



## GÜMÜŞHÂNEVÎ'DE İNSAN FELSEFESİ\*

*Kamil SARITAŞ\*\**

### ÖZET

Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî, 19. Yüzyılın önemli mutasavvıflarındandır. Onun İslam düşüncesinde ve tasavvuf felsefesinde “insan” merkezi bir konumdadır. O, ideal bir insanın nasıl olması gerektiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu amacı gerçekleştirirken insanın sadece yetkin yönlerine değil de yeri geldiğinde eksik yönlerine de işaret etmiştir. Bu anlamda insanı gerçekçi bir anlayışla ele aldığı söylenebilir. Ancak şeriat, tarikat, hakikat ve marifetle ilgili görüşlerinden anlaşıldığı kadarıyla idealist insan anlayışına yoğunlaştığını ifade etmek de mümkündür.

Gümüşhânevî’de insan, kozmolojik düzlemde kendisini, ötekini ve Yaratan’ı anlamlandırmaya çalışan bir varlıktır. Ayrıca insan, eylemlerinde ahlakî sorumluluk alan, bütün varlıkları seven ve aynı şekilde bütün varlıkları bilgisiyle anlamlı kılmaya çalışan fiziksel ve metafiziksel bir canlıdır. Nefsin özellikleri onu kendisinden ve Allah’tan uzaklaştırmaya çalışırken, ruha ait özellikler insanı iyiliklere ve Allah’a doğru kanalize eder, kalp ve akıl ise denge vazifesi görür.

Gümüşhânevî, ahlak, inanç, bilinç ve ruhi yükselişe göre insanları kategorileştirmiştir. O’nun insan anlayışında ahlak, sevgi ve bilgi sadece literal olarak ahlak, sevgi ve bilgi değil aynı zamanda kulluktur. Kulluk olarak da kullanılan irfan varoluşun gayesidir. Aynı zamanda din, bilgi, ahlak, sevgi birbirini tamamlayan bir bütündür. Aslında dini ve tasavvufi anlayış, insanî faaliyetler alanına giren bilgi, ahlak ve sevgiyi kuşatmakta, bu hususların teolojik açıdan kurgulanmasını sağlamaktadır. Buna göre farklı niteliklere sahip olan insanın, kompleks bir varlık olduğu görülür.

**Anahtar Kelimeler:** İnsan, Nefs, Ruh, Kalp, Akıl.

\* Bu makale “I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhânevî Sempozyumu”nda sunulan “Gümüşhânevî’nin Câmîu’l-Usûl Adlı Eserinde İnsan Tasavvuru” adlı bildirinin, Gümüşhânevî’nin ahlak, sevgi ve bilgi konusundaki görüşlerinin de ilave edilerek, yeniden gözden geçirilmiş ve genişletilmiş halidir.

**Bu makale Crosscheck sistemi tarafından taranmış ve bu sistem sonuçlarına göre orijinal bir makale olduğu tespit edilmiştir.**

\*\* Yrd. Doç. Dr., Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü İslam Felsefesi ABD, saritaskamil@hotmail.com

## HUMAN PHILOSOPHY IN GUMUSHANEVI

### ABSTRACT

Ahmed Ziyauddin Gumushanevi is one of the most important 19th century's mysticals. Human is centrally located in his the idea of İslam and mystic philosophy. He tries to put forward how the ideal human should be. While he performs this purpose, he refers to not only human's excellent properties, but also human's incomplete properties. In this sense, it can be said that he handles human realistically. But, as it is understood his vision of sharia, sect, the truth, the gnostic, it is possible to express that he is concentrated the idealistic understanding of human.

Human in Gumushanevi is an existantwho tries to make sense himself, the other and The Created in the cosmological plane. Also, human is a physical and a metaphysical existant whotakes over responsibility in his actions, loves whole existence, tries to make sense of all beings with knowledge. While characteristics of nafs are running away human from himself and God, characteristics of soul canalize human into goodness and God, heart and nous serve as a balance.

Gumushanevi categorized the people according to ethics, faith, consciousness and the rise of soul. In human understanding of his, ethics, love and episteme are not only ethics, love and episteme just as literal, but also a worship. At the same time religion, episteme, ethics and love are the whole which is completing each other. In fact, religious and mystical understanding cover episteme, ethics and love in the field of human's activities and they provide to imagine in terms of theology. According to this, human who has different properties is appeared to be a complex existence.

**Key Words:** Human, Nafs, Soul, Heart, Nous.

### Giriş

Sosyal bilimlerin ana konusu insandır. Antropoloji, psikoloji, sosyoloji, felsefe ve tasavvuf gibi alanlarda insana dair konular farklı bağlamlarda ele alınmıştır. İnsanın yaratılışı, mahiyeti, ahlakî bir varlık olup olmadığı, nasıl bilgi edindiği, evrendeki konumu ve kendi içerisindeki bütünlüğü gibi insana dair sorunlar, İlkçağdan günümüze birçok düşünürün gündemini meşgul etmiştir.

İnsan, duyu organları, yeme ve içme gibi bir takım özellikleri nedeniyle “hayvan” kategorisine dahiledilse de, anlama, kavrama, tasarlama, ilgi kurma, sevme, bilinçli olma, sorumlu davranma ve bilgi üretme işlevlerini yürütme açısından “nâtık” bir varlık olma özelliğine sahiptir. Bu bağlamda insanın kendine özgü yönlerini ve fonksiyonelliğini anlamak adına çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmelerin oluşmasında ise insanların, yaşanılan zaman ve mekanın, kültürlerin ve dinlerin yadsınamaz etkileri olmuştur.

İslam dininin birincil kaynağı Kur'an'daki, insana ilahî ruhun üflenmesi, Allah'ın insana şah damarından daha yakın olması, yaratılmadan önceki ilahî misâk, insanın fiziksel ve metafiziksel yapısı ve değeri, yeryüzünün halifesi olması, her şeyin emrine verilmesi ve emaneti kabul etmesine ilişkin ayetler (32. Secde: 9; 38. Sad: 72; 50. Kâf: 15; 7. A'râf: 172; 64. Teğâbün: 3;

### Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 8/12 Fall 2013



17. İsrâ: 70; 95. Tin: 4-5; 2. Bakara: 30; 6. En'am: 165; 31. Lokman: 20; 45. Câsiye: 12-13; 22. Hac: 65; 33. Ahzâb: 72), diğer yandan ikincil kaynaktaki kendini bilen Rabbini bilmesi ve Âdem'in Allah'ın suretinde yaratılması, ilk yaratılanın akıl olması (Gümüşhânevî, H.1275:9; 1971:90) vb. hadisler dikkate alındığında, bizzat Allah ve Elçisinin insanı merak, araştırma ve cazibe merkezi haline getirdiği görülür.

Kur'an ve Sünnete dayanmakla birlikte, Antik-Yunan, Hint ve İran felsefelerinden yani birikimsel insanî düşüncelerden de yararlanan tasavvuf felsefesi (Smith, 1931; Afifi, 1960), insanın inanç, ibadet ve ahlak alanında zihinsel ve ruhsal bakımdan yetkinliğe doğru yürüyüşünü konu edinir. Jaspers (1981:31; 1995:47-48)'ın felsefeyi tanımlamasına benzer bir şekilde tasavvuf, hakikate giden yolcu ve yolculuğu konu edinir.

Tasavvuf geleneğinde insan iki yönlü bir varlık olarak ele alınır. Birincisi metafiziksel denilen yetkinlik yönü; ikincisi fiziksel denilen eksiklik yönüdür. Tasavvufta seyr u sülûk metodu, nefsin temizlenmesi, erdemin ve aşkın kazanımı gibi teorik ve pratik çeşitli aşamaların varlığı, insanın eksikliğini tamamlayarak kendini gerçekleştirme isteğinden kaynaklanır. Akıl, nefis, ruh, kalp ve bedenden müteşekkil bir varlık olan insan, kendine özgü mevcut niteliklerini bilfiil gerçekleştirdiği zaman Tin Suresindeki "ahsen-i takvîm", niteliklerini eksik veya yanlış yönde kullandığı zaman "esfel-i sâfilîn" kavramının kapsamına girer (Sarıtış, 2005:95).

Gümüşhânevî, İslam düşüncesinde tasavvuf ve tarikat alanına dair görüşler ileri sürmüş bir düşünür ve düşüncelerini pratiğe dökme uğraşısı vermiş bir aktivisttir. Gümüşhânevî (1971:122)'nin insan felsefesinin oturduğu genel çerçeve şu şekildedir; tasavvuf, ilahî ahlakla ahlaklanmaktan ibarettir. İlahî ahlakla ahlaklanmaktan kasıt, insanın kendisini gerçekleştirme, tasavvufî bir ifade ile insan-ı kâmil olma mücadelesidir. Gümüşhânevî (1971:158, 343), bu mücadelenin çerçevesini çizirken dayandığı genel ve zorunlu ölçüt, bir sözün veya eylemin, Kur'an (Şeriat) ve Sünnete uygunluğudur. Kur'an ve Sünnete ilaveten tasavvuf hiyerarşisi içerisinde bâtın ehlinin ölçüsü kutsî nur ile nurlanmış akıl, hâssın (seçkinlerin) ölçüsü tarikat ilmi, ahassın (en seçkinlerin) ölçüsü ise ilahî adalettir.

"Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım" (51. Zariyat: 56) ayetine vurgu yapan Gümüşhânevî (1971:248), insanın var oluş sebebinin itaat, ibadet ve irfan olduğunu ileri sürmüştür. Ayetteki ibadet veya kulluk etmek anlamına gelen "abede" fiilini, Dahhak ve İbn Cüreyc tanımak anlamında irfan olarak tefsir etmişlerdir (İbn Kesir, 1996:384; Mâverdî, 1992:375). Bu düşünceye paralel olarak Gümüşhânevî, abede fiilini arafe anlamında ele alarak, insanın Yaratan'ı ve yaratılmışları anlamlandırmak için dünyaya geldiğine işaret etmiştir. Bununla birlikte her türlü irfanî faaliyeti var oluşun bir parçası haline getirerek, hayatın irfanla anlam kazanacağını ortaya koymuştur.

