

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

AHMET YESEVİ DÜŞÜNCESİNDE İNSAN VE EVRENDEKİ YERİ

DOKTORA TEZİ

NURALI YEGENOV

ANKARA 2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

AHMET YESEVİ DÜŞÜNCESİNDE İNSAN VE EVRENDEKİ YERİ

DOKTORA TEZİ

NURALİ YEGENOV

TEZ DANIŞMANI: Prof. Dr. İBRAHİM MARAŞ

ANKARA 2021

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)

ANABİLİM DALI

AHMET YESEVİ DÜŞÜNÇESİNDE İNSAN VE EVRENDEKİ YERİ

DOKTORA TEZİ

TEZ DANIŞMANI: Prof. Dr. İBRAHİM MARAŞ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	İmzası
Prof. Dr. İbrahim Maraş	_____
Prof. Dr. Kazım Sarıkavak	_____
Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan	_____
Doç. Dr. Cevriye Demir Güneş	_____
Doç. Dr. Mehmet Murat Karakaya	_____

Tez Savunma Tarihi

01/06/2021

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü'ne

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ danışmanlığında hazırladığım “Ahmet Yesevi Düşüncesinde İnsan ve Evrendeki Yeri (Ankara 2021)” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Nurali YEGENOV

TEŞEKKÜR

Yapılan her tez çalışması araştırmacılar için önemli bir deneyimdir. Tez konusunun araştırmacı ile aynı coğrafyadan olan şahsiyetten oluşması ise bu deneyimin boyutlarını daha farklı yönlerle çekmektedir. Ahmet Yesevi'yi baştan sona tekrar araştırmakla yakından tanımaya çalışmak bana gurur verici olduğu kadar büyük sorumluluk gerektiren bir görev de oldu. İnsanın varlık olarak değer kazanmasında Ahmet Yesevi'nin fikir ve görüşlerini öğrenmek ve onları kendi yorumum ile ortaya koymaya çalıştığım doktra tezi çalışmamda, her zaman ve her açıdan fikir, tavsiye ve yardımlarını esirgemeyen ve daima destek olan danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Maraş'a teşekkür ederim. Ayrıca değerli görüş ve fikirleri ile bana katkı sağlayan Prof. Dr. Hayrani Altıntaş, Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan ve Prof. Dr. Gürbüz Deniz hocalarıma teşekkürlerimi sunuyorum. Bununla birlikte tez araştırması sırasında görüş ve yönlendirmelerinden önemli ölçüde yararlandığım fakültedeki diğer bölüm hocalarıma ve araştırma görevlisi arkadaşlarıma da şükranlarımı sunmayı bir borç bilirim.

İÇİNDEKİLER

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI	iv
TEŞEKKÜR	v
KISALTMALAR.....	viii
ÖNSÖZ.....	x
GİRİŞ.....	xii

I. BÖLÜM

AHMET YESEVİ DÜŞÜNCESİNİN TEMEL KAYNAKLARI	1
1. Eski Türk Düşüncesinin Yesevi Düşüncesindeki Etkisi	1
2. İslam Düşüncesindeki İnsan Algısının Yesevi Düşüncesine Katkısı	5
2.1. Kur'an ve Hadislerde İnsanın tanımı.....	8
2.2. Kelamın İnsan Tasavvuru	17
2.3. Tasavvufun İnsan Tasavvuru.....	26
2.4. Felsefenin İnsan Tasavvuru	31

II. BÖLÜM

AHMET YESEVİ'DE ONTOLOJİK VARLIKYÖNÜYLE İNSAN.....	42
1. Bir Nefs Varlığı olarak İnsan-Tanrı İlişkisi	42

2. İnsan Nefsinin Yapısı.....	54
3. Sevgi ve Varlığın Kaynağı.....	66

III. BÖLÜM

AHMET YESEVİ DÜŞÜNCESİNDE İNSAN VE AHLAK.....	81
1. İnsan Tabiatı ve Ahlaklılığı.....	87
2. İnsan ve Erdemlerin Kazanımı.....	98
3. İman ve Ahlak İlişkisi.....	105
SONUÇ	111
KAYNAKÇA.....	120

KISALTMALAR

a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
a.g.md	adı geçen madde
akt	aktaran
AÜİF	Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜTAE	Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü
AYK	Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu
bkz	bakınız
C	cilt
çev	çeviren
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
ed	editör
HAYUTKÜ	Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk Kazak Üniversitesi
haz	hazırlayan
HtÜİF	Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
HÜİF	Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
krş	karşılaştırınız
KTHAYÜMHB	Kazak Türk Hoca Ahmet Yesevi Üniversitesi Mütevelli Heyeti Başkanlığı
MÜİF	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
MÜSBE	Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
NKÜİLFD	Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr	neşreden
ö	ölüm tarihi

PAÜSBE **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü**
SDÜİF **Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**
SÜİF **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi**
TTK **Türk Tarih Kurumu**
vd **ve diğerleri**



ÖNSÖZ

Bilindiği üzere varlıklar âleminin merkezinde Allah *vacibü'l-vücut* olarak vardır. Başta insan olmak üzere bütün varlıkların hepsi O'nun mahlûkudur. Mahlûkat yaratılmışlık noktasında birdir ve tümü mümkün vücut olarak bilinir. Mümkün varlıkların devamı ise zorunlu bir varlığın devamına bağlıdır. Burada özel bir husus vardır, bu özellik insanın özü itibarı aşktan ötürü var edilmiş bir varlık olmasında yatmaktadır. Meleke ve potansiyel itibarı ileyi tarafının her zaman kötülüğü önceleyecek şekilde oluşturması ise insanı değerli kılmaktadır. Doğrudan ona bağlı olan ve aynı zamanda onu koşullandıran, yaşam tarzı, seçimleri, tercihleri, yönelişleri onun hür bir varlık olduğunun kanıtıdır.

Her iki âlemin (fizik ve metafizik) özelliklerini içinde barındıran insan, her dönem ve devirde rehberlik eden olgular sayesinde özüne döndürülmeye, kendisini tanımaya ve Yaratan Varlığa ulaşma çabasında ahlakî açıdan yükselişe davet edilmeye çalışılmıştır. İnsanı diğer canlı varlıklardan ayıran akıl, nefis ve aşk gibi ontolojik özellikleri doğru yönde ilerlediği zaman insan amacına ulaşmış, aksi durum olduğunda da maksadından sapmış ve Tanrı ile olan ilişkisi kopmuştur. İnsanın yaradılış amacına uygun ve bir bütün olarak yaşayabilmesinde hemen bütün olgu ve değerlerin sürekli olması gerekmektedir.

İnsan ve onun evrendeki konumunu anlamamanın en güvenilir yolu Kur'an'ın incelenmesidir diyebiliriz. Çünkü Kur'an-ı Kerim, insanın duygusal yönü ile birlikte akli özelliklerine de yer vermekle onun *anlam arayışı* içerisinde yaşamını sürdüren bir varlık olarak adlandırmaktadır. İnsan evrende kendisini insan olarak ortaya koyabilme yeteneği ile yaratılmıştır ve bunu idrak edebilmek için de birçok ipucu verilmiştir. Bunun için sadece anlam yüklü arayış yolculuğuna çıkmak gerekmektedir. İnsan neyi aradığını, nerede araması gerektiğini ve nasıl bulabileceğini bilmeye gayret ederse işinin

daha da kolaylaşacağı açık bir şekilde belirtilmiştir. Nitekim Kur'an, Casiye süresinin 20. âyetinde belirtildiği üzere, insanoğluna bir rahmet olduğu kadar hidayet ve bilinç kaynağı olarak da bilinmektedir.

Tabiatı gereği hem iyiliğe hem de kötülüğe meyilli olarak yaratılan insan, tercih meselesinde çoğu kez olması gerekeni seçememektedir. Özellikle mutasavvuf âlimlerin lügatında yalan ve geçici olarak nitelendirilen dünyaya insan fazla önem vermemesi gerekmektedir. Bu durum insanı kötülüklerin ilgi odağı olarak bilinen nefsinin yenik düşmesine götürür. Ancak, insanın, fıtrat özelliği bu yanlış yolda her zaman başkaldırmaya ve doğru olana ilerlemeye müsaittir. Sadece yol gösterici, eğitimci ve terbiyecilere ihtiyacı vardır. İşte burada hadislerde (Tirmizi, İlm, 19) belirtildiği gibi, peygamberlerin varisleri olarak bilinen âlimlere büyük rol düşmektedir.

Ahmet Yesevi de diğer önder yol göstericiler gibi, toplumsal çöküşün kapısında olan insan toplumunu, bireysel açıdan yeniden işleyerek, zaten iç dünyasında var olan değerleri millî ve dinî kimliğe büründürerek, önem kazanması ve süreklilik hal alması konusunda gayret etmiştir. Bu yolda Allah'ı rehber olarak tanıyan Yesevi, insanı ontolojik açıdan değerlendiren önceki âlimlerin birikimlerinden faydalanmış, insanın evrendeki yerini tespit ettikten sonra, insanın ne zaman ahlak unsurlarına ve erdem ilkelerine göre yaşarsa mutluluğa erişebileceğini dile getirmiştir. Ortaya koyduğumuz tez çalışmasında insan ve insanın evrendeki yeri, ahlakiliği, erdemli olma gayreti gibi konuları etraflıca tartışmaya çalıştık.

GİRİŞ

Ahmet Yesevi,¹ İslam'da tasavvuf felsefesinin ve pratiğinin gelişmesinde özel bir yere sahiptir. Türk halklarının tarihinde onun özel yeri, her şeyden önce *Divan-ı Hikmet* adlı eseriyle bağlantılıdır. "Divan-ı hikmet" adlı eser, Yesevî tarikatının temel hükümlerini özetlemektedir ve kalp-akıl tarafından algılanan ve şiirsel biçimde sunulan İslam'a dair kişisel vizyonudur.

Yöntem Üzerine: Ahmet Yesevi'nin insan ve onun evrendeki yeri ile ilgili görüşlerini ortaya koyabilmek için eserlerinin arasında en önemli olarak bilinen *Divan-ı Hikmet'e* sıkça başvurulmuştur. Henüz tahkikli bir neşrinin günümüze ulaşmadığı bu eserin orijinaline en yakın türü ise Hayati Bice tarafından Türkçeleştirilmiş *Divan-ı Hikmet* olarak bilinmektedir. İlk baskısı Türkiye Diyanet Vakfı tarafından 1993 yılında yayına sunulmuştur, ancak bu tez araştırmamızda 2016 yılında "Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi'nin" yayını ve editörlüğü Mustafa Tatçı tarafından yapılmış olan baskısı kullanılmıştır. *Divan-ı Hikmet'ten* dördlükler teze yorumlanmak üzere alınırken, hikmetlerin tercüme metni şeklen aynı kullanılmayıp, konu ile olan ilişkisi, sorun çözmeye yönelik anlamlandırılması ve bizim kavrayabildiğimiz tarafı yorumlanmaya çalışılmıştır. Bazı durumlarda da kavramlar üzerinden konuya yaklaşıldığı için söz konusu kavramın geçtiği hikmet numarası ile yayımlanmış kitaptaki sayfa numarası dipnotta kullanılmıştır.

Türk İslam kültürünün, din ve tasavvuf geleneği çizgisinde yetişen Yesevi'nin, Orta Asya ve Anadolu Türk toplumlarına ulaştırdığı tasavvufi, dinî görüş ve fikirleri, İslam dininin asıl kaynakları Kuran-ı Kerim ve Sünnetin, hayat anlayışı ile yaşam biçiminin kurallarını içinde barındıran Türk Töresi ile harmanlanmış biçimi denilebilir.

¹ Bilindiği üzere bu ünlü düşünürümüzün ismi, çeşitli kaynaklarda hem Ahmet Yesevi, hem de Ahmed Yesevî şeklinde yazılarak kullanılmaktadır. Şapkalı i harfinin kullanıldığı yerlerde, Türkistan Pîri'nin adı Ahmed (sonu d harfi ile) olarak geçmektedir. Ancak şapkalı i harfinin olmadığı kullanımlarda ise onun ismi Ahmet (sonu t harfi ile) olarak yazılmaktadır. Biz de bu kullanımı ölçü tutarak, Ahmet Yesevi ismini tercih ettik.

Çünkü o, kendisini çevreleyen toplumlara ulaştırmaya ve din ile millî kültürü birleştirerek, doğru İslam dini anlayışını oluşturmaya çalıştığı çabasında usûl olarak kullandığı hikmetlerinde, Türk toplumunun benimsediği sözlü kültürün (dörtlükler, rubailer, söylemler vs.) özü yatmaktadır. Dolayısıyla Yesevi'nin insanın varlık olarak ortaya çıkışı ve oluşu ile ilgili dinî düşünce ve fikirlerini, Türk-İslam kültüründen bağımsız düşünmek imkânsızdır. Nitekim hikmetleri de ilim, irfan ve kültürün beslendiği kaynaklara bağlı olarak söylenmiştir.

Tez araştırmasında Yesevi hakkında mümkün olduğu kadar objektif bilgiler verilmeye ve yeri geldiğinde eleştirel bakış açısı ile bilgiler yorumlanmaya çalışılmıştır. Örneğin Emre Sarı'nın da belirttiği gibi *Divan-ı Hikmet* eserinin tamamını Ahmet Yesevi'ye atfetmek mümkün gözükmemektedir. Çünkü bazı hikmetlerin söyleniş tarzında farklılıkların olması hasebiyle, bu eserin oluşumunda başka dervişlerin görüşleri de eklenmiş olabileceği ihtimali kabul edilebilir bir açıklamadır. Zaten eserin XII. asırda yazıldığı fakat bugüne kadar ulaşılan yazıların XVII. asra kadar gittiği de kabul edilirse, hikmet ağırlıklı kaynakların Yesevi'yi tamı tamına ifade etmediğini söyleyebiliriz. Fakat burada onun fikir ve düşüncelerini kuru lirizmden farklı olarak öğüt ve nasihat içerikli hikmetleri ile halka ulaştırmaya çalıştığını belirtmek yerinde olacaktır.² Sonuç itibarı ile bu tez araştırmasında Yesevi'yi bir kez daha yakından tanımaya ve onun verdiği bilgiler sayesinde insanı her açıdan gözden geçirmeye gayret ettik.

Araştırma Problemi: Dünyaca ünlü Türk mutasavvıflardan biri olan Hoca Ahmet Yesevi (ö.1166)³, Türk dünyasında önemli şahsiyetlerden biridir. Onu ayrıca

²Sarı, Emre, **Hoca Ahmet Yesevi**, Nokta E-Book Yayınları, Birinci baskı, Antalya, 2016, s.6-7.

³ Bilindiği üzere mutasavvıf ve düşünürümüzün ismi, çeşitli kaynaklarda hem Ahmet Yesevi, hem de Ahmed Yesevî şeklinde yazılarak kullanılmaktadır. Şapkalı i harfinin kullanıldığı yerlerde, Türkistan Pîri'nin adı Ahmed (sonu d harfi ile) olarak geçmektedir. Fakat şapkalı i harfinin olmadığı kullanımlarda ise onun ismi Ahmet (sonu t harfi ile) olarak yazılmaktadır. Biz de bu kullanımı ölçü tutarak, Ahmet Yesevi ismini tercih ettik.

Türk düşüncesi ve Türk dili adına ün salmış sembol isimlerden biridir demek de mümkündür. Doğduğu, yetiştiği ve geliştiği süreci,⁴ İslam dininin ilmi ve tasavvufi merkezi olan Sayram ve Buhara bölgelerinde, eğitim ve öğretim süresi de dönemin en tanınmış şeyhi Yusuf el-Hemedânî'nin (ö.1140)⁵ yanında tamamlanmıştır. İnsanın yaratılışı konusunda *ruh* ve *mânâ* kavramlarının önemine vurgu yapan Yesevi, ortaya koyduğu hikmet, tavsiye, nasihat ve fikirleriyle Türk-İslam düşünce sistemine, tasavvufi felsefesi bakış açısıyla etkili bir katkısı olmuştur. Onun, ilim, irfan ve düşünce sistemi, insanın manevi olgunlaşma yolculuğunda yararlı olacak millî ve dinî öğretilerin pratik ilkeleri ile ahlaki ideallerin toplamıdır. Varoluşun anlam ve amacını açıklarken, insanın niteliğinin ruhtan ibaret olduğuna işaret eden Yesevi, manevi olgunluk (kâmil insan) öğretisi ile hem tasavvufun hem de felsefenin önemle üzerinde durduğu insanın Allah'a yaklaşması ve mutluluğu yakalamasının ipuçlarını sunma çabası içerisinde olmuştur.

Menkıbelerde belirtildiği üzere Yesevi, Aslan Baba'dan melamet esaslarını almış, “*zühd*”, “*takva*”, “*riyazet*”, “*mücahede*”, “*ibadet*” ve “*zikir*” esaslarını da hocası Hemedânî'den⁶ öğrenmiştir. Ayrıca, Hallâc-ı Mansûr (ö.921) gibi büyük mutasavvıflardan etkilendiğini hikmetlerinden görmek mümkündür.⁷ Yesevi'nin önemli özelliklerinden biri, tasavvuf ve İslam kültürünü insanın düşünce dünyasına göre süzerek anlatmasında yatmaktadır. En önemli yapıtı olarak bilinen *Divan-ı Hikmet* adlı

⁴ Yesevi'nin tarihi ve menkıbevi hayatı ile ilgili geniş bilgiye ulaşmak için bkz: Çubukçu, İ. Agâh, **Türk-İslam Kültürü Üzerine Araştırmalar ve Görüşler**, Ankara, 1987, s. 211; Köprülü, M. Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara, 1993, s. 30-35; Coşan, M. Esad, **Tarihî ve Tasavvufî Şahsiyetler**, İstanbul, 2015, s. 130-134; Bice, Hayati, **Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî**, Ankara, 2016, s. 49-119. (HAYUTKÜ Yay.), Sarı, *a.g.e.*, s. 7-9.

⁵ Eraslan, Kemal, **Ahmed-i Yesevî Divan-ı Hikmet'ten Seçmeler**, Ankara, 2000, s. 11; Uyanık, Mevlüt, “Ahmet Yesevi ve Nurettin Topçu'nun Din ve Dindarlık Tasavvurlarının Mukayeseli İncelenmesi”, *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu içinde*, (ed: Gezer, Süleyman), Ankara/Türkistan, 2019, s. 418-419.

⁶ Hoca Ahmed Yesevi, **Divan-ı Hikmet**, (ed: Tatcı Mustafa), KTAYÜMHMB, Ankara, 2016, (238. Hikmet), s. 456; Ayrıca bkz: Mansurov, Fatkhiddin ve Badaruddin, Hj. Faudzinaim, “Hace Yusuf Hemedani: İki Büyük Sufi Tarikatının İlham Kaynağı”, **HÜİF Dergisi**, 26 (Temmuz-Aralık), 2011, s. 163-164; Aksu, Cemal, “Ahmed Yesevî'nin Hocası Yusuf-ı Hemedani ve Halifeleri”, *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu içinde*, (ed: Kul, Ömer vd.), C: 1, İstanbul, 2016, s. 247-255.

⁷ Yesevi, *a.g.e.*, (4. Hikmet), s. 55; (6. Hikmet), s. 59; (11. Hikmet), s. 70-72.

eserin Türk dilinde dile getirilmiş olması, Türk toplumuna bilinçli bir tebliğ ve irşat faaliyet yürütmesinin örneğidir.

O, özgün bir Türk mutasavvıfı olarak Türk dünyasının gelişmesi ve istikbali için büyük öneme sahip din, kültür, dil ve kimlik kavramlarının çerçevesinde ahlak, erdem, ibadet ve hürriyet gibi birebir insanı konu edinen terimlerini anlaşılır bir dille işlemiştir. Bu onun tasavvufi özelliğini öne çıkarmakla birlikte felsefe geleneğinden farklı olan tarafını da vurgulamaktadır. Nitekim onun felsefecilerden farkı sadece hitap ettiği kitlelerdedir.

Yesevi'nin felsefecilerle paylaştığı ortak yönünü "erdemli insanı" arıyor olmasından anlamak mümkündür. Nitekim o, hikmetlerinde yer alan fikirleri teorik olarak halkın anlayacağı bir dil ile yine hitap ettiği halkın kalplerine işlemeye çalışmıştır. Temel öğretisini Kur'ân'dan aldığı ve her bir insana seviyesine göre hitap etme, gereği kadar konuşma ve uygun bir şekilde davranma metodu üzerine geliştirdiği hikmetleri, asırlar boyunca, İslam öncesinde hemen hemen bütün filozofların üzerinde durduğu ahlaki konuları ele alan bir eserdir. Tanrı'ya gerçek ve büyük aşk ile bağlanmakla birlikte herşeyi O'nunla ilişkilendiren Yesevi, gerçek hürriyetin insanın sadece Allah'a teslimiyetinde yattığını dile getirmiştir. Yani, insan ne zaman Allah'a tam olarak teslim olursa ancak o zaman hür birey olabilecektir. Aksi halde hürriyet gibi bir makama erişmesinden söz etmek mümkün değildir.

Yesevi'nin hikmetleri yakından araştırıldığı zaman; gerçek hürriyete kavuşma yolunda geçici olan her şey reddedilmeli ve yalnızca Allah'a ulaşma gayesi istenmeli, irade ve istekler yalnız Allah'u Teâla'ya bağlanmalı, O'nun dışındaki tüm eşyanın esaretinden kurtulmalı, ruhu hürleştiren teslimiyet şuuru ile hayat sürdürülmeli – gibi esas anlayışları görmek mümkündür.

İnsanın ahlaklı varlık oluşu, onun tabiatındaki duygu ve düşüncelerini yakından ilgilendiren bir konudur. Bu bağlamda ahlak, dinin ayrılmaz bir parçası olduğu gibi, dinden bağımsız olarak da gelişebilen bir olgu olarak da ele alınabilir. İncelediğimiz konu başlı başına ahlak meselesi değildir, fakat geçmişten günümüze kadar bütün düşünürler ve hukema, ahlakın insanlık tarihinde özel ve önemli yeri olduğunu belirtmişlerdir. Uğraşı dünyası insandan ibaret olan Yesevi de, ahlakın önemini vurgulamakta ve Türk töresi ile İslam dininin ahlak esaslarını birleştirerek, milleti aydınlatmaya çalışmaktadır.

Türk milleti İslâm'ın cihâd anlayışını ve şehitlik fikrini kendi töre ve ideallerine uygun bulduğu için bu hususta onların İslâmiyet'i seçmelerinde bir teşvik unsuru olmuştur. Türkler kendi töre, inanç, ideal ve karakterleriyle bütünleşen prensiplere sahip bu mükemmel din ve medeniyet dairesine girmekte asla zorlanmadıkları gibi İslâm kültür ve medeniyetine her alanda önemli katkılarda bulundular. Türkler İslâmiyet'i kabul ettikten çok kısa bir süre sonra dinî ilimler başta olmak üzere çeşitli ilim dallarında, tefekkür ve felsefe konusunda dünya çapında haklı bir şöhrete kavuşmuş bilim adamları ve mütefekkirler yetiştirdiler ve Ortaçağ İslam kültür ve uygarlığının kurulup gelişmesinde önemli rol oynamışlardır.⁸

Onun ahlak anlayışında, insana verilen değer öne çıkmaktadır ve hoşgörülü davranışta ifadesini bulan bir anlayış mevcuttur. Ahlak konusunda öne sürdüğü fikirlerde ise, ahlakın insanın mahiyeti ve bu dünyaya geliş amacına yönelik metafizik bir özellik taşıdığı ve bu özellik itibarıyla insanın kainattaki yeri, önemi ve diğer canlı varlıklarla ilişkisini belirleyen bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Ahlak sayesinde ancak insan, kendisinin kim olduğu ve kendisini nasıl gerçekleştirebileceği konusunda bilgi edinebilmektedir. Hikmetlerinde çoğu kez üzerinde durduğu akıl kavramı da, insanın akılsal bir varlık olarak sorumluluğunu ve ahlakî özelliğe sahip olduğu görüşünü

⁸ Aydın Sayılı, **Ortaçağ Bilim ve Tefekküründe Türklerin Yeri**, Ankara 1985.

vurgulamaktadır. Nitekim insanın sahip olduğu yetenek ve kabiliyetleri, insanın yaratılışı itibarı ile ahlakî potansiyele sahip bir varlık olduğunun delili ve ispatıdır. Bu konuda Yesevi, hiç tereddüt etmemiş, irfan, marifet ve hikmet kavramları çerçevesinde insanın varoluş amacının ince dokularını gözler önüne sermeyi başarmıştır. Varoluşun gayesi olan aşk, ahlakî sorumlulukları doğurmakta ve insanın erdemli hayatı seçmesini sağlamaktadır.

Onun hikmetlerinde en çok dikkat çeken bir diğer husus, insanoğlunun gelişim aşamalarıdır. Burada insanın biyolojik değil de erdemli bir insan olarak gelişmesinden söz edilmektedir ve Yesevi, insanın gerçek manada insan (erdemli bir insan) olma uğrunda mutlaka bilgiye ulaşması gerektiğini dile getirmiştir. Nitekim erdemli olmak, nefisle mücadele etmek demektir, nefisle mücadelede ise bilgili olmak daha da faydalıdır. Erdemli bir insan olmak için arzu, istek ve irade gerekmektedir. Sonrasında da aklın önemi ortaya çıkmaktadır. Yesevi, aklı, *kalb*⁹ kavramı ile eşit bir anlamda kullanmıştır. Yani ona göre erdemli insan olma yolunda “*kalb-i selim sahibi olmak*” da önemlidir.

İslam dininin hayata dair insanî ve ahlakî prensiplerini kendine has bir dile dönüştürmekle birlikte sade ifadelerle söyleyen Yesevi, şariat hükümlerini, tasavvuf esaslarını, tarikat adabını Türk topluluklarına öğretmeye çalışırken, İslam dinini Türklere sevdirmek ve Allah’a olan bağlılığın pratik hali olan aşkı insanlar arasında yaygınlaştırmak istemiştir. Bunlardan hareketle Ahmet Yesevi’nin tasavvufî felsefe, tasavvufî ahlak ile felsefî ahlak görüşleri insanın ontolojisi ekseninde ele alınması doğru görülmüştür.

Hazırladığımız tezde, metafizik anlamda “varlık olma bakımından insan” ifadesinden Yesevi’nin ne anladığı ve hikmetlerinde bunu nasıl dile getirmeye çalıştığı araştırma problemi olarak ele alınmıştır. Bu nedenle Yesevi’nin üzerinde durduğu

⁹ Yesevi, *a.g.e.*, (127. Hikmet), s. 261.

Tanrı-insan ilişkisini sorununun en önemli kısmını oluşturan *ontoloji teorisini* nasıl açıkladığı üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Divan-ı Hikmet’inde derinlemesine ele aldığı konu, yani Yesevi’nin insan anlayışının izleri takip edilmiştir. Yine önemli bir husus Yesevi’nin sadece tasavvuf anlayışını değil onun felsefe ve tasavvuf ilişkilendirmesinden oluşan sistemini göz önünde bulundurarak ve tamamen Divan-ı Hikmet’ine bağlı kalarak, onun, insanın varlık olarak ontolojik yönü, ahlakiliği ve erdemlerle olan ilişkisi ile ilgili görüş ve fikirleri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Tezin Konusu: Araştırdığımız tezin konusu, Yesevi düşünce sisteminde insanın, varlık olarak ilk etapta Tanrı ile olan ilişkisi, ardından da basamak halinde diğer canlılar, ay üstü âlem ve tabiat ile ilişkisinin yönleri oluşturmaktadır. Bu ilişki çok yönlüdür ve insan ilişki kurduğu esnada evrende hangi konumda olduğunu belirtme, açıkça belli etme ve göstermeye çalışmada işimize yarayan unsurlar da tezin konusunu teşkil etmektedir. Bu unsurların belirlenmesinde Yesevi’nin sadece dinî bilgileri değil kendinden önceki ilmi miras da yakından incelenmiştir. Nitekim Yesevi’den önceki her düşünür, onun bilimsel zenginliğe sahip olmasına yakından ilişkisi vardır. Bu bağlamda el-Kindi (ö.873), el-Maturidi (ö.944), el-Farabi (ö.950), İbn-i Sina (ö.1037), İmam-ı Gazzali (ö.1111) gibi isimler,¹⁰ Yesevi’nin bilimsel geleneği devam ettirmesine temel oluşturmuşlardır.

Yesevi’nin çabaladığı gibi islam filozofları da aşk akıl, nefis ve cisim hakkındaki görüşlerini, ideal insan düşüncesi çevresinde değerlendirmişlerdir, dolayısıyla aşk kavramının ahlâki ve kozmolojik değerleri üzerinde durmuşlardır. Örneğin Kindi, yaratma fiilinin aşkla birebir ilişkili olduğundan bahsederken, aşkın etki eden ve aynı zamanda etkilenen özelliği üzerinde durmuştur. Aşkın hareketliliği varlık zincirindeki sebep-sonuç ilişkisini doğurmaktadır. Yani, Kindi’nin anlayışında “*Oluş ve bozuluş*

¹⁰Saruhan, Müfit Selim, “Ahmet Yesevi’de Ruhsal Tıp: Yöntem ve İlkeler”, Ömer, Kul vd. (ed.) Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî, Uluslararası Sempozyum kitabı içinde, İstanbul, 2016, C: 2, s. 975.

halinde olan âlemde her varlık bir sonrakinin varlığının sebebi olan hareket yeteneğine sahiptir. Bu hareket, bir sonrakini etkilemekte ve sebep olan sebepliden daha üstün niteliktedir.” görüşü yatmaktadır. İlk varlık olan Tanrı da ilk şekil veren, hareket ettiren ve maddeyi eyleme geçiren varlık olarak aşkı da harekete geçirmektedir. Bu ilişkiyi demir ile mıknatısın çekilme olayı örneği ile anlatmaya çalışan Kindi, âşık ve maşukun hareketli olmayıp, aşkın kendisinin hareketli olduğunu dile getirmiştir.¹¹ Sonuç itibarı ile aşk bilfiil hareket içinde olarak varlıklar arasındaki zincirin tamamlanmasında birebir etki etmektedir.

Tanrı'nın akıl, akil ve ma'kul bir varlık olduğunu dile getiren Farabi de, Tanrı'nın aynı zamanda aşk, âşık ve ma'suk olduğunu belirtmiştir. Varlığın tek varlıktan çıkıp tüm evreni meydana getirmesini ifade eden sudur nazariyesinin temelinde varlığın yaratılmasını sağlayan bir aşkın olduğu anlayışından bahsetmektedir.¹² Bu bakımdan Farabi'nin aşkı değerlendirmesinde Tanrısal bir içerik yatmaktadır. Plotinus'un sudur nazariyesinden etkilenen Farabi, aşkın ve diğer varlıkların ortaya çıkışında Tanrı'nın ilk sebep olduğunu ve sonucunda da Tanrı'da olan aşkın neticesinde her şeyin taşıdığını ve sadır olan her şeyin aynı zamanda Tanrı tarafından düşünülmesi yoluyla meydana geldiğini sudur nazariyesinde ortaya koymaya çalışmıştır. Farabi'ye göre: “Tanrı'nın varlıkları yaratması, yoktan ona varlık vermesi anlamında değil, özü gereği var olmayan bir şeyin varlığını sürdürmesini sağlama anlamında bir güç ve sürekli tutkuyu vermesi anlamına gelmektedir.”¹³

Farabi'nin izinden giden İbn Sina ise, *Risale fi Mahiyat al-ışk* adlı eserinin ilk praragrafında aşkı tanımlamaya çalışmış ve “*Aşk, gerçeğin, iyi, güzel ve cidden uygun olanı bulup onu istemekten başka bir şey değildir. Bu ayrılan şeylerden olursa, ayrı*

¹¹ Kindi, Kindi, **Felsefi Risaleler**, “İşk”, (çev: Mahmut Kaya), İstanbul, 1994, s. 117.

¹² Farabi, **el-Medinetü'l-fazıla**, Fasıl 6-7,(nşr: Albert Nasrî Nadir), Beyrut, 1968, s. 54, 68.

¹³Farabi, **el-Medinetü'l-fazıla**, Fasıl 8-9,(nşr: Albert Nasrî Nadir), Beyrut, 1968, s. 72, ek bilgi için bkz ve krş: Farabi, **El-Medinetü'l Fazıla**, (çev: Nafiz Danışman), MEB, İstanbul 1990, s 28.

olduğu sırada ona meyletmenin, var olduğu sırada da onunla bir olmanın mebdeidir.”- demektedir.¹⁴ İbn Sina, aşk ve gerçeklik arasındaki ilişkiyi anlatmak istediğinden, gerçeğin varlığın ta kendisi olduğunu söylemiştir. Ancak burada varlığın özünün cisimde yani bedende değil, ruhta olduğundan bahsedilmektedir. İbn Sina'nın düşüncesinde ruh, bedenin şeklinden değildir, tam tersi bedene şekil veren, bedenin varlığı ile devamlılığını sağlayan insandaki kemallik özelliğidir. İşte burada o, aşkı açıklarken “ruh”, “nefs” ve “benlik” gibi metafizik kavramları da ele almıştır. Bu kavramların arasındaki sıkı bağ, varlığın özündeki aşkı yani ontolojik bir varlık olan insanın özünde yine aşk potansiyel olarak vardır. İnsana yetenek olarak verilen aşk da yine insanın içinde ezelde var olan bir durumdur ve sonucunda ise aşk, Tanrı'nın muradı ve insanın kendini kemale ulaştırmakla Tanrı'yı bulma çabası olduğuna işaret etmiştir.¹⁵ Demek burada aşk, somut varlıklarla pekiştirilmektedir. İbn Sina'nın bu girişiminden aşkı kemal ilkesi ile ilişkilendirerek sudur anlayışı ile birlikte tekâmüle de değindiğini söylemek mümkündür. Nitekim kemal, her varlığın kendi içinde son sınıra ulaşmasıyla daha üst seviyeye yükselmesini gerektiren bir durumdur. Şöyle ki, tekâmülün sınırı olan en üst kemal noktasına ulaşmada aşkın varlıkları yükseltme gücü araya girmektedir.

Aşkı, Tanrı'nın kendisi olarak ifade eden Farabi'nin ve aşkı Tanrı'nın muradı olarak ifade eden İbn-i Sina'nın geleneğini devam ettiren Yesevi, tasavvuf felsefesinin özünü, varoluşun anlamı olarak aşk oluşturmaktadır. Dolayısıyla tezin merkezi konuları arasında; felsefe ve tasavvufu doğrudan ilgilendiren aşk, ahlak, erdem, insan ve hikmet kavramları da yer almıştır. Burada Yesevi düşünce sistemi ve bakış açısında, tasavvufun felsefeye olan üstünlüğü değil, tam tersi insanın ontolojik varoluşunda tasavvuf ile felsefenin birlikte inşa ettiği fikir ve görüşleri ortaya koymak esas alınmıştır.

¹⁴ İbn Sînâ, **Risale Fi Mahiyeti'l-Işk**,(çev: Ahmet Ateş), İstanbul, 1953, s. 2-3.

¹⁵ İbn Sînâ, *a.g.e.*, aynı yer.

Tezin Amacı: İnsanın varoluşu problemi üzerinde tasavvufi anlayışı ile felsefe arasındaki irtibatı, Yesevi'nin *Divan-ı Hikmet'inin* örneğinde tespit etmek; Yesevi'nin düşünce sisteminde insan *ontolojisini* tüm boyutları ile ele almak; araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Ancak buradaki en önemli unsur, insanın var oluşu ve yaratılışı meselesi Yesevi'nin eserinin konusunu mu yoksa hedefini mi teşkil ettiğini ortaya koymaktır. İnsanın ontolojik durumu ve evrendeki yeri tespit edilirken incelediğimiz konu itibarı ile Yesevi'nin bilgi ve birikimi hakkında doğrudan ve açık bir bilgi sunmaya gayret edilmiştir.

Tezin Önemi: Ahmet Yesevi, insanın bu ve öteki dünyanın ortak özelliklerini taşıyan bir varlık olduğunu açıklamakla birlikte, hem filozofların hem de mutasavvıfların araştırma konusu edindikleri *âbid*, *zâhid* ve *ârif* gibi kavramlar üzerinde durarak, Müslümanların “ahlakî erdemleri bizâtihi erdem oldukları için uygulamaları” ve sadece Allah'ın rızasını istemeleri gerektiğini anlatmaya çalışmaktadır. Onun hikmetlerinde ifade edilen *aşkın olana âşık olma* tabiri aynı zamanda *arif* kavramının yerine de kullanılmıştır.

Yesevi, hem tasavvuf hem de felsefe kavramlarını gerçek anlam ve manası ile kullanmaktadır. Muhabbet kavramının aşk kavramından bir önceki aşamada olduğunuboşuna belirtmemiştir. Varlıklar alanında en üst düzeyin aşk olduğunu yani Tanrı'yı yine Tanrı'nın rızası için sevmek olduğunu dile getirmiştir. Yesevi, aşkı, insanoğlunu gerçek bir insan olarak ayathta tutan ve insanı akılsız canlı olmaktan kurtaran en temel unsur olarak görür. Ayrıca aşk duygusu, Tanrı'yı tanımanın koşullarından biridir. Yesevi, Tanrı'yı aşkın nesnesi olarak nitelendirmekte ve aşkın Tanrı ile bağlantısını sadece aşk ile görmektedir. Öğretisinde aşkın önemi büyük olduğundan, tasavvufî felsefesi düşünce sisteminin özünü “aşk felsefesi” oluşturuyor diyebiliriz. Aşkın, insanı hangi koşullarda kemale yücelteceğini anlatırken, insanın diğer canlılarla ortak ve farklı yönlerinin olduğu hususuna değinen Yesevi, insan ile

diğer canlıların arasındaki farkın ahlak ve erdem olguları ile açığa çıkacağını ifade etmiştir.

Görünen o ki, *aşk felsefesi* bahsi, hem İslam filozofları hem de mutasavvıflarca irdelenmiş bir konudur. İslam filozofları nasıl aşkın ontolojik boyutu üzerinde durmuşlar ise, mutasavvıflar da aşkın mecazi ve hakiki yönlerine dikkat çekmişler ve konuyu derinlemesine işlemişlerdir. Bunun için “tasavvufta mecazi aşk, hakiki aşka yürüyüş serüveninde bir basamaktır” – şeklinde yorumlar mevcuttur.¹⁶ Yesevi de bu gelenekten etkilenmiş, aşkı hem insanın ontolojik varlığı bakımından hem de duygulara hitap eden olgu bakımından ele almış, böylece de felsefe ile tasavvufu ortak çizgide tutmaya çalışmıştır.

Yesevi, aşk kavramını *arif kavramı* ile aynı anlamda kullandığı da bellidir. Mesela âbid, zâhid ve ârif kavramları; ahlâk erdemlerini bizzat erdem olduğundan dolayı yerine getiren ve/veya uhrevî bir beklenti içerisinde erdemleri yapmaya çalışan müslümanları anlatmak için kullanmıştır. Onun bu anlayış biçiminden anladığımız konu; arif olanlar âşik olduklarının karşılığında aşkın kendisi olan Tanrı'yı yine Tanrı'nın kendisinden istemektedirler. Hikmetlerinde kendini sürekli yerden yere vurarak yanlışlarını dile getiren Yesevi'nin de bundan farklı bir amaç gütmeyeceğini söylemek mümkündür.

Tezin önemi, Yesevi'nin insanın ontolojik özelliği hakkındaki görüş ve fikirlerini Divan-ı Hikmet çerçevesinde anlatmaya çalışırken, anlaşılmaz veya tutarsız tasavvufî sorunlara değinmeden, sade bilgi eksenli bakış açısına başvurarak, kendi anladığımız şekli ile ortaya koymakta yatmaktadır. Böylece sırf tasavvuf ya da salt felsefe olmaktan çok, insanın yaratılışı, ahlâkî mükemmelliği ve erdemli olabilme özellikleri müzakere edilmeye çalışılmıştır. Divan-ı Hikmet'e atıfta bulunurken de

¹⁶Cevdet Kılıç ve Hilal Arslan, “İslam Düşüncesinde Aşk Metafiziği (İbn Sînâ Ve Mevlâna'da Aşk Felsefeleri)”, *e-Journal of New World Sciences Academy*, 2 (4), 2007, s. 326.

mümkün olduğu kadar, anlaşılır ve kolayca ulaşılabilir bilgi ve kavramlara öncelik verilmeye çalışılmıştır. Nitekim bu araştırma, felsefe ve tasavvufun ortak noktalarını buluşturma ve Yesevi'nin insan ile ilgili görüşlerini okuyuculara iletme çabası taşımaktadır.

Yöntem: Tezin hazırlanması ve tez konusunun değerlendirilmesinde tarihsel ve betimsel metot kullanılmıştır. İnsanın yaratılışı, evrendeki yeri, ahlakiliği ve erdemli olması gibi konuları Ahmet Yesevi'nin başyapıtı Divan-ı hikmet adlı eserinden anladığımız ölçüde ortaya koymaya çalıştık.

Araştırma Evreni: Araştırma evrenini, Ahmet Yesevi'nin insan ve evrendeki yeri ile ilgili düşünce ve fikirleri, Divan-ı hikmet eseri çerçevesinde ele aldığı tasavvufi ve felsefi düşünceler oluşturmaktadır.

I. BÖLÜM

AHMET YESEVİ DÜŞÜNCESİNİN TEMEL KAYNAKLARI

1. Eski Türk Düşüncesinin Yesevi Düşüncesindeki Etkisi

Ahmet Yesevi, eski Türk Töresi, yasası ve ahlakî değerleri ile İslam dininin ahlak esaslarını bağdaştırarak, yaşadığı coğrafyaya İslam dinini yaymada kendine has metot ve usul kullanmak ile Türk İslam düşüncesine büyük ölçüde katkıda bulunmuştur. Onun için “*Orta Asya Sofiliğinin temeli, Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik tarafından o kadar güçlü bir şekilde atılmıştır ki, sonraki sûfî cereyanlar mutlaka kendisini bu temele oturtmak zorunda olduğunu görmüşlerdir*”¹⁷ görüşünün büyük önemi vardır. Yesevi'nin önemini kavramak, onun düşünce sisteminin, İslam öncesi temeller ile İslamî dönem seyri arasındaki ilişkiyi anlamak nispeten kolay olacaktır.

İslam öncesi Türk Düşünce Sistemi kozmogoni ve mitoloji çerçevesinde gelişmiştir ve bu bahis din ile akıl arasındaki köprü vazifesini görmüştür ve Türk Kozmogonisindeki *yer* ve *gök* mabutları bütün Türk milletleri arasında müşterektir. Buradaki *İslam öncesi* tabiri, “*tarihsel bakımdan kesin sınırlar koyan bir ifade olarak değil, Türklerin dinsel ve kültürel değişim süreci için kullanılması uygun*” görülmüştür.¹⁸ Bu bakımdan Türklerin muhtelif inanç ve inanışlara sahip olması, din anlayışı sistemi içerisine yeni mabutları almaları, bütün Orta Asya sahasını kaplamaları ve ipek yoluna hâkim olmalarına bağlıdır.¹⁹ Nitekim Türkler, ticaret yolundan geçen farklı din ve kültürlerden haberdar olmuşlar, onların dini düşünce sistemi etkisi altında kaldıkları Budizm, Maniheizm, Mazdeizm, Şamanizm ve hatta Hıristiyanlık gibi

¹⁷ Ocak, Ahmet Yaşar, **Türk Sufiliğine Bakışlar**, İstanbul, 1996, s. 40; Yıldırım, Ahmet, “Hoca Ahmed Yesevi: Düşünce Sistemi, Kaynakları ve Tesirleri”, *Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması. 26-28 Mayıs 2014, Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı*, Eskişehir, 2014, s. 438.

¹⁸ Taş, İsmail, **İslam Öncesinde Türk Düşüncesinde Kosmoloji ve Kosmogoni**, Konya, (1. Baskı), 2002, s. 1-2; Ülken, Hilmi Ziya, **Türk Tefekkürü Tarihi**, İstanbul, (8. Baskı, Ocak), 2016, s. 23.

¹⁹Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz: Eroğlu, Türker ve Kılıç, Hatice, “Türk İnançları ve İnanışları”, *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 49, 2005, s. 755-765.

dinlerin çerçevesinde oluşmuştur. En çok da Şamanizm²⁰ düşüncesi ile iç içe oldukları için tasavvufi duygu ve düşünceleri kendilerine daha çok yakın bulmuşlardır. İslam dinini kabul etmelerinin ardından klasik İslam anlayışını katı bulmaları nedeni ile ve şiirden hoşlanmaları, doğa güçlerine önem vermelerinden dolayı tasavvuf ile kaynaşmaları çok daha kolay olmuştur.²¹

Aslına bakıldığı zaman Türk Düşüncesinin özünü oluşturan kozmogoni ve mitolojiden kaynaklı olarak yaratılış ile ilgili fikirleri dağınık halde gelişmiş ise de aslında İslam dini ile örtüşen kısmının olduğunu açıkça görmek mümkündür. Gerek *gök-orta dünya-yer-yer altı dünya* anlayışı gerekse de *Karahan ile Erlik Han* olayında, varlık sınıflandırılması ve insanın yaratılışı konularında İslamî inanç esasları ile oldukça benzer yönlerin olduğunu görmek mümkündür. Bunun nedeni de Türklerin din

²⁰ Şamancılık veya Kamcılık olarak da bilinen Şamanizm (Fr. chamanisme) bir dinden ziyade merkezinde şamanın yer aldığı, kendine has inanç ve ritüelleriyle farklı formları bulunan vecde dayalı bir yöntemdir. Şamanlar, ruhlarla ilişkiye girme ve onları insanların lehine yönlendirme şeklindeki görevlerini yerine getirirken birtakım yardımcı ruhlara başvurur. Bu ruhlar ayı, kurt, sığır, tavşan gibi memeli hayvanların ruhlarından olabileceği gibi kaz, baykuş, kartal türünden kuşların ruhları da olabilir. Bu sebeple şamanlar çeşitli hayvanların kılığına girerek seyahat eder. Ölmüş kahramanların ruhları, ocak, orman ve yer-su ruhları da yardımcı ruhlardan kabul edilir. Şamanların gücünün bu yardımcı ruhların gücüyle orantılı olduğuna inanılır. Ölmüş şamanların töz adı verilen ruhları başta olmak üzere yardımcı ruhlar âyin sırasında şamanın içine girmek ve bilincini kontrol etmek suretiyle ona yol gösterir. Yardımcı ruhların görevleri şamanın yapacağı âyin türüne göre değişir. Bu ruhlar şamana bazan sadece ilham verir. Altaylılar yardımcı ruhların şamanın içine girmeyip onu yalnız dışarıdan desteklediğine inanır. Tunguzlar'da ise ruh şamanın içine girerek ona yeni bir karakter kazandırır. Meselâ acı duymayan bir ruh şamanın içine girdiğinde şaman vücudunu keskin bir aletle yaralar ve acı duymaz. Ancak gerçek şamanlar bu tür şeyler yapmaz. Büyük şamanların on, küçük şamanların bir veya iki yardımcı ruhu bulunur. Güçlü bir şaman diğer bir şamanın ruhunu ele geçirip kendine hizmet ettirebilir. Yakutlar yardımcı ruha “ıye kıl” veya “emeget” adını verirler. Bu, ruhun eşi veya hayvanda tecessüm eden canıdır. Ruh öldüğünde şaman da ölür.

Yakut ve Dolganlar'da görüldüğü üzere genellikle şamanlık âyini dört aşamadan oluşur: Yardımcı ruhların çağırılması, hastalığın sebebinin bulunması, tehdit, gürültü vb. şeylerle kötü ruhların kovulması, şamanın göğe yükselişi. Şamanlığın ruhanî tayin, kendiliğinden seçim ya da kalıtsal yolla elde edildiği kabul edilir. Şaman olabilmek için özel kabiliyet ve eğitim gereklidir. Sibirya ve Altaylı topluluklarına göre Şamanlık aileden intikal eder; bayılma, sinir krizi ve astım nöbetleri şeklinde kendini gösterir. Bu esnada şaman adayı kendinden geçerek vecd haline girer. Bu sebeple eski Rus bilim adamlarının çoğu şamanları yarı deli insanlar olarak nitelemiş, bazan da bu kişileri insanların dinî duygularını istismar eden şarlatanlar diye görmüşlerdir. Yakutlar'da şaman hastalığına tutulan kişi ancak şaman olmak suretiyle bu hastalıktan kurtulabilir. Kendisine Şamanlık verilen kişi Şamanlığı kabul etmezse delirir ya da ölür. Kutup bölgelerinde görülen bu şaman hastalığının bölgenin iklim yapısıyla doğrudan ilişkisinin bulunduğu da kabul edilmektedir. Şamanlık yapmaya yetenekli kişi tecrübeli bir şaman tarafından eğitilir. Şaman, gökyüzüne çıkarken ve yer altı dünyasına inerken hangi yöntemleri kullanacağını tecrübeli şamanlar veya onların şaman adayına kılavuzluk etmesi için görevlendirdiği yardımcı ruh vasıtasıyla öğrenir. Bu ruh şaman adayına her zaman yardımcı olur. (Fazla bilgi için bkz. Mircea Eliade, *Şamanizm*, Çev. İsmet Birkan, İst. 2018.

²¹ Çubukçu, İbrahim Ağâh, *Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara, 1986, s. 116; Taş, a.g.e., s. 30-31; Ülken, a.g.e., s. 25, 70

ile akli birbirinden ayrı görmeyip, birbirini tamamlayan unsurlar olarak görmelerinden dolayıdır denilebilir. Nitekim Türklerde kolektif düşünce hep olmuştur ve kolektif tefekkürün en mühim esası hikmet hep varlığını sürdürmüştür.²² İşte dağınık ve karmaşık halde olan ve birçok dini anlayışın etkisinde şekillenen Türk dini düşünce sistemi, Yesevi'nin etkisi ile daha sistematik hale dönüşmüştür. İslam dininin daha kolay yaygınlaşmasına hizmet eden İslam tasavvufu, hem iktisadî hem de ahlakî bir teşkilat haline gelmiştir.²³

İslam öncesi Türk Düşünce Sistemi ahlak, ahlakî norm, ahlak kuralları ve ilahî olanla sıkı ilişki gibi kavramlar çerçevesinde geliştiği için hem çeşitli dinî anlayışlarla desteklenerek mistik düşünce çerçevesinde hem de göçebe hayatın doğa ile uyumu bağlamında toplumsal nizamı oluşturabilmişlerdir. Ayrıca bu nizamın bir nevi sorumlusu olarak değerlendirilen “kut” sahibi yöneticinin etrafında toplanmışlardır. Birlik ve nizamın oluşumundaki “Gök Tanrı’yı maddi dünyada temsil etme gücüne atıfta bulunan kut anlayışı, aynı zamanda ahlak ilkelerini ve toplumsal düzeni oluşturmada önemli katkı sağlamıştır.”²⁴ İşte Ahmet Yesevi, Türk milletlerinin İslam dinini kabul etmeden önce sahip oldukları ruhi birikim ile ahlakî prensiplere göre geliştirilen geleneksel inançları kendi metoduna göre uyarlamıştır. Bununla birlikte var olan ahlakî zemini, İslam ahlakının hem teorik hem de pratik yönüyle birleştirmiş ve daha da geliştirerek ahlakın temel unsurları ile en ağır konularını ustalık ile işlemiştir.²⁵ Böylece Türk töresinin ahlakî ağırlıklı düşüncesini, İslam tasavvufunun yardımı ile Kur'an ve Sünnet çerçevesinde yeniden geliştirebilmiştir.

²² Taş, *a.g.e.*, s. 24-26; Ülken, *a.g.e.*, s. 32-33.

²³ Ülken, *a.g.e.*, s. 297.

²⁴ Maraş, İbrahim, “Ahmed Yesevî (Ö. 116) Düşüncesinde Ahlak Felsefesinin Temel Kavramları”, Ömer, Kul vd. (ed.) Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî, Uluslararası Sempozyum kitabı içinde, İstanbul, 2016, C: 1, s. 568-570.

²⁵ Coşkun, Özlem, “Türk Yönetim Sistemi Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, **The Journal of International Lingual, Social and Educational Sciences**, 2016, 2 (2), s. 128; Cihangir, Erol, “Göçebe Toplumun Ahlaki Tekamülünde Hoca Ahmed Yesevî ve Yesevilik”, Ömer, Kul vd. (ed.) Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî, Uluslararası Sempozyum kitabı içinde, İstanbul, 2016, C: 1, s. 395.

