

**T.C**  
**NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**  
**TASAVVUF BİLİM DALI**

**AZİZ NESEFÎ'NİN (V. 700/1300 [?]) TASAVVUF**  
**ANLAYIŞINDA “ KENDİNİ BİLME ” YOLLARI**

**ŞEYDA ÜLKÜ ŞAHİN**  
**17810601143**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**DANIŞMAN:**  
**PROF. DR. HÜLYA KÜÇÜK**

**KONYA-2021**





T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Şeyda Ülkü ŞAHİN		
	Numarası	17810601143		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Tasavvuf Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
	Tezin Adı	Azîz Neseî'nin (V.700/1300[?]) Tasavvuf Anlayışında “ Kendini Bilme ” Yolları		

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Şeyda Ülkü ŞAHİN



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### Bilimsel Etik Sayfası

Öğrencinin	Adı Soyadı	Şeyda Ülkü ŞAHİN		
	Numarası	17810601143		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri/Tasavvuf Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	<input type="checkbox"/>	
		Doktora	<input type="checkbox"/>	
Tezin Adı	Azîz Neseî'nin (v. 700/1300[?]) Tasavvuf Anlayışında “ Kendini Bilme ” Yolları			

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel etiğe ve akademik kurallara özenle riayet edildiğini, tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel kurallara uygun olarak atıf yapıldığını bildiririm.

Şeyda Ülkü ŞAHİN



T.C.  
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü



### ÖZET

Öğrencinin	Adı Soyadı	Şeyda Ülkü ŞAHİN		
	Numarası	17810601143		
	Ana Bilim / Bilim Dalı	Temel İslam Bilimleri / Tasavvuf Bilim Dalı		
	Programı	Tezli Yüksek Lisans	■	
		Doktora		
	Tez Danışmanı	Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK		
Tezin Adı	Azîz Nesefî'nin (v. 700/1300[?]) Tasavvuf Anlayışında “ Kendini Bilme ” Yolları			

**Tasavvuf düşünce sisteminde insan, varlık sahasındaki mevcudiyetinden itibaren bir arayış içerisindedir ve farkında olmasa da asıl aradığı şey kendi/nesfidir. Bazı sûfiler tarafında hadis olarak kabul edilen “Nefsini bilen Rabbini bilir” sözü çokça kullanılmıştır, hatta bu söz hakkında müstakil eserler kaleme alınmıştır. VII/XIII.yüzyılda Maverâünnehir Bölgesi'nde yaşamış bir sûfi-tabip olan Azîz Nesefî de “nefsini bilmek” kavramına önem vermiştir. İbnü'l-Arabî, Şhabeddîn-i Sühreverdî gibi kendinden önceki birçok sûfiden istifade ederek eserler ortaya çıkaran Azîz Nesefî'nin kendini/nesfini bilenin Yaratıcısını hakkıyla bilebileceği hususundaki görüşü onun tasavvuf öğretisinin temelini oluşturmakta ve bu doğrultuda kişinin seyr ü sülûkunu tamamlayabileceğini ifade etmektedir.**

**Azîz Nesefî; nefsinin bilmenin gerekliliğini belirtmenin yanı sıra Rabbi'ni bilmek için takip edilmesi gereken yolları da göstermektedir. Bu çalışmada Azîz Nesefî'de mârifetin yollarının izahıyla beraber onun diğer sûfî âlimler ile olan benzerlikleri de açıklanmaktadır.**

**Anahtar Kelimeler: Azîz Nesefî, Kendini Bilmek, Nefs, Mârifet, Yol.**

 KONYA	T.C. NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü	 SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
--	---	---

**ABSTRACT**

<b>Author's</b>	Name and Surname	Şeyda Ülkü ŞAHİN		
	Student Number	17810601143		
	Department	Basic Islamic Sciences / Sufism		
	Study Programme	Master's Degree (M.A.)	<input type="checkbox"/>	
		Doctoral Degree (Ph.D.)	<input type="checkbox"/>	
	Supervisor	Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK		
Title of the Thesis/Dissertation	Azîz Nesefî (d. 700/1300[?])'s Mystic Understanding Self-Consciousness Ways			

**In Islamic mysticism system, the human is in search of something after coming into existence and in fact, he/she is in search of himself / herself even if not aware of this. Acknowledged as a hadith, the saying “The one who knows himself/herself knows his/her God.” is widely-used among some sufis, and many works have been written about this saying so far. Azîz Nasafî, a sufi-physician who lived in Transoxiana during 13th century, gave importance to the concept “Knowing yourself”, too. Azîz Nasafî, have benefited in his works from the works of many preceding sufis such as Ibn Arabi and Shahab al-Din Suhrawardi. In his works, the idea that 'the one who knows himself/herself knows his/her God ' provides a basis for his mystic doctrine. He thought one could complete his/her spiritual journey following this idea.**

**Azîz Nasafî not only stated the necessity of knowing yourself but he also showed the ways one should follow to know his/her God. This study explains the ways of knowing God according to Nasafî as well as the similarities between Nasafî and other sufi scholars.**

**Keywords : Azîz Nasafî, Knowing Oneself, Nafs, Knowing God/Mârifat, Way.**

## İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER .....	i
KISALTMALAR.....	iii
ÖNSÖZ .....	v
GİRİŞ .....	1
I. Araştırmanın Amacı, Yöntemi, Literatür Değerlendirmesi ve Kaynaklar .....	1
II. Azîz Neseî'nin Hayatı ve Eserleri .....	6
A. Azîz Neseî'nin Yaşadığı Yüzyılda Genel Durum.....	6
B. Azîz Neseî'nin Hayatı.....	12
C. Azîz Neseî'nin Eserleri .....	16
BİRİNCİ BÖLÜM: NEFS VE MÂRİFET KAVRAMLARI .....	25
I. Nefs ve Mârifetin Anlamı.....	25
A. Nefs ve Mârifetin Lügat Anlamı .....	25
B. Nefs ve Mârifetin İstılah Anlamı .....	27
II. Kur'ân ve Hadîslerde Nefs ve Mârifet.....	33
A. Kur'ân-ı Kerîm'de Nefs ve Mârifet .....	33
B. Hadîs-i Şeriflerde Nefs ve Mârifet.....	37
III. Tasavvuf Kültüründe ‘‘Nefsi/Kendini Bilmek’’ .....	40
IV. Tasavvuf Kültüründe Nefsle İlgili Kavramlar .....	46
A. Beden.....	47
B. Akıl.....	48
C. Ruh .....	49
D. Kalp.....	50
V. Tasavvuf Kültüründe ‘‘Nefsini Bilen Rabbini Bilir’’ Sözü.....	51
VI. Sûfiler ve Keşfen Hadîs Rivayeti veya Tenkidi Hakkında Bir İstidrâd.....	57
İKİNCİ BÖLÜM: AZÎZ NESEFÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞINDA ‘‘KENDİNİ BİLME’’ YOLLARI.....	63
I. Azîz Neseî'de ‘‘Kendini Bilme’’ .....	63
II. Azîz Neseî'ye Göre Nefsi Bilmenin Yolları .....	65

A.	Bedeni Tanımak: Anatomi İlmi/İlmü't-Teşrîh.....	65
B.	Hıltlar/Ahlât-ı Erbaa Teorisine Göre Nûtfenin Gelişmesi .....	69
C.	Mevâlid-i Selâse.....	71
D.	Ecsâm/Cisimler ve Mizacın Teşekkülü.....	73
III.	Azîz Nesefî'de Ruhun Mârifeti.....	74
A.	Azîz Nesefî'ye Göre Ruhu Tanımanın Gereği.....	74
B.	Ruhun Yapısı ve Mahiyeti .....	76
IV.	Azîz Nesefî'de Âlemin Mârifeti .....	80
A.	Mülk, Melekût ve Ceberût Âlemi .....	82
B.	İnsan Bedeni ve Âlem: Âlem-i Aşğar ve Âlem-i Ekber .....	84
V.	Azîz Nesefî'de Mârifetullah .....	86
A.	Zikir.....	90
B.	Fikr .....	91
C.	İlhâm .....	93
	SONUÇ.....	95
	KAYNAKÇA.....	99

## KISALTMALAR

Ata. ÜİFD	:Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Bkz.	:Bakınız
c.	:Cilt
çev.	:Çeviren
DİA	:Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
DİB	:Diyanet İşleri Başkanlığı
ed.	:Editör
FÜİFD	:Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
h.	:Hicrî
İA	:Milli Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi
İFAV	:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
İÜİFD	:İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
m.ö.	:Milâttan önce
nr.	:Numara
nşr.	:Neşreden
OMÜİFD	:Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
r.a.	:Radıyallâhü anhü/anhâ/anhümâ/anhüm
sad.	:Sadeleştiren
s.	:Sayfa
sav	:Sallallahu aleyhi ve sellem
ss.	:Sayfalar arası
sy.	:Sayı
TDK	:Türk Dil Kurumu
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı

TTK	:Türk Tarih Kurumu
thk.	:Tahkik eden
t.y.	:Basım tarihi yok
TYEKB	:Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı
v.	:Vefat tarihi
vd.	:Ve diğerleri
vr.	:Varak
Yay.	:Yayımları



## ÖNSÖZ

Bilgi arayışı nihayetinde elde edilen kendini tanımak ve bilmek, İslâm dininin en temel kaygıları arasında yer almaktadır. Her insanın değeri bir şekilde onun bilgisinin derecesini yansıtır. İnsan, düşünce tarihi boyunca kim olduğu hususunda, özü ve mahiyetinin ne olduğunu sorgulamıştır. Bu meyanda insanlık tarihi kadar eski bir mesele olan “kendini/nefsini bilme”, varlığın manasına, insanın kendini anlamlandırmasına yahut tek gerçek varlık olan Allah’a ulaşmanın yine insanın kendini bilmesi vasıtasıyla ulaşmasının mümkün olduğu kadim bir yöntem olarak tanımlanabilir. İnsanın kendini tanınması ve bilmesi eylemlerinin Allah’a ulaşmak için bir yol, yöntem olarak görülmesiyle birlikte aynı zamanda ulaşılmak istenen bir amaç ve sonuç olarak düşünülmesi de mümkündür. Öyle ki insan, varlık dünyasına anlam yükleyebilmek için kendini bilmek zaruretindedir ve kendini tanıyarak varlığın manasını, Hakîki Varlık olan Allah’ı da bilmiş olmaktadır.

Bu bağlamda vahdet-i vücûd çizgisinde “kendini bilme” anlayışının en güzel şekilde anlatılabileceği sûfi müellifler arasında Azîz Neseî (v. 700/1300 [?])’nin yer aldığını ifade etmek mümkündür. Azîz Neseî, sadece tasavvuf ilminde değil aynı zamanda diğer ilimlerde de behre sahibiydi. Azîz Neseî ilim tahsilinde göstermiş olduğu dirayetin sonucu olarak “kendini bilme” konusuna gereken önemi göstermiş ve tasavvuf düşüncesini bu kavram üzerine inşa etmiştir. Bundan dolayı Azîz Neseî’nin tasavvuf düşüncesini anlamının yolu olarak onun “kendini bilme” nazariyesini kavramaktan geçtiğini ifade etmek yerinde bir görüş olacaktır. Tasavvuf ve Tıp ilminin her ikisine de birden meraklı olan birisi olarak, bu hususları en güzel şekilde incelemiş ve irdelemiş olan Azîz Neseî’yi seçmemiz neredeyse kaçınılmazdı.

Azîz Neseî’nin insanın hakikat arayışında takip edilecek adımlara ilişkin yol göstericiliği ve öngörülerini inceleme ve anlama gayesi olarak tanımlanabilecek olan çalışma, bir giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş kısmında Azîz Neseî'nin yaşadığı dönemin, onun benimsediği yaşam tarzı konusundaki görüşüne katkı sağlaması gereken bazı unsurlara bakılarak, arka planı açıklanmaya çalışılmıştır. Akabinde ana hatlarıyla Azîz Neseî'nin hayatı ve kaleme aldığı eserler hakkında bilgi verilmiştir.

Birinci bölümde genel olarak akademik çalışmalarda uygulanan bir yöntem olarak kavram tanıtımı yapılmıştır. Çalışmanın isminin “kendini bilme”nin yolları olması, nefis/kendi kavramının çalışmada odak noktası olacağına işaret etmektedir. Bundan dolayı bu bölümde sözlükte, ıstılahta, Kur’ân’da ve hadislerde nefis kavramına atfedilen manaları ifade edilerek tasavvuftaki nefis kavramının mahiyetini ortaya koymak amaçlanmıştır. Nitekim çalışma boyunca bize refakat edecek mahiyeti budur. Ardından çalışmanın bir diğer odak noktası konumunda yer alan mârifet kavramı hakkında bilgi verildikten sonra “Nefsini bilen Rabbini bilir.” sözü üzerinde durularak bu sözün hadîs mi yoksa kelâm-ı kibar mı olduğu konusunda bilgi verilerek tasavvuf düşüncesindeki konumundan söz edilmiştir.

Araştırmanın ikinci ve aynı zamanda son bölümünde ise Azîz Neseî öncesi tasavvuf literatüründe “kendini bilme” anlayışının gelişim süreci ile başlanmış ardından Azîz Neseî’ye göre Rabbini bilmek, tanımak isteyen insanın “kendini bilme”si için hangi yollardan ve uygulamalardan geçmesi gerektiği sorusuna cevap verilmesi amaçlanmıştır. Buna binaen Azîz Neseî’nin tasavvuf anlayışına odaklanarak tasavvufun seyrine bulunduğu katkı ve tasavvuf geleneğinde bu önemli ismin nerede durduğu ortaya konmaya çalışılmıştır.

Kendisi bir sûfî-hekim olan Azîz Neseî’nin “kendini bilme” konusundaki görüşlerinin tasavvuf literatürüne olan katkılarını tespit etmeyi gaye edindiğimiz bu çalışmada konu tespitinden sonucuna dek her noktasında rehberliğini esirgemeyen kıymetli danışmanım Prof. Dr. Hülya Küçük hocama minnettarlığımı ifade etmeyi bir borç telakki eder ve kendisine şükranlarımı arz ederim.

Yine uzun ve meşakkatli akademik hayatımın ilk adımı sayılabilecek bu çalışmada tüm kararlarımın arkasında duran başta annem ve babam olmak üzere sevgili aileme derin bir minnet borçlu olduğumu ifade etmek isterim. Akademik hayatımın ilk basamağı olan bu çalışmanın muasır tasavvuf araştırmalarına mütevazı bir katkı sağlamasını niyaz ederim.

Niyet hayr, akıbet hayrdır. Rabbimizin tevffik ve inâyetiyle.

Şeyda Ülkü ŞAHİN

Yozgat - 2021



## GİRİŞ

### I. Araştırmanın Amacı, Yöntemi, Literatür Değerlendirmesi ve Kaynaklar

Teşekkül döneminden itibaren tasavvufun sûfiler tarafından pek çok farklı tanımının yapıldığı görülmektedir. Bundan dolayı tasavvuf kelimesinin tanımı hususunda bir fikir birliğine varılamamıştır. Bu noktada tasavvufun sûfînin içinde bulunduğu manevi tecrübe dâhilinde yaptığı bir açıklama olmaktan ziyade kişinin Allah'ı tanınmasıyla eş anlamlı olan kendi gerçek özünü tanıma tecrübesi olduğunu söylemek mümkündür.<sup>1</sup> Benzer şekilde, tüm mistik yolların ana hedefinin, kutsallığın doğrudan tecrübe edilmesine yönelik olduğu<sup>2</sup> söylenebilir.

Sûfîlerin bireysel çabaları ve tecrübeleriyle oluşmuş olan tasavvuf doktrininin iki yönü vardır: Amelî tasavvuf ve nazarî tasavvuf. Nitekim tasavvuf kaynakları bu iki dalda belirginleşmiştir.<sup>3</sup> Seyr ü sülûkun başlangıcından nihayetine kadar uygulanan yöntem ve usûller tasavvufun amelî yönünü ifade etmektedir. Bu eğitim sürecinde elde edilen keşf bilgisi de tasavvufun teorik yani nazarî boyutunu temsil etmektedir.

Tasavvuf başlangıçta yalnızca bir zühd hareketi olarak görülmüştür. Tasavvufun ilk dönemi olarak tasnif edilebilecek zühdî/amelî tasavvuf olarak ifade edilen bu süreç zamanla nazarî yönü ağır basan bir geleneğe dönüşmüştür. Söz konusu ikinci boyuta nazarî irfanın yanı sıra doktriner tasavvuf, tasavvuf metafiziği, teosofik tasavvuf gibi adlandırmalar da yapılmıştır. Nihayetinde tasavvuf da konu

<sup>1</sup>Lynn Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul, 2001, s. 21.

<sup>2</sup>Robert Frager, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim Denge ve Uyum, Kalp Nefes Rûh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2003, s. 13.

<sup>3</sup>Sezai Fırat, *Azîzüddîn Nesefî'nin Yirmi İki Risâlesi'nin Tercümesi Işığında Tasavvufî Bilgi, Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul, 2004, s. 2.

itibariyle daha çok fizikötesi ilimlerle ilgilenir.<sup>4</sup> Misal olarak, Allah, âlem ve insan tasavvufun temel konuları arasında yer almaktadır.

Araştırmada nefsin ne olduğu, insanın nereden gelip nereye ulaşmak istediği değerlendirilirken yalnızca teorik düzeyde kalmadan nefsini bilmek ve gerçek benliğe ulaşma yolunda yöntemlere ve yine bunların sentezi olan teknik konulara da, çalışmanın sınırları dâhilinde, yer verilmiştir. Elbette mevcut yollar bunlarla sınırlı değildir. Fakat burada amaç öz de olsa bilgi ve fikir edinimi sağlamaktır.

Bu çalışmanın temel motivasyonu olan Azîz Neseffî'nin en büyük özelliği, dinî ilimler ile fen bilimlerini birleştirmesi, fen bilimlerini Allah'ı bilmek için bir adım olarak görmesidir. Söz konusu çalışmanın amacı ise Azîz Neseffî'nin ana öğretileri arasında yer alan "kendini bilme"yi sunma girişimidir ve yine bu çalışmada onun tasavvuf düşüncesine kazandırmış olduğu farklılığa vurgu yapmak hedeflenmiştir. Bu düşünce, Azîz Neseffî'nin incelemelerinin omurgasını oluşturmaktadır.

Sûfiler nefsi, insanın en büyük düşmanı olarak görerek kişinin Allah'a yönelmesine, gerekli kulluk vazifelerini yerine getirmesine ve bunların sonucu olan Allah'ı tanıma ve hakikate ulaşmada engel olarak görmüşlerdir. Bundan dolayı nefsi terbiye ederek onu iyiliğe yönlendirmek ve ona hâkim olarak kendini tanıma/bilme boyutu tasavvufun temel meselelerinden biri haline gelmiştir. Yine bu doğrultuda insanın kendini bilebilmesinin hangi yollarla mümkün olduğu sorusuna yanıt aranması da çalışmanın temel amaçlarındandır.

Yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere kendini bilme konusunda Azîz Neseffî'nin tercih edilmesi bir tesadüf değil bilakis bu konuya verdiği önemin neticesidir. Nitekim eserlerini belirli bir düzene göre tasnif ederek kaleme alan Azîz Neseffî, kendini bilme konusunu eserlerinde vahdet-i vücûd anlayışına göre yorumlayarak yer vermiştir.

---

<sup>4</sup>Mahmut Erol Kılıç, "Bir Metodun Metodolojisi: Dinî İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, c. I, sy. 1, 2004, s. 107.

İslâmî disiplinleri birbirinden ayıran etkenin, onların hakikate ulaşmak için kullandıkları yöntem olduğuna dair bir kanaat mevcuttur.<sup>5</sup> Tasavvuf alanında yürütülen akademik çalışmalar belirli bir tasnife tabi tutulduğunda dört başlık altında toplanmaktadır: Tarih, nazariyat, kültür, metin çalışması.<sup>6</sup> Bu araştırmada takip edilen yöntem, tercih edilen başlıktan anlaşılacağı üzere belirli bir şahsın belirli bir konu üzerindeki görüşlerini teorik olarak inceleyen ya da bir problemi tartışan ve açıklama yapan bir çalışma olduğundan ötürü nazariyat çalışması olarak görülebilir. Bu perspektiften bakıldığında araştırmada ulaşılmak istenen hedef doğrultusunda tercih edilen yöntem genelden özele doğrudur. Bu araştırmada konular ele alınırken başta İslâmiyetin esas kaynakları olan Kur'an-ı Kerîm ve hadîslerdeki bilgilere ulaşılmaya çalışılırken daha sonra sûfî müelliflerin mevzu bahis konuya yönelik düşüncelerinden hareket edilmiştir. Sunulan ön hazırlık niteliğindeki bilgilerin ardından özel olarak Azîz Neseî'nin bu konu hakkındaki görüş ve tavsiyeleri incelenmeye çalışılmıştır.

Bu araştırmada kaynaklardan veri toplanması, elde edilen bu verilerin tasnif edilmesi, analizinin yapılması, yorumlanması, açıklamada bulunulması ve değerlendirmesinin yapılması yöntemleri kullanılmıştır. Ayrıca bu noktada çalışmada tercih edilmiş ifade tarzıyla alakalı olarak ufak bir bilgi notu eklemenin faydalı olacağı kanaatine varılmıştır. Araştırmanın konusu olan ve tam künyesi Azîz b. Muhammed en-Neseî olan sûfî üstadın ismi sürekli tekerrür ettiğinden mütevellit ifadenin kullanımını kolaylaştırmak adına metin içerisinde "Azîz Neseî" olarak kullanılması uygun görülmüştür ve çalışmanın ismi dâhil olmak üzere bu şekilde uygulanmıştır.

Bu çalışma hazırlanırken mümkün merteye doğru kaynaklara ulaşıp objektif olmaya ve gerçeklerin olduğu gibi yansıtılmasına gayret edilmiştir. Fakat yapılan araştırmalar sonucunda Azîz Neseî hakkında yapılan çalışmaların yetersiz olduğu görülmüştür. Çalışma açısından en büyük sorun literatür kitaplarında Azîz Neseî'nin adının yer almaması noktasında yaşanmıştır. Tabakat ve tezkire

<sup>5</sup>Abdullah Kartal, *Kuşeyrî'de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yay., Bursa, 2004, s. 89.

<sup>6</sup>Ahmet Murat Özel, *Tasavvuf Alanında Yapılan Tezler: Tadat, Tasnif, Tahlil, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 15, sy. 30, 2017, ss. 407-408.

kitaplarında Azîz Neseî hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır. Misal olarak meşhur sûfî tabakât kitapları arasında yer alan *Nefehâtü'l-Üns*'te Azîz Neseî'den daha az tanınan sûfî ve mutasavvıflar bulunurken Azîz Neseî'ye yer verilmemiştir. Bu durum Azîz Neseî'nin unutulmasına ve hayatının meçhul kalmasına yol açmıştır.

Azîz Neseî hakkında bilgi veren kaynaklar arasında *Mecâlisü'l-Uşşâk* zikredilebilir. Yalnız burada da Azîz Neseî hakkında verilen bilgilerin hatalı ve eksik olduğu görülmektedir. Mesela Hüseyin Baykara (v. 911/1506)'nın Azîz Neseî hakkındaki malumatı Azîz Neseî'nin kendi eserlerinde yer alan bilgilere bazı açılardan ters düşmektedir.<sup>7</sup>

Araştırmada tasavvuf düşüncesinde nefsini bilmek konusu, Azîz Neseî'nin görüşleri kapsamında ele alındığından dolayı onun bu husus hakkındaki eserleri çalışmanın birincil kaynakları konumundadır. Azîz Neseî'nin kendi eserleri "Eserleri" başlığı altında incelendiğinden dolayı tekrara düşmemek adına burada tanıtımı yapılmamakta ve oraya havale edilmektedir.

Batı dünyasında Farsça konuşan bir sûfî olan Azîz Neseî'ye akademik bir ilgi olduğu görülmektedir. Azîz Neseî ile ilgili ilk İngilizce çalışma niteliğinde olan ve Edward Henry Palmer tarafından 1867 yılında kaleme alınan *Maksad-ı Aksa* adlı eser, *Oriental Mysticism a Treatise on the Sufiistic and Unitarian Theosopy of the Persians*<sup>8</sup> başlığı altında yorumlanmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla Azîz Neseî hakkında araştırma yapmış isimlerin öncüsü olarak İsviçreli şarkiyatçı Fritz Meier<sup>9</sup> zikredilebilir. Meier, *Die Schriften des 'Aziz-i Neseî'* adlı kaleme aldığı makale ile Azîz Neseî'nin fikirleri ve eserleri hakkında bilgi vermek amacını gütmüştür. Bu minvalde yapılan bir diğer çalışma Lloyd Ridgeon'a ait *Nothing But The Truth: The Sufi Testament of 'Aziz Nasafi* adlı doktora çalışması olmuştur. Bu çalışma Azîz Neseî'nin hayatı hakkında bir bölümü ve onun tasavvuf doktrinini kapsamlı bir

<sup>7</sup>İbrahim Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kainat ve İnsan*, Furkan Yay., İstanbul, 2000, s. 19.

<sup>8</sup>Edward Henry Palmer, *Oriental Mysticism a Treatise on Sufiistic and Unitarian Theosopy of the Persians*, Forgotten Books, London, 1867.

<sup>9</sup>Fritz Meier hakkında daha fazla bilgi için Bkz.: Hilal Görgün, "Fritz Meier", *DİA*, c. XXVII, TDV Yay., Ankara, 2003, ss. 549-550.

şekilde incelerken aynı zamanda Azîz Neseî ile ilgili bütün bir literatürü de etraflıca değerlendirmektedir.

Bu çalışmanın hazırlanmasında çağdaş müelliflerin konuyla ilgili eserlerinden de yararlanılmıştır. Türkçe literatür taraması yapıldığında ilk sırada gelen akademik kaynak olan ve Azîz Neseî ile ilgili yakın dönem çalışmalarının ilki sayılabilecek İbrahim Düzen'e ait olan *Azîz Neseî'ye Göre Allah Kainat İnsan* adlı eseri argüman olarak kullanma yoluna gidilmiştir. Yine İbrahim Düzen'in 1991'de *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* için yazmış olduğu "Azîz Neseî" maddesi müellif ve eserleri hakkında bilgi veren bir kaynaktır.<sup>10</sup> Bu çalışma ise Sezai Fırat tarafından hazırlanmış olan *Azîzüddîn Neseî'nin Yirmi İki Risâlesi'nin Tercümesi Işığında Tasavvufî Bilgi* isimli yüksek lisans tezidir.<sup>11</sup> Söz konusu tezde odak noktası Azîz Neseî'nin *el-İnsânü'l-Kâmil* adlı eseri olduğu için Azîz Neseî ile ilgili bilgiler özlü bir şekilde verilmiştir.

Bugüne kadar Azîz Neseî hakkında yapılmış müstakil çalışmalara kronolojik olarak yer verilmeye çalışılmıştır. Kısaca ifade etmek gerekirse Tasavvuf ve Tıbbî birlikte işleyen Azîz Neseî'ye dair birkaç ansiklopedi maddesi ve tasavvuf araştırmacıları tarafından kaleme alınmış birkaç eser dışında müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Azîz Neseî'nin anatomi bilgisi ile tasavvuf bilgisini kullanarak bir harmoni içerisinde ele almış olduğu kendini bilme konusundaki görüşlerinin müstakil çalışmalara konu olmaması onun tam ve doğru bir şekilde değerlendirilememesine sebep olacaktır. Bu sebepten dolayı bu çalışmada, Azîz Neseî'nin tıp ilmini tasavvufla yoğurarak anlattığı kendini bilme ve kendini bilme yolları hakkındaki görüşlerini açıklamak gaye edinilmiştir. Bu minvalde öncelikle Azîz Neseî'nin biyografisi daha sonra görüşleri üzerine yoğunlaşılacaktır.

<sup>10</sup>İbrahim Düzen, "Azîz Neseî", *DİA*, c. IV, TDV Yay., İstanbul, 1991, ss. 344-346.

<sup>11</sup>Sezai Fırat, *Azîzüddîn Neseî'nin Yirmi İki Risâlesi'nin Tercümesi Işığında Tasavvufî Bilgi, Yüksek Lisans Tezi*, Marmara Üniversitesi, 2004.

## II. Azîz Neseffî'nin Hayatı ve Eserleri

### A. Azîz Neseffî'nin Yaşadığı Yüzyılda Genel Durum

Azîz Neseffî, hayatının büyük bir kısmını Mâverâünnehir bölgesi sınırları içerisinde bulunan Buhara şehrinde sürdürmüştür. Bu açıdan çalışmanın kapsamı coğrafya itibariyle Mâverâünnehir bölgesi ve Buhara şehridir. “Mâverâünnehir”, çeşitli tanımlara tabi tutulmasının yanı sıra Orta Asya'ya yönelik İslâm fütûhâtından sonra Arapça kaynaklarda Ceyhun Nehri (Amuderya/Oxus)'ne izafeten “nehirin öte tarafından bulunan bölge” anlamında kullanılmıştır.<sup>12</sup> Mâverâünnehir bölgesi, güneyde Ceyhun nehriyle sınırlanan bölgenin Buhara, Semerkand, Soğd toprakları, Üşrûsene/Uşrûsana, Şaş/Taşkent, Fergana, Keş/Kiş, Neseff/Nahşeb, Saganiyan/Çaganiyan, Huttal/Huttalân, Tirmiz, Guvaziyan, Ahsikes, Harizm, Farab, İsbicab, Talas, Ilak ve Hucend'i kapsamaktadır. Tarihsel ve coğrafi açıdan Mâverâünnehir, milat öncesi dönemlerden itibaren daima müdahale ve istilalara maruz kalmıştır.<sup>13</sup>

Azîz Neseffî'nin yaşamının önemli bir kısmını geçirmiş olduğu Buhara şehrinin kelime kökeni ise yıldız falcılarının dilinde “ilim/irfan merkezi” şeklinde ifade edilen “Buhar”dır.<sup>14</sup> İlhanlılar döneminde yetişmiş olan devlet adamı ve tarihçi Atâ Melik Cüveynî (v. 681/1283), Cengiz Han komutasındaki yağma ve katliamlardan Buhara şehrinin diğerlerine nispeten daha az etkilendiğini ifade etmektedir.<sup>15</sup> Genel olarak Azîz Neseffî'nin ömrünü geçirdiği yer olmasından ötürü bu çalışmada Mâverâünnehir coğrafyasının genelinden ziyade onun yaşadığı bölgelere yoğunlaşmaktadır.

<sup>12</sup>Osman Gazi Özgüdenli, “Mâverâünnehir”, *DİA*, c. XXVIII, TDV Yay., Ankara, 2003, s. 177.; Wilhelm Barthold, “Mâverâünnehir”, *İA*, c. VII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964, s. 409.

<sup>13</sup>Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed el-İstahri, *el-Mesâlik ve'l Memâlik*, Dâru's-Sâdir, Beyrut, 2004, ss. 253-254.

<sup>14</sup>Ala al-Din Ata al-Malik Juvaini, *The History of The World Conqueror*, çev. J. A. Boyle, Manchester University Press, Manchester, 1958, c. I, s. 98.

<sup>15</sup>Juvaini, *The History of The World Conqueror*, s. 107.

Bilgi arayışı çağı olarak tanımlanabilecek VII/XIII. asırda Nesefî'nin hayatını sürdürmüş olduğu Buhara şehri, ilim ve irfan merkeziydi ve sadece söz konusu bölgenin değil İslâm dünyasının da büyük şehirlerinden biri olma ününü kazanmıştı.<sup>16</sup> Ayrıca Buhara şehri “Kubbetü'l-İslâm” olarak tanımlanmaktaydı.<sup>17</sup> Ancak Azîz Nesefî bu olumlu özelliklerin yanı sıra bu dönemde Mâverâünnehir bölgesinde siyasî açıdan karmaşık bir dönemde yaşamak durumunda kalmıştır. Nitekim Cengiz Han'ın Mâverâünnehir'de ilk aldığı şehirlerden biri Buhara olmuştur.<sup>18</sup>

Bu devirde tek bir elden yönetilemeyecek kadar yayılma gösteren Moğollar, o dönemde Mâverâünnehir'in en büyük şehirleri arasında yer alan Buhâra, Semerkand gibi şehirleri istila etmiş ve oradan da İran ve Horasan'a uzanarak yağmalama eylemlerine devam etmişlerdir.<sup>19</sup> Şüphesiz bunu da Mâverâünnehir'in en önemli siyasî olayı olarak tanımlamak mümkündür. Yakıp yıkan, sokakları kan gölüne çeviren Moğollar, geride korkunç bir yıkım manzarası bırakmışlardı.<sup>20</sup> Bu çağda Moğol akımının meydana getirdiği sosyal düzensizlik, merkeziyeti tamamıyla ortadan kaldırmış, siyasî ve sosyal birliğin temin edilmemesi yüzünden, Moğol istilasına uğramış bütün ülkelerde huzursuzluk baş göstermiştir.<sup>21</sup>

Cüveynî, Cengiz Han'ın Buhara'da yalnızca bir kez katliam gerçekleştirdiğini ve yağmalamakla yetindiğini ancak genel bir katliamın en uç noktasına gitmediğini belirtmektedir.<sup>22</sup> Maveraünnehir'in büyük şehirlerini ele geçiren Cengiz Han, yaz boyunca Azîz Nesefî'nin doğduğu yerin hemen yakını olan Nesef ovalarında dinlendi. Daha sonra onun birlikleri tüm büyük şehirleri fethetmeye başladı. Harezm 617/1221'de alındı. İlerleyen Moğol ordularından kaçmayı reddeden Necmeddîn-i Kübrâ şehrin mağrur savunmasında öldürüldü. Teslim olan şehirler çok az hasarla kurtuldu, ancak direnen şehirler korkunç bir manzarayla karşılaştı. Nişâbur vakası,

<sup>16</sup>Lloyd V. J. Ridgeon, “Nothing But The Truth: The Sufi Testament of ‘Azîz Nasafî”, *Doktora Tezi*, Leeds University, 1996, s. 8.

<sup>17</sup>Alaaddin Ata Melik Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk, TTK Yay., Ankara, 2013, s. 97.

<sup>18</sup>Ramazan Şeşen, “‘Buhara’”, *DİA*, c. VI, TDV Yay., İstanbul, 1992, s. 365.

<sup>19</sup>Osman Gazi Özgüdenli, “‘Moğollar’”, *DİA*, c. XXX, TDV Yay., İstanbul, 2005, s. 226.

<sup>20</sup>Mustafa Alican, *Moğollar*, Timaş Yay., İstanbul, 2016, s. 67.

<sup>21</sup>Düzen, *Azîz Nesefî'ye Göre Allah, Kainat ve İnsan*, s. 9.

<sup>22</sup>Juvaini, *The History of The World Conqueror*, ss. 96-97.

şehrin tamamen yok edilmesi ve kediler ve köpekler dâhil tüm yaşamı öldürme emri verildiği için belki de en korkunç olanıdır. Nîşâbur'da gerçekleşen katliamda 1.747.000 kişinin öldüğü tahmin edilmesiyle birlikte<sup>23</sup> durumun bir abartı olduğu göz önünde bulundurulsa dahi en azından Moğol istilasının ardında bıraktığı yıkım oranını görme imkânı sağlamaktadır.

Öte yandan 624/1227 yılında Cengiz Han'ın ölümüyle beraber devletin dörde bölünmesinden sonra, bölgenin İlhanlı Devleti (653-736/1256-1336) hâkimiyetinde kısmî asayiş sağlanmıştır.<sup>24</sup> Fakat daha sonra devletin başına geçen Abâkâ Hân<sup>25</sup> yönetimindeki İlhanlı ordusu Buhara ve Nesef'i yakıp yıkmış, öldürme, yağma gibi olaylar gerçekleştirmiştir. Bu devirde siyasî olarak sekte yaşandığından dolayı hayat düzeninde de çöküntü yaşanmıştır. Nitekim bu devirde gerçekleşen Moğol istilası, bu coğrafyada varlığını sürdürmekte olan pek çok devletin siyasî açıdan sükûtuna neden olmasının yanında sosyal, kültürel ve ekonomik yönlerden de telafisi mümkün olmayan tahribata yol açmıştır.<sup>26</sup>

VII/XIII. yüzyılda Moğol istilasının neticesi olarak sosyal karışıklık, merkezî sistemi yok etmiştir. Siyasî birliğin sağlanamamış olması da beraberinde Moğol akınlarına uğramış ülkelerin tamamında huzursuz bir ortamın oluşmasına sebebiyet vermiştir. Bu devirde sosyal yaşamı ayakta tutan temeller yıkılmış ve ahlakî bozukluklar meydana gelmiştir. Medeniyetin, mutluluk ve faziletin, ilmin ve güzel ahlakın numuneleri ile dolu olan Horasan bölgesi bu güzelliklerden uzak kalmıştır.<sup>27</sup>

Bu dönemde Azîz Nesefî yazmakta olduğu en önemli eseri olan *Keşfü'l-Hakâik*'i yaşanan siyasî hadiselerden dolayı geciktirmek durumunda kalmıştır. Eserinde bu olaya özet olarak, Moğolların Mâverâünnehir'e geldiklerini şehri yakıp yıktıklarını, o esnada ise kendisinin Buhara kentinde bulunduğunu aktarmaktadır.

<sup>23</sup>Alessandro Bausani, "Religion under the Mongols", *Religion in Iran*, Bibliotheca Persica Press, New York, 2000, s. 539.

<sup>24</sup>Ahmet Demir, "XII ve XIII. Yüzyıllarda İslam Dünyasının Siyasal ve Sosyal Durumu", *Uluslararası Seyfuddin Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, Ensar Yay., İstanbul, 2009, s. 46.

<sup>25</sup>Hülâgû Hân'ın 14 oğlunun en büyük olanı Abâkâ hakkında daha fazla bilgi için Bkz.: Peter Jackson, "Abaqa", *Encyclopedia Iranica*, c. I, Routledge-Kegan Paul, 1982, s. 61.

<sup>26</sup>İzzeddin İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev. Abdülkerim Özaydın-Ahmet Ağırakça, Bahar Yay., İstanbul, 1991, ss. 313-314.

<sup>27</sup>Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, c. I, s. 4.

Küfür ehli, Buhara'ya ulaşmadan önce şehri terk ettiklerini/terk ettirilmek zorunda kaldıklarını ve Horasan'a ulaştıklarını bundan dolayı da mevzu bahis eserin telifinin geciktiği<sup>28</sup> şekilde ifadeleri bulunmaktadır. Kısaca, Azîz Neseffî'nin yaşadığı çağda İslâm dünyasında meydana gelen siyasî olumsuzluklardan etkilendiği aşikâr bir durumdur.

Bilgi arama çağı olarak tanımlanabilecek VII/XIII. yüzyılda Buhara şehri, öğrenmenin merkeziydi ve sadece bölgenin değil aynı zamanda İslam dünyasının da büyük şehirlerinden biri olma şöhretini kazanmıştı. Buhara'nın çevresi doktorların ve hukukçuların aydınlığının parlaklığı ile süslenmişti. Bu minvalde Buhara, eski çağlardan beri tüm din âlimlerinin toplanma yeri olma özelliğini taşımaktadır.<sup>29</sup>

VII/XIII. yüzyılda yaşanan siyasî olumsuzlukların yanı sıra o dönemin en büyük felaketlerinden biri de ilmî ve fikrî çöküntüdür. Moğolların İslâm ülkelerine yapmış oldukları saldırı olayları büyük bir musibet olarak görülmüş ve bu olayların izleri her tarafta görülmüştür.<sup>30</sup> Moğollar gerçekleştirmiş oldukları saldırılar sonucunda bölgedeki kütüphaneleri ateşe vererek en güzide kitapları yakmışlardır.<sup>31</sup> Ancak bu olumsuzluklara rağmen VII/XIII. yüzyılda meydana gelen Moğol istilaları aynı zamanda uzun vadeli dönüşümlerin sorumlusu<sup>32</sup> olarak tanımlanabilecek bir periyodu ifade etmektedir. Çünkü Buhara istilaların gerçekleştiği ve gerileme dönemi olarak nitelendirilebilecek bu devirde dahi büyük bir kültür merkezi olma özelliğini korumuştur.<sup>33</sup>

<sup>28</sup>Düzen, *Aziz Neseffî'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, s. 10.