Gümüşhânevî (1971:43-49) metafizik bağlamda ele aldığı insanın, sosyolojik ve psikolojik bir varlık olduğu gerçeğini göz ardı etmemiş, ancak düşüncelerini daha ziyade insanın kozmik bir varlık olduğu üzerinde değerlendirmiştir. Öyle ki ruh, nefis, kalp ve akıl yetilerine sahip olan insanın bu yetilerini olumlu anlamda kullandığı zaman farklı kategorik rol model insanların ortaya çıkacağını ifade etmiştir.

### 1. Kozmik Varlık Olarak İnsan

Tasavvuf felsefesinde bazı mutasavvıflar insan konusunu ele alırken, Meşşâî ve İsrâkî İslam filozoflarının sudûr anlayışını izleyerek insanı, yapısını ve işlevselliğini, kozmolojik çerçeveden hareket ederek açıklamaya çalışmışlardır (Sühreverdi, 2009:116-222; Aydın, 2000:120; Demir, 2009:169-305). Gümüşhânevî (1971:152-153) de aynı geleneğin devam ettiricisi olarak, altı adet tümel varlık skalasının olduğunu ifade etmiştir. Bu skalalar, ahadiyet, vâhidîyet, mücerret ruhlar, melekût âlemi, mülk âlemi ve toplam oluşum mertebesi denilen insan-ı kâmil mertebesidir. Sudûr nazariyesine benzer bir şekilde varlık hiyerarşisinde bir üstteki mertebeye bir alttakinin

#### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/ 12 Fall 2013



meydana gelişini sağlamaktadır. Ahadiyet ve vâhidiyet sadece Allah'la, mücerret ruhlar melekût âlemiyle, insan-ı kâmil mertebesi ise bütün mertebelerle ilgilidir. Buna göre varlık hiyerarşisi zorunlu varlıkla ilgili olan ahadiyet-vâhidiyet, ruhanî âlemlerle ilgili olan melekût âlemi ve fizikî âlemlerle ilgili olan mülk âlemi olarak ortaya çıkmaktadır. Burada her insanın ilahî vergi yanında kendi çabası ile insan-ı kâmil olma potansiyeline sahip olduğu dikkate alındığında, Gümüşhânevî'nin tasavvuf geleneğine bağlı olarak ortaya koyduğu insan tasavvurunun kompleks olduğu görülmektedir.

İnsan, halk âlemi ve şahadet âlemi olarak adlandırılan, Allah'ın emri, isimlerinin ve sıfatlarının tecellisi ile vasitasız yoktan yaratılan, oluş ve bozuluş özelliğine sahip mülk âleminde yaşamaktadır (Gümüşhânevî, 1971:101, 140, 386). Mülk âlemi, kademe kademe yaratılmış mümkün âlemler kategorisindedir. İmkan dairesinin aşağı alt yarısı arştan yeryüzüne kadar olan kısım, üst kısmı ise arşın üstüdür. Bu bağlamda mülk ve melekût âlemi arşın altında ve mümkün âlemler kategorisinde (Gümüşhânevî, 1971:100), ahadiyet-vâhidiyet mertebesi ise arşın üstünde (Gümüşhânevî, H.1273:8) zorunlu âlem kategorisinde yer almaktadır.

İfade etmiş olduğumuz kozmolojide insanın yeri neresidir? Gümüşhânevî (1971:98), Ahmed Faruk Sirhindî'den insan ontolojisinin on latifeden oluştuğu bilgisini aktarır. Bu latifelerden beşi melekût âleminde, beşi de mülk âleminde. Melekût âleminde olanlar, kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâdır. Mülk âleminde olanlar nefis, hava, su, toprak ve ateş denilen unsurlardır. Allah, insanın vücudunu yarattığında, bu latifeleri insan cisminin söz konusu yerlerine yerleştirmiştir. Bu yerleştirme, Allah'ın insana ilgisi ve sevgisi nedeniyle gerçekleşmiştir. İnsanın önemli ve değerli bir varlık oluşunu, mülk âlemine ait olan ve hayvanlarda da bulunan dört unsur ve nefis değil de, melekût âlemine ait olan kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâ kuvveleri sağlar. Böyle bir tasavvurda insan fizikî özellikleri açısından mülk âlemine, metafizik özellikleri açısından melekût âlemine ait bir varlıktır. Bu bağlamda kozmik bir varlık olarak insanın ontolojik açıdan iki âlemden de bazı özellikler taşıması onun gizemli bir varlık olmasını sağlamakta, kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâ potansiyellerini aktüel hale getirmesi ise onu erdemli insan olmaya yaklaştırmaktadır.

## 2. Erdem Bakımından İnsan Modelleri

Gümüşhânevî (1971:13-15), tasavvuf geleneğinde görüldüğü üzere, Hakk'a ulaşma çabası veren erdemli insan modellerinin varlığını söz konusu etmiştir. Rol model insanlar işlevselliği ve görünümü açısından hiyerarşik bir yapı arz ederler.

O, inanan insanları bir yandan Kur'an ve Sünnette yer bulan kavramlarla âbid, sâlih, zâhid, sâdık, velî olarak kategorileştirirken (Gümüşhânevî, 1971:80-90), diğer yandan tasavvuf ve tarikat kültüründen edindiği birikimle insanları inancın derinliği ve işlevselliği, ibadetlerin yerine getirilişi, ahlakî kazanım, zihinsel gelişim ve ruhî yükseliş tecrübesine göre avam, seçkin ve en seçkin olarak üç grupta değerlendirmektedir. Avamı kendi içerisinde gruplara ayırmaz iken, seçkin ve en seçkinleri kutup, gavs, imam, evtâd, abdal, efrâd, nücebâ, nükebâ, ümenâ, evliya ve meczûb şeklinde sıralamaktadır (Gümüşhânevî, 1971:13-15). Bu tasavvufî sınıflamada Allah'ın isimlerinin ve sıfatlarının farklı kişilerde farklı şekillerde tezahür etmesinin nazara alınması (Gümüşhânevî, 1971:18-28), sınıflamanın şeriattan ziyade tarikat, hakikat ve marifet anlayışları bağlamında ortaya konulduğunu göstermektedir.

Hiyerarşik yapıdaki kişilerin her biri, kapasite ve konumuna göre bir yandan dinin isteklerini en üst düzeyde yerine getirmeye çalışırken, kutup başta olmak üzere âlemi ve insanların işlerini düzenlemelerindeki görevleri de birbirinden farklılık arz etmektedir (Gümüşhânevî, 1971:13-18). Sudûr teorisinde felekler denilen melekî varlıklar âleme etki edip olağanüstü işleri yerine getirir. Gümüşhânevî'nin de bağlı olduğu tasavvuf anlayışında ise düzenliliği ve işleri, hiyerarşik yapıdaki erdemli insanlar gerçekleştirilmektedir.

## Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/12 Fall 2013



Gümüşhânevî (1971:198), Hak yolcularını tarikat ve tasavvuftaki eğiticilik açısından da müşit ve mürit olarak iki kısımda değerlendirmektedir. Müřit, her halükarda orta yolu tutan, güzel huylu ve eğitici kişidir. Mürit ise talebedir. Müřit, tarikat yoluna girmek isteyen müride yol gösterir, onun bu yolda kendini gerçekleştireceğine kanaat getirirse, seyr u sülûk metoduna tâbi kılar. Hak dışındaki varlıklardan zihnen uzaklaşmasını sağlamaya çalışır. Eğer tarikat yolunda yürüyemeyeceğine inanırsa, kişiyi kabiliyetine eş değer bir sanata yönlendirir ve onu “sebeplerle” meşgul eder. Neticede mürit tarikata kabul edilse de edilmese de, onun gelişimine uygun bir seçenek sunulur.

Tasavvuf ve tarikata göre yapılan sınıflamalarda en üst sırada bulunan kişi insan-ı kâmil olarak adlandırılır. İnsan-ı kâmil berzaha ait imkan ve vücûbu bir araya getiren hakikati elde etmiş kimsedir. Şeriat, tarikat ve hakikat ilimlerinde zirvededir. Tasavvufun önemli konusu olan nefleri, hastalıklarını ve çarelerini bilir (Gümüşhânevî, 1971:152). İnsan-ı kâmil, aklî, nefsi, küllî ve cüzîlik yönünden ilahî ve kevnî bütün mertebeleri kendisinde toplamış, bütün esmâ ve sıfatların tecellilerine mazhar olmuş kişidir. Bu nedenle Allah'ın yeryüzünde insanları terbiye ve irşat etmek için halife olarak görevlendirdiği örnek, seçkin bir uyarıcıdır (Gümüşhânevî, 1971:194-195).

İslam dünyasında değil, Batı'da da eskiden beri örnek insan, seçkin insan, üstün insan realitesi vardır. Bir bakıma bütün toplumlarda böyle bir düşünce görülmektedir. Felsefede Nietzsche ile birlikte üstün insan veya üst insan şeklinde bütün felsefecilerin dikkatini çekecek boyutlarda bu mesele gündeme gelmiştir. Ondan sonra üstün insan düşüncesi Batı düşüncesinin üzerinde en çok yazdığı ve en çok tartıştığı konulardan biri halini almıştır. Batı düşüncesinde Nietzsche'de kristalleşen üstün insan, tasavvufun 10 asrı aşkın bir zamandır geliştirdiği insan-ı kâmil kavramıyla karıştırılmamalıdır. Çünkü aralarında bu çalışmanın boyutunu aşacak derecede temel bazı farklılıklar mevcuttur. Öztürk (1989:101-102)'e göre üstün insanla insan-ı kâmilin en bariz farkı, ilkinin bir tahakküm, tagallüp, tasallut ve tekebbür kudreti halinde tasavvur edilmesidir. İnsan-ı kâmil ise bir merhamet, şefkat ve sevgi unsurudur. Pratik manada Batı insanının idealinde kristalleşen üstün insan, ayaklarını başkalarının tepesine basan ve meziyeti sadece bu olan bir tiptir. Halbuki İslam tasavvufunun insan-ı kâmilini ayaklarını bütün insanlar gibi yere basan ve insanlarla göz göze kucak kucağa ve omuz omuza beraber yaşayan ve onlara hizmet eden bir kişiliktir.

