

54533

T.C  
HARRAN ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ  
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

# İSLÂM PSİKOLOJİSİNDE TEMEL KAVRAMLAR

(Yüksek Lisans Tezi)

Danışman

Prof.Dr.Hayati HÖKELEKLİ

Hazırlayan

Hüseyin YEĞİN

Şanlıurfa-1996

## İ Ç İ N D E K İ L E R

İÇİNDEKİLER.....	II
ÖNSÖZ.....	V
KISALTMALAR.....	VII
GİRİŞ.....	1
A - Konunun Seçiliş Amacı ve Önemi.....	1
B - Konunun Problemleri ve Sınırları.....	1
C - Araştırmanın Metodu.....	3

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### İSLÂM PSİKOLOJİSİ

<b>A - İslâm Psikolojisinin Konuları, Alan ve Sınırları.....</b>	<b>5</b>
1 - Dîni Eğilim ve Kâbiliyet.....	8
2 - Dîni İlgi ve İstekler.....	9
3 - Dîni Duygu ve Tecrübeler.....	9
4 - Dîni İnanç ve Tutumlar.....	11
5 - Duâ ve İbadetler.....	13
6 - Tevbe ve Hidâyet.....	14
7 - Dinden Kopma ve İnançsızlık.....	15
8 - Tasavvufi Yaşayış.....	15
<b>B - İslâm Psikolojisinin Metodu.....</b>	<b>17</b>
<b>C - İslâm Psikolojisiyle İlgili Çalışmalar.....</b>	<b>19</b>

### İKİNCİ BÖLÜM

#### İNSANIN VARLIK YAPISI, RUHSAL GÜÇ VE FONKSİYONLARLA İLGİLİ KAVRAMLAR

<b>A Ruh.....</b>	<b>27</b>
-------------------	-----------

1 - Ruh Kavramı.....	27
2 - Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Ruh.....	30
3 - İslâm Filozoflarında Ruh Kavramı.....	35
a - Kindî.....	35
b - Farâbî.....	36
c - İbn Sinâ.....	38
4 - Kelâm ve Tasavvufî Düşünce'de Ruh Kavramı.....	41
a - Gazzâlî.....	41
b - Fahreddin Razî.....	44
c - Neseffî.....	45
5 - Ruh-Beden İlişkisi.....	49
6 - Ruhun Şekilleri ve Melekeleri.....	52
a - Nebati Ruh.....	53
b - Hayvani Ruh.....	54
c - İnsani Ruh.....	55
<b>B - Nefs</b> .....	57
1 - Nefs Kavramı.....	57
2 - Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Nefs.....	58
3 - İslâm Düşüncesinde Nefs Kavramı.....	61
4 - İnsan Kişiliğinin Bütünlüğü Olarak Nefs.....	64
5 - Nefsin Güçleri.....	67
a - Hayal Kuvveti.....	68
b - Hafıza Kuvveti.....	68
c - Vehim Kuvveti.....	68
d - Düşünme Kuvveti.....	69
e - Arzu Etme Gücü.....	69
f - Hiss-i Müşterek.....	69
g - Şehvet Kuvveti.....	69
h - Gadab Kuvveti.....	70
6 - Nefsin Dereceleri.....	70
a - Nefs-i Emmâre.....	71
b - Nefs-i Levvâme.....	73

c - Nefs-Mülhime.....	74
d - Nefs-i Mutmainne.....	75
e - Nefs-i Râziye.....	77
f - Nefs-i Marziyye.....	77
g - Nefs-i Kâmile.....	77
<b>C - Kalb.....</b>	<b>80</b>
1 - Kalb Kavramı.....	80
2 - Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Kalb.....	81
3 - Kalbin Yeri ve Fonksiyonları.....	86
4 - Kalbî İdrak ve Özellikleri .....	90
<b>D - Akıl.....</b>	<b>95</b>
1 - Akıl Kavramı.....	95
2 - Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Akıl.....	97
3 - Akıl Türleri.....	100
a - Bilkuvve Akıl.....	101
b - Bilfil Akıl.....	101
c - Müstefâd Akıl.....	101
d - Faal Akıl.....	102
4 - Akıl Yeri ve Fonksiyonları.....	103
<b>SONUÇ.....</b>	<b>105</b>
<b>BİBLİYOGRAFYA.....</b>	<b>108</b>

## Ö N S Ö Z

Din psikolojisi henüz yüzyıllık bir maziye sahip olan bir bilim dalıdır. Batı kaynaklı bir bilim dalı olmasına rağmen ülkemizde de bu bilim dalıyla ilgili olarak yapılan çalışmalar mevcuttur ve halen devam etmektedir. Din psikolojisinin menşei itibariyle Batı kaynaklı oluşu ülkemizde yapılan çalışmaları bu yönde etkilemiştir. Ancak şurası unutulmamalıdır ki kendi öz kaynaklarımız olan Kur'an-ı Kerim ve hadislerde de din psikolojisinin ihtiva etmiş olduğu konuları, planlı bir şekilde olmasa da geniş ve doyurucu bir biçimde bulmak mümkündür. Bunun yanında islam bilginlerinin bu konuyla ilgili olarak görüş ve fikirlerini ihtiva eden eserleri de unutmamak gerek.

Bütün bunlara dayanarak islâmın insan psikolojisi ile ilgili görüşlerini -ki bu görüşler, ütopyik, gerçekler dünyası dışına olan görüşler değildir- kendine has kavram, değer ve metod dahilinde ortaya koymak mümkün gözükmemektedir. Bunun da *İslâm Psikolojisi* adıyla yeni bir bilimin oluşturulması sayesinde mümkün olabileceği kanaatindeyiz. Zaten *İslâm Psikolojisi* adı altında yapılan yeni çalışmalar bunu destekler mahiyettedir.

Biz de **İslâm Psikolojisinde Temel Kavramlar** başlığı altında insanın varlık yapısını oluşturan güç ve fonksiyonlarını ifade eden “**Ruh-Nefs-Kalb-Akl**” kavramlarını araştırma konusu yapmayı uygun bulduk. Amacımız sadece yeni oluşmakta olan bu bilim dalına katkı ve islâmın bu konudaki orjinal, zengin ve doğru olan bilgilerini ortaya koymaktır.

Araştırmamız bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, konunun seçiliş amacı, problemleri ve metod üzerinde durulmaktadır.

Birinci bölümde araştırmamızın başlığını içeren *İslâm Psikolojisi* üzerinde durduk. Bu başlık altında; islam psikolojisi nedir? Böyle bir bilime niçin ihtiyaç duyulmuştur? İslâm psikolojisini konuları ve sınırları nelerdir? İslâm psikolojisiyle ilgili çalışmalar var mıdır? gibi soruların cevaplarını ortaya koymaya çalıştık.

İkinci bölümde de islam psikolojisini temel kavramlarını oluşturan “ruh-nefs-kalb-akıl” kavramlarını başta Kur’an-ı Kerim ve hadisler olmak üzere, islam alimlerinin görüşlerini de ihtiva eden eserlerden istifade ederek islâmî bir bakış açısıyla ele almaya çalıştık.

Bu araştırmanın meydana gelmesinde bana destek olan, tavsiye ve tenkitleriyle bana yol gösteren danışmanlığımı yapan kıymetli hocam Prof.Dr.Hayati HÖKELEKLİ’ye şükran duygularımı arz ederim.

Ayrıca bu çalışmamın maddî formunu kazanmasında yardım ve tavsiyelerini esirgemeyen mesâî arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Çalışmak bizden başarıya ulaştırmak Allah’tandır.

Hüseyin YEĞİN  
Şanlıurfa- 1996

**KISALTMALAR**

A.g.e	: Adı geçen eser
A.g.m.	: Adı geçen makale
Ank.	: Ankara
Bkz.	: Bakınız.
c.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
E.A.Ü.İ.F.D	: Erzurun Atatür Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İ.S.B.D.	: İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi
İst.	: İstanbul
Mad.	: Madde
M.E.B.	: Milli Eğitim Bakanlığı
M.Ü.İ.F.V.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
O.M.Ü.İ.F.D.	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallahu Aleyhi Vesellem.
S.B.A.	: Sosyal Bilimler Ansiklopedisi
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı.
Terc.	: Tercüme eden.
v.b.	: Ve benzerleri.
vd.	: Ve devamı.
vs.	: Ve saire.

## G İ R İ Ş

### A - Konunun Seçiliş Amacı Ve Önemi

Bilindiği gibi kavramların bir bilimin oluşmasında, gelişiminde ve daha iyi anlaşılmasında önemli bir rol üstlendiği bir gerçektir. Buradan hareketle “İslâm Psikolojisinde Temel Kavramlar” isimli bu çalışmamız öncelikle İslâm Psikolojisinin oluşumunda temel teşkil edeceğine inandığımız, “Ruh, Nefs, Kalb, Akıl,” gibi ilk anda göze çarpan kavramların araştırılmasını konu edinmektedir.

Çağdaş psikolojinin ele almış olduğu insan davranışlarının İslâmın temel kaynakları Kur’an ve hadislerde de sıkca ele alındığını görmekteyiz. Kur’an’da üçyüze yakın yerde geçen “nefs” kavramı, ruh beden bütünlüğü içerisinde iç benliği ve psikolojik eğilimleri ile müşahhas insandan bahseder.\* Bu kabilden daha birçok örneklere hem Kur’an’da hem de hadislerde rastlamak mümkündür.

Burada biz İslâmın temel kaynaklarından hareketle insanın psikolojik iç halleri ve davranışlarının anlaşılmasına, bir bütün olarak insanın daha iyi tanınmasına yardımcı olabilecek temel kavramlar üzerinde durmak istiyoruz. Çağdaş psikolojinin ve din psikolojisinin ortaya koymuş olduğu bilgi birikiminden istifade ile, temel İslâm kaynaklarında ve bazı önemli İslâm alimlerinin eserlerindeki zengin bilgi meteryalini gözden geçirmek ve kavramsal seviyede bunları düzenleyip tasvir etmek, böylece bilime katkıda bulunmayı amaçladık. Bildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar bu konuda müstakil bir çalışma yapılmış değildir. Bundan dolayı çalışmamızın bu anlamda muhtemelen ilk ve yeni bir çalışma olması konunun önemini artırmaktadır kanaatindeyiz.

### B - Konunun Problemleri ve Sınırları

Bilindiği gibi üzerine araştırma yapılan çalışmalarda konunun problemlerini ve sınırlarını tespit etmek, tutarlılık, netlik ve kolay çalışma açısından önemlidir.

Öncelikle yapmış olduğumuz bu çalışmamızın problemlerini ortaya koymak istiyoruz. Problemleri iki safhada ele alacağız. Birinci safhada, konumuzun

---

\* ABDÜLBAKÎ M.Fuad, el-Mu’cemu’l-Müfehres li Elfâzi’l-Kur’ân, Kahire 1988, s.119-120, (İnsan Maddesi)



birinci bölümünü oluşturan İslâm psikolojisi ile ilgili problemleri, ikinci safhada da temel kavramlarla ilgili problemleri ortaya koyacağız.

Birinci safhadaki problemler: İslâm psikolojisi nedir? Bununla ne ifade edilmiştir? İslâm psikolojisi var mıdır? Böyle bir bilimin oluşturulması ihtiyacı nedir? Bu oluşumda izlenilmesi gereken metot ne olmalıdır? İslâm psikolojisinin konusu ve alanları nelerdir? İslâm psikolojisi ile ilgili çalışmalar var mıdır? Ne tür çalışmalar yapılabilir v.b.gibi sorular araştırmamızın ilk problemlerini teşkil etmektedir.

İkinci safhada ise kavramlarla ilgili problemler ortaya çıkmaktadır. Bu safhada her kavram ( ruh, nefis, akıl, kalb) için ayrı bir konu başlığı söz konusu olmaktadır. Ruh kavramı için; ruh nedir? Niteliği nasıldır? Beden ölünce ruh da ölür mü? Ruhun bedendeki fonksiyonları nelerdir? Ruhun özellikleri ve güçleri nelerdir v.b. gibi sorular; nefis kavramı için: Nefis nedir? Nefis ruhtan ayrı bir şey midir? Nefsin insan kişiliği oluşumundaki fonksiyonları nelerdir? Nefsin özellikleri ve güçleri nelerdir? İnsanda kaç tane nefis vardır? Nefsin dereceleri nelerdir? v.b. gibi sorular; kalb kavramı için: Kalb nedir? Kalb deyince ne kastediliyor? Kalbin yeri ve fonksiyonları nelerdir? Kalbin insan benliği üzerindeki etkileri nelerdir? v.b gibi sorular; akıl kavramı için: Akıl nedir? Akıl nerededir ve fonksiyonları nelerdir? Aklın dereceleri ve türleri nelerdir? Akıl ve idrak aynı şeyler midir? Akıl ile her şey kavranabilir ve algılanabilir mi v.b. gibi sorular araştırmamızın bu safhasının problemlerini oluşturmaktadır.

Araştırmamızın bu problemleri konumuzun sınırları ve metodu dahilinde çözülmeye ve anlaşılır hale getirilmeye çalışılacaktır.

Araştırmamızın sınırlarını belirleme aşamasında ise konumuzu hangi plân dahilinde ve hangi kaynaklardan istifade ile işlediğimizi tespit edeceğiz. Araştırmamızın alanını başta da belirttiğimiz gibi sınırları belirleme de temel referans kaynakları öncelikle Kur'an âyetleri ve hadisler olacaktır. Yani konumuzu oluşturan kavramların Kur'anda geçen yerlerini tespit etmek, bu kavramların Kur'anda kullanım şekilleri ve ifade ettikleri farklı manaları belirlemek daha sonra İslâm dininin ikinci derecede temel kaynağı olan hadisleri ele alarak, kavramlarla ilgili anlaşılabilir bir ortalama bir tarif ve tasvire ulaşmak.

Bunlardan sonra İslâm'ın iki ana kaynağının anlaşılması ve yorumlanmasına yönelik İslâm âlimlerinin eserlerindeki görüşleri inceleyerek belirlenen kavramlarla

ilgili olan açıklama ve görüşleri, yapılan yorumları tespit edip, böylece konuları zenginleştirmeye yöneldik. Burada İslâm âlimleri derken elbette tamamının görüşlerine yer vermek mümkün değildir; ancak İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf sahasında tanınmış belli sayıdaki şahsın konumuzla alakalı görüş ve açıklamalarını dikkate almaya çalıştık.

### C - Araştırmanın Metodu

Araştırmamızda sosyal bilimlerde kullanılan “tasvîr” metodu kullanılacaktır. Bilindiği gibi bu metod çerçevesinde olay ve olgular, objeler, kavramlar olduğu gibi ortaya konulur, tasnifler açıklama ve değerlendirmeler yapılır.<sup>1</sup>

Din psikolojisinde “dînî metinler” önemli bir bilgi kaynağı olarak kabul edilir. Ve bu metinlerin sistemli bir şekilde incelenmesi, çeşitli araştırmalarda başvuru olan bir teknik olarak karşımıza çıkar.<sup>2</sup> Bu yüzden bi de öncelikle İslâmın ana kaynakları olan Kur’an ve hadisleri ele alıp, kavramlarımızın bu kaynaklardan yerlerini tesbit etmeye çalıştık. Bu tespitleri yaparken hem Kur’anla ilgili hem de hadislerle ilgili yapılmış olan mu’cemlerden yararlandık. Tespit edilen ayet ve hadisleri de içerdikleri manalarına göre bir tasnife tabi tuttuk.

Daha sonra ahlâk, tasavvuf, kelâm ve İslâm felsefesi ile ilgili islami kaynaklardan bu kavramlarla alakalı yerleri tesbit ederek İslâm âlimlerinin konu ile ilgili açıklama ve yorumlarına başvurduk.

Son olarak toplanan bu bilgi ve dokümanları, belirlediğimiz düzen ve plan dahilinde din psikolojisi sahasında uzman olan hocaların bilgi ve tecrübelerinden istifade ederek yazıya geçirmeye çalıştık.

Bu konuda ilk olarak böyle bir çalışmanın yapılması, tabiatıyla bazı güçlükleri de beraberinde getirmiştir. Esasen bizim çalışmamız, aynı konuda çok sayıda yapılması gereken başka çalışmalara öncülük etmesi bakımından önemlidir. Fakat ilk olarak ortaya çıkan birçok çalışmada olduğu gibi, tamamlanması ya da olgunlaştırılması gereken birçok yönünün de olduğu bir gerçektir.

1 Bkz. ASLANTÜRK, Zeki, Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri, İstanbul 1995, s.85.

2 Bkz. HÖKELEKLİ, Hayati, Din Psikolojisi, Ankara 1993, s.14-15.

## B İ R İ N C İ B Ö L Ü M

### İSLÂM PSİKOLOJİSİ

İslâm Psikolojisi diye bir bilim var mıdır? Varsa alanı, sınırı ve kaynakları, metodu nedir? Yoksa, böyle bir bilim dalı kurulmalı mıdır? Günümüzde gelişmiş bulunan psikoloji ve din psikolojisinden ayrı olarak bu ad altında bağımsız bir araştırma alanına neden ihtiyaç duyulmaktadır? Bu ve benzeri soruları çoğaltmak mümkündür. Fakat biz konuyu çok fazla dağıtmadan, böyle bir bilim dalının ele alınıp geliştirilmesini zorunlu kılan bazı hususlara temas etmek istiyoruz.

Bugün Batı'daki din psikolojisi çalışmaları Hıristiyanlığın sınırını hiçbir şekilde aşmış değildir. Bu alanda dinler arası mukayeseli çalışmalara rastlanmamaktadır. Bundan dolayı da Hıristiyan kültür çevresiyle sınırlı bu araştırma sonuçlarını genelleştirmek ve bunları evrensel hakikatler gibi değerlendirmek, son derece sakıncalı ve engelleyici olur.<sup>1</sup>

Batı'da doğup gelişen din psikolojisinin kendi ülkemizde hangi şartlarda ilmî bir gelenek olarak gelişme imkânı bulabileceği meselesi temel bir meseledir. Din ve kültür farklılığının ortaya çıkardığı problemleri görmezlikten gelmek ve bütün çizgileriyle bağımlı bir yol izlemek, bizi kendi meselelerimize çözüm üretici çalışmalar yapmaktan alıkoyacaktır. Bundan dolayı, öncelikle cevabı aranması gereken soru şudur : "Türkiye'de yaşayan bir din psikoloğu, olayları hangi bakış açısıyla ele alacaktır?" "Batılı meslektaşlarının geliştirdikleri kavramları, teorileri ölçme araçlarını, Hristiyan örneklem üzerinde gerçekleştirdikleri çalışmalardan elde ettikleri sonuçları hangi ölçüler içerisinde kendi çalışmasına taşıyacaktır?"<sup>2</sup>

Görüldüğü üzere batılı psikoloğlar genellikle kendi psikolojik ihtiyaç ve problemlerini kendi sosyal ve kültürel yapılarını göz önüne alarak çalışmalar yap-

1 HÖKELEKLİ, Hayati, "Türkiye'de Din Psikolojisi Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlükler ve Bazı Temel Meseleler", Günümüz Din Bilimleri Araştırmaları ve Problemleri Sempozyumu, (27-30 Haziran 1989), Samsun 1989, s.3.

2 HÖKELEKLİ, a.g.m, s.5.

makta ve bunlara dayanarak bir takım genel verilere ve değerlendirmelere ulaşmaktadır.

Batıların çalışmaları ve elde etmiş oldukları bu birikimleri batılı olmayan toplumların sosyo- psikolojik ve kültürel özelliklerine oldukça uzak hatta ters düşmüş, bununda ötesinde kendi fertlerinin içinde buldukları durumu açıklama ve çözüme ulaştırmada da yetersiz kaldığı görülmüştür. Bu sebeple müslüman toplumlardaki din ve fert ilişkilerini, ferdin ya da gurupların dîni davranışlarının araştırılması, özel bir psikoloji anlayışını gerekli kılacaktır. İslâm kültür ve medeniyetinin hakim olduğu uzun asırlar boyunca müslüman müelliflerin bu konularda orjinal çok sayıda eserler verdiklerini biliyoruz. Bundan ilham alarak, İslâm psikolojisi adı altında İslâm dünyasında yeni bir dizi çalışmalar yapılmakta ve bu yöndeki çalışmaların da halen devam ettiği görülmektedir.

Geçen asırlarda İslâm dünyasında “*ilmu'n-Nefs*” ve “*ilmu ahvâli'r-Ruh*” gibi isimler altında ortaya konmuş eserlerin varlığı, müslümanların psikoloji alanına ilgi ve katkılarını ifade eder. Kendi dönemlerinin ilim anlayışı ve şartları içerisinde ortaya konmuş olan bu tür çalışmaların, günümüz bilim dili ve kavramlarına aktarılması, bu alanda bilim geleneğinin yeniden kurulup yaşatılması bakımından önem taşımaktadır.<sup>3</sup>

İslâm psikolojisi isimli yeni bir bilmin doğması islâm toplumlarında kaçınılmaz görünmektedir. Çünkü bu dine mensup olan fertlerin rûhî yapılarını da göz önüne alarak psikolojik ihtiyaç ve problemlerine cevap verecek, onu psikolojik yönden mutlu kılacak olan din psikolojiden daha ziyade islâm psikolojisi olacaktır kanaatindeyiz.

### **A-İslâm Psikolojisinin Konuları, Alan ve Sınırları**

İslâm psikolojisi, ferdin dine ruhen yönelişi ve onu içinde yaşayışı nisbetinde bütün psikolojik hallerini ve tecrübelerini içeren dîni hayatının tümünü kapsayan bir araştırma alanı olarak düşünölmelidir. Bu bilim dalının amacı islâm dininin ferdin kendisi ve içinde yaşadığı toplumla da ilgili olan huzur ve mutluluğunu temin edecek formüller ve açıklamalarda bulunmaktır.

3 HÖKELEKLİ, Din Psikolojisi, Ank. 1993, s.23.

Bunun yanında islâm psikolojisi kendi temellerini oluşturacak kavramları tesbit ederek çağdaş psikoloji ve din psikolojindeki kavram ve terimlerin karşılıklarını islâm dini ve kültüründen istifade ile bulmak, eğer bu kavram ve terimlerin karşılıkları yok veya yeter derecede değil ise, yeni kavram ve terimleri oluşturmak zorundadır. Ayrıca çağdaş psikoloji ve din psikolojisinin metod ve konularından da istifade ile, islâmın temel kaynakları, tarih ve kültürünü de göz önüne alarak kendi metodunu ve konularını oluşturarak, araştırma ve incelemelerde bulunmalıdır. İslâm dinine mensup fertler üzerinde yapılan psikolojik her türlü araştırma ve incelemeler, ulaşılan netice ve veriler elbette “islâm psikolojisi” nin ürünü sayılacaktır. Çünkü yapılan tüm çalışmalar müslüman fertler üzerinde ve islâm dininden ve kültüründen istifade ile yapılmıştır.

İslâm psikolojisi, din psikolojisi gibi dinî olayları araştıran insan merkezli bir ilimdir. İnsanın ruhî hayatı ve aksettirdiği davranışları içinde dinî nitelikli olanları araştırma ve inceleme konusu yapar. Din psikolojisinin sahip olduğu bakış açısının yanında islâmî naslardan hareketle açıklama ve yorumlara da yer verir. İslâmî yaşayışın ruhsal yapısını kavramak, yani islâmın ferdin ruhundaki görünümünü, subjektif dinî belirtilerini inceleme ve araştırmayı hedef edinir.

Bireyin dinî hayatı din psikolojisinde en çok sözü edilen bir deyimdir. Dinî hayat içinde geçen psişik olgular, duygu, düşünce, tüm dinî tavır ve haller olduğuna göre, bireyi kutsallığa bağlayan inanma iradesi din psikolojisinin açıklamaya çalıştığı konulardan<sup>4</sup> olmakla beraber, islâm psikolojisi de aynı şekilde müslüman fert üzerinde aynı konuları açıklamaya çalışır.

Yine din psikolojisinin görevlerinden biri de, ferdin ruhunda Allah'ın nasıl duyulup yaşandığını, nasıl tasuvvur edilip düşünüldüğünü, O'nun insanlardan yapmasını ve yapmamasını beklediği isteklerin dindarı nasıl etkilediğini belirtmeye çalışmaktır. Kısaca dinî hayatı bütün derinlik ve genişlik içerisinde aslına yakın olarak kavramaya gayret etmek ve onu psikolojik analizler ve tasvirlerle ortaya koymaktır.<sup>5</sup> Bu arada diğer ruh fonksiyonlarının dinî yaşayışla olan ilişkilerini inceleme konuları arasına almayı ihmal etmez. Yeri gelmişken bütün bunların islâmî açıdan ele alınmasının gerekli olduğu hatırlatılmakta,<sup>6</sup> yani din psikolojisinin ele almış

4 ARMANER Neda, Din Psikolojisine Giriş, Ankara 1980, s.10.

5 Bkz. EGEMEN B.Ziya, Din Psikolojisi, Ankara 1952, s.18.

6 YAVUZ Kerim, “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları” E.A.Ü.İ.F. Dergisi, Erzurum 1982, Sayı: 5, s.92.

olduğu bütün konular aynı şekilde islâmî bakış açısıyla müslüman fertler üzerinde uygulanabileceği ve islâm psikolojisinin oluşturulabileceği ifade edilmektedir.

İslâm dini, ferdin bütününe yani ruhî ve bedenî yönlerine hitap eden onu ruhen ve bedenen yaratıcının koyduğu emir ve yasaklar doğrultusunda dünyevî ve uhrevî mutluluğa erdiren, bu iki yönün uzlaşımı ve dengesini sağlayan bir özelliğe sahiptir. Fert bütün yönleriyle islâmı yaşayabilmekte ve tatbik edebilmektedir.

Dînî yaşayışı duygular, düşünce ve tasavvurlar ilgi ve eğilimler istek ve idealler hareket ve faaliyetler, törenler, sosyal ilişkiler, ahlâkî ve estetik yönelişler,... v.b. insanı tanımlayan bütün ruhî süreçler içerisinde izlemek mümkündür.<sup>7</sup> İslâm psikolojisi de ferdin dine yönelişini, onu subjektif bir şekilde kendi kişiliğine maletmesi ve bütün davranışlarında islâm dinini aksettirmesi gibi ferdin kişiliğinin bütün yönlerini içine alan bir araştırma alanı olacaktır.

İslâm psikolojisinin başlıca konuları din psikolojisinin konularını ihtiva edecektir. Farklılık, bu konuların ele alınış tarzı, islâmî bir yaklaşımla değerlendirilmesi ve sonuçlandırılması şeklinde olacaktır. İslâm psikolojisinin konularını şu şekilde ifade etmek mümkündür.

1. Dînî eğilim ve kâbiliyet
2. Dînî ilgi ve istekler
3. Dînî duygu ve tecrübeler
4. Dînî inanç ve tutumlar
5. Duâ ve ibadetler
6. Tevbe ve hidâyet
7. Dinden kopma ve inançsızlık
8. Tasavvufî yaşayış<sup>8</sup>

Bütün bu konuların ele alınışında, psikolojinin çeşitli alanlarının bakış açıları ve bilgi birikimlerinden yararlanma imkânları vardır. Mesela; bebeklikten yaşlılığa kadar geçen süre içerisindeki gelişim dönemlerinin her birindeki dînî yaşayış ve davranış özellikleri incelenirken, gelişim psikolojisinin verileri esas alınabilmektedir. Kişilik psikolojisi çerçevesinde farklı dindar kişilik tipleri görüşler geliştirilebilmektedir. Akıl sağlığı bozulmuş dindar kişilerin durumu, patolojik psikoloji verileri ışı-

7 HÖKELEKLİ, a.g.e, s.7.

8 Bkz. HÖKELEKLİ, a.g.e, s.7; EGEMEN, a.g.e, s. 16-21.; ARMANER, a.g.e, s.9-11; YAVUZ, a.g.m, s.92-105.

ğında incelenebilmektedir.<sup>9</sup> Böylelikle islâm psikolojisi için çok geniş ve zengin bir araştırma alanı açılmış bulunmaktadır.

Şimdi yukarıda zikredilen konuların islâm psikolojisi açısından nasıl ele alınacağı hususunda az da olsa açıklamada bulunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

### 1. Dinî Eğilim ve Kâbiliyet:

Dinî istidât ve kâbiliyetin, dinî hayatın kaynaklanış ve beslenişindeki rolünü ve etkisini, dinî inancın nativizm<sup>10</sup> ve tecrübecilikle ilişkilerini ve bunlarla ilgili problemleri inceleyecektir. Bunun yanında ferdin inanmaya karşı içten gelen ruhî hazırlığı, dinî arayışı, inanma ihtiyacı, korunma ve emniyet altında olma duygusu, ...v.b.gibi hususları da ayrıca araştırır.<sup>11</sup>

İslâm dini ferdin dine olan istidât ve kâbiliyetini kısaca şöyle ifade eder. Allah duygusu ve düşüncesi ruhun doğuştan gelen fitrî bir özelliğidir. Fitrat, bütün insanlar için ortak ve genel olan yaratılış özelliğidir. İslâm anlayışına göre bu yaratılış tam, eksiksiz, kusursuz, gelişip olgunlaşmaya elverişlidir. Bu ilk yaratılış özelliğiyle insan kendi yaratıcısını tanımaya, O'na yönelip bağlanmaya da elverişli bir yapıdadır. Daha doğuştan insanda var olan bu inanma eğiliminin yönü tek Allah'a doğrudur. Kur'anda bu durum şöyle açıklanır: *“Sen yüzünü Allah'ı birleyici olarak dine, Allah'ın o fitratına çevir ki, O insanları bunun üzerine yaratmıştır. Allah'ın yaratması değiştirilemez. İşte doğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler”*<sup>12</sup> Belli başlı bütün sahih hadis kitaplarında yer alan bir hadiste de şu anlamdaki ifadeler rastlanmaktadır: *“Her doğan fitrat üzere doğar; sonra ana-babası onu Yahudi, Hıristiyan, Mecusi yapar...”*<sup>13</sup>

Hadisten anlaşılan şudur ki, insanın dinî gelişiminde doğuştan getirilen fitri dinî eğilim ile, çocuğun hayatında ana-baba ile temsil edilen çevre özelliklerinin karşılıklı etkileşimi başlıca etken olmaktadır. Bir başka önemli husus da fitratın davranışlar üzerinde belirleyici bir etkisi olmakla birlikte, bunun zorlayıcı olmamasıdır. Çevre şartları bunu islâmın dışında bir başka din ve inanç kalıbına göre geliştirip

9 HÖKELEKLİ, a.g.e, s. 8.

10 NATİVİZM : Belirli bir toplumsal gruba ait kültür dokusunun yabancı unsurlardan ayıklanması yoluyla arındırılmasını amaçlayan bilinçli faaliyetler. DEMİR Ö-ACAR M, Sosyal Bilimler Sözlüğü, İstanbul 1993, s.259.

11 YAVUZ, a.g.m., s.98.

12 Rum 30/30.

13 Buhari, Cenâiz 79,80; Sünnet 17.

şekillendirmeye ya da onu büsbütün köreltip ortadan kaldırmaya yönelik bir etki gösterebilmektedir.<sup>14</sup>

## 2.Dinî İlgi ve İstekler

Şüphesiz ferdin ruhî yaşamında ilgi ve isteklerin önemli bir yeri vardır. Bu ilgi ve isteklerinden birisi de dinî ilgiler ve isteklerdir. Dindar bir kimsenin ne yaptığını ve ne yapmak istediğini öğrenmek ve davranışlarını anlamak için onun ilgileri, merakları ve istekleri bize önemli ölçüde yardımcı olacak güçtedir. Başta Allah inancı olmak üzere dinin temel prensiplerine, inancın bir cevabı sayılan pratiklere ve dinî konulara karşı uyanan ilgilerin derinliğine nüfuz edebilmek için psikolojik analizler islâm psikolojisine yeni araştırma alanları açacaktır.

İstek ise ferdin bilinçli olarak içinde kararlı bir biçimde yaşattığı ve belli bir hedefe ulaşmak üzere gösterdiği ruhsal bir faaliyet olarak tanımlanır. Dinî istekler dindar kişinin hayatında önemli bir yer kaplar. Esasen din özellikle İslâmiyet fertlerinin isteklerini dikkate alarak onları belli bir disiplin, ölçü ve anlayış içinde eğittikten sonra doyurmaya çalışmaktadır. İslâmiyet bunu gerçekleştirirken yerine göre bu istekler üzerinde sınırlandırmalar ve ayarlamalar getirmekte ve netice isteklerin yerine getirilmesini veya getirilmemesini ya da baskı altında tutulmasını uygun görmektedir. Din bununla Ben'in varlığını dengeli bir biçimde koruma amacı gütmektedir.<sup>15</sup>

İşte burada islâm psikolojisi dinî ilgi ve isteklerin bütün çeşitlerini, değişimlerini de göz önüne alarak her yönüyle ele almalıdır. Oluşturacağı metod ve tekniklerle araştırmalarını yapmalıdır. Yine islâm psikolojisi, islâmî ölçüler dahilinde ferdin bu ilgi ve isteklerini yönlendirerek, dinin çizmiş olduğu sınır içine kanalize etme yoluna gitmeli, bu noktada ferdin psikolojik olan huzur ve mutluluğunu temin etme gayreti içine girmelidir.

## 3.Dinî Duygu ve Tecrübeler

Din duygusu, dinî tecrübe anında hissedilen duygu ve algıların genel adıdır. Yani dinî konular karşısında kişide beliren duyguların tamamıdır. Buna göre, dinî

14 HÖKELEKLİ, a.g.e, s.124-125; Ayrıca bkz. YAVUZ, Çocukta Dinî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi, Ankara 1983; s.106-114.

15 YAVUZ, a.g.m, s.97; a.g.e, s.95 vd.



korku, sevgi, hayranlık, bağlılık, dayanma, güvenme, sığınma, teslim olma, ümit, sabır, şükür, minnettarlık, saygı, hürmet ve ta'zim, hüznün, rıza, haya... gibi duygular dînî tecrübe içerisinde yer alan önemli duygulardır.<sup>16</sup> Dînî duygular dindarın hayatında önemli bir yer tutar. Dînî duygu belirlenmemiş ve hedefi çizilmemiş bir duygu da değildir. O ruhun derinliklerine kök salmış ayrı bir anlamı, değeri ve hedefi olan bir duygudur. Bu konunun güvenilir metodlarla islâm kültürü çevrelerinde de iyice araştırılması gerekir.<sup>17</sup>

İslâmî literatüre baktığımızda duygular iç ve dış ya da açık ve gizli biçim de ele alınır. İslâm psikolojisinin dînî hayatı etkileyen bütün duyguları ve bunların müslüman fert üzerindeki etkilerini araştırması gerekir. Bunu yaparken de her ferdin ayrı ayrı kendine has bir duygu cephesinin olduğu da gözardı edilmemelidir.

Din psikolojisi bütün tecrübelerin üstüne çıkan ve ferdin dışında kalan objektif din ile, onun subjektif olarak içinde duyup yaşadığı dini birbirinden ayırmaktadır. Çünkü objektif din, bir gerçek olarak ferdin dışında, fakat toplum içinde hazır bulunduğu kendi genel prensipleri ve düzeni içindeki dindir. Subjektif din ise sadece dindarın içinde duyulan ve yaşanan dindir.<sup>18</sup> Kanaatimizce islâm psikolojisi, din psikolojisi gibi böyle bir ayırma gitmese gerek. Çünkü objektif din ile ferdin içinde yaşamış olduğu subjektif din arasındaki uygunluk ve paralelliğin sağlanması gerekmektedir. Bunu sağlamak elbette islâm psikolojisini görevleri arasındadır. İslâm psikolojisi bunu, Allah'ın koymuş olduğu prensipleri ve insanla alakalı olan vahye dayalı bilgileri psikolojik bir yorumlamaya tabi tutarak ve bunu müslüman ferdin anlayışına sunarak sağlayacağı düşüncesindeyiz.

Dînî tecrübe, Allah'ın alâmet, işâret, tezâhür ve delillerini sezgisel algılama, vasıtasız doğrudan doğruya kavrama, kutsal ve ilâhî kudretle sezgisel ve duygusal ilişki kurma olarak tanımlanır.<sup>19</sup>

Dînî tecrübenin konusu kutsal ya da ilâhî kudrettir. Kudsîyyet duygusu ve sezgisi, bütün dinlerde ortak yaşantı ve tecrübe olarak yer alır. İnsanda fitrî bir dînî hassasiyet vardır ve bu da ilk aslî dînî tecrübenin doğuşuna imkân verir. Buna göre, bir fitrî, ilk ve aslî dînî tecrübeden bir de ikincil ve üst dînî tecrübeden söz etmek mümkündür. İslâmî tecrübe, Hıristiyanî tecrübe, Budist tecrübe..., temel dînî tecrü-

16 HÖKELEKLİ, a.g.e, s.137-138; ARMANER, a.g.e, s. 114-117.

17 YAVUZ, a.g.m, s.95.

18 YAVUZ, a.g.m, s.96; A.g.e, s.34-37.

19 HÖKELEKLİ, a.g.e s.131.

beye dayalı farklı kültür ve gelenekleri ifade ederler. Dinî tecrübe, hayat ve âlem içinde mevcut ilâhî sırta tabi bir hassasiyettir. İlâhî vahyin kabul edilmesi, Allah'ı kendi eserleri içerisinde temâşası, ancak bu temel dinî boyut ile mümkün olabilmektedir. Esas ve genel anlamı içerisinde dinî tecrübe, bizzat insanın kendi varlığının ve dünyanın ilâhî kudretin göstergesi olarak kavranmasını ifade eder.<sup>20</sup>

Dinî tecrübenin fitriliğinin yanı sıra İslâmiyet ferde dinî tecrübeye ulaşmada nasıl bir yol takip edeceği hususunda doğru zengin ve tatmin edici bilgiler sunmakta, böylelikle ferde doğru ve islâma uygun bir dinî tecrübeye ulaşmasında yardımcı almaktadır. Meselâ; dinî tecrübeye götüren yollardan birisi de tefekkürdür. İslâm, tefekkürün ne olduğu, ne şekilde yapılması gerektiği ve gerekliliği hususunda temel kaynaklarda ifade etmiştir.<sup>21</sup> Ayrıca islâm bilginlerinin eserlerinde bu konu ayrıntılarıyla ele alınıp incelenmiş ve ferde bu noktada rehberlik edilmiştir.

İşte islâm psikolojisi bu noktada islâmın ortaya koymuş olduğu orjinal, doğru, zengin ve doyurucu bilgiyi müslüman ferde aktarmada yardımcı olacaktır. Ayrıca bunun neticesinde ferde ulaşmış olduğu dinî tecrübeyi araştırma ve inceleme imkânına da sahip olacaktır. Böylelikle islâm psikolojisi bu yeni oluşumunda önemli mesafeler katetmiş olacağı kanaatindeyiz.

#### 4. Dinî İnanç ve Tutumlar

Bir dinin mensubu olmak, o dinin inanç ve öğretilerine inanmakla başlar. Bu inanç devam ettiği sürece, insanın dinî bağı da devam eder. İnanma, düşünme ve duygulanma gibi insanın temel ruhî faaliyetlerinden biridir. Ancak, dinin öngördüğü îmân rastgele bir inanma değil, seçilen ve yönetilen bir inanmadır. İnsan için bir şeye inanıp bir başka şeyi reddetmek; inançtan inançsızlığa, inançsızlıktan inanca geçmek aynı ölçüde mümkün seçenekler olarak gözükür. İmân, çoğu zaman insan ruhunda çatışmalar, gerginlikler ve tereddütlere konu olan bir psikolojik çabanın ürünüdür.<sup>22</sup>

İnanç, zihnin bir faaliyetidir ve her çeşit mefhumlar arasındaki münasebetlere taalluk eder. İmân ise, bir dinin akidelerine ve emirlerine ispat edilmiş hakiketler

20 A.g.e, s.131-132.

21 Bakara 2/219;266; Âl-i İmrân 3/191; Yûnus 10/24; Rum 30/31.

22 HÖKELEKLİ, a.g.e, s.155-156.

olarak inanmak ve kabul etmektir. İnanç daha genel bir psikolojik olayın ifadesidir.<sup>23</sup>

İslâmda inanç, i'tikadla ifade edilir. Yani bir şeye bağlanmak, doğrulamak anlamını taşır.<sup>24</sup> İmân ise, tasdik etmek, güvenmek, kabul etmek manasına gelir.<sup>25</sup> Bu iki kelime genelde birbirinin yerine kullanılmaktadır. Ama inanç (i'tikad) kelimesi mana itibarıyla daha kapsamlıdır. İnanç imânı da içine almaktadır. Buradan hareketle islâm psikolojisi temel islâm bilimlerinden (tefsir, hadis, kelim, tasavvuf) istifade ile islâm bilginlerinin görüş ve yorumlarından yararlanacaktır. Ayrıca bunlara psikolojik bir yaklaşımla farklı boyutlara ulaştırılacaktır. Bunun neticesinde fertlerin dinî inançlarının farklılıklarını, dinî inancın boyutlarını, ferdi dinî inanca götüren amillerin neler olduğunu ortaya koymaya çalışacaktır.

Dinî inancın neticesinde meydana gelen dinî tutum ve inançlar da islâm psikolojisinin ele aldığı konulardandır. Ferdi daha iyi tanıma yollarından biri de ferdi davranışlarının araştırılmasıdır. Böylelikle ferdi dışı yansıttığı hareket, fiil ve ifadelerine dayanarak onun iç hali, ruhî yapısı daha iyi anlaşılacaktır.

Yine dinî davranış ve tutumun anlaşılması, gelişme şekilleri, motivasyonları ve bunların ruhsal fonksiyonlarla ilişkileri, yani dinî duyguların düşüncelerin, arzuların ...v.b.gibi şeylerin tutum ve davranışlara yansımaları ve ifadelenişleri araştırılmış olacaktır.<sup>26</sup>

İslâm psikolojisi dinî tutum ve davranışlar üzerinde, uygulayacağı çeşitli teknikler vasıtasıyla, gözlemler, yorumlama ve analizler yaparak müslüman ferdi dinî hayatını, tutum ve davranışlarını inceleyerek anlamaya çalışacaktır. Bunu yaparken davranış psikolojisinin teknik ve metodlarından istifade edecek fakat davranış psikolojisinde olduğu gibi sadece davranışlardan hareketle hükme ulaşmayacak, bunun yanında ferdi içinde yaşamış olduğu dini de göz önünde bulundurarak hükme ulaşacaktır. Ayrıca ferdi davranışlarında dine ters düşen durumları tesbit ederek iyileştirme ve dinî ölçüler içerisine sokmaya gayret edecektir.

