

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü

İSLÂM'DAKİ
RUH ve NEFS TELÂKKİSİNİN
EĞİTİME TESİRLERİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Osman SEZGİN

İstanbul- 1985

İçindekiler

ÖNSÖZ	IX
I. GİRİŞ.....	I
II. TERMİNOLOJİ	IV
A. Ruh	V
B. Nefs	VII
C. Kalb	X
D. Akıl	XI
E. Eğitim	XIII
III. İSLÂM'DA RUHUN VARLIĞINI ve BEKÂSINI İSBAT İÇİN GETİRİLEN BAZI NAKLÎ ve FELSEFÎ DELİLLER	XV
A. İslâm Fikir Tarihi Açısından Ruh Meselesi	XV
B. Ruhun Tarif Ederken Kullanılan Emir Kelimesinin Mânâları	XVII
C. Emir ve Halk Kelimelerinin Mânâ Bakımından Farkları.....	XVII
D. Emir ve Halk Âlemi	XVIII
E. Ruh Hakkında Bilginin İmkânına Dair Bazı Görüşler	XX
F. Ruhun Mâhiyeti İle İlgili Bazı Görüşler.....	XXII
G. Ruhun Bekâsına Dair Bazı Naklî Deliller	XXIII
H. Ruhun Varlığına ve Bekâsına Dâir Bazı Felsefî Deliller	XXVI
I. Rûhi Melekeler ve Eğitim	XXX
IV. GAZZÂLÎ'NİN RUH TELÂKKİSİ	XXXVIII
V. NEFİS VE EĞİTİMİ	XLIX
A. Nefsin Tarifi	XLIX
B. Nefsin Mertebeleri	XLIX
1) Nefs-i Emmâre	L
2) Nefs-i Levvâme	LV
3) Nefs-i Mülhime:	LVIII
4. Nefs-i Mütmainne	LXIV
5. Nef-i Râdıyye	LXVII
6. Nefs-i Merdıyye	LXXI
1. Nefs-i Kâmile	LXXII
C. Nefis Eğitiminde Kelime-i Şahadetin Rolü	LXXII
D. Nefis Eğitiminde İbadetlerin Rolü	LXXIV
E. Nefsi Eğitimdenin Yolları	LXXV
VI. ARAŞTIRMA.....	LXXVII
1. Araştırmanın Gayesi	LXXVII
2. Araştırmanın Metodu	LXXVIII
a. Denekler	LXXVIII
b. Ölçme Âleti.....	LXXIX

c. Uygulama	LXXIX
3. Bulgular	LXXIX
4. Araştırma sonucu ve tartişma	LXXXVII
NETİCE.....	LXXXIX
EKLER	XCI
BİBLİYOGRAFYA	XCV

KISALTMALAR

a.g.e : Adı geçen eser

Ank. : Ankara

Bkz. : Bakınız

c. : Cilt

ter. : Tercüme eden

İst. : İstanbul

ts. : Tarihsiz

s. : Sayfa

ÖNSÖZ

İnsanlık tarihi boyunca insanların yaşayışlarına ve dolayısıyla da eğitimlerine tesir eden birçok faktörler var olagelmıştır. Mesela, ilk insanların ateşe, nehre tapmaları, onlara kurbanlar adamaları gibi...

İslam'daki ruh ve nefis telakkisi de insan oğlunun -özellikle Müslümanların- eğitilmesinde birtakım tesirler icra etmiştir. Bu tesirler elbette ki insanların ve insanlığın müspet yönde eğitilmesi hususunda olmuştur.

Böyle bir tez çalışması yapmama vesile, ruh ve nefis telakkisinin İslam eğitim sistemi içerisinde özel bir yerinin oluşu ve bu sahada günümüz Türkçesiyle yapılmış ve yazılmış müstakil bir çalışmanın bulunmayışıdır.

Bu çalışmam esnasında engin bir müsamaha ve sabırla hatalarımın tashihinde bana yardımlarını esirgemeyen, ilmin değeriyle orantılı, ilmî bir hassasiyet ve ciddiyetle muttasıf değerli hocam Prof. Dr. Recep Doksat ile her zaman bilgilerinden istifade ettiğim hocalarım Doç. Dr. Suna Tevrüz ve Yrd. Doç. Dr. Adil Çağlar'a teşekkür ederim. Ayrıca yer ve zaman farkı gözetmeksizin büyük bir sabır ve tahammülle beni dinleyip, her türlü ilmî tecrübelerinden istifade etmeme müsaade eden mütevazi hocam Doç. Dr. Alev Arık'a da teşekkürlerimi arz ederim.

Osman Sezgin

I. GİRİŞ

İnsanoğlu tarih boyunca bir taraftan kâinatın sırrına vakıf olmaya çalışırken diğer taraftan da kendi mahiyeti hakkında bilgi sahibi olmak için hep araştırmış ve düşünmüştür. Ancak bu düşünme ve araştırmanın neticesinde mekanik ve inorganik kimya, fizik ilimleri, fizyoloji ve psikolojiden çok daha önceleri gelişmiştir. İnsan kendini tanımadan madde dünyasına hâkim olmuştur. Fakat madde dünyasına hâkim olacak kadar ilerleme kaydeden insanoğlu, hâlâ kendi mahiyeti hakkında yeterli bilgi ve tarifi elde edememiştir.

İnsanı inceleyenlerin kendi kendilerine sordukları soruların büyük bir kısmı cevapsız kalıyor. Özellikle “İnsan nedir?” sorusu.

Bu soruya çeşitli ilim ve disiplinler ayrı ayrı cevap vermişlerdir. Verilen bu cevaplar hep insanı tek yönden tanıtmış, bir bütünlük arz edememiştir. Şöyle ki: Anatomistlere göre insan bir kadavra, sanatkarlara göre hissedilen bir duygu, psikolojistlere ve mânevî hayata hâkim olanlara göre bir şuurdur. Halbuki realitedeki insan ayrı ayrı bunların hiçbirisi değil bilakis bunların mecmuu olan kompleks bir varlıktır.

Ne var ki bu tavır ve tarifler insanı tek yönlü kavramalarından ötürü bu sahadaki ilerlemelere iki büyük kayıp verdimişlerdir.

1) Bu tarifler insanı bir bütün olarak ele almamış, realiteler dünyasında yaşayan pratik insan gerçeğini asla göz önünde bulunduramamıştır. Bu ise kahir bir ekseriyetle insanın bazı bölümlerini ele alıp insanın bu olduğunu söylemek gibi bir hataya düşmüştür. Bu bir yanı ile ele alınan insan vakıası, yanlış bir insan anlayışı ortaya çıkarmış ve ekonomi, siyaset, sosyal ilimler, edebiyat ve sanat sahalarında... ferdi ve içtimâi konularda yanlış anlaşılmalara vesile olmuştur.

2) Bu tarifler o yanlış sebebiyle normal ve anormal durumlar arasında denge sağlayamamıştır. Çünkü normal ile anormal arasındaki noktayı ayırt eden ölçüyü yitirmiştir.

“İnsan nedir?” sorusuna yukarıda değindiğimiz bazı ilim ve disiplinler çeşitli cevaplar vermişlerdir. Öncelikle bahsetmiş olduğum ilim ve disiplinlerin cevabını arz edip, bilahare İslamiyet’in bu konudaki görüşünü nakletmek uygun olacaktır kanaatindeyim.

Anatomi, mekanik ve inorganik kimya, fizyoloji, tarih, sosyoloji, ekonomi, politik v.s. bütün nazariyelerin hiçbirisi tek başına insanı ve insanın derunî gelişmesini Kur’anî mânâda anlatamamaktadır. Çünkü bunlar mahiyetleri itibariyle insana yalnız bir veçhesinden bakıyor, bütün halinde insanı mütalaa edemiyorlar. Halbuki insan girift (komplike), zıtları benliğinde toplayan bir yapıya, ikiliğe sahiptir. İnsan ruhî özelliklerle bedenî, yani maddî özellikleri birleştiren bir varlıktır. Ancak bunların ayrı ayrı hiçbirisi değildir. İnsan bunların birleşmesi ile ortaya çıkan bir başka varlıktır. Suyun hidrojen ve oksijenden teşekkül ettiğini hepimiz biliriz. Ama su denince aklımıza onlar gelmez. Su denen bir şey gelir. Kur’an’ın insana bakışı da bizim suya bakışımızı andırır. Bu insan yaşayan ve benliğini fiil halinde izhar eden bir şeydir. Olmuş bitmiş değil, olmakta olan bir şey. Bir fiil, bir akt. Yani neşvünema halinde bir varlık.

Hidrojen ve oksijen hakkındaki bilgimiz hangi ölçüye varırsa varsın bunları ayır ayrı ele almak bize suyu kazandırmaz. Aynı bunun gibi ruh veya madde üzerindeki bilgimiz yine ayrı ayrı ne kadar ilerlemiş olursa olsun bize insan denen canlı mahluku kazandırmaz. İnsanı anlamaya açık en uygun yol onu bütün fizyolojik, entellektüel ve ruhî cephelerini ele almaktır. Bizi ancak böyle tam bir realite anlayışı sonuca götürür. Bu kısa açıklamadan sonra “İnsan nedir?” sorusuna Kur’an’ın verdiği cevabı nakletmek uygundur.

Kur’an insandan bahsederken iki ifade kullanır. Birinci ifade “Biz insanı topraktan yarattık.”¹, ikinci ifade ise “İnsan Allah’tan bir nefhadır.”² Toprakten yaratılan, insanın beden yönüdür. Bu yönüyle insan biyolojik tekamülün konusu olabilir. Biyolojik nazariyelerin de zaten izah etmeye çalıştığı insanın topraktan yaratılan bedenî yönüdür.³

Kur’an insanın bedenî hususiyetlerinden bahsetmekle beraber ruhî halleri ve ruhî durumları üzerinde fazlaca durmaktadır. Bir bakıma böyle olması da normaldir. Zaten bir din kitabının ilk ve en önemli vazifesi insan ruhunu eğitmek ve belli bir yöne tevcih etmektir.

Kur’an sahifeler arasında serpiştirilmiş bilgilerden insan ruhu hakkında şümüllü bir etüd ortaya çıkarmak kâbildir.

İslam’ın insanı ve onun ruh cephesi hakkında ortaya koyduğu görüş, realiteler ile yüz yüze gelmeye tahammülü olmayan mücerret bir nazariye değildir. Bilakis İslam’ın ortaya koyduğu ifadeler realiteler dünyasına uygundur.

Bütün bunlardan sonra çok önemli olduğuna kanî olduğumuz bir hususu belirtelim. Bir ilim tahsil edilirken veya bir disiplin üzerinde çalışılırken iki hususa riayet etmek gerekir. Bunlardan birincisi çalışılan sahada eski bilgilerin keşfedilip onlardan istifade edilmesi. İkincisi ise daha önceki bilinen mevcut bilgilerin ışığı altında yeni icatlar, keşifler meydana getirilmesidir. Demek ki bir ilim hem naklî hem de aklî bilgilere muhtaçtır. Bunların beraberliği ile merhale kat eder. Ne sadece aklî, ne de sadece naklî bilgiler kafi gelmeyip belki ikisi birden lazımdır. Böyle ilmî bir çalışma yapılırken ne naklî bilgilerden ne de aklî bilgilerden müstağni kalınabilir.

Biz de yukarıda izah etmeye çalıştığımız düşünceden ötürü konumuzla ilgili âyet ve hadisleri tarayarak değerlendirmemizde istifade ettik. Diğer yönden eğitimle ilgili çeşitli

¹ Kur’an: 22/5

² Kur’an: 32/9

³ Max Scheler’in Geist teorisi ile İslam’ın insanı tarifinin çok büyük benzerlik arz ettiği görülmektedir. Şöyle ki: Scheler insanı birbiri ile alakası olmayan iki ayrı varlık sahasına ayırır. 1. Psikovital varlık. 2. Geist varlığı. Birinci varlık sahasında insan hayvanla birleştiği gibi öteki varlıklara da müştereklik arz eder. Şu var ki psikovital varlık alanı dört basamaktan müteşekkildir. Bunların yalnız ilki, vital tepki bütün canlılarda müşterektir. Öteki üç basamak olan instekt, hafıza, zekâ yalnız hayvan ve insanda mevcuttur. İnsanı hayvandan ayırt eden ve yalnız insanda bulunan öteki varlık alanı, yani Geist alanına gelince o alan psikoloji ve biyolojinin tetkik gücünün ötesinde kalır. O halde insan bu ilimlerin el atamayacağı bir alandan kaynaklanan birtakım özellikler taşımaktadır. İnsanın bu alandan, yani Geist’ten kaynaklanan özelliklerinden hiçbirini hayvana atfetmek mümkün değildir. Kısaca Geist insanda, yalnız insanda tecelli eden bir zuhurdur. (Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Max Scheler, İnsanın Kosmosdaki Yeri, ter. Tomris Mengüşoğlu, s. 9-53; Bedia Akarsu, Max Scheler’de Kişilik Problemi, s.14;)

kaynakları inceleyerek konumuzla ilgili hususları alıp açıklamalarımızda kullandık. Ayrıca araştırmamızda kullandığımız esas metod tarama olmakla beraber İslam'daki ruh ve nefis telakkisinin eğitime tesirleriyle ilgili olarak bir anket uygulaması da yaptık.

II. TERMİNOLOJİ

Her bilgi dalı, her ilim çeşitli ihtiyaçlarını karşılamak ve nüanslarını belirtebilmek için bir takım kelime ve mefhumlara muhtaçtır. Bu kelime ve mefhumlar, o bilgi dalının o ilim terminolojisinin teşekkül ettirirler. Bu mevzudan olmak üzere evvelâ ruh kelimesinin menşei ve diğer dillerdeki bu kelimelerin karşılığını belirtmemiz isabetli olacaktır.

Şurası aşikârdır ki, insanlar tarih boyunca her zaman ve mekânda “ruh” hakkında az çok veya müphem bir fikir sahibi olmuşlardır. Her lisanda bu fikri ifade edecek bir tabir bulunması bunun en kuvvetli delilidir. İnsanlar ilk iptidâî devirlerde varlığını sezdikleri veya düşündükleri ruhu, soluğun aynı addetmişlerdir. Son nefes alınmasını müteakip ölüm hâdisesinin tahakkuku bu kanaati doğuran sebep olmuştur. Bunun içindir ki her lisanda ruha verilen isim etimoloji itibarıyla hava, rüzgâr, soluk veya nadiren de gölge anlamına köklerden gelir.

“Azteklerde “jolio”, Haiti adaları yerlilerinin dilinde “lod”, Avusturalya yerlilerinde “wang” hep rüzgâr anlamındadır. Sanakritçede “atman” ki Almancada soluk mânâsına “atem”e tekabül eder. Lâtince’de “spiritus” ve “anima”, animus ki “anemos” rüzgâr kelimesine tekabül eder. İbranicede “ruah”, Türkçe’de “ruh”, Farsçada “dem ve revan”. Keza Jung Almancadaki akıl ve ruh mânâsında gelen “Geist” kelimesi ile, rüzgâr mânâsına gelen “Wind” kelimesi arasındaki akrabalık ve filolojik gelişme paralelizmine işaret eder. Fransızcadaki “l’âme” kelimesi de Latince’deki “anima” dan gelmektedir. Nefes, hayat anlamına iken zamanla ruh demek olmuştur. Eski Grekçede nefes, rüzgâr demek olan “pneume⁴” kelimesi de keza ruh anlamındadır ki zamanla bilhassa eski stoacıların tesiri ile hayatî (vital) ve ruhî (spirituel)⁵ prensip mânâsına gelir olmuştur.⁶ Almancadaki ruh mânâsına “Seele” (fr. l’âme karşılığı), İngilizcedeki “soul” gibi, Got dilindeki “saiwala” ve ilkel Germen dilindeki “saiwalô” eski Slavcadaki kuvvet, kudret mânâsındaki “sila” kelimesi ile ilgilidir.

Eski Türkçede ruh daha ziyade can mânâsına gelen “tın” terimi kullanılmaktaydı. Tınlı kelimesi ruh sahibi canlı anlamına gelirdi. Hattâ varlıklar tınlı ve tınsız olmak üzere ikiye ayrılır, insan ve hayvanlar tınlı, bitkiler ise tınsızlar kategorisinde mütalaa edilirdi. Böylece canlılıkla hareketlilik özdeşleştiriliyordu.

Yaşayan günümüz Türkçesinde hâlâ kullanılan tınlamak fiili de ses çıkarmak, ses vermek mânâsına buradan geliyor. Ses çıkarmak da nefesle ilgili olduğuna göre tın teriminin kökü de diğer dillerdeki ruh anlamına gelen terimlerle aynı tefsir çerçevesinde buluşuyor.

Bütün bunlar ruh kelimesinin menşeiine ait (originelle) mânâsını gün ışığına çıkarmaktadır. Ruh hareket eden, hareket ettiren (devingen, mouvant) ve hayat veren bir kuvvettir.

⁴ İsmail Fennî, Lügatçe-i Felsefe, İstanbul 1341 H. , s.529.

⁵ İsmail Fennî, a.g.e., s.655.

⁶ Ruh hakkında felsefe ve dinlerdeki farklı telâkkilere dair geniş bilgi için bkz., Janet Paul-Gabrielle Seailles, Metalib ve Mezahib,ter., Hamdi Yazır, s. 125-181.

Böylece ruh, bir hayat membaı, bir primum movens olarak tabiat üstü fakat objektif bir mevcudiyet gibi tasavvur olunmuştur.⁷Burada dikkatimizi çeken, özellikle Latin menşeli dillerde Geist, Seele, Spiritus gibi başka kelimeler olduğu hâlde niçin ruh mânâsına “psukhé” kelimesi tercih edilmiştir, sorusu olmuştur. Bu konuda Prof. Dr. Recep DOKSAT “Psikopatolojiye Giriş” isimli eserinde şu görüşe yer vermektedir: “Batı dillerindeki ruh mânâsına gelen diğer terimler, ölümden sonra da yaşamaya veya var olmaya devam ettiğine inanılan bir ruh anlamında, dinî ve metafizik değerler taşıdığı içindir ki, bu kabil problemlerle uğraşmayan ruh-bilimin -tâbir câizse- lâik tavrını belirtmek maksadıyladır ki bu yeni ilim, en az ikibin yıl felsefenin hâkimiyetinden kurtulamayan bu genç disiplin, -faraza “esprito-logie” veya “l’âme-logie” yerine- Psychologie olarak vaftiz edilmiştir.”⁸

İslâm’da ruh kelimesi yerine zaman zaman “nefs”, “akıl” ve “kalb” gibi terimler de kullanılmaktadır. Gerçekte ayrı ayrı ve birçok mânâları bulunmakla beraber ruh kelimesinin müteradifi olarak kullanılan bu kelimelerin diğer mânâlarını da zikretmek mevzumuz sarahat kazandıracaktır. “Nefs”, “akl”, “kalb” kelimelerinin başka mânâları olduğu hâlde “ruh” kelimesinin müteradifi olarak ancak “Rabbani lâtife’yi” ifâde ederken kullanılmaktadır.

Bu hususta Gazzâlî, “İhya” isimli eserinde şunları söylemektedir: “Bilmiş ol ki bu bablarda şu dört isim kullanılır. Bununla beraber ileri gelen âlimlerin pek azı bunları hakkıyla anlayabilir. Bunların mânâlarının ayrıldığı yerleri, her birinin ayrı ayrı haddini ve bu isimlerin müsemmalarını çok az kimseler bilebilir. Çok kere bunları birbirine karıştırmanın menşei bu isimlerin mânâlarını ve bu muhtelif müsemmalar arasında müşterek olarak kullanıldıklarını bilmemektendir.”⁹

Biz de burada konunun ileriki safhalarında ortaya çıkabilecek muhtemel mefhum kargaşasını önlemek düşüncesiyle, araştırmalarımızla ilgili temel mefhumları açıklamak istiyoruz.

A. Ruh

Ruh kelimesi Arap lisanında ra’nın ötre¹⁰ () veya üstün¹¹ () okunmasıyla iki türlü telâffuz olunur. Arabî Kaamus’da ra’nın ötresiyle okununca “ruh” şu mânâları ihtiva eder:

Birincisi: Mabihil hareke yani hareketin başlangıcı, mabihil hayat yani hayatın başlangıcı, mabihil idrâk yani idrâkin mebdei, başlangıcıdır.

Hareket başlangıcı düşüncesiyle ruh maddenin tam mukabili olarak kuvvet demek olur. Madde veya kuvvet, madde veya ruh denildiği zaman bu düşünce kastedilir. Bu mânâ ruhun en genel mânâsıdır. Bu mânâyâ göre her hareket ettirici kuvvet ruh demektir. Hayat başlangıcı şeklindeki düşünceye göre ise ruh, bundan daha özel bir mânâ arz eder. Zira hayatın kuvveti,

⁷ Recep Doksat, Psikopatolojiye Giriş, Adana 1975, s.6.

⁸ Recep Doksat, Psikopatolojiye Giriş, Adana 1975, s.8.

⁹ Gazzâlî, İhyâu’ulumi’d-Din, ter., Ahmet Serdaroğlu, İstanbul 1977, c.3,s.9.

¹⁰ er-ruh şeklinde.

¹¹ er-revh şeklinde.

mutlak kuvvetten daha hususîdir. Fakat bunda da iki mülâhaza vardır. Biri en geniş mânâsıyla hayattır ki nebatî hayata da şâmil olur. Birisi de meşhur mânâsıyla hayat, yani hayvânî hayattır ki insanî hayatta son bulur. Bu mânâyâ göre ruh, nebâtî ruhtan daha özeldir. Bundan dolayı nebâtî ruhu da içine alır. Sonra idrâk başlangıcı yani mârifet, akıl, ilim, irâde, konuşma vs. gibi en yüksek derecelere kadar bütün şuur hâdiselerine ve mânevî hayata vesile olmak düşüncesiyle ruh gelir ki ruhun en mümtaz (seçkim) değerini ifâde eden bu mânânın en bâriz tezâhürü insanî nefisde tecelli ettiğinden “insanî ruh” ismi verilmiştir.¹²

Bu mânâdan olmak üzere bitkilere hayat veren ruha, nebâtî ruh (ruh-i nebâtî), hayvanlara hayat veren ruha hayvanî ruh (ruh-i hayvani), insanlara hayat veren ve onu insan yapan şeye insânî ruh (ruh-i insânî, ruh-i izâfî, ruh-ı munfuh¹³ – Allah’ın üflediği ruh) gibi isimler verilmektedir. Bitkilerde sadece nebatî ruh; hayvanlarda hem nebatî hem hayvanî ruh; insanda ise nebâtî ve hayvânî ruhla birlikte bir de izâfî ve menfuh olan ruh bulunur. Nebâtî ruh büyüme, gelişme ve üremeyi; hayvânî ruh nebâtî ruhun özelliğine ek olarak hissetmeyi ve irâde ile hareket etmeyi; insânî ruh, nebâtî ve hayvânî ruhun özelliklerine ilâve olarak düşünmeyi temin eder.

Düşünme özelliğini kaybeden veya şurardan mahrum olan insan bedeni ancak hayvânî bir hayat yaşar. Delilerde ve geri zekâlılarda durum böyledir. Hem düşünme hem de irâde ile hareket eder hissetme özelliğini kaybeden insan vücudu, nebâtî (bitkisel) bir hayat yaşar. İslâm âlimlerine göre, insan öldüğü zaman kendisinde bulunan nebâtî ve hayvânî ruh da ölür. Fakat insânî ruh yaşamaya devam eder.¹⁴

Bazı âlimler ruh ile nefis ikisi birdir derken, diğer bazıları insanî özelliği olan şeye nefis demişlerdir. Ruhu sözden ibârettir diye târif edenlerin de bulunduğunu kaydetmek gerekir.¹⁵

İkinci olarak ruh kelimesi vahiy mânâsına kullanılmıştır.

Üçüncü mânâsı ile ise, ruh Cibril (Cebrâil) olarak tefsir edilmiştir. Vâsıtî bu hususta Cibril’e de letâifinden dolayı Ruhu-l Kuds denilmiştir diyerek ruhun Cebrail’e de izâfe edildiğini belirtmektedir.¹⁶ Hasan ve Katade de “Ruhu’l-emin onu senin kalbine indirdi”¹⁷ âyetine istinaden ruhtan maksud Cibril olduğunu ve “Sana ruhtan sual ediyorlar”¹⁸ âyetindeki sualinde Cibril’in nüzul ve vahiy getirmesi keyfiyetine ait olduğunu söylemişlerdir. Kur’an’da Meryem Suresinin onyedinci âyetindeki “ruhenâ” kelimesi ile Şuarâ Suresinin 193.

¹² M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, s.3199.

¹³ Kur’an: 32/9

¹⁴ Kelabâzî, Doğu Devrinde Tasavvuf, s.100.

¹⁵ Kelabâzî, a.g.e., s.100.

¹⁶ Süleyman Ateş, Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, s.149.

¹⁷ Kur’an: 26/193.

¹⁸ Kur’an: 17/85.

Âyetindeki “ruhu’l-emîn” ibâresinin Cebrâil’e isim olarak zikredilmesi buna güzel bir misâldir.¹⁹

Dördüncü olarak, ruh kelimesi Kur’an diye de tefsir edilmiştir. Bu tefsiri yapanlar, görüşlerini ispat için Kur’andaki Şûra Suresinin 52. Âyetini delil olarak göstermektedirler.²⁰ Buna göre buradaki ruhtan murat Kur’an-ı Kerim olmaktadır.

Beşinci mânâsıyla ise, ruh kelimesi Hz. İsâ için isim olarak kullanılmıştır. Nisâ suresinin 171. Âyetindeki “ve ruhun minhü” -ondan bir ruhtur- ibâresi böyle tefsir edilmiştir.

Ayrıca ruh kelimesi nefis, emr-i nübüvvet, hükmullah ve insan suretinde bir melek mânâlarında da kullanılmaktadır.

Bu kelime ra’nın üstünlü () olarak okunmasıyla, rahat, rahmet ve nesim-i riyh mânâlarına gelmektedir. Görülüyor ki Arapçada bu kelime özellikle maddî bir mânâyı ihtivâ etmiyor. Ancak maddî mânâyı iştirak ettiği hususlar da yok değildir. Ruh kelimesinin Arapçada ra’nın ötreli () okunmasıyla nefislerin hareket, hayat ve idrâk başlangıcı mânâsına geldiği ve ilk mahmul olduğu mânânın da bu olduğu âşikârdır.²¹

B. Nefs

Arapçada (N-F-S) kökünden gelen nefis kelimesi çok çeşitli mânâlarda kullanılmıştır.²² Bu kelime üstün () ile okunursa (nefes şeklinde) soluk alıp vermek mânâsına gelir.

Mutasavvîf Hucvîrî “Hakikat Bilgisi” isimli eserinde konuyla ilgili olarak “Bil ki, lügat yönünden nefis bir şeyin varlığı, hakikati, zâtı ve kendisi mânâlarına gelir. Bir şeyin nefsi o şeyin zâtı, varlığı ve kendisidir. Halkın ifâdelerinde ve âdetlerinde geçen bu kelimenin birbirinden farklı birçok mânâlara gelmesi ihtimâli vardır.”²³ demektir.

Son dönem İslâm âlimlerinden olan Mestcizâde ise, nefis kelimesinin mânâlarını misalleriyle beraber göstermek üzere bir makale yazmıştır. Mestcizâde evvelâ nefis kelimesinin Kur’an ve hadislerde çeşitli mânâlarda kullanıldığını belirterek, bunların her birini misalleriyle açıklamıştır. Mestcizâde’ye göre bir insan Kur’an ve hadislerdeki terimlerin kullanışlarını bilmezse, bu ilimde inceliklere vâkıf olmazsa Kur’an ve hadisleri anlayamaz ve yanlış mânâlar verir. Nefis kelimesinin mânâları birbirinden farklıdır. Aynı

¹⁹ “O’na ruhu’l-emin (Cebrâil) indirdi.” (Kur’an: 26/193).

²⁰ “İşte böylece sana da emrimizle Kur’anı vahyettik.” (Kur’an: 42/52)

²¹ Janet Paul-Gabrielle Sailles, Metalib ve Mezahib, terc., Hamdi Yazır, s.133.

²² S. Şerif Cürçânî, Ta’rifat, s.156-157.

²³ Hucvîrî, Keşfu’l Mahcup, s.309.

müellif bu hususta kaleme aldığı makaleyi sekiz bölüm hâlinde yazmış ve bir de sonuç ilâve etmiştir.

Yukarıda verilen malûmâtı da göz önünde bulundurarak şimdi nefis kelimesinin mânâlarını sırasıyla açıklamak istiyoruz:

Birinci mânâsı: Bu kelime “Allah’ın zâtı” mânâsına gelir. Kur’anda geçen “li nefsi”²⁴ (kendim için), “nefsehu”²⁵ (onun kendisine), “nefsika”²⁶ (senin zatına) kelimeleri bu mânâyâ gelir. Sahih-i Buhârî’de geçen “Ey kullarım: Zulmü kendime haram kıldığım gibi sizlerin arasında da haram kıldım.”²⁷ hadisindeki “nefsi” kelimesi de Allah’a izâfe edilir.

İkincisi: İnsanî ruh mânâsına gelir. Kelâmcılara ve hadisçilere göre ruh, bedende hâl olan bir lâtif cisimdir. Nefsin böyle ruh mânâsına geldiğini işâret eden Kur’andaki “Ey itminane kavuşmuş ruh: Hoşnut etmiş ve hoşnut edilmiş olarak Rabbine dön.”²⁸ Âyeti ile “Allah ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda ruhları alır.”²⁹ âyetidir. Bu mânâda çeşitli hadisler de vardır. Onsekizinci yüzyıl mutasavvıflarından İ. Hakkı Bursalı “Ruhu’l Beyân” isimli eserinde bu son âyetteki nefsin insandaki izâfî ruh mânâsına geldiğini izâh ederken ruha bazan nefis denilmesinin sebebini, ruhun bedene taalluk etmesi ve bedenın örtüleriyle örtülmesi itibariyle olduğunu belirtmektedir.

Üçüncüsü: Nefis kelimesi kalb, sadr (göğüs) ve buna benzer mânâlara da gelir. Yine Kur’andaki “fi nefsike” (kendi kendine) ve “li nefsin”³⁰ (hiç kimse) kelimeleri buna birer misâldirler.

İslam dünyasında haklı olarak “Hüccetu’l-İslâm” lâkabını alan İmam Gazzâlî de “İhya” isimli ünlü eserinde ruh kelimesi yerine kullanılan diğer kelimeleri izah ederken “... bunlardan biri de kalb’dir.”³¹ demektedir.

Dördüncüsü: İnsanın bedeni mânâsına gelir. “Hiç kimse yok ki ölümü Allah’ın iznine bağlı olmasın.”³² âyeti ile “Her nefis ölümü tadacaktır.”³³ âyeti ve “Yusuf - Hayır! O kendisi benim bedenimden murat almak istedi.”³⁴ âyeti de diğerleri gibi bunun güzel bir misâlidir.

²⁴ Kur’an: 20/41.

²⁵ Kur’an: 3/30.

²⁶ Kur’an: 89/27-28.

²⁷ Mehmet Ali Aynî, İlâhiyat Fak. Mecmuası, s.14.

²⁸ Kur’an: 89/27-28

²⁹ Kur’an: 39/42

³⁰ Kur’an: 7/205.

³¹ Bkz. Mustafa Çağrıncı, Gazzâlî’ye Göre İslâm Ahlâkı, s.74-75.

³² Kur’an: 3/145.

³³ Kur’an: 29/57.

³⁴ Kur’an: 12/26.

Mestçizâde bu hususta bazı fikirler ileri sürüyor. Acaba Mısır Azizi'nin hanımı Yusuf'un yalnız yüz güzelliğine bakarak mı ona gönül vermişti, yoksa Züleyha'nın bu muhabbeti Yusuf'un zâtında tecelli eden üstün melekelerinden ve güzel ahlâkından mı neşet etmişti? Eğer bu ikinci husus muhabbete sebep olmuş ise, bu geçen âyetlerdeki nefse başka mânâ vermek icabeder. Fakat bu makalenin müellifi, Züleyha'nın Yusuf'un bedeninde müşâhade ettiği güzellik sebebiyle sabır ve kararını zâyi ettiğini, bu sebeple vakar ve temkini bırakarak peygamberlik sıfatı olan ismet sıfatına hâlel getirdiğini söylüyor. Mısır hanımları da bu fiilinden dolayı kötüyü ayıpladıkları Züleyha'nın daveti üzerine onun sarayına gelmişler, orada oturup sohbet etmeye başlamışlar. Bu esnada Züleyha, misafir kadınların ellerine birer bıçak ve birer elma vermiş. Onlar elmaları soymaya başladıkları vakit Züleyha Yusuf'un yanlarına gelmesini emretmiş. Orada bulunanlar Yusuf'u görünce, onun güzel vücudunda gördükleri güzellikten dolayı fevkalâde şaşırarak ellerindeki bıçaklarla meyve yerine parmaklarını kesmişler. Bu mütalâyayı biraz evvel yazdığımız Hz. Yusuf'un kıssası ile ilgili âyetler teyid ediyor.

Beşincisi: Nefs kelimesi bedenle beraber ruh mânâsına delâlet eder. Kur'andaki "Ruha ve onu güzel bir biçimde şekillendirene"³⁵ âyeti ile "Allah her şahsa ancak gücü yettiği kadar mesuliyet yükler."³⁶ Âyeti bu mânâyı ifade etmektedir.

Altıncısı: İnsanın bedeninde bir şeydir. Bir emirdir ki, şer ve fesat ile amel eder. Bu kuvvet insanı fenalığa sevk ve teşvik ederek salih amellerden vazgeçirir. Bu kötülenmiş bir durum olup insanın buna muhalefet etmesi ve onu düşman olarak görmesi gerekir. Göze görülen düşmanlarla mücahededen ziyade, bu gizli düşmanla mücahede daha güçtür. Onun için onunla uğraşmaya büyük cihat (Cihad-ı Ekber) denmiştir. İnsan ona muhalefet eder ve teşvik ettiği şeylere müsâde etmezse, Allah yanında rütbesi artar.

Kur'anda Yusuf Peygamberin hâllerinden bahseden "Nefsimi temize çıkaramam. Çünkü Rabbımın acıyıp koruduğu hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emredicidir."³⁷ Âyeti nefis-i emmârenin sıfatını gösteriyor. Nefs kelimesini nefis-i emmare olarak özellikle mutasavvıflar kullanırlar.

Yedincisi: Nefs kelimesi mahlûkattan insan, hayvan ve cemad olsun zât mânâsına gelir. Kur'andaki "zatessudur zate lehep" kelimeleri bu mânâdadır. Zât kelimesi böyle bir bağı, bir vasfı ifade etmiş oluyor. Söz konusu olan çoğu zaman sadece objelerle ilgili olan bir hâl, bir tarzıdır. Zât kelimesinin Kur'an'daki diğer kullanışları bunu doğrulamaktadır.³⁸

³⁵ Kur'an: 91/7.

³⁶ Kur'an: 2/186.

³⁷ Kur'an: 12/53.

³⁸ Bkz., Kur'an: 18/17-18 ; 23/50 ; 2/48,3/28-34.

Sekizincisi: Nefs kelimesi cins mânâsına gelir. Kur'an'daki "Andolsun size kendi cinsinizden bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya uğramanız ona çok ağır gelir."³⁹ Âyeti ile "Allah size kendi cinsinizden bir temsil getirmektedir."⁴⁰ Âyeti buna güzel bir misâldir.

Mestcizâde bu sekiz bölümden sonra bunlara ilâve ettiği sonuç bölümünde ise nefsin Arapça cesed, kan, su, rey, yavuz göz mânâlarına da geldiğini belirtiyor. Gerçekten Arapçada canı çıktı yerine nefsi çıktı (haracat nefsehu) derler. Kanın nefis telâkki edilmesi, hayatı ikâme etmesi ve canlılığa vasıta olmasındadır. Ceset ıtlakı da nefsin mahalli olduğu içindir. Araplar büyük beden, büyük ceset mânâsına büyük nefis (azimül nefis) derler. Araplar "falan göz değdi" diyecekleri zaman "nefs isabeti" (isabetünnefs) derler. Nefs, azamet ve izzet mânâlarına da gelir. Meselâ "o azamet, izzet, himmet sahibi" derken (hüve zevinnefs) derler. Hamiyyet mânâsına da gelir. Arapça "hüve ehlünnefs" derler ki, (o hamiyetli kimse) demektir.

Ruhun hakikati bilinmediği için, nefis gayb mânâsına da kullanılmaktadır.

Mestcizâde makalesinin sonunda nefis kelimesinin melâikeye ve müminlerin ruhlarına da isim olarak verildiğini ve bunlara hayırlı nefisler (nüfus el-hayriyye), temizlenmiş nefisler (nüfus ez-zekiyye), kudsî nefisler (nüfus el-kudsiyye) denildiğini ve şeytanlarla şerir cinlere ve kâfirlerin ruhlarına da şerli nefisler (nüfus eşşerir), şâki nefisler (nüfus eş-şakiyye) denildiğini söylüyor. Bundan sonra filozoflar arasında nefis-i felekî, nefis-i insanî, nefis-i nâtika olarak ifade edilen nefislerin hepsi ruh mânâsına kullanılan kelimelerdir.

C. Kalb

Dilimize Arapçadan geçen bu kelime, Arap gramerinde K-L-B kökündendir. "Müzekker" isim olarak kullanıldığı gibi sıfat olarak da kullanılır. Dilimizde ise bu kelimenin fiil olarak kullanıldığı da görülür. Ancak Türkçede fiil olarak kullanılırken yalnız başına kullanmayıp sonuna bir de "etmek" kelimesi ilâve edilir: Kalp etmek şeklinde.

Kalp kelimesinin mânâları Kamus-u Türkî'de şöyle izah edilmektedir.

a) Kalp, ism-i müzekker, Arapça, çoğulu kulûb'dur.

1. Yürek, merkez-i hayat addolunan uzuv ki, göğsün sol tarafında, mahrutî şekilde, bir parça etten ibaret olup kanı bütün bedene neşr ve yine celb ederek daimî harekette bulunur. (Kalbim çarpıyor) Kalbin bu mânâsını İmam Gazzâlî şöyle izâh etmektedir: "Bu söz iki mânâda kullanılır. Birincisi insanın sol tarafında sol memenin altına doğru yerleştirilen çam kozalağı şeklinde bir et parçası demektir. Bunun içinde karıncık ve kulakçık diye anılan boşlukları vardır. İçi siyah kan doludur. Ruhun mâdenî ve kaynağı orasıdır. Cismanî olan bu kalp tababeti alâkadar ettiği ve bizim mevzumuzla alâkası olmadığı için ondan bahsedecek

³⁹ Kur'an: 9/128.

⁴⁰ Kur'an: 30/28. Ayrıca bkz., 7/189, 42/11

değiliz. Bu kalb insanlarda bulunduğu gibi hayvanlarda ve hatta ölülerde de vardır.”⁴¹

2. Merkez-i hissiyat ve infîlât olan gönül, fuad, dil mânâlarında kullanılır. (kalbimizdeki muhabbet)

3. Her şeyin ortası, merkezi. (ordunun kalbi)

b) Kalb, ism-i müzekker.

1. Değıştırme, tebdil, tahvil, tağyir, diğeri bir kalıba efrağ.

2. Harfin diğeri bir harfe tebdili; “Amma” terkibi anma olup nunu mime kalp ettiler amma oldu. Yani idğam olunmuştur.

3. Hurufun mahallini değıştırme ve bir cümle aşağıdan yukarı okunduğu halde yukarıdan aşağı okunacak surette olma. Damad gibi.

c) Kalb, sıfat arapça.

Sahte, taklit, resmî ve sahih olmayıp bir sahtekâr tarafından takliden ve kıymetsiz bir maddeden yahut eksik olarak yapılmış. (Kalp akçe)

Ayrıca “Ahter-i Kebir” isimli lügâta kalb kelimesinin akıl mânâsına da geldiği belirtiliyor. Kur’an’da “kalbün”⁴² kelimesi akıl olarak açıklanmıştır. Şöyle ki; “Şüphesiz bunda akli (kalbi) olan veya hazır bulunup kulak veren kimseler için bir öğüt vardır.”⁴³ Gazzâlî kalb’in ruh mânâsında kullanıldığını belirterek şu izahatı veriyor: “Bir lâtife-i Rabbaniyye-i ruhaniye olmasıdır ki, o kalb-i ruhaninin kalb-i cismani ile bir alâkası vardır. İşte insanın hakikati bu kalb-i ruhanidir. İnsanda anlayan, âlim ve ârif bu kalpdır. Ruhani kalbin cismani kalp ile alâkasını anlamakta çoklarının akli hayrete düşmüştür. Bu alâka yeryüzünün cisimle veya vasfın mevsuf ile veya aleti kullanan kimsenin alet ile veya bir yerde oturan kimsenin o mekân ile olan alâkası gibi midir? Yoksa bir yolcunun gemi ile veya kaptanın gemi ile olan alâkası gibi midir? Bunda çokları şaşırılmışlardır.”⁴⁴

Mânâlarından da anlaşılacağı üzere kalp kelimesi hem mânevî hem de maddî mânâyı ihtiva etmektedir. Yani kalp kelimesi yerine göre maddî, yerine göre de manevî mânâda kullanılabilir.