Yesevi düşüncesinin temelinde insan ve insanın davranış özgürlüğü ve ahlaki değerleri yer almıştır. O yüzden bu düşünceyi, eski Türk düşünce sistemindeki âlem anlayışı çerçevesinde gelişen ahlakî felsefe olarak değerlendirmek yanlış olmayacaktır. Nitekim eski Türk düşünce sisteminde insanın yaradılışı âlemin merkezinde yer almakla birlikte, insan ile âlem ontolojik açıdan devamlı birleşme ve ayrılma ikilemindeki bütünlüğün objeleridir. Yesevi'nin ana fikirlerinde insanın merkeze alınması da bu anlayışa dayanmakta ve daha da geliştirilerek insanın hürriyeti ve ahlakî prensiplerine vurgu yapılmaktadır. Eski Türk düşünce sistemindeki *yaradılış* olayı sürekli bir merkezden başlayıp (yerin göbeği) o merkezde son bulmaktadır. Buna benzer şekilde Yesevi'nin düşünce sistemi; ahlakî hürriyet, aşk ile mana kazanma ve varlığın birliğine ulaşma gibi üç esas temelinde, insandan başlayarak yine insanda son bulmaktadır. İslam dininin gelmesi ve Yesevi'nin yorumları ile toplum içerisinde İslam'ın daha anlaşılır hale dönüşmesi sonucunda Eski Türk düşünce sisteminin merkezindeki âlemin yerini insan almış ve kâmil insan öğretisi ile Türk Düşüncesi daha bir sistematik hale dönüşmüştür. Hem millî özellik hem de İslamî kimlik taşıyan düşünce ile yola çıkan Ahmet Yesevi, o devrin tarihi, coğrafyası, siyasi ve içtimai hayatında karmaşıklar içinde kalan halk kitlesine yol göstermiştir.²⁶

İnsanı topluma kazandırma gayretinde bulunan Yesevi, hem eğitimci hem de ruh terbiyecisi olarak insanlara İslam dininden nasiplenmeyi öğretmiş ve toplumsal bütünlük açısından en önemli unsur *birlik (vahdet)* anlayışını kazandırmaya çalışmıştır.²⁷ Ahlak esasının toplumsal birlik ve beraberlikte yattığını öne çıkaran Yesevi, *Allah'ın Birliği* inancından yola çıkarak önce insanın bireysel yönüne sonra da insanın toplumsal özelliklerine dikkat çekmiştir. Onun için insanlara yol gösteren

²⁶ Gündüz, İrfan, "Ahmed Yesevi'nin Tarikat ve İrşad Anlayışı", Yesevilik Bilgisi içinde (haz. Mustafa İsen, Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Ankara, 1998, s. 190; Kenzhetay, Dosay, **Hoca Ahmet Yesevi'nin Düşünce Sistemi**, Ankara, 2003, s. 225; Yıldırım, *a.g.m.*, s. 439.

²⁷ Kenzhetay, Dosay, "Hoca Ahmet Yesevî: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikat ve Tesiri", **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi**, 1 (2), Aralık, 1999, s. 122; Kenzhetay, *a.g.e.*, s. 224.

yöneticileri ayrıca ele almıştır. Bu bağlamda örneğin âlimlerin ve hâkimlerin nasıl davranması, ayrıca toplumu nasıl yönetmeleri gerektiğini detaylı bir şekilde açıklamıştır. Daha açık bir ifade ile Yesevi'nin insanın bireyselliğinden başlamakla birlikte toplumsal olarak ortak bilinç aşamasına geçiş yollarını açıkladığını görmek mümkündür.²⁸ Eski Türk düşünce sistemini daha da geliştirerek İslam dini ile uzlaştıran bu düşünürün eserlerinde dinin vazgeçilmez bir yeri vardır. Dolayısıyla onun hem bireysel yönden hem de toplumsal açıdan değerlendirdiği insanın evrendeki yerinin daha net bir şekilde anlaşılması için onun düşünce sisteminin temel kaynakları ve bu kaynaklardaki insan hakkındaki değerlendirmeleri üzerinde duracağız.

2. İslam Düşüncesindeki İnsan Algısının Yesevi Düşüncesine Katkısı

İslam'ın insan hakkındaki yorumu öncelikle onun yaratılışı, tabiatı, sorumlulukları ve yaradılış gayesinin bir bütünlük içinde değerlendirilmesi ile başlamaktadır. Bu bakımdan insanın; varlığı, akli ve iradesi açısından diğer varlıklardan üstün kılındığı ifade edilen “Biz insanı en güzel biçimde yarattık”²⁹ ayeti ile insanın yeryüzünde *halife*³⁰ olduğu açıkça belirtilen ayetler öne çıkarılmıştır. “İslam dini insana “oku” emriyle hitap ederek, bilgi ve ahlak algısına dayalı bir anlayış sergilemiş, Tanrı-insan ilişkisi, insanın evrendeki yeri, insanın gerçeğin peşinde koşması, kendini gerçekleştirme ve diğer varlıklarla olan ilişkisi incelenmek sureti ile insanın bu konularda yapması ve yapmaması gereken hususlar üzerinde durmuştur.”³¹

İslam dininin değerler sisteminde, insan hem anlam hem de varlık özelliği bir bütünlük içerisinde ele alınmış ve ontolojik açıdan tanımlanmış, evrendeki yeri belirlenmiş, en önemlisi de var oluş amacı ortaya konulmuştur. Bu bağlamda insanın

²⁸ Yıldırım, *a.g.m.*, s. 440.

²⁹ Tin, 95/4

³⁰ Bakara, 2/30; Sâd, 38/26. Kurân-ı Kerîm'de halife kelimesi ile ilgili *h-l-f* kökünden türeyen birçok kelimenin yer aldığı diğer ayetler ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Esen, Muammer, “İnsanın Halifeliliği Meselesi”, *AÜİFD*, 2004, 1, s. 16-17.

³¹ Pattabanoğlu, Fatma Zehra, “Seneca ve Kindî'nin İnsan ve Ahlak Anlayışı Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma”, *Felsefe Dünyası/Düşünce Dergisi*, (ed. Türer, Celal), Ankara, 2015, s. 187.

“gerek biyopsişik varlığı”³² gerekse onun özgür hareket etme iradesini ve aklını kullanabilme özelliği ile diğer canlılardan üstün kılındığı belirtilmektedir. Dahası insanın böyle varlık olması, onu bilgi ve kültür üreten, çeşitli alanlarda icatlarda bulunan ve medeniyet oluşturabilen tek bir varlık türü olduğunu anlatmaktadır. Fakat İslam dini, “insanın bu güç ve imkânlarını hangi değerler doğrultusunda kullanacağı, dolayısıyla akıbetinin ne olacağını da ortaya koymuştur. Yani insanı, seçimindeki özgürlüğü ve özgürlüğünü anlamlandırılan sorumluluğu ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Buna göre, insanı seçiminin sonuçlarından dolayı hesap soracak otorite hakkında ilk olarak fikirler sunmaktadır.”³³Yukarıda bahsi geçen insanın ontolojik doğasında hayrı ve şerri işleme kabiliyetinin olduğu ancak hayrın, şerri öncelediği kanıtlanmıştır. Daha açık bir ifade ile:

“İnsanın ontik doğasında hayrın, şerri öncelediğinin en önemli kanıtı Tin süresinde ifade edilmektedir. “Biz gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık. Sonra onu aşağıların aşağısına indirdik” (Tin, 95/4-5). Öncelikle insanın tabiat olarak iyi yaratıldığını yani insanın özünün ünsiyet olduğu ve hakikati bilme (Bakara, 2/31’de geçen varlıklara ad verme) yeteneğinin olduğunu anlamaktayız. Ancak bazı insanlar, meleklerin de ifade ettikleri üzere, varoluşsal olarak bu özgün olan özlerini kendi fiilleriyle ve iradeleriyle aşağılık seviyelere düşecek durumlara getirmektedir. İslam metafiziğinde insan varlığı ile ilgili en temel hareket noktası, bu iki (Tin 94/4 ve Bakara 2/31) ayetin ifade ettiği çerçevede dâhilindedir ki, insan gerçekliği de bu minval üzere cereyan etmektedir.”³⁴

İslam düşüncesinde insanın iyi tabiat özelliğinde yaratılmasından sonra önemli husus onun bilme yeteneğine sahip³⁵ olmasıdır. İnsanın bilen varlık olması, onun kendi nefisini bilmekle beraber başka varlıkları da yine kendi vasıtası ile bilmiş olmasının

³² İnsanın biyopsişik varlık alanı onun doğasını açıklamaktadır. Ontolojinin alanını teşkil eden bu konu, insanın varlıksal özelliği ve taşıdığı olanakları bakımından değer ve ayrıcalıklarını ifade etmektedir. İnsanın dünyadaki özel yerinin anlaşılmasında onun biyopsişik varlık alanının yapısı önemli olarak görülmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Scheler, Max, **İnsanın Kosmos'taki Yeri**, (çev. Tomris Mengüşoğlu), Ankara, 1998, s. 15.

³³ Kutluer, İlhan, **İnsan, İslam Ansiklopedisi**, C. 22, İstanbul, 2000, s. 322-323.

³⁴ Deniz, Gürbüz, **Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan**, Ankara, 2015, s. 15.

³⁵ Rahman, 55/3-4.

açıklaması denilebilir. Nitekim insan, âlemdeki varlıkların öğelerini taşımakla kalmayıp, mücerret âleme ilişkin soyut akıl ve ruha da sahiptir. Bu yönüyle o, metafizik âlemi bilme/bilebilme imkânını elde etmiştir. O yüzden insanın varlığı, bilme özelliği üzerinde temellendirilmiştir.

İnsandaki bilme/bilebilme yetisinin verdiği imkân, insanın bilinmesi gereken şeylerle ortak paydalara sahip olmasını mümkün kılmaktadır. Yani insan bir şey hakkında bilebilmesi için o şeyle ortak varlık alanına sahip olmalıdır. Onun için insan öncelikli olarak hemcinsleri olan diğer insanları bilmekle beraber, bitkisel³⁶ ve hayvansal³⁷ özelliklere sahip olması bakımından bitki ve hayvanların varlığını da kolayca anlayarak, bilebilmektedir. Ancak insan, bitki ve hayvan âleminden farklı olarak soyut akla sahiptir. Onun soyut akli hakikate sahip olması, metafizik varlıklarını ve mertebelerini de bilme, idrak etme, araştırma, mütalaa etme ve onlar üzerinde düşünme imkânlarını tanımaktadır. Fakat bu noktada insana çok önemli bir görev düşmektedir, yani kendi varlığının meziyetlerini bilme görevi. Eğer insan kendisini bilmez, maddi ve manevi varlık özelliklerini tam olarak anlayamaz ise, diğer varlık alanları ile ilgili bilgileri de bilmesi zor ve bildikleri de vehme dayalı olacaktır. Bundan dolayıdır ki Kur'an'da da belirtildiği üzere,³⁸ İslam düşüncesinde bilgi, objektif (âfâkî) ve sübjektif (enfüsî) açıdan paralellik taşımaktadır.³⁹

İnsanın bilgiye ulaşması, kendisini bilmesi ve bilgi elde etme uğruna yaptığı çaba, insanın canlı olduğunu, ruhunda canlılığın ve dinamikliğin olduğunu göstermektedir. İnsanın kendisinden yola çıkarak varlığa ulaşması ve varlığı bilmesi, onun kendisi ile varlık arasında *varoluşsal ünsiyeti* meydana getirmektedir. Varlıkla arkadaşlık edinen insan şüphesiz kendisi ile arkadaş olmakta ve kendisi ile barışık hayat

³⁶ Nuh, 71/17.

³⁷ İsrâ, 17/179.

³⁸ Fussilet, 41/53.

³⁹ Deniz, *a.g.e.*,20.

sürdürecektir. Kendisi ile barışık insan daha sonra âlem ile barışık olmaktadır. Barışık olmak aynı zamanda hakkı ile bilmek demektir ki, insan kendisini ve âlemi bilmekle birlikte kendisinin ve âlemin herhangi bir şeyin yaratıcısı olmadığına farkına varmaktadır. Kendisinin ve âlemin (varlığın), anlamlı bir varlıktan yani yüce bir anlamdan tezahür ettiğini bilen insan, sonuç olarak Allah'ın varlığını, kudretini ve yaratma gücünü bilmiş olmaktadır.⁴⁰ Demek insan diğer varlık alanları (bitki ve hayvan) ile ortak özellikleri paylaşmasının yanında onlardan farklı bir özelliğe sahip bir nitelikte var edilmiştir.

İnsanın hem fizik hem de metafizik alanları ile olan ilişkisi, insanın bilme yetisinin boşuna verilmediği gerçeğini ortaya koymaktadır. Hem zaten insanın tanımında İslamî düşünce tarzında onun hakikatin bilgisine ulaşma yönünde gayret etmesi gereken, akıl-duygu dengesini korumak şartı ile Allah'ı müşahade edebilen ve yaratılmış bütün varlıklar içinde yeryüzünde halifelik kılma makamına laik kılınmış bir varlık olarak değerlendirilmektedir. Bunun kanıtını “Allah sizi yeryüzünde halife yaptı”⁴¹ ayetinden öğrenmek mümkündür. Buradan insanı en iyi şekilde anlatan, bütün özellikleri ile ortaya koyan kaynağın Kur'an olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an ayetlerinin yanında İslam dininin kaynağı bir de Sünnet ve Hadis'ler bulunmaktadır. Bu iki kaynak, bizlere insanın tanımı ve evrendeki yeri hakkında önemli bilgi sunmaktadır. Bu bilgileri öncesinden paylaşmak ise, İslam dininin ilmî geleneğinin gelişmesi ve anlaşılmasında katkısı olan, ahlak eğitimcisi diyebileceğimiz Ahmet Yesevi'nin görüşlerini açıklamamıza yardımcı olacaktır.

2.1. Kur'an ve Sünnette İnsanın tanımı

Kur'an; insanı kapsamlı, birleştirici, dengeli ve mutedil bir şekilde değerlendirmektedir. İnsanın hem olumlu hem de olumsuz yönleri ele alınmakla birlikte

⁴⁰ Deniz, *a.g.e.*, 20.

⁴¹ En'am, 6/165.

onun bütün âlem ile iyi ilişki kurarak söylendiği gibi “şerefli”⁴² varlık olmasının amaçlandığı bildirilen Kur’an’da insanoğlunun tabiatı gereği iyi olanı ve hakikati bilme⁴³ yeteneğine sahip bir şekilde yaratıldığı söylenmiştir. İşte insanın bilme yetisi, diğer varlık ve bütün kâinat ile iyi ilişki kurması zorunluluğunu doğurmuştur.⁴⁴

Meseleye daha detaylı bir şekilde bakıldığında, insan sorununun bazı merkezî kavramlar çerçevesinde döndüğünü görmek mümkündür. Öncelikle insan, bir varlıksal ve varoluşsal ilişki içine yerleştirilmiş ve Allah tarafından, özel olarak seçkin yaratılmış ayrıcalıklı bir varlık⁴⁵ olduğu açıkça belirtilmiştir. Ruh ve beden birleşiminden⁴⁶ oluşturularak kabiliyeti bakımından mükemmel olarak en uygun bir biçimde yaratılmıştır.⁴⁷ Ayrıca da “şan ve şeref sahibi olarak vasıflandırılmış”⁴⁸ ve değer verilmiş,⁴⁹ evrendeki ve dünyadaki imkânlar sunularak, her şey emrine tahsis edilmiştir.⁵⁰ Âlemin insanın emrine verilmesi, onun Allah’ın halifesi olacak makama⁵¹ laik ve sorumluluk sahibi⁵² olduğunun göstergesidir. Bir de insan Allah’ın karşısında varlıksal boyutu ile kulluk etmek⁵³ ve hem dünya⁵⁴ hem de ahireti⁵⁵ kazanabilecek tabiatla yaratılmıştır.

İnsanın, çevresindeki varlıklarda bulunmayan üstün yapısal özelliklere sahip olması Kur’an’da belirtilmiştir. Bu yöndeki önermede, insan dışındaki tüm varlıkların insana hizmet etmek üzere, yani insanın önünde edilgen bir şekilde yaratıldığı ve kullanıma açık bir halde olduklarının altı çizilmiştir. Fakat buradaki hizmet etme ve

⁴² Tin 95/4.

⁴³ Rahman 55/34; Fussilet 41/53; Yusuf 12/76.

⁴⁴ Nahl 16/78; Beled 90/8; Yunus 10/31; Mü’minün 23/78; Ahkaf 46/26; Mülk 67/23.

⁴⁵ Bakara 2/29; Casiye 45/13.

⁴⁶ Hicr 15/28-29; Secde 32/6-7; Sâd 38/71-72.

⁴⁷ Tin 95/1-5.

⁴⁸ İsrâ 17/70.

⁴⁹ Lokman 31/20; Casiye 45/13.

⁵⁰ Bakara 2/30; Âraf 7/54; Ra’d 13/2; Ankebût 29/61; Lokman 31/29; Fatır 35/13; Zümer 39/5.

⁵¹ Bakara 2/30; En’am 6/165.

⁵² Ahzab 33/72.

⁵³ Zariyat 51/56.

⁵⁴ Bakara 2/200; Şura 42/20.

⁵⁵ Bakara 2/201; Nisa 4/134; A’raf 7/156; Kasas 28/77.

kullanıma açık olma ifadeleri yanlış bir şekilde yorumlanmamalıdır. Yani insan onun emrine verildiği varlıkları istediği gibi kullanmamalı, hadsizlik yapmamalı ve aşırıcılığa gitmemelidir. Akıl yürüterek, derin bir değerlendirme yapılacak olursa, aslında kullanıma açık olan varlıklardan istifade etmenin, son derece önemli bir sorumluluk arz ettiğini anlamak mümkündür. İnsanın diğer varlıkların karşısındaki varoluşsal bir sorumluluğudur bu imkân. Kur'an kendi açısından bu sorumluluğu, Allah ile kurulacak olan etik bir ilişkinin ölçüsü olarak değerlendirmektedir. Nitekim tüm ilahi öğretilerin amacı, insanın Allah ile kuracağı ilişkinin etik boyutunu öncelikli olarak tarihsel ve yatay düzlemde gerçekleştirmek, ardından da bu ilişkiyi sağlama almak olmuştur. Sonuç itibarı ile insan kendi dışındaki varlıklardan faydalanırken Allah ile olan ilişkisini bozmamalıdır. Etik ilişkiyi bozan ve Allah'la iletişimini koparan bir insan değer üretmez ve kalıcı işler yapamaz hale gelecektir.⁵⁶

İnsan, birey olarak diğerlerinden farklı ve sadece kendine özgü bir yaratılışa⁵⁷ sahiptir. Çünkü o, bilindiği kadar kolay ve basit bir varlık değil, kademe kademe tekemmül ettirilen⁵⁸ kıymetli bir varlıktır. Onun sorumlu bir varlık olması ise; halifelik görevini yüklenmesinden,⁵⁹ isimlerin öğretilmesi ve meleklerden üstün kılınmasından,⁶⁰ ayrıca da başıboş bırakılmamış⁶¹ olmasından kaynaklanmaktadır. İnsanların bireysel özellikleri ve diğerlerinden olan ayrıcalıkları da dikkate alınarak sorumluluk duygusunun bireysel⁶² olduğu açıkça ifade edilmiştir. Sorumluluğun evrensel boyutu⁶³ dikkate alındığı zaman ise, insanın kâinat ile ilişkisinin doğru bir şekilde olması gerektiği hususu önem kazanmış olacaktır. Yukarıda da ifade edildiği gibi insan, Allah ile ilişkisini ve iletişimini koparmaya başladığı an itibarı ile asıl sorunlar ortaya

⁵⁶ Evkuran, Mehmet, "İnsan Doğasını Yeniden Düşünmek", **Marife**, 3(1), Bahar, 2003, s. 235.

⁵⁷ Nisa 4/34, İsra 17/84, Zuhuf 43/32, Ahkaf 46/19.

⁵⁸ İnsan 76/1-2.

⁵⁹ En'am 6/165.

⁶⁰ Bakara 2/30; 32.

⁶¹ Kiyame 75/36; Tarık 86/4.

⁶² Bakara 2/286.

⁶³ Tekasür 102/8.

çıkılmaktadır. Burada insanın olumsuz yönleri söz konusudur ve davranışsal olarak fücür cihetine (olumsuz yönlerine) ait özellikleri aşağıdaki gibi sıralamak mümkündür:

İnsan unutkan⁶⁴, bilgisizce tartışan,⁶⁵ karamsar ve ümitsiz,⁶⁶ taklitçi,⁶⁷ nankörlük yapabilen,⁶⁸ inkârcı,⁶⁹ inatçı,⁷⁰ ikiyüzlü,⁷¹ heyecan ve öfke gibi karışık duygular sergileyen,⁷² aceleci,⁷³ sabırsız ve şikâyetçi,⁷⁴ mala ve dünyalığa⁷⁵ ayrıca rahatlığına düşkün,⁷⁶ eli sıkı ve cimri,⁷⁷ sapkın, şımarık ve kibirli,⁷⁸ bir varlık olabilmektedir. Onun yıkıcılık vasfı fesat çıkarıcı⁷⁹ ve kan döken⁸⁰ bir yaratılışa sahip olması ile açıklanmıştır. Ayrıca onun kolay aldanıcı⁸¹ özelliğinin yanında ihtilaf üzere yaratılması,⁸² buna ek olarak onun kötülük yapabilme özelliğinden dolayı kendine zaaf oluşturan⁸³ bir varlıktır. Belki de bu zaafi ilk bakışta onun zayıf⁸⁴ olarak yaratılmasına işaret ediyor olabilir. Fakat buradaki zaafi onun tabiatı gereği olumsuzluklarla dolu olduğu anlamına gelmemektedir. Dahası onun iyiliği istediği kadar kötülüğü de istediği⁸⁵ açıkça belirtilmiştir. İşte bu durum insanın potansiyel gereği *iyi ve kötüye yönelme* kabiliyetinin olduğunu⁸⁶ göstermektedir ki, bu da onun kökeni itibarı ile semaya ait olan

⁶⁴ Bakara 2/286; Mâide 5/13-14; En'am 6/44; Kehf 18/73; Tâhâ 20/115; Sâd 38/26; Haşr 59/19.

⁶⁵ Hac 22/3, 8-9; Kehf 18/54; Yunus 10/36, 39, 66; Nahl 16/78; Lokman 31/20.

⁶⁶ İsrâ 17/83; Rûm 30/36; Fussilet 41/49.

⁶⁷ Mâide 5/104; A'raf 7/28; Lokmân 31/21; Zuhuf 43/22.

⁶⁸ Yunus 10/12, 21; Hûd, 11/9-10; İbrahim 14/34; İsrâ 17/67; Hac 22/11, 66; Furkan 25/50; Rûm 30/33; Ankebût 29/10, 65; Zümer 39/8, 49; Fussilet 41/50-51; Şûrâ 42/48; Zuhuf 43/15; Abese 80/17; Fecr 89/15-16; Âdiyât 100/6-8.

⁶⁹ Müddesir 74/49-51.

⁷⁰ En'am 6/7; Hicr 15/14-15.

⁷¹ Tevbe 9/42.

⁷² Yusuf 12/31; Nahl 16/58; Furkan 25/27-29; Ahzâb 33/10; Zümer 39/23; Zâriyât 51/29.

⁷³ İsrâ 17/11; Enbiya 21/37.

⁷⁴ Meâric 70/19-21.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/14; Kehf 18/46; Münâfikûn 63/9; Kıyâme 75/20-21; Âdiyât 100/6-8.

⁷⁶ Tevbe 9/86.

⁷⁷ İsrâ 17/100; Teğâbün 64/16-17.

⁷⁸ Hûd 11/9-10; Sâffât 37/35; Beled 90/5.

⁷⁹ Rum 30/41; Muhammed 47/22.

⁸⁰ Bakara 2/40.

⁸¹ A'raf 7/22.

⁸² Hûd 11/117-118.

⁸³ Kaf 50/16; Şems 91/7-9.

⁸⁴ Nisa 4/28.

⁸⁵ İsrâ 17/11.

⁸⁶ Şems 91/8.

ruh⁸⁷ ve yeryüzüne ait bedenden⁸⁸ oluştuğundan dolayıdır denilebilir. Hem tabiatı gereği hem de çevresel faktörlerden dolayı tetiklenen iyi ve kötü arasındaki seçim kabiliyeti ise, insanın özgür iradeli olduğunu göz önüne sermektedir.

İnsanın ontik doğasında iyiliğin her zaman kötülüğü öncelediği fitriliği ve ona yol gösterilerek seçim hakkı⁸⁹ bırakılması, irade hürriyetinin ve özgürlüğünün olduğunu kanıtlamaktadır. Hür iradesi ise insanın akleden, gören, işiten ve düşünen⁹⁰ varlık olmasından kaynaklıdır. İşte insan, sahip olduğu bu akli özellikleri ile tenzili ve tekvini delilleri görebilecek, değerlendirebilecek ve kendi iradesi ile davranış biçimi ortaya koyabilecek niteliklere sahiptir. Onun için insana hayır ve şerre giden yol gösterilmiş⁹¹ ve ikisi arasında tercih yapma konusunda hür bırakılmıştır. Hem iyiliğe hem de kötülüğe meyilli olması, aslında onun neyin ne ölçüde iyi ve neyin de ne kadar kötü olduğunu ayırabilecek özellikte olmasını belirtmektedir. Sonuç itibarı ile insan, kendi fitratında yer alan bu kabiliyetlerin hangi tarafına yönelecek ise onun tezahürünü mutlaka göreceklerdir. Çünkü Kur'an'da geçen ifadeye göre, insan, bu dünyaya imtihan için gelmiş⁹² ve ceza ile mükâfat denkleminde değerlendirilecektir.

İnsan, dünyaya başıboş gönderilmediği gibi hem Allah'ın karşısında hem de diğer varlıkların karşısındaki sorumluluğunu yerine getirmede nasıl davranması gerektiği hususunda yol gösterici olarak aklının ve bilgisinin yanında kitap ve peygamberlerle irşad edilmiştir.⁹³ Fakat burada kitap ile peygamberler gönderiliş itibarı ile insanları sadece uyarmakla sınırlı kalmaktadırlar. Doğru veya batıl, iyi ya da kötü yolun seçimi yine insanın kendi elindedir.⁹⁴ Çünkü insan seçimlerinde hür ve

⁸⁷ Hicr 15/28-29.

⁸⁸ Mümin 40/12; İnsan 76/2.

⁸⁹ Kehf 18/29; Zümer 39/7,15; Fussilet 41/40; İnsan 76/3.

⁹⁰ Mülk 67/23; İnsan 76/2-3.

⁹¹ Beled 90/10.

⁹² Mülk 67/2.

⁹³ Nisa 4/165; Furkan 25/1; Fâtır 35/24.

⁹⁴ Enam 6/130; İsrâ 17/15.

serbestir⁹⁵ ve Allah'ın izin verdiği ölçüde iyi veya kötü olana yönelerek istekte bulunduğu⁹⁶ açıklanmıştır. İnsanın kararlarının kendi iradesine bağlı olduğuna işaret edilen ayetlerde, insanlara zorla bir şeyin yaptırılmadığı, isteyenin inkâr edip, isteyenin de inanabileceği,⁹⁷ insanın dilediğini yapabileceği⁹⁸ de söylenmiş olup, Kur'an'ın sadece ve sadece öğüt olduğu, insanın ise istediği yolu tutabileceği⁹⁹ bildirilmiştir.

Kur'an'da varlıklar nasıl yaratılmıştır sorusundan daha çok varlıklar niçin yaratılmıştır sorusu üzerinde düşünülmesini gerektiren durum bulunmaktadır. Buradan insanın belli bir amaç doğrultusunda yaratıldığı anlaşılır. Onun için varlıkların vazifeleri ve yaratılış maksatları Yaratıcının varlığı ve birliği konusuyla yakından ilişkilidir.¹⁰⁰

İnsanda yaratılıştan fitratına yerleştirilmiş olan yüce bir kudreti arama eğilimi bulunmaktadır. Bu istek ve şuur, insanı aklıyla tüm idrak melekeleriyle bu yüce varlığı aramaya hem ihtiyaç duyurmuş hem de ona yönlendirmiş. Onun için Allah *elest* olayında ikrarı almış bulunmaktadır.¹⁰¹ İnsanın kulluk etmesinin gerekçesi olarak and edilmesi,¹⁰² yaratılış andı olarak değerlendirilebilir. Çünkü Allah herkesin ibadet etmeyi başkasına değil sadece Kendisine has kılmıştır, bunun gerekçesi olarak da şahadet getirme özelliğini koymuştur.

“İnsanın, yaratılıştan bugüne kadar her zaman ve her yerde kendisinden yüce, kudretli ve ulu bir varlığa sığınmak ve ondan yardım dilemek ihtiyacını hissetmesi, onda din duygusunun yaratılıştan olduğunu gösterir. İlim de bunu kabul etmek mecburiyetindedir. İnsan iyilik veya kötülük için hariçteki bir kuvvetin varlığıyla ilgili olarak şuurunda herhangi bir şekil canlandırırsa da canlandırmasa da önemli değildir. Üzerinde durulacak gerçek daha doğrusu realitede var olan gerçek şudur ki insan Allah'ın varlığını kabul etmektedir. Dünyaya ait bilgilerden haberdar olan bizlerin geçmiş insanların veya bugün gerçeği bizim gördüğümüz gibi bilmeyen

⁹⁵ Ali İmran 3/145; İsrâ 17/18-19; Ahzab 33/28-29.

⁹⁶ Enfal 8/62-71; Yusuf 12/25; Hac 22/25.

⁹⁷ Kehf 18/29.

⁹⁸ Fussilet 41/40.

⁹⁹ İnsan 76/29.

¹⁰⁰ Kâf, 50/6-7, Gaşiye, 88/17.

¹⁰¹ A'râf, 7/172.

¹⁰² Yasin, 36/60-61.

kimselerin az gelişmişliğine, hakaret gözüyle bakmaya hakkımız yoktur. Aksine dünyanın çeşitli ülkelerinde Allah'ın varlığını araştırmak ve O'na inanmak noktasında birleşen insanlığın bu durumu bizi harekete sevk etmeli ve takdir duygularımızı harekete geçirmelidir. Allah ile münasebet halinde olduğunu hisseden insan ruhu değil midir? Yoksa sadece insana mahsus bu din duygusunun, kendisine ait diğer sıfatlar gibi onun öz benliğinin bir parçasını teşkil ettiğini söylemekten mi çekiniyoruz? Doğrusu şu insanın içinde saklı bulunan inanma ihtiyacı Allah'ın inayetinin varlığına açık bir delildir.”¹⁰³

İşte insan, fitratında mevcut olan ve kabiliyeti gereği ‘bir yaratıcının varlığı’ hissini geliştirerek Allah’ı bulabilir. Yaratana, bilmemekte bir mazereti yoktur insanın. Neticede Kur’an her insanın fitrat¹⁰⁴ üzere yaratıldığını söylemektedir. Bu konuda Hz. Peygamberimizin de hadisi bulunmaktadır: “Her doğan çocuk fitrat üzere doğar. Daha sonra onu anne-babası Yahudileştirir, Hristiyanlaştırır ya da Mecusileştirir. Eğer anne-babası Müslüman ise, çocuk da Müslüman olur.”¹⁰⁵

Demek her insan aslında amaçlandığı gibi iyi bir birey olmak için doğmaktadır. Akıl, bilgi, kitap ve peygamber gibi yol göstericilerin desteğiyle, iyi birey olma yolunda çaba sarf etmesi beklenir. Özünden gelen iradesi, anne babasının ve çevresinin etkisi, aldığı terbiye sayesinde de seçme özgürlüğü itibarı ile iki taraftan (iyi kötü, doğru batıl) birini seçmekte ve sorumluluğunu buna göre değerlendirmektedir. Eğer doğru terbiye verilir ve insan hayatının gerisini doğru yolda devam ettirmeye gayret gösterir ise fitratının tabiatı gereği doğru yolu bulma imkânına sahip olabilmektedir. İşte bunun için başta Kur’an-ı Kerim olmak üzere Hz. Muhammed (s.a.v.)’in ve bütün İslam âlimlerin uğraşına katkı bağlamında Yesevi’nin de insan terbiyesi ile yakından ilgilendiğini söylemek mümkündür.

¹⁰³Morrison, A. Cressy, **Müsbet İlimler Yönünden İnsan, Kâinat ve Ötesi**, (çev: Bekir Topaloğlu), Nesil Yayınları, (6. Baskı) İstanbul, 1986, s. 121-122.

¹⁰⁴ Rum, 30/30; “Fitrat, ilk yaratma faaliyeti sonucu yaratılışın aldığı ilk tarz ve şekli, henüz dış tesirlerle etkilenmemiş ve başkalaşıma uğramamış olan varoluşun ilk saf halini ifade eden teknik bir terimdir. Fitrat, çevre şartlarına göre şekle giren esnek bir tabiata sahiptir” (Şanver, Mehmet, **Kur’an’da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi**, İstanbul, 2001, s. 138). Ayrıca fitrat ile ilgili detaylı bilgi için bkz: Hökelekli, Hayati, **Din Psikolojisi**, Ankara, 1993, s. 124-125; Öztürk, Yaşar Nuri, **Din ve Fitrat**, İstanbul, 1990, s. 9, 43-68.

¹⁰⁵ Buhârî, Cenâiz 80; Müslim, Kader 22, 23, 25.

Yesevi'nin hem yaşantısı hem de öğretilerinde, İslam dininin önemli ve etkileyici yerinin olduğunu söylemiştik. Şimdi de dinimizin önemli kaynaklarından biri olan hadislerde insanın ele alınışı ile ilgili kısa ve öz bilgiler verilecektir.

Hz. Peygamber'in insanlara öğüt verme yolunda öncelikli olarak kendi yaşantısında her zaman olumlu davranışlar ile örnek olduğu, hem kendi dünyasında hem de diğer insanlar arasındaki ilişkilerinde çatışmaya ve haksızlığa yönelmeksizin doğru tavsiyelerde bulunduğuna şahit olmak mümkündür. Bu bağlamda hadislerde insan konusuna Hz. Peygamber'in öğüt verici hadislerini seçmekle atıfta bulunmak istedik. Daha açık bir ifade ile insanın kim olduğu ile ilgili hadislerden¹⁰⁶ çok insanın nasıl bir birey olması gerektiğine ağırlık veren hadislerden söz etmeyi doğru bulduk.

Hz. Peygamber müminlerin en faziletli olanlarının ahlaken en güzel olanlar¹⁰⁷ olduğunu buyurmakla birlikte, kendisi ahlâkını güzelleştirmeye ve kötü ahlâktan korunmaya¹⁰⁸ gayret göstermiştir. Güzel ahlâkın ise iyilik¹⁰⁹ olduğuna dikkat çekmiştir. Bu bağlamda güzel ahlak sahibi öncelikle kendisine hayırda bulunan ve ailesine iyi davrananlar olduğunu¹¹⁰ bildirmiştir.

O, her zaman insanlığı ve kul olmayı önemsemiştir.¹¹¹ Dolayısıyla peygamberliğinden dolayı kendisini aşırı öven insanları¹¹² hoş bulmamıştır. Ayrıca insanların birbirleri ile iyi geçinmesini¹¹³ öğüt vererek, cömertlikten taviz vermemeyi¹¹⁴ dile getirmiştir. Bu bağlamda insanların birbirlerine her zaman destek çıkmasını,¹¹⁵

¹⁰⁶Bu konuda detaylı bilgi için bkz: Mehmet Tütüncü, "Kur'an ve Hadislerde İnsan Psikolojisi", **T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1986, İzmir, 3, s. 192; Nurullah Agitoğlu, "Kutsal Metinlerde ve Hadislerle Hz. Âdem – Tespit ve Değerlendirme", **The Journal of Academic Social Science Studies**, 2014, 26 (II, Yaz) s. 217-276.

¹⁰⁷ Buharî, Edeb, 38; Ebû Dâvud, Sünne, 16; Tirmizî, Rada', 11; Müslim, Fedail, 68.

¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, I, 403; Tirmizi, Birr, 62, 71.

¹⁰⁹ Tirmizî, Zühd, 52; Müslim, Birr, 45.

¹¹⁰ Tirmizi, İman, 6; İbn-i Mace, Nikah, 50.

¹¹¹ Müslim, Mesacid, 19; Birr, 95.

¹¹² Buhari, Enbiya, 48.

¹¹³ Ahmed b. Hanbel, II, 4-5.

¹¹⁴ Taberani, Evsat, 8915.

¹¹⁵ Buhari, Edeb, 36.

zorluk çıkarmayıp, yumuşak davranmasını,¹¹⁶ merhametli olmalarını¹¹⁷ tavsiye etmiştir. Öfkeli olmaktan sakınmayı ve öfkeyi kontrol etmeyi¹¹⁸ ve kararlarında temkinli davranarak aceleciliğe gelmemeyi¹¹⁹ de insanlara öğüt vermiştir. Cahiliye kibrinden kurtulup¹²⁰ Allah katında değerli olmayı¹²¹ hedeflemiştir.

Bununla birlikte o, her zaman insanların hayırlı işler yapmaya yönelmesi,¹²² çevresine (özellikle arkadaş seçimine) dikkat etmesi,¹²³ niyet konusunda daha temkinli davranması gerektiğini¹²⁴ belirtmiş ve sabırlı olmayı¹²⁵ başta Müslüman olmak üzere tüm insanlara tavsiye etmiştir. İnsanların iyiliğe yaşamasında en önemli huylardan biri güzel ahlakın olduğunu defalarca dile getiren Hz. Peygamber, ikiyüzlülüğü, sahte davranışı ve gösterişi münafıklık ile¹²⁶ tanımlamıştır. Bu bağlamda yalancılık, verdiği sözü tutmama ve emanete hıyanet etme gibi davranışlar çirkin bulunmuştur ve dedikodu yapmanın, malı boş yere israf etmenin, fazla ve gereksiz soru sormanın¹²⁷ Allah'ın hoşlanmadığı davranışlar olduğu belirtilmiştir.

Öyle anlaşılıyor ki, hadislerde de Kur'an'ın öngördüğü gibi insanın dünyaya gönderiliş amacındaki iyiliğin her zaman ön plana tutulması amaçlanmıştır. Güzel, iyi ve hoş özelliklerle birlikte anılan ahlakın, insan hayatının önemli unsuru olduğu açıkça vurgulanmıştır. İnsanın tabiatında var olan çoğu olumsuz özelliklerden uzak durmanın, aslında Allah'a kulluk etmenin ta kendisi¹²⁸ olduğunu açıklayan Hz. Peygamberin sözleri, bütün insanlara örnek davranışlarının daha açık bir ifadesi diyebiliriz. İşte peygamberimizin varisi olarak Ahmet Yesevi de elinden geldiği kadar iyilik ve güzellik

¹¹⁶ Buhari, İstibade, 4; Müslim, Birr, 74, 78; Tirmizi, Cennet, 3.

¹¹⁷ Buhari, Edeb, 18, 27; Müslim, Birr, 66.

¹¹⁸ Buhari, Edeb, 26, 76; Ebu Davud, Edeb, 3; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/239.

¹¹⁹ Tirmizi, Birr, 66; Ebu Davud, Edep, 11.

¹²⁰ Müslim, İman, 147; Tirmizi, Birr, 61; Ebu Davud, Edep, 8; Taberani, Evsat, 547.

¹²¹ Tirmizi, Tefsir'ul Kuran, 50.

¹²² Buhaî, Edeb, 31; Tirmizi, Birr, 28.

¹²³ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/334.

¹²⁴ Taberânî, el-Mu'cemü'l-Kebir, 6/185.

¹²⁵ Müslim, Taharet 1/223; Tirmizi, Deavat 86/3517.

¹²⁶ Buhari, İman, 24; Edeb, 52; Ebu Davud, Edep, 39.

¹²⁷ Ahmed b. Hanbel, II, 367.

¹²⁸ Buhari, Edeb, 6, 57, 58; Müslim, Birr, 32; Tirmizi, Zühd, 2.

doğrultusunda önce kendisine sonra da insanlara öğütler vermeye çalışmıştır. Bu durum Kur'an'da ve Hz. Peygamberin sözlerinde belirtilen “ ... kendisi için istediğini kardeşine istemedikçe ...” şeklinde beyan edilen duanın¹²⁹ bir nevi davranışa dönüştürülmüş hali denilebilir. Yani Ahmet Yesevi'nin hikmetlerinde; ilim, iman ve amelin ortaklaşa hareket ederek, insanı gerçek anlamda yaratılanların en üstünü olmasına yardımcı olacak örnekler görmek mümkün.

2.2. Kelamın İnsan Tasavvuru

Kelamda insanın neliği konusu, ilk kelamcılarının dışında diğer kelamcıları çok az ilgilendiren bir konudur. Ancak bu konuya ilişkin üç ana fikrin olduğu söylenmektedir. Buna göre insanın sadece beden olduğu; insanın bedeni olmakla birlikte yalnızca ruh olduğu ve insanın ruh ve bedenden mürekkep olduğu ile ilgili görüşler ortaya atılmıştır.

İslam mezhepleri alimleri arasında otorite sahibi bir şahıs olarak bilinen *Ebu Hasan el-Eş'ari* (ö. 936), “*Makâlât* adlı eserinde “*İnsanın Ne Olduğu Konusunda İnsanların Anlaşmazlığı*” konulu tartışması ile âlimler arasında yaygın bir ilginin ve belli ölçüde görüş ayrılığının olduğuna işaret etmiştir”.¹³⁰ Basra Mu'tezile okulunun temsilcilerinden olan Ebû'l-Hüzeyl (ö. 841)'in, insanı, “*bu belli ve görünür, yiyen ve içen beden* olarak tanımladığı ve hayatı/canı da (life) insandan farklı bir şey olarak tanımladığı söylenir; burada insanın araz ya da beden olarak sınıflandırılabilceğini de belirtir”.¹³¹ Genel olarak Mu'tezilî alimleri, “insanı ruh ve beden bütünlüğü içerisinde” değerlendirmişlerdir. Fakat farklı görüşler ifade edenler de olmuştur.

İnsanın sadece beden olduğu görüşünü savunan Mu'tezilî kelamcılar bulunmaktadır. Özellikle *Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf*(ö. 235/849-50) insanın yalnız bedenden ibaret olduğu görüşünü savunanlardan biridir. Ona göre insan, “... elleri ayakları olan,

¹²⁹ Bakara 2/286; A'raf 7/55, 134; Furkan 25/77; Buhari, İman, 6; Müslim, İman, 71.

¹³⁰el-Eşari, *Makâlâtü'l-İslamiyyin*, İstanbul, 1929-30, II, s. 329-333.

¹³¹ el-Eşari, *a.g.e.*,s. 337.

açıkça görünen şahıstan, yani bedenden ibaret bir varlıktır. Saç ve tırnaklar insan adı verilen bütünü dışındadır. İnsanda fail olan şey cesedin tek başına parçaları veya başkalarıyla beraber bir kısım parçaları değil, bütünüyle bu parçalardır (ya da bu parçaların oluşturduğu bütündür).”¹³²O, “insanı, dışarıda görülen iki el ve ayak sahibi şahıs olarak tanımlamıştır. O, insan tanımına ruhu katmamıştır. Çünkü ona göre ruh, arazdır. Bu tanımdan anlaşıldığı gibi o, insanı sadece bir madde yığını olarak görmüştür.”¹³³

Bununla birlikte sonraki dönem Mu'tezililerden Ebu Bekr el-Esamm, Ebu Haşim el Cübbâî, Kadı Abdulcebbar insanın sadece beden olduğuna ilişkin fikir ileri sürmüşlerdir. İbn Hazm ve İbn Furek'in eserlerine atıfta bulunan Mert Muhit, Bakillânî ve Eş'ari'nin de bu görüşü benimsediğini kaydetmiştir. Eş'ari bu konuda Cebrail'in Dihyetü'l-Kelbî suretine bürünüp Hz. Peygambere geldiğini delil olarak göstererek, bu olayda bedensel değişimin söz konusu olmasından yola çıkarak insan denilenden bedenini anlaşıldığına işaret etmiştir. Bakillânî de Eş'ari'ye benzer bir fikir savunarak, insanda müstakil, bilinçli varlık olan ve insanı idare eden ruhun olmadığını savunmuştur. Kadı Abdulcebbar, insanın görünen beden bütününden ibaret olduğunu ifade ederek, Müminun süresinin 12. Ayetini delil olarak göstermiştir. Ona göre ilgili ayette açıklanan insanın bedenî oluşumu, insanın kendine özgü bedenden müteşekkil bir canlı varlık olduğuna delalet etmektedir.¹³⁴

İnsanın hakikatinin ruh olduğunu savunan âlimlerin arasında yine Mu'tezilî ilim adamları bulunmaktadır ve esas olarak İbrahim en-Nazzam'ın ismi zikredilmektedir. en-

¹³² Mert, Muhit, **İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelamî Bir Yaklaşım**, Ankara, 2004, s. 20; Fahri, Macid, “Mutezile'nin İnsan Anlayışı”, (çev. Koçak, Muhammet), **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Erzurum 2013, Sayı 4, s. 392; Cengiz, Yunus, “Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”, **Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 2018, 4(2, Nisan), s. 57-60.

¹³³ İbn Hazm Ali b. Ahmed b. Saîd, **el-Fisâl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal**, **Mektebetü'l-Hânicî**, Kâhire, 1990, V, s. 47.

¹³⁴ Detaylı bilgi için bkz: Mert, *a.g.e.*, 20-27; Cengiz, *a.g.m.*, 57, 63-64.

Nazzam, Allâf'ın aksine, insanı bedeninin içine nüfuz etmiş ve bütünüyle ona karışmış bir ruh olduğunu savunmuştur. Ona göre ruh, bir cisimdir ve kokunun çiçeğe, yağın da süte sindiği gibi bedene sinmiştir. Ruh; diri, güçlü, fiilden önce gelen kudrete, iradeye, arzuya, isteğe sahip duyumsayan ve idrak eden latif bir cisim ve cevher olduğu için insan da kendi başına diri, güçlü, iradeli, bedene yayılmış latif bir cisimdir. Beden ruhun kalıbı ve hapsediği yerdir ve beden öldüğü zaman ruh bâki olarak kalmaktadır.¹³⁵ Onun düşüncesine göre, “*ruh bedende akan latîf bir cisimdir. Fizikî vücuda sinmiştir. Tıpkı gül suyunun güle, yağın suya sindiği gibi, ruh da bedende akıcıdır. Hayatın başlangıcından sonuna kadar devamlı akmaktadır. Hatta bedenden bir uzuv kesilecek olursa, bu ruhtan o uzuvda bulunan cüzler, diğer uzva geçmektedir.*”¹³⁶

Basra ekolünden olan Ali el-Esvârî'ye (Nazzam'ın çağdaşı) göre, “*insanın esası ya da diğer bir tabirle özü, kalbinde bulunan ruhudur. Ruhun görülmesi imkânsızdır. Bişr b. Mu'temir ise, insanın ruh ve bedenden oluştuğunu, ancak bunların iki ayrı şey olduğunu, aralarında nüfuzun söz konusu olmadığını belirtmektedir. Zira bunların cevherleri farklıdır. Cevherleri farklı olan iki şeyin birbirine karışması söz konusu olamaz. Bu açıklamaları ile Bişr, Aristo'nun ruh anlayışını takip eder gözükmektedir. Nitekim Aristo, bir yana maddeyi diğer yana da formu yani sureti koyarak, bedeni madde, ruhu da form olarak kabul etmiştir.*”¹³⁷

İnsanın bedene giren ve onu idare eden ruh olarak tanımlanma çabası, onun görünen beden olduğunu ileri süren görüşlerden daha çok kabul görmüştür ve sonraki kelimciler bu görüşü daha çok benimsemişlerdir. Bu konuda Fahreddin Razi'nin fikirleri öne çıkmaktadır ve o, insanın algılanan bedenden ibaret olmayıp, ruhtan dolayı hakiki varlığa sahip olduğunu savunmuştur. İmam Gazzali ise, insanı nefis, ruh ve cisim

¹³⁵Mert, *a.g.e.*, 27-28; Fahri, *a.g.m.*, 392; Cengiz, *a.g.m.*, 57-60.

¹³⁶İbn Hazm, *a.g.e.*, s. 49.

¹³⁷Nader, Albert Nasri, *Felsefetü'l-Mu'tezile, Dâru Neşri's-Sikâfiyye*, Mısır, 1950, II, s. 81.

(beden) bütünü olarak tanımlamıştır. O, Tehafüt ve er-Risalet'ül-ledünniye adlı eserlerinde nefs-i natika (cevher nefis) ve ruh-u mutmainnenin insanı anlamlı kılarak onun mükellefiyetini öne çıkardığını dile getirmiştir. Ayrıca insandaki üçlü yapı, nebatî, hayvanî ve insanî kuvvetleri ifade etmekte olup, “*cisim (beden) madde ve unsurlardan (dört unsur) oluşan, ruh ve nefsi taşıyan dik şekilli, yüzü, elleri ve ayakları olan varlıktır. Ruh da damarlarda akan kan, kaslarda meydana gelen sıcaklıktır. Nefs ise bir mekânda olmayan, bir şeye girmeyen, kendi başına kaim cevherdir.*”¹³⁸

İnsanın ölümden sonra tekrar diriltilmesi ve ruhunun tekrar bedene girdirilmesi konusu, kelamcılar arasında farklı bakış açısının oluşmasına yol açmıştır. Bu bağlamda insanın ruh ve bedenden ibaret olduğu görüşü ortaya atılmıştır. Bu görüşü savunanların arasında *Bişr b. el-Mu'temir* (ö. 825), *Hişam b. Hakem* (ö. 795), *İbn Hazm* (ö. 1064) ve *Taftazânî* (ö. 1390) gibi kelamcılar bulunmaktadır. Söz konusu kelamcıların asıl vurgulamak istediği durum, insanın ahirette tekrar bedenen diriltilme olayıdır. Bu durumda diri, idrak edebilen ve faal olan ruh, ölü olan bedene canlılık vermektedir. Dolayısıyla “insan, ne tek başına beden, ne de tek başına ruhtan ibaret değildir.” Ayrıca Kuran'daki ayetlerden yola çıkarak insanın hem bedenden hem de ruhtan oluştuğunu ileri sürmekle, insan için söylenen beden ve ruhtan ibaret olduğuna dair söylemlerin “*her ikisinin de doğru olduğu, birinin diğerinden kabule daha laikolmadığı*” kaydedilmiştir.¹³⁹

Kelam ilminde, insan “varlık problemi” çerçevesinde daha çok ele alınmıştır. Bu bağlamda Mâtürîdî ontolojik olarak insanın “küçük âlem” olduğuna işaret etmiştir.¹⁴⁰ Ayrıca o, insanı, hayvanlardan üstün kılan ve Allah'ın katında övülmeye değerli kılan özelliğin *konuşabilir olmak ile söyleneni anlamak* olduğunu belirtmiştir. Buradaki

¹³⁸ Mert, *a.g.e.*,32-33.

¹³⁹ Mert, *a.g.e.*,s. 36-41.

¹⁴⁰ Yazıcı, Muhammet, “Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Erzurum 2007, Sayı 28, s. 217.

önemli husus, insanların akıl sahibi ve akıl yürütme yetisi olan varlık olmalarıdır. “Nitekim Allah, kendi katından olduğu harikulade delillerle sabit olmuş şeyleri bu akıl yürütme yöntemine bağlı olarak delillendirmiştir.” Bunun içindir ki akıl yürütebilen varlık, iyilik ile kötülüğün anlaşılıp ayırt edilebilmesi için duyu ve haber yoluyla öğrendiği bilgileri, algıladıktan sonra ancak konuşma hakkına sahip olmaktadır.¹⁴¹

İnsanın kendi varlığının hakikati meselesine gelince, Fahreddin Razi'nin görüşleri öne çıkmaktadır. O, “insanın kendi varlığını apaçık olarak bildiğini, kendi varlığını bildiği için öncesinde varlığın da ne olduğunu bilmesi gerektiğini, bu durumda da “varlığın” insanın kendi varlığından bir parça olduğunu, parçaları bilmenin ise parçaları oluşturan bütünlüğü bilmekten daha önce geldiğini ifade etmiştir.” Ayrıca o, insanın kendi varlığını bilmesinin sonradan kazanılan bilgi olmadığını dile getirmekle, İbn-i Sina gibi insanın kendisini bilmesinin apriori olan bir bilgi olduğuna değinmiştir. “Varlık tasavvurunun tüm bilgilerden önce olduğunu” belirten Razi, “varlığa ait bilginin insanın kendi varlığına ait bilgiden önce geldiğini” kaydetmiştir. Razi, yaratılmış olan varlıkla ilgili olarak akıl merkezli ayırım yapma girişiminde insanı, “kendisinde akıl, hikmet, tabiat ve şehvetin tamamı bulunan yaratılmış varlık olarak” nitelemiştir. Başlangıcının ve sonunun olup olmaması bakımından ise insanı, başlangıcı olan fakat sonu olmayan varlık şeklinde tanımlamıştır.¹⁴²

Kelamda ele alınan bir diğer konu da insanın fiilleri açısından hür olup olmadığı tartışmasıdır. Bu bağlamda insanın fiillerini Allah'ın yarattığı¹⁴³ ancak insanın yaptığı görüşü (özellikle Mâtürîdî kelamcıları arasında) kabul edilmiştir. Bu fikir Mâtürîdî'nin Kitabü't-Tevhid adlı eserinde: “(İnsanın fiillerinin) birinci yönden onlara ait olmadığı, ikinci yönden ise onlara ait olduğu sabit olmuştur. Fiil kesb (yapma) yönünden insana,

¹⁴¹el-Mâtürîdî, Ebu Mansur, **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, (tercüme Topaloğlu Bekir), 2002, s. 11-13.

