Özetle, Allah'ın fitrî marifeti, yalnızca müminlere özgü değildir. Her insan, kendi fitratını tanıyarak, Allah'ı kalbiyle görüp aracısız olarak tanıyabilir. Bunun en açık delili ve herkes tarafından yaşanabilir örneği, büyük sıkıntılar ve şiddetli felaketler anında meydana gelen ruhsal vaziyettir. Bu hâl, fitrî huzûrî marifetin en sade şeklidir ve insan

⁷³⁴ Yunus 10/12. En'am 6/40-41, 63-64; Yunus 10/22-23; Nahl 16/53-54; İsra 17/67; Ankebut 29/65; Rûm 30/33; Lokman 31/32; Zümer 39/8 ve 49. ayetlerde de bu durum ifade edilmektedir. Bu ayetlerin tümü, insanın fitrî yönelişinin ve zor zamanlarda Allah'a içsel dönüşünün ifadesidir. İnsan, sıkıntı ve tehlike anlarında bütün varlığıyla Allah'a yönelir, ondan yardım diler; fakat kurtuluşa erdiğinde çoğu zaman bu yönelişi unuttur.

⁷³⁵ Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 231; Mazenderanî, *Muteşabihu'l- Kur'an*, c. 1, s. 27; Sadûk, *Me'anî'l- Ahbâr*, s. 4.

bu marifeti ibadet, zikir, ruhî tekâmül, mâsivâdan kopuş ve irfanî seyr-u sülûk yoluyla bilinçli biçimde güçlendirebilir ve böylece bu marifetin en üst mertebelerine doğru yol alabilir. Bu hâl, insanın ulaşabileceği en yüce lezzet ve kemaldır.

3.2.20.2. Tanrı Arayışı ve Allah’a Tapmanın Fitrî Oluşu

Bu aşamada bir adım daha ileri giderek şöyle denebilir: İnsan yalnızca fitraten Hakk’ı tanımakla kalmaz, aynı zamanda yaratılışı ve doğası gereği Hakk’a yönelme eğilimine de sahiptir. Bu yöneliş, insanı Allah’ı tanımaya ve ona kulluk etmeye sevk eder. Tarih boyunca ırk, coğrafya, kültür vb. farklılıklarına rağmen insanlar, daima Tanrı’yı aramış ve her dönemde, bir tür dinî inanç ve âlemin yaratıcısına dair bir kabul, insanlık içinde var olagelmıştır. Bu durum, bilgi türünden değil; eğilim türündendir. Bu, Yaradan’a doğru bir çekim ve kalbî bir yöneliştir. Bu eğilim, insanı kendi Tanrı’sını aramaya zorlar ve onu bulduktan sonra, ona ibadet, boyun eğme, huşû ve teslimiyet arzusu duyar. Bu öyle bir arzudur ki, Yaradan’a kulluk dışında bir şeyle gerçek anlamda tatmin olmaz; olsa olsa sahte ve geçici tatminlerle oyalanır. Nitekim diğer fitrî arzuların da yeri, benzer şekilde aldatıcı tatminlerle doldurulabilir.⁷³⁶

Bu yöneliş ve isteğin kaynağı **muhabbet** ve **aşktır**. Bütün insanlık nesli aşk mayasıyla yoğrulmuştur; mutlak kemale aşk, mutlak bilgiye aşk, mutlak kudrete aşk, mutlak güzelliğe aşk...

“Beşer, fitraten, şu kâinatın Hâlık’ına karşı hadsiz bir muhabbet üzerine yaratılmıştır. Çünkü fitrat-ı beşeriyede cemâle karşı bir muhabbet ve kemâle karşı perestîş (ibadet) etmek ve ihsana karşı sevmek vardır. Cemâl ve kemal ve ihsan derecâtına göre o muhabbet tezayüd eder, aşkın en münteha derecesine kadar gider.”⁷³⁷

Bunun sonucunda, tüm insanlık âlemi, eksiklikten uzak bir kemale, cemâle ve kudrete yönelmiştir ve nihayetinde bütün kalplerin yöneldiği mutlak kemal, **herkesin gerçek maşuku** olan Allah’tır. Zira her kim fitratına başvurursa, kalbinin neye yönelmiş olursa olsun, ondan daha yüce bir mertebe ortaya çıktığında hemen ilkinde ilgisini kaybedip daha mükemmel olana yöneldiğini fark eder. Bu, insan nefsinde yerleşik fitrî bir istektir ve bu yolla tatmin bulur. Âşkın sevgilisine ve mahbubuna karşı tevazu göstermek, eğilmek, elini ayağını öpmek gibi davranışlarda bulunmak istemesi de bu fitrî istekten kaynaklanır. **Sevgi** ne kadar saf ve yoğun olursa, bu eğilme arzusu da

⁷³⁶ Misbah Yezdî, *Maarif-i Kur’an (Mişkât)*, s. 36.

⁷³⁷ Nursî, “Lem’alar”, s. 187 (11. Lem’a, 10. Nükte).

o kadar şiddetli olur; nihayetinde sevgilinin huzurunda **secde**ye kapanma eğilimi ortaya çıkar; en sonunda ise seven sevgilisinde, âşık maşukunda fânî olmak ister. İşte bu fitrî eğilimin ve kemale olan aşkın en yoğun mertebesine **tapma** ve **ibadet** denir.

Yaradan'ı tanıyan ve onun sevgisi kalbinde uyanan kişi, sürekli Yaradan ile münacat etmeyi ister ve bundan doymak bilmez. O kimse için ibadet, öyle bir haz taşır ki, her şeyi unutturur. Böyle bir insanın ödülü yalnızca bir şey olabilir: Likâullah ve onu görme:

«وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» “O gün birtakım yüzler parıltılıdır; Rab’lerine bakmaktadırlar.”⁷³⁸ Bu yüzden Hz. Ali görmediği bir Rabb’e asla ibadet etmediğini buyurmuştur.⁷³⁹ Benzer ifadeler Kur’an ayetlerinde, rivayetlerde ve münacatlarda çokça yer almıştır. Enbiya ve evliyâullah, itaat ve ibadet yoluyla ve manevî seyr-u sülûk ile bu makama ulaşmışlardır.

Ancak bu, kesbî bir şuhûd, yani kazanılmış bir makamdır ve Allah’a fitrî kulluğun en yüksek mertebesi sayılır. Oysa bizim burada ispat etmek istediğimiz şey, bu yöneliş ve isteğin bütün beşeriyette bulunduğu; yalnızca müminlerde değil, insanların tümünde, varoluşlarının fitratı gereği bu eğilim mevcuttur. Nitekim Kur’an-ı Kerim şöyle buyurmaktadır:

«وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَظِلَالُهُمْ بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ» “Göklerde ve yerde bulunanlar ve onların gölgeleri, isteyerek veya istemeyerek sabah akşam Allah’a secde ederler.”⁷⁴⁰

İnsan da bu genel kaidenin dışında değildir; ancak çoğu kez bu **tekvînî** kulluğunun farkında değildir. Bu sebeple Peygamber Efendimiz (s.a.) şöyle buyurmuştur:

«كُلُّ مَوْلُودٍ يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يَهُودَانِهِ أَوْ يَنْصَرَانِهِ أَوْ يَمَجْسَانِهِ» “Her doğan çocuk, fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan veya Mecûsî yapar.”⁷⁴¹

⁷³⁸ Kıyame 75/22-23.

⁷³⁹ Koleyî Razî, *el-Usûl mine'l- Kaft*, c. 1, s. 98.

⁷⁴⁰ Ra'd 13/15. Benzeri, Nahl 16/48-49; Hac 22/18; Âli İmran 3/83. ayetlerde de geçmektedir.

⁷⁴¹ Buhârî, *Sahîhu'l- Buhârî*, c. 1, s. 456, 465 (Cenâiz, 78 ve 92. bab, H:1292, 1293, 1319); Koleyî Razî, *el-Usûl mine'l- Kaft*, c. 2, s. 12; İhsaî, *'Awaliyu'l- Leâli'l- Azîziyye*, c. 1, s. 35; Tirmizî, *el-Câmi'u'l- Kebîr (Sunenu't- Tirmizî)*, c. 4, s. 16-17 (Kader, 5. bab, H:2138); Suyutî, *ed-Durru'l- Mensûr fî't- Tefsîr bi'l- Me'sûr*, c. 11, s. 600-601; Mazenderanî, *Muteşabihu'l- Kur'an*, c. 1, s. 151; Ebu'l-Fidâ İsmail bin Şihabuddîn İbn Kesîr, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Azîm - Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1993), c. 7, s. 3132.

Yani her insan, Tanrı'yı birleme ve ona kulluk etme fitratıyla dünyaya gelir; fakat sonradan çevresel etkilerle bu fitrattan uzaklaşır. Bu, Allah'ın istisnasız bütün insanlığın yaratılışına yerleştirdiği bir öz"dür. Cenâb-ı Hak şöyle buyurmaktadır:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ»
«*Hanîf (Hakk'a yönelmiş) olarak yüzünü dine doğrult; Allah'ın insanları onun üzerine yarattığı fitratına. Allah'ın yaratışında bir değişme yoktur. İşte bu, dosdoğru dindir; ama insanların çoğu bilmezler.*»⁷⁴²

Allah bu ayette, artık hidayet ve dalâlet yolları açıklanmış olduğundan, insanın hanîf bir vaziyette yüzünü dosdoğru dine çevirip fitratına yönelmesi gerektiğini buyurmaktadır. Çünkü insanın yönelmesi gereken bu din, yaratılışın davet ettiği ve ilahî fitratın hidayet ettiği dindir. Yani, insana fitratına aykırı bir şey emredilmemiştir. Zira din, insanı saadete ulaştıran ilahî bir yaşam tarzından ibarettir. Hiçbir insanın da mutluluk dışında gerçek bir gayesi yoktur. Bütün varlık türleri, kendi kemaline ve gayesine doğru fitrî bir hidayetle yönlendirildikleri gibi, insanoğlu da bu şekilde yaratılmış ve gerekli donanımla donatılmıştır. Yani, insanın da kendi türüne özgü bir fitratı vardır ki onu kemaline ve nihai gayesine doğru yönlendirir ve fitratının gerektirdiği hedefin dışına çıkamaz. Nitekim başka bir ayette şöyle buyurmaktadır:

«الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ» “O Allah, yaratıp mükemmel bir düzene koydu. Ve o, (bu yaratılışa uygun) ölçü koyup ona hidayet etti.”⁷⁴³

Böylece insan da diğer varlıklar gibi, eksiklerini tamamlamaya, ihtiyaçlarını gidermeye hidayet eden bir fitratla yaratılmış ve kendisi için faydalı ve zararlı olan şeyler ona ilham edilmiştir. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

«وَنَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» “*Ve nefse ve onu mükemmel bir düzende yaratana and olsun. Sonra ona, fücûrunu ve takvâsını ilham etti.*”⁷⁴⁴

Öyleyse insan, kendine özgü bir fitratla yaratılmıştır; bu fitrat onu belirli bir hayat tarzına, belirli bir gayeye ve belirli bir yola yöneltir. Bu yol, onun için tek ve zorunludur: “Allah'ın insanları onun üzerine yarattığı fitratına.” İnsan, bu dünya hayatında yaşayan bir tür olarak, fayda ve zarar açısından türünde ortaktır; bu bakımdan

⁷⁴² Rûm 30/30.

⁷⁴³ A'lâ 87/2-3.

⁷⁴⁴ Şems 91/7-8.

fitratı da ortaktır ve bu, Allah'ın yaratılış düzeninin bir gereğidir. Bu sebeple ayet şöyle devam etmektedir: “Allah'ın yaratışında bir değişme yoktur.” Yani, dinî yaşamın temeli olan insanlık özü, bütün bireyler ve toplumlar arasında ortak, sabit ve tek bir hakikattir. Bu nedenle sağlam, payidar ve dosdoğrudur. Fakat insanların çoğu bu hakikatten gafil olup kendi fitrî Tanrı arayışlarının tam bilincinde değildir: “İşte bu, kayyım (dosdoğru) dindir; ama insanların çoğu bilmezler.”⁷⁴⁵ Bu yüzden bir sonraki ayette fitrî dine yönelmenin nasıl olacağı hakkında şöyle buyrulmaktadır:

«مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ» “Ona yönelen kimseler olarak ona isyandan sakının, namazı hakkıyla eda edin ve müşriklerden olmayın.”⁷⁴⁶

Burada geçen “inâbe” (Allah’a yönelme), yukarıda değinilen insanın musibet, çaresizlik ve ümitsizlik anında düştüğü o hâli ifade etmektedir. Nitekim iki ayet sonra buna işaret edilmektedir:

«وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ» “İnsanlara bir sıkıntı dokunduğunda Rab’lerine yönelerek ona yakarırılar.”⁷⁴⁷

Nihayet ileriki ayetlerde önemine binaen tekrardan bu konu hatırlatılmakta ve pişmanlığın fayda etmeyeceği gün gelip çatmadan önce insanın kendi fitratına ve fitrî dine yönelmesi istenmektedir:

«فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ الْقَيِّمِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا مَرَدَّ لَهُ مِنَ اللَّهِ يَوْمَئِذٍ يُصَدَّعُونَ» “Öyleyse Allah tarafından geri döndürülmesi olmayan bir gün gelmeden önce, yüzünü dosdoğru hak dine doğrult. Artık o gün (insanlar) bölük bölük ayrılırlar.”⁷⁴⁸

Kur’an, başka ayetlerde ise bu kayyım, dosdoğru ve fitrî olan dini daha açık tanıtmaktadır:

«مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ» “Ondan başka taptıklarınız, sizin ve atalarınızın onlara taktığı birtakım isimlerden başka bir şey değildir. Allah onların hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Hüküm yalnız Allah’ındır. O, kendisinden başkasına kulluk etmemenizi emretmiştir. İşte bu, dosdoğru dindir; ama

⁷⁴⁵ Mezkûr ayetin detaylı tefsiri için: Tabatabaî, *el-Mîzan*, c. 16, s. 266-282.

⁷⁴⁶ Rûm 30/31.

⁷⁴⁷ Rûm 30/33.

⁷⁴⁸ Rûm 30/43.

insanların çoğu bilmezler.”⁷⁴⁹

«وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ

وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ» “Oysa onlar ancak, dini sadece ona halis kılan hakka yönelmiş

hanîfler olarak yalnız Allah’a kulluk etmekle, namazı hakkıyla eda etmekle ve zekatı vermekle emrolundular. İşte bu, dosdoğru dindir.”⁷⁵⁰

«إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» “Muhakkak ki Allah katında (yegane) din, İslam’dır.”⁷⁵¹

«وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ»

“Kim, iyi bir kimse olarak yüzünü (kendini) Allah’a teslim ederse, muhakkak ki en sağlam kulpa tutunmuştur. Bütün işlerin sonu ise, Allah’a varır.”⁷⁵²

Her ne kadar bütün insanlar tevhid dini olan İslam fitratıyla yaratılmış olsalar ve bu dosdoğru ve sağlam dine içsel bir meyille doğuştan yatkın olsalar da, bu konuda bir zorunluluk yoktur. Bu yaşam tarzı, fitratla uyumlu olmasına rağmen onu seçip seçmemekte herkes özgürdür. Çünkü insanın temel ayrıcalığı, kendi yolunu özgürce seçebilmesindedir. Bu sebeple iradede sonra seçim gelmektedir:

«لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ

“Dinde zorlama yoktur; فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها و الله سميع عليم»

doğruluk, sapıklıktan iyice ayrılmıştır. Artık kim tâğutu inkâr edip Allah’a iman ederse, muhakkak ki asla kopmayan en sağlam kulpa tutunmuştur. Allah, hakkıyla işiten Semî’, herşeyi bilen Âlîm’dır.”⁷⁵³

Bu noktada, insan bir yol ayrımına gelir. Fakat insanların çoğu gafletleri sebebiyle, Hakk’a tapmaya meyilli fitratlarının tam bilincinde olmadıklarından, bir rehber ihtiyacı duyarlar:

«هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ»

“O Allah, müşrikler hoşlanmasa da (hak olan dinini) dinin tamamının üzerine açık olarak ortaya koymak üzere Resûl’ünü dosdoğru yol ve hak olan din ile gönderdi.”⁷⁵⁴

⁷⁴⁹ Yusuf 12/40.

⁷⁵⁰ Beyyine 98/5.

⁷⁵¹ Âli İmran 3/19.

⁷⁵² Lokman 31/22.

⁷⁵³ Bakara 2/256.

⁷⁵⁴ Tevbe 9/33; Saff 61/9.

Eğer insan, bu rehberliğe rağmen yine de fitratına dönmez ve gafletinde ısrar ederse, artık o gerçek anlamda insan değildir. Çünkü insanın fitratı, insanlığının özüdür:

«إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» “Şüphesiz Allah katında canlıların en kötüsü, inkâr eden kimselerdir. Artık onlar iman etmezler.”⁷⁵⁵

«أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» “Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha şaşkındırlar. İşte onlar, gafillerin ta kendileridir.”⁷⁵⁶

Başka bir deyişle, insan ancak Yüce Yaradan’a yaklaşma yolunda ilk adımını attığında, gerçekten ve fiilen insan olur ve hayvan mertebesinin üzerine çıkar. Bu fitrî yola girmeden önce ya potansiyel bir insandır (eğer bu istidadı henüz kaybetmemişse) ya da kötü seçimiyle bu yetiyi yitirip hayvanlardan da aşağı düşmüştür.

Sonuç olarak, Allah Teâlâ’nın bütün insanlığı onunla yoğurduğu hakikat, bu fitrî Tanrı arayışı ve Allah’a kulluk eğilimidir. Başka bir tabirle, dosdoğru, kayyım ve fitrî olan İslam ve tevhid dini, insanlığın özüdür. Bu fitrat, insanlığın ölçütüdür. Fıtrat ayeti ve benzeri ayetler, insanları bu hakikatlerine dönmeye çağırmaktadır. Ayetleri tefsir eden çok sayıda rivayet de bu gerçeği teyit etmektedir.⁷⁵⁷ Bu rivayetlerde insanların fitrî yönelimlerinin tevhid ve kulluk üzerine olduğu belirtilmiştir: “Allah, insanları tevhid fitratı üzere yaratmıştır.” Başka rivayetlerde ise Cenâb-ı Hakk’ı tanımanın fitrî olduğu bildirilmiştir: “Allah, insanları marifetinin fitratı üzere yaratmıştır.” Allah’a kulluk fitrî olunca, Allah’ı tanıma da evleviyetle fitrî olur. Buna göre, insanlığın fitratı Allah’ı tanımak (**marifet fitratı**) ve Allah’a yönelmek (**ubûdiyet fitratı**) üzerine kuruludur. Bu iki yön, insanın gerçek insanlık değerinin temelini oluşturur. Böylece Allah’ın istisnasız tüm insanlara bahşettiği bu iki yön, onları kendi kaynağına, yani âlemlerin Rabb’ine yönlendiren enfûsî bir kılavuzdur.

3.2.21. NEFSİN RABB’İYLE MÎSAKININ MARİFETİ

Marifetu’n-nefs ile marifetullah arasındaki ilişkinin bir başka tefsiri de, nefsin

⁷⁵⁵ Enfal 8/55.

⁷⁵⁶ Âraf 7/179.

⁷⁵⁷ Koleyî Razî, *el-Usûl mine’l- Kafi*, c. 2, s. 12; Suyutî, *ed-Durru’l- Mensûr fî’t- Tefsîr bi’l- Me’sûr*, c. 11, s. 599-601; Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 329-330; Meclisî, *Biharu’l- Envar*, c. 3, 278; c. 64, s. 134; Şubber, *Mesabîhu’l- Envar*, c. 1, s. 331-333.

mîsakının (ahdinin) marifetidir. Bu marifet, büyük ölçüde “nefsin fitratının marifeti”yle bağlantılıdır ve onun akabinde gelir. Birçok rivayette ve eserde de bu iki konu aynı yerde zikredilmiştir.

Önceki konuda ispatlandığı üzere, insan nefsi, yaradılış gereği ve tekvînî olarak Allah’ı tanıma, onu arama, ona yönelme ve ona ibadet etme fitratına sahiptir ve bu yolla insan kendi içinde Allah’ı hissedebilir ve onu müşahade edebilir. Bu aşamada ise, bir adım daha ileri gidip şöyle denebilir: Nefsin Rabb’iyle olan ilişkisi, bunun da ötesinde ve daha üst düzeydedir. Zira insan, Rabb’ini açıkça müşahade etmiş ve aralarında hiçbir şüphe kalmayacak, hüccet yakinen tamamlanacak derecede bir konuşma dahi gerçekleşmiştir. Hatta insan, Rabb’iyle bir **ahit** ve **mîsak** bile yapmış ve onun rubûbiyetine şehadet etmiştir. Buradaki “insan” da tek bir kişi olmayıp, bilakis mümin ve kâfir ayrımı olmaksızın tek tek tüm insanlar bu görüşme ve ahitte hazır bulunmuşlardır.

Bütün ilimlerin, hikmetlerin ve irfanların asıl kaynağı olan ilahî vahiy Kur’an-ı Kerim bu hakikati şöyle beyan etmektedir:

«وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ وَكَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ» *“Hani Rabb’in, Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini çıkardı ve onları kendi nefislerine şahit tutarak ‘Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?’ (diye buyurdu). Onlar: ‘Kesinlikle evet, şahitlik ettik.’ dediler. (Bu,) kıyamet günü ‘Doğrusu biz bundan habersiz idik’ dememeniz içindir. Yahut ‘Doğrusu daha önce atalarımız şirk koşmuştu, biz ise onlardan sonra gelen nesiller idik; batıl işleyenlerin yaptıkları yüzünden bizi mi helak edeceksin?’ dememeniz içindir. İşte, belki de dönerler diye ayetleri böyle açıklıyoruz.”*⁷⁵⁸

Bu ayetler üzerine birçok soru ortaya çıkmış, müfessirler de farklı tefsirler sunmuşlardır. Hatta bir grup, bu ayetlerin sembolik ve temsilî olduğunu belirtirken; bir grup da bu ayetlerin anlamını bilinmeyen babında müteşabih saymıştır. Fakat doğrusu ayetlerde bir bilinmezlik ve kapalılık bulunmamakta; aksine kapalılık, böyle bir hadisenin vukuunu kendimizde **hatırlamıyor** oluşumuzdan kaynaklanmaktadır. Bu

⁷⁵⁸ Âraf 7/172-174.

nedenle ayetlerin muhtevasını kabul etmek kişiye zor gelebilmektedir. Bir problem varsa bu, muhtevayı kabul etme biçimindedir; yani gerçekte problem, ayetlerin mesajında değil, ayetlerin muhatabındadır. Sorular olabilir; ancak ayet-i kerimeler açık ve nettir. Allame Tabatabaî'nin dediği gibi: *“Bu ayet-i kerimeler, anlam bakımından Kur'an'ın en derin ayetlerinden ve üslup bakımından en güzel ayetlerindendir.”*⁷⁵⁹

Burada, önceki bahisleri esas alarak mezkûr ayetlerin tefsirine -hiçbir kapalılık ve şüphenin kalmaması kaydıyla- özet olarak değineceğiz. Daha fazla ayrıntı için ise tefsir kaynaklarına başvurmayı yeterli görüyoruz.

Önceki bahislerde ispat edildiği üzere, insanın varlığı iki yöne veya iki âleme sahiptir: **‘halk yönü** ve **emir yönü** (başka bir ifadeyle **mülk âlemi** ve **melekût âlemi**). İnsanın ‘halk yönündeki hükmü şudur: Kuvveden fiile, cismânîlikten tecerrüde doğru tedricî olarak ortaya çıkar; önce eksik bir şekilde zuhur eder, sonra sürekli tekâmül eder, nihayetinde ise bu dünyadan göçüp kendi Rabb’ine döner. Fakat aynı insanın emir yönünde onu fiile sevk edecek hiçbir kuvve yoktur; bilakis onda bulunan her şey, ilk ortaya çıkış anında olduğu gibi mevcuttur ve gayri tedricîdir. Çünkü emir âleminde mevcut olan her şey, salt fiildir ve emir âleminin ‘halk âlemiyle ilişkisi, *“Ol”* emrinin *“Oluverir”* fiiline ve *“kuşatan”*ın *“kuşatılan”*a olan nispetidir. ‘Halk âlemi, emir âleminin ihatası altında ve onun yansımasıdır. Bu konunun açıklaması önceki bölümde detaylıca ele alındı.

Buna göre yukarıdaki ayetlerin gereği şu olmaktadır: Bütün genişliğiyle beşerî âlemin, Allah katında toplu (cem’î) bir varlığı vardır. Bu toplu varlık, insanın emir cihetidir. Emir âleminde hiçbir birey diğerinden gaip değildir; bireyler Allah’tan, Allah da bireylerden gaip değildir. Çünkü bir fiilin failinden, bir sanatın sanatkârından gaip olması aklen mümkün değildir. Bu hakikati Allah-u Teâlâ **“melekût”** olarak isimlendirmiştir.

Buna karşılık insanın bu dünyevî ve mülkî yönünde ise, bizzat müşahade ettiğimiz üzere, tüm insan fertleri, hâlleri ve fiilleriyle birlikte zaman dilimleriyle ayrılmışlar; gece ve gündüzlerin akışına bağımlı kalmışlardır. Maddî hazlara ve bedensel lezzetlere yöneldikleri için de Rab’leriyle aralarına perdeler girmiştir. Bu dünyevî hayat, varoluşun öteki yönünün teferruatı hükmündedir. Belirtildiği üzere o yön, bu hayatı

⁷⁵⁹ Tabatabaî, *el-Mizan*, c. 8, s. 399.

kuşatmış ve bu hayata mukaddemdir; fakat zamansal bakımdan aralarında hiçbir ayrılık ve kopukluk yoktur.