Gümüşhânevî (1971:103) erdeme dayanan insan sınıflamasını her insanın anlayamayabileceğini düşünmektedir. Çünkü insan modelleri akrabiye göre yapılmaktadır. Akrabiyet hali ise akıl tarafından anlaşılabilir ve anlatılamaz. Zira akrabiyet, insanın aklını aşar (verâe'l-akl) ve keşfi bilgiye aittir. Bu nedenle yetkin insanların ve onlarla ilgili konuların eleştirilmesi doğru değildir.

İnsan-ı kâmil veya diğer modeller, insanî çerçevede bazı metafiziksel varlıkları ve durumları keşfedebildiklerine göre, insanın metafiziksel açıdan diğer canlılardan ayırt edici özellikleri var demektir. Tasavvuf ve felsefede insanın ontolojik ve fonksiyonel açıdan farklılığı, nefis, ruh, kalp ve akıl bağlamında metafiziksel açıdan değerlendirilmektedir.

### 3. Metafizik Açıdan İnsan

Metafizik açıdan insan, nefis, ruh, kalp ve akıl niteliklerine sahiptir. Bu bölümde bu niteliklerin fiziksel görünüm arz eden insandaki nasıllığını ve işlevselliğini inceleyeceğiz.

#### 3.1. Nefis Yönünden İnsan

Tasavvuf felsefesinde insanı cazibe merkezi haline getiren hususların başında nefis ve ruh sahibi bir varlık olması gelir. Zira insan ruh, nefis ve bedenden müteşekkil bir varlıktır (Gümüşhânevî, 1971:386). Mutasavvıfların, insan konusuna bakışını öncelikli olarak “nefsini (nefsehû) bilen Rabbin bilir” şeklinde rivayet edilen hadis belirlemektedir. Gümüşhânevî de genel anlamda bu hadisten hareket etmektedir.

## Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/ 12 Fall 2013





Ona göre nefsi bilmek farz-ı ayındır. Bir yönden Rabbi bilmek nefsi bilmeye bağlıdır. Nefsini bilmeyen Rabbini bilemez, O'na kulluk da yapamaz. Öte taraftan Rabbe kulluk da farz-ı ayındır. Çünkü Allah “Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.” (51. Zariyât: 56) buyurmaktadır. Bir şey ki, farz kendisine bağlı olarak yerine getiriliyorsa, o şey de farzdır. Bu prensipten dolayı nefsi bilmek farz-ı ayındır. Buna göre “nefsini bilen Rabbini bilir”, hadisinden dolayı nefsin bilinmesi, Allah'ı bilmenin kapısıdır. Farklı bir yaklaşımla Allah'tan cahil olmak haram, Allah bilgisi ise vaciptir. Allah, nefsi bilmekle bilindiğine göre, nefis bilgisini edinmek de vaciptir. Eğer bir insan, can bedeninde iken nefsi bilmezse, can bedenden ayrıldıktan sonra da nefsi bilemez. Dolayısıyla Rabbini de bilemez. O zaman “bu dünyada kör olan ahirette de kör olur.” (17. İsrâ: 72) Üstelik nefis hakkında bilgisi olmayan kişinin onunla cihat etmesi de mümkün değildir. Bu nedenlerden dolayı kişinin nefsi bilmesi zorunludur (Gümüşhânevî, 1971:271).

İnsanın hakikate ulaşmasında kendini ve Rabbini anlamlandırması için nefsi çözümlemesi gerekir. Ancak nefis bilinebilir mi? Ona göre nefsi, nazarî akıl yoluyla bilmek mümkün değildir. O, Allah'ın kulunun kalbine attığı bir nur ile bilinebilir. Allah, bu nuru Şeriat ipine sarılan, Sünnetlere uyan, riyazet ve devamlı mücahede ile dünyadan tamamen uzaklaşan, cüzî güçten kendini soyutlayan, nefsi aşağılık sıfatlardan temizleyip güzel ahlakla vasıflanan kişinin kalbine lütfeder. Kişi, bu nur ile nefsi bilir, sonra da Rabbini bilir (Gümüşhânevî, 1971:271). Gümüşhânevî, kalbe atılan nurun akıl olduğunu ifade ettiğine göre, Gazâlî (1986:122) gibi akıllı nur olarak adlandırdığını gibi, Kant (Krş. 1999) gibi metafizik konuların teorik akıl ile değil de pratik akılla bilinebileceğini ifade etmiş olabilir.

Gümüşhânevî (1971:269)'nin dinin hayata yansıtılması sonucu edindiği bilgilere göre nefis; hayat kuvvesini, his ve iradî hareketi taşıyan buharlı latif bir cevherdir. Nefsin cevher olduğu düşüncesi Kindî (2006a:249), Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Miskeveyh gibi İslâm filozoflarının görüşleriyle örtüşmektedir. Nitekim bu filozoflar Aristoteles'in nefis tanımını kabul etmekle birlikte, Platon kaynaklı bir tanım olan nefsin rûhânî bir cevher olduğu fikrinde de mütefikler (Kaya, 1995:151-152; Durusoy, 1999:325-326; Saritaş, 2012:156).

Gümüşhânevî (1971:159, 269, 386)'ye göre hikmet ehli, nefsin hayvânî ruh olduğunu ifade etmiştir. Bu ruh, beden ile nefsi-nâtıkâ olan kalp arasında bir vasıta. Hakikat ehline göre nefis, ruh ve kalp hepsi aynı anlamdadır. Bu da bilinen et parçası ile ilgilidir. O, hakikat ehlinin tanımı hususunda Gazâlî (t.y.:10-13)'yi izlemektedir.

Gümüşhânevî, farklı varlıklarda farklı şekillerde tezahür eden nefis türlerinin olduğunu ortaya koymaya çalışarak bitki, hayvan, insan ve feleklerin nefisleri olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre nefsi-nebâtî tabîî cismin yeni doğum yapması, çoğalması ve gıda alması hususundaki ilk yetkinliğidir. Nefsi-hayvânî, tabîî cismin teferruatı bilmek ve irade ile hareket etme konusundaki ilk yetkinliğidir. Nefsi-insânî, tabîî cismin ilk kemali olup bu idrakte küllî işleri bilir ve fikri işleri de akleder. Nefsi-nâtıkâ, maddeden mücerret olup, nefis fiil yaparken ona yakındır. Felekî nefisler de böyledir (Gümüşhânevî, 1971:269). Bu nefis türleri birbirlerine zıt olmaktan ziyade Meşşâilerde olduğu gibi bitkiden insana doğru gelişmekte ve birbirini tamamlamaktadır. Nefis türleri ve her bir nefsin bulunduğu cismin yetkinliği olarak tanımlanması Aristoteles (2000:65-66), Afrodîsî (1947:289), Kindî (2006b:185-186), İbn Sînâ (1952:55-56) ve İbn Rüşd (2007:40)'de var olan bir düşüncedir (Saritaş, 2012:148-151; Uludağ, 2002:294).

Gümüşhânevî (1971:212, 247, 266-269), nefsin tanımını ve türlerini felsefenin verilerinden yararlanarak ortaya koymuştur. Ancak insanî nefsi ele alırken Kur'an ve tasavvufî gelenekten de yararlanmıştır. Ona göre insanî nefis bir tanedir, ancak nefis her insandaki nefsin tavırlarına, cinslerine, ahlakî ve zihnî durumlarına göre farklı özellikler ve buna bağlı olarak da farklı isimler kazanır. Bu çerçevede insanî nefsi, emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râziye, marziyye ve

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/12 Fall 2013



kâmile olarak sıralamıştır. O, (1971:98), genel anlamda avamın nefsi olarak emmareyi, seçkinlerin nefsi olarak levvameyi, en seçkinlerin nefsi olarak mutmainne ve kamileyi ele almıştır. Buna göre nefs-i mülhime levvamenin, râziye ve marziyye ise mutmainnenin sıfatları olarak kabul edilmiştir.

Nefs-i emmâre şerrin yatağı, kötü huyların ve kötü fiillerin kaynağıdır. Emmâre gaflet halinden kalp nuru ile aydınlanınca nefs-i levvâme ortaya çıkar. Bu mertebede ne zaman ki günah sadır olsa, kişi nefsinin ayıplar ve tövbe eder. Bu nefis uyanınca ilahi yön ile yaratılış gerçekleri arasında gidip gelir, halini düzeltmeye başlar ve Rahîm olanın kapısına dönüş yapar. Nefs-i mutmainne ise kalp nuru ile nurlanması tamamlanmış olan nefstir. Öyle ki kötü sıfatlardan uzaklaşmış, güzel huylarla ahlaklanmış, tümüyle kalp cihetine yönelmiştir. Her türlü pislikten temizlenmiş, ibadete devam edip, İlahî Hazret'te sükûn bulmuştur (Gümüşhânevî, 1971:159-160). Bütün bu nefis mertebelerini aşarak nefs-i kâmile mertebesine ulaşan kişi yeryüzünde değerli bir varlık haline gelir. Allah ve halk için sevgili olur. Beşeriyeti melekliğe dönüşür. Akıllı his olur, gözü şühûda erer. İçindeki iyilikler zâhir olur ve yüceliklerin en yücesine yönelir. İşte büyük mutluluk budur (Gümüşhânevî, 1971:213).

Gümüşhânevî sadece nefsin özelliğini ve hangi aşamalardan geçtiğini ortaya koymamış, aynı zamanda bu konuda çözümler de üretmiştir. Ona göre mutasavvıfın amacı Hakk'a yakınlıktır. Bu yakınlığın, nefsin bulunduğu duruma göre yedi engelleyicisi vardır. Bu engelleri aşarak tasavvuftaki makamlara ulaşmak için kişinin emmâre adlı nefis derecesinde kelime-i tevhîdi, levvâmede Allah ismini, mülhimede Hû ismini, mutmainnede Hay ismini, râziyede Kayyum ismini, marziyyede Rahmân ismini, kâmilede ise Rahîm ismini belli bir sayıda zikir edinmesi gerekir (Gümüşhânevî, 1971:212). Öte yandan nefsin kurtuluşu için zikir yanında konsantrasyon da gereklidir. Ona (1971:357) göre nefis önce hissî ve ruhanî amelleri düşünür. Bunu takiben fânî olan her şeyi terk ederek kendi aşağılatıcı makamına yönelir. Böylece nefis, hissî ve maddî olan vasıflarından soyunur ve ruhanî ve güzel vasıflarla bezenir. Ayrıca nefsin kendisine uygun kemâle ulaşamamasının engeli, bedeni işlerle ve maddî şeylerle uğraşmasıdır. İşte bu durumda nefsinin bilmek isteyen ve Rabbinin nurlarını görmek isteyen kimsenin bedeni kuvvetlerle ilgisini kesmesi ve cismani hislerle bağından kurtulması gerekir. Bu da nefsinin ibadete vermekle ve riyazet yoluyla cismini hafifletmek suretiyle gerçekleşir. Buna göre nefsin kötülüklerinden kurtulmak için ibadet, zikir ve iyi şeylere odaklaşmak gereklidir.