¹⁴² Bozkurt, Mustafa, “Fahreddin Razi'nin Varlık Anlayışı”, **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Malatya 2009, 14(2), s. 112-114, 117-118.

¹⁴³ En'am 6/102; Ra'd 13/16; Zümer 39/62; Mü'min 40/62.

yaratma (halk) yönünden ise Allah'a aittir.” – şeklinde ifade edilmiştir. İnsanın belirli bir davranışı yapma konusunda geri dönülmez bir kesin karar verdikten sonra Allah'ın yaratması devreye girmekte ve insan o fiili yapmaktadır. Böylece insanın fiili bizzat kendisi tarafından seçilmekte ve yapılmaktadır. Allah'ın yaratması insanın “isteği doğrultusunda” olmaktadır. Bu açıklamadan Allah'ın yaratması insanın iradesine bağlı bir husus gibi görünüyorsa da aslında böyle değildir. Nitekim Allah hiçbir konuda mecburî değildir ve insan bir işi yapmaya yönelik kesin kararda bulunduğu ve geri dönüşü olmayan kararlılık ile iradesini azme dönüştürdüğü zaman, o fiili Allah, insan için yaratmaktadır.¹⁴⁴

Mâtürîdî, insanın yükümlülük ve sorumluluğunun temelini, insanın bir fiili yaratma gücüne sahip olup olmamasına değil, onun akıl sahibi bir varlık olmasına dayandırmaktadır. Allah tarafından insana verilen ve aynı zamanda onu sorumluluk sahibi bir varlık yapan seçme fiili (ihtiyar), aynı zamanda insanın hür bir varlık olduğunu göstermektedir.¹⁴⁵ O, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını samimi bir şekilde savunmuştur. Çünkü insan fiilleri de dâhil olmak üzere, tüm varlığı ile mahlûktur. Mâtürîdî'nin çabası, insan fiillerini kendi isteği ile meydana getirir iken, onun fiillerini yokluktan varlığa çıkararak manada Allah yaratıcısı olarak anlaşılması yönünde olmuştur. Böylelikle insanın yaptığı işler Allah'a değil, insana nispet edilecek ve insana verilmiş cüz'i irade ile itaat ve günah sıfatlanması kolayla anlaşılacaktır.¹⁴⁶

Mâtürîdî, “*insan iradesinin hür ve bağımsız olduğunu kabul etmekle, yaratıcı olarak Allah insana “cüz'i irade”sini vermiş, ancak onun sevk ve idaresini tamamen kendisine bırakmıştır*” demiştir.¹⁴⁷ Mâtürîdî burada, Allah insanın iradesine hiç de

¹⁴⁴ el-Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 390-393; Gölcük, Şerafeddin, **Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri**, İstanbul, 1979, s. 74; Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, “Maturidi Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi”, **AÜİF Dergisi**, Ankara 1988, 30(1), s. 157-158, 164-165. (ss. 155-169).

¹⁴⁵ el-Maturidi, **Kitabu't-Tevhid**, (tahkik: Huleyf Fethullah), İstanbul, 1979, s. 225-226.

¹⁴⁶ el-Maturidi, *a.g.e.*, 221-256.

¹⁴⁷ Gölcük, *a.g.e.*, s. 75.

müdahele etmemektedir gibi fikri savunmaktadır ya da en azından müdahalenin söz konusu olmadığı düşüncesini ileri sürmüştür. İnsan iradesinin kullanılmasında veya yönlendirilmesinde herhangi bir müdahale olursa, insanın fiilinde hür olduğu iddia edilemeyeceğinden yola çıkarak, Mâtürîdî insan sorumluluğunun izahını yapmaya çalışmış, insanın cüz'i iradesinin yaratılmadığını ileri sürmekten çekinmemiştir. O, insanın cüz'i iradesinin yaratılmadığını dile getirir iken İmâm-ı Azam Ebu Hanife'nin temellerini attığı anlayışa atıfta bulunmuştur. İmâm-ı Azam'ın "Fıkh'ı Ekber"deki ifadesi şöyledir: "*Yüce Allah, mahlûkatı küfür ve imandan soyutlanmış bir şekilde yaratmıştır. Sonra onlara (bazı şeylerin yapılmasını) emredip (bazı şeylerin yapılmasını da) yasakladı. (Bundan sonra) küfre düşen kendi fiili ile küfre düşmüştür. Onun (küfre düşmesi) kendi fiili ve inkârı sebebiyle Allah'ın terki sonucunda olmuştur. İman eden de kendi fiili ile iman etmiştir. Onun ikrarı ve tasdiki Allah'ın tevfiği ve yardımı sayesinde olmuştur.*"¹⁴⁸

Mâtürîdî, insanın gücünün yetmesi halini bildiren *istita'a* (*istitâat*) konusunu ikiye ayırarak anlatmıştır. İlki, sebeplerinin sağlam ve âletlerin sıhhatli olması bakımından fiilden önce gelen Allah'ın nimetidir. İkincisi ise yapılan fiilin gerçekleşmesinde kullanılan güçtür. İşte bu kısma giren *istita'a*, Allah tarafından yaratılmış ve insana verilmiştir. İnsan bu gücü sayesinde ihtiyari fiilleri gerçekleştirmektedir ve bu gücünü sarf etmesiyle fiil nitelik kazanarak *sevap* veya *ceza* kapsamında değerlendirilmektedir. Bu güç sadece ve sadece fiilde tesirli olacağını belirten Mâtürîdî, itaat ile masiyat fiillerinin birer hareket olma yönünden bir olduğu, ancak ne zaman insan hangisine yönelirse o zaman değer yükleneceğini söylemiştir. Bu demektir ki, insan, Allah'tan verilen gücü sayesinde mümkün olan fiilin iki zıt halinden

¹⁴⁸ Yazıcıoğlu, *a.g.m.*, s. 166.

dilediğini seçme özgürlüğüne sahiptir. Onun için de yaptığı işlerden dolayı sorumlu tutulmaktadır.¹⁴⁹

İnsanoğlunun iradesinin özgürlüğü ile ilgili konu, Mâtürîdî'nin anlayışında Allah'ın sıfatları ile bağlıdır. İnsan fiilleri de önemli ölçüde yer almaktadır. Ona göre, irade temel olarak dört anlamda açıklanabilir:

“İlk olarak, irade, bir şeyin olmasını istemek, temenni ve arzu etmektir. Kelimenin en güçlü anlamı budur. Burada olması muhtemel veya imkânsız olan her şeyin dilenmesinden söz edilmektedir. İrade ikinci anlamı itibarı ile birilerinin bir şeyi yerine getirmesini emretmek veya birilerini bir şeye çağırmaktır. İradenin üçüncü anlamı rıza göstermek ve onaylamakta yatmaktadır. Son olarak da irade, fail üzerinde baskının ve icbarın olmadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla irade sahibi, davranışlarını özgürce yönlendiren ve neticede fiillerinin hakiki sahibi olan demektir. Mâtürîdî'ye göre insandan birtakım fiillerin sadır olması, onda iradenin/ihtiyarın olduğuna delildir. Aslında insan aklıyla güzel ve çirkini ayırt edebilecek şekilde donatılmıştır. İnsanın böyle bir donanıma sahip olmasındaki neden, kendisine sunulan nimetler ve yeteneklerle denenmesinde gizlidir. Buradan hareketle denenmiş insanın iyi ve kötü arasında “ihtiyar”da bulunarak iyi fiillere yönelmesi ve kötünden kaçınması gerekmektedir.”¹⁵⁰

Bu fikirden hareket ile Mâtürîdî kelam anlayışında, insan sorumlu bir varlık olarak ele alınmıştır denilebilir. “Çünkü insanın sahip olduğu bilgi, irade ve kudret, ona eylemi gerçekleştirme imkânı sunmakta ve onu eylemin sahibi ve sorumlusu kılmaktadır. Mâtürîdî insanın sorumlu bir varlık olduğunu birtakım delillere dayandırmıştır. Bunlar: 1. İnsan fiilinde ihtiyar/irade sahibidir. 2. İnsan fiilini gerçekleştirirken cebr/baskı altında değildir; yaptığına aksini yapabilir ve yaptığına terke de güçleri vardır. 3. İnsan eylemini gerçekleştirirken Allah'ın takdirini, kaza ve iradesini hatırına getirmez. Aksine eylemi hür olarak gerçekleştirdiğini bilir.”¹⁵¹

¹⁴⁹el-Maturidi, a.g.e.,s. 263.

¹⁵⁰Ünverdi, Veysi, “Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu”, **Usûl: İslam Araştırmaları**, C: 20, Sayı 20, 2013, s. 56.

¹⁵¹ Ünverdi, a.g.m.,s. 64-68.

Aslan'a göre, "insanın hürriyeti problemi, *tek başına insanın şahsında çözümlenemeyecek kadar karmaşıktır. Her şeyden önce insan, hiçbir zaman, kendi kendine yeten bir varlık değildir. O, bu dünyaya kendi arzu ve iradesiyle gelmediği gibi buradan ayrılıp gidişi de onun iradesi ile olmamaktadır. Ona bir takım kabiliyet ve imkân veren yaratıcısı vardır. İşte bu nokta itibarı ile farklılıklar ortaya çıkmaktadır.*" Cebriyye'ye göre, "kulun kesinlikle hiçbir yaptırım gücü olmamaktadır. İnsanın Tanrı karşısında ne bir etkinliğe sahip olma, ne de fiil kesp etme gücü bulunmaktadır. İnsan tam tersine, gerçekleştirdiği davranış ve fiillerinde cansız varlıklarla aynı kaderi paylaşmaktadır."¹⁵²

Eş'arî kelamcılarında farklı bir perspektife sahip olan el-Cüveynî, kendinden önceki Eş'arî düşünürlerin bu konudaki görüşlerini aklî ve naklî delillerle açıklığa kavuşturmaya gayret göstermiş ve insanın fiillerinde iktisabı (elde etme, edinme yetisi), fiilinde de istitâati (gücü, kudreti) olduğunu dile getirmiştir. O, insanın tüm fiillerinin Allah'ın iradesi altında bulunduğu, bununla beraber insanın irade ve kudret sahibi bir varlık olduğuna işaret etmiştir. Nitekim el-Eş'ari kelamında insanın fiilleriyle yakından ilgili olan kesb anlayışının büyük önemi vardır. Eş'ari'ye göre "kesb" yaratılmış bir kudret ile insanda (müktesip, kesbeden) meydana gelen, daha açık bir ifade ile söylemek gerekirse, Allah'ın yarattığı bir güç anlamındadır. Yani insanın fiilinin yaratılması ve ihdâsı Allah'tandır ve insan fiilini işleyeceği anda Allah insanda bir kudret yaratmaktadır, insan da bu yaratılmış kudretle fiilini kesb etmektedir.¹⁵³

Sonuç itibarı ile kelamda insan, sadece beden, tek başına ruh, hem beden hem de ruhtan oluşan varlık olarak değerlendirilmiştir. Fakat onun neliği konusundan daha çok onun nasıl bir varlık olduğu tartışma konusu olmuştur. Bu bağlamda insanın ruhu, nefsi,

¹⁵²Aslan, Abdulgaffar, "İbn Rüşd'e Göre İnsan Hürriyeti", **İslami Araştırmalar Dergisi**, C: 15, 1(4), 2002, s. 485-490.

¹⁵³Gölcük, a.g.e.,s. 98; Aslan, a.g.e., s. 485-490.

aklı ve iradesi farklı görüşlerle değerlendirilmiştir. İnsanın sahip olduğu ve Allah tarafından verilen ruh, akıl, nefis ve beden gibi cevherlerini kullanarak bu dünyada özgür iradesi ile iyilik ile kötülüğün arasında doğru seçim yapması; zamanı gelince öleceği ve öldükten sonra yaptıklarından ötürü sorumlu tutulacağı gibi konuların tartışıldığı dikkate alınır, Kelam ilminde insanın istek ve arzularında temkinli davranması hususu ve kendisine verilen güç ve kudreti doğru bir şekilde kullanması gerektiği ifade edilmiştir, denilebilir. Çünkü insan hem fizik açıdan hem de metafizik yönden değerli bir varlıktır. Fakat insan, sadece fizikî özelliklerine önem verdiği zaman, metafizik anlamda üstün insan olma hakkını kaybetmiş bulunmaktadır.

2.3. Tasavvufun İnsan Tasavvuru

Tasavvufî bakış açısında insanın yaratılış gayesi hatırlamaktır. O yeryüzüne gönderildiği zaman, belirli bir ölçüde Allah'tan ve kendisinden ayrı düşmüş ve ayrı kalmıştır. Dolayısıyla insan kendisini kopmuş ve bağımsız bir kimlik olarak algılamayıp, kendisini hatırlamak zorundadır. Tasavvufta insan, anlam itibarı ile kendisinde Allah'ın isim ve sıfatlarının açığa çıkartıldığı bir varlık olarak değerlendirilmektedir. Nitekim Allah'ın isim ve sıfatları açığa çıkabileceği yeri aramaktadır. İnsan da o yerin ta kendisi olarak görülmektedir.¹⁵⁴ İnsanın Allah ile ilişkisi çerçevesinde değerlendirilen insan, tasavvufta *insan-ı kâmil* kavramı çerçevesinde ele alınmaktadır. Böylece makro ve mikro kozmosun arasındaki bağlantıyı ifade eden insanın kâinattaki yeri belirlenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda tasavvufta insanı Allah yaratırken insan-ı kâmil olarak yarattığı düşüncesi hâkimdir. Bu da, Kur'an'da geçen, Allah'ın, Hz. Âdem'e bilmediği şeyleri öğretmesi, Kendisinin halifesi olduğunu bildirmesi, meleklerden üstün mertebeye sahip olduğuna işaret etmesini çağrıştırmaktadır denilebilir.

¹⁵⁴ Yılmaz, Ömer, "Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi", **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 18(8), 2007, s. 196.

Tasavvufta insan, insan olması açısından, diğer varlıklar arasında kâmil mertebesine laik görülmüştür. Bu konuda Abdülkerim el-Cilî, *bi'l-fil kâmil olan* ve *bi'l-kuvve kâmil olan* insan tasnifi yapmıştır. Birinci gruba bilfiil kâmil şahsiyetler (başta Hz. Peygamber olmak üzere diğer peygamber ve veliler) girmektedir. İkinci gruba da bütün insanlar dâhil edilmektedir. Böylelikle insan, ilahî isim ve sıfatlar kendisinde tecelli ettiği için ve ontolojik yetkinlik olarak yaradılışında var olması hasebi ile kâmil bir varlıktır.¹⁵⁵ Dolayısıyla “*insan-ı kâmil* öğretisi”, İslam dininde insan ile ilgili anlayışın sistemleştirilmiş ve insana has bir terim ile anlatılması denilebilir. İslam düşüncesinde insanın kelime olarak *ins* ve *nesy* kelimelerinden türediğini ileri süren iki farklı bakış açısı bulunmaktadır. İlk kelimenin anlamı *bir şeyin ortaya çıkması, vahşetin ve nefretin zıddı* olarak tercüme edilirken, ikinci kelimenin anlamı da *unutmak* şeklinde ifade edilmiştir. Dolayısıyla insan birinci anlamından çok unutkan bir varlık olarak yukarıda da zikredildiği gibi hatırlamak için bu dünyaya gönderilmiştir.¹⁵⁶

İnsana, insan-ı kâmil denmesinin önemi, Allah'ın onu yaratırken mükemmel bir şekle sokmasından, Allah'ın isim ve sıfatlarının insanda tecelli etmesinden ve iyilik yapmak, kulluk etmek, halifelik etmek gibi görevlerinin olmasından dolayıdır denilebilir. Bunun için İbnü'l Arabî, insanı açıklarken *ayna metaforunu* kullanarak, Allah ile insanın arasındaki özdeşlik ve başkalık ifadelerinin ilişkisine dikkat çekmiştir. Ona göre “insan, ayna olmak vasfı ile Tanrının sıfatlarını kendinde yansıtarak öncelikle kendisi hayat bulmuş ve canlanmış, sonra da kâinatın ruhu ve cilası olarak, evrenin canlanması ve hayat bulmasına sebep olmuştur”. Bunun için tasavvufta “eğer kâinat

¹⁵⁵ Durak, Nejdet, “İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak “İnsan-ı Kâmil” Anlayışı”, **Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi**, C: 7, Sayı 2, 2010, s. 110; Toprak, Funda, “İnsan-ı Kâmil’e Bakışlarıyla Yusuf Has Hacip ve Hoca Ahmed Yesevî”, **Bilig Dergisi**, Sayı 80, Kış, 2017, s. 96-97.

¹⁵⁶ Durak, a.g.m., s. 108.

aynası olmasaydı Tanrı bilinemezdi ve hak aynası olmasaydı halk, istidat ve kabiliyetlerini göremez, bilemezdi”¹⁵⁷ – şeklinde ifadeler bulunmaktadır.

İbnü’l Arabi’nin tasavvuf anlayışı, insan hakkında teori oluşturan, insanı anlamaya çalışan ve onun varlık âlemindeki yerini açıklamaya çalışan anlayıştır. Onun metafizik düşünce sisteminde birbirine ulaşan ana fikir yani Tanrı ve insan yer almaktadır. Örneğin, metafiziğinin ana konusu Tanrı olduğu zaman, mutlaka insanı ele almak zorunda kalınacağı gibi insan konu olunca da zorunlu olarak Tanrı’ya ulaşılabileceği söz konusudur. Bu ise insanın anlam ve hakikati ancak Tanrı’nın sayesinde bulunabileceği anlamına gelmektedir. Aynı şekilde Tanrı’nın bilinmesinin de insan sayesinde olabileceği anlamını taşımaktadır. Bunun nedeni de insan ile Tanrı arasındaki zorunlu bir ilişkidir ve bu zorunluluğun epistemolojik içeriği “kendini bilen Rabbini bilir” ifadesinde yatmaktadır.¹⁵⁸

İbnü’l Arabi insan üzerinde oluşturulan düşünceleri ile evreni ve Tanrı’yı yorumlamaya çalıştığı için insanı “âlemin yaratılış sebebi” ve Tanrı’nın bilinme arzusundan kaynaklı bir varlık olarak değerlendirmiştir. İnsanın hem ahlak hem de akıl varlığı olduğuna da dikkat çeken sûfi, ahlakın insanın fitraten sahip olduğu yeteneklerinin bilfiil hale getirilmesinde, aklın ise Tanrı’nın bilinmek isteyen gizliliğini açığa çıkarma konusunda öne çıkan bir unsur olduğunu dile getirmiştir. İnsanın *eşrefi mahlûkat* olduğu gerçeği ise fizik dünya ile metafizik âlemin ortasında olduğu kadar insanın kendi iç âlemindeki iyi ve kötü dengesini sağlamasının örneği olarak dile getirilmiştir.¹⁵⁹ İbnü’l Arabi insan ile ilgili görüşlerini Hz. Âdem’in yaratılış biçimi çerçevesinde değerlendirerek, insanın diğer varlıklardan farklı olarak Allah’ın isim ve sıfatlarının tamamını kendinde toplayan ve yansıtabilen; kendisini fark edebilen ve bilgi

¹⁵⁷Küçük, Sabahattin, “Mevlâna Celaleddin-İ Rumi’nin Düşünce Sisteminde Evren ve İnsan”, Basılmamış konferans metni: Mevlana’yı Anma Haftası, Elazığ-Fırat Üniversitesi, 2004, s. 6; Durak, *a.g.m.*, s. 113.

¹⁵⁸Demirli, Ekrem, “Tasavvufta İnsan Sevgisinin Kaynağı: İbnü’l Arabi’de İnsan ile İlgili Kavramlar”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, 2008, s. 394-395.

¹⁵⁹Demirli, *a.g.e.*, 396-397.

sahibi bir varlık bakımından ele almıştır. Ayrıca insan, varlık ve bilgi sahibi olma durumundan dolayı sorumluluk sahibidir ve dolayısıyla Allah'ın halifesidir. İnsanın ahlakî ilkeler çerçevesinde yaşaması gerektiği hususu “insan-ı kâmil” anlayışında toplanmıştır.¹⁶⁰ İbnü'l Arabî’de sistemleştirilen kamil insan kavramı çerçevesinde ele alınan insan, diğer âlimlerin eserlerinde farklı yönlerde de değerlendirilmiştir. Ancak, onların da ortak noktası, insanın Tanrının direkt muhatabı olduğu bir varlık olmasında toplanmaktadır.

Mevlana, insan için kullanılan *küçük âlem* sözünü yetersiz bularak, onun yerine insanı *büyük âlem* olarak görmektedir. O, kâinatın sîreti ve hakikatının görünüş itibarı ile insanda toplanmış olduğuna işaret etmiştir. Mesnevi’sinde “Sıfat bakımından insanı, cihanın aslı bil!” demesi bu görüşlerinin yansımasıdır.¹⁶¹ Hatta Mevlana bu âlemi, emir, sıfat, gayb, can ve varlık âlemi demenin yanında “âdem” olarak da isimlendirmiştir.¹⁶² Nitekim Tanrı, kendi sanat ve sıfatını göstermek için dünyayı, Kendi zatını göstermek için de Âdem’i yaratmıştır diyen Mevlana, Tanrı tarafından topraktan yaratılan, sonra yaratılışı kemale getirilen ve son olarak da Tanrı’dan ruh üflenerek, meleklerden üstün mertebeye getirilen insanı, kutsal bir varlık olarak görmektedir.¹⁶³ Mevlana, insanın çift kutuplu özelliğine de dikkat çekmiştir. İnsanın evren ile Tanrı arasındaki ilişkili yönünü, zıt kutuplar olarak değerlendiren Mevlana, onun bir yanının fani diğer yanının da baki olduğunu söylemiştir. Böylece onun açısından, insan, ruh ve beden bütünü olmakla birlikte, iyi-kötü, güzel-çirkin, doğru-yanlış vb. zıtlıkları bünyesinde barındıran muhteşem bir varlıktır. Fakat iyi ve kötü olan insanın tabiatı ve değerlendirmesi ile

¹⁶⁰ Küçük, *a.g.m.*, s. 5.

¹⁶¹ Kaval, Musa, “Yunus Emre Ve Mevlâna’nın Eserlerinde İnsan Ve Tekâmülü”, **Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 6(2), 2013, s. 106.

¹⁶² Moshtagh Mehr, Rahman, “Mevlana’ya Göre Varlık ve İnsan Hayatı Kavramı”, (çev. Turgut, Kadir), **Şarkiyat Mecmuası**, Sayı 16, 2010, s. 140.

¹⁶³ Arslanoğlu, İbrahim, “Mevlana’nın Aşk ve İnsan Felsefesi”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, Sayı 16, 2000, s. 9-10.

anlam kazandığı için insanın yapması gereken, bu iki tarafın seçiminde sorumlu bir biçimde karar vermektir.¹⁶⁴

Allah'ın hiçbir yere sığmadığı halde mümin kulunun kalbine sığdığını örnek göstererek Yunus Emre'nin de insanı *büyük âlem* olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır. Hatta onun, âlemi yaratmadan önce (burada Hz. Peygamberi esas alarak) insanın yaratıldığını söylediği bilinir. Esasen Yunus, bu yaratılış biçimini ruh olarak değerlendirmekte ve akla atıfta bulunmaktadır. Dolayısıyla o da insanın *ruh* ve *bedenden* oluştuğunu kabul etmektedir. Divan adlı eserinde insan bedeninin yaratılışını, Hz. Âdem'in topraktan yaratılışı ile anlatmaktadır. Bedenin dört unsurdan oluştuğunu dile getiren Yunus, her bir unsurun insana bazı özellikler kattığını söylemiştir. Bu bağlamda *toprak*; sabır, iyi karakter, tevekkül; *rüzgâr*; ikiyüzlülük, sert karakter, yalancılık; *su*; lütuf, cömertlik, vuslat; *ateş* ise; şehvet, kibir, haset gibi sıfatları insana yansıtmaktadırlar. Burada insanın kendi içinde denkliliği koruması ve kontrol etmesinde, rüzgâr için toprağı, ateş için de suyu kullanması gerektiğini söyleyerek, aslında bu dört unsurun Allah'ın *nur*, *hayat*, *öfke* ve *heybet* sıfatlarının yansıması olduğunu dile getirmiştir.¹⁶⁵

Yunus Emre'ye göre insan, varlığa tevhid penceresinden bakma prensibine göre (renk, ırk, din, dil, cinsiyet, yaş gibi) farklılıklarına rağmen aynı değere sahiptir. Akıl ve iradeye sahip olduğu için her şeyden daha değerlidir. Allah'ın tecelli mahalli olan kalp ve gönle sahip olması bakımından sevmeye laikbir varlıktır. O yüzden Yunus, Allah'ın bir parçası olarak gördüğü insanı, arınmaya, iyileşmeye, birleşmeye, sevgi ve ilahi aşka

¹⁶⁴ Yakıt, İsmail, "Türk-İslam Düşünürü Mevlana'ya Göre "İdeal İnsan" Tasavvuru", **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arşivi Dergisi**, Sayı 26, 1987, s. 176; Küçük, *a.g.m.*,s. 6-7.

¹⁶⁵ Kaval, *a.g.m.*,s. 110-111; Yılmaz, Ömer, "Zaman ve Mekânı Aşan Söylemleriyle Yunus Emre'de İnsan Anlayışı", **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı 14, (Özel Sayı Kasım), 2013, s. 162.

davet etmektedir.¹⁶⁶ Ayrıca o, insanı Allah'ın halifesi ve eşref-i mahlûkat olarak bildiği için bütün insanları Allah'tan bir parça olarak görmektedir. O, bu parçaların bütünü olan Allah'a olan aşkından dolayı insanları sevmektedir. İnsanı sorumluluk sahibi olarak gören Yunus, insanın ilim, akıl ve irade sahibi olmak durumunda olduğunu ifade etmektedir. Nitekim akıl, insanı Allah'a ve cennete götüren vasıta, kulluk yapmanın kuralı ve ibadet yolunu gösteren ışıktır. İrade ise, insanın nefsi arzularından sıyrılıp, Allah'ın rızasını kazanmanın yoludur. O halde Yunus açısından insan, iyi söz, iyi davranış, iyi ahlak ve iyi bilgiye sahip olmakla insan-ı kâmil olabilmektedir.¹⁶⁷

Görüldüğü üzere tasavvuf anlayışındaki insan tasavvuru İslam dininin ana kaynağı olarak bilinen Mukaddes kitap Kur'an ile şekillenmiştir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de insan, Tin süresinde (95/4) belirtildiği gibi Allah tarafından "ahsen-i takvim" üzere yaratılmış ve İsrâ suresinde (17/70) kaydedildiği gibi "eşref-i mahlûk" olarak nitelendirilmiştir. Mutasavvıflar tarafından da ontolojik bir olgu olarak Kur'an'ın insanın yaratılışına yaklaşımının Hz. Âdem'in şahsında tüm insan türü için geçerli olduğu da kabul görmüştür.

2.4. Felsefenin İnsan Tasavvuru

Felsefede "insan nedir?" – sorusu başlı başına insanın doğasının ne olduğu, insanın insan olma özelliğini belirleyen unsurun ne olduğu, insanı diğer canlılardan ayıran unsurun neyi teşkil ettiği, insanın nasıl bir varlık yapısına sahip bulunduğu ve bunun gibi konuları anlatmaya yönelik yapılan araştırmaların konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Felsefe, insanın bizzat kendisi ile uğraşırken, insanın bilme ve anlam verme özelliklerine daha çok önem vererek, insanın neliği ile ilgili birbirinden farklı görüşlerin ortaya atıldığı alanın sahnesi olmuştur. Dolayısıyla felsefenin insan

¹⁶⁶ Şanlı, İsmet, "Yunus Emre'nin İnsana, İnsanlığa Bakışı Ve Günümüze Mesajları", **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, 4(2, Winter), 2009, s. 957-958; Yılmaz, *a.g.m.*, s. 162.

¹⁶⁷Güzel, Abdurrahman, "Yunus Emre'de İnsan Kavramı", **Vakıf Haftası Dergisi**, Sayı 8, 1991, s. 84-86.

tasavvurunu ortaya koymada, ünlü filozofların, insanı tanımlama çabalarından örnek verilecektir.

İlkçağ dönemi felsefesinde insan tanıtımının bariz örneklerini görmek pek mümkün olmamaktadır. Thales ile başlatılan doğa felsefesi hareketi, evrenin ilk unsurunu bulmaya yönelik çalışmaları nakledilirken, evrenin sudan oluşmasından¹⁶⁸ yola çıkılarak insanın da sudan oluştuğu ile ilgili fikirler ileri sürülmüştür denilebilir. Anaksimandros'a göre evrenin maddesi sınırlandırılmamaktadır. Evren, Tanrısal özelliğe sahip olduğu için evrende var olanlar da Tanrısal maddenin seyrelme ve yoğunlaşması ile ortaya çıkmaktadır.¹⁶⁹ Buna göre insan, evren ile iç içe ele alınmıştır ve evrenin ilk maddesi ne ise, insanın oluşumu ve varlığının da o madde ile açıklanmaya çalışılmaktadır.

Demokritos evreni açıklarken bölünmeyen atomlara öncelik vermiştir ve bu bağlamda insan, sonsuz bölünmeyen atomlardan oluşan evrenin içinde mikro-kozmos olarak tanımlanmıştır.¹⁷⁰ Evrenin sürekli bir değişim halinde olduğunu söyleyen Herakleitos, evrenin döngüsel özelliğini düzenleyen "logos" olduğunu ifade etmiştir. Logos aynı zamanda evrenin ilk maddesi olan ateşin karşıtları ile yapılan savaşın sonucunda ortaya çıkmıştır. İnsan, evren gibi özünü istediği bir şekilde değiştirmeye gücü yetmediği için bütünüyle zorunlu bir varlık olarak evrenin yasasının boyunduruğu altında yaşayan varlıktır. O halde Herakleitos'a göre insan, tamamıyla özgür olmamakla birlikte, diğer canlılardan farklı olarak Tanrısal olandan pay alan, ruh ve düşünme gücüne sahip varlıkların tümünün genel adı olarak belirtilmiştir.¹⁷¹ Parmenides, var oluş ve yok oluş anlayışından yola çıkarak, insanın var olmayan bir şeyi düşünemediğini, düşündüğü zaman mutlaka bir nesneyi düşündüğünü ileri sürerek, insanın düşünen bir

¹⁶⁸ Gökberk, Macit, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, 1998 (8. Baskı), s. 20.

¹⁶⁹ Kranz, Walther, **Antik Felsefe - Metinler ve Açıklamalar**, (çev. Baydur, Suad B), İstanbul, 1994, s. 32.

¹⁷⁰ Kranz, *a.g.e.*, s. 162.

¹⁷¹ Özcan, Muttalip, **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, 2006, s. 42.

varlık olduğunu böylece de düşüncesinin yok olup gitmediğini dile getirmiştir.¹⁷² Empedokles'te ise diğer filozoflardan farklı bir bakış açısı bulunmaktadır. O insanın sevgi ve nefret arasında kalan, beden ve ruha sahip olan bir varlık olduğunu iddia etmiştir.¹⁷³

Bilginin tümel doğruluğundan yola çıkan Sokrates, insanın bedenini tamamen yok saymamakla, asıl hedef alınması gereken unsurun ruh olduğuna işaret etmiştir. Çünkü filozofa göre güvenilir bilgiye ulaşmak en önemli buluştur ve bilgi ruhta saklıdır. Bilgi sahibi insan ise ahlaklı yaşamak zorundadır. Bunun nedeni ise en büyük erdem olan bilginin mutlaka doğru olana götürmesidir. Doğru bilgiyi elde eden insanın, ruhuna ulaşmış olması da dikkate alınarak, Sokrates'in düşüncesinde, insan, sorgulayan bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁷⁴ Sokrates'e göre, insanın bilgiye ulaşması için önce kendisinin bilgisiz olduğunun farkına varması gerekmektedir. İnsan doğasının iyi olduğunu kabul eden filozofa göre, insanın kendisi için neyin iyi olup olmadığını, doğuş itibarı ile eksik ve kusurlu bir varlık olmanın yerine tam olarak insan olmanın yollarını bilmedikçe, sorgulayıp araştırmadıkça bilgi sahibi biri ya da erdemli biri olamamaktadır. Daha farklı bir ifade ile insan kendini bilmedikçe, kendisi için neyin iyi veya kötü, faydalı ya da zararlı olduğunun bilgisine ulaşmamaktadır. Dolayısıyla insanın sürekli sorgulaması, bilgiye ulaşmak için gayret etmesi gerekmektedir. Bunun da eğitim yolu ile geliştirilebileceğini savunan Sokrates, erdemi bilgi ile özdeşleştirmiş ve erdemle ilgili her davranışı da bilgiyle bir görmektedir. Onun görüşünde bilge insan aynı zamanda erdemlidir.¹⁷⁵

¹⁷²Capelle, Wilhelm, **Sokrates'ten Önce Felsefe**, (C: 1), (çev. Oğuz Özügül), İstanbul, 1994, s. 139.

¹⁷³Kranz, *a.g.e.*,s. 98.

¹⁷⁴Özcan, *a.g.e.*,s. 61.

¹⁷⁵Demirci, Fatih, "İki Siyasal Eğitim Modeli: Sokrates ve Platon'un Eğitim ve İnsan Anlayışları (Sokratik ve Platonik Eğitim)", **38. İCANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi) Bildiri Kitabı**, Ankara, 2008, (yayın tarihi 2015), s. 109. (ss. 105-127).

Platon'a göre insanın özünü ruh oluşturmaktadır ve insan ruhu, kendine has bir erdem ile kendi gereksinimine ulaşabilmektedir. İnsanın ruhunun kendi gereksinimine ulaşması aynı zamanda insanı mutluluğa götüren yoldur. Filozofun görüşünde, insanın ruhu bir nevi onun mayasının direktifidir. İnsanın doğuştan mayası ne ise, insan ona uygun fikirle yaşamaktadır. Fakat ruhun eğitilmesi sayesinde daha doğrusu genel anlamda eğitim görerek, özel anlamda da kendi mayasına uygun bir şekilde eğitilerek iyi konuma getirilebilir. Çünkü insan kendi ihtiyaçlarını tek başına gideremediği gibi birçok eksiklikleri olan varlıktır ve insan mutlaka başka insanların sayesinde ihtiyaçlarını tamamlayabilmektedir. İnsanın eksiklerinin giderilmesi için öncelikle eğitim, sonra da toplum yaşamı gerekmektedir. İnsanın bir toplumda kendi yerini belirlemesinde ise işbölümünün önemi büyüktür. Dolayısıyla her insan kendi yaratılışına, yani mayasına uygun iş görmek zorundadır.¹⁷⁶

Aristoteles, insanı doğal ve akla sahip bir varlık olarak tanımlamaktadır. Onun anlayışına göre insan, insan olma amacını doğası içinde taşımakla birlikte, bir şeyler yapma ve ortaya çıkarma gücüne sahiptir. Bu bağlamda insan, madde ve biçimi oluşturan beden ve ruhtan oluşan doğa olarak görülmektedir. İnsanın bedeni, yalnız onu başkalarından farklı kılan öğedir, insanda asıl olan ise onu etkin bir varlık haline getiren ruhtur.¹⁷⁷ Aristoteles'e göre ruh aynı zamanda logosu yani akli taşımaktadır ve böylelikle diğer varlıklardan ayrılmaktadır. "Ruh insanda bulunduğu biçimiyle "hareketin, düşüncenin, yargının ve algılamanın ilkesidir. İnsan hareket eden, imgeler oluşturan, düşünen, yargı veren canlıdır. İnsan ruhunun ayırt edici özelliğinin ana dayanağı ise nous yani ustur. İnsan ruhunda yalnızca düşünme ile ilgili öğeler bulunmaz, insan ruhu düşünme becerisi kadar bitkilerde (büyüme) ve hayvanlarda

¹⁷⁶ Özcan, *a.g.e.*, s. 69; Senemoğlu, Olkan, "Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası Ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles", **İnsan&İnsan**, Yıl 3, Sayı 10, Güz/2016, e-ISSN: 2148-7537, s. 43, 46, 48, 50.

¹⁷⁷ Özcan, *a.g.e.*, s. 101.

(algılama-arzulama) bulunan özelliklerin de taşıyıcısıdır.”¹⁷⁸Aristoteles, insanın amacının mutlu olmak ya da içindeki iyiyi bulmak olduğunu varsayar. İnsan ne zaman kendi içinde taşıdığı iyiyi bulabilirse o zaman ancak başkası için var olmayan özgür insana dönüşmektedir. Doğa ile ilgili fikirlerinde de insana atıf yapan filozof, doğanın sonu hedefleyen büyüme ve gelişme süreci olduğunu belirtmektedir. İşte insan, doğası gereği iyiyi gerçekleştirmek üzere ve kendi sebebinin sonunu içeren özneyi taşıyan kendine yeter bir varlıktır.¹⁷⁹

Erken dönem İslam düşüncesi ve felsefesinde, İslamî hakikatleri akıl üzerinden aydınlığa kavuşturmaya çalışan Kindî, Meşşai felsefesinin öncüsü olarak bilinmektedir. O, insan tasavvurunu, Aristoteles’in evren tasarımıyla yola çıkarak temellendirmiş bulunmaktadır. Ancak, evrenin başlangıcı ve yaratılışı konusunda Aristoteles’ten ayrılmaktadır. Kindî’ye göre evren Tanrı’nın iradî fiilinin bir eseridir. Bu bağlamda Kindî’nin düşünce sistemi, Aristoteles’in felsefi anlayışını İslam dinine göre tasarlanmış şekli olarak sınırlı kalmayıp, Tanrı’nın bir ve tekliği konusunda felsefe ile kelam ilimlerinin bir noktada birleştirmeye çalışmıştır. Bu anlayış sistemine göre insan, Tanrı’nın yarattığı ay üstü âlem ile ay altı âlem arasında bir nevi köprü konumunda yer almıştır. Dolayısıyla insan, bu dünyadaki tabii olayları bedeninde toplaması açısından yeryüzüne ait olan; meleklerle ortaklığı ve ay üstü varlıklarda bulunan akletme özelliğine olması bakımından da yeryüzündeki en değerli varlık olmakla birlikte metafizik âlemin bir parçası olarak tanımlanmıştır. Onun düşüncesinde insan, “*gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların sebebini ve hakikatini bilebilen bir varlıktır.*”¹⁸⁰

¹⁷⁸ Ketenci, Taşkın ve Topuz, Metin, “Aristoteles ve Augustinus’un İnsan Anlayışları Üzerine”, **Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 20, 2013, s. 3-4.

¹⁷⁹ Senemoğlu, *a.g.e.*, s. 53-54.

¹⁸⁰ Arkan, Atilla, “Kindî ve İbn Rüşd’de İnsan Tasavvuru”, **İslam Araştırmalar Dergisi**, Sayı 12, 2004, s. 31-32; Çaylak, Adem ve Çelik, Fikret, “Akl’ın Düşünürü el-Kindî”, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, 12/45-46, 2015, s. 45-47.

Farabi, insanı hem tür olarak hem de nitelik olarak ele almıştır. Ona göre insan, ilk etapta nefis, ruh ve akıl gibi töz ile birleşik olarak ele alınmış, ardından da eylem, erdem ve amaç gibi doğal ve iradeli nitelikleri olan bir varlık olarak irdelenmiştir. Bunlara ek olarak Farabi'nin insan tanımında iki cevherden oluşan bileşik varlık, düşünen ve ölümlü olan canlı türlerden biri gibi cümleler kullanılmıştır.¹⁸¹“*İnsanı ruh ve bedenden oluşan bir varlık olarak tanımlayan*”¹⁸² Farabi, insanın “plüralitenin hâkim olduğu, nedenlerin belirlediği varlığını ve yetkinliklerini kendi özünde taşımayan, borçlu olan, kısaca her bakımdan var olmakla var olmamaya aynı uzaklıkta bulunan bir varoluş tarzına sahip” olduğunu kaydetmiştir.¹⁸³

Farabi'nin düşüncesinde, ay-altı oluş ve bozuluş âleminde varlıklarını düzen sıralaması “noksan olandan mükemmel olana doğru” (ilk madde, cisimsel oluşum dört unsur, karışım sırasına göre maden, bitki, düşünmeyen varlıklar ve en nihayet insan) yükselen mertebeler şeklinde tasvir edilmiştir.¹⁸⁴ İnsan ay-altı dünyasının en son düzeyinde yer aldığı için doğal olarak en karmaşık ve en mükemmel tabiata sahiptir. Bunun dışında insan evrenin ilahî gelişimi bağlamında ay-altı dünyasının en son halkası olmakla birlikte, Tanrı'dan itibaren düşüş gösteren ve basit maddelerde yok olan entelektüel unsura sahip olan tek varlıktır. Buna göre varlık mertebesi ve yetkinliği, bir de üstünlüğü bakımından insan, diğer var olanlar için hiçbir şekilde tabii madde teşkil etmeme açısından en üstün durumdadır. İnsan diğer bütün tabii varlıklardan farklı olarak, kendisinin dışında başka bir varlık için ne araç ne de hizmetçidir. O, böyle bir ilişki içerisine, yaratılışı gereği değil, iradi olarak yerleştirilmiştir.¹⁸⁵ Onun için

¹⁸¹ Görkaş, İrfan, “Farabi'nin İnsan Tasavvuru”, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]** 50, Erzurum 2013, s. 290-292.

¹⁸² Şahin, Hasan, “Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı”, **Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri**, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 279.

¹⁸³ Aydın, Yaşar, **Farabi'de Tanrı – İnsan İlişkisi**, İstanbul, 2011, s. 57.

¹⁸⁴ Aydın, a.g.e., s. 69-70.

¹⁸⁵ Aydın, a.g.e., s. 71, 79.

Farabi'ye göre insanın en önemli özellikleri irade sahibi olması ve düşünen varlık olmasıdır.¹⁸⁶

İbn-i Sina felsefesinde insanın varlığı, tanıtılmadan önce ispat edilmeye çalışılmıştır. Onun felsefesinin temeli “insanın en açık seçik ve kesinliğinden emin olduğu bir gerçeği ve varlığı tespit etmesine dayandırılmış ve insanın özü, cevheri ve inniyeti üzerinde kurulmuştur.” Ona göre, insan sadece maddî varlığı ile insan değildir. Onun maddî varlığından başka varlığının olduğu da bilinmektedir. İbn-i Sina insanın dış görünüşünün değişken olmasından dolayı, insanın varlığının temeli olarak görülmemesi gerektiğini öne sürmüştür. Nitekim o, insanın dış ve görünen varlığı birçok parçadan oluştuğu ve bu cüzlerin bir araya geldiklerinde ancak bir bütün varlığı oluşturdukları için, beden insanın bütün özünü oluşturamayacağını savunmuştur. İnsanın kendisini, “ben olarak işaret ettiği varlığı, bedeni ve müşahede edilen varlığı olmayıp onun ötesinde bir varlığa delalet etmektedir.” İbn-i Sina'ya göre insanın işte bu varlığı insan olmasının delilidir. Böylelikle insan varlığı gereği doğrudan doğruya bizzat insandır.¹⁸⁷

Farabi'nin düşüncelerini izleyen İbn-i Sina, insanı birbirinden tamamen ayrı ruh ve beden olarak bilinen iki cevherin ilişkisinden meydana gelen varlık olarak tanımladıktan sonra, insanın, toplum içinde ilişki kurma becerilerini dikkate alarak ictimaî, şartları kendi yararına çevirmesi, geçmişin tecrübesinden yararlanabilme özelliği itibarı ile akıllı bir varlık olarak tanımlamıştır.¹⁸⁸

İbn-i Sina'nın *metafizik* ile ilgili görüşleri Zorunlu Varlık, Fail İlke, Faal Akıl, ay üstü alem, ay altı âlem, gök cisimlerin nefsi gibi kavramların tartışması ile ortaya

¹⁸⁶Kara, Nurfadiye, *Farabi'de İdeal İnsan*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı, 2016, s. 26-27.

¹⁸⁷ Atay, Hüseyin, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, Ankara, 1983, s. 109-110.

¹⁸⁸ Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, (3. Baskı), İstanbul, 2012, s. 68, 103.

konulmuştur.¹⁸⁹ Metafizik dünyanın fizik dünyadaki yansıması olan insan, cevher olarak bilinen nefsten ve bedenden oluşmaktadır. Nefs, insanın bedeninin bütün organlarına dağılmış kuvvelerden oluşmaktadır ve bedenin organları bir şeyi duyumsadıklarında bu duyumsamalar tek kuvvede, yani duyumla başlayan kuvve aklî bir fonksiyon kazanarak ortaya çıkmaktadır. Duyulardan farklı olarak akıl, idrak etme özelliğine sahiptir, yani duyulardan gelen algıları işlemlerden geçirerek, makul hale getirmektedir. Fakat İbn-i Sina burada aklın duyulardan farklı olarak aklî anlama tek başına ulaşamadığını, ilahî bir feyzin olduğuna dikkat çekmiştir. Dolayısıyla insanın akıl aracılığı ile özellikle fitrat ile ilgili ulaştığı bilgide, Allah'ın nefslere feyiz ettiği nur ve Faal Akılla kurduğu irtibat bulunmaktadır.¹⁹⁰

İbn-i Sina “tabii cismin ilk yetkinliği” olarak tanımladığı nefsi, akıl yetisinin ve temyiz gücünün olması bakımından insanda olan nefsin seçim yapma üstünlüğüne sahip olarak, hayvani ve nebati nefsten farklı olduğunu zikretmiştir. İnsan nefsinin en önemli özelliğinin *ihtiyarî fiiller* olduğunu belirten İbn-i Sina, bu fiillerin hayal, vehim ve akıldan kaynaklandığını da dile getirmiştir. Fiillerin hayal ve vehimden ayrılarak aklî özelliğe sahiplendirilmesi, insanın yetkinleşmesinin sayesinde gerçekleşmektedir ki bu da insan nefsinin “*hem amelî hem de nazarî akıl gücünü*” bir arada kullanmasının delilidir. “*Buna göre bedenin yönetiminde etkin olan amelî (pratik) akıl, insanın iradesiyle gerçekleştirdiği gayesine ulaşabilmesi için nazarî akıldan yardım alarak tikel olan durumlardan bilgiyi elde edendir. İnsanî nefsin metafizik ve fizik âlemle irtibatını sağlamasında da aklın önemi büyüktür. Buna göre pratik akıl gücü, nefsin bedenle gerçekleşen güç ve fiilleriyle ilgili olan yönünü oluştururken, nazarî akıl gücü de nefsin*

¹⁸⁹Bu konuda detaylı bilgi için bkz: İbn Sina, **Metafizik, II**, (çev:DemirliEkrem ve Türker Ömer), İstanbul, 2005, s. 102, 104-105, 108-109, 112-113, 144-145.

¹⁹⁰İbn-i Sina, **en-Nefs**, (neşr: Fazlur Rahman), Londra, 1959, s. 40-43.

ulvî alanla ilişkisini sağlamaktadır.”¹⁹¹ İşte İbn-i Sina'nın düşüncesinde insanın ontolojik değeri, onun sahip olduğu akıl gücü ile ortaya çıkmaktadır.

İbn-i Sina'da ahlak amelî ilimler arasında yer almaktadır ve ameli ilmin gayesi *iyiliktir*. İnsanın ahlak varlığı olması aynı zamanda onun akıllı (nefsi natıka) bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır ve insanın üstünlüğünü aklî yetkinliği ile anlatmaya çalışmıştır. Buna göre Allah, zorunlu bir varlık olmakla birlikte ilk cevherdir de, ayrıca her varlık Allah'tan çıkmış ve herşeyi Allah yaratmıştır. Hem metafizik hem de fizik âleminin özelliklerine sahip olan insan, yaratılmış olduğu halde diğer varlıklardan farklı olarak *belirli bir davranışları yapmaya zorlanan* bir varlık değildir. Hem özgür hem de sorumluluk sahibi olduğu hatırlatılan insan ahlaki boyutta kötülük ile mücadele etmesi gerekmektedir. Nitekim kötülük Allah'tan değil, insanın kendisinden (tercihlerinden) meydana gelmektedir. İnsan ahlaken zayıf, eksik ve noksan kaldığı zaman kötülüğe başvurmaktadır. Ahlaklı insan ise doğduğu ve büyüdüğü toplumun ahlak ilkelerini içselleştiren, belli bir zaman içerisinde bilgisini ve deneyimini arttırmakla birlikte söz konusu ahlak ilkeleri üzerinde derinlemesine düşünen ve bilinçli bir şekilde hayata geçirmeye çalışan bir varlıktır.¹⁹²

İbn-i Sina düşüncesinde insan bedeninin ve nefsinin üç halinin olduğu zikredilmektedir: *“bedenin güzellik ve sağlığa erişme, güzellik ve sağlıkta orta olma, çirkin ve hastalık olmak üzere üç hali vardır. Benzer şekilde nefsin de, akıl ve ahlâkın erdemine ulaşan, akledilir konularda birinci dereceye ulaşamayan ve hastalanarak eziyete uğramış halleri mevcuttur”*. İbn-i Sina: *“nefsin zikredilen üç halinden her iki uç noktada olanların nadiren, ortada olanın ise çoğunlukla olduğunu ifade etmektedir.*

¹⁹¹İbn-i Sina, *a.g.e.*,s. 45-51.

¹⁹² Çubukçu, İbrahim Agâh, **Türk-İslam Düşünürleri**, Ankara, 1989, s. 29; Ulutan, Burhan, **İbn Sina Felsefesi**, İstanbul, 2000, s. 105.

*Burada o, insan nefsinin iyiliği ve kötülüğü birlikte bulundurduğunu vurgulamakta ve bu bağlamda da insanın yetkinliğinde denge olması gerektiğini” dile getirmektedir.*¹⁹³

*“İnsanî nefis, amelî akıl gücüyle ahlâkî olgunluğa ulaşmış olmasıyla da adalet erdemini kazanmış olmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ’ya göre insanî nefis, yaratılışı itibariyle ilkesine geri dönmeye çalışmakta ve sürekli bir biçimde ona karşı şevk duymaktadır.”*¹⁹⁴ Demek ki insan, hem fizik hem de metafizik dünya ile irtibat kurabilen ve ortak yönleri olan bir varlık olmakla birlikte hem iyi hem de kötü yönünün dengesini korumakla yükümlü ve aynı zamanda yapacağı (fiil, hareket) seçim ve iytiharından dolayı sorumludur. O akıl varlığı olarak nefsinin hem pratik hem de nazarî akıl özelliğini kullanarak, nebati ve hayvani nefisten ayrılmakta, ahlaki olgunluğa ulaşma ve yaratılış ilkesine ulaşma çabası ile metafizik varlıklardan ayrılmaktadır denilebilir.

Allah ve ahiret inancının varlığına dayalı bir hayat felsefesini oluşturan İslam dininin temel düşüncesinde, dengeli davranış ve onun korunması ilke edinilmiş olarak görülmektedir. Allah ile insan arasındaki dengeye dayalı düşünce sistemi, öncesinden sistematik bir halde geliştirilerek, felsefi özellikle ortaya çıkmış ve tasavvuf ile birleştirilerek, hem aklın hem de ahlakın ağır bastığı bir anlayış ile olgunlaştırılarak Yesevi’nin sayesinde Türk topluluklarına etkili bir şekilde yaygınlaşmıştır. Türk topluluklarının gönül dünyasını aydınlatmış ve ruhunu maneviyat ile süslemiş bu düşünce, İslam düşünce sisteminin Yesevi metodu ile yorumlanmış halidir.

Yesevi’nin metodu aynı zamanda Türk topluluklarının millî (özellikle Türk dili ve örf-âdetleri) ve mezhebi (Hanefî-Mâtürîdî) kimliklerinin korunmasına ve devam ettirilmesine büyük ölçüde öncüllük ve aksakallık (kanaat önderlik ya da karizmatik

¹⁹³İbn-i Sina, **İşaretler ve Tenbihler**, (çev: Durusoy Ali, MacitMuhittin ve Demirli Ekrem), İstanbul, 2005, s. 112-113.

¹⁹⁴ İbn-i Sina, *a.g.e.*,s. 170-171.

liderlik) ettiği açıkça görölmektedir. Ayrıca o öğretisini, yukarıda sözü edilen düşünce sistemin en önemli kaynaklarında olduğu gibi insan ve insanınpsikolojik hususiyetleri ile manevî olgunlaşma prosedürü üzerinde oluşturmuştur. Bununla birlikte, öğretisindeki pratik ilke ve ahlakî idealler toplamını, İslam dininden faydalanarak temele oturtmuştur. Böylece o, milleti millet yapan iki unsurun daha açık bir ifade ile Türk topluluklarının dini ve dilinin korunmasında önemli rol üstlenmiştir.