Ayrıca farklı olan dinî inanç ve tutumlardan hareketle, bu farklılıktan doğan fertlerin tipolojisini farklı dindar şahsiyet tiplerini ortaya koymaya çalışacaktır. Özellikle islâm dünyasında bu tür incelemelere büyük ihtiyaç duyulmaktadır. Kur'an-ı

23 PAZARLI, Osman, Din Psikolojisi, İstanbul 1982, s.13-14.

24 BİLMEN, Ö.Nasuhi, Dini ve Felsefi Ahlak Lügatçesi, İstanbul 1967, s.11.

25 A.g.e, s.17.

26 YAVUZ, a.g.m, s.99.

Kerim'in ve Hz.Muhammed'in (s.a.v) çizdiği insan tipleri ve modelleri üzerinde durmak, yine islâmın doğuşundan itibaren yaşanmış ve günümüzde yaşanmakta olan dindarlığın tiplerini ve büyük dindar şahsiyetlerin dinî hayatlarını ortaya koymak, yine Hz. Muhammed'in (s.a.v), islâm büyüklerinin, velîlerin, mutasavvıfların, ...v.b.lerinin şahsiyetlerini psikolojik analizlere tabi tutmak,<sup>27</sup> ihtiyaçlara cevap verme noktasında islâm psikolojisinin üstleneceği görevlerden biri olacağı kanaatindeyiz.

### 5.Duâ ve İbâdetler

İnanan insan, duâlar, ibadetler, ayin ve dinî törenlerle Allah'a yakınlaşmaya çalışır. Allah'a güven ve bağlılık temeli üzerinde derin bir minnettarlık duygusu ve dinî vazife şuurunun ifadesi ve göstergesi olarak anlam kazanan çok değişik uygulamalar, dinî hayatın ayrılmaz bir boyutudur. Duâ ve ibadet insan ve Allah arasında îmân bağı ile kurulan ilişkiyi tanımlayan ve dışa yansıtan uygulamalar bütünüdür. İnsan şuurunu dolduran duygu ve düşünceler, istekler ve dilekler, fiil ve hareket tarzları şeklinde dış bir varlıkla kavuştukları ölçüde kişiliği etkileyip şekillendirirler; aksi takdirde sadece subjektif keyfiyetler olarak yaşanan, şekilsiz ve belirsiz oluşumlar olarak kalabilirler. Dinî uygulamalar eylem haline gelmekte olan dindirler. Buna göre dindar insanı anlamak, dinî inanç ve tutumun fiili uygulamaları vasıtasıyla nasıl dindar hale geldiğini anlamak demektir.<sup>28</sup>

Dinî ve ahlâkî fiiller yani dua ve ibadetler dindarın hayatını güçlendiren, düzenleyen ve yönlendiren pratiğe yönelik fonksiyonlardır. İbadet şekilleri dediğimiz; dua, namaz, oruç, zekat, hac, dinî bayramlar, dinî gün ve geceler, sadaka, sevap, günah...v.b.dinî ve ahlâkî fiiller,<sup>29</sup> islâm psikolojisi sahasında yapılacak birer araştırma konularıdır. İslâm psikolojisinin, islâma ait dua ve ibadet şekillerini, mahiyet ve sınırlarını, ferdin şahsiyetinin gelişme ve bütünleşmesinde fonksiyonlarını, Kur'an ve hadislerde ifade edildiği şekliyle ele alıp ayrıca psikolojik yaklaşım ve

27 YAVUZ, a.g.m, s.101.

28 HÖKELEKLİ, a.g.e s.211-212.

29 YAVUZ, a.g.m, s.103.

yorumlarla da zenginleştirilmesi gerekir. Bunun hem kendi adına hem de müslüman fertler adına yapıcı ve faydalı bir araştırma olacağı düşüncesindeyiz.<sup>30</sup>

## 6. Tevbe ve Hidâyet

Tevbe ve hidayet; din dışı günahkar, samimiyetsiz ve yüzeysel bir dinî hayat tarzının terk edilerek, bütünüyle dinî bir yola girilmesi durumunu belirten kavramlardır. İhtida ise, başka bir dine mensup putperest ya da dinsiz bir kimsenin islâma bağlanması ve hayatına buna göre düzen vermesi durumudur.<sup>31</sup>

Bilindiği üzere ihtida olayında herşeyden önce ferdin temelden sarsılarak değişmesi, yeniden doğmuş olması sözkonusudur. Esasen bir din, insanı istediği şekilde değiştirmek ve onu kendi modeline uydurmak ister. Fakat insanın ruhunda ihtida olayının gerçekleşmesi oldukça zordur. Öyle ki, bu imkânsız gibi görülenin mümkün hale gelmesinden başka bir şey değildir. Allah'tan uzaklaşmış ya da O'na çok uzak ve yabancı kalmış bir kimsenin eski kişiliğini tamamen bırakıp yepyeni bir dinî inanç ve şahsiyet kazanarak kişisel iradesiyle Allah'a yönelmesi ve kendini O'na vermesi son derece önemli bir meseledir. Bu, ferdin eski hayatının tümünden değiştirilerek yeni bir hayata başlaması demektir. Sözü edilen ihtida insan ruhunda yavaş yavaş cereyan ederek gelişip ortaya çıktığı gibi aniden de doğup kendini gösterebilir.<sup>32</sup>

Tevbe ve hidayet dinî hayatın önemli konularındandır. Elbette bu konu islâm psikolojisinin hassasiyetle üzerinde duracağı araştırma alanıdır. İslâm psikolojisi burada, insanın nasıl eski duygu, düşünce, anlayış ve alışkanlıklarından bir anda veya tedrici bir şekilde sıyrılıp, yeni olana nasıl geçebildiğini araştırarak ve bu gibi sorulara cevap arayacaktır. Ayrıca kişinin islâm dinini seçmesinde etkili olan manevî, psikolojik ve sosyo-kültürel faktörlerin neler olduğu hususunun araştırılması islâm psikolojisinin ele alıp inceleyeceği hususlardandır.

Yine islâm psikolojisi islâmın doğuşu ve gelişmesi dönemlerinden başlayarak zamanımıza kadar geçen dönem içinde, islâm dinine giriş hadiselerini zaman ve zemini de gözönüne alarak tarihi bir araştırma içine de girebilir. Bundan amaç islâm

30 Duâ ve ibadetler ile ilgili bkz. HÖKELEKLİ, a.g.e, s.212-247; PAZARLİ, a.g.e, s.189-199; ŞENTÜRK, Habil, Psikoloji Açısından Hz. Peygamberin İbadet Hayatı, İstanbul-ts, s.28-40.

31 HÖKELEKLİ, a.g.e s.290; PAZARLİ, a.g.e, s.137-138.

32 YAVUZ, a.g.m, s.92-93.

dininin insan üzerindeki yapıcı, iyileştirici ve tatmin edici etkilerinin gözler önüne serilmesidir. Bunun islâm psikolojisi adına önemli bir çalışma olacağı kanaatindeyiz.

## 7. Dinden Kopma ve İnançsızlık

Dinden kopma ve inançsızlık, ferдин dinî reddetme, dinsiz ya da bir başka dinin mensubu olmasıdır. Bu “irtidat” olarak isimlendirilir. Bu hadise, psikolojik bakış açısı içerisinde, hidayet olaylarının karşı kutbunu temsil eder.<sup>33</sup>

İrtidat hadisesi insan ruhunda cereyan eden, ferдин dinî hayatında önemli bir dönüm noktasıdır. İrtidat olayının nasıl cereyan ettiği, nasıl bir değişme olduğu, ferдин eski inanışından ayrılıp yeni bir hale geçmesi ve bu durumu nasıl benimsediği, bu sırada hangi psikolojik haller içinde olduğu, ferдин önceki **Ben**'i ile dinden çıkmadan sonraki **Ben**'i arasında ne gibi farkların olduğu gibi sorular islâm psikolojisinin inceleme ve araştırmaya tabi tutarak cevap bulması gereken sorulardır.

Ayrıca dinden kopan ferдин, Allah'tan uzak kalacağına, artık onun ruhî ihtiyaçlarına cevap verecek yüce bir varlığın olmayışı, bu noktadaki dayanağının kaybolması, ferdi nasıl bir duygu ve düşünce içine ittiğini yani her hangi bir depresyon, korku, ümitsizlik, güvensizlik, şüphe, elem, çaresizlik...v.b.gibi düşüncelerin oluşup oluşmadığının araştırılması da islâm psikolojisinin üzerinde önemle durması gereken konular arasında yer almaktadır.

## 8. Tasavvufi Yaşayış

İnsanların farklı psikolojik yapıda olmaları dinî hayatın farklı şekillerde yaşanmasını mümkün kılmaktadır. Objektif dinden öte fertlerin kendi benlik ve şuurlarında yaşamış oldukları subjektif dinleri arasında farklılıklar gözlenmektedir. Yani kişilerin yaşamış oldukları dinî duygu, düşünce ve edinmiş oldukları tecrübeler farklılık arzeder. Bunu da sağlayan, fertlerin bu dinî duygu ve düşünceleri yaşamada uygulamış oldukları farklı yöntem ve uygulamalardır, denilebilir. İşte fertlerin yaşamaya ve uygulamaya çalıştıkları bu farklı yöntemlerden birisi de tasavvufi yaşayış oluşturmaktadır.

Tasavvuf, nefsin terbiyesi ve ruhun tezkiyesi, kalbin temizlenerek ilahî âlemin hakikatlerini aksettiren bir ayna durumuna getirilmesi, bunun için birtakım mücadelelere, zühd ve riyazet hayatına katlanmak şeklinde tanımlanabilir.<sup>34</sup>

İslâm tasavvufu metafizik bir temele dayanır. Önce psikolojik bir tecrübe ile metafizik esasını bulmuş, daha aklî ve insicamlı bir sistem halini almıştır. İslâm tasavvufu islâmiyetin idealini yükselttiği ve müslümanlara fert ve cemiyet olarak asırlarca huzurlu bir hayat yaşatmıştır.<sup>35</sup>

İslâm psikolojisinin burada yapacağı iş, tasavvufi yaşayışın ortaya konmasında islâmî tarikatları, tarikatın öncülerinin ve ileri gelenlerinin, velilerin ve devrişlerin hayatları ve bunları destekleyen her türlü materyal ve kaynakların yardımıyla tasavvufi hal olarak vasıflandırılan bütün dinî ayinler bunlara ait olan davranış usul ve tazâhürleri geniş boyutlarda psikolojik değerlendirmelere tabi tutmaktır. Ayrıca vecd, istiğrak, riyazet, zühd, çile, i'tikaf, seyr-ü sulûk, terk, sema', zikir, tefekkür ...v.b.gibi tasavvufi hallerin incelenmesi ve araştırılması, yine din büyüklere, velilere ve devrişlere atfedilen kerametler ve menkibelerin<sup>36</sup> psikolojik açıdan ele alınıp incelenmesidir.

İşte islâm psikolojisinin tasavvufi hayatı araştırması, tasavvufun başlangıcından bu yana bütün gelişim safhalarını bütün boyutlarıyla incelemesi ve bunları psikolojik değerlendirme ve yorumlamaya tabi tutması bu bilim adına yapılacak önemli çalışmalardan biri olacaktır. Bu yönde yapılan çalışmalar, tasavvufi hayat yaşayan ferdin dinî duygu, düşünce ve tasavvurlarının meydana gelişinde etken olan faktörlerin bilinmesi açısından da önemlidir. Böylelikle islâm tasavvufunun diğer dinlere ait olan tasavvurlardan farklı ve üstün yönleri de ortaya çıkmış olacaktır.

İslâm psikolojisi bütün bu konuların dışında ayrıca bedenen özürsüz ve psikopatolojik durumda bulunan müslüman fertlerin ruhsal durumlarını da göz önünde bulundurmaktadır. Onların dinî yaşayışlarındaki problem ve sıkıntılarının giderilmesi, onların toplumun diğer fertlerle olan ilişkilerinin düzeltilmesi, topluma kazandırılmaları ve psikolojik rahatlık ve mutluluğa ulaşmalarında yardımcı olmasıdır. Yapacağı bu tür çalışmalar sayesinde islâm dininin bu tür fertler üzerindeki yapıcı ve iyileştirici fonksiyonları da ortaya konmuş olacaktır.

34 BOLAY, S.Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, İstanbul 1981, s.278.

35 A.g.e, s.282.

36 EGEMEN, a.g.e, s.20.

Bütün bu konuların araştırılıp incelenmesinde başta islâmın temel kaynakları olmak üzere islâm kültür ve medeniyetinin oluşmasında yardımcı olan islâm bilginlerinin yapmış olduğu araştırmalar ve ortaya konan değerli eserlerin orjinal, zengin doyurucu bilgiyi vereceği kanaatindeyiz. Bu durum islâm psikolojisinin oluşum, gelişim ve kökleşmesinde önemli rol oynayacaktır.

### **B-İslâm Psikolojisinin Metodu**

Metot terimi, bilimsel araştırmaların mantık çerçevesi içinde düzenlenmesini, yürütülmesini ve sonuca bağlanmasını yansıtan strateji ve yol olarak tanımlanabilir. Kısaca metod araştırma yapılan konuya en uygun yoldur.<sup>37</sup>

İslâm psikolojisinde yapılacak araştırmalarda takip edilecek metodun belirlenmesi önemli bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır. Yapılacak olan araştırmaların neticelerinin güvenilirliğini ve doğruluğunu sağlamak ve faydalı hale getirmek elbette o bilmin hayatiyetinin devamı için yapacağı en önemli vazifedir. Bunun sağlanması metod sayesinde olacaktır. İslâm psikolojisi uygulayacağı metod yardımıyla, dinî olayları ve yaşayışları sistemli bir şekilde toplayacak, düzenleyecek ve onları islâmın ışığında bilimsel olarak açıklayıp yorumlayacaktır.

İslâm psikolojisinin kullanacağı metodlar psikolojinin farklı alanlarda kullanılmış olduğu metodlar olacaktır. Sadece bu metodların uygulandığı alan ve bunun neticesinde ulaşılan sonuç ve yorumlamalar islâmî ölçüler içerisinde olacaktır. Farklılık, uygulanan alan ve ulaşılan neticedir.

Dinî esaslara dayalı açıklama metoduna dayanarak, meselâ; Kur'ana psikolojik açıdan bakıldığında, başta vahiy olayından hareketle müminin dinî yaşayışlarını daha geniş alanda dinî hayatını ayetlere dayanarak açıklamak ve onun esaslarını belirlemek mümkündür. Ayrıca yine ayetlere genel psikolojiden hareketle yaklaşılabileceği gibi bunlar, pragmatik, gelişmeye ve şahsiyete dayalı sosyal, bireysel ve ahlâkî psikolojiden beslenen bakışlarla da tasvire ve tahlile tabi tutulabilir. Örneğin Kur'anın gelişim psikolojisine yönelik çalışmalarından söz edildiğinde burada insan hayatı, insanlığın tarihi gelişmesi, yaratılışı, hayat anlayışı ve buna ait safhaları, ölüm ve ahiret hayatına kadar uzanan zamanın akışı anlaşılacaktır.<sup>38</sup>

37 PEKER, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Samsun 1993, s.35.

38 YAVUZ, "Din Psikolojisinde Metod Meselesi ve Yeni Gelişmeler", E.A.Ü.İ.F. Dergisi, Erzurum 1986, Sayı :7, s.160



Yine dinî esaslar ile ilgili metinler imkânlar nisbetinde açıklama metodundan istifade edilerek ele alınabilir. Mesela; Kur’anda helak olan kavimler ile ilgili ayetlerin tasvirleri, bu çerçevede içinde açıklanabilir. Ayrıca bunların inananlar üzerindeki etkileri dikkate alınmak suretiyle psikolojik değerlendirilmesi yapılabilir.<sup>39</sup>

Bilgiyi toplama vasıtalarından olan şahsi dökümanlardan da istifade etmek mümkündür. Dinî hayatla ilgili ferde ait otobiyografiler, hatıralar, itiraflar, edebî yazılardan, güvenilir olan belgelerden istifade etmek mümkündür. Bütün bunlar araştırma için önemli vesikalardır. Kaynak olmak itibarıyla bunların değerleri önem arz etmekle beraber bunların subjektif karakterlerini yani hatalarını, hatırlayamama ya da yanlış ifade ihtimallerini de gözönünde tutmak gerekir.<sup>40</sup> İslâm medeniyetinde islâm büyüklerine ait bu tür eserler mevcuttur. İslâm psikolojisi de bu tür araştırmalarında bu metoddan istifade ile, bunun yanında geliştireceği ölçüleri de göz önünde tutarak araştırmalarını neticelendirecektir.

Ferdin iç âlemini en güzel aksettiren eserler, hiç şüphesiz sanat eserleridir. Çünkü sanat kadar insanın bütün ruhî dalgalanmalarını tam bir samimiyet içinde ifadeye yansıtacak daha uygun bir saha düşünülemez. Çünkü sanatkarın seçtiği her şey, teknik, üslûb, renk, kendi duyuş ve görüşüne uygunluk arzeder.<sup>41</sup>

Gözlem ve açıklama metodundan istifade ederek islâm psikolojisi islâmî açıdan sanat değeri olan her türlü eserden islâmî yaşayışın samimi ifadelerini keşfedebilir. Mesela; camiler, medreseler, türbeler, tekkeler, kabirler, kitabeler, imarethaneler, levhalar, çeşitli dinî kıyafetler, hüsn-i hat, şiirler...v.b. dinî hayatı aksettiren bu ifadeleri tedkik edip buradan islâm psikolojisi adına önemli neticelere ulaşması mümkün görülmektedir.

Dinî hayattı ibadet, vecd, istiğrak, zikir gibi hallerin dışı akseden görünüm-lerinden hareket ederek, iç yaşayışın derinlik ve boyutlarına ulaşmak mümkündür. Bilhassa dinî duyguların çocukluk ve gençlik çağlarındaki gelişimini tespit hususunda bu tür yapılacak olan tahlil ve açıklamaları önemi büyüktür. Bu saha ile alakalı olarak islâm kültüründe “kıyafetnâme” ve “ilm-i sîma” adı altında yapılmış ampirik bilgilere dayandırılarak yazılan birçok kitap mevcuttur.<sup>42</sup> Yapılan bu çalışmalar islâm psikolojisi açısından önemli olması yanında, islâmın insana vermiş

39 A.g.m, s.163.

40 EGEMEN, a.g.e, s.29.

41 EGEMEN, a.g.e, s.30.

42 EGEMEN, a.g.e, s.32.

olduğu değeri de ifade etmesi açısından önemlidir. İşte islâm psikolojisinin, gösterişten uzak Allah rızasını amaçlayan bir müslümanın samimi dinî yaşantısını ortaya koyarken, gözlem, sezgi, açıklama ve yorumlama metotlarından da istifade yoluna gitmesi mümkündür. Ayrıca böyle çalışmaların geçmiş dönemlerde islâm kültüründe zengin örneklerini araştırmanın da ayrı bir önemi vardır.

İslâm psikolojisinin metodları her ne kadar psikolojinin kullanmış olduğu metodlar olsa da bu metodların uygulandığı yer ve uygulanış şekillerinde elbette farklılıklar olacaktır. Ayrıca islâm psikolojisi geniş islâm kültüründen de istifade ederek bu metodların uygulanmış örneklerine rastlayacaktır. Bunun yanında uygulanmış olan farklı metodları da keşfetme imkânına sahip olacaktır düşüncesindeyiz. Şunu gözardı etmemek lazımdır: Psikolojide olsun, islâm psikolojisinde olsun kullanılan veya kullanılacak olan bütün metodların tamamı dinî yaşayışın bütün yönleriyle boyutlarını kavrama ve anlama hususunda tam manasıyla yeterli değildir. Metodların en güvenilir olanlarının bile anlaşılamayan ve yetersiz kalan yönlerinin de olduğu unutmamak gerekir. Sosyal bilimlerin bütün sahalarında olduğu gibi islâm psikolojisi sahasında da birtakım güçlük ve problemlerle karşılaşılacaktır. Bunları aşmak ve problemleri çözmek bir anda olacak iş değildir. Bunun ancak zamanla ve yapılacak olan nitelikli ve başarılı çalışmalarla aşılacağı kanaatindeyiz.

### **C-İslâm Psikolojisiyle İlgili Çalışmalar**

Psikolojinin konusu olan insan davranışları her dinin ilgi alanını oluşturmuştur. İnsan dinin tebliğ ve öğretilerinin muhatabıdır. Bunun için din insanın nasıl olduğunun değil, nasıl olması gerektiği hususunu araştırır. Temel islâm kaynaklarında insanın dinin daveti karşısında ortaya koyduğu tutumlar ve bunlara yol açan niyet ve güdülerle bunların etki ve sonuçları hakkında tespit ve tahlillerin sıkça yer alması insan davranışıyla ilgili konuların araştırılıp ortaya konulmasının gereğine işaret eder.<sup>43</sup>

İslâmî ilimlerde olduğu gibi islâm psikolojisi içinde ilk ve önemli kaynakların Kur'an-ı Kerim ve hadislerin olduğu söylenebilir. Çünkü islâmın temeli olan bu kaynaklarda insan ile alakalı birçok ifade ve açıklamaya yer verilmiştir. Kur'an-ı Kerimde insanın tabiatı ve karakteriyle alakalı birçok ifadeye yer verilmiştir.<sup>44</sup> İnsan

43 HÖKELEKLİ, a.g.e,0 s.22.

44 Nisa 4/28; İbrahim 14/34; İsrâ 17/11,13,67.

kelimesi farklı manada 65 yerde geçmektedir.<sup>45</sup> Yine Kur’anda nefis kavramı, ruh-beden bütünlüğü içerisinde müşahhas insandan ve onun psikolojik yapısını ifade eder bir şekilde 300’e yakın yerde geçmektedir.<sup>46</sup>

Nefsin biri bedene diğeri ruhanî aleme yönelik iki yüzü vardır. Dolayısıyla nefste zıt eğilimler aynı anda etkin durumdadırlar. Bu zıt eğilimlerin üstünde nefis kendi varlığında kendi kendisini düzenleyici ve dengeleyici bir sistem,<sup>47</sup> gelişme ve olgunlaşmaya kabiliyetli,<sup>48</sup> dinamik bir gücü saklamaktadır. Allah’ın varlığının delilleri dış dünyada olduğu kadar insan nefsinde de mevcuttur.<sup>49</sup> Bu bakımdan tabiat ve tarih gibi insan nefsi de araştırılması ve dikkatle incelenmesi gereken bir bilgi kaynağıdır.<sup>50</sup>

Kur’anda insan tabiatı ve karakteriyle ilgili ifadeler çoğu yerde tekrar edilmiştir. Yine insanın psikolojik meleke ve fonksiyonları, gelişim dönemleri, insan tipolojisi gibi konularda açıklamalar yer almaktadır. Hiç şüphesiz Kur’anda en geniş ve kapsamlı bir şekilde işlenen konu îmân ve inkâr psikolojisidir. Bunlara ek olarak vahiy ve ilhâm, rüya, dinî çağrıya tepki ve savunma mekanizmaları, grub ve cemaat psikolojisi gibi daha birçok konuda Kur’anda aydınlatıcı bilgilerin yer aldığını söyleyebiliriz.<sup>51</sup>

Hadislerde de Kur’anda olduğu gibi insan ve insanın ruhî hayatıyla ilgili birçok ifade ve açıklamaya rastlamak mümkündür. Hz. Peygamber (s.a.v) ve ashabı dinî hayatın başta şahsî ve mahrem iç yönü olmak üzere, her boyutunda gerçek ve doğru bilgiler edinmede azami gayret göstermişlerdir. Hz. Peygamber (sa.v) yaşamış olduğu kendi vahiy tecrübesi hakkında ayrıntılı bilgiler vermiş, ayrıca buna şahit olan kimseler de Hz. Peygamber (sa.v)’in o anda yaşamış olduğu halet-i ruhiyenin dışa akseden yönlerini dikkatli bir şekilde kaydetmişlerdir.<sup>52</sup> Rüya tahlil ve yorumu ilk müslümanların zaman zaman başvurdukları bir kendini anlama yolu olarak anlam kazanmıştır. Sahih hadis kitaplarının çoğunda “rüya ve yorumu” ko-

45 el-Mu’cemu’l-Mufehres, s.119-120.

46 A.g.e, s.881-885.

47 Şems 91/7-10.

48 Yûsuf 12/53; Kıyâme 75/2.

49 Fussilet 41/53; Zâriyat 51/20-21.

50 HÖKELEKLİ, a.g.e, s.23-24.

51 HÖKELEKLİ, a.g.e, s.24-25.

52 Buharî, Bedü’l-Vahiy 2.

nusunda hadisler ayrı bir bölüm oluşturmuştur.<sup>53</sup> Bütün bunlar gösteriyor ki hadisler günümüz psikolojik birçok çalışmaya ışık tutmaktadır.<sup>54</sup>

İslâm dünyasında geçmiş asırlarda dönemin ilim anlayışı ve şartları içerisinde “ilmu’n-Nefs” ve “İlmü Ahvâli’r-Ruh” gibi isimler altında ortaya konmuş psikolojik ağırlıklı eserler mevcuttur. Bunlar İslâm psikolojisi için önemli kaynakları oluşturmalarının yanısıra bu tür çalışmaları günümüz bilim dünyasına da ciddi katkılarda bulunması açısından önemlidir. Ayrıca bu tür çalışmalar İslâm aleminde insana verilen değeri de gösteren belgelerdir.

İslâm aleminde meydana gelen birçok ilim gibi “nefs” ilmi de asıl itibarıyla İslâmî naslar ışığında vucüt bulmuştur. Daha sonraları çağın felsefe ve kültürlerin bilgi birikimleri ve kavramlarından da istifade ile gelişme gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu sahada yazılan müstakil kitaplar ve risalelerin yanısıra felsefe, kelam, ahlâk, tasavvuf, tefsir, edebiyat ve tarih alanlarında kaleme alınan eserlerin çoğunda psikolojinin ilgilendiği bazı konuların yer aldığı görülmektedir. Ancak bu bilgiler şimdiye kadar sistemli bir bütünlük içerisinde araştırılıp değerlendirmeye tabi tutulmamıştır<sup>55</sup>

Dinî olayların psikolojik açıdan ele alınıp yorumlanması ilk olarak Muhasibî (v.243/857)’nin eserlerinde görülmektedir. Eserlerinde genel olarak insanın iç yaşantılarını konu edinmiş ve dinî bakış açısıyla bunları açıklamaya çalışmıştır. İç gözleme dayalı tasvir ve tahliller yapan Muhasibî, İslâm psikolojisinin öncüsü sayılabilir.<sup>56</sup> Muhasibî’nin “Adâbu’n-Nufûs” “er-Riâye”, “el-Kast ve’r-Rucu”, “el-Halva ve’t-Tanakkul” “Maiyyetu’l-Akl”, “el-Mesâil fi Amâli’l -Kulub”, “el-Mesâil fi’z-Zühd” gibi eserlerinin İslâm psikolojisinin önemli kaynakları arasında yer aldığı söylenebilir.<sup>57</sup>

Bu ilmin esaslarını sistematik bir şekilde ortaya koyan Gazzalî (v.505/1111)’dir denilebilir. Hayatının önemli sayılan bir döneminde yaşamış olduğu ruhî sarsıntı ve şüpheler onun dinî hayatın ruhî yönlerini anlamaya yönelik bir anlayışa yoğunlaşmasını sağlayan bir faktör olmuştur. Gazzalî’nin önemli eserlerinde psikolojik derinlik ve muhteva dikkat çekmektedir. Psikoloji konularında ortaya

53 Buhari, Ta’biru’r-Rüya 19,23,35,36; Müslim, Rüya 6,17,23.

54 HÖKELEKLİ, a.g.e, s.25-26.

55 HÖKELEKLİ, a.g.e, s.26.

56 A.g.e, s.28.

57 Muhasibî ve görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Aydın, Hüseyin, Muhasibî’nin Tasavvuf Felsefesi, Ankara 1976

koyduğu düşünce ve teorilerin bir çoğunu kendi şahsi iç tecrübelerine dayandırdığı belirtilmiştir. <sup>58</sup> Gazzalî'nin “ el-Munkizu mine'd-Dalâl”, “İhyâu Ulûmi'd-Dîn”, “Meâricu'l-Kuds”, “Mizanu'l-Amel”, “ Mişkâtu'l-Envâr” gibi eserleri islâm psikolojisinin esaslarını ortaya koymasından önemlidir.

Farabî (v.339/950) ve İbn Sina (v.428/1037) gibi sistematik filozofların eserlerinde psikolojiye dair pek çok konu ve kavramın açıklamasını bulmak mümkündür. Özellikle İbn Sina'nın “en-Necât” ve “eş-Şifa” gibi ansiklopedik eserlerinin nefis ile ilgili bölümleri ve bu konudaki bazı müstakil risaleleri islâm psikolojisi için araştırma alanı olması bakımından önemlidir. Çağdaş psikoloji ve psikiyatrinin ele almış olduğu birçok konu İbn Sina'nın araştırmaları içinde yer alır. Onun bu alanda geliştirdiği görüşler içerisinde, günümüz bilimsel ölçülerine göre de değer taşımaktadır. Rüya, vahiy, ilham, hipnoz ve telkin, mu'cize, nazar, büyü gibi psikolojik fenomenlerin yanısıra İbn Sina, üzüntü, keder, sıkıntı, korku ve endişe gibi günümüzde psikiyatri ilminin uğraştığı konuları açıklamaya çalışmıştır. “Risâle fi Def'i Gâmi'l-Mevt” (*Ölüm korkusundan kurtuluş*) “el-Hüzn” (*üzüntü*), “Defu'l-Gâmm ve'l-Hemm” (*sıkıntı ve endişenin giderilmesi*) isimli risaleleri onun teşhis ve tedaviye yönelik görüşlerini ortaya koyan eserlerdir. Yine İbn Sina'nın “ el-İşârât”, “Hayy b. Yakzan”, “Aşk” “Kaside-i Nefs” gibi eserlerinde tasavvuf psikolojisine ışık tutan dikkate değer görüşler ortaya konmuştur. <sup>59</sup>

İbn Tufeyl (v.581/1185)'in “Hayy b. Yakzan” isimli felsefi romanı insan fitratı ve aklının Allah'ı bulma yolundaki serüvenini gözler önüne seren bir eserdir. İbn Haldun (v.808/1406) meşhur “Mukaddime”sinde vahiy, keramet, büyü gibi parapsikolojik nitelikli olayları incelemiş ve bazı dinî tarihi olayların sosyal psikolojik açıklamasını yapmıştır. Fiziki ve sosyal çevrenin kişinin karakterine, dinî ve ahlâkî yaşayışına yapmış olduğu etkileri ifade etmiştir. Yine onun “Şifâu's-Sâil” isimli eseri tasavvuf psikolojisi için önemli bir kaynaktır. İslâm psikolojisine ışık tutacak ve kaynaklık edecek diğer eserler de tasavvuf sahasında kaleme alınmış eserlerdir. Mesela; Kuşeyrî (v.465/1072)'nin “Risâle”si, Hucvirî (v.1077)'in “ Keşfu'l-Mahcub”u, İbn Arabî'nin (v.638/1240) “Futuhât-ı Mekkiyye”si, Mevlânâ (v.672/1273)'nin “Mesnevî”si gibi eserler önceliklidir. Ayrıca Sûfilerin hayatlarını

58 HÖKELEKLİ, a.g.e, s.39.

59 HÖKELEKLİ, a.g.e, s.34-39.

ve menkibelerine anlatan “Menâkıbnâme” ve “Tabakât” türü eserler de bu bilme kaynaklık edecek tarzdadır.

Son devirde Batı aleminde ortaya çıkan düşünce akımları ve bilimsel teorileri ciddi bir şekilde inceleyen Muhammed İkbâl (v.1939), bunları islâm geleneği içerisinde ifade etmeye ve yorumlamaya çalışmıştır. W. James’in din psikolojisi ile ilgili görüşlerinden etkilenen İkbâl, Freud ve Jung’un dine yaklaşımlarını yetersiz ve hatalı bularak tenkit eder. Ona göre insanın iç tecrübesi en az tabiat tecrübesi kadar sağlam bir bilgi kaynağıdır.<sup>60</sup>

İslâm aleminde bu sahayla ilgili olarak az da olsa yapılan çalışmalar vardır. Abdulaziz Milicî’nin çocuk ve gençlerin dinî gelişimini konu alan araştırması “Ta-savvuru’ş-Şuuri’d-Dînî inde’l-Tıflı ve’l-Murâhık” (Mısır 1955) ilk çalışmaların biridir. Mısır’da müslüman ve hıristiyan çocuk ve gençlere uygulanan bir anket çalışmasına dayanmaktadır.

Kur’an ayetlerinin psikolojik bakış açısıyla incelenmesi ve yorumlanması birçok muellifin ortak ilgi alanının oluşturmaktadır. Bunlar arasında Abdulvehhab Hamûde “el-Kur’an ve İlmu’n-Nefs” (Kahire 1962), Muhammed Kutub “Dirâsât fi’n-Nefsi’l-İnsaniyye” (Beyrut 1979), Muhammed Osman Necati “el-Kur’an ve İlmu’n-Nefs” (Kahire 1987) gibi isimlerin eserleri ilk anda göze çarpmaktadır.

Bunun yanında “İslâm Psikolojisi” başlığı altında yayınlanmış bulunan bazı eserlere de rastlanmaktadır. Hasan Muhammed eş-Şerkâvî “Nahve İlmi’n-Nefsi’l-İslâmî” (İskenderiyye 1984), Maruf Zerik “İlmu’n-Nefsi’l-İslâmî” (Dimeşk 1989) gibi yazarların çalışmaları psikolojinin çeşitli konu ve kavramlarını islâmî bakış açısıyla yorumlamaya çalışılmış eserlerdir. Aynı doğrultuda bir tür çalışma konusu da islâmî değerlerin ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkileridir. Son yıllarda bu konu üzerinde çalışma yapan yazarlar vardır. Adnan eş-Şerif “Min İlmi’n-Nefsi’l-Kur’anî” (Beyrut 1987), Abdurrahman İsevî “el-İslâm ve’l-İlâcu’n-Nefsi’l-Hadis” (Beyrut 1988) gibi isimler bunların başında gelmektedir. Yine bu sahada müslüman alimlerin psikolojik görüşleri üzerine yapılan çalışmalar vardır. Gazzâlî psikolojisini konu edinen klasik ve modern bazı psikoloji görüşlerine de başvuran sistemli bir çalışma Abdülkerim el-Ösman tarafından yapılmıştır. “Ed-Dirasâtu’n-Nefsiyye inde’l-Müslimin ve’l-Gazzâlî bi Vechin Hass” (Kahire 1981) bu eserin önsözünde

60 A.g.e., s.45-46.

Ahmed Fuad el-Ehvâni'nin islâm psikolojisi kavramını ele alıp değerlendirdiği bir yazısı vardır.<sup>61</sup>

Yapılmış ve yapılmakta olan bütün bu çalışmalar bize islâm dünyasında insana verilen önemi göstermesinin yanısıra psikolojiyle birlikte diğer sosyal bilimlere de ilginin artmakta olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte yapılan bu çalışmalar tam manasıyla istenilen olgunluğa erişmiş değildir. Bu sahada yapılacak yeni çalışmalar ve onları takip eden başka çalışmalar bu bilmin bağımsız bir anlayış olarak kökleşmesini ve istenilen seviyeye gelmesini sağlayacaktır kanaatindeyiz.

### **Değerlendirme**

Buraya kadar "İslâm Psikolojisi"nin konuları, sınırları, metodları ve yapılan çalışmaları ortaya koymaya çalıştık. Bu konuda ilk olarak böyle bir çalışmanın yapılması tabii olarak bir takım güçlük ve problemleri de beraberinde getirecektir. Bunların bir kısmını giriş bölümünde ifade etmeye çalıştık.

Esasen bu tür güçlük ve problem sosyal sahaların tümünde geçerlidir. Günümüzde gelişmiş bulunan sosyal bilimlere islâmi bakış açısıyla yaklaşma ve bu alanlardaki bilgileri islâmileştirme projesi, çok yakın zamanda ortaya konan ve henüz somut örneklerin çok az ortaya çıktığı bir çalışma süreci olarak önümüzde durmaktadır.

Bugün Türkiye'de olsun diğer İslâm ülkelerinde olsun, çok az sayıda da olsa bir kısım Müslüman bilim adamları, sosyal bilimleri islâmi bakış açısıyla değerlendirme ve yeni teoriler geliştirme gayreti içerisinde bulunmaktadırlar. Fakat böyle bir gayretin içine girmenin getirmiş olduğu sıkıntılar elbette olacaktır. Bu kaçınılmaz bir gerçektir. İşte bu noktada Müslüman bilim adamları nasıl bir tavır içine girecekler ve nasıl bir yol takip edeceklerdir? Asıl çözüme kavuşturulması gereken en önemli problem de budur.

Öncelikle meselenin dönüp dolaştığı merkez nokta insandır. Sosyal bilimlerin tamamı için insan merkezlidir demek mümkündür. Buradan hareketle İslâm'ın insanı nasıl değerlendirdiği hususunu açıklığa kavuşturmak gerekmektedir.

İslâmın nazarında insan, davranışlarında hür ve dolayısıyla sorumlu bir varlıktır. O ne şeytandır, ne de melek. fakat bu ikisi arasında gidip gelmeye kabiliyeti

61 HÖKELEKLİ, a.g.e, s.59-61.

olan bir varlıktır. Kötülüğe kabiliyeti olduğu gibi iyiliğe de kabiliyeti vardır. Bu iki unsur onun tabiatındandır. Yine insan cisim, akıl ve ruhtan ibarettir. İslâm, bütün bunların varlığını kabul etmekte, isteklerini takdir etmektedir.<sup>62</sup>

İslâm'a göre insan, sadece maddi bir varlık değildir. İnsanın maddi olarak gözlemlenebilir yönleri, gözlemlenemeyen manevi yönleriyle (ruh) bölünmez bir bütünlük içindedir. İnsan davranışları bu güçlükler arasındaki dinamik etkileşimin sonucunda ortaya çıkar. İnsanlık, sadece bu parçalardan birine indirildiği zaman yada bu iki parça arasındaki etkileşim göz ardı edilerek anlaşılabilir. İslâm, insan davranışını oluşturan faktörler "ruhi amillerdir" şeklindeki müphem ifadeyle yetinmez. İslâm bize gerçek kaynağı insanlığın yaratıcısının yetkisinde olan beden ve ruh arasındaki ilişkinin uygun bir açıklamasını yapar. Kur'an ve sahih hadisler göre, insanlar bu dünyaya getirilmeden önce, onlar (ruhlar) ve yaratıcı arasında onun tek Rableri ve rızıklandırıcıları olduğunu kabul ettikleri bir anlaşma yapıldı. Bu olay, insanların Rablerini tanıdıkları ve insanlık arasındaki ilişkinin başladığı esas noktadır.<sup>63</sup>

Görüldüğü gibi, İslâm insan davranışını belirleyen ruhi faktörlere yani, insan ve Allah arasındaki ilişkinin niteliğine önemli bir yer verir. Böylece İslâm'da insanın ruhi yönlerini dışlayan hiçbir davranış bilimi olmadığı sonucuna varılabilir. Kişinin hayatı üzerindeki en önemli etki, beşeriyetin yaratıcısı ile ilişkisidir. Sosyal bilimciler, insanın görünmeyen bütünlüğü ve bu görülmeyen parçalar arasındaki etkileşimin dinamiklerini ve iç yapısını ilahi vahiy olmaksızın nasıl meydana çıkarabilirler? Ama duyularla elde edilen tecrübeler ve zihni çalışmalara ilâveten vahyin sosyal bilimlere kaynak olarak dahil edilmesi, pek alışılmış olmayan yöntemlerle çözülmesi gereken, bir takım yeni konuları getirir.<sup>64</sup>

İsmail R. Faruki "Bilginin İslâmîleşmesi" isimli çalışmasında Müslüman sosyal bilim adamının yapması gereken şeyin şu olduğunu ifade eder : "Müslüman bilim adamının bütün modern disiplinleri öğrenmesi, tam olarak anlaması ve bu disiplinlerin sundukları her şeye tam anlamıyla egemen olması şarttır. Bu yalnız ön şarttır. Sonra, İslâmın dünya görüşü ve değerleri ışığında bölümlerinin kimini ta-

62 KUTUB, Muhammed, İslâm ve Materyalizme Göre İnsan (Çev. K. Sandıkçı- M. A. Aydın), İstanbul, s. 125,127

63 Bkz. A'râf 7/172.

64 İBRAHİM, A. Receb, "Sosyal Bilimlerde Teori Geliştirme Üzerine İslâmî Yaklaşımlar" (Çev. İ. Tütüncüoğlu), İ.S.B.D., Sayı : I, s. 22-23



mamen bırakarak, kimini ise olduğu gibi alarak bu yeni bilgiyi İslâmî kültür birikimiyle bütünleştirmelidir. Disiplinin felsefesine, yöntem ve amaçlarına, İslâmın tam irtibatı tesbit edilmelidir. İslah edilmiş disiplinin islâmî ideallere hizmet edebileceği yeni bir yol belirlenmelidir.”

Yine sözüne devamla : “Müslüman aydınlar ve liderlerin üzerlerine almakla yükümlü buldukları ödev işte şudur; beşeri bilgi mirasının tümünü İslâm gözüyle yeniden şekillendirmek. İslâmî görüş, hayat, hakikat ve dünya ile ilgili olmalıdır ki görüş olabilsin. Bu muhteva değişik bilim dallarının amacıdır. İslâmın onunla irtibatını kurarak bilgiyi yeniden şekillendirmek ve onu İslâmlaştırmaktır. Yani onu yeniden tanımlamak, verileri yeniden düzenlemek, üzerinde yeniden akıl yürütmek, sonuçlarını yeniden değerlendirmek, hedeflerini yeniden ayarlamak ve bunu yaparken de bilim dallarının İslâm görüşünü keskinleştirip davasına hizmet etmesini sağlamaktır”<sup>65</sup> der.

Bütün bunlar bize müslüman sosyal bilimcilerin bir hareketlilik ve yeni bir oluşum içinde olduğunu göstermektedir. Böyle bir gayret içinde bulunmaları ve çaba sarf etmeleri yakın gelecekte önemli mesafelerin alınması açısından önem arz ettiği düşüncesindeyiz. Her şeyin bir ilki olduğu gibi, sosyal bilimlere islâmî bakış açısından yaklaşmak ve onu islâmileştirmek hususunda da ilkler olacak ve bir takım sıkıntı ve problemlerle karşılaşılacaktır. Bunun yapılan ve yapılacak nitelikli çalışmalarla aşılacağı kanaatindeyiz.

