



İNSANIN YETKİNLEŞMESİNİN ÖNÜNDEKİ NEFSÂNÎ ENGELLER: BURSEVÎ ÖRNEĞİNDE BİR İNCELEME

Obstacles of Nafs in the Process of Human Perfection: A Study in the Example of al-Bursawî

Veysel KAYA

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye.
Assoc. Prof., Istanbul University, Faculty of Theology, Department of Islamic Philosophy, Istanbul, Turkey.
veysel.kaya@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0003-2652-3427

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 04 Ocak / January 2023

Kabul Tarihi / Accepted: 13 Mart / March 2023

Yayın Tarihi / Published: 30 Haziran / June 2023

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June 2023

Cilt / Volume: 23 **Sayfa / Pages:** 97-119

Atrf / Citation: Kaya, Veysel. "İnsanın Yetkinleşmesinin Önündeki Nefsânî Engeller: Bursavî Örneğinde Bir İnceleme [Obstacles of Nafs in the Process of Human Perfection: A Study in the Example of al-Bursawî]". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [BOZİFDER]*-Bozok University Journal of Faculty of Theology [BOZİFDER] 23 (Haziran / June 2023): 97-119

<https://doi.org/10.51553/bozifder.1229315>

Etik Beyan/ Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (**Veysel KAYA**).

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Öz

Bu çalışma, İslam ahlâk geleneğindeki tekâmül/yetkinleşme kavramının Kur'ân-ı Kerim'de ibadete/ubûdiyyete karşılık geldiğini ve insanın ubûdiyyetinin önüne geçen engellerin, aynı zamanda yetkinleşmesinin de önüne geçtiği tespitinden hareket etmektedir. Bu tespit, Osmanlı mutasavvıfı İsmail Hakkı Bursevî'nin düşüncesinin, temel eseri *Rûhu'l-beyân*'a yansıyan ana tezlerinden birini oluşturmaktadır. Bu çalışmada ilk önce nefsin yetkinleşmesinin ne olduğu *tekâmül* kavramı ekseninde İslam ahlâkçılarının metinlerine atıf yapılarak incelenmiş, bu kavramın vahiyde hangi bağlamlarda ortaya çıktığı tartışılmıştır. Bu bağlamda Râğıb İsfehânî, Gazâlî ve Bursevî gibi âlimlerde ibadetin içeriğine dair serdedilen yorumlara dikkat çekilmiştir. Çalışmada daha sonra nefsânî engellerin temelleri olarak tespit edilen iki kavram üzerine odaklanılmıştır: cehalet ve küfür. Son başlıkta ise bilgiye dayanan nefsânî eksikliklerin bir sonucu olarak ortaya çıkan kötü ahlâktan bahsedilmiştir. Çalışmada genel olarak Kur'ân'da yetkinleşmenin önünde sayılan ve insanın nefis sahibi olmasından kaynaklı engeller somut örnekler eşliğinde incelenmiş, vahyin felsefenin teorik olarak incelediği bir konuya hangi bağlamlarda temel oluşturduğuna dikkat çekilmiştir. Kur'ân ayetlerinin nefsânî engeller ile ilgili bağlamlarının tespit edilmesinde özellikle Osmanlı dönemi âlimi İsmail Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân* isimli tefsiri merkeze alınmıştır. Çalışmanın metodu açısından bu tefsirin başlıca odak noktasına alınmasının nedeni, Bursevî'nin klasik İslami ilimlerdeki hassasiyetine nazaran, kendisine kadar gelen tasavvuf ve felsefe birikimine vâkif olmasıdır. Çalışmada ilâhî vahyin cehalet, küfür ve masiyet gibi olumsuz olarak nitelendiği anlamların sadece şer'î teklif planında kalmayıp, aynı zamanda ahlâk felsefesi ile ilgili kavramlar olarak görüldüğü ve bunların insanın yetkinleşmesi açısından başlıca olumsuz durumları ifade ettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Tasavvuf, Tekâmül, Nefs, İsmail Hakkı Bursevî, Gazâlî.

Abstract

This study aims to analyze the term perfection (*takâmül*) in the Islamic tradition of ethics in its relation to the Quranic "servitude to God" (*'ibâda*) and argue that the obstacles to servitude can be seen as the obstacles to human perfection. In the first title, the study examines the concept of perfection as it appears throughout the classical ethical texts in several selected examples and tries to shed light on which contexts this ethical term comes to the surface in the religious texts. The study, in the second step sheds light into two important terms as inner obstacles for human perfection, ignorance and unbelief. In essence, both ignorance and unbelief are the shortcomings of the human mind, and thus, they are epistemological errors. Finally, in the last title, the study deals with moral vices (bad human characters) in the context that they are the result of the given ignorance and unbelief. Bad characters are the practical results of the theoretical corruption; in the meantime, they can also be the causes of the theoretical deficiencies in the human mind. The study, as is found in the given classical sources, presents the examples of these bad manners as the love for the mundane, lust, pride, and vanity. Moreover, two important points are stressed in this title. Firstly, obedience to the orders of God as they are found in the Quran is seen by the theorists of the Islamic ethics as the fundamental step through human perfection. Secondly, the fuqahâ (the jurists in Islam) state that the classical Islamic disciplines of akhlâq and tasawwuf are equal to the practical philosophy in the classical understanding of philosophical disciplines. In order to search the given contexts in the Quran, Ismail Haqqî Bursawî's tafsir Rûh al-Bayân is taken

as the primary source, for it represents an amalgamation of the theoretical-ethical disciplines in Islamic tradition, such as *falsafa*, *kalām*, *fiqh*, and *tasawwuf*. The conclusion of this study states that the Quranic terms such as ignorance, unbelief, and sin are not only religious terms in the eyes of these scholars but also ethical terms which constitute the titles for the inward obstacles throughout the process of human perfection.

Keywords: Ethics, Islamic Mysticism, Perfection, Nafs, Ismail Haqqi Bursawī, al-Ghazālī.

Giriş

İnsanın yetkinleşmesi problemi (*kemâl/tekâmül*) İslam ahlâk düşüncesi geleneğinde nefsin katettiği aşamalar bağlamında ele alınan ana problemdir. Temelde cismanî olan beden ile cismanî olmayan ruh/nefs ayrımını dikkate alan felsefî ahlâk geleneği yetkinleşmeyi, insanın “düşünen canlı” (*hayevân nâtık*) tanımını gerçekleştirmesi ve ilâhî varlıklara yaklaşması olarak görür. Bu bakış açısında nefsin iç ve dış idrâklerine dair cismanî engelleri kontrol altında tutması ve bunları aşmaya çalışması temel bir misyon olarak görülür. Bu bağlamda başlıca ahlâk kuramcıları olarak beliren Fârâbî, İhvân-ı Safâ, İbn Miskeveyh ve Nasîruddîn Tûsî gibi isimler nefsin yetkinleşmesini merkeze alan eserler ortaya koymuşlardır ve günümüze kadar gerçekleştirilen çalışmalarda tekâmül, ahlâk felsefesinin temel kavramı olarak çalışılmıştır.¹ Platon ve Aristoteles gibi antik çağ kuramcılarında birçok atıf içeren bu çalışmalardan farklı olarak, temel dinî metinler ve bunlar üzerine kurulu İslamî disiplinlerin ahlâk felsefesinin amaçları ile hangi noktalarda örtüştüğü sorusu, çalışmamızın odak noktası olacaktır. Kur’ân-ı Kerîm’in çizdiği insan profili ve insan için konulan hedef, tekâmül anlayışı ile hangi noktalarda örtüşür? Allah’a has bir kul olma, insanın tanımını tam olarak gerçekleştirmesi mi demektir? Yetkinleşmiş bir insan, aynı zamanda şeriatın buyruklarını gözetten bir insan mıdır? Bu tarz temel sorulara cevap verilmesi için, ilâhî vahyin temel kavram ve çerçeveleri-

¹ Kuşkusuz bir literatür değerlendirmesi açısından tekâmül kavramını temele alan bu yönde birçok çalışmaya atıf yapılabilir. Tarih boyunca temel ahlâk metinlerine dikkat çeken genel bir tasvir için bk. Macit Fahri, *İslam Ahlâk Teorileri*, çev. M. İskenderoğlu, A. Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004). Bu makalenin konusu bağlamında Türkçede yapılan güncel bir çalışma örneği için bk. Ü. Betül Kanburoğlu Ergün, *Gazzali Düşüncesinde İnsanın Kemâli* (İstanbul: İLEM, 2020).