II. BÖLÜM

AHMET YESEVİ'DE ONTOLOJİK VARLIKYÖNÜYLE İNSAN

1. Bir Nefs Varlığı olarak İnsan-Tanrı İlişkisi

Ahmet Yesevi, *hikmetlerini*, içinde yaşadığı Türk toplumunun bireysel ve toplumsal ahlakî mükemmelliği ve mutlu olmalarını sağlamak için dile getirmiştir. Ayrıca onun hikmetleri, İslam dininin insan anlayışını ve güzelliklerini Türk toplumlarına tanıtmaya, öğretmeye ve toplum içerisinde yaşatmaya gibi gayelerin gerçekleştirilmesinin yolu olarak değerlendirilmelidir. Onun yarı göçebe Türk topluluklarının şehirleşmesi ve medenileşmesi konusundaki bu gayretleri oldukça önemlidir. Bu yüzden o, Türklerdeki ahlak temelli insan anlayışı ile İslam düşüncesinin insan anlayışını birleştirmiştir.

Hikmetlerine besmele ile başlayan Yesevi,¹⁹⁵ hakikat ile hikmetin Yaradan'da olduğu fikrini savunmaktadır. Kur'an'dan haberdar olduğundan dolayı, dinin doğru biçimde anlaşılmasını ve yaşanılmasını, ayetlere kulak verilmesini, kişinin rızıkına ve nasibine tevekkül etmesini, insanlarla iyi geçinmeyi, benlik sevdasından uzak durmayı öğütlemektedir. İnsanın özünde iyi olmakla birlikte kötülüğe de eğilimli olduğunun farkında olan Yesevi, nefis mücadelesinde başarıya ulaşmada insana yol göstericinin gerekli olduğuna işaret etmektedir. İnsanın yol göstericisi şüphesiz kendisini yaradan Mutlak Varlık'tır.

Yesevi, *Divan-ı Hikmet'inde* Tanrı ile insan ilişkisini açıklamadan önce Tanrı'nın bir ve var olduğuna dair görüşlerini açık bir şekilde ortaya koymuştur.¹⁹⁶ Yesevi, Tanrı'yı "Evvel hû, âhir hû; zâhir hû, bâtın hû"– ifadesi ile açıklamakla, Tanrı'nın hem "Birinci" hem "Sonuncu", hem "İçkin" hem "Aşkın", hem "Görünen"

¹⁹⁵Yesevi, *a.g.e.*,(1. Hikmet), s. 44.

¹⁹⁶ Yesevi, *a.g.e.*,(95. Hikmet), s. 201.

hem de “Görünmeyen”, en önemlisi de “Görülmeye Değer Olan” bir Varlık olduğuna işaret etmiştir. Nitekim Kuran-ı Kerim’de Allah’ın, İlk ve Son, Zahir ve Batın, sonra da her şeyi hakkıyla bilen Varlık olduğu¹⁹⁷ açıkça ifade edilmektedir. Bundan yola çıkan Yesevi, bir nefis varlığı olarak insanın, nasıl bir varlığın karşısında olduğunun farkına varması gerektiğine dikkat çekmektedir.

Yesevi düşünce sisteminin Kur’an’dan bağımsız düşünülemediği söz konusu olduğu için, onun, Allah ile ilgili görüş ve açıklamaları da “De ki: *Allah birdir. Allah samed’dir (her şey O’na muhtaç, O kimseye muhtaç değildir). O doğurmamış ve doğurulmamıştır. Ve hiçbir şey O’nun dengi değildir*”¹⁹⁸ ayetinden hareketle ortaya atılmıştır denilebilir. Bu noktada Yesevi, Tanrı’yı *Bir ve Var*¹⁹⁹ sözleri ile tanımlamakta ve insanın her mahlûk gibi yaratıldığına,²⁰⁰ nefis açısından da hem meleklerle hem de hayvan/bitkilerle varlıksal olarak ortak özellikleri paylaştığına işaret etmiştir. Kur’an-ı Kerim’de, Allah’ın yalnızca Üstün Varlık değil, aynı zamanda Var denilmeye Laikolan tek bir Varlık olduğu ve evrende Kendisine eşit gelebilecek hiçbir şeyin olmadığı açıkça belirtilmektedir. Bununla birlikte Allah, varlık dünyasının merkezindedir ve bütün semantik alanlara ve tüm sistemlere hâkim, en yüksek odak kelimesi olarak yegâne varlıktır.²⁰¹

Bu fikir ve görüş, Yesevi’nin de düşünce sisteminin temelini teşkil etmekte ve Allah’ın her şeyi yokluktan var etmesi sonucu, on sekiz bin âlemin hayranlıklar içinde kaldığı, yaratılmış varlıkların arasında ise *kalu bela* anlaşmasına göre sorumluluk alan

¹⁹⁷ Hadid, 57/3.

¹⁹⁸ İhlas, 112/1-4.

¹⁹⁹ Yesevi, *a.g.e.*, (7. Hikmet) s. 60; (17. Hikmet) s. 85; (21. Hikmet) s. 95; (64. Hikmet) s. 160.

²⁰⁰ Buna ilişkin Yesevi’nin Tanrı’yı yaratıcı sıfatında *Halık* diyerek adlandırdığı bilinmektedir, *a.g.e.*, (5. Hikmet) s. 56; (21. Hikmet) s. 95; (39. Hikmet) s. 121; (41. Hikmet) s. 125; (62. Hikmet) s. 155; *Halık’un-nâs* ifadesini de kullandığı görülmektedir (138. Hikmet) s. 274.

²⁰¹ Izutsu, Toshihiko, **Kur’an’da Allah ve İnsan**, (çev: Ateş, Süleyman), AÜİF Yayınları, Ankara, 1975, s. 69.

varlığın insan olduğu düşüncesi²⁰² hikmetlerinde dile getirilmiştir. Bu bağlamda insan, Allah'ın yarattığı şerefli bir varlık olarak diğer varlıklardan konum ve yaratılış itibarı ile farklılaşmaktadır.

Kenzhetay'ın da dile getirdiği gibi: “*Mutasavvıflar, Vahdet-i Vücut teorilerindeki, âlem ve evren öğretilerini sırf Hakk'ı tanımak ve tanıtmak için oluşturmuşlardır. Onların gayesi felsefe veya öğretiler üretmek değil, gerçeği bulmak ve yaşamaktır.*”²⁰³Dolayısıyla Yesevi, özelliği tam olan, kendi özüyle *Var olan* ve *Var olmak için başkasına ihtiyaç duymayan* Tanrı'nın varlığını ispat etmekten çok Tanrı ile insanın ilişkisi üzerinde yoğunlaşmıştır. İnsanı doğru yola koyan Bir ve Tek Varlığın karşısında insanın nasıl davranması, yaşaması ve akletmesi gerektiği konularına değinmiştir.

Yesevi, Allah'ın varlığı ve birliği ile fikirlerini açıklarken İslam felsefesindeki zorunlu varlık ve zorunlu varlığın birliği ile ilgili düşünceden ayrı görüş ortaya koymamıştır. Nitekim zorunluluk ve mümkünlük arasındaki farkın, yani yaratmanın yalnız Allah'a ait olduğu fikri, felsefenin İslami bir bakış açısı ile mükemmelleştirilmiştir. Ahmet Yesevi de bu düşünce çizgisinden ayrı düşmemiştir. Bu gerçeklik, Yesevi'nin daha önce “*Mâturîdî, Farabi, İbn-i Sina gibi büyük filozof ve kelimcülerin yetiştiği Horasan-Mâveraünnehir bölgesinde doğup büyüyen ve tahsilini tamamlayan bir âlim olarak, yine dinî tasavvuru içinde büyüdüğü kültür havzasının derin izlerini taşıdığını açık bir şekilde göstermektedir.*”²⁰⁴Hem bilindiği üzere Yesevi,bir yanıla Otrar'da (Farab) yaşayan mürşidi Aslan Baba'nın manevi yolu aracılığı ile Farabi'nin, diğer yandan kendisinin intisap ettiği söylenen Yusuf-ı

²⁰² Yesevi, *a.g.e.*, (142. Hikmet) s. 282.

²⁰³ Kenzhetay, Dossay, “Ahmet Yesevi Düşüncesinde Vahdet-i Vücut”, **AYK**, Sayı 01, 2015, s. 266.

²⁰⁴ İslam felsefesindeki varlık anlayışı ve zorunlu varlığın birliği ile ilgili detaylı bilgiye ulaşmak için bkz: Ercan Aydar, “Varlık Felsefesi ve İbn Sina”, **İstikâmet**, 4, 2012, ss. 26-35; Seyyid Hüseyin Nesir, “İslam Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu”, (çev: Arife Ünal Süngü), **SDÜİF Dergisi**,1 (36), Isparta 2016, ss. 167-189.

Hemedani aracılığı ile de İbn-i Sina'nın görüşlerine yabancı değildir.²⁰⁵ Onun için Tanrı-insan ilişkisinin ontolojik boyutta açıklanmasında İslam felsefesinden de yararlanarak fikirlerini ortaya koymuştur. İslam metafiziğinin anlaşılmasında ise İbn Sina'nın “zorunlu (vücub) ve mümkün (imkân) varlık” ayrımının önemi büyüktür.²⁰⁶ Bu durumda Allah zorunlu, diğer her şey de mümkün varlıklar olarak ortaya çıkmaktadır.

Tasavvuf kültürünün *Vahdet-i Vücut* meselesinin temellendirilmesi Kur'an'da geçen “elestü” ahbine dayalıdır. Ahmet Yesevi de tevhid anlayışını bu ahde dayandırmış²⁰⁷ ve hikmetlerinde “*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*” – sorusuna “Rabbimsin/Kalu bela” şeklinde cevap verdiğini²⁰⁸ dile getirmekten çekinmemiştir. Bu noktada, Yesevi, insanın nefis varlığı olarak belki de melek ve diğer canlılardan (hayvan, bitki) farkını ortaya koyan *sorumluluk sahibi* olma özelliğine dikkat çekmiştir. Buna ek olarak İslam'ı *inanılan din* olarak kabul etmekle bu sorumluluğu farkında olarak üstlendiğini²⁰⁹ de dile getirmiştir.

“Vahdet-i vücudu benimseyen sufiler bu karşıtlığa (insanın ontolojik bakımdan ilk olması ile âlemde zuhur eden son varlık arasındaki ilişki) büyük önem vermektedirler. Bu düşünce esas itibarıyla ilk olanın gaye ve maksat olmasından hareket etmektedir. Başka bir deyişle, Tanrı'nın âlemi yaratmasındaki sebep, belirli bir gayedir ve bu gaye âlemin varlığını öncelemektedir. Önce ile sonra gelen arasında kurulan ilişki İbn Sina'nın dikkat çektiği üzere, ilk olanın sonra geleni içermesi

²⁰⁵ Çınar, Ali Abbas, “Farabî Felsefesi ve Ahmed Yesevî'nin Kültür Kimliğine Etkisi”, **Milli Folklor**, 49, 2013, s. 78.

²⁰⁶ Konu ile ilgili detaylı bilgiye ulaşmak için bkz: Maraş, İbrahim, “İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı”, **Dini Araştırmalar**, 10 (30), Eylül-Aralık 2007, ss. 41-54.

²⁰⁷ Kenzhetay, *a.g.m.*, 2015, s. 267.

²⁰⁸ Yesevi *a.g.e.*, (142. Hikmet) s. 282; (191. Hikmet) s. 366.

²⁰⁹ Yesevi *a.g.e.*, (47. Hikmet) s. 130.

şeklindedir.”²¹⁰ Onun için sonraki dönemlerde dünyaya gelen insanlar, kendisinden önce gelenlerden daha fazla bilgi edinme imkânına sahiptir denilebilir.

Tanrı ile insan ilişkisinin nasıl olması gerektiği konusu tartışılır iken İslam felsefesinde *zorunlu varlık ve mümkün varlık* kavramlarına, kelam ilminde de *mutlak varlık ve hâdis varlık* kavramlarına öncelik verilmiştir. Tanrı ile insan ilişkisinin sadece yaratma ve varlığın ortaya konulması ile ilgili düşüncelerle sınırlı kalmamış, zorunlu ve mutlak varlığın mümkün ve hâdis varlık tarafından bilinmesi mevzusu önem teşkil etmiştir. Yani sonradan var edilenin yoktan var eden Varlığı öğrenme konusunda göstereceği çabanın, mümkün varlığın ontolojik açıdan sorumluluğu olarak değerlendirilmiştir. Bu noktada İslam felsefesi ve kelam ilimlerinde insan, ahlakî ilke olarak Tanrı’yı örnek alması, ahlakî mükemmelliğe yükselmesi hatta Tanrı’ya benzemeye çalışması gibi hususlarda yeniden değerlendirilmiştir. Tasavvuf ilminde de bu konu temelden tartışılmaktadır ve aynı konu farklı bir boyuta taşınarak *Tanrı’yı bilmek ve insanın kemale ulaşması* halinde ele alınmıştır. Tevhid konusu insanın kemale yükselişi ile yakından ilişkilendirilen tasavvuf anlayışını Yesevi, tevhid ile insan-ı kâmil (*fena, beka*) konularını elest âlemineatif yaparak sistematikleştirmeye çalışmıştır. Kendini bilme konusundaki Yesevi’nin görüşü “*Eri gördüm erleştim, istediğimi sordum, Hepsi sende dedi, kaldım hayret içinde.*”²¹¹ hikmetinde açık bir şekilde ifade edilmiştir.

Her şeyin sırrının insanda saklı olduğuna işaret eden Yesevi, insanın varlığının kendiliğinden var olmadığını, hatta Hakikatin bir tecellisi olarak ortaya çıktığını dile getirmektedir. Bu bakımdan, insan, Hakkın tecellisi olarak kötü özelliklerini (tasavvuf ilminde bu daha çok kötü nefis olarak ifade edilmektedir) eğitmeli ve kendi varlığını

²¹⁰ Demirli, Ekrem, “Yunus Emre’nin Şiirlerinde Vahdet-i Vücut Anlayışı”, **I. Ulusal Yunus Emre Sempozyumu “Yunus Emre’yi Anlamaya Doğru” Bildiriler Kitabı**, Karaman, 2010, s. 326. (Kültür Yayınları).

²¹¹ Yesevi, *a.g.e.*, (62. Hikmet) s. 155.

Allah'ın varlığında eritmelidir. Şöyle ki insanın Allah'ı mutlak varlık olarak tanınması ve nefsinin tezkiye etmesi, insanın Tanrı'nın var olduğunu kendinden yani varlığından yola çıkarak kabul etmesi anlamına gelmektedir.²¹²Özellikle 2. Hikmet'te geçen: “Önce “Elestü birabbiküm?” dedi bil Hak, “Kalu bela” dedi ruhum, aldı ders”²¹³ – ifadesinden de anlaşıldığı üzere, insanoğlu Tanrı'nın varlığını ve birliğini tanımakla, bilmekle ve kabul etmekle birlikte, ders çıkardığı ve bu sözü gerçek anlamı ile verdiği ortaya konulmuştur. Yani insan diğer varlıklardan farklı olarak hem Allah'ı tanıma konusunda hem de İslam dinini kabul etme olgusunda kendi varlığının ontolojik özelliğini, mükemmel olma potansiyelini ortaya çıkarmış olmaktadır. Hem zaten insanın varlık olarak konumu, meleklerden sonra oluşmasında ve diğer canlılarla varlıksal ortaklık taşımasında yatmaktadır. Şimdi de Yesevi'nin bu doğrultudaki düşüncelerini inceleyelim.

*“Yesevi düşüncesinde insanın varlığı kendiliğinden var olmuş bir gerçek değildir. İnsanın varlığı Hakikatın bir tecellisidir. Ruh dediğimiz şey Allah'ın emrindedir.”*²¹⁴ Bu bakımdan Yesevi, insan ile ilgili açıklamaları, İslam felsefesindeki “ay üstü ve ay altı âlem” ayırımına benzer şekilde ortaya atmış, hikmetlerinde *iki âlem*²¹⁵ ve *büyük-küçük âlemler*²¹⁶ ifadelerini kullanmıştır.

Özellikle onun mikro kozmos ile ilgili açıklamaları aşağıdaki hikmetlerinde açıkça ifade edilmiştir: “Dalgıç denizine girdim, varlık şehrini gezdim, İnciyi sedefte gördüm, cevheri hazine içinde.Arş ve Kürsî'yi yürüdüm, Levh ve Kalem'i

²¹² Kenzhetay, a.g.m.,2015, s. 267.

²¹³Hikmetin devamı *Hak Mustafa oğul dedi bilin mutlak, O sebepten altmış üçte girdim yere* – şeklinde geçen bu dörtlüğü, editörlüğünü Mustafa Tatcı'nın yaptığı ve Kazak Türk Ahmet Yesevi Üniversitesi tarafından 2016'da yayınlanan “Hoca Ahmed Yesevi, **Divan-ı Hikmet**” adlı eserde yer almadığı halde aynı eserin internete yayınlanmış versiyonunda yer almaktadır, krş:Yesevi, a.g.e.,s. 48 ve <http://www.divanihikmet.net/hikmet2.html> (erişim tarihi: 18.11.2018).

²¹⁴ Kenzhetay, a.g.m.,2015, s. 267.

²¹⁵ Yesevi, a.g.e.,(8. Hikmet) s. 66; (10. Hikmet) s. 70; (12. Hikmet) s. 74; (20. Hikmet) s. 93; (159. Hikmet) s. 315.

²¹⁶ Yesevi, a.g.e.,(80. Hikmet) s. 407.

gördüm, Varlık şehrini gezdim, söyledim bu can içinde.”²¹⁷ Buradaki varlık şehrinden kasıt, insanın metafizik âlemden birkaç unsuru içinde barındırarak, yaradılış gayesi olan bu dünyadaki konumuna işaret ediyor olması gerekir ki, İslam felsefesindeki sudur nazariyesinin sonucunda ortaya atılan akletme olgusunun, yaratmanın faaliyete geçişini özetlemesini anlatmaktadır. Ayrıca bu hikmetin devamında *canın hem cevher hem de hazine*²¹⁸ demekle insan nefsinin Hak Cemalinden zuhur ve tecelli eden bir cevher olduğunu ortaya koymaktadır.

Nefsin can ile aynı anlamda kullanımında önemi ortaya çıkan zuhur kelimesinin daha iyi anlaşılmasında aşağıdaki açıklamalar önemli yere sahiptir. Buna göre, Demirli, Konevî'nin örneğinde şu açıklamalara yer vermektedir: “*Sufiler yaratmayı anlatmak için zuhur, izhar gibi terimleri kullandıkları gibi ihtira, halk, ibda, inşa ya da filozofların kullandığı anlamıyla sudur, işmar-semere, huruç, icat gibi pek çok terimi kullanırlar.*” Ancak bu terimlerin yaratma teorilerini bir kavrama veya düşünceye icra edilmesini güçleştirdiğini dile getiren Demirli, sufilerin düşüncelerini zuhur-izhar terimlerinin en iyi bir şekilde açıkladığını işaret etmektedir. Bu iki terimin anlamlı ve işlevsel kılınması, Mutlak Varlığın ezeli mahiyetlere Varlık Vermesi şeklinde yorumlanmaktadır. Yani sufilerin düşünce sisteminde *yaratma fiili* aynı zamanda *varlık verme* kavramı ile de ifade edilmektedir. Buna göre “Mutlak Varlık”tan sadece varlık çıkmaktadır ve dolayısıyla O'nun yaratması demek “varlık vermesi” demektir. Yani burada “neye” varlık verildiğinin tespitinin daha anlaşılır olduğu hususu söz konusudur ve zuhur terimi, yaratma fiilinin sūfî terminolojisi ile anlatıldığı bir durumdur denilebilir.²¹⁹

²¹⁷ Yesevi, *a.g.e.*, (62. Hikmet) s. 155.

²¹⁸ Yesevi, *a.g.e.*, (62. Hikmet) s. 156.

²¹⁹ Demirli, Ekrem, “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sūfîlerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı 18, 2007, s. 41.

Bu bağlamda Yesevi, İbrahim Maraş'ın da belirttiği gibi, nefis ile canı aynı manada kullanırken daha çok İslam filozoflarının kullandığı “*nefs-i natika*” yani aklı nefis manasında kullanmıştır. *Hem canınım, cananım; hû kılıcını al nefsinı kır; nefsi teptim; ölmeden önce can verme* gibi ifadeleri kullanarak “*nefs-i natikanın ilahî kaynağının bilincine varma hususunu*” zikretmiş bulunmaktadır.²²⁰ Yani, burada artık nefis, Tanrı'ya benzeme çabesindeki yansıması yani *ben olan beni* veya *düşünen ve varoluş sürecinde kamil olma*²²¹ çabası halinde ele alınmaktadır.

Farabi'nin düşüncesinde, “*ay üstü âlemde en mükemmel olan Tanrı'dan aşağıya doğru ay altı âlemdeki en mükemmel varlık olan insan taşma söz konusudur. Ay üstü âlemde, mükemmellikte Tanrı'dan sonra ve insandan önce kozmik akıllar (göksel veya melekî akıllar) ve nefisler, yine Tanrı'nın emri ile harekete geçmektedir. O'nun sağladığı topluca harekete akıllar doğrudan, nefisler ise dolaylı bir şekilde tabidirler. Çünkü akıl canlılığa, nefis de iradeye işaret etmektedir. İkisinin arasındaki Allah'ın emrine doğrudan ve dolaylı olarak muhatap olma farkı da bu hususa bağlıdır.*”²²² Farabi, canlı kategorisinde insan ve meleği *düşünen canlı* olarak tanımlamaktadır. O, insanın düşünen özünü; akıl, ruh ve nefisten aldığını, işte bu üç niteliğin insanın bedenini idare ettiğini söylemiştir.²²³ Farabi'nin, “*ay üstü âlemin son merhalesi olarak değerlendirdiği Faal Akıl, (Cebrail) iki görevi üstlenmektedir: ilki, bütünüyle ay altı âlemi kuvveden fiile geçirme görevi, ikincisi de ay altı âlemdeki tek akıl sahibi varlık olan insani aklın bilgisel gelişimi tekâmül ettirme görevi. İkinci görev, aynı zamanda hem nübüvvet ve vahiy düşüncesini hem de ahlâkî mükemmellik ile ilgilidir.*”²²⁴

²²⁰ Maraş, İbrahim, “Ahmet Yesevî (ö. 1166) Düşüncesinde Ahlak Felsefesinin Temel Kavramları”, *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu içinde*, (ed: Kul, Ömer vd.), C: 1, İstanbul, 2016, s. 577.

²²¹ Genç, Halil İbrahim, **Tevhid Okumaları**, İstanbul, 2017, s. 375-377.

²²² Farabi, **el-Medinetü'l-fazıla**, Fasil 8-9, (nşr: Albert Nasrî Nadir), Beyrut, 1968, s. 45-47.

²²³ Görkaş, İrfan, “Farabi'nin İnsan Tasavvuru”, **AÜTAED**, 50, Erzurum, 2013, s. 293.

²²⁴ Farabi, *a.g.e.*, s. 57-58.

İki varlığın ortak olarak paylaştığı *kulluk etme* ifadesi, yalnızca Allah'a yönelik olmak üzere²²⁵ Kur'an'ın birçok ayetine konu olmuştur.²²⁶ Ayrıca meleklerin özelliğinde olduğu gibi *kulluk etme*²²⁷ insanın tabiatında var olan kabiliyeti ve fitrî ihtiyacı olarak bilinmektedir. İnsanın bu dünyadaki sorumluluklarını yerine getirmesi ve ahiret hayatına hazırlık görmesi Tanrı'yı tanıma ve O'na kulluk etme,²²⁸ iman etme,²²⁹ itaat etme,²³⁰ ibadet etme²³¹ gibi temel görevlere bağlıdır. Dolayısıyla Ahmet Yesevi, "Sizi bizi Hakk yarattı ibadet için"²³² diyerek, Tanrı'ya itaat etmenin önemini gece gündüz *kulluk eyleme*²³³ olduğuna dikkat çekmiştir. Yesevi'nin hikmetlerinde, Allah'a kulluk etme; âdemoğlunun insan olma görevi, O'na itaat etme de onun mümin olma gereği ve gayesi olduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte bireyin hem insanlık hem de müminlik görevini yerine getirmesinde devamlılık esastır.²³⁴ Yesevi, insanın melek ile ortak özelliği olan *kul olma* ve *akıl sahibi* olma niteliklerini hikmetlerinde ele alırken, insanın kul olarak Tanrı'nın katında bir değere sahip olması için bir tek ilahi rızayı kazanmak için hareket etmesi ve Allah'ı sürekli zikrederek, kendi tabiatındaki *Tanrı'ya yönelme zorunluluğunu* canlı tutması gerektiğini belirtmektedir.²³⁵

Kelam ilminde, efdaliyet meselesi, insanın melekten üstün olduğuna dair görüşler bulunmaktadır. Bunun aksine meleğin insandan üstün bir varlık olduğunu savunan görüş de mevcuttur. İnsanın üstünlük arz ettiğini savunan görüşler aşağıdaki gibi dayanakları öne sürmüşlerdir:

²²⁵ Bakara, 2/83; Al-i İmran, 3/64; Hud, 11/26; Ra'd, 13/36; Ankebut, 29/56; Yasin, 36/61; Fussilet, 41/14; Necm, 53/62.

²²⁶ Bakara, 2/138, 172; Nisa, 4/172; En'am, 6/102; Araf, 7/65; Nahl, 16/52; İsrâ, 17/23; Meryem, 19/30; Enbiya, 21/26; Fâtır, 35/28; Nuh, 71/3; Beyyine, 98/5.

²²⁷ Fâtîş Emrullah, "Meleklerde Şuur ve İrade Problemi", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 13(2), 2015, s. 797-798.

²²⁸ Zâriyat 51/56.

²²⁹ Teğâbün, 64/8.

²³⁰ Âl-i İmrân, 3/132.

²³¹ Hac, 22/77.

²³² Yesevi, *a.g.e.*, (13. Hikmet) s. 77.

²³³ Yesevi, *a.g.e.*, (35. Hikmet) s. 113.

²³⁴ Yesevi, *a.g.e.*, (82. Hikmet) s. 182.

²³⁵ Yesevi, *a.g.e.*, (10. Hikmet) s. 70; (22. Hikmet) s. 97; (54. Hikmet) s. 144; (82. Hikmet) s. 182.

Allah'ın Âdem'i iki eliyle yaratarak, (burada meleklerin yaradılışındaki “ol” emri değil bizzat Allah'ın kendisinin müdahalesinin olduğu ön plana çıkartılmıştır) Kendi ruhundan üflediği;²³⁶

Yeryüzüne halife olarak tayin ettiği, bu durumu meleklerin kıskandığı, meleklerin bilmediği bilgilere sahiplendirildiği için de sonunda meleklerin secde etmek zorunda kaldığı;²³⁷

Fakat Ahmet Yesevi'nin düşüncesinde böyle bir ayırım yoktur, sadece insanın seçkin biri olmaya gayret etme eğiliminde olması gerektiği hususunda hikmetleri bulunmaktadır. Çünkü Yesevi düşüncesinde, kulluk etme sıradan bir insan olmak değil Tanrı katında seçkin biri olmak ve O'nun sevgisine mazhar olmak anlamına gelmektedir.²³⁸ Bununla birlikte Yesevi, seçkin bir kul olabilmek için her şeyde olduğu gibi ilk başta Allah'tan yardım dilemenin ve dua etmenin önemine değinmiştir.²³⁹

Yesevi'ye göre insanoğlu kulluk görevini hakkıyla yapabilmesi için ömrünün her anını Yaradan'ı zikretmekle geçirmesi gerekmektedir. Allah'a varabilmek için de nefisini öldürmesi gerekmektedir. Yesevi'nin, “*zâkir olup şükreder olup Hakk'ı sev*”²⁴⁰ şeklindeki açıklaması bu anlamda değerlendirilebilir. O, ayrıca,

“insanın hakikati görüp anlamasında, insanın âlemdeki yerini ve Yaratıcı karşısındaki durumunu kavramasında Hakk'ı zikretmenin, daima O'nu anmanın öneminden bahseder. Allah'ı her şartta hatırlama ve kendisini O'nun karşısında, hatta O'nun varlığıyla bir görme bir çeşit üst ya da üstün insan modeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Hoca Ahmet, Hakk'ı zikretmekle artık sadece yokluğu idrak ettiğini, yalnızca Allah'ın hakikatte var olduğunu, kendi varlığının Allah'ın kudretiyle ve Allah için olduğunu kavradığını ve fenâfillah makamına ulaştığını söyler. Candan geçmedikçe tekrarlanan, yani

²³⁶ Hicr, 15/29; Sad, 38/72, 75.

²³⁷ Kılavuz, Ulvi Murat, “İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış”, **AÜİF Dergisi**, 56(1), 2015, s. 14.

²³⁸ Yesevi, *a.g.e.*, (20. Hikmet) s. 92; (86. Hikmet) s. 189; (200. Hikmet) s. 379.

²³⁹ Yesevi, *a.g.e.*, (22. Hikmet) s 97.

²⁴⁰ Yesevi, *a.g.e.*, (95. Hikmet) s. 204.

gönülde tesiri olmadan yapılan bir takım zahiri eylemlerin kıymetinin olmayacağını belirtmektedir.”²⁴¹

Yesevi'nin insanın Tanrı ile olan ilişkisindeki melekî ortaklığını ortaya koyma çabasında, (az ileride değineceğimiz bitkisel ve hayvani özelliği itibarı ile kötülüğe meyilli) nefisle mücadele konusu önemli yer almaktadır. Nasıl ki meleklerin nefsi yoksa insan da melekî ortaklığa sahip olabilmek için nefisini öldürmesi gerekmektedir. O, bu konuda öğüt verirken, insanoğlunun mümin ve ümmet olarak nefisle sürekli savaşmayı, nefsi kendi arzusuna bırakmamayı, nefse uymamayı, nefsi terbiye etmeyi farz olarak nitelendirmiştir.²⁴² Yesevi, hikmetlerinde insanın bu dünyadaki gayesinin Yaradan'a ulaşmak olmalı - demektedir. İnsanın aşk yolculuğuna çıkması, hakkı ile kulluk etmesi ve melek ile ortak özelliği olan aklını kullanması, dini hükümleri yerine getirerek nefsi ile mücadele etmesi, Tanrı ile ilişkisini her iki âlemde de sürdürebilmenin güvencesidir. Yesevi'nin *akıl ve şuurunu bilge eyleyip yürür olur*²⁴³ demesindeki asıl amaç bu düşünceye bağlıdır.

Buradan da anlaşılacağı üzere Yesevi, melekliği insan ile bir rekabet halinde görmekte, bilakis insanın varlık özünün doğrudan bağlı olduğu aklı yönünü geliştirmesiyle melekliği kazanabileceğini savunmaktadır. Dolayısıyla insan, Yesevi'nin anlayışında ontolojik olarak meleklikten sonra konumlanmışsa da, insan akıl ve maddesi sayesinde bu melekliği kazanabilmekte ve böylece ontolojik sırada olmasa da, müktesep akıl anlamında melekten daha üstün konuma yükselmektedir. Yesevi, böylece insanî akılla mücadeleye önem vermiş olmaktadır.

Sufilerin “*Allah-insan ilişkisinin anlaşılmasında ve dinî yükümlülüklerin yerine getirilmesinde merkeze aldıkları muhabbet*” -kavramından yola çıkan erken dönem sûfilerden Kuşeyrî, Allah'ın emirlerine boyun eğmeyi ve razı olmayı *muhabbetin*

²⁴¹ Kalın, Mehmet Fatih, “Yesevi'nin Divân-ı Hikmet'inde İlahî Aşık ve Allah Düşüncesi”, **PAÜSBE Dergisi**, 32, 2018, s. 190.

²⁴² Yesevi, *a.g.e.*, (1. Hikmet) s. 44; (51. Hikmet) s. 140; (74. Hikmet) 172; (140. Hikmet) 278.

²⁴³ Yesevi, *a.g.e.*, (102. Hikmet) s. 213; (198. Hikmet) s. 376.

tabiineticesi olarak kabul etmiş, hevaya uyup günah işlemeyi de “sevenin ihaneti” olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda ahlak muhibbin kendi sıfatlarını terk etmesi ve sevgilinin sıfatlarına girmesi şeklinde bir anlam zenginliğine sahip olmuştur.²⁴⁴ İnsanın ihanet etmesindeki önemli unsur bize göre insanın bitkisel ve hayvanî nefisle ortak özellik taşıyan kısmıdır ki, Maraş’ın ifade ettiği gibi bu hususta Yesevi’nin, “*insan nefsinin klasik ahlâk düşüncesindeki tanımında yer alan güçlerine atıfta bulunarak arzu (şehvet), öfke (gazap) ve akıl (hikmet) güçlerinden bahsettiği*” bilinmektedir.²⁴⁵ O, hikmetlerinde *sık sık köpek nefis, kafir nefis* gibi nitelemeler kullanmakta, ayrıca *nefsin kötülüğe meyyal olan kısmı için “heva”* kavramına da yer vermektedir. Yesevi, “*hevayla birlikte; hurs, men-menlik (bencillik, benliğini öne çıkarma), benlik, tekebbür ve riya gibi erdemsizlikleri bir arada sıralamaktadır.*”²⁴⁶

Nefsin erdemsizliklerini hevaya bağlayan Yesevi, nefis ile hevanın bir arada geldiği hikmetlerinde: “*Nefs ve heva azdı yorulup kaldım*”,²⁴⁷ “*Nefsım benim heva kıldı*”,²⁴⁸ “*Ahir zaman ümmetleri, nefis hevaya sevinip bozar her an huylarını*”,²⁴⁹ “*Dostlarımı rezil eyleyen nefis ve heva*”,²⁵⁰ “*Ağlamıyayım mı heva-i nefis beni zorladı, kâfir nefsim hiç şeytandan ayrılır mı?*”,²⁵¹ “*Nefs-heva ortaya alıp beni yuttu*”²⁵² demekle nefsin hevaya yenik düşmesinden itibaren asıl problemin başlayacağını halka anlatmaya çalışmıştır. Buradan Yesevi’nin düşüncesinde nefsin direk kendisinin kötü olmadığı, fakat hevaya uyarak ve şeytan ile dostluk kurarak asıl gayeden, yani Allah’a olan aşkı tatma, aşıklık makamının zahmetine kapılma, kendini

²⁴⁴ Babacan, Hacer Nur, “Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi”, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, 2019, İstanbul, s. 16-17.

²⁴⁵ Maraş, *a.g.m.*, s. 576.

²⁴⁶ Maraş, *a.g.m.*, aynı yer.

²⁴⁷ Yesevi, *a.g.e.*, (13. Hikmet) s. 78.

²⁴⁸ Yesevi, *a.g.e.*, (15. Hikmet) s. 83.

²⁴⁹ Yesevi, *a.g.e.*, (18. Hikmet) s. 89.

²⁵⁰ Yesevi, *a.g.e.*, (51. Hikmet) s. 140.

²⁵¹ Yesevi, *a.g.e.*, (64. Hikmet) s. 160.

²⁵² Yesevi, *a.g.e.*, (128. Hikmet) s. 256.

bilme ve kemale yükseliş yolundan uzaklaştırdığı andan itibaren *akfir, köpek ve kötü nefis* olduğu bilinmektedir.

Yesevi hırs, nefis ve hevadan vazgeçmekle,²⁵³ nefis ve hevanın sonucu meydana gelen kibri bozmakla (hırs ve heva tekebbürün evini boz) vemuhabbetderyasına dalmakla²⁵⁴ ancak hakiki âşık olunabileceğinin bir kez daha altını çizmektedir. Allah'a tam anlamı ile âşık olan insanın nefis ve hevayı yenerek (gözünü oyup, boynunu kesip) şeytandan uzaklaşabileceğini²⁵⁵ dile getirmiştir. Onun bu görüşü yukarıda da zikredilen Kuşeyri'nin fikirleri ile tam olarak uyuşmaktadır. Demek insan Yesevi düşüncesinde hem tasavvuf hem de İslam felsefesi bilgi birikiminden süzülerek, nefis-i natika yani düşünen varlık veya akıl varlığı hem de nefisini terbiye etmesi gereken bu konuda Tanrı'ya yönelme zorunluluğunda olan kâmil insan olmaya gayret göstermesi gereken ahlak varlığı olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. İnsan Nefsinin Yapısı

İnsan, tasavvuf ilminde bir ahlâk ve akıl (bilgi)problemi²⁵⁶ olarak çok mühim bir konuyu teşkil etmektedir. Bu bağlamda genelde sufilerin, yalnız din bilimlerinin insanın ahlaki gelişimine katkı sağlamada eksik kaldığını, onun için de insanın ahlakî gelişimini bir amaç olarak görmesinden dolayı tasavvuf ilminin önemini vurgulamaktadırlar. Bu görüşü daha geniş bir şekilde ele alan Yesevi ise, *Divan-ı Hikmet*'inde din bilimlerinin her birinin insanın ahlakî açıdan gelişmesinde katkısının olduğunu belirtmiştir. Bununla birlikte Kur'an, hadis ve sünnet birliğinin dışında ayrıca insanın aklını çalıştırması ve cahillikten kurtulmak suretiyle mutluluğa erme yollarını araması gerektiğine dikkat çekmiş, böylelikle de felsefeye önem verilmesi gerektiği gerçeğini ortaya koymuştur.

²⁵³ Yesevi, *a.g.e.*,(74. Hikmet) s. 172.

²⁵⁴ Yesevi, *a.g.e.*,(95. Hikmet) s. 202.

²⁵⁵ Yesevi, *a.g.e.*,(114. Hikmet) s. 235.

²⁵⁶ Detaylı bilgi için bkz: Babacan, *a.g.e.*, ss. 60-83.

Yesevi hikmetlerinde, İslam felsefesine ve kelama da atıf yapılmış, insanın ontolojik yönü ele alınırken onun nefis özelliği Tanrı'dan gelen cevher olarak ele alınmış ve böylece de Tanrı – insan ilişkisi bir sorun halinde değerlendirilmiştir. Onun düşünce sisteminde insan fiziksel yani nefis varlığıdır, hayvani ve nebati nefis özelliği ile ay altı âlemin önemli yarattığı olmakla birlikte varlık olmanın tek sebebi olan aşk duygusuna mazhar olarak da ay üstü alemi ulvi yönü ile temsil etmektedir. İşte insanın bu ulu tarafı (müteal veçhesi) sūfî geleneğinde insanın Tanrı ile olan irtibatının imkânı olarak görülmekte, Yesevi ise bu irtibatı ayrıca kemale ermenin, mutluluğu kazanmanın ve hak etmesi gereken değeri kazanmanın güvenli yolu olarak değerlendirmiştir.

Kur'an'da, Tanrı'nın insanı Rahman ve Rahim sıfatlarıyla kucakladığı, yeryüzüne halife olarak gönderildiği, diğer varlıkların da insana musahhar kılındığı²⁵⁷ ve bu sayede yüklendiği mümin olma gayesini gerçekleştirmesinde sorumluluk verildiği açıkça belirtilmektedir. Varlıkların birbirinden farklı olarak görülmesine rağmen gerçekte varlıkların birbiriyle ilişki ve etkileşim içinde oldukları, bu bağlamda da ay altı âlemdeki varlıkların bir olduğu ifade edilmektedir. Âlem başta olmak üzere diğer varlıklar Tanrı'ya kayıtsız şartsız teslim olmuşlardır. Bu bütünlüğün parçası olan insan da Tanrı'nın koyduğu kanunların dışına çıkmaması gerekmektedir.²⁵⁸“Sizi (yeryüzünden) topraktan O yarattı ve sizi yeryüzünde imar yapmaya (ömür sürmeye) memur etti”,²⁵⁹ “Her şeyi sudan canlı kıldık”²⁶⁰ ayetlerinde görüldüğü gibi, insanın diğer canlılarla paylaştığı ortak noktaları bulunmaktadır. Diğer canlıların da insanlar gibi vahye muhatap olması²⁶¹ ve insanlar gibi birer topluluk olduğu²⁶² hususu da insanlarla paylaştıkları ortak özellikleridir. Ancak insanlar yeryüzünü imar etme ve medeniyet

²⁵⁷ Lokman, 31/20; Casiye, 45/13.

²⁵⁸ Al-i İmran, 3/83.

²⁵⁹ Hud, 11/61.

²⁶⁰ Enbiya, 21/30.

²⁶¹ Fussilet, 41/12; Nahl, 16/68-69.

²⁶² Enam, 6/38.

kurma, bunun sonucu da sağlıklı insan toplumu meydana getirme görevi ile diğer canlılardan farklılaşmaktadır.²⁶³

Aslının toprak olduğunu²⁶⁴ dile getiren Yesevi, insanın diğer canlılarla ortak özelliğinin su ve topraktan yaratılma hususunda yattığına işaret etmiştir. İnsanoğlunun diğer canlılarla paylaştığı özelliklerin biri doğma, büyüme, olgunlaşma (yaşlanma) ve ölme olaylarıdır. Bu özelliklerin her birini evresine ve sırasına göre değerlendiren Yesevi, hikmetlerinde embriyo safhasının canlılardaki benzerlik ve ortaklıklarına “*Rahim içinde belirdim, organlarım titreyiverdi, Ruhum girdi, kemiklerim Allah dedi... Dokuz ay ve dokuz günde yere düştüm....*”²⁶⁵ şeklindeki açıklamaları ile bilgi vermektedir. Bunun ardından insanın her sene yaş alarak²⁶⁶ büyümesini, kendi örneğinde²⁶⁷ ortaya koyar.²⁶⁸ İnsan nefsinin özelliklerini ele alan İslam filozofları Farabî ve İbn Sinâ, nefsin üç türünden bahsetmişlerdir. Buna göre: “nebatî nefis, ‘beslenme’, ‘büyüme’ ve ‘üreme’, hayvani nefis, ‘hareket’ ve ‘algılama’, insani nefis, ‘akıl’, ‘hayal’, ‘vehim’, ‘müfekkire’, ‘hatırlama’, ‘bilme’, ‘yapma’ güçlerine sahiptirler.²⁶⁹ Yesevi de buradaki nefis türlerinin insandaki görünümüne işaret etmektedir.

Yesevi’nin nefisle ilgili görüşlerinin, İbn-i Sina’nın ahlak felsefesini yakından ilgilendiren *iyilik ve kötülük* konusu etrafında sistematikleşen nefsin idrak güçleri

²⁶³ Hud, 11/61.

²⁶⁴ Yesevi, *a.g.e.*, (10. Hikmet) s. 69; (55. Hikmet) s. 146; (144. Hikmet) 285.

²⁶⁵ Yesevi, *a.g.e.*, (2. Hikmet) s. 41.

²⁶⁶ İnsanın yaş dönemleri ile kişilik gelişiminin ilişkisi hakkında detaylı bilgiye ulaşmak için bkz: Kurbanova, Metanet Kahramankızı, “Dîvân-ı Hikmet’te Yaş Dönemleri Üzere Kişiliğin Gelişim Özellikleri”, *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu Bildirileri içinde*, (ed: Güngör, Zülfikar), Ankara, 2018, s. 63-68. (AYÜMH B Yay)

²⁶⁷ Yesevi, *a.g.e.*, (2. Hikmet) s. 49-51; (3. Hikmet) s. 52-53; (4. Hikmet) s. 54-55; (5. Hikmet) s. 56-58; (6. Hikmet) s. 58-60; (7. Hikmet) s. 61-63.

²⁶⁸ İnsanın diğer canlılarla olan ilişkisinin ontolojik, biyolojik ve çevresel uyarılara tepki özellikleri itibarı ile değerlendirmesinden farklı olarak Yesevi’nin her yaşı itibarı ile manevî tecrübeye ulaştığını konu edinen araştırmalar da bulunmaktadır. Bu konuda detaylı bilgi için bkz: Cebecioğlu, Ethem, “Hoca Ahmed Yesevi”, **AÜF Dergisi**, Ankara 1993, Cilt: XXXIV, ss. 97-131; Kekkeç, M. Elmira “Ahmed Yesevi’nin Yaşnamesinde ‘Bilge Kişi’ Arketipi”, **Millî Folklor Dergisi**, 29 (116), 2017, ss. 101-111; Kalın, F. Mehmet, “Yesevi’nin Divân-ı Hikmet’inde İlahî Aşk ve Allah Düşüncesi”, **PAÜSBE Dergisi**, 32, Denizli 2018, ss. 189-202.

²⁶⁹ Görkaş, *a.g.e.*, s. 295.

hakkındaki fikirlerinin adeta devamı olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim İbn-iSina, “nefste biri kendine haz veren şeyi elde etmeye, diğeri ona elem veren şeylerden kurtulmaya yönelik iki temel irade ve gücün ortaya çıktığını kaydetmektedir. eş-Şifa en-Nefs, el-Kânûn fi’t-Tıb ve el-İşârâtisimli eserlerinde bahsi geçen nefsin birinci gücü arzu (istek, şehvet), ikincisi de öfkedir”.²⁷⁰

Ahlâkî hükümlerin, temelde, fiillerin, iyi/kötü veya doğru/yanlış oluşları hakkındaki yargılar olduğu varsayılır. Onların, fiiller hakkında olduğu yolundaki bu varsayımın, bireyin, eylemde bulunma nedenini ortaya koyduğu söylenir. Sevildiği ve arzu edildiği için “iyi”; istenmediği ve nefret edildiği için de, “kötü” görülen şeylerin eylemin nedenini oluşturduğu düşünüldüğünde, ahlâkî değer duygusunun, eylemi gerçekleştirmeye yönelik bir ‘neden’ sağladığı anlaşılmaktadır. Nitekim fiil aşamasında, bazı zihnî durumların rolünün bulunduğu görüşü doğrultusunda, birisini, bir konuda hoşnut etmek için, özel bir istek duymadığımız bir durumda, o kişinin, bize karşı, nazik bir tavır sergilemesinin, bizim de, ona karşı, benzer bir tavır takınmamızda, belli bir ‘neden’ sağladığı inkâr edilemez. Bununla beraber, arzu ve isteğin, her zaman, ahlâkî bakımdan övülür ve beğenilir sonuçlara ulaştıracağını söylemek de mümkün değildir. Bu, çoğunlukla, ahlâkî açıdan bakıldığında, arzuya uygun gerçekleşen fiillerin, akla aykırı sonuçlara götürdüğü anlamına gelmektedir. Ayrıca, arzuya uygun fiil, isteyerek yapılan fiil; arzuya aykırı olan ise, istemeden işlenen fiil olduğuna göre, aynı kişinin, aynı şeyi, aynı anda hem isteyerek hem de istemeden yaptığı da söylenebilir. Öyle görülüyor ki, ahlâkî fiil gerçekleşmeden önce henüz zihin aşamasında iken beliren bu yapının incelenmesi gerekmektedir.

Bu iki güç aynı zamanda insanın davranışlarının kaynağıdır. Başka bir ifade ile nefsin iki gücü ahlaki fiillerin içeriğini belirlemektedir. Ancak;“*ahlaki fiillerin içeriğini*

²⁷⁰ Durusoy, Ali, **İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, İstanbul 1993, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, s.172-173.

sadece duyu algıları ve onları takip eden haz ve elemeler olarak görülmemelidir. Çünkü duyu algıları tikel ve sınırlıdır. O halde gerçek anlamda iyi ve kötüyü belirlemek, varlığı bütün yönleriyle idrak eden” başka bir unsur vardır.²⁷¹

İbn Sina, bu unsurun akıl olduğunu belirtmiştir. “İşte aklın aydınlatıcı rehberliği sayesinde nefis bedenle birlikte iken kazandığı her şey fazilet, bedenden ayrıldıktan sonra da saadete kavuşmaktadır. İşte en zor kısmı da nefsin bedenle bir olduğu zaman başlamaktadır. Çünkü nefis bedenle birlikte olduğu sürece haz ve elemelerden tamamiyle vazgeçmek imkânsız hem de insan fitratına aykırıdır. Bu durumda insanın yapabileceği en önemli tutum istek ve öfke güçlerini akıl sayesinde birbirine karşı kullanarak her ikisinin de aşırılıklarını önlemek olacaktır.”²⁷²

Farabi, gerçekte, aynı görüşü, insanın iyiyi ve kötüyü yapmaya müsait olarak yaratıldığı gerçeği ile anlatmıştır. Ona göre, eğer insan sadece iyiyi yapmaya müsait olarak yaratılrsa idi o zaman sorumlu olması düşünülemez hale gelmektedir. İnsanın iyi ve kötü arasında gidip gelmesi normaldir fakat bu durum süreklilik halini almış ise o zaman tabiatı bozulmuş olacaktır.²⁷³ İnsanın denge varlığı olabilmesinin önemi nefsin istek ve öfke gücünü kontrol edebilmesinde, yöneleceği iyilikleri severek yapmasında yani üstün ahlaka uymaya çalışmasında yatmaktadır. Böyle bir insan, iyiliğe belirli bir anlam yüklemeyip sadece sorumluluk olarak yerine getiren kişi daha farklı bir ifade ile iyiliği hukuki zorunluluk gereği görevini yapan kişiden farklılaşmaktadır. Farabi’ye göre, yapılan iyi işten zevk almak demek o işi akletmek anlamına da gelmektedir.²⁷⁴

Yesevi bu konuya “Ordu hazırlayıp şeytan ile ben vuruştum, Allah’a hamd iki nefsim öldü dostlar”²⁷⁵ şeklinde söylenen mısraları ile değinmiştir. Maraş’ın da dile getirdiği gibi: “İslam düşüncesinde nefis, insanî nefis söz konusu olduğunda ne maddidir,

²⁷¹Durusoy, a.g.e., s. 174.

²⁷² Durusoy, a.g.e., aynı yer.

²⁷³ Deniz, Gürbüz, **İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri**, İstanbul, 2010, s. 35.

²⁷⁴ Deniz, a.g.e., s. 36-37.

²⁷⁵ Yesevi, a.g.e., (5. Hikmet) s. 56-58.

ne de tam olarak melekîdir. Melekî nefisle ortak yanı aklî olması, hayvanî ve bitkisel nefisle ortak yanı da istek ve öfke gücünün bulunmasıdır. İnsan bu yönüyle madde ve manayı özünde birleştiren çift kutuplu bir varlıktır. Aslolan metafizikî yanı olduğuna göre insan, Yesevîlik düşüncesinde ilahi bir varlıktır.” ve altı çizilerek hatırlatılması gereken husus, 5. Hikmette geçen *iki nefsim* kullanımından yanlış çıkarsamalar çıkartılmamalı ve insanda iki farklı nefsin olduğu anlaşılmalıdır. İnsanın bir tek nefsi ve onun *öfke* ve *arzu* güçleri vardır. Bu güçler, akıl melekesi ile kontrole alınması gerekmektedir.²⁷⁶

Tasavvufî düşüncede nefs-beden ayrımından çok nefs-ruh ve bunların fiili tezahürü olan akıl ve heva ayrımının yapıldığı görülür. Bu düşünce sisteminde nefsin mahiyeti ile değil, onun terbiye edilmesi ile ilgilenilir, onun için nefsin kötülüklerin kaynağı olduğu, ruhun ise iyiliklerin kaynağı olduğuna vurgu yapılır. Allah'ın insana doğuştan verdiği yetenek olan akıl övülür iken, anlamsız ve kötü isteklerin sebebi anlamına gelen *hevaya uymak*ise yerilmektedir. Aslında burada sözü edilen ruh ile nefis aynı cevherdir, bir tek ruhun terbiye edilmiş nefsi, nefsin ise terbiye edilememiş ruhu anlattığını belirtmek gerekmektedir.²⁷⁷

Yesevî'nin insanı ruh ve beden birleşimi olarak ele alarak, İslam felsefesindeki ruh (nefs) beden ilişkisine dair fikre²⁷⁸ benzer görüş ortaya atmıştır. İnsan varlığının geçiciliği, kevn-fesat alemine ait bedenine ait özelliktir. Onun akıllar (melekler) alemine ait yönü ise ölümsüz olarak kalmaktadır. Nitekim insanın beden ve ruhubirer ayrı

²⁷⁶ Maraş, *a.g.m.*,s. 577.

²⁷⁷ Durusoy, Ali, “İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh”, T.C. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelam ve İslam Felsefesi Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 1992, s. 11-12.