65 FARUKİ, R. İsmail, “Bilginin İslâmileştirilmesi”, (Çev. Fehmi Kuru), İst. 1995, s. 43,45

## İ K İ N C İ B Ö L Ü M

### İNSANIN VARLIK YAPISI, RUHSAL GÜÇ VE FONKSİYONLARLA İLGİLİ KAVRAMLAR

#### A - RUH

Tarih boyunca ruhun varlığı bütün dinlerde umumi bir inanış olarak kabul görmüştür. Bütünü semavi dinler, hatta ilkel dinler dahi ruhun varlığını kabul etmişlerdir. Dinler yanında, ilim ve felsefe de, terakkileri nisbetinde bu gerçekle meşgul olmuşlardır. Hatta ruh kavramı bazı felsefi görüşlere de esas teşkil etmiştir. Antik Yunan'da bazı filozoflarca ve XVIII.y.y. Avrupasında pozitivist ve materyalist düşüncelerce ruhun varlığı inkar edilmişse de, insanlık tarihinin geneli açısından ruhun varlığı kabul gören bir hakikat olarak gözükmemektedir. Bu genel seyir itibarıyla ruhla ilgili çalışmalar, ruhun varlığı meselesinin yanısıra mahiyeti, hakikati ve özellikleri hususunda değişik görüş ve fikirler şeklinde tezahür etmiştir.

İnsanlık tarihinde, ruh ve ruhî meseleler kadar, insanı yakından meşgul eden hiçbir fikir yoktur denilebilir. En ilkel (primitif) ve çok tanrılı (politeist) dinlerden, tek tanrılı (monoteist) dinlerin en mükemmeli olan İslâma varıncaya kadar bütün dinlerde ruh gerçeği farklı mana ve muhteva içinde yer aldığı görülmektedir.

#### 1-Ruh Kavramı

Ruh, Arapça bir kelime olup, çoğulu "eryah" veya "ervah" olan "rîh" (R-Y-H) kelimesinden yapılmıştır. Kelime, "havanın ve herşeyin esintisi, rüzgarın serinliği, koku, üstünlük, gönül rahatlığı, sevinç, dinlenme ve düşünce" anlamlarına gelmektedir.<sup>1</sup>

Her dilde ruha verilen isim etimolojik olarak hava, rüzgar, soluk anlamlarına gelen sözcüklerle ilişkilidir. Sanskritçe ruh anlamına gelen "Atman" sözcüğü aynı zamanda "hava ve rüzgar" anlamlarına gelmektedir. Yunanca "psiche", La-

1 İBN MANZUR, Lisânu'l-Arap, Beyrut, Ts., II/454-459 ; ÂSİM EFENDİ, Kamus Ter-cümesi, İst. 1225, I/472.

tince “animus” sözcükleri de tür itibarıyla böyledir. Fransızcada ruh anlamına gelen “esprit”, Latince teneffüs etme anlamına gelen “spritus” kelimesinden türemiş olduğu gibi İngilizce ve Almancada da ruha verilen “soul” ve “selle”adları Gotik lehçesinde fırtına anlamına gelen “Saivala” kelimesinden alınmışlardır. Farsçada da ruh anlamına gelen “revan” kelimesinin aynı zamanda “hareket ve rüzgar” la ilgili bir anlamın vardır. İbranicede ruh anlamına gelen “ nefes ve revah” sözcükleri kullanılmıştır. Bu iki sözcükte “ nefes almak” anlamını ifade eden masdarlardan türemişlerdir.<sup>2</sup>

Ruh hakkında ilkel ve eski inanışlar da bir takım açıklamalarda bulunmuşlardır. Eski inanışa göre ruh insan yaşamını özümledi; fiziksel ve uzamsal yapıya, yani vücuda gebeli sırasında girer ve onu son solukla birlikte terkederdi. Ruh, uzamda yer tutmadığı ve hayat verdiği vücuttan hem önce, hem sonra var olduğu için zaman alanında yer alır, ölümsüzlük niteliği taşırdı.

İlkelerde ruh, görünmeyen soluklardan oluşmuş bir vücut demektir. Kolaylıkla anlaşılıyor ki, yaşamın belirtisi olan soluk alma, hareket ya da hareketin yaratıcı gücü aynı değerde ruhu anlatmaya yarıyor. Bir başka ilkel inanış, yaşamın bir diğer belirtisi sıcaklık olduğuna göre ruhu ateş ya da alev olarak kabul eder. Bir başka inanış da tuhaf ama sık rastlanır; ruh ile ismi özdeşleştirir. Kişinin ismi ruhu sayıldığından, yeni doğan bebeklere atalarının ruhunu yeniden canlandırmak için onların adı verilirdi.<sup>3</sup>

Ruh kavramı soyut ve kompleks bir gerçekliği ifade etmesi sebebiyle bu konu hakkında çeşitli ve farklı tanımlamalar yapılmıştır. Örneğin bir görüşe göre ruh; can, kuvvet, bir maddeden çıkarılan hülasa, insanın hakikatinden ibaret olan ince bir ilâhî emir<sup>4</sup> iken diğer bir görüşe göre ruh, canlıya hayat veren özdür, varlıkların temelidir. Allah’a en yakın varlıktır. İlk yaratılan mahluk ruhtur. Yaratılmış olduğu için başlangıcı vardır, fakat sonu yoktur, yani ölümsüzdür. Ebedî kalmak için yaratılmıştır. Çeşitli varlıklarda şekle girip görünür, belli bir süre maddî varlıklarda kalır, fakat onlardan ayrıldıktan sonra onlar gibi yok olmaz, varlığını sürdürür. Kâinatın özü olan ruh şekilleri, cisimleri vücuda getirir. Esasında kendisi, yani soyut ruh

2 GÜNALTAY, M.Şemsettin. Felesefe-i Ula, İst.1994, s.152; JUNG, C.G, Bilinç ve Bilinç Altının İşlevi, (Çev: Engin Büyükinlal), İst. 1994, s.26; Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, İst. 1991, III/329 (Ruh Maddesi).

3 JUNG, C.G, a.g.e, s.25-26.

4 BİLMEN, Ö.Nasuhi, Dîni ve Felsefi Ahlak Lügatçesi, İst. 1967, s.53; KAM, Ö.Ferit, Dîni ve Felsefi Sohbetler, Ank. 1987, s.107.

olarak şekilsizdir, fakat sonlu varlıklarda görünerek şekle girer. Tüm canlılarda görünen, maddelere canlılık veren, bitkileri yeşerten, canlıları üreten ruhtur. Kendisi görünmez, eserleri görünür.<sup>5</sup>

İslâm âlimlerinin yapmış oldukları tariflerde de ruh nurânî, ulvî, hafif, canlı ve hareketli bir cinstir ki uzuvlara geçer; onun bu geçişi suyun buza, yağın zeytine, ateşin kömüre geçmesi gibidir.<sup>6</sup> Ruh öyle bir latife, sırdır ki, bedende bulunduğu müddetçe Allah Teâlâ ruhun mahalli olan beden kalıbında hayat yaratır. Tabiattaki ilâhî kanun böyle cereyan etmektedir. Ruh, beden kalıbına tevdi edilen ve güzel huyların mahalli olan bir latife, bir manevî cevherdir.<sup>7</sup>

Ruh, latif bir cisim olup, gül suyunun gülün içinde dolaştığı gibi o da bedeninde dolaşır. Ruh, kalbin içinde bölünmeyen havaî bir cisimdir. Bir başka tarifte de ruh, dimağda bulunan bir kuvvet olup his ve hareketin başlangıcıdır.<sup>8</sup>

Ahmed Hulusi "Ruh, İnsan, Cin" adlı eserinde yaptığı tariflerle klasik anlayıştan bağımsız bir yaklaşım getirerek ruh ile enerji arasında bir bağ kurmaya çalışmaktadır. Ona göre: "İlmin son olarak eriştiği ve foton adını verdiği ışıklı enerji zerreciklerine enerji veren öz, ruhtur. Ruh bulunmayan hiçbir zerre mevcut değildir. Her ışıklı zerrecik, hareketini sağlayan enerjiyi ruhtan alır. Dolayısıyla kâinat ilk var olduğu andan itibaren ruha sahip olmuştur ve kâinatın yok oluşuna kadar da sahip olacaktır." Ahmet Hulusi sözüne devamla, foton adı verilen ışıklı zerreciklerin belirli bir oranda ve düzenli birleşiminin "insan ve cin" dediğimiz varlıkların asıl yapısını meydana getirdiğini söyler.<sup>9</sup>

Görüldüğü gibi, ilk zamanlardan ta günümüze kadar gelen süreç içerisinde farklı zamanlarda farklı düşünce ve otoriteler ruh kavramı hakkında çeşitli açıklamalar da bulunmuşlardır. Terim olarak ruh kavramı daha çok semavî dinlerde ve felsefede kullanılmaktadır. İslâm dininde ruhun terim olarak kazandığı manalar, ayet ve hadislerle dayanmaktadır. İslâm dini ekollerinden kelam ve tasavvuf da ruh kavramını ele almış ve ruhu terim olarak temellendirmede Kur'ânı esas almışlardır.

5 ATEŞ, Süleyman, İnsan ve İnsan Üstü, İst. 1979, s.15; DEHLEVİ, Şah Veliyyullah, Hüccetullahi'l-Bâliğa, (Çev: Ali Genceli), İst. 1971, I/162-164.

6 CEVZİYYE, İbn Kayyim, Kitâbu'r-Ruh, (Çev: Şaban Haklı), İst. 1993, s.238.

7 KUŞEYRÎ, Risâle, (Çev: Süleyman Uludağ), İst. 1981, s.183, 223; CÜRCÂNÎ, Seyyed Şerif, et-Ta'rifât, (Tah: İbrahim el-Ebyârî), ts, s.150.

8 TAHANEVÎ, Keşşâfu İstilâhâti'l-Funûn, İst. 1984, I/541; Bkz. ATEŞ, Süleyman, a.g.e, s.171-174; KİRKİNCİ, Mehmet, Ruh Nedir, İst. 1983, s.112 vd.

9 HULUSI, Ahmet, Ruh-İnsan-Cin, İst. 1971, s.39, 42.

Ruh kavramı Kur'ân'da genel itibariyle ilâhî bir emir<sup>10</sup> olarak zikredilmiştir. Bununla birlikte ruh kavramı farklı boyutlarda ifade edilmiştir. Kelâm ve tasavvuf e-kolleri ruhtan bahseden değişik ayetleri farklı yorumlamalara tabi tutarak kendi sistemleri içinde değerlendirmişlerdir. İslâm filozofları ise Antik Yunan felsefesinin ruh kavramına yüklediği manalar ile Kur'an'ın ve Peygamberin (s.a.v) ifadelerini bağdaştırma noktasında hareket etmişlerdir. Özellikle Meşşâî filozofların ruh hakkında ortaya koyduğu manalar felsefe ve dinin uzlaşması noktasında olduğu görülmektedir.

## 2- Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Ruh

Ruh kelimesi Kur'ân'da “ ruh, ruhu'l-kuds, ruhu'l-emin, er-Ruh” şekillerinde ve daima tekil olara yirmi bir yerde geçmektedir<sup>11</sup> ve kullanım itibariyle de farklı manalar içermektedir. Genel olarak bu manalar şu şekilde hülâsa edilmiştir.

### *a-Kuvvet, Sebat ve Yardım Manasına*

“Onlar o kimselerdir ki, Allah kalplerine iman yazmış ve onları kendinden bir *ruh* (rahmet-sebat) ile desteklemiştir.”<sup>12</sup> ayetindeki ruh, kuvvet, sebat ve hikmet anlamına gelir.<sup>13</sup>

### *b-Kur'ân-ı Kerim Manasına*

“İşte böyle emrimizle *ruhu* (Kur'ân'ı)vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin....”<sup>14</sup> ayetinde geçen ruh Kurân-ı Kerim manasında kullanılmıştır.<sup>15</sup>

### *c-Vahiy Manasına*

“Allah melekleri kullarından dilediği kimseye kendinden bir vahiy ile “Benden başka Tanrı olmayacağına dair kullarımı uyarsın ve benden korksun” diye

10 İsrâ, 17/85.

11 Bkz. ABDULBAKÎ, Muhammed Fuad, el-Mu'cemu'l-Müfehres, Mısır 1988, s.413-414 (Ruh Maddesi)

12 el-Mücâdele, 58/22.

13 ATEŞ, a.g.e, s.168; CEVZİYYE, a.g.e, s.205.

14 Şûrâ, 62/52.

15 ZERİK, Maruf, İlmü Nefsi'l-İslâmî, Dımeşk, 1989, s.12; ASİM EFENDİ, a.g.e, I/472; Osman Abdülkerim, ed-Dırasâtü'n-Nefsiyye İnde'l-Müslimin ve'l-Gazzâfî, Kahire 1981, s.57.

gönderir”<sup>16</sup> ayeti ve “Allah emrinden olan *ruhu* (vahyi) kullarından dilediğine indirir.”<sup>17</sup> ayetinde geçen ruh, kalplere hayat veren vahiy, Allah’ın öğrettiği hikmet manalarına gelir.<sup>18</sup>

### *d-Cebrail Manasına*

“Biz de *ruhumuzu* (Cebraili) ona (Meryem’e) gönderdik. O, ona düzgün bir insan şeklinde göründü”<sup>19</sup> ayeti “Onu *ruhu*’l-Emin (Cebrail) indirdi”<sup>20</sup> ayeti “Melekler ve *Ruh* (Cebrail) miktarı ellibin yıl süren bir gün içinde O’na yükselir”<sup>21</sup> ayeti, “Melekler ve *Ruh* (Cebrail), o gün Rablerinin izniyle her bir iş için peyderpey inerler”<sup>22</sup> ve yine “O gün *ruh*, (Cebrail) ve melekler sıra sıra dururlar”<sup>23</sup> ayetlerinde geçen ruh, Cebrail manasına gelmektedir.<sup>24</sup> Yine Kur’ân’da, çeşitli ayetlerde geçen “*ruhu*’l-Kuds” kavramı Cebrail manasında kullanılmıştır.<sup>25</sup>

### *e-Allah’ın Üflediği Ruh*

Allah’ın insana bahşettiği şey olarak insan ruhu ki o da Allah’ın kendi ruhundan üflediği bir nefhadır.

“Sonra onu düzeltip tamamlamış ve ona kendi *ruhundan* üfürmüştür.”<sup>26</sup> ayeti, “Onu düzenleyip ve ona *ruhundan* üflediğim zaman hemen ona secdeye kapanın”<sup>27</sup> ayetinde ruh, Yahudilerin Hz.Peygamber (s.a.v)’den sordukları,<sup>28</sup> Allah’ın emir aleminden olduğu bildirilen ve insana onun hakkında pek az bir bilginini ve-

16 Nahl, 16/2

17 Mü’min, 40/15.

18 ATEŞ, a.g.e, s.168; CEVZİYYE, a.g.e, s.12-13; GAZZÂLÎ, İhyâu Ulûmi’d-Din, (Çev: Ahmet Davudoğlu), İst. Ts, I/210; ZERİK, a.g.e, s.13; ASİM EFENDİ, a.g.e, I/472; OSMAN Abdülkerim, a.g.e, s.57.

19 Meryem, 19-17.

20 Şuâra, 26/193.

21 Meâric, 70/4

22 Kadir, 97/4.

23 Nebe, 78/38.

24 ATEŞ, a.g.e, s.168-169; CEVZİYYE, a.g.e, s.205-206; ZERİK, a.g.e, s.12-13; ASİM EFENDİ, a.g.e, I/472;

25 Bkz. Bakara, 2/87,253; Mâide, 5/110; Nahl, 16/102.

26 Secde 32/9.

27 Hicr 15/29; Enbiya, 21/91; Sad 38/72

28 Buhârî, Tefsîru Sure Benî İsrâil, 13 (V/228)

rilmiş olduğu<sup>29</sup> ifade edilen, Allah'ın melek aracılığıyla üflediği hayat soluğu demektir.<sup>30</sup>

Kur'ân-ı Kerim, ruhun cevherini açıklama veya ruhun tabiatını, ruhun aslını ve maddesini izah etme hususunda herhangi bir açıklamada bulunmaz. "Size ilimden pek az bir şey verilmiştir"<sup>31</sup> ayeti ise ruh hakkında uzun uzadıya tefekküre dalmayı menetmiş değil, belki duyumsanabilen şeyler alanı dışında olan, Âlem-i Emre ait şeylerin hakikatlerinin kolay kolay anlaşılıp kavranılamayacağını, deneysel psikoloji dışındaki düşünce ve mülahazaların zan derecesini geçmeyeceği görüşünü güçlendirdiği kanaatindeyiz.

Ruh hakkında genel olarak kabul edilen bu açıklamaların yanında, ruh denince, cesedin kendisiyle kâim olduğu cesede hayat veren<sup>32</sup> Allah'ın emir aleminde olduğu bildirilen<sup>33</sup> ve Yahudilerin hakkında Hz. Peygamber (s.a.v)'e sormuş oldukları<sup>34</sup> ruh anlaşılmalıdır. Konumuzla ilgili olanda budur.

Hadislerde ruh kelimesinin kullanımına gelince, Hz. Peygamberin (s.a.v) ruh'u Cebrail (a.s) manasına kullandığı görülmektedir.<sup>35</sup> Genellikle Hz. Peygamber (s.a.v) ruh kelimesini yukarıda ifade ettiğimiz manada kullanmıştır. Bununla birlikte Peygamberin (s.a.v) sözlerine baktığımızda ruhun, mahiyet olarak değil, ancak işlev ve fonksiyon yönüyle zikredildiğini görmekteyiz. Bu hadislerin bir kısmında ruhun bedenden ayrılması veya bedene iadesi şeklinde ruh cesed beraberce kullanılmakta,<sup>36</sup> bir kısmında ruhun nefhedilmesi<sup>37</sup>, bir kısmında ruhun kabzedilmesinden<sup>38</sup> bahsedilmektedir.

Hz.Peygamber (s.a.v)'in hadislerine bakılınca, ruhun cesede sonradan nefhedildiği<sup>39</sup>, zamanı gelince geri kabzedileceği,<sup>40</sup> ruhsuz cesedin insan olma özelliğini kaybettiği ve hissizleştiği,<sup>41</sup> ruh cesedden ayrılınca cesedin fonkiyonunun

29 "Bir de sana ruhtan soruyorlar. De ki: "Ruh Rabbimin emrindedir. Size ilimden pek az bir şey verilmiştir." (İsrâ 17/85)

30 ATEŞ, a.g.e, s.169; ZERİK, a.g.e, s.12; OSMAN Adulkerim, a.g.e, s.57.

31 İsrâ, 17/85.

32 DEHLEVÎ, a.g.e, I/162, 164; CEVZİYYE, a.g.e, s.238; BİLMEN,a.g.e, s.53.

33 İsrâ, 17/85.

34 Buhârî,Tefsiru Sure Benî İsrâil, 13 (V/228), (VI/396)

35 Bkz. Buhârî, Bedü'l-Halk, 6 (IV/79)

36 Buhârî, Megazi, 8 (V/8); Tirmizi, Menâkıb, 1 (V/546); Müslim, İmâret, 121 (III/1503).

37 Buhârî, Tefsiru Sûre, 18, 3 (V/232); Müslim, İman, 322 (I/180).

38 Buhari, Enbiya, 50 (IV/143); Mevâkit, 35 (I/147); Müslim, Cenaiz, 7 (II/634).

39 Buhârî, Enbiya, 1 (IV/103); Enbiya, 3 (IV/105)

40 Müslim, Fiten, 110 (IV/2255), Buhari, Enbiya, 50 (IV/143)

41 Buhârî, Megâzî, 8 (V/8)

bittiğini buna karşılık ruhun yok olmadığı<sup>42</sup> gibi hususlar, ayrılışının ölüm demek olmadığı ve uyku halinde de ruhun kabzedildiği<sup>43</sup>, ruhların karşılaşır birbirleriyle ünsiyet kurabilecekleri,<sup>44</sup> ruhun birtakım dereceler kesbedebileceği,<sup>45</sup> ruhun can manasına da gelebileceği,<sup>46</sup> ruhların fonksiyonlarını devam ettirip Allah'tan birtakım dileklerde bulunabilecekleri ve dünyada olup bitenleri görebilecekleri,<sup>47</sup> ruhun bedenden ayrılma anında gözün onu görebileceği ve nereye gittiğini takip edebileceğini<sup>48</sup> ve ruhun meleklerle karşılaşabileceği<sup>49</sup> gibi hususları da herhangi bir yorum ve açıklamaya gitmeden direk olarak hadis metinlerinden anlamak mümkündür.

Bütün bunlara bakıldığında, şu husus rahatlıkla anlaşılmaktadır: Hz. Peygamber (s.a.v)'in vermiş olduğu bu bilgiler, genel olarak ruhun bedenle olan ilişkisini, onun beden üzerindeki fonksiyonunu ve bedenden ayrıldıktan sonra ne gibi durumlarla karşılaştığını ihtiva etmektedir. Ruhun mahiyeti hakkında Hz. Peygamber (s.a.v)'den bize ulaşan bir rivayete rastlayamadık. Esasen Hz. Peygamber (s.a.v) de bundan menedilmiştir.<sup>50</sup>

Ruhla alakalı olarak şunu da ifade etmek gerekir ki, ruh aynı zamanda şuurun kaynağıdır. Nitekim ölen insanın ruhunun, dünyada beden içinde yaptıklarını hatırlaması bunu göstermektedir.<sup>51</sup>

Ruh ve beden ilişkisi konusunda, ruhun bedene taalluku konusu da ayrı bir ehemmiyet taşır. Hz. Peygamber (s.a.v)'in hadislerine baktığımız zaman, ruhun bedene taallukunun başlıca üç şekilde olduğunu görmekteyiz:

1-Ruhun, 120 günün tamam olmasından sonra, anne karnındaki cenine nefhedilmesiyle olan taalluku<sup>52</sup>.

2-Ruhun beden uyku halindeyken taalluku. Bu haldeyken, Hz. Peygamber (s.a.v)'e göre ruh bedenden ayrılmakta fakat bedene olan taalluku devam etmektedir. Hz. Peygamber (s.a.v)'in şu hadislerinde bu durum açıkça belirtilmiştir:

42 İbn-i Mâce, Cihad, 16 (II/936)

43 Buhârî, Mevâkit, 35 (I/147)

44 Buhârî, Enbiya, 2 (IV/104)

45 İbn-i Mâce, Cenâiz, 38 (I/405)

46 Bkz. İbn-i Mâce, Cenâiz, 53 (I/506)

47 Bkz. Müslim, İmaret, 121 (III/1503)

48 Bkz. Müslim, Cenaiz, 7 (II/634); İbn-i Mâce, Cenaiz, 6 (I/467).

49 Bkz. Buhârî, Buyu', 17 (III/9)

50 Bkz. Buhârî, Tefsiru Süre Benî İsrâil, 13 (V/228)

51 ATEŞ, a. g. e, s. 54.

52 Bkz. Buhârî, Enbiya, 1 (IV/103)



Bir sefer sırasında ashab biraz istirahat etmek istemişti. Resulullah (s.a.v) de bunun mümkün olabileceğini ancak uyuyup namazı kaçırma riskinin bulunduğunu belirtmişti. Hz. Bilal (r.a), kendisinin uyuyanları uyandırabileceğini söyleyerek onların uyumasını söylemişti. Hz. Peygamber (s.a.v) ve ashab uyumuştur. Derken Hz. Bilal (r.a) da uykuya daldı. Bilahere Resulullah (s.a.v) uyanmıştı ki namaz vakti geçmiş. Bunun üzerine Resulullah: “ Ey Bilal! Dediğin nerede kaldı?” demiş. Bilal (r.a) da : Ya rasulallah! Şimdiye kadar hiç üzerime böyle bir uyku çökmüş değildi, diyerek mazeretini beyan etmiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.v) “ Allah Teâlâ dilediği zaman ruhlarımızı kabzetti, dilediği zaman da iade etti” buyurmuştur.<sup>53</sup>

Yine nakledilen başka bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v)'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: Hz. Peygamber (s.a.v), yatağına yattığı zaman: “ Allah'ım! Senin isminle yaşar, Senin isminle ölürüm” der, uyandığında da : “ Bizi öldürdükten sonra dirilten Allah'a hamdolsun! Diriltmek O'na mahsustur” derdi.<sup>54</sup>

3-Ölümünden sonra ruhun bedene taalluku. Hz. Peygamber (s.a.v)'in şu hadisi buna delâlet etmektedir. Resulullah (s.a.v), Bedir harbinde öldürülenleri üç gün bırakmış, sonra yanlarına gelip başlarına durmuş ve kendilerine seslenerek: Ey Eba Cehil b.Hişam! Ey Ümeyye b. Halef! Ey Utbe b. Rabia! Ey Şeybe b. Rabia! Rabbinizin size vadettiğini hak buldunuz değil mi? Ben, Rabbimin bana vadettiğini hak buldum” demiş. Hz. Ömer (r.a), Hz.Peygamber (s.a.v)'in bu sözünü işitmiş de : “ Ya Rasulallah! Nasıl işitsinler? Nasıl cevap versinler ki? Hepsi leş olmuşlar” diyerek hayretini belirtmiş. Bunun üzerine Resulullah (s.a.v): “Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki, benim söylediklerimi siz onlardan daha az işitir değilsiniz. Lakin onlar, cevap vermeye kadir olamazlar” buyurmuştur.<sup>55</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v)'in hadislerine bakıldığında şu husus rahatlıkla anlaşılmaktadır. Ruh'un mahiyeti hakkında Peygamber (s.a.v) hiçbir açıklamada bulunmamıştır. Kur'ân'da geçen ayetler ve hadisler açısından bir mütabakat olduğu görülmektedir.

53 Buhari, Mevâkit, 35 (I/147)

54 Müslim, Zikr, 59 (IV/2083); Buhari, Tevhid, 13 (VIII/169).

55 Müslim, Cennet, 77 (IV/2203); İbn-i Hişam, Sıretti'n-Nebî, Mısır 1936, II/292;Ruhun bedene taalluku ile ilgili bkz. KARABULUT, A.Rıza, Ruhlar Alemi, İstanbul 1984, s.267.

### 3-İslâm Filozoflarında Ruh Kavramı

Bu bölümde ruh hakkında yapmaya çalışacağımız araştırmada, alışıla gelmiş gelenek üzere Antik Yunan Felsefesinden başlayan ve devam eden, bir süreç içinde ruh kavramını ele almayacağız. Sadece İslâm filozoflarının ruh kavramı hakkındaki görüşlerine başvuracağız. Bu başvurumuzda ise, İslâm filozoflarının ruhla ilgili anlatımlarından: ruhun ölümsüzlüğü, mahiyeti, keyfiyeti, bekâsı...v.b. gibi felsefi olan meselelerden daha çok, ruhun fonksiyonel yönü ile alakalı psikolojik anlatımlar bizim için esas olacaktır. Çünkü araştırmamızda asıl amaç, konuyu felsefi boyutları içerisinde ele alıp değerlendirmek değil, İslâm filozoflarının bu konu hakkında psikolojik olan açıklamalarına yer vermektir. Her ne kadar bu filozofların psikolojik anlatımları kendi felsefe sistemleri içinde yer alsın da bu, dönem itibarıyla psikolojinin felsefe içinde bir bilim olmasından kaynaklanan bir durumdur.

#### a - KİNDÎ (v.872)

Kindî ruh ile ilgili görüşlerini uyku ve rüya hakkındaki bir risalesinde ele almış ve Yunan Filozoflarının ruhun basit bir cevher olduğu şeklindeki görüşlerini ele alarak gerçek ruhun iki gücünün olduğunu öne sürmüştür. Bunlardan biri “duyular” diğeri ise “akledilir güç”tür.

Ona göre ruh, değeri büyük olan basit ve yetkin bir özdür. Işığın güneşten fişkırması gibi, onun cevheri de yaratıcıdan çıkar. Manevî ve ilâhî bir cevherdir, bedenden ayrı ve farklıdır. Ruh bedenden ayrıldığı zaman alemdeki herşeyin bilgisini kazanır ve tabiat üstünü görme kuvvetine sahip olur. Bedenden ayrıldıktan sonra akıllar âlemine gider, yaratıcının huzuruna döner ve onu görür.<sup>56</sup>

Ruh bedeni ve öfke gücünü, atının atı idare ettiği gibi idare eder. Şehvet gücü de fasılalı olarak tesir eder. Fakat ruh onu yener ve zihin gücü ile onu idare eder.<sup>57</sup>

Yine Kindî ruhun fonksiyonlarından bahsederken rüyayı da ele alır. Ruhun rüyada önemli bir fonksiyon icra ettiğini de ifade eder ve yukarıda zikredilen ruhun

56 KİNDÎ, Felsefi Risaleler, (Çev: Mahmut Kaya), İstanbul 1994, s.131; ŞERİF, M.M, İslâm Düşüncesi Tarihi, İst.1990, II/46.

57 KİNDÎ, a.g.e, s.131; ÜLKEN, H.Zîya, İslâm Felsefesi, Ank, ts, s.47.

iki gücünün bilinmesiyle rüyanın da mahiyetinin bilinebileceğini söyler. Ona göre uyuyan bir kimse fiil halinde olan fakat duyuları olmayan uykudaki bir canlıdır. Rüya ise, ona göre bu kesinti süresince duyulur şekillerin faaliyetidir. Yani rüya duyuların ortaçsız, fakat doğrudan doğruya dış aleme karşılık olan faaliyetidir. Kısaca rüya, fikrin ruh tarafından kullanılması ve bu sırada duyuların ortadan kalkmasıdır. Ona göre rüya gören çoğu kere olan ve olacak olan şeylerin aksini görür. Meselâ rüyada ölümü görürse bu uzun yaşayacağına, fakirliğini görürse zenginleşeceğine, hastalırnsa sıhhatinin iyi olacağına delâlet eder.<sup>58</sup>

Görüldüğü gibi Kindî ruhun fonksiyonlarını “akledilir” ve “duyuların üzerinde” olmak üzere iki temel noktada ele olmaktadır. Ruhun “akledilebilir” fonksiyonel etkisi ile ilgili olarak insanın tabiat üstü bazı şeyleri görüp, bilgisine ulaşabileceğini, akıllar âlemi ile irtibata geçebileceğini belirtmektedir. Ruhun duyular üzerindeki fonksiyonel etkisiyle de ilgili olarak ruhun, bedeni zihin gücünün yardımı ile idare ettiğini söyler. Ruh, öfke ve şehvet gücünü hakimiyeti altına alarak bedeni idare eder. Yine ruhun uyku halinde bedenden ayrılarak, aynı şekilde bedenlerinden ayrılan diğer ruhlarla, fikri de kullanarak rüya yoluyla görüştüğünü de belirtmiştir.

Burada dikkati çeken husus Kindî'nin , tabiat üstü, aşkın (müteâl) varlıkların bilgisinin ruh vasıtasıyla “akledilebileceğini” söylemesidir. Bu durumda ruhun duyular üzerindeki etkisi neticesinde oluşan bir takım bilgilerin de tecrübî olduğu anlaşılmaktadır.

### **b - FARABÎ (870-950)**

Farabî'ye göre ruh vardır ve aynı zamanda ruh, insan tabiatının aynası olup, insan hayatının ve varlığının kemalini sağlar. Akıl ise ruhun ışığıdır. Akıl ruhtan almış olduğu güçle, ruh da akıldan aldığı güçle kaynaşırlar, böylece akledilir olanlar, bir Allah vergisi olarak ruha aksederler ki, bu aksi sağlamak için de ruhu bir her türlü pislikten temizlemek lazımdır.<sup>59</sup>

Ruh bedeninin kemalini sağlar. Fakat ruhun varlığının da yetkinliğini sağlayan akıldır. Ruh nazariyesi ve akıl nazariyesi içiçedir. Ruh, insanın aynası, ruhun kuv-

58 Geniş bilgi için bkz. KİNDİ, a.g.e, s.139-148; ÜLKEN, H.Ziya, İslâm Felsefesi, s.43 vd.

59 ÜLKEN, a.g.e, s.60, 239.

vetlerinden biri olan nazarı akıl da bu aynanın cilasıdır. Makul suretler, Tanrı'nın feyzi ile ruha akseder.<sup>60</sup>

Farabî insan hakkında bilgi verirken, insanın iki cevherden ibaret olduğunu ifade eder. Birisi insanın şekli tarafı yani bedenidir. Beden hareket eder durur, yer tutar ve bölünebilir. Diğer cevherin ise şekli yoktur. Bu ruhtur. O'nu ancak düşünce kavrar. İnsan şekli tarafı halk alemindedir. Ruhî tarafı ise emir alemindedir. İnsanın açık, görünen tarafı bedenidir. Gizli tarafı ise ruhudur. Ruh da ikiye ayrılır. Biri "amel ile ilgili olan ruh" diğeri de "idrakle görevli" olan ruhtur.<sup>61</sup>

Yine Farabî insan nefsin güçlerinden bahseder. İnsan nefsinin (ruh) şu güçlerden meydana geldiğini ifade eder: a-Düşünme gücü; ilim, sanat ve ahlâkın kaynağıdır. Ayrıca bununla kişi neyi yapması ve neyi yapmaması gerektiğini anlar. b-Arzu etme gücü ile insan bir şeyi ister ya da ondan kaçır; onu özler ya da ondan tiksindir. c-Hayal gücü; duyumun bitiminden sonra, duyulur nesnelere görüntülerini korur, onları birbirleriyle birleştirir ya da birbirinden ayırır. d-Duyum gücü; beş duyu organıyla nesnelere algılar. O, zevk ve acı veren şeyleri de algılar; ancak zararlı ile yararlıyı, iyi ile kötüyü ayırt edemez.<sup>62</sup>

Burada dikkati çeken husus Farabî'nin ruhu ele alırken tanımsal özelliklere Kindî'den daha çok yer vermesidir. Farabî ruhu tanımlarken onun bir cevher olarak emir âlemine ait olduğunu, insan bedeninin de halk âlemine ait olduğunu söyleyerek bir açıdan âlemi ikiye ayırmaktadır. Görünen bu âlem ve onun bir cüzü olan insan bedeni halk âlemine ait olurken, görünmeyen fakat varlığı his ve akledilen âlem ve onun cüzü olan ruh ise emir âlemine ait olarak gösterilmektedir. Bu ise ruhun yaratıcı ile ilişkisinde aşkın bir durum ortaya çıkarmaktadır. Nitekim İslâm Kelâmında da ruhun halık mı mahluk mu? Olduğu üzerinde birtakım tartışmalar sözkonusu olmuştur. Farabî'nin ruh tanımlamasında dikkat çeken bir özelliği de bu tanımlama da akla bir yer vermiş olmasıdır. O gerek ruhun yetkinliğini, gerekse makul olan bilgilere ulaşabilmesini akla bağlamıştır. Ruh ve akıl arasında kurulan bu ilişki meşşâî filozofların Tanrı ile âlem arasında kurmaya çalıştıkları akıllar silsilesiyle bağlantılıdır.

60 ÜLKEN, a.g.e, s239;SUNAR, Cavit, İslâm Felsefesi Dersleri, s.70.

61 ÇUBUKÇU, İ.Agah, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri, Ank.1986, s.97.

62 Geniş bilgi için bkz. FARABÎ, es-Siyasetü'l-Medeniyye, İst.1980, s2-3; el-Medinetti'l-Fazıla, (Çev: Nafiz Danışman), İst.1990, s.54-66.

İnsan ruhu ile akıl arasında Farabî'nin ortaya koyduğu ilişki ileri bir nokta da Ruhu'l-Kuds ve Faal akılla kurulmakta, feleklerin akıllar silsilesi ile de Tanrı'ya ulaştırılmaktadır.

Netice olarak Farabî ruhun fonksiyonel özelliklerini de amel ve idrakle ilgili olmak üzere ikiye ayırır. Böylelikle gerek fiziksel faaliyetleri, gerekse de beş duyu organıyla algılanan şeyleri ruha bağlar.

### c - İBN SİNA (980-1037)

İslâm düşünce tarihinde psikoloji alanında en geniş inceleme ve eserlere sahip olan kişilerin başında İbn-i Sina gelir. Kendisinin aynı zamanda çok ehliyetli bir hekim olması, insanın bedeni ve davranışları konusunda tecrübi müşahedeye dayalı bilgiler edinmesine imkân sağlamıştır. Günümüzde psikolojinin değişik alanlarında ele alınan pek çok konuda pek çok görüşler ortaya koyduğu bilinmektedir.<sup>63</sup>

İbn-i Sinâ'nın psikolojisi kendi felsefesi içinde bir yandan fiziğe, öte yandan metafiziğe bağlıdır. O'na göre nebati nefis (ruh) maddeye kadar iner. İnsan nefsi de faal akılla Allah (c.c)'a kadar yükselir. Böylece psikolojinin iki ayrı manası olduğunu kabul eder. Biri; deney veya empirik (deneyci) psikoloji. Diğeri de; rasyonel veya içe bakış psikolojisi.<sup>64</sup>

İbn-i Sina'nın ruh teorisi başlı başına bir önem arzeder. İbn-i Sina ruh problemini ele alırken, onun bir madde mi, cevher mi olduğunu bir soru halinde ortaya koyarak ele alır. O'na göre var olan her şey ya madde ya şekil olarak vardır. Ruh ise şekil olan cinstendir. Çünkü ruh, içinde bulunduğu beden için bir hareket ilkesidir, bir yetkinliktir. Ruh bedene varlık veriyor; bunun için onun arazi değildir. O'nun yetkinliği olunca, beden onunla bedendir. Öyleyse ruh olmadan önce bedenin beden olarak var olduğunu düşünmek çelişiktir. O bu bedeni alacak yerde, bedeni meydana getiriyor ve bunun için de ruh manevî bir cevherdir,<sup>65</sup> der. İbn-i Sina ruhun bedenden farklı olduğunu anlatmak için şöyle örnekler verir: insan bedeni çok çalışınca yorulur. Ruh ise yorulmaz. İnsan, organlarının bazısını kaybetse, yine kendi varlığının farkına varır. Demek ki eli, ayağı kopan bir insan yine düşünebiliyor, kendi varlığının şuuruna varabiliyor. O halde, ruh bedenden farklıdır. Kaldı ki

63 HÖKELEKLİ, Din Psikolojisi, s.34.

64 KÜÇÜK, a.g.e, s.53.

65 ÜLKEN, a.g.e, s.93-95.

yaşlanınca bedensel gücü geriliyor, ruhsal gücü artıyor. İnsan kırk yaşından sonra ruhsal açıdan daha çok olgunlaştığı da bir gerçektir ki, ruhun faaliyeti organik yetilerin faaliyetine tam zıddır.<sup>66</sup> -

Ruhi hallerin, duygu ve heyecanların, insanın davranışları üzerinde etkisi olduğu bilinmektedir. İbn-i Sina'da, iyi bir hekim olmasının ve insan anatomisini bilmesinin vermiş olduğu avantajla ruhun beden üzerindeki etkileri ve görünüşleri hakkında da, ta o denemlerden günümüze ışık tutacak bir tarzda açıklamalar da bulunmuştur.

Ruh beden münasebeti hakkındaki görüşleri şöyle özetlemek mümkündür. Ruhun beden üzerindeki çok genel seviyedeki tesiri, iradî hareketlerde gözlenebilir; ruh ne zaman bedenin hareket etmesini isterse beden buna uyar. Canlıların hareketlilik hakkındaki tafsilatlı açıklamasında İbn-i Sina bunun dört safhada meydana geldiğini söyler. 1- Tasavvur veya aklı yürütme. 2- Arzu. 3-Tahrik. 4-Pazuların hareketi. O'na göre her arzu, hareketi doğurmaz, fakat ister bilinçli olsun, ister bilinçsiz, sadece arzu, tahrik edici olduğu zaman hareket ortaya çıkar. Beden hareketlerinin başlangıcının, ister tasavvura, ister akıl yürütmeye bağlı olsun, bilgimiz dahilinde olduğunu benimseyen geleneksel görüş ile İbn-i Sina arasındaki önemli farklardan birisi de budur. İbn-i Sina "birçok durumda bilme fiili, hissetme ve arzudan önce gelirse de, bu her yerde doğru değildir" kanaatindedir. Bütün arzu ve istek melekelerini tahayyül melekesi takip eder. Fakat bazen, örneğin fiziki acılarda olduğu gibi tabî dürtüler acının kaynağını ortadan kaldırmaya çalışır ve böylece de tahayyülümüzü harekete geçirdiği olur. Bu durumda söz konusu melekeler (arzu güçleri) tahayyülümüzü kendi gayelerine doğru çekerler, tıpkı birçok durumda tahayyül gücünün melekelerini tahayyülün objesine doğru çektiği gibi. Şu halde İbn-i Sina'ya göre canlı hareketlerinin başlangıcı bilginin muhtevasına olduğu kadar arzulara da bağlıdır. Geleneksel felsefenin tek taraflı ve tamamen teorik açıklamaları karşısında, bu izah psikolojik olarak fevkalade önemlidir ve büyük bir gelişmeyi gösterir.

Ruhun beden üzerindeki uyguladığı ikinci seviyedeki yani heyecanlar ve iradeye olan etkisi de mevcuttur. İbn-i Sinâ tıbbî tecrübelerine dayanarak bedenlen gerçekten hasta olan insanların sırf irade gücü yardımıyla iyileşebileceğini ve aynı

66 CUBUKÇU, a.g.e, s.103; ÜLKEN, a.g.e, s.96.

şekilde sağlam bir insanın da hastalık kuruntusunun tesiriyle gerçekten hasta olabileceğini belirtir. Benzeri şekilde, eğer bir tahta iyi örülmüş bir yolda karşıdan karşıya konulsa bunun üzerinde insan gayet rahatlıkla yürüyebilir, fakat bu tahta, tam altında derin bir boşluk olan bir yere konulsa insan yere düşmeden emekleyerek zor yürüyebilir. Bunun sebebi, kafasından kendisiyle ilgili bir düşme sahnesini o kadar canlı tasarlar ki, bacaklarının tabii kuvveti buna uyar.

Gerçekten korku gibi heyecanlar organizmanın dengesini fiilen bozabilir ve beslenme gücünü etkileyerek ölümlü sonuçlanabilir. Bu, ruhta bir hüküm belirlediği zaman ortaya çıkar; sırf bir inanç olarak hüküm bedeni etkilemez, fakat daha çok bu inancı bir sevinç veya elem takib ettiği zaman görülür. İbn-i Sinâ, hipnoz ve telkin, mu'cize, nazar ve büyü gibi olayları da aynı şekilde ruhun diğer ruhlar ve bedenler üzerindeki etkisi, yani onları etkileyen ruhî hal ve özellikler olarak ele alıp açıklar.<sup>67</sup>

İbn-i Sinâ ayrıca ruhu üç kısma ayırır.

1.Hayvanî Ruh: Nefs kalbde bulunan bu ruhla bedene canlılık verir.

2.Nefsanî Ruh: Beyin, omurilik ve sinirlerde bulunan bu ruhla nefsin idrak ve hareket güçlerinin fiilleri gerçekleşir.