<sup>29</sup>Juvaini, *The History of The World Conqueror*, c. I, ss. 97-98.

<sup>30</sup>İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih*, s. 617.

<sup>31</sup>Zekeriyya Kitapçı, *Türk Boyları Arasında İslam Hidayet Fırtınası II*, Dizgi Ofset, Konya, 2000, s. 111.

<sup>32</sup>Fritz Meier, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Ramazan Muslu, sy. 13, s. 444.

<sup>33</sup>Şeşen, "Buhara", s. 365.

Söz konusu devirde yapılan istilalar sonucu Horasan ve Mâverâünnehir’de cemiyetin ileri gelen büyük ve kültürlü şahsiyetlerinin çoğu, akınlar ve kanlı olaylar yüzünden ortadan kaldırıldıkları için onların yerine şahsiyeti zayıf ve kültürsüz insanlar kalmışlardır ki bunlar da çöllere, ıssız ve kuytu yerlere sığınıyorlardı.<sup>34</sup>

Bu devirde medeniyetin, mutluluk ve faziletin, ilmin ve güzel ahlakın, bilgin ve faziletli kişilerin numuneleri ile dolu olan Horasan mıntıkası âlimlerden, sanatkâr ve ediplerden hâli kalmış ve onların yerine فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ وَاتَّبَعُوا الشَّهْوَاتِ فَسُوفَ يَلْقَوْنَ غِيًّا : “Onlardan sonra, namazı zayı eden, şehvet ve dünyevî tutkularının peşine düşen bir nesil geldi. Onlar bu tutumlarından ötürü büyük bir azaba çarptırılacaklardır.”<sup>35</sup> ayetinin işaret ettiği zümre kaim olmuştur. Artık yalan ve düzenbazlık, iftira ve gıybet, cesaret onlara telkin edilmeye başlamıştır.<sup>36</sup> Kısaca Azîz Neseî’nin de içinde bulunduğu bölgede toplumun ilim ve fikir açısından çöküntüye uğramasına sebep olan unsurlar hiç şüphesiz halkın genel olarak yaşadığı fakirlik ve bunun bir sonucu olarak pek çok zorlukla mücadele etmesi gerektiği ve eğitim ve araştırma merkezlerinin yakılıp yıkılmasıdır.

Moğollar 651/1254 tarihinde İlhanlı Devleti’nin kurucusu ve ilk hükümdarı olan Hülâgû Han komutasında İran’a ve Abbasi halifeliğinin başkenti olan Bağdat’a giriş yaptı, ardından şehri yağmalayıp halifeyi esir aldı. Ancak Moğol büyükelçileri Allah’ın halifesini öldürmenin bir bedeli olacağını söylemişlerdi. Hülâgû Han ise halifenin yaşamasına izin verdiği müddetçe Müslümanların harekete geçeceğini ve kendisini öldüreceklerinden endişe duyuyordu. Sonuç olarak zamanın halifesini öldürdü.<sup>37</sup>

Yaşanan tüm olumsuzluklara rağmen yine de Moğollar genel olarak tüm dinlere karşı hoşgörülü davranmışlardır. Moğolların dinî politikalarından Orta Asya ve İran’da devam eden yaşam pek çok şekilde etkilenmiştir. VII/XIII. yüzyıl esasında tüm olumsuzluklarına rağmen tasavvuf için hareketli bir çağı ifade etmektedir. Bu devirde yaşanan Moğol istilası sırasında Buhara Orta Asya’nın en önemli sûfi

<sup>34</sup>Düzen, *Aziz Neseî’ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, s. 11.

<sup>35</sup>Meryem, 19/59.

<sup>36</sup>Cüveynî, *Tarih-i Cihan Güşa*, c. I, ss. 4-5.

<sup>37</sup>Bausani, “Religion under the Mongols”, ss. 539-540.

merkezi idi ve tasavvufun yeknesak bir versiyonundan söz edilmesi söz konusu değildi.

Tasavvuf başlangıçta ‘‘açık sözlü elitist bir din biçimi’’<sup>38</sup> idiyse de daha sonra VI/XII. yüzyılın ortalarına doğru toplumun tüm kesimlerine nüfuz etmiş olan bir hareket olarak olgunluğa erişmiş, Orta Doğu ve Orta Asya’da büyük atılımlar gerçekleştirmiştir. VI/XII. ve VII/XIII. yüzyılı gerçekten de tasavvuf için hareketli bir çağ olarak tanımlamak mümkündür. Dolayısıyla bu yüzyılı çokluk içinde birlik olarak tanımlamak daha doğru olmaktadır.<sup>39</sup> Endülüs’ten Buhara’ya tecrübeleri ile bu birliği çoklukla yansıtan İbnü’l-Arabî, Necmeddîn-i Kübrâ (v. 618/1221) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (v. 672/1273) gibi bireysel sûfilerin bulunduğu görülmektedir. Bu sûfilerin arasında yer alan Orta Asya’da doğan ve Buhara’da ve İran’ın çeşitli yerlerinde bir takipçi halkası oluşturan kişiler arasında Azîz Neseî de yer almaktadır.

Yukarıda ifade edilen cümlelerden Azîz Neseî’nin zamanın en iyi ve aynı zamanda en kötü döneminde yaşamış olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Görüldüğü üzere VII/XIII. yüzyıl aşırı uçlardan oluşan bir dönemdir. Orta Asya ve hatta dünya genelinde kabul görmüş bilgi hazinesine sahip olan bu coğrafyada Moğolların istilaları ve işgalinin yıkıcı etkisi yaşanmıştır. Sonuç olarak denilebilir ki, bir şahsın yetişmesi ve doğup büyüdüğü ortamın şartları arasında çok yakın bir ilişki bulunmaktadır. Bu bağlamda, Azîz Neseî’nin yaşadığı coğrafya olan Mâverâünnehir bölgesinin bilhassa VII/XIII. yüzyılda siyasî, ilmî ve dinî - tasavvufî şartları gibi hususlar hakkında bilgilere yoğunlaşmak, onun yaşamının tarihî hakîkatlere uygun olarak bilinmesine ve ilmî birikimini iyi bir şekilde anlamaya yardımcı olmaktadır. Söz konusu önemden dolayı, Ceyhun nehrinin kuzey ve doğusu arasında kalan bölgede yer alan Mâverâünnehir bölgesinde mezkûr yüzyılda yaşanmış olan hayatın esas özelliklerinin Azîz Neseî’nin zihin dünyasında ve eserlerine olan etkisi üzerinde durulması önem arz etmektedir. Bunun gerçekleşebilmesi için de Azîz Neseî’nin hayatına bir ön hazırlık mahiyetinde mevcut bilgiler sunulmaktadır.

<sup>38</sup>Annemarie Schimmel, ‘‘Sufism and the Islamic Tradition’’, *Mysticism and Religious Traditions*, ed. S. Katz, Oxford University Press, Oxford, 1983, s. 137.

<sup>39</sup>Ridgeon, ‘‘Nothing But The Truth: The Sufi Testament of ‘Azîz Nasafi’’, s. 7.

Burada kısaca ifade etmek gerekirse Azîz Neseî'nin hayatı ile ilgili mevcut bilgilerin sınırlılığı ve kendisinin biyografisinin daha önce yapılan çalışmalarda ele alınması ve bu çalışmasının esas gayesinin Azîz Neseî'nin hayatının olmaması hasebiyle bu bölümde onun hayatı ve eserleri hakkında genel bir çerçeve oluşturulması amaçlanmaktadır.

## B. Azîz Neseî'nin Hayatı

Azîz Neseî, nisbesinden de kolayca anlaşılacağı üzere Buhara'ya yaklaşık olarak dört gün uzaklıktaki (takriben 90mil = 144 km) ve şuanda ismi Karşı/Karşi olan Neseî'te doğmuştur.<sup>40</sup> Orta Asya tarihi üzerinde araştırmalarıyla meşhur olmuş olan Rus Türkolog Barthold (1869-1930), Neseî isminin Araplar tarafından Nahşeb'den tahrif edilerek alındığı<sup>41</sup> fikrini savunmaktadır. Azîz Neseî'nin Moğolların tarih sahnesinde yerini aldığı 616/1220'de Necmeddîn-i Kübrâ'nın halkası arasında Neseî yahut Buhara'da hatta Harezmi'de olup olmadığı bilinmemektedir. Azîz Neseî'nin doğum ve ölüm tarihleri net olarak belli olmamakla beraber eserlerinde 700/1300 yılı civarında vefat ettiği tahmin edilmektedir.<sup>42</sup>

Neseî'nin doğum ve ölüm tarihi hakkında net bir bilgi olmamasıyla beraber VII/XIII. yüzyılın onun hayatının tüm seyrini kapsadığı yorumunu yapmak mümkündür. Çünkü Azîz Neseî *el-Maksadü'l-Aksâ* adlı eserinde kendisinin seksen yaşında olduğunu ve bu çalışmayı 679/1281 tarihinden biraz evvel derlediğini ifade etmektedir.<sup>43</sup> Bu anlamda onun hayatıyla ilgili bilgi notları yalnızca kendi eserlerinden ortaya çıkmaktadır. Azîz Neseî'nin hayatı net olarak bilinmese dahi on üçüncü yüzyılın başlarında Neseî'te doğduğu ve sonlarına doğru vefat ettiği için bu dönemin tüm seyrini kapsamaktadır. Çünkü Azîz Neseî *el-Maksadü'l-Aksâ* adlı

<sup>40</sup>Vladimir Minorsky, "Nakhsab", *Encyclopedia of Islam*, c. III, E.J. Brill, Leiden, s. 925.

<sup>41</sup>Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, s. 146.

<sup>42</sup>Düzen, "Azîz Neseî", s. 345.

<sup>43</sup>Azîz Neseî, *el-Maksad-ı Aqsâ*, ed. H. Rabbânî, Kitabhâne-yi İlmiyya-yi Hâmidî, Tehran, 1973, s. 255.

eserinde seksen yaşında olduğunu ve bu eserini 679/1281'den bir süre önce kaleme aldığını dile getirmiştir.<sup>44</sup>

Azîz Neseî'nin doğum tarihinin net bir şekilde bilinmediği gibi gençliği ve yetişkinliğinin ilk yılları hakkında da hiçbir bilgi mevcut değildir. Yukarıda da ifade edildiği üzere onun hayatına dair bilgi parçaları olarak adlandırılabilir kısa notları yalnızca kendi eserlerinde bulmak mümkündür. Bu bilgi notlarından birincisi Azîz Neseî'yi dinî disiplinler ve manevi eğitim hususunda eğiten Kübrevî şeyhi Sa'deddîn-i Hammûye (v. 671/1272) ile olan ilişkisidir. Bu eğitiminin ilerleyen zamanlarında halifesi olduğu Sa'deddîn-i Hammûye'nin kendisinin şeyhi olduğundan *Keşfü'l-Hakâik ve İnsân-ı Kâmil* adlı eserlerinde söz etmekte ve onun bazı görüşlerine yer vermektedir.<sup>45</sup> Azîz Neseî kaleme aldığı eserlerinde “şeyhü'l-meşayih” unvanı ile Necmeddîn-i Kübrâ'nın önde gelen talebeleri arasında yer alan ve etkisi altında kaldığı Sa'deddîn-i Hammûye'yi işaret etmektedir.<sup>46</sup>

637/1240'lı yıllarda belli bir süre zarfını kapsayan ve Sa'deddîn-i Hammûye'nin ölüm tarihi olan 670/1272 yılından önce olması gereken Azîz Neseî'nin eğitim hayatı Buhara'da gerçekleşmiştir.<sup>47</sup> Böyle bir çıkarımda bulunulmasının temel sebebi Hammûye'nin bu dönemden önce İslam dünyasında daha çok batı coğrafyasında yaşamış olduğu gerçeğidir. Sa'deddîn-i Hammûye Nişâbûr'da Nizamiye Medresesi'nde dinî ilimleri tahsil ettikten sonra Harezm Bölgesi'ne gitmiştir. Harezm'de Kübreviyye tarikatının kurucusu olarak atfedilen Necmeddîn-i Kübra (v. 618/1221)'nin halkasına katılmış ve onun halifeleri arasında yerini almıştır. Ancak o yıllarda bölgede gerçekleşen Moğol istilasından kaçarak İbnü'l-Arabî çevresinde gelişen ekollerle tanışmış, daha sonra ise tekrardan İran ve Orta Asya'ya dönüş yapmıştır.<sup>48</sup>

<sup>44</sup>Neseî, *el-Maqsad-ı Aqsâ*, ss. 255-256.

<sup>45</sup>Reşat Öngören, “Sa'deddîn-i Hammûye”, *DİA*, c. XXXV, TDV Yay., İstanbul, 2008, s. 390.

<sup>46</sup>Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kainat ve İnsan*, s. 27.

<sup>47</sup>Azîz Neseî, *Kitâb-ı Tanzîl*, John Rylands Library, Manchester University, C112, vr. 71b.

<sup>48</sup>Öngören, “Sa'deddîn-i Hammûye”, s. 390.

Ne var ki, bu bilgiler Azîz Neseffî'nin doğumundan Hammûye ile görüşmesine kadar tahmini olarak yaklaşık kırk yıllık bir bilgi boşluğu bırakmaktadır. Söz konusu bu kırk yıllık bilgi boşluğunun bir kısmı Azîz Neseffî'nin birkaç yıl süren tıp çalışmasıyla doldurulması mümkündür. Net olmamakla beraber tıp eğitimine başlamasının Hammûye ile karşılaşmadan önceki bir zaman dilimi olduğu ihtimaller dâhilindedir. Çünkü Azîz Neseffî'nin 637/1240'lı yıllarda böylesine zor bir öğrenim alanına başlamak için yaşı hayli ileriye. Ayrıca tıp bilgisi Necmeddîn-i Kübrâ, Ferîdüddin Attâr (v. 618/1221) ve Mecdüddin el-Bağdâdî (v. 616/1219[?]) gibi dönemin Kübrevî tarikatının sûfileri arasında oldukça yaygın olan bir bilgiydi.<sup>49</sup> Devrin sûfileri arasında revaçta olan tıp eğitimi aldığını ayrıca bir süre hekimlik yaptığını Azîz Neseffî *Keşfü'l-Hakâik* adlı eserinde ifade etmektedir.<sup>50</sup> Ayrıca müellifin *Tenzîl* adlı eserinde mide ve gıdaların hazmoluşu ve beş duyu hakkında verdiği bilgiler<sup>51</sup> bu durumun göstergesidir.

Tıp ilminde söz sahibi bir şahsiyet olan Azîz Neseffî, tıp ilmine farklı bir perspektiften bakmış ve bu ilmi kendini fizikî ve ruhî bakımdan daha iyi tanımak amacıyla tahsil etmiş ve bu alanda hekimlik yapacak seviyeye gelmiştir.<sup>52</sup> Azîz Neseffî bizzat kendi eserlerinde çeşitli tedavi metotları uygulayarak tabiplik mesleğini icra ettiğini ifade etmektedir.<sup>53</sup> Fakat tabiplik Azîz Neseffî'nin esas mesleği değildir. O, *Anatomi/İlmü't-Teşrîhi* daha ziyade kendini tanımak, bilmek ve ele almış olduğu konuları insanın fizikî ve ruhî özelliklerini derin bir şekilde araştırıp incelemek için tahsil etmiştir. Azîz Neseffî: “Bu bîçârenin tıp tahsilinden ve fiilen tedavi ile meşgul olmaktan maksadı bazı meselelerin şerh ve tahlilinde daha mutmain olmak içindir.”<sup>54</sup> şeklindeki sözleriyle bu konuya açıklık getirmektedir.

Hammûye'nin vefatının ardından Azîz Neseffî kendisinden bir şeyler öğrenmek isteyenler için bir halka oluşturdu. İlk eseri, talebelerinin isteği üzerine kaleme aldığı *Tenzîl* adlı eseridir. Eserin ilk altı faslı Neseffî'de yazılmıştır.

<sup>49</sup>Ridgeon, “Nothing But The Truth: The Sufi Testament of ‘Azîz Nasafi’”, ss. 18-19.

<sup>50</sup>Neseffî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 89.

<sup>51</sup>Neseffî, *Tenzîl Tasavvufta Varlık Bilgi ve İnsan*, ss. 98-99.

<sup>52</sup>Düzen, “‘Azîz Neseffî’”, s. 344.

<sup>53</sup>Neseffî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 89.

<sup>54</sup>Neseffî, *a.g.e.*, ss. 89-90.

659/1261’de ise Azîz Neseî Buhara’ya dönüş yapmıştır.<sup>55</sup> Burada *Tenzîl* adlı eseri üzerine çalışmalarına devam etmiş ve *el-İnsânü’l-Kâmil*’e başlamıştır. Ancak bu dönemden 671/1273 yılına kadar geçen zaman aralığı hakkında hiçbir bilgiye rastlanmamaktadır. Azîz Neseî’nin bu süre zarfında sûfî öğretilerini sohbet halkalarında öğretmeye devam ettiği ihtimaller arasındadır.<sup>56</sup>

Moğolların saldırılarının devam ettiği 671/1273 yılında gerçekleşen saldırıda Azîz Neseî kaçtığı için oldukça şanslı olduğu görülmektedir. Çünkü o yıl medreseler ve kitaplar yakılmış ve 50.000 kadar insan öldürülmüştür. Katliamdan sonra yedi yıl boyunca Buhara’da hiçbir canlının ortaya çıkmadığı iddia edilmektedir.<sup>57</sup> Azîz Neseî’nin artık Buhara’ya dönmesi imkânsızlaşmıştır. Bu yüzden batıya, Cüveyn yakınlarındaki Bahrabad’da bulunan şeyhi Sa’deddîn-i Hammûye’nin mezarını ziyaret etmek için İran’a gitmiştir.<sup>58</sup> Buradaki Moğol baskısının kontrolünün gücünden dolayı Azîz Neseî güneye doğru hareket etmiş ve Kirman, Şiraz, İsfahan ve Eberkûh/Abargûh’de eserler yazmıştır.<sup>59</sup> Azîz Neseî’nin gerçekleştirmiş olduğu bu göç faaliyetleri onun hayatının dönüm noktası olarak nitelemek mümkündür.<sup>60</sup>

Azîz Neseî’nin ölüm tarihi bilinmemekle birlikte 679/1281 ile 699/1300 yılları arasında herhangi bir zaman diliminde ölümü gerçekleşmiş olabilir. Azîz Neseî, Abargûh’te bulunduğu dönemde Hz. Peygamber (sav)’in hicretin üzerinden yedi yüzyıl geçen sürede kendisine *Keşfü’l-Hakâik*’in kalan bölümlerini açıklamamasını söylediği bir rüya görmüştür. Azîz Neseî, talebeleri için ilk yedi bölümü zaten yazmıştır ve bu eserin kalan tüm el yazmalarında sadece ilk yedi bölüm yer almaktadır. Bu bilgiler ışığında Azîz Neseî’nin 1300 yılında gerçekleşecek olan sürenin bitiminden evvel vefat ettiği sonucunu göstermektedir.<sup>61</sup>

<sup>55</sup>Neseî, *Kitâb-ı Tanzîl*, s. 80.

<sup>56</sup>Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 3.

<sup>57</sup>Ridgeon, “Nothing But The Truth: The Sufi Testament of ‘Azîz Nasafi’”, s. 17.

<sup>58</sup>Neseî, *Tasavvufa İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, ss. 24-25.

<sup>59</sup>Neseî, *al-İnsân al-kâmil*, s. 153.

<sup>60</sup>Hüseyin Baykara, *Mecâlisü’l-Uşşâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 4238, vr. 91b.

<sup>61</sup>Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, ss. 4-5.

Bu minvalde görüldüğü üzere Azîz Neseîî'nin kişisel hayatı hakkında çok az malumat bulunmaktadır ki bunun belki de en temel sebebi eserlerini didaktik nitelikte kaleme almasıdır. Aynı zamanda Azîz Neseîî'nin kendi hayatı hakkında bilgi verme konusundaki isteksizliği yaşadığı çalkantılı dönemler göz önünde bulundurulduğunda şaşırtıcı değildir.

### C. Azîz Neseîî'nin Eserleri

Azîz Neseîî'nin ilmî çalışmalarında âlimlerin eserlerini tespit etmelerini sağlayan pek çok özellik bulunmaktadır. Azîz Neseîî'nin eserlerinde ilk ayırt edici özellik olarak basit fakat anlaşılır, ayrıntıya yer vermeyen, dili Farsça olan bir üslup benimsemiş olması zikredilebilir. Onun temel gayesi, okuyucusunun iletmek istediği mesajı anlamasıdır ve bunu başarılı bir şekilde gerçekleştirmek için Azîz Neseîî her konuyu çeşitli perspektiflerden sunmuştur. Ayrıca yapmış olduğu her açıklamanın sonunda “Tam olarak anlamadığınızı biliyorum, bundan dolayı başka bir şekilde açıklayacağım.” şeklindeki nazik üslubu, okuyucusuna direk olarak “derviş” yahut “sâlik” olarak hitap etmesi, her faslın nihayetinde (bazı eserlerinde) sûfilere teselli ve cesaret verdiği “tavsiye” niteliğinde bölümlerin bulunmasıdır. Alçakgönüllü oluşu kendini kınayan bir doğaya sahip olmasından ötürü okuyucu Azîz Neseîî ile sıcak, samimi bir bağ oluşturmaktadır. Azîz Neseîî Kur’ân’dan Arapça alıntılar, hadîsler ve sûfî müelliflerin sözleri hariç eserlerinde Farsçayı kullanmayı tercih etmiştir. Bu durum Azîz Neseîî’yi İbnü’l-Arabî’nin Farsça yazan ilk müfessirleri arasında olarak görülmesine sebep olmuştur. Ayrıca İbnü’l-Arabî’nin vermek istediği mesajların Arapça konuşmayan Orta Asya ve İran toplumunda yayılması bakımından önem arz etmektedir.<sup>62</sup>

İkinci olarak, Azîz Neseîî'nin eserlerinde yer verdiği yorumları İslâmın bâtinî boyutunu ortaya çıkarmada hem açık hem de basittir. Azîz Neseîî doğrudan okuyucularıyla konuşmakta, onlara İslâmın biçimsel boyutundan ziyade bâtinî boyuta geçmelerini tavsiye etmektedir. Bunun göstergesi ise Azîz Neseîî'nin

<sup>62</sup>Ridgeon, “Nothing But The Truth: The Sufi Testament of ‘Azîz Nasafi’”, s. 20.

Sa'deddîn-i Hammûye'nin belirsiz bir şekilde dört yüzden fazla eser yazdığını söylediği rüyasıdır. Azîz Neseî tüm bu açık olmayan sırları sadece on bölümde ortaya çıkarmaktadır.<sup>63</sup>

Azîz Neseî'nin eserlerindeki bir diğer ayırt edici nokta ise, içeriklerindeki benzerliktir ve bu farklı kitaplarında bulunan paragrafların kelimesi kelimesine aynı olması veya kullanılan imgelerin tamamen aynı olduğudur. Bunun nedeni ise Azîz Neseî'nin eserlerinin hepsinin hayatını ikinci yarısında meydana gelmiş olması ve o zamana kadar kendi öğretilerini sistematik ve tutarlı bir şekilde sunabilecek kadar olgunlaşmış olmasıdır. Kaleme aldığı eserlerinde birinden diğerine pek farklılık bulunmamaktadır. Azîz Neseî'nin kapsamlı bir eser kaleme almak yerine aynı içerikte farklı eserler kaleme almasının temel nedeni çeşitli alanlarda bilgi sahibi olması ve farklı gruplara sahip olmasından kaynaklanıyor olabilir. Bundan dolayı Azîz Neseî'nin talebelerinin isteği üzerine Neseî ve Buhara'da *Tenzîl*'i kaleme almış olabilir ve daha sonra başka bir grup için İran coğrafyasında *el-İnsânü'l-Kâmil*'i yazmıştır. Elbette bu kitapların hepsinin tamamen aynı olduğu manasına gelmemektedir.<sup>64</sup>

Azîz Neseî'nin eserleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. *Tenzîl*: Yirmi bölümlük bu eser muhtemelen Azîz Neseî'nin ilk eserlerinden biridir. Çünkü ilk altı bölümün Neseî'de yazıldığından bahsetmektedir.<sup>65</sup> Sonraki dört bölüm Buhara'da kaleme alınmıştır.<sup>66</sup> Kalan bölümler ise büyük olasılıkla 66 yaşındaki Sa'deddîn-i Hammûye'nin mezarının bulunduğu Bahrabâd'da tamamlanmıştır. Azîz Neseî, üslubundaki akıcılık ve duruluğu ile bu eserde kendini göstermektedir. Ayrıca bir felsefecinin başkalarıyla sohbeti biçiminde yazılması eserin dikkat çeken yönüdür. Azîz Neseî'ye ait *Tenzîl* adlı eserle ilgili olarak son bir önemli nokta ise, eserin iki Arapça tercümesinin bulunmasıdır.<sup>67</sup> Bu eserin orijinalinin Fars dilinde yazılmış olma olasılığı yüksektir. Daha sonraki bir tarihte ise

<sup>63</sup>Öngören, “Sa'deddîn-i Hammûye”, s. 390.

<sup>64</sup>Ridgeon, “Nothing But The Truth: The Sufi Testament of ‘Azîz Nasafi’”, s. 23.

<sup>65</sup>Neseî, *Kitâb-ı Tanzîl*, vr. 64a

<sup>66</sup>Neseî, *a.g.e.*, vr. 71b.

<sup>67</sup>Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kainat ve İnsan*, s. 33.

Arapçaya tercüme edilmesi müslümanların Azîz Neseî'nin eserlerine ne kadar değer verdiği bir göstergesidir. Eserin başlıca nüshalarını ise şöyle sıralamak mümkündür:

- Şehid Ali Paşa Nüshası, nr. 1363/2, vr. 156a-159b.
- Veliyyuddin Efendi Nüshası, nr. 1767, vr. 173b-234a.
- Reşid Efendi Nüshası, nr. 1295/7, vr. 151b-197a.

Ayrıca söz konusu eser Selami Şimşek tarafından *Tenzîl Tasavvufta Varlık Bilgi ve İnsan* Türkçeye tercüme edilerek neşredilmiştir.<sup>68</sup>

2. *Keşfü'l-Hakâik*: Muhtemelen Buhara'da 1281'de tamamlanamamış olan bu hacimli eser Azîz Neseî'nin en önemli eserleri arasında yerini almaktadır. Bu eserin dikkat çeken yönü ise ansiklopedik bir özellikte kaleme alınmış olmasıdır.<sup>69</sup> Girişte söz edilen son üç bölüm ve sonuç bölümü eksik olmasına rağmen *Tenzîl* adlı eserden daha da uzundur. Yedi bölüm varoluş hakkında bilgi sunmaktadır: İnsan, yolculuk, birlik, insanın dönüşü, bu dünya ve ahiret, kadir gecesi ve kıyamet günü, yaşam ve ölüm, yedi gök ve yer neresidir, toprağın dönüşümü ve göklerin kıvrılması nedir, hac ne içi ifa edilir ve kaç çeşittir.<sup>70</sup> Kitabın içeriğinden anlaşılacağı üzere ansiklopedik bir özellik taşımaktadır.<sup>71</sup> Azîz Neseî eksik olan üç bölümün başlıklarını ve sonucunu kitabında yer vermektedir. Diğer eserlerinde tartışılan benzer konuları bulmak da mümkündür.

3. *Beyânü't-Tenzîl*: İsmi bizzat Azîz Neseî tarafından *Beyânü't-Tenzîl* şeklinde kaydedilen eserin yazım tarihi belli değildir. Azîz Neseî'nin bu eseri de dervişlerin talebi üzerine kaleme alınmıştır. *Beyânü't-Tenzîl*, *Keşfü'l-Hakâik*'in özeti

<sup>68</sup>Azîz Neseî, *Tenzîl Tasavvufta Varlık Bilgi ve İnsan*, haz. Selami Şimşek, Litera Yay., İstanbul, 2020,.

<sup>69</sup>Düzen, "Azîz Neseî", s. 346.

<sup>70</sup>Neseî, *Kitâb-ı Tanzîl*, ss. 38-84.

<sup>71</sup>Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kainat ve İnsan*, s. 39.

ve *Tenzîl*'in daha mufassal şeklidir. Zira Azîz Neseî'ye göre insanlar bu özet kelimelerin arkasındaki anlamları anlayamıyorlardı. İkinci olarak o kadar uzundu ki dervişler tüm manalarını ezberleyemediler.<sup>72</sup> *Tenzîl*'den daha uzun bir eser yazma talebine rağmen *Beyânü't-Tenzîl* esasında yukarıda zikredilen ikinci eserden daha kısadır. *Beyânü't-Tenzîl*'in on, *Tenzîl*'in yirmi bölümü bulunmaktadır. İçerik olarak aynı olmasa da benzerlik göstermektedir. Tanrı ile ilgili ilk bölüm ve Kur'ân ve Tanrı Sözü yedinci ve sekizinci bölümleri özellikle ilgi çekicidir. Eserin başlıca nüshalarını ise şöyle sıralamak mümkündür:

- Veliyyuddin Efendi Nüshası, nr. 1685, vr. 103b-132b.
- Veliyyuddin Efendi Nüshası, nr. 1767, vr. 344b-379a.
- Kitabhane-i Meclis-i Şura-yı Milli (İran), nr. 6436, vr. 202b-260b.

4. *el-Maksadü'l-Aksâ: el-Maksadü'l-Aksâ* Azîz Neseî'nin en yaygın bilinen eseri olma özelliğini taşımaktadır. Söz konusu eserin çeşitli el yazmaları ve Farsça orijinal versiyonları ve ayrıca birkaç Türkçe çevirisi de bulunmaktadır. Ancak *el-Maksadü'l-Aksâ*'nın Arapça kaleme alındığı, Kemâlüddin Hüseyin Harizmî (v. 835/1435) tarafından Farsçaya çevirisinin yapıldığı görüşü de bulunmaktadır.<sup>73</sup>

*el-Maksadü'l-Aksâ*'nın 679/1281'den önce Azîz Neseî tarafından tamamlanmış olması ihtimaller arasındadır. Bu varsayımın nedeni *Keşfü'l-Hakâik*'in girişinde 679/1281 tarihini zikretmesi ve en çok *el-Maksadü'l-Aksâ*'dan söz etmesidir.<sup>74</sup> *Keşfü'l-Hakâik*'te kendi görüşlerini ifade etmediğini ancak *el-Maksadü'l-Aksâ*'da ortaya konulduğunu söylemektedir. Buna rağmen Azîz Neseî'nin kendi görüşleri *el-Maksad*'da açık bir şekilde belirtilmemiştir.<sup>75</sup> *Maksad*'da Azîz Neseî'nin entelektüel yapısının etkileri açıkça görülmekte olduğu birkaç bölüm bulunmaktadır. Sa'deddîn-i Hammûye, İbnü'l-Arabî ve *Fusûsu'l-*

<sup>72</sup>Azîz Neseî, *Bayân-i Tanzîl*, Bodleian Library, Oxford, vr. 1a.

<sup>73</sup>Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat-Şerafeddin Yaltkaya, Tarih Vakfı Yay., İstanbul, 2017, c. II, ss. 1805-1806.

<sup>74</sup>Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 10.

<sup>75</sup>Neseî, *el-Maksad-ı Aqsâ*, s. 277.

*Hikem*, Şehâbeddin Sühreverdî ve *Avârifü'l-Maârif* dâhil olmak üzere birçok sûfiden söz etmektedir.<sup>76</sup>

*el-Maksadü'l-Aksâ*'nın el yazmalarının sayısı, İslâm coğrafyasında çok yaygın bir eser olduğunu göstermektedir. İran, Türkiye, Pakistan, Hindistan ve Çin bölgelerinde çok sayıda nüshası bulunmaktadır.<sup>77</sup> Azîz Neseî anlaşılar akıcı bir dil ve karmaşık konuları basit bir şekilde açıklamadaki netliği ile *el-Maksadü'l-Aksâ*'yı sûfî yolunun başında olan talebeler için ideal bir kitap haline getirmiş olabilir.

5. *el-İnsânü'l-Kâmil*: Bu eser, bir giriş ve yirmi iki bölüm içeren bir incelemeler koleksiyonu mahiyetindedir. Azîz Neseî eserinin girişinde yeni başlayanlar için on ve sûfî yolunda daha ileride olanlar için on olmak üzere yirmi bölüm yazdığını ifade etmektedir.<sup>78</sup> Çalışmanın girişi (muhtemelen diğer tüm bölümlerden sonra yazılmıştır.) Şiraz ve İsfahan arasında bir şehir olan Abargüh'te yazılmıştır.<sup>79</sup> Bu eser 678/1280'lere uzanan bir zaman diliminde yazılmış olabilir, çünkü altıncı bölümde 679/1281 yılında tamamlandığı bilinen *Keşfü'l-Hakâik*'ten bahsedilmektedir.<sup>80</sup> Eser Mehmet Kanar tarafından *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil* adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.<sup>81</sup>

6. *Menâzilü's-Sâirîn*: Bu eser toplamda dört cilttir ve bazı bölümleri *el-İnsânü'l-Kâmil* ile büyük benzerlik göstermektedir. Eserde çok ilginç bölümler bulunmaktadır. Bunlardan en ilginç olanı ise Allah'ın dostluğu hakkındaki giriş bölümüdür. Kalan bölümler ise köken, dönüş, gerçek ve hayalî varoluş gibi ontolojik konulara odaklanmaktadır. Ayrıca göçmenlerin, birlik halkının ve ruhânî bilgi halkının inançlarını detaylandıran bölümler de bulunmaktadır. Bu eserin ilk üç

<sup>76</sup>Neseî, *el-Maksad-ı Aqsâ*, s. 264.

<sup>77</sup>Düzen, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kainat ve İnsan*, ss. 34-36.

<sup>78</sup>Neseî, *al-İnsân al-kâmil*, ss. 2-3.

<sup>79</sup>Neseî, *a.g.e.*, s. 14.

<sup>80</sup>Neseî, *a.g.e.*, s. 110.

<sup>81</sup>Azîzüddin Neseî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, çev. Mehmet Kanar, Dergah Yay., İstanbul, 2015.

bölümü muhtemelen *el-Maksadü'l-Aksâ'da* bahsedildiğinden dolayı 679/1281 yılından önce İsfahan'da kaleme alınmıştır.<sup>82</sup>

7. *Zübdetü'l-Hakâik*: Azîz Neseî'ye ait bu eser toplam yetmiş sayfa olup diğer çalışmalarına nispeten daha kısa bir çalışma özelliği taşımaktadır. Bu kitabın iki ana bölümü bulunmaktadır: İlki büyük âlem veya makrokosmos bilgisini tartışırken ikincisi küçük âlem veya mikrokosmosun bilgisini kapsamaktadır. Tartışma filozoflar, şeriat ehli ve hikmet ehlinin inançları şeklinde sunulmaktadır.<sup>83</sup>

*Zübdetü'l-Hakâik*, Azîz Neseî'nin tüm eserlerinde geçen benzer tartışmaları içermektedir. Buna rağmen, insanı ve insan mertebeleri ve insanın âlemi ve kendini bilmesi gibi konuları açıklamasının diğer eserlerinin hiçbirinde bulunamayacağını, hatta bu tür açıklamalara farklı sûfilerin yazdığı kitaplarda dahi rastlanamayacağını ifade etmektedir.<sup>84</sup> Azîz Neseî'nin *Zübdetü'l-Hakâik*'in giriş bölümünde, başlangıçta dervişlerin talebi üzerine *el-Mebde ve'l-Mead* adını verdiği bir eser yazdığını ifade ettiği görülmektedir. Fakat dervişler *el-Mebde ve'l-Mead*'i gördüklerinde Azîz Neseî'den bu eseri kısaltmasını istemişler ve bu talebin neticesinde *Zübdetü'l-Hakâik* meydana gelmiştir.<sup>85</sup>

Ayrıca eserin Ejder Okumuş tarafından *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakâik)*<sup>86</sup> ve Seyyid H. Hüseyinzâde tarafından *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*<sup>87</sup> adıyla Türkçe iki ayrı çevirisi bulunmaktadır.

<sup>82</sup>Azîz Neseî, *Manâzil al-Sâ'irîn*, ed. M.Mole, Institut Franco-Iranien, Tehran, 1962, s. 263.

<sup>83</sup>Ridgeon, "Nothing But The Truth: The Sufi Testament of 'Aziz Nasafi'", s. 29.

<sup>84</sup>Azîz Neseî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, çev. Seyyid H. Hüseyinzâde, Kitsan Yay., İstanbul, 2000, ss. 19-22.

<sup>85</sup>Neseî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 12.

<sup>86</sup>Azîz Neseî, *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakâik)*, çev. Ejder Okumuş, İnsan Yay., İstanbul, 1997.

<sup>87</sup>Daha fazla bilgi için Bkz.: Azîz Neseî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, çev. Seyyid H. Hüseyinzâde, Kitsan Yay., İstanbul, 2000.

8. *el-Mebde ve 'l-Mead*: Bu çalışma dört ciltten müteşekkildir ve beş bölüm içermektedir. Azîz Nesefî'nin kaleme almış olduğu bu eserde söz konusu beş bölüm şu şekilde sıralanmaktadır: Şeriat ehlinin söylemi, filozofların söylemi, hikmet ehlinin söylemi, insan seviyeleri, seyahat ve yolculuk.<sup>88</sup>

9. *Keşfü's-Sırat*: *Keşfü's-Sırat* Azîz Nesefî'nin eserleri arasında kendisine aidiyeti şüpheli olan tek eseridir. Burada eserin içeriğinde nelerin yer aldığını açıklamadan önce Azîz Nesefî'nin bu eseri kaleme alıp almadığı konusunu açıklamakta fayda görülmektedir. Nitekim bu eserin muteber kabul edilip edilmeyeceği hususunda bir fikir birliği söz konusu değildir.

Azîz Nesefî'nin bu eseri kaleme alması konusunda meydana gelen şüphenin başlıca nedeni, bu eserin adının diğer çalışmalarının hiçbirinde geçmemesidir. Kitaplarından birinin diğerlerinin içinde zikredilmesi, Azîz Nesefî tarafından sık sık tercih edilen bir yöntemdir. Misal olarak *Keşfü'l-Hakâik* hem *el-İnsânü'l-Kâmil*'de hem de *Beyânü't-Tenzîl*'de geçmektedir. Yine *Keşfü'l-Hakâik*'te *el-Maksadü'l-Aksâ*, *el-Maksadü'l-Aksâ*'da *Menâzilü's-Sâirîn*'in isimlerini zikretmektedir. Bu durum da *Keşfü's-Sırat*'ın Azîz Nesefî'den başka bir kişi tarafından kaleme alınmış bir kitap olduğunu düşündürmektedir.<sup>89</sup>

Azîz Nesefî'nin yazdığından/yazarı olmasından şüphe edilmesinin ikinci nedeni *Keşfü's-Sırat* adlı eserin temel vurgusunun peygamberlik ve velîlik üstünlüğü konusunun olmasıdır. Velâyet meselesi hakkında çeşitli mezheplerin görüşlerinin anlatıldığı eserde yazarın Şîilik konusunda daha uzlaşmacı bir yaklaşım benimsemiş olduğu görülmektedir.<sup>90</sup>

*Keşfü's-Sırat*'ın yazarlığı konusunda son nokta ise üslubun Azîz Nesefî'nin diğer tüm eserlerinden çok farklı olduğudur. Onun tüm eserlerini okuduktan sonra hakikaten uzun Farsça cümlelerin yanı sıra *Keşfü's-Sırat*'ta bulunan ancak diğer

<sup>88</sup>Meier, "The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam", s. 178.