nin insana nasıl bir ahlâkî kılavuzluk yaptığının ortaya konması gerekir. Ayrıca, daha özel bir bağlamda, insan yetkinleşmesinin hangi engeller ile karşılaştığı, dinî terminolojinin bu engelleri nasıl ifade ettiği ve kavramlar arasında nasıl bir ilişki kurulduğunun incelenmesi gerekir. Bu araştırmada vahyi merkeze alan ve İslam düşüncesi geleneğinde üretilen bazı metinlerin insan yetkinleşmesinin önündeki engellere hangi kavramlar çerçevesinde atıf yaptığına dikkat çekilecektir. Metodoloji açısından, genel teorik ilkelere işaret edilmesinin yanında, aynı zamanda nefsanî engellerin gelenekte nasıl görüldüğünün somut örneklerine de dikkat çekilecektir.²

1. Nefsin Yetkinleşmesinin Tanımı ve Vahiy ile İrtibatı

Yetkinleşme, insanın Allah tarafından kendisine bahşedilen olgunlaşma potansiyeline doğru yaptığı bir iç yolculuktur ve bu süreç klasik İslam ilimleri ve felsefesinde kemâl ve tekâmül kavramları ile karşılaşılır. İslam felsefe tarihinde insanın tekâmülünü ontoloji (varlık), psikoloji (nefs) ve epistemoloji (bilgi) açısından açıklamaya girişen Fârâbî, kemâl kavramını bizzat İlk Varlık (*el-Evvel*) olarak nitelediği Cenâb-ı Hakk'ın zâtı ile ilişkilendirerek ele alır. Felsefesini genel hatları ile ortaya koyduğu *el-Medînetü'l-fâzıla*'da yaptığı açıklamaya göre, Tanrı'nın şânına layık bir isimlendirme yapma konusunda ilk ele alınması gereken kavram, "kemâl"dir. Tanrı, kemâl sahibidir ve bunun anlamı, Tanrı'nın diğer tüm varlıklarda görülen kemâl çeşitlerinin bizzat kaynağı olması ve varlık ve yetkinlik gibi özelliklerin bizzat Tanrı'nın zâtından diğer varlıklara aktarılmasıdır. Tanrı, yetkinliği kendi zâtı (*fî cevherihî*) ve başkasına bağlı olmadan hak etmekte iken, diğer varlıklar ancak bir izâfetle bu ismi hak etmektedir. Bu açıdan Tanrı, aynı zamanda bir "gâî illet" olarak diğer varlıkların var oluşlarının amacına konulan bir Yüce Zât

² Somut örneklere giriş teşkil etmesi açısından, şu alıntıya örnek olarak dikkat çekilebilir: Ahmed Ziyâüddin Gümüşhânevi, *Levâmi'u'l-ukûl* (İstanbul: y.y., 1292), 3/148-149: "Allah'a kavuşmaya engel olan perdeler (*el-hucebe el-mâni'a an visâlillâh*), dört tanedir: mal perdesi, makam perdesi, taklit perdesi ve nefsanî maksatlar perdesi. Bu perdeler ancak dört şey ile kaldırılabilir: açıklık, seherlerde uyanık olmak, susmak ve inzivâyâ çekilmek". Bu tarz alıntılarının sayısını artırmak mümkündür. Ancak bu çalışmada, temel kavramlara dikkat çekilecek ve genel bir çerçeve sunmakla yetinilecektir.

olmaktadır.³ Diğer varlıkların en başında insan gelir; çünkü sâir yaratıklardan farklı olarak, insanın akıl sahibi olması ile ilk makulleri elde etmesi sonucu yetkinleşmeye yönelik ilk adımlar atılır. Makullerin (ilimlerin) tamamlanması ve bunların sonuçlarının fiillerine yansması insanı son kemâl (*el-kemâl el-ahîr*) aşamasına getirir.⁴ Fârâbî bunu “saâdet” olarak isimlendirmektedir. Yetkinleşme, felsefenin teorik ve pratik yönlerinde tamamlanma olarak anlaşılmış ve İbn Sînâ’da görüldüğü gibi felsefenin tanımı, bu yetkinleşme kriterine bağlanmıştır: “Hikmet insanî nefsin, beşerî kapasite ne kadarına el veriyorsa kavramları tasavvur, nazarî ve amelî hakikatleri tasdik etmek suretiyle yetkinleşmeye yönelmesidir” (*istikmâlü’n-nefsi’l-insânîyye*).⁵

Felsefe ve hikmet literatüründeki bu ayrım, İslam usûl ve ahlâk bilimleri içerisinde ruhun Allah’ın bir emri olduğuna dair ayet ile irtibatlandırılmıştır.⁶ Bu irtibata dinî ilimleri yenileme maksadıyla ele aldığı temel eseri *İhyâ’ü ulûmî’-d-dîn*’de dikkat çeken Gazâlî, insanın tanımını ve yetkinleşmesinin mahiyetini bu açıdan yapar. İnsanın özünü oluşturan insan kalbinin, yeme-içme ve cinsel ilişki gibi hayvanî vasıflara; vurma-kırma, baskın gelme ve öldürme gibi yırtıcı hayvan sıfatlarına; hile, aldatma ve dolandırma gibi şeytanî vasıflara ve son olarak kibirlenme, yücelmek ve üstün olma gibi rubûbiyyet özelliklerine eğilimi vardır. İnsan ruhu, rabbânî emir altında olduğu için onda rubûbiyyete dair bir doğa vardır ve bu doğa ancak kemâle erişmek ve varlıkta istiklal kazanmak (*et-teferrüd bi’l-vücûd alâ sebîli’l-istiklâl*) ile açığa çıkar. Bir başka ifade ile, varlıkta kemâle ulaşmayı istemek, insan tabiatının bir gereğidir. Bu noktada insan için gereken şey kendindeki bu kemâl arzusunu, kemâlî her yönden mutlak olarak kendisinde bulunduran Yüce Yaratıcı’ya rabtlemek ve O’nu bilmek ile tatmin etmektir. Şânı Yüce

³ Ebû Nasr Fârâbî, *Ârâ’ü ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, nşr. Elbır Nasrî Nâdir (Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 2002), 59-60.

⁴ Fârâbî, *Ârâ’ü ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, 105. Fârâbî’nin açık ifadesiyle saâdet, insan nefsinin kendi varoluşundaki yetkinliğinde artık bir maddede bulunmaya ihtiyaç duymayacak konuma gelmesidir. Fârâbî’nin felsefe açısından yaptığı bu izah, tasavvufta ruhun, beden (maddede) tahakkümünden kurtulmasına karşılık gelir.

⁵ İlhan Kutluer, *Yitirilmiş Hikmeti Ararken* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 210.

⁶ Bu bağlamda sıkça alıntılanan ayet-i kerîme şöyledir: “*Sana ruhtan soruyorlar; de ki o Rabbi’nin emrindedir*”. el-İsrâ 17/85.

Allah'ın zâtı ve sıfatları asla değişmez ve devamlı kemâl ileddir; insan ise devamlı bir eksiklik içerisinde. Tabiatında eksik olan ve kemâl talep eden insan, ancak kemâlin mutlak sahibine dair bir marifet arayışına girdiği zaman ve çevresindeki olayları bu yönde anlamlandırdığı zaman bir tamamlanma ve yetkinleşme yoluna girebilecektir.⁷ Dolayısıyla bu gidişatı saptıran iç ve dış faktörler, yetkinleşmenin önündeki engeller olarak insanın karşısına çıkacaktır.⁸ Gazâlî'nin bu açıklamasına paralel bir şekilde aynı bağlamı ele alan İsmail Hakkı Bursevî'ye göre Cenâb-ı Hak, yerleri ve gökleri yarattığı gibi, insan kalbini, semâlarını ve “nefs arzını” da yaratmıştır ve akabinde nefislerde birtakım karanlıklar (*zulumât*) takdir etmiştir. Bu karanlıklar, insan tabiatındaki hayvanî sıfatlardır. Bunlara ilişkin ahlâk, yırtıcı ve şeytanî ahlâktır. Buna karşın yetkinleşmeye götüren nur kalpte bulunur ve bu yolda ortaya çıkan ahlâk, meleklerle ait ahlâktır. Kendisinde bu nurun ışıldadığı kişi, Hak Teâlâ'nın kulluğuna meyleder ve peygamberlerin davetini kabul eder; şeriat giysisini giyer. Hayvanî karanlıklara tabi olan ise hevâsına uyar ve dünyanın şehvetlerinden haz almaya odaklanır.⁹