D. Akıl

İslâmî eserlerde akıl kelimesine pek çeşitli mânâlar verilmiş olduğu görülüyor. Lügât mânâsı itibariyle bağlamak ve men etmek mânâlarına gelmektedir. Ahter-i Kebîr bu hususta

⁴¹ Gazzâlî, İhya,c.3,s. ; Ayrıca bkz.,S.Şerif Cürcânî, Ta’rifat ,s.109.

⁴² Kur’an: 50/37.

⁴³ Kur’an: 39/21.

⁴⁴ Gazzâlî, İhya, c.1,s.9.

şu izâhatı vermektedir: “Akıl sahiplerini (zevil ukulü) eğri yola gitmekten men ettiği için deve yularına verilen isimden alınmıştır.”⁴⁵ İnsan niyet, hareket ve davranışlarını köstekleyip, onu şerre yöneltmekten men eden kuvvete de bu münâsebetle akıl denilmiştir.

Akıl kelimesinin lügât mânâları yukarıdaki şekliyle ifâde edildiği hâlde ıstilahî mânâları çok çeşitlidir. En meşhur tarifıyla akıl, nefs-i nâtika’dır. Gazzâlî akli şöyle tarif ediyor: “Akıl demekle ilimleri anlayan mânâsı murat olunur ki o zaman da kalbin kendisi olur. Halbuki biz biliriz ki her âlimin bizâtihî kendisiyle kâim olduğu bir varlığı vardır. İlim o varlığa giren bir vasıftır. Sıfat ise mevsufun aynı değildir. Bazan akıl denir, bununla bilen kimsenin vasfı murat edilir. Bazan da akıl denilir ve idrâkin mahalli, yani idrâk edenin kendisi kastedilir. İşte Resul-i Ekrem’in, “Allah Taalâ’nın ilk yarattığı akıldır.” buyurduğu akıl budur. Zira ilim mânâsında akıl ârazdır. Ârazın bir mahalle ihtiyacı olduğu için ilk yaratılmasına ihtimal verilemez. Mahallinin daha önce ve hiç olmazsa kendisi ile birlikte yaratılması gerekir. Aynı zamanda cevhersiz âraza hitab da mümkün değildir.”⁴⁶

Seyyid Şerif Cürcânî’nin “Ta’rifat”ında aklın, işlerinde maddeye yakın ve zâtında maddeden tecrit edilmiş olan bir cevherdir.” şeklindeki tarifi aynı eserde görülen nefs-i natika tarifinin aynısıdır.⁴⁷

Cürcânî, aklın bir de “Allah’ın insan bedeni ile alâkalı olmak üzere yarattığı ruhanî cevherdir.”⁴⁸ şeklindeki diğer bir tarifini yazmaktadır. Fakat bu tarife göre de akıl; nefs-i natika’dan başka bir şey olmuyor. Cürcânî’in aynı eserinde aklın biraz sonra izah edileceği üzere birkaç târifi görülmektedir:

- a) Hak ve bâtilı tanıyan, kalbdeki bir nurdur.
- b) Akıl, maddeden tecrit edilmiş ve bedenle tedbir ve tasarruf yönüyle alâkalı olan bir cevherdir.
- c) Akıl, nefs-i natika’nın bir kuvvetidir. Cürcânî bu tarifi izah ederek diyor ki, “Aklı bu şekilde tarif edenlerin ifadesi akıl kuvvetlerinin nefs-i natika’ya aykırı bir şey olduğunu ve gerçekte fail nefs-i natika bulunduğunu açıkça göstermektedir. Aklın bu tarifine göre, nefs-i natika’ya nisbeten akıl, kesen bir şahsa nisbetle bıçak gibi bir âletten başka bir şey değildir.”
- d) Akıl; nefis, zihin gibi bir şeydir. Ancak bu şey idrâk sahibi olduğu için akıl, tasarruf sahibi olduğu için nefis, idrake kaabiliyetli olduğu için de zihin ismi verilir. Bazıları da akli “Eşyanın hakikatları, kendisiyle bilinen şeydir.”⁴⁹ şeklinde tarif etmiş oldukları gibi, filozofların ekseriyeti de “Nefs-i nâtika’nın kaç, nasıl, nerede, gibi

⁴⁵ Ahter-i Kebîr, s.64.

⁴⁶ Gazzâlî, İhya, c.3,s.12.

⁴⁷ Seyyid Şerif Cürcânî, Ta’rifat, s.90-91 ve s.157.

⁴⁸ Seyyid Şerif Cürcânî, a.g.e., s.91.

⁴⁹ M. Şemseddin, Felsefe-i Ūlâ, s.324.

maddî ârazilardan tecrit edilmiş bütün cüzleri idrâk eden bir kuvvetir.”⁵⁰ tarzında ifâde etmişlerdir. İbn Sînâ’da bu fikirdedir.⁵¹

Psikolojiye ait batıda yazılmış eserlerde aklın karşılığı olan “raison, reason” kelimesinin de çeşitli mânâ ve târifleri görülüyor. Bu eserlerde akıl bir kere nefsin bir kuvveti olarak gösterilmiş, nefsin bu kuvvetle zihnî şekilleri ve mânâları tasavvur ederek onları bazı kanunlara tâbi olarak onları birbirilerine bağladığı açıklanmıştır. Bazan da bu kuvvetin fiil durumunda olması yani şekiller ve mânâları akletmesi mânâsında kullanılmıştır. Bir defasında da nefesine ait faaliyetlerinin işlerini idâre eden kuvvetlerin hepsi mânâsında kullanılmıştır. Poul Jeane bu çeşitli düşünceleri içine almak ve hepsini ihtiva etmek üzere aklı, “Zihnî kuvvetlerin muntazam faaliyetleridir.”⁵² şeklinde tarif etmiştir. Bu tarife göre akıl, zihnin özel bir melekesi olmayıp kendisinin var olan kuvvetleri ve asıl görünüşüyle birlikte zihnin kendisi olduğu şeklinde anlaşılmaktadır.

Bütün bunlardan başka aklı ikiye ayırarak tarif edenlerin varlığı da dikkatimizi çekmektedir. Bunlara göre birincisi akl-ı maad, ikincisi akl-ı maaş’tır. Akl-ı maad; insanın yaratılışının hikmetini, eşyanın hakikatini kavrayan, insanı doğru yola ileten, daima doğruyu ve hakikati gösteren dolayısıyla hakka vasıl olmamıza ve anlamamıza sebep olan akıldır. Akl-ı maaş ise sadece dünyevî işlerimizi ayarlayan, bir başka ifâdeyle menfaat ve ihtiraslarımıza boyun eğerek her türlü maddî ve bedenî ihtiyaçlarımızın temininde bize yol gösterip, yardımcı olan akıldır.

İbn Kemâl bir şiirinde akl-ı maaş’ı şöyle anlatmıştır:

“El vermedi mekkare-i dünya deyu ey dil,
Avare olup eyleme izhar-ı telâşi.
Cem’ eylemiş, meclis-i âlem kuruyaydan,
İrfan ile bir yerde Huda, akl-ı maaş’ı”.⁵³

Aklı, akl-ı maad ve akl-ı maaş diye tarif edenleri, mutasavvıfların anladığı şekilde ruh ve nefse benzetebiliriz. Ruh daima iyiliği ve doğruyu emreder ve bir lâtife-i Rabbaniiyedir. Nefs ise, emmâre-i bissu’ olup süflî işlere meyleder. Nitekim akl-ı maad ile akl-ı maaşın böyle olduğu yukarıda anlatılmıştır. Hz. Peygamber “Allah Taala’nın ilk yarattığı akıldır.” buyururken akl-ı maad’ı kastedtiği bu hadise vâkıf olan herkes için malûm ve marufdur.

E. Eğitim

Eğitim, Türkçe’de eğmek masdarından veya eğ emir kipinden türetilmiş bir terimdir. Eğitim şekil, biçim verme, yön ve istikâmet gösterme, zarifleştirme, mecâzî mânâda

⁵⁰ M. Şemseddin, Felsefe-i Ülä, s.324.

⁵¹ M. Şemseddin, a.g.e.,s.324.

⁵² M. Şemseddin, a.g.e.,s.325.

⁵³ Akademi Mecmuası, Sayı 2, s.26, 1984, İst

inceleştirme demektir. Ata sözlerindeki ‘‘Ağaç yaş iken eğilir.’’, ‘‘Olgun başak baş eğer.’’ sözleri de bu mânâyı ifade eder.

Eğitim kelimesi dilimizde 1940’lardan sonra yaygın olarak kullanılmaya başlanmıştır. Daha önce bu kelime yerine ‘‘terbiye’’ kelimesi kullanılmaktaydı. Ancak terbiyenin yüklenmiş olduğu mânâyı eğitim kelimesi karşılayamamaktadır. Bunu evvelâ misâllerle bilhere de terbiye kelimesinin yüklenmiş olduğu mânâları serdedince daha da açıklığa kavuşturmuş oluruz.

Düzenli bir asker için ‘‘iyi eğitim görmüş asker’’ ifadesi kullanılırken, uygunsuz bir davranışta bulunan bir kimse için ‘‘terbiyesiz’’ sözü kullanılmaktadır. Böyle uygunsuz davranan kimse için ‘‘terbiyesiz’’ sözü yerine ‘‘eğitimsiz’’ sözünün kullanılması doğru değildir.

Ayrıca şöyle bir misâl de verebiliriz. ığırından çıkmış, edepsizleşmiş bir çocuğu te’dip, hafifçe cezalandırma mânâsında olmak üzere ‘‘Bu çocuğu terbiye etmek gerekir.’’ denilirken, aynı mânâda ‘‘Bu çocuğu eğitmek gerekir.’’ diyemeyiz. Çünkü eğitmek kelimesinin içinde te’dip mânâsı olmadığı hâlde, terbiye kelimesi içinde te’dip mânâsı da vardır.

Bir başka yönden, her ne kadar dilimizde kullanılmasa da terbiye kelimesinin Arapça kökünün mânâları içinde yedirip-içirmek, büyütüp beslemek de vardır. Bundan dolayısıdır ki lemlerin Rabb’ı yani lemleri yediren iiren, doyuran kısacası besleyip-büyüten sahibi mânâsına ‘‘Rabb’l-âlemin’’ denmektedir.

Terbiye kelimesinin sözlük mânâlarına gelince, bu kelime Arapça olup ‘‘Rab’’ kökünden türetilmiştir. ‘‘Rab’’ aslında terbiye mânâsına bir masdar olduğu hâlde mübalağa kasdı ile mürebbi yerine kullanılmıştır. İşte bu mübalağa mânâsından dolayı ‘‘Rab’’ sadece mürebbi karşılığı değil, terbiyenin bütün icablarına mâlik, kuvvetli ve ekmel bir mürebbi demek olur. Bu münâsebetle sahip ve mâlik mânâsına da gelir. Nitekim hâne sahibine ‘‘Rabbu’d-dar’’, bir sermayenin mlikine de ‘‘Rabb’l-mal’’ denilir. Böylece o, sıfat olarak kullanılmış olur.⁵⁴

Kmus-u Trk’de terbiye kelimesinin mânâları beş bölümde mülâhaza edilmiştir. şöyle ki:

1. Besleyip-yetiştirme, büyütme.
2. İlim ve edep öğretme, te’dip, ta’lim, tezhib-i ahlâk. ‘‘ocuklarını iyi terbiye etti.’’, ‘‘Kızlarına asıl terbiyeyi verecek olan validesidir.’’, ‘‘ocuk ilk terbiyeyi ailesinde görür.’’
3. Alıştırma, lfet ettirme, te’nis, ta’lim. ‘‘Ayıyı, maymunu terbiye ederler.’’, ‘‘Terbiye olmuş at.’’.
4. Edep öğrenmesine medar olmak üzere hafif surette ceza verme, te’dip. ‘‘Bu ocuk pek çığırından çıktı, terbiye ister.’’ gibi.
5. Bütün bu mnlardan başka, çorbalara yapılan bir takım ameliyeye de terbiye dendiğini kaybeden Kamus-u Trk, Arapça’dan me’huz olan bu kelimenin araba

⁵⁴ Hamdi Yazır, Hak Dini Kur’an Dili, c.1,s.63-64

beygirinin dizgini mânâsına geldiğini de beyan etmektedir. Zaten terbiye ederlerken insanı kötülüklerden alıkoymakla, yani o insanın kötülüğe meyletmesine mânî olmakla, araba beygirinin istediği yöne gitmesine mânî olan dizginin bir noktada aynı görevi yapmalarından dolayı aynı tefsir etrafında bir müştereklik arzemesi mümkündür.

Yabancı dillerde eğitim umumî olarak, kişinin içinde yaşadığı toplumun müsbet değerlerine göre, kabiliyetlerinin, tutumunun ve öbür davranış biçimlerinin geliştirilmesi vetiresi olarak tarif edilir. Eğitim bu mânâda kişilerin sosyalleşmesi ve en elverişli seviyede şahsiyetlerinin gelişmesi için, seçilmiş ve kontrol edilen bir çevrede (özellikle okullarda) yapılan sosyal bir vetiredir.

Carter V. Good eğitimi şahsın geliştirdiği kabiliyetler, tutumlar ile içinde yaşadığı toplumdaki müsbet değerler ve diğer davranış biçimleri yoluyla teşekkül eden vetirelerin tamamıdır, şeklinde tarif etmiştir.

Genel nitelikte yapılan bu tarifte, şahsın veraset dışında kazandığı kabiliyetler, tutumlar, toplumdaki müsbet değerler üzerinde özellikle durulmakta ve diğer davranış biçimleri adı altında başka çevre tesirlerine de yer verilmektedir.

Carter V. Good eğitimi bir de seçilen ve kontrol altında tutulan bir çevrenin (özellikle okulda) tesiri altında bulunduğu sosyal vetire şeklinde tarif etmiştir. Şahıslar böylece en uygun ferdî gelişme ve içtimaî güç, yahut iktidara erişebilirler. Bu târif daha özel bir vasıf taşımaktadır Burada eğitim, kontrol altında tutulan bir çevrenin, şahıs üzerinde yaptığı bir tesir olarak görülüyor. Bu tarifin son kısmı, söz konusu tesirin açıklamasını vermektedir. Bu, şahsın en uygun ferdî gelişme ve içtimaî iktidara veya güce erişmesidir.

Bu mânâda olmak üzere terbiye kelimesinin İngilizce karşılığı “education”, Fransızca karşılığı “éducation” ve “élévation” dur. Bu kelimenin Almanca karşılığı ise “Erziehung”dur.

III. İSLÂM'DA RUHUN VARLIĞINI ve BEKÂSINI İSBAT İÇİN GETİRİLEN BAZI NAKLÎ ve FELSEFÎ DELİLLER

A. İslâm Fikir Tarihi Açısından Ruh Meselesi

İslâm fikir tarihi araştırıldığı veya incelendiği zaman ruhun yokluğunun tartışılmadığı görülmektedir. Zira “İslâm'da bir konu hakkında fikir beyan ederken akla büyük ehemmiyet verilmekle beraber -ki Kur'an'da “Ey akıl sahipleri” diye akla hitap edilirken, Peygamberimiz de “Akıllı olmayanın dini de olmaz.” buyurmuştur. Esas akıl veya aklî deliller değil iman veya imanî delillerdir. Bunun sebebi şudur: Akıl hâdistir, yani sonradan yaratılmıştır. Sonradan yaratılma ise bir yaratıcı kuvvete olan ihtiyacı ve dolayısıyla acz ve muhtaçlığı ifade eder. Bundan dolayı akıl yanılabilir, hattâ yanıldığı da müşahede edilmektedir. Ama İslâma göre imanın esasları olan âyetlerin yanlış bilgileri ihtiva etmesi imkânsızdır. Çünkü âyetlerin

dayandığı yer vahiy yoluyla Allah'tır. Ezelî ve ebedî, gizli ve açık gerçek bilginin sahibi mutlak varlık olan Allah'ın yanılması ile muhaldir.⁵⁵ Ancak her ne kadar iman veya imanî deliller esas alınmıyorsa da İslâm'da akla aykırı hiçbir hüküm bulunmadığı aşikârdır.⁵⁶ İşte yukarıda izah olunan bu akide sisteminden dolayı da ruhun yokluğu tartışılmamıştır. Zira ruhun varlığı âyet ve hadislerde açıkça beyan edilmiştir. Fakat tartışma konusu olan sorular şunlardır:

- Ruhun mahiyeti nedir?
- Ruhun mahiyeti hakkında bilgi sahibi olunabilir mi, olunmaz mı?
- Ruh bâki midir, değil midir?
- Bedenin yok olmasından sonra ruh nasıl ve nerede bulunur?

Bu sorulara cevap olabilecek en açık ve net olarak inzal olan "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin işlerinden (emrinden) dir. Size, ancak az bir bilgi verilmiştir."⁵⁷ âyetidir. Bu âyetin gelmesine de zaten sebep olan hâdise şudur:

Ahmet, Nesei, Tirmizî, Hakim, İbn Hıbban ve daha bazılarının İbn Abbas'tan rivâyetlerinde Kureyş kabilesinden olanlar Yahudilere demişler ki "Bize bir şey veriniz. Şu âdeme soralım." Onlar da "Ruhtan sorunuz" demişler. Sormuşlar. Bundan sonra bu âyet nazil olmuştur. Buhari'de ve Müslim'de rivayet edildiğine göre Abdullah b. Mesut demiştir ki: "Ben peygamber ile Medine'de bir tarlada yürüyordum ve O bir değneğe dayanıyordu. O sırada bir grup Yahudi tesadüf etti. Birbirilerine "Şuna ruhtan sorunuz dediler. Bazısı kalktı ruhtan sual sordu. Bu soruya karşı peygamber de bir şey söylemeyip sükûta daldı. Ben derhal bildim ki vahyolunuyordu. Olduğum yerde dikildim kaldım. O vakit vahiy nazil olmuştu. Buyurdu ki sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindedir. Size "ondan" daha az bir ilim verilmiştir."⁵⁸

Ruh hakkında gelen yukarıdaki ayeti daha iyi anlayabilmek için âyette geçen "emir" kelimesinin hangi mânâlarda veya mânâda kullanıldığını ve muhtevasını açıklamak uygun olur kaanatındayız.

⁵⁵ Kur'an: 57/3.

⁵⁶ *Burada akıl dışlanmamaktadır. Ancak doğrunun yegâne ölçüsünün akıl olmadığı ifade edilmektedir. Nitekim her akla uygun olan şey doğru olacaktır diyemeyiz. Mesela gayet iyi düşünülmüş, geride herhangi bir iz bırakmayan cinayet gayet akıllıca yapılmıştır. Buna akla uygun değil diyemeyiz. Ne var ki doğrudur diye tasvib de edemeyiz. O halde doğrunun ölçüsünü iyi tesbit etmek gerekir!*

⁵⁷ Kur'an: 17/85.

⁵⁸ Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili c.4, s.3198

B. Ruhu Tarif Ederken Kullanılan Emir Kelimesinin Mânâları ⁵⁹

Burada emir kelimesi Arapça umur'un müfredi (tekili) olarak alınırsa iş, şe'n; yahut evâmirin müfredi olarak alınırsa kumanda, idare etme, yönetme, direktif mânâsına gelir.

- a. Âyetteki emir kelimesini umurun tekili olarak alırsak mânâ şöyle olur: “Ruh ancak Rabbımın bileceği iştedir, ruhun hakikati öyle bir iştir ki Allah ruha ait ilmi ancak kendisine tahsis etmiş, ayırmıştır. “Bu mânâyâ göre cevap “Bütün ilimler ancak Allah'ın indindedir.” demek olur. Ruh, Allah'ın ancak ilmini kendisine tahsis etmiş olduğu bir iş olarak tarif edersek o zaman da umurun tekili olarak açıkladığımız emir (iş, şe'n) nedir? diye bir soru sorulabilir.

O zaman şöyle bir cevap vermek mümkündür. “O'nun işi bir şey yaratmak istediği vakit sadece “ol” demektir. Ve o şey derhal var olur.” Bu “ol” emrinin meydana gelmesi ise çok kısa bir zaman içerisinde cereyan eder. “Bizim buyruğumuz ancak bir göz açıp kapanana kadar tek bir andır.” Bundan sonra ruhun Rabbin işlerinden olması Allah'ın mücerred “ol” emrinden meydana gelmesi başka bir unsur ve menşei bulunmayan, Rabbimizin yeni bir icadı, yaratması demek olur.

- b. “Sana ruhtan soruyorlar.”⁶⁰ âyetindeki emir kelimesini ikinci olarak evâmirin müfredi (tekili) mânâsında anlamak ve izah etmek mümkündür. O zaman da direktif mânâsı esas alınmış olur. Bu cihetle emir yaratılan bütün mahlûkat üzerinde cereyan eden tasarruf kasdı veya bu kasdı meydana getiren tesir fiiline uyar ki ilâhlık sıfatının tecellisi bununladır. Yunus suresinin üçüncü âyeti “İşleri idare ederek sonra arşı istiva edendir.” bunu işaret etmektedir. Bahis mevzuu olan bu âyetteki emir kelimesini kumanda, direktif mânâsında mütalaa edersek o zaman mânâ şöyle olur. “Ruh benim mâlikim -sahibim- olup, beni terbiye eden Rabbimin bütün yaratılmışlar üzerindeki ilâhlık emrinden bir emirdir ki bana kendimi ve Rabbımı tanıtır.” Demek ki “bir” tasavvurunda esas, şu üç şuurdur: Benlik -ene-, emir, Rab.⁶¹

C. Emir ve Halk Kelimelerinin Mânâ Bakımından Farkları

⁵⁹ Türkçe kelime ve hece sonunda her çeşit konsonant değil ancak şu çift konsonantlar bulunabilir.

- lç, ık, ıp, it (ölç, silk, kalk, alp, alt gibi)
- nç, nk, nt (sevinç, denk, zonklamak, ant gibi)
- rç, rk, rp, rs (sürç, ürk, kork, sarp, pars, yırt gibi)
- st (üst gibi)
- şt (hişt gibi)

Bunların dışında Türkçede kullanılan ve kendisinin veya bir hecesinin sonunda çift konsonant bulunan her kelime yabancıdır. Bu çeşit yabancı kelimeler Türkçede çok defa çift konsonantları arasında bir vokal konulmak suretiyle kullanılır. Fikir fikir, film filim, cebr cebir, medh medih, emr emir, nefis nefis vs. (İmla Kılavuzu, Dergah Yayınları, s.174, 1981, İst. ; T.D.K. Yeni Yazım Kılavuzu 1980; Muharrem Ergin, Türk Dil Bilgisi, 1983, İst.)

⁶⁰ Kur'an: 17/85

⁶¹ Hamdi Yazır, Hak Dinî Kur'an Dili, c.4.,s.3202.

Burada bir hususa açıklık getirmek lüzumu hasıl oldu. Arapçada yaratma kelimesini karşılayan ve fakat farklı birer yaratılışı ifade eden iki ayrı kelime vardı. Birisi bu âyette geçen “emir” kelimesi, diğeri de “halk” kelimesidir. Emir kelimesi yaratma, iş, şe’n mânâsıdır. Ancak “halk” kelimesine nisbetle bir farkı vardır ki o da yoktan, hiçbir sebebe ve şartı bağılı olmaksızın yaratmaktadır. “Halk” kelimesi de yaratma mânâsıdır. Fakat buradaki yaratma, icat, var olan bir şeyden yeni bir şey yaratmaktadır, bir başka ifade ile yoktan var etmek demek değildir. Zaten “Biz insanı topraktan halk ettik, yarattık”⁶² buyrulurken var olan toprak unsurundan insanın meydana geldiği apaçık belli olmaktadır. Bu durumda “halk” kelimesinde bir kemiyet ve keyfiyet meselesi varken, emir kelimesinde ise maddeye tekabül etmediğinden kemiyet ve keyfiyet meselesi varken, emir kelimesinde ise maddeye tekabül etmediğinden kemiyet ve keyfiyet (nicelik ve nitelik) meselesi olamayacağı gibi bir mücerretlik de bahis mevzuu olabilir. Zaten “halk” kelimesi de takdir ve ölçmek mânâlarıdır. Halbuki insan ruhunun miktar ve keyfiyeti yoktur. Ruh bölünmeyi kabul etmeyen bir cevherdir. Eğer bölünebilseydi bir şeyin bir parçasını bilmek diğeri bir parçasını da bilmemek caiz olurdu. Böylece bir şeyin bir anda hem bilinmesi hem bilinmemesi olurdu ki bu caiz değildir. Ruh her ne kadar bölünmeyi kabul etmiyorsa ve kemiyet yeri değilse de mahluktur. Çünkü “halk” iki mânâyâ gelir. Biri yaratmak, diğeri takdir etmek (ölçmek). Ruh takdir mânâsında mahluk değilse de -çünkü miktarı yoktur-, yaratılmak mânâsında mahluktur.

Bu hususta Muhammet İkbâl’in de görüşlerini -hatırasına da hürmeten- Türkçe tercemesinden iktibas ediyoruz. “Arapçada Allah’ın iki ayrı yönde vuku bulan yaratıcı faaliyetlerini ortaya koymak için “halk” ve “emir” kelimeleri vardır. “Halk” yaratılış, “emir” de emir veya direktif demektir. Nitekim Kur’an’da şöyle buyruluyor. “Yaratılış ve emir O’na mahsustur.” Her ne kadar ilahi emrin ego (benlik) birlikleri halinde ne şekilde işlediğini bilmez isek de, yukarıda gördüğümüz âyetten, ruhun gerçek mahiyetinin sevk ve idare edici olduğunu, çünkü zat-ı ilahinin sevk ve idare edici kudretinden kaynaklandığını öğreniyoruz. “Rabbi” kelimesinde ifade edilen şahıs zamiri, egonun mâhiyeti ve davranışı biraz daha aydınlatmaktadır. İfade ettiği mânâ da şudur. Ruh, birliğinin genişliği, dengesi ve müessiriyetindeki bütün değişiklikleriyle beraber münferid ve belirli bir vücut olarak alınmalıdır.”⁶³

D. Emir ve Halk Âlemi

Emir ve halk diye iki ayrı yaratılışı ifade eden iki ayrı kelimenin bulunması tabii olarak iki ayrı âlemin var olduğunu da işaret etmektedir. Bu durumda iki ayrı âlemden bahsetmemiz gerekmektedir. Nitekim Kur’an’da Allah “Halk ve emrin ilâhî”⁶⁴ buyurmuştur.

⁶² Kur’an: 22/5

⁶³ Muhammet İkbâl, İslâm’da Dinî Düşüncenin Yeniden Doğuşu, s.143.

⁶⁴ Kur’an: 7/54

Umumiyetle İslâm âlimleri iki ayrı âlemin var olduğunu kabul etmişlerdir. Bunlar da emir ve halk âlemidir. Emir âlemi; herhangi bir sebebe ve vasıtaya bağlı olmaksızın yaratılan, mücerret şahısların şekil, renk, yön ve mekandan münezze, mukaddes cevherlerin bulunduğu âlemdir. Bir başka ifade ile şöyle izah etmek mümkündür: İşitme, duyma, koku alma, tat alma ve dokunma gibi beş duyumuzla idrak ettiğimiz âleme âlemi halk; bu beş duyumuzla idrak edemeyip var olduğunu kabul ettiğimiz cennet, cehennem, arş, levhin bulunduğu âleme de âlem-i emir ismi verilmektedir.

Necmeddin-i Kübrâ “Tevilat-ı Neciye”sinde, Kemalleddin Kaşanî “Tefsir-i Muhyiddin-i Arabî”sinde ve Gazalî ise “Kimya, ihyâ” gibi muhtelif eserlerinde âlemlerin ikiye ayrılmış olmasından ittifakla bahsederler.

Bu konuda İslâmın bir görüşüne daha temas etmek lüzumu hasıl oldu. Âlem-i emir bize göre mücerretlerden olduğundan havassı zâhire diye isimlendirilen beş duyu organımızla idrak etmemiz mümkün değildir. Bu beş duyumuz ancak bu dünyayı, yani, halk âlemini idrak etmeye elverişli olarak yaratılmıştır. Emir âlemini idrak etmek için de İslâma göre insanda beş batını duyu organı vardır ki bunlar kalp, ruh, sır, hafi ve ahva ismi verilmektedir. Yine İslâma göre kim ki havvası batına ismi verilen bu gizli beş duyu organlarını çalıştırabilirse emir âlemini de idrâk edebilir.

Zaten insanın beden yönü halk âleminden, ruh yönü de emir âleminden yaratılmıştır. Halk âleminden yaratılan bedenimiz nasıl ki halk âlemini idrak edecek duyu organlarına sahipse emir âleminden yaratılan ruhumuz da emir âlemini idrak edecek duyu organlarına sahip olmalıdır bu zaten sahip olduğuna inanılmaktadır. İşte bu duyu organlarını yukarıda da ifade ettiğimiz gibi “havassı bâtine” diye isimlendiriyoruz.

“Havassı bâtine” ismi verilen ve mücerretlerden olan emir âlemini idrak etmemize de vesile olan gizli duyu organlarını sırasıyla şöyle izah edebiliriz:

1. Kalp (Yürek): Emir âleminden olan latifelerin ilki kalptir. Fakat bu kalpten kastedilen insanın sol memesinin altındaki bilinen organ değildir. Sofiyyenin kalp dedikleri şey, yüreğin içinde varlığını tasavvur ettikleri gözün bebeği mesabesinde nokta gibi bir şeydir ki adına “süveydâ” diyorlar ve bunu sırların kaynağı, nurların madeni sayıyorlar. Allah muhabbetinin yeri burasıdır.
2. İnsanî (Rabbanî) ruh: Hiçbir mahal ve mekana girmez, fakat insan bedeninde bir iniş ve ilişki yer vardır ki biraz önce bahsettiğimiz süveydâdır. Birincisi Allah muhabbetinin yeri olduğu gibi ikincisi (ruh) de Allah’ı tanıma bilgisinin yeridir.
3. Sır: Bu insanî kalpte yer tutmuş şerefli bir kuvettir ki müşahede mahallidir.
4. Hafâ: Bu da insanî ruhda kuvvet olarak gizlenmiş ilahî bir sırdır.
5. Ahfâ: Bilinmesi ancak Allah’a mahsustur. Zira ahfâ ezelden ebede herkesin kişiliğinin tanınmasına ve başkalarından ayrılmasına yarayan değişmez işaret ve görünüşlerine Allah’ın ezeli bilgisinin taallukundan ibârettir ki bu bilgi yalnız Allah’a mahsustur. Buna sırların sırrı veya gaybın sırrı derler.

İşte İslâma göre bir insan bu havassı bâtine ismi verilen beş duyu organlarını çalıştırır ki bu duyu organlarının çalışması sırayladır. Yani önce kalbi, sonra ruhu ve diğerleri çalışır. İşte o zaman emir âlemini idrâk etmeye başlayabilir.

E. Ruh Hakkında Bilginin İmkânına Dair Bazı Görüşler

“Ve size ilimden ancak biraz verildi.”⁶⁵ Size ruh hakkında hiç bilgi verilmedi değil, az verildi. Ayet-i kerimenin bu kısmında açıklığa kavuşturulması gereken bazı sorular vardır. Meselâ, bu azlık kimin içindir? Soruyu soranlar için mi? Yoksa Hz. Peygamber de dahil olmak üzere herkes için mi? Şayet bu az bilgi verilmesi, soruyu soran Yahudi veya Mekkeli müşrikler içinse denecek fazla bir şey olmasa gerek. Ancak -Hz. Peygamberi de içine alan- herkes içindir denirse o zaman “Bana evvel ve âhir bütün ilimler verildi.”⁶⁶ hadisini burada düşünemeyecek miyiz? Hatta Hz. Peygamberin varisi olan ümmetinin de bu mazhariyete ermesi gerekmez mi? Bu sorulardan başka insan oğluna ruh hakkında verilen ilmin azlığı, Allah’ın ilmine nisbetle midir? Şayet Allah’ın ilmine nisbetle bir azlık mevzu-i bahis ise yapılabilecek daha birçok çalışmalar olmalıdır. Zira denizden alınacak bir damla ne ise, Allah’ın ilmine nisbetle insanların ilmi onlardan da azdır. Ancak bu azlık, Allah’ın ilmine nisbetle değilse o zaman azlıktan murad nedir? Bir bütüne göre bütünün en büyük parçası bile azdır. İşte buradaki azlık da ruh hakkındaki bütün malumatlara göre olan bir azlık mıdır? Velev ki bize verilen ilim az olsa bile azın (o az ilmin) derece ve miktarını bilemediğimize göre araştırmaya devam etmemiz icab etmez mi? Az bir ilim verilmesi araştırma yapılmamasını mı gerektirir? Bütün bu istifhamlardan başka ruhun mâhiyetini değil de tesirlerini araştırmak faydalı, hatta zaruri değil midir? Çalışmalar bu yönde olmaz mı? Elbette ki İslâm’daki ruh eğitimi böyle bir çalışmanın uygun ve faydalı olduğunun en büyük ve âşikâr delilidir.

Ayrıca ruh hakkında varid olan soru ruhun bedendeki durumunu mu kastediyor? Ruhun kâdim (varlığın başlangıcının olmaması) mı yoksa hâdis (yokken sonradan var olması) mi olduğunu işaret ediyor. Ruhların bekasını veya iyilik ve kötülük yönünü mü öğrenmek için soruldu? Bir noktaya kadar bu sorular da ihtimal dahilindedir. Ancak “De ki ruh Rabbimin

⁶⁵ Kur’an-ı Kerim, 17/85

⁶⁶ Janet Paul-Gabrielle Seailles, Metalib ve Mezahib, ter. Hamdi Yazır, s.11

emrindedir.”⁶⁷ cevabına nazaran, sorulan sorunun ruhun mahiyetine, kıdem ve hudusuna ait olduğu anlaşılıyor. ⁶⁸

Bu konuda Hz. Peygamber zamanından günümüze kadar İslâm fikir tarihi içerisinde başlıca esas olan iki akım vardır. Bunlardan ilki “Âyet-i kerimede ruh hakkında az bilgi verilmiştir, o halde fazlaca bir araştırmaya lüzum yoktur.” diye tam bir teslimiyet gösteren ve “Selefiye” diye isimlendirilen bu görüş sahiplerinin en önemli belli başlı özellikleri ise her meselede Kur’an ve Hadislerin zâhirine itikat etmeyi esas kabul etmeleri, her meselede Kur’an ve Hadisteki mevcut olan malumatla iktifa ederek felsefî ve kelâmî münakaşalara girmemeleridir. Bu tavır ve düşüncelerini ruh hakkında da tezahür ve tebarüz etmişlerdir. Şöyle ki, “Sana ruhtan soruyorlar, De ki ruh Rabbımın emrindedir.”⁶⁹ âyetinde ruhun bir emr-i Rabbani olduğu bildirilmiştir. Ruhun mahiyetini idrâk mümkün değildir. Bu imkânsızlıktan dolayı âyet-i kerimede yalnız ruhun bir emr-i Rabbani olduğu açıklanmakla iktifa edilmiştir. Ruhun mâhiyeti hakkında tefsilat verilmemiştir. O halde ruhun mâhiyetini kıdem ve hudusunu (ezelî ve sonradan yaratılıp yaratılmadığını) bedenden bir cüz olup olmayacağını düşünmeye gerek yoktur. “Selefiye” yukarıda sıraladığımız düşüncelerin dışına çıkıp herhangi bir araştırma yapmaktan çekinmelerine sebep olarak da “Size ilimden ancak az bir şey verilmiştir.” âyetini gösteriyorlar. Bu âyet ise insanların sahip oldukları ilmin azlığını ve noksanlığını açıkça bildirmektedir.

Selefiyenin bu görüşü hicretin ikinci asrının sonuna kadar devam etmiştir. Hicrî ikinci asrın sonunda çeşitli ülkelerin fethedilmesi, değişik insan ve fikirlerle karşılaştırılması Arapçaya çeşitli eserlerin (özellikle ilk Yunan felsefesine ait) terceme edilmesi ve diğer bazı sebeplerden dolayı o zamana kadar yapılamayan veya yapılmayan birçok münakaşa -tabii ki bu arada ruhla ilgili meseleler de- tekrar başladı. Her ne kadar bu tür münakaşalara Selefiye girmese de hem yeni Müslüman olmuş diğer milletlerin ahalisi arasında, hem de gayri Müslimlerin ahalisi arasında -ki Peygamberimize ruh ilgili âyetin nazil olmasına sebep olan soruyu Yahudiler sormuşlardı- bu ve benzeri münakaşalar yapılmaktaydı. Bu münakaşalarla

⁶⁷ Kur’an, 17/85

⁶⁸ Hemen şunu hatırlatmak uygun olacak zannediyoruz. “Sana ruhtan soruyorlar.” âyetiyle sorulan soru, ruhun beşer mi veya başka bir ruh mu olduğu hakkında tefsirciler tarafından muhtelif rivayetler ileri sürülmüştür. İbn Kayyım el-Cevzî Peygamberimizden vuku bulacak soruların ancak vahiy ve ilham ile bilinen meselelere ait olacağını izah ederek ruh hakkındaki sorunun Nebe suresinin 38. âyetindeki -kıyamet günü melâikeyle beraber duracağı- bildirilen ruh olması lâzım geldiğini iddia etmektedir. Abd. B. Hamid ve Ebu Şeyh de İbn Abbas’dan bu iddiaya uygun bir rivayet nakletmişlerdir. Hasan ve Katâde ise Şuara suresinin 193. âyetine istinaden ruhtan maksat Cibril olduğunu ve sorunun da Cebrail’in vahyi indirmesi ve getirmesi keyfiyetine ait bulunduğunu söylemiştir. Müfessirlerden bazıları da ruhu Kur’an ile tefsir etmiş, Şura suresinin 52. âyetiyle de bu yoldaki tefsirlerini teyit etmişlerdir. Bu son tefsir ve delil görünüşte İsra suresinin 82. ayetine uygundur. Çünkü “Sana ruhtan soruyorlar.” âyeti, bu âyeti takip etmektedir. Fakat tefsir âlimlerinin ekserisi bu tefsirlere iştirak etmemişlerdir. Ekseriyetin kanaatine göre “Sana ruhtan soruyorlar” âyetindeki ruhtan maksat, ruh-ı insanî ve nefis-i natıkadır. Yani insan ruhu, düşünen, idrâk eden, şuur sahibi nefsdür. Fahreddin Râzî, Kadı Beydâvî gibi meşhur şahsiyetlerin de dahil olduğu tefsircilerin ekserisi insanın hayat menşei olan ruhun hakikatine ait bir soru olduğunu açıklamışlardır. Son asırda yetişen müfessirlerden Sıddık Han ile Ruhü’l-meani sahibi Alûsi-zâde de bu kanaattedir. *Bu düşüncelere ışık tutması açısından terminoloji bahsindeki “RUH” kelimesinin anlamlarını yeniden gözden geçirmek uygun olur kanaatindeyiz.*

⁶⁹ Kur’an: 17/85

karşılaşan İslâm âlimleri mevzu-i bahs olan bu konularda İslâmın fikirlerini beyan etme, araştırma, inceleme ve müdafaa etme mecburiyetinde kaldılar. İşte bu zaruret veya zaruretlere dolayı “Selefiyenin” takip etmiş olduğu yol terkedilmiş oldu. Selefiyenin yolunu terkederek münakaşalara iştirak eden daha doğrusu İslâmî fikirleri müdafaa eden bu zatlara da “Müteahhirin” adı verilmiştir.

F. Ruhun Mâhiyeti İle İlgili Bazı Görüşler

Daha önce de belirttiğimiz gibi İslâm âlimleri yaptıkları işlere mutlaka âyetten veya hadisten bir dayanak, delil ararlar. Yaptıkları işlerin âyet veya hadislere uygunluğunu tesbit edemedikleri zaman da katiyyen o işi yapmazlar. İşte münakaşalara iştirak ederken “müteahhirin” ismi verilen ve hicrî ikinci asırdan sonra gelen İslâm âlimleri kendilerine bir delil aramışlar ve aşağıda nakledeceğim âyetten istifade ederek kendi hareketlerinin meşruluğunu isbat etmeye çalışmışlardır. “Müteahhirin”in bu konuda delil kabul ettiği âyetin meali şöyledir. “Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım.”⁷⁰ Bu âyet-i kerimedeki ibadet etsinler ifadesi “li ya’budun” kelimesiyle ifade edilmiştir. “Müteahhirin” bu âyetteki kulluk etme, ibadet etme mânâsına gelen “li ya’rifun” kelimesiyle tefsir etmişlerdir. Zira ibadet ve kulluğun en önemli bir gâyesi de neticede Allah’ı bilmek ve tanımaktır. O halde bu âyetin mânâsı şöyle olmalıdır. “Ben insanları ve cinleri ancak beni tanısinlar diye yarattım.”⁷¹ Zaten bir hadis-i kutside Allah Taala “Ben gizli bir hazine idim, bilinmek istedim. Onun için bu âlemi yarattım.”⁷² buyurmamış mıdır?