<sup>89</sup>Ridgeon, "Nothing But The Truth: The Sufi Testament of 'Azîz Nasafi'", s. 32.

<sup>90</sup>Azîz Nesefî, *Keşfü's-Sırat*, Veliyyüddin, İstanbul, nr. 1767, vr. 204a-210a.

eserlerinde bulunmayan Şehâbeddin Sühreverdî (v. 632/1234) gibi sûfîlerden Arapça alıntuların sık sık kullanılması dikkat çekmektedir.<sup>91</sup>

Tüm bunlara rağmen bu çalışmayı Azîz Neseî'ye atfedecek iddialar da mevcuttur. Bunların ilki olarak ise yazar bu risalenin giriş kısmında adının Azîz İbn Muhammed en-Neseî es-Sûfî olduğunu belirtmektedir.<sup>92</sup> Burada *Keşfü's-Sırat* adlı eserin Azîz Neseî tarafından yazılmadığı sonucuna ulaşıldığında kendisinin eserlerine aşina olan biri hatta belki de takipçilerinden biri tarafından kaleme alınmış olabileceği ihtimali bulunmaktadır. Ayrıca eseri Azîz Neseî dışında birisinin onun adı altında kaleme almış olma ihtimali de Azîz Neseî'nin şöhretinin ve öneminin bir göstergesidir.

İçeriği konusunda ise eserin uzun bir girişinden sonra iki bölümü bulunmaktadır:

#### Birinci Bölüm

- a) Doğal ruhu, hayvan ruhunu (nefs-i hayvanî) ve insan ruhunu açıklamak ve iç-dış duyuları açıklamak
- b) Mârifet-i nefis-i hakîki-i ademî (icmal): Gerçek insan ruhunu kısaltılmış bir şekilde açıklamak
- c) Mârifet-i nefis-i hakîki-i ademî (tafsili): Gerçek insanı detaylı bir şekilde anlatmak
- d) Mârifet-i asami nefis-i hakîki: Sûfîlerin terminolojisinde gerçek ruh adlarının seviyelerinin açıklanması.

#### İkinci Bölüm

- a) Aksam-ı müridân, sırat-ı müstakim: Doğru yolda olan kişiyi açıklamak; dürüstlük, dostluk ve peygamber
- b) Anka ki bear tarik-i müstakim: Öğrenci türleri (müridân) ve her birinin doğru yolu ve özgür düşünme okulunu ve zorlama okulunu açıklamak

<sup>91</sup>Ridgeon, "Nothing But The Truth: The Sufi Testament of 'Azîz Nasafi'", ss. 32-33.

<sup>92</sup>Neseî, *Keşfü's-Sırat*, vr. 204a.

- c) Muhabbet, makamat ve ahval: Sevgi duraklarını ve durumları açıklamak
- d) Hakikat-i İslâm: Teslimiyet (İslâm), inanç (iman), dostluk (velayet) ve kehanet (nübüvvet) gerçeği.<sup>93</sup>



---

<sup>93</sup>Nesefî, *Keşfü's-Sırat*, vr. 204-244.

## BİRİNCİ BÖLÜM: NEFS VE MÂRİFET KAVRAMLARI

### I. Nefs ve Mârifetin Anlamı

“Nefs” kavramı, “self/benlik/kendilik” ifadesinin tam karşılığı olarak görülmesi de nefsin, insan benliğinin yerini tutacak bir yönü de mevcuttur. Bundan dolayı “Nefsini/Kendini bilen Rabbini bilir.” sözüne geçmeden önce nefis ve mârifet kavramlarının lügat ve ıstılah anlamları verilerek İslâm bilimlerinin temel başvuru kaynakları olan Kur’ân ve hadîslerde kullanım alanlarını ifade etmek uygun görülmüştür. Nitekim “nefsini bilmek” ve “kendini bilmek” ifadeleri çoğu zaman eş anlamlı olarak birbirinin yerine kullanılmıştır. Kısaca bu bölümde amaç, nefis ve mârifet kavramlarının hangi manalarda kullanıldığını tespit etmek ve böylelikle kavramların semantik haritasını oluşturmak olmuştur.

#### A. Nefs ve Mârifetin Lügat Anlamı

Dilimize Arapçadan geçen ve sözcük türü bakımından isim olan nefis kelimesi, Arapçada pek çok manayı ihtiva etmek için kullanılmaktadır. Nefs kelimesi, Arap dilinde müennes olarak kabul edilen, çoğulu nüfus ve enfâs biçiminde kullanılan bir kelimedir.<sup>94</sup> Yine nefsin Arapçada temel olarak iki farklı kökten geldiği görüşü mevcuttur. Bunlardan birincisine göre nefis kelimesi, “büyüklük, azamet, celalet” anlamına gelen “nefâset” kelimesinden türemiştir. İkinci görüşe göre de nefes, soluk almak manasında “teneffüs” kelimesinden türemiştir.<sup>95</sup> Kelimeye verilen yaşam anlamına dikkat edildiğinde ikinci görüşün daha uygun olduğu görülen nefis kelimesinin manaları hakkındaki rivayetleri ise aşağıdaki biçimde tasnif etmek mümkündür:

- a. Sözlüklerde “ruh” kelimesiyle sinonim olarak kullanılan nefis kelimesinin ilk manası “bedene hayat veren, onu canlı kılan şey” anlamındadır. Misal

<sup>94</sup>İbrahim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Çağrı Yay., İstanbul, 1989, s. 940.

<sup>95</sup>Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yay., İstanbul, 2004, s. 58.

olarak, “Nefsi çıktı.” cümlesiyle “Ruhu çıktı.” anlamına işaret edilmektedir.<sup>96</sup>

- b. Nefs kelimesi, “bir şeyin özü, özvarlığı, zâtı, kendisi, hakîkati, aslı, kühü” manasına da gelmektedir.<sup>97</sup>
- c. Nefs kelimesinin kullanıldığı bir diğer anlam ise “insanın kalıbı, bedeni” olduğudur.<sup>98</sup>
- d. Nefs kelimesinin “kan” anlamına geldiği de ileri sürülen bir diğer görüştür. Bu mana insanın kan kaybetmesi hasebiyle ölümü kaçınılmaz bir son olarak kabul edilmesinden dolayı verilmiştir.<sup>99</sup>
- e. Daha çok âyet ve hadîslerde kullanıldığı manası ile nefis kelimesinin “kalp” anlamında da kullanımı mevcuttur. Yani bedende bulunan kalp olarak değil de “gönül” adı verilen kalp manasındadır.<sup>100</sup>
- f. Nefs kelimesinin sözlüklerde yer aldığı muhtelif anlamlar arasında “su”<sup>101</sup>, “kem göz”<sup>102</sup>, “azamet, himmet, irade büyüklüğü”<sup>103</sup>, “biyolojik ihtiyaçlar”<sup>104</sup> gibi manalar da yer almaktadır.

Özet olarak, yukarıda zikredilen manalar nefis kelimesinin ne kadar zengin bir anlam yelpazesine sahip olduğunu göstermektedir. Bu perspektiften bakıldığında nefis kelimesine birçok anlam yüklenmesiyle beraber yaygın kullanılan manasının “bir şeyin kendisi ve öncelikle insan olmak üzere

<sup>96</sup>Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensarî Ibn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Yusuf Hayyad-Nadîm Mar'aslı, DâruLisani'l-Arab, Beyrut, 1980, c. I, s. 523.

<sup>97</sup>Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamûsü'l-Muhît*, Darü'l-Erkam, Beyrut, 1979, c. IV, s. 413.

<sup>98</sup>Fîrûzâbâdî, *a.g.e.*, s. 413.; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Luga*, Darü'l-Kitabi'l-Azeli, Beyrut, 1984, c. I, s. 397.

<sup>99</sup>el-Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Luga*, s. 397.

<sup>100</sup>Ebü'l-Beka el-Hasenî el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut, Dârü'l Kutubi'l-İlmiyye, 1993, s. 897.

<sup>101</sup>Ebü Mansur Muhammed ibn Ahmed el-Ezherî, *Tehzibü'l-Lüğa*, Darü'l-Mısriyyeti li't-Te'lifi ve't Tercüme, Mısır, t.y., c. XIII, s. 7.

<sup>102</sup>el-Cevheri, *es-Sihâh Tâcü'l-Luga*, c. II, s. 980.; el- Ezherî, *Tehzibü'l-Lüğa*, c. XIII, s. 9.; Firuzâbâdî, *el-Kamûsü'l-Muhît*, s. 58.

<sup>103</sup>el-Kefevî, *el-Külliyât*, s. 897.

<sup>104</sup>Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 2005, s. 818.

varlıkların canlılık kazanmış yönü” olduğu sonucuna varılmaktadır. Diğer manaların ise ilk anlamdan hareketle mecazî anlam kazandığı yorumunu yapmak mümkündür.

Mârifet kelimesine gelince her şeyden önce belirtmek gerekir ki bilgi Arapçada ilim ve mârifet şeklinde iki farklı kelime ile ifade edilmiştir. İslâm düşünce sisteminde ise ilim veya mârifetin tanımlanıp tanımlanmayacağı konusunda bir ittifak söz konusu değildir. Bu minvalde mârifet kelimesi Arapça “عرف” fiil kökünden türeyen bir mastardır. Bu kelime lügatta “sezgi, iç tecrübe, hissetme ve yaşama yoluyla peş peşe oluşarak idrâk etme, anlama, kavrama, bilme, hakikate vâkıf olma ve duyularla algılanan bilgiler/görüp yaşayıp tadarak elde edilen bilgi”<sup>105</sup> olarak târif edilmektedir.

Tehânevî, *Keşşâf* adlı eserinde mârifetin ilme nispetle daha özel anlam içerdiğini, Allah’ı bilmekle ilgili olarak “علم” (bildi) kelimesinin, Allah’ı bilmek için ise “عرف” (mârifet hâsıl etti) fiilinin kullanılabileceğini<sup>106</sup> ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle mârifet kelimesi, iki mana barındırır. Birincisi, “zâhir olan bir eserle istidlal edilen bâtın olan bir şeyi bilmek”tir. İkincisi ise, “daha önce görmeye, şâhid olmak suretiyle bir şeyi bilmek”tir. Örneğin önce görülen bir kişinin daha sonra görüldüğünde, tanınması veya bilinmesidir.<sup>107</sup>

## B. Nefs ve Mârifetin İstılah Anlamı

Kelimelerin sözlük anlamları olduğu gibi tabii olarak bir de mana derinlikleri vardır. Basit ve ilk akla gelen anlam zahiri ifade ederken derinlere inildiğinde bâtınî manalara ulaşılmaktadır. Nefs kelimesinde de bu durumun söz konusu olduğu görülmektedir. Lügat manalarından anlaşılacağı üzere zengin bir anlam yelpazesine sahip çok anlamlı bir yapı teşkil eden nefis kavramına dilbilim uzmanları, kelimacılar,

<sup>105</sup>Ibn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, ss. 236-242.

<sup>106</sup>Tehânevî, *Keşşâf*, ss. 1583-1584.; Cevherî, *es-Sihâh Tâcü'l-Luga*, s. 1400.

<sup>107</sup>Tehânevî, *a.g.e.*, s. 1584.; Mahmut Ahmet Etriş, *el-Furuku'l-luğaviyyetu beyne elfâzi'l-ilmî ve merâtibihi ve vesâilîhi fi'l-Kur'âni'l- Kerim*, t.y., s. 282.

felsefeciler, tasavvufçular ve hatta tefsirciler kendi düşünce yöntemlerine göre tanımlama yapmışlar ve yorumlarda bulunmuşlardır.

Hakikat arayışı, insanın yaratılışında var olan temayüldür.<sup>108</sup> Bundan dolayı nefis kavramı, insanlık tarihinin başlangıcından bu yana üzerinde düşünülen ve çeşitli fikirler ileri sürülen temel konulardan biri olmuştur.<sup>109</sup> Kalam ilmi nefsin manasından ziyade kahir ekseriyet, nefsin somut ya da soyut olduğu<sup>110</sup> meselesi üzerinde yoğunlaşmışlardır. Felsefede ise üzerinde ilk dönemlerden itibaren en fazla düşünülen kadim konular arasında yer almıştır. Nefis kavramı hakkında ilk tanımda bulunan Sokrates (v. 399) onu “insanın varoluş hakikati” olarak tanımlamaktadır ve nefisle ilgili temel mottosu ise “Nefsini nefsinle bil!” şeklindedir.<sup>111</sup>

Tasavvuf tarihi literatürü incelendiğinde nefis kelimesinin tasavvuf ıstılahında “beden kalıbına tevdi edilen ve kötü huyların mahalli olan bir latife”<sup>112</sup> ve benlik, bir şeyin kendi varlığı<sup>113</sup> manasında kullanıldığı görülmektedir. Yine nefis kelimesinin “can, benlik, ruh, aşağı duygular, kulun kötü huyları ve çirkin vasıfları, kötü his ve huyların mahalli olan latif cisim”<sup>114</sup> manalarında kullanıldığı görülmektedir.

Bu araştırma özelinde kullanılacak nefis kavramı yukarıda ifade edilen “bir şeyin özü, özvarlığı, zâtı, kendisi, hakikati, aslı, künhü” olarak tanımlanan niteliğidir. Zira sûfîlerin nefse atfettikleri mana gerçek hayattan bir parça olarak tasarlanmış ve söz konusu diğer manalara pek fazla rağbet gösterilmemiştir. Ayrıca sûfîler, nefis kavramıyla bir şeyin varlığını ya da belli bir kalıbı kastetmemişlerdir. Bu açıdan bu kavram birçok farklı sözlük manasından uzaklaşarak tasavvuf terminolojisinde kendine özgü ıstılahî bir mana elde etmiştir. Ancak burada ifade etmek gerekirse kavram, ıstılahî boyut kazanırken sözlük anlamı, Kur’ân ve

<sup>108</sup>Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yay., Ankara, 2011, s. 45.

<sup>109</sup>Ahmet Ögke, *Kur’anda Nefis Kavramı*, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 13.

<sup>110</sup>Ibn Kayyim el-Cevzîyye, *Kitâbu’r-Rûh*, Beyrut, t.y., s. 512.

<sup>111</sup>Mahmûd Kâsım, *fi’n-Nefs ve’l-Akl li Felâsifeti’l-İğrik ve’l-İslâm*, Kahire, 1954, s. 22.

<sup>112</sup>Ebü’l-Kasım Zeynüislam Abdülkerîm b. Hevazın el-Kuşeyrî, *er-Risâletü’l-Kuşeyriyye fi İlmi’t-Tasavvuf*, thk. Maruf Zerik-Ali Abdulmecid Baltacı, Daru’l-Cil Yay., Beyrut, 1990, s. 128.

<sup>113</sup>Abdürrezzak Kâşânî, *Letâifu’l-A’lâm fi İsarâtü Ehli’l-İlhâm Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2015, s. 86.

<sup>114</sup>Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yay., İstanbul, 2002, ss. 271-272.

hadîslerden bağımsız bir manaya dönüşmemiştir. Tasavvufî eserlerde, nefse başlı başına kavramsal bir anlam yüklenmesinin yanında, kavramın kelime olarak hiç kullanılmadığı konularda dahi, temel meselenin daima insanın nefsiyle mücadelesiyle ilgili olduğu söylenebilir. Bu anlamda, Allah'ın insana yerleştirdiği bir güç olarak nefis, tasavvufun tümüne rengini veren bir kavramdır.<sup>115</sup>

Nefs kavramı tam anlamıyla tasavvufun teşekkül dönemi olarak tanımlanan ilk iki asırda, daha çok “kötü” sıfatı ile tanımlanmıştır. Ancak zamanla tamamen Kur’ân, sünnet ve sahabîlerin yaşantısından yavaş yavaş nefisle ilgili bir kısım rahatsızlıkları tedavi etmeyi amaçlayan psikolojik araştırmalara belli riyâzat ve mücâhede şekillerine dayanan sistematik ruhî bir hayata dönüşmüştür.<sup>116</sup>

Birlikte ele alınan diğer terim olan mârifet kavramının ıstılah manası ise muhakkik sûfîlerin halleri yaşayarak, manevî ve İlâhî hakikatleri tadarak elde ettikleri bilgi ve irfan<sup>117</sup> şeklinde ifade edilmektedir. Böylece mârifet, kalbe gelen keşf ve ilham şeklinde algılanmaktadır.<sup>118</sup> Ancak ilim ve mârifet kelimelerinin ıstılah manaları farklı şekilde kullanılmaktadır.<sup>119</sup> *Tasavvuf Sözlüğü* müellifi Abdürrezzâk Kâşânî (v. 736/1335) ise mârifet kavramını “kulun kendi hakikatini ihâta etmesi, leh ve aleyhindeki şeyleri bilmesi<sup>120</sup> şeklinde tanımlamıştır. Öyleyse sûfîlerin nezdinde ilim ve mârifet birbirinden farklı iki mefhumu ifade etmektedir. Bunlardan ilim, akıl ve duyu organları vasıtasıyla istinbât ile elde edilebilirken mârifet ise kalp vasıtasıyla iç tecrübe, ilham ve mükâsefe yolu ile elde edilir. İlim, çalışmak suretiyle mârifet ise mücâhede ve riyâzât ile ulaşılabilen bir bilgiyi ifade etmektedir.<sup>121</sup> Bundan dolayı tasavvufî bilgi ifadesi kullanıldığında ilk olarak akla mârifet kavramı gelmektedir.<sup>122</sup> Buna ilaveten sûfîler, kendi özel metotlarıyla ulaştıkları bilgiye mârifet, diğer disiplinlerin ulaştığı bilgiye de ilim demektedirler. Bundan dolayı tasavvufta bilgiyi

<sup>115</sup>Mehmet Uyar, “Nefs ve İlgili Kavramlar Örneği, Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme”, *OMÜİFD*, sy. 40, 2016, s. 168.

<sup>116</sup>Ebu'l-Alâ Afîfî, *Tasavvuf İslamda Manevi Hayat*, çev. Halil İbrahim Kaçar-Murat Sülün, İz Yay., İstanbul, 2012, s. 102.

<sup>117</sup>Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 236.

<sup>118</sup>Uludağ, *a.g.e.*, s. 316.

<sup>119</sup>Ibn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, s. 745.

<sup>120</sup>Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 526.

<sup>121</sup>İhsan Soysaldı, “Tasavvuf'ta Aşk ve Mârifet”, *FÜİFD*, sy. 3, 1998, ss. 187-216.

<sup>122</sup>Şahin Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay., İstanbul, 1995, s. 194.

edinen kişiye “ârif”, diğerlerinde ise “âlim”<sup>123</sup> nitelemesi yapıldığı görülmektedir. Sûfilere göre mârifet Allah’ın bildirmesiyle hâsıl olur, ilim ise insanların bildirmesiyle idrak edilir.<sup>124</sup>

Mutasavvıflar mârifet kavramına büyük önem vermişler, onu en önemli gaye olarak görmüşlerdir. Tasavvufta Allah’a saygının kalpte yer etmesi olarak da tarif edilen mârifet, özellikle “mârifetullah” terkihi, Allah hakkındaki bilgi<sup>125</sup> için kullanılmıştır. Yani mutasavvıflar Allah’ı bilme hususunun ele alırken özellikle mârifetullah terkihini kullanmayı tercih etmişlerdir.<sup>126</sup> Mârifette söz konusu olan mârifetullah “Allah bilgisi” özetle, Allah ve onun sıfatları, filleri, isimleri ve tecellileri hakkında mânevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgidir.<sup>127</sup> Bundan dolayı, bilhassa mârifetullah konusunu ele alırken mârifet kavramı üzerinde durulmaktadır.

Sûfî epistemolojisinde mârifet kavramı, Allah’ın kullarına farz kıldığı ilk konu olarak tanımlanmaktadır. Çünkü İslâma göre insanın yaratılış maksadı Allah’ı tanıyıp ona kul olmak olup Cenab-ı Allah, وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ : “Ben insanları ve cinleri bana kulluk etsinler diye yarattım.”<sup>128</sup> diye buyurmaktadır. Bu ayetteki “kulluk etsinler” tabiri “tanısınlar” şeklinde yorumlanmıştır.<sup>129</sup> Zira ibadet etmek için tanımak gerekmektedir. Bilinmeyen bir şeye ibadet edilip kulluk yapılması mümkün değildir. Yine sûfilerin sık sık başvurmuş olduğu “Ben bilinmeyen gizli bir hazineydim. Bilinmeyi istedim ve mahlûkatı yarattım, onlara kendimi tanıttım, onlar benimle beni tanıdılar.”<sup>130</sup> rivayeti de mârifete verilebilecek örnekler arasındadır. Ayrıca Allah, أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ : “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”<sup>131</sup> sorusuyla kullarına kendisini bildirmiştir. Burada tasavvuf kavramı olarak kullanıldığında mârifetin sözlük manasındaki anlamlarından uzaklaştığı ve kendine

<sup>123</sup>Seyfullah Sevim, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 141.

<sup>124</sup>Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu’s-Sûfiyye*, Dâru’l-Kitabi’n-Nefis, Halep, 1986, s. 230.

<sup>125</sup>Süleyman Uludağ, “Arif”, *DİA*, c. III, TDV Yay., İstanbul, 1991, s. 361.

<sup>126</sup>İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, c.II, ss. 86-92.; Hücvirî, *Keşfu’l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, s. 332.

<sup>127</sup>Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, c. XXVII, TDV Yay., Ankara, 2003, s. 54.

<sup>128</sup>Zâriyât, 51/56.

<sup>129</sup>Ebu Nasr et-Tûsî Serrâc, *el-Luma’*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî, Dâru’l-Kutubi’l-Hadîse, Mısır, 1960, s. 63.

<sup>130</sup>Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, II, 173.

<sup>131</sup>A’raf, 7/172.

özgü bir mana kazandığı görülmektedir. O halde insanın yaratılma gayesi olarak Allah'ı tanıyarak kulluk etmesi şeklinde bir yoruma ulaşabilmek mümkündür.

Zamanla tasavvuf tamamen Kur'ân, sünnet ve sahabîlerin yaşantısının yanı sıra yavaş yavaş nefisle ilgili bir kısım rahatsızlıkları tedavi etmeyi amaçlayan psikolojik araştırmalara, belli riyâzât ve mücâhede şekillerine dayanan sistematik ruhî bir hayata dönüşmüştür.<sup>132</sup> Böylece mutasavvıflar, insanın kendini tanımasının Allah'ın mârifetine ulaşmada büyük önem arz ettiğini düşünmeye başlamışlardır. Sûfiler mârifetullahı ulaşmak için kişinin önce nefsinin gerekli olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü onlara göre önce nefsini bilen daha sonra Rabbini tanıyabilmektedir. Nitekim nefis hakkındaki mârifet, Allah'ı tanımanın aracı olması bakımından değerlidir.<sup>133</sup> Yani mutasavvıflar Allah'a ulaşabilmek için ‘‘mârifetü'n-nefs’’, kişinin kendini tanıma ve bilme mertebesine ulaşması gerekmektedir. Hal böyle olunca insan bilginin önce objesi daha sonra ise subjesi<sup>134</sup> olarak görev yapmayı ifade etmektedir. Çünkü nefis, Allah'ı tanımak için bir araç görevi yapması bakımından değer kazanmaktadır.

Mârifetin bir unsuru olan ‘‘benlik/kendi/nefs’’ evrensel olarak insanları ihata edecek şekilde kullanılagelen bir kavramdır. Kişinin kendisi, tamamen kendine ait olan bir iç yapıyı, kendisiyle ilgili yargılarını, hayata karşı tutumlarını, amaçlarını ifade eden, kendini her yönüyle tanıma sürecini gösteren, felsefî, ve düşünsel bir tarihçesi ve boyutları olan, oldukça geniş bir yapının ifadesidir.<sup>135</sup> Psikoloji literatüründe benlik/self algısı; ‘‘Ben kimim?’’ sorusuna verilen cevap ve inanım genel olarak kendi hakkında sahip olduğu inançların toplamıdır.<sup>136</sup>

<sup>132</sup>Affî, *Tasavvuf İslam'da Manevi Hayat*, s. 102.

<sup>133</sup>Uludağ, ‘‘Mârifet’’, s. 55

<sup>134</sup>Mehmet Bayrakdar, *Gazzâlî'nin Bilgi Teorisi*, Sehâ Neşriyat, İstanbul, 1993, s. 36.

<sup>135</sup>Beril Sözmén, ‘‘The Moral Self An Exploratory Study of Moral Agency And Conceptions of Self’’, *Doktora Tezi*, Boğaziçi University, 2011, ss. 3-6.

<sup>136</sup>Susan Harter, *The Construction of the Self A Development Perspective*, Guilford Press, New York, 1999, s. 428.

Yukarıda ifade edildiği gibi tasavvufta insanın kendini tanıması (mârifetü'n-nefs) çok mühim bir meseledir. Nefsini bilmek Allah'ı tanımanın en sağlıklı yoludur.<sup>137</sup> Bu tanımanın öznesi olan insanın kendisini beden ve ruhtan meydana geldiğinden dolayı hem maddî hem de ruhî özellikler bakımından kavraması gerekmektedir. Sûfiler kötülüğü emredici karakteri ile kişinin mücadele etmesi gereken nefsinin tanıyarak Rabbinin bilgisini edinebileceklerini iddia etmişlerdir. Nitekim insan nefsinin bildiği, nefsinin derûnî cevherinde yani kendi varlığının merkezinde hakkıyla bildiği vakit, işte o zaman Rabbinin bilmiş olur. Rabbinin bilince, O'ndan sâdır olan ve O'na rücu eden bütün varlıkları bilir.<sup>138</sup> Bilinmesi mümkün olanı yani nefsi bilmekten başlamak Allah'ı bilmenin kilit noktası olarak düşünülebilir. Bununla beraber sûfiler Allah'ı tam manasıyla tanımanın ve bilmenin mümkün olmayacağı hususuna dikkat çekmişlerdir.

Erken dönem tasavvufunun ileri gelen isimlerinden Bâyezîd-i Bistâmî (v. 234/848 [?]) hakîkatın yani Allah'ın aranarak bulunamayacağını ancak O'nu bulanların ise yalnızca arayanlar olduğunu belirtmiştir.<sup>139</sup> İlk dönem sûfilere arasında yer alan Cüneyd-i Bağdadî (v. 297/909) bu konuyu net bir şekilde şu sözlerle ifade eder: “Allah'tan başka Allah'ı tanıyan yoktur.”<sup>140</sup>

Buraya kadar nefsinin bilmek ifadesinde yer alan “bilmek”ten gayenin ne olduğunun ifade edilmesinin faydalı olacağı düşüncesinden ötürü anlamsal çerçevede sûfî düşünce sisteminde mârifete yüklenen manalar ifade edilmeye çalışılmaktadır ve bilgi konusundan bahsedilmektedir. Tasavvuf kendini tanıma ve bilmedir. Yukarıda izah edilmeye çalışılan mârifetin kişinin nefsinin tanıması ve nihai gaye olan Allah'ı bilmesi gibi mana derinlikleri bulunmaktadır. Burada kişinin bilinenden bilinmeyene yani tanıması kolay olandan hareket ederek bilme yolculuğuna başlaması, onun ulaşmak istediği temel gaye olan marifetullah için kullandığı sağlam bir yöntem olacağını söylemek mümkündür. “Nefsini bilen Rabbinin bilir.” sözünde önemli rolü olduğu düşünülen mârifetin ana hatları bu şekilde çizilmiştir.

<sup>137</sup>Uludağ, “Nefs”, ss. 526-529.

<sup>138</sup>Rene Guenon, “Nefsini Bil!”, *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, çev. Mustafa Tahralı, sy. 3, 1981, s. 65.

<sup>139</sup>Robert Frager-James Fadiman, *Essential Sufism*, HarperCollins, San Fransisco, 2013, s. 37.

<sup>140</sup>Uludağ, “Mârifet”, ss. 54-56.

Sûfîler çoğu zaman “nefsin mahiyeti, birliği, cisim ve cevher, kadim ve hadis oluşu, ezeli veya hâdis oluşu” gibi kelimelerin meseleleri arasında yer alan konulardan ziyade onun “zaafları, hileleri, hastalıkları, bunları tedavi etmenin yollarıyla kötülükten korunmalarının çareleri ve nefis terbiyesi (nefsini bilmek)” gibi konular üzerinde durmuştur.<sup>141</sup>

Sonuç olarak tasavvuf literatüründe nefis kavramı müstakil olarak kullanıldığında kötülüğü emreden manasına geldiği gibi bu kavram kendisinde iradî hareket, his ve hayat kuvveti bulunan latîf buharlı bir cevher, Allah tarafından insana üflenen ve “Rûh-ı Rahmânî, İlâhî ben”<sup>142</sup> şeklinde tanımlanmaktadır. Buraya kadar Arapça kökenli nefis kelimesinin kısaca sözlük ve ıstılah anlamlarından bahsedilmiş bulunmaktadır. Bundan sonraki merhalede ise nefis ile bağlantısı bulunan kavramların tespit edilmesi amaçlanmıştır.

## II. Kur’ân ve Hadîslerde Nefs ve Mârifet

### A. Kur’ân-ı Kerîm’de Nefs ve Mârifet

Diğer temel İslâm bilimlerinde olduğu gibi tasavvufun da terminolojisi oluşturulurken hiç şüphesiz ilk başvuru kaynakları Kur’ân ve hadîsler olmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de nefis kavramı sûfî kaynaklarında olduğu gibi odak noktalarından biri olmuştur. Nefs kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de üç yüze yakın yerde tekil yahut çoğul şekilde zikredilmektedir.<sup>143</sup>

<sup>141</sup>Süleyman Uludağ, “Nefs”, *DİA*, c. XXXII, TDV Yay., İstanbul 2006, s. 527.; Ömer Türker, “Nefs”, *DİA*, c. XXXII, TDV Yay., İstanbul, 2006, s. 530.

<sup>142</sup>Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., Ankara, 2014, s. 363.; İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara, 2006, s. 472.

<sup>143</sup>Bkz.: Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu’cemü’l-Müfehres li-Elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul, 1990, ss. 710-712.

Müellifi Mestçizâde Abdullah Efendi (v. 1150/1737)<sup>144</sup> olan ve Mehmet Ali Ayni (v.1869-1945) tarafından ihtisar edilen *Nefs Risalesi* adlı eserde Kur'ân'da yer alan manalarıyla, nefis kavramı sekiz manaya gelecek şekilde kategorize edilmiştir.<sup>145</sup>

1. قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ : “Seni kendim için seçtim.”<sup>146</sup> ve وَاصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي : “(Onlara), ‘Göklerde ve yerde olanlar kimindir?’ diye sor. ‘Allah’ın’dır’ de. O, merhamet etmeyi kendi zatına farz kıldı...”<sup>147</sup> âyetlerinde nefis kavramı “Allah’ın zâtı”nı ifade etmektedir. Bu iki âyette geçen nefis kavramına müfessirlerin yorumları dikkate alındığında “zâtına”,<sup>148</sup> “kendine”<sup>149</sup> ve “özüne”<sup>150</sup> manalarını verdikleri görülmektedir. Yine Âl-i İmrân 3/28, Mâide 5/116’da nefis kelimesi aynı manada kullanılmıştır.
2. يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ : “Ey huzura eren nefis!”<sup>151</sup> âyetiyle “insan ruhu” anlamında kullanılmıştır.
3. حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ : “...içlerindeki kıskançlıktan ötürü...”<sup>152</sup> anlamı ile “kalp, sadır ve buna müşabih” manalarda kullanıldığı görülmektedir. Burada kalp kelimesinin yerine nefis kelimesinin kullanıldığı dikkat çekmektedir.
4. كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ : “insanın heykeli yani bedeni” manasında kullanılmış olan “Her nefis ölümü tadacaktır.”<sup>153</sup> şeklinde geçmektedir. Kurtubî (v. 671/1273)

<sup>144</sup>Osmanlı âlimi Mestçizâde Abdullah Efendi hakkında daha fazla bilgi için Bkz.:Yusuf Şevki Yavuz, “Mestçizâde Abdullah Efendi”, *DİA*, c. EK-2, TDV Yay., İstanbul, 2016, ss. 260-261.

<sup>145</sup>Mehmet Ali Ayni, “Nefs Kelimesinin Manaları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sy. 14, 1930, ss. 45-52.

<sup>146</sup>Tâhâ, 20/41.

<sup>147</sup>En’âm, 6/12.

<sup>148</sup>Ömer Nasûhi Bilmen, *Kur’ân-ı Kerîm’in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsîri*, Bilmen Yay., İstanbul, 1963, c. II, s. 861.

<sup>149</sup>Ebû-l-Leys Nasr b. Muhammed Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut, 1993, c. I, s. 475.

<sup>150</sup>Abdülbâki Gölpinarlı, *Kur’ân-ı Kerîm ve Meâli*, Elif Kitabevi, İstanbul, 2005, s. 147.

<sup>151</sup>Fecr, 89/27.

<sup>152</sup>Bakara, 2/109.

<sup>153</sup>Ankebût, 29/57.

tefsirinde âyette ‘‘enfüs’’ şeklinde geçen kelimeye ‘‘nefs’’<sup>154</sup> manası vermektedir. Enbiyâ, 21/35; İsrâ, 17/33; Yûsuf, 12/26, 30, 31 gibi muhtelif âyetlerde de aynı manada kullanılmıştır.

5. ‘‘Bedenle beraber ruh’’u ifade eden ayette ise لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا : ‘‘Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar..’’<sup>155</sup> nefis kelimesi mana olarak şahsı karşılamaktadır.
6. كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِيْنَةٌ : ‘‘Her nefis kazancına bağlıdır.’’<sup>156</sup> meâlindeki âyette olduğu gibi ‘‘insanın zâtı, kişi ve şahıs’’ anlamında kullanılmıştır.
7. وَأَنْتُمْ لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ : ‘‘Öyle bir günden sakının ki, o gün hiç kimse bir başkası adına bir şey ödeyemez.’’<sup>157</sup> âyetinde olduğu gibi kullanılmıştır.
8. لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ : ‘‘Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki...’’<sup>158</sup> cins manasında kullanılmıştır.<sup>159</sup>

Yukarıda belirtilen ibarelerden de anlaşılacağı üzere nefis sözcüğü dönüşlü zamirdir. Dolayısıyla insanlar, Allah ve başka şeylere de atfedilebilir. Dönüşlü olarak kullanıldığında, ‘‘kendi’’ açıkça en iyi çeviridir.<sup>160</sup> Buraya kadar yapılan açıklamalardan da Kur’ân-ı Kerîm’de nefis kavramının yaygın olarak ‘‘bir şeyin kendisi ve insanın iç dünyası (bâtınî yönü)’’ manalarında kullanıldığı sonucuna varmak mümkündür. Bundan dolayı Kur’ân’da yer alan nefis kavramı ‘‘kendi’’ şeklinde tercüme edilebilir.

<sup>154</sup>Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi’ li Ahkâmi’l-Kur’ân*, Daru’l-Hayat, Beyrut, ty., c. IV, s. 297

<sup>155</sup>Bakara, 2/286.

<sup>156</sup>Müddesir, 74/56.

<sup>157</sup>Bakara, 2/48.

<sup>158</sup>Tevbe, 9/128.

<sup>159</sup>Aynî, ‘‘Nefs Kelimesinin Manaları’’, ss. 46-52.

<sup>160</sup>Chittick, *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, s. 108.

Kur'an-ı Kerîm'de mârifet kelimesi yer almamaktadır. عرف : Bilmek'' kökünden gelen bu kelime, türevleriyle birlikte Kur'an-ı Kerîm'de 20 yerde geçmektedir.<sup>161</sup> Bu kavram genellikle duyularla algılanan bilgiler için kullanılmaktadır. Mesela (Tevrat'tan) : فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ (Tanıyıp bildikleri (bu peygamber) kendilerine gelince ise onu inkâr ettiler. Allah'ın lâneti inkârcıların üzerine olsun.)<sup>162</sup>

Mârifet kavramı Kur'an'da “nûr” manasında Hadid sûresi 28. ayette: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ (Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve peygamberine iman edin ki, size rahmetinden iki kat pay versin, size kendisiyle yürüyeceğiniz bir nûr versin.)<sup>163</sup> buyrulmuştur. Yine وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ (Kime Allah nûr vermezse, onun için nûr diye bir şey yoktur.)<sup>164</sup> ayetinde aynı manada kullanılmıştır.

Mârifet kavramı Kur'an'da “temyiz/furkan/ayırıcı” manasına da işaret etmektedir: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ (Ey iman edenler! Eğer Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız; O, size iyiyi kötüden ayırt edecek bir anlayış verir ve sizin kötülüklerinizi örter, sizi bağışlar.)<sup>165</sup>

Mârifet kavramının geçtiği başka bir ayette ise Allah Teâla şöyle buyurmuştur: الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ آبْنَاءَهُمْ (Kendilerine kitap verdiklerimiz O'nu çocuklarını tanır gibi tanır.)<sup>166</sup> Yani ehli kitap Kur'ân'ın Allah katından olduğunu bilir. Yani öyle tanır ki onun hakkındaki bilgileri Hz. Peygamber'in doğruluğunu ortaya koyar. Bu tanıma, onların Hz. Muhammed'in peygamberliğine şahitlik etmesi mesabesindedir.<sup>167</sup>

<sup>161</sup> Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, s. 89.

<sup>162</sup> Bakara, 2/89.

<sup>163</sup> Hadid, 57/28.

<sup>164</sup> Nûr, 24/40.

<sup>165</sup> Enfal, 8/29.

<sup>166</sup> En'âm, 6/20.

<sup>167</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, c. VI, s. 369.

Bazı müfessirlere göre “onu tanır” ifadesindeki zamir Hz. Peygamber’e döner. Buna göre anlam şöyle olur: Onlar Muhammed’i oğulları arasındaki sıfatlarıyla bilirler.<sup>168</sup> Bir başka ayette : “Onlar onu kendi oğullarını tanır gibi tanır”<sup>169</sup> buyrulurken “bilirler” yerine “tanır” ifadesi kullanılmıştır. Çünkü marifet genellikle zatlarla ve duyularla algılanabilen hususlarla ilgilidir. Mesela bir ayette : “Onların yüzlerinde nimetlerin parlaklığını/güzelliğini tanırsın/okursun.”<sup>170</sup> buyrulmuştur.