3.Tabii Ruh: Karaciğerde bulunan bu ruhla, beslenme, büyüme ve üreme güçlerinin fiilleri gerçekleşir.<sup>68</sup>

Yine İbn-i Sina, nefsin (ruhun) güçlerinden bahseder. Nefsin bedene ve idrake mutaallık güçlere sahip olduğunu ifade eder. Nefsin (ruhun) idrak güçleri altında, duyularla ilgili teorisini açıklar. İbn-i Sina'nın duyuları iç ve dış şeklinde yaptığı ayırım ve iç duyularla ilgili çoğu görüşleri kendine has ve orjinal nitelik taşır.<sup>69</sup>

Netice itibarıyla meşşâi filozoflar içinde İbn Sina ruhu psikolojik boyutta ele almayı en yüksek seviyede başaran bir filozoftur. Bu çalışmayla Farabî'nin ruha yaklaşımındaki felsefe ağırlıklı durumdan çok öteye geçerek dönemi itibarıyla yüksek bir psikoloji örneği göstermiştir.

67 ŞERİF, M.M, İslâm Düşüncesi Tarihi, (Çev: Mustafa Armağan), İst.1990, II/110; HÖKELEKLİ, a.g.e, s.35.

68 DURUSOY, Ali, İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri, İst.1993, s.79; GÜNALTAY, Şemsettin, a.g.e, s.235-236.

69 Geniş bilgi için bkz.DURUSOY, a.g.e, s.85-161; İbn Sina'nın ruh teorisine ilgili geniş bilgi için bkz. GÜNALTAY, a.g.e, s.234-266.

#### 4- Kelam Ve Tasavvufi Düşüncede Ruh Kavramı

İslâm düşüncesinde ruh ile ilgili olarak farklı görüş noktaları ortaya çıkmıştır. Umumî görüş itibariyle İslâm'da çeşitli düşünce ekollerinde yetişmiş olan ilk kelâmcılar ruh hakkında maddecî bir görüş benimsemişlerdir. Kelâmcıların çoğunluğu ruhun maddî bir cisim olduğu inancındadırlar.<sup>70</sup> Aynı görüşü teyit eder mahiyette bir başka görüş ise, kelâmcıların çoğunluğuna göre hayat da, ruh da cisimdir. Ancak cisimler, kesif (kaba-yoğun) ve latif (ince-hafif) olmak yönünden ikiye ayrılır.<sup>71</sup> Latif cisimler gözle görülmezler. Mesela, yağın sütte bulunduğu gibi, ruh da bedende bulunur. Bazı kelâmcılar ruhu araz, bazıları cevher saymışlardır. Dolayısıyla latif cisimler her ne kadar gözle görülmeseler de cisim olarak telakki edildiği belirtilmektedir.<sup>72</sup>

İlk kelâmcıların ruhun maddî bir cisim olduğu görüşleri Gazzâlî (505/1111) tarafından ciddi tenkide tabi tutulmuştur. Gazzâlî ruhun manevî bir varlık, bedenden ayrı ve müstakil olarak varlığını koruyabilen "saf manevî bir cevher" olduğunu ortaya koymuştur. Gerek felsefe-kelâm etkileşiminden ve gerekse kendi bir takım metod ve kuralları gereği Gazzâlî kendisinden önceki kelâmcıların görüşlerini tenkit etmiştir.

Bundan hareketle biz de bu başlık altında ruh kavramı hakkındaki yapacağımız açıklamalarda, ilk kelâmcıların görüşlerini değil de, müteahhirun kelâmcılardan temayüz etmişlerin ve daha çok psikolojik bir yaklaşım ve yorum içinde olanların görüşlerini vermeye çalışacağız.

##### a - GAZZÂLÎ (1058-1111)

Asıl adı Ebu Hamid b. Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî'dir. Gazzâlî, İslâm aleminin en büyük mütefekkirlerinden ve zamanın en büyük kelâmcısı ve maşşâî okuluna şiddetli hücumları ile birlikte imancı felsefenin de kurucusudur.<sup>73</sup>

İslâm psikoloji tarihinde Gazzâlî'nin, başkasıyla kıyaslanamayacak önemli bir yeri vardır. Bizzat kendisinin yaşadığı ruhî sarsıntı ve şüpheler, belki de onu

70 ABDULHAMİD İrfan, İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi, (Terc: M.Saim Yepram), Nesil Dergisi, II/21, Sayı: 7, Nisan 1978.

71 Kesif cisimler; taş, su, toprak; latif cisimler; ruh, melek, cin, şeytan.

72 TAFTAZANÎ, Şerhu'l-Akâid, (Terc: Süleyman Uludağ), İst.1982, Dipnot, s.128; İZMİRLİ, İ.Hakkı, Yeni İlmî Kelâm, (Haz: Sabri Hizmetli), Ank.1981, s.195-197.

73 Bkz.M.E.B.Y İslâm Ansiklopedisi, IV/748,



insanın iç dünyası ve ruhî tecrübeleri üzerinde yoğunlaşmaya sevkeden bir faktör olmuştur. Sonuçta nefis ilmi onun çalışmalarında bütün ayrıntılarıyla ortaya konduğu gibi, dînî davranışların insandaki yerleşik güdü ve niyetler açısından ele alınıp yorumlanması da bir yöntem olarak ön plana çıkmaktadır.<sup>74</sup>

Gazzâlî'nin insan ruhu anlayışı temelde Kur'ân ve sünnetin öğretilerine dayanır. Bu anlayış hakkında ilginç olan husus, bunun onun Allah anlayışına paralellik göstermesidir. Ruh da tıpkı Allah gibi bir birliktir. Ruh bölünmeyi kabul etmeyen bir cevherdir. Eğer bölünebilseydi, her şeyin bir parçasını bilmek, diğer parçasını da bilmemek caiz olurdu.<sup>75</sup>

Gazzâlî'ye göre varlıklar içinde canlı varlıkların ve onlar arasında da insanın ayrı bir yeri ve önemi vardır. Çünkü ilâhî ve şer'î emir ve hitaplar canlı varlıklardan sadece insana karşı yapılmıştır. Gazzâlî ruhun varlığını ispat için şöyle bir mahakeme yürütür. Bütün cisimler cisim olmakta müşterekler; cisim olmanın özelliği ise üç boyuta sahip olmaktır. Yalnız bu ortak tarafların yanında hareket ve idrake ayrılmaktadırlar. Eğer cisimlerin hareket etmesine cisim olmaları sadece sebep ise, bütün cisimlerin hareketli olmaları gerekir. Çünkü bir nevi için gerekli olan şey bütün için de gereklidir. Eğer onların hareketlerine cisim olmalarının dışında fiil için başka bir sebep varsa, hareketi için başka bir prensip var demektir ki bu prensip ruh'dur.

Gazzâlî, ruhun varlığını bir prensip olarak böylece tesbit ettikten sonra canlı varlıklarda üç çeşit ruh kabul eder: Nebatî ruh, hayvanî ruh, insanî ruh.<sup>76</sup>

Gazzâlî İhya'sında, acâibu'l-kalb bölümünde ruh kelimesinin iki manaya geldiğini ifade eder:

**Birinci Manası:** Kaynağı, cismanî kalbin boşluğunda bulunan bir kılıf cisimidir. Damarlar vasıtasıyla bedenî her tarafına yayılır. Görmek, duymak, koku ve benzeri hasselerle hayat nurunun buradan azalara akması, odanın köşelerinde dolaştırılan lambadaki ışığın o köşeleri aydınlatmasına benzer. Zira lambayı hang köşeye getirsen, orayı aydınlatır. Hayat o köşede meydana gelen aydınlık gibidir.

74 HÖKELEKLİ, a.g.e, s.39.

75 GAZZÂLÎ, Kimya-yı Saâdet, (Terc:Ali Arslan), İst.1992, s.16.

76 GAZZÂLÎ, Meâricü'l-Kuds, Mısır, Ts., s.24-27; Kavramlarla ilgili geniş bilgi için bkz.BOLAY, S.Hayri, Aristo Metafiziği İle Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması, Ank.1976, s.179 vd.

Ruh ise lambanın köşelerde dolaşması gibidir. Lambayı elde köşelerde dolaştırdıkları gibi, ruhu da damarlar vasıtasıyla bedende dolaştırırlar.

**İkinci Manası:** O, insanın görülmeyen, müdrik ve âlim olan bir parçasıdır. Kur'an-ı Kerimde Yüce Allah'ın: "Sana ruhdan soruyorlar, de ki: Ruh Rabbimin emrindedir"<sup>77</sup> buyurduğundan muradı da, bu ruhtur. Bu acâib bir emr-i Rabbânîdir ki, bunun hakikatini akıl ve fehimler çoğu anlamaktan acizdir.<sup>78</sup>

İnsan ruhu duyumla algılanan dünyada başka hiç bir şeye benzemez, herşeyden farklıdır. İki âlem vardır: Emir alemi ve halk alemi. Nitelik ve boyuttan müstağni olan her şey emir alemine aittir. Ruh da emir alemine aittir. Çünkü o Allah'ın emrinden neşet etmiştir. "De ki, ruh Rabbimin emrindedir"<sup>79</sup> Allah'ın peygamberine (s.a.v) vermiş olduğu talimat böyledir. Halk alemi idare eden emir alemidir, emir alemini yöneten ve düzenleyen ilâhî kudrettir. Böylece ruh manevi bir prensip olmaktadır ki, kendi başına bedene hayat veren bir hayata sahiptir ve bedeni kontrol edip onu tanzim der. Beden ruhun bir aracı, bir taşıyıcısıdır.<sup>80</sup>

Gazzalî bir cevher saydığı ruhu tüm belirginliklerden soyutlamış, onu kesinlikle bedenden müstakil bir varlık saymıştır. Bu itibarla Gazzalî Spiritualizm ekolünü benimsemiş oluyor, demektir. Gazzalî'nin ruhla beden arasındaki ilişkiyi "Kimya-yı Saadet"<sup>81</sup>inde bir örnekle açıklamaya çalışmış olduğu görülüyor. Bu örnekte ruhu bir hükümdara, bedeni de onun tasarruf ve idaresi altındaki bir ülkeye benzetmektedir. Bu örnek Gazzalî'yi spiritituaalizme daha fazla yaklaştırmıştır. Aslında bu örneğe göre insanın hakikati ruhtan ibarettir. Ruh bedenden müstakil bir varlığa sahiptir. Beden onun tasarrufuna hasredilmiş bir ülke, ikâmetine ayrılmış bir evdir,<sup>81</sup>der.

Yine Gazzalî insanın varlık yapısının, ayrı özelliklere sahip dört unsurdan oluştuğunu bütün psikolojik eğilimlerin bunlardan kaynaklandığını ifade eder.

- a. Benlik (Rabbaniyet)
- b. Hayvaniyet (Behimiyet)
- c. Yırtıcılık, saldırganlık (Sebuiyet)

77 İsrâ, 17/85.

78 Gazzalî, İhyau Ulûmi'd-Din, (Terc: Ahmet Serdaroğlu), İst.1989, c.III, s.10.

79 İsrâ, 17/85

80 ŞERİF, M.M, İslâm Düşüncesi Tarihi, c.II, s.244-245; GAZZALÎ, Kimya-yı Saadet, s.16.

81 GÜNALTAY, a.g.e, s.271; GAZZALÎ, Mizanu'l-Amel, Beyrut 1983, s.39-42; Kimya-yı Saadet, s.18.

d.Kötülük yapma (şeytaniyet)<sup>82</sup>

Görüldüğü üzere Gazzâlî'nin yapmış olduğu açıklamalar ruh-beden bütünlüğü içerisinde bütün boyutlarıyla insanı tanıma ve bu tanımın neticesinde de marifeti elde etmeye yöneliktir.

### b - FAHREDDİN RÂZÎ ( 1149-1209)

Fahreddin Razi'nin ruh hakkındaki görüşlerine gelince, O'na göre ruh, bedene karışmış nurânî latif bir cevherdi. Razi ruhu bir cevher saydığı içindir ki, bedeni onun vasıta ve tecelli aleti olarak görmüştür. "Marangozun alet ve edavat ile iş yapması gibi, ruh da göz ile görür, kulak ile işitir, dimağ ile düşünür ve kalb ile iş yapar. Bu azalar ruhun alet ve edevatıdır" der.<sup>83</sup>

Ayrıca Razi, " Sana ruhtan soruyorlar..."<sup>84</sup> ayetini tefsir ederken bir takım deliller ileri sürmüş ve bu delillerinde Razi, insan hakikatinin duyumsanan bir cisim olmayacağını ispata gayret etmiştir. Bu delillerden biri olan, "beden değiştiği halde ve başkalaştığı halde benliğin değişmez kaldığı" şeklinde delili bugün de ruhçular tarafından maddecilere karşı getirilen delillerden birini oluşturmaktadır.<sup>85</sup>

Ruhun varlığının ispatında koymuş olduğu delillerden birinde, insan nefsinin tüm idrakler ve fiiller ile nitelenmiş bir tek şey olduğunu ispat etmiş, beden tümünün ya da bir parçasının böyle olmadığını apaçık bilinmesine dayanarak, insan benliğinin bedene aykırılığı ve bu sebeple cevher olduğu sonucunu çıkarmıştır.

Razi'nin bu husustaki diğer delili de şudur: "İnsan cesetten ibaret olsa, hayat, ilim ve kudretin ya beden parçasıyla ya da tüm parçalarıyla kâim olması gerekir. Halbuki her iki ihtimal de batıldır. O halde, insan ruhu cesetten ayrı bir cevher demektir."<sup>86</sup>

Razi, Kitabı'n-Nefs ve'r-Ruh isimli eserinde nefsin ne bedende ne de onun cüzlerinden bir cüz olduğunu söyler ve şöyle der: "Ruhun beden tamında olması gerekmez. Zaruri olarak bildiğimiz şeydir ki, görme kuvveti bedenin tamında cârî değildir. Aynı şekilde işitme, tat alma, koklama duyuları da böyledir. Yine fikir, zikir ve hayal gücünde ve şehvet ve öfke duygusunda da aynıdır. Bilinen

82 GAZZÂLÎ, İhyâ, c.III, s.24-25.

83 RAZÎ, Fahrüddin, Kitabı'n-Nefs ve'r-Ruh, İslâmabâd, ts., s.32.

84 İsrâ, 17/85.

85 RAZÎ, Meâlimu Usûli'd-Din, s.106-107.

86 GÜNALTAY, a.g.e, s.289-290.

odur ki bu güç ve duygular bedeninin tamamında yani bütün organlarında geçerli değildir.”<sup>87</sup>

Ruhun soyut bir cevher olduğunda filozoflarla hemfikir olan Razî, psikoloji teorisinde onlarda ayrılmıştır. İbn-i Sina ve Aristo’ya muhalif olarak nefis-i nâtıkânın cüziyyatı idrak ettiği iddiasında bulunmuştur. Fahrüddin Razî, psikoloji ve ahlak teorisine başlangıç olarak insan nefsinde nazari ve ameli bir takım kuvvet mertebeleri kabul etmiştir. “Razî’ye göre nefisler nazarî kuvvet itibarıyla dört mertebedir. En aşağı merdebede batıl inançlarla nitelenen nefisler, bunun üzerinde hak inançlarla nitelenen nefisler (ruh) ise en yüksek mertebeyi oluşturur. Nefisler (ruhlar) ilmî güçleri itibarıyla üç mertebedir. Birinci mertebede bulunanlar, faziletli ahlâk ve bozulmuş ahlâktan uzak olan nefisler, en aşağı mertebede bulunan nefislere cismanî sevgiler hakim olduğundan bunlar öldükten sonra cismaniyetten uzak kalacak olduklarından acı azaplar çekecekler.”<sup>88</sup>

Düşünürümüz ruhla ilgili olarak; ruhun kadim mi? Hadis mi? Olduğu, ölümden sonra ruhun bâki mi kalacağı yoksa bedenle beraber yok mu olacağı, ruhların iyilik ve kötülüklerden nelerinin neler olduğu hususunda da görüşleri mevcut olmakla birlikte konumuzun dışında olduğu düşüncesiyle, düşünürümüzün bu görüşlerini burada zikretmemeyi uygun bulduk.

### c - NESEFÎ (v.—/700)

Nesefî’ye göre Allah-u Teâla ruhu, ilk yarattığı şey olan cevherden, ancak kendi tabiriyle cevherin nurlu özünden mertebeler halinde yaratmıştır. Nesefî, bu nurlu özden yaratılan ruhların ilk mertebesinde Hz. Muhammed (s.a.v)’in ruhu, sonra sırasıyla ulu’l-azm peygamberlerin, resullerin, nebilerin, velilerin, marifet ehlinin, âbidlerin ve nihayet müminlerin ruhlarını yarattığını belirtir.<sup>89</sup>

Nesefî’ye göre insan ruh ve bedenden müteşekkil olup onun ruhu yüce âleme aittir. İnsan kemale ermek gayesiyle bu süflî âleme gönderilmiştir. Külliyyatı bilen insan ruhu cüz’iyyatı da öğrenip yaratıcısını tanıması için süflî âlemden kendine bir beden verilmiştir. Öyleyse onun ruhu emir âleminden, bedeni ise halk âleminde-dir. Kemalini bulan ruh ise tekrak emir âlemine dönecektir.<sup>90</sup>

87 RAZÎ, Kitabu’n-Nefs ve’r-Ruh, s.30.

88 GÜNALTAY, a.g.e, s.295; RAZÎ, Meâlimu Usûli’-d-Din, s.114-115.

89 NESEFÎ, Azizüddin, İnsan-ı Kâmil, (Çev: Mehmet Kanar), İstanbul 1990, s.35-36.

90 A.g.e, s.34.

İnsan ile hayvan arasında ruh-i nebati, ruh-i hayvani ve ruh-i nefsanî bakımından bir fark yoktur. Çünkü bu güçler. Hem insanda hem de hayvanda bulunmaktadır. İnsanı hayvanlardan ayıran en mühim özellik, “ruh-i insani” veya insanın öz hakikatidir. Çünkü “ruh-i insani” ulvî alemnden olup diğerleri süflî alemdendir. Başka bir tabirle gıdanın vücudda geçirdiği değişimler ve mertebelerden ibarettir. İşte insan sahip olduğu ruh-i insani ile hem cüz’iyyatı hem de külliyyatı bilebilir.<sup>91</sup>

Hiç şüphesiz ruh kavramı bahsinde insanın zihnini kurcalayan en mühim meselelerden birisi de bu ruh kavramının mahiyeti meselesidir. Neseffî’ye göre ruh-i insaninin mahiyeti hakkında hiçbir kimse söz sahibi değildir. Hatta Neseffî, Hz. Peygamber (s.a.v)’e ruh ile ilgili sorulan soruya cevap vermekten çekinmesini O’nun bu konuda Allah’ın müsaade edeceği kadar bilgi vermek istediği şeklinde yorumlamaktadır. Öyleyse Neseffî’ye göre ruhun mahiyeti hususunda en çok bilgiye sahip olan kimse, Hz. Peygamber (s.a.v) idi ve O da Allah’ın müsaade ettiği kadar bilgi verebildi. Çünkü Neseffî nazarında maddî âlem ile ruhlar alemi birbirinden farklıdır. Maddî âlem cüzlerden meydana geldiğinden onu tarif etmek mümkündür, fakat ruhlar alemi böyle değildir. Bu sebepten dolayı nasıl ki Allah’ın zatı tarif edilip müşahhas olarak bilinmezse ruhun mahiyeti de aynı şekilde tarif edilemez. Fakat ilâhî hakikatı nasıl O’nun kâinatına bakarak idrak ettiğimiz gibi, ruhu da özellikleri, insandaki izlenimleri ve fonksiyonları vasıtasıyla idrak edebiliriz. Ancak mahiyetini bilemeyiz.<sup>92</sup>

Ruh ile cismin beraberliği konusunda Neseffî şöyle bir benzetme yapar. Ruh ile cisim ilk merhalede tıpkı yağ ve süt gibi içiçedir. Her ne kadar ruh cisim değilse, cisim de ruhtan başka bir şey ise de, cisim ruh ile ruh da cisimle beraberdir. Neseffî ruh ve cisim beraberliğini başka bir benzetme ile şöyle ifade eder. İnsanın organizması bir âlem ise, bu âlemin Rabbi ruhtur.<sup>93</sup>

Neseffî’ye göre ulvî âleme nisbet edilen ruh birdir ve o da ruh-i izâfidir. Bu ruh bütün kâinatı kapsamış olup büyük âlemin ilk cevheridir. Bu ruhun hem zahiri hem de batını vardır. Zahiri cisimler âlemi, batını ise bütün âlemlerin hayat kaynağıdır. Küçük âlem yani insanın ruhu ile (ruh-i insan) büyük âlemin ruhunun menşei birdir. Her ikisi de Allah’ın tecellisidir. Ancak büyük âlemin ruhu hayatın, küçük

91 DÜZEN, İbrahim, Aziz Neseffîye Göre Allah, Kâinat ve İnsan, Ankara 1991, s.121, 122.

92 A.g.e, s.122-123.

93 A.g.e, s.124-125.

alem olan insanın ruhu da ilim ve hikmetin kaynağıdır. Onun için büyük alemin ruhundan her varlık istidadı nisbetinde hisse sahibidir. Fakat küçük alemin ruhundan ancak kabiliyetli insanlar istifade edebilir. İşte bu hususiyetleriyle, yani ilim, hikmet sevgisi ve kabiliyet ile insan, diğer yaratıklardan ayrılmaktadır. Yalnız hakikat ve mahiyetleri itibariyle büyük alemin ruhu ile küçük alemin ruhu birdir, ayrı ayrı hakikatler değillerdir.<sup>94</sup>

### Değerlendirme

İslâm âlimleri insan vücudunda bulunan ruhla ilgili olarak daha ziyade: “Sana ruhta soruyorlar...”<sup>95</sup> âyetine ve “Ona Ruhumdan üfledim”<sup>96</sup> mealindeki âyete istinad ederek, bu hususta fikir beyan etmişlerdir.

Ruh konusunda İslâm düşünürleri başlıca üç görüş ileri sürmüşlerdir: Hareketin başlangıcı, hayatın başlangıcı, idrakin başlangıcı. Hareketin başlangıcı olarak düşündüğümüzde ruh, maddenin tam karşılığı olarak kuvvet demek olur. Madde veya kuvvet, madde veya ruh denildiğinde bu anlaşılır. Söz gelimi bu anlamda elektrik ruh demektir. Hareketi sağlayan her kuvvet de bir ruh demektir. Ruhun en geniş anlamda açıklaması böyledir. Hayatın başlangıcı olarak düşünüldüğünde ise, ruhun anlamı başka bir özellik kazanır. Zira hayat mutlak kuvvetten daha özdür. Burada kelâmcılar, iki hususu tartışmaktadırlar. Birisi yaygın olarak hayat yani canlılık ele alınır, bitkiler de hayat kavramı içine girer. Öteki ise sadece hayvanlara yani canlılara özgü hayattır ki, en sonunda insana değin uzanır. Bu anlamda ruh, bitkisel canlılıktan daha öz olmakla birlikte onu da içine almaktadır. İdrakin başlangıcı olarak ruh, ihsasa ulaşan basit vicdandan beceri, akıl, bilgi, irade v.b. gibi en yüksek derecelere kadar bütün şuura dayalı davranışların yani bir bakıma manevî hayatın tek dayanağıdır. Bu anlamda sadece insan nefsinde kendini gösterdiğinden buna ruh-i insanî adı verilmiştir. İnsan nefsinin hayvanî ruhtan ayrılan ve insanlık şuurunu hakka ileten, kendini ve gayrını bildiren bu ruh hakkında “ona ruhumdan üfledim”<sup>97</sup> buyurulmuştur. İnsan, bunu kendisinde duyar, vicdan, irade, akıl ve sezgiyle tanır. Her insanda bu ruhtan bir parıltı vardır. Ama ruhun gerçeği, insan gerçeğinin ardında olmasaydı, insan eşyadan hiçbir gerçeği idrak edemez veya bü-

94 A.g.e, s.126-127.

95 İsrâ, 17/85.

96 Sad, 38/72.

97 Hicr, 15/29.

tün gerçek insanlardan ibaret olmak lazım gelirdi. Halbuki insanın bilmediği çoktur. Şu halde, idrakin başlangıcı olan insanın cisim olan varlığından özüne giren hava, ışık veya sıcaklık gibi nefesine üflenen bir nefhadır. Böylece insan nefsinin hidayet ve dalâletteki hissesi bu nefha, üfleme derecesiyle orantılıdır.<sup>98</sup>

Ruhun niteliği hakkında şimdiye kadar ileri sürülen teorilerden hiçbirinin bu muammayı kesin biçimde çözemediği göz önündedir. Ruhun varlığını onaylayan büyük bilginlerde nitelik ve hakikatine dair fikir beyan etmekten kaçınmış, ruhun sadece eser ve görünümünden, etki ve eylemlerinden söz etmekle yetinmişlerdir. Bunun yanında Caludea, Bernard ve Reymond gibi ünlü bilginler, Spencer, Mill ve Hamilton gibi filozoflar ruhun hakikatının insanlık için gizli bir muamma olduğunu ilan etmekte duraksamamışlardır.<sup>99</sup>

İnsan yaratılmış olması cihetiyle her şeyi görmek, duymak, bilmek, idrak etmek kabiliyetinde değildir. Bu yönüyle insan zaafiyet ve noksanlık içindedir. Bu vaziyette olan insan elbette birtakım şeyleri görmek, duymak, bilmek ve idrak etmekten aciz kalacak ve birtakım şeyler kendisine muamma olacaktır.

Ö.Ferit Kam psikologların ruh ile ilgili çalışma ve açıklamalarını şöyle tenkit eder: Psikoloji alimlerinin bu konudaki araştırmalarının bir şeyin gölgesi üzerinde yapılan araştırmalara benziyor. Bir şeyin gölgesi üzerinde yapılan araştırmalar ise, onun mahiyeti hakkında sağlam bir fikir veremez. Gölge ancak o şeyin şekli hakkında yaklaşık bir fikir verebilir. Bu kadarcık malumat ile de o şeyin hakikatına tamamıyla nüfuz edilemez. Ruh hakkında nazari araştırmalar da hep bu kabildedir.<sup>100</sup>

İnsanın ruhunun niteliği hakkında kesin bir bilgiye sahip olma hakkının kendinde olmadığı, Kur'ân'ın "de ki, ruh Rabbimin emrindedir. Size ilimden pek az şey verilmiştir"<sup>101</sup> ifadesiyle de bildirilmiştir. Zaten insan Allah'ın ebedî ve ulvî nefhasının fani mahluk olan kuru bir çamura karıştığını ve nasıl canlandırdığını bilmediği gibi herhalde bunu sorma ve mahiyetini öğrenme hakkına da sahip olmasa gerek,<sup>102</sup> diyen Seyyid Kutub haklı gözükmektedir.

98 Türk Ansiklopedisi, (Ruh Maddesi) Ank.1946, c.XXVII, s.452.

99 GÜNALTAY, a.g.e, s.221.

100 KAM, Ö.Ferit, a.g.e, s.107.

101 İsrâ, 17/85.

102 KUTUB, Seyyid, Fi Zilali'l-Kur'an, c.IX, s.121.

Gazzalî ruhun niteliğinin kavranması hususunda farklı bir boyutla şöyle ifade eder: “Herhangi bir şey haddi zatında herkesin anlayamayacağı kadar ince olur ve onu ancak insanların havas olanları anlayabilir. Onlara gereken bunu başkalarına açmamalarıdır. Çünkü açıklanırsa avam onu anlayamadıklarından fitneye, kargaşaya sebebiyet verebilir. Ruhun sırrının gizlenmesi ve Peygamber (s.a.v)’in bunun açıklanmasını men etmesi bu kabildendir. Çünkü ruhun hakikatini anlamak akıllara ağır gelir ve onun niteliğini hemen idrak edemez. Yoksa zannedilmesin ki Peygamber (s.a.v) ruhun hakikatini bilmiyordu. Zira ruhunu bilmeyen kendini bilmemiş olur. Kendini bilmeyen ise Rabbini nasıl bilebilir? Ruhun hakikatini Peygamberler bildiği gibi bazı veliler ve âlimlerin de bilmesi uzak olmasa gerek. Onların bu konuda açıklama yapmamalarının sebebi de Peygamber (s.a.v)’in bu konuda herhangi bir açıklamada bulunmamasından kaynaklanmaktadır.<sup>103</sup>

Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki, insanın iç ve dış duygularıyla görüp, duyup, bilip hissedemediği ve mahiyetini idrak edemediği o kadar çok gerçekler vardır ki, ruh da bunlardan biridir.

### 5- Ruh - Beden İlişkisi

Bilindiği gibi Allah (c.c.) insanı ruh ve beden olmak üzere iki ayrı mahiyetten yaratmıştır. Fakat bu iki ayrı mahiyet arasında sıkı bir ilişkiyi de tesis etmiştir. Şöyle ki insanın ruhuna, konuşma, düşünme, hayal... vb. gibi bir takım kabiliyetler verilmiş, bunun yanında bedende bu kabiliyetlerin her türlü şeklinin uygulanabileceği ve geliyeceği müsait bir ortam olarak düzenlenmiştir. Bedendeki her organ, ruh için en güzel bir biçimde, en faydalı bir şekilde yaratılmıştır. İnsanın yaptığı bütün işler ortaya koyduğu bütün sanatlar, yazmış olduğu bütün eserler; ruh-beden münasebetinin ortaya koymuş olduğu şeylerdir. Ruh birçok kabiliyet ve özelliklere sahip olmakla birlikte bunları beden sayesinde ortaya koyabilmektedir.

Ruh ve beden arasındaki etkileşim farklı bakış açılarıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. S. Şerif Cürcani “Tarifat”ında bu münasebeti şöyle açıklar: “Ruhun bazı işleri beden üzerinde tahakkuk eder. Diğer bazıları ise bedenden ayrı ve onu aracı kılmadan gerçekleşir. Bedenin yapmış olduğu işler görme, işitme, tat alma, dokunma, nefes alma, sindirim... vb. faaliyetlerdir. Bu işlerin hepside ruhun etkisi

103 GAZZALÎ, İhya, c.I, s.254.



ile olur. Ruh bedenden ayrıldığında ise beden bu işlerin hiçbirini yapamaz. His bile edemez. Anlaşılan odur ki, görmek gözün bir eylemi değildir, çünkü ruh ayrıldıktan sonra da göz yerinde olduğu halde işlevini yerine getiremiyor.

Yine ruhun beden üzerinde üç şekilde tavır aldığını ifade eder: Birincisi, uyanıklık halidir ki bu durumda ruhun ziyası bedenine içine ve dışına tüm organlarına ulaşır. İkincisi, uyku halidir ki, ruhun ziyası sadece bedenine içine ulaşır, dışına ulaşamaz. Üçüncüsü, ölüm halidir ki ruhun ziyası bedenine hiçbir yerine ulaşamaz.<sup>104</sup>

Ruh-beden ilişkisinde bir husus da şudur: Ruh bedene dahil olmadığı gibi, dışarıda da değildir; bitişik olmadığı gibi ayrı da değildir. İnsan ruhu zatında beden ile birlikte. Hiçbir cisim zerresi yoktur ki, zatında onunla olmasın ve onu kaplasın. Böyle olmakla birlikte cisim ve ruh kendi mekanlarındadır. Cisim (beden) ruh makamına ulaşamaz, ruh makamında barınmaz. Eğer cisimde bir uzuv ayrılrsa, ruh kendi makam ve halinde kalır. Beden zerre zerre parçalansa bile ruhda hiçbir fark olmaz, ona hiçbir zarar gelmez. Ruh cisimde değil, cisimle birlikte. Bir şey dahil veya hariç olma cisim ve maddenin özelliğidir. Ruh ise, maddeden mücerred, latif bir cevherdir.<sup>105</sup>

Ruh'un bedenle olan ilişkisi, sadece ruhun bedende olduğu sürece değil, bedenden ayrıldıktan sonra da bedenle alakası olduğu da söylenmiştir. Ruh'la beden arasında beş türlü alakanın olduğu ifade edilmiştir.

1- Cesed daha anne karnında yavru iken olan alakası

2- Cesed dünya'ya geldikten sonra, hayatta yaşadığı müddetçe olan ilgi ve alakası

3-Cesed uyku halinde iken olan alakası:bu halde ruh yarı şuur halinde olup, bir bakıma cesedle ilgi ve alakası vardır. Diğer bakımdan da ruh (rüya halindeyken) cesedden ayrılmıştır.

4- Cesedin ölümden sonra, berzah aleminde ruhla olan ilgi ve alakasıdır ki, bu halde her ne kadar ruh, cesedden ayrılmış ise de tamamen de terk etmiş değildir.

5- Kıyamet kopup, cesedlerin yeniden dirildiği günkü ilgi ve alakadır ki, bu alaka diğerlerinden çok daha kuvvetlidir. Çünkü cesed tekrar dirildikten sonra, artık o cesede ölüm, uyku ve yok olma gibi şey arız olamaz.<sup>106</sup>

104 CÜRCANİ, Ta'rifat, s. 312

105 NESEFİ, a.g.e, s. 165

106 KAZABULUT, A. Rıza, Ruhlar Âlemi, s. 267

Ruh ile beden arasında bir bağlantı vardır. Bu bağlantı vicdani kalb ile vahdet-i nefsiye ile oluşur. Vahdaniyet bilinci de bu oluşma sonunda belirgin bir hal alır. Bu bağlantı dolayısıyla ruhda meydana gelen bir esas, bedene tesir ettiği gibi bedende hasıl olan bir eserin sonuçları da ruha yükselir. Söz gelimi ekşi bir maddeyi düşünmek dişlerin kamaşmasına yahut da en az ihtimalle tükrük bezlerinin çalışmasına yani ağız sulanmasına yol açtığı gibi bedence sürekli bir takım melekelerin kuvvetlenmesine imkan sağlar, yani insanda kendine güveni kazandırır. Bu iki örnekten biri ruhun bedene tesiri öteki de bedenın güçlenmesiyle ruhun güven bulmasını göstermektedir ki sözü edilen bağlantıyı açıklamaktadır. Bu suretle düşünmeye engel olmayacak şekilde insan temâyülünde bir esas husule gelir ve bundan ruha bir ilham yükselir. Sonra bu ilham ruhdan dile, dilden hayale, hayalden de akla akseder. Bu karşılıklı alış-veriş birbirini desteklediği gibi bunda biri ötekini kullanmada adeta yarış ederler. Bu gelişmenin ve kademeleri aşmanın sonu yoktur. İşte bu hale “Sefer-i marifet” denilir ki, böyle bir gelişmede amaç Hakka ulaşmaktır.<sup>107</sup>

İnsanı birbirinden tamamen ayrı ve herbiri kendi yönünde hareket eden iki unsur şeklinde algılamak yanlıştır. Gerek ruhi gerekse maddi yönlerden herhangi birinin açığa çıkması, onu hiçbir zaman için diğer yanlarından tamamıyla ayırmaz. Ruhda devamlı olarak değişik tezahürler ortaya çıkar. Anormal haller dışında hiçbir zaman tam bir durum sürekli değildir. Bu devamlı değişim, ruhi dengenin temininde büyük faydalar sağlar... İnsan psikolojisini analiz ederken insanın muhtelif yönlerinden sadece birisini göz önünde bulunduranların işledikleri büyük hatalardan biri, insanı biyolojik değerlerden hareket ederek izah etmeye çalışmaktır. İnsanı sırf ruhani bir varlık, bir melek olarak kabul edip açıklamaya çalışmak da aynı ölçüde hatalıdır.<sup>108</sup>

Kur’an-ı Kerim’de ruh ve cesed, insanî zatın özüdür. Bu ikisiyle hayat tamam olur...<sup>109</sup> Kur’an insandan söz ederken iki ifade kullanır: “İnsan topraktan yaratıldı.”<sup>110</sup> ve “İnsan Allah’ın bir nefhasıdır.”<sup>111</sup> Böylece Kur’an, insanın varlık yapısında iki alanın birleştiğine dikkat çekiyor. Bunlardan birisi ölümlü alan yani beden, diğeri ölümsüz alan yani ruhtur. Bu iki alanı ifade için, ölümlü-ölümsüz,

107 PARMAKSIZOĞLU, İ. “Nefis Maddesi”, Türk Ansiklopedisi, c.25, s.179

108 KUTUB, Muhammed, İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler, (çev. Bekir Karlığa), İst.- 1992, s.83-84

109 el-AKKAD, A. Mahmud, el-İnsan fi’l-Kur’an, Kahire (ts), s.23

110 En’am, 6/2; Hicr,15/28; Sad, 38/71

111 Hicr, /29

beşeri-ilahi, fenomen-numen ayrımları kullanılabilir. Sufiler bu ayrıma, nasut-lahut, şekli-asli, heykel-ruh, kalıp-öz vs.gibi ifadelerle dikkat çekerler...<sup>112</sup>

Yine Kur'an-ı Kerim'de ruh<sup>113</sup> ve cesed lafızları kullanılmıştır. Cesed lafzı Kur'an da dört defa olarak<sup>114</sup> şekiller, şahıslar ve beden manasına kullanılmıştır. Cisim lafzı ise, iki defa "cesed" veya "beden"<sup>115</sup> manasına kullanılmıştır.