Gazâlî'den Bursevî'ye aynı düzlem içerisinde geçen bu noktada, Bursevî'nin yetkinleşmeyi din/şeriat ve ibadete bağlaması dikkat çekmektedir. Deyim yerindeyse, yetkinleşmenin Kur'an ıstılahı açısından içeriği, “ibâdet” ile özdeşleşmektedir. Bursevî'nin açık ifadesi ile insan kemâli denilen şey; doğru itikat, hüsn-i muâşeret (insanlarla iyi geçinme) ve nefsi kötülüklerden arındırma (*tehzîbü'n-nefs*) olmak üzere üç özellikte toplanmıştır ki, tüm bunlar Allah'ın insanlara indirdiği hak dinin insan için ortaya koyduğu amacın hülasasıdır.¹⁰ İnsanın var olmasındaki gaye, felsefî açıdan tekâmüldür, insanın tabiatına konan “düşünen canlı” (*hayevân nâtık*) tanımını gerçekleştirmesidir. İlâhî va-

⁷ Gazâlî'nin bir başka yerdeki açıklamasına göre, amelden daha faziletli olan ilim, Allah Teâlâ'nın zât, sıfat ve fiillerini bildiren ildir. Bu ilmin bütün ilimlerden üstün olduğunda şüphe yoktur. Hatta amellerden amaç, Yüce Allah'ı bilip sevmesi için gönülleri yaratıklardan ayırıp Yaratan'a bağlamaktır. Bk. Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*, trc. A. Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002), 2/615.

⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 3/616-619. Gazâlî'nin nefsin dört yönü hakkındaki benzer bir incelemesi için bk. Ebû Hâmid Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınları, 1979), 22.

⁹ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1389), 3/4, 17.

¹⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/283.

hiy açısından ise Kur'ân-ı Kerîm'de "İnsanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım"¹¹ diye buyurularak insan var oluşu ibadet ile talil edilmiştir. Yine Bursevî'nin ifadesiyle bu ayetin anlamı nefsin, ubûdiyyet "merasim"lerini yerine getirmek için yaratılmış olmasıdır.¹² Kulluk vazifesini yerine getirmede, gerçekten de insan yetkinleşmesini karşılayan bir anlam vardır; çünkü Yaratan'a karşı kul olmak neden yaratıldığı sorununa olumlu cevap verme anlamına gelir. Özetle gerçek anlamda insan olmak, gerçek anlamda kul olmaya bağlıdır.¹³ Benzer şekilde ahlâk felsefesinin temel metinlerinde sıkça alıntılanan "Mekârim-i ahlâkı tamamlamak üzere gönderildim" hadisi de vahye tabi olmanın felsefenin insan tanımı içeriğini karşıladığını bir başka açıdan teyit etmektedir.¹⁴

İlâhî vahiy tarafından ibadetin insanın yaratılış amacı olarak ortaya konması, insanın ibadet eylemini gerçekleştirme ve tam kul olma yolunda birtakım engeller ile karşı karşıya kalmasını beraberinde getirecektir. Bir benzetme ile iman, iç içe geçmiş beş sur ile çevrilmiş bir şehirdir. En içteki surdan başlayacak şekilde korunması gereken "iman şehri" şu yapıdadır: (1) Yakın (kesin bilgi), (2) İhlâs, (3) Farzları yerine getirmek, (4) Sünnetleri tamamlamak, (5) Edebi korumak. Şeytan tarafından kulluğun bütünlüğüne yönelik ilk saldırılar, edepi koruma noktasında gelir. Eylemlerinde edebî ve ahlâkî olan ne ise ona uymayı göz ardı eden kişi, sırasıyla sünnetleri hafife alma ve nihayetinde farzlarda gevşek davranma noktasına gelir. Bunlardan sonraki aşamada artık itikadî ve teorik planda bir gevşeme söz konusu olur ve ahlâkî

¹¹ ez-Zâriyât 51/56.

¹² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/303.

¹³ Râgıb İsfehânî, "a-b-d" maddesinde ubûdiyyetin, insanın tezellülünü izhar anlamına geldiğini söyler. İbadet, insanın kendi eksikliğini (yani yetkinliğe ulaşmaya muhtaç olduğunu) ifade etmesinin son aşamasıdır ve ibadetin yöneleceği merci ancak, fazlın/faziletin en son sınırı olan (*gâyetü'l-ıfđâl*) Cenâb-ı Hakk'ın zâtıdır: Râgıb İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, nşr. N. M. el-Bâz (b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.), 415. İsfehânî burada abd/kul olmanın "nutk sahibi" olmayı içerdiğini de söylemektedir ki, bu tespit ona göre kulluk ile insanlığı bir arada değerlendirdiğini göstermektedir. Ayrıca krş. Ebu'l-Bekâ Kefevî, *Külliyât*, nşr. A. Derviş, M. el-Masrî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012), 491.

¹⁴ Gazâlî, *İhyâ*, 2/873. Gazâlî bu hadisi aktardıktan sonra, "Allah, mekârim-i ahlâkı sever" şeklinde başka bir rivayeti aktarır ki bu, iyi ahlâkın ilâhî irade tarafından bizzat muhabbet kavramı içerisinde karşılık bulduğunu gösterir.

bozulma yolundaki insan ilk önce ihlâsını, sonra da Tanrı'ya dair bilgi düzeyini kaybeder.¹⁵ Bu şekilde pratik açıdan taviz verilen ihmaller, teorik bilginin de kaybedilmesine yol açmakta ve insanın yetkinliğe ulaşmasına dair tüm iddia ve çabası ortadan kalkmaktadır.¹⁶ Kuşkusuz insan için bu olumsuz sürecin hakkıyla anlaşılması, ilk önce teorik plandaki engellerin (cehalet ve küfür), ardından da pratik plandaki engellerin (kötü ahlâk ve günahlar) ve bunların içeriğinin bilinmesi ile gerçekleşebilecektir.

2. Nefsânî Engellerin Temelleri: Cehalet ve Küfür

Yetkinleşme, marifet ve onun gereği olan ibadet ile gerçekleşen bir süreç olduğuna göre, bunların zıddı olan cehalet ve küfür (kasıtlı itaatsizlik, nankörlük) bu sürecin önünü kesen başlıca özelliklerdir.¹⁷ Yetkinleşmenin önündeki ilk engel, cehalettir. Cehalet, ilmin zıddıdır. İnsanın, hayatında ne kadar fazla kendisini doğruya iletecek yönlendirmeler ile karşılaşır karşılaşırsa, kendisini sebat halinde tutması gereken bir zihin durumuna kavuşması gerekir. Bu da ancak bilgi ile olacaktır. İtminanı yerleştiren öge, bilgidir.¹⁸ Bilgi sahibi insan ancak istikamet sahibi olabilir. Cehalet ise, insanın dünyanın değişen hallerine göre dalgalanan denizdeki başıboş bir gemi gibi, devamlı sallantıda olmasına ve sebatını yitirmesine yol açar.¹⁹ Bir bilginin insanın özü ile bütünleşmesi ve sadece dilinde kalması, insan için bir yükürdür. İnsanın bunu başkalarına aktarıyor olması, o insan için bir fayda sağlamayacaktır. İlmin

¹⁵ Bursévî, *Rûhu'l-beyân*, 1/203. Bursévî bu benzetmede Semerkandî'ye ait *Bustânü'l-ârifin*'den esinlendiğini ifade eder. Bir başka yerde, Hz. Peygamber'in bir hadisine atfen, benzer bir sur benzetmesi ile, müminin surlarının (*husûn*) 3 tane olduğu ifade edilir: Allah'ın zikri, Kur'an kıraati ve mescit. Bursévî, *Rûhu'l-beyân*, 1/215. Dikkat edilirse zikir ve kıraat teorik yetkinliğin karşılığı olarak, ibadet yeri olan mescit ise ahlâkî yetkinliğin gerçekleştiği mekân olarak somutlaşmaktadır.

¹⁶ Gazâlî, *İhyâ*, 2/869: "Zahiri edebler batini edeblerin başlangıcıdır."

¹⁷ Bursévî, *Rûhu'l-beyân*, 1/439: "İnsanı aşağı derecelerde tutan özellikler yedi tanedir: küfür, şirk, cehalet, masiyet, kötü ahlâk, engelleyici vasıflar (*hucubu'l-avsâf*) ve nefsin örtülmesi."

¹⁸ Bu bağlamda Hz. İbrahim'in kalbine itminan yerleştirmesi için Allah'tan kendisine ölülere nasıl diriltiğini göstermesini istemesine nazaran, dört ayrı kuş toplamasının emredilmesi ile ilgili el-Bakara 2/260 ayeti düşünülebilir. Hz. İbrahim, yakini bilgiye ulaşmak istemektedir.