Şu ayette ise “itiraf ve ikrar etmek” manasında kullanılmıştır. وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَنَّهُمْ يَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَنَّهُمْ : “Onları yeniden diriltip hepsini bir araya toplayacağı gün, sanki gündüzün bir saatinden başka kalmamışlar (yeni ayrılmışlar) gibi, aralarında tanışsınlar.”<sup>171</sup> فَاعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ : “İşte böylece günahlarını itiraf ederler.”<sup>172</sup>

Mârifet kavramının bir diğer anlamı da örf yani maruftur ki iyiliğin bir türüdür. Ayette şu şekilde geçmektedir: خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ : “Sen af yolunu tut, iyiliği emret, cahillerden yüz çevir.”<sup>173</sup>

## B. Hadîs-i Şeriflerde Nefs ve Mârifet

İslâmi ilimlerin bir diğer başvuru kaynağı konumundaki hadîslerde nefis ve mârifet kavramlarının hangi manalarda kullanıldığı hususuna bu bölümde kısaca değinilmeye çalışılacaktır. Hadîs-i şeriflerde de tekil ve çoğul olarak çeşitli anlamlarda birçok yerde nefis geçmektedir.<sup>174</sup> Hadîslerde esas olarak manalarından ziyade nefsin terbiye edilmesi suretiyle kazanacağı güzel ahlak üzerinde

<sup>168</sup>Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-Zamahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Muhammed Abdusselam Şahin, Darul-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut, 1995, c.II, s.10

<sup>169</sup>Bakara, 2/146.

<sup>170</sup>Mutaffifîn, 83/24.

<sup>171</sup>Yunus, 10/45

<sup>172</sup>Mülk, 67/11.

<sup>173</sup>Araf, 7/199.

<sup>174</sup>Arent Jean Wensinck, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1986, c. VI, ss. 505-507.

durulmaktadır.<sup>175</sup> Nefsle ilgili hadîslerde ilk vurgulanan mananın “Zâtullah (Allah’ın zâtı)” olduğu görülmektedir. Bu manaya vurgu yapılan hadîslerden bazıları şu şekildedir: “Resûlullah (sav): “...Allah Teâlâ’nın zâtı onlardan hoşlanmaz...”<sup>176</sup> “Resûlullah (sav), Rabbinden naklettiğine göre: “Ey kullarım! Ben nefsim zülmü haram ettim...”<sup>177</sup> buyurmuştur. Bu hadîslerde geçen nefis kelimesiyle Allah’ın kendini işaret ettiği anlaşılmaktadır.

Nefs kavramının âyetlerde kullanıldığı manası ile hadîslerde de “bir varlığın kendisi” anlamına gelecek şekilde pek çok kullanımı bulunmaktadır. Hz. Peygamber (sav) “...Rab Teâlâ: “Bugün sana tek şahid olarak nefsin, ...kâfidir.” buyurur...”<sup>178</sup> buyurmuştur. “Resûlullah (sav): “Mûsâ (a.s): “Ey Rabbim! Bizi ve kendisini cennetten çıkararak Âdem’i bize bir göster!” diye niyazda bulundu...”<sup>179</sup> Örnek olarak verilen hadîslerdeki kullanımına bakılarak nefis kavramının “bir varlığın kendisi” manasına geldiği de görülmektedir.

Hadîslerde zikredilen “...Kim kendisini bir şeyle keserse, kıyamet günü onunla kesilir...”<sup>180</sup> kişinin kendisini kesmesi sözü ile “beden, vücut” anlamı verilmiştir. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber nefis kelimesini kişinin kendisi, canı manasında da kullanmıştır: “Hiçbiriniz kendisi için istediğini (mümin) kardeşi için istemedikçe (gerçek) iman etmiş olamaz.”<sup>181</sup> Bu noktada hadîslerde yer alan nefis kelimesinin, âyetlerde geçen “can”<sup>182</sup> manası ile paralellik arz ettiği görülmekte ve âyetin manasının pekişmesini sağlamaktadır. Nitekim “Resûlullah (sav):... “Sen Allah için canını vermektен daha efdâl bir amel biliyor musun?”... dedi.”<sup>183</sup>

<sup>175</sup>Tirmizî, Kıyamet, 59.

<sup>176</sup>Ebû Dâvûd, Cihâd, 3.

<sup>177</sup>Müslim, Birr, 55.

<sup>178</sup>Müslim, Zühd, 7.

<sup>179</sup>Ebû Dâvûd, Sünnet, 17.

<sup>180</sup>Buhârî, Eymân, 7.

<sup>181</sup>Buhârî, İmân, 7; Müslim, İmân, 71.

<sup>182</sup>Enbiyâ’, 21/35; Ankebût, 29/57.

<sup>183</sup>Resulullah (sav)’a Cüheyneli, zinadan hamile kalmış bir kadın geldi ve: “Ey Allah’ın Resülü! Ben bir hadd cürmü işledim, cezasını bana tatbik et.” dedi. Resulullah (sav) da kadının velisini çağırıp: “Buna iyi muamelede bulunun. Çocuğu doğurunca kadını bana getirin!” buyurdu. Velisi öyle yaptı. (Doğumdan sonra gelince) Resulullah (sav) kadının elbisesini üzerine bağlamalarını emretti. Sonra taşlamalarını söyledi ve taşlandı. Üzerine cenaze namazı kıldırdı. (Bunu gören) Hz. Ömer: “Bu zaniye kadına namaz mı kıldırıyorsun?” dedi. Efendimiz (sav): “Bu öyle bir tevbe yaptı ki, onun tevbesi Medine ahalisinden yetmiş kişiye taksim edilseydi onların hepsini rahmete bandırırđı. Sen Allah için

hadîsinde de nefis kelimesinin “can” anlamında kullanıldığı görülmektedir. Yine bu konuyla ilgili pek çok hadîsin mevcut olduğunu söylemek mümkündür.<sup>184</sup>

Nefs ile ilgili hadîslerde vurgulanan bir başka mana da “kötülüğü emreden ve mücadele edilmesi gereken özellik” manasındaki kullanımıdır. Hz. Peygamber (sav) hadîslerde nefis ile mücadele edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. “Sakın biriniz: ‘Nefsim pis oldu!’ demesin, aksine: ‘Nefsim kötü oldu.’ desin.”<sup>185</sup> Yine bu bağlamda zikredilebilecekler arasında yer alan “Düşmanların arasında en azılı olan düşmanın, iki yanın arasında ve içinde bulunan nefisidir.”<sup>186</sup> hadîsidir.

Yukarıda kısaca anlamlandırılmaya çalışılan nefis kelimesinin hadîslerde çeşitli manalar ihtiva ettiği görülmektedir. Tasavvuf literatüründe üzerinde en fazla yoğunlaşılacak kavramlardan biri olan nefsi ilk dönem sûfilere en büyük düşman olarak görmüşler ve bu düşmana karşı mücadele/cihad-ı ekber<sup>187</sup> başlatmışlardır. Öte yandan kötülüğü emredici niteliği olan nefsi tanımına, insanın kendisini bilmesine, büyük önem atfetmişlerdir. Nitekim insan, her ne kadar kötü özelliklere sahip olsa da Rabbinin bilgisine yalnızca nefisini bilerek ulaşabilir. Ayrıca seyr ü sülûk yolundaki sâlik mücadelesini nefisine karşı yaparak ilerleyeceği için mücadele edeceği şeyi tanımada fayda bulunmaktadır.

İkinci terimimiz olan mârifet kavramı hadîslerde lügat manası ile yani duyularla elde edilen bilgi anlamında ve diğer anlamlarda kullanılmıştır. Misal olarak bu anlamlarda biri “gaybı bildiğini iddia eden kişi/kâhin” anlamıdır. Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmaktadır: “Kim bir kâhine gider de bir şey sorarsa kırk gün namazı kabul edilmez.” Zira gayb bilgisi, Allah’a özel olan şeylerdendir.<sup>188</sup>

---

canını vermektense daha efdal bir amel biliyor musun?” dedi. Bkz.: Müslim, Hudûd, 24.; Tirmizî, Hudûd, 9.; Ebû Davud, Hudûd, 25.

<sup>184</sup>Buhârî, “Eymân” 31, Sayd, 27; Müslim, Nüzûr, 9; Tirmizî, Kıyâmet, 49.

<sup>185</sup>Buhârî, Edeb, 100; Müslim, Elfaz, 17; Ebu Dâvûd, Edeb, 84.

<sup>186</sup>İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Kahire, 1351, c. I, s. 143.

<sup>187</sup>Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, 1362.

<sup>188</sup>Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetu'l-Kârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Ömer, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, c. XVII, s. 7.

Mârifetten bahseden hadislerde Kur'an'da olduğu gibi “nûr” manasına işaret edildiği görülmektedir: “Allah’ım, kalbime bir nûr koy, gözüme bir nûr koy, kulağıma bir nûr koy, sağıma bir nûr koy, soluma bir nûr koy, üst tarafıma bir nûr koy, alt tarafıma bir nûr koy, önüme bir nûr koy, arkama bir nûr koy. Bana (genel ve büyük) bir nûr yarat.”<sup>189</sup>

Yine mârifet kavramı “muarrif”, “sahipsiz bir mal (yitik) bulan kişi” anlamında da kullanılmıştır. Şöyle ki İbn Abbas’tan rivayet edilen bir hadîste Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Orada tarif edecek (yani ilan ederek sahibini arayacak) kişi dışında kimse tarafından buluntu mal alınmaz.”<sup>190</sup>

### III. Tasavvuf Kültüründe “Nefsi/Kendini Bilmek”

İnsanın kendini araması beraberinde Allah’ı arama eylemini de getirmektedir. Hatta bazı sûfilere göre kişinin kendini bilmesi (mârifet-i nefis), Allah’ı bildiğini (mârifetullah) iddia etmesi manasına gelmektedir.<sup>191</sup> Allah’ın kendisinde ve başka her şeyde nasıl görüleceğini öğrenmek için insanın Allah’ın mütemadiyen nasıl bilincinde olunacağını öğrenmesi gerekmektedir.<sup>192</sup> Bu arayış döngüsü içerisindeki insanın odak noktasında Allah olduğu için kişi öncelikle bir beden ve ruhtan meydana gelen kendisini tanımakta başarılı olduğu sürece Allah’a daha da yaklaşmaktadır. Bu hususta İbnü’l-Arabî, Allah’ın kalbe misafir olduğu sürece insanın mükemmelliğe yaklaştığını, mükemmelliğe yaklaştıkça da Allah’ın insana ilişkiler ve eşyalar arasındaki anlamları idrak etmeyi sağladığını ve hakikatleri doğrulattığını<sup>193</sup> ifade etmektedir.

<sup>189</sup>Buhârî, Daavât, 9.

<sup>190</sup>Buhârî, Sahihu’l-Buhari, 856.

<sup>191</sup>İbn Arabî, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, çev. ve şerh: M. Es’ad Erbilî, haz. Ercan Alkan, Hayykitap, İstanbul, 2019, s. 77.

<sup>192</sup>Chittick, *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, s. 105.

<sup>193</sup>Ekrem Demirli, “Tasavvufta İnsan Sevgisinin Kaynağı: İbnü’l-Arabî’nin Düşüncesinde İnsan ile İlgili Kavramlar”, *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum*, İstanbul, 2008, ss. 394-395.

Nefsi, seyr ü sülûkta en büyük düşman olarak gören sûfler söz konusu düşmanın en iyi şekilde tanınması gerektiğini ifade etmişlerdir. Nefs, diğer bir ifadeyle insanın kendi ne kadar iyi bilinirse onun zarar verme özelliği o derecede azalır. Ayrıca nefsinin iyi bir şekilde tanıyıp bilen kişi Rabbini tanıma fırsatını da elde edecektir. Yine bu konuyla bağlantılı olarak âlem ile Âdem, Allah'ın suretinde yaratılmaları sebebiyle birbiri ile benzerlik göstermektedirler. Allah isimlerinin çokluğu yönüyle âlemi, isimlerinin birliği yönüyle ise Âdem'i yaratmıştır.<sup>194</sup>

Tasavvufta insanın kendini tanınması çok önemlidir. Yani kendini bilmek Allah'ı tanımanın en sağlıklı yoludur.<sup>195</sup> Zira tasavvufi bilgiye göre insanın kendini bilmesiyle Allah'ı bilmesi yakın ilişkilidir. Çünkü sûflere göre mârifette insanın kendini bilmesi ve Allah'ı bilmesi konuları birbirinden ayırt edilip sınırları çizilen hususlar değildir. Buna göre hangisinin nereye kadar özne/süje, nereye kadar nesne/obje olduğunu tespit edebilmek oldukça zor bir konudur.<sup>196</sup> Buna göre kendini tanıyıp bilmeyen tam manasıyla Rabbini de tanıyamayacaktır. Yani Allah'ın tanınması için nefsin de tanınması gerekmektedir. وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ : “Nefsi hakkında sefih olan/Kendini bilmeyenden başka İbrahim'in dininden kim yüz çevirir?”<sup>197</sup> ayetinde belirtilen mana kendi hakkında bilgisiz olan ve kendini bilmeyen manasında şeklinde ifade edilmektedir.<sup>198</sup>

Sûfler insanın gerçekleştirmiş olduğu bilme eylemi ile alakalı olarak farklı şekillerde yorumlarda bulunmuşlardır. Haris el-Muhâsibî, marifetin dört şeyi bilmek olduğunu söylemiştir: Allah'ı bilmek, nefsi, dünyayı ve şeytanı bilmek. Hz. Peygamber ise Allah'ı bilmenin nefsi bilmekle mümkün olduğunu belirterek şöyle demiştir: “Kendini bilen Rabbini bilir.” Böylece seni delil yapmıştır. Başka bir ifadeyle nefsinin bilmeni Allah'ı bilmenin delili yaptı.”<sup>199</sup>

<sup>194</sup>William Chittick, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999, s. 54.

<sup>195</sup>Uludağ, “Nefs”, ss. 526-529.

<sup>196</sup>Filiz, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, s. 220.

<sup>197</sup>Bakara, 2/130.

<sup>198</sup>Bkz.: Hayrettin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, DİB Yay., Ankara, 2003.

<sup>199</sup>İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 298.

“Nefsini bilen Rabbini bilir.” lafzı gereğince kendini bilmeye, özelliklerini tespit etmeye ve nefisle mücadele etmeye ayrı bir ehemmiyet gösteren sûfiler, kişi kendini bilirse Allah’a olan sevgi ve muhabbeti nefesine olan güven ve tevekkülü, nefisinden ümitsizliği; Allah’a inancı, nefesine karşı teyakkuz ve korkusunun artacağını ifade etmişlerdir.<sup>200</sup> Ayrıca kendini bilmenin faydası olarak kesin bir bilgi (tahkik) ile varlığının mevcûd ya da mâdûm olmadığı bilgisine ulaşmayı göstermişlerdir.<sup>201</sup>

İlk dönem mutasavvıflarından olan Bâyezîd-i Bistâmî (v. 234/848 [?]) kişinin nefsinin ayıplarını bilmesiyle adam seviyesine ulaşacağını ifade ederken Hakîm et-Tirmizî (v. 320/932) ise, kulluğun vasıflarını bilmeyen Rabbinin vasıflarını hiç bilmez,<sup>202</sup> ifadeleriyle kişinin kendini bilme hususundaki görüşlerini dile getirmektedir. Tirmizî’nin sarf etmiş olduğu “Yaratılmış olduğu halde nefsini tanımanın yolunu bulamayan kimse, Yaratıcı olan Allah’ı tanımaya hiç yol bulamaz. Bir kimse beşerî sıfatlardaki afetleri görmezse, Rububiyet sıfatlarındaki latifeleri ve incelikleri nereden bilecek?”<sup>203</sup> şeklindeki sözü kendini bilme konusunu açıklama mahiyetindedir.

Horasanlı sûfî, müfessir ve muhaddis olan Ebû Abdurrahmân es-Sülemî (v. 412/1021) kendini bilme hakkında şu sözleri ifade etmektedir: Yusuf b. Hüseyin ‘e mârifetin aslı soruldu. O da şu cevabı verdi: “Mârifetin aslı, Allah’ın kuluna rahmet etmesi, ona nazar etmesi ve onu ayetlerini idrak etmeye muvaffak kılmasıdır. Nitekim Hak Tealâ *يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ* : “Allah rahmetini dilediğine tahsis eder.”<sup>204</sup> buyurmuştur. Daha sonra, “Kul Rabbini neyle tanır?” diye soruldu. Şöyle cevap verdi: “Kul, kendini bile tanımaktan acizdir, Rabbini nasıl tanısın? Ancak Allah

<sup>200</sup>Haris el-Muhâsibî, *er-Riâye Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz - Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul, 2014, ss. 429-430.

<sup>201</sup>İbn Arabî, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, s. 77.

<sup>202</sup>Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 518.

<sup>203</sup>Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü'l-Evliyâ*, çev. Süleyman Uludağ, Semerkand Yay., İstanbul, 2013, s. 566.

<sup>204</sup>Âl-i İmrân, 3/74.

Tealâ her kime kendisini tanımayı nasip ederse, ancak o kimse O'nu tanır. O'na giden yolu bulur ve O'nun hakkında bilgi sahibi olur.’’<sup>205</sup>

Âriflerin öğretilerinin mesajının özü her insanın kişisel deneyim ve içsel keşif yoluyla zamansal ve mekânsal değişime maruz olmayan kendi öz ‘‘ben’ini tanıma ve inşa etme kapasitesine sahip olduğudur.<sup>206</sup> Bunun için sûfiler seyr-u sülûk yollarını geliştirmiş ve nefsi tedavi yöntemlerini ortaya koymuşlardır. İlk dönem mutasavvıflarından Hâris el-Muhâsibî (v. 243/857) bunun için nefsin yapması gereken şu on hasleti saymıştır. Yemin etmeme, yalan konuşmama, sözünde durma, lanet okumama ve eziyet etmeme, bedduadan kaçınıp zarar vermeme, tekfir etmeme, gûnahtan sakınma, başkasına yük olmama, dünyalığa tamah etmeme ve insanlara sırtını dönmeme.<sup>207</sup> Ayrıca Muhâsibî nefsinin bilme konusunda ‘‘Kardeşim! Nefsini tanı. Onun (kötü) durumlarını incele ve onun kötülüğünü araştır. Ben seni şeytann hilelerine ve kötülüğü emreden nefse karşı uyarıyorum.’’<sup>208</sup> sözleriyle devrinin sûfilerine tavsiyelerde bulunmaktadır.

Kelâbâzî (v. 380/990) ise *et-Ta'arruf* adlı eserinde, bir kimsenin önce nefsin âfetlerini bilmesi ve tanıması, nefsin nasıl eğitileceğini, huylarının ne şekilde düzeltileceğini, şeytanın kurduğu tuzakların neler olduğunu, dünya fitnesini ve bundan korunmanın yolunu bellemesi gerektiğini dile getirmektedir.<sup>209</sup>

Ebû Tâlib el-Mekkî de *Kûtü'l-Kulûb* adlı eserinde kişinin nefsinin bilmesi konusunu ele almaktadır. Ona göre nefsin kötü vasıfları arasında yer alan nefsin zelilliğinin, zayıflığının, azlığının, muhtaçlığının ve miskinliğinin farkına vararak bütün bunlarla beraber kendi değerinin küçük olduğunu idrak etmiş ve kibir, övünme, azgınlık, gurur ve kendini beğenmeden uzak durmuş olur.<sup>210</sup> Mekkî'ye göre

<sup>205</sup>Ebû Abdurrahmen es-Sülemî, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf Tasavvufa Giriş*, çev. Ali Akay, İlkhâf Yay., İstanbul, 2014, s. 35.

<sup>206</sup>Chittick, *Sufism A Short Introduction*, s. 32.

<sup>207</sup>Hâris Muhâsibî, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, çev. Ali Pekcan, Gelenek Yay., İstanbul, 2011, ss. 34-38.

<sup>208</sup>Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Âdâbu'n-Nüfûs*, thk. Ahmed Ata, Dârü'l-Cil, Beyrut, 1987, s. 40.

<sup>209</sup>Ebu Bekr Muhammed el-Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1992, ss. 88-89.

<sup>210</sup>Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, c. II, s. 48.

kişi nefisini bilme konusunda sabit bir noktada olursa, Allah'ı bilmesi de sabit olmaktadır.<sup>211</sup>

*Keşfü'l-Mahcûb* adlı eseriyle tanınmış olan sûfi müellif Hücvirî (v. 465/1072) nefsi şer kaynağı olarak ve kötülüğün temeli olarak tasvir etmektedir. Nefsi hakkında bir şey bilmeyen kişinin, başka birisi hakkında hiçbir şey bilemeyeceğini söylemiştir.<sup>212</sup>

Gazzâlî'ye göre kötü huyların kaynağı, dünya ve makam sevgisidir.<sup>213</sup> Bu durumun tam tersi olarak ise insanın mutlu olabilmesinin yegâne yolu Allah'ı tanınması olduğunu ifade etmektedir. Zaten bu da ancak kişinin nefisini tanınmasıyla mümkündür.<sup>214</sup> Bundan dolayıdır ki sûfiler her dönem çalışmanın odak noktası olan “Nefsini bilen Rabbini bilir.” sözüne atıflarda bulunmuşlar ve hatta daha önce de uzun uzun açıklandığı üzere pek çok sûfi bu sözü hadîs olarak kabul etmiştir. Yine Gazzâlî *Mişkâtü'l-Envâr* adlı eserinde insanın kendini tanınmasının Rabbini tanıma eylemi manası ile aynı olduğu noktasına işarette bulunmaktadır.<sup>215</sup>

Esasında Gazzâlî, “Nefsini bilen Rabbini bilir.” rivayetini açıklarken “İnsanın dünyanın muhtasar bir nüshası olduğu” noktasından hareket etmektedir. Ona göre eşya ancak örneklerle tanınabilir. Mevzu bahis örnekler olmasaydı insan kendini tanıma noktasından Allah'ı tanıma noktasına yükselmesi mümkün olmazdı. Eğer Allah insanda kâinatın özünü toplayıp onu âlemin bir örneği yapmamış olsaydı insan kâinatı, ondaki tasarrufu, Rabbini ve başka İlâhî sıfatları tam olarak bilmesi mümkün değildi. İnsanın kendi bedenindeki tasarrufu, Allah'ın büyük âlemdeki tasarrufuna benzemektedir.<sup>216</sup>

<sup>211</sup>Mekkî, *Kütü'l-Kulûb*, s. 59.

<sup>212</sup>Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, s. 215

<sup>213</sup>Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, haz. Mehmet Faruk Gürtunca, Sağlam Yay., İstanbul, 2004, ss. 403-404.

<sup>214</sup>Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, ss. 31-38.

<sup>215</sup>Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *Mişkâtü'l-Envâr*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, ss. 20-21.

<sup>216</sup>Râgıp el-İsbahânî, *Tafsîlu'n-Neş'eteyn ve Tahsîlu's-Saadeteyn Mutluluğunun Kazanılması*, çev. Mustafa Solmaz, Sufi Yay., İstanbul, 2018, s. 23.

Şüphesiz insanın kendisinde örneği olmayan bir şeyi kabul etmesi zor bir durumdur. Buna göre Allah'ı sadece yine Allah bilir sonucuna ulaşmak mümkündür. Ayrıca Allah, insana ait olan nefsin temel kaynağı konumunda olduğundan dolayı kendini bilme Allah'ı bilmenin aracı statüsünde bulunduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Sonuç olarak Gazzâlî, Hakk'ın tanınmasını kendini tanımasından önce olduğunu iddia ettiği görülmektedir.

İbnü'l-Arabî, manevi ihyanın ancak ilm-i billah ile gerçekleşeceğini bildirmektedir. Ehlullah arasındaki kemâl ve yetkinlik seviyesinin temel kıstası, İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ı bilme olduğundan dolayı ehlullahın istediği bu temel noktada yoğunlaşmıştır.<sup>217</sup> İbnü'l-Arabî, müşahedeyi Allah'ı bilmenin şartı olarak görmüştür İbnü'l-Arabî'ye göre bilme eylemi, kulun kendini tam bir şekilde bilmesinden sonra asıl gayesi olan Rabbini bilmeye geçmektedir. Yani, insanın kendini bilmesi, Allah'ı bilmesinden önce gerçekleşmektedir.<sup>218</sup> Nitekim Kur'ân'da Allah هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ :“Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”<sup>219</sup> Yani başka bir ifadeyle, her canlı kendi kapasitesine ve derecesine göre bilme eylemini gerçekleştirmek durumundadır.

İbnü'l-Arabî'ye göre bilme eylemi, kulun kendini tam bir şekilde bilmesinden sonra asıl gayesi olan Rabbini bilme eylemine geçmektedir. Yani, insanın kendini bilmesi, Allah'ı bilmesinden önce gerçekleşmektedir.<sup>220</sup> Üstelik bu husustaki fikri ile İbnü'l-Arabî, Gazzâlî'yi eleştirmektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî'ye göre, tanıma eylemi bir yerden, belirli bir noktadan başlamalı, ilk olarak bir öz tanınmalı ki daha sonra mutlak olan Allah tanınsın. Bu noktada İbnü'l-Arabî “Nefsini bilen Rabbini bilir.” sözünü ifade ederken Allah'ın herhangi bir şekilde bilinmesinin Zât mertebesinde olarak bilmenin mümkün olmadığını vurgulamaktadır.<sup>221</sup> Yani İbnü'l-Arabî'ye göre Allah'ın bilinmesi Zât mertebesinde değil, sıfatlar mertebesinde olup herkesin kendi kabiliyeti ve kapsama gücü doğrultusundadır. Bu sebepten ötürü İbnü'l-Arabî mârifeti kişinin derûnundaki ayetlere dönüp nefis bilgisini, kendini tanımayı

<sup>217</sup>Konuk, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, c. I, s. 143.

<sup>218</sup>İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 152.

<sup>219</sup>Zümer, 39/9.

<sup>220</sup>İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. II, s. 152.

<sup>221</sup>İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, c. IV, ss. 204-205.

gerçekleştirmek ve netice olarak Hakk Teâlâ'nın mânevî olarak yükselen bu insanın "işitmesi" ve "görmesi" olmasından dolayı hakîkati, Allah ile tanınması şeklinde tanımlamaktadır.<sup>222</sup>

Burada özellikle Azîz Neseî öncesindeki dönemde yaşamış olan sûfilerin nefsin vasıflarını dile getirerek oluşturdukları bir anlayış benimsedikleri görülmektedir. Netice itibarıyla nefis, fitratı gereği kötülüğü emredicidir, kötüdür. Nefsin kötülükle bağlantısı şüphesiz bu dünyaya olan meyli ile alakalıdır. bu anlayış sûfilerde nefsin Allah ile arasında aşılması gereken bir engel olarak tanımlanmasına neden olmuştur. Kendini tanıma eylemi de, nefsin kötü olduğuna dair bir bilgi edinme olacağından ötürü, nefse karşı bir hareket biçimi geliştirmek elzem bir davranış olacaktır.

Kendini tanımanın Allah'ı tanımak için bir süreç olduğu, yukarıda zikredilen sûfilerin tanımlamalarından ve muhtasar halde verilen sûfî görüşlerinden anlaşılmaktadır. Kendini tanıma eyleminin bir başlangıç noktası olduğu kabul edilirse, kişinin nefsinden arınarak Allah'a ulaşması da bir varış noktası konumundadır. Bu yaklaşımda kişi nefsini bilindir ve tanınır hale getirerek benliğini İlâhî benlikle birleştirebilmektedir.

#### **IV. Tasavvuf Kültüründe Nefsle İlgili Kavramlar**

Tasavvuf kültüründe "Nefsi Bilmek" konusu verildikten sonra nefis kavramı ile bağlantısı olan bazı kavramlar bulunduğunu ifade etmek gerekmektedir. Sûfî gelenekte nefis kavramına kimi zaman ben/kendi, kimi zaman da ruh/can kavramlarıyla atıfta bulunulmuştur. Bu bölümde başlıklar altında nefis kelimesi ile ilintili kavramları ele alırken bu ilintinin hangi sebeple kurulması gerektiği ve nasıl bir bağlantı kurulduğu belirlenmeye çalışılmaktadır. Nitekim sûfî düşünce sistemi, insanın bâtinî donanımının tasarımı gayreti olduğundan dolayı bu sistemdeki bağlantıların mahiyetinin tayin edilmesi gerekli görülmektedir. Ancak araştırmanın

<sup>222</sup>İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. IV, s. 204.

konusunu çok fazla dağıtmamak adına nefis ile bağlantısı olan kavramlara kısaca değinmenin daha faydalı olacaktır.

### A. Beden

İlk olarak nefisle bağlantılı kavramlardan “beden” kavramı üzerinde durulması uygun görülmüştür. Çünkü nefis ve beden birbirinden ayrı düşünülmesi pek mümkün olmayan girift iki varlıktır. İnsan kavramı bir bütünü temsil ederken nefis ve beden bu bütünün birer unsurunu oluşturmaktadır. İnsanın baş, gövde, kol ve bacaklarından oluşan ana yapısı<sup>223</sup> manasına gelen beden, insan ruhunu bu dünyadaki hayat serüveni boyunca içinde taşıyan canlı varlık olarak tanımlanmaktadır. Yani beden hayatın görünen somut şekli olarak görülmektedir.<sup>224</sup>

İnsan hakkında pek çok söylemde bulunulmuş olan sūfî düşünce sisteminde insanı hakkıyla tanımaya çaba gösterilmiş ve bu tanıma nihayetinde Allah’a ulaşmak gayesiyle bir yol haritası çizilmesi amaçlanmıştır. Ancak buna rağmen sūfî düşüncede beden ile ilgili teorik açıklamalar bulmak kolay değildir. Nitekim Hücvîrî (v. 456/1072) insanı ve onun bedenini “Ulu ve Yüce Allah, bizde terkip suretiyle var kıldığı şeylerin hepsine birden insan ismini vermiştir, bazılarında bulunup da öbürlerinde bulunmayan manaları bu isimlendirmede dikkate almamıştır.”<sup>225</sup> şeklindeki sözleriyle ifade etmiştir. Abdülkerîm el-Kuşeyrî (v. 465/1072) nefis ve bedeni tarif ederken nefsin beden kalıbına tevdi edilmiş bir latife<sup>226</sup> olduğu ifadesini kullanır. Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386/996) de nefsin sıfatlarında bulunan kötülüğün insan bedeninin yaratılışındaki maddelerle ilişkisine değinerek insanın topraktan geldiği için zayıf, balçıktan yaratıldığından dolayı şehvete düşkün ve kuru balçıktan yaratıldığı için cahil olduğunu belirtmektedir.<sup>227</sup> Benzer bir tanımlama yapan Gazzâlî de insanda bulunan nefsi memleketinde bulunan padişaha (melik) benzeterak bedeni

<sup>223</sup>Handan Dökmeci, *Türkçe ve Yabancı Tıp Terimleri Sözlüğü*, Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul, 2013, s. 101.

<sup>224</sup>Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yay., Ankara, 1984, ss. 14-15.

<sup>225</sup>Ebu'l-Hasan Ali b. Osman Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 2016, ss. 261-262.

<sup>226</sup>Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 174.

<sup>227</sup>Ebû Tâlib Muhammed b. Ali el-Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, thk. İbrahim Memiş, Kahire, 2001, c.I, s.251.

nefsin memleketi, âlemi ve karar kıldığı yer<sup>228</sup> olduğu görüşünü belirtmiştir. Burada kısaca sûfî düşüncede bedenın nefse ev sahipliği yaptığı görüşünün hâkim olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Ayrıca beden, insana nefsinı tanıtmaya fayda sağlayan araçlardan biridir. Bu açıdan, uzak olmakla birlikte, nefis ve beden arasında bilgiyi edinme cihetinden bir bağın olduğu görülmektedir.<sup>229</sup>

## B. Akıl

“Varlığı Rabbinden kabul eden ilk cevher” olarak tarif edilen “akıl”, Rabbini ilk bilen ve feyzini kabul eden şeydir.<sup>230</sup> Sûfî düşünce sisteminde ise akıl, bilgi probleminin bir parçasını ifade etmektedir. Akıl, bilgi değil bilgiyi algılayan yahut bilgiyi elde edebilme yetisine sahip olan bir yetidir.<sup>231</sup> Ayrıca akıl, bazı durumlarda bilgileri algılayan ve idrak eden (müdrıke) manasında kullanılır. Bazense nesnelere hakikatleri hakkında bilgi anlamında kullanılır ve bunun da mahalli kalp olan ilmin sıfatı olur.<sup>232</sup> Yani burada akıl bilginin kaynağı olarak görülmekten ziyade bilgiyi elde edebilecek bir kabiliyete sahip özelliğindedir.

Akılın bilgiyi elde etmedeki etkin rolüne rağmen sûfîler, nefis kavramının soyut özelliğinden dolayı onu akılla ortaya koyamamakta ve nefsin aldığı biçimlere göre tanımlanabileceğini kabul ettiklerini belirtmektedir.<sup>233</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre Allah Teâlâ akla, Hakk'ın kendisine verdiği şeyleri kabul etme niteliği bahsetmiş ve bu düşünme gücüne, varlıklar üzerinde tasarruf ve tahakküm etme gücü verdiğini beyan etmiştir.<sup>234</sup>

<sup>228</sup>Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'r-Rayyân li't-Türâs, Kahire, 1987, c. III, s. 6.

<sup>229</sup>Mehmet Uyar, *Sûfî Benliğin İnşasında Nefs*, Litera Yay., İstanbul, 2017, s. 77.

<sup>230</sup>Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, ss. 396-397.

<sup>231</sup>Ebû Abdillâh Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *Mâiyetü'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilafü'n-Nâs fihî*, thk. Hüseyin Kütü, Dârü'l-Fıkr, Beyrut, 1982, ss. 205-206.

<sup>232</sup>Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 4.

<sup>233</sup>Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 274.

<sup>234</sup>Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtu'l-Mekkiyye*, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire, t.y., c. II, s. 319.

### C. Ruh

Nefs kelimesiyle bağlantısı bulunan bir diğer kelime olan ‘‘ruh’’ kavramına gelince, sözlükte ‘‘nefs yani bedene hayat veren, onu canlı kılan şey’’<sup>235</sup>, ‘‘yel, rüzgâr, koku, kuvvet, can, nefes, canlılık, his, duygu, en mühim nokta öz, cevher’’<sup>236</sup> manalarına gelmektedir.

‘‘Canlılarda hayatı sağlayan unsur’’<sup>237</sup> şeklinde tanımlanan ruh kavramı ıstılahta ise üzerinde ittifak kurulan bir mana bulunmamaktadır. Bununla beraber nefis kavramıyla özdeş olarak<sup>238</sup> görülen ruh, ‘‘beden kalıbına tevdi edilmiş aynî bir varlık’’<sup>239</sup> olarak tanımlanmıştır. Yine ruh, ‘‘Allah’ın bütün sıfatlarıyla anlatılan İlâhî bilinçliliğin (awareness) bir ışığı’’<sup>240</sup> ve ‘‘insanda bulunan, maddenin ötesinde olan bir latife’’<sup>241</sup> olarak da tarif edilmektedir. Bir görüşe göre ise ruh, insana hayat veren ve onu düşünen, anlayan, idrak eden bir kişi haline sokan, maddi olmayan ölümsüz bir varlıktır.<sup>242</sup>

Esas olarak nefis ve ruhun aynı manada kullanılıp kullanılmayacağı hususunda bir ittifak söz konusu değildir. Fakat sûfiler nefis deyince ruhun bedenle karışmış olan en alt kademesini tahayyül ederler.<sup>243</sup> Batı dillerinde de ruh/spirit ile nefis/soul ayırım yapılmaktadır. Ancak ruhla aynı anlamda kullanılan nefis, ruhun bütün özellik ve niteliklerini taşımaktadır.<sup>244</sup> Arapların görüşüne göre ruh ve nefis; ruhun eril ve nefsin dişil olmaktan başka aralarında bir fark olmadığı şeklindedir.<sup>245</sup> Filozoflardan bir kısım ruh ve nefis kavramlarının aynı şey olduğunu ifade ederek benliğin müsbet tarafına ruh, menfisine ise nefis<sup>246</sup> demeyi uygun görmüşlerdir.

<sup>235</sup>Mahmud Abdurrahman Abdi'l-Men'âm, *Mu'cemu'l-Mustalahi'l-Elfâzi'l-Fıkhiyye*, Dâru'l-Fazilet, Kahire, 1994, c. II, s. 192.

<sup>236</sup>Uludağ, ‘‘Nefs’’, ss. 400-401.

<sup>237</sup>Yusuf Şevki Yavuz, ‘‘Rûh’’, *DİA*, c. XXXV, TDV Yay., İstanbul, 2018, s. 197.

<sup>238</sup>Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed Cürcânî, *Ta'rifât*, İstanbul, Matbaa-i Mehmed Esad, t.y, s. 84-99-217.

<sup>239</sup>Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 223.

<sup>240</sup>William Chittick, *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç, İstanbul, 2011, s. 188.

<sup>241</sup>Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 274.; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 175.; Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 3.

<sup>242</sup>Ömer Tellioğlu, ‘‘Rûh’’, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, c. V, Şamil Yay., İstanbul, 1992, s. 271.

<sup>243</sup>Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yay., İstanbul, 2015, ss. 144-145.

<sup>244</sup>Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili*, Ensar Yay., İstanbul, 2016, s. 34.

<sup>245</sup>Zafer Erginli, vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kelam Yay., İstanbul, 2006, s. 751.

<sup>246</sup>Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 308.

Tasavvufî düşüncede ise çoğunlukla nefis ve ruh kavramları aynı cevher olarak görülen sûfilere rastlanmaktadır. Ancak nefis, hallerinin farklılığına göre farklı şekillerde tavsif edilir.<sup>247</sup> Aslında “nefis, kirlenmiş ruhtur” da denilebilir. Bu ruha da en-nefsü'n-nâtıkâtü'l-mutmainne denir.<sup>248</sup> Yani ruh, terbiye edilmiş nefis; nefis de terbiye edilmemiş ruhtur, yahut ruhun kirlenmiş halidir.<sup>249</sup>

#### D. Kalp

Nefis kavramıyla bağlantısı bulunan bir diğer kavram olan “kalp” ise sözlükte “çevirme, döndürme, değiştirme, et parçası, yürek, gönül, her şeyin ortası, en ehemmiyetli ve can alıcı<sup>250</sup> gibi birçok manaya gelmektedir. Tasavvuf literatüründe ise “Rabbânî latîfe ve ruhla nefis arasında bulunan mücerred nurânî cevher”<sup>251</sup> olarak tarif edilmektedir. İnsan bedeninde yer alan kalp bilgi ve mârifetin de kaynağı olarak görülmüştür. İnsanın hakîkati ve mahiyeti anlamına gelen kalp, onun algılama, tanıma ve bilme görevi yapan yönüdür. Buradan kalbin insan bedeninde düzenleme işlemleriyle ilgilendiği gibi bir mana çıkmaktadır. Nitekim kalbin bâtınî ve zâhirî anlamı sûfî düşünce sisteminde birbiriyle bağlantısı olarak kabul edilmektedir. Misal olarak kalp, ruhun bulunduğu konumdur yahut bilme eylemine mahal teşkil eder.<sup>252</sup> Aynı zamanda “insan bedeninde bulunan bir et parçası”<sup>253</sup> O halde denilebilir ki, sûfî düşüncesinde kalp, maddî ve manevî anlamların yansıdığı bir mekân<sup>254</sup> olarak görülmektedir. Gazzâlî'nin düşünce sisteminde insanoğlu ancak kalbiyle Allah'ın bilgisine hazır hale gelebilir.<sup>255</sup> Buna göre Allah'ı bilen kalptir yorumu yapılabilir.

<sup>247</sup>Hülya Küçük- Zeynep Arzu Yegin, *Tasavvuf ve Tıp Selim Kalbin Fizyolojisi*, Ensar Yay., İstanbul, 2016, s. 106.

<sup>248</sup>Hülya Küçük, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihinin Giriş*, Ensar Yay., İstanbul, 2015, s. 138.

<sup>249</sup>Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesi'nde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yay., İstanbul, 1993, s. 26.