Hicrî ikinci asırdan sonra gelen bütün İslâm mütefekkirleri demek olan “Müteahhirin” takip ettikleri sistemlere göre ruh hakkında az çok dikkat çekici faraziyyalar -varsayımlar- kurmuş, nazariyelerini -teorilerini- âyet ve hadislere dayandırarak izah etmeye çalışmışlardır. Bunun içindir ki ruh meselesinin araştırılıp araştırılmamasının belirlenmesi hususunda “Selefiye”ye karşı beraberce ve birlik içinde bir cephe alan “Müteahhirin” takip ettikleri sistemlerde ruhun mahiyeti hakkındaki kanaatlarda birbirilerinden uzaklaştıkları görülmüştür. Fakat hiçbiri ruhun varlığını, -ruhun varlığına ait deliller bahsinde de belirtildiği gibi- inkâr etmemiştir.

Ruh meselesiyle meşgul olmanın câiz ve hatta gerekli olduğuna inanan İslâm mütefekkirleri, insanın hakikatının ne olduğu hakkındaki düşüncelerini açıklamaktan çekinmemişlerdir. İnsanın hakikatının dayanağı hususundaki tüm faraziyetler -varsayımlar-, “bildim, anladım, sinirlendim vs.” diyen bir insanda, bu faaliyetlerin ilahî dayanağı etrafındaki düşüncelerden dolayı gruplara ayrılmışlardır. Bütün bunların dayanağı nedir? İnsan “ben yaptım” dediği zaman yapmak fiilinin dayandığı fail -insanın hakikati ondan ibarettir- nedir?

⁷⁰ Kur’an: 51/56

⁷¹ İbn Haldun, Şufau’s-Sail, s.105; Ayrıca bkz., M. Şemseddin, Felsefe-i Ülâ, s.286.

⁷² Mevlânâ, Fihi Mafih, s.X.

Bu soruya cevap verilirken İslâm mütefekkirleri iki büyük gruba ayrılmışlardır. Birisi ruhun mücerretliğini inkâr etmiş, diğer bir grup ise ruhun mücerretliğini kabul etmişlerdir. Ruhun mücerret olduğunu inkâr edenlerin fikirlerini burada açıklamak fikir tarihi bakımından bir değer taşısa da fazlaca teferruata girilmiş olacağından daha detaylı bir çalışmada açıklanmasının uygun olacağını zannediyoruz. Zaten ruhun mücerretliğinin inkarının İslâmî bir dayanağı yoktur. Aynı zamanda bu fikir herkesin şahsına aittir, İslâmî düşüncüyü temsil etmez.

İslâm âleminde “Kelamcıların muhakkıkları” denilen zatlarda filozof ve tasavvufçulardan bir kısmı zâtlar da ruhun mücerretliğini kabul etmeyenlere karşı ruhun varlığını ve mücerret olduğunu isbat edenlere göre insanın mâhiyeti, cisim veya cismanî değildir. Ruh mücerret bir cevherdir.⁷³ Bu fikirde bulunan âlimlere de iki gruba ayrılmışlardır. Birinci gruba göre, insan nefsanî bir cevher ile bu bedenden ibarettir. İkinci gruba göre ise; nefis bedene girerse bedenle birleşir, nefis bedenin, beden de nefsin aynısı olur. Bu birleşmelerinden sonra da ikisi insanı meydana getirir. Ölümle bu birlik bozulur. Ruh bakî kalır, beden ise yok olur.

Bir çok İslâm mütefekkirleri ruhun mücerret olduğunu kabul etmişlerdir. Ancak teferruatta birbirilerinden ayrıldıkları da olmuştur. Buna bir misâl olmak üzere bazı İslâm mütefekkirlerinin görüşlerini buraya nakletmenin uygun olacağını zannediyoruz.

Meselâ, İbn Sina “nefs-i insaniyye -ruh- cisim olmadığı gibi cisim ile kâim de değildir. Bir başka ifade ile nefs-i insaniyye maddeye hulûl etmiş bir kuvve-i cismaniyye olmadığı gibi işâret-i hissiye ile gösterilebilir bir cisim de değildir. Belki zâtında maddeten tecrit edilmiş, fiillerinde maddeye yakın bir cevherdir.” diyor.⁷⁴

Gazalî ise, ruhun cisim olmadığını açıklayarak bütün kelamcılardan ayrılmış olduğu gibi âraz olmadığını iddia etmekle de üstad Ebû İshâk ve emsali zatların fikirlerinden uzaklaşmıştır.⁷⁵

Ayrıca Fahreddîn Râzî’de “Ruhun bedeninin dahilinde meydana gelen bir cevher-i nurânîdir.” fikriyle Gazalî’den ayrılmıştır. Zira Gazalî “Ruh ne bedene dahil ne de hariçtir ne bedene bitişik ve ne de ayrıdır.” diyor. Bir başka yönden Râzî “Ruhu bir cesed-i mahsus kabul etmeyip cevher olarak telakki etmekle kelamcılara karşı çıkmış, hatta onlara şiddetli hücumlarda bulunmuştur.”⁷⁶

G. Ruhun Bekâsına Dair Bazı Naklî Deliller

⁷³ Cevher: Kelamcılara göre varlığı mümkün olan şeydir. Her mümkün sonradan yaratıldığına göre cevher de sonradan yaratılmıştır, ezeli değildir, sonradan yaratılmış ve bedene girmiştir. Filozoflara göre sonradan yaratılmış olsun veya olmasına bedenle beraber mânâsına gelir. Lügatte ise kendi kendine bir varlığı olup, gerçekleşmesi için bir başka ihtiyacı olmayan mânâsına gelir.

⁷⁴ M. Şemseddin, Felsefe-i Ülâ, s.323.

⁷⁵ a.g.e. s.361.

⁷⁶ M. Şemseddin, Felsefe-i Ülâ, s.323; ayrıca bkz. Fahreddin Râzî, Mefatihü’l-gayb, v.331.

İslâmî inançlara göre ruhun varlığı ile beraber bir de bâkî olduğu kabul edilir. Buna göre insanda ruhanî bir rabbanî latifenin mevcut olduğu kesindir. Bu ruh daha evvel de izah edildiği gibi, mücerret, bölünmez, diri, nurânî, nutk sahibi bir cevherdir. Âraz değildir. Emir âlemindedir. Bundan dolayı da bâkîdir. Ruhun bekâsı hakkında İslâm âlimlerinin ekseriyeti ittifak etmişlerdir.

İslâm âlimlerinin ekseriyetinin bu mevzuda da ittifak halinde olmalarına vesile olan âyetlerden birkaçını zikretmekle yetiniyoruz:

1. “Allah yolunda öldürülenlere “ölüler” demeyiniz. Bilâkis onlar diridirler. Lâkin siz onu hissedemez, anlayamazsınız”.⁷⁷

Bu âyet-i kerimeden iki hususu anlayabiliriz:

- a) Cesedin öldüğünü görmemize rağmen Cenab-ı Hakk’ın “ölüler” demeyiniz buyurması cesedin dışında ölmeyen bir mahiyetin varlığını gösteriyor ki, o da ruhtur.
 - b) Âyet-i kerime o hayatın keyfiyetini yaşamayanların bilemeyeceklerini veya dünyevî hayata ait duyu organlarımızla onların hayatını idrak etmemizin mümkün olmadığını haber veriyor. Bunun imkânsızlığını İslâm âlimleri, daha önce de açıklandığı gibi, âlemlerin iki kısma ayrılmış olmasına bağlıyorlar. Yani dünyaya ait hadiseleri idrâk etmemize yarayan duyu organlarımızla âhiret âlemini idrâk etmemiz mümkün değildir. Ruh da âhiret âlemine yani, emir âlemine ait olduğuna göre, onun -ruhun-cesedin yok olmasından sonra hayatını devam ettirdiğini ancak âlemine ait duyu organlarımızla anlarız ki, onlar da kalb, ruh, sır, hafî ve ahfa’dır.
2. “Allah yolunda öldürülenleri sakın ölü sanmayın. Bilâkis onlar diridirler. Allah’ın lütuf ve kereminden kendilerine verdikleri ile sevinçli bir halde Rabları yanında rızıklara mazhar olmaktadır. Arkalarından henüz onlara katılmayan -şehit dindaşları hakkında da: “Onlara hiçbir korku yoktur. Onlar mahzun da olacak değildir.” diye müjde vermek isterler.”⁷⁸

Bu ayetten de iki hususu anlayabiliriz:

- a) Bu âyetler maddî cesedin öldüğünü görmemiz yanında Cenab-ı Hakk’ın inayetine mazhar olan başka bir ölmeyen varlığımızın hayatından haber veriyor. O hayat şehitlerin hayatıdır. Onlar sürur ve neşe içinde cennet nimetlerinden rızıklanmaktadır.
- b) Cenab-ı Hakk bu âyetle ruhların bedene bağlı olmaksızın yaşayabildiklerini ve bâkî kaldıklarını ifade buyurmaktadır.

⁷⁷ Kur’an-ı Kerim, 2/154.

⁷⁸ Kur’an: 3/169-170.

3. “Şüphesiz âyetlerimizi ankâr edenleri yakında bir ateşe sokacağız, onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe onların derilerini başka derilerle değiştireceğiz ki acıyı duysunlar.”⁷⁹

Yine bu âyette de yanıp yok olan bir maddeye mukabil, yanmakla yok olmayan bir hakikate işaret ediliyor. O hakikatte ruhtur. Ruh sabit olup onu elbisesi olan cesed ise dağılmaya mahkumdur.

Ruhların varlığı ve bekâsı konusunda yukarıda zikrettiğim âyetlerin tefsiri mahiyetinde olan Muhyiddin Arabî'nin şu görüşü dikkatimizi çekmektedir: “Cenab-ı Allah insanın ruhunu aldıktan sonra intikal ettiği dârın -âlemin- yani, berzah âleminin cinsinden olarak onun için bu bedenden başka bir beden yaratır.”⁸⁰

Şeyhlerin en büyüğü, “şeyh-i ekber” lâkabıyla anılan Muhyiddin Arabî bu görüşünü başka bir eserinde daha geniş olarak şöyle açıklamaktadır:

“Dünyada ve gerek berzah veya âhiret âleminde, her nerede olursa olsun ruh-i tabiiyi hislerin suretini idare eden olarak icat etti. Ruhun ilk girdiği beden “Evet sen bizim Rabbımızsın.” diye söz ve misak aldığı zamanki bedenidir. Sonra bu bedenden dünyevî cismin bedenine gönderildi. Cesedin ana karnında oluşmasının dördüncü ayında vefat ettiği saate kadar bu surette hapsedildi. Öldüğü vakitte bu ölüm anından kabirdeki soru sorulma vaktine kadar diğer bir surete girer. Kabirde sual vakti gelince bu suretten ölümle vasıflanan cesedine girer ve onunla dirilir. Cenab-ı Allah'ın öbür âlemin sırlarını kendilerine bildirdiği nebi ve veli müstesna olmak üzere insanlar onun bu ruh ile hayatta olduğunu işitmezler ve görmezler. Sualden sonra berzahda⁸¹ diğer bir bedene girip o bedende tutulur. Belki bu beden berzahın aynıdır. Tekrar dirilme zamanına kadar mevt ile bu hususta eşittir.

Ölüm iki hayat arasında bir berzah halidir. Ahirette dirilme için berzahın müddeti, kadının cenini karnında taşıması mesabesindedir. Cenab-ı Allah onu bir dirilmeden sonra, diğer bir dirilme ile diriltir. Ondaki hayat şekilleri kıyamet günü dirilinceye kadar ihtilaf eder. İşte bunun için insan öldüğü zaman onun hakkında “Onun kıyameti koptu.” denilir ki berzahda iken kıyamet gününe kadar olan âhiret hayatı başladı demektir. Nitekim batn'dan yeryüzüne gönderildi. Şimdi onun berzahda bulunduğu müddetçe, yerde bedeninin hayatının terbiyesi gibi âhiret âlemi için lâzım gelen bir surette tasviye ve ta'dil içindir.”⁸²

Ragıb Isfahanîde bu konuda Muhyiddin Arabî gibi hemen hemen aynı görüşleri paylaşarak şunları söylemektedir: “Ruhun bedeni bırakıp ayrılması diye bilinen ölüm bir evden diğerine tanışmayı andırır. Nitekim Hz. Ali'den rivayet olunduğu gibi “Siz ebed-i âlem için yaratıldınız. Lâkin siz -fâni dünya için didinmektesiniz. Unutmayın ki -sizin için- âhiret limanında- karar hasıl olasıya kadar bir yurttan öbür yurda taşınacaksınız.

⁷⁹ Kur'an: 4/56.

⁸⁰ İsmail Fennî, Madiyyun Mezhebinin İzmihlali, s.171.

⁸¹ Berzah: İki şey arasındaki duvar gibi yüksek perde demektir. Dünya ve âhiretin arasında perde olan misâl âlemine berzah ismi verilmiştir. Dünya ile âhiret arasındaki mekan veya zamandan ibarettir.

⁸² Muhyiddin Arabî, Fütuhât el-Mekkiye, Bab. 355.

Ölüm açıkta olan durum ile yok olmak ise de hakikatte “ikinci doğum”dur. Bazı insanlar şöyle demiştir: “İnsan dünyada kaldıkça yumurta içinde bulunan yavru hareketinde “mahsur gibi”dir. Yumurtanın çatlaması ve yavrunun dışarı çıkması, onun kemal bulmasından ileri geldiği gibi, “ruhun” kalıbından ayrılması da insanın kemal bulmasının şartındandır. Şayet bu ölüm olmasaydı, insan kemal bulamaz idi. Bu takdirde -insanın kemal bulması için- ölmek zaruridir.

Ölüm, düşük bir halden şerefli ve yüce bir hâle geçme ve göçme için sebep kılındığından Allah, nezd-i ilâhisinde ölüme “teveffi” ve “imsak” adını vermiştir.

Allah bu değişikliklerin en güzel yaratma olduğuna işaret edip, bu vücudu daha şerefli bir şekilde geri getirmek için vücudun dokularını bozuk dağıttığına uyarıda bulunmuştur. Bu aynen, toprağa gömülen hurma çekirdeğini andırmaktadır. O çekirdek, çürüyüp bozulmadıkça hurma veren bir ağaç haline gelemez.

Buğdayın durumu da böyledir. Onu, vücutlarımızda azık yapmayı dilediğimiz zaman, öğütülmeye ve hamur haline getirip ekmek yapmaya ve yenilmeye muhtaç kalınır da, bu sebeple buğday bir çok değişikliğe mâruz kalır.

Bir tohumun hâli de böyledir. O, toprağa serildiği zaman tohumun bulunduğu hâli tasavvur edemeyen kimse, onu bozulmuş sayar.”⁸³

H. Ruhun Varlığına ve Bekâsına Dâir Bazı Felsefî Deliller

İslâm âlimleri ruhun varlığına naklî delillerden olan ayetlerden delil getirdikleri gibi aynı zamanda felsefî deliller de irad etmişlerdir. Evvela ruhun bedenden ayrı, müstakil manevî bir cevher şeklinde varlığa sahip olduğunu isbatlayan deliller, en gelişmiş şekliyle büyük mütefekkir İbn Sinâ’da görülmektedir. Daha sonraları bu ve benzeri deliller Gazzalî ve Râzî gibi ehl-i sünnet filozofları ve kelamcıları arasında dilden dolaşır hale gelmiş ve kitaplara geçmiştir.

Bu delillerin en bariz vasfı, nazarî bir düşünce mahsulü olmalarıdır. An’anevî bir tarzda anlatılan bu delillerin en önemlilerinden bazılarını şöyle sıralayabilir:

1. Nefsin varlığı kabul edilmedikçe açıklanması mümkün olmayan birtakım olaylar karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ehemmiyeti haiz birisi de hareket olayıdır. İki çeşit hareket vardır:
 - a) Kasrî hareket (zorunlu, le mouvment contraint). Hariçten gelen bir tesirin sonucu olarak cismin yaptığı harekettir.
 - b) Gayr-i kasrî hareket (tabii ve iradî hareketler, mouvment natürel ve mouvment volontaire). Bizi ilgilendiren bu ikinci çeşit hareketlerdir. Bu hareketler de durumlarına göre nevilere ayrılmaktadır.

⁸³ Ragıp İsfehanî, Tafsilü’n-neş’eteyn ve Tahsilü’s-saadetyn, s.171-172.

Bir kısmı tabiatın muktezasına uygun olarak meydana gelir. Taşın yukarıdan düşmesi gibi.

Bir kısmı da tabiatın muktezasına aykırı olarak meydana gelir. Ağırlığı sebebiyle hareketsiz durması gerekirken yeryüzünde yürüyebilen insanı hareketi, yine ağırlığı sebebiyle yere düşmesi gerekirken havada uçmak üzere yaratılmış olan kuşun uçuş hareketi gibi. İşte tabiatın muktezasına aykırı olarak meydana gelen bu ikinci nevi hareket, hareket eden cisim oluşturan maddî unsurlardan başka, onun bünyesinde fazladan bir muharrik -hareket ettirici-in gerekliliğini ortaya çıkarmaktadır ki bu da “nefs”ten başka bir şey değildir.

Bu konuda İbn Sinâ şöyle söylemektedir:

“Ruhî kuvvetlerin (el-kuva'n-nefsaniyye) önemli iki özelliği vardır. Önce hareket eden cismin bir “hareket ettirici sebep”inin -illet-i muharrike- bulunduğunu açıkça belirtmemiz gerekir. Bu noktadan hareket ettiğimiz zaman şunu açıkça görüyoruz ki aşağıya düşen ağır cisimlerin yukarıya yükselen hafif cisimlerin bu düşme ve yükselme gibi tabîî hareketleri haricinde başka çeşit hareketler yapan cisimlerin birer “hareket ettirici sebep”leri vardır. İşte biz bu “hareket ettirici sebep”lere “nefs” yahut da “ruhî kuvvetler” adını veriyoruz.⁸⁴

“Şüphesiz bir kısım eşya bir vasfı müşterekten taşıdıkları halde bir başka vasıfta farklılaşmaktadırlar. Müştereken taşınan vasıf, ayrıldıkları vasıftan başkadır. Bütün cisimler, cisim olmakta müşterek oldukları halde “hareket”lilik konusunda birbirilerinden ayrılırlar. Eğer böyle olmasaydı yani her cisim hareketli olsaydı -sükûn- hareketsizlik denilen şeyin mevcut olmaması gerekirdi. Hatta dairevî yörünge üzerindeki hareketten başka bir hareket çeşidi de bulunmazdı. Halbuki düz hareketler de vardır ki bunları “her bir nokta üzerinde durup geçmek” tarzındaki bir yapıya sahiptirler.

Şimdi artık ortaya çıkmıştır ki cisimler sadece “cisim olma” vasfını taşıdıkları için hareketlilik ile vasıflandırılmazlar. Bilakis onların “cisim olma” vasıflarına, eserin bir müessirden süduru şeklinde, onların hareketlerini doğuran illetlerin ilâve edilmesiyle hareketlilik kazanırlar.

Bu da ortaya çıktıktan sonra şöyle devam edebiliriz: Biz, dört unsurdan doğmuş olan cisimler içinde ancak bir kısmının kasrî hareket ile müteharrik olduklarını görüyoruz. Ayrıca aralarında fark bulunan iki çeşit hareket de müşahede ediyoruz.

1. Cismin rükünlerinden birinin kuvveti o cismin ana unsuru üzerine hâkim olur ve kuvvet o cismin yapısı icabı sahip olduğu mekâna (hayyiz) doğru hareket etmesini gerektirir. İnsanın yapısında hâkim olan ağır unsurun karakteri icabı, aşağıya doğru hareketi bu nevidendir. Hareketin bu çeşidi ancak tek yönlüdür ve tek istikamete sürdürülür.
2. Cismin ana unsurunun muktezası hilafına meydana gelen harekettir. Cismin ana unsurunun muktezası:

⁸⁴ Abdülhamit İrfan, “İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi,” ter., M.Saim Yeprem, Nesil Dergisi, c.2, sayı: s.30.

- a) Ya ittisal bitişik hâlinde bulunduğunu tabiî mekânda (hayyiz-i tabiî) sükûn hâlidir. İnsanın bedeninin karargâhı olan yeryüzünde hareket etmesi bu sükûn muktesasına aykırı düşen harekettir.
- b) Yahut da mukteza, cismin durumu itibariyle ayrı ayrı bulunduğu yerden tabiî mekânına doğru yapması gereken harekettir. Uçan canlıların, bu muktezaya göre aşağıya doğru hareket etmeleri gerekirken ağır cisimlerini havada yukarıya doğru hareket ettirmeleri bu nevine aykırı olan hareket çeşidine örnektir.

Şimdi artık belli olmuştur ki iki hareketin iki illeti sebebi vardır. Ve bu iki illet birbirilerinden ayrı şeylerdir. Birinci illete tabiî illet, ikinci illete ise nefis veya ruhî kuvvetler adı verilir.⁸⁵

2. Ben fikri delili veya ruhî davranışlardaki birlik ve insicam delili.

Müşahedelere göre insan kendinden bahsederken, başkasıyla konuşurken cismini değil “nefis”ini kastetmektedir. “Ben dışarı çıktım” veya “Ben uyudum.” dediğimizde hiçbir zaman “ayaklarımızın hareketi”, “gözlerimizin yumulması” hatırımıza gelmez. Bilâkis bu ifadelerle kendi gerçek varlığımız, şahsiyetlerimizin bütününe belirtilmektedir. İbn Sinâ bu düşünceyi şu şekilde formüle etmiştir. “İnsan bir işe kendini verdiği zaman, kabul edelim ki kendi zatını ayrı bir varlık olarak nazârî itibara almamaktadır. İşin sonunda “ben şöyle yaptım” “ben böyle yaptım” diyecektir. Halbuki bu ifadeleri kullanırken aslında bedenine ait organların hareketlerini kastetmemektedir. Bu organların hiçbirini de o sırada düşünmemektedir. Fiilde bilinen kastedilen şey, o sırada düşünülmeenden başka bir şeydir. O halde insanın zâtı bedeninden ayrı bir varlıktır.⁸⁶

Biz bu mülâhazada çağdaş psikologlar arasında uzun araştırmalara mevzu teşkil etmiş olan “şahsiyet” “benlik” (egoizm) fikirlerini müşahede etmekteyiz. İbn Sinâ’ya göre “şahsiyet” yahut “benlik” denilen şeyler, bedenle bedenın dış yapısıyla ilgili şeyler değildir. Bu ifadelerle “nefis” veya “ruhî kuvvetler” kastedilmektedir.

Ruhî davranışlarda onları kontrol eden, düzenini temin eden, onların belli bir kuvvetten geldiğini gösteren insicam (uyumluluk) göze çarpmaktadır. Bu davranışların hepsi de değişmez bir mebde’ e bağlıdır. Sanki birbirilerinden ayrılıp uzaklaşan, hareketlerini kucaklayıp bir araya toplayan sağlam bağlarla o mebde’ e bağlanmışlardır. Sevindiriz-hüzünleniriz, severiz-nefret ederiz, reddederiz-kabul ederiz, tahliller-terkipler yaparız. Bizim bütün bu davranışlarımız bir tek “şahsiyet”ten, bu birbirilerinden farklı davranışları bir araya getirip bağdaştıran büyük bir kuvvetten doğmaktadır. Bu kuvvet olmasaydı, ruhî davranışlar birbiriyle çatışır, düzen bozulur, bir davranış diğer bir davranışa adetâ baş kaldırır. Halbuki “nefis”in ortaya koyduğu görünüm, duyu organlarıyla idrâk edilen çeşitli şeylerden elde

⁸⁵ Abdülhamit İrfan, “İslam Tefekküründe Ruh Meselesi.”, trc.M. Saim Yeprem, Nesil Dergisi, c.2 s. 29.

⁸⁶ a.g.e.s.30.

edilen müşterek bir durum mesabesinde. Bütün bunlar, farklılıkları tek bir görünüm altında toplayıp birleştirir ve bir düzen, bir tertip üzere ortaya koyar.

İbn Sinâ burada, bugün spiritüalist psikologların bol bol kullandıkları o meşhur delile işaret etmekte ve özetle, psişik davranışlardaki insicamın, bu davranışları doğuran bir temel varlığın bulunması lüzumunu ortaya koyduğunu, bu insicamın zayıflaması yahut yok olmasının düşünce hayatının (hayat-ı akliyye) zayıflaması ve hatta ortadan kalkması demek olduğunu, o halde ruhî davranışlardaki insicam ve birlik görünümünün onlara temel teşkil eden bir aslında bulunması gereğini ortaya koyduğunu ve neticede hiç şüphesiz “nefs”in varlığını gerektirdiğini söylemektedir.⁸⁷

3. Psikolojik Hayatın Devamlılığı Delili

Bu delili şöyle anlatabiliriz: Maziye doğru hangi seneye baksam o vakitte mevcut olan benden başka ben göremem. Çocukluğumda babama mektup yazarken tefekkür eden ben olduğum gibi, ihtiyarlığımda şu satırları yazarken düşünen de ben olduğumdan asla şüphem yoktur. Bu ayniyenin delili hafıza ve mesuliyettir. Hafıza evvel vakitte hissetmiş olduğum idrâkleri yenilemekte ve hatırlamaktadır. Onun bunları yeniden hatırlayabilmesi için “ben”in o zamanda mevcut olması icab eder. Mesuliyette bu ayniyete delâlet eder. Bir kimse yaptığı suçtan dolayı bir hayli zaman geçtikten sonra mesul olduğunda ben şimdi o adam değilim diyemez. Beden daima değişmekte ve onu meydana getiren zerrelere daima bir kısmı gidip bunların yerine diğerleri gelmekte olduğu halde, ruh aynı şahsiyetini muhafaza etmektedir. Her ne kadar ruhun düşünce ve zevkleri değişebiliyorsa da kendisi asla değişmez.

İslâm filozofları devamlılık (istismar) diye de isimlendirebileceğimiz bu delilde açıkça çağdaş bilim adamlarının görüşlerine yaklaşmaktadır.

Düşünce hayatının devamlılığını ve fikirlerle bağlantısını çağımızda William James Henri Bergson ortaya koymuştur ve bunu psişik davranışların en karakteristiği saymışlardır. “Ben” yahut “şahsiyet” fikrini varlığımızın en büyük delillerinden biri kabul etmişlerdir. Onlara göre “fikir akımının duraklaması, bölünmesi ve parçalanarak birbirinden ayrılması yoktur. Fikir akımı düzen ve devamlı hareket halindedir.” Bergson’a göre “hayat denilen şey, gelişmekte olan organik bir hayatın arasından süzülüp gelen ve bir varlıktan diğerine geçen kesintisiz, itici bir dalgadır. Bu yüzden onda, bir nebze de olsa, varlıklarındaki ebedî hayatın düzenli bir hamlesi göze çarpmakta ve hayatın bahsettiği zaman içinde her varlığın rolünü oynadığı beklenmedik bir tekâmül mevcut bulunmaktadır. William James de “Ben mazideki tecrübelerin hazırlayıp oluşturduğu şu varlıktan ibaretim.” demektedir.”⁸⁸

⁸⁷ Abdülhamit İrfan, “İslam Tefekküründe Ruh Meselesi”, terc. M. Saim Yeprem, Nesil Dergisi, c.2, s. 30.

⁸⁸ Abdülhamit İrfan, “İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi”, terc. M. Saim Yeprem, Nesil Dergisi, c.2, s. 31.

4. Umumun İttifakla Kabul Etmesi Delili

Ruhun bekâsı meselesinde bütün milletler yaptıkları araştırmalar ve incelemeler neticesinde ruhun bekâsına kabul etmişlerdir. Zira ölümlerin ruhları için dua etmekte, sadaka vermekte ve kabirlerini ziyarete gitmektedirler. Bu kadar mühim bir meselede ruhun bekâsının beraberce ve birlik içerisinde kabul etmeleri, ibadet, itaat etme ve sadaka verme gibi nefsin arzusunda aykırı birtakım işleri yapmaları ruhun bekâsının bir hakikat olduğuna delâlet eder.

5. İnsanda Emel ve Arzuların Var Olması Delili

İnsanda saadet, hürriyet, hakikat için pek ziyade bir emel ve iştiyak vardır. Halbuki bunları şu dünya hayatında ancak pek noksan, pek esassız, pek az bir zaman içerisinde kavuşabilmektedir sahip olabilmektedir. Bu arzu ve emellerin bizim tabiatımızdan neşet ettiği şüphesizdir. Bundan dolayı bu dünyada sonuç itibariyle boşa çıktığı halde kalbimizden izalesi mümkün olmayan bu arzu ve emellerin bir başka âlemde meydana gelmesi ve gerçekleşmesi gerekmektedir.

6. Bu mevzuda diğer Bir Delil de İnsan Ruhunun Basitliğinden Çıkartılabilir

Beden bir takım çeşitli hücrelerden mürekkeptir. Bedenimizdeki bu çeşitli hücreler devamlı değişmekte ve yenilenmektedir. Beden itibariyle beş sene evvelki ben ile beş sene sonraki ben aynı değildir. Bu hücreler nihayet ölenlerinin yerine yenilerini yapamayacak bir hale gelir. Bu hücrelerdeki yenileşme ınkıtaya uğrar. Bundan sonra da ölüm denen hadise meydana gelir. Beden onu meydana getiren unsurlara tekrar dönüşür.

Lâkin, ruh böyle hücrelerden meydana gelmediğinden ve maddî olmadığından, basit olduğundan değişme ve yenileşme meydana gelmez. Ruh birlik ve aynılığını daima muhafaza ettiğinden, cismin yok olmasını ve bozulmasını gerektiren gıdaların yokluğu ve yenilenmesi gibi sebepler kendisinde mevcut değildir. Bundan dolayı böyle basit, bölünemeyen, değişmeyen bir asla, ölümün tesiri olamaz. Ruhun tabiatının, bedenin tabiatına aykırı olması cihetiyle, ruh bedenle beraber yok olmayıp bâkî kalması için lâzım olan şartlara sahiptir. Bundan dolayı bâkîdir.

I. Rûhi Melekeler ve Eğitim

İslâm'da ruhun varlığının tartışılmadığı, ancak onun mâhiyeti ve mâhiyet hakkında bilginin imkânının tartışıldığı daha önce ifade edilmişti.

Her ne kadar biz ruhun mâhiyetini bilemesek de ruhî melekeler ve hâdiseleri bilmemiz mümkündür.⁸⁹ Zaten ruhu da bunlarla bilir ve tanımaya çalışırız. Bizim de gâyemiz ahlâki ve mânevî hayatımızı daha emin bir şekilde araştırıp tetkik ve terbiye edebilmek için ruhî melekeleri ve hâdisleri tesbit edip onları terbiye etmektedir.

Ayrıca bu ruhî meleke ve hâdislerin tesbit ve terbiyesi sadece fertlerin terbiyesi açısından değil, aynı zamanda milletler açısından da ehemmiyeti hâizdir. Zira milletlerin sahip olduğu kültürlerin muhafazası ve değişmesi de ruhî hâdiselerle çok yakından ilgili ve birbirleriyle sıkı bir münasebet içerisindedir.⁹⁰

Ancak biz ruhî melekelerin tesbit ve terbiyesini izah etmeden önce mizaç, karakter ve şahsiyet kavramları arasındaki farkları kısaca belirtmekte fayda mülâhaza ediyoruz. Zira ruhî melekeler, şahsiyetin ve karakterin teşekkülünde ehemmiyeti haiz fonksiyonlar içre etmektedirler. Bu hususu şahsiyetin ve karakterin tariflerinde daha da müşahhas bir şekilde müşahede etmek mümkündür.

Mizaç (tempérement), karakter (seciye) ve şahsiyet (personalité) terimleri günlük hayatta çoğu kez birbirlerinin yerine kullanıldığı için adeta iç içe girmiş kavramlardır.

Şahsiyetin “ferdin kognitif, affektif, konatif, morfolojik ve fizyolojik veçhelerinin dinamik bir organizasyonudur.”⁹¹ şeklindeki tarifine göre ruhî melekelerin kognitif, affektif, ve konatif veçhelerle olan münasebeti apaşıkara ortaya çıkmaktadır. Zira ruhî melekeler hissî, zihnî ve iradî olmak üzere üç grupta mütalaa edilmektedir.

Mizaç ise şahsiyet yapısının fizyolojik cephesidir, yaratılışa bağlıdır.

Karakter kavramı psikolojide fertleri ayırt eden vasıflardan biri ve daha ziyade şahsiyetin bir veçhesidir. Doğuştan değildir, aksine sonradan kazanılmış olan ve çevre etkileriyle açıklanabilen ferdî vasıfları ifade eder. Karakter kavramı psikolojide iki ayrı mânâda kullanılır:

1. Şahsiyetle ilgili olarak karakter: Doğuştan olan vasıfların üzerine eklenen ve sonradan kazanılan kültür ve cemiyet özelliklerini ihtiva eder. Şahsiyetin temayüz etmiş manasındaki karakter, kişiyi başkalarından ayıran şahsiyetin mümeyyiz ve billurlaşmış özelliklerindedir.
2. Ahlakla ilgili olarak karakter: Bu manada karakter kişinin ahlak normlarına uygun davranıp davranmadığını, onun ruhî melekelerden olan düşünce ve duygularıyla davranışları arasında bir uygunluk olup olmadığını ifade eder.

⁸⁹ Gazzalî, İhyau’ulumi’d-din, c.4., s.881

⁹⁰ Mümtaz Turhan, Kültür Değişmeleri, s.17

⁹¹ Recep Doksat, “Şahsiyet Teorileri” Ders Notları

Kerschensteiner ise karakteri şöyle tarif ediyor: “Karakter ruhta iyice yerleşen prensipler veya maksimler vasıtasıyla her irâde fiilinin kesin ve muayyen olması üzerine ruhun istikrar kazanmış halidir.”⁹²

Bu tarifte de görüldüğü gibi, ferdin ruhuna yerleşen prensipler, zamanın ve toplumun ahlak ölçülerine uygun olursa, o takdirde karakter ahlaklılık vasfı taşır. Söz konusu bu vasıf karakteri bir kıymet ifade eden kavram haline getirir.

Karakterin şekillenmesi, ruhî melekelerden olan iradeye daimi olarak yön veren objektif ve sübjektif prensiplerin özelliğine bağlıdır. Bu mânâda mükemmel bir karakter, sadece ahlâkî bir idealdir. Bu ideale ulaşmak kolay değildir. En iyi karakter bile bu ideale ancak yaklaşabilir.

İnsanın ruhî melekelerinin kıymetlerle yoğrulmuş devamlılık arzeden hâli, ya kendi kendine kazandığı veya gelenek vasıtasıyla benimsediği prensiplerle teessüs eder. Bu prensiplerin ferdin hareketlerini kontrol edip emir altına alabilmesi, ferdin fitrî tabiatıyla, yani onu şu veya bu yöne saptırmaya çalışan temayüllerle aralıksız mücadeleden sonra kazanılmış olmalıdır.

Ruhî melekeler ve hadiseler üç boyutlu bir vasıf taşır. Bunlar da duygu, düşünce (zihin, müfekkire) ve irâdedir.

1. Duygu

Lügatte “duyma kuvveti, duygu”⁹³ olarak tarif edilen duygu aynı zamanda dinin de en temel elemanıdır. Duygu, içinde haz ve elem unsuru bulunan her çeşit ruhî olaylardır. Haz hoş giden bir hal, elem ise hoş gitmeyen bir haldir. Sevdiğiniz bir kitabı okumak hoşunuza gider, sevmediğiniz bir yemeği emek de hoşunuza gitmez. Haz hoş gitmenin, elem de hoş gitmemenin işaretleridir.⁹⁴

- a) Müşahedeler devam ettikçe duygular azalır.
- b) Zıt hisler, birbirilerinin tesirini ya azaltır veya tamamen yok eder. Çok sevinçli haber alan bir kimse peşinden acılı bir alırsa, sevinç azalır veya büsbütün ortadan kalkar.
- c) Duyguların da tabiri caizse hatırası, hafızası ve birikimi vardır. Ancak duygularda hoş hatıralardan ziyade, nahoş hatıralar kalıcıdır. İyilikten ziyade kötülük zor unutulur. Onun için eğitimde bu prensip önemlidir. Zira iyilik unutulabilir, fakat kötülük aradan ne kadar zaman geçerse geçsin unutulması zordur.
- d) Duygular objektiftir. Yani herkese göre değişir. Bazılarında haz uyandıran bir tesir bazılarında elem uyandırabilir. Bu oluş bilhassa fizyolojik haz ve elemelerde daha da barizdir. Mesela; acı biberi, çiğ soğanı ve sarımsağı zevkle yiyenler vardır. Acı biberden kaçanlar, soğan ve sarımsağın kokusundan nefret edenler de.

⁹² Kerschensteiner, Karakter Kavramı ve Terbiyesi, ter. H. Fikret Kanad, s.15

⁹³ Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Lügat, s.445

⁹⁴ Bergson, Ahlak ile Dinin İki Kaynağı, ter. M.Karasan, s.49-51

e) Duygulara itidal hakimdir. Yani tesirler kararınca olduğu takdirde haz veya elem şeklinde belirir. Aksi takdirde haz eleme dönüşebilir. Elem de şiddetini arttırdıkça tabiat oluşturabilir.

Davranışlarımıza duyguların da tesir ettiğini söyleyebiliriz. Her canlıda olduğu gibi insanların davranışlarında da duygular rol oynar. Bir başka ifade ile duygulara birer motif olarak telakki edilir.⁹⁵

Duyguların öğrenme ve ezberlemede de çok önemli rol oynadığını ifade edebiliriz. Bir başka ifade ile başarısı veya başarısızlığı dersi sevip sevmemesi ile alakalıdır.⁹⁶

Duygunun terbiyesinden gaye meyiller ve kalbin tesirlerinin itidalli bir hale gelmesini temin ile beraber vicdanın ve kalbin temizliğini muhafaza etmektedir. Ruh da daima güzel duyguları, hakkı, doğruluğu, hayır ve fazileti sevmek gibi yüce duyguları fiillerle takviye etmek ve geliştirmek gerekir. Zira davranışların ruhu sarması ne derece tekemmül ederse bunlara refâkat eden ruhî kuvvetlerde o derece sakin ve oturaklı olur.⁹⁷

Kötü düşüncelerin ruh üzerindeki tesirlerini, bilhassa fena meyilleri gidermeye gayret etmelidir. Bunun için de evvela kendisini tanımalı, kâbiliyetlerini bilmelidir. Zira insanın kendisi ve hareketleri hakkında derin bir vukuf ve görüş sahibi olması, onun kendini aldatması ve herhangi bir işte kendisini mantıklı mantıksız haklı göstermeye gayret etmesinin tam aksi bir durumdur. Davranışlarının sebeplerini bilen bir insan kendisine ve başkalarına karşı namuskândır. O hata ve başarısızlıkları kolaylıkla kabul eder. Hiçbir zaman bir işteki ehliyetsizliğini itiraf etmekte gecikmez. Menfî intibakların doğurduğu fena neticeleri tamir ve telâfiye gayret eder. Fakat bu işte normal olarak ve sosyal düzenin tasvip ettiği şekilde hareket eder. İntibaksızlık neticesinde çıkan problemleri örtüp saklamaya yeltenmez. İnsanın kendisi ve çevresi hakkındaki vukuf ve basireti ancak intibak psikolojisinin ışığı altında kendi davranışının esaslarını anlamaya çalışmasıyla elde edilir. “Yalnız intibakın iki yönlü olduğu gözden ırak tutulmamalıdır. Bunlardan intibakın iki yönlü olduğu gözden ırak tutulmamalıdır. Bunlardan birincisi organ içi (intra-organik) ikincisi ise organ dışı (extra-organik) dir. Organ içi intibak iç muhitteki ve dokularla iç sınırların münasebetlerini temin eder. Organlar arasındaki münasebetleri sağlar. Organ dışı intibak ise ferdi fizik, fizyolojik ve ekonomik âleme uydurur. Muhittin kötü şartlarına rağmen bekasına imkân verir. İntibakî fonksiyonlar bu iki görünüşleri ile hayatımızın her anına tesir ederler.”⁹⁸

İnsan öfkeli, üzüntülü ve heyecanlı olduğu zamanlarda kendisine hâkim olarak herhangi bir fiiliyatta bulunmamak kuvvetini elde etmelidir.