¹⁹ Oluş ve bozuluş âleminde geçici duyu algılarına karşı insanın kalıcı makulât ile kendini sabitlemesi gerektiği bağlamında bir temellendirme için Yakub b. İshâk Kindî, *Risâle fi'l-hile li-def'i'l-ahzân*, Mahmut Kaya, *Kindî Felsefi Risâleler* (İstanbul: Klasik, 2002), 288.

tesirinin kişinin kalbine geçmesi gerekir. Devamlı dilde kalan bir bilgi, bu bilgiyi elde ettiğini sanan insanın doğruya ulaşmasını bile engellerebilir.²⁰

Bilginin nefiste yerleşmemesinin nedeni, filozoflar ve mutasavvıflar tarafından hedefin İlâhî Zât'tan saptırılması olarak gösterilmiştir. Bu noktada en açık bir şekilde gündeme getirilen sözlerden biri, sufi önderlerinden Abdullah b. Mübarek'e atfedilmektedir: “Bilgiyi dünya için istedik ama bilgi bizi dünyayı bırakmaya götürdü. Bilgiyi Allah'tan başka şeyler için istedik ama o, Allah'tan başkasına yâr olmayı reddetti”.²¹ Tanrı'ya yönelik bilgiden ve bu bilginin götürdüğü yerden uzaklaşan, nefsânî sevgiye kapılan kişi (*mahabbe fâniye nefsâniyye*), nefsinin hevesi ne yönde ise ona doğru bir istek içerisinde olacaktır. Tevhidden uzaklaşan bu kişi için artık, bilinç ve eylem planında birlik ve düzen ortadan kalkar. Sevgi ve ilgisini yalnızca âlemlerin yaratıcısı Allah'a yöneltmeyen insanda, dünyanın çeşitli yönlerine yönelik aşırı bağlanmalar görülür: Evlat, eş, binek/taşıt, makam tutkuları gibi. Bunlara yönelik aşırı ve köreltici tutkular Yaratıcı'ya olan sevginin kökleşmemesinden kaynaklanır. Gerçek anlamda Allah'ı seven biri ise, diğer yaratıkları bir anlamda “düşman” olarak görecektir.²² Gazâlî bu noktada şöyle bir açıklama yapmaktadır: Kişinin sevgisi yine Allah için olması kaydıyla Allah dışındaki şeylere de yönelebilir. Ancak bunları, ibadetinin ve yaşayışını kolaylaştırdığı, Allah rızasının kazanmasına yardımcı olduğu ve kalbinin ülfetinin artması için severe, bu da Allah sevgisine dahildir ve onun sevgisine ortak koşma sayılmaz.²³ Ölçü şudur: Allah dışında sevilen şeylerin Allah'a isyana yol açmaması ve Allah'ın zikrinden alıkoymaması gerekir. Yoksa zaten dünya hayatı bir imtihan vesilesi olarak yaratılmıştır ve insanlar kendilerine verilen dünya hayatı içerisinde mutlaka çeşitli bağlar kuracaklardır. Yine Gazâlî'nin ifadesiyle, nesnele-

²⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/196.

²¹ Veysel Kaya, *Felsefe ve Vahiy Sa'îd b. Dâdhürmüz ve Felsefi Risaleleri* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 204. İbnü'l-Cevzî bu sözü, Yezid b. Hârûn'dan rivayet etmektedir: Ebu'l-Ferec Abdurrahmân İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, nşr. M. H. b. İsmail, M. A. Sa'denî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 310.

²² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/ 271.

²³ Gazâlî, *İhyâ*, 2/408.

re yönelik böyle bir sevginin yanında başka insanlara yönelen sevgi de bu insanlar kendisine “dünyalıkta istirahat, ahirette mutluluğu” temin ettiği sürece Allah’ın sevme kavramının içindedirler. Bilgi ve duygu planında bir tevhidin oluşması, müminin yetkinleşme yolunda önünü açacaktır. Hz. Peygamber’den rivayet edilen şu hadis, çokluk fikrinin yetkinleşmede engel oluşunu göstermektedir: “Kim isteklerini (*humûm*) bir araya toplar, onları tek bir istek haline getirirse ve bu da ahirete dönüş isteği olursa, Allah ona dünyalık istekleri konusunda da yeterli olanı verir. Kimin de istekleri dünya işleri kadar dallanıp budaklanırsa, Allah onun hangi vadiye gezinirken helak olduğu ile ilgilenmez.”²⁴ Gazâlî, bilginin yegâne ve mutlak objesinin Tanrı’nın zâtı olması gerektiğini *el-Maksadü’l-esnâ* isimli eserinde şu şekilde açıklamaktadır:

“Özet olarak, insan his ve hayal idrâklerinde hayvanlarla ortaktır. Öyleyse bu idrâk seviyesinden insanın, insanlığa ait hususiyetler ile yükselmesi gerekmektedir. İnsan şehvânî-beşerî hazlarda da hayvanlarla ortaktır; dolayısıyla da onlardan da temizlenmesi gerekir (*tenezzüih*). Müridin yüceliği, murâdının yüceliği miktarıncadır. Himmetini sadece midesine giren yemeğe göre ayarlayan kişinin kadri, midesinden ve bağırsaklarından attığı şeye göre olur! Allah’tan başkasına himmeti olmayan kişinin ise derecesi, bu yüce amaca göre olur. Bilgisini hayal ve duyular düzeyinden kurtaran ve iradesini şehvetlerin gerektirdiğinde *takdîs* eden kişi, hazîretü’l-kuds menziline yaklaşmış olur.”²⁵

İslam bilimleri açısından iman ve küfür, kalbin fiilleri içerisinde görülmüştür.²⁶ İman, Yaratıcı’ya dair doğru bilgiyi insanın kalbinde yerleştiren özellik iken, küfür şirk ve nifak gibi yanlış bilgilerle ortaya çıkan hususiyettir.²⁷ Dolayısıyla küfür, bilginin önüne set çektiği ve insan

²⁴ Ebû Muhammed Zekiyüddin Abdülazim b. Abdülkavî Münzirî, *et-Terğîb ve’t-terhib - Hadislerle İslâm*, trc. A. M. Büyükkınar, A. Arpa, D. Pasmaz, A. Yücel (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2020), 5/365.

²⁵ Ebû Hâmid Gazâlî, *el-Maksadü’l-esnâ fi şerhi esmâillâhî’l-hüsnâ*, nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2003), 69. Gazâlî bu açıklamaları Allah’ın “Kuddûs” ismi başlığı altında yapmaktadır.

²⁶ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/443.

²⁷ İslam filozoflarından Âmirî, iman ile aklın bir fonksiyonu olarak bilgi arasındaki ilişkiye açık bir şekilde dikkat çeker: “İman, yakînî olan doğru itikattır, insandaki yeri akıl kuvvetidir. Küfür ise, zannî olan yanlış itikattır; insandaki yeri mütehayyile gücüdür.” Bk.

zihnini ilâhî realiteden ayırdığı için başlı başına bir engel olmaktadır. Yetkinlik açısından ele alındığında küfür, aslında nimeti küfran demektir, yani yegane nimet vericiye şükran içerisinde olmamaktır. Bu başlı başına bir itikat ve bilgi problemidir. Bunun bir göstergesi de küfrün bir ileri aşamasında istihzânın olması, yani kişinin vahiy olgusu ile ve onun içeriği ile alay etmesidir. Bu nefsin artık azgınlık (*temerrüd*) aşamasının bir sonucudur.²⁸ Bilgi noktasındaki bu eksiklik Allah'tan gayri şeylerin bâtil olmasına dair şuuru da ortadan kaldıracaktır.²⁹ Küfrün bilgi ve bilinç eksikliğine neden olduğuna, Bursevî ilgi çekici bir bağlam sebebiyle işaret eder: Hz. Peygamber, kâfirlere onların akılları ölçüsünde konuşmakla emrolunmuştur; çünkü deyim yerindeyse nankörlük psikolojisi içerisinde olmaları, imandan ve onun getireceği hakikatlerden perdelenmiş olmalarına da yol açmaktadır.³⁰

İnsanın cehalet ve küfür içerisinde kalması, onun bedenine ilişkin tabiatının karanlıklarını aşamaması olarak görülür. İhvân-ı Safâ gibi felsefî tasavvuf taraftarlarının (bâtinî akım) da desteklediği ve sonraki dönem literatürde devam ettiği şekliyle bu durum, insan için tabiatın karanlıklarına geri dönmek olarak nitelenir.³¹ Ruhun yetkinleşmesi eğer hedef olarak alınıyorsa, insan tabiatının beden olarak getirdiği isteklere (örneğin mal ve evlat sevgisi gibi) uymamak gerekir. Bu yönelim bazen insanın ve toplumun alışageldiği âdet ve düzenlerin artık terk edilmesini bile gerektirebilir. Nitekim Hz. Peygamber'den rivayet edilen bir hadiste “Âdetleri kaldırmak ve şehvetleri terk için gönderildim” buyrulmaktadır.³² Alışkanlıkların tekâmül önünde bu şekilde engel olmasının

Ebu'l-Hasen el-Âmirî, *el-Emed ale'l-ebed*, çev. Yakup Kara (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 180.