<sup>250</sup>İsfahânî, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kur'an*, s. 681.

<sup>251</sup>Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 162.

<sup>252</sup>Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 3.

<sup>253</sup>Buhârî, *İman*, 39.

<sup>254</sup>Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 169.

<sup>255</sup>Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, ss. 12-13.

Yukarıda zikredilen kavramlarda mana yönünden küçük farklılıklar bulunsa dâhi nefis, kalp, ruh ve aklın Rabbânî ve İlâhî latifeyi ifade etme hususunda birleşmesi, nefsin zıt manaları barındırması, olumlu yahut olumsuz yönlerinin ortaya çıkması nefis kavramının tarif edilmesini zorlaştırmıştır.<sup>256</sup> nefis ile bağlantılı olduğu düşünülen kavramlar kısaca başlıklar halinde ele alınırken kurulan bağlantının gerekçesi ve kendini ve Allah'ı bilme konusu ile nasıl bir bağlantı kurulduğu da belirlenmeye çalışılmıştır. Haddizâtında, sûfi düşünce yapısında insanın içyapısının mekanizmasındaki ilişkinin mahiyetinin oluşturulması gerekmektedir. Başlıkların her birinde bu konu göz önünde bulundurulmaya gayret edilmiştir.

## V. Tasavvuf Kültüründe “Nefsini Bilen Rabbini Bilir” Sözü

Seyr ü sülûk tasavvuf literatüründe genel manasıyla, sâlikin manevî yolculuğunu<sup>257</sup> diğer bir anlamla sâlikin mutlak hakikat olan Allah'ı arayış sürecini ifade eder.<sup>258</sup> Seyr ü sülûk, tasavvuf eğitim yönteminin esasını oluşturan, insanın iç yaşantısıyla olan hesaplaşması sonucunda ilk adım sayılan ve parçadan bütüne, içten dışa ilerleyen bir sorgulamadır. Buna göre sülûk uygulamalarının ana hedefinin, insan benliğinin özüyle, kişinin kendi gerçek benliğini tanımasıyla ilgili olduğu söylenebilir.<sup>259</sup> Sûfilere göre esfel-i sâfilîn ve insan-ı kâmil arasında bir yerde olan insanın Allah'a ulaşmak için birçok yolu vardır. Bu yollardan birini tercih eden insan, hakîki anlamda değerini nefisini bilmekle kazanabilir. Nefsin bütün mertebelerini aşarak insan-ı kâmil olan en yüksek mertebeye ulaşan kimse, Hak'tan gayri hiçbir şeyi bilmeyen bir varlığa dönüşür. Sûfi düşüncede marifet olarak ifade edilen ve tasavvufun temel ilkelerinden birini oluşturan “Kendini bilen Rabbini

<sup>256</sup>Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Yay., İstanbul, 1992, s. 521.

<sup>257</sup>İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 349.

<sup>258</sup>Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, ss. 104-105.

<sup>259</sup>Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, s. 8.

bileceği” vecizesi<sup>260</sup>, aynı zamanda bu bilgiye erişenin varlıktaki her şeyi bilebileceğini de içeren bir işarettir.<sup>261</sup>

Sûfiler tarafından hadîs olarak kabul görmüş “Nefsini bilen Rabbini bilir.” sözünün Hz. Peygamber (sav)’e isnadından da uzun bir evveliyatının olduğunu söylemek mümkündür. Zikredilen söz ilk olarak Yunan felsefesinde “Nefsini bil!” şeklinde yaygın olarak kullanılmıştır. Felsefe tarihçisi Şemsüddîn eş-Şehrezûrî (v. 687/1288) felsefe tarihine dair kaleme almış olduğu eseri olan *Nüzhetü’l-Ervâh*’ta yer alan “Nefs her şeyi kapsar. Bu nedenle nefsini bilen her şeyi bilir, nefsini bilmeyen hiçbir şey bilmez.” vecizesinin Sokrates’e ait olduğunu aktarmaktadır.<sup>262</sup> Ancak felsefe tarihine bakıldığında sözün aidiyeti hususunda ortak bir görüşün var olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu veciz ifade çoğunlukla Sokrates (m.ö. 469-399)’e nispet edilmekle birlikte bazen Platon (m.ö. 427-327) ya da Pythagoras (m.ö. 570-494)’a atfedilmektedir.<sup>263</sup> Buradan kısaca felsefecilerin insanın öncelikli olarak kendini, nefsini çözümlmek gerektiğini ilke edindikleri sonucuna ulaşılmaktadır.

Tarihçi müellif İbn Haldûn da “Nefsini bil...” ifadesinin Sokrates’e ait olduğunu ve bunu “Nefsini bilen Rabbini bilir.” sözünün bir şerhi mahiyetinde görmektedir.<sup>264</sup> Yani insanın arayışının nihayeti olan nefsini bilmek felsefenin de ilgi odağı olmuştur. Nefsini bil sözünün ifade ettiği mana daha sonraki dönemlerde gelişme göstermiş ve Allah’ın da bilinmesinin mümkün olduğu fikri ileri sürülmüştür.<sup>265</sup> Görüldüğü gibi İslâmiyet gelmeden önce de insanın bilgi arayışı mevcuttur.

Tasavvufî düşünce sisteminde sûfilere göre bir arayış sirkülasyonu içerisinde bulunan insanın esasında aradığı şey kendisidir. Bu minvalde bilinmesi gerekli olan nefis, kişinin bizzat kendi özüdür ve buna binâen kişi ancak bu nefis bilgisiyle Rabbi

<sup>260</sup>Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981, s. 118.

<sup>261</sup>William C. Chittick, *Sufism A Short Introduction*, Oneworld Publications, Oxford, 2000, ss.83-84.

<sup>262</sup>Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü’l-Ervâh ve Ravzatü’l-Efrâh*, ed. İlhan Kutluer, TYEKB Yay., İstanbul, 2015, s. 260.

<sup>263</sup>Guenon, “Nefsini Bil”, ss. 56-57.

<sup>264</sup>İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2018, s. 412-413-495.

<sup>265</sup>Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yanalı, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000, s. 145.

hakkında bilgi sahibi olabilmektedir. Burada nefsini bilmek bir nevi sûfîlerin karşı atağa geçmesi gereken bir sahayı işaret etmektedir. Sûfîlerin sıklıkla kullanıp eserlerinde yer verdiği “Nefsini bilen Rabbini bilir.” yahut farklı bir versiyonunu ifade etmek gerekirse “Nefsini/Kendini tanıyan Rabbini tanır.” rivayeti hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bu söz, hadîs olup olmama ve hadîsin sıhhati açısından tartışmaya konu olduğu gibi muhteva olarak ne içerdiği ve nasıl bir mana çıkarılması gerektiği hususunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Sûfîler tarafından sık sık kullanılan ve hakkında farklı yorumlar serdedilen bu sözün öncelikle hadîs olarak hükmünün ne olduğunu belirlemek gerekmektedir.

“Nefsini bilen Rabbini bilir” sözü hakkında İmâm Nevevî (v. 676/1277) böyle bir hadîsin sâbit olmadığını söylemiştir.<sup>266</sup> Alî el-Kârî (v. 1014/1605) *el-Mevzûatu'l-Kübrâ* adlı eserinde İmâm Nevevî'nin bu şekilde bir hadîsin sâbit olmadığını fakat mana itibariyle sâbit olduğu görüşüne sahip olduğunu aktarmıştır.<sup>267</sup>

Celâleddîn Suyûtî (v. 911/1505) de bu sözü esas alan *el-Kavlü'l-eşbeh fî hadîsi men arefe nefsehu fe kad arefe Rabbeh*<sup>268</sup> adlı müstakil bir risâle kaleme almış ve bu risâlede konuyla ilgili görüşlerini beyan etmiştir. Mevzu bahis risâle Suyûtî'nin *el-Hâvî li'l-Fetâvâ* adlı eserinin içerisinde yer almaktadır. Suyûtî, nefsini bilme konusunda kendisine çok soru geldiğini ve çoğu zaman bu sözden farklı ve yanlış anlamlar çıktığını ifade etmektedir. Suyûtî, eserinde İmâm Nevevî'in böyle bir hadîsin sâbit olmadığını ve İbn Teymiyye (v. 728/1328)'nin de hadîsi mevzu olarak değerlendirdiğini ifade etmiştir. Rivayetin sıhhat durumu ve anlamı üzerinde duran müellif, konuyla alakalı olarak hadîs âlimlerinin tespitlerinden hareket ederek, neticede hadîs olmadığı ama anlam bakımından doğru olduğu sonucuna varmıştır.<sup>269</sup> Ancak bazı muhaddisler bu sözün Hz. Peygamber (sav)'den sâbit olmadığını yalnızca mana itibariyle sâbit olduğunu, fakat bu durumun da lafzın hadîs olduğunu

<sup>266</sup>Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-Müştehire*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986, c. I, s. 129.

<sup>267</sup>Alî el-Kârî, *el-Mevzûatu'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Sibâğ, Dârü'l-Emâne, Beyrut, 1971, c. I, s.352.

<sup>268</sup>Ebü'l-Fadl Celâleddin Abdurrahman b.Ebi Bekr es-Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, Darü'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, 2014, ss. 451-455.

<sup>269</sup>Suyûtî, *a.g.e.*, ss. 451-452.

ortaya çıkarmadığını belirtmişlerdir.<sup>270</sup> Zira “Nefsini bilen Rabbini bilir.” şeklindeki veciz ifadenin hadîs kitaplarında tespitinin sağlanamamasından dolayı hadîşçilerin üzerinde ittifak kurduğu görüş bu sözün hadîs olmadığı yönündedir.<sup>271</sup>

Bu konu hakkında İbn Atâullah el-İskenderî (v. 709/1309) *Letâifü'l-Minenadlı* eserinde şu ifadeleri kullanmıştır: “Şeyhimiz Ebû Abbâs el-Mürsî'nin şöyle dediğini işittim: ‘Bu hadîs hakkında iki tev’il vardır. Birincisi şudur: Yanî kim nefisini, zelil, aciz ve fakir olarak bilirse, Yüce Allah’ı izzet, kudret ve zengin olarak bilir. Böylece nefsi tanıma önce, ma’rifetullah (Allah’ı tanıma) sonra olmuş olur. İkincisi: Kim nefisini tanırsa bu (bilgisi), onun bundan önce Allah’ı tanıdığına delâlet eder. Dolayısıyla birincisi sâliklerin, ikincisi de meczûbların hâli olmuş olur.<sup>272</sup> Suyûtî, bu söz hakkında sürekli hadîs ibaresini kullanmıştır. Bu bilgidен hareketle onun bu sözü hadîs olarak değerlendirdiği fikri ileri sürülebilir.<sup>273</sup>

Kıısaca âlimlerin çoğunluğu tarafından bu söz kesin bir tavır ile hadîs olarak kabul görmemiştir. Fakat bu sözün mana olarak kabulü hususunda daha yumuşak bir tavır sergilendiği görülmektedir. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere İmâm Nevevî bu sözü mana olarak reddetmemiştir. Hz. Âişe (r.a.)’den gelen ve bu söze yakın bir anlam taşıyan: “Hz. Âişe (r.a.)’den gelen rivayete göre (Peygamberimiz sav)’e Rabbini en iyi tanıyan kim olduğu soruldu. Peygamberimiz (sav): ‘Nefsini en iyi tanıyan kimse (Rabbini en iyi tanır)’ diye cevap verdi.”<sup>274</sup> hadîsinin benzer mana göstermesi bu sözün mana olarak reddedilmemesinin sebebi olarak düşünülebilir.

Sûfilerin “Nefsini bilen Rabbini bilir.” sözü konusuna yaklaşımı, bu konu hakkındaki görüşleri ve konuyu ele alış tarzları hadîşçilerin görüşleri arasında farklılık arz etmektedir. Sûfî düşünce sisteminde insan ve ona ait olan nefsi hakkında birçok söz dile getirilmiş ve insanın kendini tam manasıyla tanıma yoluna gidilmeye gayret edilmiştir. Bu tanıma nihayetinde ise Allah’a ulaşabilmek için bir yol haritası bulmak hedeflenmiştir.

<sup>270</sup>Alauddin İbnü'l-Attar, *Fetâvâ İmam'n-Nevevî*, thk. Muhammed Haccâr, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1996, s. 24.

<sup>271</sup>Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Dayanaklarının Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara, 2000, s. 230.

<sup>272</sup>Suyûtî, *el-Hâvî li'l-Fetâvâ*, s. 200.

<sup>273</sup>Suyûtî, *a.g.e.*, ss. 245-248.

<sup>274</sup>Ahmed el-Ğizzi el-Âmîrî, *el-Ceddu'l-hasîs fi beyâni mâ leyse bi hadîs*, thk. Ebû Abdurrahman Fevvâz, Dâru İbn Hazm, 1997, c. I, s. 332.

Sûfiler, kendi görüşlerini pekiştirip desteklemek amacıyla kullandıkları sözleri açıklama teşebbüsünde bulunmuşlardır. “Nefsini/Kendini bilen Rabbini bileceği” rivayeti bağlamında da, nefis kavramı hakkında çeşitli yorumlar<sup>275</sup> yapmışlardır. Ayrıca “Nefsini bilen Rabbini bilir.” sözünü sûfiler kendilerine adeta bir şiar olarak kabul etmişlerdir.<sup>276</sup>

“Nefsini bilen Rabbini bilir.” sözünün tasavvuf düşünce sisteminde bu denli yer edinmesi ve etkili olmasında öncelikli olarak bu söze çağrışımında bulunan ayetlerin var olması en etkili sebeptir. Örneğin, *سُورِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ* : “Varlığımızın delillerini, ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz.”<sup>277</sup>, *وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ وَفِي أَنْفُسِكُمْ* : “Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır.”<sup>278</sup> ayetleri bu konuya işaret ederek söz konusu lafız ile benzer anlamlara delalet etmektedir. Yine daha önce de ifade edildiği üzere Mâverdî (v.450/1058)’nin eserinde yer vermiş olduğu hadîs<sup>279</sup> aynı manaya telmihte bulunmaktadır.

Mutasavvıflar yukarıda ifade edilmeye gayret edilen ve tasavvufun özünü oluşturan mârifet kavramı “*Men arefe nefsehû fekad arefe Rabbehû*” hikmeti ile ifade edilmiştir. Arapçada bilmek fiili iki kelime ile mana karşılığı bulmaktadır. Bu sözde “bilmek” fiilinin Arapça karşılığı olarak kullanılan “alime” ve “arefe” fiillerinden ikincisinin tercih edildiği görülmektedir. Yani bu cümlede vurgu yapılan bilmek fiilinin karşılığı “alime” fiili değil “arefe” fiilidir. İlim kelimesinin kökü olan “alime” sözlükte “bir şeyi hakîkatıyla bilmek”<sup>280</sup> anlamına gelmekteyken “arefe” fiili ise “bir şeyin izini, etkilerini tefekkür ederek ve derin düşünerek o şeyi idrak etmek”<sup>281</sup> manasına gelmektedir. Hal böyle olunca bilmek ve tanımak eylemlerinin birbirinden farklı şeyler olduğu ortaya çıkmaktadır. Fakat birbirinden bağımsız düşünülemez. Zira ilim ve irfan bir bütünün parçalarını oluşturmaktadır. Buradan da “arefe” fiilinin “bilmek”ten ziyade “tanımak” manasına

<sup>275</sup>Gazzâlî, *İhyâ*, c. III, s. 433.

<sup>276</sup>Muhammed Abdurrahman es-Schavi, *el-Mekâsidü'l-Hasene*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2008, s. 426.

<sup>277</sup>Fussilet, 41/53.

<sup>278</sup>Zariyât, 51/21.

<sup>279</sup>Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, Mâverdî, *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn*, Dârü İkra, Beyrut, 1985, s. 87.

<sup>280</sup>İsfahânî, *el-Müfredat*, s. 719.

<sup>281</sup>İsfahânî, *a.g.e.*, s. 692.

geldiği sonucu elde edilmektedir. O halde sūfîler için önemli bir düstur olan “Men arefe nefsehu fekad arefe Rabbehu” lafzını “Kendini tanıyan Rabbini tanır.” şeklinde tercüme etmek daha sağlıklı olmaktadır. Çünkü cümlede tercih edilen kelimelerin semantik yapısı göz önünde bulundurulduğunda söz konusu ifadenin manası yukarıdaki şekilde olmaktadır. Ayrıca Allah’ı tanıma yolu insanın nefsinden yani kendinden geçmektedir. Bunlara ek olarak sūfîler Allah hakkında mârifet sahibi olmadan önce O’nun hakkında ilim sahibi olmayı koşul olarak görmüşlerdir. Nitekim Allah hakkında âlim olmayan, O’nun hakkında ârif olamaz. Ancak ârif olmayan biri âlim olabilir.<sup>282</sup>

Sūfîlerin başlangıçtan itibaren hadîs ilmiyle meşgul olduğu ve ilk zâhidlerin çoğunluğunun muhaddis olduğu bilinen bir olgudur. Bu itibarla hadîs ilmi ile tasavvufun sıkı bir bağı olduğunu söylemek mümkündür. Hatta daha da ileri gidilerek bazı sūfîlerin hadîs ilmiyle meşgüliyeti meslek haline getirdiği bazılarının ise mevcut bilgi birikimini kullanarak eser telif etme yoluna gittiğini söylemek yerinde olacaktır.<sup>283</sup> Ancak mutasavvıfların hadîs rivayeti hususunda muhaddislerin gösterdiği titizliği sergilediklerini söylemek elbette zordur. Çünkü muhaddisler hadîsleri hıfz ve rivayet için belli titizliklerle öğrenip nakledeken mutasavvıflar, hadîsleri bir irşad vesilesi ve ahlakî öğüt şeklinde değerlendirmişler ve hadîs rivayetinde özellikle sened konusu üzerinde pek fazla durmamışlardır. Başka bir deyişle sūfîler ile diğer âlimler arasındaki fark sūfîlerin çoğunluğu için hadîs, öğüt almak ve amel etmeyi ifade etmektedir. Zira sūfîlerin amaçları sadece hadîs rivayet etmek değildir.<sup>284</sup> Mutasavvıflardan bazılarının eserlerinde görülen zayıf ya da mevzu hadîslerin varlığının sebebi budur.<sup>285</sup> Fakat bilhassa ilk dönem tasavvuf klasiklerinde zayıf hadîs bulunsa dahi uydurma hadîsler yer almamaktadır.<sup>286</sup> Ayrıca tasavvufî eserlerde mevzu hadîslerin bulunması da ilk dönem sūfîlerinin hadîs uydurdıkları manasına gelmemektedir.

“Nefsini bilen Rabbini bilir.” sözünün sūfîlerin odak noktası olması bir rastlantı değildir. Zira onlar kendini bilmeye Rabbini bilme arasındaki bağlantıyı bu sözden hareket ederek kurmuşlardır. Buna karşın, sözün yorumunda çeşitli görüşler ortaya

<sup>282</sup>Ahmet Avni Konuk, *Fusûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul, 2017, c. III, s. 154

<sup>283</sup>Talat Koçyiğit, *Hadîs Usûlü*, TDV Yay., Ankara, 2006, s. 150.

<sup>284</sup>Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadîs*, İstanbul, 1986, ss. 160-161.

<sup>285</sup>Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 1997, s. 61.

<sup>286</sup>Muhittin Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadîs*, Ensar Yay., İstanbul, 2012, s. 412.

koyarak bu çerçevede yoruma tabi tutmuşlardır. Bu sözün h. III ve IV. yüzyıl tasavvuf kaynaklarında bulunmadığı halde h. V. ve VI. yüzyıldan itibaren hemen hemen bütün tasavvuf kitaplarında yerini aldığı<sup>287</sup> görüşü mevcuttur. Nitekim tasavvuf literatüründe önceki asırlarda yer almayan birtakım yeni haberler *Keşfü'l-Mahcûb* adlı eseriyle tanınan sûfî müellif Hücvîrî (v. 465/1072 [?]) ile beraber ortaya çıktığı görülmektedir. Bazen bu durum, önceki tasavvufî eserlerde selefin yahut başka peygamberlerin sözü olarak ifade edilirken bu sözlerin bazıları Hücvîrî tarafından Hz. Peygamber (sav)'e isnad edildiği tespit edilmiştir.<sup>288</sup> Ancak elde edilen bilgiler doğrultusunda bu rivayetin ilk dönem sûfî düşünce sisteminde yerini aldığını söylemek mümkündür. Ebû Nuaym el-İsfahânî (v. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliyâ* adlı eserinde Sehl et-Tüsterî (v. 283/896)'ye ‘‘Nefsini bilen Rabbini bilir ne demektir?’’ biçimindeki bir soruyu yanıtladığı<sup>289</sup> bilgisinin aktarımını yapmaktadır.

## VI. Sûfiler ve Keşfen Hadîs Rivayeti veya Tenkidi Hakkında Bir İstidrâd

Sûfiler, geleneksel bilgi edinme yollarını kullanmak yerine kendilerine özgü bir bilgi teorisi üretmişlerdir. Esasında mutasavvıfların hadîs rivayeti konusunda da kendilerine özgü rivayet metotları bulunmakta ve onlar buna göre bir yöntem takip etmişlerdir. Örneğin sûfiler hadîs elde etme metodu olarak keşf/kalp gözüyle görme, ilham ve rüya gibi yolları kullanmışlardır. ‘‘Açığa çıkarmak, örtülü olanı açmak, bir şeyi örten perdenin kalkması’’<sup>290</sup> gibi anlamlara gelen keşf kelimesi, mutasavvıflara göre ise ‘‘belli riyâzât ve mücâhede sonucu birtakım kabiliyet ve melekelerin iyice geliştirilmesi ve ruhî bazı güçlerin meydana çıkarılması’’<sup>291</sup> gibi manalara gelmektedir. Ayrıca tasavvuf terminolojisinde keşf, metafizik alanda seyr ü sülûk esnasında yaşanan esas geçerli bilgi kaynağı olarak görülmüştür.<sup>292</sup> Sûfilere göre akıl ve nas vasıtalı bilgi verirken keşf ve ilham doğrudan bilgi verir.<sup>293</sup> Böylece sûfiler

<sup>287</sup>Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 155.

<sup>288</sup>Uysal, *a.g.e.*, s. 258.

<sup>289</sup>Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988, s. 208.

<sup>290</sup>Cürcânî, *Ta'rifât*, s. 184.

<sup>291</sup>Ebû Nasr et-Tûsî Serrâc, *el-Lüma' fi't-Tasavvuf İslam Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul, 1996, s. 339.

<sup>292</sup>Reşat Öngören, ‘‘Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri’’, *İÜİFD*, sy. 5, 2002, s. 87.

<sup>293</sup>Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul, 2013, ss. 128-129.

Allah'ı hakkaniyetli bir şekilde tanımanın akıl vasıtasıyla değil yalnızca nefsin terbiye edilmesi sonucu kalbe verilen özel bir anlayışla (sezgi ve ilham) anlaşılmasının mümkün olduğunu belirtmişlerdir. Bu metotlar sonucunda kişi, mutlak hakîkati müşâhede eder.<sup>294</sup> Bu husus ise hadîsçiler ve mutasavvıfların kullanmış olduğu metotta epistemolojik bir ayrımı ortaya çıkarmaktadır.<sup>295</sup>

Hadîs rivayeti konusunda keşf yöntemini kullanan sûfiler arasında ise Ebû Tâlib el-Mekkî (v. 386/996) zikredilebilir. Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb* adlı eserinde bu konu hakkında “Birtakım hadîsçilerin zayıf bulduğu bazı kimseler vardır ki, onlar âhîret âlimlerinden ve mârifet ehliendir. Bu insanların hadîs ve haber rivayetinde kendine has rivayet metotları vardır. Bu kişiler rivayetlerinde ona göre hareket ederler.”<sup>296</sup> ifadelerini kullanır ve eserinde keşf yoluyla aktarılan hadîslerden örnekler verir.<sup>297</sup>

Yine kendisi iyi bir hadîs eğitimi almış ve hadîs âlimi olan Abdülkerim el-Kuşeyrî de *er-Risâle* adlı eserinde bu durumu şu şekilde aktarmaktadır: “Ebû Abdurrahman es-Sülemî (v. 412/1021)'nin şöyle dediğini işittim. Sülemî, Ebû Ali Şebevî'nin Resûlullah'ı rüyasında gördüğünü ve ona şu soruyu sorduğunu söylediğini işittim: Şebevî: “Ya Resûlullah, ‘Benim saçlarımı Hud suresi ağarttı.’ sözünün senden rivayet edildiği doğru mudur? Bu doğru ise, Hud suresinin hangi kısmı seni ihtiyarlattı. Nebîlerin kıssaları mı yoksa geçmiş milletlerin mahvolmaları mı? Resûlullah: ‘Bunların hiçbiri değil, sadece Hak Teâlâ'nın ‘Emrolunduğun gibi dosdoğru ol!’ sözü beni ihtiyarlattı, saçlarımı ağarttı.” buyurdu.<sup>298</sup> Verilen örneklerden sûfilerin keşf yoluyla hadîs rivayet ettikleri, naklettikleri hadîsleri Hz. Peygamber (sav)'e tashih ettirdikleri, öyle ki kaleme aldıkları eserleri Hz. Peygamber (sav)'in işaretleriyle yazdıkları görülmektedir.

<sup>294</sup>Ekrem Demirli, *Sadrettin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2011, s. 102.

<sup>295</sup>Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 117.

<sup>296</sup>Mekkî, *Kûtu'l-Kulûb*, c. I, s. 177.

<sup>297</sup>Mekkî, *a.g.e.*, ss. 15-16.

<sup>298</sup>Abdülkerim b. Hevâzin Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1981, s. 351.

*el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye'de* hadîs olarak kabul görülen ve yer verilen binlerce hadîs arasında bulunan “Nefsini bilen Rabbini bilir.”<sup>299</sup> sözünü İbnü'l Arabî (v. 638/1240) keşf yoluyla naklettiğini belirterek şöyle der: “Her ne kadar bu hadîs hadsçiler yanında rivayet yönüyle (sened itibariyle) sahih değilse de, lakin bize göre keşf yoluyla sahihtir, sabittir.”<sup>300</sup> İbnü'l-Arabî: “Biz bu yolla pek çok sahih hadîsi tashih ettik. Hadîs ehli nazarında sahih olan bazı hadîslerin bu yolla sahih olmadığını, mevzu hadîslerin de yine bu yolla sahih olduğunu tespit ettik.”<sup>301</sup> teşhisini koyarak keşf yoluyla hadîs rivayeti metodunun ve rivayet edilen hadîsin değerini de ortaya çıkarmıştır. Bunun yanında İbnü'l-Arabî bu sözü eserinin birçok yerinde bilinen lafzı ile kullanırken bir yerde ise: “Sizin kendini en çok tanıyanınız, Rabbini en çok bileninizdir.”<sup>302</sup>

Aclûnî (v. 1162/1749)'nin *Keşfu'l-Hafâ* adlı eserinin ilk bölümünde İbnü'l-Arabî'ye göre bu hadîsin keşfen sahih olduğunu ifade etmesi ve kendi görüşüne mesnet olarak İbnü'l-Arabî'nin keşf konusundaki fikirlerini nakletmesi keşfle hadîs tezini benimsediği gösterir.<sup>303</sup> Zaten İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd düşüncesi kadar hadîslere karşı göstermiş olduğu yaklaşım tarzındaki farklılıktan dolayı da adından söz ettirmiştir.<sup>304</sup> Ayrıca İbnü'l-Arabî, eserlerinde sık sık kullandığı ve hadîs olarak kabul ettiği haberi şerh etmek maksadıyla *er-Risaletü'l-Ehadiyye* ismi verdiği bir risale<sup>305</sup> telif etmiştir. Mevzubahis risalede İbnü'l-Arabî rivayeti vahdet-i vücûd öğretisi çerçevesinde şu şekilde ifade etmektedir: “Muhakkak sen, sen değilsin. Sen, sen olmaksızın O'sun. O, senin içinde değildir. Sen de O'nun içinde değilsin. Ne O senden hariçtir. Ne sen ondan hariçsin.”<sup>306</sup>

Muhaddisler tarafından yöneltilen tenkitlerin bir bölümünün haklılık payı bulunmakla birlikte sûfilerce çok fazla kullanılan bu sözün anlam itibariyle yanlış olmadığını belirtmek gerekmektedir. Sûfiler hadîs rivayeti konusunda daha ılımlı bir

<sup>299</sup>İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. I, ss. 483-591.

<sup>300</sup>Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 262.

<sup>301</sup>İbnü'l-Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 150-198-224-280.

<sup>302</sup>İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, c. III, s. 545.

<sup>303</sup>Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. I, ss. 8-9.

<sup>304</sup>Ekrem Demirli, “Vahdet-i Vücûd”, *DİA*, c. XLII, İstanbul, 2012, s. 432.

<sup>305</sup>Detaylı bilgi için Bkz.:Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Ahadiyyet Risalesi*, ed. Ceylan Şenyurt, Onur Kitap, İstanbul, 2016.

<sup>306</sup>İbnü'l-Arabî, *Ahadiyyet Risalesi*, s. 16.

tavır sergilerken muhaddisler ise bilindiği üzere büyük bir titizlik göstererek hadîs naklinde bulunmuşlardır. Burada iki ilim dalının kullanmış oldukları usûlden kaynaklanan anlaşmazlıklar çıktığı görülmektedir.

Tasavvuf klasiklerine bakıldığında bu sözün farklı lafızlarla bilhassa ilk dönem sûfilerinin eserlerinde Hz. Peygamber (sav)’in hadîsi olarak zikredilmediği görülmektedir.<sup>307</sup> Kısaca değinmek gerekirse bu sözün sûfiler tarafından Hz. Peygamber (sav)’e isnadının yanı sıra farklı şahıslara da atfedildiği görülmektedir.

Ebû Tâlib el-Mekkî eserinde bu sözü Hz. Ali’ye isnat etmektedir.<sup>308</sup> Şa’rânî (v. 973/1565) de aynı şekilde bu sözün Hz. Ali’ye ait olduğunu<sup>309</sup> ifade etmekten Yahyâ b. Muâz (v. 258/872)’a da atfedildiği görülmektedir.<sup>310</sup> Bu noktada aidiyeti hakkında farklı görüşler mevcut olan bu ve benzeri sözlerin tercümesinde yanlışlar yapılabileceği göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Nitekim klasik eserlerde kullanımı mevcut olan “Hadîsu fulân=falan kimsenin sözü” daha sonraki aktarımlarda “falan kimsenin rivayet ettiği hadîs” biçiminde algılanmış yahut hatalı bir şekilde çevirisi yapılmış olabilme ihtimalinden dolayı bazı sözler sûfilerce hadîs olarak algılanmış olabilir.<sup>311</sup>

Yine “Nefsini bilen Rabbini bilir.” sözünün hadîs olduğunu ifade eden İsmail Hakkı Bursevî (v. 1137/1725)<sup>312</sup> bu ve benzeri gibi kıymetli sözlerin Hz. Peygamber (sav)’in tercümanı olması bakımından Hz. Ali’ye nispet edildiğini, hakîkatte bu sözün Hz. Peygamber (sav)’e ait olmadığını fakat bu gibi sözlerin anlamlarına bakılarak Hz. Peygamber (sav)’e atfolunduğunu söylemiştir.<sup>313</sup>

<sup>307</sup>Ebû Bekir Muhammed b. İshak el-Kelâbâzî, *et-Taarruf*, Matbaatü’s-Saâde, Mısır, 1933, ss. 37-39.

<sup>308</sup>Mekkî, *Kûtu’l-Kulûb*, s. 59.

<sup>309</sup>Ebû Mevâhib Abdulvehhab b. Ahmed Şa’rânî, *Dureru’l-Ğavvâs alâ Fetâvâ Seyyidi ale’l-Havâs*, Dâru’t-Takvâ, Dimeşk, 2012, s. 93.

<sup>310</sup>Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, s. 262.

<sup>311</sup>Uysal, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, s. 517.

<sup>312</sup>İsmail Hakkı Bursevî, *Ferahu’r-Rûh*, Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1294, c. I, s. 37.

<sup>313</sup>Bursevî, *a.g.e.*, c. I, s. 23.

Azîz Neseî'nin *Keşfü's-Sırat* adlı eserinde bulunan uzun girişte<sup>314</sup> ise büyük ölçüde söz konusu araştırmanın esasını ifade eden “Nefsini bilen Rabbini bilir.” ve “Allah Âdem’i kendi suretinde yarattı.”<sup>315</sup> hadîsleriyle alakalı bilgiler yer almaktadır. Burada Azîz Neseî'nin kendisi dâhil olmak üzere sûfilerin çoğunluğu tarafından hadîs olarak kabul edilen “Nefsini bilen Rabbini bilir.” sözüne büyük önem vermiş olduğu görülmektedir. Farklı bir şekilde ifade etmek gerekirse, insanın Allah’ın özünü ne ölçüde bildiğine odaklanmaktadır ve bu durum Azîz Neseî'nin *Keşfü'l-Hakâik* adlı eserinde yer alan tartışmayı yansıtmaktadır.<sup>316</sup>

Sûfilerin kahir ekseriyeti ise bu sözü kendini ve Allah’ı bilmek hususunda delil olarak kullanmış olsalar dahi bu, kişinin kendini bilebildiği ölçüde Rabbini de aynen o kadar bilebileceği yorumundan öteye gidememektedir. Ancak yine de İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıfların bu sözü hadîs ve keşfen sahih olarak kabul ettikleri görülmektedir. Burada şunu ifade etmek gerekir ki, hadîs olmasa da bu söz önem arz eden bir sözdür. Anlamının sahih olması ve verilmek istenen mesajın önemi, sözün sabit olması durumundan daha fazla ön plana çıkmaktadır. Nitekim sözün aidiyet problemi olmasıyla beraber büyük gerçekleri işaret eden sahih bir manaya sahiptir. Yani vurgulanmak istenen mesele sözün senedini tespit etmekle uğraşmak yerine asıl önemli olan manaya odaklanarak tefekkür etmek gerektiğidir. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus hadîsin isnad bakımından sağlığından ziyade ilk asırlarda sûfi çevreler tarafından kabul edilmiş olmasıdır. İfade edilen sözlerden de yapılan yorumların söz konusu lafzın tasavvufun ilk devirlerinde var olduğu anlaşılmaktadır. Genel anlamda hadîs olarak kabul edilmese de bu söz mana itibarıyla hüsnü kabul görmesi gereken bir vecizedir.

Ayrıca burada dikkat çeken bir yön de cümle tahlili yapıldığında kişinin kendini tanınması eylemini öncelikle gerçekleştirmesi gerektiğidir. Daha sonra Rabbini tanınması ifade edilmektedir. Şöyle ki marifetteki yön, kişinin kendisinden başlayarak Allah’a doğru yol almasıdır. Seyr, kişinin kendisinden başlamaktadır ve öncelik sırası kendisindedir. Ancak kişinin kendini bilmesi elbette yeterli değildir.

<sup>314</sup>Neseî, *Keşfü's-Sırat*, vr. 204a - 210a.

<sup>315</sup>Buhârî, *İsti'zan*, 79.; Müslim, *Birr*, 115; Cennet,28.

<sup>316</sup>Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, ss. 123-125.

İnsan Rabbini bilmediği sürece kendini de tam manasıyla tanımış olamaz. Çünkü Kur'ân'da yapılan telmihte olduğu gibi *وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ* : “Allah kuluna şah damarından daha yakındır.”<sup>317</sup>

Son olarak şunlar ifade edilebilir: “Nefsini tanıyan Rabbini tanır.” lafzının sûfi düşünce yapısının orijinini oluşturması bir rastlantı değildir. Bu bir bakıma somuttan soyuta öğrenme metodudur. Kendini tanıyabilmeyi başaran insan oluşturmuş olduğu teorisinde amacını ifade eden noktaya ulaşmış olmaktadır. Şu halde, insan kötülüklerden arıtılmış nefsinin tanımalıdır ve kendini bilmelidir. Hakîkaten Allah'a giden yol yapılacak olan seyr ü sülûk sonucunda nefsinin tanımak ve bilmekle mümkündür.

---

<sup>317</sup>Kaf, 50/16.

## İKİNCİ BÖLÜM: AZİZ NESEFÎ'NİN TASAVVUF ANLAYIŞINDA “KENDİNİ BİLME ” YOLLARI

### I. Azîz Neseî' de “Kendini Bilme”

İnsan, yaratılış olarak bir çamur parçasından en mükemmel şekilde yaratılmış, en güzel iç ve dış organlarla bezenmiş, akıl nimetiyle süslenmiştir. Bu aklın, kendisinin âcizliğini, Rabbinin büyüklüğünü idrak etmesi gerekir. Cenâb-ı Hak, diğer mahlûkata da beden, hareket, ruh ve can vermiştir. Ancak insan, verilen ruh ve akıl ile ayırt edebilme kabiliyetine sahiptir. Bu bakımdan insan, bir yanıla hayvanlık derecesinde kalırken, diğer yönüyle Allah'ı tanıyıp O'na yönelmekle insanlık derecesine çıkmaktadır.<sup>318</sup>

Azîz Neseî'ye göre insanın kendi kendini tanıması için seksen yıl yaşaması ve ömrünü ilim ve hikmet öğrenmekle harcaması gerekmektedir. Ayrıca müellifin nazarında bir insanın ömrünü en güzel şekilde değerlendirmesi kendi kendini tanıması için harcadığı zamanla doğrudan bağlantılıdır.<sup>319</sup>

Azîz Neseî'nin kendini tanımada neyin gerekli olduğuna dair anlayışına yaklaşırken, onun birkaç farklı temel bilme düzeyi ve biçimi arasında kurduğu bağlantıyı akılda tutmak önemlidir. Azîz Neseî, insanın Rabini bilmesi için önce kendini bilmesi gerektiği görüşünü ortaya koymak için *Tenzîl* adlı eserinde şöyle söylemektedir:

Hakîkatin saf özü ve İlâhî yönü o kadar büyüktür ki bir bireyin aklı O'nu kuşatamaz. Daha ziyade O'nun Yüce Benliği, başka birinin O'nu gerçekte olduğu gibi keşfetmesi için çok yüksektir. Peygamberlerin ve Allah dostlarının her biri, kendi hazır bulunma ve konumları gereği Yüce Allah'ın farkına vardılar ve hitap ettikleri kimselerin hazırbulunuşluklarına göre halka anlattılar. İnsan bilgisinin aşırılığı, Allah'ı hakîkaten bilemeyeceğini bildiği

<sup>318</sup>Muhasibî, *er-Riâye Nefs Muhasebesinin Temelleri*, s. 430.; Eşrefoğlu Rûmî, *Müzekki'n- Nüfûs*, çev. Yaman Arıkan, Saadet Yay., İstanbul, 2013, ss. 29-32

<sup>319</sup>Neseî, *el-Maqsad-ı Aqsâ*, ss. 40-41.

noktadır. Yani kişinin ruhu hakkında sahip olduğu bilgiye göre, kişi aynı zamanda Allah bilgisine de sahiptir.<sup>320</sup>

Azîz Nesefî'nin bu sözlerinden ilk olarak anlaşılan akıl vasıtasıyla Allah'ın özüne ulaşamayacağı gerçeğidir. İnsan kendini bilmeli ve bu eylemi gerçekleştirirken Allah'ın varlığını anlamaya çalışması gerekmektedir. Azîz Nesefî'nin neredeyse tüm meselelere bakış şekli kendini bilmek yahut mârifet-i nefis açısından dır. Kendi kurmuş olduğu fikir dünyasına göre kemâl derecesine ulaşmak isteyen ve varlıkları tüm gerçekliği ile anlamayı gaye edinen bir kimsenin öncelikle kendi nefisini bilip anlamaya çalışması gerekmektedir.<sup>321</sup>

Müellife göre seyr ü sülûk yolundaki sâlik öncelikle kendini tanıyarak kemâl seviyesine ulaştıktan sonra İlâhî âlem hakkında bilgi sahibi olmaya muktedir olabilir.<sup>322</sup> Bundan dolayı sâlikin başlangıç noktası bizzat kendisidir. Yani mârifet kapısının miftâhı/anahtarı kendi nefisini anlamak ve bilmekten gayri değildir.<sup>323</sup> Nitekim insan bir ağaç misalidir. Ağaç nasıl kendine has mertebelerle gelişme sağlarsa insanın da mârifet konusunda aynı olgunlaşma evreleri bulunmaktadır.<sup>324</sup>

Azîz Nesefî'nin insanın bilgiye nasıl ulaştığına dair tasviri ile ilgili dikkat edilmesi gereken önemli nokta bunun entelektüel yahut rasyonel olmamasıdır. Sûfî bilgi edinmeyi sağlamak maksadıyla kalbini cilalamak için gayret gösterir. Ancak bunu yapmak da yeterli değildir, bundan sonraki süreçte kalbe belirli bir bilgi yerleştiren Allah'tır. Allah'ın seyr ü sülûk içerisinde bulunan sûfiye bilgi bahşetme eylemi Azîz Nesefî tarafından sevgi olarak tanımlanmaktadır.<sup>325</sup>

<sup>320</sup>Nesefî, *Kitâb-ı Tanzîl*, vr. 38a.