Görüldüğü üzere Gümüşhânevî nefsin bilinmesi konusunda akıl yürütmeler yapmış, nefsin varlıklara göre tanımı konusunda filozoflardan yararlanmış, insanî nefsi ise Kur'an ve tasavvuf geleneği bağlamında da ele alarak eklektik bir düşünce ortaya koymuştur.

### 3.2. Ruh Yönünden İnsan

Gümüşhânevî'ye göre ruh, Allah ehlinin kullanımında mücerret insanî latifenin kendisidir. Tıp ehlinin kullanımında hayat, his ve hareket kabiliyeti olup, kalpte doğan latif bir buhardır. Öyle ki Tıp ilminde ruh, nefis diye adlandırılır. Ancak ruh ile nefis arasında her türlü özellikleri idrak eden kalp vardır (Gümüşhânevî, 1971:134, 386). Hikmet ehline göre ruh, nefs-i nâtıkadır. Hak ehline göre nuranî bir cevher, ruhanî bir hakikattir. Rabbinin ve sıfatlarını müşahede eder. İnsanî ruh, hayvanî ruhun (nefsin) üzerine bindirilmiş ilmî ve idrakî haiz emir âleminden inmiş bir latifedir. Ruh, ilk akıl ve Muhammedî hakikattir. Allah'ın kendi sureti üzere yarattığı ilk varlıktır. Ruh, bazen bedene bağımlı bazen de mücerrettir. Bu nedenle zatı itibarıyla âlimdir ve mücerret şeyleri idrak eder. Cevherlik bakımından nefis, nuraniyet bakımından ilk akıl olarak isimlendirilir. Onun özünü sadece Allah bilir, akıl onun künhünü anlatmaktan acizdir (Gümüşhânevî, 1971:356). Buna göre ruh, nefis, nefs-i natıka, cevher, ilk akıl gibi anlamlara gelir.

Ruh ve nefsin ikisi de mahiyet olarak manevî cevherdir. Ancak Gümüşhânevî (1971:98) yukarıdaki söylemlerinden farklı olarak ruhun âlemi melekûtta, nefsin âlemi mülkten olduğunu ifade eder. Aynı düşünce Hallacı Mansur ve Abdurrahim Karahisarî (384:21a; 281:67b)'de de

## Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/ 12 Fall 2013



mevcuttur. Buna göre ruh, melekût âleminde olduğu için Hakk'ın birliğine giden yolda vasıta, nefis ise kesret âleminde olduğu için Hakk'a giden yolda birliğe ulaşmadaki engellerin ve perdelerin kaynağıdır. Nefsin mülk âleminde, ruhun melekût âleminde olması düşüncesi, Kur'an'daki nefis ve ruh ile ilgili ayetlerin (12. Yusuf: 53; 75. Kıyamet: 2; 89. Fecr: 27-28; 15. Hicr: 9;17. İsrâ: 85; 38. Sad: 72) mesajlarından, İslam Meşşâî filozoflarına benzer bir şekilde ruh beden ilişkisinin zorunluluğundan ve kötülük problemini çözme kaygısından kaynaklanma ihtimali vardır. Yoksa Gümüşhânevî'nin nefis, ruh, kalp ve aklın birbiriyle ilgisi konusundaki ifadelerine bakıldığında nefsin mülk âleminde olma ihtimali zor görünmektedir.

Ruh ve nefsi tanımlarken görüldüğü üzere, ikisi de kalpte meydana gelen latif bir hayat kuvvesi olarak kabul edilmektedir. Ancak bunlar iki ayrı hayat kuvvesi midir, yoksa aynı hayat kuvvesinin iki farklı yüzü müdür? Gümüşhânevî (1971:159, 356, 386), nefsi felsefî ve tıbbî anlamda ele alırken, Nur suresinin nurla ilgili ayeti bağlamında incelerken, nefis ve ruhun aynı kuvve olduğunu, tasavvufî anlamda ele alırken ise aynı kuvvenin farklı yüzleri veya farklı kuvveler olduklarından söz etmektedir. Bu nedenle Gümüşhânevî'nin eserlerinde bu sorunun çözüme kavuşturulamadığı söylenebilir.

İslam düşüncesinde ruhun ezeli olup olmadığına dair çeşitli tartışmalar mevcuttur. Gümüşhânevî bu tartışmada ruhların yaratıldığı görüşündedir. Zira ona göre ruhun evveli yoktur, diyenler büyük hata etmişlerdir (Gümüşhânevî, 1971:386). Ruh konusunda ruhun ezeli olup olmaması yanında, ruhun bedenle ilişkisi de önemlidir. Öyle ki insanı yanlış anlamının temelinde doğru olmayan ruh ve beden telakkisinin yattığını ifade edilebilir (Aydın, 2000:125). Gümüşhânevî'ye göre Allah, ruhta zatı, sıfatı ve esması ile tecelli etmiştir. Ve ruhu zatı ve sıfatı için tam bir mazhar kılmıştır. Ancak kesin olan şey, bu cismani beden onu gölgelemekte ve bulandırmaktadır. Zira bu cismani bedende muhtelif kuvveler ve çeşitli hisler vardır. İşte bu kuvve ve hisler onu Allah'ın zatını bilmekten alıkoymakta ve Rabbinin müşahedesinden engellemektedir. Eğer insanın bu his ve kuvvetlere ilgisi olmasaydı, ruh Allah'ı zat ile bilir, melekût âleminin ahvalini idrak eder ve Rabbinin müşahede ederdi (Gümüşhânevî, 1971:356-357). Bedenin ruhun gerçeği anlamasında engel olması düşüncesi, tasavvuf geleneğini yansıttığı gibi, esas anlamda Platoncu yaklaşımı refere etmektedir (Platon, 1989:80; Arslan, 2006:359-378).

Ruh ve beden birbirinden ayrı varlık tarzları olduğuna göre ruhun bedenden ayrılması veya ruhun ölümsüzlüğünden söz edilebilir mi? Gümüşhânevî, ruhun ölümsüzlüğü problemini ele alırken, ruh ve nefsi aynı anlamda kullanmaktadır. Ruh, bedende gözüken bir cevher olup, ölüm anında onun ışığı bedeninin içinden ve dışından kesilir (Gümüşhânevî, 1971:386). “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler.” (3. Al-i İmran:169) ayetine göre ruhun bedenden ayrılması, ölmek olarak düşünülür, ancak ruh kendine özgü olarak ebedidir (Gümüşhânevî, H.1275:386). Öyle ki ruhun ebedi olması düşüncesi, doğrudan doğruya eskatolojik inancın zorunlu şartı olmasına dayanmaktadır (Gümüşhânevî, 1971:98). Buna göre ölüm, ruhun bedenden ayrılması ve farklı bir yaşamsal boyuta geçmesidir.

Gümüşhânevî, tasavvuf geleneğine bağlı olarak bir de ruhun ölümünü batınî ve dünyevî (zâhirî) anlamda değerlendirmiştir. Ona (1971:156-157) göre ehlullah, nefsin bütün istek ve arzularının sönmeye ölüm demiştir. Nefis arzularından engellenince, kalp tabiatı ve sevgisi ile kendi âlemine döner. Bu, kuds ve nur âlemdir ve asla ölüm kabul etmeyen zati hayattır. Eflatun, bu ölüme şu sözle işaret etmiştir; “irade ile öl, tabiatla yaşarsın.”

Gümüşhânevî'nin ruhu ve nefsi bazen aynı anlamlarda ele alması, ruh-beden birlikteliğine ilişkin düşünceleri, hayvanî nefis, ilk akıl, küllî nefis, gibi tanımlamaları İslam filozoflarını özellikle İbn Sînâ (1975:1985) ve Gazalî (2007:22-52)'nin düşüncelerini hatırlatmaktadır. Bu husus ise Gümüşhânevî özelinde, tasavvuf geleneğindeki insan felsefesinde İslam filozoflarının yadsınamaz etkisinin olduğunu göstermektedir.

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/12 Fall 2013





### 3.3. Kalp Yönünden İnsan

Gümüşhânevî'ye göre kalp sözlükte bilinen anlamıyla et parçasıdır. Ancak kalbin akıl olduğu söylenir (Gümüşhânevî, 1971:386). Veya kalpte bir nur vardır, o nura akıl ve basiret denir (Gümüşhânevî, H.1275:10). Hikmet ehli tarafından kalp, ruh-i evvel (akl-ı evvel) ve nefis-i natika olarak adlandırılır. Kalp, nuranî mücerret bir cevher olup, ruh ve nefis arasında bir vasıtaadır. Bununla insaniyet tahakkuk eder. Ruh, kalbin batınıdır. Hayvanî nefis ise bineğidir ve zâhiridir. O, beden ile nefis arasında da bir vasıtaadır. Kur'an'da parlayan bir yıldız ve cama benzetilmiştir. Ruh ise kandile benzetilmiştir (Gümüşhânevî, 1971:132, 146: 24. Nur:35). Gümüşhânevî, kalbin batının ruh, zâhirinin nefis olduğu düşüncesinde İbn Arabî'yi izlemektedir (Kaşani, 1981:145). Ancak zâhir, bâtin, hikmet ehli vs. şeklinde kalp tanımlanırken kalbin kavramsal olarak ifade ettiği anlam muğlaklaşmaktadır.