²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/12.

²⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/228.

³⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/35.

³¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/171; 235. Bursevî'nin gündeme getirdiği, bu bağlamdaki kavramlaştırmalar şunlardır: Tabiatın karanlıkları: 3/17; varlık günahı: 3/22; beden hapsi: 1/444; duyuların zincirleri: 1/444; zincirlerden kurtulmak: 1/235. Yine, beşerlikte ve hayvanlıkta kalmak ve tabii ve nefsanî vasıflarla vasıflanmak hakkında bk. 1/293.

³² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/289. Bursevî'nin kaynaklarından olan İbnü'l-Cevzî, halkın arasında yayılan taklide dayalı alışkanlıkları “cereyân ma'a'l-âdât” (âdetlere kapılmak) ismi ile hususi bir başlık altında eleştirerek bunları insanların helâkına ana sebep olarak görür: İbnü'l-Cevzî, *Telbisü İblis*, 371.

önüne geçmek için, toplumda yerleşmiş bazı kanıların, vahiy ve akıl ışığında kontrol altında tutulmaları ve düzenlenmeleri gerekir.

Cehalet ve küfrün insan içinde yerleşmesi ve kişi iman halinde olsa bile bu iki olumsuz duruma meyiletmesinin ana nedeni nedir? Bütün kötülüklerin ana kaynağını dünyaya bağlılık olarak tespit eden hadîs-i şerifin açıklaması mahiyetinde, dünya yaşantısının, bir yolculuk içinde olan insan için doğru değerlendirilmesi gerektiği ifade edilmektedir. Dünyaya bağlı olmak “ihlâs” dediğimiz, Hakk’a katıksız tabi olma durumunun tam zıddı olarak görülür. Bu noktada ihlâs, yetkinlik mertebesinin son aşamasıdır. Ancak Hakk’ı değil de devamlı yaratıklarını göz önünde bulunduran, ister dünyadan ister ahiretten olsun hazlardan bir tanesine erişmek için itaatini yerine getiren kişi ve bu yönden ihlâsına karışıklık ve şaibe katan kişi, ihlâs mertebesinden düşmüş olur. Çünkü o, artık kendi nefsinin görmüştür.³³ Dünyada kalıp ahirete kapı aralayamayan kişi, bir anlamda tutsaktır.³⁴ Dünya-ahiret ikileminin kişinin yetkinleşmesinde temel kriter kabul edilmesi gerektiği, Kur’ân-ı Kerîm’deki ayetlerde vurgulanmaktadır. Ayette, “Ahireti dünya hayatı karşılığında satanlarla Allah yolunda savaşın!”³⁵ buyrulmaktadır. Böyle bir bakış açısında bir inanan için yetkinliğin, devamlı surette ahiret bilincinin diri tutulmasına bağlandığı görülebilir. Hatta ahiret, gerçekliğe kavuşmayı nitelediği için temel bilinçtir. Sadece bu dünya hayatının göz önünde tutulması, nefsin yetkinleşmesinin önünde bir büyük engeldir.

Dünya hayatına bağlılık ve ahireti gözden çıkarma, insanda farklı durumlarla açığa çıkar. Riyaset (baş olma) sevdası ve mal sevgisi, dünyaya bağlılığın ilk olarak görüldüğü ahlâkî karakterlerdir. Riyaset sevgisi kalpten çıkmadıkça, nefis kâmil imanla kuşanmış olamayacaktır.³⁶

³³ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/172.

³⁴ Bursevî’ye göre esirlerin çeşitleri şunlardır: Hevânın esiri, dünya sevgisinin esiri, vesvesenin esiri, nefsin hevâcisinin esiri, kendi sıfatları ve varlığının esiri, son mertebede ise, kabza-i Hakk’ta esir olmak: Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/176. Ayrıca Bursevî, hevâyı şöyle tanımlamaktadır: Hevâ, bir istekten meydana gelen fikirdir ki kişiyi sapıklığa götürür: 1/218. Hevânın sonucu ise, haramı helal, helali haram yapmaktır: 1/272.

³⁵ en-Nisâ 4/74.

³⁶ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/178. Ayrıca Gazâlî, *İhyâ*, 3/604: “İleri gelen siddıkların kalplerinden en son çıkan şey, başkanlık sevgisidir.” Gazâlî bu yorumda, baş olma sevdasının insan tabiatıyla

Cehennemın yedi kapısı olduğu gibi, nefsin yedi kötü sıfatı vardır: ucb, kibir, riya, gazap, haset, mal sevgisi ve makam sevgi. Bu yedi ahlâktan kendini temizleyen, cehennemın yedi kapısını kapatmış olur.³⁷ Nefsin mal sevgisi o kadar şiddetlidir ki insan, sahip olduğu malı neredeyse kendinden bir parça olarak görür. Ancak mal, Allah rızası için infak edildiğinde bir bakıma dünya ile bütünleşen bu kısım tekrar geri alınmış gibi olur.³⁸

Kur’ân-ı Kerîm insanın manevî sapmalarının kaynaklarından birini şeytanda göstermektedir. Birçok noktada kişiyi doğru düşünce ve eylemden alıkoyan yönlendirmeler şeytandan gelir ve “*telbîs*” (karıştırma), şeytanın fiilleri ile ilişkilendirilen kavramların başında gelir.³⁹ Şeytanın amacı, doğru gibi görünen bazı şeyleri kullanarak insanların dalalette kalmasını sağlamaktır. Hatta o, insanı doğru yaptığını zannettiği amelleriyle bile aldatmaya çalışır. Örneğin dünyadaki kanaatkârlığı ve zühdü ile insanı mağrur kılar ve kişi kendi kendini beğenmeye başlar. Bu noktadan sonra kendine tazim gözüyle, başka insanlara da tahkir gözüyle bakmaya başlar.⁴⁰ Riyakârlık, doğru olduğu zannedilen fiiller ile yoldan sapmanın bir başka çeşididir. Riyakârlar, tevhid ehli olmalarına rağmen yakîne sahip olduklarını söylerler ancak kendilerinden sadır olan fiiller, bunun aksine delalet eder.⁴¹

İbn Abbas tarikiyle Hz. Peygamber’den aktarılan bir hadiste, “Şeytanın hilesini vesveseye çeviren Allah’a hamd olsun!” buyrulmaktadır.⁴² Şeytanın vesvesesi, kötü düşünceleri nefse getirmekle olur. Bursevî’nin yaptığı tasnife göre, şeytanın insandan umduğu şeyler, altı gruba ayrılabilir: (1) Küfür ve şirk. Şeytanın tüm işlerinin sonunda asıl amaçladığı nihai hedefi budur. Buna ulaştığı zaman, artık rahatlar. (2) Bidat. Bidat, şeytan için günahlardan daha değerlidir. Çünkü günah işleyen kişinin

neredeyse bütünleşecek şekilde kalıcı olduğuna dikkat çekmiştir.

³⁷ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/178.

³⁸ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/424; 10/20.

³⁹ Bu noktada İbnü’l-Cevzi, *Telbisü İblis*’inin şeytanın yanlış yönlendirmelerine hasredilen bir eser olduğu hatırlanabilir.

⁴⁰ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/171.

⁴¹ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 3/19.