Netice olarak şöyle söylemek mümkündür: İnsanda biri maddi, diğeri manevi olan iki alan vardır. Bunlardan ruh diye ifade edilen manevi olan ile beden, cesed, cisim heykel vs. diye ifade edilen maddi alanın terkibi insanı meydana getirmektedir. Ancak bunlar, başlangıçta olan bir terkidir ve daha sonra ayrı ayrı ve birbirinden bağımsız mütalaa edilmeleri mümkün değildir. İkisi birden beraberce "İnsan"ı oluşturmaktadır. insan bu manevi yönüyle diğeri varlıkların üstünde, fakat maddi yanıyla onlarla beraber ve labaratuvar konusudur.<sup>116</sup>

İnsan ruhunun bütünlüğünü kabul etmeyen ve onun iki büyük unsurdan teşekkül ettiğine inanmayan bütün sistemler, büyük bir yanlışlığa sapmaktadırlar. Bu sapıklığın sonunda da, ya bedenle ilgili duyguları baskı altına almakta, ya da ruhla ilgili duyguları... Bunun sonucunda bir takım başka sapıklıklar ortaya çıkar. İnsan bünyesi tek bir yapıya sahiptir. Yani insan psikolojisinde ruhla beden arasında bütünlük vardır. Bunların neticesinde ortaya çıkan her hadisede de böyle bir irtibat söz konusudur.<sup>117</sup>

## 6- Ruhun Şekilleri Ve Melekleri:

Madde aleminde görünen ruh, zerre zerre varlıkları tekamüle sevkeder. Ruhun maddi olarak canlı varlıklarda ilk görüntüsü bitkide, sonra hayvanda, sonra insanda olmuştur. İslam alimlerinin umumi kanaatine göre dünyada önce bitkiler, sonra hayvanlar, en sonunda insanlar yaratılmıştır. Demek ki ruhun kendi evrimi, anorganik maddelerden bitkiye, bitkilerden hayvanlara, hayvanlardan da insanlara doğrudur. İnsanla kainat varlıklarındaki tekamül devrini tamamlayan ruh, akıl gücünü kazanıp tekrar Allah'a kavuşur. "Başlangıç Ondandır, dönüş de O'nadır."<sup>118</sup>

112 ÖZTÜRK, Y. Nuri, Mevlana ve İnsan, İst- 1992, s.40

113 A'raf, 15/148; Taha, 20/88; Enbiya,21/8; Sad, 38/34

114 Bkz. Abdülbaki, el-Mu'cemu'l-Müfehres, s.215-216

115 Bakara, 2/247; Münafikun, 63/4

116 ÖZTÜRK, Y. Nuri, a.g.e., s.40

117 KUTUB, a.g.e., s. 85,86

118 İsra, 17/45

İfadesinin sırrı böylece gerçekleşmiş olur. Bu tekamülden dolayı, maddi cisimlerde görünen ruh, nebati hayvani ve insani ruh diye üçe tasnif edilmiştir.<sup>119</sup>

### a- Nebati Ruh

Bu insanın büyüyüp gelişmesini sağlayan bir güçtür. Rızkı arayıp bulmak, yiyip içmek, midede hazmetmek bedene faydalı kısmı uzuvlara taksim etmek, lüzumsuz ve zararlı kısmı dışarı atmak, neslin devamı için gerekli olan sperm hücrelerini hazırlamak yani kısaca gıdaların bedende taksim işi bu gücün vazifeleri arasındadır. Nebati ruh bir cevher olup, tabiatıyla cismi tamamlayan ve harekete geçiren ruhtur, bulunduğu yerde ciğerdir.<sup>120</sup>

İbn-i Sina Nebati ruh hakkında şunları ifade eder: “Nebati ruh da doğma gücü beslenme gücü ve büyüme gücü vardır. Bunlardan her biri kendi başına işleyebilir. Fakat ötekilerle tamamlanır. Nitekim hayvanda ve insanda da aynı güçler mevcuttur. Bitkiye ait ruh olduğu gibi O’nun üstünde hayvana ve insana ait ruhlar gelmektedir.”<sup>121</sup>

Gazzali canlı varlıkların ilki olan nebati ruhun üç gücü olduğunu kabul eder: Doğurucu güç, bitki bu güç sayesinde ürer ve kendi benzerini meydana getirir. Büyütücü güç, bitkinin büyüyüp gelişmesi bu güç ile olur. Besleyici güç, bitkinin kendi gıdasını alması ve bunlarla beslenmesi bu güç ile mümkün olur. Bu güçlerden her biri tek başına işleyebilir, fakat biri diğeri tarafından tamamlanır. Gazzali bunların arasındaki münasebeti şöyle anlatır: Hayvani güçler, bitkisel güçlerin hepsini hizmetinde kullanır. Bitkisel güçlerin başı doğurucu güçtür. Buna büyütücü ve besleyici güçler hizmet eder. Gazzali, bitkisel ruhtaki bu üç gücün hayvani ve insani ruhda da mevcudiyetine inanır. Ayrıca bu ruhda şuur olmadığını kabul etmektedir. Bu fikriyle o ruhun ilk basamağını tabiata ve fizik alemine bağlamakta, böylece esas ruh ile tabiatın irtibatını temin etmektedir.<sup>122</sup>

119 ATEŞ, a.g.e., s.18; TAHANEVÎ, Keşaf, c.1, s.541; ASIMEFENDİ, Kamus Tercümesi, c.1,S.472; AYNÎ, M.Ali, İslam Tasavvuf Tarihi, (Sad, H.R. Yananlı), İst.1985, s. 112

120 NESEFÎ, Tasavvufta İnsan Meselesi, (Terc. Mehmet Konar), İst. 1990, s.21,24; AYNÎ, a.g.e., s.114

121 ÜLKEN, H. Ziya, a.g.e., s.98; ÇUBUKÇU, Felsefe Hareketleri, s.104

122 GAZZALÎ, Mizân'l-Amel, s.23 vd; Meâric'l-Kuds, s. 24-27; BOLAY S. Hayri, a.g.e., s.179-180; TAYLAN Necip, İslam Felsefesi, İst. 1991, s. 281

## b- Hayvani Ruh

Bu güç, yaşama, iştiha ve hareket gücüdür. Bu sebeble dış ve iç duyuların hepsi bu kuvvetin aleti ve hizmetçisidir.<sup>123</sup> Bütün uzuvlar hayvani ruh vasıtasıyla canlanırlar. Bedende hayatı taksim eden ruh bu ruhtur. Bu ruhun mahalli, yeri yüreklerdir.<sup>124</sup> Hayvani ruh bir cevher olup içgüdüyle cismi kemale erdirip, harekete geçirir. Yani hayvani ruh küçük şeyleri algılar, fayda ve zararı kavrar.<sup>125</sup>

İbn-i Sina hayvani ruh hakkında şöyle der : “Hayvani ruhun önce kendine mahsus hareket ve idrak olmak üzere iki gücü vardır. Hareket gücü, isteme veya şevk gücü ve öfke gücü gibi güçler halini alır. Şevk gücünün en açık hali şehvettir. Bu güç, şehvet ve gazap kuvvetleriyle faydalıyı celb, zararlıyı defeder.” Düşünür idrak edici kuvveti de iki kısımda ele alır. 1- Beş duyudan ibaret olan dış duyumlardır. 2- Müşterek his, hayal, tasavvur ve hafızadan ibaret olan, iç duyumlardır. Bunların her birinin beyinde birer yeri bulunur. Bundan sonra artık hayvani ruhtan insani ruha yükselinir.<sup>126</sup>

Eşrefoğlu Rumi “Müzeki'n-Nufus” adlı eserinde hayvani ruhun özelliklerinden bahseder ve şöyle der: “Hayvani ruhun uyku halinde yemesi, içmesi ve sair mübaşeretleri olur. Uyku halinde ihtilam olmak gibi. Hayvani ruhun bedenden ayrıldığı zaman zarfı içinde, yemekten içmekten ve şehvetten de almış olduğu bir hazzı vardır.”<sup>127</sup>

Gazzali'de hayvani ruh hakkındaki görüşleri İbni Sina'nın görüşleriyle hemen hemen aynıdır. Sadece teferruatta bir takım farklılıklar vardır. İdrak güçlerini açıklar ve bu güçleri beşe ayırır. 1- Hayal Gücü 2- Hafıza Gücü 3-Vehim Gücü 4- Hafıza (hatırlatıcı) Gücü 5) Düşünme Gücü.<sup>128</sup> Gazzali bu güçlerin hepsinin insanlarda bulunduğu, sadece hayvanlarda düşünme gücünün mevcut olmadığını kanaatindedir. Ayrıca Gazzali varlıklar arasında mertebeler koymakta, ruhun varlığını isbat için cismi en genel cins olarak almakta, canlı varlıkların ruhlarını inceleyen nebati ve hayvani ruhların güçlerini açıklarken, ruhun ilk basamağıyla ruh ve

123 AYNİ, a.g.e., s.114

124 NESEFİ, a.g.e., s.21; ASİM EFENDİ, a.g.e., c.I, s.472; AYNİ, a.g.e., s.112-115

125 NESEFİ, a.g.e., s.24

126 ÜLKEN, a.g.e., s.98; ÇUBUKÇU, a.g.e., s.104

127 EŞREFOĞLU, Rumi, Müzekki'n-Nüfus, İst. 1983, s.340

128 GAZZALİ, Mizan, s.24,25; İhya, s.15

tabiatın irtibatını kurmakta, hayvani ruha irade adfetmekle, idrakin iç güçlerini açıklarken bu güçlere dimağda yer göstermesiyle psikolojik bir lokalizasyon nazariyesini kurmaktadır.<sup>129</sup>

### c- İnsani Ruh

Maddeden mücerred bir cevher veya bir cism-i latifir ki, Rabbin bir emrinden ibarettir. İnsan bedeninin asıl sultanı bu ruhtur. Ancak bedenün cüzlerindeki tasarruf saltanatını hayvani nefis vasıtasıyla icra eder.<sup>130</sup> İnsani ruh, akıl ile cismi olgunlaştırır ve harekete geçirir. Yani hayvani ruh küçük şeyleri algılar. İnsani ruh ise küçük şeylerin yanında külliyyatı (geneli) algılar. İnsan ruhu diri, bilen, irade sahibi, kadir, işiten, gören ve konuşandır. Bir yerde görürken başka bir yerde işitmez, başka bir yerde konuşmaz. Beden bölünebilir olmasına rağmen insan ruhu bölünüp, parçalara ayrılmaz. İnsan ruhu, bilme vaktinde bilici, görme vaktinde görücü, işitme vaktinde de tamamen işitici, konuşma vaktinde de konuşucudur.<sup>131</sup>

İbn-i Sina, insandaki bu ruhların (nebatî-hayvanî) tekamül etmiş şeklinin insanı ruhu meydana getirdiğini söyler. Buna göre hayat, nebatta şüursuzluk ve uyusukluk halinde, hayvanda yarı uyanık, insanda tam bir şuur halindedir. İnsan ruhu tabiatın evriminde daha üstün bir derecededir. Ve öteki ruhlar gibi bedeni yönelten prensiptir.<sup>132</sup> Yine İbn-i Sina'ya göre; insan ruhu öteki ruhlardan farklıdır. Çünkü insan kendisini eşyadan ayırabilmektedir. Deneyimlerini kuşaktan kuşağa aktarabilmektedir.<sup>133</sup>

Gazzali bu ruh'un insani olması hasebiyle iki güce sahip olduğunu kabul eder. Düşünen nefis (Nefs-i Natika) adı da verilen bu ruhun güçleri a) Bilici güç (el-Kuvvetü'l-Âlime), b) Yapıcı güç (el-Kuvvetü'l-Âmile) 'tür.<sup>134</sup>

Gazzali bu iki gücün açıklamasına ikincisinden başlar ve bu hususta şu düşünceleri öne sürer : Yapıcı güç, insan bedeninin, bilici yahut nazari gücün gerektirdiği şekilde, düşünce ve ihtiyaç ile hususi cüzi, belli fiilleri yapmaya tahrik eden bir güçtür. Bedenin diğer güçleri bunun emrindedir. İşleyişi sırasında onların hep-

129 BOLAY S. Hayri, a.g.e., s.182

130 AYNİ, a.g.e., s.112

131 NESEFİ, a.g.e., s.24

132 ÜLKEN, a.g.e., s.98

133 ÇUBUKÇU, a.g.e., s. 104

134 GAZZALİ, Mizân, s.25; Meâric, s.56-60

sinden faydalanır. Bütün diğer güçler bunun işareti ve tedbire göre durur yahut hareket ederler. Eğer bu güç hayvani nefsin diğer güçlerine hakim olamaz, onların emrine girerse arzulara tabi olma oluşur. Buradan da kötü huylar meydana çıkar. Eğer bu güç, ötekilere hakim olursa, fazilet ve iyi ahlak ortaya çıkar.<sup>135</sup>

Bu açıklamalardan da anlaşılıyor ki Gazzali, huyları beden güçlerine bağlamaktadır. Bunlardan bedeni güçler üstüne gelince insan kötü ahlak sahibi ve iradesiz, ikinciler galip gelirse iyi ahlak sahibi ve iradeli olmaktadır. Şu halde onun yapacağı güç dediği şey iradenin aynısı olmakta ve O'nun vasıtasıyla doğru-yanlış, iyi-kötü ayrılabilir. <sup>136</sup>

---

135 GAZZALİ, Mizân, s.26; Meâric, s.58-59  
136 BOLAY, a.g.e., s.186

## B- NEFS

### 1- Nefs Kavramı

Nefs Arapça bir kelime olup çoğulu “nufüs” ve “enfüs”tür. Bu kelimenin anlamı, “bir şeyin tamamı, hakikati, zatı, künhü ve cevheri” demektir.<sup>137</sup>

Arapça ve arapçadan çeviri niteliğini taşıyan Türkçe literatürde nefsin üç ayrı anlamı ile karşılaşılmaktadır:

- 1- Sözlük anlamıyla günlük dilde kullanılışı,
- 2- Metafizik anlamda kullanılışı,
- 3- Psikolojik anlamda kullanılışı.

Sözlük anlamıyla günlük dilde, bir şeyin bütünü, gerçeği, kendi, ruh, ve yanında anlamlarını taşır. Metafizik anlamda kullanılırken ise bir ruh felsefesi yapılmıştır. Nefsin üçüncü anlamı ise tamamen psikolojiktir. İnsanın içgüdü mekanizmasına, fizyo-psikolojik ve sosyo-psikolojik diye nitelendi-rilebilen bütün eğilimlere verilen addır.<sup>138</sup>

Nefs kelimesini, Cürcani, “Ta’rifat” ında; hayat, his hareket ve irade kuvvetlerinin taşıyıcısı, latif ve buhari bir cevher<sup>139</sup> olarak tarif eder. Sûfi yazarlar ise nefsi, daha çok şu beden kalıbına tevdi edilen ve kötü huyların mahalli olan bir latife, bir sır<sup>140</sup> olarak ele alırlar.

Nefs, Şer’î örfte, şehvet ve gazabın özü olan kuvve-i nefسانیye’yi anlatan bir deyimdir. Nefs, aynı zamanda ruh anlamına da gelir.<sup>141</sup>

Anlam bakımından oldukça geniş kapsamlı bir kelime olan nefis, her türlü zahiri ve batni, dünyaya ve ahirete bakan duyuları, manevi ve akli melekeleri ve maddi ihtiyaç ve zevkleriyle kişinin kendisi demektir.<sup>142</sup>

Nefs hakkında M. Hamdi Yazır’ın ifadesi aynen şöyledir : “Nefs, bir şeyin zatı ve kendisi demektir. Ruh ve kalb manasına da gelir. Urf-i Şer’i’de şehvet ve gadabın mebdai olan kuvve-i nefسانیye’ye de itlak olunur.”<sup>143</sup>

137 İBN-İ MANZUR, Lisânü’l-Arab, c. VI, s.233-236; ASİM EFENDİ, Kamus Tercümesi, c.II, s.299-300

138 AYDIN, Hüseyin, Muhasibi’nin Tasavvuf Felsefesi, s. 79,81

139 CÜRCANİ, Ta’rifat, s.312; BİLMEN, Dini ve Felsefi Ahlak Lugatçesi, s. 128

140 KUŞEYRÎ, Risâle, (Çev. S. Uludağ), s.222

141 Türk Ansiklopedisi, (Nefs Maddesi), Ank. 1946, c.25, s.179

142 ÜNAL, Ali, (Nefs Maddesi), Sosyal Bilimler Ansiklopedisi, İst.1991, III, s.84

143 YAZIR, M. Hamdi, Hak Dini Kur’an Dili, c.I, s. 223



## 2- Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Nefs

Kur'an-ı Kerim'de "Nefs" kelimesi; "Nefs", "Nufüs", "Enfüs" şeklinde kullanılmıştır. Ve farklı manalarda üç yüze yakın yerde<sup>144</sup> geçmektedir.

Eski arap şiirinde "nefs" kelimesi dönüşlü zamir olarak kullanılmakta, kendisine veya şahsa delalet etmekte idi. Kur'an ile birlikte nefis kelimesi ruh manasını da almış, ruh ise daha ziyade, hususi bir haberci, melek ve hususi bir ilahi vergi manasına kullanılmıştır. Ancak Kur'an'dan sonradır ki nefisle ruh aynı manayı almış ve her ikisi de "insan ruhu", "melekleri ve cinleri" ifade etmeye başlamıştır.<sup>145</sup>

Kur'an-ı Kerim'de "Nefs" kelimesinin kullanıldığı ve işaret ettiği manaları şu şekilde ifade etmek mümkündür.

### a- Allah'ın Kendi Zatı Anlamında :

"... Allah, kendisine karşı (gelmekten) sizi sakındırıyor. Allah kullarına çok şefkatlidir."<sup>146</sup> ayetinde, "Seni *kendim* için elçi seçtim"<sup>147</sup> ve "Allah : Ey Meryem oğlu İsa! İnsanlara, Beni ve anamı, Allah'tan başka iki tanrı bilin" diye sen mi dedin, buyurduğu zaman O, "Haşa! Seni tenzih ederim; hakkım olmayan şeyi söylemek bana yakışmaz. Hem ben söyleseydim sen onu şüphesiz bilirdin. Sen benim içimdekini bilirsin, halbuki ben senin *nefsinde* (zatında) olanı bilmem. Gizlilikleri eksiksiz bilen yalnızca sensin."<sup>148</sup> Yine "(Onlara) Göklerde ve yerde olanlar kimindir? diye sor. "Allah'ındır" de. O merhamet etmeyi *kendi* zatına farz kıldı..."<sup>149</sup> ayetinde geçen nefis kelimesi, Cenab-ı Allah'ın kendi zatını ifade etmektedir.<sup>150</sup>

### b- İnsanın İç Alemi (Gönül) Anlamında:

Cenab-ı Allah insanın içindekini ve dışındaki her şeyi bilendir. Kur'an'da insanın içi "nefs" kelimesiyle ifade edilmiştir. "Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin *kendisine* fısıldadıklarımı biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız."<sup>151</sup> ve

144 Bkz. ABDULBAKÎ, el-Mu'cemu'l-Müfehres, s. 881-885

145 İslâm Ansiklopedisi, (Nefs Maddesi), (M.E.B.), c.9, s. 178-183

146 Al-i İmran, 3/30

147 Taha, 20/41

148 Maide, 5/116

149 En'am, 6/12

150 ZERİK, Ma'ruf, İlmü'n-Nefsi'l-İslâmî, s. 14-15; OSMAN, Abdülkerim, a.g.e, s.54

151 Kaf, 50/16

“Allah içinizde, gönlünüzde olanı bilir. Bunu bilin de Ondan sakının...”<sup>152</sup> ayetinde, “*Nefislerinizdekileri açığa çıkarsanız da gizleseniz de Allah onları bilir.*”<sup>153</sup> ayetlerinde geçen “nefs” kelimesi insanın içi, gönlü manalarında kullanılmıştır.<sup>154</sup>

### c- İnsanın Kendisi Anlamında :

Nefs kelimesi bazı ayetlerde de insanın kendisi için kullanılmıştır. “Onlar ki bir kötülük işledikleri veya *kendilerine* zulmettikleri vakit Allah’ı anarak hemen günahlarının bağışlanmasını isterler.”<sup>155</sup> ve “ O zaman Musa, kavmine “ Ey kavmim, siz buzağıyı ilah edinmekle gerçekten *kendinize* zulmettiniz. Hemen yaradanınıza tevbe ediniz ve *kendinizi* öldürün...”<sup>156</sup> ve “Bir toplum *kendilerindeki* özellikleri değiştirmedikçe Allah’da onlarda bulunamı değiştirmez.”<sup>157</sup>

Bu ayetlerde geçen “nefs” kelimesi ruh ve beden bütünlüğü içerisinde insanın kendisini ifade eder.<sup>158</sup>

### d- İnsanın Aslı Anlamında:

Kur’an’da kullanılan “nefs” kelimesinin bazısı insan yaratılışının aslı olarak ifade edilmektedir. “O Allah ki sizi bir tek *nefisten* yaratmıştır.”<sup>159</sup> ve “Ey İnsanlar ! Sizi bir tek *nefisten* yaratan rabbinizden sakının...”<sup>160</sup> ayetlerinde geçen nefis kelimesi insanın mahiyet ve türüne işaret eder.<sup>161</sup>

### e- Ruh (Can) Anlamında:

“ Zalimler ölüm halinde can çekişirken melekler de ellerini uzatmış “Çıkarın *Canlarınızı!*...” ”<sup>162</sup> ayetinde geçen nefis, can manasında kullanılmıştır.<sup>163</sup>

Kur’an anlayışında nefsin orijinine özgü birçok unsurlar da bulunmaktadır. Bundan dolayı Kur’an’da nefsin günaha temayülün ve dünyaya ait isteklerin odak

152 Bakara, 2/235; İsrâ, 7/25

153 Bakara, 2/284

154 ZERİK, a.g.e., s.15; ÜNAL, Ali, a.g.y., s. 84; YAZIR, a.g.e., c.II, s.991

155 Al-i İmran, 3/135; Nisa, 4/110

156 Bakara, 2/54,57

157 Ra’d, 13/11; En’am 6/123

158 ZERİK, a.g.e., s.15; ÜNAL, Ali, a.g.y., s. 84; YAZIR, a.g.e., c.I, s.355

159 A’raf, 7/189; Zümer, 39/6; Nahl, 16/72;Şura, 42/11; Rum, 30/21

160 Nisa, 4/1

161 ZERİK, a.g.e., s.15; OSMAN, Abdulkerim, a.g.e., s.55

162 En’am, 6/93

163 ÜNAL, Ali, a.g.e., s. 84; YAZIR, a.g.e., c.III, s. 1982

noktası gibi ifade edilmesi tesadüfi olmasa gerek; Günaha düşüren o'dur. (Bakara, 2/130; Kaf, 50/16). Kur'an'ın ifadesine göre Samiri'ye altın buzağı dökmeyi telkin eden odur. (Taha, 20/96) Heva ve Heves onda yatmaktadır. (Necm, 53/23) ve nihayet bir arab için en alçaltıcı şey olan cimrilik onda yerleşmiştir. (Tegabun, 64/16) Öyleyse yapılması gereken ödev ona hakim olmaktır. (Kehf, 18/28) Çünkü "...Ama kim Rabbi'nin makamından korktu ve nefsinin hevedan alıkoyduysa işte muhakkak cennet onun varacağı yerin ta kendisidir."<sup>164</sup> ayeti bunu ifade eder.<sup>165</sup>

Hadislerde "nefs" kelimesi yukarıdakilere benzer şekilde çeşitli manalarda kullanılmıştır.

1- Hz. Peygamber (s.a.v.) nefsi bir şeyin zatı ve can manasına kullanmıştır. Şu hadisler bu manayı içermektedir : "Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim Allah'ın elçisi olduğuma şahadet eden müslüman bir kimsenin kanı ancak üç şeyden biri ile helal olur : 1- Zina yapan Seyyib, 2- *Cana* karşı *can* (ve'n-Nefsü bi'n-Nefsi), 3- Dini terkedip cemaatten ayrılan"<sup>166</sup>

"Peygamber (s.a.v.)'in yanından bir cenaze geçti de ona ayağa kalktı, kendisine onun yahudi olduğu söylenince, "O da bir *can* değil miydi?" cevabını verdi."<sup>167</sup>

"Ya Rabbi! Benim kalbime nur, dilime nur, kulağıma nur, gözüme nur, üstüme nur, altına nur, sağıma nur, soluma nur, önüme nur, arkama nur, *nefsime* (yani bütün bunlardan oluşan zatıma) nur ver. Bana büyük bir nur ihsan eyle!"<sup>168</sup>

"... *Canın* diyeti yüz devedir."<sup>169</sup>

2- Efendimiz (s.a.v.) nefsi bazen ruh manasında kullanmıştır.

"Ölen mü'minin *ruhu*, zimmetindeki borç ödeninceye kadar, borçluluğundan dolayı tutukludur."<sup>170</sup>

"Hz. peygamber (s.a.v.)'e kıyametin ne zaman kopacağından sorulmuş o da : "Bugün, üzerinden yüz sene geçecek hiçbir üflenmiş *ruh* bilmiyorum." buyurmuştur"<sup>171</sup>

164 Naziat, 79/40-41

165 BLACHERE, Regis, , "Nefs Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", (Çev:Sadık Kılıç), E.A.Ü.İ.F.D., c.5, s.192

166 Müslim, Kasame, 25 (III, 1303); Buhari, Diyet, 6 (VIII, 38)

167 Müslim, Cenaiz, 81 (II, 661); Buhari, Cenaiz, 50 (II, 87)

168 Müslim, Müsafirin, 189 (I,530)

169 Nesâi, Kasame, 46 (VIII, 58)

170 İbn-i Mace, Sadaka, 12 (II, 806)

171 İbn-i Hanbel, III, 326

3- Hz. peygamber (s.a.v.), bazan de nefsi kalb manasına kullanmıştır:

“Zenginlik mal çokluğundan değildir. Zenginlik *gönül* zengin-liğidir.”<sup>172</sup>

“Rüya üç kısımdır : *Nefsin* sözü, şeytanın korkutması ve Allah tarafından olan müjde...”<sup>173</sup>

Abdullah b. Ömer, bir keresinde Hz. Peygamber (s.a.v.)’in bir sorusu karşısında “*gönlüme* geldi ki” O (Resulullah’ın sorduğu ağaç), hurma ağacıdır...”<sup>174</sup>

4- Hz. Peygamber (s.a.v.)’e göre nefsin bir diğer manası, onun şehvet ve gazabın merkezi olan bir latife olmasıdır. Şu hadisler bu manayı ifade eder:

“...*Nefislerimizin* şerrinden Allah’a sığınırız.”<sup>175</sup>

“Ya Rabbi! Faydasız ilimden, korkmayan kalpten ve doymayan *nefisten* sana sığınırım.”<sup>176</sup>

“Şüphe yok ki Allah, Ademoğluna zinadan nasibini yazmıştır. Buna behemahal erişecektir. Gözlerin zinası bakmak, dilin zinası da konuşmaktır. *Nefis* temenni eder de şehvetlenir.”<sup>177</sup>

“*Nefsimin* şerrinden, şeytanın şerri ve şirkinden sana sığınırım.”<sup>178</sup>

Nefs denilince anlaşılan manada, devamlı süffi lezzetlere meyyal olduğu için insanı o yöne doğru çeker. Nefis daha çok bedeni tarafi ağır basan bir latifedir. insan lamış olduğu eğitimi de kullanarak buna karşı direnir ve mücadele eder. Böylece insanın iç aleminde bir dinamizm başlar. Bununla beraber nefsin isteklerine tamamen gem vurulmaz. Ancak gösterilen çerçevede dahilinde nefis bu lezzetlerden faydalanır.<sup>179</sup>

### 3- İslâm Düşüncesinde Nefs Kavramı :

İslâm düşüncesinde “nefs” kavramını psikolojik anlamda ve derinlemesine ele alıp üzerinde duran en çok tasavvuf ekolü olmuştur. Tasavvuf nefis kavramını, özellikle insanın bedeni bir takım arzu ve istekleri, eğilimleri olan, dürtüsel yönü

172 İbn-i Mace, Zühhd, 9 (II, 1386)

173 Buhari, Ta’bir, 26 (VIII, 77)

174 Buhari, İlm, 4 (I, 22)

175 Nesai, Cum’a, 24 (III, 105); İbn-i Mace, Nikah, 19 (I, 609)

176 Müslim, Zikr, 73 (IV, 2088); İbn-i Mace, Dua, 2 (II, 1261)

177 Müslim, Kader, 20 (IV, 2046); Buhari, Kader, 9 (VII, 214)

178 Tirmizi, Daavat, 14 (V, 436)

179 COŞKUN, Selçuk, Bir Muallim Olarak Hz. Peygamberin İnsan Telakkisi, Erzurum-1996, s.73 (Basılmamış Doktora Tezi)

dolayısıyla kötü huyların kaynağı olup arındırılması, eğitilmesi gereken ham tabiatı olarak ele alır.

Kuşeyrî'nin belirttiği gibi sufilerin nefis kelimesinden muradı, kula ait vasıflardan, illetli olanları, insanın fena ve hoş görülme huy ve fiilleridir.<sup>180</sup>

Sufi eğilimli düşünür Muhasibi (v. 781/857) de aynı şekilde nefis hakkında şu görüşlere yer verir: "Nefis tamamı esasları ve tama'dan doğan hırs ve rağbetin çıkış yerleri üzerine kurulmuştur." Tama', insanın fizyo-psikolojik yönüne bağlı sonsuz istek olarak tanımlanabilir. böylece tama' sonsuz istek skalası olduğu için değişkendir. Ve bu sebeble de nefis, psikolojik varlığı içinde sınırsızlığını devam ettirir. Bu görüşü ile Muhasibi nefsi insanın eğilimlerinin kaynakları üzerine oturtması ile nefsin insanın içgüdü ve eğilimlerinin tümünün adı olduğu açık bir şekilde göstermiş oluyor.<sup>181</sup>

Nefsi, insanın yaratılışında var olan eğilimler olarak gören ve insanın bu yaratılışının, tabiatının değiştirilemeyeceğini, insanın buna gücü yetmeyeceğini tasavvuf tarihinde zor aşılır bir görüş olarak ortaya koyan Muhâsibî, uyarılarını ve tavsiyelerini bu eğilimleri yok etmeye, onlardan gelen duyumların doğuşunu önlemeye değil, bu duyumlar kalbe ulaştığı zaman motif karakterini kazanmadan yok etmeye yönelir. "Çünkü nefis insanın bütünlüğünden bağımsız olarak bir suçu ortaya koyamaz." Bu da insanın devamlı uyanık olmasıyla mümkün olur. Bu uyanıklığı da vazifelerin ifası karşısında duyulan kaygı, eğilimlerin devamlı uyanık oluşundan gelen korku, ahirette kendisini bekleyen büyük hesabın verdiği dehşetten doğan hüznün ve gam ayakta tutar. Hüznün ve gam içinde insan, kendisinin Allah'ın gözetmesi altında olduğu şuurunu taşır, içgüdü ve eğilimleri üzerinde, dolayısıyla de nefsi üzerinde kontrolü sağlamış olur.<sup>182</sup>

Gazzali, "İhya"da nefsin iki manaya geldiğini bunlardan birinin insanın kötü ve hayvani vasıflarını ihtiva eden yönü olduğunu, diğerinin ise insanın hakikati ve kendisi olduğunu söyler. Gazzali nefsi iki manada kullanır : Birinci mana; İnsanda öfke ve şehvet kuvvetlerini toplayan bir manada kullanılmasıdır. Ona göre tasavvuf erbabı ekseriya bu kelimeyi, bu manada kullanmışlardır. Zira onlar nefis demekle insanda kötü vasıfları toplayan bir aslı kastederler ve nefis ile mücadele edip onu

180 KUŞEYRÎ, Risâle, s. 182

181 AYDIN, a.g.e., s.84-85

182 AYDIN, a.g.e., s.93-94

kırmak lazımdır, derler. Nitekim rasulullah (s.a.v.) : “Senin en büyük düşmanın iki koltuğun arasındaki seni kuşatan nefstir.” buyurmakla bunu kasetmiştir. Bu manadaki nefse “Nefs-i Emmare” denilmiştir.

İkinci mana; kalb ve ruh kelimelerinde anlattığımız ikinci manadır ki insanın hakikati ve kendisi demektir. Şu halde birinci manadaki nefis, son derece mezmum (kötülenmiş), ikinci manadaki nefis ise makbuldür. Çünkü Allah-u Teala’yı ve diğer malumatı bilen insanın zatı ve hakikati demektir.<sup>183</sup>

Gazzali “Mearicu’l-Kuds” isimli eserinde de nefsi yine iki manada ele almaktadır. “Nefs iki manaya gelir : Birincisi, kötü sıfatları toplayan mana ki akli kuvvetlere zıt olan hayvani kuvvetlerdir. İkincisi, onunla insanın hakikati anlaşılır. Herşeyin nefsi onun hakikatıdır. O makulattan olan cevherdir ki o, melekut ve emir alemindedir.”<sup>184</sup>

“Nefs maddeden ve cismani suretlerden münezzehtir.”<sup>185</sup> ifadesiyle nefsi, insana has maddi olmayan bir cevher olarak nitelendiren Gazzali, “insan nefsi maddi değildir.”<sup>186</sup> gibi ifadeleriyle de nefsi maddi oluşun üstünde tutuyor. Bu maddi olmayan nefis, duyu organlarıyla anlaşılabilir ancak düşünce ile anlaşılır. “Nefs, beş duyu ile idrak edilmesinden akılla idrak edilmesi daha üstündür.”<sup>187</sup> ifadesiyle Gazzali nefsin duyu organlarıyla anlaşılmayıp ancak akılla anlaşılmasını bir üstünlük olarak görüyor.

Nefsin fiillerinin iki türlü olduğunu ifade eder : Biri bedene kıyasla olan fiildir ki, o siyasettir. Diğer zatına ve başlangıcına kıyasla olan fiildir, o tealluktur, düşünce ve muhakemedir.<sup>188</sup> Bu da ancak insana has psikolojik bir durumdur.

Abdulkerim Kuşeyri (v. 1072)’de “Risale”sinde nefis ile ilgili şu açıklamalara yer vermiştir.

Nefs, kula ait vasıflardan illetli olanları, insanın fena huy ve fiilleridir. Bu fiiller, kibir, öfke, kin, hased, tahammülsüzlük...vs gibi yerilen ve kötülen huylardır. İşte nefis şu beden kalıbına tevdi edilen kötü huyların mahalli olan bir latifedir. Ruh da bunun zıddı olarak iyi huyların mahalli olan bir latifedir.

183 GAZZALÎ, İhya, c.III, s.10-11

184 GAZZALÎ, Meâric, s. 19

185 A.g.e., s.26

186 A.g.e., s.118

187 GAZZALÎ, Mizân, s.39

188 GAZZALÎ, Meâric, s. 41

Şekil ve suret itibariyle nefis ve ruhun latif cisimlerden oluşu, melek ve şeytanın letafet sıfatına benzer. İşiten, gören, koku ve tat alan, tek bir insna olduğu halde, işitme mahallinin kulak, görme uzvunun göz... vs olması mümkün olduğu gibi, iyi huy ve vasıflara kalbin ve ruhun, kötü huy ve vasıflara nefsin mahal olması da mümkündür. Nefis bu bütünün bir parçasıdır.<sup>189</sup>

Anlaşılan odur ki insan benliğinin bir parçası olarak nefis çirkin ve kötü huyların mahallidir. Ruh da tam tersine, O halde şunu demek mümkündür: Benlik dediğimiz insan varlığının merkezi, iki yönlü bir bütündür; yüzünü güzele çevirdiğinde ruh, kötüye ve çirkine çevirdiğinde nefis olarak nitelendirilir.

Kuşeyri ile muasır olan Hucviri (v. 1077)'de genel itibariyle Kuşeyri gibi düşünmektedir. Hucviri de nefsin açıklamasına lugat vererek başlar : "Nefis bir şeyin varlığı, hakikatı, zatı ve kendisi manalarına gelir. Bir şeyin zatı, varlığı o şeyin nefsi ve kendisidir." Yine nefis, cismani kalbin içine konmuş bir varlıktır ki bütün kötü huyların ve çirkin hareketlerin kaynağıdır. Yine cismani kalb içerisinde bulunan ruhun tam zıddıdır. Çünkü ruh en iyi hareketlerin ve huyların kaynağıdır.<sup>190</sup>

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre nefis, tabiata ve hayati güce daha yakındır. Bu hayati güç de hem içgüdüyü, hem de iradeyi içine alır. Hem şuurlu hem şuursuz olarak görev yapar. Bu hayati güç, geçen bir çok ayette, uyku ile ortadan kalkan ve öldürme ile kaybolan güç, nimeti hissedene, taat ve isyanı ilham eden, yaptığı iyilik ve kötülüğün muhasebesini yapan kuvvet manalarına gelmektedir. Şu halde o, ya aklın rehberliği ile doğru yolu bulmuş, ya da tabiat ve hevanın temayüllerine boyun eğmiş olarak işleyen, irade eden ve kıyamet gününde kendisi için adalet terazisi kurulacak olan bir güçtür.<sup>191</sup>

#### 4- İnsan Kişiliğinin Bütünlüğü Olarak Nefis :

Nefis insan kişiliğinin bütünü oluşturan parçalarından biridir. Bu bütünlük içerisinde nefis, insanın çirkin ve kötü huylarının mahalli olarak ifade edilmekte. Yani nefis bir yönüyle insanın maddi yönüne hitab eden yönünü oluşturmaktadır.

189 KUŞEYRÎ, Risâle, s. 182-183

190 ATEŞ, Süleyman, İslâm Tasavvufu, Ank.-1972, s. 89

191 es-SEMÂLÛTÎ, M. Tefvik, Kur'an'a Göre İnsanın Psikolojik Yapısı, (Çev. İ. Durmuş - H.Şentürk), Yeni Dünya Dergisi, c.4, Sayı : 28, ,1995

Nasıl bir kelime dışta görünmek ve tanınmak için, dış dünyada varlığını sürdürebilmek için bir biçim ve cisme muhtaçsa, aynı şekilde insanda dünya hayatını sürdürebilmesi için bir biçim ve cisme muhtaçtır. Asıl varlığının anlamının, yani ruhun oluşturduğu bu şekil ve cismin bir takım ihtiyaçları duyguları ve bunları tatmin için de bir takım zevkleri vardır. Sözgelimi, insan yaşayabilmek için yemek, içmek ve barınmak zorundadır; varlığında bu zorunlulukları karşılamak için acıkma, susama, üşüme, yanma, sevme ve korkma gibi duyu ve duygular ve bunlara cevap vermek için de bir takım organlar ve dış çevrede besinler bulunmaktadır. Ayrıca, bu besinleri sağlaması ve dünya hayatını yaşayabilmesi için insana gerekli yetenekler ve sanatlar verilmiştir.<sup>192</sup>

İşte bütün bunlar insan benliğinin bir parçası olan nefsin üstlenmiş olduğu, yani nefiste bulunan bir takım güç, dürtü ve eğilimlerdir. Bunlar vasıtasıyla nefis kendisine düşen vazifesini yerine getirmektedir. Razi (v. 606) bunu şöyle ifade eder : “Marangozun alet-edevat ile iş görmesi gibi, nefis de göz ile görür, kulak ile işitir, dimağ ile düşünür ve kalb ile de iş yapar. İşte bu azalar nefsin alet ve edevatıdır.”<sup>193</sup>

Yapı itibariyle nefis, itaatsızdır, serkeştir. Nefsi yola getirmek ve hedefe ulaşmada kullanmak için, ilim siyasetiyle idare etmek ve korku ile de tehdit etmek<sup>194</sup> gerektiği ifade edilmektedir. “Nefis, cibilliyeti icabı edepsizdir.” Devamlı surette muhalefettir. İnsan harcadığı çaba ile nefsin fena arzularına ulaşmasını engeller. Eğer nefsin ipini salıverirse, nefis şer ve kötülüğe meyleder.<sup>195</sup> Böylece insan kötü ve hoş olmayan davranışlar içine girmiş ve nefesine uymuş olur.

Nefis insanın içgüdü mekanizması ve eğilimler toplamına verilen bir addır. İçgüdü mekanizmasının, iç ve dış duygulardan gelen fizyolojik ve sosyal nitelikteki etkilerin şekillendirdiği eğilimlerin bütününe verilmiş bir addır. Ve ona kabule dayanan bir kişilik yüklenmiştir. Tasavvufta, insanın kendi kendini eğitmesi, terbiye etmesi asıl olduğu için ve insanın kendi kendisine hitabını, telkinini ve te'dibini kolaylaştırmak amacıyla, nefis insanın içinde insanın tabiatına zıt, ama insanın hakim olabileceği ikinci bir kişilik kabul edilmiştir. Bu da tabiki pratik açıdan yapılmıştır.<sup>196</sup>

192 ÜNAL, Ali, a.g.y., s.85

193 RAZÎ, Fahrreddin, Kitabu'n-Nefis ve'r-Ruh, İslâmabad, 1968, s. 32

194 KUŞEYRÎ, Risale, s. 146

195 A.g.e., s.290

196 AYDIN, a.g.e., s.82-83



Nefs ile mücadelede nefsi öldürmeyi en büyük vazife sayan mutasavvıflar, nefsi insanın ontik karakterde bir yönü olarak görmüşlerdir. Nefsi yılan, fare, tilki ve köpek şeklinde tasavvur etmişlerdir.<sup>197</sup> Muhasibi'de "nefsi öldürme" ve "fena bulma" gibi deyimler yoktur. İnsan sosyal bir varlık olduğu için de diğer insanlardan tecrid edilip onlar karşısındaki tatmin ihtiyacının da önü alınamaz. Biosu öldüremeyiz. Çünkü insan bir bütündür. Kişiyi diğer insanlardan tecrid edemeyiz. Çünkü insan toplumsal bir varlıktır. Bunu çok iyi bilen Muhasibi nefsi öldürmeyi değil kalbdeki hataratı öldürmeyi, onları yok etmeyi önerir. "Şehvetleri terk etmek ve onları öldürmekte, kalbinden söküp atmakta sana en çok yardımcı olacak şeyler Allah'ın vaidini ve isyankarlar için cezasından hazırladığı şeyi düşünmek ve Allah'ın yarattığı şeylere bakmaktır."<sup>198</sup> Kanaatimizce, mutasavvıfların böyle bir tasavvurda bulunmaları, nefsin karakter itibariyle kötü nitelikte olması sebebiyledir. Onun için nefis; soğukluğu, güvensizliği ve zehirlemesi yönüyle yılan; kurnazlığı ve herşeyi istemesiyle tilkiye, yalakalık ve herşeye saldırmasıyla köpeğe benzetilmiş ve teşbih yapılmıştır.

İnsan nefsinde olan bu özellikleri ortadan kaldırmak nefsi öldürmek iddiası sanki fitrata uygun olmayan bir iddia gibi görünmektedir. Çünkü insanın bedenle alakalı olan, yeme-içme, uyuma, cinsel arzu ve istek,...vb isteklerini yoketmek mümkün değildir. Şöyle ki, insan nefsinde bulunan güç, arzu ve eğilimlerin ortadan kaldırılması değil, belki yönlerini başka tarafa kanalize etmek insan fitratına daha uygun gözükmektedir. Mesela : Nefisde bulunan şehvet gücünü, helal dairede evlenerek neslin çoğalmasında kullanmak; öfke gücünü kendini ve namusunu korumak, yine cihadda düşmana karşı kullanmak gibi. "Nefs öyle bir şeydir ki, başlangıçta ona zorlukla yaptırılan şeyler, sonra onda tabiat haline gelir."<sup>199</sup> sözüyle Gazzali bu noktaya dikkat çekerek nefsin değişken bir yapıya sahip olduğunu, bir takım yollarla nefsin iyi olan yöne kanalize edilebileceğini ifade etmiştir.

Nefsin şu hususiyetini de gözardı etmemek gerekir. Nefs, yapısı itibariyle kötüye meyaldir. başıboş, serbest bırakıldığı takdirde, yine eski haline dönecektir. Yapmış olduğu kötülük ve çirkinlik neticesinde kendini temize çıkarma yoluna gidecek sanki o fiili, davranışı hiç yapmamış havasına bürünecektir.

197 A.g.e., s.85

198 A.g.e., s.55

199 GAZZALİ, İhya, I, s.870

Kur'an-ı Kerim'in "Onlar ki küçük hatalar müstesna! Günahların büyüklelerinden ve fuhşiyetten kaçınırlar. Muhakkak Rabbin, geniş mağfiretlidir. O, sizi gerek topraktan yarattığı sıra gerekse annelerinizin karnında ceninler iken (bütün hallerinizi) en iyi bilendir."<sup>200</sup> O halde, nefsinizi (kendinizi) temize çıkarmayın. O, takva sahiplerini en iyi bilendir." ifadesiyle nefsin insanın beden ruh bütünlüğü içindeki zati, şahsiyeti, kendisi olduğu anlaşılmaktadır. Zira ayetin başlangıcı, insanın günah karşısında tavrını (psikolojik bir savunmayı) ifade etmektedir.<sup>201</sup>

O halde nefiste bulunan güç, arzu ve istekleri bir çırpıda kötü ve çirkin olarak nitelendirip reddedemeyiz. Allah-u Teala "nefsi" boşu boşuna insanoğluna vermemiştir. İnsan bu özelliklerini kötüye kullanmadığı ve sosyal hayatın düzenini bozmadığı sürece nefis Allah'ın insana vermiş olduğu bir lutuf ve ihsandır. Aksine kötüye kullandığı, dinin koymuş olduğu toplumsal düzeni bozduğu zaman çirkin ve kötü bir durum içinde olur. İnsanı hem insanlar hemde Allah nazarında suçlu ve çirkin bir hale getirir. O halde insan nefsinin iyi yöne sevk etmek ve onu olgun bir insan olma yolunda kullanmak için tüm gayretini sarfetmeli, bu yolda karşılaçağı zorlukları dinin koymuş olduğu ölçülerden istifade ile aşma yoluna gitmelidir.

### 5- Nefsin Güçleri (Melekeleri, Dürtü ve Eğilimleri)

İnsan nefsinin kendine özgü bir takım güçleri, dürtü ve eğilimleri mevcuttur. Bunlar her insan nefsinde mevcut olan özelliklerdir. Bu özellikler kişiden kişiye yapısal farklılık gösterebilir. Yani çokluk ve azlık bakımından farklı farklı nitelikte olabilirler. Şöyle ki; her insnada şehvet, öfke, hayal, vehim, arzu etme gibi güçler mevcut olmakla birlikte insandan insana bu güçlerin kuvvet dereceleri farklı farklıdır. Her insanın şehvet, öfke... gibi kuvvetleri aynı derecede değildir. Kimi insan daha öfkeli kimi insan az; kimi insan daha şehvetli, kimi de daha az şehvetli olabilir.

İnsan nefsinde bulunan bu güç ve eğilimleri şu şekilde saymak mümkündür.

- a- Hayal Kuvveti (el-Kuvvetü'l-Mütehayyile)
- b- Hafıza Kuvveti
- c- Vehim Kuvveti
- d- Düşünme Kuvveti (el-Kuvvetü'n-Natika)
- e- Arzu Etme Gücü (el-Kuvvetü'n-Nuzuiyye)

200 Necm, 53/32

201 ÇAMDİBİ, Mahmut, Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzali ,İst. 1994, s.146

f- Hiss-i Müşterek

g- Şehvet Kuvveti

h- Gadap Kuvveti

Sayılan bu güçleri şu şekilde açıklamak mümkündür.

#### **a- Hayal Kuvveti**

Duyumun bitiminden sonra duyulur nesnelere görüntülerini korur, onları birbiriyle birleştirir ya da birbirinden ayırır. Bununla birlikte, hayal gücü iyi ve kötü dışında eylemlerden ve ahlaki davranışlardan yararlı ve zararlı, zevk ve acı verici olan şeyleri algılar.<sup>202</sup>

Hayal kuvveti ayrıca beş duyu vasıtasıyla elde edilen malumatı da muhafaza eder. İşte bunun sayesinde insan daha önceden gördüğü bir şeyi veya duyduğu bir sesi tanıyabilmektedir.

Hayalin bir vazifesi de insanın gelecekte yapacağı hareket ve işlerin gerçekleşmesine yardımcı olmaktır. Nitekim insan bir arzuyu önce tahayyül, sonra tasavvur eder, daha sonra da onu gerçekleştirme yolları arar.<sup>203</sup>

#### **b- Hafıza Kuvveti**

Tahmin gücünde yer alan mana ve fikirleri hafızada saklayan güçtür.<sup>204</sup> Hafıza kuvveti şekil ve suretlerin, ses ve manaların, hatıra ve hadiselerin, renk ve keyfiyetlerin... vs kayıt merkezidir.<sup>205</sup> Yani aklın arşividir. İç ve dış duygulardan gelen şekil ve suretler bu kuvvette olduğu gibi kaydolunur ve muhafaza edilir. Mesela; birbiriyle görüşen iki kişi daha sonra karşılaştıklarında birbirlerini tanırlar. Çünkü ilk karşılaşmada birbirlerinin yüzlerini hafızalarına kaydetmişlerdir.