Dolayısıyla insanın emir âlemindeki ciheti (ruh), ‘halk âlemindeki cihetine (nefis) mukaddemdir. Her iki âlem de birbirinin aynıdır, ancak emir âlemindeki fertler yani ruhlar ile Rab’leri arasında bir perde bulunmamaktadır. Bu sebeple, Rab’lerinin rubûbiyetindeki birliğini açıkça müşahede ederler. Bu müşahede ise, istidlâl yoluyla değil, bizzat kendi nefislerini müşahade etmek yoluyla olur. Çünkü o âlemde Allah’tan bir an bile kopuk değildirler; onu bir an bile gaip görmezler. Bundan dolayı, onun varlığına ve ondan gelen her hakkın doğruluğuna ikrarda bulunurlar. Şirk pisliği ve günah lekeleri, bu dünyanın ahkâmındandır; o âleme ait değildir. O âlem tamamen Allah’ın fiiliyle kâimdir ve ondan başka hiç kimse orada bir fiilde bulunamaz.

Bu açıklamayla söz konusu ayetlerin tefsiri ortaya çıkmaktadır ki şimdi kısaca onu beyan edelim:

“*Hani Rabb’in, Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini çıkardı*”: Allah Teâlâ, insanoğlunun tüm nesillerini onların sırtlarından alıp çıkardığı o âlemi insanlara hatırlatmaktadır. O anda fertlerden bir teki dahi geride kalmaz; hepsi birbirinden bağımsız ve belirgin birer varlık olarak orada hazır kılınırlar ve o vatanda ayrı ayrı vaziyette topluca bir araya getirilirler.

“*Zürriyetlerini sulplerinden çıkardı*”: O zamana kadar anne ve babalarının bir parçası olanlar, bağımsız bir varlık ve tam bir insan olarak çıkarılırlar ve bu çocuklardan da diğer çocuklar alınıp çıkarılırlar. Bu işlem, alıp çıkarma tamamlanıncaya, bütün insanlar var edilip yayılınca, her biri diğerinden bağımsız hâle gelinceye ve her birine özel bir ruh verilinceye kadar sürer.

“*Ve onları kendi nefislerine şahit tuttu*”: Sonra Allah, onların **bizzat bağ** olan zatî hakikatlerini onlara gösterir ve her ferdi kendi nefisine şahit tutar. Onlar o makamda Rab’lerinden gaip değildirler; Rab’leri de onlardan gaip ve gizli değildir; aralarında hiçbir perde bulunmamaktadır. Bilakis onun kendi Rab’leri olduğunu bizzat müşahade ederler. Çünkü bir şey üzerinde “şahit tutmak”, ancak şahidi o şeyin huzuruna getirip hakikatini perdesiz bir şekilde ona göstermekle gerçekleşir; böylece o şeyin hakikatini yakından hisseder ve şahitlik anında gördüğüne şahitlik eder. Nitekim her varlık, fitratı gereği ve kendi zatı aracılığıyla Rabb’ini herhangi bir engel olmaksızın bulur.

“*Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?*’ Onlar: *‘Kesinlikle evet, şahitlik ettik.’*”

dediler”: Bu şahit tutma, onları var edenin tam yetki sahibi efendileri ve Rab’leri olduğuna dair itirafta bulunmaları içindir. O anda tümü, Mâlik ve Müdebbir olan Rab’lerine karşı varoluşsal fakirliklerini ve zatî ihtiyaçlarını dikkate alırlar ve böyle bir fakrın özlerinde, böyle bir zayıflığın alınlarında yazılı olduğunu görürler. Böylece bu hakikatin, en az idrak ve şuura sahip olan kimseden bile gizli olmadığını, âlim ve cahil, küçük ve büyük, mümin ve kâfir herkesin bu idrakta eşit olduğunu anlarlar. Bu sebeple hep birlikte “Kesinlikle evet, buna tüm varlığımızla şahadet ederiz” diye ikrarda bulunurlar.

Bu hitap ve cevap, mecazî bir hâl dili değil, **hakiki bir hitap** ve ilahî bir kelimadır. Zaten kelam, istenen manaya delalet eden ilka ve bildiriden ibarettir. Allah Teâlâ da bir şekilde insanın fitratına birtakım ilka ve ilhamlar yerleştirmiştir. İnsan da bunlardan onun maksudını anlar ve Rabb’inin rubûbiyetini ikrar edip ezeli ahde vefa göstermesi gerektiğini kavrar.

Ayrıca bu konuşma dünya hayatına ait olmayıp bu diyalogun gerçekleştiği vatan dünya âleminden öncedir (zatî öncelik, zamansal değil). Çünkü beşerin bu dünya aşamasında maddî zevklere ve bedensel hazlara yönelmesi sebebiyle Rabb’iyle arasına perdeler girmiştir. Oysa o makam, insan ile Rabb’i arasında hiçbir perdenin olmadığı bir makamdır ve böyle bir karşılaşma tüm insan fertleri için yalnızca orada mümkün olabilir. Eğer orada bir insan Rabb’inin rubûbiyetini fitratıyla tanırsa, bu marifet bizzat şahitlik etmek ve ahit vermek demektir ve eğer Allah o âlemde de şahit tutmayı ve mîsak almayı bütünüyle terk etmiş olsaydı, o zaman insan zürriyetinin hiçbir ferdi bu perde katmanlarıyla sarılı mülk âleminde Allah’ı kesinlikle tanıyamaz ve Allah’tan habersiz kalırdı. Nitekim ayetin devamı ve rivayetler de bunu doğrulamaktadır.⁷⁶⁰

“(Bu,) kıyamet günü ‘Doğrusu biz bundan habersiz idik’ dememeniz içindir. Yahut ‘Doğrusu daha önce atalarımız şirk koşmuştu, biz ise onlardan sonra gelen nesiller idik; batıl işleyenlerin yaptıkları yüzünden bizi mi helak edeceksin?’ dememeniz içindir.”: Ayetin devamı, bütün insanların, her ne kadar dünyada bu meseleden gaflet etmiş olsalar bile kıyamet günü Allah’ın şahit tutmasını, ilahî hitabı ve kendi ikrarlarını açıkça göreceklerini ve idrak edeceklerini bildirmektedir.⁷⁶¹ Kıyamet günü mahşer alanı

⁷⁶⁰ Rivayetler için: Şubber, *Mesabihu’l- Envar*, c. 1, s. 331-332.

⁷⁶¹ “Kuşkusuz sen bundan gaflet içindeydin; şimdi senden perdeni kaldırıp açtık. Bugün artık gözün keskindir.” (Kâf 50/22).

kurulup insanı Allah'ın hitabından ve kendi içsel ikrarından gaflet ettiren meşguliyetler yok olduğunda ve beşer ile Rabb'i arasındaki perdeler kalktığında, insanlar kendilerine gelirler ve bu hakikatleri tekrar müşahede ederek Rab'leriyle aralarında geçmiş olanı hatırlarlar.

Buna binaen biraz içsel tefekkürle o mîsakı bu dünyada da hatırlamak mümkündür. Çünkü kıyamette hakikatler ortaya çıkıyorsa, bugün yani dünyada da o hakikatleri anlamak mümkündür. Zira kıyamette aklen imkânsız olan şeyler gerçekleşmez; sadece âdeten imkânsız bilinenler gerçekleşir. Bir şey aklen imkânsız ise hiçbir yerde meydana gelemez ve anlaşılamaz ama aklen imkânsız değilse onu anlamak mümkündür.

Her hâlükârda, eğer bir mîsak söz konusu olmasaydı ve tek tek her biri kendi nefislerine şahit tutulmasaydı, kıyamet günü Allah'ın hücceti tamam olmazdı ve hepsi kıyamette Rab'lerine karşı delil getirir ve “Biz dünyada senin rubûbiyetinden gafildik, gafile ise teklif ve ceza olmaz” derlerdi. Yahut sadece bazı kişilerden ahit alınsaydı, geriye kalanlar kendilerini temize çıkarır ve atalarının isyanını mazeret ve gerekçe olarak gösterirlerdi.

Bundan dolayı bu amel tek tek bütün insanlarla gerçekleştirilir. Böylece kıyamet günü küfür ve şirkleri için bahaneler üretmezler; ayrıca “Mîsakin bağlayıcı olması ve teklifi geçerli kılması için mükellefin o mîsakı hatırlaması gerekir; unutan kimseye mîsak delil olmaz.” diyemezler. Böyle bir itiraz da geçerli bir mazeret değildir. Çünkü mîsakin ayrıntılarının unutulması hüccetin tam olmasına zarar vermez; zarar veren şey, mîsakin aslını unutmak ve Rabb'in vahdaniyetine dair o fitrî marifeti yitirmektir. Bu ise ne unutulabilir ne de fitrat levhasından silinir; bu da hüccetin tamamıyeti için yeterlidir.

Üstelik bu mülk âlemi, o melekût âleminin bir rakîkati ve yansımasıdır ve orada gerçekleşen her şeyin burada bir tecellisi bulunmaktadır; bu tecellî, o hakikatin aynasıdır ve ona delalet eder. Dolayısıyla insanın emir âlemindeki makamında meydana gelen her şey, insanın bu ‘halk âlemindeki mertebesinde müşahede edilebilir. Bunun için insanın, dünyevî ve cismânî perdelerden sıyrılıp derunundaki Allah'ı tanıma ve onu isteme fitratına yönelmesi yeterlidir. Bu durumda orada Rabb'ini görecektir.

“*Ve işte, belki de dönerler diye ayetleri böyle açıklıyoruz.*”: Tüm bu delillere rağmen, Yüce Allah o vakayı vahiy yoluyla ayrıntılarıyla aktarmaktadır. Böylece bu tafsilatlı ayetler, yeniden bir hatırlatma olur ve hakikat tekrar ortaya çıkar; umulur ki

insanlar bu vesileyle kendilerine gelirler ve ilahî fitratlarına geri dönerler. Çünkü insan, Allah Teâlâ'nın tevhid fitratı üzere yaratılmıştır ve bu, insanın fitratında Allah'la yaptığı bir ahittir. Peygamberler aracılığıyla insanlardan alınan ahit ve peygamberlerin getirdiği hükümlerin ve şeriatların tamamı da bu fitrî mîsakin dallarıdır; zira dinlerin tamamı fitrîdir.⁷⁶²

Tefsirin sonunda, şu noktaya daha fazla dikkati çekmek gerekir: “*Onları kendi nefislerine şahit tuttu; ‘Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?’*” cümlesi, her ne kadar rumuzlu bir üslupla ve son derece kısa ve özlü bir ifadeyle beyan edilmişse de, kendisinde hayret verici, ince ve derin noktalar barındırmaktadır. Bunları gören kimse Kur’an-ı Mecîd’in îcazına ve vecizliğine gerçekten vâkıf olur. Şöyle ki: “*Onları kendi nefislerine şahit tuttu.*” cümlesinde, Allah insanın bizzat kendisini kendisine şahit tutmuştur. Yani şöyle demiştir: “Kendine bak.” İnsanoğlu kendisine baktığı anda, Allah şöyle hitap etmiştir: “*Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?’*” Onlar da “*Kesinlikle evet, şahitlik ettik.*” demişlerdir. Allah, kendisini veya rubûbiyetini insana sunmamıştır; bilakis insanın kendisini insana sunmuş ve hemen ardından “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?’*” diye sormuştur. Bu, tıpkı bir kimsenin kendi zihninde oluşturduğu tasavvurlara can vermesi, sonra onları karşısına alıp onlarla konuşması ve onlara “Kendinize bakın ve söyleyin, sizin sahibiniz ben değil miyim?” demesi gibidir.

Allah’ın insana bu denli yakınlığı insanın varoluşsal derinliğinde doğrudan tecrübe edilecek bir mahiyete sahiptir. Bu nedenle, marifetu’n-nefs ile marifetullah arasındaki ilişki sıkı bir iç içelik taşımaktadır. Öyle ki, “Kendine bak; kendini gördüğünde beni görmüşsündür” demektedir. Marifetu’n-nefs ve benlik bilincinin bu derece latif ve veciz bir üslupla beyanına Kur’an dışında bir yerde rastlamak zordur. Allah, Kur’an’ın simgesel diliyle insanı insana sunmuş ve “Kendini gör.” demiş; insan kendini gördüğü gibi de Allah sormuştur: “Beni iyi görüyor musun?” O da “Evet, seni iyi görüyorum.” demiştir. Başka kaynaklarda iki marifetin yan yana koyulduğu görülmektedir; Kur’an ise bir bakıma nefsi tanımanın yeterli olduğunu söylemektedir. Çünkü nefis marifeti Rabb’in marifetidir; ilki varsa ikincisi de vardır. Nefis marifeti ile Rab marifeti bu derece ayrılmaz bir bütünlük ve derin bir iç içelik taşımaktadır. İnsanın, Rabb’ini yansıtan bir **ayna** olduğunu bu kadar güzel, yerinde ve özlü bir şekilde beyan

⁷⁶² Mîsak ayetlerinin detaylı tefsiri için: Tabatabaî, *el-Mîzan*, c. 8, s. 399-431.

etmek ancak vahyin işi olabilir. Eğer ayna hayat ve şuura sahip olsaydı ve kendisine bakabilseydi ve o anda kendi yapıcısının suretini kendinde görseydi, bu hakikate en iyi misal olurdu. Kur'an'daki bu incelikler tefekkür edildiğinde, onun mucizeliğini ve vecizliğini itiraf etmemek gerçekten mümkün değildir.⁷⁶³

Aynı şekilde “*Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?*” cümlesinde; Allah, insanları bizzat kendilerine şahit tuttuktan sonra “Siz kimsiniz?” diye sormamıştır. Zira bu durumda, insanlar ne diyeceklerini bilemeyerek şaşkınlığa düşebilirlerdi. Yine “Siz benim kullarım değil misiniz?” diye sormamıştır. Bu şekilde ahdi, kulların kulluğu üzerinden değil, kendi rubûbiyeti üzerinden almıştır. Çünkü kulluk eksiklik kabul eder; Rab oluş ise mutlak kemaldır ve onda hiçbir noksanlık yoktur. Ayrıca “Ben kimim?” diye de sormamıştır. Çünkü insanlar onun şanına layık bir cevap vermekte zorlanabilirlerdi veya nasıl cevap vereceklerini bilemeyebilirlerdi. Aynı şekilde “Rabbiniz kimdir?” de dememiştir. Bunun yerine cevabı kolay olan telkin edici bir soru yöneltmiştir. Bu, kereminin zirvesi ve lütfunun nihayetidir. Ayrıca sorunun olumsuz biçimde gelmesi de başlı başına düşünmeye ve tefekküre değerlidir.

Bu, söz konusu ayetlerin engin anlam okyanusundan burada aktardığımız kısa bir tefsir olup ayetlere zorla yüklenilen bir yorum değildir. Bilakis ayetlerin reddetmediği, zahiri ve batınıyla uyumlu bir beyan olduğu gibi, diğer ayetler de bütüncül bir nazarla birbirine bağlandığı takdirde, bu manaya işaret etmektedirler.⁷⁶⁴

Bununla birlikte, tevatür derecesine ulaşmış çok sayıda rivayet de bütünüyle bu hususu teyit etmektedir. Bu rivayetlerin bir kısmı, mîsakın aslına ve o insanî makamın gerçekleştiğine delalet ederken; bazılarında ise muhatabın anlayış kabiliyetine göre ayrıntılar da açıklanmıştır. Ancak sözü uzatmamak için konunun devamını rivaî

⁷⁶³ Mutahharî, “Mesele-i Şinâht”, c. 13, s. 353-354.

⁷⁶⁴ Bu ayetlerden bazıları şunlardır: “*Ey Âdemoğulları! Sizinle Şeytana kulluk etmemeniz, zira onun kesinlikle sizin için apaçık bir düşman olduğu ve bana kulluk etmeniz, zira dosdoğru yolun bu olduğu üzere ahdetmedim mi?*” (Yasin 36/60-61); “*O (fasık) kimseler, Allah ile olan ahitlerini mîsaktan sonra bozarlar. Allah’ın birleştirilmesini emrettiği şeyi keserler ve yeryüzünde fesat çıkarırlar. Onlar gerçekten zarara uğrayanlardır.*” (Bakara 2/27); “*Mîsakından sonra Allah ile olan ahitlerini bozan kimseler (cehennemlikler)...*” (Ra’d 13/25); “*Onlar (cennetlikler) Allah’ın ahbine vefa gösterirler ve mîsakı bozmazlar.*” (Ra’d 13/20); “*Allah’ın size olan nimetini ve ‘İşittik ve itaat ettik’ dediğiniz zaman, onunla sizi bağladığı mîsakını hatırlayın ve Allah’a isyandan sakının. Şüphesiz Allah sinelerin içinde olanı hakkıyla bilen Alîm’dir.*” (Maide 5/7); “*Hani o peygamberlerden de mîsaklarını almıştık; senden de ve Nûh, İbrahim, Mûsa ve Meryemoğlu İsa’dan da. Ve onlardan çok sağlam bir mîsak almıştık.*” (Ahzab 33/7)...

kaynaklara havale ediyoruz.⁷⁶⁵

Son olarak, konuyu tamamlamak için şu noktayı da eklememiz gerekir: İnsanın huzûrî ve fitrî marifeti bazen “**bilinçli**”dir; yani insan bir şeyi bilir ve bu marifetinin de farkındadır (gerçekte bilir ve bildiğini de bilir). Bazen “**yarı-bilinçli**”dir; yani insan bir şeyi bilir fakat bu marifetine tafsilî bir şekilde dikkat etmez, yani bu bilgisinin tam olarak farkında değildir (gerçekte bilir fakat bildiğini bilmez, yani biliyor oluşuna vâkıf değildir). Bazen de “**bilinçsiz**”dir; yani insan bir şeyi bilir fakat bu marifetine icmalî bir şekilde dahi vâkıf değildir ve ondan bütünüyle gafilidir (gerçekte bilir fakat bilmediğini bilir, yani bildiği şeyi bilmediğini zanneder).⁷⁶⁶

Kur'an-ı Kerim de bu hakikate işaret etmiş ve Cenâb-ı Hakk'ı bütün bu bilgi türlerine alîm olarak tanıtmıştır: “*Şüphesiz o, sırrı da daha gizli olanı da bilir.*”⁷⁶⁷ Ârifler bu ayetten ilham alarak insan varlığı için ruhun üstünde üç mertebe daha kabul etmişlerdir: “**sır**” makamı, “**hafî**” makamı ve “**ahfâ**” makamı.⁷⁶⁸ Bazı düşünürler ise insanın bilinçli olarak farkında olmadığı bu varlık mertebesini “**bilinçaltı**” veya “**bilinç dışı zamir**” olarak adlandırmış ve onun, bilinçli zamirden çok daha büyük, geniş ve onu kuşatan bir gerçeklik olduğunu söylemişlerdir.⁷⁶⁹ İnsanın bilinçaltının hakikatının ne olduğu, nefis mertebelerinden hangisiyle örtüştüğü ve sır, hafî ve ahfâ mertebelerinin hangi konumda yer aldığı konusu, karmaşık ve son derece hassas bir meseledir. Ancak burada ispatlamak istediğimiz, insanın nefsinin ve ruhunun bütün alanlarına bilinçli marifetinin bulunmasının zorunlu olmadığıdır; insan ruhunun derinliklerine bilinçli bir marifete sahip olmayabilir.

Dolayısıyla nefsin fitrat ve mîsak marifeti de insanlarda bu üç durumdan biri şeklinde bulunabilir. Bazıları bu marifete bilinçli olarak sahiptir; peygamberler ve Allah

⁷⁶⁵ Suyutî, *ed-Durru'l- Mensûr fî't- Tefsîr bi'l- Me'sûr*, c. 6, s. 649-672; Koleyî Razî, *el-Usûl mine'l- Kafî*, c. 2, s. 7-13; Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 328-330; Tirmizî, *el-Câmi'u'l- Kebîr (Sunenu't- Tirmizî)*, c. 5, s. 158-159 (H:3075-3076); Ayyâşî Semerkandî, *Tefsîru'l- Ayyâşî*, c. 2, s. 37-42; İbn Kesîr, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Azîm - Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*, c. 7, s. 3131-3138; Meclisî, *Biharu'l- Envar*, c. 3, s. 276-280 ve c. 5, s. 225-260; Sadûk, “*İlelu's- Şerâyi*”, c. 1, s. 118 ve c. 2, s. 425-426.

⁷⁶⁶ Feyyazî, *Deramedî ber Marifetşinasî*, s. 81-82.

⁷⁶⁷ Tâhâ 20/7. Cafer bin Muhammed Sâdık bu ayetin tefsirinde şöyle buyurmuştur: “Sır, nefsinde gizlediğin ve sakladığın şeydir; ahfâ ise zihninden geçmiş fakat sonra unuttuğun şeydir.” (Sadûk, *Me'ani'l- Ahbâr*, s. 143; Meclisî, *Biharu'l- Envar*, c. 4, s. 79.)

⁷⁶⁸ Tasavvuf erbabının nazarında insan varlığı yedi mertebe ve makama sahiptir ve bunlar aşağıdan yukarıya doğru sırasıyla: nefis, akıl, kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. (Şirâzî, *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Kerîm (Sadrâ)*, c. 2, s. 288; Ali Fazlî, *Hestîşinasî İrfânî ez Didgah-i Mirzâ Haşim İşkeverî* (Kum: Neşr-i Edyan, 1386Hş.), s. 183.)

⁷⁶⁹ Mutahharî, “Mesele-i Şinaht”, c. 13, s. 431-432.

dostları gibi. Bu kimseler, mîsaklarına her zaman bağlı olup dünyevî yaşantılarını da buna göre düzenlerler.⁷⁷⁰ Bazılarında ise yarı-bilinçli veya bilinçsiz marifet bulunur; dünya işlerine dalmış, şehvet ve gazaplarında boğulmuş pek çok insan bu gruptandır. Bu zümre, zaafıları, düşkünlükleri ve kirlilikleri sebebiyle bu marifetlerini yanlış ve farklı şekillerde yorumlayabilirler. Bu nedenle fitrî eğilimlerinin hatırlatılmaya, uyarılmaya, güçlendirilmeye, ıslah edilmeye ve doğruya yönlendirilmeye ihtiyaçları vardır. Bu sebeple Allah Teâlâ bütün insanları fıtratları gereği Allah'ı isteyen varlıklar olarak yaratmış ve onlardan ahit ve mîsak almış olmakla birlikte, yine de keremi, lütfu ve hikmeti gereği onlara peygamberler göndermiş ve vahyini indirmiştir. Çünkü o, bütün sırları ve gizlilikleri bilendir.

3.2.22. NEFSİN HİLAFETİNİN MARİFETİ

Buraya kadar beyan ettiklerimizden insan nefsinin Allah'ın ayeti ve onun gölgesi olduğu anlaşılmaktadır. İnsan, Cenâb-ı Hakk'ın tam bir tecellîgâhı ve onun en güzel isim ve sıfatlarını tümüyle yansıtan bir aynadır. Bu liyakat, yetenek ve kapsamlılığı, bütün yaratılmışlar içinde yalnızca o taşımaktadır.

Bu izahı bir adım daha ileri götürerek şöyle demek mümkündür: Bu liyakat, kabiliyet ve câmiyet sebebiyle **ilahî emaneti** yüklenme görevini yalnızca o üstlenmiştir.⁷⁷¹ Bu yüzden Allah Teâlâ “**halifetullah**” makamını sadece ona vermiştir. Dolayısıyla insan, mahlûkat arasında Allah'ın halifesidir ve bu halifelik, mukarreb meleklerin dahi gıpta ettikleri bir makamdır. Meleklerin bu makamı elde etmeye çalışmaları onun ne kadar değerli bir makam olduğunu göstermektedir. Ayrıca onların, halifelik makamını aldıktan sonra Hz. Âdem'e (a.s.) secde etmeleri, bu makamın değer ve büyüklüğünü iki kat artırmaktadır.

Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerim'de, mîsakı yeniden hatırlattıktan, kâfirleri kınadıktan ve her şeyin insan için yaratıldığını belirttikten sonra bu hakikati şöyle ifade buyurmaktadır:

«وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ

⁷⁷⁰ Mevlana'nın tabiriyle: “O ‘Elest’ sesinin zevki, her müminin gönlünde mahşere dek durur... ‘Elest’ gününün rüyasını gören, teslimiyet ve itaat yolunda mest olur mest.” (Belhî Rûmî, *Mesnevi-i Manevî*, 1375Hş. (3. Defter, 105. Bölüm); Belhî Rûmî, *Mesnevi-i Manevî*, 2015, s. 387.)

⁷⁷¹ Ahzab 33/72.

وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَ

«*Hani Rabb'in meleklerle: 'Doğrusu ben yeryüzünde bir halife kılacağım' dediğinde, onlar: 'Orada fesat çıkaracak ve kanlar dökecek birini mi yaratıp atayacaksın? Oysa biz seni hamd ile tesbih ve takdis ediyoruz' dediler. Allah buyurdu: 'Şüphesiz ben sizin bilmediklerinizi bilirim.' Ve Allah, Âdem'e bütün isimleri öğretti; sonra onları meleklerle arz etti ve dedi ki: 'Eğer doğru kimseler iseniz, şunların isimlerini bana bildirin.' Onlar: 'Seni tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim hiçbir bilgimiz yoktur. Muhakkak ki her şeyi bilen Âlîm ve her işi hikmetli olan Hakîm yalnızca sensin' dediler. Allah buyurdu: 'Ey Âdem! Onların isimlerini meleklerle bildir.' Bunun üzerine, isimlerini onlara bildirince Allah dedi ki: 'Size demedim mi ki göklerin ve yerin gaybını ancak ben bilirim; açığa vurduğunuz şeyi de gizlemekte olduğunuz şeyi de bilirim.' O vakit meleklerle: 'Âdem'e secde edin' dedik. Hepsi secde ettiler; yalnızca İblis kaçındı ve büyüklük tasladı. Zaten o kâfirlerden idi.'»⁷⁷²*

Bu ayetlerin geniş açıklamasını tefsir kaynaklarına havale ederek sadece hilafet makamı ile ilgili birkaç önemli noktayı hatırlatalım:⁷⁷³

Halifelik makamı, adından da anlaşıldığı üzere, ancak halifenin bütün varlık boyutlarıyla, kendisini atayanın eserlerini, ilkelerini, hükümlerini, tedbirlerini ve yönetimlerini temsil etmesiyle tamam olur. Elbette bu temsiliyet, hangi amacın temini için atanmış ise atandığı o amaç doğrultusunda gerçekleşmelidir. Buna göre meleklerin sorusu, kendilerinin bilmedikleri bir husus hakkında sorma mahiyetindeydi. Onlar yeryüzündeki bir varlığın halifeliği konusunda kendilerine kapalı olan noktayı, yani bu varlığın Allah'ı nasıl temsil edeceğini çözmek istemişlerdi. Yoksa sordukları soru, Allah Teâlâ'nın işine karışmak ve ona itiraz amaçlı değildi.