²⁷⁸ Konu ile ilgili detaylı bilgi için bkz: AtayHüseyin, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, AÜİF Yayınları, Ankara 1974; Altıntaş Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, AÜİF Yayınları, Ankara 1985; DurusoyAli, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri (Nefs, Akıl ve Ruh)*, MÜİF Yayınları, İstanbul 2008, ss. 76-270; Çapku Ahmet, *İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret*, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2009, s. 167-197.

cevherdir.²⁷⁹ Var olmanın sonu olarak nitelendirilen ölüm ve ölüm ötesi hakikati, Kur'an'da “Allah’a döndürülmek, buluşmak, kavuşmak”²⁸⁰ gibi fiillerle ifade edilmektedir. Yesevi, var olmanın sonunu, bedenden canın ayrılması olarak kabul etmiş hikmetlerinde o anı, *can verirken veya can çıkarken*²⁸¹ kavramları ile tasvir ederek canı (ruhu) emanet olarak değerlendirmiş ve zamanı gelince daha doğrusu bu dünyadaki varlığın sonu gelince teslim etmek gerektiğini yukarıdaki hikmetleri sayesinde anlatmıştır.

Yesevi, ölümü (varlığın sonunu) hakikat olarak gördüğünden dolayı, “ölüm hakkında düşünmeyi sağlayacak ve ölümü hatırlatacak yöntemleri kullanmaktadır. İnsanın “ruh âleminde” bu dünyaya inişindeki ve yaratılışındaki sebebi ile gerçeğinin ölüm olgusuyla açıklanacağını ve hayattaki her bir aşamaların insanı ölüme bir adım daha yaklaştıran mesafeler olduğunu hatırlatmaktadır.”²⁸² Var olmanın ya da varlığın sonunu kabul etmek gayesi, bir nevi insanın Allah’a kavuşma arzusu çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğini, Yesevi’nin hikmetlerinden²⁸³ kolayca anlamak mümkündür.

İnsan aklı, Yesevi öğretisinde Tanrı’nın bilgisinde ilerleme olarak da bilinmektedir. Bu bakımdan insanın düşünme, akletme ve ahlaki üstünlüğe erişebilme özelliğinin olduğuna dikkat çeken Yesevi, insanın Allah’ın varlığını ve birliğini idrak edebileceğini savunmuştur. Çünkü o, insanın *alim* veya *cahil* olma tercihini, insanın aynı zamanda *melek* veya *şeytan* olmaya yönelmesi hususu ile açıklayarak, “İns ve cinde alim melek, cahil iblis gibi”²⁸⁴ ifadelerini kullanmıştır. Demek ki insanı Allah’tan

²⁷⁹ Kenzhetay, *a.g.e.*, 2003, s. 140.

²⁸⁰ En’âm, 6/31, 36, 154; Yûnus, 10/45; Kehf, 18/110; Meryem, 19/40; Yâsin, 36/22, 43; Fecr, 89/28.

²⁸¹ Yesevi, *a.g.e.*, (86. Hikmet) s. 190; (147. Hikmet) s. 290.

²⁸² Kenzhetay, *a.g.e.*, 2003, s. 141.

²⁸³ Yesevi, *a.g.e.*, (33. Hikmet) (160. Hikmet)

²⁸⁴ Yesevi, *a.g.e.*, (171. Hikmet) s. 351; Ayrıca bkz: Sönmez Kutlu, “İmam Mâtürîdî, Ahmet Yesevî, Yunus Emre’de Ortak Değerler: İnsan, Akıl-İlim ve Vatan”, *Yunus Emre (Bildiriler ve Makaleler)*, Eskişehir: 2013, Ankara, ss. 70-72.

uzaklaştıran onun akli değil, aksine nefsidir. Hatta nefsi, ilahi aşktan²⁸⁵ alıkoyan en büyük bela olarak nitelendirmekte²⁸⁶ ve zaman zaman nefsinin peşinden koştuğundan yakındığı durumları²⁸⁷ da zikretmektedir. Onun için nefisle mücadele gerçekten çok önemli olduğu kadar pek de kolay bir iş değildir. Nefisle mücadele etmenin zor olduğunu iyice kavrayan Yesevi, “insanda var olan insanî sıfatlar ancak gerçek bir aşk ile ortaya çıkacağını, zira mal, mülk ve dünyaya dair her ne varsa hatta benlikten, candan ancak aşk ile caymak mümkün” olduğunu dile getirmiştir.²⁸⁸

Ahmet Yesevi, “akla, aklın kullanılmasına ve aklın önderliğine büyük önem verirken, yukarıda bahsi geçen nefsin *öfke ve arzu güçlerinin* kontrole alınması” konusu üzerinde önemle durmuştur. İnsan aklının kullanılmasını da: “*Cânı ayrı ateşte yanar teni özge, Kimi görse, izin alıp sürer göze. Hikmet okuyup, tâlib olup, yetse söze, Akıl ve şuûrun bilge kılıp yürür olur.*”²⁸⁹ şeklinde ifade etmiştir. Bunun yanında ona göre, akıl, “*Allah’tan başka her şeyden uzaklaşmak, bu dünyanın zevk ve sefasından vazgeçmek, maddi ve dünyevi dertlerden sıyrılmak, hayırlı işlere yönelmek için de vazgeçilmez bir araçtır.*”²⁹⁰ Kulluk etmenin, hak yolu batıl yoldan ayırmanın göstergesi²⁹¹ ve nefsin tuzaklarından ve köleliğinden kurtulma, dini anlayıp kavrama, ahiret hayatının kazanma konusunda rehber²⁹² olduğunu hatırlatmaktadır.

Yesevi’nin en önemli özelliklerinden birisi “üstün ya da kamil insan” mertebesine erişmek için göstermiş olduğu çabadır.²⁹³ Yesevi anlayışının temeli sufilik, yani âşıklık ve onunla beraber “tevhid tadını almak” olarak tanımlanabilir. Bunun

²⁸⁵ Yesevi’nin ilahi aşk ile ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgiye ulaşmak için bkz: Bardakçı, Mehmet Necmeddin, “Hallâc-ı Mansûr’dan Ahmed Yesevî’ye İlâhî Aşk”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu içinde*, (ed: Kartal, Ahmet), Ankara, (28-30 Nisan), 2016, 431-437.

²⁸⁶ Yesevi, *a.g.e.*, (22. Hikmet) s. 98; (210. Hikmet) s. 395.

²⁸⁷ Yesevi, *a.g.e.*, (126. Hikmet) s. 111.

²⁸⁸ Yücel Çetin, Ayşe, “Ahmed Yesevî’nin İdeal İnsan Anlayışı”, *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu içinde*, (ed: Kul, Ömer vd.), C: 1, İstanbul, 2016, s. 235.

²⁸⁹ Yesevi, *a.g.e.*, (198. Hikmet) s. 376.

²⁹⁰ Yesevi, *a.g.e.*, (77. Hikmet) s. 176.

²⁹¹ Yesevi, *a.g.e.*, (163. Hikmet) s. 323.

²⁹² Yesevi, *a.g.e.*, (91. Hikmet) s. 197.

²⁹³ Kenzhetaş, Dossay, **Hoca Ahmet Yesevî’nin Düşünce Sistemi**, 2003, Ankara, s. 127.

anlamı ise “hakikate ulaşmaktır”, amacı ruhu, gönlü terbiye etmek, eğitmektir. Ruhun ve gönlün insanoğlunda olması hasebiyle asıl konuinsandır ve amacı da insanın ruhunu ve kalbini (gönlünü) eğitmek, olgunlaştırmak sonunda da kemallikmertebesine eriştirmektir. Öyleyse Yesevi anlayışı, insanın kendi kendisini incelemesine, tanımasına ışık tutmaktadır.²⁹⁴ Bu ve buraya kadar kaydedilen ifadelerden anlaşıldığı üzere, insan nefis varlığı olarak hayvani ve nebati nefis ile ortaklık düzeyinden, meleki ortaklık düzeyine yükselme uğrunda nefisini her açıdan terbiye ederek, onun gerçek anlamındaki ve zuhur edilişindeki konumuna ulaşma konusunda gayret etmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Nitekim nefsin Tanrı’dan gelen nur ve cevher oluşu itibarı ile Tanrı’ya benzeme çabası bulunmaktadır.

Burada İbn Arabi’nin de düşünceleri uygun düşmektedir. Çünkü o insan-ı kâmil ile ilgili aşağıdaki gibi düşünceleri iler sürmüştür: İbn Arabî’ye göre insan, en mükemmel varlık olan Allah’ı tanıyabildiği ve tanıtabildiği ölçüde kemâle erer. İnsan-ı kâmil, Allah ile yarattığı varlıklar arasında bir yerde, ikisini de yansıtır mahiyettedir. İnsan, sorumluluğunu yerine getirdiği ölçüde kıymetlidir. Bu kıymeti sebebiyle gökler ve yer onun emrine müsahhar kılınmıştır²⁹⁵ her şey insan içindir.

İbn Arabi düşüncesinde, Hakikatler Hakikatı/İlahi Bilinç/Küllü Akıl; aklın kuvve halidir. İnsan-ı kâmil ise aklın tezahürüdür, aklın görünen halidir. Kuvve halindeki küllü akıl her varlıkta eşit değildir. Küllü aklın en çok tezahür ettiği varlık olarak İnsan-ı kâmil hakkında; “Allah’ın halifesidir, sıradan insanlar gibi kuvve halinde değil, fiil halinde küçük alemdir, sorumluluğu yüklendiği için²⁹⁶ alemin yaratılış sebebidir, Allah’ın yetkinliklerini yansıtan aynadır, hatta Hallac’dan etkilenerek Allah’ın kendisidir”

²⁹⁴ Kenzhetay, aynı eser,2003, s. 118; Kenzhetay, Dossay, “Ahmet Yesevi’nin İlmi ve Gerekliliği, **Jelmaya Dergisi**, Ankara, 1998, s. 2.

²⁹⁵ Nahl 16/12, 14; Lokman 31/20.

²⁹⁶ Ahzab 33/72.

şeklinde izahları vardır. İnsan-ı kâmilin İbn Arabî'deki tanımlarını toparlayacak olduğumuzda aşağıdaki gibi bir tablo görebilmekteyiz:

1. Hz. Âdem: İnsan-ı kâmil Allah'ın bütün isimlerini bilen tek varlıktır.²⁹⁷ Adem'e bütün isimler öğretilmiştir. Ona göre insan, ilahi isim ve sıfatların, âlemin bütün hakikatini kendinde toplamıştır. Maddi ve manevi bütün kemal mertebelerine sahiptir.

2. Hakikat-ı Muhammedî: "İnsan-ı kâmil" ile varlık arasında önemli bir bağ vardır. İnsan-ı kâmil, varlığın mihenk taşıdır, varlığın ve yaratılışın sebebidir, temelidir. Hakikat-ı Muhammedî aynı zamanda Kur'ân'ın ruhudur²⁹⁸ Varlığa anlam katmıştır. İnsan-ı kâmil sayesinde Allah'ı tanımış ve bilmiş oluruz.

3. Âlemin Koruyucusu: İnsan-ı kâmil, âlemin koruyucusudur. Bu kişi ya da kişiler yetkin insanlardır, arifler bu guruba girer (Afifi, 1975, s. 80, 81. Afifi, İbn Arabî'nin bu konuda da Mutlak Varlık'ta olduğu gibi mübhem konuştuğunu, insan-ı kâmil'e birden çok anlam verdiğini zikreder.)

4. Bütün âlemleri kuşatan: Hz. Ali'nin; yukarıda değindiğimiz sözündeki gibi insanda nice âlemler saklıdır. "Her şey sendedir, sen her şeydesin" bakışıyla yoğrulmuş sayısız âlemlere vâkıf bir hale sahiptir.²⁹⁹

5. Hakkın aynası: Ağaçlar kalem, denizler mürekkep, insanlar, cinler ve melekler de kâtip olsa İnsan-ı kâmilin hallerini anlatmakla bitiremeyeceklerini söyler. O, Hakkın aynasıdır.³⁰⁰ İlahi varlığı ve kâinatı en mükemmel şekilde gösteren bir aynadır, bütün mertebeler özünde mevcuttur ve Hak Teâlâ'nın tecellîgâhıdır, her tecellisini kabullenir.

²⁹⁷ Bakara 2/31.

²⁹⁸ İbn Arabî, 2007, s. 53.

²⁹⁹ İbn Arabî, 1289/1872, s. 13

³⁰⁰ İbn Arabî, 1289/1872, s. 16.

5. İlk yaratılan varlıkla eşdeğer: Ona göre “akl-ı evvel, hakikatı Muhammedi, nur-u Muhammedi, ruh-u Muhammedi, kalem” insan-ı kâmil ile ortak anlam alanına sahiptir. Mutlak gerçekliği sezme ve keşfetme yeteneğinde olan insanın nihai hedefi Hak ve hakikat bilgisini elde etme arzusudur. Bu yüce bir sorumluluktur. Allah’ı tanıma ve bilmeye çalışma bilgisi de diyebileceğimiz bu hareket (mutlak hakikatı arama hareketi), insanın kendinde ve evrendeki içkin ve aşkın arayışıdır. İbn Arabî, bu arayışı yani kâmil insan olma yolculuğu ya da sürecini; vahdet-i vücûtta olduğu gibi “ayna” metaforu ile izah eder: Yüce Tanrı’yı tanımak için aynadaki yansımasına, yarattıklarına bakarak her şeyde O’nu arar ve görür. Kemâl yolculuğu belki de her insanın kendi aynasına yansıyan görüntünün üzerini, istidadı ve ahlâkî değerleri ile parlatması ve cilalaması neticesinde, kendini, dolayısıyla Rabbini arayış serüvenidir.³⁰¹

Sufiler, “Tanrı’ya benzemeye çalışmak” şeklinde söyleyebileceğimiz bir amaca yönelik, insanınilerlemesi sonucunda “Bir’i birleyebileceğini” kabul etmektedirler. İnsanın Tanrı’ya benzeme süreci, sufilerce Yunus’un ifade ettiği “*asli birliğin fiil hale gelmesiyle insan bilfiil bir haline gelir ve Bir’i bilir*” şeklinde açıklanmıştır. “*Bu durumda tevhid, insanın Bir’in birliğini idrak etmek amacıyla, riyazet ve mücahede yöntemleriyle fiilen bir olması demektir*” şeklinde anlatım söz konusudur ve “*birlik ile kemal ve tamlık arasındaki özdeşliğin ortaya çıkmasından bahsedilir. Yani daha açık bir ifade ile Tanrı’ya benzeme olayında, kuvve halinden fiil haline gelme olayı gündeme gelmektedir.*”³⁰² İşte Yesevi’nin de anlatmaya çalıştığı esasta budur.

Nefsin Hak cemalinden zuhuru ve tecellisi aynı zamanda sûfilerin üzerinde durdukları “a’yân-ı sâbite’nin en önemli tezahürü olan ‘ezeli insan’ düşüncesinin” farklı söyleniş biçimi olarak da görülebilir ki bu zaten “elest âlemi’ veya ‘vatan-ı aslı’

³⁰¹ İbn Arabî, 1289/1872, s. 16.

³⁰² Demirli, Ekrem, “Yunus Emre’de İnsanın Kadimliği Sorunu. ‘Ezeli Vatanda İdik’”, **Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri**, (ed: Başer, Hacı Bayram), 2010, İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları, s. 105.

kavramı ile açıklanmaktadır. Buna göre “*elest âlemi, ruhların dünya hayatında var olmazdan önce ezeli bir misak ile Allah’ın birliğini kabul ettiklerine işaret eden bir kavram olarak ilk dönemden itibaren tasavvufî düşüncede yer bulmuştur.*” Bilindiği üzere bu kavram ilk olarak Cüneyd-i Bağdadi (ö.910) tarafından ele alınmıştır ve o, “tevhid ile fenâ” kavramlarının arasındaki bağlantıyı tahlil etmek üzere “Elest” kavramına başvurmuştur. “*Yaratılış öncesine*” atıfta bulunan Cüneyd’e göre *tevhid* –“Elest âleminde verilen sözün bilfiil hale gelmesini” anlatmaktadır. Sebep sonuç ilişkisi sonucunda da fena ile tevhid kavramlarının arasındaki özdeşlik, verilen sözün bilfiil hale gelmeyip de etkisizleşmesine sebebiyet veren beşeri özelliklerin silinmesine bağlıdır.³⁰³ Bu düşünce yukarıda da değindiğimiz üzere Yesevi’nin tevhid anlayışında birebir geçmektedir.

Tanrı’ya benzeme girişimi ile Tanrı’yı bilme eylemi, bu bağlamda da kendini bilme fiili birbirleri ile bağlantılıdır. Nitekim Yesevi, Tanrı’yı bilmenin bir insan için Tanrı’nın yaşamın kaynağı ve aynı zamanda nimet olduğunun farkına varması ve varlık hiyerarşisindeki en yüksek iyilik makamı olduğu fikrinden ilham almasına yardımcı olacağını savunmuştur. Ayrıca bu bilinç insana son derece ahlaki bir varlık olarak mükemmelleşmeye yönelik arzuları içinde bulunduran bir erdem olarak da kabul edilmektedir.³⁰⁴ Sonuç itibarı ile Yesevi’nin fikirleri temelde insanın ahlaki mükemmelliğinin tasavvufi yolu olan Tanrı’nın Bilgisine kaydığını söylemek mümkündür. Bu konular ayrıca detaylı bir şekilde ele alacağımız insanın tabiatı ve ahlaklılığı, erdemlerin kazanımı ve iman ahlak ilişkisi konularının açıklandığı üçüncü bölümde tartışılacaktır.

³⁰³ Demirli, *a.g.m.*, aynı yer.

³⁰⁴ Tadjikova, K. H., “Razvitiye Sufiyskoy Traditsii i Ahmed Yasavi” (Sufi Geleneginin Gelişimi ve Ahmed Yesevi), **Vestnik, Kazahski Natsionalny Universitet**, 2010, Almaty, sayfası belirtilmemiş, <https://articlekz.com/article/8358> (erişim tarihi 24.11.2018).

3. Sevgi ve Varlığın Kaynağı

Tasavvuf düşüncesinde sevgi (muhabbetullah) ve korku (mehâfetullah) iki temel kavram olmakla birlikte birbirini tamamlayan kavramlardır. Varlığın kaynağı olan sevgi aslında insanın Tanrı'ya olan *fitri sevgisidir*. Her şeyin varlığı Kendisine bağlı olan Tanrı ve Ona duyulan sevgi, Yesevi'nin düşünce sisteminde dikey sevgi olarak karşımıza çıkmaktadır. Yukarıda sözü edilen *kendini bilme prensibinin* temeli Allah'ı ve dolayısıyla da hakikati bilmeye delalet etmektedir. Yesevi düşüncesinde bu fikir, hakikati bilen insanın, gerçek aşkı ve neye gönül verilmesi gerektiğini bilmesi haline göre formüle edilmiştir. Varlığın kaynağına olan sevgi, hakikati bilmek ile eş değer görülmüştür.³⁰⁵

“Tanrı sevgisi de, fiilin oluşumundaki zihnî unsurlardan biri olarak değerlendirilebilir. Her insanda doğuştan gelen bir güzellik eğilimi ve güzel olana sevgi besleme yeteneği bulunduğu için, insanda Tanrı sevgisi fitrî bir duygu olarak görülmektedir.⁶⁸ Belki de yaratılıştan gelen bu duygu sebebiyle, Tanrı'ya karşı duyulan sevgi, ahlâkî açıdan önemli bir yetkinlik noktasını, yani Onun rızasını kazanmanın önemini bir ifadesi olmaktadır. Bu yüzden, O'nun rızasını kazanma düşüncesi, Onu sevme fikrinden ayırt edilemeyeceği için, kendisine karşı sevgi duyulan bir Tanrı düşüncesinin, ahlâkî bakımdan övülür fiilleri gerçekleştirmeğe yöreklendirici bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır.”³⁰⁶

İnsanın Tanrı'ya olan sevgisini, hem ontolojik hem de epistemolojik bir merteye olarak değerlendiren Yesevi, *aşk* kavramı ile karşımıza çıkmakta ve kozmolojik bir görev yüklenerek, insanın psikolojik durumundan farklılaşmaktadır. Yesevi'nin hikmetleri incelendiği zaman onun düşüncesinde, sevgiden üstün özelliğe sahip olan Aşk'a ve Aşkın Olana talip olmanın önemini görmek mümkündür. Çünkü ona göre

³⁰⁵ Yesevi, *a.g.e.*, (99. Hikmet) s. 209.

³⁰⁶ Şekeroğlu, *a.g.e.*, s. 103.

aşk,³⁰⁷ Tanrı'ya olan sevgi ve bağlılık olmakla birlikte, tıpkı iman gibi Tanrı tarafından insana verilen büyük lütuftur. Daha doğrusu insanın varlığının özüdür.

Aşk sahibi olmak aynı zamanda hakikati, nefsini ve Rabbini bilmekle birlikte, bütün kötülük ve pisliklerden arınmaktır. Tanrı'ya ulaşmanın ve kavuşmanın yegâne yolu olarak bilinen aşk, varlığın kaynağındaki sevgi olgusunu tam anlamıyla kapsamaktadır. Ayrıca Kendisine âşık olan kullarına Allah da özel muamele etmekte (Hakka laikolma, Hakk'tan gelen müjde, Hakk cemalinin vaad edilişi)³⁰⁸ ve karşılıklı olarak sevgi nazariyesi ile baktığından dolayı da Yesevi, *her ne eylesen âşık eyle*³⁰⁹ diyerek yakarış içinde bulunmaktadır. Allah'a karşı ibadet etme ve kulluk yapmaktan daha değerli olması, başka bir ifade ile insanın hem nebati ve hayvani hem de melekî nefsten üstün olması bakımından âşık olmaya ve Tanrı'ya sadık kalmaya özen göstermekte ve: “*Kul Hoca Ahmed zahid olma aşık ol; Bu yollarda yalnız yürüme sadık ol; Leyla-Mecnun, Ferhat-Şirin, Vamık ol; Aşık olmadan Hakk cemalin görse olmaz.*”³¹⁰ diyerek, yukarıda da bahsedildiği gibi Allah'ın teklifine muhabbet ve aşk ile cevap verilmesine³¹¹ özen göstermeye davet etmektedir.

Burada, sözü edilen Tanrı-insan arasındaki yakınlığın, “Allah insana şah damarından yakındır” ayetindeki³¹² yakınlıktan farklı olduğu görülmektedir. Ayetteki yakınlık ifadesi, insana yakın olan ilâhî gücün, onu her an ve her şeyiyle kontrol altında tuttuğunu ifade eder. Yesevi ise yakınlığı, Tanrı ile insan arasındaki dinamik bir ahlâkî

³⁰⁷ Yesevi'nin yönteminde ele alınan aşkın tahlili hakkında detaylı bilgi için bkz: Kadir Özköse, “Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Aşk Terennümü”, **Pîri Türkistan Hoca Ahmed Yesevi**, Ankara 2017, ss. 38-54 (DİB Yayınları); Ahmed Öğke, “Ahmed-i Yesevî'de İlâhî Aşk”, **Pîri Türkistan Hoca Ahmed Yesevi**, Ankara 2017, ss. 190-208 (DİB Yayınları); Betül Gürer, “Ahmed Yesevî'nin Dîvân-ı Hikmet'i Ekseninde Tasavvufî Düşüncede İlâhî Aşk”, **Bilig Dergisi**, Sayı 80, Kış 2017, ss. 20-29; Cafer Gariper ve Yasemin Bayraktar, “Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Aşk Kavramı Ve Anlam Dünyası”, *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri içinde*, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, Ankara 2018, ss. 355-366.

³⁰⁸ Yesevi, *a.g.e.*, (4. Hikmet) s. 52-53; (5. Hikmet) s. 54-55; (15. Hikmet) s. 82.

³⁰⁹ Yesevi, *a.g.e.*, (33. Hikmet) s. 110.

³¹⁰ Yesevi, *a.g.e.*, (123. Hikmet) s. 249.

³¹¹ Babacan, *a.g.e.*, s. 16-17.

³¹² Kaf suresi, 50/16.

yapıya bağlamaktadır. Buna göre, Tanrı-insan arasındaki bu ahlâkî ilişki boyutu, insanın sürekli gözetim altında tutulduğuna imadan önce, insanı sıcak ve canlı bir dostluğa davet eden genişliktedir. O'nun insana yakınlığı, insanın O'na olan yakınlığı ile doğrudan alakalıdır. Dahası Tanrı, insanın her an ve her durumda yardımına hazır ve onu yardımıyla desteklemek için gözetleyen, en yakın bir dostu olmaktadır.³¹³

İbn Miskeveyh'e (ö. 1030) göre insanlar kendilerini tamamlayan diğer insanlara muhtaçtırlar. Zira insanlar bazı eksikliklerle yaratılmıştır ve her birinin fert olarak mükemmelliğe ulaşması zordur. Bu sebeple onlar birbirleriyle yardımlaşmak durumundadırlar. Ünsiyet anlamından yola çıkan İbn Miskeveyh, insan tanımını bu kavramla ilintilendirmiş ve onun sosyal bir varlık olmasını sağlayan şeyin de bu kavram olduğunu belirtmiştir. Ünsiyet ise her türden sevginin kaynağıdır. Burada İbn Miskeveyh Peygamberimizin bir hadisine atıfta bulunarak şöyle söyler: "Bütün organları yararlı bir işi yapmada birleşmiş olan bir fert gibi birbirine bağlı ahenkli bir toplum olmak için dağınık fertlerin birleşmelerine ve kaynaşmalarına ihtiyaç ve zaruret vardır."³¹⁴

İnsanlarda bulunan sevginin farklı türlerde farklı boyutlarda gerçekleştiği söylenebilir. Sözelimi karı-koca arasındaki sevgi, anne-babanın çocukları ile arasındaki sevgi, kardeşlerin birbirleri arasındaki sevgi, arkadaşlar arasındaki sevgi, yöneten yönetilen arasındaki sevgi ve yaratıcıya karşı sevgi vb. arasında farklılıklar vardır. Böyle farklılıkların olması da insanın tabiatı gereğidir. Burada da önemli olan sevginin kalıcılığıdır. İbn Miskeveyh'e göre insan ruhu tabiatla temas edince kirlenir. İnsan ne zaman maddi ve manevi kirlilerden temizlenirse en temiz ve yalın olanı temaşa

³¹³Yesevi, *a.g.e.*,(123. Hikmet) s. 249.

³¹⁴ İbn Miskeveyh, Ebu Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub, **Ahlakî Olgunlaştırma (Tehzîbü'l-Ahlâk)**, (çev. Abdulkadîr Şener, İsmet Kayaoğlu, Cihat Tunç). Ankara, 1983, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, s. 149, 153.

edebilir. Böylece O'nun nurundan ve sevgisinden nasibini alır³¹⁵ Bu ilahi olana sevgi kuşkusuz sevginin en yüce halidir ve bu çok az kimseye nasip olur. Bir başka sevgi türü eşler arasındaki sevgidir. Karı-koca arasında zevkler, menfaatler ve iyilikler ortak olunca sevgi kökleşir, yuvaları şen olur ve ilişkileri sağlam olur. Tersi durumda aile içi düzen bozulur ve sevgi kaybolur.³¹⁶ (İbn Miskeveyh; 1983: 128).

Yine baba ile çocuğu arasındaki sevgi de farklı boyuttadır. Ona göre babanın sevgisi fitridir, çocuğun sevgisi ise kesbidir. Anne karnından büyüyünceye kadar baba sevgisini çocuğuna sarf eder, çocuk ise ancak fayda nispetinde babayla sevgi ilişkisi kurar. Yine ona göre hükümdar ve tebaası arasındaki sevgi ilişkisi de baba-çocuk ilişkisi gibi olmalıdır. Eğer menfaat sadece sevgiyi belirlerse yöneten ve yönetilen arasında istenmeyen, iki yüzlü bir sevgi meydana gelir ki bu da kınanacak bir sevgidir. İbn Miskeveyh'in üzerinde durduğu bir diğer sevgi türü de hoca-talebe arasındaki sevgidir. Ona göre bu sevgi ilahi olana sevgiden sonra gelir. Çünkü hoca talebesini faziletle yetiştirir, hikmetle besler ve onu ebedi olana hazırlar. Bu sebeple hocanın emeğinin karşılığı ödenemez ve talebe olan hocasına samimi bir sevgi beslemelidir.³¹⁷

İbn Miskeveyh, ahlaken iyi olan bir kişinin bu sevgi türlerini birbirine karıştırmadan ve her birinin hakkını vererek yaşaması gerektiğini belirtir. Aksi takdirde insanlar arasında denge bozulur. Bu sevgi türlerinin yanında İbn miskeveyh sevginin derecesinden de bahseder. Ona göre iyilik yapan, emek sarfeden ve zorluklara katlananın sevgisi iyilik yapılanlardan, emek sarfedilenlerden ve zorluklarına katlanılandan derece bakımından daha üstündür. Çünkü birincilerin iyi olma iştiağı ve bunu yapma gücü ikincilerden daha fazladır. Bazen insan maddi olana da sevgi duyar. Burada da sevginin derecesi maddenin elde edilmedeki zorluğu ile doğru orantılıdır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta derece farkının sürekli olacağı ve durumlara ve

³¹⁵ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, 125

³¹⁶ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, 128

³¹⁷ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, 131-134.

kişilere göre sürekli değişecektir. Mesela birisine yardım etme arzusundan kaynaklanan iyilikle birisinin hayatını kurtarma arzusuyla yapılan iyilik arasında fark vardır ve olmalıdır. Bunun iyilik yapılan kimsedeki karşılığı da derece bakımından farklıdır ve olmalıdır da. Nitekim toplumda en çok kınanan erdemsizliklerden birinin nankörlük olması sevginin derecesini de etkilemektedir.³¹⁸

Yesevi'nin düşünce sisteminde *varlığın birliği* ilkesinin gizli tarafı ancak ve ancak "aşk" kavramı ile tanınmaktadır. O, "hem Aşık'ım, hem Ma'suk, Özüm Canan"³¹⁹ sözleri ile "hem Aşk, hem Seven hem de Sevilen" arasındaki tüm perdelerin kalktığı ve birliğin yaşanıldığı hali anlatmaktadır.³²⁰ Muhabbetin, Yesevi düşünce sisteminde Allah'ın merhametine teveccüh etme olarak dinamizm kazanmasında, eğitim ve öğretimini yanında tamamladığı hocası Yusuf Hemedani'nin yeri de büyüktür. Hemedani, Ahmet Yesevi'ye yurduna döndüğü zaman Hum-i Aşk'ın (aşk şarabının kütü) başına geçeceğine³²¹ işaret ederken, aslında insanoğlunun *adetullah* gereği aslına dönmesi gerektiğinin önemi ve gereği üzerinde durmuştur. Bu bağlamda Yesevi de hikmetlerinde muhabbet câmı (muhabbet şarabı)³²² gibi terimini kullanmış, âşık olanın âşık olduğu varlığı daha iyi tanımaya gayret etmesi gerektiği üzerinde durmuştur.³²³

Tanrı ile insan ilişkisinin aşk ve muhabbet anlayışı etrafında gerçekleşmesinin önemini, "*Allah söyledi: "Rahmetimden aşkı yarattım"*,³²⁴ şeklinde dile getirdiği hikmetleri ile izah etmeye çalışan Yesevi, yaratılışın esas sebebinin aşk olduğunu vurgulayarak varoluşsal bir aşka işaret etmiştir.³²⁵ İslam felsefesinde de aşk varoluşsal bir gerçeklik olarak ele alınmış, Allah hem aşkın kendisi, hem Âşık hem de Maşuk

³¹⁸ İbn Miskeveyh, *a.g.e.*, 135-138.

³¹⁹ Yesevi, *a.g.e.*, (54. Hikmet) s.144.

³²⁰ Kenzhetay, *a.g.m.*, 2015, s. 268.

³²¹ Ata, Çınar, **Pir-i Türkistan Sultânul Evliya Hoca Ahmed Yesevi, Sarp Yokuş**, Ankara, 2017, s. 223-230.

³²² Yesevi, *a.g.e.*, (95. Hikmet) s. 202; (149. Hikmet) s. 293; (153. Hikmet) s. 302.

³²³ Maraş, *a.g.m.*, s. 572.

³²⁴ Yesevi, *a.g.e.*, (188. Hikmet) s. 360.

³²⁵ Maraş, *a.g.m.*, s. 571.

olarak nitelendirilmiş ve her şeyin aşktan doğduğu; birliğe onunla varılabileceği, tüm sevgi duyguları Tanrı'nın *ezelî ve küllî sevgisinde* eridiği, gerçek haz ve mutluluğun zirvesine ancak ve ancak Allah'a olan aşk ve muhabbetle ulaşılabileceği kaydedilmiştir.³²⁶

Yesevi'nin tasavvuf felsefesinde aşk kavramının, hem varlıksal (ontolojik) gerçeklik hem de yaşanan duygusal (varoluşsal) özellikte tasvir edildiğini hikmetlerinden görebiliyoruz. Bu hikmetlerden aşkın iki olgusal yönünün olduğunu da saptamak mümkündür. Buna göre ilki, varlığı varlık yapan yön, yani varoluşsal aşktır ve *Allah dedi rahmetimden aşkı yarattım* ilkesi esastır. Bir diğeri de aşkın varlığı yaşamsal yapan yön, yani yaşanan egzistansiyel aşktır ve bu da *Her ne eylesen âşık eyle* ilkesine bağlıdır.³²⁷ İşte burada aşk'ın dinamik bir olgu hem yaratılış hem de yaşamın anlamını taşıdığı anlaşılmaktadır. Aşk duygusunun aynı zamanda bir *dert* olarak değerlendirilmesi, salt bir dert değildir. Burada esas olan Allah'a olan aşk ile tutuşup, sevgiliye ulaşma arzusu ve bu yolda kötü nefsin öldürülmesidir.³²⁸ Allah'a olan aşkın şiddetli olmasını istemekten doğan dert, bir nevi varoluşsal anlamın yaşamsal alana dönüştürülmesi, hatta Allah tarafından âşıklara bahşedilen bir ödül ve murada ermenin timsalidir.³²⁹

Tasavvuf geleneğindeki Vahdet'ül-Vücûd düşüncesinde varlığın, yaradılışın ve oluşumun sebebinin aşk olmasının temelinde *eğer aşk olmasa idi varlık olmazdı* şeklinde ifade edilebilecek gerçeklik yatmaktadır. Aşk bir sırdır, tanımlanan değil tanımlayandır, yaşantı ile hissedilendir, eser değil sebeptir, tüm bir iştir varlıklar ise

³²⁶ Maraş, *a.g.m.*, s. 572; ayrıca geniş bilgiye ulaşmak için bkz: Taylan, Necip, **Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri, Tesirleri**, (4. Baskı), İstanbul, 2000, s. 202-220; Karaman, Hüseyin "İslam Ahlak Filozofları", *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde (ed: Saruhan, Müfit Selim), Ankara, 2013, s. 171-190.

³²⁷ Yesevi, *a.g.e.*, (33. Hikmet) s. 110; (188. Hikmet) s. 360.

³²⁸ Yesevi, *a.g.e.*, (98. Hikmet), s. 208; (140. Hikmet), s. 278.

³²⁹ Yesevi, *a.g.e.*, (153. Hikmet), s. 302; (198. Hikmet), s. 375; (210. Hikmet), s. 394.

onun parçasıdır diyen Mevlana³³⁰ da, Yesevi'nin değinmek istediği noktayı desteklemektedir. Mâtürîdî bu konuyu gereklilik olarak ele almış ve Allah fiilinde hâkim olduğundan bütün varlıkların yine Ona muhtaç olduğunu, dolayısıyla de insanda olan akıl ve şuurun birer nimet olduğunu, söz konusu nimetlerin de anlam itibarı ile önemini yitirmemesi için yaratılmış bir varlık olarak insanın yaratıcısını sevmesi gerektiğini dile getirmiştir.³³¹

Fahreddin Râzî'nin aşk ve muhabbeti hem insan açısından hem de Allah açısından irdelemiş ve “*Muhabbet irâde demektir. Fakat Allah'tan kullara yönelik olursa, sevabı irâde etmek; kullardan Allah'a yönelik olursa, boyun eğmeyi irâde etmek demektir.*”³³² - şeklinde açıklamalara yer vermiştir. Ayrıca o, kamil varlıkların en mükemmelinin Allah olduğunu, kemalin kemal olduğunu, dolayısıyla da kemalin zatından dolayı Allah'ın sevilmesi gerektiğini öne sürmüştür. Kamil varlıkların en mükemmeli olan Allah, her şeyin kemalinin kaynağıdır, kendinde sevilendir ve kendisi için sevilir diyen Râzî, kolay bir örnekle, yani ilmindeki kemalinden dolayı ilim adamını, cesaretinden dolayı kahramanı sevmek gibi bir durum var iken, kendisinin ilminin karşısında bütün ilimlerin kaybolduğu, güç-kudreti karşısında da bütün güçlerin yok olduğu Allah'ın çokça sevilmesi gerektiğini dile getirmiştir.³³³Buna göre hem filozoflar hem kelimciler hem de mutasavvıflar aşkı, sırf iyilik, en mükemmel, aşkın, en yüce ve tüm noksanlıklardan münezze olan Allah olarak değerlendirmektedirler. Bu ise aynı zamanda *ahlak, mağrifet, irfan* gibi kavramları beraberinde getirmektedir.

³³⁰ Bu konuda detaylı bilgiye ulaşmak için bkz: Mevlana, **Rubailer**, (haz: Onurcan, Cengiz), İstanbul, 2005, 315, 987; Mevlana, **Mesnevî**, (haz: Karaismailoğlu, Adnan), Ankara, 2007, s. 110, 112-116; Doru, Nesim M., “Mevlânâ Celaleddîn Rûmî ve Melâyê Cizîrî'nin Düşüncesinde Varlığın Kaynağı ve Varoluşun Sırrı Olarak Aşk”, **Mukaddime**, 2016, 7(1), s. 55-62.

³³¹ Detaylı bilgiye ulaşmak için bkz: el-Maturidi, *a.g.e.*, s. 207-253.

³³²er-Razi, Fahreddin, **Kelama Giriş (el-Muhassal)**, (çev: Atay, Hüseyin), Ankara, 1978, s. 98.

³³³ Alper, Hülya, “Sevgi Bilgi İlişkisi Bağlamında Allah ile İnsan Arasındaki Sevginin Mahiyeti (Fahreddin er-Râzî Örneği)”, **MÜİF Dergisi**, 2006, 30(1), s. 11.

Divan-ı Hikmet'te "aşk" kavramının doksan dokuz şiirde geçtiği bilinmektedir.³³⁴Onun için Tanrı'ya olan sevgiyi eğitim, bilgi, ahlak yoluyla aşka çevirmeyi nasihat eden, Hakkı bulmanın kendini bilmek olduğunu, sevginin de tam manasını anlamak olduğunu ve Hakk'tan başka şeye ihtiyaç duymamak olduğunu ifade Yesevi'nin, X. yüzyıldaki mesajının, günümüzde "yaratılmışı ve yaratana sevme" olarak anlaşılması gerektiğini söylemek büyük hata sayılmaz.³³⁵Yesevi'nin anlayışında Tanrı sevilmeye laikolan en üstün ve en değerli varlık olduğu için aşk olmak da aynı zamanda insana değer katmaktadır. Aşkı yaşamayan insanları da değersiz ve insanlık dışı bir durum olarak görmektedir. Hatta bazı hikmetlerinde aşksızlığın hayvanlıktan beter olduğu,³³⁶ iman ile aynı derecede olduğu,³³⁷ aşk olmayan insanın ise hayatın tadını alamadığı gibi imanının da olmadığı³³⁸ dile getirilmiş, insanın insanlık mertebesine yükselmesinde aşkın önemli olduğuna dikkat çekmiştir. Böylece aşk ile akıl arasında da bir ilişki kurmuştur.

Yesevi, aşk'a ve Aşkın'a talip olan salih bir mümin olarak aşkı, Allah'a olan sevgi ve bağlılık, tıpkı iman gibi Allah'ın insanlara verdiği bir lütuf, insan içini aydınlatan, nefisleri her türlü pislikten arındıran ve insanı benliğinden sıyrıp Hakk'a kavuşturan bir özelliktir. En önemlisi ise aşkın ikiliği yok ettiğidir. Aşkın yakıcı, meşakkatli ve tahammülü zor olma özelliği aynı zamanda güçlülere katlanma azmini veren tarafını da vurgulamaktadır.³³⁹ Aşk, muhabbet veya Allah sevgisi, gaye itibarı ile bir talep ve Allah'a erişme arzusudur. Bunun en güzel açıklamasını "Taâlallah zihî ma'nî, Sen yarattın cisim ve canı, Kulluk eyleyim gece gündüz, bana Sen gereksin"³⁴⁰ hikmetinden görmek mümkündür. Aşksızlık çok korkunç bir durum olduğu kadar

³³⁴Gürer, a.g.m.,s. 20.

³³⁵ Ömerustaoglu, Adnan, "Ahmet Yesevî Felsefesi", *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu içinde*, (ed: Kul, Ömer vd.), C: 1, 2016,s. 68, 73-75.

³³⁶ Yesevi, a.e.g., (59. Hikmet) s. 144.

³³⁷ Yesevi, a.e.g., (123. Hikmet) s. 247.

³³⁸ Yesevi, a.g.e.,(140. Hikmet) s. 278.

³³⁹ Yesevi, a.g.e.,(33. Hikmet) s. 110-111.

³⁴⁰ Yesevi, a.g.e.,(35. Hikmet) s. 113.

Allah'ın nazarından mahrum kalmaktır.³⁴¹“*Aşksız kişi insan değildir anlasınız, Muhabbetsizler şeytan kavmi dinleseniz*”³⁴² – hikmetibundan dolayı dikkat çekicidir.

Tasavvuf düşüncesinde insanın, kötü nefsinı eğiterek çileli, sıkıntılı ve zor bir aşamadan geçmesi, bir şekilde Allah'ı bulma zahmetine katlanması, ahlakî bir varlık olarak tabiatındaki zorunlu olan iyi tarafını bir şekilde bulması ve kendine dönmesi, hatta aşkı kendinde bulması gerektiği ile ilgili³⁴³ düşünce mevcuttur. Bu düşünceye yakın fikir söyleyen Yesevi de, insanın (bir diğerine veya üstün Varlığa) aşk olmasını aynı zamanda onun değer kazanmasının delili olarak görmektedir. Ayrıca insan, âşıklık iddiasında bulunmakla da sadakatının çeşitli sıkıntı ve zorluklarla sınanmasına razı olmaktadır. Onun için Yesevi'nin düşüncesinde *gerçek ve sahte âşık* insan ayırımına ihtiyaç duyulmuştur. Buna göre sahte âşiklar, kötü nefsinı öldüremeyen, bu dünyadan vazgeçemeyen ve riya aşkı ile dünyada dolaşan bireyler³⁴⁴ iken, gerçek âşiklar da Allah yolunda canından vazgeçmesini ve herhangi bir zorluk çıkınca tereddüt etmeden göğüs germesini bilen asıl kul³⁴⁵ olarak nitelendirilmektedirler. Yesevi'nin burada bahsettiği husus, metafizik aşk ile maddi aşkın birbirinden farklı olduğu hususudur. Buna göre maddi aşkın da arkasında bir metafizik aşk olması gerekmektedir, aksi halde maddi aşkın bir değeri yoktur ve yukarıda bahsi geçen hikmetlerde nitelendirildiği gibi, insanın sahte bir aşk ile boşuna zaman geçirdiği söz konusu olmaktadır.

Aşk ve âşik olmak demek, candan ve dünyadan vazgeçmektir, Yesevi de aşk yüzünden yürek bağrının yandığını (kebab olduğunu) ve vefalı âşik insanın candan geçmesi gerektiğini³⁴⁶ dile getirirken insana benliğini bir nevi öldürmesi gerektiğini

³⁴¹ Yesevi, *a.g.e.*, (82. Hikmet) s. 184.

³⁴² Yesevi, *a.g.e.*, (59. Hikmet) s. 150.

³⁴³ Aşk yolunun tasavvuftaki özelliği ile ilgili geniş bilgiye ulaşmak için bkz: Gürer, *a.g.m.*, s. 29-35.

³⁴⁴ Yesevi, *a.g.e.*, (140. Hikmet) s. 278.

³⁴⁵ Yesevi, *a.g.e.*, (12. Hikmet) s. 76; (103. Hikmet) s. 217; (140. Hikmet) s. 278.

³⁴⁶ Yesevi, *a.g.e.*, (59. Hikmet) s. 97.

hatırlatmaktadır. Ona göre:“aşk, incisi dipsiz bir denizde gizlidir, o inciye çıkarabilmek için de denizin dibine inmek yani, canından vazgeçmek” gereklidir.³⁴⁷“Aşkta şehid düşen bir kul” olarak tanımlanan Hallâc-ı Mansur, Yesevi için “ilahi aşk ve Hak uğrunda canını feda etmenin sembolü” haline dönüşmüştür. Onun için Hallâc-ı Mansur sufi anlayışına göre “ideal b’r âşık model” olarak bilinmektedir. Yesevi, “Aşk darağacında Mansur gibi başımı verdim”³⁴⁸ ve “Mansur gibi candan geçip darağacına konsam”³⁴⁹ derken ona olan hayranlığını ifade etmektedir.

“Âşık yanar candan yanar Hakk’ı sever Allah için dünya kaygısını boşlar”³⁵⁰ diyen Ahmet Yesevi, aşk şarabından içenkulların dünyayı boş olarak gördüklerini,³⁵¹hatta dünya derdini hiçbir zaman yüklenmediğini³⁵²zikretmiştir. Yesevi düşüncesinde, “aşkın yüceliği karşısında dünya ve dünyevilik son derece süflî ve bayağıdır”. Onun fikir dünyasında aşkın hakikati son derecede önemlidir ve gerçek aşkın özelliği maşuk dışındaki her şeyin silinmesinden ibaret olmasında yatmaktadır. Bazı durumlarda “insanın kendi varlığı, sevdikleri, sahip olduğu mal, mülk nefsanî her türlü istek aşka engeldir. Hâlbuki gerçek aşkta, aşk-âşık-maşuk’un tekliği esastır ki, bu, candan, maldan, mülkten, evlattan kısaca, dünyaya ait her şeyden vazgeçmeyi gerektirir. Bunu gerçekleştiren âşığın geldiği nokta ise tüm âlemin, kâinattaki tüm varlıkların Hak’tan, yani onun tecellilerinden ve yansımalarından ibaret olduğunu görmesidir. Yesevi’ye göre, eşyada tecelli eden ve kendini gösteren yegâne güzellik, Hakk’ın güzelliğidir. İşte bu merhale, âşığın fenafillâh mertebesine ulaşması ve bunun akabinde “maşuk-ı hakiki” olan Allah ile bakaya ermesidir.”³⁵³

³⁴⁷Yesevi, a.g.e., (120. Hikmet) s. 191.

³⁴⁸Yesevi, a.g.e., (6. Hikmet) s. 17.

³⁴⁹Yesevi, a.g.e., (56. Hikmet) s. 95.

³⁵⁰Yesevi, a.g.e., (102. Hikmet) s. 164.

³⁵¹Yesevi, a.g.e., (49. Hikmet) s. 86.

³⁵²Yesevi, a.g.e., (48. Hikmet) s. 84.

³⁵³Yesevi, a.g.e., (49. Hikmet) s. 85.

“Âşık olsan gözyaşını saçıp yürü”³⁵⁴ diyen Ahmet Yesevi, hikmetlerindeki aşkla ilgili beyitlerinin aşı-yağı-yukarı hepsinde “gözyaşı dökme ve ağlama” konularını işlemiştir.³⁵⁵ “Aşkın varlığı: gözyaşının davetçisidir ve diğer taraftan Hakk’ın cemalini görmeye duyulan iştiahtır.”³⁵⁶ Onun için Yesevi, “gerçekten âşık olan birinin, aşkın gereğini yerine getiren biri” olduğuna işaret etmiş ve “âşık olmak, muhabbet şarabını yudumlamak, aşığın yüreğinin adeta dilim dilim olması, bu yolda karşısına hangi mihnet çıkarsa çıksın, hiç tereddüt etmeden göğüs germesi” anlamlarını taşımakta ve âşık olan biri için gerekli bir durumdur. Eğer bu yüreklilik yoksa bu durumda gerçek aşıklıktan söz etmek imkansızdır. Çünkü samimiyetle aşkı ilan eden bir kul, “muhabbetin şevkinden canını vermeye hazır” durumda olur,³⁵⁷ ancak bu durumu hiç bir zaman acı olarak değerlendirmemektedir. Yesevi, “Gerçek aşıkların rengi soluktur”,³⁵⁸ “Gerçek aşıklar geçer imiş canını bırakıp”,³⁵⁹ “Gerçek aşıklar daima diridirler”³⁶⁰ diyerek gerçek aşıkların vasıflarını saymıştır.

Ahmet Yesevi, “âşıklık iddiasında bulunup masivadan, yani dünyadan vazgeçememeyi çok sert bir şekilde eleştirmektedir. Ona göre, bunu beceremeyen kimse sahte biri veya yalancı âşıktır. Bu yüzden, yukarıda da bahsedildiği gibi hikmetlerinin birçoğunda gerçek âşık – sahte âşık ayırımı üzerinde ısrarla durmuştur.”³⁶¹ Yesevi’nin “gerçek âşık örneği olarak zikrettiği kimseler, meşhur zahit ve sufilerdir. O, malı, mülkü, tacı, tahtı terk eden İbrahim b. Ethem’in adını sıkça anmaktadır.”³⁶² Ondan

³⁵⁴Yesevi, a.g.e., (49. Hikmet) s. 86.

³⁵⁵Yesevi, a.g.e., (103. Hikmet) s. 166; (243. Hikmet) s. 385; (239. Hikmet) s. 376.

³⁵⁶Yesevi, a.g.e., (103. Hikmet) s. 167.

³⁵⁷Yesevi, a.g.e., (140. Hikmet) s. 222.

³⁵⁸Yesevi, a.g.e., (12. Hikmet) s. 76.

³⁵⁹Yesevi, a.g.e., (61. Hikmet) s. 102.

³⁶⁰Yesevi, a.g.e., (103. Hikmet) s. 165.

³⁶¹Yesevi, a.g.e., (140. Hikmet) s. 222.

³⁶²Yesevi, a.g.e., (48. Hikmet) s. 84; (77. Hikmet) s. 123.

başka, *Hallac-ı Mansur, Bayezid-i Bistami, Zunnun-ı Mısri* gibi zahit ve sufiler, onun için “birer gerçek aşık örneğidir.”³⁶³

Yesevi’ye göre, “gerçek aşık, samimiyetle Hak aşkına talip olup, bunun gereklerini de yerine getirmek için çabalayan kimsedir. Aşıklığın sadece adını alıp meşakkatine katlanamayanlar ise sahte aşıktır. Gerçek âşık olmanın gereği nefsi arındırmaktır zira nefisle mücadele etmeden, nefsi dizginlemek için çabalamadan, aşk deryasına dalmak mümkün değildir. Kul Hoca Ahmed nefisten büyük bela olmaz - diyen Yesevi, nefsin arzularının sınırsız olmasından ve onunla mücadelenin zorluğundan dolayı, öncelikle, bu konuda Allah’tan yardım istemektedir.”³⁶⁴

Divan-ı Hikmette “nefsi arındırmanın, tasavvufi tabirle nefis tezkiyesinin gerekliliğini bilhassa vurgulamış, hatta gerçek aşığın vasıflarını sayarken çok bariz bir şekilde “nefsini arındırılmış bir salık/derviş” portresi çizmiştir. İşbu aşkın yolu dilim dilim olmaktır”³⁶⁵ demekle Yesevi, “âşıklığın manası nefisten ve nefsin hoşlandığı her şeyden sıyrılmaktır. Bunlardan kurtulamayan kimsede aşka dair herhangi bir iz bulunmamaktadır.”³⁶⁶ Nefsi öldürerek, onun kötülüğe sürükleyen duygu-düşünce ve isteklerini durdurmayı ya da karşı mücadele etmeyi anlatan nefsin temizlenmesi, tasavvufi gelenekte “seyr-ü süluk” olarak bilinen maneviyat yolunda terbiyeden geçmekle gerçekleştirilebilir.

Ahmet Yesevi’ye göre, “nefsin tezkiyesi, tasavvufi terbiye veya nefis tezkiyesi olarak da bilinen seyr-ü süluke girme ve yürüme çabasıdır.” Çünkü hikmetlerinde gerçekten âşıkolan kulun tanımlamasında, sözü edilentezkiye ve riyazet, bu terbiye usullerini uygulamaya çalışan bir kimsenin vasfı olarak belirlenmiştir. Eğer bu

³⁶³Yesevi, *a.g.e.*, (48. Hikmet) s. 85.

³⁶⁴Yesevi, *a.g.e.*, (22. Hikmet) s. 145.

³⁶⁵Yesevi, *a.g.e.*, (81. Hikmet) s. 133.