Öfke, korku, keder gibi hissî durumlara psiko-sosyal ihtiyaçlar da denebilir. Bunlar hissî (affective) ve ictimaî hayatımızla ilgilidir. “Bu motifler şahsın psiko-sosyal ihtiyaçlarının

⁹⁵ Ahmet Hamdi Akseki, İslam Ahlâkı, s.126

⁹⁶ Benjamin S. Bloom, Human Characteristics and School Learning, ter. Dr. D. Ali Özçelik, s.70-104

⁹⁷ Kerschensteiner, Karakter Kavramı ve Terbiyesi, ter. H.F. Kanad, s.16

⁹⁸ Kerschensteiner, Karakter Kavramı ve Terbiyesi, ter. H. F. Kanad, s.16

giderilmesine ve cemiyet içinde tesirli bir varlık olarak kendini göstermesine yarar.”⁹⁹ Ancak insanın böyle hiddetli, heyecanlı, gadaplı zamanlarda yanlış düşünüp, yanlış kararlar vermesi mümkündür. Kur’an’daki “O takva sahipleri ki bollukta da darlıkta da Allah için harcarlar, öfkelerini yutarlar ve insanları affederler.”¹⁰⁰ ayetiyle “Biriniz hiddetlendiği ve gadaplandığı zaman sükût etsin ve halk ile muamelede bulunmasın”¹⁰¹ hadisi böyle anlardaki düşünce kararların yanlış, dolayısıyla fiiliyatında hatalı olabileceğini hatırlatarak öfkeyi yenmenin faydalı olacağını belirtmektedir.

Bugün öfkenin kontrolü yani bu heyecan hamulesini açığa çıkarmanın men edilmesi medeni hayatın da gayelerinden biridir. Çünkü umumiyetle bu tip hoşla gitmeyen heyecanlar organizmada belirli tesirler yapmaktadır. “Mesela, bir şeye kızdığımız zaman midenin bazı kasları o kadar sıkılır ve büzülür ki, mideden o anda hiçbir şey bağırsaklara geçemez olur. Bütün sindirim sisteminde ispazmozlar baş gösterir. Birçok kimseler öfke sırasında veya bunlardan sonra müthiş mide ağrıları duyarlar. Heyecanlar sırasında kan hücreleri geniş ölçüde çoğalmaya başlarlar. Yine kan her zamankinden çok daha fazla pıhtılaşmaya yüz tutar. Kalbin vuruşları sekseni geçer. Tansiyon çıkar. Tansiyonun yükselişi çok kere kötü neticeler verir. Hiddet ve sinirlilik anlarında bazı kimselere felç gelir. Bundan başka koroner arteriler o kadar tazyik altında kalırlar ki bazen angine de puvatrin de belirtebilir.”¹⁰²

2. Zihin (Müfekkire, Entellekt)

Lügat mânâsı bakımından “anlama, bilme, unutmama, tanıma”¹⁰³ kuvveti demek olan zihin Arapça menşeli bir kelimedir. Bu kelimenin yerine zaman zaman müfekkire terimi de kullanılmaktadır.

Zihin kelimesini lügat mânâsı itibarıyla tarif ederken tanımak manasına da geldiği yukarıda ifade edilmiştir. Ancak tanımak, yalnızca hissetmek değil bilakis iyiyi kötünden ayırmak demektir. Fiillerimizin tesir ve fâili bu kuvvet olduğundan bir hayli ehemmiyet vermek gerekir. Süflî arzularımıza mağlup olmamak için bu kuvveti terbiye etmek, iyi düşünmeye alışmak, teemmül ve muhâkemeyi alışkanlık hâline getirmek lazımdır. Bu vasıflara zihnen sahip olmayan insan alışık olduğu haller dışında, istikrarlı harekette bulunamaz. Alışık olmadığı durumlarda ise ya bir türlü karar veremediği için hareketsiz kalır veya hareketleri tesadüfe bağlı olduğu için müphem ve müteredit durumda bulunur. Bu takdirde hareketlerinin eski hareketleriyle tezat teşkil ettiğini görerek çok vakit: “Keşke bunu önceden daha iyi düşünseydim.” der. “Gerek kendine ve gerekse başkasına karşı istikrarlı ve sağlam bir adâlet meziyeti ancak açık zekalı, duygularına hâkim ve alışılmış kararların

⁹⁹ Hüseyin Öztürk, Ruh Sağlığı, s.63

¹⁰⁰ Kur’an: 3/134; ayrıca bkz. 42/37

¹⁰¹ Ahmet Hamdi Akseki, İslam Ahlâkı, s.123

¹⁰² İbrahim Özgür, Çocuk ve Gençin Ruh Sağlığı, s.198

¹⁰³ Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Lügat, s.1428

doğruluğunu veya eğriliğini süzgeçten geçirmeyi bilen ve buna göre hareket eden bir ruhta bulunur.”¹⁰⁴

Eğer bir insan, işittiği veya kendi kendine verdiği bir hüküm neticesinin doğru olup olmadığını tetkik süzgecinden geçirmeye alışıkrsa onun fikren terbiye gördüğüne hükmedilir. Unutmamalıdır ki bir fikri, bir hükmü kabul etmeden önce ihtiyatlı davranmak ruhu fitrî bir özelliği değildir.

“İhtiyatlı olma meziyeti, bizi kuşatan tabii ve içtimaî hayat vasıtasıyla da kendiliğinden hiçbir zaman gelişmez; bilakis okul teşkilatlarında ve bilhassa bizim ruhî durumumuzun bir kısmında gelişmeyi zorlaştıran birtakım engeller bulunabilir. Mesela, okulun düşünceyi köstekleyen tesirleri şunlar olabilir: Tek taraflı ve hatalı metodlar, muayyen kalıplara göre hazır fikirler, çevremizden aldığımız bâtil inanışlar, taraftar olduğumuz grubun fikirleri. Ruhî durumumuzun düşünceyi engelleyen tesirleri de şöyle sıralanabilir: Bize mülâyim gelen veya hoşumuza giden fikirlerin tabii tesirleri, arzularımıza ve ihtiraslarımıza uygun gelen düşünceler, kuvvetli duyguların uyandırılmasından, dostlarımıza, ailelerimize ve öğretmenlerimize karşı duyulan sevgi kaynaklarından gelen telkinler, muhtevasını uzun uzadıya incelemeye lüzum görmeden yetişkinler tarafından verilen müphem kelimeler...”¹⁰⁵

İnsanın zihin terbiyesi için hükümlerin itinalı bir şekilde tenkit süzgecinden geçirilmesi alışkanlığını kâfi olmayabilir. Aynı zamanda insanın acelecilikten, ihtirastan, temayülden ve bencillikten veya genç yaşında aşılana bâtil itikatlardan veya bir gruba taassup derecesinde mensup olmaktan gelen ve dimağa sarılan fikirlerin esaretinden kurtulması da lazımdır.

Zihnî kâbiliyetsizliğin sebebi, evvela sezîş kuvvetinin noksanlığından ileri gelir. Yalnız bu noksan çok vakit zâhîrîdir, aldaticı olabilir. Zira bu kabiliyetsizlik, çözümlenmek üzere verilen bir konuyu, mesela, bir filoloji veya matematik konusuna karşı öğrencinin ilgisizliğinden ileri gelebilir. Bu ilgisizliğin kâbiliyet noksanıyla izah etmek, tabiidir ki doğru olmaz. Sonra düşünce kâbiliyetsizliği, pozitif bilgi ve mevsuk bilgi noksanından veya hafızası zayıflığı yüzünden sönük veya sakat bir hâle gelmiş bulunan bilgilerin ve hükümlerin emniyetini kontrol etmeye alışık olmamaktan veya eleme ve kontrol zahmetine katlanamayacak derecede kayıtsızlıktan ileri gelebilir.

Bundan başka zihnî kâbiliyetin diğer iki hususiyetinden bahsetmek mümkündür. Terbiye bunlar üzerinde tesirini gösterebilir. Bu iki hususiyetten biri düzenli ve sistemli fikirlerdir. Bu bir taraftan tecrübe ve gelenek vasıtasıyla, diğer taraftan karşılıklı olarak münferit tasavvurların aydın ve kuvvetli olarak münferit tasavvurların aydın ve kuvvetli olarak şuura sokulması ve sonrada bu münferit tasavvurların bir özet, bir sistem halinde birleştirilmesiyle kazanılır. Diğer nokta bütün neticeleri itinalı bir surette kontrolden geçirme alışkanlığıdır. Terbiye faaliyeti bu iki kökte hangi noktaya kadar bir gelişme sağlarsa ruhun istikrar kazanma kâbiliyeti de o noktaya ulaştırabilir.

3. İrade (Volition)

¹⁰⁴ Kerschensteiner, Karakter Kavramı ve Terbiyesi., H.F. Kanad, s.62

¹⁰⁵ Kerschensteiner, a.g.e. 63

Kelime mânâsı olarak “dileme, isteme”¹⁰⁶ mânâlarına gelen iradenin, ıstılahta ise “bir şeyi faaliyetimiz vasıtasıyla gerçek olarak elde etme tasavvuruna bağlı talep ve isteğin şuurlu bir fiilidir.”¹⁰⁷ şeklinde tarifine rastlamak mümkündür.

İlk irade hareketleri, tabiatımızda bulunan temâyüllerin tekrar ve tekrar faaliyeti neticesinde gelişmektedir. Faaliyetler yalnız faaliyete ait tasavvurlarla değil aynı zamanda yöneldiği şeyin tasavvuruyla ve temayülün tatmin edilmesinden doğan değer duygularının tasavvuru ile ve gayenin elde edilmesine ait vasıtaların zihinde şekillenmeleriyle de birleşebilir.

İradenin alâmetleri iki zır temayülden birini hareketimize esas olarak seçmek ve bunun hakkında karar vermekte çok daha bariz olarak görülebilir. “Temayülden maksat, fitrî ve sonradan kazanılmış bir istidattır.”¹⁰⁸ şeklinde tarif edilebilir. Bu istidat vasıtasıyla bir hareketin muayyen neticelerinin tasavvuru, neticelerin gerçekleşmesini hedef tutan bir takım zayıf veya kuvvetli arzuların canlanmasına sebep olur. “Hareketlere refakat eden neticelerin veya hareket istikametlerinin tasavvurlarına “motif” demek mümkündür.”¹⁰⁹ Sonra hareketin zihinde düşünülmesi ve neticeleri tek bir temayül uyandıracak şekilde olduğu gibi, aynı neviden birçok temâyüller de uyandırabilir. Böyle bir ihtimalde hareket, çok zaman, şuuru vâzih ve bâriz olmayan kararlar yapılabilir. Buna bir irade hareketi demekten ziyade hareketi gölge gibi takip eden kuvvetli bir arzu demek daha doğru olur. Eğer motifler çok olur ve bu yüzden de birbirine zıt temâyüller arasında tercih mücadelesi başlar. Mücadele temayüllerden birini diğerine gâlip gelmesiyle sona erer. İşte bu bir irade kararıdır. Descartes ise bu iradî kararı “Birtakım gerçeklere bağlı olarak tercih yapmaktır.”¹¹⁰ şeklinde tarif etmektedir. Eğer temayüllerden herhangi bir mücadelede gâlip gelmezse netice kararsızlık olur. Ve hareketin yapılması da gerçekleşemez olur. Demek oluyor ki irâde, motiflerin ve temayüllerin bir fonksiyonudur.

Her irâde fiilinden başlıca dört vasıf görülür.

- 1) Karardan önce
 - i) İrâdenin istiklâli
 - ii) Karar verme kâbiliyeti
- 2) Karardan sonra
 - i) Bağımlılık
 - ii) Sebat¹¹¹

¹⁰⁶ Ferit Devellioğlu, Osmanlıca-Türkçe Lügat, s.531

¹⁰⁷ Kerschensteiner, a.g.e., s.55

¹⁰⁸ Kerschensteiner, a.g.e., s.57

¹⁰⁹ Kerschensteiner, a.g.e., s.57

¹¹⁰ M. Saim Yeprem, İrade Hürriyeti ve İmam Matürîdi, s.28

¹¹¹ Mahmut Çimdibi, Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî, s.49

Eğer karar, başka bir insanın teşvik ve telkiniyle meydana gelmezse o şahsın kendi muhakemesine dayanırsa o zaman irade fiilinin istiklâli var demektir. Bunun aksi, tesir altında kalmak ve telkine müstait olmaktır. Telkine fazla müstait olan tabiatların iradelerinde istiklâl nadiren olarak görülebilir.

Kararın zamanında verilmesine “karar verme kâbiliyeti” denmektedir. Esaslı ve kesin muhakemeden sonra çabuk ve zamanında karar vermenin aksi kararsızlık ve tereddüttür.

Sağlamlıktan maksat ise esaslı muhakemeden sonra verilen bir karar karşısında yeniden düşünmeye ve kendi kendine mücadeleye lüzum duymamaktır. İradesi sağlam olan insanlara, müteredit olanlardan daha fazla itimat edilir.

Esaslı muhakemeden sonra verilen bir karar karşısında dıştan gelen her türlü engellere mukavemet etme hatta engellerin çokluğu karşısında, karar üzerinde daha fazla direnme “sebat” olarak vasıflandırılabilir.

İrâde kuvvetinin en önemli âlâmetine gelince bu, bir isteğin tazyik edici, itici kuvvetinden ziyade, onun devamında ve aynı şekilde ruha tekrar ve tekrar avdet etmesindedir. İrâde kuvvetinde iki esaslı noktaya birbirinden ayırmak uygun olsa gerektir. Biri daha ziyade pasif bir mahiyette olan sağlamlık, sabır, devam ve istikrardır; diğeri daha ziyade aktif mahiyette olan cesaret ve teşebbüs ruhudur. İhtiras halindeki duygulardan meydana gelen irâde fiilleri mahiyet itibarıyla irâde kuvveti sayılmaz.

İrâde kuvvetinin başlıca âlâmetlerini sağlamlık ve sebat teşkil eder. Hakikî mânâsıyla kuvvetli irâde, gayeyi gözden kaybetmemek şartıyla, az veya çok bir zaman için gecikmeye tahammül edebilir. İhtiraslarda bu hâle rastlanmayabilir. İhtiras uzun uzadıya temmül ve mülâhazayı sevmez ve “hele biraz düşüneyim” diyerek mevcut olan bir arzunun karşısına bir diğeri çıkarılmasından hoşlanmayabilir. Bu hal ancak hakiki ve kuvvetli bir irâdede söz konusu olabilir.

İrâdenin terbiyesi de zihin ve duygu eğitimi kadar önemlidir. Bunun için yapılması gereken hususiyetleri şöyle özetlemek mümkündür:

Bir insanın başkaları üzerine rüçhanı ancak işi iledir. “Âyinesi iştir kişinin, lafa bakılmaz” mısrasında da belirtildiği gibi insanın miyarı işidir. İş ise iradeye tabidir. İrade ne kadar kuvvetli olursa insan kendine o kadar mâlik, nefesine de o nisbette hâkim olabilir. İnsana bir seciye bahşedenin ise irâde olduğunu söylemek hatalı olmasa gerek. Binaenaleyh “irade şahsiyetin esaslarından biridir.”¹¹² denebilir. İrâdenin terbiyesi bilfiil ahlâkî faziletleri elde etmekle mümkün olabilir. Esasen ahlâkî terbiyeden gaye, irade ve kalbimizin ahlâkî faziletlerle vasıflanmasını temin etmektir. Zira bir insanın fazileti sadece ne zekâ ve ne de ilmi iledir. Eğer insanda ahlâkî faziletler olmazsa ne kadar âlim olursa olsun pek çok kötülükler yapması muhtemeldir. Onun içindir ki insanın ahlâkî bakımdan mükemmel olabilmesinin bir şartı da irâdenin ahlâkî faziletlerle terbiye edilmiş olmasına bağlıdır.

¹¹² Ahmet Hamdi Akseki, İslâm Ahlâkı, s.142

İradenin terbiyesinin bir diğer hususiyeti de bir irade fiilinde bulunan ve ikisi karardan önce, diğer ikisinin de karardan sonra olan vasıflarının sağlam ve sıhhatli olmasıdır. Yani “İrademizde âcizlik, mukavemetsizlik, kararsızlık olmalıdır.”¹¹³ Bu hususu şöyle de ifade etmek mümkündür. Kuvvetli iradeye sahip olan insan vicdanındaki en küçük sesleri tereddütsüz duyabilir. Bir kararı, bir hareketi durduracak fikirlere ve mülahazalara karşı cesaretle mukavemet edebilir; vicdanının seslerine bağlı ve şuura hükmetmeye çalışan zıd ve düşman tasavvurlara kayıtsız kalabilir. Yapılması istenen sor bir mevzunun, dikkatin yardımıyla ayakta tutulması insanın şuuruna müsait tesir yapabilir. Şuurun bu hâli ile insanın hareket tarzı da değişebilir.

Bütün bunlardan sonra bir hususu özellikle belirtmek gerekir: “Çocuk okula girdiği andan itibaren alfabenin harfleriyle beraber en esaslı sosyal müesseselere itaat etmeyi öğrenmelidir. Nezaketsizlik, pislik, çekememezlik, iki yüzlülük, iftira; coğrafya veya gramer bilmemekten çok daha ağır suçlardır... Hakiki kıymet hem psikolojik hem ahlâki hem de entelektüel unsurlardan ibarettir.”¹¹⁴ “Okullar yalnız ahlâkî bilgi vermekle de iktifa etmemeli aynı zamanda ahlâkî hareketleri çocuklara yaptırmak ve onlarda ahlâkî alışkanlıklar temin etmeye çalışmalıdır. Fazilet hakkında vazih kavram sahibi olmakla insanların gerçekten faziletli olamayacaklarını hiçbir zaman hatırdan çıkarmamalıdır.”¹¹⁵

“Modern cemiyet ruhun gelişmesi kanununa itaatsizlik ederek büyük bir hatâ işlemiştir. Keyfî olarak ruhu, zekaya inhisar ettirmiştir. Okullarda ne nefse hâkim olma, ne intizam, ne nezaket, ne de cesaret öğretilir. Medenî insanlar henüz ruhun gelişmesi kanununa tamamen itaat etmemenin ne kadar tehlikeli bir şey olduğunu anlamamışlardır. Zekayı inkişaf ettirmenin ruhu geliştirmekle aynı şey olduğunu zannetmektedirler. Hayatın rasyonel bir şekilde tanzimi için aklın yanında elzem olan bir takım diğer mânevî faaliyetlerin mevcut olduğunu henüz keşfetmemişlerdir.”¹¹⁶

Hakikî ruhî yükseklik sadece bilgi işi değildir. Ruhun hakikaten yüksek kimselere bazen isimleri meşhur olmayan mütevazî kimselerin arasında rastlanabilir. Fedakârlık olmazsa ruh yükselmez. Mânevî tekâmül ancak pek az kimsede son noktasına ulaşır. Zira bu tekâmül ancak iradenin devamlı bir gayreti, kahramanlık duygusunun gelişmesi, bütün duyguların ve zekanın pürüzlerden kurtularak berrak bir hâl alması ve daha pek iyi bilmediğimiz birçok şartların sayesinde mümkün olabilir. Bilhassa dinin ilâhî lütuf adını verdiği psiko-fizyolojik şartın bunda çok mühim rol oynadığını söyleyebiliriz.

IV. GAZZÂLÎ’NİN RUH TELÂKKİSİ

¹¹³ Ahmet Hamdi Akseki, a.g.e., s.143

¹¹⁴ Alexis Carrel, İnsanlar Uyanın, ter.L.Yazıcıoğlu, s.151

¹¹⁵ Kerschensteiner, a.g.e., s.66

¹¹⁶ Alexis Carrel, a.g.e., s.151

Dini nazariyelerini muhtelif eserlerinde açıklayan Gazzâlî özel bir devir açmakla tanınmış ve temayüz etmiştir. İslâm dünyasında el-Kindî ile başlayarak İbn Sînâ'nın feyizli dehası sayesinde yüce bir olgunluğa erişen felsefî cereyan, Gazzâlî'nin eman vermeyen ve çok tesirli darbeleriyle esaslı bir surette hırpalanmış, mutezilenin birçok noktalarda eski felsefeye dayanan teorileri kıymetlerini kayıp etmiş, bunların yerine daha ananevî, daha tasavvufî yeni teoriler kurulmuştur.

Ehl-i sünnet âlimlerine geniş bir araştırma sahası açan bu yeni tarz düşüncenin alemdârı Gazzâlî'dir. O, din ilminin muhtelif kısımlarıyla pek ziyâde uğraşmış olduğu gibi inanca ait meselelerle de esaslı bir surette meşgul olmuştur. Bu sahadaki çalışması neticesinde felsefenin teorilerini, çeşitli görüşlerin çürük gördüğü fikirlerini çürüttükten sonra ehl-i sünnet itikadını tesbite çalışmış, bu yolda birçok eserler yazmıştır. Bunların en mühimi “İhyâu Ulumi'd-Din”dir. Fakat bu eser nazariyattan ziyade pratiğe ve ibâdete hasredilmiş, bir başka ifade ile Gazzâlî “İhya”sında ruhdan ziyade kalbe hitab etmiştir.

Bu sebepten Gazzâlî'nin ruh teorisini yalnız “İhya”ya dayandırarak tesbite çalışmak doğru değildir. Çünkü bu mevzua dair “İhya”da görülen sayfeler, felsefî ve nazarî olmaktan ziyade ahlâkî, pratik, tasavvufî bir görüşe göre yazılmıştır. Gazzâlî'nin ruh ilmi hakkındaki teorisini açıkça ortaya koyabilmek için diğer eserlerine de müracaat etmek gerektiği kanaatindeyiz.¹¹⁷

Eserlerinin tetkikinden anlaşılacağı gibi, Gazzâlî, psikoloji teorisini tasavvufî bir şekilde tasvir etmiş olduğundan teorisinin bazı noktaları müphem kalmıştır. Bu açıklığın bulunmayışı, bilhassa ruhların sonradan yaratılma ve bedenle alâkası tasvir edilen satırlarda daha ziyade nazar-ı dikkati çekmektedir. Gazzâlî, tasavvufta olduğu gibi ruh telâkkisinde de “ufuklarda ve kendi nefislerinde insanlara âyetlerimizi göstereceğiz.”¹¹⁸ âyeti ile “nefsini bilen Rabbını bilir.”¹¹⁹ hadisinden ilham almış, nefis ilmine pek büyük ehemmiyet vermiş, araştırmalarını da bu ehemmiyetle uygun bir şekilde yürütmüştür. Bu sebeptendir ki, Gazzâlî, Hz. Ali'nin “Sen kendinin küçük bir cüsse olduğunu sanıyorsun, ama sende âlemler gizlidir” ifadesinde açıkladığı gibi küçük bir cüsse değil, belki büyük bir âlem kabul etmiş, bütün düşüncelerini bu görüş açısından yürütmüştür. Gazzâlî'ye göre, “insanda bedenden ayrı olarak bir ruh vardır. Bunun varlığı bedenden değildir. Çünkü beden ölüde de vardır. Halbuki ölüde ruh yoktur. Bir insan gözünü yumduğu zaman bütün var olanlar gözünden kaybolur. Hatta kendi bedenini bile göremez. Fakat o insan bu esnada bile kendi varlığından kanidir. Demek ki, bedenden ayrı bir şeydir. Beden denilen bu suret, ruhî tecellilerin tezahürüne ait bir kalıptan başka bir şey değildir.”¹²⁰

Gazzâlî, insanda beden ve ruhtan mürekkep bir ikilik gösteren bu ifadesiyle ruhiyye (spiritualisme) meseleğini kabul etmiştir.

¹¹⁷ Bkz., Gazzâlî, “Kimya-ı Saadet”, “Usul-u Erbaîn” “Tehafü't el-Felâsife” ve “Mişkâtü'l Envâr”

¹¹⁸ Kur'an: 41/53.

¹¹⁹ Gazzâlî, Kimya-ı Saadet,s.41.

¹²⁰ Bkz., Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, s.344 Mübahat Türker, Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Müsanebeti,s.101-102.

Bu âlime göre, ruh, “suyun kabına girmesi -hulûlu-” gibi bedene girmiş bir cisim değildir. İlimin âlimde karalığın kara bir şeyde bulunması gibi kalp veya dimağa girmiş bir âraz da değildir. Belki bir tecrit edilmiş cevherdir. (cevher-i mücerret).” Gazzâlî, ruhun cisim olmadığını söylemekle bütün kelâmcılardan ayrılmış olduğu gibi, âraz olmadığını iddia etmekle de Ebu İshâk ve emsali zâtların fikirlerinden uzaklaşmıştır.¹²¹

Gazzâlî, bu iddiasını ispat teşebbüsünde diyor ki: “Evvelâ ruh âraz değildir. Çünkü ruh kendisini, yaratıcısını ve akılların kavradığını bilir. Bu irfan bir ilimdir. İlimler ise ârazdır. Bu takdirde ruhun âraz olduğunu iddia edilebilirse, ârazın ârazla varolması gibi akla uymayan bir netice kabul edilmiş olur. Ruh cisim de değildir. Çünkü her cisim parçalanabilir. Halbuki ruh parçalanmayı da kabul etmez. Parçalanabileceğini kabul edersek bu kısımlardan birinin, bir şeyin ilmi ile diğerinin de aynı şeyin cehli ile var olmaları caiz olur. Bu takdirde ise insanın birlik durumunda da bir şeyi hem bilmesi hem de bilmemesi gerekir. Halbuki bir şahsın aynı şeyi hem bilmesi hem de bilmemesi imkânsızdır. Demek ki ruh cisim de değildir. O hâlde parçalanabilmesi imkânsız bir cevherdir.”¹²²

Gazzâlî, ruhun parçalanmasının imkansızlığına pek büyük ehemmiyet vermiş, hatta parçalanabilme endişesinden bir cevher olduğunu iddia ettiği ruhun mekânda olmasını, yer tutmasını da kabul etmemiştir. “Usul-i Erbaîn”de açıkladığı üzere ruh yer tutmayınca veya herhangi bir mahalde yer almayınca, mekân ve yönle de sıfatlanamaz. Bundan dolayı bedene girme, birleşme de olamaz. O halde ayrılık ile de sıfatlanamaz. “Kitap el-Maznun es-Sağır”inde bu hususu şöyle açıklıyor:

Ruhun parçalanmaz bir şey olduğunda akıllar birleşir. Ruha cüz (parça, azlık) verilmesi lâayık değildir. Cüz bütüne bağlı demektir. Halbuki burada büyük yoktur. O halde cüz kastolunan mânâ murat olunursa bu uygundur. On’un on olmasının kıvamı olan süsler hepsine göre bütünde bir parçadır. Bunun gibi büyük mevcut olanlar veyahut insanın insan olmasının çağının sebebi olan şeylerin hepsi nazar-ı itibare alınır ruha bunların toplanmış bütününde bir “bir”dir. Ruhun parçalanamaz bir şey olduğu anlaşılırsa bu takdirde ruhun bir yer tutması, bir yerde bulunması ise geçersizdir. Çünkü her yer tutan parçalanabilir. Yer tuttuğu kabul edilmeyen bir parçanın bölünmesi ise geometrik ve aklî delillerde geçersizdir.¹²³

Gazzâlî’nin ruhun tecrit edilmiş cevher ve yer kaplamaz olmasında bu kadar ısrar etmesi ruhu, bedeni süren -götüren- bir cisim kabul eden kelâmcıların teorisini geçersiz sayma gayretinden doğmuş olduğu şüphesizdir. Gazzâlî, bir taraftan kelâmcıların fikirlerinin geçersizliğini göstermeye çalışmış, diğer taraftan da Abdülmelik b. Habib’in garipliklerini kökünden yıkmak istemiş ve aynı zamanda hulûliyye ruhun bedene girdiğini kabul eden görüş taraftarlarını da sarsmıştır.¹²⁴

¹²¹ Gazzali, İhyau’ulumi’d-din, c.4, s.881

¹²² Gazzali, Kimya-i Saadet, s.20

¹²³ Gazzâlî, Kitap el-Maznûn es-Sağır. s.18

¹²⁴ Gazzali, Kimya-i Saadet, s.20

Gazzâlî'yi en çok meşgul etmiş olan mesele ruhun bedenle olan alâkası ve bu alâkânın nasıl olacağı konusudur. O, ruhun bedene girdiğini kabul eden görüşün düştüğü büyük hatalardan korunmak için bu hususta görünüşte zıt hükümler vermektense çekinmemiştir. Ruhun bedenle olan alâkasını izah ederken “ruh bedene girmemiştir, ondan hariç de değildir. Bedene bitişik olmadığı gibi, ondan ayrı da değildir. Çünkü bitişik ve ayrı olma hallerinin, cisimleri düzelticisi, islâh edicisi, cismiyyet ve yer tutmadır. Halbuki ruhta cismiyyet ve yer tutma yoktur. O halde birleşme ve ayrılma gibi zıt şeylerde de sıfatlanmamıştır. Nasıl ki, cemadat ne âlim, ne de cahildir. Çünkü ilim ve cehil sıfatlarının dayandırılmaları için o şeyin hayat sahibi olması gerekir. Cemadatta hayat bulunmadığı için bu iki zır da mevcut değildir. Ruh, bir yere girmekten, cisimlere bitişmekten, herhangi bir yönde bulunmaktan uzaktır. Çünkü bütün bunlar cisimlerin sıfat ve ârazıdır. Ruh ise cisim olmadığı gibi, cisimde âraz da değildir. Belki o bütün bu ârazilardan mukaddestir.”¹²⁵

Gazzâlî, bir cevher kabul ettiği ruhu, bütün belli olanlardan tecrit etmiş, onu kesinlikle bedenden ayrı bir mevcut kabul edilmiştir. Bu itibarla Gazzâlî, “ruhiyye” (spiritualisme) mesleğini lüzumlu kabul ediyor demektir. Gazzâlî'nin ruh ile beden arasındaki ilgi ve alâkayı “Kimya-i Saadet”inde bir misal ile izâha çalışmış olduğu görülüyor. Ruh bir hükümdara, bedeni de onun tasarruf ve idare ettiği büyük bir şehre benzetmiştir. Bu misal Gazzâlî'yi “ruhiyye” mesleğine daha ziyâde yaklaştırmıştır. Gerçekten bu misâle göre insanın hakikati ruhtan ibârettir. Ruh bedenden bağımsız bir varlığa sahiptir. Beden onun tasarrufuna ait bir ülke, ikametine hazırlanmış bir ev, bir hâne, tasavvufi tabiriyle geçici olarak hapsedildiği bir kafestir.¹²⁶

Gazzâlî'ye göre, ruhun bedenle ilgilisi, tedbir ve tasavvuf yönü ile alâkasından başka bir şey değildir. Bedene girmeyen ve çıkmayan, bedenle birleşip ayrılmayan bir ruhun, velev ki tedbir ve tasarruf yoluyla olsun ilgi ve alâkası olması nasıl düşünülebilir? Gazzâlî, bu alâkânın zor bir düşünce olduğunu bizzat kendisi de takdir etmiş olmalı ki, ruhun cesede iadesinden bahsederken aynen şunları yazmıştır:

“Ruhun bedensiz durması zor değildir, asıl zor olan bedenle alâkası keyfiyettir. Çünkü ruh, ârazın cevherlere girmesi kabilinden olarak bedene girmiş bir şey değildir. Ruh âraz değil, belki kendi nefsi ile var olan bir cevherdir.

Kendi zâtını, yaratıcısını, yaratıcısının sıfatını bilir. Bunun için bu marifette hislerden hiçbirine muhtaç değildir. Çünkü bu marifetlerin hiç birinde hissedilmiş bir şey yoktur. İnsan, bedenle yakınlaşma ve karışmada bulunduğu bir zamanda nefisini hissedilenlerden, arz ve semadan olunca yer ve gökten ve diğer cisimlerden habersiz bulundurmaya gücü yeter. Fakat insanî nefis, bu hâllerde de yani bütün kâinattan habersiz bulunduğu anda da kendi zâtını ve zatının sonradan yaratıldığını bir yaratıcıya ihtiyacını bilir. Halbuki bu esnada hissedilenlerden hiçbir şey şuur çerçevesi içinde bulunmaz. Demek ki, böyle bir zamanda da kendi zâtını düşünebilir.¹²⁷ Gazzâlî, şu ifadesiyle ruhun, kati surette bedenden bağımsız

¹²⁵ Gazzâlî, Kitab el Maznun es-Sağır, s , ayrıca bkz. Tehafüt el Felâsife, Bekir Karlığa, s.169

¹²⁶ Gazzali, Kimya-i Saadet, s.22

¹²⁷ Gazzâlî, Kimya-ı Saadet, s.19.

olduğunu daha ziyade açıklamakla beraber, alâkalı olma meselesini esrarengiz bir şekilde müphem bırakmıştır. Gerçekten bütün bilinenlerden tecrit edilmiş bir cevher nasıl olabilir? İşte bu soruya verilen cevabın zorluğundan dolayıdır ki, Gazzâlî, ruhu bir sır kabul etmiş ve buna “De ki, ruh Rabbımın emrindedir.”¹²⁸ âyetiyle delil getirmiştir. Gazzâlî’nin bu hususta daha ziyade ileri gitmemiş olması zarurî bir endişeden doğduğu anlaşılıyor. Çünkü bu zât, bu sırrın yayılması ve ruhun hakikatinin bilinmesi câiz olmadığından bahsederken şu yolda idâre-i kelâm etmiştir: “İnsanların bir kısmı elit, bir kısmı halktır. Tabiatlarında avamlık galip olanlar, girme (hulûl) birleşme, ayrılma ve cihetlerde bulunma gibi bilinenlerden mücerret bir ruhu anlayamazlar. Çünkü onlar bu gibi bilgilerden tecrit olmayı Allah’ın sıfatları hakkında bile kabul ve tasdik edemiyorlar. Nasıl olur da ruh hakkında uygun görebilirler. Bunun içindir ki, “Kerramiyye” mezhebi ile “Hanbelliye” mezhebi bunu kabul etmemişlerdir. Bilgisizlikleri daha ziyade olanlar ise Cenab-ı Hakk’ı cisim kabul etmişlerdir. Çünkü bu topluluk, cisim olmayan bir vücudu düşünememiştir. Cahillikten biraz uzaklaşanlar ise cisim olmamayı kabul etmişler fakat, cismin ârazlarından olan yönlere akıl erdirememişlerdir. Bu cahillikten “Eş’ariyye” mezhebi ile “Mu’tezile” mezhebi kurtulabilmiş, herhangi bir yönde olmayan bir varlığın bulunabileceğini kabul ve isbat etmişlerdir.¹²⁹ Gazzâlî, ruh sırrının açıklanmasının câiz olmaması sebeplerini de şu şekilde izah etmektedir: “Bu sırrın açıklanması câiz değildir. Çünkü cahillikten kurtulamayanlar bu sıfatları Cenab-ı Hak’tan başkası hakkında imkânsız gördüler. Bunu bazılarına söyleyecek olursan sana kâfir” derler ve derler ki, “Sen Cenab-ı Hakk’a ait olan sıfatla nefsini tavsif edip bu suretle âdeta ilâhlık davası güdüyorsun.”¹³⁰

Şu itiraf Gazzâlî’nin tedbirli olarak idâre-i lisan etmesinin sebeplerini pek güzel açıklamaktadır. Gerçi o ruha bu sıfatların isnadını uygun görmeyenlerin delillerini çürütmeye çalışmıştır. Fakat ruhun mâhiyetini kaplayan sırları yine açmaya cesaret edememiştir. Gazzâlî, muhaliflerinin bu sıfatların hem Cenab-ı Hakk’a, hem de başkalarına verilmesine nisbet edilmesine muhalefet etme sebeplerini izah ederken diyor ki: “Bunlara göre mekân sahibi iki şeyin bir mekânda toplanmaları imkânsız olduğu gibi hiçbir m3kAnda olmamak suretiyle toplanmaları imkânsızdır, evvelâ bir mekânda toplanmaları imkânsızdır. Çünkü bu takdirde birbirilerinden ayrılmamaları mümkün olamaz. İkinci olarak bir mekânda olmayarak toplandıkları takdirde de yine ayrılmaları kabil olamaz. Bu sebepten dolayıdır ki, bir mekânda iki (karalık-siyahlık) toplanamaz. Yine bunun içindir ki, birbirinin emsali olan iki şey birbirinin zıtlarıdır denilir.¹³¹

Gazzâlî, ruhun mekânsız olmasına itiraz edenlerin şu delillerini açık bir şekilde redde çalışarak diyor ki, “Bu yolda delil getirenler, belirlenmenin -açığa çıkmanın- yalnız mekân ile meydana geleceğini zannetmekle hayata düşmüşlerdir. Halbuki temeyyüz (belirme, açığa çıkma) şu üç şeyle meydana gelir.

1. Mekân: İki mekânda iki cisim gibi.

¹²⁸ Kur’an: 7/85

¹²⁹ Bu konuda geniş bilgi için bkz., Bekir Topaloğlu, Kelâm İlmi (Giriş), .170-188.

¹³⁰ M. Şemseddin, Felsefe-i Ülâ, s.366.

¹³¹ M. Şemseddin, Felsefe-i Ülâ, s.361.

2. Zaman: Bir cevherde iki ayrı zamanda iki çeşit karalığın varlığı gibi.
3. Had ve hâkikat: Renk, taam, soğukluk ve rutubet gibi. Çünkü renk ve yiyecek gibi âraz için zaman ve mekân birdir. Bundan dolayı rengin yiyecekte fark ve seçilmesi mekân ve zaman itibariyle değil, belki zâtları iledir. Bunun gibi ilim de kudret ve irâdeden zâtı ile seçilir, ayrılır. Hepsi bir şeyde oldukları hâlde hakikatlerin çeşitleri olan eşyanın mekâna ihtiyaç görülmeden tasavvurların da kabildir. Bundan dolayı hem Cenab-ı Hakk'a ve hem de ruha mekânsızlık isnadi mümkün ve caizdir.”¹³²

Gazzâlî'yi bu kadar telâşa düşüren sebep mekânsız olma hususundaki benzemeden ruhun Allah'dan zatının aynısı olması yolunca bir ihtimali çürütmek maksadından başka bir şey değildir.

Gazzâlî, demek istiyor ki, bizim ruh mekânsız kabul etmemizden dolayı Allah'ın zâtı ile ruhun birbirilerinden temeyyüz edilmemiş olmaları, bir başka ifadeyle birbirilerinden temeyyüz edilmemiş olmaları, bir başka ifadeyle birbirilerinin aynı bulunmaları lâzım gelmez. Çünkü mekânsız olmak hususundaki benzeme, temeyyüz etmelerine mâni değildir. Rengin yiyecekte farkı mekân ve zamanla değil belki mâhiyetleri itibariyle olduğu gibi Allah'ın zâtı ile ruhun seçilip ayrılmaları da zâtları itibariyledir.

Gazzâlî, metafizik ve tasavvufun bu ince sırlar bahsini daha ziyade açıklamak ve ayniyet ihtimalini bir taraf etmek üzere diyor ki: “İnsan diridir. Âlim ve kadirdir. İştir ve görür, konuşur. Cenab-ı Hak da böyledir.” dediğimiz zaman bu sözümüzde benzetme yoktur. Bunlar özellikle Allah'a ait vasıflar değildir. Bunlar gibi mekân ve yönden beri olmak ise Allah'ın özel vasfı değildir. Cenab-ı Hakkâ ait olan vasıf kayyumiyyet (özdenlik) yani Allah'ın zâtı ile vardır. Zâtından başkası, kendisi ile vardır. Bir başka ifade ile Allah'tan gayri şeylerin varlıklarının sebebi Allah'tır. Cenab-ı Hak ise başkasıyla değil, zatıyla mevcuttur. Eşya zâtları itibariyle yokluktan ibarettir. Çünkü eşyaya vücut, emanet yoluyla kendilerinin başkasından gelir. Vücut ise Allah'a ait zâtı ve zatından başka olan şeylerde müsteardır. Bu hakikat, yani Allah'ın zâtı ile var olması Allah'a aittir.¹³³

Ruha bedenden müstakil bir mevcudiyet vermekle “ruhiyye” mesleğine yaklaşan Gazzâlî, varlık ve yokluk meselesindeki şu fikriyle de “Vahdet-i vücut” nazariyesinin en ince noktasına temas etmiştir. Gerçekten şu ifadeye göre eşya Hak'tan gayri oldukları takdirde yokluktan ibaret kalıyorlar. Çünkü onlardaki vücut (varlık) Hak'tan müsteardır. Bundan dolayı bu vücut, bu varlık eşyadan çekilip çıkartılırsa, onlarda yokluktan başka bir şey kalmaz. Gazzâlî'nin şu ifadesi ile “Vahdet-i Vücut” taraftarlarının “Kâinat Allah'ın yaratmasından ibarettir” ifadeleri arasındaki yakınlık pek açıktır. Gerçekten Gazzâlî, “Eşya kendi zatıyla mevcut değildir. Onlardaki vücut emanettir. Varlık Allah'a aittir. Ancak Allah'ın varlığı zâtidir.”¹³⁴ diyor. “Vahdet-i vücut” taraftarları ise eşyadaki mevcudiyetin varlığının Hak'dan ibaret olduğunu

¹³² M. Şemseddin, Felsefe-i Ulâ, s.367.