Allah'ın Âdem'e (a.s.) öğrettiği ilim ise, meleklerle sorduğu ve onların Âdem'den

⁷⁷² Bakara 2/30-34.

⁷⁷³ Ayetlerin detaylı tefsiri için: Cevadî Âmulî, *Tesnîm Tefsîr-i Kur'an-i Kerîm*, c. 3, s. 17-321; Suyutî, *ed-Durru'l- Mensûr fi't- Tefsîr bi'l- Me'sûr*, c. 1, s. 240-274; Tabatabaî, *el-Mîzan*, c. 1, s. 176-188; Misbah Yezdî, *Maarif-i Kur'an (Mişkât)*, s. 352-360.

(a.s.) öğrendiği ilimden başkaydı. Âdem (a.s.), ilahî halifelîği hak edip buna layık olmayı, bu isimlerin ilmine sahip olma sebebiyle elde etti; isimleri haber vermesi sebebiyle değil. Çünkü melekler Âdem'in (a.s.) bildirmesinden sonra bu isimleri bilmiş oldular ve şöyle diyebilirdi: “Artık biz de biliyoruz, o hâlde bizi de halife kıl.” Fakat Allah Teâlâ, onlara isimleri sormakla ve Âdem'in (a.s.) haber vermesiyle şunu göstermek istedi: “Siz her şeyi bilmezsiniz; ben ise sizin içinizde gizlediğiniz şeyi dahi bilirim ve bilirim ki siz bu makamı arzu etmektesiniz; fakat onu yüklenme liyakatine yalnızca Âdem (a.s.) sahiptir.”

Söz konusu isimler veya onların müsemmaları, gayb perdesinin ardında bulunan, diri ve akıl sahibi varlıklardı. Bu sebeple onlara dair bilgi, bizim eşyanın isimlerine dair sahip olduğumuz bilgi gibi değildir. Bu gaybî varlıkların hakikatine alim olmak, bir yandan yalnızca dünyalık bir varlık için mümkündü; diğer yandan bu ilim ilahî halifelikte etkiliydi. Aksi takdirde dünyaya ait bir varlığın meleklerle üstünlüğü bir anlam taşımazdı.

Dolayısıyla her ne kadar ayetler Hz. Âdem'in (a.s.) halife kılınması hakkında olsa da, halifelik makamı yalnızca Âdem'in (a.s.) şahsına özgü olmayıp isimlere dair ilme sahip olma liyakati bulunan her insan için geçerlidir. İsimlerin ilmine vâkıf olmak ise kemal derecelerine ulaşmakla mümkündür. Allah Teâlâ bu ilmi insanların içine bir emanet olarak yerleştirmiştir; bu emanetin eserleri insanın içinden tedricen ve sürekli bir şekilde ortaya çıkar ve insan doğru yolu bulduğu takdirde bu emaneti kuvveden fiile çıkarabilir. Yani halifelik özelliği bütün nefislerde bil-kuvve vardır ve ilahî aşktan kaynaklanan ubûdiyet yoluyla Allah'ın dergâhına yakınlık sayesinde bil-fiile dönüşebilir.

O hâlde her insan, isterse ve amel ederse, halifetullah olabilir. Bunun delili şudur:

Birincisi: Allah Teâlâ'nın “*Ben yeryüzünde bir halife var edeceğim*” buyurması ve başka bir şey söylememesi (mesela “bir kul”, “bir mahlûk” vs. dememesi), yeryüzündeki varlığın yaratılışındaki esas maksadın dünyada ilahî hilafetin gerçekleşmesi olduğunu göstermektedir. Bu nedenle yaratılış sona erinceye kadar yeryüzünde en az bir ilahî halifenin yani insan-ı kâmilin bulunması gerekmektedir; aksi hâlde yaratılışın maksadı boşa çıkmış olur.

İkincisi: Melekler, yeryüzüne ait varlığın bozgunculuğu ve kan dökücülüğü ile halifelik makamı arasındaki çelişkiyi sorduklarında Allah Teâlâ; “Maksadım yalnızca

Hz. Âdem'dir ve o ne fesat çıkarır ne de kan döker" dememiştir. Eğer halifeden kasti sadece Âdem (a.s.) olsaydı, bunu söyleyebilirdi. Bu da göstermektedir ki halifelik yalnızca Âdem'in (a.s.) şahsına ait değildir ve bozguncular dahi halifelik potansiyelini taşımaktadırlar.

Üçüncüsü: Halifeliğin ölçüsü ve kriteri esmânın ilmine sahip olmaktır. Öyleyse bu kriteri bil-fiil taşıyan herkes Allah'ın temsilcisi olabilir.

Dördüncüsü: Diğer ayetler de bu durumu teyit etmektedir ve onlarda halifelik ve sözün muhatabı, çoğul olarak ifade edilmiştir.⁷⁷⁴ Başka bir ayette ise Cenâb-ı Allah, bizzat Hz. Davud'a (a.s.) hitap ederek kendisini yeryüzünde halife kıldığını buyurmaktadır.⁷⁷⁵

Bunlar, hilafetin Hz. Âdem'e (a.s.) münhasır olmadığı ve ilahî emaneti yüklenme liyakatini kesbeden her nefsin halife olabileceğinin en net delilidir.

3.2.23. NEFİSLERİN EN YETKİNİ İNSAN-I EKMEL'İN MARİFETİ

Nihayetinde, en üstün nefis, en kâmil insan, mahlûkatın en şerefli, iki cihan sevgilisi ve efendisi, âlemlere rahmet, üsve-i hasene, Hatemü'l-enbiyâ, Hazreti Muhammed Mustafa'ya (onun pak nefesine salât ve selam olsun) ulaşırız. O, bütün insanlar hatta bütün mahlûkat arasında belirgin bir şahıs olarak, âlemlerin Rabb'inin en eksiksiz aynası, ilahî tecellînin en kâmil ayeti ve Rabbânî bütün güzel isimleri en güzel ve en kâmil tarzda kendi nefsinde cemedendir. Onu gerçekten ve hakkıyla tanıyabilen kimse, bir insan için mümkün olan en yüksek marifet-i ilahî mertebelerine ulaşmış olur. Bu, Allah'a doğru yol alan bütün âriflerin ve sâliklerin son menzildir.

En kâmil insan ve en eksiksiz nefsin makamını ve konumunu daha iyi tanımak için önce "**insan-ı kâmil**"ın marifetinden ve mertebelerinden başlamak gerekir; böylece bu mertebelerin zirvesinde ona ulaşmak mümkün olabilir. İnsan-ı kâmil konusunu ilk olarak ârifler ele almışlardır ve görünüşe göre kendi yazılarında ilk defa bu terimi kullanan Muhyiddîn İbni Arabî olmuştur. Hakikatte de insan-ı kâmil en yüce şekliyle

⁷⁷⁴ En'am 6/165; Âraf 7/69, 74; Yunus 10/14, 73; Nûr 24/55; Neml 27/62 ve Fatır 35/39. ayetler, buna örnek olarak gösterilebilir.

⁷⁷⁵ "Ey Davud! Şüphesiz biz seni yeryüzünde bir halife kıldık. Öyleyse insanlar arasında hak ile hükmet ve hevaya uyma. Aksi hâlde seni Allah'ın yolundan saptırır. Kuşkusuz Allah'ın yolundan sapanlar için, hesap gününü unuttuklarından dolayı, çok şiddetli bir azap vardır." (Sad 38/26).

tanımak yalnızca irfan yoluyla mümkündür. Bu sebeple konumuzun temeline irfanı koymamız gerekmektedir.⁷⁷⁶

Beyan edildiği üzere, yeryüzü varlığının yaratılışındaki temel gaye ve amaç, yeryüzünde ilahî hilafetin tahakkukudur. Bu halifelüğün ölçütü de esmâ ilmine sahip olmaktır ve bu ölçütü taşıyan herkes Allah'ın halifesi olabilir.

Bu özellik her insanda bil-kuvve mevcuttur ve kemalin üst mertebelerine ulaşmakla bil-fiil hâle gelir. Kâmil insan ile hayvan insan arasındaki fark da tam olarak bu fiiliyet hâlinedir. Bu fiillik, Allah'ın kendisine ihsan ettiği isimlerin ilmine sahip olduğundan kaynaklanmaktadır.⁷⁷⁷ Yani insan, insan oluşu bakımından Hakk'ın suretini kabul edebilme potansiyeline sahiptir; insan-ı kâmil ise bu surete sahip olan kimsedir.⁷⁷⁸

Allah, insan-ı kâmil kendi sureti üzere yarattığı için, bu suretin hükümleri de insan-ı kâmile sirayet etmiştir; zira hükümler o surete tâbidir. Bu nedenle insan-ı kâmil, liderlik, üstünlük ve öncelikle ortaya çıkar ve dilediği zaman başka varlıklarda etki bırakabilir. Bununla birlikte, insan-ı kâmilin Hakk'ın suretine göre yaratılmış olması onu Hak Teâlâ'ya muhtaç olmaktan ve ona kulluktan alıkoymaz. Zira Hak Teâlâ, insana esmânın ilmini bir kemal olarak bağışlamış ve onu kendi halifesi kılarak olabilecek en büyük lütufta bulunmuştur. Başka hiçbir yaratığa böyle bir inayette bulunmamıştır.⁷⁷⁹

İnsan, kâmil olursa iki yüze sahip olur: Allah'a muhtaç olan bir yüz ve âlemden müstağni olan bir yüz. Müstağniliğiyle âleme yönelir ve muhtaçlığıyla Rabb'ine yönelir. Fakat kâmil olmayan ve Rabb'ini tanımayan insan, daima âleme muhtaçtır. Böyle biri, kendisine layık olan üstün makamdan mahrum kalmıştır. Oysa insan-ı kâmil, Allah'a muhtaçlığı ve Allah dışındaki her şeyden müstağniliği sayesinde kendisine layık olan üstün makama erişir. Bununla birlikte insan-ı kâmil yine de mahzun olur; çünkü Allah onu, insanların işlerine yönelmekle ve onların ihtiyaçlarından gafil olmamakla yükümlü kılmıştır ve onlarla birlikte maişet arayışında bulunması gerekmektedir.⁷⁸⁰

İnsan-ı kâmilden daha merhametli bir mahlûk yoktur; çünkü o, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir. Öfkelenildiği zaman bile, onun gazabı ve kahrı itidal üzere ve

⁷⁷⁶ Bu konuda şu kaynağa da başvurulabilir: Şirâzî, *Esrârü'l- Âyat ve Envârü'l- Beyyinât*, s. 108-112.

⁷⁷⁷ Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*, c. 3, s. 357.

⁷⁷⁸ Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*, c. 4, s. 85.

⁷⁷⁹ Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*, c. 3, s. 270.

⁷⁸⁰ Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*, c. 4, s. 308-309.

yerinde olup başkalarına nispetle asla şiddetli değildir.⁷⁸¹

İnsan-ı kâmil, âlemin onun sebebiyle yaratıldığı insandır. O yaratılışın hedefi olduğu için ondan önce yaratılan her şey ancak onun zuhur etmesi amacıyla yaratılmıştır. Eğer o olmasaydı yaratılış gerçekleşmezdi. Dolayısıyla o, tüm kevnî âleme nispetle rütbe önceliği bakımından öndedir.⁷⁸²

Genellik, küllîlik ve camiiyet, ilahî sırrın taşıyıcısı olan insan-ı kâmil dışında hiçbir varlığa verilmemiştir ve nihayetinde Allah'tan başka her şey insan-ı kâmilin bir parçasıdır. Çünkü o “Ol” kelimesidir.⁷⁸³ O, göğün sütunudur; Allah göğü onun aracılığıyla yıkılıp dağılmaktan korur. İnsan-ı kâmil zeval bulup berzah âlemine intikal ettiği zaman gök çöker.⁷⁸⁴

Allah Resûlü'nün (s.a.) “*Mümin, kardeşinin aynasıdır.*”⁷⁸⁵ sözünün manası idrak edilmedikçe, insanın Hakk'ın sureti üzere yaratıldığını anlamak mümkün değildir. Hak Teâlâ “*Müminler ancak kardeşlerdir.*”⁷⁸⁶ diye buyurmaktadır. Mümin kendisini kardeşinin aynasında görür. Böyle bir hâlet yalnızca ilahî isimlerden “Mümin” isminde gerçekleşir. Ayrıca ilahî isimler de müminler gibi birbirinin kardeşidir. Mümin, mahiyeti bakımından aynadır. Bu nedenle kendisini bu mahiyetle tanıyan bir kimse, Allah'ın halifelerinden bir halife olduğunu anlar. Fakat mümin olmayan kimse ayna değildir; şeklen aynaya benzese bile onun parlaklığından ve cilasından yoksundur ve üzerinde biriken paslardan dolayı aynalık özelliğini yitirmiştir.⁷⁸⁷

Kendi kemal mertebesine ulaşmış insan, Hak Teâlâ'nın halifesi ve temsilcisi olabilir. Çünkü halifeliliğin bir yere kadar olan mertebesi kesbîdir ve insanın yaratılışının kemal mertebesi de, ilahî halifeliktir. Yani insan önce halife olmaya kabiliyet, liyakat ve ehliyet sahibi olmalıdır ki Allah Teâlâ bu makamı ona ihsan etsin. Bu, insanın ulaşmak için çaba göstermesi gereken en yüksek kemal derecesidir. Dolayısıyla halife, Allah'ın kulları üzerinde kendisini vekil ve naip olarak **atadığı** kimsedir; halkın kendisini seçip kendilerine vekil kıldığı ve ona biat ettiği kimse değildir. Böyle bir kişi sultandır, halife

⁷⁸¹ Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*, c. 3, s. 281.

⁷⁸² Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*, c. 2, s. 396.

⁷⁸³ Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*, c. 3, s. 295.

⁷⁸⁴ Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*, c. 3, s. 418-419.

⁷⁸⁵ Aclûnî, *Keşfu'l- Hafâ*, c. 2, s. 347, 351 (H:2675, 2687); Horr 'Amilî, *Vesailu's- Şia*, c. 12, s. 210; Tirmizî, *el-Câmi'u'l- Kebîr (Sunenu't- Tirmizî)*, c. 3, s. 487 (Birr, 18. Bab, H:1929).

⁷⁸⁶ Hucurat 49/10.

⁷⁸⁷ Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*, c. 3, s. 370.

değildir.⁷⁸⁸

Tasavvuf mektebinde halife, “**kutup**” ve “**gavs**” isimleriyle de anılmıştır. Zira o, âlemin kendisinin etrafında döndüğü ve mahlûkatın imdadına koşan kimsedir. Onun varlığından her canlıya ancak fayda ulaşır, kesinlikle zararlı değildir. O, “**veli**” olarak da adlandırılmıştır. İlahî hilafet ve velayet makamına sahip oluşu sebebiyle bütün âlemlerin sahibi ve yöneticisidir ve tüm mevcûdatın efendisi ve sevgilisidir.

Hak Teâlâ, ilahî aşkın, Rabbânî kulluğun ve nefsanî kemallerin zirve noktasına ulaşmış olan bu halifeler ve velilerden bazılarını ilahî mesajın elçileri ve vahiy taşıyıcıları olarak seçmiştir. Bu elçiler iki yön taşırlar: bir yönleri **Hakk’a**, diğer yönleri **halka** nazırdır. Ârifler, bu elçilerin Hakk’a bakan vahdet yönüne “**velayet**”, halka dönük kesret yönlerine ise sırasıyla “**nübüvvet**”, “**risâlet**” ve “**ulü’l-azm**” adını vermişlerdir.⁷⁸⁹ Buna göre velayet mertebesine ulaşmış her insan-ı kâmil, zorunlu olarak nebi ve resûl değildir; fakat her nebi ve resûl kesinlikle velidir. Yine her nebi resûl olmayabilir; lakin her resûl mutlaka nebidir. Aynı şekilde her resûlün ulü’l-azm olması gerekmez; ama her ulü’l-azm kesinlikle resûldür.⁷⁹⁰

Onların üstünlük ve fazilet derecelerinin kaynağı hususunda ise iki noktanın göz ardı edilmemesi gerekir:

Birincisi; velayet yönü hakkânî bir yön olduğu; nübüvvet, risâlet ve ulü’l-azm yönleri ise ‘halkî bir yön olduğu için, velayet yönü daha şerefli, daha faziletli ve daha kâmindir.

İkincisi; her iki yön de teşkîkî ve dereceli olmakla birlikte, velayet, nebi, resûl ve ulü’l-azmin ruhu, batını ve hakikatidir; davet, tebliğ, cihad, kıyam, yükümlülük gibi özellikler ise onların suret ve zahiridir. Zahir batınla; rakikat hakikatle; ubûdiyet ise mânâ ile kıvam bulur. Dolayısıyla veli, nebi, resûl ve ulü’l-azmin birbiri üzerindeki önceliği, üstünlüğü ve fazileti, onların velayetlerinin kuvvet ve şiddetine, yakınlık ve kemal derecelerine bağlıdır; başka bir ifadeyle onların üstünlüğü, velayet makamı ve

⁷⁸⁸ Arabî Taî, *el-Futûhatu’l- Mekkiyye*, c. 2, s. 272.

⁷⁸⁹ Fazlî, *Hestîşinasî İrfânî ez Didgah-i Mirzâ Haşim İşkeverî*, s. 153-154.

⁷⁹⁰ **Ulü’l-azm** tabiri, Kur’an’da sabır ve azmin doruğuna çıkmış olan, Allah’ın onlardan daha ağır ve daha sağlam bir mîsak aldığı bazı resûllere verilen ünvandır. Ayetlerde geçtiği üzere bunlar Hz. Muhammed, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa ve Hz. Nuh peygamberlerdir. (Ahkaf 46/35; Şura 42/13; Ahzab 33/7) Aynı şekilde resûller de nebilere nispetle yükümlülükleri daha fazla ve tebliğ sahaları daha geniş olan kitap ve şeriat sahibi peygamberlerdir. (Allah’ın selamı tüm peygamberlerin üzerine olsun.)

rütbelerinin konumuyla belirlenir.⁷⁹¹

Buna göre, bir nebinin velayet yönü başka bir nebinin velayet yönünden üstünse, o nebi diğerine göre önceliklidir. Yine bir nebi veya resûlün velayet yönü bir velinin velayet yönünden üstünse, o nebi veya resûl öne geçer. Aynı şekilde bir velinin velayet yönü bir nebi, resûl veya ulü'l-azmin velayet yönünden üstünse, o veli onlardan daha üstündür. Ulü'l-azm peygamberlerin tamamı da velayet yönlerinin tam bir kemale sahip olmasından ötürü diğer peygamberlerden daha faziletlidirler. Resûller de aynı nedenle nebilerden yüksek bir mertebeye sahiptirler.

Dolayısıyla bir nebi veya resûlün sırf nübüvvet ve risâlet elbisesini taşıdığı için bütün evliyâdan üstün olduğu zannedilmemelidir; bilakis onun üstünlüğü, kendi halifesi, vasîsi ve varisi olan veli üzerinedir, diğer tüm veliler üzerinde değildir. Çünkü kimi zaman başka bir resûlün veli ve vasîsi, velayet, kurbiyet ve kemal bakımından o nebiden ve resûlden daha güçlü ve daha şiddetli olabilir. Bu durumda böyle bir veli, o nebi ve resûlden daha şerefli ve daha faziletli olur ve ondan önce gelir.⁷⁹²

Hz. Muhammed'in (s.a.) vasîlerinin ulü'l-azm dâhil tüm önceki peygamberlere üstünlüğünün sırrı da budur. Nitekim âhir zamanda tekrar gelecek olan Hz. İsa Mesih'in (a.s.) Hz. Mehdi'ye (a.s.) tâbi olacağı birçok hadiste bildirilmiştir.⁷⁹³ Hatta Hz. Resûl-i Ekrem'in (s.a.) ümmetinin âlimlerinin önceki nebilerle aynı rütbede oluşu da bu sebeptendir.⁷⁹⁴

Nihayetinde bu silsilenin zirve noktasında, nebilerin ve resûllerin sonuncusu Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed Mustafa (sallallahu aleyhi ve âlihi ve sellem) bulunmaktadır. O hem nebi, hem resûl, hem de ulü'l-azmdır. Ondan önceki bütün peygamberler, onun ümmetinden bir fert olmayı temenni etmişlerdir. Çünkü o, ilahî velayetin en kâmil mertebesine ve en yüce makamına sahiptir; bu yüzden hem tüm peygamberlerden hem de bütün velilerden daha üstündür ve hepsinden daha şereflidir.

Onun diğer insanlara olan nispeti, ruhun insan vücuduna olan nispeti gibidir. Peygamberler ve veliler onun nefsanî ve bedenî kuvveleri mesabesindedirler; diğer

⁷⁹¹ Fazlî, *Hestîşinasî İrfânî ez Didgah-i Mirzâ Haşim İşkeverî*, s. 154-155.

⁷⁹² Fazlî, *Hestîşinasî İrfânî ez Didgah-i Mirzâ Haşim İşkeverî*, s. 155-156.

⁷⁹³ Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, c. 3, s. 1272 (Enbiya, 50. Bab, H: 3265); Suyutî, *el-Havî li'l-Fetavâ*, c.2, s. 61-62, 157-158 (52. ve 62. Bab).

⁷⁹⁴ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. 2, s. 74-75 (H:1744-1745); İhsaî, *'Awaliyu'l-Leâli'l-Azîziyye*, c. 4, s. 77; Razî, *Mefâtihu'l-Gayb (Tefsîr-i Kebîr)*, c. 17, s. 267; c. 19, s. 75.

insanlar ise onun cesedi hükmündedirler.⁷⁹⁵

O, her insanın bizzat nefsi konumundadır ve insan türünden her bir fert onunla özdeşlik ilişkisine sahip olup o hakikatin bir rakîkati ve gölgesi gibidir.

O, bütün yaratıkları kendi varlık dairesinde toplama zarfıyetine ve bütün mümkün şeyleri kendi mülküne alma liyakatine sahiptir; varlıkta öyle bir yoğunluk derecesine ulaşır ki, yaratılış âleminin gayesi olur: “*Sen olmasaydın, felekleri asla yaratmazdım.*”⁷⁹⁶ Kavs-ı nuzûlda ilk yaratılış onunla başlarken, kavs-ı urûcda da yaratılış mertebelerinin nihayetidir.

Âlem, onun zuhurundan önce, anne karnında tesviye ve oluşum hâlinde bulunan bir cenin gibiydi; onun vefatından sonra ise uyuyan bir insan gibidir, fakat ölü değildir. Kıyamet gününde onun diriltilmesiyle de âlemin hâli, uyku sonrası uyanış gibidir.⁷⁹⁷ “*İnsanlar uykudadırlar; ölünce uyanırlar.*”⁷⁹⁸ keliması da bu hakikate işaret eder.

O, Allah’ın en yüce ayeti, en tam kelimesi, en yakın dostu, en güzel habibi, en üstün halifesi, velilerin en kâmilî, nebilerin ekremi, resûllerin âzamı, ruhların babası, ilk akıl, kutupların kutbu, en büyük gavs, Hak ile halk arasında vesile, ceberût âleminin tercümanı, Cennet ile Cehennem’i ayıran, iki cihanın efendisi ve seyyididir. O, yalnızca insanlar için değil, bütün âlemler için bir rahmettir:

«وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» “*Seni ancak âlemler için bir rahmet olarak gönderdik.*”⁷⁹⁹ Bu rahmet yaratılışın sebebidir: «وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ» “*Zaten onları bu sebeple yarattı.*”⁸⁰⁰ Hilkinin sebebi rahmetse, bu rahmetin ilk zuhuru ve en büyük rahmet, Hakikat-i Muhammediye’dir.

O, en güzel yaratıcının (Ahsenu’l-hâlîkîn) ahsen-i takvîm üzere yarattığı en güzel mahlûktur; Hak Teâlâ’nın ahadiyeti, esmânın çokluğu içinde onda tam manasıyla tecellî etmiştir; öylesine kâmil bir kuldur ki, ondan daha kâmilî yoktur.

O, müminlere kendi nefislerinden daha yakındır; onların üzerinde onlardan daha

⁷⁹⁵ Arabî Taî, *el-Futûhatu’l-Mekkiyye*, c. 3, s. 186.

⁷⁹⁶ Bu kutsî hadis benzer anlamlardaki, “*Sen olmasaydın, Cennet ve Cehennem’i yaratmazdım.*” ve “*O olmasaydı, Âdem’i yaratmazdım.*” sözleriyle de rivayet edilmiştir. (Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. 1, s. 59 (H:91); c. 2, s. 191 (H:2123); Meclisî, *Biharu’l-Envar*, c. 15, s. 28; c. 16, s. 406; c. 54, s. 199; Suyutî, *ed-Durru’l-Mensûr fi’t-Tefsîr bi’l-Me’sûr*, c. 1, s. 313.)

⁷⁹⁷ Arabî Taî, *el-Futûhatu’l-Mekkiyye*, c. 3, s. 186.

⁷⁹⁸ Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, c. 2, s. 374 (H:2795); Hillî Malikî Eşterî, *Mecmûatu Verrâm*, c. 1, s. 145 ve 150; İhsaî, *’Awaliyyu’l-Leâli’l-Azîziyye*, c. 4, s. 73.

⁷⁹⁹ Enbiya 21/107.

⁸⁰⁰ Hud 11/119.

çok tasarruf sahibi ve daha önceliklidir:

«النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» *“Peygamber, müminlere kendi nefislerinden daha evlâdır.”*⁸⁰¹ Tıpkı Allah’ın insana şah damarından daha yakın ve daha evlâ oluşu gibi. Esasen o, bütün müminlerin nefsidir. Bu nedenle, kendilerine kendi nefislerinden daha evlâ olan o zatı tanıyan kimse, onun Rabb’ini de tanımış olur.