³⁶⁶Yesevi, *a.g.e.*, (140. Hikmet) s. 222.

yolda mücadele edilmez ise Yesevi'ye göre, Hak aşkı olarak bilinen *muhabbetullah*a erişmek imkansızdır.³⁶⁷

Yesevi'nin düşünce sisteminde aşk ile mana kazanan varlığın birliğine ulaşmak idesi, "hikmet", "sohbet" ve "ahlak" olarak bilinen üçlü esasa dayanmaktadır. İşte bu üç esas, "insanoğlunu, kendi nefsinin (ya da *köpek nefsin*) boyunduruğundan kurtarır, ahlaki olgunluğa kavuşturur ve kendine yabancılaşmaktan alıkoymaktadır". Elbette insanın ahlâken mükemmelleşmesi ya da en azından mükemmelleşme gayreti kendine yakın olan başta yine insanlarla, sonrasında da diğer canlı varlıkları ile kurduğu ilişkide önem kazanmaktadır. Bundan dolayıdır ki, Yesevi, herhangi bir hizmetin, ahlakî prensiplere ve insanı sevmeye dayalı olması gerektiği üzerinde durmuştur.³⁶⁸ Demek onun düşüncesi, özelliği itibarı ile Allah'a olan sevginin neticesinde bütün mahlûkata muhabbetle yaklaşma merkezlidir denilebilir. Varlığın kaynağı olarak nitelendirilen sevgi, Tanrı'dan sonra insana yönelik ortaya çıkmaktadır.

Yesevi, hikmetlerini, İslam dininin çizgisinde dile getirdiği için insanın, bütün yaratıklar içerisinde en mükemmel şekilde yaratıldığını, ona özel değer verildiğini, yeryüzünün halifesi olarak tayin edildiğini ve meleklerin secde ettiği bir varlık olduğunu dile getirmiştir. Ayrıca ay altı âlemde ya da ontolojik olarak sonradan yaratılmış âlemde sevgi ve saygının ilk başta insana gösterildiğinin önemini vurgulamıştır. Bu bağlamda onun sevgi kavrayışı dikey anlamda ortaya çıkmaktadır. Küçük kaya'nın dile getirdiği gibi: "*Yesevi'ye göre Allah sevgisi insan sevgisinden geçer. İnsan sevgisi, Allah sevgisinden kaynaklandığı gibi; Allah sevgisi de, insan sevgisini doğurur. Allah'ın sevgisi, kullarını sevmekle tecelli eder. Yesevî, sevgi*

³⁶⁷Yesevi, *a.g.e.*, (14. Hikmet) s. 79.

³⁶⁸ Kenzhetay, *a.g.e.*, 2003, s. 225.

şarabının, kişiye insan olmayı hatırlatıp, mutlu olma yolunu açtığına inanır. Sevgiden yoksun bir kişinin, insan ilişkilerini sağlıklı bir şekilde yürütemeyeceğini söyler.”³⁶⁹

Yesevi, insanlara gösterilmesi gereken sevgiyi bütün bir anlam olarak değerlendirmiştir. Çünkü onun tasavvuf anlayışında, zaman ile mekân, insan ile evren metafizik bir bütünlük içermektedir.³⁷⁰ Hem filozofların hem de mutasavvıfların aşk felsefesini savundukları gibi Yesevi de insandaki en önemli özelliğin aşk ve sevgi olduğuna dikkat çekmektedir. Hikmetlerinde, insana olan sevgi, sünnete riayet etmeyi gerektiren ve hoşgörünün sergilenmesi gereken unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.³⁷¹ Yesevi, varlığın kaynağı olarak ele aldığı sevgi bağlamında, insanın, kendi tercihleriyle var olmadığını, yaratılarak geldiği bu dünyada kendini gerçekleştirmek zorunda olduğuna dikkat çekmektedir. İnsan, varlığın kaynağı olan - Aşk Varlığından kopartılmıştır, dolayısıyla sığınabileceği ve destek görebileceği aşkın bir varlıkla bağ kurmak ve bu ilişkisini devamlı, dinamik bir şekilde tutmak zorundadır.

Yesevi, ahlâkî fiiller açısından insanın zihin ve kalbinde Tanrı sevgisinin yerleşmesini oldukça önemsemektedir. Diyelim ki, emredilen şeyi yapıp duran bir işçi veya çırak vs. kendisine emredilen işi, sırf bir emir olduğu için yerine getirir. Oysa burada bir takım hususların yapılması kişiye Tanrı tarafından emredilmiş olsa bile, O'nunla insan arasındaki ilişkinin ahlâkî boyutu, mekanik olmayan ve sanki iki dostun arasında geçen samimi ve dürüst bir sevgiyi öngörmektedir.

Gerçekleştirilecek bir fiili, Tanrı o fiilden hoşnut olacağı için yapmayı isteme ve O sevdiği için onu sevmeye öte yandan sevmediği bir fiilden de, sırf O hoşnut olmadığı için uzaklaşma düşüncesi, Yesevi'deki mistik temayülün bir örneği olarak görülebilir.

³⁶⁹ Küçükçaya, M. Askeri, “Hoca Ahmed Yesevi’de İnsan Sevgisi”, **Diyanet İlmî Dergisi**, 52(4), 2016, Ankara, s. 119.

³⁷⁰ Kalın, a.g.e., s. 2

³⁷¹ Yesevi, a.g.e., “Sünnet imiş, kâfir de olsa verme zarar, Gönül katı, gönül inciticiden Allah şikâyetçi...” (1. Hikmet) s. 44.

Ayrıca fiil konusunda, Tanrı'nın sevdiği fiilleri yapma yönünde tercihte bulunmanın, insana, O'nun rızasını, dolayısıyla dostluğunu kazandıracağına belirtilmesi, Yesevi'nin ahlak anlayışının teleolojik karakterini de yansıtmaktadır. Öyle görünüyor ki, yaptığı işlerde Tanrı'nın rızasını arayan, Onu kendinden hoşnut etme arzusunu fiilde etkin bir zihnî unsur olarak sürece katan kişinin, Tanrı'nın sevdiği fiile sevgi duyması, sevmediğinden de nefret etmesini, ahlâkî iyiyi sırf Tanrı'nın emrine, kötüyü de, Onun yaşağına bağlamaktan ayırt etmek gerekiyor. Zira 'iyi' fiilin temelinde, Tanrı'nın sevdiği fiilleri sevmek; 'kötü' olanının temelinde de, O'nun sevmediği fiilden uzak durmak demek, söz konusu fiili işlemeğe yönelik, samimi ve içten bir sevginin varlığına işaret etmektir.

Yesevi'nin ahlakçı hususiyeti, İslam dininin, Türk töresi ile bir noktada kesişmesine ve dinin rasyonel bir zemine oturtulmasına hizmet etmiştir. Hasan Onat'ın, Sönmez Kutlu'nun ve Engin Erdem'in üzerinde durduğu: "*Yesevi'nin din anlayışının doğrudan Kur'an'a dayandığı ve kendisinin de mensubu olduğu Hanefî fikhının Kur'an ile hayat arasındaki rasyonel bir ilişkiden ibaret olduğu fikri*,"³⁷² Yesevi'nin "bilgi-erdem"³⁷³ ve "ahlak temelli bir iman anlayışını öngördüğünü, akıl-vahiy/iman-bilgi kavramlarının da birbirini tamamlayan olgular"³⁷⁴ olduğuna dikkat çektiğini bir kez daha kanıtlamaktadır. Yesevi, her iki (fizik ve metafizik) âlemin ortak noktada buluşan özelliklerini taşıyan insanın, hem varlık anlamında hem de düşünce anlamında dengeli hareket etmesi gerektiğini dile getirmiştir.

³⁷²Yesevî ve Hanefîlik hakkında bkz: Onat, Hasan, "Ahmet Yesevî'nin Din Anlayışı ve Bektaşilikteki Bazı Yansımaları", <http://www.hasanonat.net/index.php/89-ahmet-Yesevî-nin-din-anlay-s-ve-bektasilikteki-baz-yans-malar> (erişim tarihi 04.06.2018).

³⁷³Kutlu, Sönmez, "İmam Mâtürîdî, Ahmet Yesevî, Yunus Emre'de Ortak Değerler: İnsan, Akıl-İlim ve Vatan", *Yunus Emre (Bildiriler ve Makaleler) içinde*, Eskişehir: 2013, ss. 50-57; Engin, Erdem, "Hoca Ahmed Yesevî'de Bilgi ve Erdem", *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu içinde*, (ed: Kul, Ömer vd.), C: 1, 2016, s. 368-374.

³⁷⁴Sönmez, a.g.e., aynı yer.

III. BÖLÜM

AHMET YESEVİ DÜŞÜNÇESİNDE İNSAN VE AHLAK

Türk düşünürlerinin ilk İslamî eserleri, *tasavvufî* ve *felsefî* olmakla birlikte *ahlakî* değerler üzerine temellendirilmiş ve toplumsal düzen içerikli olması bakımından değerlidir.³⁷⁵ Ahmet Yesevi'nin *Divan-ı Hikmet'inin* de, bu bağlamda değerlendirilmesi doğru olacaktır. Nitekim o eserinde, Türk halkının töresi ile İslam dininin değerlerini birleştirerek, İslam dininin yaşanır halde yarı göçebe hayatını benimseyen Türk milletlerinin arasında yaygınlaşmasında örnek olabilecek güzel ahlâk sahibi olma ve kâmil insan olmanın yollarını öğretmiştir.³⁷⁶ Kutlu'nun da dile getirdiği gibi, Yesevi, dinî değerler ile millî değerleri birleştirerek İslam dininin temel öğelerini Türk halk edebiyatının sade üslubuyla güzel bir şekilde harmanlamıştır.³⁷⁷

Yesevi'nin ahlak felsefesinin özünü İslam dini, *Divan-ı Hikmet*'te ele alınan meseleler ise İslam ahlakının ana konuları teşkil etmektedir denilebilir. Çünkü bilindiği üzere *Divan-ı Hikmet*'in kaynağı, Kur'an ve Hz. Peygamberimizin hadisleridir. Bu bağlamda Yesevi, Kur'an ve hadisleri kendi düşünce sisteminin kaynağı olarak kullanmış ve bu kaynaklarda belirtilen haram ve helal, doğru ve yanlış, ahlak ve ahlaksızlık, iyilik ve kötülük, erdemli ve erdemsiz davranışlar vb. temel konuların çizgisinde İslam dininin esaslarını Türk milletine anlaşılır bir dilde aktarmayı başarmıştır. Dolayısıyla *Divan-ı Hikmet*'te, yerel halkın dili konuşulmuş ve halkın sevdiği şiir ile müzik özelliğinden faydalanılmıştır. Ayrıca bu eserde, Türk halkının

³⁷⁵ Maraş, *a.g.m.*, s. 569.

³⁷⁶ Yesevi, *a.g.e.*, (36. Hikmet), s. 117; (159. Hikmet), s. 315.

³⁷⁷ Kutlu, Sönmez, **Türkler ve İslam Tasavvuru**, (1. Baskı), İstanbul, 2011, s. 164.

ahlakî değerlerinin yaygınlaştırılmasında kullanılan metodun, İslam dini ile birleştirilmiş halinin izlerini kolayca görmek mümkündür.³⁷⁸

Hikmet kelimesinin, etimolojik olarak “*sağlam yargıda bulunmak*” anlamındaki “*hüküm*” mastarından ortaya çıkan bir isim olduğu bilinmektedir. Bir de “*engellemek, alıkoymak, gemlemek, sağlam olmak, sakındırmak*” anlamını taşıyan “*ihkam*” mastarıyla da ilişkili olduğu belirtilir. Bundan yola çıkarak hikmet kelimesi tasavvufun felsefi yorumunda, *sağlam yargıda bulunmak, sağlam ve sağlıklı bir zihne sahip olmak* anlamında kullanıldığı söylenmektedir. Bununla birlikte hikmet kelimesi; *sonuca götüren yol, terbiye tekniği, riyazet tekniği* ve hatta bazen *nefsi terbiye etmek* anlamında da kullanılmıştır.³⁷⁹ Tasavvuf felsefesinde nefsin terbiye edilmesi, ahlaken yükselişe ermenin, Tanrı’ya yaklaşmanın ve insan iradesinin hürriyete kavuşturulmasının en önemli yoludur. Tanrı’ya ulaşma yolunda insana engel olan bedenî arzu ve dünyevî tutkuların bağımlılığından kurtulmadıkça, hatta Tanrı düşüncesinden başka, cennet dahi olsa, her şeyi istemek insanın hür yaşamasını önlemektedir.³⁸⁰ Bundan dolayıdır ki, Yesevi’nin ahlak ağırlıklı düşünce sisteminde hikmet ulvî düşünceleri içinde barındıran bir terim olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hikmetin açıklanmasında Altıntaş’ın açıklamaları kayda değerdir. Altıntaş’ın belirttiği gibi; “*hikmet, fizik ötesi âlemlerle irtibat halinde olmak, gerçeğe karşı karşıya bulunmak, varlık düşüncesine sahip olmak, Allah ile vahiy aracılığıyla iletişim sağlamak ve kişinin kendi kalbiyle konuşması gibi anlamları taşımaktadır. Ayrıca hikmet, güzel olana duyulan aşk, ölmeden önce ölmek usulüncü*

³⁷⁸ Detaylı bilgi için bkz: Köprülü, M. Fuad, **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, (3. Baskı), Ankara, 1976, s. 73-75 (TTK Basımevi)

³⁷⁹ Özgen, Mehmet Kasım, “Hoca Ahmed Yesevî’de Hikmet, Erdem-Ahlak İlişkisi”, **Temaşa Felsefe Dergisi**, 9, (Temmuz), 2018, s. 65. (ss. 60-87)

³⁸⁰ Kazanç, Fethi Kerim, “Dîvân-ı Hikmet Bağlamında Hoca Ahmed Yesevî’nin Ahlâk Anlayışı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme”, (ed: Sisnelioğlu, İlknur), *Türk İrfanının Piri Hoca Ahmed Yesevi içinde*, Kocaeli, 2016, s.807.

geliştirilen yol ve (Allah'a olan) aşk ile yanmaktır".³⁸¹"Hikmetin, birçok anlamı olmakla birlikte; Divan-ı Hikmet bağlamında baktığımızda, varlığın zahiri yönünün ardındaki batınî gerçeklere bir işaret olduğu gibi (fenomenlerden numene yöneliş), ilim ve amel birlikteliğinde bir hayata ve dolayısıyla yaptığını bilen, bildiğini uygulayan "ilmiyle amel" bir bilinç düzeyine işaretir."³⁸²

Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1942) hikmetle ilgili şu mânâları da zikretmiştir: İlim ve fıkıh, varlıkların özündeki mânâları anlamak, Allah'ın emrini anlamak, yaratmak, varlık düzeninde her şeyi yerli yerine koymak, güzel ve doğru işlere yönelmek, insanın gücü yettiği kadarıyla yüce yaratıcıya benzemeye çalışması, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmak, Allah'ın emirlerini düşünmek ve ona uymak, Allah'a itâat etmek, din ve amel, anlayış, vesvese ile gerçek makamın ayırt edilmesini sağlayan nur, doğru ve hızlı karar verebilmek, doğruya iletmek, ruhların sükûn ve güvenliğinin son durağı, bütün hallere hakkı tanık tutmak, din ve dünya düzeni, ledünnî ilim, ilham vârid olması için sırrı saklamak veya bunların hepsi.³⁸³

Sonuç itibarı ile Yesevi'nin, dinî ve tasavvufî özlü sözleri bildiren hikmet kelimesini anlam ve içerik yönünden yukarıdaki tanımlarda geçen manası ile kullandığı aşikârdır. Hikmet kelimesinin ele aldığımız araştırmanın başında değil de bu bölümde ele alınarak, açıklama getirilmesinin iki nedeni vardır. İlk nedeni, tezin merkezî konusunun insan olmasından ve insanın Tanrı ile olan ilişkisindeki ontolojik öneminin Yesevi düşüncesinde anlatılmasına odaklanılmış olmasından kaynaklanmaktadır. İkinci neden ise, insanın akıl varlığı olarak erdemleri elde etmesinde ve ahlakî yükselişe giden yolculuğunda hikmetin daha fazla öneminin olmasındandır. Nitekim hikmet konusu, hem Türk İslam düşünce tarihinde hem de Yesevi'nin düşünce sisteminde felsefe ile

³⁸¹ Altıntaş Hayrani, "Yesevî Düşüncesinde Dini -Sosyal Hayat ve Günümüz", *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu* içinde, (ed: Kul Ömer vd.), C: 1, İstanbul, 2016, s. 530.

³⁸² Saruhan, *a.g.m.*, s. 978.

³⁸³ Elmalılı, **Hak Dini Kur'an Dili**, II/915-926.

tasavvufun ilişkilendirmesinin sentezi halinde ortaya çıkmaktadır. Felsefe ile tasavvufun arasındaki bağın güçlü kalmasında önemli yeri olan hikmetin, tasavvufun felsefi yönünün inşasında büyük rol oynadığı da ortadadır. Onun için tezin konularının sıra düzenine göre, hikmet kelimesinin ahlak, erdem ve iman merkezli konuların açıklandığı bölümde ele alınmış olmasının doğru olacağı düşünülmüştür.

Yesevi'nin erdem merkezli felsefi düşüncenin gelişmesine olan katkısı, hikmet kavramı olmadan nazari bilgiye dayalı felsefenin istidlal yönteminin yetersiz olduğu, var olmanın anlamı hakkındaki fikirlerin yeniden inşa edilmesinde eksik kaldığının fark edilmesini sağlama ve bu gibi fikirlerin yeniden canlandırılmasını etkilemede yatmaktadır. Bununla birlikte o, hakikate ermede önemli işlevi olan hikmet merkezli düşünce sisteminin yani, tasavvuf felsefesinin gelişmesine katkı sağlamıştır. Daha sonra onun başlattığı yol, XX yy. itibarıyla sistematik hale gelen tasavvuf felsefesi geleneği ile devam etmiştir. Tasavvuf felsefesi, hikmet ile erdem kavramlarını baş başa yürütmüştür. Bu çalışmaların sayesinde bir yandan erdem merkezli ahlak, siyaset, mutluluk ve felsefe birikimi inşa edilmiş, diğer yandan da hikmet düşüncesine bağlı tasavvuf felsefesi oluşturulmuştur. İşte bu gibi faaliyetleri, Yesevi'nin insanoğluna ahlakî kemale ermenin yollarını gösterme çabalarından gözlemlemek mümkündür. Aynı çaba, Farabi ile başlayan geleneğin devam ettiricileri olarak bilinen İbn-i Sina, Hemedânî vb. âlimlerin düşünce sisteminde de mevcuttur.³⁸⁴

Felsefe ile tasavvufun ilişkisinde ahlak kavramı ilk sırada yer almıştır. Buna bağlı kalarak Yesevi'nin, hikmetin anlamını açıkladıktan sonra, insanın ahlakî yükselişe erişerek mutluluğu elde etmesi ile ilgili düşüncelerini ortaya koyduğu bilinmektedir. Ahlakî yükseliş ve mutluluğu elde etmenin ilk şartı, Yaratıcıyı tanımak ve O'na

³⁸⁴ Özgen, *a.g.m.*, s. 69.

ulaşmak³⁸⁵ için gayret göstermektir. Tanımanın ve sevmenin ahlakî boyutu ise, insanların nefsin kötülüklerinden kurtulmalarında yatmaktadır. Yesevi'ye göre insan, ancak bu şekilde hür olarak yaşayabilmektedir.³⁸⁶ Onun bu açıklamaları, Tanrının bilgisinin, insanoğlunun tabiatındaki iyiliği ihtiva ettiğine işaret etmektedir. Bununla birlikte, insanın hür ve mutlu olarak yaşaması, bu dünyadaki ilahî uygulamanın farkına varması, erdemleri yaşatmakla kendisini bir ahlak varlığı olarak ortaya koyma gayreti içerisinde olması gerekmektedir.

Yesevi, hikmet ve hikmet sahipleri hakkında düşüncesini söylerken, hikmetin kaynağının Tanrı olduğu, O'na ulaşmak için ârif ve bilge olmak gerektiği,³⁸⁷ ruhun kendisini bilmesi, Rabbini tanınması, kendi hâlinin gurbette olduğunun farkına varması gerektiği³⁸⁸ hususuna değinmesi bu sebeptir. Hikmet'lerine talip olanların sayısını artırmada bilge insanları aradığını³⁸⁹ dile getirmekle de hikmetin bilge insanlar tarafından anlaşılabilirliği hususuna işaret etmiştir. Demek hikmet ile bilginin ortasında ayrılmaz bir bağ bulunmaktadır, bu da onun tasavvuf felsefesinin hikmet ve aşk merkezli olduğunu ortaya koymaktadır.

Yesevi'nin, düşüncelerini ortaya koyarken, Farabi'nin felsefe çizgisi ile ilerlediğini söylemek mümkündür. Nitekim Farabi, Tanrı'ya yaklaşma yollarının içinde, insanın his ve akıl âleminden öteye geçmek sureti ile ruhunu kemale erdirme, hakiki bilgiye ulaşma ve murakabe yoluyla Tanrı ile birleşme çabası içerisinde olması gerektiğini³⁹⁰ dile getirirken, bilge ve arif olmanın önemine işaret etmiştir. Farabi'nin Tanrı'yı sonsuz aşk, cehver ve adalet kaynağı olarak tanımlayarak, O'na yönelme

³⁸⁵ Sisnelioğlu, İlknur (ed:), "Yesevi'nin Hayatı", *Türk İrfanının Piri Hoca Ahmed Yesevi içinde*, Kocaeli, 2016, s.45.

³⁸⁶ Yesevi, *a.g.e.*, (7. Hikmet), s. 63; (91. Hikmet), s. 197; (123. Hikmet), s. 247; (215. Hikmet), s. 413.

³⁸⁷ Yesevi, *a.g.e.*, (59. Hikmet), s. 151; (151. Hikmet), s. 297.

³⁸⁸ Yesevi, *a.g.e.*, (13. Hikmet), s. 77.

³⁸⁹ Yesevi, *a.g.e.*, (151. Hikmet), s. 297.

³⁹⁰ Cınar, Ali Abbas, "Farabi Felsefesi ve Ahmed Yesevi'nin Kültür Kimliğine Etkisi", *Milli Folklor Dergisi*, Sayı 49, 2013, s. 77.

hususunda akılı öne çıkarmasında,³⁹¹ aslında insanın yine İlk Akıl'dan yani Tanrı'dan sudur yoluyla ortaya çıkan ve insanın ay altı âlemdeki yerini belirleyen aklını kullanarak, ahlakî yükselişe ulaşma gayretinde bulunması gerektiği düşüncesi yatmaktadır. Yesevi de, var oluşun kaynağını aşk kavramı ile açıkladıktan sonra, irfan ve arif kavramlarına yer vererek hem bilgi hem de amel açısından insanın ahlakî mükemmelliğe erişmiş halini³⁹² tasvir etmektedir.

Yesevi'nin hikmetlerinde de dile getirdiği gibi, insanın erdemlere doğru yolculuğu buradan başlamaktadır. Bununla ilgili o, hikmetinde: “Bendesine nida geldi, Hak'tan pinhan, “Gel Kulum!” deyip seher sesler Hak mihriban”³⁹³ demiştir. İnsanın ahlaken kemale erişmesinin en önemli aracı olarak bilinen erdemlere doğru yolculuğunun başlangıcı Tanrı'nın çağrısı ile başlayan bir yolculuktur. Tanrı'nın seslenişine kulak veren insan, varlığın özünün aşk olduğunu anlamakta, hissetmekte ve yaşamaktadır. Onun için Tanrı aşkı ile yanan insanın artık geri dönüşü olmamaktadır. Ayrıca insanın Tanrı'ya yönelme zorunluluğunu doğuran ahlakî gerçekliği, ibadet, zikir, dua, kemale yükseliş gibi sorumluluklarını tekrar hatırlatarak,³⁹⁴ insanın Tanrı'nın karşısındaki yükümlülük ve görevini hakkı ile yapmasına zemin oluşturmaktadır. Ancak bu şekilde insan, kulluk görevini yerine getirerek seçilmiş ve has kul olabilmektedir.³⁹⁵

“Her kim Hakk'ın kulu olsa Hakk'a yansın”³⁹⁶- şeklindeki öğüdü ile Yesevi, insanın varoluş gayesindeki aşkın önemini bir kez daha vurgulamakta ve zaten insanın yaratılış gayesi ve tabiatı özelliği ile kemale erişebilme özelliğine destek olabilecek ahlak, erdem ve imanın önemini anlatmaya çalışmaktadır. İnsanın ahlaklı olmasında

³⁹¹ Fahri, Macit, **İslam Felsefi Tarihi**, İstanbul, 1987, s. 95-102.

³⁹² Maraş, *a.g.m.*, s. 570-572.

³⁹³ Yesevi, *a.g.e.*, (151. Hikmet), s. 297.

³⁹⁴ Yesevi, *a.g.e.*, (27. Hikmet), s. 104; (63. Hikmet), s. 160-161; (127. Hikmet) s. 260; (162. Hikmet), s. 327; Ayrıca bkz: Kazanç, *Divan-ı Hikmet Bağlamında*, 2016, s. 810.

³⁹⁵ Yesevi, *a.g.e.*, (75. Hikmet), s. 175-176; (183. Hikmet), s. 359.

³⁹⁶ Yesevi, *a.g.e.*, (239. Hikmet), s. 459.

göze çarpan *erdemler* ve *iman* gibi unsurların, tasavvuf felsefesindeki yeri ve önemi buradan anlaşılmaktadır.

Yesevi, imanı, aşk üzerine temellendirmiştir. Ona göre: “aşksız kişi, insan değildir. Aşık ölmez, kör olmaz. Ey dostlar, gerçek aşıkların serveti yok, çünkü onlar, her ne bulurlarsa Allah yoluna ihsan eylerler, harcarlar ancak onlar hürdürler, gerçek aşıklar ihsan ederler.”³⁹⁷ Bu ifadeler, “*En üstün iyilik ve özgürlük düzeyi olan “el Birr”e “ancak sevdiklerinizden infak ettikçe ulaşırsınız”*”³⁹⁸ ayetinin tefsiri gibidir. Bundan dolayı “ancak infak edenler gerçek anlamıyla mutluluğa ve özgürlüğe ulaşırlar.” - ilkesi önem arz etmektedir.³⁹⁹

1. İnsan Tabiatı ve Ahlaklılığı

Sünnî mutasavvıfların neredeyse tamamı, *ibâdet, niyâz ve zikr gibi tâabbüdî faaliyetler kadar ahlâkî faaliyet ve erdemlerin de önemli olduğunu* vurgulamışlardır. Mutasavvıfların, tasavvuf teriminin ahlâkla ilişkisi olduğuna değinmelerinin sebebi de budur. Örneğin, Ebû'l-Hasan en-Nuri, tasavvufun yalnızca ahlak olduğunu; Hasan el-Basrî, tasavvufun ahlakî erdemlerle tanınabileceği; Sühreverdî ise tasavvuf ehli sufilerin erdemlerini sıralarken bu erdemleri ahlakın ölçüleri arasına koymuştur. Yesevi de Türk-Müslümâncoğrafyasının yetiştirdiği önemli bir gönül eri ve ehl-i irfân bir mütefekkir olarak ahlakî erdemlerin önemi üzerinde durmaktadır. Mâturîdîlik ile Hanefilik düşüncesini irfanla mezceden Yesevi, Mevlânâ ve Yunus Emre gibi mutasavvuflarda *olgunluk noktasına varan bir geleneği tesis etmiştir*. Bu bağlamda onun, ahlâktan anladığı konunun, “Mâturîdîliğin itikadî görüşleri ile kendisinin geliştirdiği tasavvufi irfan anlayışının bir bileşimi” olduğunu dile getirmek mümkündür. Ahlak konusunda sarf etmiş olduğu gayret ve çabası ahlakın daha da geniş alanda ele

³⁹⁷ Yesevi, *a.g.e.*, (199. Hikmet, s. 379.

³⁹⁸ Ali İmran, 3/92.

³⁹⁹ Saruhan, *a.g.m.*, s. 978.

alınır, pratiğe dönüştürülmesi açısından hem bireyler hem de toplum açısından oldukça verimli, etkileşimli ve fonksiyonelivme kazanmasına yardımcı olmuştur.⁴⁰⁰

İslam dininin ortaya koyduğu ve sistemleştirdiği ahlak anlayışının amacı, olgunluğa erişmiş ve mutluluğu yakalamış insan yetiştirmektir. Yesevi'nin Divan-ı Hikmet'i de insan ruhunu her türlü tehlikeden kurtarmak, nefsanî arzulardan arındırmak, insanı ahlakî açıdan yücelterek özgürlüğe kavuşturmak ve böylece topluma kâmil insan kazandırmak gibi İslam dininin ve Türk töresinin esaslarına dayalı amaçları taşımaktadır. Dolayısıyla Yesevi, sadece edebî bir eser oluşturmamıştır. O, aynı zamanda tasavvufî, felsefî ve hayatın gerçekleri ile sentezlenmiş bir ahlâk kitabının oluşmasını gaye edinmiştir. Ferdin, toplumun ve devletin ahlaken yüceltilmesi bakımından önemli bilgi içeren Divan-ı Hikmet, Türk kültürünün en temel belirleyici özelliklerini ahlak ile özdeşleştiren büyük eser olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁰¹

Düşünce sisteminin özünde ahlakî değerleri toplayan Ahmet Yesevi'nin, “eski Türk düşünce sistemindeki üçlü evren anlayışı (gök, yeryüzü ve yeraltı dünyaları) ve nizamıyla”, ayrıca insanın bu âlem ve âlem ötesi ile olan ilişkisi düzenine uyumlu⁴⁰² bir şekilde gelişen tasavvufî ve ahlaki felsefe oluşturduğunu yukarıda da dile getirmiştik. Bu doğrultuda ilerleyen Yesevi, özellikle insanın ahlaki özgürlüğe kavuşmasının yollarını göstermiştir. Onun insan-ı kâmil öğretisinin bilgi ile örtüşen kısmında ilke olarak *hikmet*, *sohbet* ve *ahlakın* esaslarının olması dikkat çekicidir. İşte bu üç esas, insanı, nefsinin esaretinden kurtararak, ahlakî olgunluğa kavuşturmaktadır.⁴⁰³ Onun, tasavvufun hakikatlerini açıklarken *güzel ahlaka* önem vermiş olmasının nedeni de

⁴⁰⁰ Kazanç, Fethi Kerim, *Dîvân-ı Hikmet Bağlamında*, 2016, s. 773-774.

⁴⁰¹ Kazanç, Fethi Kerim, “Hoca Ahmed Yesevi'nin Divan-ı Hikmeti'nde Ahlakî bir Değer olarak Adalet”, *VI. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu (Yesevilik) içinde*, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018, Kastamonu, s.665.

⁴⁰²Bu konuda detaylı bilgiye ulaşmak için ayrıca bkz: Ögel, Bahaeddin, **Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları İle Destanlar)**, C: 1, 1995, Ankara, s. 133-139; Roux, Jean-Paul, **Türklerin ve Moğolların Eski Dini**, (çev: Kazancıgil, Aykut), 1998, İstanbul, s. 81-82; Mardin, Şerif, **Din ve İdeoloji**, 2002, İstanbul, s. 47-50; Yıldırım, Nilüfer, “Türk Halklarının Destan Yaratılarında Üç Dünya” **Turkish Studies**, 6(3), Bahar, 2011, s. 1953-1963; Ahmetbeyoğlu Ali, “Eski Türk Dininin Kozmolojisi ve Kozmogonisi”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, 119(234), Mayıs- Haziran, 2018, s. 61-62.

⁴⁰³ Kenzhetay, 2003, s. 223-224.

Hanefi mezhebinin fıkıh ve şeriatı çerçevesinde şer'î hükümlere uymanın genelde ahlaka, özelde ise tarikat adabına uymak olduğunu telkin etmiş ve mümkün olduğu kadar umumî itikat sistemine aykırı imâlarda bulunmaktan uzak durmuştur.⁴⁰⁴

Yesevi'nin düşünce sisteminin, “*insanın psikolojik özellikleri ile manevi olgunlaşması ve bu olgunlaşmanın pratik ilkeleri ile ahlaki ideallerini kapsayan bir ilim olduğu söylenirken*”,⁴⁰⁵ insanın ahlaki yükselişe ilerleme (kâmil insan olabilme) imkânı söz konusudur ve insanların ahlakî kemale yükselmesinin mümkün olduğu söylenmiştir denilebilir. Daha açık bir ifade ile Yesevi, insanın tabiatında var olan özelliklerinden bahsederken, ahlakî özelliğin insanın tabiatında bir gaye⁴⁰⁶ olarak yaratıldığını göstermeye çalışmıştır. *Özü âşık olan kulun ahlakı Hakk'a laik*⁴⁰⁷ demekle aşktan ötürü var edilen insanın, dahası Tanrı kulunun ahlakı da Tanrı'nın istediği şekilde olması gerektiğine işaret etmektedir.

Yesevi, gerçek bir İslam ahlakçısı olduğundan onun tek ilgi odağını, halkın irşad edilmesi ve onların doğru yola sevk edilmesinde çaba sarfetme düşüncesi teşkil etmektedir. Başta Divan-ı Hikmet olmak üzere, ortaya koyduğu bütün dini menkıbe, münacat, niyaz, feryat ve istiğfarlarını hep bu düşünceyle dile getirmiştir. Özlü söz, nasihat, irşat ve hatırlatmaları da ahlakî ilke ve değerlerin toplamından oluşmaktadır. Eskiden beri var olan Türk ahlak ve değer sistemini İslam dininin ahlakî değerlerle ustaca bir şekilde birleştirebildiği için, dile getirdiği hikmetler sayesinde ahlakî değerlerin Müslüman Türkler arasında benimsenip davranışlara dökülmesi ve bozkırlarda göçebe hayatı sürdüren Türkler arasında yayılması, sonrasında dakökleşmesinde katkısı olmuştur. Orta Asya'da Türk milletleri arasında X. yüzyilin II. yarısına doğru aktif halde başlatılan İslamlaşma/Müslümanlaşmasüreci, Yesevi'nin

⁴⁰⁴ Sisnelioğlu, a.g.e., s.41.

⁴⁰⁵ Kenzhetay, 2003, s. 224-225.

⁴⁰⁶ Yesevi, a.g.e.,(102. Hikmet), s. 222; (124. Hikmet), s. 256-257.

⁴⁰⁷ Yesevi, a.g.e.,(155. Hikmet), s. 316.

sayesinde yepyeni bir ivme kazanmış ve XII. yy itibarı ile bu süreç hız almıştır. Onun bir diğer özelliği, İslam öncesi Budizm, Şamanizm ve Maniheizm yaşam tarzı özelliği itibarı ile mistik kültürleri benimseyen Türklerin, İslam dinini kabul etme sürecinin, yine mistik yollarla fakat ahlakî olgunlaşmaya ağırlık verilerek sağlanacağını keşfetmiş olmasıdır.⁴⁰⁸

O, dörtlüklerinde dinî ve ahlakî konuları işleyerek, “*Allah ve Peygamber sevgisi, fakir ve yetimleri korumak, dinî kurallar riayet, güzel ahlâk, zikir, riyâzet, nefis ile mücadele, kendini eleştirmek (melâmet), ölümü düşünmek, manevî mertebeler ve bu mertebeleri aşmadan şeyhlik iddiasında bulunmanın kötülüğü ve zararları gibi mevzular*”⁴⁰⁹ üzerinde durmuştur.

Yesevi, ahlakî ilke ve davranış kalıplarını anlatmakla kalmayıp, aynı zamanda ahlak ilkeleri ile davranışlarının hem bireysel hem de toplumsal anlamda davranışa aktarılma biçiminin yollarını göstermiştir. Nitekim tasavvuf felsefesinde ahlakın teorik açıdan sağlam bilgilere oturtulması kadar ahlakın pratiğe aktarılması da büyük öneme sahiptir.⁴¹⁰ Yesevi, ahlak anlayışını en özgün yanı ile ortaya koyarken, ahlakın teorik ve pratik boyutlarına değinmiş ve özelde bireyi, genelde ise toplumu yönlendirmenin ve dönüştürmenin daha işlevsel, verimli ve tesirli biçimini hem felsefi hem de tasavvufi ilkelerle sunmayı başarabilmiştir.

Yesevi'nin ahlak anlayışının temeli, İslam dininin ana kaynakları olan Kur'an ve sünnete, akli temel alan itikad anlayışına⁴¹¹ ve Türk İslam düşünce geleneğine bağlıdır. Yesevi'nin hikmetlerinde, ahlak, nazariye olmaktan öte bilfiil yaşanması gereken husus

⁴⁰⁸ Ocak, Ahmet Yaşar, “Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sufi Kültürünün Yeniden Güncelleşmesi”, *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri (26-29 Mayıs 1993)* içinde, (yayına haz: Yuvalı A., Argunşah M., ve Aktan A.), 1993, Kayseri, s. 299; Aksu Cemal, “Ahmed Yesevî'nin hocası Yusuf Hemedânî ve Halifeleri”, (editör: Sisnelioğlu, İlknur), *Türk İrfanının Piri Hoca Ahmed Yesevi içinde*, Kocaeli, 2016, s. 170.

⁴⁰⁹ Bice, Hayati, **Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî**, İstanbul, 2013, s. 380.

⁴¹⁰ Kazanç, *Divan-ı Hikmet Bağlamında*, 2016, s. 802.

⁴¹¹ Bkz: Bice, a.g.e., ss. 260-261.

olarak geçmektedir. Bu durum, onun kendi dili ile *insanın ahlakı hal edinmesi*⁴¹² tabiri ile dile getirilmiştir. Hal ilmüne ulaşmak ise meşakkat getiren bir süreç olup, bu ilme ulaşmak isteyen birinin bilgisini amele uygulaması gerektiği bir hikmetinde şu şekilde ifade edilmiştir: “*Böyle zorluk çekmedikçe vaslı nerde? Hizmet kılmadan peydâ olmaz hâl derdi*”.⁴¹³

Ahlak, doğrudan bireyi konu edinen bir bilim olarak, insanın ahlakî bir varlık olmasının temelinde yatan faktörleri de açıklamaktadır. Bu faktörler yine insanın yapı özelliklerinden olan hür irade, kudret ve bilinçtir. Bu nitelikleri taşıyan bir insan, zorunlu olarak ahlakî eylemlerinden sorumlu bir varlık olarak kabul edilmektedir. Sorumluluk süreklilik isteyen bir durumdur, ahlak ise insan tabiatına yerleşen ve bir meleke halini alarak süreklilik kazanmış bir bilgiye dayalı yapılan davranıştır.⁴¹⁴ Bu yüzden Yesevi, bilmek ile eyleme geçirmenin ilişkili olduğunu söylemiştir.⁴¹⁵ Çünkü ahlak insanın doğasında⁴¹⁶ var olan özelliktir ve eğitim ile geliştirilebilir durumdadır. Dolayısıyla Yesevi, ahlakın bilinen bir durum olduğu ve eyleme geçirilmesi⁴¹⁷ gerektiğini açık bir şekilde belirtmiştir. Nitekim ahlak, özellikle pratik ahlak felsefi zeminde nefsin yerini aklın almasını anlatmaktadır. Bunun gerçekleşmesinde ise irade eğitimi çok önemlidir.⁴¹⁸

Özlu söz, nasihat, irşat ve hatırlatmalarının İslamî ahlak anlayışının etkinliğini, işlevselliğini ve uygulanabilir olma yanını artırdığı ise şüphesizdir. Hem zâten felsefe, insanın iki temel “bilme” ve “yapma” yeteneklerini konu edinmektedir. İnsanın “neyi bilmesi” ve ne” yapması” gerektiği konusunu araştıran bir disiplin olarak karşımıza çıkan felsefe, İslam düşünürlerinin de dile getirdiği “hikmet-i nazariye” ve “hikmet-i

⁴¹² Yesevi, *a.g.e.*, (167. Hikmet), s. 334-335; (202. Hikmet), s. 388-389.

⁴¹³ Yesevi, *a.g.e.*, (8. Hikmet), s. 65.

⁴¹⁴ Şahin, Mehmet Kenan, **Ahlâkın Felsefi ve Dinî Temelleri, I. Kant, Mu'tezile ve Eş'âriyye'nin Mukayeseli Tahlili**, (3. Baskı), Ankara, 2014, s. 23-25.

⁴¹⁵ Yesevi, *a.g.e.*, (77. Hikmet), s. 179-180; (128. Hikmet), s. 262; (206. Hikmet), s. 394.

⁴¹⁶ Demirci, Mehmet, “Hal”, TDV İslam Ansiklopedisi, C: 15, İstanbul, 1997, s. 217.

⁴¹⁷ Yesevi, *a.g.e.*, (171. Hikmet), s. 333-334.

⁴¹⁸ Saruhan, *a.g.m.*, s. 976.

amelîyye” gibi iki temel konuyla ilgilenen disiplindir. Buna göre felsefe, bir yandan varlığın bütünlüğü ve derinliğinin kavranmasına, diğer yandan insanın nasıl davranması gerektiği ve kendisine yakışır hayat tarzını arama yollarını gösterme çabası içerisindedir. Bu ise ahlakı yakından ilgilendiren alanlardır. Onun için hemen hemen bütün filozoflar ahlak problemi üzerinde durarak, ahlak felsefesi yapmışlardır.⁴¹⁹

İnsan, Allah’ın iradesini bilme iktidarına sahip bir kozmik yaratıktır ve yaratılıştan kendisine bazı yetiler bahşedilerek varlık alanına gönderilmiştir. Ahlakî farkındalık özelliği de bu yetilerden biridir ve insanın varlığını devam ettirebilmesinde ihtiyaç duyduğu eylemlerin yönünü belirleyen ve potansiyel olarak bulunan bir kabiliyettir. Bu kabiliyetin, dini literatürde fıtrat olarak isimlendirildiğini biliyoruz. Kur’an’da bu husus Rum suresinin (30) 30-ayetinde gayet açık bir şekilde belirtilmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber’in bir hadisinde ahlak, iman, inanç ve Allah bilinci gibi din duygusunun fitrî olduğu açıklanmıştır.⁴²⁰ Fıtratın Müslüman düşünürler tarafından “inanca meyilli olmak”, “Allah bilincine sahip olmak”, “İslam dininin temellendirilmesi” gibi açıklandığı da bilinmektedir.⁴²¹

Fakat burada “ahlakî yargıların tamamen doğuştan olduğunu iddia etmek” yerine, “iyi” “kötü”, “doğru” “yanlış”, “adaletli” “adaletsiz” kavramlarınınayırımı gibi ahlakın temellerini ortaya koyan veya “ahlakî değer” ve “eylemlerde” önemli yere sahip unsurların insanın tabiatında doğuştan bulunduğunu⁴²² söylemek daha doğru olmaktadır. Her ne kadar antropoloji ilminde belirtilen kültürel farklılıkların olduğunu vurgulayan birçok yaklaşımın, herhangi bir canlı türünün yapısal ve işlevsel gelişiminde kalıtımın önemli olduğunu ileri süren doğuştancılık gibi öğretiyeye karşı çıkma gibi

⁴¹⁹ Çağrırcı, Mustafa, **Anahatlarıyla İslam Ahlâkı**, İstanbul, 1991, (2. Baskı), s. 29.

⁴²⁰ Buhari, “Cenaiz”, 80, 93; Müslim, “Kader”, 22, 25.

⁴²¹ Detaylı bilgi için bkz: Karaca, Faruk, **Dinî Gelişim Teorileri**, İstanbul, 2007, 274-278; Akçay, Mustafa, “İnsanlığın Ortak Dinî Temeli: Fıtrat”, **SÜİFDergisi**, 13(23), 2011, 156-158. <<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd/issue/20598/219499>>(ss. 143-170)..

⁴²² Taslaman, Caner, **Ahlâk, Felsefe ve Allah**, İstanbul, 2014, (1. Baskı), s. 21.

kabullenme ve postmodernist yaklaşımların birçoğunda bulunan “herkes için evrensel-ortak ahlaki değerler olduğu iddiasına temel yapılabilir” gibi endişeler olsa da,⁴²³ İslam düşüncesinde “din tamamen güzel ahlaktır” cümlesi vardır ve bu reddedilemez bir gerçektir. Şöyle ki, insan, Allah’ın kendisine yaratılıştan verdiği ahlaki farkındalık özelliği ile iyiyi kötüden ayırma kabiliyetine sahiptir ve bu özelliğiyle diğer canlılardan ayrılarak, evrendeki eşsiz ve kıymetli yerini korumaktadır. İnsan nefesine, itaati ve isyanı da verenin Yüce Allah olduğunu belirten ayet buna işaret etmektedir.⁴²⁴

Yesevi’nin ahlak anlayışındaki en önemli şey Türklerin, onun hikmetlerinden öğrendikleri İslam ahlakı üzere, fethettikleri topraklarda izledikleri hoşgörü politikasıdır. Müslüman Türklerin karakterlerinin oluşmasında mayayı çalan Yesevi, güzel ahlak sahibi olmada:⁴²⁵ şükretmenin,⁴²⁶ sabretmenin,⁴²⁷ adil olmanın,⁴²⁸ yardım etmenin,⁴²⁹ cömert olmanın⁴³⁰ bir de riya⁴³¹ ve yalandan⁴³² uzak durmanın gerekliliği üzerinde durmuştur. Hoşgörülü davranmada başkalarının canının incitilmemesi, fakat kendi canını inciterek,⁴³³ Allah’a has kul olmanın gerekliliği hikmetlerde söylenmiştir. Be sebeple Yesevi’yi anlamlandırmada İslam dininin algılanış biçiminin “Yesevilik” adıyla anılacak yeni bir ahlak doktrini günümüzde de öneme sahiptir. Nitekim bu

⁴²³ Taslaman, *a.g.e.*, s. 27-28.

⁴²⁴ Şems, 91/7-10.

⁴²⁵ Yesevi, *a.g.e.*, (165. Hikmet), s. 332; Sisenlioğlu, *a.g.e.*, s. 47.

⁴²⁶ Yesevi, *a.g.e.*, (5. Hikmet), s. 56; (12. Hikmet), s. 74; (13. Hikmet), s. 77.

⁴²⁷ Yesevi, *a.g.e.*, (5. Hikmet), s. 56; (115. Hikmet), s. 241.

⁴²⁸ Yesevi, *a.g.e.*, (43. Hikmet), s. 126-127.

⁴²⁹ Yesevi, *a.g.e.*, (5. Hikmet), s. 56; (63. Hikmet), s. 162.

⁴³⁰ Yesevi, *a.g.e.*, (217. Hikmet), s. 417.

⁴³¹ Yesevi, *a.g.e.*, (18. Hikmet), s. 87; (54. Hikmet), s. 145; (82. Hikmet), s. 188; (115. Hikmet), s. 241; (129. Hikmet), s. 265, s. 267; (135. Hikmet), s. 276; (147. Hikmet), s. 298; (153. Hikmet), s. 306, s. 311; (189. Hikmet), s. 369; (197. Hikmet), s. 380; (218. Hikmet), s. 418.

⁴³² Yesevi, *a.g.e.*, (15. Hikmet), s. 82; (37. Hikmet), s. 118; (155. Hikmet), s. 317; (218. Hikmet), s. 418; (219. Hikmet), s. 422.

⁴³³ Yesevi, *a.g.e.*, (51. Hikmet), s. 140-141; (105. Hikmet), s. 226-227.

doktrin, insan merkezli bir bakışla tam anlamını bulacaktır.⁴³⁴ İnsan merkezli ahlak anlayışında öncelikli olarak bencillikten kurtulma⁴³⁵ gayesi yatmaktadır.

İnsan tabiatında var olan ahlak, onun yaradılışındaki iyiliğin kötülüğü her zaman öncelediği ilkesine⁴³⁶ bağlı kalarak iyilik bilincinin oluşumuna ve gelişimine büyük katkı sağlamaktadır. Şöyle ki ahlakîlik iyi olma ve iyilik yapma isteğidir. Bu isteği temel tavır ve davranış haline dönüştüren, iyiliği seçen ve iyi olan davranışları sergileyen insan da ahlakî yetkinlik sahibi bir insandır. Ahlakî yetkinliği ile sorumluluk taşıyan insanlar, her adımında sadece kendisini değil, birlikte yaşadığı insanları, toplumu, doğayı, çevreyi ve bütün varlığı düşünen insanlardır. Buna göre ahlak: toplumsal düzen kavramı, ahlakîlik de ilke kavramı olarak karşımıza çıkar. Dolayısıyla insana özgü olan özgürlüğün tarihsel biçimlenişi olan ahlak, süreklilik kazanması için iyilik ile temellendirilmesi gerekmektedir.⁴³⁷

Mâtürîdî'nin ahlak görüşünde düşünme ve araştırma insanın ahlakî yükümlülüğünün temeli olarak görülür. Ona göre akıl, iyilik ve kötülüğün, güzellik ve çirkinliğin kendisi ile bilindiği ve değerlendirildiği temel bir ölçü, onunla diğer canlılara üstünlüğün ortaya çıktığı ve anlaşıldığı bir melekedir. Mâtürîdî'nin, iyilik ve kötülük olarak karşıladığımız burada kullandığı “mehâsin” ve “mesâvi” kelimeleri, soyuttan ziyade somut anlamda, pratikteki bir “iyilik ve kötülük” hakkındaki bilme durumunu yansıtırken, ikinci kısımda güzellik ve çirkinlik kelimelerine karşılık kullandığı “hüsn” ve “kubh” kelimelerinin ise, aklın soyut anlamdaki güzel ve kötü'yü bilmesi hakkında olduğu anlaşılıyor. Böyle bir ayırım, aklın hem somut, yani pratik anlamdaki iyilik ve

⁴³⁴ Cihangir, Erol, “Göçebe Düşüncesinin Şekillenmesinde Hoca Ahmet Yesevi ve Tasavvuf Merkezli Haritaların teşekkülü”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu içinde*, (ed: Kartal, Ahmet), Ankara, (28-30 Nisan), 2016, s. 148-149.

⁴³⁵ Yesevi, *a.g.e.*, (74. Hikmet), s. 174; (77. Hikmet), s. 179; (92. Hikmet), s. 202; (110. Hikmet), s. 234.

⁴³⁶ Gürbüz, *a.g.e.*, s. 15.

⁴³⁷ Mahmutoğlu, Abdulkadir, “Eğitim Yöneticilerinin İyilik Bilinci”, *I. Ulusal İyilik Sempozyumu Bildiri Kitabı içinde*, (Yayıncı Kurumu: Demirli, Cihad vd.), Elazığ, 2009, (20-21 Haziran), s. 560.

kötülüğü, hem de ahlâkî bir kavram olarak iyi, kötü, güzel ve çirkin'i birbirinden ayırt edebilme kapasitesine sahip olduğunu göstermesi yönüyle dikkat çekicidir.⁴³⁸

Aklın, hikmet'e dayalı elde edeceği bu bilgi, aynı zamanda, ahlâkî yükümlülüğün de temelidir. Çünkü Mâtürîdî'ye göre, âlemde mevcut olan hikmetin nesne ve olayları incelemek suretiyle bilinmesi hususu ahlâkî açıdan oldukça önemlidir. Bunu yapabilecek yegâne varlık ise akıl ile yaratılan insandır. Ancak, akla sahip olmakla onu kullanmak arasında da fark vardır. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin, sözü edilen farkın belirgin kılınması hakkında konuşurken iyi ve kötüyü ayırt eden bir meleke anlamında 'akıl' terimini; kişiyi ahlâkî eyleme götüren âlemi kapsayan hikmet araştırmasına gelindiğinde ise 'nazar' kelimesini tercih ettiği görülmektedir. Çünkü bu konuda önemli olan akla sahip olmak değil, onu kullanabilmek olduğu için Mâtürîdî'nin kullandığı 'nazar' terimi, akla dayanan ve genel olarak aklın kullanılmasına vurgu yapan bir kelime olmaktadır.⁴³⁹ Bu bağlamda Yesevi, insana iyilik ile kötülüğü, doğru olanla yanlış ayırt etme konusunda rehberlik etmiş, ahlakın ilkesi olan iyilik etme konusunda da yol gösterici olmuştur.⁴⁴⁰

O, her zaman iyilik etmeyi ilke edinenlerin ve Allah'ın emrini tutanın Allah'ın dostu olacağını vurgulamaktadır.⁴⁴¹ İnsanın iyilik etmek ile Allah'ayaklaşır iken, kötülük etmekle de Allah'tan uzaklaştığını bildiren Yesevi, her zaman iyilerle bir arada olma istek ve arzusunu dile (iyilerden dua almak, iyilerin sohbetinde kaim olmak, iyilerin ayak toprağı olmak vb.) getirerek⁴⁴² insanlara doğru olanı göstermeye çalışmıştır. İyilerin giderek azaldığına üzülen Yesevi, cahil ve nadan insanlarla yalnız

⁴³⁸ Şekeroğlu, Sami, **Maturidi'de Ahlak Problemi**, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, (yayınlanmamış doktora tezi), İzmir 2007, s. 34.

⁴³⁹ Şekeroğlu, *a.g.e.*, s. 35.