¹³³ Gazzali, Kimya-i Saadet, s.90

¹³⁴ Gazzâlî, Tehafüt el-Felâsife, s.75.

iddia ediyorlar. Bunlara göre, hakikatte mevcut olan, var olan Allah'ın nurudur. Beşer ruhları bu ummanın (deryanın) dalgalarından başka bir şey değildir. Bu dalgaların şekilleri ve görünüşleri itibariyle bir çeşit belirme ve seçilme, bir başka ifadeyle bir çeşit mevcudiyetleri, varlıkları varsa da gerçek hâlde denizin içinde ve onun aynıdır. Bu tarz düşünce ile Gazzâlî'nin düşünceleri arasındaki fark pek esastır. Gerçekten “Vahdet-i vücut” taraftarlarının en meşhur simalarından biri olan Bedreddin Simâvî'nin “Varidat”ıyla şerhlerinden anlaşıldığı gibi, bu meslek erbabına göre mutlak vücut, meydana gelme ve belirme itibariyle sonsuz mertebelere sahiptir. Bu mertebeler ruhlar ve tecrit edilmiş nefislerden ibâettir. Cisimleri ise mutlak vücudun görünenleridir. Mutlak vücut ruhlar, akıllar ve tecrit edilmiş nefisler gibi mertebeler itibariyle cisimler âleminde görünürler. Bundan dolayı mertebelerin belirlenmesi görünenleriyle. Görünen kalmayınca tabii olarak mertebeler de bilinemez.

Gazzâlî, ifadelerinde, bazan “Vahdet-i vücut” taraftarlarının fikirlerine, hatta bazan da “İftikariyye” mezhebi¹³⁵ esaslarına yaklaşmış, fakat “ruhiyye” mezhebinden de büsbütün uzaklaşmış olmamak için hayli gayret etmiştir. Bu sebeptendir ki, Gazzâlî'nin bu mevzua dair çeşitli eserlerindeki mütalâalar arasında bazan açık tezatlar göze çarpmaktadır. Fakat gerçek hâlde bu tezatlar Gazzâlî'nin teorisini tesbit edememiş olmasından dolayı değildir. Belki bu görünüşteki tezat Gazzâlî'nin bu eserlerinde hitap ettiği “İhya-ı ulum” ile “Kimya-i saadet” de ruhun mâhiyetini araştırmadan ziyade kalbin tasviye ve terbiyesini dikkate almıştır. Dolayısıyla bütün mütalâalarını bu bakış açısından yürütmüştür. Halbuki “Tehatfüt el-Felâsife” ile “Kitab el-Maznun es-Sağır”inde bilâkis fikir erbabına hitap etmiş ruhun mâhiyetini araştırma hususunda felsefi ve tasavvufî derin mütalâalara girişmekten çekinmemiştir.

Gazzâlî ruhun sonradan yaratılması hakkındaki açıklamasının da tamamıyla tasavvufî bir şekle bürünmüş olduğu görülüyor.¹³⁶ Gazzâlî'ye göre, ruh sonradan yaratılmıştır. Fakat bu sonradan yaratılma, ruhun feyzlerinden bedende meydana gelen bir tecellidir. Gazzâlî, “Onu düzenlediğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman”¹³⁷ âyetini açıklarken diyor ki, “Düzenleme (tesviye) ruhu kabul eden yerde (mahalde) yapılan bir iştir. Bu düzenlemenin yapıldığı yer Hz. Âdem'in yaratılmasında kullanılan çamur (balçık), bilâhare de Hz. Âdem'in evlâtları hakkında mizacın düzenleme ve değiştirilmesi şartıyla genlerdir. Üfleme (nefh) ise genlerin özünde ruhun ışığının işgaline sebep olan şey, failde ve kâbil olan mahalde birer sıfattır. Failin sıfatı ilâhi cömertlik olmasıdır. İlâhi cömertlik, varlığı kabule kabiliyetli olan şey için varlığın kaynağı ve tabii bereketidir. Bu sığata “Kudret” denilmektedir.¹³⁸

Gazzâlî, tasavvufî bir kisveye büründürdüğü fikrini açıklamak için şöyle bir misal veriyor. “Arada engel olmak şartıyla ışıktandırmaya müsait olan her şeye güneşin ışığının berketi bunun bir misâlidir. Güneş ışığı ile her cismi nasıl aydınlatıyorsa, failin sıfatı olan ilâhî cömertlik de vücudu (varlığı) kabule kabiliyetli olan her şeyi aydınlatmaktadır. Sırlı

¹³⁵ İftikâriyye, fikir kelimesinden müştak olup günümüzdeki idealizm karşılığındadır.

¹³⁶ Hilmi Ziya Ülken, İslâm Felsefesi Tarihi, C.2,s.337,1957-Ank.

¹³⁷ Kur'an: 32/9.

¹³⁸ Gazzâlî, Kimya-ı Saadet, s.90.

olmadığı zaman eşyanın şekillerini kabul etmeyen bir cam, sırlandığı vakit asıl bu kabiliyeti kazanıyorsa, nutfede tesviyeden sonra itidali kazanınca bu varlığı kabul kudretine sahip olmaktadır.”¹³⁹ Gazzâlî bu tip izahıyla bir taraftan ruhun sonradan yaratıldığını ve insandaki ikiliği göstermek istemiş, diğer taraftan da (ilâhî cömertlik, varlığı kabule kabiliyetli olan şey için, varlığın kaynağı kendisi ile meydana gelir.) yolundaki açıklamasıyla vahdet-i vücud teorisine yaklaşmıştır. Gerçekten şu izahı anlaşıldığına göre, Gazzâlî'nin fikrinde itidal ve düzgünlük kazanan nutfede Allah'ın feyzine bir ayna olabilmek kabiliyetini almakta ve nutfenin özünde ruhun ışığı görülmektedir. İlâhî cömertlik ile nutfede ruhun ışığının meydana gelmesi, güneşin ışığı ile bir yerin aydınlanması veya bir şeklin karşısındaki parlak yüzeyde yansıması gibidir. Bir tunç parçası parlak bir yüzey hâline getirildiği zaman veya bir cam parçası sırlandığı vakit nasıl karşısındaki şekillerin aksetmesine (yansımasına) kabiliyet kazanıyorsa, nutfede tasfiye ve tâdil olunduktan sonra, yani düzeltildikten sonra ruhun feyzlerine kabiliyet kazanabilmektedir. Ayna karşısındaki şekil, aynadaki görüntünün varlığının sebebi; güneş ışığı bir yerin aydınlanmasının feyzinin kaynağı olduğu gibi ilâhî cömertlik de ruhun tezâhür etmesinin sebep ve feyzinin başlangıcıdır.

Gazzâlî'nin bu teorisine en çok zengin bir câzibe veren ve onu vahdet-i vücud esasına yaklaştıran şey; varlığın kaynağından ruhun, insanın bedenine ışık verme özelliğidir. O, feyz keyfiyetini birtakım misâllerle izâh ederken tabiatıyla “vahdet-i vücud” mesleğine olan meylini göstermiş, tasavvuf vâdisine düşmüştür.

Gazzâlî'ye göre, “Varlığın kaynağından ruhun taşması, bir kaptan elimize suyun dökülmesi gibi değildir. Çünkü bir kaptan suyun dökülmesi, kaptan bir kısım suyun ayrılarak elimize ulaşması demektir. Halbuki varlığı kabiliyetli bir şeye ilâhî varlığın, varlığının taşması ile bolluğunun, bereketinin mevcudiyetinden bir parça ayrılmasıdır. Belki ruh hakkında kullanılan feyzde; güneşin ışığının perdesi, bir cisim suretinin aynada görünmesinde olduğu gibi, varlığın sebebinin mânâsı kastedilmelidir. Bir insan ayna karşısında bulunduğu zaman şekli aynaya yansır (akseder). Fakat şeklin aynada görünmesi ile o insanın şeklinden bazı kısımların koparak ayna ile birleştiği hiçbir şekilde kastedilmez. Belki aynada görünen şeyin orada var olmasının sebebi o suret olduğu mânâsı anlaşılır. Yani ayna ile şekil arasında birleşme veya ayrılma değil, ancak mücerret bir sebebiyet vardır. İşte bunun gibi, ilâhî cömertlik de, varlığa kabiliyeti olan bir mâhiyette varlığın nurunun var olmasına sebeptir. Feyz ile kasdolunan mânâ da budur.”¹⁴⁰

Gazzâlî'nin ruhun sonradan yaratılma meselesini tasavvufî bir şekilde tasviri, ruhu emir âleminden kabul etmiş olmasından neşet etmiştir. Ona göre, emir âlemi his, hayal, yön ve var olunabilecek mekândan hariç var olanlardan ibârettir. Emir âlemine ait var olanlarda çokluk yoktur. Bundan dolayı emir âleminden olan bir mevcud ölçülemez, takdir edilemez. İşte Gazzâlî ruhun emir âleminden olduğuna inandığı içindir ki, bir taraftan ruhun mahlûk olmadığını kabul ettiği hâlde, diğer taraftan ruhun mahlûk olduğunu iddia etmektedir.

¹³⁹ M. Şemseddin, Felsefe-i Ulâ, s.372.

¹⁴⁰ Gazzâlî, Tehâfüt el-Felasife, s.169.

Fakat ruhun mahlûk olmaması ezeli olması demek değil, belki emir âleminden olması itibariyle çokluk ve ölçü ile takdir olunamaması demektir. Ruhun mahlûk olması ise ezeli olmaması, bir başka ifade ile sonradan yaratılması demektir. Gazzâlî, bu girift meseleyi bir misâl ile pek güzel tasvir etmektedir:

“Bir suretin aynada görülmesi ancak ayna sırlandıktan sonra kabil olur. Gerçi aynı sınırlanmadan evvel de bu suret mevcuttur. Fakat onun aynada görünmesi ancak sırlandıktan sonra olmuştur. Bunun gibi nutfe de kabul kabiliyetine sahip olunca onda beşerî ruh görünmektedir. Onda beşerî ruh sonradan var olmaktadır. İnsanî fiilerin başlangıcı evvelâ kalbde meydana gelme ve hayvanî ruh vasıtasıyla dimağa ve sonra sinirler vasıtasıyla uzuvlara intikâl eden bir irâdedir.¹⁴¹ Bir başka ifade ile kendi kendisiyle var olan bir “cevher-i ferd” olan ruh, evvelâ kalbi ruha yani, hayvanî nefis ile alâkalanmaktadır.¹⁴²

Son asırlarda Avrupa filozoflarını pek meşgul eden ruhun bedenle alâkası meselesindeki kapalılık, görülüyor ki, vaktiyle Gazzâlî’nin de dikkatini çekmiş, emir âleminden olan ruhun cisimler âlemine mensub bulunan bedenle alâkasını anlaşılır bir şekilde izah için ruhlar ile cisimler arasında olan vâsıtallığı düşünmüştür.

Ruhun birlik ve basitliğini, ruhların bir unsurdan ibâret bulunduğunu iddia eden Gazzâlî, ruhların cesetlerden ayrıldıktan sonraki çoğalma ve değişme sebeplerini şu şekilde tasvir etmektedir:

“Cesetlerden ayrıldıktan sonra ruhların hâli nasıl olacak? Ruhlar ne şekilde değişir ve ayrılırlar? şeklinde bir soru sorulursa cevap olarak denilir ki, ruh bedenle alâka kurduktan sonra ilim ve cehil, neşe ve üzüntü, iyi ve kötü huylar gibi birtakım sıfatlar kazandığı için değişmiş olarak kalır. Değişmenin sebebi olmadığı için cesetlerden evvel basit ve bir olan ruhun cesetlerle alâkasından sonra evvelki durumuna zıt olarak değişmiş olması bundan dolaydır.”¹⁴³

Bu ifadesiyle, ruhun sonradan yaratıldığından ne kastedildiğini sonradan daha açık bir şekilde sokmuş olan Gazzâlî’ye göre ruh sonradan yaratılmıştır. Fakat bu sonradan yaratılma, ruhun nutfenin özünde tezâhür etmesidir. Ruhlar cesetlerle alâka kurmadan evvel çoğalma ve değişmeden uzaktır. Cesetlerle alâka kurulduktan sonra ise, birtakım vasıflar kazandıklarından cesetten ayrıldıktan sonra bu sıfatlarla değişerek ve çoğalarak ebedî kalırlar. Fakat gerçek durumda bu çoğalma ve değişme de var olduğu kabul edilen “emir” gibi bir şeydir.¹⁴⁴

Gazzâlî’nin biraz müphem ve zıt gibi görünen bu fikirlerinin iyice anlaşılabilmesi için güneş ışığı ile çeşitli yansımalar misâlini hatıra getirmek gerekir. Bu misâle göre, güneş ışığı

¹⁴¹ Gazzâlî, bütün hayvanlarda olduğu gibi insanda da bir hayvanî ruh bulunduğunu kabul etmiştir. Fakat bu hayvanî ruh bu insana ait olmadığı gibi bölünebilmesi de mümkün. İnsandaki şehvet ve gadabın menşei, hayvanî ruhtur.

¹⁴² M. Şemseddin, Felsefe-i Ulâ, s.371.

¹⁴³ Gazzâlî, Kitap el-Maznûn es-Sağir, s.27

¹⁴⁴ Gazzâlî’nin ruhun kendi kendine kâim, maddeden mücerret, ebedî ölümden sonra bedenle birleşeceği konusundaki görüşlerinin karşılaştırılması için bkz., Mübahat Türker, a.g.e.,s.85-116.

herhangi bir aksetme yerine çarparsa onu ışıklandırdığı ve o yansıma yerine bir renk aldığı gibi ruh da tesviye olunmuş herhangi bir “nutfenin özüne” taalluk edince derhal onu diriltmekte ve ona göre zâhiri bir hüviyet almaktadır. Çeşitli cisimler aydınlatmakla parçalara bölünmüş sayılmadığı gibi, o cisimlere girmiş de sayılmaz. Bir başka ifadeyle ilâhî olan ruh, çeşitli bedenleri aydınlatmakla ne parçalara bölünmüş, ne de onlara girmiş olur. Güneş ışığı çeşitli yansıma yerlerinde, çeşitli görünüşler arzettiği gibi ruh da, bedenlerde çeşitli tecellilere mazhar olmakta ve bu itibarla çoğalıp değişmektedir. Varlığı ve mahiyeti itibariyle mahlûk olmayan ruh, bedenlerde görülmesi yönüyle değişme, çoğalma, zamanla kayıtlı ve bundan dolayı mahlûk yani sonradan yaratılmıştır. Cesetlerden ayrıldıktan sonra ise bâkidir.

Gazzâlî tasavvufta tutulan yolun ilk merhalesi bencilliğin yok edilmesi olduğunu iddia etmekle insanî şahsiyeti kabul etmiştir. Fakat bu şahsiyeti sadece ruha ait kabul etmiş olduğundan onun nazarında beden ancak bu şahsiyete ait bir yer (mahal)den başka bir şey değildir. Gerçi Gazzâlî hayvanî bir ruh ile cesede bir kıymet vermiştir fakat hayvanî ruhu idrâk ile ilgili kabul etmemek suretiyle tabiat sahasına bırakmış, insan şahsiyetini kendi zâtı ile varolan asıl ruhtan ibâret tanımıştır.¹⁴⁵

Ruhların bedenlerden ayrıldıktan sonra, değişmiş ve çoğalmış olarak, ebedî oluşlarını kabul eden Gazzâlî, bu hususta aynı zamanda berzah âleminin varlığına inandığını ifâde etmiştir.¹⁴⁶

Gazzâlî, âhiretteki dirilmenin hem beden hem de ruh ile olacağını belirtmektedir. o, “cismanî maad”ı (âhiretteki dirilmenin bedenle olması) kabul etmekle felsefeden ayrılmış olduğu gibi “ruhanî maad”a (âhiretteki dirilmenin ruh olması) taraftar olmakla da âhirette dirilmenin bedenle olacağını söyleyen kelamcılara muhalefet etmiştir. Âhîret âleminin şekli ve nasıl olacağı hakkındaki izâhları ile de Fahreddîn Râzî ve emsâli âliemler ile “vahdet-i vücud” taraftarı olan tasavvufçulardan ayrılmıştır. Gerçekten Gazzâlî’ye göre, “cismanî haşr” için ne yok olanların iadesi, ne de parçaların bütünlenmesi teorilerini ıspata lüzum yoktur. Gazzâlî, ruhun dirilme zamanında halk olunacak herhangi bir bedenle alâkasını cismanî haşır için kâfi görmektedir.

Müellif filozofların cismanî haşrı inkâr etmelerinin sebeplerini izâh ederken, onların ruhun bedene döndürülmesi hususundaki ihtimâlleri üç olarak kabul ettikleri şu şekilde açıklıyor:

“Ruhların bedenlere dönmesi düşüncesi, üç ihtimalin dışında olamaz. Ya bazı kelâmcıların kabul ettikleri gibi denebilir ki “İnsan bedenden ibârettir. Hayat da bir âraz olup bedenle vardır. Bizzat var olan ve cisimde idareci bir nefsin varlığı yoktur. Ölümün mânâsı, hayatın son bulması demektir. Hayatın son bulmasıyla hem hayat ve hem de beden yok olur. Maad’in mânâsı ise, Cenab-ı Hakk’ın yok olan o beden ve hayatı iadesi demektir.” Yahut denilir ki beden maddesi toprak olarak bâki kalır. Maad ise, bu maddenin toplanması ile Adem’in şekli gibi birleşmesi ve onda hayatın halkı demek olur. Yahut da denilir ki nefis vardır. Öldükten sonra bâki kalır. Bundan dolayı dirilme zamanında parçaları aynı ile

¹⁴⁵ Gazzâlî, Kimya-i Saadet, s.64

¹⁴⁶ Gazzâlî, a.g.e. s.69

toplanacak olan ilk bedene döndürülecektir. Diğer ihtimâl olarak da denebilir ki nefis, evvelki bedenın parçalarından veya başka parçalardan teşekkür ederek bir bedene döndürülecektir. Bu nefis evvelki nefis olduğundan bu insan da evvelki insandır. Çünkü insan madde ile değil nefis ile insandır. Bundan dolayı maddeye itibar yoktur.”¹⁴⁷

Gazzâlî, filozofların bu üç ihtimâlin üçünü de geçersiz olduğunu isbat için ileri sürdükleri delilleri anlatıp ve bunları çürüttükten sonra filozoflara hitaben kendisinin üçüncü ihtimale taraftar olduğunu şöyle anlatıyor: “Son bölümü seçenleri yani nefsin öldükten sonra bâki ve bizzat var olan bir cevher olmasının lüzumu olmasını kabul edenlere “Niçin hata yapmıştır?” diyorsunuz. Bu İslâma aykırı değildir. “Rablerinin yanında rızıklanırlar”¹⁴⁸ âyetiyle salih kimselerin ruhları “Yeşil kuşların göğüslerinde arşın altında asılıdır.”¹⁴⁹ hadisini ve o ruhların sadakalar, hayırlar, münker ve nekirin suallerine şuurlarına delâlet eden haberlerin hepsi öldükten sonra dirilmeye ve bedenın haşrine delâlet etmektedir. Cisimlerin haşri ise, nefsin bir bedene döndürülmesiyle mümkündür. O beden, ister evvelki bedenın maddesinden olsun, isterse başka bir maddeden meydana gelsin. Hatta isterse yeniden icad olunan bir maddeden teşekkül etmiş bulunsun. Bunda bir mahsur yoktur. Çünkü insan bedeniyle değil ancak nefsiyle insandır. Bedenin parçaları küçüklükten itibaren zayıflamaya, şişmanlama ve gıdanın değişmesiyle değiştiği ve çeşitli mizaçlara sahip olduğu hâlde o insan yine aynı insandır, yani nefis asla değişmeye mâruz kalmamaktadır. Haşri ilâhî bir kederdir. Bu da nefsin gelişigüzel bir bedene döndürülmesiyle mümkündür. Çünkü beden nefsin cismanî elemeler ve lezzetleri anlayıp, idrâk edebilmesi için alelâde bir âlettir, vâsıtaadır. Bu vasıta bulunmadığı zaman nefis için bu anlama, bu idrâk etme mümkün değildir. Haşır de evvelkinin misli bir bedene döndürülmesiyle bu hissetme, anlama gerçekleşmiş olur. Nefislerin sonsuz ve maddelerin sonlu olmasına dayanarak, haşri mümkün olmadığı iddianız da asılsızdır. Çünkü bu iddia âlemin kıdemi (başlangıcının olmaması) ve ruhların akıbetinin devamı teorisine dayanır. Halbuki âlemin ezeli olduğuna inanmayanlara göre bedenden ayrılan nefisler sonludur. Ve maddeler ruhlardan çok değildir. Çok olduğu kabul edilse bile Cenab-ı Hakk madde halk’ına (madde yaratmaya) gücü yeter. Bunu inkâr, Allah’ın yaratma kudretini inkâr demektir. Halbuki âlemin yaratılma meselesinde inkâr teorisi çürütülmüştür. Haşrin bu şekilde olacağına tenâsüh ismini vermemizin de bir ehemmiyeti yoktur. Şeriatta gelen bir şeyi isterse tenâsüh olsun tasdik etmek şarttır. Biz bu âlemde tenâsühün meydana gelmesini inkâr ediyoruz. Yoksa ister tenâsüh denilsin ister başka bir isim verilsin, tekrar dirilmeyi inkâr etmiyoruz”.¹⁵⁰

Bu açıklamada da açıkça görüldüğü gibi, Gazzâlî nazarında âhirette dirilme onun zâtı ve cevherlerin varlığı olan ruhların umumiyetle evvelki bedenleri gibi bir bedene döndürülmeleri demektir. Gazzâlî bu suretle kelâmcılar ile Fahreddin Râzî ve emsali zâtlara yöneltilen itirazlardan kendisini kurtarmaya çalışmıştır.

¹⁴⁷ Gazzâlî, Tehâfüt el-Felâsife, s. 172.

¹⁴⁸ Kur’an: 3/169-170

¹⁴⁹ A.Z. Gümüşhânevî, Ramuz el-Ehadîs, s.310.

¹⁵⁰ Gazzâlî, İhya, c.3,s.817.

V. NEFİS VE EĞİTİMİ

A. Nefsin Tarifi

Arapça menşeli olan “nefs” kelimesinin mânâlarını teferruatlı bir şekilde çalışmamızın terminoloji bahsinde verdiğimizden, burada yalnızca tasavvufî mânâsı üzerinde durulacaktır. Çünkü Kur’an ve hadis kaynaklı islâmî disiplinlerin bir kısmı (kelâm, kıraat, tefsir, hadis vs.) öğretim disiplinleri olarak karşımıza çıkarken, tasavvuf -akademik meseleleri bir yana- tamamen fert ve toplum eğitimiyle sıkı bir irtibat içinde bulunur.

Mutasavvıflara göre nefis, beden kalıbına tevdi edilerek insanı kötü yola sevk eden, iyi ve güzel işlerden vazgeçiren, kötü huyların kaynağı olan bir kuvvettir. Onların böyle bir hükme varmaları -zaman zaman temas ettiğimiz gibi- Kur’an’dan kaynaklanır. Nitekim Kur’an’da “Ben nefsimi temize çıkaramam, çünkü nefis, Rabbımın merhameti olmadıkça kötülüğü emreder.”¹⁵¹ şeklinde ifade edilmiştir. Kişi bu nefse muhalefet ederek onu kendisine düşman bilmelidir. Göze görünen dış düşmanlarla mücadele etmekten ziyade bu gizli düşmanla mücadele daha güçtür. Nitekim Uhud Meydan Muharebesi’nden ashabıyla birlikte dönerken Hz. Peygamber “Küçük savaştan büyük savaşa dönüyoruz.” buyuruyor. Bunun üzerine ashabı da “Ya Rasulallah. Büyük savaş hangisidir?” diye sorduklarında Hz. Peygamber “Kişinin kendi nefsiyle mücadelesidir.”¹⁵² der. Bundan dolayıdır ki, onu ıslah için gösterilen gayrete Büyük Cihad (Cihad-ı Ekber) denmiştir. Ayrıca Yusuf Peygamberin hallerinden bahseden bir başka âyette de “Belki de nefisleriniz kötü bir işi güzel gösterdi.”¹⁵³ şeklindeki ifade ile, nefsin aldatici, kötülükleri iyi gösterici olan menfi bir yönü de ortaya koymuştur. Buna karşılık nefis eğitiminde ruh beden kalıbına nefsi kontrol altına almak üzere verilmiş, iyiliklerin, güzel huyların ve ilahî âlemle irtibatını sağlayıcısı bir kuvvet olarak telakki edilmiştir.

Nefis, ruh ve akıl gibi kuvvetlerin, birbiriyle sıkı alâkası vardır. İnsan hayatta kaldıkça bu alâkalar devam eder. Ancak kişi, gerçekte fevkalade latif ve iyiliklerin merkezi ve mahalli olan insanî ruhu, nefisle olan alâkasından mânen kurtaramaz veya nefsi ruhun emrine tevdi edemezse ve ruhu nefsin hükmü altında bırakırsa, onun hakiki hüveyeti hakkında hiçbir vakit bilgi sahibi olamaz. Bir başka ifade ile hayvanlık derekesinden insanlık derecesine yükselemez.

B. Nefsin Mertebeleri

¹⁵¹ Kur’an, 12/53.

¹⁵² Ahmet Ziyâüddîn Gümüşhânevî, Râmuz el-Ehâdis, trc. A. Bekkine, s.76.

¹⁵³ Kur’an, 12/18

Mutasavvıflar ruh karşısında menfi bir kavram olarak ele aldıkları nefsin yedi mertebesi bulunduğunu başka bir ifadeyle yedi sıfatla nitelenmiş olduğunu belirtirler. Bu yedi sıfatın en aşağı mertebesinde bulunan bir nefis, eğitim yoluyla tasfiye edilerek, en üstün mertebeye çıkabilme kabiliyetindedir. Nefsin yedi mertebesi bu bulunduğu hükmünü Kur'an'daki âyetlerden çıkartan mutasavvıflar, en aşağıdan yukarıya doğru bunları şöyle sıralar:

1) Nefs-i Emmâre

a) Tanımı

Bu, kişinin ruhunu, müsbet ve faydalı yönünü menfiye, kötüye çevirme bakımından ona tam mânâsıyla hâkim olan nefistir. Bu kavramın günümüz psikoloji nazariyelerinden psikanalitik psikolojinin (psikanaliz) şahsiyeti ve ruh yapısı tabakalarından biri olarak kabul ettiği İD kavramını tedai ettirdiğini söylemek mümkündür. Nitekim böyle bir yorumun yapıldığını da görüyoruz.¹⁵⁴ Bu mertebede ruh nefse hâkim olmadığı gibi, daha da ileri nefsin emrine de girebilir. Nefis, hayvanî ve şehvanî arzuların ve kötü huyların mahalli olduğundan, bu mertebedeki insan kötü ahlâklı bir varlık olur. Meselâ; paraya, kıyafete, süse, saltanata, makam, mevki, şan ve şöhrete aşırı düşkünlük gösterir.

b) Sıfatları

Bu mertebeye ait kötü ahlâk on iki grupta mütalaa edilir:

1. Şirk: Kelimenin aslı Arapça olup “ortak olma, ortak koşma, ortaklık” mânâlarına gelir. Tevhid akidesi üzerine bina edilmiş olan İslâm'da ise, Allah'a ortak koşma, Allah'ı iki veya daha çok kabul etmedir. “Allah'a ortak koşma. Doğrusu şirk, büyük bir zulümdür.”¹⁵⁵ âyeti bunun ifadesidir. Kulun, Allah'ın oğlu, kızı gibi isnatlarla binlikte yaptığı ibadetleri Allah'tan başkası için yapması da şirkdir.¹⁵⁶

Yukarıda tarif edildiği şekilde şirk düşme korkusu ve endişesi Müslümanlar için geçerli değildir. Zira Müslüman Allah'ın birliğine, eşi ve benzeri bulunmadığına, oğlunun ve kızının olmadığına iman etmiştir. Ancak Müslümanların da işleyebileceği ve adına “Gizli Şir” (Şirk-i Hafî) veya küçük şirk de denilen bir başka şirk çeşidi daha vardır. Bu ise her şeyde gösterişe kaçmak (yemede, giymede ve ibadette ki buna riya denmektedir) kibirlenmek, kadın ve para gibi şeylere mahkûm olacak derecede fazla önem ve değer vermektir. Bu hususu Hz. Peygamberin “Ümmetimin şirk düşmesinden korkuyorum. Gerçi onlar puta, aya, taşta tapmazlar. Amelleri ile riyakârlık yaparlar.” hadisi ile “Sizin için en çok korktuğum şey, küçük şirkdir. “Küçük şirk nedir?” sualine cevap olarak da, “Riyadır. Allah herkesi âmeline göre mükafatlandıracağı kıyamet günü “Dünyada

¹⁵⁴ Hilmi Ziya Ülken, Tasavvuf Psikolojisi, Univ. Konf. 1944-1945, s.198.

¹⁵⁵ Kur'an: 31/13.

¹⁵⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, Büyük İslâm İlmihali, s.8.

kime gösteriş yaptıysanız gidin bakın, onların yanında sizin için bir mükafat var mı?” buyuracaktır.¹⁵⁷ hadisi gizli şirki güzel bir şekilde ifade etmektedir.

Bütün bunlardan anlaşılan odur ki, cemiyette dengesizlik, huzursuzluk, istikrarsızlık, kin ve nefreti meydana getirecek olan gösteriş, kibir ve kısaca dünyalık olarak isimlendirebileceğimiz para, makam, mevki, şan, şöhret, kadın vs. şeylere aşırı derecede düşkünlük, cemiyet hayatının nizam ve intizamını bozup huzursuzluğa sebebiyet verebileceğinden şirk gibi büyük günahlardan sayılmaktadır, dolayısıyla bunlardan sakınılması gerekmektedir.

2. Küfür: Arapça menşeli olup Türkçeye de yerleşmiş olan bu kelime “inkâr” demektir. Küfür iki çeşittir. Birincisi Allah’ı inkardır. İkincisi, iyilikleri inkara da küfür denir ki, mukabili şükürdür. İyilik bilmeme ve nankörlük etme de küfrün bir başka ifade şeklidir.
3. Cehalet: Bilgisizlik mânâsına gelen bu kelimenin de aslı Arapçadır. Cehalet, İslâmda üzerinde en çok durulan bir husustur. Kur’an’da “Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?”¹⁵⁸, “Kulları içinde ancak âlimler Allah’tan (gereğince) korkar.”¹⁵⁹ âyetlerinden başka ilk nazil olan âyetin “Oku”¹⁶⁰ diye başlaması da Kur’an’da ilme verilen ehemmiyeti gösterir. Ayrıca Hz. Peygamber de “En yüksek rütbe ilim rütbesidir.”¹⁶¹ buyurarak ilmin mukabili olan cehlin ne aşağı bir dereke olduğuna işaret eder.
4. Gaflet: Bu mefhum, en büyük cahillik olarak da tarif edilmiştir. Meselâ; kıymetli zamanın ve ömrün boşa geçirilmesi, bir takım geçici ve faydasız hatta zararlı bile olabilecek arzu ve isteklerin peşinde koşulması gibi...
5. Büyük Günahlar: İslâm ulemâsı çeşitli kitaplarda büyük günahların yetmiş çeşidini belirtmektedir.¹⁶² Bunların hepsini burada saymamız gereksizdir. Ancak İslâmın bu konudaki umumi görüşü şöyle özetlenebilir: Temiz ve meşru olan şeylerden -itidalli davranmak üzere- istifade edilebilir. İnsan onların hiçbirinden menedilmiş değildir. İslâmiyet meşru olmak ve haddi aşmamak şartıyla insanları yemeden, giymeden ve içmeden menetmediği gibi, güzel giyinmeyi kısacası dünyevî her çeşit nimetten istifade etmeyi tavsiye etmiştir. Ancak bir insan yaptığı herhangi bir hareketini İslâma göre günah olup olmadığını uzun uzadıya tetkike lüzum kalmadan anlayabilmesi için şu üç mühim hususu bilmesi kâfidir.¹⁶³

¹⁵⁷ Gazzâlî, İhyâ, c.3, s.643.

¹⁵⁸ Kur’an: 39/9

¹⁵⁹ Kur’an: 35/28

¹⁶⁰ Kur’an: 96/1

¹⁶¹ Ahmet Ziyâüddin Gümüşhânevi, Râmuz el-Ehadis, c.2, s.295.

¹⁶² Gazzâlî, Kimya-i Saadet, s.524.

¹⁶³ Ahmet Hamdi Akseki, İslâm Ahlâkı, s.190.

İnsanın dinine, sıhhatine, dünyasına zararlı olan her şey haramdır. Bunun içindir ki, birçok âyette yemek yemek hususunda helâl bile olsa ifrata kaçmak yasaklanmıştır.¹⁶⁴

6. Kibir: Büyülenmek, azamet göstermek yani büyüklük taslamak, herkese yukarıdan bakmak mânâlarına gelir. Zıddı tevâzudur. Her insanı Yunus Emre'nin ifâdesiyle “Yaradandan ötürü yaratılanı hoş görüp” onlara hor ve hakir bir gözle bakmamaktır. Hattâ cemiyet hayatını ve insanları rencide edecek olan böyle kötü ahlâk sahiplerinin cennet bile giremeyeceklerini ifâde edenler de vardır. Böylece kibir de büyük günahlardan sayılmıştır. “Küçümseyerek insanlardan yüz çevirme ve yeryüzünde böbürlenerek yürüme. Zira Allah kendini beğenmiş kimseleri asla sevmez.”¹⁶⁵ âyeti de yukarıda anlatılanları teyid etmektedir.
7. Hırs: İnsana sonu gelmeyen arzu ve istekleri ifâde eder. Dolayısıyla bu kötü sıfata sahip olan insan istek ve arzularını gerçekleştirmek için çeşitli hilelere başvurabilir., gerçekleşmezse üzülür ve onları meşru olmayan yollardan da olsa gerçekleştirmeye çalışır. Hırs, bir meyveyi yiyip mahveden kurt veya bir ağacı yakıp tüketen bir ateş diye tarif edilmiştir.¹⁶⁶ Ancak arzu ve istekleri temsil eden hırstan tamamen söküp atmak yerine onu kontrol altına alıp faydalı yönlere kanalize ederek iyi ve doğru istikamette kullanmayı öğrenmek ve öğretmek tavsiye edilmiştir.¹⁶⁷
8. Cimrilik: İslâm eğitim anlayışı insanları eğitirken itidalli olmaya âzamî gayreti gösterir. Bundan dolayı insanın elindekini sınıksız tutması tavsiye edildiği gibi, cömert olması düşüncesiyle saçıp savurmayı da yasaklamış, onu ferdi ve cemiyeti mahveden felaket olarak görmüştür. Yardımlaşma, İslâm'da esastır. Nitekim Kur'an'da: “İnsan oğlu da pek eli sıkıdır.”¹⁶⁸, “Bir de akrabaya, yoksula, yolcuya hakkını ver. Gereksiz yere de saçıp savurma. Zira böylesine saçıp savuranlar şeytanın dostlarıdır. Şeytan ise Rabbinâ karşı çok nankördür. Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır (kaybettiklerinin hasretini çeker) kalırsın.”¹⁶⁹ âyetleriyle insan fitratında cimrilik huyunun mevcudiyeti ifâde edilmiştir.
9. Şehvet: Bu kelime, ilk anda zihinde sadece cinsî mânâlar tedai ettiriyor. Ancak aslında, “sonu gelmeyen istekler” mânâsını da taşır. İnsanın topluma ve fertlere zarar verecek şekilde şehvani arzuların peşinde koşması da önemli günahlardan sayılmıştır.

¹⁶⁴ Kur'an: 7/31.

¹⁶⁵ Kur'an: 31/18.

¹⁶⁶ Mustafa Çağrıncı, Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı, s.200.

¹⁶⁷ Recep Doksat, Psikoloji Ders Notları.

¹⁶⁸ Kur'an-ı Kerim, 17/100

¹⁶⁹ Kur'an-ı Kerim, 17/26,27.29

10. Haset: Çekememezlik, kıskançlık gibi, duyguları ihtiva eder. İslâmda insanların bunlardan şiddetle içtinap etmesi istenmiştir. Hz. Peygambere bir oduncu gelerek “Ya Resulallah! Benim için Allah’a dua buyur da bir merkebin olsun.” der. Buna mukabil Hz. Peygamber, “Sen komşunun merkebinin iki olması için dua edersen Allah da sana bir merkep verir.” buyurarak haset etmenin evvela insanın kendine zarar verdiğini ifade buyurur.¹⁷⁰ “Bittabi burada hasetle gıptayı birbirine karıştırmamak da lâzım. Gıpta karşımızdakilerin sahip olduklarını kıskanmadan onun gibi olmaya imrenmenin adıdır ve yapıcı bir motivasyon temin eder. Halbuki hasette, bende yok onda da olmasın gibi bir menfilik vardır.”¹⁷¹ Nitekim Hz. Peygamber “Hasetten sakının. Zira haset, ateşin odunu yediği gibi iyiliklerin ‘ecrini’ yer ‘tüketir’”¹⁷² hadisi bu hususu açıkça ortaya koymaktadır.
11. Gazap (Öfke): İslah edilmesi gereken kötü huylardan biri de gazaptır. Öfkenin kahredilmesi ve islahıyla ilim hasıl olur ki hiddeti yenmek, yutmak ve nefsi öfkeden men etmek demektir. Bundan da şecaat hasıl olur ki, nefsi, Allah’ın kitabındaki kötülenen hırstan ve korkudan men etmektir.
- “Öfkeyi yenip yumuşaklığa çevirmek korkaklığa duçar olmak demek değildir. Tıpkı hırsı disipline alıp kanalize etmekte olduğu gibi. Öfke de yenilip zaptürapt altına alınarak gerekirse bir program dahilinde ifade edilebilir. Harplerde olduğu üzere. Bundan da şecaat hasıl olur ki kahramanlar böyle zuhur eder. Bu İslâmi anlayış şu atasözlerimizde ifâdesini bulmaktadır. “Öfke baldan tatlıdır.” “Öfke ile kalkan zararlar oturur.”¹⁷³ gibi.
12. Kin: Gizli düşmanlık, garaz diye de tarif edebileceğimiz bu kötü hissin zıddı af ve merhamettir. Hz. Peygamber insanlar arasında sulh ve sükûnun temini için “Merhamet edene merhamet olunur.”¹⁷⁴ “Kim birini bu dünyada affederse Allah da kıyamet günü onu affeder.”¹⁷⁵ buyurmaktadır.

c) Nefs-i Emmâre Sahibinin Rüyalari ve Tâbirleri

Nefs eğitimine tasavvufî metodlarla eğilenler rüyalara da büyük ehemmiyet verirler ve tabirini yaparlar. Zira İslâma göre nübüvvetten bir cüzdür. Hemen burada İslâmdeki rğya mevzuu ile kısa da olsa bir açıklama lüzumu hasıl oldu. Şöyleki: İslâma göre rüya, ruhun sırlarından bir hadise olarak kabul edilir. Zannedildiği gibi her rüya dimağın tahayyüllerinden ibaret değildir. Çünkü rüyalar iki kısımdır. Birincisi gerçek rüyalar (rüya-yı sadıka) diğeri ise

¹⁷⁰ Gazzâlî, İhya c.3,s.164.

¹⁷¹ Recep Doksat, Psikoloji Ders Notları, 1985.

¹⁷² Ebu Davud, c.2, bab 3

¹⁷³ Recep Doksat, Psikoloji Ders Notları

¹⁷⁴ Ahmed Z. Gümüshânevî, Ramuz El-Ehadîs, c.1.,s.27.

¹⁷⁵ Ahmed Z. Gümüshânevî, a.g.e., c.1,s.123

şeytânî ve uzuvların vazifelerine âriz olan bozukluklardan mütevellit yalancı rüya (rüya-ı kâzibe) dır.¹⁷⁶

Gerçek rüyalar pek ehemmiyetli bir hâizdir. Zira bu tür rüyalar nübüvvetten bir cüz sayılır ve de çeşitli zaman ve hâllere ait remzleri muhtevi olduğunda tabir edilirler.

Görülen bir rüyanın gerçek rüya (rüya-ı sadıka) olduğunu anlayabilmek için umûmiyetli şu özelliklerin bulunması gerekir:

- a) Rüyanı gören şahıs yatmadan evvel normal bir yemek yemiş olmalı. Meselâ fazla tuzlu, acılı veya tıkabasa yemiş olmamalı.
- b) Yemekten hemen sonra yatmamış olmalı.
- c) Özellikle rüyanı sabaha karşı (seher vakti) görmüş olmalı.
- d) Abdestli yatmış olmalı (özellikle mutasavvıflar için).
- e) Bir de gündüz fazla iştiğal ettiği bir meşguliyetinin gece rüyasına aksetmiş bir şekli olup olmadığını ayırt edebilmelidir.

Yalancı rüyalar (rüya-ı kâzibe) ise, pek ehemmiyetli haiz bir yer işgal etmezler. Zira bunlar çeşitli zaman, zemin ve ahvâle ait remzleri muhtevi olmadıkları gibi yukarda da beyan edildiği üzere şeytânî ve uzuvların vazifelerine âriz olan bozukluklardan mütevellittirler.