Kendi nefsini tanıyan her fert, gerçekte onun taayyünlerinden bir taayyünü tanımıştır. Her kim de onu, varlığının herhangi bir mertebesinde tanır, Allah Teâlâ’yı da o merteye ve o vech üzere tanımış olur; bu marifet, insanın kendisini tanıırken ulaştığı marifetten bile daha kâmindir. Eğer onu en yüksek mertebesinde tanımaya muvaffak olursa, mümkün bir varlığın Allah’ı tanıma bakımından ulaşabileceği en son dereceye erişmiş olur. Çünkü o, *“Kim nefsini tanır, Rabb’ini tanımış olur.”* kelimelerindeki “nefsehu” zahirinin en kâmil misadığı ve örneğidir ve Hakk’ın kemallerini bütünüyle sergileyen en açık delildir. Bu anlamda *“Kim onun nefsini tanır, Rabb’ini tanımış olur.”* Zira âlemin her bir cüzünün kendi aslına delil olması hasebiyle, o da varlık kelimelerinin en camii olarak Rabb’inin en parlak delilidir. İlahî esmâ ve sıfatlar, hiçbir mahlûkta onda olduğu kadar parlak görünmez. Bu nedenle onun nefsini tanıyan, Rabb’ini de tanımış olur.

Onun marifetinin, Hakk’ın marifetinden ayrılması mümkün değildir; Bu manada kim onu tanıdığını fakat Hak Teâlâ’yı tanımadığını yahut Hak Teâlâ’yı tanıdığını fakat onu tanımadığını iddia ederse, yalan söylemiş olur ve Allah’tan başkasına ibadet etmiş olur. Nitekim onun sevgisi de Allah’ın sevgisiyle özdeştir ve bu iki sevginin ayrıştırılması imkânsızdır. Bu anlamda onu sevmeyen ve ona tâbi olmayanın Allah’ı sevdiği söylenemez:

«قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ» *“De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız, bana tâbi olun ki Allah da sizi sevsin.”*⁸⁰²

O, bütün eşyanın onda görüldüğü bir aynadır ve Hak Teâlâ bütün isimleriyle onda tecellî etmiştir; bu sebeple onu tanımak, marifetullah’a ulaşmanın yoludur.⁸⁰³ Nitekim kendisi şöyle buyurmuştur:

⁸⁰¹ Ahzab 33/6.

⁸⁰² Âli İmran 3/31.

⁸⁰³ Şîrâzî, *el-Hikmetu ’l- Muteâliye*, c. 7, s. 21.

«مَنْ رَأَى فَقَدْ رَأَى الْحَقَّ» “Beni gören, kuşkusuz Hakk’ı görmüştür.”⁸⁰⁴

Bununla birlikte, onun ümmetinden olup da kendisini idrak edemeyen kimseler, onu görmek istediklerinde Kur’an’a yönelebilirler; çünkü o, Kur’an-ı Nâtık ve Kur’an-ı Azîm’dir. Kim Kur’an’a bakarsa, Kur’an’ı görmek ile onu görmek arasında bir fark bulamaz; zira o, Kur’an ile özdeştir. Sanki Kur’an hissî şekilde cisimleşmiş ve ona Muhammed bin Abdullah (sallallahu aleyhi ve âlihi) adı verilmiştir.⁸⁰⁵

Zira onun ahlakı ve sîreti, Kur’an ahlakıdır:

«وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ» “Muhakkak ki sen gerçekten yüce bir ahlak üzeresin.”⁸⁰⁶

O, tüm varlığıyla Hakk’ın burhanı, Kur’an da Hakk’ın nurudur:

«يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا» “Ey insanlar! Kesinlikle size Rabb’inizden bir burhan geldi ve size apaçık bir nur indirdik.”⁸⁰⁷

O, Allah’ın sıfatıdır; Kur’an da Allah’ın kalamıdır ve Allah’ın kalamı Allah’ın sıfatıdır. Bu nedenle o, Hakk’ın dili; Kur’an ise Hakk’ın kalamıdır ve bizatihi vahyin mücessem hâlidir. Bu yüzden asla dünyevî arzu ve hevâsına göre konuşmaz:

«وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» “O, kendi hevâsından konuşmaz; o, vahyedilen bir vahiyden başkası değildir.”⁸⁰⁸

Dolayısıyla, ona itaat eden Allah’a itaat etmiştir:

«مَنْ يَطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» “Kim resûle itaat ederse, muhakkak Allah’a itaat etmiş olur.”⁸⁰⁹

O hâlde Allah’ı seven ve Allah’a kavuşmayı isteyenlerin onun sünnetine tâbi olması gerekir; zira bu konuda en güzel örnek onun sîreti ve sünnetidir:

«لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا»

“Andolsun ki, sizden Allah’a ve ahiret gününe kavuşmayı uman ve Allah’ı çokça zikredenler için, Allah’ın Resûlü’nde güzel bir örnek vardır.”⁸¹⁰

Sonuç olarak o, dünyadan ayrılmış değildir; zira o, Kur’an-ı Azîm’in suretidir.

⁸⁰⁴ Buhârî, *Sahîhu’l-Buhârî*, c. 6, s. 2568 (Tabir, 10. Bab, H:6595-6596).

⁸⁰⁵ Arabî Taî, *el-Futûhatu’l-Mekkiyye*, c. 4, s. 60-61.

⁸⁰⁶ Kalem 68/4.

⁸⁰⁷ Nisa 4/174.

⁸⁰⁸ Necm 53/3-4.

⁸⁰⁹ Nisa 4/80.

⁸¹⁰ Ahzab 33/21.

Onun Kur'an'ı ve sünnet-i seniyyesi yaşam bulduğu müddetçe, ruhaniyeti aramızda var olacaktır. Öyleyse onun rihletinden sonraki hayatı, onun dini ve sünnetinin ihyasıyla olur. Zira onun dini en mükemmel hayat programı; sünneti de bu programı icra etmenin en güzel numunesidir.⁸¹¹

Ona salât olsun; Allah-ı Azîmu's-şân ve meleklerinin ona salât ettikleri gibi salât ve selam olsun. Allah'ın salâtından daha yüce bir salât yoktur. Temiz ve pak Ehl-i Beyt'ine de salât olsun; Allah onların zahirini ve batınını her türlü pislikten ve kirden uzak kılmıştır. Bu sayede onun sünnetini ve dinini ondan sonra ayakta tutarlar; insanlar dinin hükümlerinde onlara müracaat ederler ve yeryüzü onların varlığıyla kıyamete kadar kaim olur.

⁸¹¹ Arabî Taî, *el-Futûhatu'l- Mekkiyye*, c. 4, s. 61.

3.3. ZITLARIN CEM'İNİN AMELÎ MARİFETİ

Buraya kadar açıkladıklarımızdan anlaşıldığı üzere, Hak Teâlâ asla sönmeyen mutlak bir nurdur. Bize, görünen her şeyden daha görünür ve yakın olan her şeyden daha yakındır. Ona yönelik hakiki ve tam bir marifete ulaşmanın tek yolu ise, onun isim ve sıfatlarının tam bir aynası ve cami' bir mazharı olan bizzat nefsi tanıyabilmektir.

Bununla birlikte burada şöyle bir soru ortaya çıkabilir: Madem Yüce Allah mutlak nur ve mutlak zahirdir ve hiçbir perde onu örtüp gizlememiştir; o hâlde neden onu göremiyoruz ve nefsimiz ilahî vechi müşahede etme kudretine sahip değildir? Ya da başka bir ifadeyle: Nasıl olur da tüm eşyanın onunla bilinebilir hâle geldiği en üst düzeyde aşikâr olan bir varlığın bizzat kendisinden gafil olunur ve insan onu göremez? Nasıl olur da insan her şeyi onun vesilesiyle görebilir ama bizatihi kendisini müşahede edemez? İkinci bir soru ise şudur: Nefis, ilahî vechi müşahede edebileceği makama nasıl ulaşabilir ve bunun için pratikte ne yapması gerekir?

Aşağıda bu iki soruya iki başlık altında açık bir yanıt vermeye çalışacağız.

3.3.1. ALLAH'IN ŞİDDETLİ ZUHUR İLE GİZLİLİĞİ

Önceki bahislerden şu gerçek açıkça sabit olmaktadır: Allah ancak kendisiyle tanınır; başka hiçbir şey vasıta kılınarak tanınamaz. Hatta insanın algı ve idrak sistemi bile bu hususta âcizdir ve vasıta olamaz. Dolayısıyla Yüce Allah'ın hakiki marifetine ulaşmanın tek yolu, nefsin onu aracısız bir biçimde doğrudan müşahede ettiği şuhûddur.

İnsanın idrak ve kavrayış sistemi, “Her şey zıddıyla tanınır” kaidesi gereği, her şeye karşıt noktasının yardımıyla dikkat edecek ve her şeyi zıddıyla kıyas ederek kavrayacak bir şekilde yaratılmıştır. Bu yapı, yalnızca bir yerde olup başka bir yerde olmayan ışıkları, doğuşu ve batışı olan nurları idrak eder; kendisi gibi sınırlı olan varlıkları algılar. Eğer duyuları hep tekdüze ve sabit bir şekilde aynı kalsaydı ve hiç değişmeseydi, onları da fark edemezdi; hep aynı rengi görseydi, onu tanıyamazdı; bir sesi sürekli ve değişmeden işitseydi, onu hiç ayırt edemezdi; bir kokuyu daima aynı yoğunlukta alsaydı, onu asla fark edemezdi.

Oysaki Yüce Zât-ı İlâhî mutlak nurdur; batışı ve yok oluşu olmayan, karşıtında karanlık bulunmayan sabit bir nurdur. Her şeyin aydınlığı, zatının nuruyla olmaktadır;

göklerin ve yerin, tüm varlık âleminin nuru odur. Nuru her yeri kaplamıştır; hiçbir perde ve hiçbir engel olmadan her şeyi kuşatmıştır; dengi olmadığı gibi zıddı da yoktur. O, her zahirden daha zahirdir. Her şeyin zuhurunun kaynağı onun zatıdır; mutlak ve bizzat zahirdir; onun zahirliği batına zıt bir zahirlik değildir; bilakis zahir oluşu batın oluşunun aynıdır. “*Ondan başkası, zahir ise batın değil; batın ise zahir değildir.*”⁸¹² O ise zahir olduğu yönüyle aynı anda batındır; zuhur yönü onda tam olarak batın yönünün kendisidir. Yani birliği ve basitliğinde hem batın hem zahirdir; bir kısmı zahir, bir kısmı batın değildir; bilakis zahir olduğu cihetle batındır ve batın olduğu cihetle zahirdir. O, evveldir ama artık âhir olmayan bir evvel değil; âhirdir fakat artık evvel olmayan bir âhir değil. Bilakis evvel oluşunun aynıyla âhir; âhir oluşunun aynıyla evveldir:

«هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» “O Evvel, Âhir, Zahir ve Batın’dır.”⁸¹³

O, bize her yakın olandan daha yakındır; fakat yakınlığı uzaklığı içinde, uzaklığı ise yakınlığı içindedir; uzak olduğu için artık yakın olmayan veya yakın olduğu için artık uzak olmayan şeklinde değildir. Bilakis “*yüceliği ve uzaklığında yakın; yakınlığı ve tenezzülünde yücedir.*”⁸¹⁴ Onun kuşatıcılığı ve beraberliği öyle bir şekildedir ki, terkip olmaksızın mâsivânın içinde; tafsil olmaksızın mâsivanın dışındadır. Hem içerdendir, hem dışarıdadır. “*Dâhil oluşu, bir şeyin bir şeyin içinde olması gibi değildir; hariç oluşu da, bir şeyin bir şeyin dışında olması gibi değildir.*”⁸¹⁵

Dolayısıyla açık bir şekilde anlaşılmaktadır ki, Yüce Allah’ın mahlûkat tarafından müşahade edilebilir olması gerekir:

«أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» “Rabb’inin her şeyin üzerine şahit olması, yeterli değil midir?”⁸¹⁶

Her nereye bakılırsa onun görülmesi gerekir:

⁸¹² Mutezili, *Şerh-u Nehcu’l- Belağa*, c. 5, s. 153 (64. Hutbe, başka nüshalarda 65. Hutbe).

⁸¹³ Hadid 57/3.

⁸¹⁴ Zeynûlabidin Ali bin Hüseyin Seccad, *es-Sahîfetü’s- Seccâdiye* (Kum: İntişarat-i Daru’l- İlm, 1385Hş.), s. 237 (47. Dua).

⁸¹⁵ Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 285; Koleyî Razi, *el-Uşûl mine’l- Kafî*, c. 1, s. 85.

⁸¹⁶ Fussilet 41/53-54. Ayette sıfat-ı müşebbehe kalıbında zikredilen “**şehîd**” tabirini ism-i fail olan “şahit” anlamının yanı sıra, ism-i mef’ul olan “meşhûd” anlamında da tefsir etmek mümkündür. Nitekim Arapça gramerine göre sıfat-ı müşebbehe kalıbı bazen ism-i mef’ul anlamına da gelebilmektedir. Hatta bu anlam, Allah’ın ayetlerinin âfâk ve enfûs her şeyde görülebildiğini beyan eden ayetin başlangıcıyla ve onun her şeyi ihata ettiğini ifade eden bir sonraki ayetle daha tutarlı ve uyumlu gözükmemektedir.

«فَأَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» “Her nereye yönelirseniz, vech-i ilahî oradadır.”⁸¹⁷

Bu takdirde, Allah Teâlâ’nın marifetine ancak zıtları üst üste koyup birleştirerek ulaşılabilir. Bu yüzden âriflerin büyüklerinden Ebû Saîd Harrâz’a “Allah’ı neyle tanıdın?” diye sorduklarında, “Zıtları cemederek” diyerek cevap vermiştir.⁸¹⁸

Lakin Cenâb-ı Hak batmadığı, eksilmediği, kaybolmadığı, değişmediği ve hareket etmediği için insan idraki ondan gafil olmakta ve akıl onu zıtları bir araya getirerek tanıyamamaktadır. Eğer bazen gizli bazen aşikâr olsaydı, gözlerden gizli kalmazdı. Hâlbuki o hiçbir varlıktan gizli olmayıp daima zahirdir; başka bir ifadeyle onun zatı, aşırı ve şiddetli zuhuru nedeniyle gizlidir. “Onun perdesi ancak nurdur ve gizliliği ancak şiddetli zuhurudur.”⁸¹⁹ Şeyh Mahmud Şebusterî bu hakikati, mesnevîsinde şöyle dile getirmiştir:

“Eğer güneş daima tek bir hâl üzere olsaydı, ışığı da tek bir biçimde olurdu.

O vakit, bu ışığın onun parıltısı olduğu bilinmez, öz ile kabûk arasında hiçbir fark bulunmazdı.

Öyleyse tüm âlemi de Hakk’ın nurunun parıltısı bil; Hak, onda aşırı açıklığı sebebiyle gizlidir.

Zira Hakk’ın nuru nakil ve hareket kabul etmez, onun zatı değişim ve dönüşüm bulmaz.

Bu yüzden sanırsın ki âlem, kendiliğinden daimîdir ve kendi zatıyla sürekli kaimdir.”⁸²⁰

Ârifler, **zıtların cemedilişi** ve **şiddetli zuhur içindeki gizliliği** açıklamak için pek çok misal vermişlerdir. Ancak “balık ve deniz” temsili, aktarılanlar içinde zihnin kavraması bakımından en güzel misal olabilir. Büyük ârif Seyyid Haydar Âmulî denizdeki balıkların hikâyesini şöyle nakletmiştir:

“Bir gün denizdeki balıklar bilgelerinin huzuruna çıkıp şöyle derler: “Denizin vasfını çok işittik. Varlığımızın ona bağlı olduğunu ve onsuz yok olacağımızı da biliyoruz; lakin onu ne gördük ne de tanıdık. Bu yüzden onu görmek istiyoruz; şu hâlde bize rehberlik et ve yolunu göster.” Bilge balık der ki: “Ey dostlar! Deniz o kadar büyüktür ki, kimse ona vasıl olamaz; bu sizin gibi varlıkların işi değildir. Bu sebeple, varlığımızın ona bağlı olduğunu bilmeniz sizin için yeterlidir.” Balıklar bu cevapla ikna olmaz ve gerçeği söylemesi için onu zorlarlar. Sonunda bilge balık şöyle der: “Sizin aradığınız deniz, sizinle beraberdir ve siz onunlasınız; siz onda, o sizdedir; o sizi tamamen kuşatmıştır ve kuşatan kuşatılandan ayrılmaz. Her nereye bakarsanız denizdir; denizden başka bir şey yoktur; Ne siz ondan gaipsiniz ne de o sizden uzaktır; size sizden daha yakındır. O, aşırı ve şiddetli zuhurundan ötürü görünmez...”⁸²¹

Bu noktada şu nuranî kelamın manası daha anlaşılır hâle gelmektedir:

⁸¹⁷ Bakara 2/115.

⁸¹⁸ Arabî Taî, *Fusûsu’l- Hikem*, 1387Hş., s. 221 (Şerh).

⁸¹⁹ Arabî Taî, *Fusûsu’l- Hikem*, 1387Hş., s. 148.

⁸²⁰ Şeyh Mahmud Şebusterî, *Gülşen-i Raz*, thk. Samed Muvahhid (Tahran: Kitabhane-i Tahûrî, 1368Hş.), s. 70-71 (5. Kısım).

⁸²¹ Âmulî, *Câmi’u’l- Esrar ve Menba’u’l- Envar*, s. 211-213.

“Onunla mahlûku arasında, mahlûkun kendisinden başka bir perde yoktur; böylece perdelenmiş bir perde olmaksızın perdelenmiştir ve örtülmüş bir örtü olmaksızın örtünmüştür. Ondan başka ilah yoktur; o büyük ve yücedir.”⁸²²

Allah Teâlâ hiçbir varlıktan gizli değildir; yalnızca bizzat o varlığın kendisi kendisine perde olabilir. Hakikatte “enaniyet” insanları Allah’ı müşahade etmekten alıkoymakta ve onu her daim gördüklerini fark etmelerine engel olmaktadır. Bu perdeyi kaldırmanın yolu ise nefsi tezkiye etmek, yani marifetu’n-nefs yönteminden başkası değildir.⁸²³

Bu nedenle Allah Teâlâ’nın perdelenmiş olduğu ve bu yüzden gözlerden gizli kaldığı sanılmamalıdır; bilakis insanın idrak güçlerinin mutlak nur ve mutlak zahir olan bir varlığı idrak etmekten âciz olduğunu anlamak gerekir. Dolayısıyla bu eksikliği gidermeye ve Yüce Allah’ın müşahedesine engel olan bu nefis perdesini kaldırmaya çalışmak gerekir. Böylece kalp Rabb’in likasına erişir ve ilahî cemâl, celâl ve ikramı temaşa eder ve öyle bir makama ulaşır ki şöyle der: “Ben hiçbir şeyi görmedim ki, onun öncesinde, sonrasında ve onunla birlikte Allah’ı görmüş olmayayım”; hatta “Ben ne görüyorsam Allah ile görüyor ve ne işitiyorsam Allah ile işitiyorum” der. Nitekim kutsî hadiste Cenab-ı Hakk’ın, bu mertebeye varıp Rabb’inin sevgisine mazhar olan kullarının işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olacağı buyurulmuştur.⁸²⁴

3.3.2. NEFSİN HAK İLE BEKÂSINDA FENÂSİ (LİKÂULLAH)

Nefsin neden ilahî vechi müşahade etmeye güç yetiremediğini açıkladıktan sonra, bu adımda nefsin ilahî vechi müşahade edebileceği makama nasıl ulaşabileceğini açıklamak gerekir. İnsan nefsi ve kalbi, bilgilerin, marifetlerin ve eşyanın melekûfî suretlerinin onda yansıdığı bir aynaya benzemektedir. Fakat bazen ayna, aşağıdaki beş sebepten biri sebebiyle görüntüleri doğru biçimde yansıtamamaktadır:

1. Ayna henüz tam olarak işlenip hazırlanmamıştır ve onu oluşturan maddeler tamamlanmamıştır.

⁸²² Sadûk, *et-Tevhîd*, s. 179; Meclisî, *Biharu’l- Envar*, c. 3, s. 327.

⁸²³ Marifetin önündeki engeller ve bu engelleri kaldırma yolları hakkında: Betül Tarhan, *Gazâlî’de Kendini Bilmenin (Ma’rifetü’n-Nefs) Epistemolojik Temelleri* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025), s. 40-45.

⁸²⁴ “...Kulumu sevince, artık onun işittiği kulağı, gördüğü gözü, tuttuğu eli, yürüdüğü ayağı olurum...” Buhârî, *Sahîhu’l- Buhârî*, c. 5, s. 2384-2385 (Rikak, 38. Bab, H:6137); Koleyî Razi, *el-Usûl mine’l- Kafi*, c. 2, s. 352; Tabersî, *Mustedreku’l- Vesâil ve Mustenbetu’l- Mesâil*, c. 3, s. 58; İhsâî, *’Awaliyyu’l- Leâli’l- Azîziyye*, c. 4, s. 103.

2. Ayna tam olarak hazır hâle gelmiştir, fakat pas, kir ve toz onun yüzeyini kaplamıştır.

3. Ayna, pas ve kirden temizlenmiştir, ancak göstermesi gereken şeyin tam karşısına koyulmamıştır; örneğin görünmesi istenen nesne aynanın arka tarafındadır.

4. Ayna, doğru konumlandırılmıştır, ama ayna ile görülecek şey arasında bir engel oluşmuş ve bir perde yansımanın oluşmasına mani olmuştur.

5. Aynanın önündeki engeller de kaldırılmıştır, lakin aynanın açısı doğru değildir ve nesnenin yansıma yönü tam olarak bilinmediği için aynanın hangi yöne çevrileceği bilinmemektedir ve ışığın açısına göre ayarlanmamıştır.⁸²⁵

Kalpde de bu beş durumun tümü geçerlidir. Kalp, ancak kendini bu bozukluklardan arındırdığı zaman hakikatlerin yansıtıcısı olabilir ve Vechullah'ın aynası hâline gelebilir. Bu nedenle, eğer Hak ve hakikatin tecellisini kabul etmeye hazır değilse ve Allah'ın nurunu müşahade etmeye imkân bulamıyorsa, bu beş durumdan biri onda gerçekleşmiş demektir.

Mevlana Celaleddîn, kalbin ancak enaniyetinden arındığı zaman ayna olabileceğini şu dörtlülle ifade etmiştir:

“Senin göğsün benlik renginden arınınca,
Kadîm dostun olan Yâr'da kendini görürsün.
Kişi aynasız kendi yüzünü göremez;
Yâr'a bak, çünkü o senin aynandır.”⁸²⁶

Hikmet ve irfan ehli, bu bozuklukları giderip enaniyetten arınmak ve neticede likâullah'a erişmek için reçete hükmünde birtakım menziller ve makamlar zikretmişlerdir. Bunları dört mertebede toplamak mümkündür. Hekim Sadru'l-Muteellihîn Şîrâzî bu dört amelî mertebeyi şöyle beyan etmiştir:

“Birinci mertebe: İlahî kanunları ve nebevî yasaları uygulamak suretiyle zahirin tezkiyesidir.

İkinci mertebe: Kalbin karanlık, kötü ve şeytanî huy ve niteliklerden arındırılması suretiyle batının tezkiyesidir.

Üçüncü mertebe: Kalbin ilmî suretler ve makbul sıfatlarla aydınlatılmasıdır.

Dördüncü mertebe: Nefsin kendinden fânî olması ve bakışını yalnızca Rabb'inin müşahadesine ve onun azametine hasretmesidir.

Bu, nefis yoluyla Allah'a doğru seyrin nihayetidir. Bu mertebelerden sonra da çok sayıda menzil ve aşama vardır ki, insanın daha önce geçtiği mertebelerden az değildir; fakat insanın ancak

⁸²⁵ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi'd- Dîn*, c. 3, s. 30 (Kitabu Şerh-i Acâibi'l- Kalb).

⁸²⁶ Belhî Rûmî, *Külliyat-ı Divan-ı Şems*, c. 2, s. 1408 (Rubaiyat, 1563).

müşahede ve huzur ile idrak edebileceği şeyler hakkında burada kısaltmaya gidilmelidir; zira ancak nurla anlaşılacak bu mertebeleri açıklamaya ifadeler yetmez. Çünkü kâmillerin, Allah’a doğru seferlerinden ve ona ulaşmalarından sonra da, bir kısmı Hak’ın bizzat kendisinde, bir kısmı ise Hak’tan fakat Hak ile olan başka seferleri vardır.”⁸²⁷

Hekim Molla Hâdî Sebzevârî de bu *İşrâk* üzerine yaptığı ta’lik ve şerhte birinci mertebeye “**tecliye**”, ikinci mertebeye “**tahliye**”, üçüncü mertebeye “**tehliye**” ve dördüncü mertebeye “**fenâ-i nefis**” adını vermiştir. Nefsin fenâsını da “**mahv**” (fiillerde fenâ), “**tams**” (sıfatlarda fenâ) ve “**mahk**” (zatta fenâ) olmak üzere üç aşamalı kabul etmiştir.⁸²⁸ Ayrıca bu dört mertebeyi bazı tasavvuf ehlinin “**şeriat, tarikat, hakikat ve marifet**” diye adlandırdıkları makamlara da tatbik etmek mümkündür.⁸²⁹

Şimdi gücümüz yettiğince ve özetle bu mertebeleri açıklamaya geçelim:

Seyr-i ilallah yolcusunun önündeki **ilk mertebe**, ilahî şer’î hükümlere bağlı olmak, yani farzları yerine getirip haramları terk etmektir; böylece insanın zahiri, mukaddes şeriatın edepleriyle süslenmiş olur. Tüm İslam ârifleri, ilahî hudut ve yasalara riayet etmenin ve dinî buyrukları yerine getirmenin, nefsin manevî makamlara ulaşmasının ve yukarıya, Hak Teâlâ’nın huzuruna doğru seyrinin ilk şartı olduğuna inanırlar.