<sup>321</sup>Nesefî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 25.

<sup>322</sup>Nesefî, *al-İnsân al-kâmil*, s. 85.

<sup>323</sup>Nesefî, *Kitâb-ı Tanzîl*, vr. 2a.

<sup>324</sup>Nesefî, *al-İnsân al-kâmil*, s. 87.

<sup>325</sup>Nesefî, *a.g.e.*, s. 297.

Azîz Neseî, mârifet konusunun önemini ve mârifetin tecrübe edilmesi gerektiğini somut bir şekilde ifade etmek amacıyla şu örneği dile getirir:

Bu dünyada şeker denen bir şey olduğunu duyan, şeker kamışının olduğunu bilen ve o bitki kesilip dövüldüğünde ondan çıkan su alınıp kıvamlştırıldığında şeker kamışı denen bir bitkinin olduğunu gören asla eşit değildir. Şekerin nasıl yapıldığını bilen, nasıl yapıldığını gören ve şekerini tadan da asla eşit değildir.<sup>326</sup>

## II. Azîz Neseî'ye Göre Nefsi Bilmenin Yolları

### A. Bedeni Tanımak: Anatomi İlmi/İlmü't-Teşrîh

Azîz Neseî, İbnü'l-Arabî'nin tasavvufî görüşlerinin İslâm coğrafyasında daha kolay anlatabilmek için basitleştirerek ve özet halinde iletmeyi gaye edinmiştir. Onun İbnü'l-Arabî ile bağlantısı ise Sa'deddîn-i Hammûye ile gerçekleşmektedir.<sup>327</sup> Azîz Neseî, *el-Maksadü'l-Aksâ*'da İbnü'l-Arabî'ye atıfta bulunmaktadır.<sup>328</sup> Bu da İbnü'l-Arabî'nin Azîz Neseî üzerindeki etkisini göstermektedir.

Azîz Neseî'nin tasavvufî düşünce sistemi varlığın birliği manasına gelen vahdet-i vücûdu<sup>329</sup> benimsemesi yönünden İbnü'l-Arabî ile aynı yönde değerlendirilmelidir. Bundan dolayı İbnü'l-Arabî ve Azîz Neseî'nin kendini ve Rabbini bilme konusunu açıklarken ortak hareket/çıkış noktalarının “vahdet” olduğu rahatlıkla söylenebilir. Kısaca “birlik” manasında kullanılan vahdet gerçek manada bir olan Cenab-ı Allah'ı tanımlamaktadır.<sup>330</sup> Şüphesiz Kur'an'da Allah'ın benzersiz olduğu *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ*: “O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.”<sup>331</sup> ayeti ile ifade

<sup>326</sup>Neseî, *Kitâb-ı Tanzîl*, vr. 71b.

<sup>327</sup>Daha fazla bilgi için Bkz.: Öngören, “Sa'deddîn-i Hammûye” ss. 389-391.

<sup>328</sup>Neseî, *el-Maqsad-ı Aqsâ*, s. 264.

<sup>329</sup>Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 519.

<sup>330</sup>Cebecioğlu, *a.g.e.*, s. 512.

<sup>331</sup>Şura, 42/11.

edilmektedir. Ancak Allah'ın Âdem'i kendi formunda yarattığı<sup>332</sup> şeklindeki hadîs de vahdet-i vücûd için belki de en iyi örnektir.

Azîz Neseî, insanın âlem ve Allah ile bağlantısını açıklamadan evvel onun fizyolojik ve maddî yapısında görüşlerini ortaya koymaktadır. Müellife göre insan mevcudatın ve âlemlerin zübde ve hülâsasıdır.<sup>333</sup> Yani Azîz Neseî'nin düşüncesine göre normal bir insan dahi varlığında mevcut olan kemâl ile varlıklar arasında özel bir konuma sahiptir. Fakat hakîkatin saf özü o kadar büyüktür ki insanın zekâsı onu kuşatamaz. Ona göre insanın bilmedikleriyle karşılaştırıldığında bildiği şeyler okyanusta bir damla gibidir. Aynı zamanda anladıklarına kıyasla söyledikleri de okyanusta bir damladır. Ancak Azîz Neseî kişinin kendi hakkında sahip olduğu bilgiye göre Allah hakkında malumat sahibi olacağı fikrini savunmuştur. Azîz Neseî kişinin kendini bilmesiyle ilgili olarak kabul gördüğü "Nefsini bilen Rabbin bilir." sözünü kendi düşüncelerine altyapı oluşturması gayesiyle eserlerinde sık sık vurgulayarak dile getirmiştir.<sup>334</sup> Ayrıca Hz. Peygamber (sav)'e vahyedilen ilk ayet de insanın Allah'ı tanınması için her şeyden önce kendini tanınmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Başka bir deyişle ilk önce kendi varlığının kitabını oku ve tanı ondan sonra seni Yaratan'ı bil. Kendini tanı ki her şeyi bilesin. Kendini bil ki Allah'ı bilesin.<sup>335</sup> Azîz Neseî'nin bu sözlerinden ilk olarak anlaşılın akıl vasıtasıyla Allah'ın özüne ulaşamayacağı gerçeğidir. İnsan kendini bilmeli ve bu eylemi gerçekleştirirken Allah'ın varlığını anlamaya çalışması gerekmektedir.

Daha önce de ifade edildiği üzere Azîz Neseî hakîkatin özünü kavramak için insanın kendini ve bunu yaparken de Rabbinin bilgisini anlamaya çalışması gerektiği konusu üzerinde durmaktadır. Bu durum ise Azîz Neseî'ye göre üstlenilmesi ve anlaşılması zor bir görevdir.<sup>336</sup> İnsanın kendini tanınması Azîz Neseî için önemli bir role sahiptir ve kendisi bu tanıma eylemine farklı şekillerde yaklaşmaktadır.

<sup>332</sup>Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Çağrı Yay., İstanbul, 1992, c. II, s. 323.

<sup>333</sup>Azîzüddîn Neseî, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Ahmet Avni Konuk, haz. Sezai Fırat, Gelenek Yay., İstanbul, 2009, s. 69.

<sup>334</sup>Neseî, *Kitâb-ı Tanzîl*, vr. 39a.

<sup>335</sup>Neseî, *al-İnsân al-kâmil*, s. 358.

<sup>336</sup>Neseî, *Kitâb-ı Tanzîl*, vr. 38a.

Azîz Neseîî kişinin kendi bedenini bilmesinin nasıl olması gerektiğini açıklarken şu noktalara dikkat çekmektedir. Burada ifade etmek gerekirse Azîz Neseîî bilinmesi gereken nefsinin/kendini tanıma konusunda ilk olarak sahip olduğu *Anatomi/İlmü't-Teşrihi* kullanarak kişinin maddî yapısı yani beden bilgisi üzerinde durmaktadır. Yani o, tebâbet ilmine farklı bir perspektiften bakmış ve İlmü't-Teşrihi nefsinin tanımada önemli bir parça olarak görmüştür. Başka bir ifadeyle Azîz Neseîî tanıma eylemine fizyolojik tanıma ile başlangıç yapmaktadır. Çünkü o, her insanın kendini tanımasının Rabbini tanıması için kesinlikle gerekli öncül olduğunu vurgulamaktadır. Anatomi, insan yapısını ve şeklini oluşturan organları, organların bir araya gelerek oluşturdukları sistemleri ve bunların birbirleri ile olan ilişkilerini inceleyen bilim dalıdır.<sup>337</sup> Kısaca Anatomi olarak bilinen İlmü't-Teşrih ise insanın temel yapısını ve organların birbiriyle olan bağlantısını inceleyen bilim dalı olarak tanımlanmaktadır.<sup>338</sup> Sûfîler anatomi ilmine gereken ehemmiyeti göstermişler ve bu ilmin önemli ve lüzumlu ilimler arasında olduğunu ifade etmişlerdir. Nitekim anatomi sûfîlere göre aziz ve leziz bir ilimdir ki, Allah'ı tanımaya vasıta ve yardımcıdır.<sup>339</sup>

Azîz Neseîî, insanın beden ve ruhtan/nefsten mürekkep olduğu görüşündedir.<sup>340</sup> Buna göre insan önce kendi nefsinin bilip anlamaya çalışmalıdır. Bu da ancak bedenini tanımayla mümkündür. Rabbini bilip anlamak ondan sonra gerçekleşir. Müellif insanın dünyaya geliş amacı olarak Rabbini bilmeyi, bunun ise insanın kendisini bilmesine bağlamaktadır.<sup>341</sup> Azîz Neseîî, neden tıp ilmini öğrendiğini açıkladığı eserlerinde İlmü't-Teşrihin kendini bilmenin ilk şartı ve basamağı olduğunu beyan etmekte ve bu ilmi bilmeyen kimsenin hikmetten ve kendini bilmekten bihaber olduğunu savunmaktadır.<sup>342</sup>

<sup>337</sup>Daha fazla bilgi için Bkz.: Doğan Taner, *Fonksiyonel Anatomi: Ekstremiteler ve Sırt Bölgesi*, HYB Yay., Ankara, 2013.

<sup>338</sup>Esin Kahya, "Teşrih", *DİA*, c. XL, TDV Yay., İstanbul, 2011, s. 573.

<sup>339</sup>Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Mârifetnâme*, ed. Ece Korkmaz, Çelik Yay., İstanbul, 2019, s. 279.

<sup>340</sup>Neseîî, *Kitâb-ı Tanzil*, vr. 50a.

<sup>341</sup>Neseîî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 99.

<sup>342</sup>Neseîî, *Keşfü'l-Hakâik*, ss. 89-90.

İnsanın zâhir/dış ve bâtını şerh etmek isteyen Azîz Neseî, insanın kâinatı ve Allah'ı bilmesinden önce kişinin maddî yapısı yani insanın görünüş itibariyle yaratılışı konusuna yoğunlaşmaktadır. Dikkat edildiğinde Azîz Neseî'nin kendini bilme konusuna ilişkin yorumları esasında İbnü'l-Arabî'nin mârifet konusundaki görüşleri ile benzerlik göstermektedir. Çünkü İbnü'l-Arabî'nin mârifet konusu hakkındaki düşüncesi içerisinde insanın bedenini tanınması da yer almaktadır.<sup>343</sup> Bu bilgiler doğrultusunda denilebilir ki Azîz Neseî özünü teşkil eden ilk nüveden, bedenini oluşturan organların, iç ve dış duyuların oluşumuna kadar insanın anatomik yapısı üzerinde incelemelerde bulunmuş ve detaylı bir şekilde açıklamalar yapmıştır.<sup>344</sup>

Kuşkusuz burada kendini tanımanın ilk basamağı olan bedeni tanıma fiilinin açıklanmaya muhtaç olduğu görülmektedir. Bilhassa Azîz Neseî'de kendini tanımanın oluşumunda İlmü't-Teşrihin niçin bu kadar ağırlıklı bir konumda bulunduğu konusuna açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Daha önce de ifade edildiği üzere Azîz Neseî'ye göre Rabbini tanımayı murad eden insan öncelikli olarak kendini tanımalıdır. Burada ise Azîz Neseî'nin kişinin kendini/nefsini bilmesini iki yönden ele aldığı görülmektedir. Bunlardan birincisi insanın bedenî yönü diğeri ise ruhî yönüdür. Müellifin kişinin bedenî yönden kendini tanımasını izah ederken sahip olduğu tıp ilminin verilerinden faydalandığı görülmektedir. Ayrıca kendini bilme bahsinde ruh ve beden ilişkisi merkeze koyularak hareket edilecektir.

<sup>343</sup>Küçük-Yegin, *Tasavvuf ve Tıp Selim Kalbin Fizyolojisi*, ss. 86-87.

<sup>344</sup>Neseî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, s. 25.

## B. Hıtlar/Ahlât-ı Erbaa Teorisine Göre Nûtfenin Gelişmesi

Azîz Nesefî, organların teşrihini/açılımını bilmeye cenin/embriyonun anne karnına düştüğü andan itibaren meydana gelen oluşum ile başlamaktadır. Vücut/varlık müellife göre tektir. Bu vücudun zâhir/dış ve bâtın/iç kısımları bulunmaktadır.<sup>345</sup> Azîz Nesefî, her şeyden önce varlığın dış kısmını oluşturan bedenın mârîfetini tanımlamaya insanın özünün bir cevher/nûtfе/meni/sperma<sup>346</sup> olduğunu söylemekle başlamaktadır. İnsana ait olan her şey bu ilk cevherde yer almaktadır. Bunların hepsi zamanı geldiğinde ortaya çıkmaktadır. Yani bunun anlamı insanın zâhirî ve bâtınî yönlerinin tamamı, ruh ve beden olarak mevcut olan her şey bu ilk nûtfede bulunmaktadır. Azîz Nesefî'ye göre insanın ilk cevheri olan nûtfе hem kâtip(yazan) hem mektup(yazılan), hem mürekkep hem de yazma aracı olan kalemdir. Ona göre nûtfе mikrokosmos/küçük âlem olan insanın ilim cevheri, zâtı ve tohumudur.<sup>347</sup>

Azîz Nesefî insanın özünü oluşturan nûtfе hakkında sahip olduğu bilgileri ayrıntılı bir şekilde açıklamayı şu sözlerle yapmaktadır:

Nûtfе, ilk olarak ana rahmine düşünce orada kırk gün nûtfе olarak kalır. Daha sonra kırk gün alaka/kan pıhtısı, bir kırk gün de mudga/bir çiğnem et olarak gelişimine devam eder. Bu sırada kemikler ve damarlar oluşmaya başlamaktadır. Üç aylık süre dolup dördüncü aya gelindiğinde hayat başlar ve kademe kademe iradeye bağlı olarak his ve hareketler ortaya çıkar. Dört aylık süre yani yüz yirminci gün tamamlandığında bedene ruh üflenir ve böylece bütün organlar tamamlanarak gelişim kemâle erer. Ana rahminde Allah'ın izniyle kan toplanır ve cenin bu kan ile beslenmeye başlar. Cenin bu gıda maddesiyle göbek bağı vasıtasıyla beslenme ihtiyacını giderir. Böylelikle beden, ruh ve organlar aşama aşama kemâle erer, cenin sekizinci ve dokuzuncu ayın girmesiyle birlikte rahimden maddî âleme geçiş yapar.<sup>348</sup>

<sup>345</sup>Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, s. 159.

<sup>346</sup>Nesefî, *a.g.e.*, s. 26.

<sup>347</sup>Nesefî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 190.

<sup>348</sup>Nesefî, *a.g.e.*, ss. 151-152.

Azîz Neseî, nûtfе hakkında bu derece detaylı bilgiler sunduktan sonra insanın yaratılış serüvenini özetleyen ifadelerin akabinde en güzel eseriyle övünen Allah'ın<sup>349</sup> şu ayetine de dikkat çekmektedir. *فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ* : “Yaratanların en güzeli olan Allah'ın şanı ne yücedir!”<sup>350</sup> yani Azîz Neseî bedeninin mârifeti ile ilgili bu ayeti kendi görüşlerine altyapı oluşturmasını gaye edinmiştir.

Azîz Neseî, nûtfе hakkında vermiş olduğu bilgilerin insanlar tarafından tam olarak anlaşılmadığı düşüncesiyle bu gelişmeyi ahlât-ı erbaa teorisine göre daha açık bir şekilde izah etmek istemiştir. İnsan bedeninde var olduğuna inanılan<sup>351</sup> dört sıvı element olan ahlât-ı erbaa kan, safrâ, sevdâ ve balgamdan<sup>352</sup> müteşekkildir. Kişinin sağlıklı yahut hasta olması ahlât-ı erbaanın insan bedenindeki balans/dengeye bağlı bulunmaktadır. Bu dört hıltın Antikçağ ve Ortaçağ'da insanın biyolojik, ahlakî ve psikolojik işlevlerini etkilediği kabul edilirdi.<sup>353</sup>

Azîz Neseî nûtfenin hıltlar ile bağlantısını açıklamak için nûtfе hakkında farklı bir tanımlama yöntemine gitmiştir. O, nûtfenin ana rahmine düştüğü vakit şeklinin yuvarlak olduğunu tasvir etmektedir. Bunun sebebi olarak ise suyun biçiminin yuvarlak olmasına bağlamaktadır. Bu esnada rahimdeki ısı aracılığıyla nûtfе tedricen olgunlaşır. Ve nihayet nûtfenin katı cüzleriyle saydam cüzleri birbirinden ayrışır. Böylece nûtfе dört tabaka şeklini alır. Her tabaka da kendi altında bulunan tabakayı çevreler.<sup>354</sup> Burada görüldüğü üzere önemli bir terim yani ahlât-ı erbaanın tanıtımına hazırlık yapıyor.

Azîz Neseî nûtfе ismi verilen cevherin dört tabiat ve dört unsur/element haline gelişini şu şekilde izah etmektedir: Hücrenin tam ortasında bulunan merkez tabakaya “sevdâ” denir. Sevdânın özelliği soğuk ve kuru olmasıdır. Toprak mizacına sahip olduğu için toprak konumuna sahiptir. Merkezin yukarısında yer alan ve merkeze bitişik şekilde onu çepeçevre saran tabakaya ise “balgam”

<sup>349</sup>Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, c. I, ss. 214-215.

<sup>350</sup>Mü'minûn, 23/14.

<sup>351</sup>İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yay., Ankara, 2006, s. 627.

<sup>352</sup>Ahlât-ı Erbaa hakkında daha fazla bilgi için Bkz.: İbn-i Sînâ, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, çev. Esin Kâhya, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 1995.

<sup>353</sup>Ayşegül Demirhan Erdemir, “Ahlât-ı Erbaa”, *DİA*, c. II, TDV Yay., İstanbul, 1989, s. 24.

<sup>354</sup>Neseî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 153; Neseî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, ss. 27-28.; Düzen, *Azîz Neseî'ye Göre Allah, Kainat ve İnsan*, s. 126.

denilmektedir. Balgamin özelliği ise soğuk ve yaş olmasıdır. Suyu andıran mizaca sahip olmasından dolayı su konumuna düşmüştür. Balgamin yukarısında yer alan, balgama bitişik olan tabakaya ise “kan” adı verilmektedir. Kan tabiatı itibariyle sıcak ve yaştır. Havaya benzer bir mizacı olduğundan ötürü hava konumundadır. Kanın yukarısında yer alan, kanla bitişik ve onu çevreleyen son ve dördüncü tabaka da “safrâ” adını almaktadır. Safrâ ise sıcak ve kuru bir yapıdadır. Ateş micazına sahip olup ateş konumundadır.<sup>355</sup> Azîz Neseffî’ye göre bu noktadan itibaren insanın özünü oluşturan nûtfе, dört tabiat ve dört unsura dönüşmüştür. Bu olayların tamamı ise bir ayda meydana gelmektedir.<sup>356</sup> Bu bağlamda insanın müfredâtı toplamda sekizden cevherden oluşmaktadır.<sup>357</sup>

Görüldüğü gibi Azîz Neseffî mârifetin kazanılmasının ilk adımı olarak gördüğü beden ve bedeninin özünü teşkil eden nûtfе ile ilgili bilgileri ve nûtfenin geçmiş olduğu aşamaları en ince ayrıntısına kadar detaylı bir şekilde tarif etmektedir.

### C. Mevâlid-i Selâse

Bir önceki bölümde Azîz Neseffî’nin bedeni tanımaya insanın ana rahmine düştüğü andan başlayarak hangi süreçlerden geçtiği anlatılmaktadır. Burada ise dört unsur yahut element ve dört tabiatın tamamlanmasının ardından mevâlid-i selâse/segâne konusunu ele alarak insanın iç ve dış organlarının teşekkül süreci ele alınmaktadır. Mevâlid-i selâse en kısa haliyle “madenler, bitkiler ve hayvanlar ilmi”<sup>358</sup> olarak tanımlanabilir. Başka bir deyişle yukarıda açıklanan dört hilt ve dört tabiat gelişimini tamamladıktan sonra bu kez de bunlardan insana ait olan madenî, nebatî ve hayvanî bölümler meydana gelmektedir. Bunlara da kısaca mevâlid-i selâse denilmektedir.<sup>359</sup>

<sup>355</sup>Neseffî, *Zübdetü’l-Hakâik Hakikâtin Özü*, ss. 153-154.; Düzen, *Aziz Neseffî’ye Göre Allah, Kainat ve İnsan*, ss. 126-127.

<sup>356</sup>Neseffî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, s. 28.

<sup>357</sup>Neseffî, *Kitâb-ı Tanzîl*, vr. 42a.

<sup>358</sup>Hüseyin Remzi, *Muhtasar İlm-i Mevâlid-i Selâse: Hayvanât, Nebâtât ve Tabakatü’l-Arz*, İstanbul, 1909, s. 2.

<sup>359</sup>Neseffî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, s. 28.

Daha önceki aşamada paylaştırılmış olan hıtlar insanların organlarını oluşturmaktadır. Bunlar hem iç organlar hem de dış organlardır. “Baş, el ayak, karın ve cinsel organlar” gibi uzuvlar dış organları oluşturmaktadır. “Beyin, akciğer, kalp, karaciğer, öd kesesi ve dalak” gibi organlar ise iç organlar kapsamındadır.<sup>360</sup> Bu organlar madenlerdir. Her organa belli miktarda sevdâ, balgam, kan ve safrâ gönderilmiştir. Kimine bunlardan eşit pay verilirken kimine de Allah’ın hikmetinin bir gereği olarak farklı ölçüde pay verilmiştir.<sup>361</sup>

Azîz Nesefî söz konusu bu iç ve dış organların bütünüyle ortaya çıkması sonucu hepsinin birbirine bağlanıp irtibatlandığını vurgulamakta ve bunun sonucunda da beslenme, hayat, his ve iradî hareketin ortaya çıktığını söylemekte olup ona göre bu olayların tamamı ikinci ayda kemâle ermiş olmaktadır.<sup>362</sup>

Müellif iç ve dış organların tamamlanmasının akabinde bu organların hepsinde ayrı ayrı gücün hâsıl olduğunu belirtir. Bunlar sırasıyla: “kuvve-i câzibe (çekme gücü), kuvve-i mâsike (tutma gücü), kuvve-i hâzime (hazmetme/sindirme gücü), kuvve-i dâfi’a (itme gücü), kuvve-i mevlide (üreme gücü), kuvve-i gâziye (beslenme/gıdalandırıcı güç), kuvve-i nâmiye (gelişme gücü)dir.” Bu kuvvetlerin hepsine ise “melâyike/melekler” denilmektedir.<sup>363</sup> Örneğin câzibe kuvvesi vasıtasıyla mide her nesneyi kendine çekmektedir. Mâsike vasıtasıyla mide her nesneyi saklı tutar, bu melek sebebiyle saklamaktadır. Hâzimenin görevi midenin her nesneyi hazmetmesini sağlamaktır. Dâfi’a sayesinde mide her nesneyi kendinden def eder. Ciğerde, kalpte, dimâğda bu kuvvetler hizmet etmektedir.<sup>364</sup>

Ansiklopedik tarzda eserler ortaya koyması ile öne çıkan Azîz Nesefî, insana ait iç ve dış duyu organları hakkında bilgi sunarken bu konu hakkında filozofların ve tabiplerin sahip olduğu bilgileri kıyaslamaktadır. Bu durumda her iki tarafın da haklılık payının olduğu görüşünü savunmaktadır: “Felsefecilere göre iç duyu organları beş tanedir. Hiss-i müşterek, hayal, vehim, hafıza ve mutasarrıfadır.

<sup>360</sup>Nesefî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 155.

<sup>361</sup>Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, ss. 28-29.

<sup>362</sup>Nesefî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, ss. 155-156.

<sup>363</sup>Nesefî, *a.g.e.*, s. 156.; Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, s. 29.; Düzen, *Azîz Nesefî'ye Göre Allah, Kainat ve İnsan*, ss. 126-127.

<sup>364</sup>Nesefî, *Tenzil Tasavvufta Varlık Bilgi ve İnsan*, s. 98.

Tabiplere göre ise iç duyu organları üçten fazla değildir. Bunlar da sırasıyla tahayyül, tevehhüm ve tezekkürdür. Çünkü tabiplere göre hiss-i müşterek ve hayal birdir ve bunun yeri dimağın ön kısmıdır. Vehim ve mutasarrıfa güçleri de birdir ve dimağın ortasıdır. Hafıza ve zakire de birdir ve bunun yeri de dimağın arka kısmıdır.<sup>365</sup>

Bedenin ana rahminde oluşumundan başlayarak gelişim evrelerini özlü bir şekilde ifade etmeye çalıştıktan sonra şimdi de Azîz Neseî'ye göre ruhun mahiyeti ve kaç çeşit olduğu, bedenle arasındaki ilişki ve nasıl bilinebileceği tespit edilmeye çalışılacaktır. Çünkü Azîz Neseî insanın kendini tanıyabilmesi için özellikle ruh konusu üzerine yoğunlaşmaktadır.

#### **D. Ecsâm/Cisimler ve Mizacın Teşekkülü**

Azîz Neseî cismin kaynağı nedir, nereden ortaya çıkmıştır gibi sorularını gerekli olduğu kadar anlayabilmek için cisim ve mizac hakkında bilgiler sunmaktadır. Müellif Allah'ın ecsâm/cisimleri halketmek istediği zaman dört zülmanî tortuya nazar ettiğini ifade eder. Toprak, su, hava ve ateş bu ana unsurları oluşturmaktadır. Daha önceki bölümlerde de açıklandığı üzere Azîz Neseî insan organizmasının bu dört unsurdan müteşekkil olduğunu ifade etmektedir. Bunların görünüşüne “unsur”, mahiyet ve hakikatine “tabiat” adı verilmektedir. Zikredilen bu tabiatlar da “hararet, bürudet, yubuset ve rutubet”ten oluşmaktadır.<sup>366</sup> Örneğin toprağın şekline unsur, manasına da tabiat denilmektedir.<sup>367</sup> Bundan dolayıdır ki bu unsurlar birbiriyle kaynaşırsa bu eylemin nihayetinde cüzleri bir araya getiren bir nesne meydana gelir. Buna kısaca “mizac” adı verilmektedir.<sup>368</sup> Mizac kavramı ise imtizac/kaynaştırma kelimesinden türetilmiştir.<sup>369</sup>

<sup>365</sup>Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 89.

<sup>366</sup>Neseî, *al-İnsân al-kâmil*, s. 23.

<sup>367</sup>Neseî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 173.

<sup>368</sup>Neseî, *a.g.e.*, s. 174.

<sup>369</sup>Neseî, *al-İnsân al-kâmil*, s. 23.; Neseî, *Tenzîl Tasavvufta Varlık Bilgi ve İnsan*, s. 85.

Müellif mizacı öncelikle iki farklı kısımda incelemektedir: “Mutedil mizac ve gayr-i mutedil mizac.” Cisimlerin mizac açısından mutedil olanları feleklerin cismini, ruhlardan mizac açısından mutedil olanları da feleklerin ruhunu oluşturmaktadır. Azîz Neseî, gayr-i mutedil mizacı ise “itidalden uzak olan cisimler, itidale yakın olan cisimler, uzaklık ve yakınlık arasında karar kılan mutavassıt cisimler” şeklinde tasnif etme yoluna gitmiştir. İtidalden uzak olan mizac, madenlerin cisim ve ruhunu; mutavassıt mizac, hayvanların cisim ve ruhunu; itidale yakın olan mizac ise insanın cisim ve ruhî güçlerini meydana getirmektedir.<sup>370</sup>

Azîz Neseî, tabiilerin bakış açısına göre insan hakikatinin özünün mizaca dayalı olduğunu söylemektedir. Şayet mizaç bozulur da yok olma seviyesine gelirse insan da yok olma seviyesine gelir, hatta yok olur. Nitekim tabiiler sağlık, hastalık, zekâ yahut ahmaklık, yaşamın kısa ya da uzun olması mizaca dayalı olduğunu belirtmektedir.<sup>371</sup> Bu açıdan mizacın insanın hakîkati ve nitelikleri üzerinde önemli bir etkisi olduğu sonucuna ulaşılabilir. Yani insanlar arasında meydana gelen farklılıkların temel sebebi mizacın farklı olmasından kaynaklanmaktadır.

### III. Azîz Neseî’de Ruhun Mârifeti

#### A. Azîz Neseî’ye Göre Ruhun Tanınmanın Gereği

Bu çalışmanın ana başlığının teması Azîz Neseî ve kendini bilmek idi. Kendini bilmenin esas olduğu bir zeminde ise akla ilk gelen kavramlardan biri de ruhtur. Buna göre de ruhun mahiyetinin ne olduğunu Azîz Neseî’nin görüşleri çerçevesinde açıklamak gerekmektedir. Kendini bilmekten amacın Rabbinin bilgisine ulaşmak olduğu göz önüne alındığında ruhun ne olduğu ve nasıl bilinebileceği hakkında teorik bilgilere sahip olmak başlı başına bir önem kazanmaktadır.

<sup>370</sup>Neseî, *Kitâb-ı Tanzîl*, vr. 23b.

<sup>371</sup>Neseî, *Keşfü’l-Hakâik*, s. 113.

Tasavvufta ruh kavramı insanda bulunan maddenin ötesinde var olan bir latife olarak tanımlandığı<sup>372</sup> daha önceki bölümlerde ifade edilmişti. Sûfîlerin ruha karşı sergiledikleri tavır ise onun mahiyeti hakkında bilgi sahibi olunamayacağı yönündedir. Sûfîler Hz. Peygamber (sav)’e ruhun ne olduğu sorulduğu zaman cevap vermekte çekimser bir tavır sergilediğini örnek alarak وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي : “Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir.”<sup>373</sup> ayeti çerçevesinde ruh hakkında pek fazla bir şey söylemeye gerek görmemişlerdir. Yani ruh, Allah’ın emrinde olan bir mahlûk konumundadır.<sup>374</sup> Azîz Neseffî’ye göre ruh kısaca “manaların karışmasından meydana gelen şey”dir.<sup>375</sup> Ayrıca Azîz Neseffî tarafından ruh, “yalın ve cismi hareket ettiren bir cevher” ayrıca lâtif bir cevher olarak bölünemez yahut parçalanamaz<sup>376</sup> olarak tanımlanmıştır.

Azîz Neseffî, Hz. Peygamber (sav)’in ruhun mahiyeti konusunda sergilediği tavır iki şekilde yorumlama yoluna gitmiştir. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber (sav) hakîkate ruhun ne olduğunu biliyordu fakat Allah’tan bu durumu açıklamak için izin almamıştı. Ya da Hz. Peygamber (sav) ruhun mahiyeti hakkında bilgi sahibiydi ve yukarıda ifade edilen bu ayet ile ruhun ne olduğu sorusuna cevap vermiş oldu.<sup>377</sup>

Azîz Neseffî genellikle ruhun mahiyeti hakkında bilginin nasıl elde edilebileceğine dair kendi anlayışına odaklanmaktadır. Müellif insanın fizyolojik gelişim sürecini detaylandırırken ruhun ne olduğu konusuna ağırlık vermekte olup insan ve metafizik âlem arasındaki rabıtayı sağlama şekline dikkat çekmektedir. Ayrıca ruhun mizaca etkisi üzerinde durmaktadır.<sup>378</sup> Ona göre insan bedeni ruhun bineği mahiyetindedir ve bedenin mevcudiyeti ruhun varlığına bağlanmaktadır. Ruh ise bedenin vasıtasıyla kemâlini elde eder.<sup>379</sup>

<sup>372</sup>Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, s. 274.

<sup>373</sup>İsrâ, 17/85.

<sup>374</sup>Serrâc, *el-Luma*, s. 555.

<sup>375</sup>Neseffî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, s. 37.

<sup>376</sup>Neseffî, *a.g.e.*, s. 30.

<sup>377</sup>Neseffî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 70.

<sup>378</sup>Düzen, *Aziz Neseffî’ye Göre Allah, Kainat ve İnsan*, s. 125.

<sup>379</sup>Neseffî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, s. 51.

Azîz Neseî ruhu semâvî melekler/melâike-i semâvî olarak tanımlamakta olup onun özü itibariyle temiz ve saf bir cevher olduğunu ifade etmektedir. Fakat temiz olan bu ruh beden aracılığıyla bulanarak kararmıştır. Ancak ona göre insan bedenî zevk ve şehvetleri terk edip ilim ve taharet sahibi olursa ruhu yeniden temiz ve saf vasıflarına dönüş yapar.<sup>380</sup> Ayrıca Azîz Neseî'ye göre ruh bedende değil bedenle birlikte. Yani her beden bir ruhu vardır fakat beden ve ruhun mekânları farklılık göstermektedir. Beden ruhun seviyesine ulaşamazken ruh da cismi makamında barındıramaz.<sup>381</sup> Sûfîlere göre ruhun bedenle olan alakası Allah'ın âlemle olan ilgisi gibidir. Allah'ın âlemi ayakta tuttuğu gibi bedenin ayakta durması da ruh vasıtasıyla gerçekleşmektedir.<sup>382</sup>

## B. Ruhun Yapısı ve Mahiyeti

Ruh ve beden kavramları Azîz Neseî için son derece önemli kavramlardır. Ruh hakkında detaylı bilgi veren müellif ruhun farklı varyasyonların bulunduğunu söylemektedir. Filozoflar ruhu, nebâtî, hayvânî ve insanî ruh olarak üç mertebeye incelemektedirler.<sup>383</sup> Bu minvalde sûfîlerin bazılarına göre vejetatif/nebâtî/bitkisel ruh, hayvanî ruh, nefsanî ruh ve insanî ruh vardır. İnsanları hayvanlardan ayıran ruh da insanî ruhtur. Çünkü Allah *وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي* : “Ona kendi ruhumdan üfledim...”<sup>384</sup> ayetiyle ruhu kendisine izafe etmiştir.<sup>385</sup> Ruhun kişiye bahşedildiği hadîslerde ifade edildiği şekliyle de ana rahmindeki nûtfenin yüz yirmi gün sonunda bir melek tarafından üflenmesi<sup>386</sup> şeklindedir. Bazı kimseler ise bu ruh çeşitlerine beşinci olarak Ruhü'l-Kudüs'ü de eklemektedir. Buna da “izâfî ruh” adı verilir.<sup>387</sup>

<sup>380</sup>Neseî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, ss. 150-151.

<sup>381</sup>Neseî, *Kitâb-ı Tanzîl*, vr. 27a.

<sup>382</sup>İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât- Rabbânî*, ed. Ali Kaya, Semerkand Yay., İstanbul, 2019, s. 264.

<sup>383</sup>Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997, s. 12.

<sup>384</sup>Hicr, 15/29.

<sup>385</sup>Azîz Neseî, *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi*, haz. Mahmut Sadettin Bilginer, Esma Yay., İstanbul, 1976, s. 22.; Neseî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, ss. 28-37.

<sup>386</sup>İbn Hanbel, *Müsned*, I, 382, 430.

<sup>387</sup>Neseî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 171.

Müellife göre ise insanın gelişiminde meydana gelen ilk ruh çeşidi “/nebâtî yani bitkisel ruhtur.” Gelişimini tamamlayan çocuğun midesine gelen besin midede hemen hazmedilir ve gelişim gösterir. Akciğer ve karaciğer bağırsaktan gelen, içinde yağ damlacıkları bulunan ak kan olan kilüsü/keylûs<sup>388</sup> bağırsağın kasılma hareketleriyle kendine çeker. Kilüs, ciğerlere gelince tekrar hazmedilir ve olgunlaşır. Akciğerde bulunan o küçük kilüse nebâtî ruh adı verilmektedir.<sup>389</sup>

Kilüsün geri kalanının bir kısmı safrâ, bir kısmı balgam, bir kısmı kan ve bir kısmı da sevdâ olur. Safrâyı öd kesesi kendine çekerken sevdâyı dalak kendine çekerek beden bütünü organları arasında paylaşım yapar. Bedendeki bu paylaşım görevini bitkisel ruh üstlenmektedir.<sup>390</sup> Bitkisel ruhun bedende bulunduğu yer ciğerdir. Ciğer ise sağ yanda yer almaktadır.<sup>391</sup>

Gelişmenin başlamasıyla beraber nebâtî ruh güç kazanmıştır. Bu kez nebâtî ruhün özünü oluşturan kanı kalp cezbetmekte olup burada iyice temizlendikten sonra bu kan hayat olmuştur. Kalpte yer alan hayatın özüne “hayvanî ruh” adı verilmektedir. Bu ruh vasıtasıyla organlar hayata kavuşmuş olur. Bütün olayların oluşum süreci ise bir aydır.<sup>392</sup> Hayvanî ruh adı verilen bu öz güçlenince ise beyne gitmekte ve burada gelişimini tamamlamaktadır. Bu gelişimin sonucu burada meydana gelen öze de “nefsânî/cemâdî ruh” adı verilmektedir. Böylece bütün organlarda his ve iradî hareket meydana gelmektedir. Hayatın hakîkati artık oluşmuştur. Bu olayların tamamı bir ay gibi bir sürede nihayete ermektedir.<sup>393</sup> Müellife göre bitkisel ruh, hayvanî ruh ve nefsanî ruhün kaynağı doğrudan insanın organizmasıdır. Alınan besinler tedricen organizmanın vasıtasıyla bu ruhları oluşturmaktadır.<sup>394</sup>

<sup>388</sup>Şükrü Halûk Akalın, vd., *Türkçe Sözlük*, TDK Yay., Ankara, 2005, s. 1182.

<sup>389</sup>Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, s. 29.

<sup>390</sup>Nesefî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 156.

<sup>391</sup>Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, s. 29.

<sup>392</sup>Nesefî, *a.g.e.*, ss. 29-30.

<sup>393</sup>Nesefî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 157.

<sup>394</sup>Nesefî, *Kitâb-ı Tanzîl*, vr. 26b.