Kalp, Allah'ın indirdiği ezeli bir nur olup, insanla Allah arasındaki ilgi, kalp vasıtasıyla sağlanır. Kur'an, kalpten bahsederken Âdem'in içine üfürülmüş Allah ruhu (15. Hicr:29; 38. Sad:72) demiştir. Kalp mahlukatın özüdür. Öz olarak isimlendirilmesinin nedeni, bir şeyin kalbi demek, o şeyin özü demektir. Kalp daima şekil değiştirir, şerden hayra veya bunun tam tersi olur (Gümüşhânevî, 1971: 389). Bu ifadelerde kalp, ruh ve nefsin aynı kuvvenin farklı özellikleri olduğuna atıf vardır.

İnsanın iradesi ve tasarrufu olan fiiller (Gümüşhânevî, 1971: 368) ve ilim ve marifet sahibi olma (Gümüşhânevî, H.1275:11) kalbe aittir. Hayale ve hisse dayanmayan bütün manalar kalpte çözümler ve orada anlaşılır. Gerçek ilim ve marifet sahibi olma kalbin tabiatında gizlidir (Gümüşhânevî, H.1275:10-11). Kalp, bedeni idare eden, her şeyi fark eden ilahî ruhun aynasıdır. Lakin bu ilahî ruh sol göğüs boşluğunda çam kozalağı şeklinde görülen hayvanî ruh (nefis) vasıtasıyla iş görür (Gümüşhânevî, 1971:267). İnsan kalbin işlevi açısından halk içinde her daim Hak ile beraber olmalıdır. Bu beraberlikte beden ile halk içinde, kalp ile Hak'la birlikte olmalıdır (Gümüşhânevî, 1971:173). Her insanın kalbi vardır. Ancak bazı insanlar o kalbin niteliğini geliştirebilmişlerdir. Bu bağlamda avam, sekin ve en seçkin insan grubunun kalbinin işlevselliği birbirinden farklıdır. Avamın kalbi dünyada taat içerisinde, seçkilerininki ahiretteki imkanlar çerçevesinde, en seçkinlerininki ise sidre-i muntehada üns ve münacat çerçevesinde uçar (Gümüşhânevî, 1971:98). Buna göre avam sadece bu dünya ile iletişime geçerken, seçkin ve en seçkin kalpler fiziksel ve metafiziksel boyutları bir arada yaşamaktadır.

### 3.4. Akıl Yönünden İnsan

Akıl, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesidir. Kur'an'da akıl sözcüğünün isim olarak değil de fiil olarak geçmesi, aklın mevcudiyetinden ziyade faal oluşunun ve değer üretiminin önemsendiği anlamına gelir. Akıl sahipleri ve aklını kullanmayanlar gibi Kur'anî kullanımlar, bu durumu açıkça örneklemektedir. Nitekim akıl kelimesi İslam öncesi zamanlarda da insanın değişen durumlarda gösterdiği "pratik zeka"yı ifade etmiştir (Izutsu, t.y.:81).

Gümüşhânevî tasavvuf geleneğindeki akıl kullanımını dikkate alarak akla pratik değer yüklemiştir. Ona (1971:213) göre insanda bulunan akıl, ilahî bir cevherdir. Kim bu ilahî cevheri keşfederse, onda Allah'ın bütün sıfat ve esması ve zatını gölgeye benzer bir görünüşle görür. Ve yine akılda bütün aklî ve hissî varlıklar görünür. Çünkü insanî ruh bütün varlık tarafından kuşatılmıştır. Zira kendi ruhunu Hak bilgisi ile bir kimse bilse, aklî ve hissî olanın tümünü bilmiş olur. Bu nedenle insanî ruh, ulvî ve süflî âlemde halifedir.

Gümüşhânevî, akıl ve iman arasındaki önceliğin nasıl olduğu konusunda "Akıl, öncedir. Allah'ın yarattıklarının üzerine delilidir. Onunla mükafat, ceza, rahmet ve azap kazanılır. Onunla işler düzenlenir. Zira akıl, kalbin tercümanı ve ruhun veziridir" (Gümüşhânevî, 1971: 378). Allah'ın şeriatla kulan istediğinin bilinmesini o sağlar (Gümüşhânevî, 1971:87). Akıllı kişi öfke

## Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/ 12 Fall 2013



ve şehvet anında nefesine hakim olmak ve faydasız şeyleri terk etmekle bilinir (Gümüşhânevî, 1971:383). Akıl sahibi, zâhirde halkı, batında ise Hakk'ı gören kimsedir. Onun indinde Hak, halkın aynasıdır (Gümüşhânevî, 1971:129). Ancak riyazet sonucunda uzlette hasıl olan yakınlıktan dolayı akla güvenilmemeli, hisler (duyu organları) ile bilinen zuhuratı Hak'tan zannederek bağlanılmamalıdır (Gümüşhânevî, 1971:57-58).

Akıl ve duyular seyr u sülûk sürecinde kullanılmakta ve Gümüşhânevî tarafından yadsınmamaktadır. Fakat aklın sınırlı olduğu kabul edilerek, duyu ve aklın kapsamının aşırı şekilde genişletilmesine karşı çıkılmaktadır. Öyle ki mutasavvıflar ilahî, ezeli ve ebedî gerçeklerin akıl yoluyla kavranmayacağını belirtir, nazarî akli reddeder ve Yeni Platonculuğun etkisiyle keşf ve marifet anlayışıyla uyuşan pratik akıl anlayışını ileri sürerler (Uludağ, 2002:34).

Gümüşhânevî'ye göre seyr u sülûkta nefis menziline, kalp menziline, başarılı olunursa ondan da ruh menziline geçilir. Maddî aklın ruh menziline işlerine erişmesi mümkün değildir (Gümüşhânevî, 1971:87). Ayrıca Allah'ın zatının sırları akılla kavranamaz ve hal ilminde alt makamlarda bulunanlar üst makamlarda bulunanların durumunu anlayamaz (Gümüşhânevî, H.1275:10). Bu ifadeler aklın bu konularda bilgi üretme imkanının olmadığını gösterir. Zira mutasavvıflara göre bu haller akıl dışı değil, akıl üstü bir durumdur (Vural, 2002:182-183).

Görüldüğü üzere Gümüşhânevî, aklın tanımını yapmaktan ziyade işlevi üzerinde durur, çağdaşı sayabileceğimiz pozitivistler gibi akli kutsamaktan ziyade aklın alanını belirler; yeterli ve yetersiz yönleriyle birlikte ele alır. Halbuki pozitivismde aklın kutsanması sonucu akıl faşizmi doğmaktadır (Feyerabend, 1995). Bazı mutasavvıflar akli değersiz gördüklerinden değil de yalnızca her konuda akla güvenmenin, insanı yanıltacağı düşüncesiyle aklın başka kaynaklarca doğrulanmasını isterler. Bu noktada Gümüşhânevî, akli önemsemekte, ancak aklın vahiyle sınırlanması gerektiğini söylemekte ve akli, mutlaklığın kavramasında yeterli görmemektedir (Gümüşhânevî, 1971:57-58, 323). Bu, şunu göstermektedir; Allah, kendisine verilen görevi yapabilmesi için insana iki rehber vermiştir. Bunlardan biri akıl, diğeri Kitap'tır. Allah, akli vermiş ancak aklın bunaldığı veya tereddüde düştüğü anlarda ya da bir sorunu çözmekten aciz kaldığı durumlarda, aklın duvarını aşan hususlarda akla rehberlik yapacak Kitap vermiştir (Atay, 1970:71). Öyle ki insan sırf akılla her şeyi bileceğini ve çözümleneceğini düşünse de, evrenin sırrını çözmek şöyle dursun, psikolojik, sosyolojik ve felsefî yönlerden kendisindeki metafiziksel öğelerin bir kısmını açıklamakta bile yetersiz kalmaktadır.

#### 4. Ahlak Bakımından İnsan

Tasavvufun ahlakla özdeşleştirilmesi tasavvuf tarihinin ilk günlerinden bugüne kadar kabul gören bir düşüncedir. Tasavvufun ahlak olarak düşünülmesi, felsefeyi Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak olarak tarif eden filozoflarla, mutasavvıfları aynı tanımda birleştirmektedir (Bayrakdar, 2003:21-22). Bu noktada Gümüşhânevî'de tasavvufu, ilahî ahlakla ahlaklanmak olarak tarif etmektedir (Gümüşhânevî, 1971:122). Ahlakın önemi açısından felsefe ve tasavvufun ahlaka bakışının insanî, ancak ölçütlerinin farklı olduğunu ifade etmek mümkündür; ilahî ahlakla ahlaklanma yolculuğunda felsefenin ölçütü rasyonel bilgiler iken, Gümüşhânevî'ye göre tasavvufta zâhir ehlinin ölçütü şeriat, bâtın ehlinin ölçütü kutsî nur ile nurlanmış akıldır. Seçkinlerin ölçütü tarikat ilmi, seçkinlerin seçkininin ölçütü ise ilahî adalettir (Gümüşhânevî, 1971:158).

Ahlak konusunda temel konulardan birisi insanın özgürlüğü sorunudur. İyi ve kötü ahlaktan söz etmek ve insanın ahlakını güzelleştirmesi gerektiğini belirtmek, Cebrî görüşün aksine ancak özgürlükle mümkün olabilir (Demirli, 2009:284-285). Gümüşhânevî'ye göre insan ahlaklı bir varlık olması, çalışma ve hareket etme serbestisine sahip olmasını gerektirir. Kesb ve irade insanı cansızlardan ve hayvanlardan ayırır. İnsanın eylemlerinin ayırt edilebilmesi için niyet, irade ve seçme gücü verilmiştir (Gümüşhânevî, 1971:122, 158). Allah, insanı yönlendirmede sadece

#### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/12 Fall 2013



irade vermekle de kalmamış, kitap ve elçilerle desteklemiştir (Gümüşhânevî, H.1273:14). Bu durum, insanın tercih yetkisi olması bir yana, tercihini olumlu yöne kanalize etmesi adına pozitif ayrımcılık olarak görülmektedir.