Elbette, daha önce belirttiğimiz gibi, bu ibadet ve kulluğun, ilahî hudutlara riayetin ve onun emirlerini yerine getirmenin kaynağı, ümit ve korku değil, **ihlâs, muhabbet** ve **aşk** olmalıdır; yani şer’î hükümlere bağlılık, cennet ümidi veya cehennem korkusuyla olmamalıdır. Bu nedenle bu mertebede önemli olan şey, sâlikin daha yolun başındayken geçmiş tüm amelleri ve Allah dışındaki her türlü meşguliyeti için sahih bir **tövbe** etmesidir. Şeriata bağlılıkla birlikte sahih bir tövbe, ilk mertebede şarttır.

İkinci mertebe, nefsin batınını tezkiye etmek ve kalbi kötü sıfatlardan ve şeytanî niteliklerden arındırmaktır. Gazap, şehvet, zulüm, yalan, fücûr, kibir, ucb, riyâ, hıyanet, aldatma, haset, gıybet, cimrilik, kin, hırs, tamah, uzun emel ve Allah’tan gayrısını sevmek gibi kötü sıfatların yer edindiği bir kalpte, Allah aşkı için yer bulunmaz. Bu yüzden bu makama ulaşmak, birinci mertebeden çok daha zor ve çetindir. Çünkü tek bir kötü sıfatı veya alışkanlığı ortadan kaldırmak bazen yıllar sürebilir. Bu mertebede son derece önemli olan şey ise, dünyaya ve onun süslerine olan bağlılığın ortadan

⁸²⁷ Şîrâzî, *eş-Şevâhid*, s. 298-299 (3. Meşhed, 1. Şahid, 13. İşrâk).

⁸²⁸ Şîrâzî, *eş-Şevâhid*, s. 686 (Ta’lik).

⁸²⁹ Âmulî, *Câmi’u’l-Esrar ve Menba’u’l-Envar*, s. 343-346.

kaldırılmasıdır; zira dünya sevgisi tüm kötülüklerin kaynağıdır.⁸³⁰

Sâlikin bu mertebede altı vazifesi bulunmaktadır; bunlara “sülûkun rûkûnleri” veya “murâbata makamları” denilir ve sırasıyla şunlardır: **Müşârata**: Nefis ile iyilikleri yapıp kötülüklerden sakınma hususunda sözleşme, **Murâkabe**: Nefsi işlediği ameller bakımından denetleme, **Muhâsebe**: Nefsi eylemleri dolayısıyla hesaba çekme, **Muâkabe**: Nefsi kötülüğe meylettği takdirde cezalandırma, **Mücâhede**: Nefisle iyi amelleri yapması konusunda cihad etme ve **Muâtabe**: Nefsi daha fazla gayretli olması için sürekli kınama.⁸³¹ Sâlik bunları her gece ve gündüz sürekli olarak yerine getirmelidir; bu, kötü sıfat ve âdetlerin tedricen uzaklaştırılmasında oldukça etkilidir.

Marifetullah’ı talep eden kimsenin katetmesi gereken **üçüncü mertebe** ise, kalbi ilahî marifetlerle nurlandırmak ve güzel sıfatlar ile huyları onda yerleştirmektir. İlahî hak marifetler, nefsi meleklerle hemcins kılar ve onu madde âleminin zindanından ve esaretinden kurtarır. İlahî marifetlere ulaşan ve kalbi meleklerin iniş yeri ve ilahî ilmin mahalli olan insanın gözü hakikatleri görür hâle gelir. Allah neyi severse onu görür, neyi isterse onu iştir ve neyi dilerse onu yapar. Bütün hareket ve sükûnlarının ölçüsü Allah olur. Bu sebeple; adalet, hikmet, iffet, şecaat, hilim, tevazu, hayâ, vefa, sadakat, şükür, cömertlik, affedicilik, sabır, kanaat, tevekkül, ihlâs, zühd, takvâ ve verâ gibi güzel ahlaklar kolayca onda yer ediniş meleke hâline gelir.

Allah’ı sürekli düşünme ve zikretme, daima korku ve ümit (havf ve recâ) arasında olma, teheccüd ve gece ibadetini aksatmadan devam ettirme, çokça ağlama ve تنها köşelerde niyaz ve yakarışlarda bulunma, bu aşamada sâlike büyük yardım sağlar. Sâlik, eğer bir sonraki mertebeye geçmek istiyorsa, bu amelleri ihlâs, takvâ ve ilahî vecd ile yerine getirmelidir.

Bu mertebelerin tamamlanmasından sonra ulaşılan **dördüncü mertebe** ise, kulun Allah Teâlâ’da fânî olması ve ondan başka hiçbir şeyi görmemesidir. Bu hâl, nefsin batınını ve batınının da batınını tanımayı içerir. Yani bu fenâ, nefsin zahirî yüzeyinden gerçekleşen bir fenâdır; Hak Teâlâ ile ayniyet taşıyan batınî yönünden fânî olmak değildir. Dolayısıyla bu fenâ, “fazlalıkları atmak”tır. Çünkü mutlak olan ile bağlantı

⁸³⁰ “Dünya sevgisi, her hatanın başıdır.” (Aclûnî, *Keşfu’l- Hafâ*, c. 1, s. 392 (H:1099).)

⁸³¹ Gazâlî, *İhyâu Ulûmi’-d- Dîn*, c. 4, s. 709 vd. (Kitabu’l- Murâkabe ve’l- Muhasebe).

yalnızca kayıtların, kusurların ve fazlalıkların atılmasıyla mümkün olur.⁸³²

Açıktır ki fenânın gerçekleştiği makam da burada Zât-ı İlahî değil, onun ulûhiyet, rubûbiyet, isim ve sıfatlar mertebesidir. Burada artık Hakk’a yakınlık bile söz konusu değildir; bilakis Hakk’ın birliği mevzubahistir. Öyle ki, orada sâlikten hiçbir eser kalmaz. Hakikatte bu makamda kendisini tanıtan Allah’tır ve birliğine şahitlik eden yine odur. Nefis bu durumda Allah’ın mukaddes varlığı dışında hiçbir şeyi görmez; ne kendi zatını, ne sıfatını, ne fiilini, ne marifetini ne de kendi ihlâs ve saflığını görür. Ârif, ancak hiçbir kimseyi ve hiçbir şeyi görmediği, hatta kendi irfanını dahi görmediği ve yalnızca marufu gördüğü vakit gerçek muvahhid olur ve tevhid inancı kemale erer. O makamda ârif, maruf ve marifet hepsi birdir; yani Yüce Hak’tır. Nitekim o, aynı zamanda zikir, zâkir ve mezkûr; aşk, âşık ve mâşuktur.

Ayrıca bu fenâ, insanın zeval bulup ortadan kalkması ve yok olması anlamına gelmez. Zira yokluk ve zeval noksanlıktır, kemal değildir. Hâlbuki nefsin nihai kemali, Allah’ta fânî olması ve Allah ile bâkî kalmasıdır. Bu, nefsin en yüce kemal derecesi ve en üstün velayet makamıdır. Allame Tabatabaî, insanın bu varlıksal kemalini ve ona ulaşma yolunu ispat ve izah ederken şöyle buyurmaktadır:

“Melekûtî hakikatlerin bu maddî nesnede ve bedensel nefiste bulunan şeylere nisbeti, batının zahire olan nisbetidir. Zahire ait her varlıksal özellik, gerçekte batına aittir ve batın biz-zat iken; zahir ise arızî ve tâbîdir. Bu sebeple, nefsin kendisine yönelik zorunlu idraki, aslında ve gerçekte evvela batına yöneliktir; ardından ve ona tâbî olarak zahire yöneliktir. Dolayısıyla nefsin batınında bulunan hakikat, nefse göre daha öncelikli, daha açık ve daha bedihîdir; bu batının da batınında olan ise ondan da öncelikli ve daha açıktır; bu durum, her hakikatin nihayetinde ona ulaştığı o hakikate varıncaya kadar devam eder. O hakikat hepsinin batını olduğu için, hepsinden önce, en tanınmış ve en bedihî olan hakikattir. O hakikatin varlığı, salt ve mutlak olduğundan, onun için ikinci bir şey olamaz ve onun yanında başkası tasavvur edilemez. Bu mutlak varlığın idrak edilmesine herhangi bir mani de yoktur; maninin olması da düşünülemez. Bu burhan sağlam ve reddedilemez bir delildir.”⁸³³

Tabatabaî’nin görüşüne ve ortaya koyduğu burhana göre, Rabb’in likâsına ulaşip ilahî cemâl ve celâli müşahede edebilmek, nefsi müşahede etmeye bağlı olup onun fânî olmasıyla mümkündür. Bu da insanın mâsivâdan yüz çevirip yalnızca Allah’a yönelmesiyle elde edilebilir. Ona göre nefsi tanıma ve onu müşahede etme seviyesine ulaşan kimse, zorunlu olarak Allah Teâlâ’yı da tanımış olur. Çünkü Rab ile insan nefsi

⁸³² İlmî sûretleri ekleme, biriktirme ve toplama şeklinde olan filozofların yolunun aksine âriflerin indinde Hakk’ın marifetine ulaşmanın şartı eleme, silme ve atmadır.

⁸³³ Tabatabaî, *Tarik-i İrfân*, s. 59.

arasındaki ilişki, batın ile zahir ilişkisidir. İdrak, müşahede ve diğer tüm varlıksal özellikler, aslen ve biz-zat batına aittir; akabinde ve ona bağlı olarak zahire ait olur. Dolayısıyla kendi nefsinin marifetine ulaşan kimse, hakikatte Rabb'inin marifetine de ulaşmıştır. Bu ikisi birbirinden ayrılamaz. Tabatabaî devamında, her varlığın hakiki kemalini, onun mutlaklaşması, kayıtlardan arınması ve daimî hâle gelmesinde görmekte ve bu açıklamadan da şu sonucu çıkarmaktadır:

“Allah Teâlâ her kemalin nihai hakikatidir. Çünkü o, mutlak kemal ve salt cemâldir. Her varlığın ona yakınlığı ise, kendi yokluk kayıtları ve sınırlarından arındıkları nisbettedir.”⁸³⁴

Devamında ise şöyle buyurmaktadır:

“Ayrıca, her varlığın kendi hakiki kemaline ulaşması, o varlığın fenâ bulmasını gerektirir. Çünkü hakiki kemale ulaşmak, o varlığın zatında veya arazlarında bulunan kayıt ve sınırlarından fânî olmasını gerektirir. Bunun tersi de doğrudur; yani bir varlığın fenâ bulması, o varlığın hakikatinin tek başına bâkî kalmasını gerektirir.

Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: ‘Onun (yeryüzünün) üzerindeki her canlı fânîdir; ancak celâl ve ikram sahibi Rabb'inin vechi bâkî kalır.’⁸³⁵

Öyleyse, her mümkün varlığın hakiki kemali, kendisinde fânî olduğu şeydir. İnsan için de hakiki kemal, mutlaklaşması, bütün kayıtlardan kurtulması ve Mutlak Varlık'ta fânî olmasıdır. Bunun dışında insan için herhangi bir kemal yoktur...

Dolayısıyla insan için hakiki kemal, zatı ve zatî arazları bakımından kendi hakiki kemaline ulaşması ve zat, sıfat ve fiilleri bakımından nihai kemaline erişmesidir. Bu da Hak Teâlâ'nın zatında, sıfatlarında ve fiillerinde fenâ bulmak demektir ki, buna zatta tevhid, sıfatlarda tevhid ve fiillerde tevhid denir. Bu makam, insanın bu müşahede neticesinde, Allah'tan başka hiçbir zatın, hiçbir sıfatın ve hiçbir fiilin bulunmadığını, tüm varlığın mukaddes makamına layık düşecek bir biçimde yalnızca Subhân olan Allah'a ait olduğunu idrak etmesidir. Elbette bu mesele ne ‘hulûl’e ne de ‘ittihâd’a yol açar; zira Allah Teâlâ her ikisinden de münezzeh ve pâktır.”⁸³⁶

Binaenaleyh insan nefsi, diğer tüm mümkün varlıklar gibi bir zahire, bir de batına sahiptir. Bu madde âleminde var olan şey, nefsin zahiridir. Emir ve melekût âleminde var olup “ruh” diye adlandırılan şey ise onun batınıdır. Zahire ait olan her varlıksal nitelik, hakikatte batına aittir ve batından zahire sirayet etmiştir. Batının da başka bir batını vardır; nihayetinde kendisinden öte batın bulunmayan ve bütün eserlerin kaynağı olan Hazreti Ahadiyet celle celâluhu'ya ulaşılır.

Bu sebeple nefsin şuhûdunun, batınının şuhûdundan ayrı olması mümkün değildir. Dolayısıyla kendi nefsinin müşahede eden kişi, kesinlikle nefsin batınıni yani ruhu, ruhun da batınıni yani sırrı, onun da batını olan hafîyi, onun da batını olan ahfâyı, nihayetinde

⁸³⁴ Tabatabaî, *Tarik-i İrfân*, s. 61.

⁸³⁵ Rahman 55/26-27.

⁸³⁶ Tabatabaî, *Tarik-i İrfân*, s. 61-63.

ise batınların batını olan Allah-u Teâlâ'yı da müşahede etmiştir.

Sâlik, nefsinin batınını müşahede ettiğinde -dünya ilgisi ve beden bağımlılığı onu bu şuhûdun üst mertebelerinden alıkoymadığı sürece- nefsinin bizzat fakr ve tam bir yoksunluk olduğunu ve kendinden hiçbir şeye sahip olmadığını görür. Bu durumda Subhân olan Allah'ın mutlak surette ganî ve müstağnî olduğunu idrak eder. Nefsinin fakrını ve ihtiyaç hâlini gördüğünde, yaptığı her şeyin ve kendisinden sâdır olan her fiilin kendisine ait olamayacağını anlar. Çünkü o, bizatihi fakr ve yoksunluğun kendisidir ve bu fiillerin meydana gelişinde hiçbir surette bağımsız değildir (**fiillerde fenâ**). Kimseye muhtaç ve bağımlı olmayan fail-i müstakil ise yalnızca Allah Teâlâ'dır. Bu nedenle âlemde meydana gelen her fiil, Rabbu'l-âlemîn'in fiilidir (**fiillerde tevhid**). İşte burada sâlikte tam bir tevekkül, rıza ve teslimiyet hâsıl olur ve kalbinin derinliklerinden sürekli «لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ» zikri yükselir.

Eğer kendi şuhûdunda daha fazla derinleşirse, nefsin hayat, ilim, kudret ve diğer tüm kemal sıfatlarının hiçbirinin kendisine ait olmadığını fark eder. Çünkü o, kendinden hiçbir şeye sahip değildir (**sıfatlarda fenâ**). Bütün kemalî sıfatlar hakikatte ve aslen Allah Teâlâ'ya aittir ve onun varlığından nefse sirayet etmiştir (**sıfatlarda tevhid**). Bu mertebede sâlik, «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» zikrini tüm bağımlılığı ve varlıksal fakrıyla söyler.

Bu aşamada o, âlemin batınına ve melekûtuna yol bulur ve o zaman, zatı ve varoluşu bakımından da Allah Teâlâ'dan bağımsız ve ayrı olmadığını açıkça görür. O, zat itibarıyla fakir olup bağımlı kendisidir; öyle ki Rabbu'l-âlemîn'in bir an teveccühünü ondan çevirmesi hâlinde yok olur. Bu anda kendi varlığını ve tüm mümkün varlıkların varlığını Allah Subhân'ın varlığında fânî görür. Böylece, Allah'ın sonsuz ve mutlak mukaddes varlığının yanında, sınırlı dahi olsa başka bir bağımsız varlığın olmasının anlam ve gerçeklik taşımadığının idrakine varır (**zatta fenâ**). Bu sebeple varlığı tümüyle Allah Teâlâ'ya hasreder ve her neye bakarsa, o şeyin önünde, arkasında ve beraberinde Allah Subhân'ı görür (**zatta tevhid**). Allah'tan başka varlığın olmadığı bu makam, artık «لَا مَوْجُودَ إِلَّا اللَّهُ» hâlidir ve Cenâb-ı Hak kendi tevhidine bizzat kendisi şahitlik eder:

«لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» “Bugün mülk kimindir? Bir tek olan Vâhid ve yegâne kudret ve tasarruf sahibi olan Kahhar Allah'ındır.”⁸³⁷

⁸³⁷ Mümin 40/16.

Sâlik bu hakikate ulaşabilirse, marifetu'n-nefs yoluyla Allah'ı tanımanın, "Allah'ı Allah ile tanımak" olduğu ve nefsin Allah'ı tanımda bir vasıta olmadığı gerçeğini kavrayacaktır. Çünkü marifetu'n-nefsin hakikati, gerçekte nefsin fenâ bulması, onun sırf fakr ve bizzat bağ olduğunun ve kendinden bir şeye sahip olmadığının idrak edilmesidir. Kendinden bir şeye sahip olmadığı için de Allah Teâlâ'yı tanıma konusunda vasıta olamaz. Ârif kişi, gerçekte nefsinin fenâsıyla hakiki, tam, doğrudan ve vasıtasız bir marifetle Rabb'ini tanır.

Bu aşamada İbni Arabî bir adım daha ileri giderek hatta fenânın dahi söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Zira fenânın olması için öncelikle bağımsız bir vücudun olması gerekir; bunun farzı ise şirke kapı aralar. Dolayısıyla kendinden bir şeye sahip olmayanın fânî olması bir anlam ifade etmemektedir.⁸³⁸ Buna göre "*nefsini tanıyabilen Allah'tan gayrısını göremez; nefsin tanıyamayan ise Allah'ı göremez.*"⁸³⁹

Elbette bu mertebeleri kavramak, bizim gibi ehil olmayanlar için son derece güçtür. Fakat bilinmelidir ki, fenâ-fillah ve bekâ-billah vasıtasıyla likâullah'a vasıl olmanın tek yolu amelî marifettir ve bu yolun mertebelerini kateden sâlikler, irfanî, tasavvufî ve ahlakî kitaplarında, bu makam, menzil ve hâlleri ayrıntılarıyla açıklamışlardır.⁸⁴⁰ Allah'ın likâsını isteyen birinin onların izinden gidip bu yolu ve bu makamları katetmesi gerekir. Çünkü yaratılışın gayesi, her insanın nefsinin yukarı doğru seyrinde nihai kemaline erişmesidir. Hakiki ve nihai kemal ise likâullah'tır ve bu, ancak nefsin fenâsıyla gerçekleşir.

Tabii bu yol oldukça zor ve zahmetlidir; onun marifeti, ince bir kılı işlemekten daha zor; onunla amel etmek ise keskin bir kılıç üzerinde yürümekten daha çetindir. Fakat bu yolun yolcusu azim, irade, ihlâs ve aşkla yol alırsa, her zorlukla beraber bir kolaylığın bulunduğunu görecektir. Allah en iyi yardımcı ve en iyi destekçidir. Bu nedenle yardım isteyenlerin imdadına yetişen Muîn olan Allah'tan niyazımız, bizi de ihlâslı ve âşık kullarından ve likâsına doğru yol alanlardan kılmasıdır.

«اللَّهُمَّ عَرِّفْنِي بِنَفْسِكَ نَفْسِي وَبِنَفْسِي نَفْسَكَ»⁸⁴¹

⁸³⁸ Arabî Taî, *er-Risâletu'l- Vucûdiyye* (Arşiv No: 281, Kütüphane no: 1091), s. 3-5, 11.

⁸³⁹ Arabî Taî, *er-Risâletu'l- Vucûdiyye* (Arşiv No: 281, Kütüphane no: 1091), s. 20. "Ben" ve "Hakk"ın birliği hakkında: Mehmet Kasım Özgen, "Ben Felsefesi yahut Hak Felsefesi", *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 5/2 (2015), s. 190-216.

⁸⁴⁰ Bu hususta şu kitaplara başvurulabilir: Mirzâ Cevad Melikî Tebrizî, *Risâle-i Likâullah*, çev. Ali Ekber Mirzâî (Kum: İntişarat-i Aleviyyûn, 1389Hş.); Ruzbehan bin Ebî Nasr Baklî, *Meşrebu'l- Ervah*, thk. Asım İbrahim Keyalî (Beyrut: Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 2005).

⁸⁴¹ "Allah'ım! Bana kendinle nefsimi tanı ve nefsimle kendini tanı."

SONUÇ

Beşeri ilimlerin tarih boyunca yayılmasıyla birlikte, insanın kendisini tanıması doğrultusunda çeşitli bilimler şekillenmiştir. Psikoloji (Ruh Bilimi), Antropoloji (İnsan Bilimi), İlmü'n-nefs (Nefis Bilimi) ve Marifetu'n-nefs (Kendini Tanıma Bilimi) bu bilimlerden sayılmaktadır. Ancak isim benzerliklerine rağmen bu disiplinlerin konu, amaç ve yöntem bakımından birbirleriyle özdeş olmadığı, özellikle Marifetu'n-nefs ilmiyle aynı düzlemde ele alınamayacağı açıktır.

Öz-kendi, ruh, insan ve nefis gibi misdak ve medlulleri büyük ölçüde örtüşen kavramların farklı disiplinlerde kullanılması, tarih boyunca ciddi kavramsal karışıklıklara yol açmıştır. Bu farklı bilimler, hem içerdiği konu ve meseleler, hem dayandığı hedefler, hem de kullandığı yöntemler açısından birbirlerinden ayrı olup aralarında ince farklar bulunmaktadır ki bu ilimleri daha iyi ve daha doğru tanımak için bunların bilinmesi gerekmektedir.

Marifetu'n-nefs (Kendini Tanıma) ilmi, insanın hakiki benliğini tanımasını, ruhun ilahî kaynağıyla olan irtibatını fark etmesini ve sonuçta marifetullah'a ulaşmasını hedefleyen bir öğreti ve disiplin olarak dinî, irfanî ve felsefî düşüncenin merkezinde yer almaktadır. Bu ilim, insanın kendi varlığını yalnızca dışsal, davranışsal ya da toplumsal yönleriyle değil; ontolojik, epistemolojik ve metafizik boyutlarıyla ele alır. Bu yönüyle Marifetu'n-nefs, insanın en alt mertebeden en üst mertebeye kadar bütün varoluş katmanlarını kuşatan kapsamlı bir marifet sistemi sunmaktadır.

Marifetu'n-nefs ilmi, tecrübe, aklı, keşfi ve vahyî biliş yöntemlerini kendi yerlerinde ve mertebelerine uygun biçimde kullanır. Ancak bu yöntemler arasında nihai belirleyici olan, vahye dayalı bilgi ve şuhûdî marifettir. Zira insanın hakikati, yalnızca deneysel ve aklı yöntemlerle bütünüyle kavranabilecek bir mahiyet arz etmemektedir. Bu nedenle Marifetu'n-nefs, insanı hem bilen özne hem de bilinen nesne olarak ele alır.

Dinî Marifetu'n-nefs sisteminde “ben”, Hakk'a açılan bir kapı ve insanın özündeki ilahî nefhanın taşıyıcısıdır. Marifetu'n-nefs, sahte benlikleri bırakıp kendi içindeki hakikate yönelme, bu hakikati açığa çıkarma, ruhu arındırma ve öz-benlik bilincini marifetullah'ın eşiğine taşıma sürecidir. Bu süreç, yalnızca teorik bir bilme faaliyeti değil; aynı zamanda ahlakî, irfanî ve varoluşsal bir dönüşümü de içermektedir.

Bu bilimsel sistem, ilmî ve akademik mahfillerde şimdiye dek bağımsız bir bilim dalı

olarak tanınıp sunulmamışsa da, bu konu onun özgün değerini azaltmamıştır. Bununla birlikte, modern insanın yaşadığı kimlik ve değer bunalımının ve varoluşsal krizlerinin aşılması, Marifetu'n-nefs öğretisinin yeniden merkeze alınmasını zorunlu kılmaktadır.

Sonuçta, Psikoloji insanın bireysel davranışlarını, Antropoloji toplumsal ve dışsal yönlerini, İlmü'n-nefs ise nefsin soyut boyutlarını incelemektedir. Bu disiplinler, Marifetu'n-nefs ilmine göre mukayyed alanlar olup, onun geniş ve derin hakikatine ulaşmada birer mukaddime niteliği taşırlar ve herkes kendi varoluşsal yetenek ve kapasitesine göre bu sonsuz okyanusta kendine yer bulabilir. Aynı şekilde Ahlak ve İrfan ilimleriyle de yakın ilişki içinde olmakla birlikte, Marifetu'n-nefs bu ilimlerin üzerinde ve onları kuşatan daha kapsamlı bir çerçeve sunar.

Dolayısıyla Marifetu'n-nefs ilminin diğer beşeri ilimlerin yanında, tüm marifetlerin aslı ve temeli ve her tür bilgi ve marifete mukaddem bir hakikat olarak değerlendirilmesi ve hak ettiği konumunu kazanması gerekmektedir.

Kendini tanıma imkânını inkâr eden yaklaşımlar ise temelde iki grupta toplanmaktadır: İlki, kesin bilginin imkânsızlığını savunan şüpheci yaklaşımlar; ikincisi ise marifetullah'ın imkânsızlığından hareketle marifetu'n-nefsi de muhal sayan ve “teşbih” tehlikesinden kaçınmaya çalışan görüşlerdir. Oysa insanın Hakk'ın zat ve sıfatlarının künhüne tam anlamıyla ulaşamaması, onun isimler, sıfatlar ve ayetler yoluyla tanınamayacağı anlamına gelmez. Başka bir ifadeyle, Vacib ile mümkün veya Hâlık ile mahlûk arasındaki misliyetin nefyi, onlar arasındaki zıddiyetin ispatını gerektirmez.

Aslında, Hâlık ile mahlûk arasında tezat ve çelişki olduğuna ve “ilmî tatil” veya “selbî ilahiyat” teorilerine varan bu tür tenzihin ve teşbihten kaçınmanın nedeni; mefhum ile misdakı (terimlerin anlamı ile o anlamın delalet ettiği haricî örnekliliği) birbirine karıştırmaktan kaynaklanır.