Nefsânî ruh idrak edici ve hareket ettirici özellikleriyle beraber iki bölümden müteşekkildir. Bunlardan birincisi zâhirdeki duyularken ikincisi de bâtındaki duyuları kapsamaktadır. Zâhirde bulunan duyular beş kısımdan ibarettir: Bu duyular sırasıyla; işitme, görme, koku alma, tat alma ve dokunma hisleridir. İkinci kısım olan bâtındaki duyular da beş adettir. Bunların ilki ortak duyulardır. İkincisi hafıza, üçüncüsü hayal, dördüncüsü vehmetme hissidir. Bu duyu özel manaları kavrama özelliğine sahiptir. Hafıza onun koruyucusu konumundadır. Başka bir deyişle ortak duyular hem görüneni hem de görünmeyen algılayabilme kabiliyetine sahiptir. Beşinci ve son duyu ise tasarruf edici özelliktedir.<sup>395</sup>

Müellif, ruhun var olan her insanın birden fazla ruhu olmadığı konusunu da ele almaktadır. Ona göre bir tane ruh vardır, fakat o ruhun mertebeleri bulunmaktadır. Yani ruh her mertebede farklı farklı isimler almaktadır. İsimlerin çokluğundan dolayı insanlar ruhun birden fazla olduğunu zannetmektedir. Hâlbuki ruh birden fazla değildir. Ancak ruhun mertebeleri bulunup her mertebede farklı bir adı vardır.<sup>396</sup> Başka bir deyişle insan ruhu çeşitli yönlerden muhtelif isimler almaktadır. Ruh ne kadar bilgili olursa o kadar farklı bir isme mazhar olur.<sup>397</sup>

Azîz Neseî ruhun ilerleyerek bir dizi seviyeden geçip mükemmelliğe ulaştığını şu misali vererek açıklamaktadır:

İnsanın bedeni bir mişkât/çerağ/lamba mesâbesindedir ve nebatî ruh tıpkı bir sırça gibi kalptedir. Hayvanî ruh, dimağ/beyinde yer almakta ve fitil mesabesindedir. Nefsânî ruh ise yağ mesabesindedir. Ve en ulvî ruh olan insanî ruh diğer ruhlara bağlandığında “nûr üstüne nûr”<sup>398</sup> meydana gelir.<sup>399</sup>

Bu üç ruh, gıdanın zübde ve hülâsasıdır. Mütecezzî/bölünebilme ve kâbil-i kısmet/taksim kabiliyeti değildir. Bu üç ruh beden dâhilindedir. İnsanî ruh beden

<sup>395</sup>Neseî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, s. 30.

<sup>396</sup>Neseî, *a.g.e.*, s. 36.

<sup>397</sup>Neseî, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>398</sup>Nûr, 24/35.

<sup>399</sup>Neseî, *el-Maqsad-ı Aqsâ*, ss. 274-275.; Neseî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, s. 36.

dâhilinde yahut haricinde değildir. Zira bu ilk üç ruh mekâna muhtâctır. İnsanî ruh ise muhtâc-ı mekân değildir.<sup>400</sup>

Buraya kadar ele alınmış olan nebâtî ruh, hayvanî ruh ve nefsanî ruh insanlar ve diğer canlıların ortak paydasıdır. O halde şu rahatlıkla söylenebilir ki insanları diğer canlılardan ayıran en temel faktör insanî ruha sahip olmasıyla alakalıdır. Nitekim Azîz Nesefî insanî ruhu yukarıda belirtilen üç ruhtan farklı bir kategoride değerlendirmektedir. Çünkü insanî ruh bu ruhların bulunduğu süflî âleme ait değildir.<sup>401</sup> Azîz Nesefî insanî ruhun, semavî meleklerin ruhundan olduğunu söyleyerek onun yüce bir âleme ait olduğunu ifade etmektedir.<sup>402</sup>

Peki, insanî ruh nerededir? Bedenin içinde mi yoksa dışında mı yer almaktadır? Azîz Nesefî insanların ihtilafta olduğunu ifade ederek bu konuya bir açıklık getirmektedir. Azîz Nesefî bu konuda şeriat ehlinin bedenin içinde görüşünde olduğunu aktarmaktadır. Bu durumu ise sütün içinde bulunan yağ örneği ile açıklamaktadır. Hikmet ehlinin ise bu husustaki görüşü ne içinde ne de dışında yer aldığıdır. Çünkü onlara göre ruh/nefs-i natıkanın mekânı bulunmamaktadır. Bu ruh ise seyr ü sülûk sonucu bütün mertebeleri aşip bilen, gören ve işiten bir seviyeye gelebilmektedir.<sup>403</sup>

Azîz Nesefî insanın organizmasının bir âlem olarak kabul edildiğinde ruhu da bu âlemin Rabı olarak görmektedir. Nasıl ki Rab tüm âlemi kapsamaktadır, ruh da insanın organizmasını o şekilde içine almaktadır. Ancak hiçbir organ ruh değildir. Bundan dolayı ruhun varlıklara olan mesafesi aynıdır.<sup>404</sup> Ruh, insan bedenini en ufak organına kadar kapsamış durumdadır. Ancak bununla beraber ruhun konumu ve işlevi ile bedenin konumu ve işlevi farklı farklıdır. Beden hiçbir zaman ruh seviyesine ulaşamaz. İnsanın bir organı hasar görse yahut yerinden koparılsa bundan dolayı ruha hiçbir zarar gelmez.<sup>405</sup>

<sup>400</sup>Nesefî, *Tenzil Tasavvufta Varlık Bilgi ve İnsan*, s.102.

<sup>401</sup>Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, s. 31.

<sup>402</sup>Nesefî, *a.g.e.*, ss. 47-48.

<sup>403</sup>Nesefî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 163.

<sup>404</sup>Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, ss. 75-76.

<sup>405</sup>Nesefî, *al-İnsân al-kâmil*, s. 380.

Son olarak şunlar söylenebilir. Görüldüğü üzere burada ruh ile ilgili sistematik bir durumun olduğunu ifade etmekte fayda bulunmaktadır. Teorik kısmı örneklerle desteklenmiş, tecrübeye dayalı bir yolla gözleme tabi tutulmuş ve çeşitlerinin tanınması belli bir sırayla sağlanmış bir ruh ile karşı karşıya bulunmaktadır. Konuyla irtibatı bakımından ifade etmek gerekirse Azîz Neseffî üzerinde çalışmalar yapan İbrahim Düzen, İbn Sînâ (v. 428/1037)'ya ait ansiklopedik formatta tıbbî eseri olan *el-Kânûn fi't-Tıb* adlı eserinde insanın beden yapısı konusunda hakkındaki görüşleri noktasından hareket ederek Azîz Neseffî'nin iktibaslarda bulunduğu çıkarımında bulunmaktadır.<sup>406</sup> Bu durumda müellifin sahip olduğu tıp ilmi ile tasavvufî tecrübelerinin nasıl uyum içerisinde meczedildiği ortaya konulmaya çalışıldığını söylemek mümkündür. Böylece insanın kendini tanınmasının farklı perspektiflerden olabileceği sonucuna ulaşılabilir. Azîz Neseffî kendini bilmek kavramı Allah'ı bilmenin miftâhı olarak kabul etmiştir. Ayrıca görüldüğü üzere o, kendini bilmeyi âdetâ beden ve ruhun bilinmesiyle özdeşleştirmiştir.

#### IV. Azîz Neseffî'de Âlemin Mârifeti

İbnü'l-Arabî, âlemin mârifeti konusunun önemi ile ilgili olarak şu sözleri zikretmektedir: “Halvet sahibine keşf olunan ilk şey, nefsinin âyetlerinden önce âlemin âyetleridir, çünkü âlem ondan öncedir. Allah ‘âyetlerimizi ona ufuklarda göstereceğiz’ demiştir. Ardından, âlemde gösterdiklerini nefsinde insana gösterir. İnsan âyetleri önce nefsinde sonra âlemde görseydi âlemde nefsinin gördüğünü zannedebilirdi. Allah, âyetleri önce âlemde göstermeyle ondan bu şüpheyi gidermiştir.”<sup>407</sup>

Azîz Neseffî hakîki varlığın yalnızca Allah olduğunu cevher ve arzılardan teşekkül eden âlemin ise Allah'ın suret ve görüntülerinden ibaret olduğu görüşünü savunmaktadır.<sup>408</sup> Müellif, “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi istedim. Beni

<sup>406</sup>Düzen, *Aziz Neseffî'ye Göre Allah, Kainat ve İnsan*, ss. 127-128.

<sup>407</sup>Muhyiddin İbn Arabî, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2008, c. 7, s. 12.

<sup>408</sup>Neseffî, *Tenzil*, vr. 12b.

tanımaları için varlıkları yarattım.”<sup>409</sup> hadîsini eserlerinde yer vererek Allah’ın tecellisi aracılığıyla bilinmeyen sıfat ve isimleri açığa çıkarmayı arzu ettiği görüşünü savunmaktadır. Bu suretle Allah bütün varlıklarda kendi cemâlini müşahede etmektedir.<sup>410</sup>

Azîz Nesefî’de âlemi tanıma, insanın kâinattaki yerini yani önemini ortaya koymaktadır. O, insanın önemini en güzel şekilde sunabilmek adına insanla kâinat arasında bir kıyaslama yapmaktadır. Azîz Nesefî’ye göre insan “âlem-i sağır/küçük âlem/mikrokosmos”dur. İnsan haricindeki bütün varlıklar da “âlem-i kebîr/büyük âlem/makrokosmos”u oluşturmaktadır. Mikrokosmos olan insan makrokosmos olan kâinatın bir nüshasıdır. Başka bir deyişle âlem-i kebirde yer alan bütün varlıkların nüshaları âlem-i sağır olan insanda mevcuttur.<sup>411</sup>

Âlem/evren cevherlerden ve arazlardan oluşmaktadır. Yani cevher ve arazların toplamına âlem denilmektedir. Gayb ve şehadet olmak üzere iki farklı âlem mevcuttur. Ancak bu âlemler de kendi açılarından farklı adlarla anılmaktadırlar. Bunlar: Yaratılış/halk âlemi, emr âlemi, mülk âlemi, melekût âlemi, cisimler âlemi, şehadet âlemi, karanlık âlem, aydınlık âlem, hissedilen âlem, akledilen âlem gibi farklı adlar verilmiştir. Gayb ve şehadet âlemi ise bunların toplamı mahiyetindedir.<sup>412</sup>

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Azîz Nesefî’nin kendini bilmek için beden ve ruhun bilgisine bunun için de makrokosmos olan âlemin bilgisine muhtaç olduğu fikrine sahip olduğu görülmektedir. Yani o makrokosmos olan büyük âlem ile mikrokosmos olan küçük âlem yani insan arasında bir bağlantı kurmaktadır.

<sup>409</sup>Aclûnî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. II, s. 155.

<sup>410</sup>Nesefî, *el-Maqsad-ı Aqsâ*, s. 72.

<sup>411</sup>Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, s. 100.

<sup>412</sup>Nesefî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, ss. 23-24.; Nesefî, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, ss. 106-107.

### A. Mülk, Melekût ve Ceberût Âlemi

Mülk, melekût ve ceberût terimleri Azîz Neseî için oldukça önemli kavramlardır. Bu kavramların ilk ikisi olan mülk ve melekût Kur'ân'da yer almaktadır.<sup>413</sup> Ceberût ise Kur'ân'da yer almamaktadır fakat el-Cebbar isminden türetilmiştir.<sup>414</sup>

Azîz Neseî âlemi tanımanın gerekli olduğunu belirtmektedir. Ancak Allah'ın sınırlandırılmamış ve sonsuz olan özünün mülk, melekût ve ceberût ile birlikte nasıl idrak edilebileceği sorununun akla gelebileceğini belirtmektedir. Nitekim Azîz Neseî sûfilerin bu konuda çok soru sorduğunu ancak bu soruların cevabının son derece müşkül ve zor olduğuna değinmektedir.<sup>415</sup> Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus insanın bütün âleme zübde konumunda oluşunun ifade edilme şeklidir. Azîz Neseî ‘‘Hoşça bak zâtına kim zübde-i âlemsin sen/ Merdum-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen’’<sup>416</sup> şeklinde dile getirilen hakîkati âlemi açıklayarak insanın bu âlemdeki yerini ifade ederek şerh etmiştir, denilebilir.

Sûfiler genel olarak kâinatın tanıtımı yaparken hazarât-ı hams mertebeleri ile tasnif ederek açıklama yoluna gitmişlerdir. Bunlar ‘‘gayb-ı mutlak, gayb-ı izâfî, âlem-i ceberût, taayyün-i sâni, âlem-i mülk’’ şeklindedir.<sup>417</sup> Genel olarak beş adet sayılan bu mertebe/hazretler ise Azîz Neseî tarafında üç âlem şeklinde açıklanmaktadır. Müellife göre mülk, melekût ve ceberût âlemi olmak üzere üç âlem bulunmaktadır ve esasında bu üç âlem birlikte bulunur, birbirinden ayrı değildir. Ceberût âlemi mücmel/özet kitap mülk ve melekût âlemi ise mufassal/ayrıntılı kitaptır.<sup>418</sup> Ceberût âlemi, mülk ve melekût âleminin kaynağı konumundadır. Mülk âlemi melekût âlemine âşıktır. Zira mülk âlemi melekût âleminde kendi güzelliğini,

<sup>413</sup>Mülk için Bkz.: Bakara, 2/107.; Âl-i İmrân, 3/189.; Mâide, 5/17-18-40-120.; Hadîd, 57/2.; Bürûc, 85/9.; Melekût için Bkz.:En'âm, 6/75.; A'râf, 7/185.; Mü'minûn, 23/88.; Yâsîn, 36/83.

<sup>414</sup>Haşır, 59/23.

<sup>415</sup>Neseî, *el-Maqsad-ı Aqsâ*, s. 231.

<sup>416</sup>Şeyh Gâlib, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, haz. Muhsin Kalkışım, Akçağ Yay., Ankara, 1994, s. 180.

<sup>417</sup>Süleyman Ateş, ‘‘Hazarât-ı Hams’’, *DİA*, c. XVII, TDV Yay., İstanbul, 1998, s. 115.

<sup>418</sup>Neseî, *Tasavvufî İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, s. 107.

sıfat ve isimlerini görmektedir. Benzer şekilde melekût âlemi de mülk âlemine âşıktır.<sup>419</sup>

Mülk âlemi mevcûdât-ı hisseyye, melekût âlemi mevcûdât-ı hissiyye, ceberut âlemi ise Hak Teâlâ'nın zât ve sıfatlarından ibârettir.<sup>420</sup> Azîz Neseî mülk ve melekût âlemini varlık âlemi, ceberut âlemini ise yokluk âlemi şeklinde tanımlamaktadır. Burada yokluk kavramı ile anlatılmak istenen mana ise eşyanın varlık âleminde zuhur etmemesi şeklindedir.<sup>421</sup> Müellife göre mülk âlemi zıtların, melekût mertebelerin, ceberut âlemi de vahdet/birlik âlemidir.<sup>422</sup> Ayrıca Azîz Neseî beden mülk âlemine ruhun ise melekût âlemine ait olduğunu söylemektedir.<sup>423</sup>

Azîz Neseî'ye göre yukarıda zikredilen mülk, melekût ve ceberut âlemlerini tanımak, bu âlemlerin özelliklerini belirlemek farklı ilim dallarının en mühim konuları arasında yer almaktadır. Ancak bu âlemleri tanıyabilmek için doğru sonucu çıkarabilecek yöntem, bunların mikrokosmos olan insan ile kıyaslamasının yapılmasıdır. Bu noktadan hareketle denilebilir ki, makrokosmos olan büyük âlemin yegâne yolu onun özeti konumundaki mikrokosmos olan insandır. Bu durumda insanın ilk nüvesi âlemin özüdür, beden ve ruh da bu zâtın görüntüsüdür.<sup>424</sup>

Azîz Neseî, âdem-i ceberutî, âdem-i melekûtî, âdem-i mülkî ve âdem-i hâkî olmak üzere dört âdemin var olduğu görüşündedir. Melekût âleminin âdemi ilk akıl, mülk âleminin âdemi ilk felek, topraktan yaratılan âdem ise mârifetin sembolü olan insan-ı kâmindir.<sup>425</sup> Müellif konuyla ilgili olarak zâhir bânın ünvanı, mülk de melekûtun numunesidir, demektedir.<sup>426</sup>

Burada özetle Azîz Neseî'de mülk, melekût ve ceberut âlemi hakkında bilgiler sunulmuştur. Bundan sonraki bölümde ise kâinat ile insan arasında bir çeşit kıyaslama yapılarak insanın mikrokosmos olduğunu örnekler verilerek açıklama

<sup>419</sup>Neseî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 117.

<sup>420</sup>Neseî, *Tenzil Tasavvufta Varlık Bilgi ve İnsan*, s. 79.

<sup>421</sup>Neseî, *al-İnsân al-kâmil*, s. 171.

<sup>422</sup>Neseî, *a.g.e.*, s. 374.

<sup>423</sup>Neseî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 174.

<sup>424</sup>Neseî, *al-İnsân al-kâmil*, s. 158.

<sup>425</sup>Neseî, *a.g.e.*, s. 162.

<sup>426</sup>Neseî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 29.

yoluna gidilecektir. Buna da kısaca ‘‘Vücûd-Âlem Benzerliđi’’ denilebilir. Yani bu başlık altında Azîz Neseîî’nin insanın mikrokosmos olarak kâinattaki yerini tespit ederek onun âlem-i sağir olduğunu gözler önüne sermek gaye edinilmiştir.

## B. İnsan Bedeni ve Âlem: Âlem-i Asđar ve Âlem-i Ekber

Azîz Neseîî insanın kendini bilebilmesi için mikrokosmosun hem insanın ruhunu hem de bedenini bütünleştiren makrokosmos ile ilişkisini anlatmaktadır. Onun insan bedeni ile âlemi karşılaştırması ve bedenin küçük bir âlem olduğunu ispat ederek âlem-i asđar ve âlem-i ekberi birer kitaba benzetmesi, küçük kitabın da içerik açısından büyük kitap ile aynı olduğu görüşünü savunması İbnü’l-Arabî ile benzerlik göstermektedir. Hatta denilebilir ki Azîz Neseîî, İbnü’l-Arabî’nin bu konudaki görüşlerini şerh etmiştir. İbnü’l-Arabî varlık âlemini büyük âlem ve küçük âlem şeklinde ikiye ayırmaktadır.<sup>427</sup>

Azîz Neseîî’ye göre kendini bilen insan makrokosmosta Allah’ın halifesi olur. Çünkü makrokosmosta var olan her şey ona hizmet etmek için yaratılmıştır. Buna ek olarak, makrokosmostaki her şey mikrokosmosta da vardır ve bu nedenle, niteliklerini kendisine itaatkâr kılarak bunların efendisi olmak insanın görevidir. Müellif bunu başka bir şekilde, yani kendini bilen insanın ışığı karanlıktan ayırdığı zaman açıklamaktadır.<sup>428</sup>

Yukarıda da ifade edildiği üzere Azîz Neseîî insanı küçük bir âlem olarak tanımlayarak büyük âlemde bulunan her şeyin küçük âlemde de mevcut olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı insanın kendini bilmesi en büyük emir ve doğru yoldur. Bir insanın kendini bilmediği müddetçe Allah’ı bilmesi mümkün değildir.<sup>429</sup>

<sup>427</sup>İbnü’l-Arabî, *Fütûhât*, c. I, s. 120.

<sup>428</sup>Neseîî, *al-İnsân al-kâmil*, s. 142.

<sup>429</sup>Neseîî, *İnsanın Ash ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi*, s. 17.

Azîz Neseî, insanın kendini somut bir şekilde bilmesi için insana ait olan bütün özelliklerini ve yeteneklerini âlem ile kıyaslamakta ve insanın mikrokosmos olduğunu gözler önüne sermektedir. Yani onun özellikle vurguladığı nokta mikrokosmos ve makrokosmos arasında temelde bir karşılıklık bulunmasıdır. Başka bir ifadeyle Azîz Neseî'nin kâinat ile bedeni ilişkilendirme noktasında bedende yer alan belli bölümlerle feleklerin eşleştirildiği görülmektedir.

İnsan ruhu ve kâinat arasındaki benzerlik Azîz Neseî tarafından “Allah Âdem’i kendi suretinde yarattı.”<sup>430</sup> hadîsinden ve “Nefsini bilen Rabbini bilir.”in temelleri olarak tanımlanmıştır.<sup>431</sup> Azîz Neseî burada mikrokosmosun hem insanın ruhunu hem de bedenini bütünleştiren makrokosmos ile ilişkisini anlatır. Kendini bilen insan makrokosmosta Allah’ın halifesi olur. Çünkü makrokosmosta var olan her şey insana hizmet etmek için yaratılmıştır. Buna ek olarak makrokosmostaki her şey mikrokosmosta da mevcuttur ve bu nedenle kendi niteliklerini bilerek ve itaatkâr kılarak bunların efendisi olmak insanın görevidir. Azîz Neseî bunu başka bir şekilde yani kendini bilen insanın ışığı karanlıktan ayırdığı ve böylece Allah’ın tüm sıfatlarının uygun şekilde tezahür etmesini şu şekilde açıklamaktadır:

İnsanoğlunun yaptığı simya, yediği her şeyin ruhunu alması, o şeylerin seçkinliğini ve özünü alması başka bir ifadeyle ışık karanlıktan öyle bir şekilde ayrılır ki, ışık kendini olduğu gibi bilir ve görür. Bu, kendini bilen insan dışında mümkün değildir. Ey derviş! Kendini bilen insan bu simyayı tamamlar ve ışığı karanlıktan tamamen ayırır. Çünkü ışık kendisini başka hiçbir yerde bilmez ya da ayıramaz ve kendini bilen insanda kendini görür ve bilir.<sup>432</sup>

Müellif insan bedeninin âlemin bir numunesi olduğunu ifade etmek amacıyla baş, el, karın, cinsel organ ve ayaklardan oluşan yedi dış organ ile yedi iklim arasında benzerlik kurmaktadır. Benzer şekilde akciğer, beyin, böbrek, kalp, öd kesesi,

<sup>430</sup>Buhârî, İsti’zan, 79.; Müslim, Birr, 115; Cennet,28.

<sup>431</sup>Neseî, *al-İnsân al-kâmil*, ss. 142-143.

<sup>432</sup>Neseî, *ag.e.*, s. 25.

karaciğer ve dalaktan meydana gelen yedi iç organ da yedi göğün yansıması<sup>433</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

Bu girişten sonra Azîz Neseîfi akciğerin ilk gök ve ay feleğinin yansıması olduğunu ifade etmektedir. Nitekim ona göre ay feleği büyük âlemin akciğeri konumunda ve iki âlem arasında aracılık yapmaktadır. Beyin, Utarit/Merkür feleğinin mazharı ikinci gök konumundadır. Çünkü makrokosmosun beyni Utarit feleğidir. Böbrek, üçüncü gök konumundadır ve Zühre feleğinin mazharıdır. Zühre makrokosmosun böbreği olarak görülebilir. Kalp, dördüncü gök konumundadır. Bu yüzden Güneş feleğinin mazharıdır. Çünkü Güneş, âlem-i kebîrin kalbidir. Beşinci gök konumunda ise öd kesesi yer almaktadır. Bu da Merih feleğinin mazharıdır. Çünkü Merih feleği âlem-i kebirin öd kesesidir. Karaciğer altıncı gök konumunda olup Müşteri/Jüpiter feleğinin mazharıdır. Çünkü müşteri makrokosmosun ciğeridir. Farsçada “siporz” olarak adlandırılan dalak ise yedinci gök konumundadır. Dalak da Zühal/Satürn feleğinin mazharıdır.<sup>434</sup>

## V. Azîz Neseîfi’de Mârifetullah

Allah, insanoğlunun O’nu idrak etmesi için mümkün olduğu kadar önce kendisini olduğu gibi gösterir. Bu seviyeye ulaşmak, kendini bilen yolcunun nihaî maksadıdır. Çünkü bu noktadan sonra bunun ötesinde başka bir seviye olan Ahadiyet seviyesi olduğunu anlar. Taşkoprizâde Ahmed Efendi (v. 968/1561) mârifetullahın önemini şu sözlerle ifade etmektedir: “Bu ilim yani Allah Teâla’yı tanıma ilmi, ilimlerin en şerefli olduğu herkesin ma’lûmudur. Bir ilmi elde etmek ve ona vâkıf olmak, birçok ilimleri elde etmeye bağlı olduğundan, din âlimleri, müctehid din imamları ruh ve beden riyâzetleri ile ince ve garip ilimleri çıkarmışlardır.”<sup>435</sup>

<sup>433</sup>Neseîfi, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 194.

<sup>434</sup>Neseîfi, *a.g.e.*, ss. 195-196.

<sup>435</sup>Taşköprülüzâde Ahmed Efendi, *Mevzuatü'l-Ulûm*, çev. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1975, c. I, ss. 17-18.

Azîz Nesefî tarafından en yüce maksat ve ulu hedef olarak mârifetullah/Allah'ı bilme gösterilmiştir.<sup>436</sup> Tasavvuf düşünce sisteminde sûflerin büyük bir çoğunluğu Allah'ın özüne ulaşılmasının ve Allah'ı bilmenin imkânsız olduğu fikrini savunurken *Keşfü's-Sırat* adlı eserin yazarı olduğu düşünülen Azîz Nesefî eserinde bu konuda farklı fikirlere sahip iki sûfî grubun görüşlerini anlatmaktadır. Ayrıca bir bilgi notu olarak ifade etmek gerekirse *Keşfü's-Sırat*'ta yer alan bu pasaj Azîz Nesefî'nin bir diğer eseri olan *Keşfü'l-Hakâik*'te de yer almaktadır.<sup>437</sup> *Keşfü's-Sırat* adlı eserde müellif sûfilere bir grubun Allah'ın özünün bilinebilmesinin mümkün olmadığına inandığını belirtmektedir:

“Kendini bilen Rabbini bilir” ve “Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı.”<sup>438</sup> hadîsleri için herkesin bir te'vil/yorumu olduğunu bilin. Hücetü'l-İslâm Şeyh Şehâbeddin Sühreverdî, Aynükdât el-Hemedânî (v. 525/1131) ve Yusuf el-Hemedânî (v. 535/1140), Yüce Allah'ta olduğu gibi insanların, peygamberlerin ve Allah dostlarının hakîkate Yüce Allah'ı bilmelerinin mümkün olmadığını savunuyorlar. “Kendini bilen Rabbini bilir.” hadîsinin tefsirinin, kimsenin kendini gerçekten öz olduğu gibi bilmesinin mümkün olmadığını çünkü Yüce Gerçek'i Yüce Gerçek gibi tanıyamayacağını söylüyorlar. Dolayısıyla Hakikat'in Bilgisi yani Allah'ı bilme bu öğretiyeye göre benliğin bilgisinde gerçekleşmektedir. Aynı şekilde şu hadîsin yorumunu da anlamalısınız: “Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı.”<sup>439</sup> Her ikisini de gerçekte tanımak mümkün değildir. Ayrıca insan dünyasının bir şeyin formunun kavramsallaştırılması olduğu ve zihindeki bilinen (ma'lûm) ile uyumlu olduğu söylenmiştir. O halde bilinenin bu kişi tarafından görülmesi ya da duyulması ya da kavramsallaştırılması mümkündür. Böyle bir şey duyuşsal algının nesnesi değilse onun için bir cins veya benzerlik (insan) olması gerekir. Öyleyse benzeri, cins veya tür olmayan ve duyuşsal algısının nesnesi olmayan bir şeyi kavramsallaştırmak nasıl mümkün olabilir? Gerçek olanı kavramsallaştırmak mümkün değildir. O halde O'nun özünün

<sup>436</sup>Nesefî, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, s. 25.

<sup>437</sup>Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, ss. 159-160.

<sup>438</sup>Buhârî, *İsti'zan*, 79.; Müslim, *Birr*, 115; Cennet, 28.

<sup>439</sup>Buhârî, *İsti'zan*, 79.; Müslim, *Birr*, 115; Cennet, 28.

gerçekliğinin bilgisi mümkün değildir. O'nun varlığını işaretler ve göstergeler yoluyla niteliklerini düşünmek için bir yol vardır. Peygamber Efendimiz (sav) ‘‘Allah’ın yarattıklarını düşünün. Allah hakkında düşünmeye kalkmayın.’’ buyurmuştur. Ayrıca Allah’ın özünden bahseden kişi aptaldır.’’<sup>440</sup>

Yukarıda anlatılan perspektiften bakıldığında Azîz Neseffî’nin kendini bilmek kavramıyla vahdet-i vücûd düşüncesini aynı kavram gibi kullanmıştır. Burada diğer sûfî grup ise, bu aşamanın ötesine geçip Allah’ın özüne ulaşmanın mümkün olduğunu iddia etmektedir:

Şeyhlerin şeyhi Sa’deddîn-i Hammûye İbnü’l-Arabî ve İmam Ahmed Gazzâlî (v. 520/1126) de dâhil olmak üzere diğerleri ise -Allah ruhlarını yüceltsin- insanın gerçekte Yüce Gerçek’i Yüce Gerçek gibi bilmesinin mümkün olduğunu kabul eder. Hz. Muhammed (sav)’in Hakikat hakkındaki bilgisinin, Yüce Gerçek’in Yüce Gerçek hakkındaki bilgisi kadar olduğunu söylüyorlar. Hz. Muhammed dışında kimsenin kendisini tıpkı benliği tanıdığı gibi tanımadığını da söylüyorlar. Demek ki bu hadîsin anlamı (Rabbini tanıyan) onlara göre zâhir/açıktır. Zira kendini tıpkı benliği gibi tanıyan kişi, Yüce Gerçek’i Gerçek olduğu gibi tanır. Böylece yukarıdaki hadîsin manasını ve ‘‘Allah Âdem’i kendi suretinde yarattı.’’<sup>441</sup> hadîsinin anlamını başka bir deyişle talimatla anlamış oldunuz.

Bazı sûfiler bu hadîsin apaçık olduğunu ve bu aşırı apaçıklık sonucunda insanların yanıldıklarını söylemişlerdir. Bu hadîsin manası, kendisini tanıyan kişinin Rabbini tanmasıdır. Çünkü birden fazla varlık yoktur. Muvahhid bir şeyi anlayan ve gören kişidir ve iki şeyi görür veya bilirse Allah ile birlikte başkalarının vekili (müşrik) olur. Öyleyse varoluşun bir olduğu düşüncesine dayanarak kendini tanıyan Rabbini de tanır.<sup>442</sup>

<sup>440</sup>Neseffî, *Keşfü’s-Sırat*, vr. 208a.

<sup>441</sup>Buhârî, *İsti’zan*, 79.

<sup>442</sup>Neseffî, *Keşfü’s-Sırat*, vr. 208a.

Azîz Neseffî'nin burada îzâh ettiği mertebe kişinin Rabbini bilmesi için ön koşul mahiyetindedir. Bu, kendini bilme makamına ulaşmak için ise yukarıda açıklanan bilgi edinme mertebelerini geçmek gerekmektedir. Yukarıda zikredilen sûfîlerin ikinci grubunun inançları, insanın her şeyde Allah'ın yüzüne şahit olduğu ancak özüne ulaşamadığı tasavvufî düşünce yapısının yorumunu takip etmez. *Keşfü's-Sırat* dışındaki eserlerinde Azîz Neseffî, en yüksek manevî konum olarak insanın Allah'ın özünü sonsuz yüzleriyle tezâhür ettiği haliyle gördüğü seviye olarak açıklamaktadır. Azîz Neseffî'ye göre istikrarlı bir yolcunun yolu Allah'a benzer. Tıpkı Allah'ın arzuladığı her şeyi yaratması ve arzuladığı her şeyi tezâhür ettirmesi gibi kendini bilen yolcu da kendi benliğinin efendisi olabilir. Başka bir ifadeyle kendini bilme seviyesine ulaşan bir yolcunun ruhu saf ışık gibidir ve bedeni tüm renkleri bu saf ışıktan ayıran bir prizma gibidir.<sup>443</sup>

Azîz Neseffî'ye göre Allah ile kendini bilen kimse arasındaki özdeşlik sorunu bulunmaktadır. Bu sorunun yanıtı hem olumludur hem de olumsuzdur. Kendini bilen kimsenin yüreğine yansıyanın Allah'ın görüntüsü olduğu gerçeği açısından olumludur, ancak aynı zamanda olumsuzdur, çünkü yansıma yalnızca bir biçimdir. Yani yalnızca Allah'ın kendi kendini açığa çıkarmasıdır. Bu noktada Azîz Neseffî'nin *Tenzîl*'in girişinde Hakîkatin saf özünün bir bireyin zekâsının O'nu kuşatamayacak kadar büyük olduğu yönündeki uyarısını hatırlamak gerekmektedir.<sup>444</sup>

Azîz Neseffî'nin tasavvufî düşünce sisteminde akıl ve mantıksal argüman İlâhî Hakikat olan Allah'ın gerçek gerçekliğini kavramak için yetersiz olsa dahi Azîz Neseffî, her şeyde çokluğa tanıklık eden yolun başında olan yolcuyu, yolun nihayeti olan Rabbini bilmesine kadar götüren sistematik bir algı hiyerarşisi tasvir etmektedir. Söz konusu bu hiyerarşide dört seviye bulunmaktadır: Bunlardan ilki “zikir”, ikincisi “fıkr”, üçüncüsü “ilham” ve dördüncüsü de “tefekür”dür. Azîz Neseffî, Rabbini bilme gayesinde olan seyr ü sülûk yolcusunun bu merhaleleri geçmediği sürece hakiki bilme eylemini kimsenin anlayamayacağını ifade etmektedir.<sup>445</sup> Azîz

<sup>443</sup>Neseffî, *Keşfü'l-Hakâik*, ss. 141-142.

<sup>444</sup>Neseffî, *Tenzîl*, vr. 38a.

<sup>445</sup>Neseffî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 207.

Nesefî'nin kurmuş olduğu bu sisteme göre insan önce kendini bilecek ve akabinde nihaî gayesi olan Rabbini bilecektir.

### A. Zikir

Azîz Nesefî'nin mârifetullahâ ulaşabilmesi için insanın önce kendini anlamasına yönelik oluşturduğu hiyerarşiden ilk olarak anlaşılan zikir vasıtasıyla Allah'ın ayetlerinin farkına varılmasıdır. Azîz Nesefî bunu vurgulamak için kendi döneminde tasavvufun ayırt edici özelliklerinden birinin zikir uygulaması olduğunu belirtmektedir.

“Unutmamak, hatırlamak, zihinde tutmak, yâd etmek, anmak”<sup>446</sup> manasına gelen zikir teriminin sözlü hali Kur’ân’da birkaç defa Müslümanlara Allah’ı hatırlamaları emredildiği yerde geçmektedir. *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا* : “Ey iman edenler! Allah’ı çok anarak hatırlayın.”<sup>447</sup>, *وَاذْكُرْ رَبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ* , *الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ بِالْغُدُوِّ وَالْأَصَالِ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ* : “Rabbini içinden yalvararak ve korkarak, yüksek olmayan bir sesle sabah-akşam zikret ve gafillerden olma.”<sup>448</sup>

Azîz Nesefî’ye göre zikrin en yaygın biçimlerinden olan “Allah’tan başka İlâh yoktur.” sözünü sözlü veya sessizce söyleyerek, insan konsantrasyonunu yalnızca Allah’a odaklayabilmektedir ve bu dünyanın dikkat dağıtıcı unsurları kişinin kendini ve Rabbini bilmesinin önünde perde olmaktan çıkmaktadır. Azîz Nesefî, zikri insanın Rabbine ulaşmanın ilk adımı olarak tanımlamaktadır:

Yolcu için zikrin bir çocuk sütü gibi olduğunu bilin.<sup>449</sup> Vücudun süt olmadan güçlenip mükemmelliğine ulaşması nasıl imkânsızsa, zikir olmadan da kalbin beslenmesi ve mükemmelliğine ulaşması imkânsızdır.<sup>450</sup>

<sup>446</sup>Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 162.

<sup>447</sup>Ahzab, 33/41.

<sup>448</sup>Araf, 7/205.

<sup>449</sup>Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 135.

<sup>450</sup>Nesefî, *a.g.e.*, s. 164.

Azîz Neseî, zikri dört seviye şeklinde tanımlamaktadır. Bunlardan ilki, zikri sözlü ancak kalbi ihmalkâr olan kişinin zikridir. Bu zikir okuyucusu sadece zâhiren zikretmektedir fakat düşünce olarak belki de çarşıda mal alıp satmaktadır. Bu zikrin etkileri zayıftır ama yine de faydalıdır. Çünkü en azından kişinin kendini bilme konusunda yolculuğu başlamıştır. İkinci zikir seviyesi, zâkirin zikri diliyle ve yüreğiyle yapmasıdır ve kalp biçimsel bir şekilde mevcut olmasına rağmen Allah'a karşı olan itaatsizliklerinin farkındadır. Üçüncü zikir seviyesi ise hem sözlü hem de yürekte olacak şekilde icra edilmesidir. Burada zikir, sakinleşen ve durağanlaşan kalbe hâkimiyet sağlamaktadır. Zikir kalbe hâkim olsa dahi kişi dünyaya ait diğer görevlerini resmî bir şekilde yerine getirebilir. Bu üçüncü seviyenin manevî işareti insanın artık kalbinin biçimsel yönünün değil aynı zamanda Allah'ı zikretmek için var olduğunun farkına varmasıdır. Zikrin dördüncü seviyesi de Allah'ın kalbe egemen olduğu noktadır. Esasında zikrin bu son seviyesi Azîz Neseî tarafından fikir ve yansımanın başlangıcı olarak da ifade edilmektedir. Bu noktada kendini bilmek ve dahi Allah'ı bilmek isteyen kişi yolun başlangıcına ulaşır.<sup>451</sup>

## B. Fikr

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (v. 672/1273) ve İbnü'l-Arabî gibi Azîz Neseî döneminin birkaç sûfi düşünürü, düşünmeyi insan entelektüel ve rasyonel yetenekleriyle ilgili olarak değerlendirmektedir. Bu nedenle onlar kişinin kendi hakkında bilgi edinme sürecinde daha yüksek boyutta bilgiye sahip olma yolu olarak gördükleri zikre kıyas yaparak fikri bilgi edinmenin daha düşük bir yöntemi olarak düşünmüşlerdir.<sup>452</sup>

Ancak zikrin fikre yahut fikrin zikre üstünlüğü hususunda sûfiler arasında gerçek bir fikir birliği sağlanamamıştır. Mesela Gazzâlî, fikrin zikre üstün olduğunu savunmaktadır. Gazzâlî, rasyonel olmayan bilgi edinmeyi beş aşama şeklinde tanımlamaktadır: İlk olarak hatırlama ya da zikir, ki bu akla getirmekten ibarettir. İkincisi, tefekkür, kişinin zihninde bulunan iki kavramdan elde etmeye çalıştığı

<sup>451</sup>Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, ss. 165-166.