⁴² Bu hadis ve ahlâk felsefesi açısından açıklaması için bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/675.

günah olduğu bilinci ile sonradan tövbe etmesi mümkündür. Ancak bidat sahibi, tuttuğu yolun makul olduğunu düşündüğü için bidatinin yanlış olduğunu görmesi ve ondan tövbe etmesi çok zordur. Çünkü o, bidatini meşrulaştıracak düşünce mekanizmalarına sahiptir. (3) Büyük günahlar. (4) Küçük günahlar. Küçük günahlara devam edilmesi ve artık onlardan rahatsız olunmaması, büyük günahlara açılan kapıdır. (5) Mübahlarla aşırı ilgilenme. Burada şeytanın amacı, sevap işlemekten alıkoymak ve kişiyi bir çaba içinde olmaktan uzak tutmaktır. (6) Daha faziletli ve gerekli amel dururken, yapılması daha gereksiz işle uğraşmak.⁴³

3. Nefse Yerleşen Kötü Ahlâk ve Fiiller

İslam ahlâk felsefesi literatürü, ortaya koyduğu insan tanımında insan yapısındaki birbirinden farklılaşan tabiat ve eğilimlere dikkat çekmiştir. En basit bir şekilde yukarı (*ulvî*) ve aşağı (*süflî*) yönelimler olarak açığa çıkan durum, kaynağını insanın yaratılışında bulan bir içerik oluşturur. Literatürde sıklıkla vurgulanan bir anlayışa göre insan, emir âlemi ve halk âleminin birleşmesinden yaratılmıştır. İnsanın yukarı ile irtibatlı olan nuranî ruhu, emir âleminde, Zulmanî ve süflî nefsi ise, halk âleminde. İnsanda bulunan bu her iki unsurun da kendi âlemine meyilleri vardır. Ruh, Rabbin civarına erişmeyi kastederken, nefis en aşağı derecelere inmek ister. Peygamberler, nefsleri karanlıktan kurtarmak için gönderilmişlerdir.⁴⁴ Bu bakış açısında ruh ve nefis arasında bir ayrıma da gidildiği tespit edilebilir. Yine gelenekte yerleşen bir tasnife göre insan nefsi dört kısma ayrılmaktadır: Bitki nefsi denilen *nâmî* (büyüyen, yetişen) nefis, hayvan ruhu denilen nefis-i emmâre, tabî ruh denilen şeytan kuvveti ve insanî ruh denilen melek kuvveti. İnsanda ruhanî bir cevher vardır ve bu cevher, nefse ait bazı özelliklerle arılığını

⁴³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/272-273. Bursevî, bir yerde şeytanın kalbe girip tevhibi çalmasından bahseder: 3/31.

⁴⁴ Şu ayet bu anlama işaret etmektedir: “*Elif-lâm-râ. Bu kitap insanların Rablerinin izniyle karanlıklardan nura çıkarman için sana indirdiğimiz bir kitaptır.*” İbrâhîm 14/1-2. Ayette aydınlık verme görevi, peygambere verilmiştir. Şeytan ise, nuranî ruhtan nefsanî zulmedere çekmeye çalışır, tam tersini yapar: Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/445.

kaybetmektedir. Dolayısıyla da ruhun asli makamına ve gerçek vatanına dönmesinden onu alıkoymaktadır.⁴⁵

Hayvanî şehvetleri izlemek ve nefsanî lezzetleri doyumak (*istîfâ*) tüm kötü ahlâkı beraberinde getirmektedir. Hırs, emel, kin, haset, buğz, öfke, cimrilik, yalan söylemek gibi insanı aşağı çeken durum ve eylemler, bundan kaynaklanır. Kötülüğü emreden nefsin sıfatları bunlardır. Kötü huylara devam edilmesi bunları artık ruhun ahlâkı haline getirir ve orada yerleştirir. Bu şekilde ruhun duruluğu bozulmuş olur.⁴⁶ Nefs, kötü ahlâktan temizlenmedikçe, ilâhî marifetler hasıl olmaz. Bu, kişi akıl ve bilgilerde belirli bir aşamaya gelse bile böyledir. Nitekim şeytan akıl ve ilimde bir derecede olmasına rağmen, aklına güvenerek kibre kapılmış ve Allah'ın emrine isyan etmiştir.⁴⁷ Bilginin sonucunda yetkinleşmenin kazanılması için, bilginin eylemlerde belirginleşmesi gerekir.

Nefiste yerleşen kötü ahlâkın başında kibir (kendini büyük görme) ve riya (kendini başkalarına beğendirme) gibi hastalıklar gelir. Bu vasıfların ortak özelliği, kişi için fark edilmeden neredeyse bir tabiat halini alarak, gizliden gizliye benliği beslemeleridir. Kendini büyük gören ve öyle gösteren bir kişinin, yetkinleşmeye dair bir talebi olmayacaktır. Gazâlî bu bağlamda, kibrin insanda gizli/içten gelen bir ahlâk olarak yerleştiğini söyler. Böyle olmasına rağmen hariçte onun meyveleri ve sonuçları görünmektedir. “Kibir, kendini büyük görme (*isti'zâmü'n-nefs*) manasına, nefsin bir iç duygusu/karakteridir. İnsanoğlu ilim, amel veya herhangi bir sebeple kendini beğendiği vakit, kendi kendisini dev aynasında görüp kibirlenmeye başlar.”⁴⁸ Kibre kapılmamak gerekir; çünkü kişi kendini yetkin gördüğü halde aslında bazı hakikatlerden

⁴⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/417. Ahlâkın nelerden ibaret olduğu belirlenmeden önce, nefsin ne olduğunun tartışılması ve bedene karşı konumlandırılması, ahlâk felsefesinde bir gelenek haline gelmiştir. Örneğin bk. Yunus Cengiz, “Ahlâk İlmi ve Diğer İlimlerle İlişkisi”, *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*, ed. Murat Demirkol (Ankara: Bilay, 2018), 27. Nefse olumsuz anlamlar yüklenmesinin Bursevî'de bir karşılığı: Nefsanî niteliklerin karanlıkları: 1/445.

⁴⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/171. Lezzet ve rahata düşmenin insanı düşünceden uzaklaştırması hakkında bk. 3/30.

⁴⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/253. Şeytanın kibrine dayanarak yaptığı kıyaslar için bk. Gazâlî, *İhyâ*, 3/821.

⁴⁸ Gazâlî, *İhyâ*, 3/759.

perdeli olabilir ve bu perdeler, uzun bir müddet aradan kalkmayabilir. Kibrin üstesinden gelmenin ve nefis tekâmül yolculuğunun en önemli kriterlerinden biri, kişinin devamlı kendi nefsinin kontrol altında tutulması ve eleştiri oklarını başkalarından önce kendine yöneltmesidir. Başkalarının kusurlarını incelemek ile vaktini geçiren kişiye bir müddet sonra altından kalkılması çok zor olan nefsâniyet örtüsü yerleşecektir. Gösteriş (*riyâ*), isti'zâm-ı nefis halinde olan birinden doğal olarak kaynaklanan bir hâl olarak, kibir ile birlikte bulunur; deyim yerindeyse riyâ kibir için “madalyonun arka yüzü” mesabesindedir. Bursevî'nin Hakîm Tirmizî'den naklettiğine göre, insan bir iyi amel yaptığı zaman ve onu halktan gizlemek istediğinde, başkalarının bu iyi ameli görmesi gerektiğine dair içinde gizli bir istek (*şehvet*) olur. Her ne kadar bu isteği ortadan kaldırmaya çalışsa bile, şeytan devamlı surette görünme isteğini onun karşısına getirir ve her defasında da kalp bunu reddeder. Bu şekilde insan, devamlı surette şeytanla savaş halindedir.⁴⁹

İslamî bilimlerin geleneği yetkinleşmenin önündeki ahlâk zaaflarının düzeltilmesi ve gerektiğinde yok edilmesi için, din ve şeriat kurallarına bağlılığı şart koşar. Bu anlamda fıkıh, aslında açık bir şekilde ahlâk felsefesinin amacını gütmektedir: Fıkıhın amacı, nefsin önüne geçen durumlara set çekip onu Yaratıcı'ya ibadete hazırlamaktır. Her şeyden önce bu, Ebû Hanîfe'nin bilinen fıkıh tanımıyla ortaya çıkan bir tespittir: Fıkıh, kişinin *nefsinin* kendi lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesidir. Bu tanımda kişinin dinin kural ve şartlarına göre ahlâkını düzeltmesinin hedeflendiği açıktır.⁵⁰ Dolayısıyla şeriat, nefsin tekâmülünün yolunu çizen kurallar bütünü olmaktadır. Bursevî'nin ifadesiyle de “Nefisler ancak şeriatın nurlarıyla kahrolur.”; “Vahyin dışında bir şeyle amel etmek, sanki kör olarak yol almaya çalışmak gibidir.”⁵¹ Şeriatın/dinin bir ışığa benzetilmesi, vahyin nur olduğuna dair İslam felsefesi ge-

⁵⁰ Osmanlı fakihlerinden Molla Hüsrev, fıkıhın felsefedeki ameli hikmete karşılık geldiğini açıkça belirtmektedir: Veysel Kaya, “Molla Hüsrev'in (885/1840) İlm-i Kelâma Yaklaşımı: O Bir Kelâm Karşıtı mıydı?”, *Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar*, ed. Ömer Mahir Alper, Müstakim Arıcı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 197-214.