#### **c- Vehim Kuvveti**

Tahmin gücü de denen bu güç, maddi olmayan fikirleri, anlamları algılar. Bunlar algılanan nesnelere tabiatlarında varolduğu zannedilen ve duyulur olan fakat yargı sırasında duyularla algılanmayan dostluk-düşmanlık, iyilik-kötülük, nef-

202 FARABİ, es-Sıyasetü'l-Medeniyye, s.3

203 GAZZALİ, İhya, c.III, s. 15

204 HÖKELEKLİ, Din Psikolojisi, s.36

205 GAZZALİ, a.g.e.,c.III, s.15

f- Hiss-i Müsterek

g- Şehvet Kuvveti

h- Gadap Kuvveti

Sayılan bu güçleri şu şekilde açıklamak mümkündür.

#### **a- Hayal Kuvveti**

Duyumun bitiminden sonra duyulur nesnelere görüntülerini korur, onları birbiriyle birleştirir ya da birbirinden ayırır. Bununla birlikte, hayal gücü iyi ve kötü dışında eylemlerden ve ahlaki davranışlardan yararlı ve zararlı, zevk ve acı verici olan şeyleri algılar.<sup>202</sup>

Hayal kuvveti ayrıca beş duyu vasıtasıyla elde edilen malumatı da muhafaza eder. İşte bunun sayesinde insan daha önceden gördüğü bir şeyi veya duyduğu bir sesi tanıyabilmektedir.

Hayalin bir vazifesi de insanın gelecekte yapacağı hareket ve işlerin gerçekleşmesine yardımcı olmaktır. Nitekim insan bir arzuyu önce tahayyül, sonra tasavvur eder, daha sonra da onu gerçekleştirme yolları arar.<sup>203</sup>

#### **b- Hafıza Kuvveti**

Tahmin gücünde yer alan mana ve fikirleri hafızada saklayan güçtür.<sup>204</sup> Hafıza kuvveti şekil ve suretlerin, ses ve manaların, hatıra ve hadiselerin, renk ve keyfiyetlerin.... vs kayıt merkezidir.<sup>205</sup> Yani aklın arşividir. İç ve dış duygulardan gelen şekil ve suretler bu kuvvette olduğu gibi kaydolunur ve muhafaza edilir. Mesela; birbiriyle görüşen iki kişi daha sonra karşılaştıklarında birbirlerini tanırlar. Çünkü ilk karşılaşmada birbirlerinin yüzlerini hafızalarına kaydetmişlerdir.

#### **c- Vehim Kuvveti**

Tahmin gücü de denen bu güç, maddi olmayan fikirleri, anlamları algılar. Bunlar algılanan nesnelere tabiatlarında varolduğu zannedilen ve duyulur olan fakat yargı sırasında duyularla algılanmayan dostluk-düşmanlık, iyilik-kötülük, nef-

202 FARABİ, es-Sıyasetü'l-Medeniyye, s.3

203 GAZZALİ, İhya, c.III, s. 15

204 HÖKELEKLİ, Din Psikolojisi, s.36

205 GAZZALİ, a.g.e.,c.III, s.15

ret-sevgi... gibi anlamlardır. Dolayısıyla bu güç insan kişiliğinin temelini oluşturmaktadır.<sup>206</sup>

Ayrıca bu güç, mümkün olan veya olmayan şeyleri aşırı derecede abartarak takdim eder. İnsan bu güce mağlup olursa, akli ve nakli delillere muhalif, hak ve hakikata aykırı bir çok yalan ve safsataları icad eder. Bütün bunlar inançlar, bu kuvvetin semeresidir.<sup>207</sup>

#### ***d- Düşünme Kuvveti***

Düşünme gücü ilim, sanat ve ahlakın kaynağıdır. Ayrıca bununla kişi neyi yapması ve neyi yapmaması gerektiğini anlar, faydalı ve zararlıyı, lezzet ya da acı veren şeyleri ayırdeder.<sup>208</sup>

#### ***e- Arzu Etme Gücü***

Arzu etme gücü ile insan bir şeyi ister ya da ondan kaçır, onu özler ya da ondan tiksindir. Kin ve sevgi, dostluk ve düşmanlık, katılık ve acıma v.b nefse ilişkin duygular bu güçle oluşur.<sup>209</sup>

#### ***f- Hiss-i Müsterek***

Bütün duyuların izlenimleri bu otkak duyumda toplanır ve idrak haline dönüşür.<sup>210</sup> Yani beş duyunun, dış alemde aldığı bilgi, şekil, suret ve sesleri kendinde toplayıp iç duygulara ulaştırır.

#### ***g- Şehvet Kuvveti***

Şehvet kuvveti faydalı şeyleri alma ve kazanma kuvvetidir. Arzular bu kuvvet ile tatmin edilir. Bu gücün tefrid mertebesi "humud"dur, ne helale ne de harama karşı şehvet ve arzu vardır. İfrad mertebesi "fücur"dur ki, namus ve ırzları payımal eder. Vasat derecesi ise "ıffet"tir ki, helaline şehveti olur, harama olmaz. Bu gücün yemek, içmek, uyumak ve konuşmak gibi çeşitleri de mevcuttur.<sup>211</sup>

Şehvet kuvvetinde menfaat ve zarar her ikisi de vardır. Diğer kuvvetlere nazaran en zor ıslah olan kuvvettir. Zira insanda en önce bulunan kuvvettir; yeni

206 HÖKELEKLİ, a.g.e., s.36

207 KIRKINCI, a.g.e., s.154

208 FARABİ, a.g.e., s.2-3; GAZZALİ, a.g.e., c.III, s.15

209 FARABİ, a.g.e., s.3

210 HÖKELEKLİ, a.g.e., s.36; GAZZALİ, a.g.e., c.III, s.15

211 NURSİ, İşarati'l-i'caz, İst.-1986, s. 23; GAZZALİ, İhya, c.III, s. 221-223; BİLMEN, a.g.e., s.62

doğan çocukta da şehvet kuvveti vardır. Bu kuvvet diğer kuvvetlerin en şiddetlisidir.<sup>212</sup>

### *h- Gadap Kuvveti*

Zararlı şeyleri red ve defetme güsüdür. İnsanı tehlikelere karşı koruyan ve müdafaa eden güçtür.<sup>213</sup> Öfke gücü sadece bedeni koruyan bir güç değil, ayrıca şahsiyetin müdafasını da üstlenen psikolojik bir mekanizmadır.

## 6- Nefsin Dereceleri

İnsanda bitkisel ve hayvansal hayat ve özellikler vardır. Kişinin bedeni faaliyetleri, özellikle solunum faaliyetleri, onun bitkisel yanını oluştururken, ruhun ve kalbin emrindeki aklın, yönlendiriciliğinde gerek insani görev ve fonksiyonuna göre çalıştırdığı zaman, insan için birer hizmetkar olan sıfatlar, tamamen dünya hayatına dönmüş başboş bırakıldığında, sahibini, yiyen içen, çiftleşen, cahil, cimri, muhteris, kibirli, kıskanç, hasad, kindar, bir yaratık haline getirir.<sup>214</sup>

İnsan nefsinde, doğuştan bir zayıflık olduğu için, Allah onu takvasını, yükselmesini ve ulvi derecelere ulaşmasını sağlayacak unsurlarla donatmıştır. Buna göre nefiste sadece cinsiyet ve saldırganlık içgüdüleri yanında içgüdülerin üstüne yükselme, arzuları frenleme, dindarlık ve değerlere bağlılık gibi kabiliyetlerin hepsi yaratılıştan var olan özelliklerdir. Kur'an-ı Kerimde bu gerçek şu ayet ile açıklanır: "Nefse ve ona birtakım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki nefsini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu gömen de zıyan etmiştir"<sup>215</sup>

Kur'an-ı Kerimde nefis üç mertebede ele alınmış olup bunlar: "Nefs-i Emmare, Nefs-i Levvame, Nefs-i Mutmainne"dir. İlk mutasavvıflar nefse Kur'an-ı Kerim'de açıkça belirten bu ilk sıfatı tanımışlardı. Fakat yine Kur'an-ı Kerim'de, nefis-i mutmainne'ye; "Raziye (Allah'ı memnun edici) ve marziyye (Allah'ın vergisinden memnun) olarak Rabbine dön!"<sup>216</sup> diye hitap edilmektedir. Böylece nefsin dereceleri beşe çıkmış oluyor. Daha sonra gelen mutasavvıflar, bu beş mertebeye

212 GAZZALÎ, Mizan, s.83

213 GAZZALÎ, İhya, c.III, s.15;BİLMEN, a.g.e., s.77.

214 ÜNAL, a.g.y., s. 85

215 Şems, 91/7-10; es-SEMÂLÛTÎ, a.g.m., s.40

216 Fecr, 89/28

mülhime ve kamile (zekiyye) sıfatlarını da ilave ederek bunları yediden çıkarmışlardır. Bu sıfatlar aşağıdan yukarıya doğru şöyle sıralanmıştır.<sup>217</sup>

- a- Nefs-i Emmare
- b- Nefs-i Levvame
- c- Nefs-i Mülhime
- d- Nefs-i Mutmainne
- e- Nefs-i Raziyye
- f- Nefs-i Marziyye
- g- Nefs-i Kamile (Zekiyye)

Zikredilen bu nefisler ayrı ayrı nefis değildir. Hepsi de bir nefistir. Fakat durumlara göre değişen nitelikleri olan bir varlıktır. Her insanın nefsi, durumlarına ve tekamül sürecine göre mertebelere ayrılır. Bunlar, nefsin temizlik dereceleri bulunduğu mertebeleridir.<sup>218</sup>

Şimdi bu mertebeleri sırasıyla açıklamaya çalışalım.

#### *a- Nefs-i Emmâre*

Öncelikle nefs-i emmare'nin ne olduğunu anlamak gerekir. İlk aşamalarda, insan nefsinin emredici bir durumu vardır. Bu, insanda akıl nurunun doğmasından önce böyledir. "Emmare" kavramı "Emir" kelimesinin mübalağa sıgasıdır. Yani nefis baskı ve otorite kurmaya çalışır. Bu otoritesinden vazgeçme, kulluğa ve boyun eğmeye pek hazır değildir. Nefs-i Emmare ve kendisini hakim sayan bu nefis ilahi otoriteye boyun eğmez, kulluğunu kabul edecek bir konuma hazır değildir. Değişik gerçekler ve mazeretlerle sorumluluk yüklenmekten kaçmaya çalışır.<sup>219</sup>

Nefs-i Emmare, bencil, saldırgan ve içgüdüsel nefistir. Bunlar insan fitratının ilkel bazı yönleridir. Bu irsi yolla gelen içgüdüsel ve doğuştan (fitri) olan itici güç (motivasyon) karşılığıdır. Nitekim ayette: "Ben nefsimi temize çıkarmam. Çünkü nefis, daima kötülüğü emredicidir. Meğer Rabbinin esir-gediği bir nefis ola. Rabbin bağışlayan ve esirgeyendir."<sup>220</sup> buyurulmak-tadır.<sup>221</sup>

217 ATEŞ, İnsan ve İnsan Üstü, s.180; İslâm Tasavvufu, s.133; SUNAR, Cavit, Tasavvuf Felsefesi, Ank. 1974, s.26; AYNİ, M. Ali, a.g.e., s.119

218 DESTGAYB, A. Hüseyin, Nefs-i Mutmainne, (Çev. A. Çınar - Ş. Onar), İst. 1995, s.14; ATEŞ, a.g.e., s.181

219 DESTGAYB, a.g.e., s.14

220 Yusuf 12/53

221 es-SEMÂLÛTÎ, a.g.m., s.40; ZERİK, a.g.e., s.18

Nefs-i Emmare'nin niteliklerini açıklayan tanımlar hemen hemen birbirine yakın tanımlardır.

"Nefs-i Emmare, devamlı surette kötülüğü emreden, insanı helak olmaya davet eden, düşmana yardımcı olan, heva ve hevese uyan ve türlü türlü kötülüklerle itham olunan nefistir."<sup>222</sup>

Cürcani "Ta'rifat"ında bu konuda şöyle der : "Nefs-i Emmare, bedeni tabiiata meyilli olup, lezzetleri, şehve hisleri emreder, kalbi de süfli cihete doğru çeker. Tüm şer işlerin yeri, kötü ahlakın kaynağıdır."<sup>223</sup>

Nefs-i Emmare'de bulunan çirkin huylar, heva, öfke şehvet, hırs, ucub, kibir, riyadır.<sup>224</sup> Bunlar içgüdü ve ilkel isteklerini ihtiva eden enerji ve güçlerdir.

Nefs-i Emmare'nin kötülüğe sürüklemesi onun özelliğindedir. Buna Hz. Yakup (a.s) 'ın oğullarına hitaben: "Sizi nefsiniz bir iş yapmaya sürükledi. Artık sabır güzel şeydir."<sup>225</sup> ayeti ile Habil ile Kabil kıssası için inen: "Bunun üzerine kardeşini öldürmekte nefesine uydu ve onu öldürdü."<sup>226</sup> ayetleri örnek gösterebiliriz.<sup>227</sup>

Nefs-i Emmare için nefsin ilkel ve terbiye almamış şekildir diyebiliriz. Bütün hayvani arzuların bulunduğu ve zor terbiye edilen güçlerin bulunduğu yer denilebilir. Ayhan SONGAR, nefis-i emmare'nin psikoloji'de alt şuur, içgüdü, şartlı veya şartsız reflekslere takabül ettiğini söylemektedir.<sup>228</sup> Nefs-i Emmare derecesinde bulunan insan, içgüdüsel dürtülere, maddi istek ve arzulara engel konulmasına karşı çıkan, bu konuda hiçbir kural tanımayan zevk ve eğlenceden başka bir şey düşünmeyen insandır.

Bu hal içinde bulunan insan, devamlı surette gerçekleştirmeyi arzu edip de toplumun, dinin baskısı sebebiyle gerçekleştiremeyip şuur altına ittiği, fakat kendilerini gerçekleştirebilmek için daima şuurunu zorladığı arzular ve istekler düşüncesi içindedir.<sup>229</sup>

İnsan'ın Allah'a imân etmesi, Nefs-i Emmare'den kurtulması, eğilimleri ile arzularını bir ölçüye kadar bırakması gerekmektedir. Nefsin telkin ettiği arzuları

222 KÜŞEYRÎ, Risale, s. 290; el-CEVZİYYE, a.g.e., s.290-291

223 CÜRCANÎ, Ta'rifât, s.312

224 EŞREFOĞLU, Rumi, Mützekki'n-Nufus, İst-1983, s.29; el-ERBİLÎ, M. Emin, Tasavvuf, (Çev. Abdülcelil Candan), Konya (ts), s.116

225 Yusuf, 12/18

226 Maide, 5/30

227 AYDIN, a.g.e., s.52

228 SONGAR, Ayhan, "Nefis Hakkında", Türk Edb. Dergisi, 1980, sayı 85, s.8

229 PEKER, Hüseyin, Tasavvuf Psikolojisi, O.M.Ü.İ.F.Dergisi, Samsun-1993, sayı:7, s.42-43



birakmanın en başta gelen işareti, kulluğa aykırı bir iş yaptığında insanın kendi kendisi suçlaması ve bu sebeble üzülmeleridir. Bu aynı zamanda iman alametlerinden biridir. Artık nefis, levvâme konumuna gelir ve başkasını suçlayacağına kendi nefisini kınar.

### *b- Nefs-i Levvâme*

Nefsin ikinci terbiyesidir. Kötüleyici, kınayıcı nefis demektir. Bu durumda olan insan her ne zaman nefis ve hevaya uyup bir kötülük yaparsa acı ve ızdırap içine düşüp kendini ayıplar, pişmanlık duyar. Fakat kötü davranışlardan kendini kurtaramaz. Emmare nefsin bazı özellikleri bunda da vardır. Levvama nefiste de kötülüğe şehvete eğilim vardır. Fakat bu eğilimi bir ölçüde durdurur yada kötülüğü yaptıktan sonra kişi pişmanlık duyar. Böyle bir işi niçin yaptım? diye kendi kendini azarlar.<sup>230</sup>

Cürcani, Nefs-i Levvameyi şöyle tanımlar : “Gafletten uyanık olduğu kadarıyla kalbin nuru ile nurlanır. Ne zaman insanın kötü karanlık özelliği sebebiyle bir kötülük kendisinden sadir olursa nefisini kötülemeye başlar ve bu kötülükten tevbe eder.”<sup>231</sup>

Gazzali bu nefis hakkında şunları söyler : “Nefs ne zaman tam manasıyla sukuna kavuşmaz ve fakat şehvetlere karşı nefsi müdafa eder ve ona karşı direnmeye çalışırsa buna “Nefs-i Levvame” denir. Zira sahibini mevlasına karşı ibadetindeki kusurundan dolayı sahibini yener. Allah-u Teala'nın “...Ve kendini kınayan (pişmanlık duyan) nefse yemin ederim ki”<sup>232</sup> buyurmasıyla bu nefis ifade edilmiştir.<sup>233</sup>

Nefs-i Levvame hakkında bir takım görüşler mevcuttur. Bunlardan bir kaçına yer vermek istiyoruz. Bir görüş şöyledir : “Levvame nefis, sabit bir halde bulunmaz, devamlı olarak tereddüttedir. Değişimi ve renkleşmesi çok sık olur. Ömürde, senede, ayda ve günde değişmesinin yanında bir anda bile renk değiştirebilir. Bunun neticesinde bir anda Allah'ı zikreder, o'ndan gafil olur; yönelir, vazgeçer, in-

230 ERZURUMLU, İ.Hakkı, Ma'rifetname, Sad. Turgut Ulusoy, II, s.57; DESTGAYB, a.g.e., s.89; ATEŞ, İnsan ve İnsan Üstü, s.179; AYNİ, M. Ali, a.g.e., s.119; el-ERBİLİ, a.g.e., s.116; ZERİK, a.g.e., s.116

231 CÜRCANİ, Ta'rifât, s.312

232 Kiyame, 75/2

233 GAZZALİ, İhya, c.III, s.11; Meâric, s.20

celir, kalıplaşır, Allah'a sığınır sığınmaktan vazgeçer, itaat eder, korkar, günah işler. Kısacası her an bir çok renklere girerek, çeşitli hallerde bulunur.”

Diğer bir görüşte şu şekildedir. “Günaha düşen, sonra işlediği günahın ötürü nefsinin kınayan mümin kişinin nefsidir.” Başka bir görüşte de; Bu kınamanın kıyamet gününde olacağı ve bütün insanların, ister günahkar, ister salih olsun kendi nefsilerini kınayacakları ifade edilir.<sup>234</sup>

Dinin emrettiği ve yalnızca Allah için yapılan ibadetler, bilhassa gerekli ihlas ve ilimle donandığında sahip oldukları hikmetle nefs-i emmareyi eğitmede en önemli rolü oynar. Namaz, oruç, sabır, şükür, tevazu, tefekkür, zikir, Kur'an okuma salat ve selam getirme hep bu eğitimin vasıtalarıdır; bunlar özellikle kamil bir yol göstericinin önderliğinde ve belli bir disiplin altında yapılırsa çok daha etkili olur ve gerçek fonksiyonlarını icra edebilirler. Bu terbiye yolunda kişi bir zaman gelir, yaptığı kötülüklerden pişmanlık duymaya, güzel ve salih amellerini arttırmaya ve hakkı hak olarak kabul etmeye başlar; zaman zaman kötülüklerde bulunsa da yaptıklarından dolayı kendisini kınar. Adına “Levvame” denilen bu nefis veya bu dereceye gelmiş olan insanda heves, zaman zaman şaşkınlık ve yolda yalpalama, bir yandan dua, öte yandan riya (gösteriş ) ve baş alma ve bazı şehvetlere yenilme gibi huylar yine de mevcuttur.<sup>235</sup>

### *c- Nefsi Mülhime*

Nefsi Mülhime, ilham eden nefis demektir. Bu haldeki nefis yapılması veya yapılmaması kötü olan davranışlardan sakınmak güzel olan davranışları yaparak korunmak gerektiğini telkin eder. İnsana şu kötüdür, şu zararlıdır, kötülüğe sürükler, yapma, şu da iyidir, kötülükten korunmadır yap” diye ilham eder. Dini emirlerin yapılmasından mutluluk yapılmamasından ise üzüntü duyar.<sup>236</sup>

Nefs-i Mülhime nefsin şuur (idrak) gücü mukabilidir. Nitekim Kur'an'da: “Nefsi ve ona bir takım kabiliyetler verip de iyilik ve kötülüklerini ilham edene yemin ederim ki, nefsinin kötülüklerden arındırarak kurtuluşa ermiş, onu kötülüklere gömen de ziyan etmiştir.”<sup>237</sup> buyurulmakla bu ifade edilmiştir.<sup>238</sup>

234 Bkz. el-CEVZİYYE, a.g.e., s.289

235 ÜNAL, Ali, a.g.y., s.85-86

236 PEKER, a.g.m., s.43

237 Şems, 91/7-10

238 es-SEMÂLÛTÎ, a.g.m., s.43

Nefs-i Mülhime'nin özellikleri ise şunlardır. Hayranlık duymak, insanların övgülerine kulak asmamak, Allah'ı zikretmeyi fazlaca sevmek, güler yüzlülük, hikmetli ve manalı konuşmak, tefekkür ve murakabe halinde olmaktır.<sup>239</sup> Bu derecede olan insan şehvetlere olan meyilden uzak-laşır, ona karşı koyar pişmanlık ve tövbe ile ilhama müsait bir hal almaya başlar.<sup>240</sup> Bu derecede sebat ederse ilhama mazhariyeti devam eder ve bir üst derecedeki nefse ulaşır.

İnsan hayatı bir takım iç-dış kötülüklerle karşı mücadeleyle geçer. Bu mücadelede kaydettiği her başarı, kamil insan olma yolunda atılmış bir adımdan ibarettir. İnsan, nefsinin bir takım zorluklarla deneyerek, arzu ve şehvetlerine belli ölçülerde gem vurarak ve sürekli zikir ve tefekkürde bulunup ibadetlerini artırarak, sahip olduğu hayvani sıfatlarıyla devamlı mücadeleye ederek yersiz öfkesini haset ve kin gibi sevimsiz duygularını kontrol altına alarak insanlık yolunda sürekli tekmül eder. Kainatta olduğu gibi, kendi hayatında da Allah'ın bizzat faaliyet ve yönlendirmesine şahid olur, kötülükleri derece derece bırakıp, ilahi esintilerin alıcısı olan kalbinin yol gösterdiğine girer ki insanın bu haline "nefs-i mülhime" adı verilir; yani bu ilahi rahmet ve yol göstericilik esintilerini almaya başlayan, daha teknik bir deyişle ilham'a mazhar olan nefistir.<sup>241</sup>

#### *d- Nefs-i Mutmainne*

Emin olan, rahat olan nefis demektir. Bu haldeki insan her şeyden çok Allah'ı sever. Kalbi O'nunla mutmain olmuştur. Gönlünden dünyaya ait maddi istek ve arzuları çıkarmıştır.<sup>242</sup> İbrahim Hakkı, "Bu makamdaki kişi Allah'ın ilhamıyla ızdırapları, üzüntüleri dinmiş, mutmain olmuş, edep ve haya denizine dalmıştır." demektedir.<sup>243</sup>

Nefs-i Mutmainne, kalbden almış olduğu nur ile nurunu tamamlamış ve kötü sıfatlardan kendini temizlemiş, güzel ahlak ile ahlaklanmış olan nefistir.<sup>244</sup> Burada nefis şehvani olan bütün arzu ve isteklerinden tamamen kurtulmuş ve kulluk makamına varmıştır.<sup>245</sup>

239 ERZURUMLU, İ.Hakkı, a.g.e., c.II, s.74; el-ERBİLİ, a.g.e., s.116

240 AYNİ, a.g.e., s.119

241 ÜNAL, Ali, a.g.y., s.86

242 PEKER, a.g.m., s.43

243 ERZURUMLU, İ.Hakkı, a.g.e., c.II, 91; ZERİK, a.g.e., s.19

244 CÜRCANİ, Ta'rifât, s.312

245 AYNİ, a.g.e., s.119

Gazzali bu hususta şunları söyler : “Nefsin emir ve irade altına girip şehvetlere karşı koyabilmesi sayesinde sukuna kavuştuğu zaman ona “nefs-i mutmainne” denir. Nitekim bu gibi nefisler hakkında Allah-u Teala: “Ey huzur içinde olan nefis, hoşnut etmiş ve edilmiş olan Rabbine dön”<sup>246</sup> buyurmuştur. Ancak bu vasfi kazanan nefis, Rabbine dönecek bir olgunluğa ulaşır. Bu durumdaki nefis, huzur ve gerçek saadeti bulmuştur. Bu vasfi kazanamayan nefis, Allah’tan uzaklaştırıcıdır ve şeytanın avanesidir.”<sup>247</sup>

Nefs-i Mutmainne’nin özellikleri şunlardır: Haya, şehavet (cömertlik), şecaat, tevazu, hilm, mürüvvet, sabır, şükürdür. Nefs-i Mutmainne’ye sahip olan kimse halimdir, Sünnet-i Seniyye’yi kendisine hal edip, kalp ve zevkini bununla tatmin eder. Bu sebeble yanında oturanlar, huzur bulur, sohbetinden mesrur olurlar, Belli bir mertebeden sonra, onda vehbi (Allah vergisi) ilim oluşur. O, eşyanın hakikatına ve Kur’an-ı Kerim’in ince ve derin sırlarına derece derece vakıf olur.<sup>248</sup>

Nefs-i Mutmainne Allah’a ya da gayba tam inanma ve güvenme gücü mukabilidir.<sup>249</sup> Bu mertebede olan kimse Allah’ın sıfatlarını anlatan bir ayet duyunca imanı sonsuz derecede kuvvut bulur. Ölümden sonra “Ber-zah”ta ve kıyamet gününde yapılacak uygulamaları, sanki dünya gözüyle görüyormuş gibi kabul eder, kalbini sukunete erdirir. Ayet-i Celile’de “Onlar kıyamet gününe kesinlikle inanırlar.”<sup>250</sup> Allah’ın bildirdiği hiçbir şeyden zerrece şüphe duymaz. Gerçek mü’min de böyle kimselerdir. Nitekim mü’min olduğunu ifade eden Harise’ye Hz. Peygamber (s.a.v) imanın hakikatını sormuş o’da: “Nefsim, dünya ve ehlinden artık vazgeçmiştir. Şimdi Rabbimin arşına açıkça bakıyor; cennet ehlinin birbirleriyle muhabbetleştiklerini, cehennemlerin ise, ateşte azaplandıklarını görür gibiyim.” cevabını verdi. Rasulullah (s.a.v) da: “İşte Allah’ın kalbini nurlandırdığı kul.” buyurmuştur.<sup>251</sup>

Ruhu, kalbi ilhamlarla dolan ve gerçek mutluluk ve doyunluğu Allah’ı anmada bulan, O’nu her an hazır ve nazır olarak hissedip hareketlerini kontrol ettiğinin şuurunda olan ve yukarıda zikredilen güzel huyları ve vasıfları kendisinde toplamış kişi “nefs-i mutmainne” tatmin olmuş nefis sahibi kişidir.

246 Fecr, 89/27-30

247 GAZZALÎ, İhya, c.III, s.11; Mearic, s.20

248 el-CEVZİYYE, a.g.e., 292; EŞREFOĞLU, Rumi, a.g.e., s.29; KIRKINCI, Mehmed, a.g.e., s. 159; el-ERBİLÎ, a.g.e., s.116

249 es-SEMALÛTÎ, a.g.m., s.43

250 Bakara, 2/4

251 el-CEVZİYYE, a.g.e., s.284

### *e- Nefs-i Raziyye*

Allah'tan razı olan nefstir. Bu haldeki nefis, alemde varolan her şeyi itirazsız, gönül hoşnutluğu ile kabul edip, haz ve zevk duyar. Yalnız Allah ile meşgul olur "Dön Rabbine ondan razı olarak ..." <sup>252</sup> ayetinin buna işaret ettiği belirtilmektedir. <sup>253</sup> Bu derecede olan kişi ister meşru, ister gayri meşru olsun, bütün arzularından vazgeçer. Artık beşeri zaafının izi bile kalmamıştır. onun her hareketi tamamen Cenab-ı Hakkın rızası içindir. <sup>254</sup>

Bu derecede nefsin sıfatları : Yasaklardan sakınmak, temiz kalble sevmek, huzur ve keramettir. Allah'tan başkasını terkedip unutmak, teslim ve rızada kemal göstermektir. <sup>255</sup>

### *f- Nefs-i Marziyye*

Razı olunan, Allah'ın razı olduğu nefstir. Övülmeye, övmeye, şöhrete ihtiyacı yoktur. Görünürde halk ile, aslında Hakk iledir. Yani, zihni ve kalbi tamamen Allah düşüncesi ve sevgisiyle doludur. <sup>256</sup>

Bu nefis sahibi helal dairesinde de olsa, bütün arzu ve beşeri istekleri unutmada kemal derecesine varmış, Allah'ın iradesine tamamen teslim olmuştur. <sup>257</sup> Beşeri istekleri terk etmiş ve güzel huylu olmuştur. Günahları affeder, kusurları örter, daima iyi düşünür. Herkese şefkatli, eli açık ve cömerttir. İnsanları irfanıyla aydınlatır. Halk ile Hakkın sevgi gönlünde birleştirir... Muhtaç olduğu bilgiyi doğrudan doğruya Allah'tan alır. herkese karşı adaletlidir. <sup>258</sup>

### *g- Nefs-i Kamile (Zekiyye)*

Manevi olgunluğun son basamağıdır. Burada mücahede tamamlanmış, nefis olgunlaşmış, kemale ermiştir. İnsan bütün kemal sıfatlarla sıfatlanmış ve Allah'ın kullarının irşadı için vazifelendirilmiştir. <sup>259</sup>

252 Fecr, 89/28

253 PEKER, a.g.m., s.44; ERZURUMLU, İ.Hakkı, a.g.e.,c.II, s.97

254 SUNAR, Cavit, a.g.e., s.26; ATEŞ, İslâm Tasavvufu, s. 133; KIRKINCI, a.g.e., s.159

255 ERZURUMLU, İ.Hakkı, a.g.e., c.II, s.96

256 PEKER, a.g.m., s.44; AYNİ, a.g.e., s.119

257 KIRKINCI, a.g.e., s.159; el-ERBİLÎ, a.g.e., s.117

258 ERZURUMLU, İ.Hakkı, a.g.e.,c.II, s.100-101

259 PEKER, a.g.m., s.44; AYNİ, a.g.e., s.119; SUNAR, a.g.e., s.26

İlim, vera ve güzel ahlakta kemal derecesine ulaşmış nefstir. Bu nefse sahip olan insan irfan meydanında irşad makamına gelmiş, diğer makamlardakilerin tekniline manen vazifeli olmuştur. Onun konuşması ilim ve hikmettir. Böyle kimse-leri görenlerin kalbleri Allah sevgisiyle dolup taşar. Allah'tan başka sığınağı yoktur. Bütün ilimleri Allah'tan gelmedir.<sup>260</sup>

Bu yedinci gelişim basamağı bütün diğer safhaların en yükseği ve en üstü- nüdür. Bu makamda riyazet yapmaya, her alanda nefsi köreltmeye ihtiyaç kalma- mıştır. Bu makam sahibinin artık hiç bir isteği kalmamış, her dileği yerine gelmiştir. Yalnız cenab-ı Hakkın rızasını istemektedir. Bu kamil zat, çok tövbe ve istiğfar eder. Çok alçak gönüllüdür. Halkın gafleti, Allah'tan uzaklaşması ise onu fazlasıyla üzer ve öfkelenir. Allah'ı isteyenleri ve sevenleri, çocuğundan fazla sever... Her halinde adaletle hareket eder. Bir işinin, bir sözünün yerine gelmesini istediği za- man, onu isteğine uygun olarak yerine gelmiş olduğunu bulur. Çünkü bu kamilin dileği Allah'ın muradına uygundur. Rıza ve tepkisi O'na bağlı, ruhu huşu ve hayret içinde ve O'nun daimi huzurundadır.<sup>261</sup>

İnsanın manevi tekamülü her türlü kötü ahlaktan temizleninceye, bütün kötü sıfatlardan kurtuluncaya, şehvet, öfke ve akıl kuvvetlerini iffet, hilim ve hik- met noktalarına çekip bu noktalarda sabit hale getirinceye, kısaca "kamil insan" oluncaya kadar devam eder. Tekamül merdivenindeki her basamağın kendine ait tehlikeleri ve düşüşe sebep olabilecek engelleri vardır... Bu son iki mertebe Allah'ın koruması altında olup, bir bakıma kainatla bütünleşen, yürüyen, konuşan Kur'an halini almış ve adeta "Allah kendisinin gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı... ol- muş" bulunan insan-ı kamildir.<sup>262</sup>

Modern batı psikanaliz ve psikolojisi özellikle Freudizm'in etkisiyle insanı temelde kötü bir yaratık, genel toplumsal ahlaki değerlerin etkisiyle bastırılmış hay- vani güdülerin tutsağı ve bu güdülerle toplum ahlakının çatışma alanı olarak değer- lendirmekte ve onun problemlerini sadece tatmin edilmemiş hayvani arzulara görmektedir. Oysa insanın, psikolojik hayatı sayısız ihtiyaçlar, arzular, bir takım dünyevi emeller, haset ve kin, düşmanlık, öfke gibi olumsuz özellikler bütünü bir nefsten ibaret değildir.

260 KIRKINCI, a.g.e., s.159; el-ERBİLİ, a.g.e., s.117

261 ERZURUMLU, İ.Hakkı, a.g.e., s.104-105

262 ÜNAL, a.g.y., s.86-87

Fıtratın, ve din'in yol göstericiliğinde eğitilen "nefs" sonunda yukarıda açıklandığı gibi varlıklar hiyerarşisinin en üstüne yükselebilecek yetenekte; ama buna karşılık, kendisini fani bir beden ve dünyevi ihtiyaç ve emellerden müteşekkil gördüğünde ise hep kötülüğe yönelen, yani işi, tahrip ve fesat olan en zararlı bir yapı içerisine sıkışıp kalabilmektedir.<sup>263</sup>



## C - KALB

İslâm düşünürleri dış duylardan ayrı olarak iç duyların varlığından da söz etmişlerdir. İnsan beden yapısı, bitkisel ve hayvansal güçleri ve düşünme ve yapma güçlerinden oluşan ruhsal bir bütünlüktür. Bu ruhsal hayatın merkezi kalb, genel olarak kabul edilmiştir. Kalb, insanın maddî ve manevî anlamda hayatiyet noktasıdır. Yani insan maddî ve manevî hayatını sürdürebilmesi için kalbe muhtaçtır.

Bizim burada üzerinde durmaya çalışacağımız kalb, insanın psikolojik boyutunu ifade eden, manevî yönünü oluşturan kalbtir.

### 1.Kalb Kavramı

Kalb, Arapça bir kelime olup, çoğulu “kulûb” olan (K-L-B) kelimesinden yapılmıştır. Kalb, bir nesneyi geriye döndürmek ve çevirmek, tersine çevirmek, içerisini dışarıya döndürmek manasındadır. Bu kökten gelen fiiller genellikle, “değişim, durum ve şekil değiştirme, dönüşüm” gibi anlamlar ifade ederler.<sup>264</sup>

Kalb, gönül, yürek, bir şeyin merkezidir. Yürek denen cismani ete taalluk eden bir latife-i Rabbaniyedir.<sup>265</sup> Başka tarifte kalb; bedenın sol tarafında kendisine ruhun emanet olarak verildiği bildiğiniz et parçası<sup>266</sup> olarak tarif edilmektedir.

Cürcanî “et-Ta’rifat”ında kalbi şöyle tanımlar: “Kalb, bir latife-i Rabbaniyedir. Bununla birlikte cismani kalbte çam kozalağı şeklinde göğsün sol tarafında asılıdır”<sup>267</sup>

Tariflerden de anlaşılacağı üzere kalb iki manada mütalaa edilmektedir. Birincisi maddî kalb, ikincisi ise manevî kalbtir.

Birincisi: göğsün sol tarafında, sol memenin altına doğru yerleştirilmiş çam kozalağına benzeyen ve içinde karıncık ve kulakçık diye anılan boşlukları olan, içi siyah kanla dolu,<sup>268</sup> bedendeki etlerin hiçbirisine benzemeyen hem asab, hem de adalât ensacının hakikatelirini câmi bulunan bir özel et parçasıdır.<sup>269</sup>

264 ASİM EFENDİ, Kamûs Tercümesi, I/237.

265 BİLMEN, a.g.e, s.103.

266 es-SÜHREVERDÎ, Avârifü'l-Meârif, (Terc: H.Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz), İstanbul 1990, s.562; ASİM EFENDİ, a.g.e, c.I, s.237.

267 CÜRCANÎ, a.g.e, s.229; NÜRSÎ, İşârâtü'l-İ'câz, s.77

268 GAZZALÎ, İhyâ, c.III,s.9.

269 YAZIR, a.g.e, c.I, s.209.



İkincisi; Rabbanî ve ruhânî latifedir, yani gözle görülmeyen ruhanî bir varlıktır. Bu latife insanoğlunun hakikatıdır. İnsanda anlayan, âlim ve ârif bu kalptir. Muhatab olan, cezalandırılan, kınanan ve sorumlu tutulan bu kalptir. Bunun cismani olan kalp ile ilişkisi vardır.<sup>270</sup> “İnsanın müdrik, alim, arif olan bölünmez cüz’ü, muhatab ve sorumlu tutulan cevheri budur. Bütün benliğimiz buradadır. Bu sanki ruhumuzun bir gözüdür. Basiret bunun nazarı, akıl bunun ruhu, irade bunun kuvvetidir. Bunu ruhumuzun kendisi telakki edenler de çoktur. Buna gönül de denmektedir. Çünkü gönlümden geçti, kalbimden geçti, zihnimden geçti, aklımdan geçti dediğimiz zaman hepsinde aynı manayı kastediyoruz. Şüphesiz mekansız olan bu ruhani kalbin, bütün bedene ve cismani kalbe bir alakası vardır. Fakat âlimler ve hekimler bu alakanın yönünü ve keyfiyetini, öncelikle ve bizzat bedeninin hangi noktasına taalluk ettiğini tayinde hayrete düşmüşlerdir.”<sup>271</sup>

Buna göre îmân hayatının merkezinde de kalb vardır. Yani insanın Allah’la ilişkilerinde kalbin fonksiyonu ön sıradadır. İmânın güçlenmesine göre kalbin özellikleri, dolayısıyla ismi de değişir.

## 2.Kur’an-ı Kerim ve Hadislerde Kalb

Kalb, islâm düşünce ve kültüründe psikolojik hayatın, bütün kişiliğin merkezi olarak anlam kazanmıştır. Nitekim kalb Kur’an-ı Kerimde ikinci manasıyla kullanılmıştır. Kur’an “kalb” ile insanın idrak unsurlarının hepsini kasteder. Akıl denilen idrak gücü ile ilgili gizli ilhamlarla alakalı bütün unsurları “kalb” ve “fuad” kelimeleriyle ifade eder.

Kalb kelimesi, Kur’an-ı Kerimde “kalb” ve “kulûb” şeklinde kullanılmıştır ve 132 yerde geçmektedir.<sup>272</sup> Kur’anda geçen “kalb” kavramı şu özellikleri ve fonksiyonları ihtiva eden manalarda kullanılmıştır.

### a-Fıtratı Selime:

Cenab-ı Allah kalbi, bütün şaibelerden uzak tertemiz bir fitrat olduğunu ifade eder. Nitekim bir ayette “ancak Allah’a *kalbi* selim (temiz bir kalb) ile gelenler (o günde fayda bulur).”<sup>273</sup>

270 GAZZALÎ, a.g.e, c.III,s.9; c.I, s.138.

271 YAZIR, a.g.e, c.I, s.210.

272 Bkz. ABDÜLBAKÎ M.Fuat, el-Mu’cemu’l-Mufehres, s.697-700 (Kalb maddesi).

273 Şuâra 26/89.

***b-Anlama, İdrak etme, Vicdan:***

Kalb, anlama, idrak etme, düşünme ve hidayet merkezidir. Kalbi bunu yapabilecek güce ve kabiliyete sahiptir. “Bu anlattıklarımızda *kalbi* olana ve hazır bulunup sözlerimize layıkıyla kulak verene bir ders vardır.”<sup>274</sup> ayetinde geçen idrak etme, anlama ve vicdan manalarında kullanılmıştır.<sup>275</sup>

Yine “Yeryüzünde hiç dolaşmadılar ki, bu sebeple düşünecek *kalblere*, işitecek kulaklara sahip olsunlar. Gerçek şu ki, gözler kör olmaz, lakin sinelerdeki *kalpler* kör olur”<sup>276</sup> ayetinde kalbin düşündüğü ifade edilmektedir. “Kalbler kör olur” ifadesi gerçek anlamda değil, mecazi anlamda kullanılmıştır. Kalb tüm duygular, hisler, zihni ve ahlakî niteliklerin mecazî olarak kabul edildiğinden bu ifade onların kendi inatçılıkları sebebiyle kendilerini duymaktan ve akfî hareket etmekten alıkoyduğunu ima etmek üzere kullanılmıştır.<sup>277</sup>

***c-Hidayet (îmân merkezi):***

Kalb îmânın merkezi olarak ifade edilir. İmanın yerleştiği, kuvvet bulduğu, itminana ulaştığı mahaldır.

“Ey Rasul! *Kalpleri* îmân etmediği halde ağızlarıyla “inandık” diyen kimse-lerden ve yahudilerden küfür içinde konuşanlar seni üzmesin...”<sup>278</sup> ayeti; “Kim Allah’a inanırsa, Allah onun *kalbini* hidayete (îmâna) götürür.”<sup>279</sup> ayetinde; “kim îmân ettikten sonra Allah’ı inkar ederse *kalbi* îmân ile dolu olduğu halde...”<sup>280</sup> “...lakin Allah size imanı sevdirmiş ve onu *kalblerinize* sindirmiştir.”<sup>281</sup> ayetlerinde geçen kalb îmânın mahalli mahalli olarak zikredilmiştir.<sup>282</sup>

274 Kâf 50/37.

275 YAZIR, a.g.e, VI/4521; KUTUB, Seyyid, Fi Zilâli'l-Kur'an, (Çev: Heyet), İstanbul ts., c.XIV, s.35.

276 Hac 22/46.

277 MEVDUDÎ, Tefhimu'l-Kur'an, c.III, s.341.

278 Mâide 5/41.

279 Tegâbun 64/11.

280 Nahl 16/106.

281 Hucurat 49/7.

282 ZERİK, a.g.e, s.15.

### ***d-Günahkar Olur:***

Her insanın kalbi aynı tabiatte değildir. Günaha meyledebilirler. Kur'an-ı Kerim kalbin günah işleyebileceğini ifade eder.