Bir rüyanın yalancı rüya olduğunu anlayabilmek için ise umumiyetle şu özelliklerin bulunması gerekir:

- a) Ekseriyetle yatar yatmaz görülmüş olması.
- b) Sabaha karşı (seher vakti) görülmemiş olması.
- c) Yatmadan evvel anormal bir yemek yemiş ve emekten sonra hemen yatmış olması.
- d) Gündüzdeki meşgalesinin rüyasına aksetmiş olması.

İslâm'da, görülen rüyanın şekli ve kimlere söylenip söylenemeyeceği de önemlidir. Bu konuda Hz. Peygamber “Sizden biriniz, güzel rüya görürse onu hayra yorsun (kendini sevenlere ve iyi hâli güzel ahlâk sahiplerine) söylesin. Fena rüya görürse onu hiç yormasın, hem başkasına da söylemesin.” Bir başka hadiste de “Sizden biriniz hoş bir rüya görürse Allah’dandır, Allah’a hamdetsin, dostlarına ve irfan sahiplerine söylesin. Hoşa gitmeyecek bir rüya görürse bu, muhakkak şeytandır, Allah’a sığınsın ve hiç kimseye söylemesin.”¹⁷⁷ buyurmuştur.

İslâm peygamberi iyi rüyaların tâbir edilip söylenmesini ve kötü rüyâların tâbir olunmayıp, başkalarına söylenmemesini tavsiye etmektedir. Bu tavsiye iyi rüyanın insana

¹⁷⁶ Ali Hikmet Berkî, 250 Hadis, s.24.

¹⁷⁷ Ali Hikmet Berkî, 250 Hadis, s.24.

ferahlık vermesi ve kötü rüyanın da eza ve üzüntüye sebep olması dolayısıyladır. Hoşa giden rüyalar için Allah'a hamdetmeli, hoşa gitmeyen rüyalar için Allah'a sığınmalıdır.

İslâmda rüya tâbiri başlıbaşına bir ilimdir, bu ilimle en çok iştiğal eden İbn-i Sîrîn'dir ki tâbirnâmesi meşhurdur.

Hemen şunu hatırlatmak isteriz ki tâbiri ve benzetmesi câizse, Freud ve psikanaliz de tasavvufun "tâbirnâme"lerini hatırlatan bir rüya ilmi kurmaya çalışmamış mıdır?

"Acaba nefsin hangi mertebede bulunduğunu belirten bir tezâhür var mıdır? İşte tasavvufta mutasavvıfın gördüğü rüyalar nefsin hangi mertebesinde olduğuna işâret eder. Mürşid müridinin rüyalarını dikkatle takip ederek, onun mânevî (sıpirituel) inkişâfını tayin eder ve buna göre istikâmet verir."¹⁷⁸

Meselâ rüyada domuz görmek haram; fil kibir; köpek gazap ve şer; yılan ezâ ve cefâ; akrep lisan ile ezâ; fare halktan saklı işler ve suizan; bit, pire kötü işler işlemek; katır emre itaatsizlik ve ihlâssızlık; merkep fazlaca şehvânî işlerde bulunmak; kaplan kibir; kurt haset; ayı gadap; karınca hırs; maymun koğuculuk; tilki hile; azgın deve şehvet, hırs ve kin; azgın öküz cimrilik ve emre itaatsizlik; sarı arı veya eşek arısı, faydasız işlerle meşgul olmak; kedi şeytan vesvesesi ve bunlara benzer hayvanları görmek ve eti yenmeyen hayvanların hepsi ve eti yenen hayvanlardan azgınları görmek hep "nefs-i emmâre"nin sıfatlarıyla tabir olunur.

2) Nefs-i Levvâme

a) Tanımı

Bu nefsin ikinci mertebesidir. Aslında bu mertebe bundan evvelki "emmare" mertebesine pek yakındır. Ancak arada bir iki çizgi fark vardır. Bu mertebede insan bir günah işleyecek olursa bundan utanmaya ve pişman olmaya, ayrıca kendi kendini kınayıp ayıplamaya, vicdan azabı duymaya ve ağlamaya başlar. Bu nefis mü'minlerden isyan edenlerin ve cahillerin nefisleridir.¹⁷⁹

b) Nefs-i Levvâmenin Sıfatları Şunlardır

1. Fısk: Hak yolunda veya hak yoldan çıkmak, Allah'a karşı isyan etmek, safahata dalmak, hainlik gibi kötü ahlâkları ihtiva eden fisk, "levvame" mertebesinde olan nefsin en kötü sıfatlarından biridir. Kur'an'da fasıklar (fisk sahipleri) için "Fasıklara gelince, onların varacakları yer ateştir."¹⁸⁰ buyurulurken öbür taraftan da mü'minlerle mukayese ederek onlardan aşağı bir derekede bulunduğunu "Öyle

¹⁷⁸ Recep Doksat, Psikoloji Ders Notları.

¹⁷⁹ S. Şerif Cürcânî, Ta'rifat, s.156.

¹⁸⁰ Kur'an-ı Kerim, 32/20.

ya mü'min olan, fasık (yoldan çıkmış) kimse gibi midir? Bunlar elbet bir olamazlar.”¹⁸¹ ifadesiyle açıklanmaktadır.

2. Cehalet: Cehalet, “emmare” mertebesinde olan nefsin üçüncü sıfatı olarak anlatıldığından burada tekrar edilmemiştir.
3. Kibir ve Ucup: İnsanın kendini başkalarından büyük sanmasına kibir, bunun açığa vurulmasına da tekebbür denir. ¹⁸² Bir Hadis-i Kutside “Kibriya (büyüklük) benim ridam (örtüm), azamet (ululuk) ise izarımdır. Bunlardan biri hususunda benimle çekişmeye giren cehennem ateşinin ortasına atarım.”¹⁸³ buyrulmuştur.

Kibirten kaynaklanan günahların affı ümit edilemez. Fakat yanılmanın neticesinde meydana gelen günahların bağışlanması beklenebilir. Şeytanın günahı kibirten olduğu için affedilmemiş, Âdemin hatası (zellesi) kibirten doğmadığı için bağışlanmıştır. Nitekim bir hadiste Hz. Peygamber şöyle buyuruyor: “Şu üç şeyden berî olarak ruhu cesedinden ayrılan cennete girecektir: Kibir, kin, borç.”¹⁸⁴

Kibir insandaki yaratıcı güçleri öldürür. Çünkü gerçekte sahip olmadığı şeylere sahip olduğunu zanneden kişi bunları elde etmek için gayret sarf etmeyecek ve böylece istidadı silinecektir.

Kibri ifade için Kur'an'da “fahır” (övünmek ve “merah” (taşkınlık) tabirlerini kullanır: “Yeryüzünde kibir ve azametle (marahan) yürüme. Çünkü ne kadar hızlı yürüsen toprağı yaramazsın. Boyca da asla dağlara ulaşamazsın.”¹⁸⁵, “Kibirlenerek insanlardan yüzünü çevirme. Yeryüzünde şımarık yürüme. Çünkü Allah kibir taslayan, kendini beğenip övüneni (fahır sahibi) sevmez. Yürüyüşünde mutedil ol. Sesini alçalt. Seslerin çirkinliği eşeklerin sesidir.”¹⁸⁶

Üstünlük isteğiyle ilgili kötü karakterlerden davranışla anlaşılan büyüklük, üstünlük duygusuna kibir, sadece içten geçen üstünlük ve büyüklük duygusuna da ucup denilmektedir.

Ucup, kibrin sebebidir fakat kibirde kendisine büyüklük taslaması için ikinci bir şahsın bulunması gerekir. Ucup ise böyle değildir. O, yalnız başına iken de olur. Ucup, kibirlenip kendisini büyük görmek, Allah'ın verdiği nimetlerden olan güzel huylarla böbürlenmek, onların Allah tarafından ihsan edildiğini unutmakla beraber onların zevalinden emin olmak ve onlara bel bağlamaktan ibarettir.

4. Uyku: İnsanın hayatını sıhhatli bir şekilde idame ettirebilmesi için lüzumlu âmillerden birisi de uykudur. Normal olarak inan hayatında istirahat edebilmek

¹⁸¹ Kur'an-ı Kerim, 32/18.

¹⁸² Sühreverdî, Avarif, bab 30.

¹⁸³ Sühreverdî, Avarif, bab 30.

¹⁸⁴ Darimî, Sünen, 2/262.

¹⁸⁵ Kur'an-ı Kerim, 31/18

¹⁸⁶ Kur'an-ı Kerim, 31/19.

için geceler uykuya, rızıkları temin için de gündüzler çalışmaya tahsis edilmiştir. Bu hususu Kur'an şöyle dile getiriyor: "Sizin için geceyi örtü, uykuyu istirahat kılan, gündüzü yayılıp çalışma (zamanı) yapan, O'dur."¹⁸⁷

Ancak İslâm, her şeyin itidalli olmasını, ifrat ve tefrite kaçılmamasını emreder. Onun için bu hususta da itidal tavsiye edilerek ne aşırı uyumak ve ne de aşırı uykusuz kalmak uygun görülmüştür. Çok uyku gaflet ve hareketsizliği iltizam etmesinden başka emmare mertebesindeki nefsin de sıfat olması hasebiyle kötülenmiştir.¹⁸⁸

5. Yeme-İçme: Yapmamız gereken bütün vazifeleri ifa edebilmek için bedenimizin sıhhatli olması gerekir. Vücudumuz sıhhatte olmadıkça ne geçimimizi temin edebiliriz ne de ilim öğrenebiliriz. Bunun içindir ki sıhhatimizi korumakla mükellef bulunuyoruz. Sıhhatimizin kıymetini vakit ve zaman ile takdir ederek onu ihlal edecek mâhiyette olan her şeyden kaçınmamız lâzımdır. Bir Müslüman için bu, aynı zamanda dinî bir vazifedir. Çünkü Hz. Peygamber "Bey şeyden evvel beş şeyi ganimet biliniz. Ölüm gelmeden hayatın, hastalıktan evvel sıhhatin, meşguliyetten evvel boş vaktin, ihtiyarlıktan evvel gençliğin, fakirlikten evvel servetin."¹⁸⁹ buyurmuştur. Bu hadis hayatta geçen her dakikanın ne kadar kıymetli olduğunu gayet açık bir şekilde anlatmaktadır. İslâmın ortaya bu düstur öyle bir ehemmiyeti haizdir ki, her insan buna uygun hareket edecek olursa hayatında mutlaka bir intizam görülür. Bu hadis ölüm gelmeden evvel hayatı, sıhhati ve hastalığa yakalanmadan evvel geçen zamanları ganimet bilmemizi ikaz ediyor. Bu ise sıhhati muhafaza etmekle olur. Şüphe yoktur ki sıhhati muhafaza etmek hasta olmamak için tedbirli davranmak demektir. Bu hadis tedbiri hasta olduktan sonra değil, hasta olmadan evvel yapmak lâzım geldiğini bize anlatıyor.

Vücudumuzun bir çok şeye ihtiyacı vardır ve bunların hepsi itidale riayet edilmek şartıyla hayat için zaruridir. Bunlardan birisi olan gıda bile ifrat ile kullanılacak, yahut birbirine zıt bir takım yiyecekleri bir araya getirmek gibi sıhhat kaidelerine aykırı hareket edilecek olursa, hayat için helâk edici bir zehir olur. Bu hususu Hz. Peygamberin "Mide her hastalığın başıdır."¹⁹⁰ sözleri en güzel bir şekilde açıkladığını görmek mümkündür.

Nitekim günümüz tıp ilme ve beşeriyetin sıhhatinin yegâne medarı, vücudun arzularında itidalden ibaret olduğunu ısrarla belirtmektedir. Bu ise İslâm dininin koyduğu prensiplerin modern tıp açısından da teyid edildiğini gösterir. Maamafih İslâmiyet bu esas kaideyi tesis etmiş, bize temiz olan yiyeceklerden hiçbir şeyi haram kılmadığı gibi sıhhatte zararlı olmayan yiyeceklerin, içeceklerin hepsini -

¹⁸⁷ Kur'an-ı Kerim, 25/47.

¹⁸⁸ Kur'an-ı Kerim, 12/53.

¹⁸⁹ Ahmed Ziyâuddin Gümüshânevî, Ramuz el-Ehâdis, trc. Abdülaziz Bekkine, c.2., s.463.

¹⁹⁰ Ahmet Hamdi Akseki, İslâm Ahlâkı, s.194.

israf etmemek şartıyla- mübah kılmış ve sıhate zararlı olanları yasaklamıştır. ¹⁹¹ İslâmiyetin hükümleri hiçbir zaman hayata ters gelecek, medeniyete zıt düşecek herhangi bir zühdü kabul etmez. Yiyecek ve içeceklerde de itidali elden bırakmamak İslâmın kesin hükümlerindedir. Yiyecek ve içeceklerin helâl olması için İslâmın aradığı şartları en kısa bir şekilde şöyle ifade etmek mümkündür: “İnsanın dinine dünyasına ve sıhhatine zarar verici durumda olmamalıdır.”¹⁹²

6. Hırs: Bu aynı zamanda nefis-i emarenin de sıfatlarından olup orada zikredilmiştir.
7. Kahr u nedamet: Kahretmek sonradan pişman olmaktır. Bunun sebebi: Nefis bazan ruhun nuru ile nurlanıp ruha itaat etmesi, bazan da isyan edip pişman olmasıdır. Bir başka ifade ile önce günah işler, bilahere de ruhun delaleti ile insan o günahının farına varır, pişmanlık duyar. Aynı zamanda bu pişman olma hadisesi tevbenin de şartlarından ilkidir.
8. Lağviyyat: “Boş söz ve boş iş” mânâsındadır. Dinî yönden zararlı olduğu bilindiği gibi aklen de güzel olmayıp kötü sayılacak bir sıfattır. Kur’an’da cennetteki insanların sıfatlarından haber veren âyetlerde “onlar boş ve yalan söz işitmezler.”¹⁹³ buyrulurken boş ve yalan sözün iyi insanlara ait bir huy olmadığı belirtilmektedir.

c) Nefs-i Levvâme Sahibinin Rüyâları ve Tâbirleri

Bu mertebedeki nefsin rüyâlarına ve tabirlerine gelince onlar da şöyledir:

Rüyâda yüklü deve görmek ruha sıkıntı; yüksüz olursa ruha meyil sıfatıdır. Koyun, keçi, sığır ve emsali helâl ve meyil sıfatıdır. Balık helâl şeyleri kazanma sıfatıdır. Tavuk ve kuşlar helâle düşkün olmaya, at, beygir azgın olmazsa sadakat; azgın olursa levvâmenin galebesidir.

3) Nefs-i Mülhime:

a) Tanımı

Bu mertebede insan artık nefsin emirlerine tâbi olmadığı gibi üstelik ona aykırı hareket etmeye başlar. Ayrıca ruhî aleme fazlaca eğilim göstererek ilhamlara istidat kazanır.

b) Sıfatları

- 1) İlim: İslâm dini ilme ve âlime büyük değer ve ehemmiyet verir. Onun temel kitabı Kur’an’da bu husus çeşitli âyetlerle açıklanmaktadır. Şöyle ki:

¹⁹¹ Kur’an-ı Kerim, 6/32.

¹⁹² Ahmet Hamdi Akseki, İslâm Ahlâkı, s.189.

¹⁹³ Kur’an-ı Kerim, 79/35.

- a) Allah Âdem Peygamberi yarattığında, O'na ilmi ile meleklerden üstün olduğunu ifade buyurur. Bu konuda Kur'an'daki "Allah Âdem'e bütün isimleri (eşyanın adlarını ve ne işe yaradıklarını) öğretti. Sonra onları önce meleklerle arz edip, "Eğer siz sözünüzde sadık iseniz şunların isimlerini bana bildirsün." dedi."¹⁹⁴ âyeti bunun açık bir ifadesidir. Bu âyetin mânâsından Âdem Peygamberin yaratılmasındaki asıl gayenin, ilmi ve değerini açıklamaktan ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Âdem Peygamberin faziletini açıklamak, belirtmek ve meleklerle tercih sebebini izah etmek için Allah O'na ilmi öğretti. İmkânlar âleminde ilimden daha şerefli bir şey bulunsa, Âdem Peygamberin üstünlüğü ilim ile değil o şey ile açığa çıkarılırdı. Bundan anlaşılıyor ki ilim, Allah yanında en şerefli ve en faziletli bir şeydir. Her ne kadar "Biz insanları ve cinler ancak bize ibadet etsinler diye yarattık."¹⁹⁵ buyruluyorsa da hiç şüphesizdir ki Allah'a hakkıyla ibadet etmek de ancak ilimle mümkün olur.
- b) "De ki: Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?"¹⁹⁶ âyeti ilmin faziletini, kudsiyetini, ulviyetini izah ile beraber ilim öğrenmeye insanları teşvik ve sevk etmekle ilim ile cehlin arasını ayırmaktadır. "Hiçbir olur mu?" ifadesiyle Allah Kur'an'da ilim ile cehli tefrik ettiği gibi bazı şeyleri de aynı ifadeyle tefrik eder. Meselâ, helâl ve haramı, görenle görmeyeni, nur ile zulmeti, cennet ve cehennemi, gölge ve harareti tefrik ettiğine göre -bu âyette işaret edildiği üzere- ilmin cehle üstünlüğü, helâlin harama, aydınlığın karanlığa, cennetin cehenneme nisbeti kadar büyük olduğu sabit olur.

Bir din ki karanlığı ışıktan, serinliği sıcaklıktan ayırıcasına; karanlıktan aydınlığa, sıcaklıktan serinliğe can atarcasına zulmet yeri olan cehaletten, aydınlık yeri olan ilme, insanlığı sevk ederse kıymetli ve ehemmiyetli olan ilim öğrenmeye mâni olduğuna dair sözler ve iddialar geçerli olur mu?

- c) Allah Taalâ ilmin yüceliğini ve kıymetini büyütmek için bütün yaratılmışlara nazaran âlimin mevki ve makamını ikinci derecede belirlemiş ve bu mevki de Kur'an'da vuzuha kavuşturup, açıklamıştır. Kur'an'daki "Allah, melekler ve adalete sebat eden ilim adamları şahitlik etmiştir ki"¹⁹⁷ âyetindeki ilim adamları meleklerden sonra zikrolduğuna göre ilim sahibi olanlar yaratılmışların en şerefli meyanında ikinci mevki işgal etmişlerdir demek olur.
- d) Hz. Allah yukarıdaki âyette yaratılmışlar içinde âlimlere ikinci sırayı vermekle de iktifa buyurmamıştır. İlmin şanını, kudsiyetini ve kıymetini bir kat daha büyütmek için iki yerde onları ilk derecede zikretmiştir. Kur'an'daki "Onun tevilini ancak Allah ile ilimde yüksek payeye erişenler bilir."¹⁹⁸ âyeti ile "De ki: Benimle sizin aranızda şehit

¹⁹⁴ Kur'an-ı Kerim, 2/31.

¹⁹⁵ Kur'an-ı Kerim, 52/56.

¹⁹⁶ Kur'an-ı Kerim, 39/9

¹⁹⁷ Kur'an-ı Kerim, 3/18.

¹⁹⁸ Kur'an-ı Kerim, 3/7.

olarak Allah ve yanında kitap ilmi olan yeter.”¹⁹⁹ âyetinde âlimler yaratılmışların birinci mertebesinde zikredilmişlerdir.

Bu iki âyetin birincisinde müteşabih âyetlerin tevlini Allah’tan sonra ilimde yüksek payeyi kazananların bileceği açıklanmıştır ki Allah’tan sonra âlimlerin zikri onların yaratılmışlar içinde ilk mertebeyi aldıklarının ifadesidir. İkinci âyette de Allah’tan sonra âlimler şahit gösteriliyor ki birinci âyetteki ifadenin aynasıdır.

Bir din ki âlimleri kati ifadelerle böyle yüksek bir mertebeye çıkartmıştır. O dinin ilim öğrenmeye mâni olduğu hakkındaki hezeyanların geçersizliği açıkça ortaya konmuş olmaz mı?

- e) Kur’an’daki “Allah’tan ancak gerçek âlimler hakkıyla korkar.”²⁰⁰ âyeti ne kadar dikkati çekmektedir. Bir şeyden korkmaz veya korkmamak ancak o varlığı tam bilmekle mümkün olur. İlim sahipleri de kâinatı ve bütün mahlukatı tetkik ederken Allah’ın gücünü ve kudretini bizzat müşahede edeceklerinden dolayı ancak onlar Allah’ı tam bilebilirler. İşte bundan ötürü de Allah’tan gereği gibi ancak gerçek âlimlerin korkacağı ifade edilmiştir.
- f) Kur’an’ın ilk nazil olan âyetleri “Yaratan Rabbinin adı ile oku. O, insanı bir kan pıhtısından yarattı. Oku ve öğren. İnsana bilmediklerini öğreten ve kalemle yazdıran Rabbin ekremdir (en cömerttir).”²⁰¹ âyetleridir. Kıyamete kadar bakî kalacağı kendisi tarafından ifade edilen bir kitabın ilk âyetlerinin ilimle ilgili olması o kitabın ve dolayısıyla o dinin ilme ne kadar değer ve ehemmiyet verdiği yeter bir delildir.

Burada “İnsanı kan pıhtısından yarattı.” âyeti ile “Oku. Kalemle yazmayı öğreten Rabbin kerem sahibidir.” âyeti arasında çok güzel bir tenasüp ve alâka vardır. Bu iki âyette insanın ilk ve son durumları açıklanmaktadır. İnsanın bir parça kandan veya etten ibaret bulunduğu durum ile beşeriyetin en yüksek mertebesi olan ilme sahip olduğu zamanki münasebet belirtilmektedir.

Bu âyetlerde “Ey insan. İlk yaratıldığın zamanda durumun bir değersiz kan veya et parçasıydı. Sonradan ise gayet faziletli ve şerefli olarak âlim olmak mertebesine ulaştın. Böyle değersiz bir varlıkken değerli olman ancak ilimle gerçekleşti.” mânâsı vardır.

Yine bu âyetlerde Allah insana ilim öğrettiğinden dolayı kendisinin “ekrem” (en cömert) olduğunu açıklamaktadır. Demek ki Allah yanında ilim, kainattaki her kürlü nimetlerdin hepsinden daha şerefliymiş ki onu verdiği için kendisinin “ekrem” olduğunu açıklıyor.

¹⁹⁹ Kur’an-ı Kerim, 13/43.

²⁰⁰ Kur’an-ı Kerim, 35/28.

²⁰¹ Kur’an-ı Kerim, 96/1-5.

- g) “De ki: Allah’ım ilmimi arttır.”²⁰² âyeti İslâmın ilme verdiği değeri bir başka yönden ifade etmektedir. Zaten ilmi olanların daima ilimlerini arttırmalarını arzu etmemeleri imkânsızdır.

İslâmın ikinci temel kaynağı ise hadislerdir. Hadislerde de ilmin ve âlimin methedildiğine her zaman ve her zeminde rastlamak mümkündür. Bu hadislerden bazılarının burada yazılmasında fayda görülmüştür.

“Allah’ın ateşten koruduğu kullarına bakmak isteyenler ilim öğrenenlere baksınlar. Allah’a yemin ederim ki bir âlimin kapsına giden hiçbir talebe yoktur ki gittiği mesafenin her adımına karşılık bir senelik ibadet sevabına nail olmasın.”²⁰³ buyuran Hz. Peygamberin bu konuda bunun gibi pek çok hadisi bulunduğu çeşitli hadis kitaplarına bakıldığında müşahede edilebilir.²⁰⁴ Ancak burada ilim hakkında pek meşhur birkaç hadisi daha zikretmekle - mevzunun fazla genişlememesi bakımından- iktifa edilecektir.

Hz. Peygamber “İlim Çin’de de olsa alınır.”, “İlim her Müslümanın kaybolmuş malıdır. Onu nerede bulursa alır.”²⁰⁵ “İlim öğrenmek kadın-erkek her Müslümana farzdır.”²⁰⁶ “Beşikten mezara kadar ilim öğreniniz.”²⁰⁷ “Rütbelerin en yükseği ilim rütbesidir.”²⁰⁸ buyurmaktadır.

Bu konuda Hz. Ali de “Bana bir harf öğretenin kölesi olurum. Beni isterse hizmetinde kullanır, isterse satar, isterse azat eder.” buyurmuştur.

Burada bir hakikate temas etmek elzemdir. Bizler İslâmın ilme gösterdiği ehemmiyete ve ona sahip olduğumuz zamanlar dünyada terakki etmiş en medenî milletler iken, onu ihmal ettiğimiz devirlerde ise dünyanın en geri kalmış milletleri olmuşuzdur.

- 2) Tevazu ve Vakar: Tevazu, kendisinden aşağı olanlara küçük muamelesi yapmamak, onları hakir görmemek ve akranları arasında kendisine büyük süsü vermemektir. Vakar ise, mertebe ve haysiyetin gereklerini hakkı ile muhafaza etmek ve hafif meşrep olmaktır.

İnsan hem mütevazi hem de vakur olmalıdır. Daha doğrusu bir insanda bu iki sıfat birlikte bulunursa asıl fazilet budur. Vakar, kibre, tevazu da nefsin zelil olmasına sebebe olmamalıdır. Bunun içindir ki İslâm bir taraftan tevazuu büyük bir seciye olmak üzere teşvik ediyor. Diğer taraftan da zillate, hakirliğe düşürecek olan derecesinden kesinlikle uzaklaştırıyor.

²⁰² Kur’an-ı Kerim, 20/14.

²⁰³ A.Z. Gümüşhânevî, Ramuz el-Ehadîs, s.2., s.373, ayrıca bkz. s.431.

²⁰⁴ Bu konudaki hadisler için bkz. Buharî, Müslim, Tirmizî’nin ilim babları.

²⁰⁵ A.Z. Gümüşhânevî, a.g.e., c.1, s.223.

²⁰⁶ A.Z. Gümüşhânevî, a.g.e., c.2, s.495.

²⁰⁷ A.Z. Gümüşhânevî, a.g.e., c.2, s.495.

²⁰⁸ A.Z. Gümüşhânevî, a.g.e., c.2, s.495.

3) Tevbe: Yapılan kötülöklere ve günahlara bir daha yapmamak üzere pişman olup özödr dilemek mânâsınadır. Tevbe insanın ümitsizliğe düşmemesine yegâne çaredir. Ancak bir insanın gerçekten tevbe etmiş sayılabilmesi için İslâmda bazı şartları yerine getirmesi gerekir ki o şartlar da şunlardır:

- a) Geçmiş günahlardan dolayı pişmanlık duymak,
- b) Hal-i hazır yapılmakta olan günahları terk etmek,
- c) Gelecekte bir daha yapmamaya karar vermek.

Bazı İslâm âlimleri, yukarıda zikredilenlerle birlikte tevbenin şartlarını sekize çıkarmışlardır. Bunlara göre diğer şartlar şunlardır:

İnsanların haklarını korumak, onlara reva görölen haksızlığı önlemek, geçmiş farzları kaza etmek, nefisle mücadeleye devam ederek, haram olan şeylerden kaçınmak, yiyecek ve giyeceğı helâl yoldan temin etmek, kalbi tül-i emelden, haset ve hileden temizlemek.²⁰⁹

Tevbe ruhî bir hadisedir. Kulun kusurunu Hakk'a götürmesi, günahlarını itirafla, pişmanlığını beyan edip, O'na sığınmasıdır.

Allah'ın rahmet ve mağfiret kapısı her zaman açıktır. Zira bu dergâh -Mevlâna'nın da belirttiğı gibi- ümitsizlik dergâhı değildir. Geçmiş günahlarından pişmanlık duyup, Allah'a sığınmak isteyen bir kimse, mutlaka huzura kavuşur. Hz. Peygamber "Günahından tevbe eden, hiç günah işlememiş gibidir."²¹⁰ buyurmuştur.

4) Sabır: Herhangi bir bela, kaza ve musibet ile karşılaşıldığı anki mutedil davranışla birlikte edepten ayrılmamaktır. Dikkat edilecek husus, bela ile karşılaşıldığında insanın yapacağı itidalli ve edepli davranışa sabır denir. Yoksa musibete uğradıktan sonra, musibetin tesiri geçmiş, ondan sonra da itidalli ve edepli davranılmış olsa buna sabur denmez.

Sabır da tevekkül gibi yanlış anlaşılan faziletli ahlâklardan biridir. Hatta sabrı; mahkumiyete, dövölmeye, sövölmeye, haksızlığa, hülâsa insanî şerefimizi lekeleyecek her türlü hakarete, zillet ve meskenete katlanmak, bunlar karşısında "Ne yapalım, sabrın sonu selamettir." diyerek eli yanında oturmak şeklinde anlayanlarımız dahi vardır. Halbuki böyle bir telakki ne kadar yanlıştır. Faziletli ahlâklardan olan sabır, bu değildir. Bilâkis bunlara katlanmak ve zararlarına mahkûm olmamak için icab eden her türlü meşakket ve mahrumiyetlere tahammöl etmektir.

İslâm âlimleri sabrın üç çeşit olduğunu ifade ederler:

- a) Allah'ın emirlerini yerine getirmede sabır,
- b) Günahlardan kaçınmada sabır,
- c) Hayatta karşılaşılan zorluklara sabır.

²⁰⁹ Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.74.

²¹⁰ Aclunî, Keşfü'l-Hafa, c.1., s.351

Sabrı ayrıca âbidlerin ve âşıkların sabrı olmak üzere iki kısma ayırmışlardır. Âbidlerin sabrının en güzel şekli şikâyette bulunmamak ve hâlin devamını sağlamaktır. Âşıkların sabrının en güzel şekli de Hakk'a ulaşmanın çabuklaşması için sabrın terkedilmesidir.²¹¹

5) Şükür: İlk telaffuz edildiğinde insan zihninde görülen iyiliğe karşı gösterilen memnunluk, minnettarlık gibi bir mânâ tedai ettiriyorsa da, gerçek şükür, insanın elinde olan nimetlerden olmayanların da istifade etmelerine müsaade etmesidir. Meselâ, parası onlayanlar olandan, görmeyenin görenden, arabası olmayanın olandan, cahilin âlimden istifadesi gibi.

Gerçek mânâda insanlar şükretmiş olsalar toplumda huzursuzluklar asgariye ineceği gibi, aynı zamanda ihtiyaç sahibi insanlar da gerçek mânâda şükredenlerin nisbetinde azalarak toplumdaki azami seviyeye çıkacaktır.

6) Cömertlik: İstemeden ve hakkı yok iken muhtaç olanlara malından vermek cömertliktir. Bu güzel ahlâk israfı kaçmadıkça güzeldir, fazilettir. Ancak bunun da ifrat ve tefriti kötülenmiştir.²¹²

7) Kanaat: Tok gözlülük olarak tarif edilen kanaati İslâm âlimleri en büyük zenginlik olarak telakki etmişlerdir.

Kanaat, hissesine düşen rızka razı olmaktır.

Kanaat, mevcut olan ile yetinmek; olmayan şeye heveslenmekten çekinmektir.

Kanaat, tükenmek bilmeyen bir hazinedir.

İnsanın dünya malına karşı büyük bir düşkünlüğü vardır. “Şayet âdem oğlu için iki dere dolusu mal olsa üçüncüsü bir dolu dere (mal olmasına) temenni eder.”²¹³ hadisi, onun ihtirasını ortaya koymaktadır.

Mal, insan için gâye değil sadece bir vasıta. Bu vasıttan faydalanırken, onu asla gâye hâline getirmemek gerekir. Bu ise ferdin ahlâkî karakterin iyi gelişmesiyle mümkündür. İslâm'daki nefis terbiyesi ferde bu yönde ışık tutup yardımcı olmayı hedef almaktadır.

Gönlün zenginliği para ile değil, kanaatle. Kanaat sahibi olmayan insan varlıklı da olsa fakirdir. Kanaatkâr insan; yoksul da olsa, göz ve gönül tokluğu gibi bir zenginliğe sahiptir. İslâm Peygâmberi “Size kanaat etmek gerekir. Zira kanaat tükenmeyen bir mal (hazine)dir.”²¹⁴ buyurarak bu hususu teşvik ve tavsiye etmiştir.

²¹¹ Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.82.

²¹² Kur'an, 7/31.

²¹³ Bkz. Müslim, Tirmizî, Sünen, Kanaat babları.

²¹⁴ Feyz'ül-Kadir, c.4,s.346.

c) Nefs-i Mülhime Sahibinin Rüyaları ve Tabirleri

Buraya kadar sıfatlarıyla ilgili açıklamalarda bulunduğumuz mülhime mertebesindeki nefsin rüyaları ve tabirleri ile ilgili olarak da şunları söylemek mümkündür:

Câhili görmek, onların hâllerine meyletmektir. Kadın görmek, tedbirde noksanlık ve dünyaya meyletmek sıfatıdır. Çıplak görmek amelsizliğe; eşkıya görmek nefsin isyankârlığına, ehl-i sünnetten olmayanları görmek, farz namazlardaki tembelliğe işârettir. Dinsiz (mülhit) görmek nasihat kabul etmediğine; Müslümanlardan başkasını görmek, dünyaya meylettiğine; sakallı kırpık şekilde tıraş olmuş görmek, dinde noksanlığa; topallık, hak yolunda az bulunmaya; kötürümlük, hak olan şeye varmadığına; kör görmek, hakkı görüp de görmemezliğe geldiğine alâmettir. Sağırlık, hakkı işitip amel etmemeye; dilsizlik hakkı söylememek; köselik, sünnet terk etmek sıfatıdır. Zenci görmek ayıbı yüze vurmaktır. Ayrıca bu, süratle maksadına erişmek şeklinde de tâbir olunur. Hizmetçi görmek, itaat ve ibâdete devam; sarhoş görmek ve güzel sesler duymak aşk-ı mecâzîden geçmemek; canbaz, hokkabaz, güldürücü görmek ibâdetlerini terkedip haramla meşgul olma sıfatıdır. Bunlar nefsi mülhimenin rüyalarının bazıları olup başka rüyalar görüldüğünde mirşit onun durumuna göre tabir eder.²¹⁵

4. Nefs-i Mütmainne

a) Tanımı

Ruh nefsin hükmünden tamamen çıkıp kulluk makamına varmış ve ıstırapı dinip, şehvânâliği büsbütün unutmuşsa bu mutmainne mertebesidir.

Bu öyle bir mertebedir ki kalb, inceliği, merhameti, yumuşaklığı kazandığı gibi, ruhu ile nurlanıp kötü huyları, sıfatları terk edip güzel ahlâk ile sıfatlanmış olur. Ayrıca dünya ve dünyadaki şeyler de kalbden çıkmış olur. Bundan dolayı nefsin bu mertebesindeki insan gayet cömert, dost yoluna bütün mallarını ve mülklerini vermeye razı olur. Değil mal, dost yoluna canını ver deseler boynunu uzatır. Yine de bu mertebedeki nefs sahibi insanda ilâhî aşk artar. Eşyalarda birtakım tecellileri görmeye başlar. Demek olur ki; insanın gözünden enasır ve eşya perdesi henüz kalmamıştır. Bu durumda varlıkların kinini hâl ile, kimini kal (dil) ile anlar. Bunlara benzer keşif ve kerametlere muvaffak olur. Kısacası hususi ıstılahı ile bu makamda nefsini eğiten kimseye “ikinci fetih” veya “fethi Mübin” müyesser olur.²¹⁶

b) Sıfatları

Bu mertebedeki nefsin sıfatları da şunlardır:

1. Amel: Kelime mânâsı “iş, niyet” demektir. Burada “amel”den kastedilen, insanın bildiklerini şahsî ve gerekse ictimâî hayatında tatbik etmesidir. Zira kişi, inandığı

²¹⁵ Ali Hikmet Berkî, 250 Hadis ve Tercemesi, s.24.

²¹⁶ Mehmet Ali Aynî, İslâm Tasavvuf Tarihi, s.125.

gibi yaşamazsa, yaşadığı gibi inanmaya başlayabilir. Bu durumu, “Bildiğini tatbik etmeyen insana o bilgisinin faydası nedir?” şeklinde bir soru ile ifade etmek de mümkündür. Ayrıca bildiğini tatbik etmek etmez, ancak iti bir niyetle yapılan fiiliyat makbûdür.

Bu hususta Hz. Peygamber “Herkes helâk olur. Ancak âlimler kurtulur. Âlimler de helâk olur, ancak ilmi ile âmel edenler kurtulur. İlmi ile amel edenler de helâk olur. Ancak iyi ve güzel niyetle bildiklerini yapanlar kurtulur.” buyurmaktadır. Yine Hz. Peygamber “Âmeller niyetlere göredir.”²¹⁷ buyurarak çok ehemmiyetli bir hususu açıklığa kavuşturmuşlardır. Zira, uyuyan bir bebeği iki ayrı insan sallar. Ancak biri uyuması, diğer ise uyanması için sallar. Ortada iki fiiliyatta aynı olmasına rağmen bu aynı iki kişi birbirinden ayırıp iyi veya kötü olduğunu tefrik ettiren şey o insanların niyetleridir.

Netice olarak şu denilebilir ki, bir insanın âlim olması yeterli değildir, ilmini tatbik etmesi de kâfi gelmemektedir. İyi niyetli olmak esastır.

2. Tevekkül: Her işte bütün sebepleri yerine getirdikten sonra, Hak’tan vaki olan ve olacak tecelliyi beklemektir. Yani Hz. Peygamberin buyurduğu gibi deveyi bağladıktan sonra Hakk’a bağlanmaya tevekkül denir.²¹⁸

Tevekkül, müminin sıfatı ve imanın meyvesidir. Bu meyveden mahrum olan insanın kuvvetli bir imana sahip olması düşünülemez. Kur’an’ın çeşitli âyetlerinde bu hususa temas edilmiştir:

- “.. Ve müminler ancak Allah’a tevekkül etmelidir”²¹⁹
- “.. Müminler yalnız Allah’a tevekkül etsinler”²²⁰
- “.. Kim Allah’a tevekkül ederse O, ona yeter.”²²¹

Tevekkül, sebeplere sarıldıktan sonra başlar, zira o kalbin Allah’a olan güvenidir. Allah’ın kullarına bahsettiği şeylerle tatmin olmayan kalbin huzur içinde olması mümkün değildir.²²²

Tevekkülün mahalli kalbdır. Zahiri ameller tevekküle zıd değildir. Her şey kader ve kaza ile sınırlıdır. Kulun sebeplere tevessülden sonra vazifesi, tevekküldür. Zira Allah her şeyin yaratıcısıdır.

²¹⁷ Sahih-i Buhârî, c.1, s.1.

²¹⁸ A.z. Gümüşhânevî, a.g.e., c.2, s.336.

²¹⁹ Kur’an: 14/11.

²²⁰ Kur’an: 5/11.

²²¹ Kur’an: 65/3.

²²² Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.83.

Tevekkül sadece dil ile ifadeden ibaret değildir. Gerçek tevekkül Allah'ın kendisi hakkında takdirine rıza göstermektir.

Tevekkül başlangıcı, her müminin sıfatıdır. Ortası teslim, sonu ise tefviz (Allah'a bırakma)'dir.

Tevekkül insan hayatında meydana gelecek hadiselerin ruhî karışıklıklara yol açmasını önler. O, Müslümanın emniyet sübabıdır. Gönüllere itminan bahşeder.

3. Tefekkür: Kelimeler mânâsı itibariyle “düşünme, zihin yorma” demektir. Bir saat tefekkürün bir senelik nâfile ibadetten hayırlı olduğu hadislerde açıklanmış düşünce ve ibret hususunda Kur'an'da teşvik edici âyetler vardır. Aydınlığa kavuşmanın ve bâsiret sahibi olmanın başlangıcının, tefekkür olduğunda şüphe yoktur. İlim, mârifet ve anlayışlar tefekkür olduğunda şüphe yoktur. İlim, mârifet ve anlayışlar tefekkür sayesinde elde edilir.

Kur'an'da çeşitli âyetlerde tefekkür ve düşünce emredilmiş, bir âyette de methedilerek şöyle buyrulmuştur. “Onlar ayakta iken, otururken ve yanları üstüne yatarken Allah'ı anarlar. Göklerin ve yerlerin yaratılışını düşünürler.”²²³

En yüksek mertebelere erişebilmek için tevekkülün de gerekli olduğunu asla unutmamak gerekir.

Tefekkürün umumî mahsulü ilim, hal ve amellerdir. Fakat, özel mahsulü ilimdir. Kalbde ilim meydana gelince, kalbin hali değişir. Kalbin tutumu değişince uzuvların işleri de değişir. Yani iş hâle, hal ilme, ilim de tefekküre bağlıdır. Demek oluyor ki: Bütün iyiliklerin başı ve başlangıcı, tefekkürdür.