⁵¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/17; 34.

leneğindeki tespit ile de örtüşmektedir. Bu noktada Gazâlî'nin *İhyâ*'da "Aklın Şerefi" kitabında vahyi güneş, insan aklını da göze benzetmesi anlamlıdır. Tüm âlemi kuşatan ışık kaynağı olmadan aklın doğru çalışması söz konusu olamaz. Belki akıl karanlıklar içerisinde birtakım şeylere tesadüf edebilir; ancak evrenin tümüyle onu müşahede eden insana anlamlı bir şekilde açılabilmesi için, gün ışığına (yani vahye) ihtiyaç duyar. Bu sebeple aklın vahiyle irtibatlandırılması gerekmektedir.⁵²

Şeriatın/dinin bir nur olarak kavranması, dine muhalif olarak kişiden sadır olacak durumların bu nurdan uzaklaşma anlamına gelmesini zorunlu kılacaktır. Nurdan uzaklaşmanın dinî terminolojideki ana kavramlarından biri olarak "lanet", aslında ilâhî huzurdan kovulma tehlikesini işaret etmektedir. Bir insana lanet, küfür ve günahı dolayısıyla gelmektedir ve bunun sonucu olarak tard edilme, rahmetten, kerametten ve cennetten uzaklaştırma vardır. Lanetin bu bağlamda, yetkinleşme yolundan uzak düşme olarak yorumlanması mümkündür. Bu açıdan lanet, kulun masiyetine ya da küfre bağlanmıştır. Örneğin hadis-i şerifte, "Faiz yiyen melundur" buyrulması, dinin emrettiği ölçüde malında tasarruf etmeyen ve haksız yere kazanç elde edene yönelik bir uyarıdır.⁵³ Bu şekilde Hz. Peygamber bazı günahları Allah'ın laneti ile ilişkilendirmiştir ki; bunun nedeni kulun emredilenin tam aksini yapmakla yetkinleşme yolundan bütünüyle geri kalması durumuna ikaz amacına yöneliktir. Nitekim Bursevî'nin açıklamasına göre laneti iktiza eden sıfatlar üç tanedir: küfür, bidat, günah. Dolayısıyla günah denilen olgu, yalnızca öbür dünyada ceza ile karşılık verilecek bir özellik değil, kişi için yetkinlikten geride kalmayı gerektiren ahlâkî bir eylemdir.

Günah, kemâlin zıttı olan noksanlığın sonucudur; çünkü günah nefsin cevherini bulandırmaktadır.⁵⁴ Tam bir kemâle ulaşmak ve tamamen kusursuz olmak kul için mümkün olmayacaksa bile, elden geldiğince günah işlemekten sakınma yönünde çaba göstermek, Allah'ın rızası yolunda atılan bir adımdır. Günahlardan/yanlışlardan sakınmayı

⁵² Gazâlî, *İhyâ*, 1/209. Gazâlî külliyatında sıkça kullandığı bu benzetmeyi *el-Kânûmu'l-Küllî* isimli akıl-nakil ilişkisini incelediği metninde de gündeme getirmektedir.

⁵³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/179.

⁵⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/255: "denis ez-zümüb el-mükeddıra li-cevheri'n-nefs".

ifade eden takva, Allah'tan uzaklaştıran şeyden kaçınmak, ona yaklaş-
tıran şeyle meşgul olmak olarak tanımlanmıştır.⁵⁵ Günah işlemek, ilâhî
vahiyde bazen “seyyie kesb etmek” olarak dillendirilir ve bu büyük gü-
nahlardan birini işleme anlamına gelir.⁵⁶ Günah işlemekle insan, dün-
yevi özelliklerden birini artık kendi bünyesine katmış olur. Bu nedenle
burada *kesb* kavramı kullanılmıştır. Bunu temizlemenin tek yolu, nasuh
tevbesi (bir daha günah işlememek kastı) ile tevbe etmektir. Günahın
bu şekilde kazanılan ve edinilen bir hususiyet olması, kişinin ken-
di tercihi sonucu oluşan bir durum olduğunu gösterir ki, bu noktada
günah işlemeyi yetkinleşme süreci ile irtibatlandırmak mümkün ola-
caktır. İnsan, günaha doğru kendi yaptığı bir tercih içerisinde hareket
etmektedir. Örneğin dünyaya dalıp giden insanlara, onların Allah'tan
yüz çevirip isyana battıklarına şahit olan kimse, kendisinin yaptığı iyi-
likleri içinde büyütür ve kendisini beğenmeye başlar; helak kapısı da
bu kendini beğenme ile açılmış olur. İnsanın tabiatının değişmesinde
iyilik ve kötülüklerin gerçekleştiği ortamlarda bulunup sadece fuhşiyatı
dinleyip duymak bile yeterlidir. Bu da insanı saptırabilir. Bundan öte
yanlış eylemlerin devamlı içinde bulunmak ve onlarla göz göze gel-
mek ile kişinin doğrudan çok daha fazla uzaklaşmasına sebep olacaktır.⁵⁷
Günahların ve günah ortamlarının insana olumsuz etkide bulunması,
bunların sadece simgesel birtakım itaatsizliklerden ibaret olmayıp bizzat
insanın manevî yolculuğuna engel olduğunun bir kanıtıdır.

⁵⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/439.

⁵⁶ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/170. Bursevî'nin burada yaptığı benzetmeye göre, insanın hatasının kendisini kuşatması, tıpkı bir düşmanın savaş halinde orduyu kuşatması gibi, *seyyie*'nin kalp, lisan ve elini tümüyle istila etmesi demektir. Bu şekilde insan kötülüğün önünde engel olmasını sağlayabilecek üç organını da teslim etmiş olur. Bir kötülüğün ortaya çıkmasını ilk önce el, sonra dil, sonra kalp ile engellemek gerekmektedir. Aksi takdirde kötülük/Allah'a itaatsizlik, topluma yayılacaktır.

⁵⁷ Gazâlî, *İhyâ*, 2/589. Bursevî, günah ortamında bulunmanın insanın aklını mükemmele yönelik işlevinden uzaklaştıracağı yorumunu yapar. Ona göre akıl, duylulara ve vehme tabi olmak, taklide dalmak ve düşüncenin bozguna uğraması (*iğfâlî'n-nazar*) ile işlemeze hale gelir: Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/14. Bir ayette “*Sen Kur'an okunduğunda seninle ahirete inanmayanların arasında gizli bir perde (hicâb) çekeriz. Onların kalplerine örtüler (ekinne) çektik, onlar anlamazlar.*” (el-İsrâ 17/46) buyrulmaktadır. Kalbin/akılın anlamasının önündeki engeller ve perdeler olacaktır; bunlar ahirete iman etmeme sonucu ortaya çıkmaktadır.

Sonuç

İslam ahlâkçılarına göre tekâmül, nefsin bedensel hazlardan sıyrılarak ilâhî varlıklara yaklaşması süreci olarak tanımlanır. Bu süreçte ruhanî ve cismanî olan arasındaki ayrım vurgulanarak, cismanî olan beden terbiye edilmesi ve bedensel riyazetler ile kayıt altında tutulması gerektiği ifade edilir. İslam ahlâkçıları ayrıca dinin ilâhî kanun ve şeriatlar vasıtasıyla ortaya koyduğu kuralların, insanların geneli hakkında kişinin mutluluğu ve toplumun refahı amacına hizmet ettiğini ifade ederler. İslam filozoflarının din ve ahlâk bütünlüğü bağlamında ortaya koydukları bu çerçeve, diğer İslam disiplinleri, gelenekleri tarafından onaylanmış ve ilâhî vahyin itikat, amel, emir ve yasaklardan oluşan yapısı, insanın kişisel gelişim ve yetkinlik süreci paralelinde açıklanmıştır. Bu bağlamda insanın Yaratıcı ile olan ilişkisinde ibadet, insana bahşedilen aklın içerik ve misyonunun tam olarak gerçekleştirilmesi için merkezîdir, ayrıca insanın tanımı ve var oluş amacı ile bütünleşmektedir. Bu açıdan insanı kulluktan/ibadetten alıkoyan her durum, yetkinleşmesinin önünde bir engel olarak onun karşısına çıkar. Osmanlı döneminde telif ettiği tefsir başta olmak üzere eserleri ile “döneminin Gazâlîsi” olarak bilinen İsmail Hakkı Bursevî'nin tasavvuf ve ahlâk alanında ortaya koyduğu külliyatı, ibadet ile yetkinleşme arasındaki bu paralelliğe somut örnekler sunmaktadır.