<sup>452</sup>William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, Suny Press, Albany, 1989, s. 159.

bilişsel arayıştır. Üçüncüsü, istenilen bilişi ve bununla kalbin aydınlatmasını elde etmektir. Dördüncüsü, elde edilen aydınlatma sayesinde kalbin eski halinden farklı olarak değişiklik sağlanmasıdır. Beşincisi ise vücutta yeni duruma uygun bir şekilde kalp için yapılan hizmettir.<sup>453</sup>

Zikrin kendini bilme yolundaki yolcunun kalbinin aydınlatılması için etkilerini ve niteliklerini belirttiği gibi fikrin de etkilerinin ve niteliklerinin yüz kat belki de daha büyük etkiye sahip olduğu görüşünü savunan Azîz Neseî de Gazzâlî gibi fikri zikirde daha üst bir seviyede konumlandırmaktadır.<sup>454</sup>

Azîz Neseî'ye göre kendini bilme yolculuğu araştırmaktır ve aramak kalbin bir özelliğidir. Bu arayışın güçlendiği ve kalp üzerinde, dışarıya iletilecek ve daha sonra içerideki ile aynı görevi yerine getirecek şekilde hâkim olduğu bir zaman vardır. İçsel ve dışsal arayış, arzu nesnesine yönelir ve onlar bu görevle meşgul olurlar. İçsel görev, saflığın ve büyük gayretin çözümlenmesidir. Dışsal görev ise bedensel çilecilik ve ruhun kısıtlanmasıdır. İçsel görev fikr, dışsal görev ise zikirdir.<sup>455</sup>

Azîz Neseî, her kişinin fikre farklı niteliklemlerde bulunduğunu ifade etmektedir. Bazıları buna “yansıma” manasında fikr, bazıları hâl, bazıları ise “Allah ile vakit geçiriyorum derken bazıları da “yokluk” manasında gaybet<sup>456</sup> demektir. Böylece Azîz Neseî'nin fikr anlayışı da çeşitli kişiler tarafından farklı isimlerle bilindiğini açıklamasıyla daha net hale gelmektedir. Nitekim onun fikri açıklaması akılcı ve entelektüel olmayan bir süreci ifade etmektedir.

<sup>453</sup>Gazzâlî, *İhyâ*, c. IV, s. 412.

<sup>454</sup>Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 164.

<sup>455</sup>Neseî, *a.g.e.*, s. 165.

<sup>456</sup>Neseî, *a.g.e.*, s. 149.

### C. İlham

Doğrudan ve aracısız Allah'tan alınan bilgi manasına gelen ilhâm<sup>457</sup> üçüncü tasavvufî bilgi edinme yöntemi, doğası gereği fikrden farklılık göstermektedir. İlki, yolcunun belirli bir ruhânî seviyede olduğu ve Allah'a ta bir ilgi gösterdiği ve Allah tarafından kendi ve Rabbi hakkında bilgi bahşedilen bir zamandır. Bundan dolayı tasavvufî terbiyede kendini bilme konusunda bilme eylemi birbirinden farklılık göstermektedir.

İlhâmın kapsamı oldukça farklıdır, çünkü kalbin önceden tefekkür etmeden veya başka bir kişiden duymadan geçmiş veya gelecekteki bir olayla ilgili bilgiyle aydınlatıldığı zamandır. Nitekim bu konuda İbnü'l-Arabî, velîlerin ilhâmı peygamberlere vahiy getiren meleğin aldığı kaynaktan aldığını belirtmektedir. Bu konuda Azîz Nesefî de ilhâmın “müjdeleme” ve “geçici bir düşünce” dâhil olmak üzere farklı isimlerle bilindiğini ve ilhâmın vahiy kavramına çok benzediğini ancak vahyin peygamberlerle sınırlı olduğunu ifade etmektedir.<sup>458</sup>

Azîz Nesefî ayrıca fikr ve ilhâmın dışarıdan nasıl tezâhür edebileceğini anlatmaktadır. Bunu çeşitli içgörü derecelerini listeleyerek yapmaktadır. Birincisine, gaybdan gelen kalpte bir şeyin bulunması manasında “vecd” denir. Sonuç daha açık hâle geldiğinde buna “keşf” denir ve bu daha açık hâle geldiğinde “mârifet” olarak adlandırılır. Tüm perdeler bir kenara atıldığında kendini bilme yolcusu tefekkür noktasına ulaşır.<sup>459</sup>

Bu giriş verdikten sonra Azîz Nesefî, kalbi bir ocakla karşılaştırır ve ona göre mârifeti ocaktaki kömüre benzeter. Muhabbet kömürdeki ateş gibidir ve aşk ateşin alevlerine benzemektedir. İlham ise ateşe üflenen bir esinti gibidir. Dolayısıyla yolcunun önce kendine hazırlık yapması gerekir ve sonra Allah ona bir fikir esintisi

<sup>457</sup>Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 237.

<sup>458</sup>Ridgeon, “Nothing But The Truth: The Sufi Testament of ‘Azîz Nasafi’”, s. 132.

<sup>459</sup>Nesefî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 136.

veya ilhâm yayabilir. Bu süreçte ise rasyonel yahut entelektüel hiçbir şey bulunmamaktadır.<sup>460</sup>

Azîz Neseî'ye göre insan kendisini başka bir ifadeyle enfüsünü bilmekle yükümlüdür. O, insanı insan yapan unsur olarak da gerçekliği görmektedir. Azîz Neseî bu bilgiye ulaşabilmek adına bir manevî tecrübe hiyerarşisi listelemiştir. Bu hiyerarşi “bulmak” ile başlamaktadır. Bunu “ortaya çıkarma”, “mârifet” ve son olarak “tefekkür” takip etmektedir. Ancak ne yazık ki Azîz Neseî'nin eserlerinde bu teknik terimlerin kesin bir tanımı mevcut değildir. Binâenaleyh bu terimler arasında nasıl bir ayırım yaptığını ayırt etmek hayli zor bir durumdur. Ayrıca bu terimler diğer sûfler tarafından da farklı şekillerde tanımlandığı için bir fikir birliği söz konusu değildir.<sup>461</sup>

Azîz Neseî tefekkür ve ilhâmı karşılaştırarak tefekkürün daha üstün bir tasavvufî tecrübe seviyesi olduğunu ifade etmektedir. Çünkü sûfî, ilhâm aşamasından çoktan geçmiş ve bu dünyaya geri dönmüştür. Şimdi tefekkür ile kendini ve Allah'ı ayık bir şekilde düşünebilir, görebilir ve bilebilir. Dahası bu tefekkür seviyesinde zikir, fikr veya ilhâm gibi kişinin hoşuna giden her şeyi yapabilme yetisine sahiptir.<sup>462</sup>

Buraya kadar ifade edilmeye çalışılanlardan hareketle şunlar söylenebilir: Azîz Neseî, hakîkatin farklı unsurların bilinmesiyle kavranabileceği görüşündedir. Bunlar kendini bedenî ve ruhî yönden tanıyıp bilmek, kâinatı bilmek ve dahi kâinat ile insan arasındaki bağlantıdan hareket ederek mikrokosmos olan insanın kâinattaki yerini belirlemek, bunların nihayetinde ise Rabbinin bilgisine ulaşmaktır. Müellife göre her insan kendi başlangıcını ve mahiyetini bilmelidir. Beden ve ruh bakımından kendini bilmeyen kişinin Rabbinin bilmesi pek mümkün değildir. Nitekim kendini bilmek mârifetullahın anahtarı olarak kabul edilmiştir.

<sup>460</sup>Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 137.

<sup>461</sup>Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, s. 331.

<sup>462</sup>Neseî, *Keşfü'l-Hakâik*, s. 138.

## SONUÇ

Genel kabule göre, bir beden ve ruhtan müteşekkil olan insanı insan yapan unsurlardan birisi de nefistir. Tarih boyunca nefsin özellikleri, içeriği ve oluşumu hakkında muhtelif yorumlar yapılmıştır. Bu konuda hem diğer disiplinler (kelam, felsefe, psikoloji ve tefsir) hem de tasavvuf disiplini yakından ilgilenmiştir. Böylece karmaşık bir yapıya sahip olan insanı her bir alan kendi metotlarıyla tanımayı ve tanımlamayı gaye edinmiştir. Çünkü nefsin mahiyetini bilmek bu kompleks yapıyı çözümlyerek aradaki perdelerin ortadan kalkmasında adeta bir kilit noktasıdır. Nitekim tasavvuf da tabiatı gereği en çok nefis kavramı üzerinde durmuş ve kişinin nefisini bilmesinin etkisinin insan davranışına ve Rabbini bilmesine nasıl yansıdığını derin bir titizlikle ele alıp incelemelerde bulunmuştur. Sûfilere göre insanın fitratında yer alan nefis, bütün iyilik ve kötülüklerin kaynağı olarak görülmektedir. Yani sûfiler nefsin insana olan etkilerini olumlu ve olumsuz olarak çift yönlü ele almışlardır. Bundan ötürü nefsi eğitimcinin yollarını aramışlardır.

Çalışmada kullanılan manası ile nefis ve nefisini bilmek kavramlarından çıkarılan mana, insanın kendi varlığını tanıyarak hakîkate ulaşmak isteğidir. Nefsini bilmek, insanın yaşamı içerisinde üzerinde durulması gereken bir husus olarak görülmektedir. Tasavvufta insanın nefisini tanıması konusu, insan benliğinin hakîkate ideal şekliyle nasıl olması gerektiğine dair tavsiyeler dizisidir. Hakîkate insan, varlık sahasında bulunduğu andan itibaren büyük bir arayış içerisinde. Sûfiler bu arayışın yanıtı olarak nefisini bilmeyi bulmuşlardır. Buna göre nefsin niteliklerini iyi muhasebe eden, onu olması gerektiği konuma yerleştiren kimse, Rabbini tanımanın zevkine varmış bir şekilde dünya ve ahiret hayatındaki mutluluğa ulaşmak için hazır konumda olur.

Tasavvuf düşünce sisteminde “Mârifetullah: Allah’ın bilinmesi” olarak tarif edilen mârifetullah temel kavram olarak nitelendirilirken nefsin bilinmesi de asıl mârifete ulaşmak için unsur olarak kabul edilebilir. Arayış içerisindeki insan kendisini bilerek Rabbini tanıyacak ve bu arayış bir son bulacaktır.

Başlangıcından itibaren arayış içerisinde bulunan insan, istediği cevabı bulmak için kafa yormuş ve bu çerçevede çeşitli düşünceler geliştirmiştir. Sûfilerin bu arayışa cevabı ise nefsin tanıma ve insanın yaratılış maksadı olan asıl gayeyi hatırlamak ve bunun farklı yollarını keşfetmek gayreti olmuştur. Bundan hareketle kendisinde sürekli bir arayış içerisinde olan insan, bu arayışın nihayete erişmesi için nefse kendini tanıtmayı gaye edinmiştir. Nefsin kendini tanımasıyla da Rabbini tanıyacağını ve bu arayışın sona ereceği görüşünü savunmuştur. Nitekim nefsin aradığı yine nefsten başkası değildir.

Çalışmanın bir başka cihetten sonucu da sûfilerin nefsin kendini tanıması sonucu Rabbini tanıyacağı ve sürekli devam eden arayışın nihayete ereceğini ifade etmiş olduklarıdır. Bu nihayeti ise “Nefsini bilen Rabbini bilir.” sözünüle îzâh etmeye çalışmışlardır. Fakat bu hususta mevzu bahis sözün hadîs olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Muhaddislerin kahir ekseriyeti bu sözün hadîs olmadığı görüşünde ittifak ederken İbn Arabî ve Azîz Nesefî gibi mutasavvıfların bunu hadîs olarak kabul ettikleri görülmektedir. Genel manada hadîs olmadığı kabul edilen bu söz manası itibariyle hüsnü kabul görmüştür.

Nefsini tanıma ve Hakk’ı tanıma ile ilgili genel manada bunları ifade ettikten sonra çalışmanın asıl konusu olan Azîz Nesefî’nin mezkûr konuya yaklaşımı ve bunun değerlendirilmesi hakkında şunları söylemek mümkündür. Azîz Nesefî’nin tasavvuf anlayışında kendini ve Rabbini bilmek kavramları üzerine inşa edilen bu çalışma öncelikli olarak Azîz Nesefî’nin hakikî manada anlaşılmasını sağlama gayesi taşımakta ve onun döneminde farklı kimliğiyle farklı alanlardaki ilimlere olan yatkınlığını belirterek üstün bir ilim insanı olduğunu ortaya çıkarma niyeti taşımıştır.

Azîz Nesefî’yi anlayabilmek, onun düşünce sistemine derin bir şekilde hâkimiyet sağlayabilmek için eserleri göz önüne alınmalıdır. Çok net bir şekilde söylenebilir ki Azîz Nesefî İbnü’l-Arabî’nin düşünce sistemini anlayabilmek için kilit nokta niteliğindedir. Azîz Nesefî’nin daha net anlaşılabilmesi ve bu vesile ile nefis ve bilme kavramlarıyla küçük bir tasavvufî dağarcık oluşturma niyetiyle oluşturulan bu çalışmadan hareketle Azîz Nesefî’nin eserlerini oluştururken ansiklopedik bir üslup benimsediği sonucuna varılabilir.

Azîz Neseî, “Kendini bilen Rabbini bilir.” sözünün taşıdığı mananın yoğunluğunun farkında olduğu için *Keşfü’s-Sırat* adlı eserinin giriş kısmında yer vermiştir. Bu sözün beraberinde getirdiği “Allah Âdem’i kendi suretinde yarattı.” sözüne de değinerek insanın kendini ve Rabbini bilmesinin mümkünlüğünü ortaya koymuştur.

Azîz Neseî’nin temel maksadı insanı anlamaktır ve bu sebepten dolayı Tıp ilmi ve anatomiye yönelmiş tıp ilmi tahsil etmiş ve tabiplik mesleğini icra etmiştir. Ancak onun insanda esas değer verdiği olgunun kalp olduğu görülmektedir. O, akli değil kalbi irfân merkezi olarak görmüş ve mârifet ilmini elde edebilmek için kalbi saflaştırıp cilâlayarak bir ayna haline getirmek istemiştir. Bundan dolayı kalbini Rabbini bilebilmenin merkezi olmasını sağlama düşüncesini taşımıştır. Azîz Neseî’ye göre insanın kendini bilmesi Rabbini bilmesinin yegâne yoludur.

Azîz Neseî tebâbet ilmini ilk olarak kendini tanımak amacıyla kendini tanımanın bir delili olarak kullanmaktadır. Çünkü o tıba sadece teorik yönden değil aynı zamanda pratik düzeyde de ilgi göstermiştir. Kişinin kendisi ve Rabbi hakkında hakikat bilgisine ulaşabilmek için vâkıf olması gereken ilk konunun teşrih ilminden faydalanarak bedenın mârifeti olduğunu ifade etmiştir. Ona göre kendini başka bir ifadeyle yaratılışını ve yaratılış gayesini bilen Rabbinin bilgisine ulaşır. Öyleyse kendini bilmek öncelikle kişinin bedeni ve ruhu hakkında sahip olduğu bilgilerden oluşmaktadır.

Azîz Neseî’nin üzerinde durduğu bir diğer konu da mârifetullah ve mârifetullaha ulaştırın aşamalarıdır. Azîz Neseî insanın ulaşabileceği en yüce gayeyi mârifetullah olarak görmüştür. Bunun içinse insanın kendini bilmesi için bir sistem kurmuştur. Bu minvalde müellifin mârifetullahı ele alırken zıkr, fikr, ilhâm ve tefekkür hakkındaki görüşleri de incelenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmada Azîz Neseî’nin tasavvuf anlayışında kendini bilme yollarını anlamaya çalışırken, az da olsa, daha önce Azîz Neseî üzerine çalışmış ve onun eserlerinin anlaşılması için çaba sarf etmiş kişilerin eserlerinden âzamî derecede istifade edilmiştir. Bu çalışmanın da gelecekte bu tarz çalışmalara katkıda

bulunabilmesi temenni edilmektedir. Ayrıca Azîz Neseî'nin eserlerinin tamamının Türkçeye neşredilmesi arzulanmaktadır. Zira Azîz Neseî'nin eserleri bu çalışmada olduğu gibi pek çok akademik çalışmaya da ışık tutacaktır.



## KAYNAKÇA

- ABDÎ'L-MEN'ÂM**, Mahmud Abdurrahman, *Mu'cemu'l-Mustalahi'l-Elfâzi'l-Fıkhıyye*, Dâru'l-Fazilet, Kahire, 1994.
- ABDÜLBÂKİ**, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Çağrı Yay., İstanbul, 1990.
- ACLÛNÎ**, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Kahire, 1351, c. I-II.
- ADDAS**, Claude, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn Arabî*, trans. Peter Kingsley, İslamic Text Society, Cambridge, 1993.
- AFÎFÎ**, Ebu'l-Alâ, *Tasavvuf İslamda Manevi Hayat*, çev. Halil İbrahim Kaçar-Murat Sülün, İz Yay., İstanbul, 2012.
- AHMED EFENDİ**, Taşköprülüzâde, *Mevzuatü'l-Ulûm*, çev. Mümin Çevik, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1975.
- AKALIN**, Şükrü Halûk, vd., *Türkçe Sözlük*, TDK Yay., Ankara, 2005.
- AKARSU**, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, Savaş Yay., Ankara, 1984.
- ALİCAN**, Mustafa, *Moğollar*, Timaş Yay., İstanbul, 2016.
- el-ÂMİRÎ**, Ahmed el-Ğizzi, *el-Ceddu'l-hasîs fî beyâni mâ leyse bi hadîs*, thk. Ebû Abdurrahman Fevvâz, Dâru İbn Hazm, 1997.
- ÂSİM EFENDİ**, Mütercim, *Kâmusu'l-Muhît Tercümesi*, haz. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi, TYEKB Yay., İstanbul, 2013.
- ATEŞ**, Süleyman, "Hazarât-ı Hams", *DİA*, c. XVII, TDV Yay., İstanbul, 1998, ss. 115-116.
- \_\_\_\_\_, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Yay., İstanbul, 1992.
- AYDINLI**, Abdullah, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadîs*, İstanbul, 1986.
- el-AYNÎ**, Bedrüddîn, *Umdetu'l-Kârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Ömer, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- AYNÎ**, Mehmet Ali, "Nefs Kelimesinin Manaları", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sy.14, 1930, ss. 45-52.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvuf Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yanalı, Kitabevi Yay., İstanbul, 2000.
- BARTHOLD**, Wilhelm, "Mâverâünnehir", *İA*, c. VII, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964.

- BAUSANİ**, Alessandro, ‘‘Religion under the Mongols’’, *Religion in Iran*, Bibliotheca Persica Press, New York, 2000.
- BAYKARA**, Hüseyin, *Mecâlisü'l-Uşşâk*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 4238.
- BAYRAKDAR**, Mehmet, *Gazzâlî'nin Bilgi Teorisi*, Sehâ Neşriyat, İstanbul, 1993.
- BİLMEN**, Ömer Nasûhi, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsîri*, Bilmen Yay., İstanbul, 1963.
- BUHÂRÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, *Sahihi'l-Buhari*, ed-Darü'l-Alemiyye li'n-Neşr, İskenderiyye, 2014.
- BURSEVÎ**, İsmail Hakkı, *Ferahu'r-Rûh*, Muharrem Efendi Matbaası, İstanbul, 1294.
- CEBECİOĞLU**, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Otto Yay., Ankara, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvuf Kısa Bir Giriş*, çev. Turan Koç, İstanbul, 201.
- el-CEVHERÎ**, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd, *es-Sihâh Tâcü'l-Luga*, Darü'l-Kitabi'l-Azelî, Beyrut, 1984.
- el-CEVZÎYYE**, İbn Kayyım, *Kitâbu'r-Rûh*, Beyrut, t.y.
- CHİTTİCK**, William C., *Sufism A Short Introduction*, Oneworld Publications, Oxford, 2000.
- \_\_\_\_\_, *The Sufi Path of Knowledge*, Suny Press, Albany, 1989.
- \_\_\_\_\_, *Hayal Âlemleri İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, Kaknüs Yay., İstanbul, 1999.
- CÜRCÂNÎ**, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, *Ta'rifât*, Matbaa-i Mehmed Esad, İstanbul, t.y.
- CÜVEYNÎ**, Alaaddin Ata Melik, *Tarih-i Cihan Güşa*, çev. Mürsel Öztürk, TTK Yay., Ankara, 2013.
- ÇELEBÎ**, Kâtib, *Keşfü'z-Zünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rıfat-Şerafeddin Yaltkaya, Tarih Vakfı Yay., İstanbul, 2017.
- DALKILIÇ**, Mehmet, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yay., İstanbul, 2004.
- DEMİR**, Ahmet, ‘‘XII ve XIII. Yüzyıllarda İslam Dünyasının Siyasal ve Sosyal Durumu’’, *Uluslararası Seyfuddîn Âmidî Sempozyumu Bildirileri*, Ensar Yay., İstanbul, 2009.

- DEMİRLİ**, Ekrem, *Sadrettin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2011.
- \_\_\_\_\_, ‘‘Tasavvufta İnsan Sevgisinin Kaynağı: İbnü'l-Arabî'nin Düşüncesinde İnsan ile İlgili Kavramlar’’, *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum*, İstanbul, 2008.
- \_\_\_\_\_, ‘‘Vahdet-i Vücûd’’, *DİA*, c. XLII, İstanbul, 2012, ss. 431-435.
- DEVELLİOĞLU**, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Aydın Kitabevi, Ankara, 2005.
- DÖKMECİ**, Handan, *Türkçe ve Yabancı Tıp Terimleri Sözlüğü*, Nobel Tıp Kitabevleri, İstanbul, 2013.
- DÜZEN**, İbrahim, *Aziz Neseî'ye Göre Allah, Kainat ve İnsan*, Furkan Yay., İstanbul, 2000.
- \_\_\_\_\_, ‘‘Azîz Neseî’’, *DİA*, c. IV, TDV Yay., İstanbul, 1991, ss. 344-346.
- DURUSOY**, Ali, *İbn Sînâ Felsefesi'nde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV Yay., İstanbul, 1993.
- ERDEMİR**, Ayşegül Demirhan, ‘‘Ahlât-ı Erbaa’’, *DİA*, c.II, TDV Yay., İstanbul, 1989, s. 24.
- ERGİNLİ**, Zafer, vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kelam Yay., İstanbul, 2006.
- ERZURUMLU İBRAHİM HAKKI**, *Mârifetnâme*, ed. Ece Korkmaz, Çelik Yay., İstanbul, 2019.
- ETRİŞ**, Mahmut Ahmet, *el-Furuku'l-luğaviyyetu beyne elfâzi'l-ilmi ve merâtibihi ve vesâilihi fi'l-Kur'âni'l- Kerim*, t.y.
- el-EZHERÎ**, Ebû Mansur Muhammed ibn Ahmed, *Tehzibü'l-Lüğa*, Darü'l-Mısriyyeti li't-Te'lifi ve't Tercüme, Mısır, t.y.
- FIRAT**, Sezai, *Azîzüddîn Neseî'nin Yirmi İki Risâlesi'nin Tercümesi Işığında Tasavvufî Bilgi, Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul, 2004.
- FİLİZ**, Şahin, *İslâm Felsefesinde Mistik Bilginin Yeri*, İnsan Yay., İstanbul, 1995.
- el-FİRÛZÂBÂDÎ**, Ebu't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub b. Muhammed, *el-Kamûsü'l-Muhît*, Darü'l-Erkam, Beyrut, 1979.
- FRAGER**, Robert-James Fadiman, *Essential Sufism*, HarperCollins, San Fransisco, 2013.

- FRAGER**, Robert, *Sûfî Psikolojisinde Gelişim Denge ve Uyum, Kalp Nefes Rûh*, çev. İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul, 2003.
- GAZZÂLÎ**, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'r-Rayyân li't-Türâs, Kahire, 1987.
- \_\_\_\_\_, *Kimyâ-yı Saâdet*, haz. Mehmet Faruk Gürtunca, İstanbul, Sağlam Yay., 2004.
- \_\_\_\_\_, *Mecmuatu Resaili'l-İmam Gazzâlî*, Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2013.
- \_\_\_\_\_, *Mişkâtü'l-Envâr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.
- GÖLPINARLI**, Abdülbâki, *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, Elif Kitabevi, İstanbul, 2005.
- GÖRGÜN**, Hilal, "Fritz Meier", *DİA*, c. XXVII, TDV Yay., Ankara, 2003, ss. 549-550.
- GUENON**, Rene, "Nefsini Bil!", *Kubbealtı Akademi Mecmûası*, çev. Mustafa Tahralı, sy. 3, 1981, ss. 55-65.
- HARTER**, Susan, *The Construction of the Self A Development Perspective*, Guilford Press, New York, 1999.
- HÜCVİRÎ**, Ebu'l-Hasan Ali b. Osman, *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., 2016.
- İBN ARABÎ**, *Nefsini Bilen Rabbini Bilir*, çev. ve şerh: M. Es'ad Erbilî, haz. Ercan Alkan, Hayykitap, İstanbul, 2019.
- İBNÜ'L-ARABÎ**, Muhyiddîn, *Ahadiyyet Risalesi*, ed. Ceylan Şenyurt, Onur Kitap, İstanbul, 2016.
- \_\_\_\_\_, *el-Fütühâtu'l-Mekkiyye*, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire, t.y.
- \_\_\_\_\_, *Fütühât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2008.
- İBNÜ'L-ATTAR**, Alauddin, *Fetâvâ İmam'n-Nevevî*, thk. Muhammed Haccâr, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1996.
- İBNÜ'L-ESÎR**, İzzeddin, *el-Kâmil fi't-Tarih*, çev. Abdülkerim Özaydın-Ahmet Ağırakça, Bahar Yay., İstanbul, 1991.
- İBN HALDUN**, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 2018.
- İBN MANZÛR**, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî, *Lisânu'l-Arab*, thk. Yusuf Hayyad-Nadîm Mar'aslı, DâruLisani'l-Arab, Beyrut, 1980.

- İBN-İ SÎNÂ**, *el-Kânûn fi't-Tıbb*, çev. Esin Kâhya, Atatürk Kültür Merkezi Yay., Ankara, 1995.
- İMÂM-I RABBÂNÎ**, *Mektûbât- Rabbânî*, ed. Ali Kaya, Semerkand Yay., İstanbul, 2019.
- el-İSBAHÂNÎ**, Râgıp, *Tafsîlu'n-Neş'eteyn ve Tahsîlu's-Saadeteyn Mutluluğun Kazanılması*, çev. Mustafa Solmaz, Sufi Yay., İstanbul, 2018.
- el-İSFAHÂNÎ**, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el- Mufaddal er-Râgıp, *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Darü'l-Ma'rife, Beyrut, 2010.
- el-İSFAHÂNÎ**, Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- el-İSTAHRÎ**, Ebû İshak İbrâhîm b. Muhammed, *el-Mesâlik ve'l Memâlik*, Dârü's-Sâdır, Beyrut, 2004.
- JACKSON**, Peter, "Abaqa", *Encyclopedia Iranica*, Routledge-Kegan Paul, 1982.
- JUVAİNÎ**, Ala al-Din Ata al-Malik, *The History of The World Conqueror*, trans. J.A. Boyle, Manchester University Press, Manchester, 1958.
- KAHYA**, Esin, "Teşrih", *DİA*, c. XL, TDV Yay., İstanbul, 2011, ss. 573-575.
- KARAGÖZ**, İsmail, *Dini Kavramlar Sözlüğü*, DİB Yay., Ankara, 2006, s. 472.
- KARAMAN**, Hayrettin, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*, DİB Yay., Ankara, 2003, c. I-V.
- el-KÂRÎ**, Alî, *el-Mevzûâtu'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Sibâğ, Dârü'l-Emâne, Beyrut, 1971.
- KARTAL**, Abdullah, *Kuşeyrî'de Bir Bilgi Sistemi Olarak Tasavvuf*, Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı Yay., Bursa, 2004.
- KÂSİM**, Mahmûd, *fi'n-Nefs ve'l-Akl li Felâsifeti'l-İğrik ve'l-İslâm*, Kahire, 1954.
- KÂŞÂNÎ**, Abdürrezzak, *Letaifu'l-A'lâm fi İsarâtı Ehli'l-İlhâm*, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İz Yay., İstanbul, 2015.
- KAYIKLIK**, Hasan, *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yay., Ankara, 2011.
- el-KEFEVÎ**, Ebü'l-Beka el-Hasenî, *el-Külliyât*, Beyrut, Dârü'l Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- el-KELÂBÂZÎ**, Ebû Bekir Muhammed b. İshak, *et-Taarruf*, Matbaatü's-Saâde, Mısır, 1933.
- KILIÇ**, Mahmut Erol, "Bir Metodun Metodolojisi: Dinî İlimler Metodu Olarak Tasavvufa Mukayeseli Bir Bakış", *Usûl: İslâm Araştırmaları*, c. I, sy. 1, 2004, ss. 91-109.

- KİTAPÇI**, Zekeriyya, *Türk Boyları Arasında İslam Hidayet Fırtınası II*, Dizgi Ofset, Konya, 2000.
- KOÇYİĞİT**, Talat, *Hadîs Usûlü*, TDV Yay., Ankara, 2006.
- KONUK**, Ahmet Avni, *Fusûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, İFAV Yay., İstanbul, 2017.
- el-KURTUBÎ**, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Ferh, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, Daru'l-Hayat, Beyrut, ty.
- el-KUŞEYRÎ**, Ebû'l-Kasım Zeynüislam Abdülkerîm b. Hevazin, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fi İlmi't-Tasavvuf*, thk. Maruf Zerik-Ali Abdulmecid Baltacı, Daru'l-Cil Yay., Beyrut, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Kuşeyri Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul, 1981.
- KÜÇÜK**, Hülya, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihine Giriş*, Ensar Yay., İstanbul, 2015.
- \_\_\_\_\_-Zeynep Arzu Yegin, *Tasavvuf ve Tıp Selim Kalbin Fizyolojisi*, Ensar Yay., İstanbul, 2016.
- el-MÂVERDÎ**, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî, *Edebü'd-Dünya ve 'd-Dîn*, Dârü İkra, Beyrut, 1985.
- MEIER**, Fritz, "Horasan ve Klâsik Tasavvufun Sonu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. Ramazan Muslu, sy. 13, ss. 443-468.
- \_\_\_\_\_, "The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam" *Spirit and Nature: Papers from the Eranos Yearbook*, ed. J. Campbell, New York, 1954.
- MİNORSKY**, Vladimir, "Nakhsab", *Encyclopedia of Islam*, c. III, E.J. Brill, Leiden.
- el-MUHÂSİBÎ**, Ebû Abdillâh Hâris b. Esed, *Mâiyyetü'l-Akl ve Ma'nâhu ve İhtilafü'n-Nâs fîhi*, thk. Hüseyin Kütü'lî, Dârü'l-Fikr, Beyrut, 1982.
- \_\_\_\_\_, *er-Riâye Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük, İnsan Yay., İstanbul, 2014.
- MUSTAFA**, İbrahim ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-Vasît*, Çağrı Yay., 1989.
- NESEFÎ**, Azîz, *al-İnsân al-kâmil*, ed. M. Mole, Institut Franco-Iranien, Tehran, 1962.
- \_\_\_\_\_, *Bayân-i Tanzîl*, Bodleian Library, Oxford, e35.
- \_\_\_\_\_, *İnsanın Aslı ve Ruhların Yıldızlarla İlişkisi*, haz. Mahmut Sadettin Bilginer, Esmâ Yay., İstanbul, 1976.

\_\_\_\_\_, *İnsân-ı Kâmil*, çev. Ahmet Avni Konuk, haz. Sezai Fırat, Gelenek Yay., İstanbul, 2009.

\_\_\_\_\_, *Keşfü'l-Hakâik*, ed. Ahmad Mahdawî Dâmghânî, Bungâh-i Tarjuma wa Nashr-i Kitâb, Tehran, 1965.

\_\_\_\_\_, *Kitâb-ı Tanzîl*, John Rylands Library, Manchester University, C112, vr. 38-84.

\_\_\_\_\_, *Tenzîl Tasavvufta Varlık Bilgi ve İnsan*, haz. Selami Şimşek, Litera Yay., İstanbul, 2020.

\_\_\_\_\_, *el-Maksad-ı Aqsâ*, ed. H. Rabbânî, Kitabhâne-yi İlmiyya-yi Hâmidî, Tehran, 1973.

\_\_\_\_\_, *Manâzil al-Sâ'irîn*, ed. M.Mole, Institut Franco-İranien, Tehran, 1962.

\_\_\_\_\_, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, çev. Mehmet Kanar, Dergah Yay., İstanbul, 2015.

\_\_\_\_\_, *Hakikatlerin Özü (Zübdetü'l-Hakâik)*, çev. Ejder Okumuş, İnsan Yay., İstanbul, 1997.

\_\_\_\_\_, *Zübdetü'l-Hakâik Hakikâtin Özü*, çev. Seyyid H. Hüseyinzâde, Kitsan Yay., İstanbul, 2000.

\_\_\_\_\_, *Keşfü's-Sırat*, Veliyyüddin, İstanbul, nr. 1767, vr. 204-244.

**ÖGKE**, Ahmet, *Kur'anda Nefs Kavramı*, İnsan Yay., İstanbul, 1997.

**ÖNGÖREN**, Reşat, "Bir Bilgi Kaynağı Olarak Tasavvufta Keşfin Değeri", *İÜİFD*, sy. 5, 2002, ss. 85-96.

\_\_\_\_\_, "Sa'deddîn-i Hammûye", *DİA*, c. XXXV, TDV Yay., İstanbul, 2008, ss. 389-391.

**ÖZEL**, Ahmet Murat, *Tasavvuf Alanında Yapılan Tezler: Tadat, Tasnif, Tahlil, Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, c. 15, sy. 30, 2017, ss. 389-432.

**ÖZGÜDENLİ**, Osman Gazi, "Mâverâünnehir", *DİA*, c. XXVIII, TDV Yay., Ankara, 2003, ss. 177-180.

\_\_\_\_\_, "Moğollar", *DİA*, c. XXX, TDV Yay., İstanbul, 2005, ss. 225-229.

**PALMER**, Edward Henry, *Oriental Mysticism a Treatise on Sufiistic and Unitarian Theosopy of the Persians*, Forgotten Books, London, 1867.

**PARLATIR**, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Yargı Yay., Ankara, 2006.

**REMZİ**, Hüseyin, *Muhtasar İlm-i Mevâlid-i Selâse: Hayvanât, Nebâtât ve Tabakatü'l-Arz*, İstanbul, 1909.

- RIDGEON**, Lloyd V. J., ‘‘Nothing But The Truth: The Sufi Testament of ‘Azîz Nasafi’’, *Doktora Tezi*, Leeds University, 1996.
- SCHIMMEL**, Annemarie, ‘‘Sufism and the Islamic Tradition’’, *Mysticism and Religious Traditions*, ed. S. Katz, Oxford University Press, Oxford, 1983.
- es-SEHAVÎ**, Muhammed Abdurrahman, *el-Mekâsidü'l-Hasene*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.
- es-SEMERKANDÎ**, Ebû-l-Leys Nasr b. Muhammed Ahmed b. İbrâhîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1993.
- SERRÂC**, Ebu Nasr et-Tûsî, *el-Luma'*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdalbâkî, Dâru'l-Kutubi'l-Hadîse, Mısır, 1960.
- SERRÂC**, Ebû Nasr et-Tûsî, *el-Lüma' fi't-Tasavvuf İslam Tasavvufu*, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul, 1996.
- SEVİM**, Seyfullah, *İslâm Düşüncesinde Marifet ve İbn Arabî*, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- SOYSALDI**, İhsan, ‘‘Tasavvuf'ta Aşk ve Marifet’’, *FÜİFD*, sy. 3, 1998, ss. 187-216.
- SÖZMEN**, Beril, ‘‘The Moral Self An Exploratory Study of Moral Agency And Conceptions of Self’’, *Doktora Tezi*, Boğaziçi University, 2011.
- SÜHREVERDÎ**, Şehâbeddin, *Avârifü'l-Maârif*, Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2005.
- es-SÜLEMÎ**, Ebû Abdurrahman Muhammed, *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf Tasavvufa Giriş*, çev. Ali Akay, İlkharf Yay., İstanbul, 2014.
- \_\_\_\_\_, *Tabakâtu's-Sûfiyye*, Dâru'l-Kitabi'n-Nefis, Halep, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvufun Ana İlkeleri Sülemî'nin Risâleleri*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1981.
- ŞA'RÂNÎ**, Ebû Mevâhib Abdulvehhab b. Ahmed, *Dureru'l-Ğavvâs alâ Fetâvâ Seyyidî ale'l-Havâs*, Dâru't-Takvâ, Dimeşk, 2012.
- eş-ŞEHREZÛRÎ**, Şemsüddîn, *Nüzhetü'l-Ervâh ve Ravzatü'l-Efrâh*, ed. İlhan Kutluer, TYEKB Yay., İstanbul, 2015.
- ŞEŞEN**, Ramazan, ‘‘Buhara’’, *DİA*, c. VI, TDV Yay., İstanbul, 1992, ss. 363-367.
- ŞEYH GÂLİP**, *Şeyh Gâlib Dîvânı*, haz. Muhsin Kalkışım, Akçağ Yay., Ankara, 1994.

- TANER**, Doğan, *Fonksiyonel Anatomi: Ekstremiteler ve Sirt Bölgesi*, HYB Yay., Ankara, 2013.
- TAYLAN**, Necip, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1997.
- et-TEHANEVÎ**, Ali b.Kâdî Muhammed, *Mevsûatu Keşşâfi İstılâhi'l-Funûn ve'lulûm*, Mektebetü Camiatü Dar'ül-Ulum, Beyrut, 1996.
- TELLİOĞLU**, Ömer, "Rûh", *Şamil İslam Ansiklopedisi*, c. V, Şamil Yay., İstanbul, 1992, ss. 270-271.
- TEK**, Abdurrezzak, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi, Bursa, 2016.
- TİRMİZÎ**, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Mûsâ b. Dehhâk, *Sünenü't-Tirmizi ve Hüve'l-Camiü's-Sahih*, Daru İbn Hazm, Beyrut, 2016.
- TÜRER**, Osman, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, Ataç Yay., İstanbul, 2015.
- TÜRKER**, Ömer, "Nefis", *DİA*, c. XXXII, TDV Yay., İstanbul, 2006, ss. 529-531.
- ULUDAĞ**, Süleyman, "Arif", *DİA*, c. III, TDV Yay., İstanbul, 1991, ss. 361-362.
- \_\_\_\_\_, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, Dergah Yay., İstanbul, 2013.
- \_\_\_\_\_, "Mârifet", *DİA*, c. XXVII, TDV Yay., Ankara, 2003, ss. 54-57.
- \_\_\_\_\_, "Nefs", *DİA*, c. XXXII, TDV Yay., İstanbul, 2006, ss. 526-529.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvufun Dili*, Ensar Yay., İstanbul, 2016.
- \_\_\_\_\_, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalıcı Yay., İstanbul, 2002.
- UYAR**, Mehmet, "Nefs ve İlgili Kavramlar Örneği, Tasavvufta Kavramlar Arasındaki Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme", *OMÜİFD*, 2016, sy. 40, ss. 167-195.
- \_\_\_\_\_, *Sûfî Benliğin İnşasında Nefs*, Litera Yay., İstanbul, 2017.
- UYSAL**, Muhittin, *Tasavvuf Kültüründe Hadis*, Ensar Yay., İstanbul, 2012.
- YAVUZ**, Yusuf Şevki, "Mestçizâde Abdullah Efendi", *DİA*, c. EK - 2, TDV Yay., İstanbul, 2016, ss. 260-261.
- \_\_\_\_\_, "Rûh", *DİA*, c. XXXV, TDV Yay., İstanbul, 2018, ss. 187-192.
- WENSINCK**, Arent Jean, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Hadisi'n-Nebevî*, Çağrı Yay., İstanbul, 1986.
- WILCOX**, Lynn, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz, İnsan Yay., İstanbul, 2001.

**YILDIRIM**, Ahmet, *Tasavvufun Temel Dayanaklarının Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara, 2000.

**YILMAZ**, Hasan Kamil, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yay., İstanbul, 1997.

**ez-ZEMAHŞERÎ**, Cârullâh Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf*, thk. Muhammed Abdusselam Şahin, Darul-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut, 1995.

**ez-ZERKEŞÎ**, Muhammed b. Abdullah, *et-Tezkire fi'l-ehâdisi'l-Müştehire*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