Buna ek olarak, Kur'an ve hadislerde insanın nefsini tanımaya davet edilmesi, marifetu'n-nefsin çaba gerektiren bir süreç olsa da hem mümkün hem de gerekli olduğunun açık bir göstergesidir. Gerçek şu ki, bilgi ve marifet, teşkîkî ve aşamalı bir durumdur ve her insanın marifeti, kendi varoluşsal kapasitesi ve bulunduğu merteye nispetinde şekillenir. Aynı şekilde, nefis de kendi içinde farklı mertebelere sahiptir. Nefis mertebelerinden her biri kendi seviyesine göre ilahî esmâ ve sıfatların aynası ve tezahürü olabilir. Yüce Allah'ı tanımak için açık ve mümkün olan yol, onu isimleri,

sıfatları, ayetleri ve nişaneleri yoluyla tanımaktır; bu da Kur'an ayetleri ve mübarek hadislerin açıkça belirttiği yol ve yöntemdir.

Bu nedenle, kendini tanımanın delil ve kanıt gereksinimi yoktur ve marifetu'n-nefs sadece muhal olmamakla kalmayıp üstelik 'kendi'nin alt mertebelerini tanımak zaruri, gerekli ve inkâr edilemez bir gerçekliktir. Öyle ki, her türlü bilgi ve marifeti elde edebilme "kendini tanıma"ya bağlıdır. Kendini tanımak o kadar gereklidir ki; teorik boyutta, her şeyin tanınması 'kendi'ni tanımaya bağlıdır ve insan kendini tanımadıkça başka hiçbir şeyi tanıyamaz. Pratik boyutta ve ferdi ve sosyal yaşamın akışının belirlenmesinde de, kim olduğunu, hakikatinin ne olduğunu ve neden var olduğunu bilmedikçe, bireysel ve toplumsal yaşamının yolunu bulamaz.

Tarihsel süreç boyunca Batı ve İslam dünyasındaki birçok filozof ve bilge, bu konuya büyük önem vermiş ve eserlerinde marifetu'n-nefsi hikmetlerin anası ve faziletlerin özü olarak kabul etmiş ve onu tüm aklî ve naklî ilimlerin asıl merkezi ilan etmişlerdir.

Dinler de özünde insanı kendi nefsiyle yüzleştirmeyi ve bu yolla onu hakiki saadete ulaştırmayı hedeflemiştir. Bu açıdan dinlerin marifetu'n-nefs meselesine bakışı, aletsel ve araçsal bir bakıştır; bu araç ve yolla insanı hakiki saadete yani nihai amaç olan marifetullah'a ulaştırmayı hedeflemektedirler. Bunların arasında din-i mubin-i İslam da, son hak din olarak, marifetu'n-nefs konusuna çok özel bir önem vermiştir. Ayet ve rivayetlerdeki marifetu'n-nefsle ilgili bütün vurgular, insanın kendisini var olduğu şekliyle tanınmasını, varlık âlemindeki makam ve konumunu anlamasını, kendisinde ilahi ruhun yansımalarının olduğunu fark etmesini, ilahi emanetin yükümlüsü olduğunu bilmesini ve görevini yerine getirmesi gerektiğini bilmesini sağlamak içindir.

İslam'a göre, marifetu'n-nefs marifetlerin en yararlısı ve en üstünüdür. İslam'da marifetu'n-nefse verilen bu önemin sırrını anlamak için, bu dinin usul ve öğretileriyle olan derin ve sıkı ilişkisine bakmak gerekir. Marifetu'n-nefs, bu rükün ve öğretilerin temeli ve bu alanlara girişin bir mukaddimesi sayılır. Bu rükünlerin en önemlileri sırasıyla şunlardır: Yaratıcı bilimi ve tevhidî iman, mead bilimi ve ahiretî iman, nübüvvet bilimi ve peygamberliğin tasdiki, Kur'an bilimi ve hükümlerine uyma, ahlak bilimi ve birey eğitimi (kendini ıslah etme), toplum bilimi ve halkın hidayeti (toplumu ıslah etme), dünya bilimi ve cihanı iyileştirme (dünyayı ıslah etme). Aslında marifetu'n-nefs, marifetlerin aslı ve ilahî maarifin özüdür. Başka bir tabirle, kendini tanıma ve nefis terbiyesi, yaratıcı, mead, nübüvvet, Kur'an, ahlak, toplum ve dünya bilimleri ile o kadar

sıkı bir ilişkiye sahiptir ki, bir yandan onlara girişin bir ön şartıdır; diğer yandan da marifetu'n-nefsin kemali onlarıdır.

Bu sebeple insanı karanlıktan aydınlığa çıkarmakla mükellef olan İslam dini, saadet ve şekavetin hükümlerini ifade etmede zerre kadar da ihmal etmemiş, seyr-i ilallah'ta bu yolun yolcuları için lüzumlu olan hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır. Bu kendini tanıma yolculuğunda insan hem yolcudur hem de yolun kendisi; gerçekte insan kendinde yol katetmektedir ve yolu ihmal etmek ve gaflet, kendini ihmal etmek demektir. Bu nedenle insan, yolunu unutmamak ve kendini kaybetmemek için başlangıcını (mebde) ve sonunu (mead) sürekli hatırd tutmalıdır. Bu yolun başı ve sonu ise, yalnızca Yüce Allah'tır; insan hem ondan sadırdır, hem de ona vasıldır. Dolayısıyla Cenâb-ı Hak, bu seferin hem fail illeti ve muharriki hem de gaye illeti ve maksadıdır. *“Kim nefsin tanıdıysa muhakkak Rabb'ini tanımıştır”* hadisi, bu gaye ve maksadı çok güzel ifade etmiştir.

Bu seferde her bir kimsenin ömrü, zamanı ve mesafesi de, kendi seyr-u sülûkuna göre hesaplanmaktadır. Yani insan ne kadar çok hareket edip ömür yaşarsa o kadar mesafe kateder ve bu mesafe nihai hedef olan likâullah'a kadar devam eder.

Bu nihai hedefe ulaşmak için insan, kendi vücudundaki ilahî emanetler olan tüm marifet kaynaklarını kullanmalıdır. Marifetu'n-nefs ilminin yöntemleri arasında en yetkin olanı vahye dayalı Kur'anî yöntem ile şuhûdî ve huzûrî marifettir. Deneyssel ve aklî yöntemler, insanın bazı yönlerini açıklamada fayda sağlasa da, insan varlığının bütüncül hakikatini ortaya koymakta yetersiz kalmaktadır. Bu âfâkî yöntemler, insan varlığının cevherini tanımada her ne kadar eksik olsalar da, ancak onlarda kendini tanımanın maksadı ve gayesi gözlenirse ve Cenâb-ı Hakk'a teveccüh edilirse, kalbin şuhûdî ve sezgisel marifeti için daha iyi bir zemin sağlarlar.

Şuhûdî marifet, insanın kendi nefsinin huzûrî ilim ve marifetle müşahede etmesidir. O zaman kendi zatının müstakil ve ganî bir varlığa bizzat bağ olduğunu (bağlı değil, bağın ta kendisi olduğunu) görür ve kesinlikle bağlandığı ve ilişik olduğu Cenâb-ı Hak, insanın şuhûdu ölçüsünde ona görünür. Nefsin huzûrî marifetine sebep olan şey ise, Cenâb-ı Hakk'ın zikridir. Öyle ki, insan Allah'ı zikretmekle ne kadar fazla meşgul olursa, o derecede kendisi hakkındaki marifeti artar ve kendi zatı hakkında marifeti ne kadar artarsa, zatî olan fakrının ve Allah'a olan daimî bağının daha çok farkına varır. Bu sebeple nefsi tanıma ve ardından Allah'ı tanıma, insanın varoluşsal kemalidir.

Burada şunu da belirtmek gerekir ki, Allah'ı tanımaya engel olan şey cehalet

değil, gaflettir ve bu gaflet de dünyalık işlerle meşguliyetten kaynaklanır. O hâlde marifetu'n-nefs, kalbi, dünyaya ve mâsivâullah'a ait her türlü ilgi ve aidiyetten tümüyle arındırmayı gerektirir; kalp ağyarın ve mâsivânın varlığından boşaltılmadıkça Hak Teâlâ oraya girmez. Bu da, cinlerin ve insanların yaratılışının öncül gayesi olan ve ilahî emirleri yerine getirmek ve nehiyleri terk etmekten ibaret olan ibadet ve kulluk olmadıkça elde edilemez. Elbette, sırf Hak Teâlâ için ihlâs ve muhabbetle yapılan ibadet; çünkü ibadete layık olan yalnız odur.

Bu yolda, sakınma, arınma ve öz-denetim manasında olan takvâ, hem marifetu'n-nefs seferi boyunca tam bir gıda ve azık, hem de düşmana karşı güçlü bir kalkan ve etkili bir silah niteliği taşır. Aynı zamanda sâlik ve yolcuyu daha emin bir şekilde marifetullah hedefine ulaştıran uygun bir araç ve binektir. Ayrıca bedenın en iyi ilacı da ruhun en iyi dermanı da takvâdır. Kur'an-ı Kerim'in emirlerini tanımak ve uymak, daima hakkı gözetmek, adaletli olmak, ifrat ve tefritten kaçınıp itidal üzere olmak, sabır ve dayanıklılık göstermek ve geceyi ibadetlerle ihya etmek, ilahî takvânın varlığının alametlerindendir.

Takva ile yapılan ibadet ve kulluk, aklın birlikteliğiyle, kalp aynasını her türlü pastan arındırır; ta ki kalp, nefsin hakikatini müşahade edebilsin. Bu aşamada kalp, edindiği varlıksal genişlik sayesinde 'halk (mülk) âleminin duvarlarını yarıp emir (melekût) âlemine girer ve orada ilahî nefha olan ruhun hakikatinin marifetine ulaşır.

Zira insanın “ben” diye işaret ettiği hakikat, çok mertebeli ve kesintisiz bir varlıktır. Ruh ve nefis, bu tek varlığın farklı mertebelerdeki tezahürleri ve isimleridir. Nitekim insan, varlık sahnesine adım attığı andan itibaren, düşünce ve tefekkür yoluyla, varoluşunun özünün hayatın, hareketin ve düşüncenin kaynağı olan asil bir cevher olduğunu fark etmiştir. Bu düşünce temelinde, birçok Doğu ve Batı filozofu nefis veya ruhun varlığına inanmış ve onun ortaya çıkışı, mahiyeti ve eserleri ile maddî bedenle ilişkisi konusunda çeşitli görüşler ve inançlar dile getirmiştir.

Arifler, filozoflar, müfessirler, kelamcılar ve diğer İslam âlimleri de, İslam dininin “kendini tanıma” konusuna verdiği önem nedeniyle, nefsi tanımaya büyük özen göstermişlerdir. Bunların içinde Molla Sadrâ, “Cevherî hareket” ve “varlığın mertebelerinde teşkîk” gibi Felsefe ilmine kattığı yeni ilkelerle İlmu'n-nefs üzerinde büyük etkiler bırakmış ve nihayetinde nefsin hudûsu ve bekâsı hakkında tamamen yeni ve kapsamlı bir teori ortaya koymayı başarmıştır. “Cismânî hudûs ve ruhânî bekâ” olarak adlandırılan bu teoriye göre, insanın hakikati, heyûlânî aşamadan tam

soyutlanmışlık mertebesine kadar tek bir şeydir; menzilden menzile yolculuk eden tek bir varlık vardır ve her bir menzilde yeni bir giysi giyer, ancak bu giysi önceki giysiyi çıkarmadan (giysi üstüne giysi olarak) giyilir.

Bu teori, “ruhânî kıdem ve ruhânî bekâ” ile “ruhânî hudûs ve ruhânî bekâ” ve diğer teorilerin aksine, nefsin başlangıçta maddî bir varlığa sahip olduğunu, bedende meydana gelen cevherî hareket ve değişimler sonucunda tedricen gelişip nihayetinde taakkul ve aklî soyutlanma mertebesine ulaştığını savunur. Nefis varlığında ne kadar mükemmelleşirse, beden o kadar latif ve nefisle olan bağlantısı o kadar güçlü olur. O, nefis ve beden arasındaki ilişkiyi, özel zorunlu bir ilişki olarak görür ve nefsin bedene olan takaddümünü zamansal değil, zatî bir öncelik olarak kabul eder. Nefis bedeninin yüksek derecesi, beden ise nefsin düşük derecesidir ve tümüne insan denir.

Buna göre, nefis bedeninin dünyadaki en tatlı meyvesi ve ürünü olup, beden de nefsin mükemmel bir heykeli ve mücessem hâlidir. Ahiretteki beden de, nefsin ahiretteki en tatlı ürünü olabilir. Çünkü ahiret bedeni, dünyadaki nefsin ilim ve amelleriyle şekil verdiği heykelidir ve aralarında nedensel bir ilişki vardır; tıpkı nefsin ilahî ilmin hazineleri olan emir ve melekût âleminde farklı bir şekilde var olduğu ve aralarında nedensel bir ilişki olduğu gibi.

Dolayısıyla, insanın vücudunun hakikatini ifade eden o cevher, kesintisiz ve çok mertebeli bir varlıktır; bu varlık, emir âleminden yaratılış (‘halk) âlemine kadar uzanır ve her bir mertebede farklı bir isim alır. Bu isimler ve lakaplar, o câmi’ varlıkta vuku bulan çeşitli yönler, boyutlar ve dereceler dikkate alınarak verilmiştir.⁸⁴²

Bu varlığın iki temel yönü vardır: yaratılış (‘halk) yönü ve emir yönü. Bu varlık, yaratıcının îcad kelimesi olduğu ve maddî sebepler ve tedricî etkiler olmadan emir âleminde vücud bulduğu için “ruh” olarak adlandırılır. Diğer yandan, ‘halk âlemi, emir âleminin bir yansımasıdır ve bu maddî olmayan cevher, maddeden türemiş ve gelişim sürecinden sonra tekrar soyut hâle gelmiştir, bu cihetle de “nefis” olarak adlandırılır.

Ruh, çeşitli mertebelere sahip teşkikî bir varlıktır; enbiya ve evliyanın ruhu,

⁸⁴² Arapça dilinin özelliklerinden biri, kelime türetmede ve isimlendirmede son derece **kapsayıcı ve dakik** olmasıdır. Mesela Arapçada bir deve için farklı renkler, yaşlar, cinsler vb. durumlara göre onlarca farklı isim vardır. Böylesi bir dil, tek bir varlık için farklı isimlerin kullanılmasına yol açmıştır ki, her biri o varlığın belirli bir özelliğine veya yönüne işaret eder; fakat hepsi aynı varlığın adıdır. Kur’an-ı Kerim de Arapça olduğu için bu kuraldan yararlanmış ve insanın her bir özelliği veya mertebesi için, o özelliğe veya mertebeye işaret eden özel bir terim kullanmıştır; **nefis, ruh, kalp, sadr, fuâd, akıl** ve benzeri gibi. Ancak şunu unutmamak gerekir ki, bütün bu isimler aslında **tek bir varlık ve hakikate** işaret etmektedir.

müminlerin ruhundan daha yüce, müminlerin ruhu ise sıradan insanların ruhundan daha yücedir. Bir varlık ne kadar şerefli ve maddî âlemden soyutlanmışsa, hayatı o kadar hakikî ve ruhun tecellisi o kadar güçlü olur; nihayetinde ise hayatın asıl kaynağına ve en yüce ruh mertebesi olan Rûhu'l-kudûs'e ulaşır ve ona bağlanır.

Nefis de ruha tâbi olarak çeşitli mertebe ve derecelere sahiptir; en düşük mertebesi tabîî bedenın ardından bitkisel nefis, sonra hayvansal nefis, ardından kutsal aklî nefis ve en yüksek mertebesi mutmain nefis veya ilahî küllî nefistir.

'Halk âleminin hakikatleri, emir âleminin hakikatlerinin tezahürleridir. Bu nedenle, ruhun her bir mertebesi bir nefis mertebesiyle örtüşür, ancak Rûhu'l-kudûs (Faal Akıl) hariç, çünkü Rûhu'l-kudûs, ruhânî tecellîlerin feyiz kaynağı olduğu için kendisi yaratılış tezahürüne sahip değildir. Bu yüzden bitkisel nefis, beden ruhu ile; hayvansal nefis, şehvet ruhu ile; natık nefis, kuvvet ruhu ile; mutmain nefis veya mutmain kalp ise iman ruhu ile örtüşür.

Kur'an-ı Kerim ve rivayetlere göre, insanı hayvandan ayıran en belirgin özellik "kalp"tir. Bu kalp, hayvanî nefsin üstündeki mertebelerle mutabıktır. Gerçekte kalp, yüce eğilimler, sezgisel idrakler, aklî düşünceler, içsel duygular ve insanî iradenin ona atfedildiği nefsin bir mertebesidir. Kalp ya da ilham edilen nefis, insan vücudunda emaneten yerleştirilmiş nuranî bir cevherdir. Öyle ki bu cevher, hudûsunun cismânî olmasından dolayı hayvanî nefsin maddî dünyaya olan şiddetli eğilimine karşı, Allah Teâlâ'nın insana bahşettiği "akıl" ve "vicdan" adlı hidayet ışıkları yardımıyla, insanî nefsi maddî dünyanın bataklığından kurtararak melekût âleminin bahçesine yönlendirir.

Aslında kalp, emir âlemi ile madde âlemi arasında bir vasıta, insan ruhu ile nefsi arasında bir berzahtır ve melekût âleminin hakikatlerini görme yeteneğine sahiptir.

Kalbin, nasût âleminde melekût ve hatta ceberût âlemine yükselmesi esnasında sahip olduğu en önemli araç "akıl"dır. Akıl, hak ile batılı, hayır ile şerri birbirinden ayıran bir vasıtaadır; kalbe Allah'a yakınlaşma yolunda rehberlik eder ve kemale erişmesi hususunda ona yardımcı olur. "Vicdan" da bu yolda akla amelî boyutta yardımcı olur. Böylece akıl, hem teorik hem de pratik boyutuyla nefsin üst mertebesi olan kalpte yol gösterici ve dizginleyici bir rol üstlenir; zira gerçek akıl, fitratın selametiyle birlikte çalışır ve insanı hakikat yoluna yönlendirir.

Aklın vicdanın da yardımıyla nefsin kuvvelerini dizginleyip ifrat ve tefrite yönelmelerini engellemesi ve bu kuvveler arasındaki uyum ve denge, insanın saadeti ve

kemali için zorunludur. Zira insan nefsi, hakiki saadete ve kemaline ancak hem teorik hem de pratik sahada itidal ve adalet üzere hareket ederek ulaşabilir. Eğer akıl, hayvanî nefsin şehvet ve gazabına galip gelip onları kontrol ve idaresi altına alabilirse, kalbin gözleri ve kulakları misâl âleminin ve akıl âleminin hakikatlerine açılır ve hatta ilahî cemâlin güzelliklerini görebilir. Aksine, eğer akıl, hayvanî nefsin güçlerini yönlendirmekte başarısız olur ve cehalet orduları akıl ordularına üstün gelirse, o zaman kalp işlevini yitirir ve gözleri ve kulakları hakikatleri görmekten ve duymaktan mahrum olur; bu durumda insan, insanlık konumundan en aşağı hayvanî seviyelere düşer ve şu ayet-i kerimenin muhatabı hâline gelir: *“Onların kalpleri olsa da onlarla kavramazlar; gözleri olsa da onlarla görmezler; kulakları olsa da onlarla işitmezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. Onlar gafillerin ta kendileridir.”*⁸⁴³

Marifetu’n-nefsin marifetullah’a önceliği hususunda ise, ilk gerekçe daha çok epistemolojik ve felsefî bir yön taşımaktadır; yani her şeyden önce insanın kendini tanıması başka şeyleri tanımanın zorunlu şartı olduğu için ve bu anlamda Tanrı ile diğer varlıklar arasında fark bulunmadığından, Hak Teâlâ’nın marifetine mukaddemdir.

İkinci gerekçe ise tasavvufî bir yön taşımaktadır. Şöyle ki: Yüce Allah’ın ayetleri arasında, en kâmil ayet ve tecellî, “Allah” ism-i camiinin en tam mazharı ve bütün ilahî isim ve sıfatları kendinde toplayıp ortaya çıkaran varlık, insandır. Allah, insanı kendi suretine göre yaratmıştır. Bu yüzden, bir kimse kendi insanî hakikatini tanıyabilirse, gerçekte Hakk’ı tanımış olur. Buna binaen, nefsin misalî hüviyetine vâkıf olunursa ve insan bütün boyutlarıyla Hak Teâlâ’nın ayna, mazhar ve tecellîsi olarak görülürse, marifetu’n-nefs ile marifetullah arasındaki ilişki, zorunlu olarak idrak edilir.

Üçüncü gerekçe ise ayet-i kerimelere dayanmaktadır ve diğerlerinden daha kapsamlı ve daha sağlamdır. Kur’an-ı Kerim’e göre Yüce Rabb’imizi tanımak için iki yol bulunmaktadır: Biri onun âfâkî ayetlerini tanımak; diğeri ise enfûsî işaretlerine dair bilgi ve marifet kazanmaktır. Âfâkî marifet, husûlî marifet türünden olduğu ve Allah’ı zihnî tasavvur aracılığıyla hakikaten tanımak mümkün olmadığı için, Yüce Allah’ın hakiki marifetine ulaşmanın tek yolu enfûsî ayetler ve nefsi tanımakla elde edilen marifettir. Başka bir ifadeyle, marifetu’n-nefs marifetullah’tan önce gelir; çünkü marifetullah için marifetu’n-nefsden başka bir yol yoktur. İnsan, Allah’ı gerçekten

⁸⁴³ Âraf 7/179.

tanıma ve müşahedeye ancak enfûsî seyir olan kendini tanıma yolu ile ulaşabilir. Âfâkî seyir ise, her ne kadar herkes için uygun bir başlangıç noktası ve insana enfûsî seyrinde yardımcı olan uygun bir vasıta olsa da tek başına böyle bir marifete ulaştıramaz.

Bu marifet ve bu yol, bütün insanların mutlaka katetmesi gereken tek ve zorunlu bir yoldur ve ikinci bir yol yoktur. Çünkü bizzat nefsin kendisi, hidayet yolu ve sonu Rabb'e varan güzergâhtır. Bu yüzden ayetlerin beyanına göre, bütün yolcular ister istemez Yüce Hakk'a doğru yol almaktadırlar.

Marifetu'n-nefsin marifetullah'a önceliği konusundaki bu değerlendirmelere dayanarak, kendini tanıma ile Rabb'ini tanıma arasındaki ilişkiye dair çeşitli tefsir ve yorumlar yapılmıştır. Ancak nefis marifetinden Hakk'ın marifetine yönlendiren bütün yollar, insan nefsinin Hakk'ı yansıtan bir ayna olduğu temeline dayanmaktadır; nefis, kendi yeteneği ve kapasitesi ölçüsünde Hakk'ı gösteren bir aynadır ve insan nefsi öyle bir kıvamda yaratılmıştır ki "Allah" ism-i câmiinin mazharı ve bütün esmâ ve sıfatların zuhur mahallidir. Buna göre, insanın kendine olan marifeti ve bilgisi ne kadar daha fazla ve derin olursa, öyle ki kendi varlıksal hakikatini hiçbir perde ve engel olmaksızın huzûrî ve şuhûdî bir marifetle idrak edebilecek seviyeye ulaşırsa, mutlaka o nispette Rabb'ine dair marifeti de daha fazla ve derin olacaktır ve âlemlerin Rabb'inin cemâl, celâl ve ceberûtunu şuhûd edecektir.

Bu nedenle nefis, bedenle ilişkisi ve tedbiri, sübûtî ve selbî sıfatları, hayatı, vahdeti, kuşatıcılığı ve birlikteliği, zahir ve batın oluşu, yüceliği ve düşüklüğü, uzaklığı ve yakınlığı, failiyeti ve fiillerinin kendi nezdinde aynî olarak hazır bulunuşu ve daha pek çok yönüyle Yüce Hakk'ın misalidir. Yine, hudûsu ve tecerrüdü, tedricî hareketi, beden anatomisi, kabiliyeti, menfî ve izafî sıfatları, ölümlü oluşu, maluliyeti ve varlıksal fakrı, camiiyeti, Allah'ı tanıma ve onu isteme fıtratı, Allah ile olan mîsakı ve ahdi, hilafeti gibi cihetlerinin marifetiyle de Cenâb-ı Hakk'ın delili olmaktadır.

Binaenaleyh nefis, bazı yönleriyle Allah'ın misali olurken, bazı yönleriyle ise Allah'ın delili olmaktadır. Gerçekte Yüce Allah insan nefsini böyle yaratmıştır ki her yönüyle onun misali, ayeti, delili ve tecellîsi olsun ve insan bu yolla Allah'ı tanısin. Nefis, Allah'ın zatını, isimlerini ve sıfatlarını yansıtabilecek bir kabiliyete sahip olduğundan, nefis üzerinde tefekkür, varlığının her mertebesinde ilahî hikmet ve kudretin tecellîsini ayan beyan görmeye imkân vermekte; zatı, sıfatı ve fiilleri, Yüce Allah'ın zatına, sıfatına ve fiillerine bir misal ve delil teşkil etmektedir.

Nefsin mücerret oluşundan, zaman, mekân ve cihetten müstağni oluşundan ve bedeninin içinde veya dışında olmamasından Allah'ın zatını tanımak mümkündür. Nefsin kendisini ve gayrısını bilme tarzı, zihnî varlıkları yaratma kudreti, konuşma keyfiyeti, zatî sevgisi ve benzeri hususlardan hareket ederek nefsin sıfatlarını incelemekle âlemlerin Rabb'inin sıfatlarını tanımak mümkündür. Yine nefsin kendi fiilleri ve kuvveleriyle olan nisbet ve ilişkisi üzerinden Allah Teâlâ'nın zatının fiilleriyle olan nisbetini kavramak mümkündür. Nefis ile beden arasındaki münasebetten de, vahid ile kesretin, mücerret ile maddenin irtibatı; başka bir ifadeyle, Yüce Allah'ın çokluk içindeki mahlûkatla olan irtibatı anlaşılabilir. Nefsin eksikliklerini tanımakla da Allah'ın kemal sıfatlarını tanımak mümkündür. Zira insan nefsi mümkünü'l-vücut olduğu için, onda bulunan her zayıflık, eksiklik ve fakirlik imkân sıfatına aittir; Allah Teâlâ ise Vacibu'l-vücut'dur ve mutlak zengindir.