⁴⁴⁰ Yesevi, *a.g.e.*, (2. Hikmet), s. 50; (51. Hikmet), s. 141.

⁴⁴¹ Yesevi, *a.g.e.*, (103. Hikmet), s. 224; (243. Hikmet), s. 471.

⁴⁴² Yesevi, *a.g.e.*, (49. Hikmet), s. 136; (136. Hikmet), s. 278; (142. Hikmet), s. 288.

kaldığını belirtmekle⁴⁴³ de, ahlak ve ahlakiliğin ne denli önemli olduğuna işaret etmektedir.

Yesevi'nin üzerinde durduğu ana husus, insanın ahlakî açıdan kemale ermesidir. Kemâl kavramı ise erginlik, yetkinlik ve olgunluk anlamına gelmekte ve bir insanın doğuştan gelen istidat ve kabiliyetlerini yaratılış amacı doğrultusunda geliştirmesi ve yetkinleştirmesini ifade etmektedir. Kemal sahibi olan kâmil insan ise iyi sözlü, iyi davranış sergileyen, ahlâklı ve marifet ehli bir bireydir.⁴⁴⁴ Yesevi sonrası dönemde, konuyu ontolojik açıdan değerlendiren ve sistemleştiren *İbnü'l Arabi*, kâmil insan meselesini varlık mertebelerine temellendirmiştir. Buna göre, “mutlak vücut, ilk mertebede (taayyun-ı evvel) ahadiyyetini vahidiyyete dönüştürerek taayyunata başlamıştır. Asıl yaratma fiili ise *hakikat-i Muhammediyye*” olarak bilinen mertebeden sonra gerçekleşmektedir.⁴⁴⁵

“La Taayyun (ahadiyyet) hakikat-i Muhammediyye'nin batını, o da La Taayyun'un zahiridir. Bu meretebeğe verilen isimlerden biri de insân-ı kâmil'dir. Allah, insân-ı kâmil'i yarattığı zaman ona, akl-ı evvel mertebesini vermiş ve kendisine bilmediği şeyleri öğretmiştir. Onun mertebesini meleklerle tarif etmiş ve onlara insanın âlemde kendisinin halifesi olduğunu bildirmiş, göklerde ve yerde bulunanların hepsini onun emrine amade kılmış, böylece Allah'ın âlemdeki hükmü insân-ı kâmil ile zahir olmuştur. Allah'ı ancak insân-ı kâmil bilebilir çünkü o, Allah isminin mazharıdır. Öte yandan varlık mertebelerinin sonuncusu da meretebe-i insân-ı kâmil'dir.”⁴⁴⁶

Tasavvuf düşünce sistemindeki insan-i kâmil olgusu, insanoğlunun tümünün, insan oldukları için, öbür varlıklardan farklı olarak bi'l-fiil ve bi'l-kuvve kâmil oldukları söz konusudur. Metafizik ve epistemolojik ayrıca da tasavvufî açıdan “*bi'l-fiil kâmil*” olan insanlar, hem kâmil hem de mükemmil olma ve mükemmil olmayıp kâmil olma bakımından ikiye ayrılmıştır. Birinci kategoride Hz. Muhammed, ikinci kategoride

⁴⁴³ Yesevi, *a.g.e.*, (14. Hikmet), s. 80; (182. Hikmet), s. 357.

⁴⁴⁴ Uludağ, Süleyman, **İslam'da Ahlak ve Ahlak Ekolleri**, İstanbul 2018, s. 217, 219, 221.

⁴⁴⁵ Aydın, Mehmed S. “İnsan-ı Kâmil”, *İslam Ansiklopedisi*, C: 22, İstanbul, 2000, s. 330.

⁴⁴⁶ Aydın, *a.g.e.*, aynı yer.

de diğ er peygamber ve veliler yer almaktadır. Diğ er bütün insanlar ise *bi'l-fil kâmil* insanlardır. Bunun nedeni insanın varlık olarak, ilahî kemali kendisinde toplamış ve ilâhî isim ve sıfatlarındatabiatında tecelli etmesinden kaynaklanmaktadır. Ontolojik ve felsefî açıdan insanın yaratılışında yetkinliğin olması ortak görüştür.⁴⁴⁷ Atay, Kur'an-ı Kerim'in ortaya koyduğu kâmil insan (üstün insan) anlayışının, hemen hemen her insanın anlayabileceği, yaptıkları davranışları yapabileceği ve her zaman her yerde yaşayabileceği özelliklerine göre anlatıldığını dile getirmiştir. Buna göre her insanın uygulayabileceği ve hatta uygulaması gerektiği nitelikleri beş başlık altında değerlendirmiştir. Bunlar; adaletli olma, iyi niyetlilik, başkasını istismar etmeme, doğru sözlü olma ve iffetli olma gibi niteliklerdir.⁴⁴⁸

Kâmil insan sürecinin erdem kavramı ile ilişkili olduğu görüşü de mevcuttur. Bu bağlamda Gürsoy, şunları kaydetmiştir:

“İnsanın ekzistansiyel bir tavırla kendi varlık temeline doğru yaşadığı bu aşma hareketini; bir başka deyişle kâmil insana doğru gerçekleştirilen mücadeleyi, yine o insanın bireysel anlamda kendi beninde yakaladığı bir evrensel yöneliş şeklinde düşünmek durumundayız. Bu, bir bakıma “vahdet-i kesret”te, “kesreti ise vahdet”te anlamak olduğu kadar, temeldeki aşkın ve ideal ben dolayısıyla, “öteki”ni kendinde fakat “kendi”ni de “öteki”nde anlama sanatıdır. Bu harikulade kuruluşun öncelikle etik değerini anlamak mecburiyetindeyiz. O halde konu “erdem” üzerinde düşünmek olacaktır.”⁴⁴⁹ Yesevi de, insanlara iyi olan ile kötü olanın ayrımını açık bir şekilde gösterdikten sonra, insanın kemâle eriş noktalarını yine hayatın içinden örneklerle gözler önüne sermiştir.

Onun kâmil insan ve üstün ahlak sahibi olarak nitelendirilen bireylerin şu özelliklerinin olduğu dikkat çekmektedir: Allah'a tam anlamı ile bağlılığı gerektiren sevgi (burada önemli husus karşılıksız sevgidir),⁴⁵⁰ sevgiden dolayı Allah'tan ümit

⁴⁴⁷Kartal, Abdullah, “Abdülkerim Cîlî, Hayatı, Eserleri”, **Tasavvuf Felsefesi Dergisi**, İstanbul, 2003, s. 5.

⁴⁴⁸ Atay, Hüseyin, “İslam'da Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)”, **AÜİF Dergisi**, 15(1), 1967, s. 163-171.

⁴⁴⁹ Kenan, Gürsoy, **Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?**, İstanbul, 2006, s. 81.

⁴⁵⁰ Yesevi, *a.g.e.*, (20. Hikmet), s. 92-93; (78. Hikmet), s. 182; (108. Hikmet), s. 232; (122. Hikmet), s. 253.

etmek ve korkmak,⁴⁵¹ idrak ve bilgi sahibi olarak aklını kullanmak,⁴⁵² helal ve haramı ayırt etmek⁴⁵³ ve tövbe etmektir.⁴⁵⁴ İnsanın iyi ve kötü özellikleri içinde barındıran bir varlık olduğunun farkında olan Yesevi, yanlış yolda olanların zaman varken tövbe etmenin, kendileri için yararlı olduğunu belirtmiştir. Bu bakımdan tövbe, bir nevi ahlaki yükselişe erme yolculuğunda insanın dönüşüm yaşaması olarak değerlendirilebilir.

Netice itibarı ile insanın doğuştan ahlakî farkındalık üzere yaratılmış bir varlık olarak diğer canlılardan farklılaştığını söylemek mümkündür. İnsanı olumsuz huylardan alıkoyan ahlakîlik niteliği, ona iyiliği kötülükten ayırt ederek, davranışlarına yön verebilmesinde yardımcı olabilmektedir. İnsanın kendi iradesi çerçevesinde tarafını seçmesindeki hürriyeti burada anlam kazanmaktadır. Ayrıca insan bu hususu ile *değerli bir varlık* olarak bu dünyada bir amacının olduğunu göstermektedir. İnsanda var olan değer algısı onun aynı zamanda değerler üretmesini de beraberinde getirmektedir. İnsan, kendisinde var olan bu kabiliyeti ile adına erdem dediğimiz birçok değer üretmiştir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve değerli kılan yönlerinden biri de genel anlamda değer üreten varlık olmasıdır.

2. İnsan ve Erdemlerin Kazanımı

İslam ahlak düşüncesinde, iyi ve kötü gibi ahlakî değerler yanında erdem ve erdemsizlik, görev ve sorumluluk gibi kavramların yapıları ve bu değerlerin kaynaklarını tespit konusunda aklın önemli bir rolünün olduğu genel anlamda kabul gören bir husustur. Ayrıca bu düşünce sisteminde insanı başka varlıklardan ayıran, üstün kılmakla birlikte imtiyaz sahibi olmasını ortaya koyan ve onu mutluluğa yönlendiren

⁴⁵¹ Yesevi, *a.g.e.*, (25. Hikmet), s. 101; (29. Hikmet), s. 105; (51. Hikmet), s. 140; (184. Hikmet), s. 361.

⁴⁵² Yesevi, *a.g.e.*, (11. Hikmet), s.77; (143. Hikmet), s. 291; (194. Hikmet), s. 376.

⁴⁵³ Yesevi, *a.g.e.*, (123. Hikmet), s. 254; (167. Hikmet), s. 333; (197. Hikmet), s. 380; (219. Hikmet), s. 422; (232. Hikmet), s. 447.

⁴⁵⁴ Yesevi, *a.g.e.*, (24. Hikmet), s. 100; (26. Hikmet), s. 102; (32. Hikmet), s. 109; (47. Hikmet), s. 134; (51. Hikmet), s. 141; (62. Hikmet), s. 158; (63. Hikmet), s. 161; (68. Hikmet), s. 168; (88. Hikmet), s. 197-198; (93. Hikmet), s. 207; (102. Hikmet), s. 223; (109. Hikmet), s. 234; (121. Hikmet), s. 251; (129. Hikmet), s. 265; (137. Hikmet), s. 280; (138. Hikmet), s. 282; (141. Hikmet), s. 286; (143. Hikmet), s. 291; (146. Hikmet), s. 295; (148. Hikmet), s. 299; (155. Hikmet), s. 315.

durum olarak açıklanan “erdem” kavramı klasik eserlerde “fazilet”⁴⁵⁵ olarak geçmektedir ve tarihî seyir içerisinde oldukça geniş bir anlam kazanmıştır. Fazilet kelimesinin doğrudan felsefe ile tasavvuf ilimlerine ilişkin olmasını, sistematik bir şekilde ahlakî erdemlerin içinde ele alınmasından anlamak mümkündür. Felsefi konuların tartışılmaya başladığı Platon’dan bu yana “ahlakın içinde dört esas erdem olduğu kabul edilmiştir. Bu esaslar “fezâil-i asliye” veya “fezâil-i erbaa” denmiş ve İslâm ahlâk filozoflarının erdemlere ilişkin açıklamaları önemli ölçüde Platon ve Aristo’dan ilham alınarak ortaya konulmuştur. Bu düşünce geleneği Kindî ve sonraki ahlâk filozoflarınca benimsenmiştir. Bunun en temel nedeni de Platon ve Aristo’nun görüş ve tasniflerinin, İslam dininin ahlakî öğretisiyle örtüştüğü yanlarının olmasından kaynaklanmaktadır.”⁴⁵⁶

Ahlakî erdemler insanın kendisinin, toplumun ve hayatın manasını tam anlamıyla anlayabilmesini sağlayan aklî bakış açısı, insanın insan olarak yaşamasının garantisi, istek ve arzularında aşırıya gitmeden orta yolu bularak hayatını sürdürmesine yardımcı olan iffet olgusu, insanı hayvan varlıklarından ayrı kılan ve onu hemcinslerini düşünerek merhametli olmaya zorlayan, haksızlıklara karşı mücadele vermeyi göze alma imkânını tanıyan kahramanlık olgusunun toplumsal hayata intibakını sağlayan adalet ilkesi olarak bilinir. Bunun için başta Yesevi olmak üzere, Türk fikir alimlerinin ilk İslamî eserleri, tasavvuf, felsefe ve ahlak konularını içeren ve özelde bireysel, genelde ise toplumsal içerikli bir kaynak olarak kaydedilmiştir.⁴⁵⁷

Örneğin Kindî, felsefeyi insanın gücü yettiği kadar Tanrı’nın fiillerine benzemeye çalışmasının örneği olarak tanımlarken, ahlakî ve erdemli bir yaşantıyı açıklamış ve felsefeyi din ve ahlakla özdeşleştirmiştir. Filozof yerine, “müteellih” teriminin kullanılmasından amaç da, çağrışım olarak, “*bilgelik sevgisinin sıradan teorik bir amaç olmayıp, Yaratıcıya benzeme arzusu, yani ahlakî açıdan üstün bir konuma*

⁴⁵⁵ Alasdair Macintyre, **Erdem Peşinde**, (çev: Özcan, Muttalip), İstanbul, 2001, s. 185.

⁴⁵⁶ Çağrı, Mustafa, **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, İstanbul, 2000, s. 163. (Birleşik Yay.,)

⁴⁵⁷ Maraş, a.g.m., s. 568-569.

*ulaşmaya çalışma çabası” kastedilmiştir.⁴⁵⁸ Fazilet kelimesinin özellikle ahlak erdemlerini ifade ettiği görüşü felsefe ile başlamış ve Kindî, insana özel değerli karakter şeklinde tarif ettiği fazilet kavramını, “nefsin iyi huyları ve bunların ahlakî kalitesine göre dışa yansıyan adaletli davranış”ların etrafında açıklamaya çalışmıştır. Ayrıca o, Aristo’nun ahlak anlayışından hareketle faziletlerin her birinin ifrat ve tefritin ortası ve dengeli davranışlar bütünü demiştir. Onun ifadesi ile fezaail-i erbaa: hikmet, yiğitlik, iffet ve adalettir. Bu dört erdem, “*ruhun ahlakî yatkınlıkları veya melekeleri arasındaki uyum yerine bu yetkinliklerden kaynaklanan fiil ve hareketlerin pratikte değer kazanmasına*”delalet etmektedir.⁴⁵⁹*

Farabi,“*ahlakî olgunluğa erişmekle mutluluğu elde etmede erdemlerin önemine değinmiştir. Bu bakımdan da dünya ve ahiret mutluluğunu sağlayan meziyetleri: Nazarî erdemler, düşünce erdemleri, ahlâkî erdemler ve amelî sanatlar olmak üzere dört kategoride ele almıştır. Nazarî erdem, araştırma ve kıyas yoluna başvurmadan doğuştan sahip olunan apriorik bilgilerin prensipleri olan tümel zorunlu öncüllerin (el-mukaddemât) kesin bilgisi kendisi için meydana gelen melekedir. Düşünme erdemi zaman ve mekâna göre değişen, bundan dolayı da iradenin etki alanına giren durumlarla alâkalı kuvvedir.*”⁴⁶⁰

Farabi’nin tasnifindeki faziletler nitelik açısından daha iyi bir şekilde anlaşılır durumda değerlendirilmiştir. Buna göre ilk nitelik, iradeye dayanmaktadır. Çünkü insanın doğuştan sahip olduğu melekeler fazilet veya kusur olarak görülmemelidir. Faziletin ikinci niteliği kapsamlı oluşuna bağlıdır. Bunun anlamı, insanın başkası için istemediği hiçbir iyiliğin ahlakî fazilete dönüşmemesi, sadece kendisi için istenilen

⁴⁵⁸ Saruhan, Müfit Selim, “İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi”, **Eskiye Dergisi**, 28 (Bahar), 2015, s. 57-58.

⁴⁵⁹ Çağrııcı, Mustafa, “Fazilet”, İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1995, C: 12, s. 269.

⁴⁶⁰ Farabi, **Tahsilü’s-sa’âde**,akt: Aydın, Fatih, “İslam Düşüncesinde Erdemler: Şehrezûrî Örneği”, **İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, 6(5), 2017, s. 3102; Farabi, **Tahsilü’s-sa’âde**,akt: Turan, Ramazan, “İbn Miskeveyh’te Erdem Kavramı ve Temel Erdemler”, **NKÜİFD**, 1(2), 2015, s.12.

hayrın fazilet olmayıp faydalı şey olduğunda yatmaktadır. Üçüncü niteliği açısından hayrın sürekliliği söz konusudur. Buna göre ortak olan erdemli bir gayeye ulaşmada verimlilik, uzun ömürlülük ve süreklilik önemlidir.⁴⁶¹

İbn Sina, faziletleri tanımak ve nefsinin tezkiye etmek için insanın erdemsizlikleri tanınması gerektiği dile getirmiştir. O, insanın dünya ve ahiret mutluluğunu elde etme potansiyelinin olduğunu kaydetmek suretiyle, nazari kuvvetle ilişkisi olan ve aslı adalet, hikmet, cesaret ve iffet olan ameli kuvvetleri geliştirmesi gerekmektedir. Burada ahlakın pratiğe dönüştürülmesi ve hatta insanın kendisini dönüştürmesi amaç edilmektedir. İlmü'l ahlak adlı eserinde, erdemlerle ilgili şu açıklamalara yer veren İbn Sina, erdemlerin sadece sözde kalmayıp, davranışlarda gösterilmesi gerektiğine işaret etmiştir.

*“Her biri faziletiyle veyahut ya onlardan mürekkep olan ya da çeşitleri onlar olan tevazu, güzel söz, himmet azmi, kanat, haya, rahmet, dostluk, vefa, doğruluk, basiret, doğru görüş, zeka, beyan, hikmet, sır saklama, eli açıklık, kendini tutmak, bağışlama, hilm, iffet, kerem, sabır, kanaat ve cömertlikten mürekkep olan dallarıyla her biri tekamül ettiği anda adalet ve temyizden oluşan hikmet ve gazap gücüne sahip cesaret ve şehvetten ibarettir. Cömertlik ve kanaat şehvet gücü ile ilişkilidir. Sabır, hilm, kerem, bağışlama, kendini tutma, eli açıklık, sır saklama gadabiyye kuvvetiyle ilişkilidir. Hikmet, beyan, kıvrak zeka, doğru görüş, basiret, doğruluk, vefa, dostluk, rahmet, hayâ, himmet azmi, sözünde durma ve tevazu temyiziyye kuvvetiyle ilişkilidir. İffet ise hissi şehvetlerden olan yemek, içmek, cinsel ilişkide bulunmak gibi şeylerde aşırı gitmemek ve doğru olan görüşe göre onlara galebe çalmak ve onları bastırmaktır.”*⁴⁶² Erdemleri “vatan sevgisi”, “sözünde durma”, “vefa duygusu”, “insaf”,

⁴⁶¹ Farabi, **Tahsilü's-sa'âde**, akt: Çağrııcı, *a.g.md.*, s. 270.

⁴⁶² İbn Sina, **İlmü'l Ahlak**, akt: Doğan, Mutlu, *İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri ve Ahlak Felsefesi*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara, 2009, s. 77-80.

“anlayış”, “ağır başlılık”, “edep”, “cesaret”, “kahramanlık”, “cömertlik”, “adalet”, “riyadan uzak olma”, “ikiyüzlülükten hoşlanmama”, “kibirlememe”, “alçak gönüllü olma”, “bilge” ve “hâkim olma” gibi birçok güzel huylarla açıklamak mümkündür.

Ahmet Yesevi de, tıpkı İslam filozofları gibi temel erdemlerden bahsetmektedir. O esas olarak içinde bulunduğu toplumun çöküşü ve yozlaşmasına karşı ahlakî kaygılarından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Yesevi, hikmetleri söylerken öğretici metot seçmesinin önemli sebebi insanları nefsin kötülüklerinden, esaretinden ve çirkin davranışlarından kurtarma ve onları mutlu yaşayarak özgürlüğe kavuşturmak, ahlakî değerleri yeniden canlandırarak hayatın anlamının farkına varmalarını sağlamaktan başka gaye taşımamaktadır. Çünkü mutluluğa götürecekt hakikat bilgisinin olabildiğince geniş kapsamlı olması ve insan kitlesinin tamamının kavrayışına açık hale getirilmesi gerekmektedir ve Yesevîlik geleneği inanç ve erdemli yaşamla ilişkilidir.⁴⁶³

Onun, ahlak anlayışının *muhabbet* ve *aşk* kavramlarının etrafında oluşturulması, erdemin ana konusuyla da bağlantılıdır. Varoluşun kaynağını oluşturan bu iki kavramın ardından *irfan* ve *ârif* kavramlarının gelmesinde ise, marifetin hem bilgi hem de amel açısından ahlakî mükemmelliğe erme amacı yatmaktadır.⁴⁶⁴ Türk bilgelik geleneğinde de zulüm, cehalet, riya ve bencillik gibi toplumu derinden zayıflatan olgunun karşısında marifet (bilgi), ihlas (samimiyet) ve aşk (sevgi) gibi ahlakî erdemler olduğu zaman ancak gelişme olacağı ifade edilmiştir. Yesevi de bu bilgelik geleneğini, İslam dini ile birleştirerek, çürümeyen bilginin kaynak itibarı ile Kur’an ve Sünnet olduğuna işaret etmiştir.⁴⁶⁵ “benim hikmetlerim, Sübhan’ın fermanı okuyup bilsen, hepsi Kur’an’ın

⁴⁶³ Yıldız, Mustafa, “Ahmet Yesevi ve Türk Bilgelik Geleneği”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu içinde*, (ed: Kartal, Ahmet), Ankara, (28-30 Nisan), 2016, s. 334-336.

⁴⁶⁴ Maraş, a.g.m., s. 570-572.

⁴⁶⁵ Yıldız, a.g.m., s. 340.

anlamı...”⁴⁶⁶derken bilginin aslına ulaşmanın önemini vurgulamıştır. Hikmette belirtilen marifetin cevherini almak isteğini belirten Yesevî'nin “*muhabbet anlayışı, dengesini marifetle bulan bir orta yol anlayışıdır. Muhabbet ve marifet ilişkisi bu noktadan Yesevî düşüncesinde geliştirilmesi gereken bir husustur.*”⁴⁶⁷

Yesevi'ye göre: “*samimiyet, tüm erdemlerin üstünde bir erdem olarak hakikat ile eylemi birleştiren en üst erdemdir. Hakikatten maksat, duru inanç, eylemin amacı da şekilsel olmaktan çok Allah korkusu, tevazu, kanaat, fakirlik, sabır, hoşgörü ve cömertlik gibi ahlakî davranış demektir. Tanrı'nın büyüklüğü ve yüceliği karşısındaki içsel tutum, tüm ibadet ve ahlakla ilgili durumların ötesine geçerek yalnızca Tanrı'nın karşısında duyarlı olmayı temel almaktadır.*”⁴⁶⁸ Aşk kavramı ise kozmolojik bir nitelik taşımaktadır. Aşk, insanın hakikati, nefsinin ve Rabbini bilmesi, bütün kötülük ve pisliklerden arınmasını anlatan bir kavramdır. Tanrı'ya ulaşmanın ve kavuşmanın yegâne yolu olarak bilinen aşk,⁴⁶⁹ Allah'ın teklifine insanın verebileceği uygun bir cevaptır.

İslam dünyasında tarih boyunca ağır yüklü bir anlam kazanan erdem veya fazilet kavramının temel kuralları olarak bilinen hikmet, yiğitlik ve iffet, ferdi ahlakı, adalet de toplumsal ahlakı ilgilendirmektedir.⁴⁷⁰ Farabi'nin erdem konusunu ahlak tanımında ele almasının nedeni de budur. Ona göre ahlak, insanda erdem adı olarak bilinen hayırların, güzel eylem yapmada insana imkân tanıyan ruhun melekelerinin gelişmesini sağlayan bir disiplindir.⁴⁷¹ Ahlakî erdem olarak bilinen fazilet de fazlalık ve eksikliğin ortasında bulunan mutavassıt melekedir.⁴⁷²

⁴⁶⁶Yesevi, *a.g.e.*, (Münacat), s. 489.

⁴⁶⁷Saruhan, *a.g.m.*, s. 980.

⁴⁶⁸Bice, *a.g.e.*, s. 380.

⁴⁶⁹Yesevi, *a.g.e.*, (33. Hikmet) s. 110; (123. Hikmet) s. 249.

⁴⁷⁰Durak, *a.g.e.*, s. 18.

⁴⁷¹Fârâbî, **al-Fusus fi'l Hikme**, Haydarabad 1345, Matbaa Meclis Dairat al Maarif al Usmaniyye, s. 112.

⁴⁷²Fârâbî, Tahsilü's-sa'âde, s. 61-71.

Erdemler, pratik aklı güçlendirerek sosyal hayata yönelikahlaklı yaşamayı öğretir, ahlakî davranışları için belirlenmiş ölçüleri gösterir ve bu ölçülere göre hareket etme şartını ortaya koyar. Buradaki temel ilke ölçülü olmaktır ve insan davranışının niceliksel ölçünün tersine, nedenini bilmek, “*niçin sorusunun cevabından mutmain olmak ve buna göre bir ilkeye göre davranmak*” amaçlanmıştır. Özgen’e göre: “Ahlakî tavır, tutum ve hâllerin en kolay bir biçimde davranış kalıbına dökülmesini sağlayan erdem, insan zihninde tutum hâline geldiği için insanın o davranışı kolayca yapmasına yardımcı olmaktadır. Hem zaten insan erdemli davranış sergilemeye de yaratılış itibarıyla meyillidir.”⁴⁷³

Yesevi, “bir mürşit ve ahlakçı hüviyetiyle şeriat ahkâmını, tasavvuf esaslarını, tarikatın adab ve erkânını öğretmiştir. Toplumdaki düzensizlik ile gayri ahlaki davranışları kaldırmak ve adaleti yerleştirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte her bireyi erdemli olmaya davet etmektedir. Bu konuda “ölümün” gerçeğine dikkat çekmekte ve ölmeden önce ölmenin, hayatta iken İlk Sebep olan Tanrı’ya kavuşmanın tek yolu, huzurun ve kurtuluşun yolu olduğunu nasihat etmektedir. Ölüm korkusu ve tehlikesinden kurtulmanın ilk nedeni ise “Allah’a iman” ilkesinde yatmaktadır.”⁴⁷⁴ Ölmeden önce ölme, esas insanın kişiliğini köklü olarak değiştirmek anlamına da gelmektedir. Nitekim Yesevi, Hz. Peygamber’in ömründen daha fazla yaşadığı için, 63 yaşından sonra yere girmeyi tercih ederek, kendi varlığındaki nihaî değişimi ortaya koymuş ve bencilliğin esaretinden kurtulma çabası göstermiştir.⁴⁷⁵ Onun bu girişimi “*ruhun dünyevî arzu ve tutkularından arınmasını, bedene ve duylulara bağlı bakış açısından sevginin evrenselliğine yükselmesini amaçlayan bir alıştırmadır.*”⁴⁷⁶

⁴⁷³ Özgen, a.g.m.,s. 75.

⁴⁷⁴ Kenzhetay, 1999, s. 121.

⁴⁷⁵ Yesevi, a.g.e., (5. Hikmet), s. 56; (92. Hikmet), s. 205.

⁴⁷⁶ Yıldız, a.g.m.,s. 344.

Bilindiği üzere insan, varlığın gerçek sahibi olan Tanrı tarafından en şerefli bir mahlûk olarak yaratılmış, dünyanın varlık sebebi olmuş, âlemin halifesi olarak vasıflandırmış ve meleklerin de önünde secde ettiği her taraftan donanımlı bir yapıda yaratılmıştır. Dolayısıyla insan ne zaman, kendine yüklenen bu sorumluluğun gereğini yerine getirir ise Tanrı'nın var etme lütfunu anlamlı hale dönüştürmekte, aksi durumda da O'na karşı isyan eden bir varlık haline dönüşmektedir. İnsanın iyi yönde dönüşmesi hem kendinden hem de Rabbinden haberdar olmasının yanında, kâmil sıfatına nail olma yolculuğuna çıkışını anlatmaktadır. İşte bu yol: “*Yesevi'nin söyleyişiyle erdem, hikmet ve fazilete dayalı bir yoldur. Belirtilmesi gereken bir diğer husus ise insanın kâmil olma sürecinde gönül ehli olma anlayışıdır.*”⁴⁷⁷

Yesevi, Divan-ı Hikmet’inde insanın yaratılışını sistematik hale dönüştürerek, bunları üç temel başlık (erdem, hikmet ve fazilet) altında ele almıştır. Yesevi, erdemlerin en temel unsurlarından bahsederken bu unsurlar içinde insanın kendi varlığından haberdar olmasını ve gereğini yerine getirme görevini ilk sıraya koymuştur. Divan-ı Hikmetinde *erdem* konusunu özel bir metodla ele alan Yesevi, hikmetler olmadıkça erdemlerin de hiçbir işe yaramayacağını dile getirmiştir. Bu anlayışın temelinde, hikmet ve erdem bir arada düşünüldüğünde ancak faziletin de gündeme geldiği fikri yatmaktadır. Böylelikle o, erdem ve hikmetin ilişkisi neticesinde faziletli bir insandan söz etmenin imkânından bahsetmiştir.

3. İman ve Ahlak İlişkisi

Kur’an-ı Kerim’in insan için göndermiş olmasından dolayı, imana, iyiye ve doğruya yönelik çağrı, şirk, nifâk, isyân ve her türlü kötülüklerin karşısında tezahür etmektedir. Fakat bu çağrıda zorlama yoktur ve inanç hürriyeti insana tanınmıştır. Bu çerçevede insanların inanç, söz, fiil ve davranış itibarıyla farklı durumlar sergilemesi

⁴⁷⁷ Aytaş, Gıyasettin, “Ahmet Yesevi’nin Divan-ı Hikmet’inde İnsan”, *I. Uluslararası Ahmed Yesevi Sempozyumu içinde*, (ed: Kartal, Ahmet), Ankara (28-30 Nisan), 2016, s. 882.

yine tercihlerinden kaynaklanmaktadır. Onun için Allah, insanları ırk, renk, cinsiyet gibi kendi tercihlerinden bağımsız olan özellikleri ile değil, hür iradesine bağlı olan inanç, amel ve ahlâkî yönleriyle ele almıştır.⁴⁷⁸ İnanç bir şeyin varlığına inanmak ise iman inanılan şeyin doğruluğuna inanmak anlamına gelmektedir. Yukarıdaki ifadeden, inancın her insana nasip olduğu ancak imanın tercih meselesine bağlı olarak imanı seçen insanlara nasip olacağını söylemek mümkündür.

“İnsanı inanç ve amel yönünden nitelendiren iyi ve kötü, doğru ve yanlış arasındaki tercihin önemi işte burada ortaya çıkmaktadır. İnsanların "olumlu" veya "olumsuz" yönlerini anlatan kavramların ifade ettiği davranışlar farklı insanlarda olduğu kadar hepsi bir insanda da bulunabilir. Örneğin, iman, şirk, küfür ve nifak her biri ayrı insanlarda, iman ve fiske (dinin emir ve yasaklarına aykırı davranma) aynı insanda bulunabilmektedir ve bu kısım birincil ahlâkî düzey kavramları anlamına gelmektedir.”⁴⁷⁹

İnanç ve iman kavramları arasındaki ilişki hakkında, onların anlamdaş oldukları ve olmadıkları şeklinde özetlenebilecek iki ana görüş bulunduğu söylenebilir. Bu görüşlerin her ikisinin de kendisinde kilitlendiği nokta *insanın özünü* ifade eden ruh, nefis, akıl, zihin, dimağ, vicdan, gönül gibi kavramlardır. İnanç ve iman arasında köklü bir kavramsal ayırım bulunduğu, inancın bilimde, imaninsa dinde söz konusu olduğu görüşü, bir açıdan insanı oluşturan beden ile ruhun, birbirinin çelişği varlıklar olduğu varsayımından kaynaklanır. İnanç ile iman arasında karşıt bir ayırım yapan bazı

⁴⁷⁸ Karagöz, İsmail, “Kur’an’ın Anlaşılmasında Kavramların Önemi ve İnsanı Anlatan Kur’an’ın Temel Kavramları”, **Diyanet İlmî Dergisi**, 31(3), 1995, s. 51.

⁴⁷⁹ Izutsu, Toshihiko, **Kur’an’da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar**, (çev: Ayaz, Selahattin), İstanbul, 2013, s. 378.

düşünürler de öznedeki duygusal/iradi ile düşünsel/akli bilinç arasında ayrıma dayandırmaktadırlar.⁴⁸⁰

Fakat imanı sadece *tasdik* olarak tanımlamak yeterli değildir. Burada tasdik nitelik ve niceliği önem arz etmektedir. Yani imandaki tasdik, “kesin bir inanç, iradî bir cehd ve kalbî fiillerden oluşan bir yapıdır.”⁴⁸¹ İman ile ahlâk arasındaki ilişki ne zaman pratiğe yansırsa işte o zaman imanın gücü ortaya çıkmaktadır. İnsanın iç ve dış dünyasını aydınlatmayan, ondaki iç ve dış ahlâkî güzellikleri dışa vurmayan bir iman, ahlâkî güzellikleri meydana getirememesi sonucu itibarı ile sadece sözde iman olarak kalabilir.⁴⁸²

Bu bağlamda insanın kesin inancı yani imanı ile ahlakı arasındaki ilişkiyi ifade eden kavramlar arasında özellikle tasavvuf felsefesini ilgilendiren, takva, şükür, nankörlük vb. kavramlar bulunmaktadır. Bunlar aynı zamanda tercihe bağlı olarak insanın özgürlüğünü vurgulayan ahlâkî eylemi anlatmaktadır. Yesevi'nin üzerinde durduğu en önemli konulardan birisi de imandır. İman, tam anlamı ile ahlâkî değerlerin merkezi, İslamî erdemlerin çıkış kaynağı, Allah'a ve vahye içtenlikle inanma faziletidir. O düşüncesinde “Allah'tan korkmayanın imanı yoktur”⁴⁸³ ilkesine bağlı kalmış ve her yakarış ve dualarında “Allah'ım candan ayır, ama imandan ayırma” demiştir.⁴⁸⁴ “Allah'ın izni olmadan kimse inanamaz, O murdarlık (azabını) akıllarını kullanmayanlara verir”⁴⁸⁵ – ayetinde geçtiği gibi, imanı da hak etmek gerekmektedir.

⁴⁸⁰Türker, Sadık, “Onaylamanın (İnanç/İman) Fenomenolojisi Üzerine Analitik bir İnceleme”, *Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu'na Armağanında*, (ed: Yıldız, Aynur Çınar), İzmir, 2016, s. 763.

⁴⁸¹ Güler, İlhami, “İman ve İnkârın Ahlakî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri”, *İslamiyat*, 1(1), 1998, (Ocak-Mart) s. 10-11.

⁴⁸² Komisyon, (Şaban Ali Düzgün, Muammer Esen, Mahmut Ay), *Sistematik Kelam*, (ed: Ahmet Akbulut), Ankara 2005, s. 167.

⁴⁸³ Yesevi, *a.g.e.*, (25. Hikmet), s. 102.

⁴⁸⁴ Yesevi, *a.g.e.*, (32. Hikmet), s. 109.

⁴⁸⁵ Yunus 10/100.

İmanın güçlü ve sağlam kalmasında ibadetlerin rolü büyüktür ve özellikle namazın dinin direği olduğuna dair görüş Yesevi'nin hikmetlerinde de⁴⁸⁶ yer almıştır. Varoluşun kaynağı olarak bilinen aşk ile imanın sıkı ilişkisi olduğundan, Yesevi aşksızların imanının olmadığını⁴⁸⁷ belirtmektedir. Kur'an'da inananların zarara düşmeyeceği,⁴⁸⁸ doğru yolda oldukları,⁴⁸⁹ ödüle layık olacakları,⁴⁹⁰ sıkıntıların karşısında sabrettikleri ve bağışlama dileğinde buldukları⁴⁹¹ ayetlerle sabitlenmiştir. Yesevi, "Tövbemi kabul eder mi?"⁴⁹² derken bağışlanma durumunu kast etmektedir.

Yesevi'nin tasavvuf sisteminde imanın ahlaka yansımadaki en önemli unsur bir de ibadetlerdir. İbadetler aynı zamandainanan insanın Tanrı'ya yaklaşması ve nefsini terbiye etmesi açısından önem kazanmıştır. İbadetlerden kasıt Allah'a hizmet⁴⁹³ etmek ve kulluk görevini yerine getirmektir. Yesevi'nin "ibadetlerle ilgili dikkat çektiği bir diğer husus aşk ve samimiyettir (ibadetler gerçek aşk ile yapılmalı ve samimi bir şekilde ifa edilmelidir). Bunun için o, "Âşık olsan evvela Hakk'ı tanı"⁴⁹⁴ demiştir. Yani o, insanın ibadetleri Allahın rızası için ve gerçek aşk ile yerine getirildiğinde ancak kabul olacağını, gösteriş için edilen ibadetlerin ise, insan hiçbir fayda getirmeyeceğini ifade etmiştir.

Riya veya gösteriş, bir işin veya amelin başkalarının görmesi veya haberdar olması, sonrasında da hayranlık duyması için yapılan bir davranış olarak, samimiyet ve

⁴⁸⁶ Yesevi, *a.g.e.*, (64. Hikmet), s. 163; (65. Hikmet), s. 164; (99. Hikmet), s. 212; (100. Hikmet), s. 217; (109. Hikmet), s. 234; (119. Hikmet), s. 248; (137. Hikmet), s. 281; (141. Hikmet), s. 286; (177. Hikmet), s. 351; (196. Hikmet), s. 379; (217. Hikmet), s. 416; (239. Hikmet), s. 458; (246. Hikmet), s. 476.

⁴⁸⁷ Yesevi, *a.g.e.*, (83. Hikmet), s. 189; (105. Hikmet), s. 225; (136. Hikmet), s. 279.

⁴⁸⁸ Asr, 103/2-3.

⁴⁸⁹ En'am, 6/82.

⁴⁹⁰ Bakara, 2/277.

⁴⁹¹ Âl-i İmran, 3/16-17.

⁴⁹² Yesevi, *a.g.e.*, (62. Hikmet), s. 158; (175. Hikmet), s. 348; (177. Hikmet), s. 350.

⁴⁹³ Yesevi, *a.g.e.*, (212. Hikmet), s. 403; (238. Hikmet), s. 455.

⁴⁹⁴ Yesevi, *a.g.e.*, (13. Hikmet), s. 77.

ihşanın zıt⁴⁹⁵ halidir. Gösteriş ve riya, hikmetlerde şiddetle tenkit edilen bir huydur. Gerçeklikten uzak, faydası olmayan ve sahte duygular⁴⁹⁶ insanı kendi benliğinden uzaklaştırmakla birlikte, Allah'tan da uzaklaştırmaktadır. Hakkın rızası olmayan duygu ve davranışlar terk edilmelidir.⁴⁹⁷

İman ile ahlakın ilişkisi, yaşamın içinden, pratik yollardan ve hazır bir veri olmayıp, sosyal ve kültürel ortamda oluşturulan erdemlerin yaptırım gücünden hareketle canlılık kazanmaktadır. İnsan, Tanrı'nın izin verdiği sınırlar çerçevesinde özgür hareket edebilmekte ve aldığı karar ve tercihlerin sayesinde inancının esasını ahlakî güzelliklerle süslemekte veya süslemekten vazgeçmektedir. İman ve ahlak, doğrudan insanın varoluş amacını ilgilendiren bir konudur.

Yaratılışın gayesi her açıdan mükemmel ve yetkin olan varlığa yani Tanrı'ya ulaşmak olduğu için, O'nun emirlerini bilmek, öğrenmek, keşfetmek, geliştirmek, yüceltmek ve güzel olanlarını yaşatmak ile kötü olanlarından uzak durmayı süreklilik haline getirdiği zaman ancak asıl gayeye ulaşabilmektedir. Bu açıdan Yesevi düşünce sisteminde arzu edilen ahlaki davranış, dinamiktir, zahmet gerektiren bir durumdur, dahası kazanılması ve elde edilmesi gereken değerdir.

Bilindiği üzere, iman-ahlak olmadan tek başına zorunlu bir zaruret olmaktan çıkmaktadır. Aynı şekilde ahlâk da imansız gaye ve maksattan uzak kalmaktadır. İnsanlar her ne kadar imandan bağımsız bir şekilde ahlakî değerleri veya kendi ahlak değerlerini üretebiliyor olsalar da, böyle yaşam tarzının anlamınınve öneminin kalmayacağı ortadadır. Eğer gerçekten sadece iman ya da sadece ahlak tek başına önemli olsaydı, muhtemelen Yesevi de eskiden beri uygulanmakta olan Türk halkının ahlak anlayışını benimserdi. Onunla sınırlı kalır ve İslam dininin inanç esaslarını, iman

⁴⁹⁵ Yesevi, *a.g.e.*,(18. Hikmet), s. 87.

⁴⁹⁶ Yesevi, *a.g.e.*, (159. Hikmet), s. 317.

⁴⁹⁷ Yesevi, *a.g.e.*,(157. Hikmet), s. 306.

anlayışını ve Tanrı düşüncesini diğer insanlara anlatmak zorunluluğuna katlanmaz idi. Ancak Yesevi böyle bir yola girmedi, tam tersi doğru olanla yanlış ayırt etmeyi, iyi olanla kötü olanı ayıklamayı, bireysel ve toplumsal açıdan imanın ahlaka yansımaları göstererek İslamî değerleri göçebe kültüre aşılmasını başardı.

Bu yolda başta kendisine olmak üzere bütün Türk Müslüman toplumlarına hep gayret içinde olmak gerektiğini tembih eden Yesevi, yukarıda da örneklerini gördüğümüz hikmetlerinde hep kendisinden yola çıkarak örnekler vermesinin anlam ve değeri, din ve ahlak, toplum ve erdem, varoluş ve yok oluş, aşk ve isyan vb. kavramlarının içselleştirilmesine yöneliktir. Tevhit, ihsan, doğru yön, aşk, muhabbet, erdem, değer, güzel huy gibi çeşitlendirebileceğimiz ve insanın ulaşması ile uygulamasının pek de zor olmadığı fakat gayret isteyen alanlar, iman ile ahlak arasındaki ilişkiyi zorunlu kılmıştır. Bu zorunluluk ve ilişki Yesevi'nin yaşantısının, doktrininin, yeni kültürün özünü oluşturarak, toplumu yozlaşmaktan kurtarmaya yardımcı olmuştur.

SONUÇ

İnsanın bu dünyaya gelişi ve varlık âlemindeki gerçek yerini almasındaki amacının bu dünyada mutluluğa, öbür dünyada ise mutlak kurtuluşa erişmek olarak nitelendirilebilir. İnsan kendini tanıyarak, sorumluluklarını bilerek Yaradan Yüce Varlığa daha da yaklaşmakla en yüce mutluluğu elde edecektir. Birbirine zıt ve çift yönlü tabiatı olan insan, ne yazık ki aceleci ve düşünmeden davranış sergilemesinden ötürü çoğu kez asıl gayesinden uzaklaşmaktadır. İnsanı asıl gaye ve amacına ulaştırmada bundan sonra peygamberler gelmeyeceği için her biri kendi döneminin önderliğini üstlenmiş âlimler bu alanda, yine kendi tabirleri ile “yine Allah’ın isteği” üzerine görev almışlardır. Ahmet Yesevi de bu gibi durumda insanları asıl gayesine ulaştırmayı amaç edinmiş bir önder mutasavvıf ve bilge âlimdir.

Toplumsal çöküş, yozlaşma, din adına yanlış hareketler sergileme gibi birçok alanda yeni krizlere maruz kalmış insanlığı, mutluluğa ve huzura kavuşturabilecek yeni bir topluma inşa etmeye çalışan Yesevi, metafizik bir ahlakı, millî ve dinî değerler çerçevesinde geliştirmiştir. Göçebe Türk toplumunun İslam dinini özümsemesine katkıda bulunan ve bu yolda çalışan ve İslam dinini, Türklere, Türk dili ve tasavvuf

kültürüyle bir bir tanıştıran ve böylece de Türk Müslümanlığını oluşturan Yesevi, insanın yaratılışı ve evrendeki yeri hakkındaki görüşlerini öncelikli olarak Kur'an ve Hadis ışığında ortaya koymuştur. Bununla birlikte kendinden önce oluşturulmuş Türk felsefe geleneği üzerinde ilerleyerek, Müslüman filozofların görüşlerini kendi bulunduğu toplum özelliklerine göre yorumlamıştır. O, yaşadığı dönemde iç çatışmalar ve dış müdahalelerle ortaya çıkan istikrarsızlık halinin çözümlenmesi için elinden gelen gayreti göstermiştir.

Toplumun irşadı ve yeni kültürün inşasında, ilk işi insanın bireysel yönünün eğitilmesi ve ahlakî açıdan olgunluğa eriştirilmesi gerektiğini ileri sürerek, insanın eğitimi ile uğraşan Yesevi, ahlak konusunda ortaya attığı tasavvufî ve felsefî düşüncelerini, ilahi aşk ekseninde yorumlamaya çalışmıştır. Bu konuda onun düşünce sisteminin merkezinde Allah'a olan aşk bulunmaktadır. İnsanın var edilmesinin nedeni, ahlakî açıdan yükselişe ulaşmasının sebebi ve erdemlere erişebilmesinin sırrı da *aşktır*. Aşkın bu yüce boyutu, insanın Allah'a olan kulluğunu ifa etmesinin hem teorik hem de pratik boyutunu yakından etkilemektedir. Bu açıdan millî, dinî ve ahlakî kültürün somut örnekleri olarak insanın davranışlarına yansıyan erdemler çok önemlidir. Bu durumun farkında olan Yesevi, hikmetlerinde öncelikli olarak kendine nasihat ederek, diğer insanlara doğru ve yanlış, iyi ve kötü, nefis ve kalb gibi yönleri göstermeye çalışmıştır.

Nitekim dinî ve ahlakî ilkelerin en temel amacı: insanlara huzur ve mutlulukveren bir ortam sağlamaktır. Yaşadığı dönemde kendine ait bir bilgi, ilim, irfan ve kültürel mirası oluşturmakla kalmayıp, istek ve düşüncelerini de hayata geçiren Yesevi, halen de bizim için önemli olan yaşam tarzını sunmaktadır. Onun hikmetlerinde dile getirilen konu, sorun, problem, amaç, hedef ve gerekçeler günümüzde de geçerliliğini korumaktadır ve yitirilmiş, kaybolmuş, bozulmuş ve inşa edilmeye muhtaç yaşam tarzını yeniden elde edebileceğimizin imkanını göstermektedir. Zamanında

insanın insan olarak bu dünyadaki varlık mertebesini koruması ve Yaratıcısına laik bir kul olma şansını evrensel ilke ve değerlerle ortaya koyan Yesevi, bizlere halen de rehberlik etmekte ve kaybettiğimiz hayat anlayışını yeniden bulabileceğimizi hikmetleri sayesinde halen de göstermeye çalışmaktadır. Önemli olan onun hikmetlerini okumak, yorumlamak ve günümüz şartlarına uyarlamaktır.

Ahlak felsefesinde insanın arzu, istek, yönelim ve ihtiyaçlarının belirlediği ön sürülen “değer” konusu ile ahlâkî eylemleri bir düzene koyan ve onları belli bir önem sırasına yerleştiren bir değerlendirme gücü olarak “değer duygusu” insanda bulunan ahlâkî bir değer duygusu olarak “iyi” ve “kötü”, kişinin ahlâkî tutum ve davranışları hakkında bir takım değerlendirmelerde bulunma gücüdür. Ancak, kişinin doğasına ait bir yönü de içinde bulundurmakla birlikte, bu gücün, tamamıyla doğuştan getirilen bir yeti olduğu da söylenemez. O, daha ziyade, göreviniaktif bir şekilde yapan aklın yardımı ile ahlâkî amaç doğrultusunda vahyin yönelttiği duruma yönlendiren ve yaşam içerisinde ahlâkî eğitimin gerekli olduğunu hisseden, bundan dolayı da insanın ahlâkî yönden gelişmesini mümkün kılan bir insanî oluşumdur.

Bu duygunun kaynağı olarak Yesevi, genel bilgi anlayışına da uygun bir şekilde, duyular, akıl ve insani yaratılış ile birlikte, haber bilgisine yer vermektedir. Ona göre insan, sahip olduğu duyuları yardımıyla hem kendi varlığında, hem de içinde yaşadığı dünyadaki diğer varlıklarda bulunan hikmet ve incelikleri kavrama faaliyetinde öncelikle, duyu verilerine dayanmaktadır. Akıl ise, duyuların müşâhedeye dayalı bu verilerinden hareketle ortaya koyduğu ahlâkî değer hükümleriyle “iyi” ve “kötü” değer duygusunun oluşumuna katkı sağlamaktadır.

Yesevi’ye göre, insani yaratılış da, bu duygunun oluşumunda göz ardı edilmemesi gereken bir diğer önemli unsurdur. Yesevi, ahlâkî bir eylemle ilgili olarak aklın verdiği bir değer hükmünün çoğu yerde insani yaratılış bakımından da

onaylandığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte, zaman zaman her ikisinin verdiği ahlâkî değer hükmünün çatıştığı da gözlemlenmektedir. Örneğin, Yesevi'ye göre, savaş, Tanrı buyruğu olarak ortaya çıksa bile, doğrudan insanın kendi ölümünün söz konusu olduğu böyle bir olayı yaradılış (tab') yönüyle "kötü" görmesi, akıl ile çatışan ve Tanrısal hükmü "kötü" görmekle eşdeğer kabul edilmesi, en azından, insanın doğal yapısını hiçe saymaktan başka bir şey değildir. Dolayısıyla aklın ve yaradılışın ahlâkî değer hükümlerinin iyi belirlenmesi gerekmektedir.

Yesevi, aklın ahlak alanındaki tartışmasız önemini dile getirmekle beraber, onu mutlaklaştırmaktan da kaçınmaktadır. Çünkü insanın, fiilin sonucunu düşünme özelliği taşıyan aklı yanında, çoğu zaman akla üstün gelen nefsin arzu ve istekleriyle kuşatıldığı da bir gerçektir. İnsana ait olan bu yön, ahlâkî değer hükümlerinin haber ile desteklenmesini gerektirmiştir. Bundan başka, Yesevi, ahlâkî fiilin gerçekleşme sürecinde bir takım zihni unsurların varlığından söz etmektedir. Bu unsurlardan bazıları, insanın fiile yönelik arzu ve isteği doğrultusundaki yöneliminin bir yansıması olarak ortaya çıkarken, bazıları belirleyenin ise, Tanrı'nın rızasını elde etme, Tanrı sevgisi ve âkıbet düşüncesi gibi unsurlar olduğu görülmektedir. Bu sayılanlar Yesevi'nin ahlak görüşü açısından, zihni fiile yönelik etkileyen sadece bir faktördür. Yoksa hiçbirinin ahlâkî fiilini belirleme bakımından doğrudan bir rolü bulunmamaktadır. Bu bağlamda, Yesevi'nin, Tanrı'nın fiile ilişkin iradesinin, bireyin o fiil hakkındaki arzu ve isteğine bağlı gerçekleştiği düşüncesi öne çıkmaktadır.

Yesevi, fiilin gerçekleşmesini engelleyici unsurlar olarak, kişinin irade zayıflığı yanında şeytan ve nefsin rollerinden de söz etmekte ve pratikte fiile ilişkin iradeyi güçlendirme ve şeytan ve nefsin engellemelerine karşı tedbir alma konusunda ahlâkî eğitimin önemine değinmektedir. Ona göre ahlâkî yetkinleşme yolunda insan, bir takım ahlâkî eğitim vasıtasıyla iyi fiilleri yapmaya yönelik kendini eğitirken, öte yandan,

Tanrı'nın bu konudaki desteğini, onun deyişiyile lütüf ve yardımını göz ardı etmemelidir. Gerek bu konuda ve gerekse benzeri açıklamalarında Yesevi, Tanrı ile insan arasındaki ilişkinin, ahlâkî bir birey olarak kişiden Tanrı'ya karşı yönelen canlı, dinamik, sıcak ve kendisine karşı sahip olduğu karşı konulmaz güçten dolayı değil, laikolduğu saygıdan ve sevgiden ötürü boyun eğilen yönüne sıklıkla vurgu yapmaktadır. Onun bu yaklaşımı, ahlak anlayışındaki Tanrı-insan arasındaki ilişki boyutunun ahlâkîliğini ortaya koymaktadır.