Bursevî'nin yetkinleşmenin önündeki engeller bağlamında sunduğu çerçevelere dikkat edildiğinde, özellikle insanın iç dünyasından kaynaklanan durumlara dikkat çektiği görülür. Bunların en önemlileri nefsanî olan, yani insanın içinden gelen engellerdir. Bu açıdan kulluk bilincindeki sapmanın ilk durumları olan cehalet ve küfür, Yaratıcı ile irtibatı zihinsel olarak daha ilk baştan kesme anlamına geldiği için en önemli nefsanî engeller olarak görülmüşlerdir. İlâhî vahyin insanı devamlı imana, düşünmeye ve bilmeye davet etmesi, yetkinleşmenin bu en hayati adımını atması noktasında onu teşvik içindir. Bunların yanında, gerekli önlemler alınmadığı zaman cehalet ve küfrü takip eden ve Kur'ân'da vurgulanan engeller; nefsanî tabiatın karanlıklarından kopmama, dünya sevgisi, baş olma sevdası ve aşırıya kaçan mal-evlât sevgisi gibi zafiyetleri içermektedir. Dikkat edilmesi gereken husus şudur ki bu

zafiyetler, itikat ve bilgi eksikliğinden kaynaklanmaktadır; bu açıdan birer sebep değil, sonuçtur. Bu nefsanî engeller için önlem alınmaması, diğer kötü huyların birer birer insan ahlâkında yerleşmesine yol açacaktır. Dolayısıyla nefis terbiyesi ve karakter eğitiminde ilâhî ve uhrevî olana dair kulluk bilincinin devamlı surette diri ve uyanık tutulması gerekir.

Kaynakça

- Âmirî, Ebu'l-Hasen. *el-Emed ale'l-ebed*. çev. Yakup Kara. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1389.
- Cengiz, Yunus. "Ahlâk İlmi ve Diğer İlimlerle İlişkisi". *İslam Ahlâk Esasları ve Felsefesi*. ed. Murat Demirkol. Ankara: Bilay, 2018, 17-35.
- Ergün, Ü. Betül Kanburoğlu. *Gazzali Düşüncesinde İnsanın Kemâli*. İstanbul: İLEM, 2020.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Ârâ'u ehlî'l-medîneti'l-fâzıla*. nşr. Elbir Nasrî Nâdir. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 2002.
- Fahri, Macit. *İslam Ahlâk Teorileri*. çev. M. İskenderoğlu, A. Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*. trc. A. Serdaroğlu. İstanbul: Bedir, 2002.
- Gazâlî, Ebû Hâmid. *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâillâhî'l-hüsnâ*. nşr. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2003.
- Gazâlî, Ebû Hâmid Gazâlî. *Kimyâ-yı Saâdet*. trc. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınları, 1979.
- Gümüşhânevî, Ahmed Ziyâüddîn Gümüşhânevî. *Levâmi'u'l-ukûl*. İstanbul: 1292.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân. *Telbisü İblis*. nşr. M. H. B. İsmail, M. A. Sa'denî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Kaya, Veysel. *Felsefe ve Vahiy: Said b. Dadhürmüz ve Felsefi Risaleleri*. İstanbul: Klasik, 2018.
- Kaya, Veysel. "Molla Hüsrev'in (885/1840) İlm-i Kelâma Yaklaşımı: O Bir Kelâm Karşıtı mıydı?". *Osmanlıda İlim ve Fikir Dünyası: İstanbul'un Fet-*

- hinden Süleymaniye Medreselerinin Kuruluşuna Kadar.* ed. Ömer Mahir Alper, Müstakim Arıcı. 197-214. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *Külliyât.* nşr. A. Derviş, M. el-Masrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2012.
- Kindî, Yakub b. İshâk. *Risâle fi'l-hile li-def'i'l-ahzân.* Mahmut Kaya. *Kindî Felsefî Risâleler.* İstanbul: Klasik, 2002.
- Kutluer, İlhan. *Yitirilmiş Hikmeti Ararken.* İstanbul: İz, 2012.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazim b. Abdülkavî. *et-Tergîb ve't-terhîb - Hadislerle İslâm.* trc. A. M. Büyükcınar, A. Arpa, D. Pusmaz, A. Yücel. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2020.
- Râgıb İsfehânî. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân.* nşr. N. M. el-Bâz. b.y.: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, ts.

Summary

The problem of the soul's perfection is contextualized in the history of Islamic ethics in the issue of the bipartite nature of the soul, that is, the material and the immaterial soul. In this regard, the perfection of man is seen as the realization of the definition of human essence, that is, the rational animal. In this understanding, the soul must observe and control the natural obstacles from inner and outer perceptions. The main theoreticians of Islamic ethics, such as al-Fārābî, the Brethren of Purity, Ibn Miskawayh, and Nasîr al-Dîn al-Tûsî have dealt with the foundations of the philosophy of human perfection, having also taken into consideration these obstacles in the way towards human perfection. However, one question is yet to be answered: What are the parallelisms between the philosophical idea of perfection and the religious doctrine about man's place in the universe? Can the idea of human perfection also be seen as in connection with the Islamic doctrine of servitude (ibâda). In other words, is someone who is "perfect" in an ethical sense also the one who obeys the rules of religion in the strict sense? Thus, the problem of the relationship between human perfection and religious worship must be dealt with in the context of some concrete examples. The main issue of the obstacles for the soul in its way through perfection can be seen in this context. The example of Bursawî

in his explanation of the Quranic verse 51:56 can be seen as a starting point. According to the commentary of Bursawī, the meaning of the verse is that God creates the human soul to perform the ceremonies of servitude to God.

There are several important contexts to be regarded if we want to address the issue of the relationship between human perfection and the servitude of God: one must determine the given obstacles as they are defined in the religious and Quranic vocabulary. The Quranic concepts “jahala” (ignorance) and “kufr” (disbelief) are the two basic terms that show the main obstacles for human beings on their way to perfection. Those who are ignorant of the Ultimate Being and thus have not any foundational belief in His presence are far from reaching human perfection. According to the philosophers of Islamic ethics, the true knowledge necessitates the existence of the Creator. Therefore, it leads to the evaluation of the world (in religious terms, the world means everything other than God) as an obstacle to human perfection. In this regard, as Bursawī explains, the one who gets away from the true knowledge of God is inevitably in a position of being in his bodily self-oriented desires. Bursawī’s such explanation is in accordance with his predecessor Ghazālī’s stance in his *al-Maqsad al-Asna*, in which he states that human beings and animals share the characteristics of bodily and imaginative perceptions. Thus, human beings must be separated from animals with human characters, and the only human character which is special for them is their desire for the knowledge of their Creator.

The theoreticians of Islamic ethics, along with the scholars of the religious scriptures have emphasized certain aspects of the evil characters as the consequences of the human beings’ disability for achieving the true knowledge of God. Basically, there are different traits and inclinations in the human nature that determine the human characters. In Islamic philosophy, there is the inclination towards the higher world, which represents the noble side of the nature, and the inclination towards the lower world, which represents the mundane side. In parallel

with this main idea in philosophical ethics, the religious vocabulary presents the dichotomy of the dark and the light worlds. Therefore, the ethical inefficiencies which cause human beings fall from the light side are considered worldly and animal pleasures. These animal pleasures include such characters as worldly ambitions, longing desires, grudge, envy, anger, greed and lying, all negative virtues which bring human beings down to the lower world.

In order to correct the moral deficiencies, the tradition of Islamic sciences require the believers observe their deeds in accordance with the rules of Islamic law (sharī'a). In this context, the traditional discipline of fiqh (Islamic jurisprudence) is clearly in parallel with the aim of the philosophy of ethics, that is, the salvation of the human soul. This stance is known initially in a saying attributed to the founder of the Islamic jurisprudence, Abū Ḥanīfa: Fiqh is the knowledge of the self about what is appropriate and inappropriate for the self. Having based themselves on this point, the subsequent Islamic jurists and philosophers of ethics have put the science of fiqh in parallel with the practical philosophy, as is seen in the writings of the famous Ottoman jurist, Mulla Khusraw. In this understanding, the religious term "sin" (ithm) is in correlation with the moral concept of "evil". Consequently, the obstacles of the soul in the path of salvation can be explained in terms of the religious definition of human spiritual progress.