Buna göre, nefsin sübûtî sıfatlarının tamamı insandaki mahdudiyet ve mümkün oluşun doğurduğu noksanlıklardan arındırıldığı takdirde, Allah'ın sübûtî sıfatlarının bir misali ve gölgesi olabilir. Nefsin tüm selbî sıfatları da, her türlü kusurdan münezzeh olan Allah'ın yüceliği ve paklığına birer misal olabilir. Aynı şekilde nefsin tüm menfî sıfatları da, zıtlık cihetiyle, sonsuz kemal sahibi Allah'ın sıfatlarına birer delil olabilir. Bütün izafî ve iki taraflı sıfatlarda ise, nefsin şuhûdî marifeti yoluyla, o sıfatın Allah'ta bulunan diğer yönüne ulaşılabilir. Yine, nefsin kabiliyetini tanıma ve insan nefsinin, daha önce sahip olmadığı kemalleri tedricen kazanabileceğine vâkıf olma sayesinde, bu kemallerin kaynağına ve onları bahşeden cemâl ve celâl sahibi İlah'a ulaşılabilir.

Nefsin vahdeti ve kuvveleriyle, fiilleriyle, idrakleriyle ve bedenle ilişkisi üzerinde teemmül ederek de Hak Teâlâ'nın vahdetine, yaratıklarıyla olan ilişkisinin mahiyetine ve yaratış biçimine dair marifet elde edilebilir ve nefsin kendi tezâhürleri üzerindeki kuşatıcılığı, Allah Teâlâ'nın mâsivâ üzerindeki sudûrî kıyam ihatasının ve maiyetinin bir misali olarak değerlendirilebilir. Nefsin kuvveler ve organlar üzerindeki bu ihatası, onların içinde olmaması ama onların dışında da bulunmaması ve kuvvelerin nefisten birer tezahür olması, Rabb'in marifetine giden yoldur. Aynı şekilde fiillerin nefisten sâdır olma biçimi ve nefsin bu fiillere huzûrî ilmi de, mahlûkatın Yüce Allah'tan sâdır olma tarzı ve Allah'ın mahlûkatına olan huzûrî ilmine örnek ve misal teşkil edebilir.

Ayrıca Allah Teâlâ, insan nefsinin, gaybî mertebeleri Allah'ın batınlık makamına, şehâdet mertebeleri ise Allah'ın zuhur makamına örnek olacak şekilde yaratmıştır; bu

sebeple, nefsin gizli ve görünür mertebeleri, Hak Teâlâ'nın gizli ve görünür makamlarının bir örneği ve gölgesidir. Yine nefis, camiiyet özelliği ve âlemin muhtasarı olması cihetiyle bütün ilahî isimlerin câmi' mazharı ve delilidir. Bununla birlikte, insan, nefsinin fakrının marifetine ulaştığında, kendi varlığının sırf irtibat ve taalluk olduğunu ve bağdan başka bir şey olmadığını da bulur. Kendisinin bağlı değil, bizzat bağ oluşunu idrak ettiğinde ise, marifetullah hâsıl olur.

İnsan, nefsinin aynasına bakarak Allah'ın varlığı ile zatî, sübûtî, selbî ve fiilî sıfatlarını tanıması mümkün olduğu gibi; aynı zamanda nefsinin derinliklerinde Allah'a yönelen iki temel fitrat türü olduğunu da görür: İlki, insanın yaratılış ve fitratının gereği olarak Yüce Allah'a dair bir tür marifeti doğal biçimde içinde taşımasıdır. Bu bakımdan insan aklı, yaratıcının varlığını kabul etmek için özel bir çaba ve karmaşık delillere ihtiyaç duymaz ve insan kalbi, yaratılışı gereği doğrudan yaratıcıyla derin bir bağ içerisindedir; kalp, sadece Allah'ın varlığını bilmekle kalmaz, ona olan zatî bağı şuhûdî olarak bulur ve yaşar. Her insan, kendi fitratını tanıyarak, Allah'ı kalbiyle görüp aracısız olarak tanıyabilir. İkincisi, insan yalnızca fitraten Hakk'ı tanımakla kalmaz, aynı zamanda yaratılışı gereği Hakk'a yönelme eğilimine de sahiptir. Bu yöneliş, insanı Allah'ı aramaya ve ona kulluk etmeye sevk eder. Buna göre, insanlığın fitratı Allah'ı tanımak (marifet fitratı) ve Allah'a yönelmek (ubûdiyet fitratı) üzerine yoğrulmuştur.

Fakat bunun da ötesinde insan, Allah'ını açıkça müşahade etmiş ve aralarında hiçbir şüphe kalmayacak, hüccet yakînen tamamlanacak derecede bir konuşma dahi gerçekleşmiştir. Hatta insan, Rabb'iyle bir ahit ve mîsak bile yapmış ve onun rubûbiyetine şehadet etmiştir ve biraz içsel tefekkürle o mîsakı bu dünyada da hatırlamak mümkündür. Çünkü kıyamette hakikatler ortaya çıkıyorsa, bugün yani dünyada da o hakikatleri anlamak mümkündür ve bu mülk âlemi, o melekût âleminin bir rakîkati ve yansımasıdır ve orada gerçekleşen her şeyin burada bir tecellîsi bulunmaktadır; bu tecellî, o hakikatin aynasıdır ve ona delalet eder. Dolayısıyla insanın emir âlemindeki makamında meydana gelen her şey, insanın bu 'halk âlemindeki mertebesinde müşahade edilebilir. Bunun için insanın, dünyevî ve cismânî perdelerden sıyrılıp derunundaki Allah'ı tanıma ve onu isteme fitratına yönelmesi yeterlidir. Bu durumda orada Rabb'ini görecektir.

Dolayısıyla insan, Hakk'ın tam bir tecellîgâhı ve onun en güzel isim ve sıfatlarını tümüyle yansıtan bir aynadır. Bu liyakat, yetenek ve kapsamlılığı, bütün yaratılmışlar

içinde yalnızca o taşımaktadır ve bu sebeple ilahî emaneti yüklenme görevini yalnızca o üstlenmiştir. Bu yüzden Allah Teâlâ, halifetullah makamını sadece ona vermiştir.

Âlemlere rahmet olarak gönderilmiş olan Hz. Muhammed (s.a.) de, insan türünün fertleri arasında en seçkin şahıs ve insan-ı ekmel olarak âlemlerin Rabb'inin en büyük ve en kapsamlı ayeti ve tecellîsi ve Hak ile halk arasındaki vasıttadır. Onun marifetinin, Hakk'ın marifetinden ayrılması mümkün değildir; öyle ki bir kimse gerçekten onu tanımışsa, kesinlikle Hak Teâlâ'yı da tanımıştır. Nitekim onun sevgisi de Allah'ın sevgisiyle özdeştir ve bu iki sevginin ayrıştırılması imkânsızdır. Çünkü o, ilahî velayetin en tam makamına ve en yüce derecesine sahiptir ve “*Kim nefsinı tanırsa, Rabb'ini tanımış olur.*” kelimindeki zamirin en kâmil misdaki ve örneğidir ve Hakk'ın kemallerini bütünüyle sergileyen en açık delildir. O, varlık kelimelerinin en camii olarak Rabb'inin en parlak delilidir. İlahî esmâ ve sıfatlar, hiçbir mahlûkta onda olduğu kadar parlak görünmez. Bu nedenle onun nefsinı tanıyan, Rabb'ini de tanımış olur.

Nefsin marifeti yoluyla Rabbu'l-âlemîn'i tanımak hakkında açıkladıklarımızın tümü, nefse dair enfûsî seyir, huzûrî, şuhûdî ve kalbî marifete dayalıdır. Her insan, ibadet, zikir, irfanî seyr-u sülûk, mâsivâdan kopuş ve nefsin tekâmülü ile bu marifetin en yüksek derecelerine ulaşabilir. Her ne kadar bu açıklamaların bir kısmının âfâkî ve burhanî yollarla belli bir seviyeye kadar elde edilmesi mümkün olsa da, Hakk'ın Hak ile tanınması gerekir; başka bir şey aracılığıyla değil. Bu yüzden Yüce Hakk'ın hakiki marifetine ulaşmanın tek yolu şuhûddur. Ancak şuhûd ile onu doğrudan ve aracısız olarak müşahede etmek mümkün olur. Çünkü Hak Teâlâ, zıtların cem'i olmaksızın tanınmaz. Lakin Cenâb-ı Hak batmadığı, eksilmediği, kaybolmadığı, değişmediği ve hareket etmediği için insan idraki ondan gafil olmakta ve akıl onu zıtları bir araya getirerek tanıyamamaktadır. Eğer bazen gizli bazen aşikâr olsaydı, gözlerden gizli kalmazdı. Oysa o hiçbir varlıktan gizli olmayıp daima zahirdir; başka bir ifadeyle onun zatı, aşırı ve şiddetli zuhuru nedeniyle gizlidir.

Yüce Hak hiçbir varlıktan gizli değildir; yalnızca bizzat o varlığın kendisi kendisine perde olabilir. Hakikatte “enaniyet” insanları Allah'ı müşahede etmekten alıkoymakta ve onu her daim gördüklerini fark etmelerine engel olmaktadır. Bu perdeleri ve bozuklukları ortadan kaldırmanın yolu ise, nefsi tezkiye etmek, yani marifetu'n-nefs yönteminden başkası değildir.

Hikmet ve irfan ehli, bu bozuklukları ve perdeleri kaldırmak ve sonuçta

“likâullah”a ulaşmak için reçete hükmünde birtakım menzil ve makamlar zikretmişlerdir ki, bunları dört mertebede toplamak mümkündür:

Sâlikin katetmesi gereken birinci mertebe, “tecliye”dir; yani ibadet ve kulluk, ilahî hudutların gözetilmesi ve buyruklarının yerine getirilmesi suretiyle zahirin tezkiyesidir. İkinci mertebe “tahliye”dir; yani nefsin batınını arındırmak ve kalbi kötü sıfat ve şeytanî melekelerden temizlemektir. Üçüncü mertebe “tehliye”dir; yani kalbi ilahî marifetlerle nurlandırıp güzel ahlakı onda yerleştirmektir. Bu noktada sâlik dördüncü mertebeye ulaşır ki bu “fenâ-i nefis”tir; yani Yüce Allah’ta fânî olmak ve ondan başka hiçbir şeyi görmemektir. Bu mertebe, insanın Allah’tan gayrı her şeyden yüz çevirmesini, nefsin zahirî boyutundan fânî olmasını, nefsin batınını ve batınının batınını tanımasını içerir.

Bu fenâ, “fazlalıkları atmak”tır; çünkü mutlak olanla ancak kayıtların, kusurların ve fazlalıkların atılması yoluyla irtibat kurulabilir. Marifetu’n-nefs, biriktirmek değil, “ben” perdesini kaldırmaktır. Yüce Allah, salt kemal ve mutlak cemâl olduğu için, her kemalin nihai hakikatidir ve her varlığın ona yakınlığı, kendi yokluk kayıtları ve sınırlarından arındıkları nisbettedir. Nefsin nihai kemali de, Allah’ta fânî olması ve Allah ile bâkî kalmasıdır ve bu, insan nefsinin ulaşabileceği en yüksek kemal derecesi ve en üstün velayet makamıdır. Ârif kişi, gerçekte nefsinin fenâsıyla hakiki, tam, doğrudan ve aracısız bir marifetle Rabb’ini tanır.

Burada artık Hakk’a yakınlık bile söz konusu değildir; bilakis, Hakk’ın birliği mevzubahistir; öyle bir birlik ki orada sâlikten hiçbir eser kalmaz. Gerçekte bu makamda kendisini tanıtan Allah’tır ve kendi birliğine şahitlik eden yine odur. Nefis bu durumda Hakk’ın azamet ve kibriyâsını müşahade ederek kendinden geçer ve Allah’ın mukaddes zatından başka hiçbir şey görmez; ne kendi zatını (zatta fenâ), ne sıfatlarını (sıfatlarda fenâ), ne fiillerini (fiillerde fenâ), ne de başka herhangi bir şeyi görür. O makamda ârif de, maruf da, marifet de yalnızca odur; nitekim zikir, zâkir ve mezkûr ve aşk, âşık ve mâşuk da yalnız odur.

Kendilerini tanıyıp da kendileri ile Yüce Yaratıcı arasındaki tek engel ve perdenin yine kendileri olduğunun farkına varanlar gerçek mutluluğu yakalayan kimselerdir; zira bu kimseler, nefislerinde bulunan tüm perdeleri kaldırmaya azmedip sonunda ilahî cemâl ve celâli müşahade etme ve onunla bir olma bahtiyarlığına nail olurlar.

KAYNAKÇA

Kur'an-ı Kerim

Avesta (Farsça). çev. Celil Dustkhah. Tahran: İntişarat-i Morvarîd, 10. Basım, 1385Hş.

Avesta (Zerdüştilerin Kutsal Metinleri). çev. Alper Küçükkahraman. Ankara: Gece Kitaplığı, ts.

Bhagavadgita. çev. Korhan Kaya. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 1. Basım, 2001.

Gatha (Surûdhayi Âsımânî Zerdüşti). çev. Mubed Firuz Âzergoşesb. Tahran: Muessese-i Ferhengî ve İntişarat-i Furûher, 2. Basım, 1379Hş.

Kutsal Kitap (Tevrat, Zebur, İncil). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yayınları, 12. Basım, 2014.

Özgün Bagavad-Gita. çev. Ziya Gökalp Okay. Sidney: Baktivedanta Kitap Vakfı, 1971.

Upanishadlar. çev. Korhan Kaya. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1. Basım, 2008.

Upanişadlar (Tanrının Soluğu). çev. Mehmet Ali Işım. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1. Basım, 1976.

Abdulaziz, Veysi. *Sühreverdi'de Nefs ve İdrak*. Ankara: Kitabe Yayınları, 1. Basım, 2023.

Abdulkakî, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemu'l- Mufehres li Elfâzi'l- Kur'ani'l- Kerîm*. Tahran: İntişarat-i İslamî, 6. Basım, 1384Hş.

Aclûnî, İsmail bin Muhammed. *Keşfu'l- Hafâ ve Muzilu'l- İlbaş*. thk. Yusuf bin Mahmud Hacı Ahmed. Şam: Mektebetu'l- İlmi'l- Hadîs, 1. Basım, 1421Hk.

Âmilî, Zeynuddîn Ali bin Yunus. *el-Babu'l- Meftûh ilâ Mâ-qîle fî'n- Nefsi ve'r- Rûh*. thk. Hamid Ataî Nazarî. Kum: Mektebetu'l- Allame Meclisî, 1. Basım, 1431Hk.

Âmulî, Seyyid Haydar. *Câmi'u'l- Esrar ve Menba'u'l- Envar (& Nakdu'n- Nukûd fî Marifeti'l- Vucûd)*. thk. Henry Corbin - Osman İsmail Yahya. Tahran: İntişarat-i İlmi ve Ferhengî Vezaret-i Ferheng ve Amûziş-i Alî, 1. Basım, 1368Hş.

Âmulî, Seyyid Haydar. *Tefsîru'l- Muhîti'l- A'zam ve'l- Bahri'l- 'Hadm*. thk. Seyyid Muhsin Musevî Tebrizî. Tahran: Sazman-i Çap ve İntişarat-i Vezaret-i İrşad-i İslamî, 3. Basım, 1422Hk.

Arabî Taî, Muhyiddîn Muhammed bin Ali. *el-Futûhatu'l- Mekkiyye fî Marifeti'l- Esrâri'l- Malikiyye ve'l- Mulkiyye*. Beyrut: Daru Sadır Daru İhyai't- Turâsi'l- Arabî, 1. Basım, ts.

Arabî Taî, Muhyiddîn Muhammed bin Ali. *er-Risâletu'l- Vucûdiyye*. Mahtut Eser. 1089Hk. Arşiv No: 281: Mektebet-u Ravzat-i Hayrî - Mektebet-u Câmiati'l- İmam Muhammed bin Suud (Riyad), Kütüphane no: 1091.

Arabî Taî, Muhyiddîn Muhammed bin Ali. *Fusûsu'l- Hikem*. thk. Taceddîn Hüseyin bin Hasan Harezmi - Ayetullah Hasan Hasanzâde Âmulî. Kum: Muesseseyi Bustan-i Kitab, 3. Basım, 1387Hş.

- Arabî Taî, Muhyiddîn Muhammed bin Ali. *Fusûsu'l- Hikem*. thk. Davud bin Mahmud Rûmî Kayserî - Seyyid Celaluddin Aştıyanî. Tahran: İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, 1. Basım, 1375Hş.
- Arabî Taî, Muhyiddîn Muhammed bin Ali. *Nefâisu'l- İrfân (Mecmûa-i Heft Risâle-i İrfânî)*. çev. Seyyid Nasır Tabatabaî. Tahran: Neşr-i Camî, 1. Basım, 1392Hş.
- Arabî Taî, Muhyiddîn Muhammed bin Ali - Lahicî, Şemsuddîn. “Keşfu'l- Ğitâ”. *Çardeh Risâle-i İrfânî*. thk. Said Rahimiyan. Şirâz: İntişarat-i Kûşamihir, 1. Basım, 1380Hş.
- Arabî Taî, Muhyiddîn Muhammed bin Ali - Lahicî, Şemsuddîn. “Mefâtihu'l- Ğayb”. *Çardeh Risâle-i İrfânî*. thk. Said Rahimiyan. Şirâz: İntişarat-i Kûşamihir, 1. Basım, 1380Hş.
- Arabî Taî, Muhyiddîn Muhammed bin Ali - Lahicî, Şemsuddîn. “Ulûmu'l- Hakaik”. *Çardeh Risâle-i İrfânî*. thk. Said Rahimiyan. Şirâz: İntişarat-i Kûşamihir, 1. Basım, 1380Hş.
- Aristoteles. “Oluş ve Bozuluş Üzerine”. çev. Celal Gürbüz. *Aristoteles*. ed. Kaan H. Ökten. İstanbul: Say Yayınları - Ara Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Aristoteles. “Ruh Üzerine”. çev. Zeki Özcan. *Aristoteles*. ed. Kaan H. Ökten. İstanbul: Say Yayınları - Alfa Yayınları, 1. Basım, 2007.
- Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Basım, 2008.
- Arslan Meçin, Büşra. *Batı Sürgün Hikâyesi*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 1. Basım, 2025.
- Arslan Meçin, Büşra. *Melekût Ülkesine Açılan Kapı Misâl Âlemi*. İstanbul: Sufi Kitap, 1. Basım, 2021.
- Aştıyanî, Seyyid Celaluddin. *Şerh ber Zadû'l- Musafir (Molla Sadrâ)*. Kum: Defter-i Tebliğat-i İslamî, 3. Basım, 1381Hş.
- Ayyâşî Semerkandî, Muhammed bin Mes'ud. *Tefsîru'l- Ayyâşî*. thk. Seyyid Haşim Resûlî Mahallatî. Tahran: Çaphane-i İlmiye, 1. Basım, 1380Hk.
- Bahâî, Şeyh Muhammed bin Hüseyin. *el-Erbeûn Hadîs*. Kum: Muessesetu'n- Neşri'l- İslamî li Câmîati'l- Muderrisin, 1. Basım, 1415Hk.
- Baklî, Ruzbehan bin Ebî Nasr. *Meşrebu'l- Ervah*. thk. Asım İbrahim Keyalî. Beyrut: Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Belasî Şirâzî, Hasan bin Hamza bin Muhammed. *Risaletani fi'l- Hikmeti'l- Mutealiye ve'l- Fikri'r- Rûhî*. thk. Salih 'Udayme. Paris, 1. Basım, 1986.
- Belhî Rûmî, Mevlana Celaleddin. *Külliyat-ı Divan-ı Şems*. ed. Bediuzzaman Furûzanfer. Tahran: Neşr-i Rad, 1. Basım, 1375.
- Belhî Rûmî, Mevlana Celaleddin. *Mesnevi-i Manevî*. çev. Derya Örs - Hicabi Kırlangıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Belhî Rûmî, Mevlana Celaleddin. *Mesnevi-i Manevî*. Tahran: İntişarat-i Pejuhiş, 1375Hş.
- Bilgin, Büşra. *Felsefe Tarihinde Kendini Bilmek Kavramına Paradigmatik Bir Bakış*. Kayseri: Erciyes

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed bin İsmail. *Sahîhu'l- Buhârî*. thk. Mustafa Dîb Buğa. Beyrut: Daru İbni Kesîr el-Yemame, 5. Basım, 1993.
- Cassirer, Ernst. *İnsan Üstüne Bir Deneme*. çev. Necla Arat. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1. Basım, 1980.
- Cevadî Âmulî, Ayetullah Abdullah. “Marifetşinasî der Kur’an”. *Tefsir-i Mevzuî Kur’an-i Kerîm*. Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 6. Basım, 1388Hş.
- Cevadî Âmulî, Ayetullah Abdullah. *Tefsir-i İnsan bî İnsan*. Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 7. Basım, 1392Hş.
- Cevadî Âmulî, Ayetullah Abdullah. *Tesnîm Tefsir-i Kur’an-i Kerîm*. Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ, 3. Basım, 1391Hş.
- Christensen, I.P. vd. *Revanşinasî Umûmî (Psychology)*. çev. Ebû'l- Kasım Beşîrî vd. Kum: İntişarat-i Muessese-i Amûzişî ve Pejuhişî İmam Humeyni, 1. Basım, 1385Hş.
- Copleston, Frederick. *Tarih-i Felsefe*. çev. Seyyid Celaluddin Muctebvî. Tahran: İntişarat-i Surûş ve Şirket-i İlmî-Ferhengî, 4. Basım, 1380Hş.
- Çağrı, Mustafa. “Şüphecilik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Çetin, Dilek. *Molla Sadrâ'da Nefs Felsefesi*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Darwin, Charles. *İnsanın Türeyişi*. çev. Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 2. Basım, 1975.
- Daye, Fayiz. *Mu'cemu'l- Mustalahati'l- İlmiyyeti'l- Arabiyye*. Şam: Daru'l- Fikr, 1. Basım, 1410Hk.
- Demir, Osman. “Vicdan”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 43. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Descartes, Rene. *Felsefenin İlkeleri*. çev. Mesut Akın. İstanbul: Say Yayınları, 10. Basım, 2007.
- Devvânî, Muhakkik Celaleddin. *Selâs Resail (& Risaletu Heyakili'n- Nûr)*. Meşhed: Bonyad-i Pejuhişhayi İslamî Astan-i Kuds-i Rezevî, 1. Basım, 1411Hk.
- Ekberiyân, Rıza - Muhammedpûr Dehkurdî, Sîma. “Tecerrud-i Nefs”. *Pejuhişhayi Felsefî-Kelamî, Fasılname-i İlmî-Pejuhî Danışgah-i Kum* 9/34. sayı (1386Hş.), 65-88.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 1. Basım, 2018.
- Emîru'l-Muminîn, Ali bin Ebî Talib. *Hikmet-i Amelî Ya Ahlâk-i Murtazavî*. ed. Hasan Hasanzade Âmulî. çev. thk. Muhyiddîn Mehdi İlahî Kumşei. Kum: Neşr-i Elif Lam Mim, 1. Basım, 1385Hş.

- Erzurumlu, İbrahim Hakkı. *Mârifetnâme*. ed. M. Fuad Başar. İstanbul: Kit-San Neşriyat, 1984.
- Farabî, Ebû Nasr Muhammed bin Muhammed. *Fusûsu'l- Hikem*. thk. Muhammed Takî Esterâbadî - Muhammed Takî Danişpejuh. Tahran: İntişarat-i Danişgah-i Tahran, 1. Basım, 1358Hş.
- Fazlî, Ali. *Hestîşinasî İrfânî ez Didgah-i Mirzâ Haşim İşkeverî*. Kum: Neşr-i Edyan, 1. Basım, 1386Hş.
- Fettal Nişaburî, Ebû Ali Muhammed bin Hasan. *Ravzatu'l- Vâizîn*. Kum: İntişarat-i Razî, 1. Basım, ts.
- Feyyazî, Ğulam Rıza. *Deramedî ber Marîfetşinasî*. ed. Murtaza Rızaî - Ahmed Hüseyin Şerîfî. Kum: İntişarat-i Muessese-i Amûzişî ve Pejuhişî İmam Humeyni, 2. Basım, 1387Hş.
- Feyyazî, Ğulam Rıza. *İlmü'n- Nefs-i Felsefî*. thk. Muhammed Taki Yusufî. Kum: İntişarat-i Muessese-i Amûzişî ve Pejuhişî İmam Humeyni, 2. Basım, 1390Hş.
- Furûğî, Muhammed Ali. *Seyr-i Hikmet der Avrupa*. Tahran: İntişarat-i Zuvvâr, 1. Basım, 1381Hş.
- Gandhi, Mahatma K. *În Est Mezheb-i Men*. çev. Bakır Musevî Zencanî. Tahran: Muessese-i İntişarat-i Ahmet İlmî, 1. Basım, 1343Hş.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd- Dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1. Basım, 1975.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed. "Kimya-i Saâdet". *Mecmûatu Resâili'l- İmami'l- Gazâlî*. Beyrut: Daru'l- Fikr, 1. Basım, 1416Hk.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed. "Mişkâtü'l- Envâr". *Mecmûatu Resâili'l- İmami'l- Gazâlî*. Beyrut: Daru'l- Fikr, 1. Basım, 1416Hk.
- Gazâlî, Ebû Hamid Muhammed bin Muhammed. "Ravzatu't- Tâlibîn ve 'Umdatü's- Sâlikîn". *Mecmûatu Resâili'l- İmami'l- Gazâlî*. Beyrut: Daru'l- Fikr, 1. Basım, 1416Hk.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 20. Basım, 2010.
- Harranî, Ebû Muhammed Hasan bin Şu'be. *Tuhafu'l- 'Ukûl 'an Âli'r- Resûl*. Kum: Muessesetu'n- Neşri'l- İslamî li Câmiati'l- Muderrisîn, 2. Basım, 1404Hk.
- Hasanzâde Âmulî, Ayetullah Hasan. *el-Hucecu'l- Bâliğa 'alâ Tecerrudi'n- Nefsi'n- Natika*. Kum: Muesseseyi Bustan-i Kitab, 1381Hş.
- Hasanzâde Âmulî, Ayetullah Hasan. *İnsan-i Kâmil ez Didgâh-i Nehcu'l- Belağa*. Kum: İntişarat-i Kıyam, 2. Basım, 1379Hş.
- Hasanzâde Âmulî, Ayetullah Hasan. *Serhu'l- 'Uyûn fî Şerhi'l- 'Uyûn (Şerhu 'Uyûni Mesaili'n- Nefs)*. Kum: İntişarat-i Defter-i Tebliğat-i İslamî, 2. Basım, 1421Hk.
- Heyet-i Tahririye-i Mabad-i Hikmet. *Nefs-i İnsanî der Usturehayi Eflatun*. çev. Fatıma 'Hunsarî. Tahran: Muesseseyi Pejuhişî Hikmet ve Felsefe-i İran, 1. Basım, 1393Hş.
- Hillî, Allame Hasan bin Yusuf. *Nehcu'l- Hak ve Keşfu's- Sıdk*. Beyrut: Daru'l- Kitabî'l- Lubnanî, 1. Basım, 1982.