“Her kimki şahitliğini gizlerse, hakikat şudur ki, onun *kalbi* bir günahkar-  
dır.”<sup>283</sup> ayeti ve “işte böylece Biz onu (inkarcılığı) suçluların *kalbine* soka-  
rız.”<sup>284</sup> ayeti buna örnek olarak verilebilir.<sup>285</sup>

### ***e-His ve Duyguları İçerir:***

Kalb, korku, rahmet, acıma, hüzn, katılık...v.b gibi duyguları ihtiva etmektedir.

“O kimseler ki, yaptıklarını yaparlar ve *kalblerinde* de korku vardır.”<sup>286</sup> ayetinde korku;

“...O’na uyanların *kalblerine* şefkat ve merhamet vermişik”<sup>287</sup> ayetinde şefkat ve merhamet;

“Allah bunu onların *kalblerine* bir hüsrân (yuvası) olarak koydu.”<sup>288</sup> ayetinde hüzn;

“(Ne varki) bunlardan sonra yine *kalbleriniz* katılaştı. Artık *kalbleriniz* taş gibi yahut daha da katıdır...”<sup>289</sup> ayetinde kalbin katılığı ifade edilmektedir.<sup>290</sup>

Hadislerde kalb kavramının iki manada kullanıldığı görülmektedir.

Birincisi : “cesette bir et parçası vardır ki, o iyi oldu mu bütün beden iyi olur. O bozuldu mu bütün beden bozulur. Dikkat edin bu et parçası kalbtir”<sup>291</sup> hadisi ve “...sanki kalbim yerinden söküldü...”<sup>292</sup> hadisinde beyan edilen “kalb” insanın vücudunda sol göğsün altındaki et parçasıdır.

İkincisi ise; daha önce zikredildiği üzere Rabbanî latife olan “kalb” dir. Hz.Peygamber (s.a.v) kalbi bu manada çokca kullanmıştır. Bu hadislerden bazıla-

283 Bakara 2/283.

284 Hicr 15/12.

285 ZERİK, a.g.e, s.15-16.

286 Müminun 23/60.

287 Hadid 57/27; Al-i İmran 3/151.

288 Al-i İmran 3/156.

289 Bakara 2/74.

290 ZERİK, a.g.e, s.15-16.

291 Buhari, iman, 39 (I,19).

292 İbn Hanbel, II/174.

rını kalbin ihtiva ettiği özellikleriyle birlikte vermiş olacağız. Hadislerde “kalb”in belli başlı kullanım şekilleri şunlardır:

**a-Kalb îmân merkezidir:**

“İman ve haset bir kulun kalbinde, bir araya gelmez”<sup>293</sup>

“ “Lâ ilâhe illallah” deyip de kalbinde bir arpa tanesi ağırlığınca hayır (îmân) bulunan kimse cehennemden çıkacaktır...”<sup>294</sup>

“*Kalbinde* hardal tanesi ağırlığında îmân bulunan kimse cehenneme girmez.”<sup>295</sup>

**b-Kalb, hüzn, rahmet, acıma, korku, kibir, öfke gibi duyguların merkezidir:**

“...Hz. Peygamber (s.a.v)’in gözleri dolmuş, yanında bulunan Sa’d : “Ya Rasûlallah! Bu nedir?” diye sorunca O: “bu Allah’ın kullarının *kalbine* koyduğu bir rahmettir.” buyurmuştur”<sup>296</sup>

“...Göz yaşarır, *kalb* hüznlenir”<sup>297</sup>

“...Allah, gözün yaşarması ve *kalbin* hüznlenmesinden dolayı azablandırılmaz.”<sup>298</sup>

“Rasûlullah dört şeyden Allah’a sığınmıştır: faydasız ilim, korkmayan *kalb*, icabet edilmeyen dua ve doymayan nefis”<sup>299</sup>

“Kimin *kalbinde* hardal tanesi kadar kibir bulunursa cennete giremez”<sup>300</sup>

“...Dikkat edin gazab, Adem oğlunun *kalbinde* bir zülmüştür.”<sup>301</sup>

Görüldüğü üzere zikredilen bu hadislerde de kalbin birtakım duyguların merkezi olduğunu müşahade etmekteyiz.

**c-Kalb, niyet, düşünce, hatırlama, akletme, belleme, anlama ve bilme merkezidir.**

“ İbn Abbas’tan rivayet edildiğine göre Rasûlullah (s.a.v) dua ederken; “...ve *kalbimi* fenalıktan arındır” buyurmuştur.”<sup>302</sup>

293 Nesâî, Cihad, 8 (VI,139).  
 294 Buhari, îmân 33 (I,16).  
 295 Buhari, îmân 15 (I,11)  
 296 Buhari, Cenaiz, 33 (II, 80)  
 297 İbn Mâce, Cenâiz, 53 (I,506)  
 298 Müslim, Cenaiz 12 (II,6369)  
 299 Nesâî, İsti’âze 3 (VIII, 255)  
 300 İbn Mâce, Zühd 16 (II/1397)  
 301 Tirmizi, Fiten 26 (IV/420)  
 302 İbn Mâce, Dua 2 (II,1259).

“...Kullarım için, hiçbir gözün görmediği, hiçbir kulağın işitmediği ve hiçbir beşer *kalbinin* düşünmediği (hatırına getirmedeği)şeyler hazırladım...”<sup>303</sup>

“...*Kalbim* onu belledi”<sup>304</sup>

“Ya Rasulallah! Ben Kur’an okuyorum ama, *kalbimi* onu akleder bulmuyorum...”<sup>305</sup>

“Ma’rifet (bilgi) *kalbin* fiilidir...”<sup>306</sup>

Bu hadislerde de kalbin, anlama, bilme, belleme gibi özelliklerin merkezi olduğunu görmekteyiz.

Hz. Peygamber (s.a.v)’in hadislerinde kalble ilgili olarak başka hususiyetlerde zikredilmiştir. Bu hususiyetlere ana hatlarıyla değinmenin uygun olacağını düşündük:

Hz.Peygamber (s.a.v) kalpleri îmân açısından dört çeşide ayırmıştır. Hz. Peygamber (s.a.v) bu kalb çeşitlerini açıklarken birincisini müminlerin kalbi olduğunu ve onun içinde kandil gibi parlayan bir nurun olduğunu; ikincisinin kafirlerin kalbi olduğunu; üçüncüsünün münafıkların kalbi olduğunu ki, bu kalbin önce anlayıp sonra inkar ettiğini; dördüncüsünün ise içerisinde îmân ve nifakın bulunduğu kalb olduğunu; bundaki imanın, kendisinin hoş bir suyun beslediği bakla gibi olduğunu, nifakın ise kendisini irin ve kanın beslediği bir yara gibi olduğunu, bu iki durumdan hangisinin daha baskın olursa kalbin öyle olacağını belirtmiştir.<sup>307</sup>

Hz. Peygamber (s.a.v) kalbin bu hallerinin sabit olmadığını, devamlı birbirleriyle değişebilir bir durum arzettiğini, “insanoğlunun *kalbi*, Allah’ın iki parmağı arasındadır. Onu değiştirmek istediği zaman değiştirir.”<sup>308</sup> Ve “şüphesiz parmaklarından iki parmak arasındadır. Onu dilediği yere çevirir. Bundan sonra Rasulullah (s.a.v): “Allah’ım! Ey *kalpleri* çeviren, bizim *kalblerimizi* taâtine çevir.” diye dua etmiştir”<sup>309</sup> şeklindeki hadislerden anlamaktayız.

Hz. Peygamber (s.a.v), tedenni mahiyetindeki değişmesi sırasında kalbin, Allah’tan uzaklaşarak katılaşması<sup>310</sup> ve nihayet mühürlenmesinden<sup>311</sup> bahsetmiştir

303 Buhari, Tefsiru Sure 32, 1 (VI,21); Müslim, İman 312 (I,176).

304 Buhari, İlim 37 (I,34); Müslim, Zühd 74 (IV,2302).

305 İbn Hanbel, II,172.

306 Buhari, îmân 13 (I/10)

307 Bkz. İbn Hanbel III/17.

308 İbn Hanbel, II/173.

309 Müslim, Kader 17 (IV,2045); Buhari, Tevhit 11 (VIII, 168,169)

310 Bkz. Tirmizi, Zühd 2 (IV, 479)

311 Bkz. Müslim, Cuma 40 (II, 591); Nesâi, Cuma 2 (III, 88-89)

ki, bu durum kalbin en kötü halidir. Hz. Peygamber (s.a.v) bir beşer olarak zahire göre hükmettiğini, insanların kalblerinde olanı araştırmakla emrolunmadığını<sup>312</sup> beyan etmiş, ancak insanın kalb bakımından Allah'a karşı sorumlu olduğunu, esaser Allah-u Tealanın amellerin yanında kalblere de baktığını, "Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza değil, sizin amellerinize ve *kalblerinize* bakar",<sup>313</sup> "Allah gâfil *kalbten* gelen duâya icabet etmez"<sup>314</sup>, " sizden herhangi biriniz, bir kötülük görürse onu hemen eliyle değiştirsin, eğer buna gücü yetmiyorsa diliyle değiştirsin, ona da gücü yetmiyorsa *kalbiyle* buğz etsin..."<sup>315</sup> gibi hadisleriyle ifade etmiştir.

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber (s.a.v) kalb ile insanın hem maddi hem de manevî (iç) yönünü ifade etmiştir. Hadislerde kalbin ne gibi fonksiyon ve özellikleri olduğunu, kalblerin çeşitlerini ve Allah ile olan irtibatını açık ve anlaşılır şekilde bulabiliyoruz.

### 3 - Kalbin Yeri ve Fonksiyonları: (Ruhsal Hayatın Merkezi Olarak Kalb)

Kalb insanın varlık yapısını ve şahsiyetini oluşturan merkezdir. Yani ruh, nefis ve akıl kalbin etrafında halelenmektedir. Kalb bir komutan gibi diğer latifeleri istikamet üzere tutma gayreti ve çabasıdır.<sup>316</sup>

Vazifelerin şuuruna kalb ile varılır. Yüksek değerler kalb ile duyulur. Eğer onlar kalb tarafından yönetilirse davranış ahlâkî olur. Çünkü Allah kullarının kalblerine önem verir. Nitekim bir hadis-i kudsîde şöyle varid olmuştur ki : " Ben yere göğe sığamadım, fakat mümin kululumun *kalbine* sığdım"<sup>317</sup>. Öyleyse kalb dışında bütün organ ve latifelerin kalbe tabi olması gerekmektedir.<sup>318</sup>

Kalb komuta (yönetme) görevini yerine getirebilmesi için bir takım fonksiyon ve güçlere sahip olması gerekmektedir. Ayrıca kalb onun yanında kendi kendini de kontrol altında tutarak kendi iyiliğini devam ettirmek zorundadır. Bunun yolları mevcuttur.

312 Bkz. Buhari, Megâzi 61 (V,111)

313 İbn Mâce, Zühd 9 (II, 1388).

314 Tirmizi, Daâvât 66 (V, 483); İbn Hanbel, II/177.

315 Müslim, İmân 78 (I,69).

316 NÜRSÎ, Sözler, İstanbul 1985, s.495; GAZZALÎ, İhya, c.III,s.13.ERZURUMLU, İ.Hakki, a.g.e, c.I, s.79.

317 el-ACLUNÎ, İsmail b. Muhammed. Keşfu'l-Hafa, Beyrut 1988, c.II,s.195.

318 AYDIN, Hüseyin, a.g.e, s.49.

Kalbin kuvvetleri üç sınıfta mütalaa edilir.

Birinci sınıfı muharrik ve teşvikçidir. Ya faydalı şeyleri elde etmeye teşvik ve tahrik eder; “şehvet” gibi; ya zararlı şeyleri def etmeye teşvik eder; “gazab” gibi. Bu kuvvetlere “irade” denir.

İkincisi, bu arzuları yerine getirmek için azaları doğrudan harekete geçiren kuvvettir. Buna “kudret” denir. Bu kuvvetler vücudun bütün uzuvlarına dağılmıştır. Bilhassa adalelere ve onlardan da diğer damarlara geçer.

Üçüncüsü de eşyayı tarif edip anlayan ve idrak eden kuvvettir. Bunlar da bildiğiniz görmek, duymak, koku ve tad alma, dokunmak dediğimiz beş hassa kuvvetidir. Bu kuvvetlerde belli azalara yayılmıştır. Bunlara ilim ve idrak denir.<sup>319</sup>

Kalb organlar vasıtasıyla birtakım ilimlere ulaşır. Fakat bu organları çok dikkatli olarak kullanması gerekir. Bu organlar kalbe değil, kalbin bu organlara hükmetmesi gerekmektedir. Muhasibî kalbi bir eve benzetir: “Kalb, altı kapısı olan bir ev gibidir. Bu kapıların birisinden zararına olacak bir şeyin girmesinden kaçın ki, bu evi senin aleyhine bozmasın. Kapılar; gözler, dil, kulaklar, görme (basar) eller ve ayaklardır. Ne zaman bu kapılardan birisi ilimsiz olarak açırsa ev zarara uğrar.”<sup>320</sup>

Muhasibî bu benzetmeyi etik açıdan yapmaktadır. Fakat dış etkilerin duyular aracılığıyla doğrudan kalbe geldiğini ifade etmektedir. Beş duyuyu da eksik saymakta, tat ve koku duyuları yerine eller ve ayakları koymaktadır. İç etkiler de yine kalbe gelir ve davranışı biçimlendirecek duruma kalb tarafından getirilir. Çünkü hevayı, kibri... kalbte görüyoruz. Bunlar kalbte birer tutum ve niyet haline dönüşükten sonra dış organlar ile dışlaşıp gerçekleşiyor. Fakat bunların ekserisi organlar aracılığıyla dışlanmadan da davranış karakterini ve bunlarla birlikte de ahlakî veya gayr-i ahlakî olma niteliğini de taşırlar.<sup>321</sup>

İnsanın mükellef organları sekiz tanedir: kalb, dil, kulak, göz, el, ayak, ağız, cinsel organ. Bunların yedisi açık, birisi gizlidir ki, o da kalbtir. Doğrudan doğruya Allah’a bakan kalb kapısı açık olursa, bu sekiz organın her biri Allah’ın emri üzere hareket ederek cennete birer giriş kapısı olabilir. “Ve ona ruhumdan ülediğim zaman.”<sup>322</sup>, ifadesinin şerefine nail olmakla ve marifet kapısı olan kalb, cehenneme

319 GAZZALÎ, ihya, c.III, s.15.

320 AYDIN, a.g.e, s.48.

321 A.g.e, s.48.

322 Hicr 15/29.

kapalıdır. Ondan yalnız cennete gidilir. Allah'a eşirişilir. Kalbi açık olan kimse şeytana uymaz. Allah'ı inkar etmekten ve O'na isyan etmekten sakınır.<sup>323</sup>

Kalbin, yemek, giymek ve cinsi münasebet gibi hayvani sıfatlara; dövmek, eziyet etmek ve öldürmek gibi yırtıcı hayvan sıfatlarına; hile, aldatma ve teşvik gibi şeytani sıfatlara; kibirlenmek, böbürlenmek, yükselmek ve üstünlük taslama gibi Rububiyet vasıflarına da meyli vardır.<sup>324</sup>

Kalb, hassas, ince bir latife olduğu için her an değişime uğrayıp müteessir olabilir. Sehl b. Abdullah et-Tüsterî : “Kalb, çok hassas ve incedir. Kötü hareket ve davranışlar ona tesir eder, ufak bir yanlışlık ona çok fazla zarar verir” demiştir.<sup>325</sup>

Kalbin iyilik üzere olması ve bozulmaktan, fesada uğramaktan korunması gerekir. “Kalbin iyiliği, yumuşaklık ve incelik; bozulması ise katılıktır” “yumuşak ve incelmış bir kalbe kibir giremez. Kıyametin korkulu anlarını düşündüğünü çabuk duyulanır. Katılaştırmış bir kalb ise duyarlılığını kaybetmiştir. Bir kalbi inceltmek, duyarlı kılmak için insan kendi kendisinin eleştirisini yapmalıdır. Muhâsibî'ye göre, kalbin bozulmasının aslı, insanın kendi kendisinin muhasebesini terketmesi ve uzun emeller besleyerek kendini aldatmasıdır. Bundan dolayı o şu tavsiyede bulunur : “Eğer sen kalbin iyiliğini istiyorsan hatarât karşısında iradenle dur. Allah için olanı al ve başkası için olanı terket. Uzun uzun emeller kurmayı devamlı ölümü hatırlamakla önle”<sup>326</sup>

Kalbin bozulmasını önlemenin yolları şu şekilde ifade edilmektedir.

Ahmet b. Asım: “Kalbinin salah içinde olmasını istersen dilini korumak suretiyle ona yardımcı ol” demiştir.<sup>327</sup>

Zunnûn Mısırî'ye : “ Kalbini en iyi biçimde koruyan kimdir?” diye sormuşlar. O da : “Diline en çok hakim olan” diye cevap vermişti.<sup>328</sup>

Kalbi korumanın diğer bir yolu da Allah korkusunu kalbe yerleştirmektir.

İbn Mübârek demiştir ki, “korku hissini heyecan ve harekete getirip kalbte yerleşmesini sağlayan, iç ve dıştaki sürekli kontrol halidir.” Yine İbrahim b. Şeyban : “korku bir kalbe yerleşti mi, orada bulunan şehvet ve nefsanî arzular ne var ne

323 YAZIR, a.g.e, c.V, s.212.

324 GAZZALÎ, İhya, c.III, s.616.

325 SÜHREVERDÎ, Avârif, s.20.

326 Bkz.AYDIN, a.g.e, s.59.

327 KUŞEYRÎ, Risale, s.137.

328 KUŞEYRÎ, a.g.e, s.260.



yok hepsini yakar, dünya hırsını kovar.” demiştir. Ebu Hafs da : “ Kalbin meşalesi havftır, kalbte bulunan hayır ve şer bu meşale ile görülür.” der.<sup>329</sup>

Dînî gelişim ve olgunlaşmaya bağlı olarak kalbin özellikleri de değişir. Kalbdeki bu değişimin her bir basamağında, kalbe ayrı bir isim verilmiştir. genel olarak bu yedi basamak ya da devre kabul edilir.

Kalbin yedi tabakası şöyledir:

Birinci tabaka “sadr”dır. İslâmın mahallidir. Bu durum Kur’anda : “ Allah’ın sadrını islâma açtığı kimse...”<sup>330</sup> şeklinde ifade edilmiştir.

İkinci tabaka “kalb”dir. İmânın madenidir. Yani îmân ve hidayet nuru onda parıldar. “Allah onların kalblerine îmânı yazmış...”<sup>331</sup> Ayrıca bu tabaka aklın yeridir. “Onların düşünceleri, akledecekleri kalpleri olsun...”<sup>332</sup> ve “onların kalpleri vardır fakat onunla bir şey anlamazlar...”<sup>333</sup> ayetleri bunu ifade eder.

Üçüncü tabaka “şegaf”(kalb zarı-kalb torbasıdır)yani muhabbet, aşk ve şevk nurunun bulunduğu yerdir. Nitekim Kur’anda “Sevgi onun kalbinin zarını yakmış...”<sup>334</sup> ayetiyle ifade edilmiştir.

Dördüncü tabaka “fuad” (gönül)dür. Müşahede nuru orada oluşur. Keşf ve rü’yet yeridir. “Gözüyle gördüğünü gönlü yalanlamadı”âyeti buna delâlet eder.<sup>335</sup>

Beşinci tabaka “kulüb” dur. Kalblerin sevgisi manasında olup Allah’ın muhabbetinin olduğu tabakadır.

Altıncı tabaka “süveyda”dır. Hikmetin madenidir. Yani ledün ilminin nuru bu tabakada olur. Ve ilahi sırların hazinesidir. Nice ilimler orada açılır ki, melekler dahi onu bilemezler.

Yedinci tabaka “kalbin sırrı”dır. Nurların, sıfatı ilâhiyyenin tecelli ettiği yerdir.<sup>336</sup>

329 A.g.e, s.264-266.

330 Zümer, 39/22.

331 Mücadele 58/22.

332 Hac 22/46.

333 A’raf 7/179.

334 Yûsuf 12/30.

335 Necm 53/11.

336 AYNÎ, İslâm Tasavvuf Tarihi, s.115 (Dipnot); ASİM EFENDİ, a.g.e, I/237; ERZURUMLU, İ.Hakkı, a.g.e, c.I, s.83; KIRKINCI, Mehmet, a.g.e

#### 4-Kalbî İdrak ve Özellikleri

Kalbin en önemli özelliklerinden biri de onun ilim, marifet ve idrak merkezi oluşudur. İnsan şu alemde var oluş gayesini onunla idrak eder.

Kalbi öyle bir harika-i kudrettir ki, kendisi insan bedeni ile kuşatılmış olduğu halde, kainatın birçok esrar ve ledünniyatını kuşatacak bir genişliğe maliktir.<sup>337</sup>

Kalb, idrak ve anlayışların mahalli olmasının yanısıra, harflerin ve seslerin de yeridir.<sup>338</sup>

Muhasibî'ye göre; vazifelerin şuuruna kalb ile varılır. Yüksek değerler kalb ile duyulur. Eğer onlar kalb tarafından yönetilirse davranış ahlâkî olur. Çünkü Allah kullarının kalblerine önem verir. Kalb Muhasibi'de insanın bilen, duyan, aşkın âlem ile zamanın ve mekanın ötesiyle insanın bağlantısını kuran, kurduğu bu bağlantıyı insanın etkinliğini biçimlendirecek hale sokan güçlerin bir toplamı, onların nominal varlığıdır. Kalbin bilmesi, doğrudan doğrudan bilme, kavramsız bilme, bilen ile bilinen arasına kavramların girmediği bir bilmedir. Bu bilme türü de marifettir.<sup>339</sup>

Burada Muhasibî, bilme fiili olarak "marifet"i kullanıyor. Bilme yetisi de kalbtir. Bilinmesi gereken objeler ise ne kadar biliniyorlarsa bilinsinler, elde edilen bilgileri, kavramlaştırılmayan bilgidir. Bu objeler de daha ziyade duygusallığın konusudurlar. Var olan şeyler varlık karakteri ne türden olursa olsun kalbin temsil ettiği bütün bilme kabiliyetlerinin ve duygusallığın konusu oluyorlar. Böylesine insanın bilme ve duyma bütünlüğü ile görülen, duyulan ve sonrada yaşanan bilgi marifet oluyor...kalbin düşünmesi, kalbin anması ve kalbin görmesinin insanın eylemine kattığı şey bilgidir. Doğrudan doğruya elde edilen ve dile getirilmeyen marifettir. ve bu öğrenilip öğretilen bilgi değil, görülüp, duyulup yaşanan bilgidir.<sup>340</sup>

Kalbi bu ilim ve marifete ulaşmasının şekil ve yolları ve bunun neticesinde elde edilen bilginin ne tür bir bilgi olduğu hususu da önemlidir. Yani kalb bu bilgiyi ne şekilde ediyor?; bu bilgiyi elde ederken maruz kaldığı etki kaynakları nelerdir?; elde edilen bu bilgi ne tür bilgi olup, doğruluğu ve yanlışlığı nasıl tespit edilecektir? Gibi sorular cevaplanması önemli olan hususlardır.

337 BİLMEN, a.g.e, s.103.

338 RÂZİ, Fahrettin, a.g.e, s.32.

339 AYDIN, a.g.e, s.49.

340 A.g.e, s.50-51.

Tasavvufî anlayışa göre, insan kendisi ile “Levh-i mahfuz” arasındaki perde ortadan kalkınca oradaki her şeyi görür ve oradan kalbine ilim akmaya başlar. Bu mertebeye ulaşan kimsenin duyu organları yoluyla bilgi edinmeye artık ihtiyacı kalmaz. Bu durum suyun yer altından fişkırması gibidir. Buna karşılık insan dış alemdeki nesnelere idraki ile elde edilen sembollere yönelince bu tutum kendisini “levh-i mahfuz”u inceleyebilmekten alıkoyan bir engel olur. Tıpkı suyun nehir yataklarına akmasını, pınarların fişkırmasını engellemesi ve yine tıpkı güneşin gözünü yansıtan bir su birikintisine bakan kimsenin doğrudan doğruya güneşin gözüne bakıyor diye sayılamayacağı gibi.

Buna göre kalbin iki kapısı vardır. Biri melekut alemine, yani levh-i mahfuz ve melekler alemine açılır. Öte yandan mülk ve şehadet alemleri de bir dereceye kadar melekut aleminin kopyası ve yansımasıdır.

Kalbin duyu organlarına doğru açılarak bilgi edinmesi, bilinen bir hadisedir. Kalbin iç kapısının melekut alemine açılıp, levh-i mahfuzun incelemesine gelince bunun sonucunda kalb rüyaların şaşkıncı gelişmelerini yorumlayarak kesin bilgi edinebildiği gibi, duyu organlarının sağladığı bilgi kaynağına dayanmaksızın, rüya yoluyla olmuş ve olacak şeylerin bilgisine de sahip olur.

...Allah’tan haber verebilmenin giriş yeri, kalbin içe doğru açılan kapısıdır. Buna göre velilerin ve peygamberlerin ilmi ile bilginlerin ve düşünürlerin bilgisi arasındaki asıl fark buradadır. Bu temel fark gereğince veliler ile peygamberlerin ilmi, kalbin melekut alemine açılan iç kapısından geldiği halde hikmet ilmi (felsefe) mülk alemine doğru açılan duyu organlarının kapılarından gelir.<sup>341</sup>

Şüphesiz ki Allah-ü Teala müminlere birtakım basiretler ve nurlar tahsis ve lutfetmiştir. Onlar bu sayede firasette bulunurlar. Aslında basiret ve nur denilen şey marifettir. Rasulullah (s.a.v)’in “Mümin Allah’ın nuru ile nazar eder”<sup>342</sup> hadisi bu manada anlaşılmalıdır. Hadis, Allah-ü Tealanın tahsisen kendisine verdiği ve onu benzerlerinden ayırdığı bir ilim ve basiretle bakar manasına gelir.<sup>343</sup> Kalb vasıtasıyla insana verilen bu ilim Allah’ın kuluna vermiş olduğu bir ilimdir ki, bu kesb ile elde edilmez.

341 GAZZALÎ, el-Munkızu Mine’ d-Dalal, Haz. Abdulhalim Mahmud, (Çev: Salih Uçan), İstanbul 1990, s.71-72.

342 Tirmizi, Tefsiru Sûre 15,6.

343 KUŞEYRÎ, a.g.e, s.396.

Mümine verilen kalbine doğan hususlardan biri de firasettir. Firaset, kalbe hücum eden ve oradaki zıddı olan şeyleri kovan bir hâtır (duyum)dur. Firaset kalbe doğan hakiki, kesin ve zaruri bir ilim olup zannı, şüpheyi ve vehmi kalpten kovar. Firasetin kalb üzerinde bir hükmü ve tesiri mevcuttur. Firaset karşısında nefsin ve aklın şek ve şüpheyi düşmesi ihtimali yoktur. Firaset îmânın kuvveti nisbetinde hasıl olur, şu halde îmânı en kuvvetli olan firaseti en kesin olan kimsedir.

Vâsifî bu konuyla ilgili olara şunları ifade eder: “Firaset, kalbte parıldayan nurun ışığıdır, kalpte yerleşmiş bir marifettir. Bu ışık ve marifet vasıtasıyla gaybın sırları bir gaybdan (halkın kalblerinden) diğer bir gaybe (firaset sahibinin kalbine) nakledilir. Böylece firaset sahibi eşyayı Allah-ü Teâlanın kendisine gösterdiği şekilde görür. Onun için de insanların kalbinde bulunan şeyleri haber verir.”<sup>344</sup>

Kalbin en derin noktası olan “sırru’l-Kalb”dir. Bu tabaka nurların tecelli yeridir. Cenab-ı Hak dilediği kullarının kalplerinde birer kapı açıp onlara acaib ve garaib alemlerini seyrettirir. Bu kul ile Allah arasında hususi bir durumdur.

Sufiler der ki, “Allah kalbleri yarattı ve bunları marifet cevherlerinin menbaı kıldı. Kalblerin ötesinde sırları yarattı ve bunları tevhid mahallı kılmıştır. Sır kul ile Allah-ü Teala arasında saklı ve gizli kalan hallerdir. Hür ve asil kişilerin kalbleri sırların mezraıdır.”<sup>345</sup>

Allah tarafından kulun kalbine bahşedilen bu bilgiler (Marifet, Firaset, Sır), ilham yoluyla gerçekleşmektedir. İlham; “ kalbe doğmak, kalbe haberi ulaştırmak, tarafı ilâhiden veya mele-i alâ cihetinden kalbe ilka olunan halet” olarak tarif edilir.<sup>346</sup>

Kalbe gelen bu bilgilerin maruz kaldığı etki kaynakları vardır. Bunlar, akıl, nefs, şeytan ve melektir. Bunların kalbte uyandırdığı etkilere “havatır” (Hatarat=duyumlar) adı verilir.<sup>347</sup> Havatır kalbin insanı hem iyiye hem de kötüye çağırın davetçileridirler. Kaynakları da nefs, melek, şeytan ve akıldır.<sup>348</sup>

Bu kaynaklardan gelen bilgide şu şekilde ifade edilmektedir. Melekten olan havatıra (ilham), nefs cihetinden olana (hevâcis), şeytan tarafından gelene (vesvese)

344 KUŞEYRÎ, a.g.e, s.393.

345 A.g.e, s.217, 223-224.

346 BİLMEN, a.g.e, s.13.

347 HAVÂTİR (Hatarat): Hatırlama, anma, fikir, insanın içinde duyduğu ses, can kulağı ile işitilen seda demektir.

348 AYDIN, a.g.e, s.51.

adı verilir. Havadır kalbe ilka olunmak suretiyle Hak Teala cihetinden gelirse buna “hâtır-ı Hak” denir.<sup>349</sup>

Bu kaynakların hangisinden geldiğini anlamının şekli de önemlidir. Çünkü kalbe gelen bu bilginin doğruluğu ve yanlışlığı bilinmelidir ki, bunun neticesinde kalbe gelen o bilgi ile amel edilsin veya edilmesin.

İnsan bu kaynakların herhangi birisinden gelen bir havatırın geldiği kaynağı marifet ile tayin edemez. Bunların nereden geldiğini tayin, öncelikle durup düşünmek, sonra da kendisi ilmi delil kılarak mümkün olur.<sup>350</sup> Şöyle ki bu hususta: “Kalbine bir hayır ilham edilen kimse hemen onu tatbik sahasına koymamalıdır. Gelen bu ilhama bakmalı, bu konuda bir hadis bulursa ondan sonra tatbik etmelidir”<sup>351</sup>denilmektedir.

Muhasibî şeytandan gelen duyumların şunlar olduğunu ifade eder: “Allah’ın varlığından şüphe, Allah’a ortak tanıma, inkar, nifat, Allah’ı aldatmaya yeltenme, günahları küçümseme, kendini beğenme, kibir, haset, kin, düşmanlık, kötü zan, tecessüs, hevaya rıza gösterme, duygusuzluk, akrabalarla ilişkiyi kesme, katı kalblilik, acıma azlığı, aç gözlülük, kötümserlik, nimetleri küçük görme... v.b şeyler”<sup>352</sup>

Bir de şu hususa dikkat edilmelidir. Etki kaynaklarından kalbe gelen duyumlar, kalbde bir düşünce bir karar halini alırlar ve bunlardan alhlâki nitelikte olmayanlarının gerçekleşmeleri engellense bile çözümlüp kaybolmazlar. Yine de gerçekleşmek için kalbde bekleyip bir fırsatını kollarlar.<sup>353</sup>

Kalb bütün bunları yaparken kendini de unutmamalıdır. Yani hayatietini devam ettirmelidir. Bu da Allah’ı hatırlayıp anmakla mümkün olmaktadır. Nitekim Kur’anda : “ İyi bilin ki kalbler Allah’ı anmakla yatıştır, tatmin olur”<sup>354</sup> anlamındaki âyet bu gerçeği işaret etmektedir. Bunun yanında Allah korkusunu da kalblere yerleştirmek gerekmektedir. Bu, korku huşudur. Hasan-ı Basrî, “ huşu kalb için lüzumlu olan dâimi korkudur” der.<sup>355</sup> Kalbde bulunan huşu marifet ile doğru orantılıdır.

349 KUŞEYRÎ, a.g.e, s.218.

350 AYDIN, a.g.e, s.52.

351 KUŞEYRÎ, a.g.e, s.41.

352 AYDIN, a.g.e, s.54-55.

353 A.g.e, s. 54.

354 Ra’d 13/28.

355 KUŞEYRÎ, a.g.e, s.284.

“Kalbinde en fazla Allah korkusu bulunan, Allah hakkında en çok marifete sahip olan kimsedir. Marifet arttıkça korku da artar” denilmiştir.<sup>356</sup>

Kalbin iyilik üzere olması ve bozukluktan, fesada uğramaktan korunması gerekir. Kalbi iyi olduğu müddetçe yumuşak, bozulunca katılaştır. Hatta kör olur ve mühürlenir. Kur’an bu hususu şöyle açıklar : “ yeryüzünde hiç dolaşmadılar mı ki, bu sebeple düşünecek kalblere, işitecek kulaklara sahip olsunlar. Gerçek şu ki gözler kör olmaz; lakin sinelerdeki kalbler kör olur”<sup>357</sup> Hz. Peygamber (s.a.v) kalbin alçalma suretinde değişmesi sırasında, onun Allah’tan uzaklaşarak katılaştırması<sup>358</sup> ve nihayet mühürlenmesinden<sup>359</sup> bahsetmiştir ki bu durum kalbin en kötü halidir. “Bu durumda asli kalb mevcuttur. Fakat fitratın başlangıcındaki selametlerini zayı etmiştir. Kötü itiyatlarıyla onu örten bir ikinci tabiat iktisab etmişlerdir. Bu iktisabı da Allah-u Teâla infaz etmiştir. Artık o (insanlar)kendilerinden, kendi heva ve heveslerinden, şahsi ve nefsi gayelerinden başka hiçbir şeye iltifat etmezler. Hakikatleri idrak etmek için yaratılmış olan o kalblerin bütün faaliyet ve kabiliyetleri nefsanîyetle boğulmuş, velev gelecekteki menfaatleri namına olsun, kendilerinden haldeki gayelerinden hariç gaybî hakikatlere karşı inat ile kaplanmışlardır. Onlar tezekkür devresini tamamlamışlar ve artık küfür onların takarrur etmiş müktesebatları, tabiat ve ikinci fitratları olmuştur.”<sup>360</sup>

Buraya kadar insanın varlık yapısını oluşturan kavramlardan ruhsal hayatın merkezi olan kalbi; bulunduğu yer mahiyet ve icra ettiği fonksiyon özellikleri ile açıklamaya çalıştık. Bütün bunlardan sonra kalbin bir tanımını yapacak olursak: Kalb, insanın ruhî hayatının merkezini oluşturan ruh, nefis, akıl... v.b latifelerin etrafında çevrelendiği, îmânın, his ve duyguların, akletme ve idrak etmenin merkezi, Cenab-ı Allah’ın isim ve sıfatlarının tecelli etmiş olduğu yer olan bir latife-i Rabbanîyedir demek mümkündür.

356 A.g.e, s.490.

357 Hac 22/46.

358 Bkz. Tirmizi, Zühhd 2 (IV, 479)

359 Bkz. Müslim, Cum’a 40 (II, 591); Nesâi, Cum’a 2 (III, 88-89).

360 YAZIR, a.g.e, c.III, s.212-213.

## D - AKIL

İnsanın varlık yapısını, ruhî güç ve fonksiyonlarını oluşturan kavramlardan biri de akıldır. Akıl insanın en önemli bir kabiliyetidir. Akıl, insandaki diğer kabiliyetlerle birlikte uyumlu ve ahenkli bir şekilde işlevini sürdürdüğü sürece değer kazanmaktadır. Aksi takdirde spekülâtif olarak kalır.

İnsanın düşünme, bilme, davranışlarını belirleme, denetleme ve yargılaması, ya da iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, hakkı batıldan ayırması ile ilgili kabiliyeti veya dirayetini topluca “akıl” denir.<sup>361</sup>

Şimdi akıl kavramını çeşitli bakış açıları ve değişik kaynaklar yönünden ele almaya çalışacağız.

### 1-Akıl Kavramı

Akıl, Arapça bir kelime olup, çoğulu “ukûl” olan (A-K-L) kelimesinden yapılmıştır. Akıl, “yasaklamak, engellemek, devenin ayağını bağlamak, sığınmak, korunmak, tutmak ve tutmak istemek” manalarına gelmektedir.<sup>362</sup>

Akılın Türkçe karşılığı “us” dur.<sup>363</sup> “Akla cehalete mani olduğu için, mani, engel anlamında akıl adı verilmiştir.”<sup>364</sup>

Akılın ne olduğu hususunda çeşitli tarifler yapılmıştır. Bu tariflerden bazıları şöyledir.

“Akıl, zatında maddeden mücerred bir cevherdir. Fiilleriyle tezahür eder.”

“Akıl, insan bedeniyle alakalı olarak Allah’ın yaratmış olduğu ruhânî bir cevherdir.”

“Akıl, kalbde bir nurdur ki, hak ve batıl onun ile bilinir.”<sup>365</sup>

Muhasibî akıl için şöyle demiştir: “Akıl ilimlerin kendisiyle idrak edilebildiği bir tabiattır.”<sup>366</sup>

“Akıl, insanda bilmek, düşünmek, hareketlerini düzenlemek yetisi, bu yetinin iyi kullanılması, sağ duyu, bilgeliktir.”

361 BULAÇ, Ali, “Akıl Maddesi”, S.B.Ansiklopedisi, c.I, s.16.

362 İBN MANZUR, a.g.e, c.XI, s.548; ASİM EFENDİ, a.g.e, c.III, s.291-292.

363 ASİM EFENDİ, a.g.e, c.III, s.391; Grekcesi “logos”, Latincesi “ratio” dur.

364 SÜHREVERDİ, a.g.e, s.571.

365 CÜRCANİ, a.g.e, s.196-197.

366 SÜHREVERDİ, a.g.e, s.570.

“Akıl, hükümler arasında mantıksal bağlantıları kavramak, olayların kanunlarını bulmak ve bu kanunlara dayanarak geleceği kestirmek yetisidir.”

Kısaca akıl çağrışımlar (associations)la ve iç güdüyle değil, düşünceyle hüküm vermek ve hareket etmek yetisidir. Bu anlamda akıl, yalnız insana mahsus bir özellik sayılmaktadır.<sup>367</sup>

Akıl kelimesi bazı kavramları ihtiva eder. Bu kavramlar: “tefekkür, mülahaza, zihin, zeka, hatır, rey ve tedbir, hafıza, fehm, idrak, anlamak ve düşünme”dir.<sup>368</sup>

Akıl da diğer üç kavram gibi muhtelif manalarda müştereken kullanılır. Akıl da iki manası mevcuttur. Birincisi : Eşyanın hakikatini bilmekten ibaret olan akıldır ki, kalpte bulunan ilim sıfatından ibarettir. İkincisi ise: Akıl denmekle ilimleri anlayan manası murad olunur ki, o zaman da, kalbin kendisi olur. Halbuki biz biliriz ki, her âlimin bizatihi kendisiyle kaim olduğu bir varlığı vardır. İlim o varlığa giren bir vasıftır. Sıfat ise mevsufun aynı değildir. Bazen akıl denir ve bununla bilen kimsenin vasfi murad edilir. Bazen de akıl denilir ve idrakin mahalli yani idrak edenin kendisi kastedilir.<sup>369</sup>

Akıl insana has bir kavram olmaktadır. Her ne kadar hayvanlarda da buna benzer idrak kuvvetleri varsa da insanın akli seviyesinde değildir. Akıldan sadır olan ve insana has durumlar ise hayvanlarda yoktur. Bunlar : “utanmak, haya, gülmek, ağlamak...v.b” durumlarıdır.<sup>370</sup>

Akıl kuvvetinin bedenın diğer kuvvetlerine hakim olması gerekir. İnsani kuvvetlerin bedenın kuvvetlerinin tesirinde kalmaması, onlara bağlanmaması gerekir. Onlara hakim olmalıdır. Bu takdirde ahlâkî faziletler husule gelir.<sup>371</sup>

“Nitekim akıl, bir yana bırakılırsa, nefsin bütün yetileri kendi kendilerini bilemezler. Duyum kendisini algılayamaz. Hayal gücü kendisini hayal edemez. Yalnız akıl kendisini düşünür.”<sup>372</sup>

Bütün bu söylenenlerden anlaşılan odur ki aklın yeri ve önemi oldukça büyüktür. İnsan bu özelliği sayesinde, diğer latifelerinin çalışmasını ve bir

367 Türk Ansiklopedisi, “Akıl Maddesi”, c.I, s.344; BULAÇ, Akıl Maddesi, S.B.A. c.I, s.16-17; ASİM EFENDİ, a.g.e, c.III, s.291; BOLAY, S.Hayri, “Akıl Maddesi”, İ.A (T.D.V), İstanbul 1989, c.II, s.238; YAZIR, a.g.e, c.I, 566.

368 BİLMEN, a.g.e, s.73.

369 GAZZALÎ, İhyâ, c.III, s.12.

370 GAZZALÎ, Meâric, s.56.

371 A.g.e, s.57.

372 ÜLKEN, a.g.e, s.96.



anlam ifade etmesi temin ediyor. Böylelikle o, Rabbi karşısında bir muhatab, bir mükellef konumuna gelmiş oluyor.

## 2 - Kur'an-ı Kerim ve Hadislerde Akıl

Kur'an-ı Kerime göre insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilâhî emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan öğrenme, düşünme ve düşündüklerinden sonuçlar çıkarma özelliğidir.

Kur'anda akıl kelimesi biri geçmiş; diğerleri geniş zamanda hep fiil olarak, "akletmek, akıl erdirmek, düşünmek, ibret almak" manalarından kullanılmış olup tam 49 yerde geçmektedir.<sup>373</sup>

Akletmek insanın en üst seviyede "bilme, anlama, düşünme" fiili olarak görülmekte ve insanlar, Allah'ın her çeşitten ayetini akletmeye çağrılmaktadır. Ayrıca insanların niçin akletmedikleri yadırganır ve aklettikleri zaman gerçeği kavrayacakları belirtilir. Mesela: "(Ey bilginler)sizler kitabı (Tevratı) okuduğunuz halde, insanlara insanlara iyiliği emredip kendinizi unutuyor musunuz"<sup>374</sup> ayeti ve "...böylece Allah ölüleri diriltir ve *düşünesiniz* diye size ayetlerini gösterir"<sup>375</sup> ve "*Anlayasınız* diye onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik"<sup>376</sup> ayeti v.b ayetler buna örnek teşkil eder.<sup>377</sup>

Akılla ilgili ayetlerde genellikle "akletme"nin yani akılı kullanarak doğru düşünmenin önemi üzerinde durulmuştur. Kur'an terminolojisinde "akıl bilgi edinmeye yarayan bir güç ve bu güç ile elde edilen bilgi" şeklinde tarif edilmiştir.