Tefekkür zikirden de hayırlıdır. Zira, fikir zikir demektir. Hatta zikirden de muhtevası geniştir.

c) Nefs-i Mutmainne Sahibinin Rüyaları ve Tâbirleri

Bu mertebedeki nefsin rüyaları ve tâbirleri de şöyledir:

Kur'an'ı görmek ve okumak, kalbin tasfiyesine ve arzu edilen şeylere erişmeye işarettir. Ancak okuduğu sureyi bildiği takdirde böyle tabir edilir. Peygamberleri görmek, dinde kuvvet ve bunlara uyma sıfatıdır. Evliya görmek, korktuğundan emin olmak ve umduğuna nail olma sıfatıdır. Şeyhleri görmek, nefsin irşâda işarettir. Padişah görmek, vücuda tasarruf; doktor görmek, nefsinin isyanını güzel işlerle tedavi etmek; vezirler, bakanlar, devlet başkanlarını görmek, akılda kemâl ve maksada yakınlaşmak; müftü görmek, nefsin hayra delâleti sıfatlarıdır.

Mutma'inne hâline dâir görülen rüyalarla kişi az çok kendini bilmiş olur. Bunların asıl tabiri, tabir ilmüne vâkıf olan kâmiller tarafından olur. Bu dâire içinde her ne kadar amel ve güzel sıfatlar varsa da, ihlassızlık korkusu da mevcuttur.

²²³ Kur'an-ı Kerim, 3/191.

5. Nef-i Râdıyye

a) Tanımı

Bu mertebeye erişmiş olan insanlar artık ruh nefse hâkim olmuş ve nefsânî sıfatlar, yani kötü ahlâklar yok olmuştur. Kâinatta bulunan hiçbir mahluka bu mertebeye ermiş insandan zarar gelmez. Ayrıca nefis-i radiyye sahibi olan kâmil, büyük ve küçük herkes arasında muhteremdir.

“Âdâb-ı Muâşeret” denilen, insanlarla güzel geçinebilmek, herkesin sevdiği, istediği, söylediği bir şeydir. Fakat tatbiki o kadar zordur ki umumiyetle bu, beşinci nefis mertebesi olan nefis-i radiyye mertebesine erişebilen bahtiyarlar için mümkündür.

b) Sıfatları

Bu mertebedeki insanların sıfatları da şunlardır:

1. İhlâs: İhlâs, lügatte, hâlis, temiz, doğru sevgi, gönülden gelen dostluk, samimiyet, bağlılık mânâlarına gelir. İhlâs, insanların sabırlı ve dürüst olmaları için lüzumlu bir haslettir. Samimiyetten uzak gönüllerin, güzel sıfatlarla donanması mümkün olmaz. İhlâsın girmediği yerde, İslâmî vasıflardan eser kalmaz.²²⁴

Allah Taala, Hz. Peygamber’in, kendisine ihlâs ile itaat ve kulluk etmesini emretmiştir:

“De ki: Ben Allah’a ihlâs ile kulluk ederim.”²²⁵

“... Yalnız Allah’a itaatte ihlâslı olarak, Allah’a ibadet etsinler, yalnız doğruya yönelsinler. Namazı kılsınlar, zekâtı versinler...”²²⁶

Kur’an’da imandan sonra bahsedilen salih amel ihlâs ile meydana gelir. Bütün samimiyeti ile dinin prensiplerine sarılan insan, zaman ve zemine uygun olan en güzel amellerin sahibi olur.

İhlâs insanın kalbini saf ve berrak hâle getirir. Zira, Hz. Peygamber’in de belirttiği gibi, Allah bizim suretlerimize değil kalblerimize bakar.

Kalblerin istenilen mânâda temizliği, bu yönde ferdin kazanacağı iyi ve sağlam karakteriyle alâkalıdır. Tasavvufî mânâda kalbin kötülüklerden uzaklaşması, Allah sevgisiyle dolu olması ile mümkündür. Nitekim Kur’an-ı Kerim’de bu kalb, kalb-i selîm olarak vasıflandırılır:

²²⁴ Selçuk Eraydın, Tasavvuf ve Tarikatlar, s.85.

²²⁵ Kur’an-ı Kerim, 39/14.

²²⁶ Kur’an-ı Kerim, 93/5.

“O gün ne mal, ne de evlat fayda verir, ancak Allah’a temiz kalb (kalb-i selîm) ile gelenler kurtulurlar.”²²⁷

İhlâsın zıddı olan riya, imanın kuvvetini zayıflatır. Hatta kişiyi şirk bataklıklarına sürükler. Gösteriş niyetiyle yapılan bütün davranışlarda riya vardır. Hz. Peygamber, “Gösteriş için oruç tutan, namaz kılan, sadaka veren kimse Allah’a şirk koşmuş olur.”²²⁸

İhlâsı zayıflatan unsurlardan birisi de menfaattir. Menfaatine aşırı derecede düşkün kimseler başkalarına hizmeti lüzumsuz, hatta akılsızca bir davranış olarak vasıflandırılırlar. Dünyada hazırladıkları menfaat planlarıyla, âhirette de köşkler satın alma hayâline kapılırlar. Bu suretle, Allah’a ibadeti cemiyete taşıma fikri yerine sadece kendini kurtararak dünya ve âhirette rahat yaşama düşüncesi hâkim olur.

İhlâs insanı riya ve vesveseden, ameli de illit ve şüpheden temizler.

2. Boş ve Faydasız Sözleri Terk: Sözler düşüncelerin libasıdır. İnsanlar arasında iletişimi temin için en geçerli yoldur. Bu hususu, Yunus Emre:

“Söz ola kese savaşı

Söz ola kestire başı

Söz ola ağulu aşı

Bal ile yağ ede bir söz”

dörtlüğü ile gayet veciz bir şekilde ifade ederek, iletişimin devamı veya kesilmesinde sözün yerini ve değerini anlatmak istemiştir.

Sözler gerek söyleyenin ve gerekse dinleyenin şahsiyeti üzerinde büyük tesirler icra ederler. Bu tesirler, sözlerin müsbet veya menfî oluşuyla yakından alâkalıdır. Hacı Bayram Veli’nin bu husustaki şu mısraları oldukça dikkat çekicidir:

“Ak sakallı bir koca

Emek vermesin hacca

Bir gönül yıkar ise”

Nasıl ki yaydan çıkan okun, memeden çıkan sütün tekrar aynı yere dönmeleri mümkün değilse, ağızdan çıkan sözün de geri dönmesi aynı derecede imkânsızdır. O halde, insanlar sözlerine dikkat etmek mecburiyetindedirler. Zararlı konuşmak şöyle dursun, boş ve lüzumsuz dahi konuşmamalıdır.

“Söz gümüşse, sükût altındır.”,

²²⁷ Kur’an-ı Kerim, 26/88-89.

²²⁸ Münzirî, et-Tergîp ve’t-Terhîb, 1/32.

“Güzel konuşmak sanat, susmak ise marifettir.”,

“Söz söylemesini bilirsen söyle, sözünden lezzet alsınlar. Söz söylemesini bilmezsen sükût et, seni bir insan sansınlar.”

atasözlerimizin mânâ ve mefhumlarını iyi kavramak mecburiyetindeyiz.

Sözler, söyleyen kimsenin bir ölçüde karakter ve şahsiyetini yansıtabilir. Atalarımızı bu hususu “Sorma kimsenin aslını sohbetinden belli olur.” cümlesiyle formüle etmişlerdir.

Kur’an’da ise güzel ve doğru konuşmak hakkında çeşitli emir ve tavsiyeler vardır. Şöyle ki:

“Dinleyip de sözün en güzeline uyan kullarımı müjdele. İşte Allah’ın hidâyet edip doğru yola ilettiği kimseler onlardır. İşte onlar akıl sâhipleridir.”²²⁹

“(onların vasıfesi) itaat ve güzel sözdür.”²³⁰

“Eğer Rabbinden umduğun bir rızkı beklemek durumunda olduğun için onlara bakamıyorsan, hiç olmazsa, kendilerine gönül alıcı bir söz söyle.”²³¹

3. Zikir: Zikir unutmamanın zıddıdır. Kur’an’ın çeşitli âyetleri mü’minleri Hakk’ı zikre davet eder. Nefsini terbiye edenin yapması gereken en önemli işlerden olan zikir, kulu gafletten koruyan, mânevî bir zırhtır. Kişi ancak zikir sâyesinde huzur bulur. Zikre devam eden kimselerin kalbinde dünyaya karşı duyulan rağbet zayıflar ve yerini Allah sevgisine terkeder.

İctimaî hayatı çekilmez hâle getiren âmil, insanların mâsivâyâ karşı olan meyilleridir. Zikre devam etme sâyesinde nefsin terbiye edenin kalbinde yer alan bir takım dünyevî ihtiraslar kaybolur ve yerini Allah sevgisine terkeder.

Samimiyetten uzak, çeşitli menfaatler hayâl edip yapılan veya otomatik bir alışkanlık hâline getirilen zikrin kişiye hiçbir fayda sağlamayacağı muhakkaktır.

Muhammed İkbâl de bu hususta, “Dilinle istediğin kadar kelime-i şehâdeti zikret, ne fayda? Eğer gönlün ve görünüşün Müslüman değilse bu sözlerin hiçbir değeri yoktur.”²³² demektir.

İnsan ne ile fazla meşgul olursa, bütün düşünce ve dikkatini ona teksif eder. Boş vakitlerini iyi değerlendiremeyen kimselerin kahvehane gibi yerlerde vakit geçirmeleri, bu arada oyun oynayanları seyretmeleri, bir müddet sonra onların da bu oyunlara alışmalarına sebep olabilir. Bu gibi alışkanlıklar boş vakitleri iyi değerlendirememenin bir neticesidir.

²²⁹ Kur’an: 39/18.

²³⁰ Kur’an: 47/21.

²³¹ Kur’an: 17/28.

²³² Muhammed İkbâl, Darb-ı Kelim, Trc.A.N.Tarlan, s.16.

Zikir dil ve kalb ile olmak üzere ikiye ayrılır. İmam Nevevî “Zikir kalb ve dil ile olur. En faziletlisi, kalb ve dil ile birlikte yapılındır. İkisinden birini tercih eden için kalbî zikir üstün kabul edilmiştir. Riya korkusu dil ile zikri -bazı hallerde- terk etmeye zorlayabilir. Çünkü zikirden maksat, Allah rızasını kazanmaktır.” demiştir.

4. Zühd: Zühd lügatte “terk etmek, kötü kabul edilen şeylerden yüz çevirmek, dünyaya buğz etmek mâsivâyı terk” mânâlarına gelir. İstılahtı zühd, dünyadan yüz çevirmek, nefsi mâsivâyâ olan meyil ve sevgiden alıkoymaktır.²³³

Zühd, ruhun gerçek menşesini (bezm-i elest) hatırlamasını, gönlün Allah sevgisiyle dolmasını temin eden bir egzersizdir. Zühd, nefsin safında insana tahakküm eden maddeyi, ruhunun tasarrufuna geçirme amelîyesidir.

Zühd, dünyaya karşı duyulan her râğbeti, gönülden söküp atmaktır. Bir kimse, dünya malını, nefse ait hevesleri, şöhret ve makam hırsını gönülden çıkarmadığı müddetçe zâhid olamaz. Zühd’den murad, gönül hânesini ağıyârdan temizlemektir. Allah ve peygamber sevgisi sâyesinde gerçekleşir.

İslâm âlimlerinin çoğunluğu, zühdü üç kısımda mütalaa etmişlerdir:

- (1) Farz Olan Zühd: Büyük ve küçük günahlardan kaçınmak, Allah’ın rızası dışında olan şeylere iltifat etmemek -ki bütün bunlar haram olandan yüz çevirmektir-. Bazı mutasavvıflar, bu gibilere zâhid demenin doğru olmayacağını ifade etmişlerdir.
 - (2) Şüpheli olanlara yaklaşmamak, helâlden fuzulî olanı terk.
 - (3) Allah Taalâ’yı tefekküre mâni olan her şeyi terk etmek, mâsivâdan uzaklaşmak.
5. Vera: Vera, ağızdan kalbe giren ve çıkanın Allah ve Rasulünün sevdiği şeyler olmasına dikkat etmektir.²³⁴

Vera, helâl yemek ve insanlara hizmet olarak da târif edilmiştir.²³⁵

Umumî mânâda vera, haram ihtimali olan şeylerden çekinmektir.

Vera, zühd başlangıcı olarak ifade edilmiştir. Gençler nefislerine ait arzularına, ihtiyarlar ise alışkanlıklarına esir olurlar. Vera, insanların çeşitli ihtiraslardan kurtulmalarını temin eden önemli bir makamdır. İctimaî hayatta, ferdler arasındaki âhenk bu sâyede gerçekleşir. Hz. Ömer’in devletin bir mumunu dahi şahsî işlerinde kullanmaktan kaçınmasını vera konusunda dikkat çekici bir misal olarak gösterebiliriz.

²³³ Kemaleddin Kâşânî, İstılahat-ı Sofiyye, v.38.

²³⁴ A.Z. Gümüşhânevî, Câm’u’l-Usûl, s.297.

²³⁵ Sülemî, Tabakâtü’s-Sofiyye, s.149.

Vera'nın mal ve mevki ihtirasını ortadan kaldırması neticesi, insanlar arasındaki ihtilaf, kin, nefret ve düşmanlık ortadan kalkar, emanetler ehil ellere tevdi edilir.

Helâlden şüpheli olana yaklaşmak, bu hususta fazlaca hassas olmamak, zamanla kişiyi dinî hükümlere karşı kayıtsız kesilmesine bağlıdır. Vera mahzurları terketmek, şüpheli görülen her şeyden kaçmak, her ân nefis muhasebesinde bulunmaktır.

İslâm âlimlerince vera dört kısımda mütalaa edilmektedir.

- 1) Vera-ı adûl: Fetva ehlinin dinin hükümlerine riâyet etmesidir.
- 2) Vera-ı sülehâ: Haram ihtimali olan şeylerden çekinmektir.
- 3) Vera-ı mütekkıyân: Helâlde şüpheli olanlardan uzaklaşmaktır.
- 4) Vera-ı sıddîkîn: Hakk'a ibadette kuvvet kazanmak için "kefâf-ı nefis" etmektir.²³⁶

c) Nefs-i Râdıyye Sahibinin Rüyalari ve Tabirleri

Bu nefis mertebesinin rüyaları ve tâbirleri ise şöyledir: Melekleri, hurileri, cenneti, cennette yaşayanların elbiselerini ve kevser şarabını görmek aklın kemâline ve ilâhî mârifeti tahsil etmeye işârettir. Suları yüzüp geçmek, havalarda uçmak, gemiye binip geçmek, ateşte yanıp saflanmak, yüksek âhiret derecesine nâil olmak ve nurlanmak nefis-i râdıyyenin galebesini ve kalbin ağırlığının gidip letâfet kazanmasının ifâdesidir.

6. Nefs-i Merdıyye

a) Tanımı

Her türlü ihtirası terk edip, aklî delillerle elde edilen bilgilere sahip olmuş nefis demektir. Bu makamdaki insan eşyanın büyüün hakikatlerinde bulunan ince sırları ilâhî ilim yoluyla da bilir.

b) Sıfatları

Bu mertebedeki nefis sahibi, güzel ahlâk, hataları affetme, ayıpları örtme iyi zan, herkese iltifat ve şefkatle muâmele etme sıfatları ile vasıflanmıştır.

c) Nefs-i Merdıyye Sahibinin Rüyalari ve Tabirleri

Yedi kat gökler, ay, güneş, yıldızlar, yıldırımlar, alevli ateşler, yanan mumlar, kandiller ve gök gürültüleri vs. hepsi nefis-i merdıyye'nin alâmetidir.

²³⁶ Tehânevî, Keşşâfu Istılâhâti'l-Fünûn, s.148.

Bu mertebedeki nefis sahibi, bu rüyaları görür, ama tabiri, tabir ilmine vâkıf olanlara veya o şahsın terbiyesi ile meşgul olan mürşide âittir.

2. Nefs-i Kâmile

a) Tanımı

Nefsin bu mertebesine sâliha veya sâfiyye ismi de verilmiştir. Bu mertebedeki nefis sâhibi her türlü olgunluğa ermiş ve halkı irşâd için görevlendirilmiştir.

b) Sıfatları

Bu makama eren insanın hareketleri veddurumları her türlü ahvâl ve şerâit içinde dahi iyilik ve güzelliştir. Sözleri hikmetin tâ kendisidir. Tabiri caizse, bu mertebede olan nefis sahibi insan, insan olmaktan çıkmış, yani kendisini aşmıştır.

Bu makamda bütün vücut akıl, ruh, nefis hep nurlu olur. Onun için Hz. Peygamber'in gölgesi olmamıştır.

Âdem Peygamberin bütün eşyayı ve isimlerini bilmesi, bu nur sâyesinde olmuştur. Ayrıca her çocuğuyla başka başka lisanlarda konuşması da bu nur sâyesinde olmuştur.²³⁷

Bu makamın hal ve vasıfları ilâhî bir sır olur, tarif ve yazı ile anlatılması mümkün değildir.

c) Nefs-i Kâmile Sahibinin Rüyaları ve Tabirleri

Bu nefis mertebesinin rüyaları da şöyledir: Kar ve yağmurlar ilahî rahmettir. Dolu görmek sırların zevkinden aşırı tat almaktır.

C. Nefis Eğitiminde Kelime-i Şahadetin Rolü

İslâmî eğitim sistemiyle bir insanın terbiye edilebilmesi için onun iman etmiş olması gerekir. İman; bir şeyin varlığına o şeyi görmeden inanmaktır. Zira gördükten sonra inanma, iman değil müşahede olur. İslâm'a göre iman etmiş olmak için kelime-i şahadeti söylemek gerekir. Kelime-i şahadetin meali şudur: "Ben şahadet ederim ki Allah vardır ve birdir. Ve ben yine şahadet ederim ki Hz. Muhammed Allah'ın kulu ve elçisidir."

Bir insanın kelime-i şahadeti söyleyerek Müslüman olmasının başlıca sebeplerinden biri de şuur ve şahsiyetini kazanması veya mevcut olan şuur ve şahsiyetini kuvvetlendirmesidir. Takdir edilir ki şuur ve şahsiyeti olmayan veya zayıf bir şuur ve şahsiyete sahip olan insanları terbiye etmek çok zordur. İşte bu husustan dolayı Müslüman olacak bir kimsenin evvelâ kelime-i şahadeti söylemesi şarttır. Ancak kelime-i şahadetin sadece sözde kalmaması için de

²³⁷ Mehmet Ali Aynî, Tasavvuf Tarihi, s.126.

mü'min onu dinî hareketlerle yani İslâm'ın şartı olan namaz, zekât oruç ve hac gibi ibâdetler ve sosyal hayattaki hâl ve hareketleriyle müşahhaslaştırmalıdır. Allah'a karşı vazifelerimizi yapmamız ve gelecekteki davranışlarımız, sözle Allah'ın birliğine şهادette bulunmamız, hepsi akıl ve irâdemize bağlı hareketlerdir.

“Fakat, hareketlerimizin hiçbiri temiz bir niyet olmadan tamamen dini bir değer taşımaz, çünkü İslâm Peygamberi “ameller niyetlere göre değer kazanır.”²³⁸ ifâdeleriyle bu temel prensibi açıkça ortaya koymuştur. Niyet, kalbin isteği ve bir şeyi düşünerek kabul ile alışkanlığı, yani sürü gibi bir şeye şuursuzca tâbi olma meylini birbirinden ayırır. Bu bize La Pensée et le Mouvant adlı eserinde, “Sezgi, düşüncenin ta kendisidir.” diyen Bergson'u hatırlatmaktadır. Fakat, İslâm imanının dayandığı bütün fiiller, her birimizde mevcut daha cihanşümul ve aynı zamanda daha ferdi ve daha deruni değeri harekete getirdiğine göre, her dini hal ve hareket varlığımızın, şahsımızın tamamını içine almaktadır.

İnsanın Allah'ın birliğine şهادet etmesi aynı zamanda kendisinin bütünlüğünü de kabul ve tasdik etmesidir. Çünkü, ilâhi mutlak kudreti kabul etmek demek, aynı zamanda insanın şهادet etme fiilinde bile kendisinin hüküm verme ve takdir etme kudretini kabul etmesi demektir. Saflar teşkil edilerek cemaat halinde ibadet edilirken, Müslüman Allah huzurunda yalnızdır. Dua, yalvarma ve secde gibi mümtaz anlarda iki sonsuz, bir Bir'in huzurundadır. Bu huzurda bulunuşta, kul Allah'ın karşısında değil; insanın, diğer varlıklarla müşterek fark ve benzerlikler münasebeti kurarak onlardan ayrı olması gibi, O'na nisbetle kendisinin şuurundadır. Bunlar, yani başkalarıyla müştereken sahip olduğumuz fark ve benzerlikler bizi çocuklukta kendi benliğimizde kapanıp kalan varlıktan çıkaran, dışımızdan gelen sadmelerdir. Bu münasebeti kurma; kendi kendimizin şuuruna vararak eşya ve insan varlığı dünyasına geçme şeklinde, bizi kendi öz realitimize götüren, başkasının realitesini, varlığını keşfetmedir. Alışılan, klasik mantığın aksine, şuurun tekâmül edişi tarihi sonsuz büyük âlemden, ferdi benliğin sonsuz küçük âlemine doğru akıp gitmektedir. Müslüman Allah'ın mutlak ilminin düzenlendiği bir âlemde yaşar, her şeye muktedir, sonsuz varlığı ile her yerde hazır ve nazır bulunan Allah'ın iradesi olmadan hiçbir hareket ve fiil, hiçbir duygu ve düşünce gerçekleşmez. “Allah bulunduğunuz her yerde sizinle beraberdir.”²³⁹

Gerçekten şahıs, kendi hareket serbestine sahip (autonom), yani muhtar (özerk) bir varlıktır ama toplum içinde diğer şahıslara birbirine sıkı sıkıya bağlı ve toplumcu benliğe sahip bir varlıktır.²⁴⁰ Birbirinden farklı olmasına rağmen bu benlikler Allah'a yönelir ve O'nda birbirlerini severek kaynaşır. Bu sevgide bir toplanma merkezini ve kendine geliş sadmesiyle şahsî bağımsızlık şuuruna varmanın hareket noktasını keşfeder. Bağımsız olan benlik, kendine has vasfıyla, bu benliği taşımayan varlıklardan ve eşyadan mutlak surette ayrılmış olarak tezahür eder. “İnsan yeryüzünde Allah'ın uzak ve ulaşılmaz olan daima rahim ve gazub bakışları altında yalnızdır... Fakat âlemde insanın bu yalnızlık hissini İslâm, hemen

²³⁸ Sahihi Buhari Tecrid-i sarîh, c.1, s.1.

²³⁹ Kur'an: 57/1.

²⁴⁰ Kur'an: 61/4.

bir cemaat, toplum kavramı ile gidermiştir...²⁴¹ İnsan ben demekle, başkaları'nı ifade etmiş, sen'lerin, diğerlerinin de varlığını tesbit etmiş ve bir tesbit ediş, bir münasebet haline getirilmeyen bir farklılık kurmaktadır. Benliğimiz, biz'in birbiriyle sıkı sıkıya bağlılığı içinde bağımsızdır. Bu durumda tek, hem de ikili bir realite ortaya çıkmaktadır. Şahıs olarak insan bizzat tam şuuru şehadetle kazanmaktadır. "Allah'tan başka tanrı yokru." Bu fiil iledir ki, şahıs Vacibül Vücut karşısında O'nun varlığına şehadet ederek kendi büyüklüğünü ve özerk (muhtar) realitesini te'yid etmektedir.

"Demek oluyor ki, şehadet iki taraflıdır: Şehadet ederken bir taraftan Allah'ın varlığı, diğer taraftan da şehadette bulunanın kendi varlığı tasdik ediliyor. Deneyüstü (transdendance) ile kendide var olanın, Mutlak ile sonlunun ruhî olanla maddî olanın, metafizik ile fizik varlık arasında durmadan birbirini tanıma ve tasdik etme devam edip gidiyor."²⁴²

Bir insanın yukarıda izah olunduğu şekliyle kelime-i şehadeti söyledikten sonradır ki tam bir iman, şuur ve şahsiyet sahibi olur. Kendi varlığının ve benliğinin farkına varır. İşte bundan sonra da namaz, oruç, hac, zekât gibi birtakım ibadetleri yapmak için ilâhi hitaba muhatap olur.²⁴³

D. Nefis Eğitiminde İbadetlerin Rolü

Tam bir iman, şuur ve şahsiyet sahibi, yaptığı ibadeti evvel emirde Allah'ın emri olduğu için yapar. Bundan dolayı yapılan ibadete ise, en makbul ibadettir. Bir Müslüman ibadetini ne cehenneme gitmemek için ne de cennete gitmek için yapar. Ancak Allah'ın rızasını kazanmak için yapar. "Ben insanları ve cinleri ancak bana ibadet etsinler diye yarattım."²⁴⁴ âyeti bunun en güzel ifâdesi ve de delilidir.

Bu imanî veçheyi alâkalandıran ve naklî delile dayanan bir izah tarzıdır. Diğer yönden ise iki hususiyetinden dolayı ibadet edildiğini söylemek mümkündür.

1. İnsanları başı boşluktan kurtarmak veya hayati ve ruhî disiplinlerini temin etmek içindir. Bu izah tarzı doğru olmakla birlikte meselenin tam vuzuha kavuşması için kâfi olmayabilir.
2. Bu ikinci hususiyeti ise şöyle izah etmek mümkündür.
 - a. Bizim deyimlerimiz arasında ise bir "Miras yedi" tabiri vardır. Bu, bir şahsa miras kalan malın gelişigüzel harcanmasını ifâde eder. Zira miras yoluyla elde edilen servet, sıkıntısız, çilesiz, ızdırapsız elde edilen bir servettir ve pek kıymeti bilinmez. Bu mirasyedilik sadece malda, mülkte

²⁴¹ R. Blachère, Dans les Pas de Mahomet, s.26.

²⁴² M. Aziz Lahbahi, İslâm Şahsiyetçiliği, s.33.

²⁴³ Kur'an: 23/1-2; 2/43, 183, 200.

²⁴⁴ Kur'an-ı Kerim, 51/56.

olmaz. Vatan ve imanda miras olarak kalabildiği için dolayısıyla bunlarda da olabilir.

- b. Bir başka husus değerler yönüyledir. Bir şeyin iki türlü değeri vardır. Birisi aslı değeri, diğeri ise izafi değeridir. Bir şeyin asli değerinin umumiyetle pek değeri yoktur. Asıl değer izafi olandır. Mesela on liranın asli değeri herkesin yanında aynıdır. Fakat onun izafi değeri fertten ferde değişir. Milyoner bir kimsenin nazarında on liranın pek değeri yoktur. Fakat bu on lirayı mihnet ve meşakkatle kazanan kimsenin yanında değeri büyüktür. Kısacası bir şeyin kıymeti çekilen zahmet ve sıkıntıyla doğru orantılıdır.

Nitekim İslâm'da da bir Müslüman, ibâdetlerini nefesine ağır ve zor gelse bile yapmakla mükelleftir. Zira nefse zor gelerek yapılan bu ibâdetlerin neticesinde olgun bir imana sahip olunabileceği gibi, o şahsın nazarında İslâmın değeri de o nisbetle kıymetlenmiş olacaktır.

Dolayısıyla kişi, değerinin şuurunda olduğu böyle bir imana sahip olunca, gerek ferdî ve gerekse içtimaî davranışlarında da bir takım değişikliklere sahip olması mümkündür. Bu değişiklikler o şahsın zâhirî hareketlerinde müşahade edilebileceği gibi, zihnî ve iradî davranışlarına da tesir ederek onun müsbet önde eğitilmesine vesile olabilir.

E. Nefsi Eğitmenin Yolları

Her kötülüğün menşei ve mahalli sayılan nefsi eğitip onu ruhun emrine vererek doğru bir istikamete yönlendirebilmek için İslâm eğitimcileri üç ana yol tesbit etmişlerdir. Bu üç ana yolu sırasıyla şöyle özetlemek mümkündür:

1. Seyahat: Bir insan üniversiteleri ve okulları mükemmel tedrisat yapan çeşitli medeniyet eserleri bol olan bir yere gitmesi ve orada mükemmel bir şekilde ilim tahsil etmesi, birçok âlimler, hakîmler, faziletli kişilerle görüşmek maksadıyla seyahati seçmesi elbette pek güzeldir. Ayrıca bu seyahat esnasında karşılaşacağı zorluklara ve sıkıntılara katlanıp göğüs gererek ahlâken, imanen ve irâde bakımından da olgunluğa erişmesi gayet tabiidir.

Seyahat yoluyla nefsi eğitmenin bir başka faydası da insanın yetiştiği, büyüdüğü toplumdaki o çevre şayet cahillerden müteşekkil ise kendisini çekip çıkararak ilim ve irfana vermesidir.

Yalnız seyahatle nefsi eğitmenin pek tekin bir yol olmadığını, bunun da bazı mahzurlu tarafları bulunduğunu belirtmek gerekir. Meselâ, seyahate çıkan insan şayet kötü arkadaşlara rastlar ve kendini onlara kaptırırsa, hedefini şaşırıp istenilen gayeye ulaşamaması âşikârdır. Bunun için atalarımız “Yoldan önce yaldaq gerekir” demişlerdir. Bu konuda bir başka mahzur da seyahate çıkacak kimsenin irâde ve azminin sağlam olup olmamasıyla ilgilidir. Zira karşılaştığı birtakım meşakkatlerden,

zoruklardan yılmadan, usanmadan onlara göğüs gererek yolunda ilerleyebilmesi sağlam bir azim ve irâdeye sahip olmasına bağlıdır.

2. Sohbet: Nefsini terbiye edecek kimsenin irfan ve kemâlât sahibi insanlarla görüşüp konuşması, ahlâkını güzelleştirmesi bakımından elbette çok faydalı olabilir.

Nefis eğitiminde sohbetlerin taraflar üzerindeki tesiri sözlü ve sözsüz iletişim vasıtasıyla olmaktadır. Ancak sohbetlere iştirak vasıtasıyla nefsini eğitecek insan için iletişim psikolojisi bakımından bazı hususların hatırlatılması uygun olabilir.

İletişim en az iki birikim arasında vuku bulur. Bu iki birikimden konuşana kaynak birim, dinleyene ise hedef birim adı verilir. İletişimin bu iki birim arasında iyi bir şekilde gerçekleşebilmesi ise, kanaldaki birtakım gürültülerin bulunmamasına bağlıdır. Aksi takdirde iletişimde kopukluğun olması muhtemeldir. Zira mesaj gelirken iletişimi engelleyen gürültüler mesajın farklı anlaşılmasına veya anlaşılmamasına sebep olabilir. Bu gürültüler fizikî (herhangi bir ses) olabileceği gibi nöro-fizyolojik (ağır işitme) de olabilir. Bazan da bu gürültü psikolojik olabilir.²⁴⁵

Sohbette iletişimi engelleyen unsurlardan gürültünün bulunmaması gerektiği gibi, mesajın doğru idrak edebilmesi için ayrıca sohbet esnasında gerek dinleyenin gerekse söyleyenin muhtevası da önemlidir. Nitekim Hz. Peygamber “Benden işittiklerinizi, olduğu gibi (kendinizden bir şey ilâve etmeksizin) başkalarına naklediniz. Zira ola ki o sözü naklettiğiniz kimse sizden daha anlayışlı olur da sözlerimin doğru anlaşılmasına vesile olursunuz.”²⁴⁶ buyurarak insanlardaki zihni muhteva (cognition) nın dikkate alınarak iletişimin sağlanmasına işâret etmiş olduğunu söyleyebiliriz.

Bu cümleden olarak sohbet yoluyla nefsin eğitilmesinde sohbetin seviyesi, dinleyicilerin ihtiyaç ve kapasitelerine uygun bir şekilde olmalıdır. Ayrıca bu konuyla ilgili olarak İslâm’da eğitim görevi yapan kimselerin hitab etme ve hataları tashihde dikkat etmeleri gereken hususları Mevlânâ, “Vasıl olup emniyet makamına yerleşince eğri ve doğru olanlara keşfolunur. Doğruyu eğri ile bilirler ve görürler. Bununla beraber yine de büyük bir mücadele içindedirler. Çünkü, bu halkın bütün işleri eğri ve yanlıştır. Nebîler ve veliler bunları göre göre hepsine tahammül ederler. Eğer böyle yapmayı onlara eğri olduklarını söyleyecekler olursa, bir kişi yanlarında kalmadığı gibi, hiç kimse de onlara Müslüman selâmı vermez. Ulu Tanrı onlara pek büyük bir sabır verdiği için hepsine katlanırlar ve karşısındakilere ağır gelmesin diye, gördükleri yüz yolsuzluktan ve kusurdan ancak birini söyleyip, geri kalanını saklarlar. Hatta onu överler ve “Senin yaptığın bu iş doğrudur, yerindedir.” derler. İşte böylece bu eğrilikleri, yanlışlıkları birer birer düzeltmeye muvaffak olurlar. Meselâ bir öğretmen öğrenciye yazı yazmasını öğretirken tek harfleri bitirip satıra gelince, önce çocuk bir satır yazı yazıp öğretmene gösterir. Bunun hepsi öğretmenin nazarında eğridir. Fakat o

²⁴⁵ Doğan Cüceloğlu, İnsan İnsana, s.274.

²⁴⁶ Ahmed b. Hanbek, Müsned, c.5, s.41

yine “Hepsi güzel, iyi yazmışsın, aferin, aferin: Yalnız bu bir tek harfi biraz çirkin yazmışsın, böyle olacak. Ha! Şu harfi de iyi yazmamışsın.” der ve çocuğu incitmeden, incelikle böylece o satırın birkaç harfini kötölemek suretiyle yazısını düzeltir. Şöyle yapmalı diye gösterir. Geri kalanı beğenir ve bu aferinlerle onun zayıf tarafını kuvvetlendirir. İşte bu şekilde yavaş yavaş öğretir ve ona yardım eder.²⁴⁷ şeklinde izah etmektedir.

3. Halvet: Lügat mânâsı itibariyle “tenhaya çekilme, تنها yer” demek olan halvetten maksat derin derin tefekkür ve teemmüle muvaffak olmak için yalnızlığı seçmektir. En girift ve yüksek meselelerin böyle derin tefekkürler sayesinde halli kolay olduğu ve önemli ilmî keşiflerin yine bu sayede elde edildiği düşünülünce, halvet’in nefis eğitiminde tesirli bir metod olduğu söylenebilir.

Her ne kadar halvet nefis eğitiminden karşımıza bir metod olarak çıksa da, bu yolla nefisini eğitecek kimselerde bazı vasıfların bulunması gerekir. Meselâ kuvvetli bir hafıza, iyi bir zekâ ve derin bir kavrayış gibi...

Netice itibariyle nefisini terbiye etmek isteyen bu üç yoldan birini seçip o yolda ilerleyebilir. Ancak bu tercihini yaparken ihtisas sahibi olan birine sorması ve onun fikrini alması herhalde daha faydalı olabilir. Bir başka ifadeyle nefisini eğitecek kimsenin evvelâ hangi yolla eğitimcinin daha faydalı olacağını sorup öğrenebileceği bir rehber eğitimciye ihtiyacı vardır.

Günümüz eğitiminde de rehberliğin önemi kavranmış olduğundan okullarda rehberlik servisleri kurulmaya başlanmıştır. Bilhassa son çeyrek asırda rehberliğin önemi ve fonksiyonu diğer ülkelerde de iyice anlaşılmış ve bugün birçok ülkede rehberlik “öğrenci kişilik hizmetleri” arasında sayılarak okul faaliyetlerinin önemli bir bölümünü teşkil etmiştir. Ülkemizde ise, organize rehberlik, okullarımıza 1955’li yıllarda girmiş ve gün geçtikçe gelişmiştir.²⁴⁸

Modern eğitim sisteminin de ihtiyaç duyduğu rehberliğin İslâm eğitim sistemi içerisinde var olması dikkate şayan bir durumdur.

VI. ARAŞTIRMA

1. Araştırmanın Gayesi

Türkiye’nin son iki yüzyıl içerisinde ve bilhassa son elli altmış yıldan beri büyük bir sosyal değişiklik geçirdiği herkesçe bilinmektedir. Bir sosyal değişme veya kültür değişmesi

²⁴⁷ Mevlânâ, Fihi Mafih, s.174-175.

²⁴⁸ Şükrü Selçikoğlu, Rehberlik ve Psikolojik Kılavuzluk, s.16-25.

eğer kâfi derecede yaygın ve derin olabiliyorsa, diğer birçok şeyler gibi dünya görüşlerinde, tutumlarında (atitüdlerinde), kıymet hükümlerinde ve sistemlerinde değişiklikler meydana getirir. Bu kaçınılmaz bir vakiadır.

Nitekim Hyman'ın neşrettiği araştırmada görüldüğü gibi üniversite talebelerinde az veya çok birtakım değişikliklere rastlanmaktadır.²⁴⁹

Sosyal olan ve olmayan bütün davranışlar, ferдин motivasyonları, duygu ve heyecanları, idrakleri ile öğrenmeye ait vetirelerin karşılıklı olarak çalışmaları sonunda ortaya çıkan dinamik neticelerdir. Hiçbir vetirede ferдин sosyal davranışını açıklamaya, analiz ve teşhis etmeye tek başına kâfi gelmez. Bu bakımdan “Davranışı tam olarak anlamak için ihtiyaçlar ve idraklerden çok daha üst seviyede bir psikolojik ünite ile ilgilenmemiz icab eder.”²⁵⁰

Şunu söyleyebiliriz ki tutumların, değerler sisteminin ve normların teşekkülü, hem kendi aralarında hem de fertler arasında mevcut bir karşılıklı tesir sonucudur. Hiçbiri tek başına düşünülemez. Herhangi bir fert çevresinin sosyal standartları, değerleri veya normları ile karşı karşıyadır. Sosyal normlar, ölçü ve değerler ferдин karşısında birer uyarıcı halinde durdukları süre içinde konu sosyal ilimlere aittir. Fakat sosyal ve ekonomik çevrenin unsurları ile diğer fertlerle ve gruplarla temas yüzünden sosyal normlarla olan münasebet sonunda meydana gelen tutumları araştırmak ise psikologlara düşmektedir.

Cemiyet içerisinde onu meydana getiren sosyal gruplar ve fertler arasında vuku bulan esas psikolojik vetireler sonucunda meydana gelen tutumların içinde teessüs ettiği de değerler sistemi ve normaler bir cemiyetin en önemli hayatî noktasını teşkil eder. Bu noktadan hareket ederek yaptığımız çalışmamızda İslam'daki ruh ve nefis telakkisinin özellikle ferde zulmü önleme ve dolayısıyla adâleti temin, sabrı teşvik ve mental hygiene bakımından eğitime ahlâkî ve vicdanî yönden tesirlerini tesbit etmeye gayret ettik.

2. Araştırmanın Metodu

a. Denekler

Bu araştırma için denek olarak cemiyet içinde özel bir önem taşıyan grup olması münasebetiyle Türk gençliği alınmıştır. Zira Türkiye'nin istikbaldeki hayatında bunların değer ölçüleri hâkim olacağı gibi Türkiye'de yakın geçmişte meydana gelen değişikliklerin bilhassa tesiri altında kalanlar da gençlerdir.

Türk gençliği içinde nümüne olarak seçilen iki gruptan birini İlâhiyat Fakültesi talebeleri, diğerini ise Fen-Edebiyat Fakültesi talebeleri teşkil etmektedir. Dolayısıyla “Türk Gençliği”ni, bu iki fakülte talebeleriyle sınırlamış olduk.

²⁴⁹ H. H. Hyman-A. Payaslıoğlu-F.W. Frey, Türk Yüksek Tahsil Gençliğinin Değerler Sistemi, Siyasal Bil. Fak. Dergisi, 5, 95-122, XIV, No:1, Mart, 1959, Ank.

²⁵⁰ Krech-Crupchfield, Theory and Problems of social Psychology, ter. Erol Güngör, s.201.

Anket uygulanırken tamamen tesadüfî (random) bir şekilde tesbit edilen grupların sayısının denk olduğu görülmektedir. (Bkz. Tablo 1)

Tablo 1: Deneklerin sayısı, cinsiyeti ve okudukları fakülteler.

	Fen-Edebiyat	İlâhiyat	Toplam	Yüzde
Kız	14	12	26	37.14
Erkek	21	23	44	62.86
Toplam	35	35	70	100

Ankete katılan öğrencilerin %37,14 kız ve %62,86'sının erkek olduğu müşahede edilmektedir. Ankete katılan İlâhiyat Fakültesi öğrencilerinin 12'sinin kız ve 23'ünün erkek, Fen-Edebiyat Fakültesinin ise 14'ünün kız, 21'inin erkek olduğu tesbit edilmiştir.

b. Ölçme Âleti

Bir anket düzeni içerisinde yapılan araştırmamızda sorular tesbit edilirken Şeyh Sadi-i Şirazi'nin "Bostan ve Gülistan" isimli eserlerindeki hikâyeler ile Prof. Dr. Recep Doksat'ın fikirlerinden istifade edilmiştir.