- Hillî Malikî Eşterî, Verrâm bin Ebî Firas. *Mecmûatu Verrâm (Tenbîhu'l- 'Hawatir ve Nuzhetu'n- Newazir*. Kum: İntişarat-i Mektebeti'l- Fakîh, 1. Basım, 1410Hk.
- Hillî, Seyyid Raziuddin Ali bin Mûsa bin Tavus. *İkbalu'l- A'mal*. Tahran: Daru'l- Kutubi'l- İslamiyye, 2. Basım, 1367Hş.
- Horr 'Amilî, Şeyh Muhammed bin Hasan. *Vesailu's- Şia*. Kum: Muessesetu Âli'l- Beyt li İhyai't- Turâs, 1. Basım, 1409Hk.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail bin Şihabuddîn. *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Azîm - Hadislerle Kur'an-ı Kerim Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa - Bedrettin Çetiner. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1993.
- İbn Sîna, Hüseyin bin Abdullah. *el-İşârat ve't- Tenbîhat*. çev. thk. Hasan Melikşahî. Tahran: İntişarat-i Surûş, 6. Basım, 1388Hş.
- İbn Sîna, Hüseyin bin Abdullah. *el-Mebde ve'l- Mead*. ed. Abdullah Nûranî. Tahran: Muesseseyi Mutalaat-i İslamî Danişgah-i Tahran, 1. Basım, 1363Hş.
- İbn Sîna, Hüseyin bin Abdullah. *en-Necât*. thk. Muhammed Takî Danişpejuh. Tahran: Muesseseyi İntişarat ve Çap Danişgah-i Tahran, 1. Basım, 1379Hş.
- İbn Sîna, Hüseyin bin Abdullah. *Kitabu'n- Nefs (Tabîiyat, Şifâ)*. çev. thk. Muhammed Hüseyin Nayîcî. Kum: İntişarat-i Muessese-i Amûzişî ve Pejuhişî İmam Humeyni, 1. Basım, 1387Hş.
- İbn Sîna, Hüseyin bin Abdullah. "Risâletun fi'n- Nefs ve Bekâiha ve Meâdiha". *Resâilu İbn Sîna*. thk. Hilmi Ziya Olgun. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1953.
- İbrahimî Dînanî, Ğulam Hüseyin. *Esmâ ve Sıfat-i Hak*. Tahran: Sazman-i Çap ve İntişarat (Evkaf ve Umûr-i Hayriye), 5. Basım, 1392Hş.
- İhsâî, İbn Ebî Cumhûr. *'Awaliyu'l- Leâli'l- Azîziyye fi'l- Ehâdisi'd- Dîniyye*. Kum: İntişarat-i Seyyidu's- Şuhedâ, 1. Basım, 1405Hk.
- İhvanu's- Safâ. *Resâilu İhvânu's- Safâ ve 'Hallânu'l- Vefâ*. Beyrut: Daru'l- İslamiyye, 1412Hk.
- İsfahanî, Sainuddin İbn Turke. *Temhîdu'l- Kawa'id*. ed. Muhammed Rıza Kumşei - Mirza Mahmud Kumî. thk. Seyyid Celaluddin Aştianî. Kum: Muesseseyi Bustan-i Kitab, 4. Basım, 1387Hş.
- Kaşanî, Feyz. *Usûlu'l- Maarif*. Kum: Defter-i Tebliğat-i İslamî, 3. Basım, 1375Hş.
- Kaşanî, Şeyh Abdurrezzak. *Istilahatu's- Sûfiyye (Ferheng-i Istilahat-i İrfân ve Tasavvuf)*. çev. Muhammed Hacevî. Tahran: İntişarat-i Mevlâ, 3. Basım, 1387Hş.
- Kerîmiyan, Hüseyin - Şefî Mazenderanî, Muhammed. *Mukaddimeî ber Revanşinasî İslamî*. Kum: İntişarat-i İsmet, 1. Basım, 1387Hş.
- Kindî, Ebû Yusuf Yakub bin İshak. *Resâilu'l- Kindî el-Felsefiyye*. Kahire: Daru'l- Fikri'l- Arabî, 2. Basım, 1978.
- Koleynî Razî, Ebû Cafer Muhammed bin Yakub. *el-Usûl mine'l- Kafî*. Tahran: Daru'l- Kutubi'l-

- İslamiyye, 4. Basım, 1407Hk.
- Kutluer, İlhan. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Maverdî, Ebu’l- Hasan Ali bin Muhammed. *Edebü’l- Dünya ve’l- Dîn - Din ve Dünya Edebi*. çev. Selâhaddin Kip. Kayseri: İlkadım Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Mazenderanî, İbn Şehrâşûb. *Muteşabihu’l- Kur’an*. Kum: İntişarat-i Bîdar, 1328Hş.
- Meclisî, Muhammed Bakır bin Muhammed Takî. *Biharu’l- Envari’l- Câmia li Dureri Ahbari’l- Eimmeti’l- Ethar*. Beyrut: Muessesetu’l- Vefâ, 1404Hk.
- Mecmau’l- Buhûsi’l- İslamiyye. *Şerhu’l- Mustelehati’l- Felsefiyye*. Meşhed: Neşr-i Mecmau’l- Buhûs, 1. Basım, 1414Hk.
- Meçin, Mehmet Mekin. *Mani ve Maniheizm*. Ankara: İlâhiyât, 1. Basım, 2022.
- Melikî Tebrizî, Mirzâ Cevad. *Risâle-i Likâullah*. çev. Ali Ekber Mirzâî. Kum: İntişarat-i Aleviyyûn, 2. Basım, 1389Hş.
- Melikiyan, Mustafa. *Rahî bî Rehayî Costarhayî der Bab-i Aklaniyet ve Maneviyet*. Tahran: Neşr-i Muessese-i Nigah-i Muasır, 1. Basım, 1381Hş.
- Misbah Yezdî, Muhammed Takî. *Âmûziş-i Felsefe*. Tahran: Sazman-i Tebliğat-i İslamî, 7. Basım, 1386Hş.
- Misbah Yezdî, Muhammed Takî. *Maarif-i Kur’an (Mişkât)*. Kum: İntişarat-i Muessese-i Amûzişî ve Pejuhişî İmam Humeyni, 2. Basım, 1388Hş.
- Muallimî, Hasan, vd. *Tarih-i Felsefe-i İslamî*. Kum: İntişarat-i Merkez-i Cihanî Ulûm-i İslamî, 1. Basım, 1385Hş.
- Mufid, Şeyh Ebû Abdullah Muhammed bin Muhammed. *el-Emâlî*. Kum: İntişarat-i Kongre-i Cihanî Şeyh Mufid, 2. Basım, 1413Hk.
- Munâvî, Zeynuddîn Muhammed Abdurrauf. *Şerhu’l- Kasîdeti’l- ‘Ayniyye fî’n- Nefsi ve’r- Rûh (İbn Sîna)*. Kahire: Matbaatu’l- Mevsûat, 1900.
- Mustafavî, Hasan. *et-Tahkik fî Kelimati’l- Kur’ani’l- Kerîm*. Tahran: Bongah-i Tercüme ve Neşr-i Kitab, 1360Hş.
- Mutahharî, Murtaza. “Cihanbinî Tevhidî”. *Mecmûa-i Âsar*. Tahran: İntişarat-i Sadrâ, 1. Basım, ts.
- Mutahharî, Murtaza. “İnsan der Kur’an”. *Mecmûa-i Âsar*. Tahran: İntişarat-i Sadrâ, 1. Basım, ts.
- Mutahharî, Murtaza. “İnsan ve İman”. *Mecmûa-i Âsar*. Tahran: İntişarat-i Sadrâ, 1. Basım, ts.
- Mutahharî, Murtaza. “Makâlat-i Felsefî”. *Mecmûa-i Âsar*. Tahran: İntişarat-i Sadrâ, 1. Basım, ts.
- Mutahharî, Murtaza. “Mead”. *Mecmûa-i Âsar*. Tahran: İntişarat-i Sadrâ, 1. Basım, ts.
- Mutahharî, Murtaza. “Mesele-i Şinaht”. *Mecmûa-i Âsar*. Tahran: İntişarat-i Sadrâ, 1. Basım, ts.

- Mutahharî, Murtaza. “Vahiy ve Nübuvvet”. *Mecmûa-i Âsar*. Tahran: İntişarat-i Sadrâ, 1. Basım, ts.
- Mutezilî, İbn Ebi'l- Hadid. *Şerh-u Nehcu'l- Belağa*. Kum: İntişarat-i Kitabhane-i Ayetullah Maraşî, 1. Basım, 1404Hk.
- Muttakî Hindî, Alâeddîn Ali bin Husameddîn. *Kenzu'l- 'Ummâl fî Suneni'l- Akval ve'l- Ef'âl*. Beyrut: Muessesetu'r- Risâle, 5. Basım, ts.
- Muzaffer, Muhammed Rıza. *Usûlu'l- Fıkıh*. Kum: İntişarat-i Mustafavî, 1. Basım, 1386Hş.
- Nursî, Bediüzzaman Said. “İşaratü'l-İ'caz”. çev. Abdülmecid Nursî. *Risale-i Nur Külliyyatı*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 9. Basım, 2012.
- Nursî, Bediüzzaman Said. “Lem'alar”. *Risale-i Nur Külliyyatı*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 6. Basım, 2012.
- Nursî, Bediüzzaman Said. “Mektubat”. *Risale-i Nur Külliyyatı*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 8. Basım, 2012.
- Nursî, Bediüzzaman Said. “Mesnevî-i Nuriye”. çev. Abdülmecid Nursî. *Risale-i Nur Külliyyatı*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 6. Basım, 2012.
- Nursî, Bediüzzaman Said. “Sözler”. *Risale-i Nur Külliyyatı*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat, 8. Basım, 2011.
- Onay, Hamdi. *İhvan-ı Safâ'da Varlık Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 1999.
- Onay, Hamdi vd. “Molla Sadra Felsefesinde Ölümün Mahiyeti ve Ruhun Tekâmülü”. *Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi* 9 (2024), 32-56.
- Özgen, Mehmet Kasım. “Ben Felsefesi yahut Hak Felsefesi”. *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 5/2 (2015), 189-219.
- Platon. “Alcibiades”. *Dure-i Asar-i Eflatun*. Tahran: Şirket-i Sehamiyi İntişarat-i Harezmi, 3. Basım, 1380Hş.
- Platon. “Alkibiades 1-2”. çev. Furkan Akderin. *Platon Bütün Yapıtları*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2010.
- Platon. “Apologia”. *Dure-i Asar-i Eflatun*. Tahran: Şirket-i Sehamiyi İntişarat-i Harezmi, 3. Basım, 1380Hş.
- Platon. “Kritias - Kharmides”. çev. Furkan Akderin. *Platon Bütün Yapıtları*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Platon. “Phaidon”. çev. Furkan Akderin. *Platon Bütün Yapıtları*. ed. Ahmet Cevizci. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Platon. “Phaidros”. çev. Furkan Akderin. *Platon Bütün Yapıtları*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Platon. “Phaidros”. *Dure-i Asar-i Eflatun*. Tahran: Şirket-i Sehamiyi İntişarat-i Harezmi, 3. Basım, 1380Hş.

- Platon. “Sokrates’in Savunması”. çev. Furkan Akderin. *Platon Bütün Yapıtları*. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Platon. “Theaitetos”. çev. Furkan Akderin. *Platon Bütün Yapıtları*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2014.
- Platon. “Theaitetos”. *Dure-i Asar-i Eflatun*. Tahran: Şirket-i Sehamiyi İntişarat-i Harezmi, 3. Basım, 1380Hş.
- Platon. “Timaios”. çev. Furkan Akderin. *Platon Bütün Yapıtları*. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Plotinos. *Theologia*. Kum: İntişarat-i Bîdar, 1. Basım, 1413Hk.
- Ragıb İsfahanî, Hüseyin bin Muhammed. *el-Mufredat fî Ğarîbi’l- Kur’an*. thk. Safvan Adnan Davud. Şam: Daru’l- İlm Daru’s- Şamiyye, 1. Basım, 1412Hk.
- Razî, Ebû Abdullah Fahreddîn. *el-Mebâhisu’l- Meşrikiyye fî İlmi’l- İlâhiyat ve’t- Tabîiyat*. Kum: İntişarat-i Bîdar, 1. Basım, ts.
- Razî, Ebû Abdullah Fahreddîn. *Mefâtihu’l- Ğayb (Tefsîr-i Kebîr)*. Beyrut: Daru İhyai’t- Turâsi’l- Arabî, 3. Basım, 1420Hk.
- Recebî, Mahmud. *İnsan Şinasî*. Kum: İntişarat-i Muessese-i Amûzişî ve Pejuhişî İmam Humeyni, 12. Basım, 1388Hş.
- Sâdık, Cafer bin Muhammed. *Misbâhu’s- Şeriat ve Miftâhu’l- Hakikat*. Beyrut: Muessesetu’l- A’lamî li’l- Matbûat, 1. Basım, 1400Hk.
- Sadûk, Şeyh Ebû Cafer Muhammed bin Ali. *et-Tevhîd*. Kum: Muessesetu’n- Neşri’l- İslamî li Câmîati’l- Muderrisîn, 2. Basım, 1398Hk.
- Sadûk, Şeyh Ebû Cafer Muhammed bin Ali. “İlelu’s- Şerâyi”. Kum: İntişarat-i Mektebetu’d- Dâverî, 1. Basım, ts.
- Sadûk, Şeyh Ebû Cafer Muhammed bin Ali. *Kitabu’l- Hisâl*. Kum: Muessesetu’n- Neşri’l- İslamî li Câmîati’l- Muderrisîn, 2. Basım, 1403Hk.
- Sadûk, Şeyh Ebû Cafer Muhammed bin Ali. *Me’anî’l- Ahbâr*. Kum: Muessesetu’n- Neşri’l- İslamî li Câmîati’l- Muderrisîn, 1. Basım, 1361Hş.
- Sadûk, Şeyh Ebû Cafer Muhammed bin Ali. *Men La Yahduruhu’l- Fakîh*. Kum: Muessesetu’n- Neşri’l- İslamî li Câmîati’l- Muderrisîn, 2. Basım, 1413Hk.
- Sarı, Mevlüt. *el-Mevârid li’t- Tullab (Lûgat)*. İstanbul: Bahar Yayınları, 1. Basım, ts.
- Sebzeverî, Molla Hadî bin Mehdi. *Şerhu’l- Manzûme (Dershayi Şerh-i Manzûme)*. çev. thk. Ayetullah Seyyid Razî Şirâzî. Tahran: İntişarat-i Hikmet, 2. Basım, 1429Hk.
- Seccad, Zeynulabidîn Ali bin Hüseyin. *es-Sahîfetu’s- Seccâdiye*. Kum: İntişarat-i Daru’l- İlm, 1. Basım, 1385Hş.

- Seccadî, Seyyid Cafer. *Ferheng-i Maarif-i İslamî*. Tahran: İntişarat-i Danişgah-i Tahran, 3. Basım, 1373Hş.
- Seligman, Martin E. P. *Öğrenilmiş İyimserlik*. çev. Semra Kunt-Akbaş. Ankara: Eksi Kitaplar, 2. Basım, 2019.
- Soyyigit, İsmail. *İbrâhim Hakkı Erzurûmî'de Nefs ve Kendini Bilmek*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Subhanî, Şeyh Cafer. *İlahiyat ve Maarif-i İslamî*. Kum: Muesseseyi İmam Sadık, 6. Basım, 1384Hş.
- Suhreverdi, Şeyh Şehabeddîn Yahya. "Bostânu'l-Kulûb (Ravdatu'l- Kulûb)". *Mecmûayi Musennifat-i Şeyh-i İşrâk*. thk. Henry Corbin vd. Tahran: Muesseseyi Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, 2. Basım, 1375Hş.
- Suhreverdi, Şeyh Şehabeddîn Yahya. "Heyâkulu'n- Nûr". *Mecmûayi Musennifat-i Şeyh-i İşrâk*. thk. Henry Corbin vd. Tahran: Muesseseyi Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, 2. Basım, 1375Hş.
- Suyutî, Celeleddin Abdurrahman bin Ebî Bekr. *ed-Dureru'l- Muntessire fi'l- Ehâdisi'l- Muştahire*. thk. Muhammed bin Lutfi Sabbağ. Riyad: Câmîatu'l- Melik Suud, 1. Basım, 1399Hk.
- Suyutî, Celeleddin Abdurrahman bin Ebî Bekr. *ed-Durru'l- Mensûr fi't- Tefsîr bi'l- Me'sûr*. thk. Abdullah bin Abdulmuhsin Turkî. Kahire: Merkez-u Hicr li'l- Buhûs ve'd- Dirasât, 1. Basım, 1424Hk.
- Suyutî, Celeleddin Abdurrahman bin Ebî Bekr. *el-Havî li'l- Fetavâ*. Beyrut: Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- Suyutî, Celeleddin Abdurrahman bin Ebî Bekr - Mahallî, Celeleddin Muhammed bin Ahmed. *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Kerîm (Celaleyn)*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1. Basım, ts.
- Şebusterî, Şeyh Mahmud. *Gülşen-i Raz*. thk. Samed Muvahhid. Tahran: Kitabhane-i Tahûrî, 1. Basım, 1368Hş.
- Şebusterî, Şeyh Mahmud, vd. "Mir'âtu'l- Muhakkikîn". *Mecmûayi Resâil-i 'Âwarifi'l- Maarif*. thk. Ali Ekber Nûrîzâde. Şirâz: Kitabhane-i Ahmedî, 1. Basım, 1363Hş.
- Şehrezûrî, Şemsuddîn. *Nuzhetu'l- Ervâh ve Ravdatu'l- Efrâh (Tarîhu'l- Hukemâ)*. çev. Maksud Ali Tebrizî. Tahran: İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, 1. Basım, 1365Hş.
- Şirâzî, Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim. *el-Hikmetu'l- Arşîyye*. thk. Ğulam Hüseyin Âhenî. Tahran: İntişarat-i Mevlâ, 1. Basım, 1361Hş.
- Şirâzî, Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim. *el-Hikmetu'l- Muteâliye fi'l- Esfâri'l- Akliyyeti'l- Erbaa*. Beyrut: Daru İhyai't- Turâs, 3. Basım, 1981.
- Şirâzî, Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim. *el-Mebde ve'l- Mead*. thk. Seyyid Celaluddin Aştîyanî. Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, 1. Basım, 1354Hş.

- Şirâzî, Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim. "el-Mesâilu'l- Kudsiyye". *Resâil-u Felsefî*. thk. Seyyid Celaluddin Aştianî. Kum: Defter-i Tebliğat-i İslamî, 3. Basım, 1387Hş.
- Şirâzî, Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim. *el-Meşair*. thk. Henry Corbin. Tahran: Neşr-i Kitabhane-i Tahûrî, 2. Basım, 1363Hş.
- Şirâzî, Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim. *Esrâru'l- Âyat ve Envâru'l- Beyyinât*. thk. Muhammed Hacevî. Tahran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İslamî, 1. Basım, 1360Hş.
- Şirâzî, Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim. *eş-Şevâhidu'r- Rubûbiyye fi'l- Menâhici's- Sulûkiyye*. thk. Molla Hadî bin Mehdi Sebzevarî - Seyyid Celaluddin Aştianî. Kum: İntişarat-i Bustan-i Kitab, 5. Basım, 1388Hş.
- Şirâzî, Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim. *Mefâtihu'l- Ğayb*. thk. Mevla Ali Nûrî - Muhammed Hacevî. Tahran: Muesseseyi Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, 1. Basım, 1363Hş.
- Şirâzî, Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim. "Risâletu İksîri'l- Ârifîn". *Mecmûatu'r- Resâili't- Tis'a*. Kum: Mektebetu'l- Mustafavî, 1. Basım, 1302Hk.
- Şirâzî, Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim. *Şerh-u Usûli'l- Kafi*. Tahran: Muesseseyi Mutalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, 1. Basım, 1377Hş.
- Şirâzî, Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim. *Şerhu'l- Hidayeti'l- Esîriyye (Esîruddîn Ebherî)*. Beyrut: Muessesetu't- Tarîhi'l- Arabî, 1. Basım, 1422Hk.
- Şirâzî, Sadru'l-Muteellihîn Muhammed bin İbrahim. *Tefsîru'l- Kur'ani'l- Kerîm (Sadrâ)*. Kum: İntişarat-i Bîdar, 2. Basım, 1366Hş.
- Şuayrî, Taceddîn Muhammed bin Muhammed. *Câmiu'l- Ahbar*. Kum: İntişarat-i Razî, 2. Basım, 1363Hş.
- Şubber, Seyyid Abdullah. *Mesabîhu'l- Envar*. thk. Mucteba Mahmudî. Kum: Muessesetu Dari'l- Hadîs, 3. Basım, 1443Hk.
- Tabatabaî, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin. *Bidayetu'l- Hikmet*. thk. Şeyh Abbas Ali Zariî Sebzevarî. Kum: Muessesetu'n- Neşri'l- İslamî li Câmîati'l- Muderrisîn, 22. Basım, 1426Hk.
- Tabatabaî, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mizan fi Tefsîri'l- Kur'an*. çev. Seyyid Muhammed Bakır Musevî Hemedanî. Kum: Muessesetu'n- Neşri'l- İslamî li Câmîati'l- Muderrisîn, 5. Basım, 1374Hş.
- Tabatabaî, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin. *er-Resâilu't- Tevhîdiyye*. Beyrut: Muessesetu'n- Nu'man, 1. Basım, 1999.
- Tabatabaî, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin. *İnsan ez Âğaz ta Encam*. çev. thk. Sadık Laricanî. Kum: Muesseseyi Bustan-i Kitab, 4. Basım, 1391Hş.
- Tabatabaî, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin. *İrfânu'n- Nefs*. thk. Şeyh Kasım Haşimî. Beyrut: Muessesetu'l- A'lamî li'l- Matbûat, 1. Basım, 2002.

- Tabatabaî, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin. *Nihayetu'l- Hikmet*. thk. Şeyh Abbas Ali Zariî Sebzevarî. Kum: Muessesetu'n- Neşri'l- İslamî li Câmiati'l- Muderrisîn, 6. Basım, 1432Hk.
- Tabatabaî, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin. *Tarîk-i İrfân (Tercüme ve Şerh-i Risâletu'l- Vilâye)*. çev. Sadık Hasanzâde. thk. Hasan Hasanzâde Âmulî. Kum: İntişarat-i Bahşayiş, 1. Basım, 1381Hş.
- Tabersî, Muhaddis Mirzâ Hüseyin Nûrî. *Mustedreku'l- Vesâil ve Mustenbetu'l- Mesâil*. Kum: Muessesetu Âli'l- Beyt li İhyai't- Turâs, 1. Basım, 1408Hk.
- Tarhan, Betül. *Gazâlî'de Kendini Bilmenin (Ma'rifetü'n-Nefs) Epistemolojik Temelleri*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2025.
- Tarihî, Fahrüddîn. *Mecmau'l- Bahreyn*. thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî. Tahran: Mektebetu'l- Murtazaviye, 3. Basım, 1375Hş.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Tayyibniyâ, Muhammed Salih. *Yek Kadem Ta Hüda*. İsfahan: İntişarat-i Hadîs-i Rah-i Aşk, 2. Basım, 1386Hş.
- Temîmî Âmidî, Abdulvahid bin Muhammed. *Ğureru'l- Hikem ve Dureru'l- Kilem (Tasnifli)*. Kum: İntişarat-i Defter-i Tebliğat-i İslamî, 1. Basım, 1366Hş.
- Tirmizî, Muhammed bin İsa bin Sevre. *el-Câmi'u'l- Kebîr (Sunenu't- Tirmizî)*. thk. Beşşar Avvad Marûf. Beyrut: Daru'l- Garbi'l- İslamî, 1. Basım, 1996.
- Tûsî, Nasirüddîn Muhammed bin Muhammed. *Şerhu'l- İşârat ve't- Tenbihat (İbn Sîna)*. thk. Hasan Hasanzade Âmulî. Kum: İntişarat-i Bustan-i Kitab, 1. Basım, 1386Hş.
- Türker, Ömer. "Nefis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Uludağ, Süleyman. "Mârifet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Uludağ, Süleyman. "Takvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 39. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yesribî, Seyyid Yahya. *Felsefe-i İrfân*. Kum: Muesseseyi Bustan-i Kitab, 6. Basım, 1387Hş.
- Yûnus Emre. *Dîvân*. ed. Mustafa Tatcı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 2021.
- Zamanî, Mehdi. *Tarih-i Felsefe-i Ğarb*. Tahran: İntişarat-i Danişgah-i Peyam-i Nûr, 1. Basım, 1385Hş.