Ahlak konusundaki tartışılan diğer bir konu ahlakî özelliklerin, kötü huyların iyiye dönüştürülmesi, yok edilmesi ya da iyi huyların kötüye dönüşmesi yani huyların değişip değişemeyeceği problemidir (Aydın ve Bekiryazıcı, t.y.:27-34). Tasavvuftaki seyr u sülûk, nefis mücâhedesı, riyazet, hal ve makam anlayışı, huyların değişebileceği düşüncesi üzerine kurulmaktadır. Çünkü bunlar olumsuz ahlakî davranışları değiştirmeye, en azından kötü ahlakî özelliğin olumsuz yönlerini pasifize etmeye yönelik ruhî ve mânevî faaliyetlerdir (Sarıtaş, 2005:138). Bu konuda Gümüşhânevî (1971:366) ahlakın, insanın yaratılış tabiatı olduğu ve zaman geçtikçe değişebileceği görüşündedir. Bu değişim iyi yönde olabileceği gibi kötü yönde de olabilir. Nefs, ruh, kalp ve akıl konusundaki görüşler bu hususu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Gümüşhânevî (1971:115)'ye göre bütün fiiller insanın istemesi ile gerçekleşir ancak insan istemese bile, gerçekleşen eylemlerin katma değer olarak olumlu anlamda insana dönüşümü vardır. Salih amel ve nefsin fenalıklardan temizlenmesi sonucu kazanımlar olduğu gibi, Hak tarafından ikram-ı ilahî olarak gelen kazanımlar da söz konusudur. İnsan hürdür, ancak Allah merhameti gereği insanı desteklemektedir. O zaman ahlakî davranışlar insanın tercihine bağlı, amelin neticesi ve ikramı ilahi olarak üç kısma ayrılır. Amel neticesinde ve ikram-ı ilahi olarak ortaya çıkan davranışlarda ahlakilik aranmaz iken, tercih sonucu oluşan davranışlar ahlakilik ölçütüne göre değerlendirilir.

Belirli bir tercih çerçevesinde oluşan ahlakta niyet önemlidir. Niyetin, kasıt, gayret, irade ve istekle bağlantılı olması gerekir. Niyet ile eylem arasında sıkı bir bağ vardır. Bu bağlamda eylem dört temel esasa dayanır: Korku ile muhabbet, ilim ile ihlas, tazim ile haya ve doğrulukla iman. Erdemli eylemin bu dört esasa binaen sekiz hususu da gözetmesi gerekir; 1- Allah için muhabbet, 2- Allah'ın hükmüne rıza, 3- Dünyada zahitlik, 4- Allah'a tevekkül, 5- Allah'ın farzlarını yerine getirmek, 6- Allah'ın yasaklarından kaçınmak, 7- Faydasız sözlerden dilini tutmak, 8- İnsanı oyalayan her şeyden uzak olmak (Gümüşhânevî (1971:69-70).

İbadet ile ahlak arasında çok sıkı bir ilişki mevcuttur. Söz gelimi sabır, sıdk, mütevazilik hem güzel ahlakıdır hem ibadettir (Gümüşhânevî, 1971:247-253). Bir taraftan ibadet ve ahlak iç içedir, güzel ahlak aynı zamanda ibadettir, diğer taraftan kötü huylar inancın önündeki tehlikelerdir (Gümüşhânevî, 2006a:4). Bu da inanç, ibadet ve ahlakın iç içe olduğunu göstermektedir.

Tasavvufun amacı olan güzel ahlak, hem ibadetlerin kabulü hem de doğru bir duyuş ve düşünüşün oluşumu açısından olmazsa olmazlardandır. Bu minvalde mutasavvıflar hangi konudan söz ederlerse etsinler, ahlak-ı hamîdeyi söz konusu ederler. Gümüşhânevî de eserlerinin büyük bir kısmını güzel ahlaka tahsis ederek, arzulanan herhangi bir zihinsel ve ruhsal gelişimin ahlakla bağlantılı olduğunu ortaya koymuştur.

Görüldüğü üzere Gümüşhânevî'nin ahlak anlayışı dinî ve tasavvufî bir ahlakıdır. Nazarî ahlaktan ziyade pratik ahlak üzerinde durmaktadır. İnsan hür irade sahibi bir varlıktır. Ahlaki fiillerin iyi veya kötü yönde değişmesi mümkündür. Ahlakın hedefi Allah'a vuslat, ölçütü ise Kitap ve Sünnete uygunluktur. Bütün eylemlerin ise bilinçli bir tercih ve sevgi ile yapılması gerekir.

## 5. Sevgi Bakımından İnsan

Gümüşhânevî'ye göre sevgi (muhabbet), kalbin sevgiliye temayülüdür. Aşk ise bu muhabbetin aşırılığıdır (Gümüşhânevî, 1971:334-335). Sevgi, insan tabiatının zevk aldığı şeye meylidir. Bu meylin şiddetli ve kuvvetli bir arzuya dönüşmesine aşk adı verilir. Sevgi, öncelikle bilmeye ve anlamaya tabidir. Her hissediş bir anlayıştır. Her anlayışta ise bir tat ve lezzet vardır. İnsan tabiatı zevk aldığı şeye meyleder. Sevginin başlangıcında zevk vardır, ancak sevgi zevkten

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/ 12 Fall 2013



farklıdır. Örneğin maddî olan lezzetler ve zevkler duyularla elde edilir, ancak sevgi duyularla ortaya çıkmaya başlasa da altıncı duyu denilen kalp yoluyla gerçekleşir (Gümüşhânevî, H.1275:5-6).

Sevginin meydana gelmesi için beş husus gereklidir. 1- İlk önce bir sevme objesinin olması; ilk sevme objesi insanın kendisidir. İnsan, Allah'ı da kendisi için sever. Sonra sırasıyla sağlığı, çocukları, malı mülkü, akrabası ve dostlarını sever. 2- İyilik; insan kendisine iyilik sağlayana ve sevene yönelir. 3- Güzellik ve değerlilik; insan sevdiğini kendi güzellik ve değeri açısından sever, karşısındaki insanın güzel ve değerli olmasından değil. Çünkü insanın kendi varlığı zevkinin kaynağıdır. Buna göre güzellik ve değer algısının sübjektif olduğu ifade edilebilir. 4- Duyuş, anlayış ve bir şeyin içyüzünü kavrama; görülenler hislerle, görülmeyenler basiretle sevilir. Kişinin kalp gözü ne kadar genişlerse sevgisi de o kadar artar. 5- Seven ile sevilen arasındaki gizil bağlantı; bu bağlantı hadîse göre ruhlar âleminde oluşmuş bir ilgidir, bu konuda nice hakikat vardır, ancak onların satırlara intikal ettirilmesine imkan yoktur. Nitekim kişi bu sebeplerin ne kadar çoğuna sahip olursa, sevgisi de o kadar fazla olur (Gümüşhânevî, H.1275:6-7; Yılmaz, 2004:147). Demek ki sevgide insanın kendisi ve pragmatizm ön plandadır.

Sevginin beş nedeni, yetkin ve ebedi değil, nakıs ve geçicidir. Bu yüzden herhangi bir meziyetinden dolayı sevilen kişi, o meziyeti kaybettiğinde sevlmeyi de kaybeder (Gümüşhânevî, H.1275:8). Fakat Allah'ta güzellik, mükemmellik ve değerliliğin hepsi zarurî, ezeli ve ebedidir. Değişme, yenilenme ve yok olma düşünülemez (Gümüşhânevî, H.1275:35). Bu nedenle gerçek sevgi Allah sevgisidir, diğerleri sathîdir.

Gerçek sevicecek olan Allah olduğuna göre, Allah kulunu sevmez mi? Sever ise bunu nasıl anlayabiliriz? Gümüşhânevî'ye göre kişi O'ndan başka her şeye ilgisiz kalır, sadece O'na yönelir (Gümüşhânevî, H.1275:38), her daim Allah'ın zikriyle meşgul olur, Kur'an'ı ve Hz. Muhammed'i, O'nun dışında her şeyden çok sever, ibadet, merhamet, haşyet ve hoşgörülü olur (Gümüşhânevî, H.1275:42-52) ise, bunlar Allah'ın kişiyi sevdiğinin işaretidir. Aslında Allah'ın kuluna muhabbetinin işareti, kulun Allah'ı sevmesidir (Gümüşhânevî, 1971:333). O zaman şöyle denilebilir; kişide herhangi bir ruhsal gelişim gerçekleşmeden, Allah'ın kendisini sevdiğini iddia etmesi doğru değildir.

Gümüşhânevî (H.1275:2)'ye göre asıl olan sevgi Allah sevgisidir. Allah sevgisi bütün makamlarda maksadın sonu, her derecenin zirvesidir. Sevgi makamların belirleyicisidir. Ondan önceki makamlar sevginin başlangıcı, ondan sonraki makamlar da onun meyvesidir. Bu kadar önemli olan Allah sevgisi ise Allah'ın emirlerine itaat, ibadet ve taata devam etmek suretiyle meydana gelir. Bu da sevginin ibadete tâbi olduğunu gösterir.

Allah'ı bilmeden, O'nun hakkında sevgi tasavvur etmek mümkün değildir. Çünkü yaratılışı icabı insan bilmediğini sevmez (Gümüşhânevî, H.1275:11). Allah ile kul arasındaki sevginin ifade edilişi, kulun Allah'ın emirlerini yerine getirmesi, ahlakıyla ahlaklanması ve sıfatlarıyla sıfatlanmasına bağlıdır (Gümüşhânevî, H.1275:9). Tasavvuf felsefesinde sevgi ve ibadet iç içedir. Gümüşhânevî (1971:78)'nin sevgiyi şirkten, dünya sevgisinin kirinden ve tövbe ile şehvetten temizlenmek olarak açıklaması din, ibadet, sevgi ve marifetin ayrılmaz bir bütün olduğunu göstermektedir.

İslamiyet'te Allah sevgisinden sonra peygamber sevgisi gelir. Peygamberi sevmek Allah'ı sevmekten başka bir şey değildir. Her varlık Allah ve Resûlüne yakınlığı nispetinde sevilir. Gümüşhânevî, ayet ve hadislere göre Allah ve Peygamberi sevmenin farz olduğu görüşündedir. Allah ve dostlarından başkasını seven nefisini ve arzularını sevmiş olur (Gümüşhânevî, H.1275:3, 8). İyi olan şeyler Allah için sevlmeli, kötü ve günah olan şeylere ise Allah için buğz edilmelidir (Gümüşhânevî, 1971:80).