Dinen mükellef olmaya esas teşkil eden akıl birinci anlamdaki akıldır. Kur'an-ı kerim "ancak bilenlerin *akledebileceğim*"<sup>378</sup> söyler. Bu gücü ve bu bilgiyi kullanmadıkları için kafirleri, "...onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden *de akletmezler*"<sup>379</sup> diyerek yermiş. "O *aklımı* kullanmayanlara kötü bir azab verir"<sup>380</sup>

373 ABDÜLBÂKİ, a.g.e, s.594-595 (Akıl Maddesi).

374 Bakara 2/44.

375 Bakara 2/73.

376 Yûsuf 12/2.

377 Bkz. Al-i İmran 3/190; Mülk 67/10; Ankebut 29/35; Nahl 16/12; Enbiya 21/10.

378 Ankebût 29/43.

379 Bakara 2/171.

380 Yunus 10/100.

ayetiyle bütün insanlığı uyarmış ve akıllarını kullananların cehennem azabından kurtulacakları<sup>381</sup> belirtilmiştir.

Kur'anın birçok ayetinde akıl sayesinde kazanılan bilginin gene bu gücün kontrolünde kullanılması gerektiği, bunu yapmayanların sorumlu tutulacağı sık sık ifade edilmektedir. Kur'an-ı Kerimde eşyadaki nizamı anlama gücüne sahip olan akla aynı zamanda ilâhî hakikatleri sezme, anlama ve onların üzerinde düşünüp yorum yapma görev ve yetkisi de verilmiştir. Nitekim, "Allah ayetlerini *akledesiniz* diye açıklamaktadır."<sup>382</sup> ayetiyle aklın bu fonksiyonuna işaret edilmiştir.

Kur'anda akılla aynı anlama gelmese bile ona yakın bir mana ifade eden "kalb", "fuâd" ve "elbâb" kelimelerinin kullanıldığı dikkat çekmektedir.<sup>383</sup> "Sezme", anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü anlamına gelen bu kelimeler daha çok insanın derûnî, vicdanî alemine ve gönül dünyasına hitap etmek maksadıyla kullanılmıştır.<sup>384</sup>

Kur'an-ı Kerimden hareket edilerek akıl konusuna bakıldığında aklın anahatar bir terim olarak insan zihninin manevî faaliyetinin merkezi bir odağına yerleştirildiği görülür. Kur'an üç bilgi aracından bahseder: Göz, kulak ve kalb... Akıl Kur'anî tanıma göre kalbin bir türevidir. Bundan dolayı birçok islâm mütefekkeri akli, kalbde ve ruhda bulunan manevî bir nur şeklinde tanımlamışlardır. Deney, gözlem, haber ve gerçeğin ilhâm ve aydınlanma yoluyla elde edilmesi mümkündür. Bu bilgi yolları, hiyerarşik bir mertebeden çok hakikatin bilgisini elde etme çabalarında biri diğerini içine alan içiçe dairelere benzer. Belki göz ve kulak yoluyla yapılan gözlem ve deney en geniş dairenin sınırlarına atılan ilk adımdır. Bunu aklın alanı izler.

Kur'anda sık sık anılan "akletmek" neden ile sonuç, eser ile eser sahibi arasındaki ilgiyi, nedenselliği ifade eder. Eserden müessire gidilebileceği gibi aksine bir yolla müessirden esere veya iki eser arasındaki temel ilişkinin kavranmasına da gidilebilir. Sonuçta akıl duyulabilir olandan duyulamaz olanın varlığını keşfeder. Bu kuşkusuz bir intikal olayı ile gerçekleşebilir ve çok çeşitli türevleri vardır ki bunların

381 Bkz. Mülk 67/10.

382 Bakara 2/242

383 Bkz. Bakara 2/164, 197, 269; Al-i İmrân 3/7, 190; Mâide 5/100; Yûsuf 12/11; Ra'd 13/19.

384 Kur'an-ı Kerimde aklın kullanımı ile ilgili olarak bkz. BOLAY, "Akıl Maddesi", İ.A. (T.D.V) c.II, s.238-239.

her birinin akıl ile ilgili bağlantıları önemlidir. Bunlar “teemmül, tefekkür, tezekkür, şuur...v.b” kavramlardır.<sup>385</sup>

H.z. Peygamber (s.a.v) “akıl” kelimesini öncelikle iki manada kullanmıştır. Bir kullanımında akıl, diyet manasına gelmektedir.<sup>386</sup> H.z. Peygamber (s.a.v) diğer kullanımında ise akıl, daha önce zikredilen “mahsus olmayan şeyleri idrak kabiliyetinde olan, ruh ve dimağla bağlantısı bulunan şey”<sup>387</sup> dir. H.z. Peygamber (s.a.v) bu manada kullandığı hadislerden bazıları şunlardır:

“Hamr (şarap) *aklı* örtüp karıştıran şeydir.”<sup>388</sup>

“...topluluktan biri, “Ya Rasulallah! O gün *aklımız* başımızda olduğu halde mi (birbirimizi öldüreceğiz) diye sordu.” Resulullah : “Hayır o zaman (daki halkı)nın çoğunun akılları alınacak ve *akılsız* birtakım insanlar o dönemin adamı olacaktır.” buyurdu.<sup>389</sup>

“Allah’ın yarattığı şeylerin ilki *akıldır*.”<sup>390</sup>

“...onun *aklında* bir kusur biliyor musunuz”<sup>391</sup>

“...noksan *akıllı*...”<sup>392</sup>

Hadislerde isim olarak kullanılan bu kelimenin bir de fiil olarak kullanılmasına rastlamaktayız. Bu durumda da kelime iki manaya gelmektedir. Birincisi, deve v.b’yi bir yere bağlamak manasınadır.<sup>393</sup> İkincisi ise “akletmek” filidir. Burada kastedilen akıldan ziyade onun fonkiyonudur. H.z. Peygamber (s.a.v)’in şu hadislerinde bu durumu görmek mümkündür:

“Ey Ebu Zerr! Sana söylediğim şu ayeti *aklet*”<sup>394</sup>

“...o takdirde *aklet* veya fehmet...”<sup>395</sup>

“Kalem (mükellefiyet) üç kişiden kaldırılmıştır: Uyanıncaya kadar uyuyandan, büyüyünceye kadar çocuktan, *akıllanıncaya* kadar mecnundan”<sup>396</sup>

385 BULAÇ, “Akıl Maddesi”, S.B.A, c.I, s.19.

386 Meselâ bkz. Ebû Davud, Diyât 18 (II, 599); İbn Mâce, Diyât 13 (II, 883).

387 YAZIR, a.g.e, c.I, s.566.

388 Buharî, Eşribe 2 (VI, 241).

389 İbn Mâce, Fiten 10 (II, 1309).

390 ACLÜNİ, a.g.e, c. I, s.263; GAZZALİ, İhyâ, c.I, s.211.

391 Müslim, Hudûd 23 (III, 1323).

392 Buhari, Hayz 6 (I, 78).

393 Bkz.Buharî, Mezâlim 26 (III, 106); Bedü'l-Halk 1 (IV, 73).

394 İbn Hanbel V/181.

395 İbn Hanbel, V/373.

396 İbn Mâce, Talak 15 (I, 658).

Akletmek fiilini bu manada ashâb-ı kirâm (radiyallahu anhüm)da çokca kullanmıştır.<sup>397</sup>

Hadislerde akıl kelimesi Kur’andan farklı olarak hem isim hem de fiil şekillerinde kullanılmıştır. Mana itibarıyla iki manada kullanılmış olup birincisi “bağlamak” anlamında, ikincisi de, “düşünmek, idrak etmek” anlamında kullanılmıştır.

### 3 - Akıl Türleri (Dereceleri)

Bu başlık altında akıl türlerinin neler olduğunu ortaya koymaya çalışacağız. Akıl türleri hakkında islâm düşünürlerinin görüşlerine yer vereceğiz. Bu konuda filozoflar, kelimciler ve mutasavvıflar farklı görüş ve açıklamalar ortaya koymuşlardır.

Öncelikle akıl türlerinin genel olarak bir çerçevesini çizip, ne oldukları hakkında kısa malumatlar vermek istiyoruz. Daha sonra da tek tek başlıklar halinde konuyu daha detaylı olarak ele alacağız.

Akıl öncelikle teorik (nazarî) ve pratik (amelî) olmak üzere iki kısma ayrılır.

1. Pratik (amelî) akıl; insanların günlük işlerinde kullandıkları akıl olup bununla vasıtasız olarak tecrübî ve akfî bilgi elde edilir.

2. Teorik (nazarî) akıl; ruhun kuvvetlerinden biri olan, davranışla ilgisi bulunmayan, bilgileri idrak eden akıldır.

Teorik akıl dörde ayrılır.

a-Bilkuvve akıl (güç halindeki akıl): buna heyûlânî akıl da denir. İnsanın ilk sahip olduğu akıldır. Varlıkların suret ve mahiyetlerini kendilerinden ayırma kabiliyetindedir. Yani ilmi kesbetmeye hazır bir kuvvedir.

b-Bilfiil akıl (fiil halinde akıl): artık suretler maddeden ayrılır ve kendisinde dış suretlerin varlığını kazanır ve bunlarla ilgilenir.

c- Müstefâd akıl (kazanılmış akıl): makulleri anlama durumuna gelen akıl, artık mücerred suretleri anlama durumuna gelmiştir. Artık dış dünyadaki varlıklara müracaat etmeden onları her an bilebilir.

397 Bkz. İbn Hanbel, II/172; IV/44; Nesâî, Nikah 53, (VI,105); Ebû Davud, Tıbb 19 (II,405)

d-Faal akıl :diğer akılları akıl haline getiren, akı, kuvveden fiile çıkaran a-kıldır. Nasıl ki güneş olmadan göz görmezse bu akıl olmadan da diğerleri bilemezler.<sup>398</sup>

Şimdi bu akıl türlerini geniş bir şekilde görelim.

#### ***a-Bilkuvve Akıl***

Kindî güç halindeki akı insan nefsinde pasif bir melekedden ibaret olan akıl olarak ifade eder. Aktif aklın etkisi olmadığı sürece bilgi üretemeyeceğini de söyler.

399

Farabî'ye göre güç halindeki akıl bir bakıma nefis veya nefsin bir cüzü ya da herhangi bir gücü ve fonksiyonudur. Şu halde ferdî nefis ile bu akıl arasında bir fark yok demektir; durum böyle olunca ferdî nefis gibi güç halindeki akıl da bedenle birlikte ölecektir.<sup>400</sup>

İbn Sina'ya göre heyûlânî akıl, bilgi edinmek için nefsin sahip olduğu bir güç ve yetenekten ibarettir.<sup>401</sup>

#### ***b-Bilfiil Akıl***

Kindî bunu daima aktif olan akıl olarak açıklar. Maddeyle hiçbir ilişkisi bulunmayan bu aklın işlevi insanda doğuştan var olan akla etki ederek onu aktif hale getirmektedir.<sup>402</sup>

Farabî güç halindeki aklın aktif hale geçmesine bilfiil akıl demekte ve bu safhada kavramla aklın özdeşleştiğini, mum üzerine basılan damganın bütün özelliklerinin muma geçmesi ve mumunda artık bir damgaya dönüşmesi örneğiyle açıklamaktadır.<sup>403</sup>

İbn Sina'ya göre fiil halindeki akıl suje-obje ilişkisi sonucu bilgilerin zihinde tam belirmeye ve şekillenmeye başlamasıdır.<sup>404</sup>

#### ***c-Müstefâd Akıl***

Kindî bu akı aktif aklın güç halindeki akla etki etmesi sonucu varlığa ait form ve kavramların bağımsız birer bilgi haline gelmesi olarak nitelendirmektedir.

398 SALİBA, Cemil, Târihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye, Beyrut 1981, s.160-162; ÜLKEN, İslâm Felsefesi, s.60; BİLMEN, a.g.e, s.73; KIRKINCI, a.g.e s.147.

399 KİNDİ, Felsefi Risâleler, s.151.

400 BOLAY, "Akıl Maddesi", İ.A, (T.D.V), c.II, s.240.

401 Aynı yer, c.II, s.241.

402 KİNDİ, a.g.e, s.151.

403 BOLAY, aynı yer, c.II, s.240.

404 Bkz. Aynı yer, c.II, s.241.

Bu mertebede akıl ile kavram özdeşleşmiştir. Çünkü insan nefsi bölünme kabul etmeyen bir bütündür. İsteddiği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği, varlığın türlerini yani küllileri idrak etmesidir.<sup>405</sup> Müstefad akılla ilgili olarak Farabî ve İbn Sina da Kindî ile aynı görüştedirler.<sup>406</sup>

Kelamda bu akla “mükteseb akıl” denir. Bu garizî aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşmaktadır. Mükteseb aklın gelişmesinde zeka yanında, sezgi, deney ve öğrenim büyük rol oynadığı için bu nevi aklın vermiş olduğu hükümler farklıdır.<sup>407</sup>

#### *d-Faal Akıl*

Kindiye göre bu akıl müstefad aklın aktif halidir. Yani akılda bilgi oluştuktan sonra düşünsün veya düşünmesin yine o aktif sayılır. Ama düşünce ürettiği sürece bu akıl “beyânî” veya “zâhir” adını alır.<sup>408</sup>

Farabî insan aklı ile faal akıl arasındaki ilişkiyi de güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetir. Buna göre güneş ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamadığı gibi, faal akıl da feyzini göndermedikçe insanda hiçbir bilgi meydana gelmez.<sup>409</sup>

İbn Sina’ya göre diğer akıllar yani insan nefsinin sahip olduğu akıl gücü faal aklın yardımı olmaksızın hiçbir şekilde kendiliğinden bilgi üremez. Ona göre düşünmek, beşerî aklı faal aklın etkisine hazırlamaktan başka bir şey değildir.<sup>410</sup>

Kelamcıların aklın taksimi konusunda genellikle birleştiklerini söylemek mümkündür. Buna göre akıl ikiye ayrılır.

1. Garizî akıl: her insanda doğuştan var olan ve insanın diğer canlılardan ayrılmasını sağlayan asıl akıldır. Bu aynı zamanda deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgilerin de esasını teşkil eder. İnsanın Allah’ın varlığını bilip tasdik etmekle yükümlü olmasının temel kaynağı da bu akıldır.

2. Mükteseb akıl: Garizî aklın kullanılmasıyla kazanılan akıldır. Sezgi, deney, düşünme ve öğrenim yoluyla oluşan bu tür akla mesmu’, müstefad ve tecrübî adı da verilir.<sup>411</sup>

405 KİNDİ, a.g.e, s.150-151.

406 BOLAY, aynı yer, c.II, s.240.

407 YAVUZ, Y.Şevki, “Akıl Maddesi”, İ.A, (T.D.V), c.II, s.244-245.

408 KİNDİ, a.g.e, s.152.

409 BOLAY, aynı yer, c.II, s.240-241; TAYLAN, a.g.e, s.185.

410 Aynı yer, c.II, s.241; Bkz. DÜRUSOY, a.g.e, s.136 vd.

Bazı kelamcılar aklın idrak ettiği hususları dikkate alarak onu şöyle de tak-  
sim etmişlerdir.

1.Nazarî akıl: Davranışla ilgisi bulunmayan bilgileri idrak eden akıldır.

2.Ameli akıl: Bir şeyin yapılıp yapılmamasının gerektiğini ifade eden akıl,  
insan davranışını yapmaya iten güçtür.<sup>412</sup>

Sufiler akli iki kısım olarak telakki ederler. Birincisi, kendisiyle dünya işleri  
görülen akıldır. Bu akıl dimağda yerleşmiş olup yönlendiricisi sadırda, fuâdın iki  
gözü arasındadır. Yine bu akıl ruhun nurundan etkilenmektedir. İkincisi de kendi-  
siyle ahiret işleri görülen akıldır, kalbde yerleşmiştir. Bu, müminlerin ve îmânların-  
da yakine ermişlerin kalbidir. Hidayete götüren akli yönlendiren şey, göğüste fuâdın  
tam ortasındadır.

Birinci akıl bütün insanlarda, ikneci akıl ise müşrikler dışında yalnızca  
Cenab-ı Hakkın birliğine inananlarda bulunur. Normalde akıl birdir. Ancak akıl,  
basiretle takviye edildiği zaman hem dünya hem de ahiret işlerini; yalnız ve tek ba-  
şına kaldığı zaman da iki işten birini idare eder. Böyle değerlendirmek daha kolay  
anlaşılabilen bir ifadedir.<sup>413</sup>

#### 4 - Aklın Yeri ve Fonksiyonları

Aklın yeri hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bu hususda söylenenler  
şöyledir: Bir kısmı aklın yerini dimağ, diğer bir kısmı da kalb olduğunu ileri sürmü-  
ştür. Bu konudaki ihtilaflar aklın belli bir çizgide istikrarlı olarak devam etmemesin-  
den kaynaklanmaktadır. Akıl bazen iyiliğe, bazen de kötülüğe yönelir. Kalb iyiliğe,  
dimağ da kötülüğe nisbet edilir. Aklın tasarruf ve tedbiri, kötülük ve isyana yönelik  
olursa yerinin dimağ, iyilik ve güzelliklere yönelik olursa yerinin kalb olduğu ileri  
sürülmüştür.<sup>414</sup>

Aklın kalbde olduğunu isbat eder mahiyette hem Kur'anda ayetler,<sup>415</sup> hem  
de hadisler mevcuttur.<sup>416</sup> Bunlar bize kalbin düşünen, akleden, idrak eden bir varlık

411 YAVUZ, aynı yer, c.II, s.244-245

412 Aynı yer, c.II, s.245.

413 SÜHREVERDÎ, a.g.e, s.570-572.

414 A.g.e, s.563.

415 Bkz. Kaf 50/37.

416 Bkz. Buharî, Tefsîru Süre 32,1 (VI, 21); İbn Hanbel II/172; İbn Mâce, Zühd 9 (II, 1388).

olduğunu ifade ediyor. Fakat sayılan bütün bu özellikler aklın da özellikleridir. Buradan hareketle aklın yerinin kalb olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.

Aklın bir bütün olmakla birlikte, ondan meydana gelen iki fenomen vardır. Birisi “fehm” (anlayış kabiliyeti-teorik akıl) yani idrak edilen şeyi anlamlaştırmak, manalı bir yapı haline getirip kavramlaştırmaktır. Diğeri ise “basîret” (pratik akıl) yani nasların hükümlerini ve var olan şeylerin değerlerini doğrudan doğruya görüp, duyup bilmektir. Bunların akıldan ayrı varlıkları vardır. Ne de aklın bölümleridir. Aklın birbirinden ayrı iki fonksiyonudurlar.<sup>417</sup>

İnsan hiçbir şeyin hakikatini kavrayamaz. Çünkü onun bilgisinin başlangıcı duylardır. Akılla benzeyenleri ve ayrılanları seçer. Bu sırada akıl, şeylerin bazı şartlarını ve özelliklerini kavrar. Kat'isini muhtemelinden ayırır.<sup>418</sup>

Akıllar hikmetin ve düşüncelerin kaynağı, anlayışın çıktığı yer ve bilginin kaldedildiği yerdir. Ameller gerçekleşmeden önce akılla takdir edilir. Gerçekleşmeden önce sonuçlar yine akılla bilinir. Bilginin ham materyali olarak akle gelen duyumlar, akıl tarafından işleniyor ve bilgi oluşuyor. Böylece akıl hem bilginin kaynağı hem de kaydedildiği yer oluyor.<sup>419</sup>

Aklın insanî plânda bir kabiliyet olduğu için bilme ve görme gücü sınırlıdır. İnsan açısından varlık bilinebilirliğin ötesine uzanır. İnsan varlığın bilgisini sonuna kadar elde edemez. Diğeri yönden insan için saygı ve sevginin konusu olan Allah'a nasıl yöneleceğini ve böyle saygı ve sevginin şeklini akıl belirleyemez. Bu ise Allah'ın bilme ve iradesinin insan aklının üstünde olduğu, Allah'ın tayinlerinin dışına çıkamayacağı, onlara itiraz edemeyeceği, çünkü bu belirlemeler hususunda akıl için reel bir dayanak olmadığı yani bir kriter bulunmadığı ilmi her şeyi kapsayan Allah ise onları gerektiği gibi bildiği ve belirlediğini ihtar eder. Yoksa aklın ne olduğu, nasıl işlediği, ayrımlarının ne olduğu, ne Kur'anda ne de hadislerde gösterilir. Ancak emir ve yasakların anlama ve kavrama dünya ve ahiret menfaatlerini ayırtma yeteneği olarak kabul edilir. Fakat Kur'anda isim olarak aklı kavramının geçmesi önemli bir fenomendir.<sup>420</sup>

417 AYDIN, a.g.e, s.78.

418 ÜLKEN, a.g.e, s.69.

419 AYDIN, a.g.e, s.74.

420 A.g.e, s.64.



## S O N U Ç

“İslâm Psikolojinde Temel Kavramlar” isimli çalışmamızda elde ettiğimiz neticeleri şu şekilde özetleyebiliriz.

Öncelikle çalışmamızın birinci bölümünü oluşturan *İslâm Psikolojiyle* ilgili ulaşılan neticeleri vermek istiyoruz.

İslâm dîni ve temel kaynakları pek çok bilim dalı için olduğu gibi, Din psikolojisi açısından da oldukça zengin durumdadır. Bu çalışma sayesinde de *İslâm Psikolojisi* adı altında müstakil bir bilmin oluşturulabileceği ve bunun ihtiyaç ve zorunlu olduğunu görmüş bulunmaktayız. Bunun yanında bu kaynaklarda insan psikolojisiyle alakalı mevzuların çokluğu bize İslâmın insana vermiş olduğu önemi de göstermektedir.

Başta Kur’an-ı Kerim ve hadisler olmak üzere, diğer islâmî kaynaklar da kapsamlı bir şekilde etüd edildiği zaman islâmın insan psikolojisi üzerine kendine has bir görüşü olduğu tesbit edilebilmektedir. Bunun neticesi olarak da *İslâm Psikolojisi* ismi altında müstakil bir bilmin oluşturulması da mümkün gözükmektedir.

Kur’an-ı Kerim insana özel bir önem atfederek onu muhâtab kabul etmekte; ve oldukça çarpıcı bir şekilde insan ruhuna ait özellikleri analiz etmektedir. Bu analiz daha çok insanın dünya ve ahiret saadetine yöneliktir. Kur’an, Ruh, Nefis, Kalb, Akıl, ve bunun gibi kavramlara ayrı ayrı önem ve anlam yüklemektedir. Bu özelliklerin olgunluğa eriştirilmesi için de bir takım metodlar teklif etmektedir. Kur’anın bütünü bu noktada incelendiğinde O’nun Allah kelâmı olduğu hususunda kuvvetli bir kanaat vermektedir.

Hadisler incelendiğinde ise, Kur’an-ı Kerimin yapmış olduğu kavramlara ait analizlerin peygamber tarafından açıklığa kavuşturulduğu görülmektedir. Zaten genel olarak hadislerin belirgin özelliği Kur’an-ı Kerimin bir tefsiri niteliğinde olmasıdır. Hadislerde Kur’an-ı Kerimdeki metoda uygun olarak insan ruhuna, manevi yapısına ait özelliklerin ayrı ayrı ele alındığı görülmektedir. Hadisler Kur’an-ı Kerimde insanın manevi yapısını yetkinliğe eriştirmek için ortaya teorik olarak konan metodları pratik bir konumda ele almaktadır. Bu bakımdan İslâm Psikolojisine ait kavramları ele alırken doğru anlamlandırma yapmanın büyük ölçüde yolu bu iki kaynağın birlikte ele alınmasından geçmekte olduğu görülmektedir.

İslâm filozofları yapmış oldukları felsefi çalışmalarında, İslâm Dini kaynaklarını Antik Yunan felsefesi kaynaklarıyla birlikte ele almışlardır. Bu bakımdan onların ruh, nefis, kalb, akıl vb gibi psikolojik kavramlara yükledikleri anlamlar Antik Yunan felsefesi bakışlı izah tarzlarıdır. Özellikle Meşşâî filozoflar din ile felsefeyi uzlaştırma noktasında belirginleşen görüş tarzları doğrultusunda, bu kavramlara Antik Yunan felsefesinin âlemin izahı noktasında genel bir bakışı olan akıllar silsilesi içinde yer vermişlerdir.

Kelâmcılar ise genel karakterleri olan İslâm dinine ait kavramların izahı ve doğruluğunun aklen isbatı noktasında hareket ederek bu kavramların Kur'an ve hadisler ışığında izah ve isbatı yoluna girdikleri görülmektedir.

Mutasavvıflar ise geleneksel sūfî anlayışın bir tezâhürü olarak bu kavramlardan özellikle kalb ve nefis üzerinde durdukları dikkati çekmektedir. Onlar bu kavramların anlamlandırılmasında bâtinî (içsel) bir metod takip etmişlerdir. Hiç şüphesiz ki onların bu tavırları son derece ilginç ve farklı yorumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur.

Çalışmamızın ikinci bölümünü oluşturan temel kavramlarla ilgili çıkarılan neticeleri de şöyle ifade etmek istiyoruz. Öncelikle bu kavramlar *İslâm Psikolojisi'nin* temelini oluşturmaktadır. Çünkü bu kavramlar insanın varlık yapısını oluşturan, onun ruhî fonksiyonlarını ifade eden yegane unsurlardır. Adeta insan bu dört unsur üzerine bina edilmiş bir varlıktır.

Ruhun insanın yapısında var olduğu genel bir kabul görmekle beraber onun mahiyetini ne olduğu sınırları ve kayıtları tanımlanamamaktadır. Bununla birlikte ruhun fonksiyonlarına ve özelliklerine ait pek çok ve kapsamlı izahlar söz konusu olduğu görülmektedir. Ruh zaman ve mekan tanımamaktadır. Başlangıç ve sonuç açısından tanımlanamaz. Hissin ve aklın idrak edemediği şeylerle temas kurmaya malik olan tek başına ancak odur. Tüm bunların sebebi ise onun mahiyeti bilinmeyen keyfiyette olmasından kaynaklanmaktadır. O fonksiyonları itibarıyla beşere ait olmakla birlikte, mahiyeti açısından ilâhîdir.

Nefs, aşağı, bayağı temâyülü ifade eder. İnsanı hep o tarafa doğru çekme konumunda olduğu görülmektedir. Bedeni ve hayvani özellikleri ağır basan bir yapısı vardır. Nefsin arzu ve istekleri nihayetsizdir. Nefsin isteklerine tamamıyla engel olmak mümkün değildir. Ancak bunların yönlerini kötünden iyiye kanalize

etmek mümkündür. İşte bu kanalizenin metodları özellikle İslâm tasavvufunda ortaya çıkan pek çok yol ile belirginleşmektedir. Kısaca insân-ı kâmil olarak nitelenen bir konuma nefsin getirilmesi başlı başına bir inceleme alanı oluşturacak konumdadır.

Kalb, idrak eden, anlayan, ilâhî bir özelliktir. Bu açıdan akıl ile bir yakınlık arz etmektedir. Bununla birlikte kalbin akıldan ayrılan konumu daha çok duygu ve hislerin idrakine yönelik oluşudur. Kalb bir takım duygu ve latifelerin merkezini oluşturmaktadır. Diyebiliriz ki kalb, ruhun hisler ve akıllar alemine açılan bir penceresidir. Ve diğer üç unsur da kalbin etrafında çevrelenmiştir. İslâm dininde kalb, Cenâb-ı Hakk'a ait isim ve sıfatların yansıdığı bir ayna konumundadır. İlâhî feyiz ve kutlu tecelliler Ona gelmektedir.

Akıl bir anlama ve idrak mekanizmasıdır. İnsanın kendisiyle Allah'a karşı muhatap ve mükellef olabildiği bir varlıktır. İnsan bu özelliği sayesinde madde ve mana alemlerini idrak edebilir. Akıl bu yönüyle kalb ile sıkı bir ilişki içindedir. Genel kanı açısından aklın bulunduğu yer olarak kalbin ifade edildiği görülmektedir. Bunda akıl ve kalbin fonksiyonlarının fazlasıyla benzeşmesinin etkisi olduğu kanaatindeyiz.

Bu dört unsur devamlı surette birbirleriyle etkileşim içerisindedir. Bu unsurlar insanın yapısında yer yer birbiriyle çelişirken yer yer de ilintili bir konumda gözükümlerler. Bu hususta en çok dikkat çeken nefistir. İnsanın ruhî yapısının olgun bir konuma ulaşabilmesi bu özelliklerin birbiriyle dengeli bir yapıda olmasıyla sağlanabilir.

Bu çalışmamız sırasında en çok sıkıntı çektiğimiz husus çalıştığımız alanın yeni bir alan olmasından ve kavramların yerli yerine oturtulmasından kaynaklanmıştır. Ayrıca İslâm dini referanslı bu kavramların mevcut kaynaklarda son derece dağınık ve karışık bir şekilde bulunması da bir sorun teşkil etmiştir.

İslâm psikolojisi adı altında yapılacak çalışmalarda ruh, nefis, kalb, akıl v.b gibi kavramların müstakil olarak veya diğer ilâhî dinlerdeki benzeri kavramlarla mukayeseli olarak ele alınmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Yine bu kavramların mevcut psikoloji ve din psikolojisi birikimi ile birlikte incelenmesi neticesinde mukâbil kavramların ortaya çıkarılması orjinal sonuçlar verebilecektir.

## B İ B L İ Y O Ğ R A F Y A

## KUR'AN

**ABDÜLBAKİ**, Muhammed Fuad,

*el-Mu'cemu'l-Müfehres Li Eflâzi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Dâru'l-Hadis,  
2.bas, Kâhire 1988.

**ABDÜLHAMİD**, İrfan,

*"İslâm Tefekküründe Ruh Meselesi"* (Terc: Saim Yeprem), Nesil  
Dergisi, c.II, Sayı 7, Nisan 1978.

**ACLÛNÎ**, İsmail b. Muhammed el-Aclûnî,

*Kesfu'l-Hafa*, (I-II), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3.bas, Beyrut 1988.

**AHMED İBN HANBEL**,

*Müsned*, (I-VI), Çağrı Yayınları, 2.bas, İstanbul 1992.

**el-AKKAD**, Abbas Mahmûd el-Akkâd,

*el-İhsân fi'l-Kur'ân*, Dâru Nahdati Mısır, Kâhire (ts).

**ARMANER**, Neda,

*Din Psikolojisine Giriş*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980.

**ASIM EFENDİ**,

*el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît (Kâmûs Tercü-  
mesi)*, (I-III), Matbaatü'l-Osmaniyye, İstanbul 1225.

**ASLANTÜRK**, Zeki,

*Sosyal Bilimler İçin Araştırma Metod ve Teknikleri*, İstanbul 1995.

**ATEŞ**, Süleyman,

*-İnsan ve İnsanüstü*, (Ruh, Melek, Cin, İnsan), Dergah Yayınları,  
1.bas, İstanbul 1979.

*-İslâm Tasavvufu*, Pars Matbaası, Ankara 1972.

**AYDIN**, Hüseyin,

*Muhasibinin Tasavvuf Felsefesi*, Par Matbaacılık, Ankara 1976.

**AYNÎ**, Mehmet Ali,

*İslâm Tasavvuf Tarihi*, (Sadeleştiren: H.R.Yananlı), Akabe Yayınları, İstanbul 1985.

**BİLMEN**, Ömer Nasuhi,

*Dinî ve Felsefî Ahlâk Lugatçesi*, Bilmen Yayınevi, İstanbul 1967.

**BLACHERE**, Regis,

*"Nefs Kelimesinin Kur'anda Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar"*, (Çev: Sadık Kılıç), E.A.Ü.İ.F.D, Sayı: 5, Erzurum 1982.

**BOER**, T.J. de,

*İslâm'da Felsefe Tarihi*, (Çev: Yaşar Kutluay), Balkanoğlu Matbaası, Ankara 1960.

**BOLAY**, Süleyman Hayri,

*-Aristo Metfiziği İle Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1976.

*-Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ötüken Neşriyat, İstanbul 1981.

**BUHARÎ**, Muhammed b. İsmail,

*es-Sahih*, el-Mektebeti'l-İslâmiyye, İstanbul (ts).

**el-CEVZİYYE**, Şemseddin İbn-i Kayyim Abdullah,

*Kitâbu'r-Ruh*, (Çev: Şaban Haklı), İz Yayıncılık, İstanbul 1993.

**ÇOŞKUN**, Selçuk,

*Bir Muallim Olarak Hz.Peygamberin İnsan Telakkisi* (Basılmamış Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum 1996.

**el-CÛRCÂNÎ**, Ali b. Muhammed b. Ali,

*Kitâbu't-Ta'rifât*, (Tah: İbrahim el-Ebyârî), Dâru'd-Diyân li't-Türâs (ts).

**ÇABDÎBÎ**, Mahmud,

*Şahsiyet Terbiyesi ve Gazzali*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1994.

**ÇUBUKÇU**, İbrahim Agah,

*Türk Düşünce Tarihinde Felsefe Hareketleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1986.

**DEHLEVÎ**, Şah Veliyyullah Ahmed Ebû'l-Feyyaz,

*Hüccetüllahi'l-Bâliğa*, (I-II), (Terc: Ali Genceli), Hilal Yayınları, İstanbul 1971.

**DEMİR**, Ömer-ACAR, Mustafa,

*Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Ağaç Yayıncılık, 2.bas, İstanbul 1993.

**DESTĞAYB**, A.Hüseyin,

*Nesf-i Mutmainne*, (Terc:A.Çınar-Ş.Onar), İnsan Yayınları, İstanbul 1995.

**DURUSOY**, Ali,

*İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, M.Ü.İ.F.V.Yayınları, İstanbul 1993.

**DÜZEN**, İbrahim,

*Aziz Neseft'ye Göre Allah, Kâinat ve İnsan*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1991.

**EGEMEN**, Bedi Ziya,

*Din Psikolojisi*,(Saha Kaynak ve Metod Üzerine Bir Deneme), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1952.

**el-ERBİLÎ**, Muhammed Emin,

*Tasavvuf*, (Çev: Abdülcelil Candan), İhyâ Kitabevi, Konya (ts).

**EŞREFOĞLU**, Rûmî,

*Müzekki'n-Nüfûs*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul 1983.

**FARABÎ**, Ebu Nasr,

*-el-Medînetü'l-Fâzıla*, (Terc: Nafiz Danışman), M.E.B Yayınları, İstanbul 1990.

*-Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, (Çev: Mehmet Aydın-Abdülkadir Şener-M.Rami Ayas), Kültür Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1980.

**FARÛKÎ**, İsmail R.

*Bilginin İslamileştirilmesi*, (Terc: Fehmi Kuru), Risâle Basın-Yayın, İstanbul 1995.

**GAZZALÎ**, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed.

*-İhyâu Ulûmi'd-Din*,(I-IV), (Terc: Ahmet Serdaroğlu), Bedir Yayınevi, İstanbul 1989.

-*Kimyâ-yı Saâdet*, (Terc: Ali Arslan), Arslan Yayınları, İstanbul 1992.

-*Kitâbu Mizâmü'l-Amel*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut 1983.

-*Meâricü'l-Kuds*, Mektebetü'l-Cindî, Mısır (ts).

-*El-Munkizu mine'd-Dalâl*, (Haz-Şerh: Abdülhalim Mahmûd; Terc: Salih Uçan), Kayıhan Yayınları, İstanbul 1990.

**GÜNALTAY, M.Şemsettin,**

*Felsefe-i Ulâ*, (Haz: Nuri Çolak), İnsan Yayınları, İstanbul 1994.

**HANÇERLİOĞLU, Orhan,**

*Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988.

**HULUSÎ, Ahmet,**

*Din-Bilim Işığında Ruh-İnsan-Cin*, 2.bas, İstanbul 1975.

**İBN MÂCE**, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni,

-*Sünen*(I-II), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul (ts).

**İBN MANZUR**, İbnu'l-Fazl Cemaleddin Muhammed b. Mükrim,

*Lisânü'-Arab*, (I-XV), Dâru'l-Fikr, Beyrut (ts).

**İZMİRLİ, İsmail Hakkı,**

*Yeni İlmî Kelâm*, (Haz: Sabri Hizmetli), Umran Yayınları, Ankara 1981.

**JUNG, C.Gustav,**

*Bilinç ve Bilinç Altının İşlevi*, (Çev: Engin Büyükinâl), Say Yayınları, 2.bas, İstanbul 1994.

**KAM, Ömer Ferit,**

*Dinî ve Felsefî Sohbetler*, (Sad: Süleyman Hayri Bolay), Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1987.

**KARABULUT, Ali Rıza,**

*Ruhlar Alemi*, Özdem Kardeşler Matbaası, 3.bas, İstanbul 1984.

**KIRKINCI, Mehmet,**

*Ruh Nedir*, Cihan Yayınları, İstanbul 1983.

**KİNDÎ, Ebu Yusuf Yakub İshak,**

*Felsefî Risâleler*, (Çev: Mahmut Kaya), İz Yayıncılık, İstanbul 1994.

**KUŞEYRÎ**, Abdülkerim,

*Kuşeyrî Risâlesi*, (Terc: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, 2.bas, İstanbul 1981.

**KUTUB**, Muhammed,

-*İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler*, (Çev: Bekir Karlıağa), İşaretYayınları, İstanbul 1992.

-*İslâm ve Materyalizme Göre İnsan*, (Çev: Kemal Sandıkçı-M.Akif Aydın), Şamil Yayınevi, İstanbul (ts).

**MEVDÛDÎ**, Ebu'l -A'lâ,

*Tefhîmu'l-Kur'an*, (I-VII), İnsan Yayınları, İstanbul 1986.

**MÜSLİM**, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccac el-Kuraşî,

*Sahih*, (I-IV), el-Mektebetü'l-İslâmiyye, İstanbul (ts).

**en-NESÂÎ**, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali,

*Sünen*, (I-VIII), (Tah: Abdülfettah Ebu Gudde), Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 3.bas, Beyrut 1988.

**NESEFÎ**, Azizuddin,

*Tasavvufta İnsan Meselesi*, (Terc: Mehmet Kanar), Dergah Yayınları, İstanbul 1990.

**NURSÎ**, Bediüzzaman Said,

-*İşâratü'l-İ'câz*, Envar Neşriyat, İstanbul 1986.

-*Sözler*, Envar Neşriyat, İstanbul 1985.

**OSMAN**, Abdülkerim,

*ed-Dirâsâtü'n-Nefsiyye İnde'l-Müslimîn ve'l-Gazzâli bivechin Hass*, Mektebetü Vehbe, 2.bas, Kâhire 1981.

**ÖZTÜRK**, Yaşar Nuri,

*Mevlana ve insan*, Yeni Boyut, İstanbul 1992

**PAZARLI**, Osman,

*Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, 3.bas, İstanbul 1982.

**PEKER**, Hüseyin,

-*Din Psikolojisi*, Sönmez Matbaa ve Yayınevi, Samsun 1993.

- "*Tasavvuf Psikolojisi*" O.M.Ü.İ.F.D, Sayı:7, Samsun 1993.

**RAZÎ**, Fahrettin, Muhammed b. Ömer,



-*Kitâbu'n-Nefs ve'r-Ruh*, (Tahkik: Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sûnî), İslâm Araştırmalar Enstitüsü Yayını, İslâmâbad 1968.

-*Meâlimu Usûli'd-Dîn*, Mektebetü'l-Külliyeti'l- Ezher, Kâhire (ts).

**RECEB**, İbrahim A.

*"Sosyal Bilimlerde Teori Geliştirme Üzerine İslâmî Yaklaşımlar"*

(Çev: İbrahim Tüttüncüoğlu), İ.S.B.Dergisi, Sayı : 1.

**SALİBA**, Cemil,

*Târihu'l-Felsefeti'l-Arabîyye*, Beyrut 1981.

**es-SEMÂLÛTÎ**, Nebil M. Tevfik,

*"Kur'ana Göre İnsanın Psikolojik Yapısı"*, (Çev: İsmail Durmuş-Habil Şentürk), Yeni Ümit Dergisi, c.IV, sayı :28, Yıl :1995.

**SONGAR**, Ayhan,

*"Nefs Hakkında"* Türk Edebiyatı Dergisi, Sayı: 85, Yıl: 1980.

**SUNAR**, Cavit,

*Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1974.

**SÜHREVERDÎ**,

*Avârifu'l-Meârif*, (Terc: H.Kamil Yılmaz-İrfan Gündüz: Tasavvufun Esasları), Vefa Yayıncılık, İstanbul 1990.

**ŞENTÜRK**, Habil,

*Psikoloji Açısından Hz.Peygamberin İbadet Hayatı*, Bahar Yayınevi, İstanbul (ts).

**ŞERİF**, M.M.

*İslâm Düşüncesi Tarihi*, (I-IV), İnsan Yayınları, İstanbul 1990.

**TAFTAZANÎ**, Saduddin,

*Şerhu'l-Akâid* (Terc: Süleyman Uludağ), Dergah Yayınları, İstanbul 1982.

**et-TAHANEVÎ**, Muhammed b. Ali b.Ali,

*Keşşâfu Istilâhâti'l-Funûn*, (I-II), Kahraman Yayınları, İstanbul 1984.

**TAYLAN**, Necib,

*Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, 3.bas, İstanbul 1991.

**TİRMİZİ**, Ebu İsa Muhammed b. İsa,

*el-Câmiu's-Sâhîh*, (I-V), (Tah:Ahmed Muhammed Şakir), Dâru'l-Fikr, Beyrut (ts).

**TÜRK ANSİKLOPEDİSİ** (I-XXXIII),M.E.B. Basımevi ,Ankara 1946.

**ULUDAĞ**, Süleyman,

*Fahrettin Razi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1991.

**ÜLKEN**, Hilmi Ziya,

*İslam Felsefesi*, Selçuk Yayınları, 2.bas, Ankara (ts).

**YAVUZ**, Kerim,

-*Çocukta Dînî Duygu ve Düşüncenin Gelişmesi*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1983.

- "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları", E.A.Ü.İ.F.D, Sayı: 5, Erzurum 1982.

- "Din Psikolojisinde Metod Meselesi ve Yeni Gelişmeler", E.A.Ü.İ.F.D, Sayı: 7, Erzurum 1986.

**YAZIR**, M.Hamdi,

*Hak Dini Kur'an Dili*,(I-X) Eser Neşriyat ve Dağıtım, İstanbul 1979.

**ZERİK**, Maruf,

*İlmu'n-Nefsi'l-İslâmî*, Dâru'l-Ma'rife, Dimeşk 1989.