Çünkü deneklerin farklı özelliklerine göre, ankete verdikleri cevapları mukayese edebilmek için sosyo-kültürel ortamlarıyla ilgili sorular baş tarafa alınmıştır.

c. Uygulama

Grup tipi anket uygulamak suretiyle, bilgi verecek olan kişileri bir aradayken yakalayıp, zaman, eleman ve para gibi maliyeti arttıran hususları asgariye indirmek için uygulama, taleber sınıfta ve toplu haldeyken yapılmıştır.²⁵¹

Deney her okulda son sınıf talebelerine derslerden önce tatbik edilmiştir.

Herkese bir anket kâğıdı dağıttıktan sonra tam bir sessizlik içinde talimat okunmuştur. Talimat okunduktan sonra ankete başlamaları istenmiştir.

3. Bulgular

²⁵¹ Muzaffer Sencer-Yakut Irmak, Toplum Bilimlerinde Yöntem, s.128

Ankette deneklerin bazı özelliklerini ortaya çıkarmaya çalışan sorulara verilen cevaplara göre elde edilen sonuçlar şunlardır.

Tablo 2: Öğrencilerin doğum yeri itibariyle dağılımı

	Öğrenci Sayısı	Yüzde
Köy	37	52.85
Kasaba	11	15.71
K. Şehir	9	12.86
B. Şehir	13	18.58
Toplam	70	100

Tablo 2’de görüldüğü gibi, denekler doğum yeri itibariyle köyde doğanların daha fazla olduğu bir grubu meydana getirmektedir. Yüzde sırasına göre ise köy doğumlular 1. sırayı, B. Şehirde doğanlar yüzde olarak 2. sırayı almışlardır.

Tablo 3: En fazla kalınan yer

	Öğrenci Sayısı	Yüzde
Köy	15	21.42
Kasaba	10	14.29
K. Şehir	18	25.71
B. Şehir	27	38.58
Toplam	70	100

Tablo 3’de görüldüğü gibi deneklerin doğum yerlerinin aksine bir hal müşahede edilmektedir. Büyük şehirde kalanlar 1., küçük şehirde kalanlar 2., köyde kalanlar 3. ve kasabada kalanlar son sırada yer almaktadır.

Tablo 4: Anne ve Babaların öğrenim durumu

Anne	Baba
------	------

	Öğrenci Sayısı	Yüzde		Öğrenci Sayısı	Yüzde
Okumamış	39	55.71	Okumamış	9	12.86
Okur-Yazar	9	12.86	Okur-Yazar	15	21.43
İlk	19	27.14	İlk	33	47.14
Orta	1	1.42	Orta	5	7.14
Lise	2	2.87	Lise	6	8.57
Üniversite	-	-.--	Üniversite	2	2.86
Toplam	70	100		70	100

Tablo 4'te görüldüğü gibi deneklerin annelerinin tahsil durumunda okumamış olanlar 1. sırayı, ilkökul mezunu olanlar 3. sırayı, okur-yazar olanlar 3. sırayı, lise mezunu olanlar 4. sırayı, ortaokul mezunu olanlar 5. sırayı almaktadır. Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi hiçbir denegın annesi üniversite mezunu değildir. Ancak deneklerin babalarının ise tahsil durumunda ilkökul mezunu olanlar 1., okur-yazar olanlar 2., okumamış olanlar 3., lise mezunu olanlar 4., ortaokul mezunu olanlar 5. ve üniversite mezunu olanların ise 6. sırayı aldığı görülmektedir.

Tablo 5: "İssız bir yolda giderken içi para dolu bir çanta bulsanız, fakat çantada sahibinin adresi de yazılı olsa ne yapardınız?" sorusuna deneklerin verdikleri cevaplar.

	Fen-Edb.	İlâh.	Toplam	Yüzde
Parayı sah. tes. edenler	35	35	70	100
Parayı alıp harcayanlar	--	--	--	--
Toplam	35	35	70	100

Tablo 5'de görüldüğü gibi Fen-Edebiyat Fakültesinden ankete iştirak eden deneklerin, gerekse İlâhiyat Fakültesinden ankete iştirak eden deneklerin hepsi, yani yüzde 100'ü buldukları parayı kimse görmese de sahibine götürüp teslim edeceklerini belirtmektedirler.

Tablo 6: İssız bir yolda giderken içi para dolu bir çantayı bulup aldıklarında bu parayı niçin sahibine teslim edeceklerine dair deneklerin verdikleri cevaplar.

	Fen-Edb.	Yüzde	İlâh.	Yüzde	Toplam	Yüzde
Haram Olmasından	12	34.29	33	94.29	45	64.29
Onun üzüntüsünü kendi vicdanında duymaları.	23	65.71	2	5.71	25	35.71
Toplam	35	100	35	100	70	100

Tablo 6’da da görüldüğü gibi “ıssız bir yolda giderken bulunan bir paranın sahibine haram olmasından dolayı teslim edilmesi genel toplam içerisinde 1. sırayı (%64.29) alırken, fakülteler arasında bu durum İlâhiyat Fakültesinde daha yüksek (%94.28), Fen-Edebiyat Fakültesinde ise 2. sırada (%34.29) yer almaktadır.

Tablo 7: Deneklerin arabayla çarptıkları şahsa karşı tavırları

	Fen-Edb.	İlâh.	Toplam	Yüzde
Derhal has. götüren	35	35	70	100
Bırakıp giden	--	--	--	--
Toplam	35	35	70	100

Tablo 7’de görüldüğü gibi yolda arabasıyla giderken bir kimseye çarptıklarında her iki fakültedeki deneklerin hepsi de o kazazedeyi hemen hastaneye götüreceklerini açıklamaktalar.

Tablo 8: Deneklerin arabayla çarptıkları şahısla niçin ilgilendikleri.

	Fen-Edb.	İlâh	Toplam	Yüzde
Hatasını telafi için	20	6	26	37.14
Ahirette mesul olmamak için	15	29	44	62.86
Toplam	35	35	70	100

Tablo 8’de de görüldüğü gibi İlâhiyat Fakültesindeki deneklerde âhirette mesul olmamak için çarptığı insanı derhal hastaneye götürmek 1. sırayı alırken bu oran Fen-Edebiyat Fakültesinde ise 2. sırayı almaktadır. Ancak genel toplam içerisinde ahirette mesul olmamak için kazazedeyi hemen hastaneye götürme oranı %62,86 ile ilk sırayı alırken, hatasını telafi etmek için kazazedeyi hastaneye götürme oranı %37,14 ile 2. sırayı almaktadır.

Tablo 9: Deneklerin kendi âcil işine giderken yardım isteyen bir hastaya karşı tavırları

	Fen-Edb.	İlâh.	Toplam	Yüzde
İşini erteleyerek Hastaneye götüren	30	32	62	88.57
Kendi işine giden	4	2	6	8.57
Cevapsız	1	1	2	2.86
Toplam	35	35	70	100

Tablo 9’da görüldüğü gibi âcil bir işine giderken yardım isteyen hastayı kendi işini erteleyerek hastaneye götüren denekler %88,57 ile 1. sırayı işgal ederken, o hasta ile nasıl olsa bir ilgilenen bulunur diye kendi işine gidenler %8.57 ile 2. sırada yer almaktadır. Deneklerin iki tanesi cevap vermemiştir.

Tablo 10: Yolda yardım isteyen bir hastayı niçin kendi âcil işine tercih ettiği

	Fen-Edb.	İlâh	Toplam	Yüzde
İnsanlığı şahsi menfaatinden üstün tutanlar	11	4	15	21.42

Hastanın durumunda hayatî bir teh. ol.	13	6	19	27.14
Ahret İçin	5	22	27	38.58
Cevapsız	6	3	9	12.86
Toplam	35	35	70	100

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi deneklerin %38,58'i yaptığı iyiliğin karşılığını ahirette alacağı için hastayla ilgilendiklerini belirtmişlerdir. Diğer denekler ise sırayla hastanın durumunda hayatî bir tehlike olabileceği ve insanlığı şahsi menfaatlerinden üstün tuttuğu için kendi âcil işlerine tercih edeceklerini ifade etmişlerdir. Bazı denekler ise cevap vermemişlerdir.

Tablo 11: İhtiyaçlarını tamamen gidermese de muhtaçlara yardım etme hususunda deneklerin tavırları

	Fen-Edb.	İlâh.	Toplam	Yüzde
Aynı fedakârlığı yapanlar	28	35	63	90
Gereksiz görenler	7	--	7	10
Toplam	35	35	70	100

Bir ihtiyacın tamamen giderilememesine rağmen fedakârlıkta bulunmak isteyen denekler gerek toplam olarak, gerekse ayrı ayrı fakültenin denekleri olarak ekseriyeti teşkil etmektedirler.

Tablo 12. İhtiyaçlarını tam olarak gideremeseler de muhtaçlara deneklerin niçin yardım ettikleri

	Fen-Edb.	İlâh.	Toplam	Yüzde
Şan-söhret için	1	-	1	1.43
Ahirette karlılığını almak için	34	35	69	98.57
Toplam	35	35	70	100

Kıtlık gibi herhangi bir sosyal felaketin tamamen giderilmemesine rağmen âhret inancından dolayı fedakârlık yapılması her iki fakültenin deneklerince de kâhir bir ekseriyetle işaretlenmiştir.

Tablo 13: Haklı oldukları bir konuda her türlü kanunî yollara baş vurdukları halde haksız çıkarttıklarında deneklerin takınacakları tavırlar.

	Fen-Edb.	İlâh.	Toplam	Yüzde
Kanunî olmayan yollarla hakkını alan	10	3	13	18.57
Hakkını ahirette almak ist.	25	32	57	81.43
Toplam	35	35	70	100

Haksız çıkarıldığı bir konuda hakkını kanunî yollarla alamayınca bu durumu sabırla karşılayanlar genel toplam içerisinde %81,43 ile 1. sırayı alırken, kendi hakkını kanunî olmayan yollarla almak isteyenler takriben 1/5 nisbetindedir.

Tablo 14: Mirası için insanları öldürür müsünüz sorusuna verilen cevaplar

	Fen-Edb.	İlâh.	Toplam	Yüzde
--	----------	-------	--------	-------

Evet	5	2	7	10
Hayır	30	33	63	90
Toplam	35	35	70	100

Tablo 14’te görüldüğü gibi tek varisi olduğu hasta bir yakınına alacağı miras için öldürebilirim diyenler %10’u bulurken, hayır diyenler %90 gibi büyük bir ekseriyeti teşkil etmektedir.

Tablo 15: Mirası için hasta olan yakınına niçin öldürmek istemedikleri

	Fen-Edb.	İlâh.	Toplam	Yüzde
İnsanları dünya malından kıy. gör.	18	7	25	35.71
Ahiretteki cezasından ötürü	12	25	37	52.86
Cevapsız	5	3	8	11.43
Toplam	35	35	70	100

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi ahiretteki cezasından korkarak bir insanı mirası için öldürmek istemeyenler, genel toplam içerisinde %52,86 ile 1. sırayı alırken, insanları dünya malından daha kıymetli telakki ettikleri için öldürmek istemeyenler, %35,71 ile ikinci sırada yer almaktadır.

Deneklerin sosyo-kültür muhitiyle ilgili verileri değerlendirebilmek için tablo 1’den tablo 4’e kadar olan sayfaları gözden geçirmek kâfidir. Asıl ölçmek istediğimiz, eğitimlerine İslamdaki ruh ve nefis telakkilerinin ne derece tesir ettiği ile ilgili bilgiler ise tablo 5’den tablo 15’e kadar olan bölümde verilmiştir.

Bu verilerden hareketle öğrencilerin çoğunun köy doğumlu olduğu, en fazla ise büyük şehirlerde ikâmet ettikleri anlaşılmaktadır. Ruh ve nefis telakkisinin norm, ölçü ve değerlerine, daha şümüllü bir ifade ile eğitimlerine tesirleri ise yine bu verilerde müşahade edilebilir.

4. Araştırma sonucu ve tartışma

Bir anketle sıhhatli ve doğru bilgiler elde edip yorum yapabilmek için, anket sorularının açık ve anlaşılır olması gerekir. Ayrıca ankete katılanlar verdikleri cevaplarda ne derece samimi ve dürüst davranırlarsa, elde edilen verilere dayalı olarak yapılacak yorumlar ve varılacak kanaatlar da o nisbette doğru ve güvenilir olacaktır.

Anketimizdeki soruların büyük bir kısmı eğitimde ruh ve nefis telakkisinin, dolayısıyla ahiret ve mesuliyet düşüncesinin ahlâki ve vicdanî yönlerimizdeki tesirlerini tesbite matuftur.

Özellikle dinî inanç ve tutumlarla ilgili mevzularda açık ve kesin cevaplar almanın güçlüğüne göz önünde bulundurarak dolayısıyla ahiret ve mesuliyetle ilgili konuları günlük hayatta rastlanabilecek bazı olaylardan misaller vererek tesbit etmeye gayret ettik. Deneklerden isimlerini yazmamalarını istedik ki daha net ve doğru cevaplar verebilsinler.

Anketin 11. sorusuna %88,57'si, 13. sorusuna ise %90'ı verdikleri cevaplarda başkaları için fedakârlık yapabileceklerini ifade etmişlerdir.

Bunu şöyle yorumlayabiliriz: Gerek şahsî gerek ictimâî hayat, bir bakıma ancak karşılıklı feragat ve fedakârlıklarla yürütülür. Gönül rızasıyla, içten benimseyerek en güzel feragat ve fedakârlık ise Allah'a ve ahirete, yani imana dayanmış olanıdır.

Günümüzde bunlar azaldıysa sebeplerinden biri de feragat ve fedakârlığın kuvvetini Allah'a ve ahirete inanmaktan, yani imandan almamış olmasıdır. Bu güzel hasletler kökünü teşkil eden imandan ayrılınca zayıf düşmüşlerdir.

Bunda esas şudur: Feragat ve fedakârlık, hariçten zorla verilmemelidir. Bu iki hasleti insanın benliğinin derinliğine mâledebilmek gerekir. Fedakârlık ve feragat insanı nefsanî karpislerinden kurtarıp, nefesine hâkim kıldıracak bir vasıta gibi görülmelidir.

Bunu her insanda, ruhun nefse hâkim olması yolunda olan gayretlerinde görmek mümkündür. İnsanın derinliklerinde, kendisinden bir cehid ve feragat istenince onu vermeye hazır bir ruh haleti vardır. (Bkz. Tablo 11 ve 13) Derinliklerimizde olan bu verme hissine müracaat edilmeden ne olduğumuz bilinemez. Bir insandan feragat ve fedakârlık istemek, onun derununa hitap edebilmekle mümkündür.

İnsanın maddî "ben"i kendisinden istenilen şeyi ya medih veya tehdit karşısında kalınca yapmaya mütemayildir. Bunlar ise karakteri zayıflatır. Terbiyede en önemli husus bir şahsiyet ve karakter tutarlılığına kavuşturulmasıdır. Nefsanî ihtirasları bastırmak kudretinin teşekkül etmediği durumlarda ahlâkın salâbetinden bahsedilemez.

Anketin 15. sorusu olan "Her türlü tedbiri aldıktan sonra haksız çıkarılırsanız ne yaparsınız?" sorusuna deneklerin %81,43'ü "Hakkımı nasıl olsa ahirette alacağım için sükûnetle karşılarım" diye cevap verirken, geri kalan %18,57'si "Kanunî olmayan yollarla hakkımı almaya çalışırım" şeklinde cevap vermişlerdir.

Bu da bize gösteriyor ki ahiret inancı insanlarda bir sükûnet ve sabır temin ettiği gibi ayrıca karşılıklı intikam alma arzusunu da bastırarak kargaşanın önlenmesinde dikkate şayan tesirler icra etmektedir.

Anketin son sorusu olan “Mirası için yakınınızı öldürür müsünüz?” sorusuna %90 gibi kahir ekseriyetle “Hayır”, yani “Öldürmeyiz” cevabı verilmiştir.

Ahiret inancı, deneklerin verdikleri bu cevaplarda da görüldüğü üzere, insanın insana zulmetmesini önleme, dolayısıyla adâleti temin bakımından önemli fonksiyonlar içre etmektedir.

Yukarıda da ifade edildiği gibi ankete iştirak eden deneklerin hepsi sorulan sorulara sosyal değeri olan cevaplar vermişlerdir. Bu hususu deneklerin çocukken Türk-İslâm Ahlâk ve kültürü içerisinde yetişmiş olmalarıyla izah edebiliriz. Şöyle ki: Bilindiği üzere çocuğun, dünyaya geldiği andan itibaren tekâmülünü tamamlamak üzere uzun bir gelişme vetiresi geçirmesi gerekmektedir. O her şeyden önce hayatını idâme ettirmeye ve eğitim bakımından böyle bir gelişmeye muhtaçtır. Bu sebeble çocuk uzun süre ailesine bağlı kalmak mecburiyetindedir. Onun biyolojik gelişmesi yanında ruhî gelişmesi de büyük önem taşımaktadır. Bunun için de şüphesiz eğitimin ehemmiyeti artmaktadır. Çocuk en küçük sosyal ünite olan ailede doğar, orada fertlerle birlikte yaşar. O, başta annesinden dili, günlük hayatı ve davranış biçimlerini öğrenir. Ailesinin çevresinde arkadaşlarıyla oynar. Aileden başlayarak okula kadar uzanan çevre içinde her gün pek çok şeyler görür, duyar ve öğrenir. Bütün bunlar onu şuurî-gayri şuurî etkilemektedir. Dıştan gelen uyarılar ve şahsi idraklerle çocuğun duyguları, düşünceleri, alışkanlıkları ve davranışları gelişmektedir. O bu durumda çevresinin inancından, düşüncesinden etkisiz kalmaz. Çünkü çocuk, içinde yaşadığı toplumun inancıyla karşılaşacak ve onunla tabii olarak ilişkiler kuracaktır. Böylece din, değişik biçimlerde kendini çocuğa duyuracaktır. O da çevresinin ve ruhî güçlerin yardımıyla gelecekte yaşayacağı inançları ve tavırları bu dönemde temellendirme yoluna girecektir. Dolayısıyla onun inançları, bedenî, zihnî, ve ruhî gelişmesi içinde duruma göre biçimlenecek ve mana kazanacaktır. Böylece gelecekte yetişkin şahsın yaşayacağı inanç ve tutumların temelleri büyük ölçüde bu dönemde teşekkül etmiş olacaktır.

Zaten Müslüman Türk cemiyetinde yetişen gençliğin terbiyesi, şahsiyetinin geliştirilmesi ve mefhumlarının teşekkülü dini yol ile olmaktadır. Bunu şöyle de ifade edebiliriz: Terbiye ve kıymetler sisteminin teşekkülünde dinin büyük tesiri vardır. Çünkü tipik Müslüman Türk kültürüyle yetişmiş çevrelerde, mefhumlar fertlerin mensup oldukları çevre tarafından tayin edilir. Bu bakımdan dinî âdet ve geleneklerin hâkim unsur olarak ortaya çıkması beklenir.

Ancak deneklerin büyük çoğunluğu anketteki sorulara sosyal değeri olmakla beraber farklı cevaplar vermişlerdir. Mesela, anketteki “Niçin?” sorularına İlahiyat Fakültesi öğrencileri ahiret inancını sebep göstererek cevap verirlerken Fen-Edebiyat Fakültesi öğrencilerinin cevaplarında böyle bir fikir oluşmadığı görülmüştür. Bu farklılığı ise, öğrencilerin fakültelerde gördükleri dört yıllık bir eğitimin sonucu olduğunu söyleyebiliriz.

Zira İlâhiyat Fakültesinde dinî muhtevalı bir eğitim yapılırken Fen-Edebiyat Fakültesinde ise sosyal muhtevalı bir eğitim görülmektedir.

Bütün bunlardan anlaşılıyor ki, deneklerin inanç ve tutum (atitüd) larında ahiret inancı ve küçükken kazanılan ananevî kültürün tesirleri görülmektedir. Bununla birlikte onların görmeleri gereken eğitim tarzını şöyle özetleyebiliriz: Dinine, ahlâkî ananesine bağlı ve o suretle terbiye görmüş gençlere bir de kültür ve medenî terbiye verebilirse mutlu insanlardan olabilirler. Öyle insanlar için hayat yolunda kötü düşünceler yanıltıcı olmaz. Kendi nefesine hürmet ettiği kadar belki daha fazla başkasının da hakkına saygı gösterir.

Özetle şunları söyleyebiliriz: Hayatın ızdıraplarına karşı en büyük teselliği insanlar Allah'a ve ahirete inanmada, bir başka ifadeyle imanda bulmuşlardır. Dinî terbiye insanı nefesine, ailesine, vatan ve milletine, kısacası bütün âleme fenalık yapmaktan ızdırap vermekten korur. "Bu devirde anlaşılmıştır ki, hayatta en maddî sanılan ızdırapların âmîli ruhî ve mânevîdir. En ağır hastalık ve ızdıraplar dinî teselli ve ruhu yükseltmekle sakinleşir."²⁵²

Netice itibariyle İslam'daki ruh ve nefis telakkisi insanlarda bir Allah ve ahiret inancı, bu sebeple de bir mesuliyet duygusu doğurmaktadır. Bütün bunlar insanlarda, ferde zulmü önleme ve dolayısıyla adâleti temin, sabrı tavsiye ve teşvik, aynı zamanda mental hygiene bakımından çok önemli görevler ifa etmektedir.

NETİCE

Fert ve toplum hayatında adaletin ve düzenin temin edilebilmesi için, yapılan iyiliklerin mükafatlandırılması, kötülüklerin de cezalandırılması gerekir. Bunun böyle olması gerektiğini aklî ve vicdanî muhasebe ve düşüncelerimizin neticesinde anlıyoruz. İyiliklere mükafat ve kötülüklerle ceza verilmesi gerektiği halde zaman zaman bunun tam olarak gerçekleştirilemediğini veya gerçekleşmediğini müşahade etmek mümkündür. Kısacası mutlak bir adaletin gerçekleşemediğinin bir hakikât olduğu aşikârdır. Mutlak bir adaletin gerçekleşmemesi, kötü kimselerde "Nasıl olsa yaptığımız yanımıza kâr kalıyor, o halde bu yolda devam edelim" gibi bir düşünceyle kötülüklerini arttırmalarına; iyi kimseler de ise "Yaptığımız iyilikler takdir edilmediği gibi, suçlu durumuna da biz düşüyoruz" düşüncesiyle bir ümitsizliğe düşmelerine sebep olabilir. O zaman insanlar arasında düzen ve asayişin temin edilmesi güçleşir. Elbette ki bazı inzibatî tedbirlerle belli bir noktaya kadar düzen temin edilebilir. Ancak, unutulmamalıdır ki iyiliğin takdir edilmeyip, kötülüğün cezalandırılmadığı bir cemiyette görev yapan inzibat kuvvetleri de insanlardan meydana gelmiştir. Bu cemiyetin iyi ve kötü taraflarından onların da mutlak surette etkileneceği aşikârdır. Demek oluyor ki inzibat kuvvetleri de belli bir zaman sonra içerisinde bulunduğu cemiyetin tesirinde kalarak adaleti ve düzeni temin edemez bir duruma düşecektir. Kaldı ki, o bozuk cemiyetin tesirlerinden inzibat kuvvetlerinin uzak tutulduğu farzedilse bile insanoğlunu sırf polisiye tedbirlerle kontrol altında tutmanın imkansızlığı aşikârdır. Kişinin kendi vicdanından başka

²⁵² Ord. Prof. Mazhar Osman, Mekteplerde Din ve Ahlâk Dersleri, (Rahmi Balaban'ın İlim-Ahlâk-İman isimli eserinin 165. sayfasında)

hiçbir kontrolün bulunamayacağı bir mahal (Mesela, dört duvar arasında veya bir dağ başında) ve durumlarda onu kötülükten ne alıkoyabilir. Ayrıca yaptığı o kötülüklerin hesabını kim soracak? İşte bu ve buna benzer birtakım düzensizlikleri önleyip, insanları adaletli, doğru, dürüst davranmaya teşvik edecek çok önemli bir unsurun bulunması gerekir. Bu yegâne unsur da ikinci bir âlemin varlığı ile ilgili inanca bağlı olmak üzere ilâhî adalet düşüncesidir. İşte bu düşünce sayesinde ki insanoğlu bu dünyada yaptığı iyiliğin karşılığını görmese de, herhangi bir adaletsizliğe uğrasa da, yine iyilikten ve doğruluktan vazgeçmez. “İyilik yap denize at, balık bilmezse hâlık bilir.” atasözümüz bunun en güzel ifadesidir.

İlâhî adaletin tecelli edeceği âhiret âlemi, bu dünyada yapılan zerre kadar iyiliğin ve zerre kadar kötülüğün karşılığının bulunacağı bir âlem olmalıdır.²⁵³ Yine bu âhiret âleminde ilâhî ve mutlak adaletin tecelli edebilmesi için hatır, kayırma, iltimas, rüşvet bulunmamalıdır. Kezâ bu dünyada kim, nerede, nasıl bir iş yaparsa o tesbit edilip orada karşılığını bulacağı bir âlem olmalıdır.²⁵⁴ Bu ilâhî adaletin tecelli edeceği âlem bir fabrikada yetkili bir şahsın kapalı devre T.V. sistemiyle işçileri kontrol etmesi misali, bu dünyada kimin nerede, ne yaptığının tesbit edilerek orada açıklanacağı bir âlem olmalıdır.²⁵⁵

İşte bu inanç sistemiyle yetiştirilen insanlarda, iyilik hissi ve kötülük duygusu daha rahat ve kolay işleneceği için düzenin temin edilmesi daha da kolaylaşacaktır. Hazret-i Ali'nin bu konuda müşriklerle yapmış olduğu bir münazara ne kadar dikkat çekicidir: “Biz ahirete inanıyor ve orada mükâfat olarak cennete gidebilmek için bu dünyada iyilikler yapıp, kötülüklerden sakınıyoruz. Sizler ise böyle bir hayata inanmıyor ve hazırlanmıyorsunuz. Şayet öldükten sonra bizim inandığımız gibi bir ilâhî adaletin tecelli edeceği ebedî âlem varsa biz o âlem için hazırız. Siz ise hazır değilsiniz. O zaman siz ne yapacaksınız? Şayet sizin dediğiniz gibi öldükten sonra ilâhî ve mutlak adaletin tecelli edeceği bir ebedî âlem yoksa bizim bu dünyada yaptığımız iyi ve güzel davranışların bize ne zararı olur?”²⁵⁶

Kısacası, gerek ferdî ve gerekse ictimâî hayatın düzenlenmesinde -tek olmasa bile- en önemli bir unsur olan ebedî âlem ve ilâhî adalet inancını doğuran sebeplerin başında ruhun varlığına ve bekasına inanmak gelir. İşte, hiçbir aklî ve naklî delil olmasa da bu zaruretten dolayı ruhun varlığına ve bekasına inanmak bize bir çok faydalar temin etmektedir. Kaldı ki netice olarak ruhun varlığını ve bekâsını inkâr edenlerin delilleri kadar, ruhun varlığını ve bekâsını kabul edenlerin delilleri de -en az onlar kadar- kuvvetli ve aklidir.

Ayrıca İslam'daki ruh ve nefis telakkisinin insanın insana zulmetmesini önlemesi dolayısıyla adaleti temin, sabrı tavsiye ve bir de hygiene mental bakımından ehemmiyeti haiz fonksiyonlar da icra ettiğini yaptığımız anketle de açıkça ortaya koymuş oluyoruz.

²⁵³ Kur'an: 99/7-8

²⁵⁴ Kur'an: 39/70

²⁵⁵ Kur'an: 86/4

²⁵⁶ Gazzali, Ihyau ulumi'd-din, e.3, s.817

EKLER

Bu anket yapmakta olduğumuz bir araştırmaya daha net izahlar getirmeyi ve insanların çeşitli olaylar karşısındaki bazı atitüdlerini ve atıf sistemlerini tesbit etmeyi hedef almaktadır.

Cevaplandıracağınız sorulara (x) işareti koyunuz. Ankete isminizi yazmayacağınız için sorulara hiçbir endişe duymadan rahatlıkla cevap verebilirsiniz.

Özellikle sizden istirhamımız cevaplarınızı kimsenin tesiri altında kalmadan vermenizdir. Vereceğiniz cevaplar ne derece samimi, içten ve gerçekçi olursa, anketin neticesi o nisbette sıhhatli ve doğru olacaktır. Lütfen bu hususu unutmayınız.

Teşekkür ederiz.

1. Okulunuzun adını yazınız.

2. Kaçınıcı sınıfta okuyorsunuz?

- a. () Hazırlık sınıfı
- b. () Birinci sınıf
- c. () İkinci sınıf
- d. () Üçüncü sınıf
- e. () Dördüncü sınıf

3. Cinsiyetiniz.

- a. () Kız
- b. () Erkek

4. Doğum yeriniz.

- a. () Köy (Nüfusu 2000'den az)
- b. () Kasaba (Nüfusu 2000-20.000)
- c. () Küçük şehir (Nüfusu 20.000-200.000)

d. () Büyük şehir (200.000'den daha yukarı)

5. Bu fakülteye gelinceye kadar en fazla kaldığınız yerleşim birimi

a. () Köy

b. () Kasaba

c. () Küçük şehir

d. () Büyük şehir

6. Anne ve babanızın öğrenim durumu.

Anne

Baba

a. () Okuma-yazması yok

a. () Okuma-yazması yok

b. () Okur-yazar

b. () Okur-yazar

c. () İlkokul mezunu

c. () İlkokul mezunu

d. () Ortaokul mezunu

d. () Ortaokul mezunu

e. () Lise mezunu

e. () Lise mezunu

f. () Üniversite mezunu

f. () Üniversite mezunu

7. İssız bir yolda giderken içi para dolu bir çanta bulsanız ve alsanız, fakat çantada sahibinin adresi de yazılı olsa ne yapardınız?

a. () Parayı sahibine teslim ederdim.

b. () Kimse bunun farkında varmayacağı için alır harcarım.

8. Yedinci sorunun "a" şikkını işaretlediyseniz, niçin?

a. () Bunun haram olmasından.

b. () O parayı kaybeden kimsenin üzüntüsünü kendi vicdanımda hissettiğim için.

9. Arabanızla seyahat ederken bir kimseye çarparsanız o şahsı:
- Derhal arabanıza alıp hastaneye götürür müsünüz?
 - Kimse olayı görmediği için bırakıp gider misiniz?
10. Şayet dokuzuncu sorunun “a” şikkını işaretlediyseniz, niçin?
- Hatamı telafi etmek için.
 - Ahirette mesul olmamak için.
11. Çok acil bir işiniz için giderken sizden yardım isteyen bir hastaya rastlarsanız, nasıl hareket edersiniz?
- Kendi işimi erteleyerek o hastayı hastaneye götürürdüm.
 - O hastayla nasıl olsa bir ilgilenen bulunur diye kendi âcil işime giderim.
12. On birinci sorunun “a” şikkını işaretlediyseniz, niçin?
- İnsanlığı şahsî menfaatimden üstün tuttuğum için.
 - İkinci bir şahıs onunla ilgilenene kadar hastanın durumunda hayatî bir tehlike olabilir diye.
 - Bu dünyada yaptığım bir iyiliğin karşılığını öbür dünyada göreceğim için.
13. Padişahlardan birinin parmağında bir yüzük varmış ki, mücevherciler ona kıymet takdirinde âciz kalmışlar. Bir sene o padişahın ülkesinde kıtlık çıkmış ve insanlar çok sıkıntıya düşmüşler. Padişah o yüzüğünü sattırması, parasını fakirlere, muhtaçlara dağıttırması. Ancak bu para onlara bir ay yetmiş. Sizin elinizde böyle bir imkân olsa, ne yapardınız?
- Aynı fedakârlığı yaparım.
 - Nasıl olsa böyle bir fedakârlığın neticesinde de kıtlık problemi çözümlenemeyeceğine göre, gereksiz görürüm.
14. Şayet on üçüncü sorunun “a” şikkını işaretlediyseniz, niçin?

- a. () Onlara yardım etmekle büyük bir şan ve şöhrete sâhip olacağım için.
- b. () Bu dünyada iyilik yapanın, öbür dünyada iyilik bulacağına inandığım için.

15. Haklı olduğunuz bir konuda her türlü kanunî yollara baş vurduğunuz halde haksız çıkarılırsanız, ne yaparsınız?

- a. () Kanuni olmayan yollarla intikam almaya çalışırım.
- b. () Her türlü tedbiri aldıktan sonra haksız çıkarılırsam, o zaman hakkımı nasıl olsa ahirette alacağıma inandığım için sükûnetle karşılarım.

16. Çok zengin bir adam varmış. Bu adam hayatta tek varisi olan yeğeni ile birlikte yaşamaktaymış ve aynı zamanda çok da hastaymış. Hasta olan bu zat şayet ölürse, servet hemen yeğenine kalacak, fakat iyileşir de yaşarsa, bu serveti bir hayır işine vakfedecekmış. Durumu bilen eğen bir gün, kimsenin bilemeyeceği bir şekilde ilaçlarını vermeyerek hasta olan yakının ölümünü çabuklaştırmış. Siz bu yeğenin yerinde olsanız:

- a. () Aynı şekilde tek varisi olduğunuz böyle bir yakınınızın ölümünün çabuklaşmasına vesile olur muydunuz?
- b. () Size miras kalacak olan bu serveti kaybetmek pahasına da olsa, onun yaşamasına yardım eder miydiniz?

17. On altıncı sorudaki “a” şıkkının cevabı hayırsa, niçin?

- a. () İnsanları dünya malından daha kıymetli telakki ettiğim için.
- b. () Herhangi bir insanın ölümüne sebep olduğumda ahirette cezalandırılacağıma inandığım için.

BİBLİYOGRAFYA

- ABDÜLHAMİT., İrfan, İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi, ter. M. Saim YEPREM, Nesil Dergisi, c.2, s.8, İst. 1978.
- el-ACLUNÎ., İsmail b. Muhammed, Keşfü'l-Hafa, Beyrut, 1351.
- AHMET b. Hanbel., Müsned, İst. 1982.
- AKARSU., Bedia, Max Scheler'de Kişilik Problemi, İst. 1962.
- AKSEKÎ., Ahmet Hamdi, İslâm Ahlâkı, İst. 1968. Üçdal Neş.
- ARABÎ., Muhyiddin, Fütûhat el-Mekkiye, ter. Nihat KEKLİK, İst. 1974, Fak, Yay.
- ATEŞ., Süleyman, Sülemî ve Tasavvufî Tefsiri, İst. 1969, Sönmez yay.
- AYNÎ., Mehmet Ali, Tasavvuf Tarihi, İst. 1985, Akabe Yay.
- BERGSON., H. Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı, ter. M. KARASAN, Ank. 1962.
- BERKÎ., Ali Himmet, 250 Hadis, Ank. 1979, Diyanet yay.
- BİLMEN., Ömer Nasuhi, Büyük İslâm İlmihâli, İst. 1962.
- BLOOM., Benjamin S., Human Characteristics and School Learning, ter. Ali ÖZÇELİK, Ank. 1979.
- BUHARÎ., Muhammed b. İsmail, Sahih, İst. ts.
- CARREL., Alexis, İnsanlar Uyanın, ter. Leyla YAZICIOĞLU, İst. 1959.
- CARREL., Alexis, İnsan Bu Meçhul, ter. Refik Özdek, İst. 1973.
- CÜCELOĞLU., Doğan, İnsan İnsana, İst. 1979.
- CÜRCANÎ., Seyyid Şerif, Ta'rifat, İst. 1275.
- ÇAĞRICI., Mustafa Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı, İst. 1982.
- ÇAMDİBÎ., H. Mahmut, Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzâlî, İst. 1983.
- DEVELLİOĞLU., Ferit, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat, Ank. 1984.
- DOKSAT., Recep, Psikopatolojiye Giriş, Çukurova Üniv. Tıp Fak. Psikiyatri Kürsüsü, yay, N: 3. Adana, 1975.
- DOKSAT., Recep, Şahsiyet Teorileri Ders Notları, 1983-1984 Ders yılı, M. Ü. Sosyal Bilimler Ens. Eğt. Bil. Yüksek Lisans Ders Notları,
- EBU DAVUT., Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistanî, Sünen-i ebi Davut ve Tercemesi, ter. İbrahim KOÇAŞLI, İst. 1983.
- ERAYDIN., Selçuk, Tasavvuf ve Tarikatlar, İst. 1981, Marifet yayınları.

- ERGİN., Muharrem, Türk Dili Bilgisi, İst. 1983.
- FENNÎ., İsmail, Lügatçe-i Felsefe, İst, 1983.
- FENNÎ., İsmail, Maddiyyun Mezhebinin İzmihlâli, İst, 1929.
- GAZZÂLÎ., Muhammed b. Muhammed, İhya-ı Ulumi'd-din, ter. Ahmet SERDAROĞLU, İst. 1977, Bedir Yayınevi.
- GAZZÂLÎ., Muhammed b. Muhammed, Kimya-ı Saadet, ter. Ali Arslan, İst. 1981. Arslan yayınları.
- GAZZÂLÎ., Muhammed b. Muhammed, Usul-i Erbain, Kahire, 1965.
- GAZZÂLÎ., Muhammed b. Muhammed, Tehafüt el-Felasife, ter. Bekir Karlığa, İst. 1981. Çağrı yay.
- GAZZÂLÎ., Muhammed b. Muhammed, Mişkâtü'l Envar, nşr. Ebu'l-Âlâ el-Afifi, Kahire, 1964.
- GAZZÂLÎ., Muhammed b. Muhammed, Kitap el-Maznun es-Sağîr, Kahire, 1328.
- GÜMÜŞHANEVÎ., Ahmet Ziyaüddin, Cami'u'l-Usul, İst. 1276.
- GÜMÜŞHANEVÎ., Ahmet Ziyaüddin, Ramuz el-Ehadis, ter. A. Bekkine İst. 1976, Pamuk yay.
- HUCVİRÎ., Keşf-ul-Mahcup, ter. Süleyman ULUDAĞ, İst. 1982, Dergah yay.
- HYMAN., H. H. PAYASLIOĞLU., A.-FREY., F.W. Türk Yüksek Tahsil Gençliğinin Değerler Sistemi, Siyasal Bil. Fak. Der. Ank. 1959.
- İBN HALDUN., Şifau's-Sail, ter. Süleyman ULUDAĞ, İst. 1984.
- İKBAL., Muhammed İslâmda Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu, ter. Ahmet ASRAR, İst. 1984. Bir yay.
- İKBAL., Muhammed, Darb-ı Kelim, ter. Ali Nihan TARLAN, İst. 1968.
- ISFAHANÎ., Rağîb, Tafsilü'n-Neş'eteyn ve Tahsilü's-Sadeteyn, ter. Mehmet EMRE, İst. 1980. Osmanlı yay.
- KAŞANÎ., Kemaleddin, Istılahat-ı Soffiye, Süleymaniye Kütüphanesi H. Mehmet ef. 3120.
- KELÂBÂZÎ., Doğuş Devrinde Tasavvuf, ter. Süleyman ULUDAĞ, İst. 1979. Dergâh yay.
- KERSCHENSTEINER., G. Karakter Kavramı ve Terbiyesi, ter. H. KANAD, Ank. 1977.
- KRECH-CRUPCHFIELD., Theory and Problems of social Psychology, ter. Erol Güngör, İst. 1980, Ötüken yay.
- LAHBABI., M. Aziz, İslâm Şahsiyetçiliği, ter. İsmail HAKKI, İst. 1972, Yağmur yay.

- MAZHAR OSMAN., Mekteplerde Din ve Ahlâk Dersleri (Rahmi BALABAN'ın İlim-Ahlâk-İman isimli eserinin içindedir.)
- M. ŞEMSEDDİN., Felsefe-i Ülâ, İst. 1341.
- MEVLÂNÂ., Fihi Mafih, ter. Meliha Ülker TARIKAHYA, İst. 1958.
- ÖZGÜR., İbrahim, Çocuk ve Gencin Ruh Sağlığı, İst. 1982.
- ÖZTÜRK., Hüseyin, Ruh Sağlığı, İst. ts.
- PAUL., Janet-SEAİLLES., Gabrielles, Metalib Mezahib, ter. Hamdi Yazır, İst. 1341.
- SÜHREVERDÎ., Şihabüddin, Avarifu'l-Mearif, Mısır, 1939.
- SÜLEMÎ., Ebu Abdurrahman, Tabakatu'S-Soffiye, Kahire, 1969.
- SCHELER., Max, İnsanın Kosmosdaki Yeri, Ter. Tomris MENGÜŞOĞLU İst. 1968.
- TEHÂNEVÎ., Mustafa Ali, Keşşafu' Istılahatı'l-Funun, Kalküta, 1862.
- TIRMİZÎ., Ebu İsa Muhammed, b. İsa, Sünen-i Tirmizi, ter. Osman Zeki MOLLAMEHMETOĞLU, İst. ts.
- TOPALOĞLU., Bekir, Kelam İlmi, İst. 1981,
- YAKIT., İsmail, Uluslararası İbni Sînâ Sempozyumu Bildirileri, Ank. 1983.
- YAZIR., Hamdi, Hak Dini Kur'an dili, İst. 1936.
- YEPREM., M. Saim, İrade Hürriyeti ve İmam Matüridi, İst. 1980.