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/12 Fall 2013



Mutasavvıfların çoğu, sevginin son mertebesi, insanı hakimiyeti altına alan ve muhabbetin ifratı olan aşkı övmüşlerdir. Ancak Sühreverdî ve İbn Cevzî gibi bazı mutasavvıflar aşkı haddi aşmak olarak değerlendirerek yermişlerdir (Abrahamov, 2002:42-135; Çatak, 2012:256-257). Gümüşhânevî (1971:335) farklı bir bağlamda insanı aşkla vasıflandırır, ancak insan mutlak sınırsız olan Allah'ı ne kadar çok severse sevsin, bütün varlıkların sevgisi bile toplansa, ifrat anlamda Allah'ı sevebileceğini düşünmez. Öte yandan Allah'ı aşkın aşırılık anlamından dolayı aşkla vasıflandırmaz.

## 6. Epistemoloji Bakımından İnsan

Epistemoloji, bilgi kaynağını, vasıtalarını, gayesini ve değerini içerir. Bilgi kaynakları ve değeri meselesi ilimler sınıflamasıyla birebir ilişkilidir. Gümüşhânevî (1971:54)'ye göre tasavvuf ve tarikat yoluna girmek isteyen salikin ihtiyaç duyacağı ilim dört çeşittir: (1) Zat ve sıfat ilmi, (2) Fıkıh ve Fetva ilmi, (3) Tefsir ve Hadis ilmi, (4) Hallerden söz eden ve muamelata kadar olan kısım (Tasavvuf). Bu ilimlerden Kelam, Fıkıh, Tefsir ve Hadis zahirî ilimlere dahil olurken, hal ve Tasavvuf ilmi teorik kısmı itibariyle zahir ilme, mahiyet itibariyle batınî ilmin kapsamına girer. Zahirî ilimleri öğrenmek zorunludur, ancak batınî ilme gelince, ilahî cezbe, ledünnî ilim ve fitrî kutsal nefisle kalb-i selimliğe ulaşamayan kişiye farzı ayındır. Dinin hükümleri, ekser galip zâhir ilimler üzerine bina edilir. Ancak zâhir ilimlerin fayda vermesi için batın ilimlerden de faydalanmak gerekir. Batın ilmi öğrenildiği zaman dile dökülemez, defterlere yazılamaz. Ayrıca zâhir ve batın ilimlerin konumunu karşılaştırırsak, batın ilmi, zâhir ilme mukabil ağaçtaki meyve hükmündedir. Ağaçta meyve olmadığında faydalanma olmaz (Gümüşhânevî, 1971:272-273).

Gümüşhânevî (1971:54)'nin eserlerine bakıldığı zaman genel anlamda ilimlerin duyu verileri, akıl yürütmeler, ilham/keşf, rüya ve nakil yoluyla öğrenildiği ortaya çıkmaktadır. Tasavvufa özel bilgi kaynağı ilhamdır. İlhamların ilkası ise gelişi güzel olamaz. Bunlar ya riyazet ve tehzib (ahlakî güzelleştirme) denilen kalp cilalama yolu ile ya da ilim, araştırma ve sohbet yoluyla elde edilir. Bu iki yolun da şeriattan kaynaklanması gerekir. Kalbi cilalama yolu mütekellimlerin değil de ilim ve araştırmaya dayanan Meşşâî filozofların anlayışlarına dayanan işrakî filozofların yoludur.

Bilginin mutlak kaynağı, her şeyi bilen ve insana öğreten Allah'tır (Gümüşhânevî, 1971:76). Ancak melek, nefis ve şeytan da izafî kaynaklar olarak kişilerin nefesine, aklına ve kalbine ilhamvari çağrışımlar gönderir. Allah'ın gönderdiği çağrışıma vehbî ve ledünnî ilim denir. İlahî bilgi rahmetle gelirse kalbe ünsiyet, azametle gelirse heybet, hikmetle gelirse sükûn bırakır. Meleğin ilka ettiği seslenişe ise ilham denir. Bu ilham müjdecî, korkutucu ve uyandırıcı olarak gelir. Müjde kalpte genişlik, korkutucu daralma, uyandırıcı ilim bırakır. Melek marufu emreder, fazilete teşvik eder. Şeytanın ilka ettiğine vesvese denir. Vesvese günaha çağırır, fakir olmaktan korkutur, kötü işleri emreder ve küfre teşvik eder. Nefsin ilka ettiğine hatıra denir. Nefis lezzete, kuruntulara, şehvetlere ve kötü ahlaka çağırır. Nefsanî ve şeytanî seslenişler arasındaki fark, nefis isteklerinde içten ve ısrarcıdır. Doğru bir metot uygulanırsa nefsin hazlarından kurtulunabilir, ancak şeytanın isteklerine muhalefet edildiği zaman, başka bir vesvese verir, isteğini değiştirir. Zira şeytan pes etmez (Gümüşhânevî, 1971:50).

Gümüşhânevî (1971:51-52) her ne kadar nefsanî seslenişe hatıra dese de, yine de hatıraları Rabbanî, melekî, nefsanî ve şeytanî olmak üzere dörde ayırır. Rabbanî hatıralar ruha, melekî hatıralar akla, nefsanî hatıralar kalbe ve şeytani hatıralar tabîî yaratılışa gelir. Birinci ve ikinci hatıra saliki yanılmaz, nefsanî ve şeytani hatıralar doğruyu söylemez ve doğruya yöneltmez. Görüldüğü üzere insana, kendi dahil olmadan gelen ilhamlarda bir yanda doğruluğu ilham eden Allah ve melek, diğer yanda kötülüğü vesvese eden nefis ve şeytan vardır. Buna göre insanın Allah ve melek gibi ilham açısından güçlü dayanaklarının olması yanında, seçme özgürlüğünün olduğu da ortaya çıkmaktadır.

## Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/ 12 Fall 2013





Bu hatıraların verdiği ilhamlar rüya ve zuhurat şeklinde, kişinin gördüğü çeşitli vakıalarla doğrulanabilir. Sözelimi insan nefsanî sıfatların etkisi altında ise sıfatlara uygun çeşitli hayvanlar görür, kalp makamında ise yıldızlar, ay vb. işaretlere vakıf olur. Sırasıyla salık durumunu düzelttikçe kalp, ruh, sır, hafi, ahfa gibi makamlara ulaşır ve o makamlarda farklı tecellilere mazhar olur (Gümüşhânevî, 1971:51-52). Bu tecellilerin her biri bir yandan salikin hangi makamda olduğunu gösterirken, esas anlamda hangi tür hatıralara sahip olduğunu da gösterir. Bu da ilham türü bilgilerin gelişi güzel kalbe doğan düşünceler olmadığını, Gümüşhânevî'nin ortaya koymaya çalıştığı gibi kişinin bizzat merkezde olduğu ve bilinçli, şuurlu bir salikin kendisini kontrol ettiği düzenli ve metodik bir bilgi edinme ve doğrulama yolu olduğunu göstermektedir.

Kişi manevi gelişimine uygun olarak belirli bir makama yükselir. "Tatmayan bilmez" anlayışınca bu makamları sadece teorik olarak kavramaya çalışanlar, bu bilginin nasıllığını gerçek anlamda anlayamaz. Ayrıca bu makamlarda elde edilen müşahedeler teorik olmaktan ziyade pratiktir ve dini tecrübeye dahildir. Dini tecrübelerin ise sınır veya sınırsızlığı değil de ne kadar içselleştirilip içselleştirilememesi söz konusudur.

Gümüşhânevî (1971:57)'ye göre varidatların doğrulanmasına ilişkin olarak, keşif yoluyla gelen ilhamlar ilme uygun olsa bile Kitap ve Sünnet'e başvurulması gerekir. Allah, Kitap ve Sünnete uyulduğunda günahattan korunacağını tekeffül etti, ancak keşif ve ilham konusunda böyle bir sözü yoktur. Bu nedenle keşif ve ilham Kitap ve Sünnete arz edilmelidir. Ayrıca duyarlarla alınan ilhamlara rağbet etmemek gerekir. Bu tarz ilhamlara akıldan bir şey ilave etmemek de lazım. Ayrıca kişinin zuhur öncesi hali ile zuhur sırasındaki halinde değişiklik olmamalıdır. Buradaki bilgilerden, Kur'an ve Sünnet dışındaki bilgi kaynaklarına mutlak anlamda güvenilemeyeceği ortaya çıkmaktadır.

Dünyada her şey bilinebilir mi? Gümüşhânevî (H.1275:28)'ye göre bir şeyi iyice görebilmek ve tecellilerin sırlarına hakkıyla erebilmek ancak ahirette mümkündür. Dünyada veliler de dahil her insanın keşif ve eşyaya ait sırları görüp kavraması sınırlıdır. Çünkü Allah'ın tecelli ve tasarruflarının sonu yoktur. Bu anlamda mutlak hakikati bilmek ahirette olabilir. Gümüşhânevî'nin bu düşüncesi sırların ahirette bilineceğini ifade eden Gazalî (1986:127-128)'nin düşüncesini hatırlatmaktadır.

Hayır ve şerri bilmek önemlidir, ancak daha önemlisi bilgiyi pratiğe dökmektir. İyiliği bilmek ve kötülükten uzak durmaktır (Gümüşhânevî, 1971:76). Ayrıca bilginin veya ilimlerin gayesi kişiyi Allah'a yöneltmek ve Allah'ın rızasını kazandırmaktır (Gümüşhânevî, 2006b:36-37). Teorik bilgidен ziyade yaşamsal alana geçmiş bilgiler belirli bir değer ifade etmektedir.

Görüldüğü üzere Gümüşhânevî'de bilginin kaynağı Allah, melek, nefis ve şeytan; bilginin vasıtaları duyu, akıl, nakil ve ilham, gayesi Allah'ın rızasını kazanmak, doğrulama ölçütleri ise Kur'an ve Sünnet'tir.