Yesevi, zor olanı ve başarılması imkânsız olanı değil, tam tersi insan olarak anlayabileceğimiz, kavrayabileceğimiz, hayata geçirebileceğimiz durumları manevi ilimle anlatmış, evren ve insanın niçin yaratıldığını Hanefî fıkhı, Mâturîdî akaidi, Farabi felsefesi çizgisinde küçük detaylarına kadar anlatmıştır. Yesevi, erdemli bir yönetimin, ahlâkî yaşam tarzının, tasavvuf ve felsefî görüşlerle evrenin nasıl olması gerektiğinin yollarını göstermiştir. XII. yy ve sonrasındaki mutasavvıfların ilham kaynağı olan Yesevi'nin bizlere verdiği öğüt ve nasihatlerinde dünyada mutluluğu elde etmenin mümkün olacağını, bu mutluluğu elde edebilen birisinin ahirette de üstün mutluluğa erişeceğini göstermiştir. Onun için o, kendisi için ilahî rızayı talep etmiştir.

Yesevi, kendi dönemindeki insanların özelliklerine göre bir metot geliştirme ihtiyacı hissettiği için, İslam dinini anlatırken, anlayabilecekleri tarzda onlara söyleme yolunu seçmiş, bir gönül ve muhabbet adamı olmaya çalışmıştır. İnsanın yaratılış gayesini açıklarken her şeye ve her duruma sevgiyle bakmış, varoluşun sebebi olan aşk ve muhabbet sayesinde insanların da sevgiden nasip almalarını arzu etmiştir. Hikmetlerinde Allah'a adanmış inanç ve Peygambere yöneltilmiş sevgiyi açık bir şekilde dile getirmiştir. İnsana en çok düşmanlık yapan *kötü nefis* ile ilgili belirli bir sisteme göre ele aldığı ahlak eğitimciliği sayesinde terbiye ve irşad yönünü belirlemiştir. İnsan şahsiyetinin olgunlaşma sürecinde de ahlâkî erdemlerin önemli

olduğunu dile getirmiştir. Aşk yolunda her zaman adaletin, doğruluğun, hakikatin ve iyiliğin yanında olunması, yalan, cehalet, riya, haksızlık, adaletsizlik, kibir, bencillik gibi insanı zarara sürükleyen kötü nefsin özelliklerinden uzak durulması gerektiği hususuna dikkatleri çekmiştir.

İnsan hürriyetinin maddi ve manevi yönlerini ele alan Yesevi, Allah'tan başka hiçbir varlığa sığınmamayı tercih ettiği gibi, kararlı bir şekilde başka insanlara da tavsiye etmiştir. *Divan-ı Hikmet* adlı eserinde ilahi aşk ile ilgili konular oldukça geniş bir şekilde yer almıştır. Diğer sufi ve filozoflar gibi kendisi de Allah'a aşık olan bir kul olarak, aşk ve muhabbetin tevhidin, dolayısıyla da imanın temeli olduğuna inanmış ve yaşamıştır. Aşkın insanı götüreceği son noktası, maşukla aradaki tüm engelleri kaldıracak özelliğe sahiptir. Engellerin kalkması ise, insanın nefsten, benlikten geçmesinde, ölmeden önce ölümü tercih etmesinde, dünyadan yüz çevirmeyi, hakiki kul olarak hem Yaratan'a hem de yaratılan varlıklara karşı sorumluluklarını hakkı ile yerine getirmekte yatmaktadır. Bu şartları yapmak için insanın ille de sufi, abid, zahid veya arif olmasına gerek yoktur. İnsanın tabiatında bu güzel huylar vardır zaten. İnsanın fitratı ahlaken yükselişe ulaşmaya ve erdemli hayat tarzını seçmeye elverişlidir de. Yapılması gereken sadece insanın kararlı olması ve tüm güzel işlerinde sürekliliği esas alması gerekmektedir.

Araştırdığımız konu itibarı ile anladığımız konu, Hakk'a ulaşmanın en önemli vasıtası aşk ve muhabbetir. Fakat bu aşkı da hak etmek gerekmektedir. İlahi aşk, ispat edilmeye muhtaç bir durumdur, aşkını ispat etmek ise âşık olan insanın sorumluluğudur. Aşk iddiası ile yaşayan insan, kötü nefsin terbiye etmeye, kainata ve insanlığa sevgi nazarıyla bakmaya, güzel huy ve iyi davranışlara talib olmaya yeltenmelidir. Kin, nefret, kavga, düşmanlık ve savaş gibi insanı asıl amacından uzaklaştıran, aşksız, cansız ve imansız bir varlığa dönüştüren duygulardan uzak durmak gerekmektedir. İnsanın

yaratılışı, evrendeki yeri, ahlaken yükselişi, erdemleri tercihi, ahlak, iman, aşk ve erdem ilişkisi çerçevesinde insanın bu dünyada nasıl davranması gerektiğini açıklamaya çalıştığımız hikmetlerinde, Yesevi, Allah'aolan sevginin motive edici gücü ile Türkistan'daki Türk topluluklarına üstün ahlakî ve erdemli değerleri içinde barındıran kültürü yeniden inşa etmeyi başarmıştır.

Yesevi'nin inkılabı “sevgi” kavramının çevresinde gerçekleşmiştir. Her kesimden insanların gönlünü fetheden bu mutasavvıf, insan-ı kâmil olarak temayüz eden insan ve şahsiyet tipini bizlere açık bir şekilde göstermektedir. O, insanoğlunun gâh beşerî, gâh “maneviyatına hitap ederek”, insanları düşünmeye, duymaya çağırması ve kendilerinin farkına varmalarına zemin oluşturmuştur. Ahlak eğitimcisi ve alçak gönüllü öğretmen olarak önce kendine öğüt ve tavsiyelerini yöneltmiş, ikaz ve irşat edilmeye en çok muhtaç olanın kendisinin olduğunu dilegetirmiştir. İnsanların yanlış ve bozulmuş hallerini çok canlı sahneler hâlinde anlattığı hikmetlerinde, insanının ruhen ve manen duygularının incelemesinin izlerini görebiliyoruz.

Yesevi'nin düşüncesindeki insanın tasvir edilmeye çalışıldığı bu tez araştırmasının değerlendirme kısmında, insanların bulunduğu çöküş durumuna çözüm önerisi üretme bağlamında Yesevi'nin metodunu kullanmayı ve canlandırmayı tavsiye edebiliriz. Nitekim o, önce kendisini uyaran bir kul olarak, İslam dininin kapsayıcı şariatını, ahlakî ve sosyal düzenini ve dünyanın birçok kesiminin zihniyetlerini değiştiren gücünden faydalanmış ve bu birikimi Türk töresi ile birleştirebilmiştir. Yesevi'yi yeniden keşfetmek ve güncel sorunlara çözümler üretebilecek tasavvuf ve felsefe tasavvuru oluşturmak bizlerin yeni bir görevimiz olmalıdır. Yesevi'nin izinden giderek Türk Müslümanlığının bilge, ahlak, erdem gibi değerlerini tekrar hayata geçirmeye çalışmak da bir başka görevimiz olmalıdır.

Sıkıntılı ve zor durumlar geçirdiğimiz bu dönemlerde, güvenlik sorunlarının, gereksiz ihtilaf ve mücadelelerin çözümünde, Yesevi'nin kendi devrinde yaptığı dayanışma ve birliği kurma başarısını hayata geçirmek, yine insan olarak kendimizi tanımaktan ibarettir. Tek yapılması gereken ahlakî kural ve değerlerle biçimlendirilmiş “törelî” bir “kanun/yasa” toplumu olarak Türk Müslümanlığının canlandırılmasında, erdemli ve ahlaken yükselişe kavuşan, böylece de Tanrı'ya daha yaklaşabilen bir insan tipinin oluşturulmasıdır. Bu konuda da Yesevi'nin geliştirdiği ve günümüzde halen de geçerli olan ilke ve metotlarından faydalanmak, amacımıza daha kolay ulaşmaya yardımcı olacaktır.

Son olarak araştırdığımız tez konusunun Yesevi ile ilgili yapılan araştırmalardan farkına da değinmek isterim. Yesevi ile ilgili çok sayıda eserler ortaya konulmuştur. Yapılan çalışmaların özellikle bibliyografik açıdan ele alınışı özelliği ile bir deneme nezdinde toplamını yapmaya çalışan Cemal Kurnaz ile Mustafa Tatcı, 55 kitap ve 328 makale ismini⁴⁹⁸vermektedirler. 1997 yılından bu güne kadar da birçok sempozyum, makale çalışmaları ve özgün eserler ortaya koyulmuştur. Her açıdan ve her konu itibarı ile araştırılan bu eserlerin bazıları tasavvuf ağırlıklı olduğu gibi bazıları da felsefe ağırlıklıdır. Hem tasavvuf hem de felsefe alanlarının uzlaştığı alanda yapılan çalışmaların sırasını tamamlayacak bu doktora tezi araştırmasının en önemli yanı insanın varlık ve ontolojik olarak yaratılmasında, öncelikli olarak Türk düşünür, Kur'an ve Sünnete bağlı olarak mutasavvıf ve erdemlere önem vererek filozof tarzında karşımıza çıkan Yesevi'nin özgün fikirlerini ortaya koymakta yatmaktadır.

Ancak özellikle belirtilmesi gereken taraf vardır ki o da Yesevi ile ilgili araştırmalar yapılırken zamansal ve coğrafik yaygınlık sorunu, araştırmada kullanılacak kaynak sorunu, taraflı bakış sorunu yatmaktadır. Bu sorunların giderilmesinin

⁴⁹⁸ Kurnaz Cemal, Tatcı Mustafa, “Ahmed-i Yesevi Hakkında bir bibliyografya çalışması”, *Bilig*, 4, (Kış), Ankara, 1997, ss. 253-263.

yollarından biri mümkün olduğu kadar bilimsel zeminde ve eleştirel bakış açısı ile ele alınması gerektiğini belirtmek isterim. Birinci elden kaynak olarak Divan-ı Hikmetin orijinal metinlerine ulaşmaya çalışarak, ki bu orijinallik ölçüsü en çok kullandığım *Hoca Ahmet Yesevi Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi* tarafından Ankara 2016 yılında yayımlanan “Divan-ı Hikmet” (ed: Mustafa Tatçı) eserinde bulunmaktadır.



KAYNAKÇA

Agitoğlu, Nurullah, (2014), “Kutsal Metinlerde ve Hadislerle Hz. Âdem – Tespit ve Değerlendirme”, **The Journal of Academic Social Science Studies**, 26 (II, Yaz) ss. 269-287.

Ahmetbeyoğlu, Ali, (2018), “Eski Türk Dininin Kozmolojisi ve Kozmogonisi”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, 119/234 (Mayıs- Haziran), ss.

Akçay, Mustafa, (2011), “İnsanlığın Ortak Dinî Temeli: Fıtrat”, **SÜİFDergisi**, 13(23), ss. 143-170, <<https://dergipark.org.tr/tr/pub/sakaifd/issue/20598/219499>>.

Aksu, Cemal, (2016), “Ahmed Yesevî'nin Hocası Yusuf-ı Hemedani ve Halifeleri”, *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu içinde*, (ed: Kul, Ömer vd.), C: 1, İstanbul, Elazığ Milli Eğitim Müdürlüğü Yayınları.

Akyüz Hüseyin, “Âlimler Peygamberlerin Varisleridir Hadisinin İsnad Açısından Tenkid ve Tahlili”, *HÜİFDergisi*, 11 (22), 2012/2, s. 170-184.

Alper, Hülya, (2006), “Sevgi Bilgi İlişkisi Bağlamında Allah ile İnsan Arasındaki Sevginin Mahiyeti (Fahredden er-Râzî Örneği)”, **MÜİF Dergisi**, 30(1), ss.

Altıntaş Hayrani, (1985), “İbn Sina Metafiziği”, **AÜİF Dergisi**, Ankara, AÜİF Yayınları.

Altıntaş Hayrani, (2016), “Yesevî Düşüncesinde Dini - Sosyal Hayat ve Günümüz”, *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu içinde*, (ed: Kul Ömer vd.), C: 1, İstanbul, ss. , Şen Yıldız Yayıncılık.

Arkan, Atilla, (2004), “Kindî ve İbn Rüşd'de İnsan Tasavvuru”, **İslam Araştırmalar Dergisi**, Sayı, 12, ss. 27-54.

Arslanoğlu, İbrahim, (2000), “Mevlana’nın Aşk ve İnsan Felsefesi”, **Türk Kùltürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi**, Sayı 16, ss. 1-22.

Aslan, Abdulgaffar, (2002), “İbn Rüşd’e Göre İnsan Hürriyeti”, **İslami Araştırmalar Dergisi**, Cilt 15, 1(4), ss. 485-495.
http://isamveri.org/pdfdrq/D00064/2002_4/2002_4_ASLANA.pdf

Ata, Çınar, (2017), **Pir-i Türkistan Sultânul Evliya Hoca Ahmed Yesevi**, Sarp Yokuş, Ankara.

Atay, Hüseyin, (1967), “İslam’da Olgun İnsan (İnsan-ı Kâmil)”, **AÜİF Dergisi**, 15(1), AÜİF Yayınları, ss. 163-171.

Atay, Hüseyin, (1974), “Farabi ve İbn Sina’ya Göre Yaratma”, **AÜİF Dergisi**, Ankara, AÜİF Yayınları, ss..

Atay, Hüseyin, (1983), **İbn Sînâ’da Varlık Nazariyesi**, Ankara, TC Kùltür Bakanlığı Yayınları.

Aydın, Hüseyin, (2004), **Yaratılış ve Gayelilik**, Ankara, DİB Yayınları.

Aydın, S. Mehmed, (2000), “İnsan-ı Kâmil”, İslam Ansiklopedisi, C: 22, İstanbul, DİB Yayınları,

Aydınlı, Yaşar, (2011), **Farabi’de Tanrı – İnsan İlişkisi**, İstanbul, s. İz Yayınları.

Aytaş, Gıyasettin, (2016), “Ahmet Yesevi’nin Divan-ı Hikmet’inde İnsan”, *I. Uluslararası Ahmed Yesevi Sempozyumu içinde*, (ed: Kartal, Ahmet), Ankara (28-30 Nisan), ss.

Babacan, Hacer Nur, (2019), “Erken Dönem Tasavvufunda Akıl-Ahlak İlişkisi”, yayınlanmamış yüksek lisans tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, İstanbul.

Bardakçı, Mehmet Necmeddin, (2016), “Hallâc-ı Mansûr’dan Ahmed Yesevî’ye İlâhî Aşk”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu içinde*, (ed: Kartal, Ahmet), Ankara.

Betül Gürer, (2017), “Ahmed Yesevî’nin Dîvân-ı Hikmet’i Ekseninde Tasavvufî Düşüncede İlâhî Aşk”, **Bilig Dergisi**, Sayı 80, Kış, ss. 20-29;

Bice, Hayati, (2013), **Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî**, İstanbul, İnsan Yayınları.

Bice, Hayati, (2016), **Pîr-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî**, Ankara, HAYUTKÜ Yayınları.

Bozkurt, Mustafa, (2009), “Fahredden Razi’nin Varlık Anlayışı”, **İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 14(2), Malatya, ss. 109-121.
http://ktp.isam.org.tr/pdfdrq/D02364/2009_2/2009_1_BOZKURTM.pdf

Cafer Gariper ve Yasemin Bayraktar, (2018), “Ahmed Yesevî’nin Hikmetlerinde Aşk Kavramı ve Anlam Dünyası”, *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri içinde*, Ahmet Yesevi Üniversitesi Yayınları, Ankara, ss. 355-366.

Capelle, Wilhelm, (1994), **Sokrates’ten Önce Felsefe**, (1. Cilt), (çev. Oğuz Özügül), İstanbul, Kabalcı Yayınları.

Cebecioğlu, Ethem, (1993), “Hoca Ahmed Yesevi”, **AÜİF Dergisi**, C: XXXIV, Ankara, ss. 97-131.

Cengiz, Yunus, (2018), “Mu‘tezile’nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü’l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri”, **Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi**, 4/2 (Nisan), ss. 55-72.

Cihangir, Erol, (2016a), “Göçebe Düşüncesinin Şekillenişinde Hoca Ahmet Yesevi ve Tasavvuf Merkezli Haritaların teşekkülü”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu içinde*, (ed: Kartal, Ahmet), Ankara, (28-30 Nisan).

Cihangir, Erol, (2016b), “Göçebe Toplumun Ahlaki Tekamülünde Hoca Ahmet Yesevî ve Yesevîlik”, Ömer, Kul vd. (ed.) Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî, Uluslararası Sempozyum kitabı içinde, İstanbul, Şen Yıldız Yayıncılık, C: 1, ss. 391-401.

http://istanbulturkocagi.org/kullanici/goruntu/bilgiler/el/ocak/2016aralik/yesevi_yeni1.pdf

Coşan, M. Esad, (2015), **Tarihî ve Tasavvufî Şahsiyetler**, İstanbul,

Coşkun, Özlem, (2016), “Türk Yönetim Sistemi Üzerine Kısa Bir Değerlendirme”, **The Journal of International Lingual, Social and Educational Sciences**, 2 (2), ss. 126-135.

Cüceloğlu, Doğan, (1997), **İçimizdeki Biz**, İstanbul, Sistem Yayıncılık.

Çağrı, Mustafa, (1991), **Anahatlarıyla İslam Ahlâkı**, (2. Baskı), İstanbul.

Çağrı, Mustafa, (1995), “Fazilet”, *İslam Ansiklopedisi*, C: 12, İstanbul, DİB Yayınları.

Çağrı, Mustafa, (2000), **İslâm Düşüncesinde Ahlâk**, İstanbul, Birleşik Yayınları.

Çapku Ahmet, (2009), “İbn Sînâ, Gazzâlî ve İbn Rüşd Düşüncesinde Ahiret”, İstanbul, Kayıhan Yayınları.

Çaylak, Adem ve Çelik, Fikret, (2015), “Akl’ın düşünürü el-Kindî”, **Muhafazakar Düşünce Dergisi**, 12/45-46, ss. 41-52.

Çınar, Ali Abbas, (2013), “Farabi Felsefesi ve Ahmed Yesevî’nin Kültür Kimliğine Etkisi”, **Milli Folklor Dergisi**, Sayı 49, ss.

Çınar, Ali Abbas, (2013), “Farabî Feslefesi ve Ahmed Yesevî’nin Kimlik Kültürüne Etkisi”, **Milli Folklor Dergisi**, Sayı 49, ss. 77-80
<http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=49&Sayfa=74>

Çubukçu, İ. Agâh, (1986), **Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri**, Ankara, AÜİF Yayınları.

Çubukçu, İ. Agâh, (1987), **Türk-İslam Kültürü Üzerine Araştırmalar ve Görüşler**, Ankara,

Çubukçu, İ. Agâh, (1989), **Türk-İslam düşünürleri**, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Demirci, Fatih, (2008), “İki Siyasal Eğitim Modeli: Sokrates ve Platon’un Eğitim ve İnsan Anlayışları (Sokratik ve Platonik Eğitim)”, **38. İCANAS (Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi) Bildiri Kitabı**, Ankara, (yayın tarihi 2015), ss. 105-127.

Demirli, Ekrem, (2007), “Varlık Olmak Bakımından Varlık” İfadesinin Sûfilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı 18, s. 41.

Demirli, Ekrem, (2008), “Tasavvufta İnsan Sevgisinin Kaynağı: İbnü’l Arabî’de İnsan ile İlgili Kavramlar”, **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Basım Yayın Müdürlüğü, ss. 393-400.

Demirli, Ekrem, (2010a), “Yunus Emre’de İnsanın Kadimliği Sorunu. ‘Ezelî Vatanda İdik’”, **Doğumunun 770. Yıldönümünde Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri**, (ed: Başer, Hacı Bayram), İstanbul, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültürel ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü Yayınları.

Demirli, Ekrem, (2010b), “Yunus Emre’nin Şiirlerinde Vahdet-i Vücut Anlayışı”, **I. Ulusal Yunus Emre Sempozyumu “Yunus Emre’yi Anlamaya Doğru” Bildiriler Kitabı**, Karaman, Kültür Yayınları.

Deniz, Gürbüz, (2010), **İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri**, İstanbul.

Deniz, Gürbüz, (2015), **Anlam ve Varlı Boyutuyla İnsan**, Ankara, DİB Yayınları.

Doru, M. Nesim, (2016), “Mevlânâ Celaleddîn Rûmî ve Melâyê Cizîrî’nin Düşüncesinde Varlığın Kaynağı ve Varoluşun Sırrı Olarak Aşk”, **Mukaddime**, 7(1), ss. 50-67.

Durak, Nejdî, (2010), “İslam Düşüncesinde Etik Bir İdeal Olarak “İnsan-ı Kâmil” Anlayışı”, **Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi**, İSSN: 1303-5134, Cilt 7, Sayı 2, ss. 105-124. <https://www.j-humansciences.com/ojs/index.php/IJHS/article/view/966/574>

Durusoy Ali, (2008), “İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri (Nefs, Akıl ve Ruh)”, **MÜİF Dergisi**, İstanbul, MÜİF Yayınları, ss. 76-270.

Durusoy, Ali, (1992), “İbn Sînâ Felsefesinde Nefs, Akıl ve Ruh”, T.C. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kelam ve İslam Felsefesi Bölümü, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Durusoy, Ali, (2012), **İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri**, (3. Baskı), İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

Durusoy, Ali, (2018), “İbn Sina”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, s. 328, <https://www.islamansiklopedisi.org.tr/ibn-sina#2-felsefesi> (erişim tarihi: 16.10.2018).

el-Eşari, **Makâlâtü'l-İslamiyyin**, II, İstanbul, 1929-1930.

el-Maturidi, (1979), **Kitabu't-Tevhid**, (tahkik: Huleyf Fethullah), İstanbul.

el-Mâtürîdî, Ebu Mansur, (2002), **Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi**, (tercüme Topaloğlu, Bekir), İstanbul, İSAM Yayınları.

Engin, Erdem, (2016), “Hoca Ahmed Yesevî’de Bilgi ve Erdem”, *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu içinde*, (ed: Kul, Ömer vd.), C: 1, ss.

Eraslan, Kemal, (2000), **Ahmed-i Yesevî Divan-ı Hikmet’ten Seçmeler**, Ankara,

Ercan, Aydar, (2012), “Varlık Felsefesi ve İbn Sina”, **İstikâmet**, 4, ss. 26-35;

Eroğlu, Türker ve Kılıç, Hatice, “Türk İnançları ve İnanışları”, *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 49, 2005, ss. 750-770.

er-Razi, Fahreddin, (1978), **Kelama Giriş (el-Muhassal)**, (çev: Atay, Hüseyin), Ankara.

Esen, Muammer, (2004), “İnsanın Halifeliği Meselesi”, **AÜİFD**, Cilt 45, 1, ss. 15-38. <http://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/40638/488893>

Evkuran, Mehmet, (2003), “İnsan Doğasını Yeniden Düşünmek”, **Marife**, 3(1, Bahar), ss. 229-238. http://isamveri.org/pdfdr/D02420/2003_1/2003_1_EVKURANM.pdf

Fahri, Macid, (2013), “Mutezile’nin İnsan Anlayışı”, (çev. Koçak, Muhammet), **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 4, Erzurum, ss. 389-404.

<http://static.dergipark.org.tr:8080/article-download/imported/1020009896/1020007919.pdf?>

Fahri, Macit, (1987), **İslam Felsefi Tarihi**, İstanbul.

Farabi, (1997), **İdeal Devlet**, (çev: Arslan, Ahmet), Ankara.

Fârâbî, **al-Fusus fi'l Hikme**, Haydarabad 1345, Matbaa Meclis Dairat al Maarif al Usmaniyye.

Farabi, **el-Medinet'üi-fazıla**, (nşr. Albert Nasrî Nadir), Beyrut, 1968.

Farabi, **El-Medinetü'l Fazıla**,(çev. Nafiz Danışman), MEB, İstanbul 1990.

Farabi, **Tahsilü's-sa'âde**, (akt: Aydın, Fatih), (2017), "İslam Düşüncesinde Erdemler: Şehrezûrî Örneği", **İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, 6(5), ss.

Farabi, **Tahsilü's-sa'âde**, (akt: Turan, Ramazan), (2015), "İbn Miskeveyh'te Erdem Kavramı ve Temel Erdemler", **NKÜİFD**, 1(2), ss.

Farûkî, İsmail R., (2006), **Tevhid**, (çev: Dilaver Yardım ve Latif Boyacı), İstanbul, İnsan Yayınları.

Fatîş Emrullah, (2015), "Meleklerde Şuur ve İrade Problemi", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 13/2, ISSN 1309-2030, ss. 785-806.

Fatîş Emrullah, (2015), "Meleklerde Şuur ve İrade Problemi", **Kelam Araştırmaları Dergisi**, 13(2), s. 797-798.

Genç, Halil İbrahim, (2017), **Tevhid Okumaları**, İstanbul, İmak Ofset Baskı.

Gökberk, Macit, (1998), **Felsefe Tarihi**, (8. Baskı), İstanbul, Remzi Kitabevi.

Gölcük, Şerafeddin, (1979), **Kelam Açısından İnsan ve Fiilleri**, İstanbul, Kayıhan Yayınları.

Görkaş, İrfan, (2013), “Farabi’nin İnsan Tasavvuru”, **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi [TAED]** 50, ERZURUM, ss. 289-304.

Güler, İlhami, (1998), “İman ve İnkârın Ahlakî ve Bilişsel (Kognitif) Temelleri”, **İslamiyat**, 1(1), (Ocak-Mart) ss.

Gündüz, İrfan, (1998), “Ahmed Yesevi’nin Tarikat ve İrşad Anlayışı”, Yesevilik Bilgisi içinde (haz. Mustafa İsen, Cemal Kurnaz, Mustafa Tatçı), Ankara, Ahmed Yesevi Vakfı Yayınları, ss. 186-190.

Gürer, Betül, (2017), “Ahmed Yesevî’nin Dîvân-ı Hikmet’i Ekseninde Tasavvufi Düşüncede İlahi Aşk”, **Bilig**, Sayı 80, Kış, ss. 17-41.

Güzel, Abdurrahman, (1991), "Yunus Emre'de İnsan Kavramı", **Vakıf Haftası Dergisi**, Sayı 8, ss. 83-96.

Hökelekli, Hayati, (1993), **Din Psikolojisi**, Ankara, TDV Yayınları.

Izutsu, Toshihiko, (1975), **Kur’an’da Allah ve İnsan**, (çev: Ateş, Süleyman), Ankara, AÜİF Yayınları.

Izutsu, Toshihiko, (2013), **Kur’an’da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar**, (çev: Ayaz, Selahattin), İstanbul, Pınar Yayınları.

İbn Hazm Ali b. Ahmed b. Saîd, **el-Fisâl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal**, **Mektebetü’l-Hânicî**, Kâhire, 1990.

İbn Sina, (2005), **İşaretler ve Tenbihler**, (nşr. ve çev: Durusoy Ali, Macit Muhittin ve Demirli Ekrem), İstanbul, Litera Yayıncılık.

İbn Sina, (2005), **Metafizik, II**, (çev: Demirli Ekrem ve Türker Ömer), İstanbul, Litera Yayıncılık.

İbn Sina, **en-Nefs**, (1959), (neşreden Fazlur Rahman), Londra, Oxford.

İbn Sina, **İlmü'l Ahlak**, (akt: Doğan, Mutlu), (2009), *İbn Sina'nın Ahlak Risaleleri ve Ahlak Felsefesi*, (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara.

İbn-i Sînâ, **Risale Fi Mahiyeti'l-Işk**, (çev: Ahmet Ateş), İstanbul, 1953.

Kadir Özköse, (2017), “Ahmed Yesevî'nin Hikmetlerinde Aşk Terennümü”, **Pîri Türkistan Hoca Ahmed Yesevi**, Ankara, DİB Yayınları, ss. 38-54.

Kalın, F. Mehmet, (2018), “Yesevî'nin Divân-ı Hikmet'inde İlahî Aşk ve Allah Düşüncesi”, **PAÜSBE Dergisi**,32, Denizli, ss. 189-202.

Kara, Nurfadiye, (2016), *Farabi'de İdeal İnsan*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), T.C. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Ve Din Bilimleri (İslam Felsefesi) Anabilim Dalı.

Karaca, Faruk, (2007), **Dinî Gelişim Teorileri**, İstanbul, Dem Yayınları.

Karagöz, İsmail, (1995), “Kur'an'ın Anlaşılmasında Kavramların Önemi ve İnsanı Anlatan Kur'an'ın Temel Kavramları”, **Diyanet İlmî Dergisi**, 31(3), ss.

Karaman, Hüseyin, (2013), “İslam Ahlak Filozofları”, *İslam Ahlak Esasları ve Felsefesi* içinde (ed: Saruhan, Müfit Selim), Ankara.

Kartal, Abdullah, (2003), “Abdülkerim Cîlî, Hayatı, Eserleri”, **Tasavvuf Felsefesi Dergisi**, İstanbul, ss.

Kaval, Musa, (2013), “Yunus Emre Ve Mevlâna’nın Eserlerinde İnsan Ve Tekâmülü”, **Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 6(2), ss. 101-122.

Kazanç, Fethi Kerim, (2016), “Dîvân-ı Hikmet Bağlamında Hoca Ahmed Yesevî’nin Ahlâk Anlayışı Üzerine Teolojik Bir Değerlendirme”, (ed: Sisnelioğlu, İlknur), *Türk İrfanının Pîri Hoca Ahmed Yesevi içinde*, Kocaeli.

Kazanç, Fethi Kerim, (2018), “Hoca Ahmed Yesevî’nin Divan-ı Hikmeti’nde Ahlakî bir Değer olarak Adalet”, *VI. Uluslararası Şeyh Şaban-ı Veli Sempozyumu (Yesevîlik) içinde*, Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu.

Kekkeç, M. Elmira (2017), “Ahmed Yesevi’nin Yaşnamesinde ‘Bilge Kişi’ Arketipi”, **Millî Folklor Dergisi**,29 (116), ss. 101-111.

Kenan, Gürsoy, (2006), **Bir Felsefe Geleneğimiz Var mı?**, İstanbul, Aktif Düşünce Yayıncılık.

Kenzhetay, Dosay, (1999), “Hoca Ahmet Yesevî: Yaşadığı Devir, Şahsiyeti, Tarikat ve Tesiri”, **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırmalar Dergisi**, 1 (2, Aralık), ss. 105-129.

Kenzhetay, Dossay, (1998), “Ahmet Yesevi’nin İlmî ve Gerekliği”, **Jelmaya Dergisi**, Ankara.

Kenzhetay, Dossay, (1999), “Hoca Ahmet Yesevî: yaşadığı devir, şahsiyeti, tarikati ve tesiri”, (ed: Cebecioğlu, Ethem), **Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 2, ss. 105-129.

Kenzhetay, Dossay, (2003), **Hoca Ahmet Yesevi’nin Düşünce Sistemi**, Ankara, Hoca Ahmet Yesevi Ocağı Yayınları.

Kenzhetay, Dossay, (2003a), **Hoca Ahmed Yesevî'nin Düşünce Sistemi**, Ankara, Hoca Ahmet Yesevî Ocağı Yayınları.

Kenzhetay, Dossay, (2003b), **Hoca Ahmed Yesevî'nin Ahlâk Felsefesi**. Ankara, Hoca Ahmed Yesevî Ocağı Yayınları.

Kenzhetay, Dossay, (2008), “Türk Felsefe Tarihinde Yesevî Düşüncesinin Yeri”, **Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Dergisi**, 45, ss. 135-143.

Kenzhetay, Dossay, (2015), “Ahmet Yesevi Düşüncesinde Vahdet-i Vücut”, **AYK**, Sayı 01, ss. .

Ketenci, Taşkın ve Topuz, Metin, (2013), “Aristoteles ve Augustinus’un İnsan Anlayışları Üzerine”, **Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi**, Sayı 20, ss. 1-18. <http://static.dergipark.org.tr:8080/article-download/imported/5000179520/5000160232.pdf?>

Kılavuz, Ulvi Murat, (2015), “İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış”, **AÜİF Dergisi**, 56(1), ss.1-32 DOI: 10.1501/Ilhfak_0000001424

Kılavuz, Ulvi Murat, (2015), “İnsan mı Melek mi? Türlerarası Efdaliyyet Tartışmasına Bir Bakış”, **AÜİF Dergisi**, 56(1), ss.

Komisyon, (2005), (Şaban Ali Düzgün, Muammer Esen, Mahmut Ay), **Sistemik Kelam**, (ed: Ahmet Akbulut), Ankara, Ankuzem Yayınları.

Köprülü, M. Fuad, (1976), **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, (3. Baskı), Ankara, TTK Basımevi.

Köprülü, M. Fuad, (1993), **Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar**, Ankara, DİB Yayınları.

Kranz, Walther, (1994), **Antik Felsefe – Metinler ve Açıklamalar**, (çev. Baydur, Suad B), İstanbul, Sosyal Yayınlar.

Kur'an-ı Kerim Meâli, (2011), Diyanet İşleri Başkanlığı, (haz: Altuntaş, Halil ve Şahşn Muzaffer), (12. Baskı), Ankara, DİB Yayınları.

Kurbanova, M. Kahramankızı, (2018), “Dîvân-ı Hikmet'te Yaş Dönemleri Üzere Kişiliğin Gelişim Özellikleri”, *II. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevî Sempozyumu Bildirileri içinde*, (ed: Güngör, Zülfikar), Ankara, AYÜMHB Yayınları, ss. 63-68.

Kurnaz Cemal, Tatçı Mustafa, “Ahmed-i Yesevi Hakkında bir bibliyografya çalışması”, *Bilig*, 4, (Kış), Ankara, 1997, ss. 253-263.

Kutlu, Sönmez, (2011), **Türkler ve İslam Tasavvuru**, (1. Baskı), İstanbul, İSAM Yayınları.

Kutlu, Sönmez, (2013), “İmam Mâturîdî, Ahmet Yesevî, Yunus Emre'de Ortak Değerler: İnsan, Akıl-İlim ve Vatan”, *Yunus Emre (Bildiriler ve Makaleler) içinde*, Eskişehir/Ankara, ss. 50-57.

Kutluer, İlhan, (2000), İnsan, *İslam Ansiklopedisi*, C: 22, İstanbul, TDV Yayınları, ss. 320-323.

Küçük, Sabahattin, (2004), “Mevlâna Celaleddin-İ Rumi'nin Düşünce Sisteminde Evren Ve İnsan”, Basılmamış konferans metni: Mevlana'yı Anma Haftası, Elazığ-Fırat Üniversitesi.

Küçükkaya, M. Askeri, (2016), “Hoca Ahmed Yesevi'de İnsan Sevgisi”, **Diyanet İlmî Dergisi**, 52(4), Ankara.

Kütüb-ü Sitteden 1001 Hadis, (2002), (haz: Yayla, Kazım), İstanbul, Merve Yayınları.

Macintyre, Alasdair, (2001), **Erdem Peşinde**, (çev: Özcan, Muttalip), İstanbul, Ayrıntı Yayınları.

Mahmutoğlu, Abdulkadir, (2009), “Eğitim Yöneticilerinin İyilik Bilinci”, *I. Ulusal İyilik Sempozyumu Bildiri Kitabı içinde*, (Yayın Kurulu: Demirli, Cihad vd.), Elazığ, (20-21 Haziran), Elazığ Milli Eğitim Yayınları, ss. 558-568.

Mansurov, Fatkhiddin ve Badaruddin, Hj. Faudzinaim, (2011), “Hace Yusuf Hemedani: İki Büyük Sufi Tarikatının İlham Kaynağı”, **HÜİF Dergisi**, 26 (Temmuz-Aralık).

Maraş, İbrahim, (2007), “İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı”, **Dini Araştırmalar**, 10 (30), Eylül-Aralık, ss. 41-54.

Maraş, İbrahim, (2016), “Ahmed Yesevî (Ö. 1116) Düşüncesinde Ahlak Felsefesinin Temel Kavramları”, (ed: Ömer, Kul vd.) *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî, Uluslararası Sempozyum kitabı içinde*, İstanbul, Şen Yıldız Yayıncılık, C: 1, ss. 568-578.

http://istanbulturkocagi.org/kullanici/goruntu/bilgiler/el/ocak/2016aralik/yesevi_yeni1.pdf

Mardin, Şerif, (2002), **Din ve İdeoloji**, İstanbul.

Mert, Muhit, (2004), **İnsan Nedir? İnsanın Tanımlanmasına Dair Kelamî Bir Yaklaşım**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları.

Mevlana, (2007), **Mesnevî**, (haz: Karaismailoğlu, Adnan), Ankara.

Mevlana, (2015), **Rubailer**, (haz: Onurcan, Cengiz), İstanbul.

Morrison, A. Cressy, **Müsbet İlimler Yönünden İnsan, Kâinat ve Ötesi**, (çev: Bekir Topaloğlu), Nesil Yayınları, (6. Baskı) İstanbul, 1986.

Moshtagh Mehr, Rahman, (2010), “Mevlana’ya Göre Varlık ve İnsan Hayatı Kavramı”, (çev. Turgut, Kadir), **Şarkiyat Mecmuası**, Sayı 16, ss. 137-161.
<https://avesis.istanbul.edu.tr/yayin/f192479c-4e6e-406b-8281-2c6d05b65e0f/rahman-moshtagh-mehr-cev-kadir-turgut-mevlanaya-gore-varlik-ve-insan-hayati-kavrami-i-sarkiyat-mecmuasi-sayi-16-2010>

Nader, Albert Nasri, **Felsefetü’l-Mu’tezile, Dâru Neşri’s-Sikâfiyye**, II, Mısır, 1950.

Ocak, Ahmet Yaşar, (1993), “Türk Dünyasında Ahmed-i Yesevî ve Yesevîlik Kültürünün Yayılışı: Bir Sufi Kültürünün Yeniden Güncelleşmesi”, *Milletlerarası Hoca Ahmet Yesevî Sempozyumu Bildirileri (26-29 Mayıs 1993) içinde*, (yayına haz: Yuvalı A., Argunşah M., ve Aktan A.), Kayseri, Erciyes Üniversitesi Yayınları, ss. 299-306.

Ocak, Ahmet Yaşar, (1996), **Türk Sufiliğine Bakışlar**, İstanbul, Timaş Yayınları.

Onat, Hasan, “Ahmet Yesevî’nin Din Anlayışı ve Bektaşilikteki Bazı Yansımaları”, <http://www.hasanonat.net/index.php/89-ahmet-Yesevî-nin-din-anlay-s-ve-bektasilikteki-baz-yans-malar> (erişim tarihi 04.06.2018).

Ögel, Bahaeddin, (1995), **Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları İle Destanlar)**, C: 1, Ankara.

Ögke, Ahmed, (2017), “Ahmed-i Yesevî’de İlahî Aşk”, **Pîri Türkistan Hoca Ahmed Yesevi**, Ankara, ss. 190-208, DİB Yayınları.

Ömerustaoğlu, Adnan, (2016), “Ahmet Yesevî Felsefesi”, *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu içinde*, (ed: Kul, Ömer vd.), C: 1, ss.

Özcan, Muttalip, (2006), **İnsan Felsefesi: İnsanın Neliği Üstüne Bir Soruşturma**, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.

Özgen, Mehmet Kasım, (2018), “Hoca Ahmed Yesevî’de Hikmet, Erdem-Ahlak İlişkisi”, **Temaşa Felsefe Dergisi**, 9, (Temmuz), ss. 60-87.

Öztürk, Yaşar Nuri, (1990), **Din ve Fıtrat**, İstanbul, Yeni Boyut Yayınları.

Pattabanoğlu, Fatma Zehra, (2015), “Seneca ve Kindî’nin İnsan ve Ahlak Anlayışı Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma”, **Felsefe Dünyası/Düşünce Dergisi**, (ed. Türer, Celal), Ankara, TDV Yayınları, 62 (Kış), ss. 174-207.
https://www.academia.edu/38193367/Seneca_ve_Kind%C3%AE_nin_%C4%B0nsan_ve_Ahl%C3%A2k_Anlay%C4%B1%C5%9F%C4%B1_%C3%9Czerine_Mukayeseli_Bir_%C3%87al%C4%B1%C5%9Fma_A_Comparat%C4%B1ve_Study_On_Seneca_s_And_Al-K%C4%B1nd%C4%B1_s_Understand%C4%B1ng_Of_Human_And_Moral

Roux, Jean-Paul, (1998), **Türklerin ve Moğolların Eski Dini**, (çev: Kazancıgil, Aykut), İstanbul.

Sarı, Emre, **Hoca Ahmet Yesevi**, Nokta E-Book Yayınları, Birinci baskı, Antalya, 2016.

Saruhan, Müfit Selim, (2015), “İslam Düşüncesinde Ahlâk İlmi”, **Eskiye Dergisi**, 28 (Bahar), ss. 53-66.

Saruhan, Müfit Selim, “Ahmet Yesevi’de Ruhsal Tıp: Yöntem ve İlkeler”, Ömer, Kul vd. (ed.) Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî, Uluslararası Sempozyum kitabı içinde, İstanbul, 2016, C: 2, ss. 973-982.

Scheler, Max, (1998), **İnsanın Kosmos'taki Yeri**, (çev. Tomris Mengüşoğlu), Ankara, Yaprak Yayınları.

Seçme Hadisler, (2004), Diyanet İşleri Başkanlığı, (13. Baskı), Ankara, DİB Yayınları.

Senemoğlu, Olkan, (2016), “Antik Yunan Siyasal Düşünüşünde İnsan Doğası Ve Toplum Anlayışı: Platon ve Aristoteles”, **İnsan&İnsan**, Yıl 3, Sayı 10, Güz, e-ISSN: 2148-7537, ss. 42-63. <http://static.dergipark.org.tr:8080/article-download/926a/447a/f2c2/imp-JA59KZ45EB-0.pdf?>

Seyyid Hüseyin Nesir, (2016), “İslam Felsefesinde Varlık, Mahiyet ve Ontoloji Sorunu”, (çev: Arife Ünal Süngü), **SDÜİF Dergisi**,1 (36), Isparta, ss. 167-189.

Sisnelioğlu, İlknur (ed:), (2016), “Yesevî'nin Hayatı”, *Türk İrfanının Piri Hoca Ahmed Yesevi içinde*, Kocaeli.

Şahin, Hasan, (2005), **Fârâbî'nin Vahiy Anlayışı**, Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri, Ankara: Elis Yayınları.

Şahin, Mehmet Kenan, (2014), **Ahlâkın Felsefî ve Dinî Temelleri, I. Kant, Mu'tezile ve Eş'âriyye'nin Mukayeseli Tahlili**, (3. Baskı), Ankara, Yayınevi Yayınları.

Şanlı, İsmet, (2009), “Yunus Emre'nin İnsana, İnsanlığa Bakışı ve Günümüze Mesajları”, **Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic**, 4(2, Winter), ss. 955-961. http://turkoloji.cu.edu.tr/ESKI%20TURK%20%20EDEBIYATI/ismet_sanli_yunus_emr_e.pdf

Şanver, Mehmet, (2001), **Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi**, İstanbul, Pınar Yayınları.

Şekeroğlu, Sami, (2007), “*Mâturîdi’de Ahlak Sorunu*”, Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri anabilim dalı, İzmir (yayınlanmamış doktora tezi).

Tadjikova, K. H., (2010), “Razvitiye Sufiyskoy Traditsii i Ahmed Yasavi” (Sufi Geleneğinin Gelişimi ve Ahmed Yesevi), **Vestnik, Kazahski Natsionalniy Universitet**, Almaty, sayfası belirtilmemiş, <https://articlekz.com/article/8358> (erişim tarihi 24.11.2018).

Taslaman, Caner, (2014), **Ahlâk, Felsefe ve Allah**, (1. Baskı), İstanbul, Etkileşim Yayınları.

Taş, İsmail, (2002), **İslam Öncesinde Türk Düşüncesinde Kosmoloji ve Kosmogoni**, Konya, (1. Baskı), Komen Yayınları.

Taylan, Necip, (2000), **Anahatlarıyla İslam Felsefesi Kaynakları-Temsilcileri, Tesirleri**, (4. Baskı), İstanbul.

Toprak, Funda, (2017), “İnsan-ı Kâmil’e Bakışlarıyla Yusuf Has Hacip ve Hoca Ahmed Yesevî”, **Bilig Dergisi**, Sayı 80, Kış, ss. 95-122. <http://bilig.yesevi.edu.tr/yonetim/icerik/makaleler/1596-published.pdf>

Türker, Sadık, (2016), “Onaylamanın (İnanç/İman) Fenomenolojisi Üzerine Analitik bir İnceleme”, *Prof. Dr. M. Cemal Sofuoğlu’na Armağanında*, (ed: Yıldız, Aynur Çınar), İzmir, ss. 757-802, Tibyan Yayınları.

Tütüncü, Mehmet, (1986), “Kur’an ve Hadislerde İnsan Psikolojisi”, **T.C. Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 3, İzmir, ss. 189-193. http://acikerisim.deu.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/20.500.12397/4039/1986_3_TUTUNCUM.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Uludağ, Süleyman, (2018), **İslam'da Ahlak ve Ahlak Ekolleri**, İstanbul, Sufi Kitap Yayınları.

Ulutan, Burhan, (2000), **İbn Sînâ felsefesi**, İstanbul, Türk Dünyası Araştırmaları Yayınları.

Uyanık, Mevlüt, (2019), “Ahmet Yesevi ve Nurettin Topçu'nun Din ve Dindarlık Tasavvurlarının Mukayeseli İncelenmesi”, *Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına Geçmişten Günümüze Türkistan: Tarih, Kültür ve Medeniyet Sempozyumu içinde*, (ed: Gezer, Süleyman), Ankara/Türkistan, AYÜMHB Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya, (2016), **Türk Tefekkürü Tarihi**, İstanbul, (8. Baskı, Ocak), Yapı Kredi Yayınları.

Ünverdi, Veysi, (2013), “Mâtürîdî'de İnsanın Sorumluluğu”, **Usûl: İslam Araştırmaları**, Cilt 20, Sayı 20, ss. 47-80.
<http://dergipark.org.tr/tr/pub/usul/issue/16709/173728>

Yakıt, İsmail, (1987), “Türk-İslam Düşünürü Mevlana'ya Göre "İdeal İnsan" Tasavvuru”, **İstanbul Üniversitesi Felsefe Arşivi Dergisi**, Sayı 26, ss. 167-183.
<http://static.dergipark.org.tr/article-download/imported/1023016056/1023015205.pdf?>

Yazıcı, Muhammet, (2007), “Sünni Kelâmcılara Göre Varlık Kategorileri”, **Atatürk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, 28, Erzurum, ss. 201-260.
<http://static.dergipark.org.tr:8080/article-download/imported/1020002840/1020002739.pdf?>

Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, (1988), “Maturidi Kelamında İnsan Hürriyeti Meselesi”, **AÜİF Dergisi**, 30(1), Ankara, ss. 155-169.
<http://dergipark.org.tr/tr/pub/auifd/issue/40687/490070>

Yesevi, Hoca Ahmed, (2016), **Divan-ı Hikmet**, (ed: Tatçı Mustafa), (haz: Bice, Hayati), Ankara, AYÜMHB Yayınları.

Yıldırım, Ahmet, (2014), “Hoca Ahmed Yesevi: Düşünce Sistemi, Kaynakları ve Tesirleri”, **Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı**, Türk Dünyası Bilgeler Zirvesi: Gönül Sultanları Buluşması, 26-28 Mayıs 2014, Eskişehir, C: 1, ss. 437-450.
<http://www.gelisimveinsan.com/wp-content/uploads/2016/01/ahmetyildirim.pdf>

Yıldırım, Nilüfer, (2011), “Türk Halklarının Destan Yaratılarında Üç Dünya” **Turkish Studies**, 6(3), Bahar, ss.

Yıldız, Mustafa, (2016), “Ahmet Yesevi ve Türk Bilgelik Geleneği”, *I. Uluslararası Hoca Ahmed Yesevi Sempozyumu içinde*, (ed: Kartal, Ahmet), Ankara, (28-30 Nisan).

Yılmaz, Ömer, (2007), “Tasavvuf Kültüründe İnsan-Dünya İlişkisi”, **Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi**, 18(8), ss. 191-201.
http://www.tasavvufdergisi.net/Makaleler/710339481_18.10.pdf

Yılmaz, Ömer, (2013), “Zaman ve Mekânı Aşan Söylemleriyle Yunus Emre’de İnsan Anlayışı”, **Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 14 (Özel Sayı Kasım), ss. 153-168. <http://static.dergipark.org.tr/article-download/imported/5000081007/5000075314.pdf?>

Yücel Çetin, Ayşe, (2016), “Ahmed Yesevi’nin İdeal İnsan Anlayışı”, *Geçmişten Geleceğe Hoca Ahmed Yesevî Uluslararası Sempozyumu içinde*, (ed: Kul, Ömer vd.), C: 1, İstanbul.

ÖZET

YEGENOV, Nurali, Ahmet Yesevi Düşüncesinde İnsan ve Evrendeki Yeri, Doktora Tezi (Danışman: Prof. Dr. İbrahim MARAŞ) Ankara Üniversitesi XVIII+140 s.

İnsanın bu dünyaya gelişi ve varlık âlemindeki gerçek yerini almasındaki amacı kendini tanıyarak, sorumluluklarını bilerek Yaradan Tanrıya daha da yaklaşmaktır ve iki dünya mutluluğunu elde etmektir. Birbirine zıt ve çift yönlü tabiatı olan insan, asıl gaye ve amacına ulaşmada bundan sonra peygamberler gelmeyeceği için her biri kendi döneminin önderliğini üstlenmiş âlimleri izlemek zorundadırlar. Ahmet Yesevi de bu gibi durumda insanları asıl gayesine ulaştırmayı amaç edinmiş bir önder mutasavvıf ve bilge âlimdir. Türk Müslümanlığını oluşturan Yesevi, insanın yaratılışı ve evrendeki yeri hakkındaki görüşlerini öncelikli olarak Kur'an ve Hadis ışığında ortaya koymuştur. Bununla birlikte kendinden önce oluşturulmuş Türk felsefe geleneği üzerinde ilerleyerek, Müslüman filozofların görüşlerini kendi bulunduğu toplum özelliklerine göre yorumlamıştır. Toplumun irşadı ve yeni kültürün inşasında, Yesevi'nin ilk işi, insanın bireysel yönünü eğitmek ve ahlakî açıdan olgunluğa erdirmektir. Yesevi, ahlak konusunda ortaya attığı tasavvufi ve felsefi düşüncelerini, ilahi aşk ekseninde yorumlamıştır. Fakat bu aşkı da hak etmek gerekmektedir. İlahi aşk, ispat edilmeye muhtaç bir durumdur, aşkını ispat etmek ise âşık olan insanın sorumluluğudur. Aşk iddiası ile yaşayan insan, kötü nefsinin terbiye etmeye, kainata ve insanlığa sevgi nazarıyla bakmaya, güzel huy ve iyi davranışlara talib olmaya yeltenmelidir. İnsanın yaratılışı, evrendeki yeri, ahlaken yükselişi, erdemleri tercihi, ahlak, iman, aşk ve erdem ilişkisi çerçevesinde insanın bu dünyada nasıl davranması gerektiğini açıklamaya çalıştığımız hikmetlerinde, Yesevi, Allah'a olan sevginin motive edici gücü ile Türkistan'daki Türk topluluklarına üstün ahlakî ve erdemli değerleri içinde barındıran kültürü yeniden inşa etmeyi başarmıştır.

Anahtar kelimeler: Yesevi, insan, İlahi aşk, Erdemler, Ahlak, Felsefe



ABSTRACT

YEGENOV, Nurali, Human and his Place in the Universe in the System of Thinking Ahmet Yessevi, PhD Thesis (Advisor: Prof. Dr. İbrahim MARAŞ) Ankara University XVIII+140 p.

The purpose of man's coming into this world and taking his true place in the kingdom of existence is to get closer to God the Creator, knowing himself and his responsibilities, and to achieve happiness in two worlds. People with an opposite and dual nature should follow the scientists, each of whom took over the leadership of their period, since there will be no future prophets in achieving its main goal and task. Ahmet Esevi is also a leader, Sufi and wise scholar who seeks to lead people to their true goal in such a situation. Esevi, who formed Turkish Islam, first of all revealed his views on the creation of man and his place in the universe in the world. the light of the Qur'an and hadith. However, he continued the Turkish philosophical tradition that had developed before him and interpreted the views of Muslim philosophers in accordance with the characteristics of his own society. Guiding society and creating a new culture, Esevi's first task was to educate the individual side of a person and help him achieve moral maturity. Esevi interpreted his mystical and philosophical thoughts about morality along the axis of divine love. But this love must be earned. Divine love is a condition that must be proved, and it is the responsibility of a person in love to prove your love. A person living with a claim to love should try to discipline his bad self, look at the universe and humanity through the eyes of love, and strive for good behavior and good behavior. In his wisdom, in which we try to explain how a person should behave in this world within the framework of human creation, his place in the universe, his moral growth, his choice of virtues, morality, faith, love and virtue, Esevi, with the motivating power of love brought the highest morality to Allah and succeeded in restoring a culture that includes virtuous values.

Key words: Yesevi, Human, Divine love, Virtues, Ethics, Philosophy.