### Sonuç

Gümüşhânevî'nin insan tasavvuru temelde Kur'an, Hadis ve klasik İslami kaynaklara dayanmakla birlikte, yer yer Tevrat ve İncil ayetleri, Peygamberimizin ve diğer peygamberlerin buyrukları, daha ziyade ise tasavvuf ve tarikat kültürünü yansıtmaktadır. İnsana dair görüşlerini ortaya koyarken nefis, akıl, ruh ve kalbin tanımlarında görüldüğü üzere bazı noktalarda felsefeden yararlınsa da, yer yer de görüşleriyle uyuşmayan noktalarda filozofları eleştirmekte, eleştirilerinde ise tasavvufi geleneğin izleri görülmektedir. Felsefe eleştirilerinin başka bir çalışma konusu olması gerektiğini ileri sürerek, insan tasavvurunda felsefe ile tasavvufun verilerini uzlaştırmaya ve eklektik bir insan felsefesini ortaya koymayı çalıştığını ifade etmek mümkündür.

### Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 8/12 Fall 2013



Ayrıca düşüncelerini zahir ve batın; şeriat, tarikat, hakikat ve marifet; nefis, ruh, akıl ve kalp; avam, havas, ahass; hikmet ehli, Allah ehli, hakikat ehli gibi kategorik bağlamlarda değerlendirmiştir. Bu kategoriler kontekstinde konu veya kavram, literal anlamdan gitgide uzaklaşmış, yorum boyutuna yoğunlaşmıştır. Bu durum çoğu zaman fizikî ve metafizikî alanları anlamayı kolaylaştırır ve kendi içerisinde bütüncül ve tutarlı görünse de, bazen anlam dünyasını genişletirken kavramlar asıl boyutundan uzaklaştığından insan algısını ve tasavvurunu anlamayı zorlaştırmıştır.

Gümüşhânevi'nin insan felsefesinde insanın ibadet, ahlak, sevgi ve marifet yönleri birbiriyle iç içedir, birbirlerini arttıran veya eksilten ancak genel anlamda birbirinin zorunlu mütemmimlerieleridir. Nitekim akıl-aşk, ruh-nefis, ruh-beden, duyu-akıl-keşf karşılaştırmalarında bazen birisini yadsıya da, bunların birbirini tamamlamayan karşıtlar olduğunun farkındadır. Akla karşı eğilimlerine ve sezgisel bilgi üzerinde durmasına rağmen dinde aklın üstünlüğünü de kabul etmiş bir mutasavvıftır. İnsan ile ilgili olarak açıkladığı kozmoloji anlayışı ileri düzeyde komplike olan insanın yapısını ve yaşadığı evreni rasyonel olarak açıklama gayretlerinden ibarettir. Ahlak konusunu ibadet, marifet, seyr u sulûk vb. bütün konularda merkezi olarak ele alması, insanın kendisini ve Allah'ı tanımasının güzel ahlakı pratize etmeye bağlı olduğunu göstermektedir. Neticede insan anlayışı, ütöpik olmaktan ziyade İslam düşünce dünyasında kendisini gerçekleştirme uğraşında olan sufi insanı ortaya koymaktadır.

#### KAYNAKÇA

- ABRAHAMOV, Binyamin (2002). *DivineLove in Islamic Mysticism: TheTeachings of al-Ghazaliand al-Dabbagh* 42-135. London-New York: Routledge.
- AFİFİ, Ebu'l-Alâ (1938). *The Mystical Philosophy of İbnu'l-Arabi*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AFRODİSİ, İskender (1947). *Fi's-Sûreti ve Ennehâ Tamâmu'l-Hareketi ve Kemâlihâ ala Ra'yi Aristû*. Ed. Abdurrahman Bedevi, Aristu 'İnde'l-Arab. Kahire: Mektebeti'n-Nahdiyyeti'l-Mısriyye.
- ARİSTOTELES (2000). *Ruh Üzerine*. (Çev. Zeki Özcan). İstanbul: Alfa Yayınları.
- ARSLAN, Ahmet (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi 2*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- ATAY, Hüseyin (1970). *Allah'ın Halifesi: İnsan*. Cilt XVIII. ss. 71-80. Ankara Üniversitesi İLF Dergisi.
- AYDIN, Mehmet S. (2000). *İslam Felsefesi Yazıları*. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- AYDIN, İbrahim Hakkı ve BEKİRYAZICI, Eyüp (t.y.). *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi*. İstanbul: Yenda Yayınları.
- BAYRAKDAR, Mehmet (2003). *İslam Felsefesine Giriş*, Ankara: TDV Yayınları.
- ÇATAK, Adem (2012). *Şihabeddin Sühreverdî*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- DEMİRLİ, Ekrem (2009). *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- DURUSOY, Ali (1999). "İbn Sînâ". Ed. TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt 20. ss.319-358. İstanbul: TDV Yayınları.
- FEYERABEND, Paul (1995). *Akla Veda*. (Çev. E. Başer). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- GAZALİ, Ebu Hamid (2007). *Hakikat Bilgisine Yükseliş (Meâricü'l-Kuds)*, (Çev. Serkan Özburun). İstanbul: İnsan Yayınları.

#### Turkish Studies

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 8/ 12 Fall 2013



- ..... (t.y.). *Meâricü'l-Kuds fî Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*. Kahire: Matbaatü'l-İstikâme.
- ..... (1986). *Mişkâtü'l-Envâr ve Misfâtü'l-Esrâr*. (Tahk. Abdülaziz İzzüddin es-Seyrevani). Beyrut: Alemü'l-Kütüb.
- GÜMÜŞHÂNEVÎ, Ahmed Ziyaüddin (H.1273). *Câmi'u'l-Mütün*. İstanbul: Darü't-Tıbbaatü'l-Âmire.
- ..... (1971). *Câmi'u'l-Usûl*. (Tahk. Ahmed Ferid Müzeyni). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- ..... (H.1275). *Rûhu'l-Ârifin ve Reşîdü't-Tâlibîn*. İstanbul: Maarif Nezareti.
- ..... (2006a). *Gafillerin Kurtuluşu (Necatü'l-Gafilin)*. (Çev. Mehmed S. Bursalı). Konya: Vuslat Vakfı Yayınları.
- ..... (2006b). *Kırk Hadis (Hadis-i Erbain)*. (Çev. Mehmed S. Bursalı). Konya: Vuslat Vakfı Yayınları.
- IZUTSU, Toshihiko (t.y.). *Kur'an'da Allah ve İnsan*. (Çev. Süleyman Ateş). Ankara: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- İBN KESİR (1996). *Muhtasar Tefsîr-i İbn Kesir*. Cilt 3. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- İBN RÜŞD (2007). *Psikoloji Şerhi*. (Çev. Atilla Arkan). İstanbul: Litera Yayınları.
- İBN SİNA (1952). *Ahvalü'n-Nefs*. (Tahk. Ahmed Fuad el-Ehvanî). Mısır.
- ..... (1975). *Kitabu's Şifa*. (Neşr. C. Anawati-Said Zayed). Kahire.
- ..... (1985). *Kitabu'n-Necat*. (Neşr. Macid Fahri). Beyrut: Dârü'l-Afâki'l-Cedîde.
- JASPERS, Karl (1995). *Felsefe Nedir?*. (Çev. İ. Zeki Eyüboğlu). İstanbul: Say Yayınları.
- ..... (1981). *Felsefeye Giriş*. (Çev. Mehmet Akalın). İstanbul: Dergah Yayınları.
- KANT, Immanuel (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. (Çev. İoanna Kuçuradi, Ülker Gökberk, Fusun Akatlı). Ankara: TFK Yayınları.
- KARAHİSÂRÎ, Abdurrahim (nr. 384). *Münyetü'l-Ebrâr ve Gunyetü'l-Ahyâr*. Süleymaniye Kütüphanesi: Düğümlü Baba Nüshası.
- ..... (nr. 281). *Vahdet-Nâme*. Süleymaniye Kütüphanesi: Mihrişah Sultan.
- KAŞANÎ, Abdurrezzak (1981). *Istilahatu's-Sûfiyye*. Kahire: Daru'l-'Inâd.
- KAYA, Mahmut (1995). "Fârâbî". (Ed.) TDV İslâm Ansiklopedisi. Cilt 12. ss. 145-163. İstanbul: TDV Yayınları.
- KİNDÎ (2006a). *Nefs Üzerine Kısa Birkaç Söz (Kelamun Fi'n-Nefs Muhtasarun Veciz)*. (Çev. Mahmut Kaya). Kindi Felsefi Risaleler. İstanbul: Klasik Yayınları.
- ..... (2006b). *Tarifler Üzerine (Risale Fi Hududi'l-Eşya ve Rusumiha)*. (Çev. Mahmut Kaya). Kindi Felsefi Risaleler. İstanbul: Klasik Yayınları.
- MAVERDÎ, Ebu'l-Hasan Ali (1992). *En-Nüketüve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî)*. Cilt 5. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri (1989). *İnsan-ı Kamil Olarak Hz. Muhammed*. ss.101-106. Kutlu Doğum Haftası 12-17 Ekim. TDV Yayınları.
- PLATON (1989). Phaidon. (Çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir). İstanbul: MEB Yayınları.

### Turkish Studies

International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic  
Volume 8/12 Fall 2013



- SARITAŞ, Kamil (2005). *Tasavvuf Felsefesi Açısından Abdurrahim Karahisari'nin Fikirleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- ..... (2012). *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- SMİTH, M. (1931). *Studies in Early Mysticism in the Near and Middle East*. London: Sheldon Press.
- SÜHREVERDÎ, Şihabeddin (2009). *İşrak Felsefesi (Hikmetü'l-İşrâk)*. (Çev. Tahir Uluç). İstanbul: İz Yayınları.
- ULUDAĞ, Süleyman (2002). *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalıcı Yayınları.
- VURAL, Mehmet (2002). *Gazâlî Epistemolojisinde Sezgi ve İlham*. (Ed. Ethem Cebecioğlu). ss. 179-186. 3(9) Ankara: *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*.
- ZAEHNER, R.C. (1960). *Hindu and Muslim Mysticism*. New York: Schocken Books.

---

**Turkish Studies**

*International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*  
Volume 8/ 12 Fall 2013

