



**T.C.**

**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**

**TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE  
TASAVVUF PSİKOLOJİSİNİN TEMELLERİ:  
HAKÎM TİRMİZÎ ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Fatımanur HORASAN**

Danışman:  
**Dr. Öğretim Üyesi Mehmet UYAR**

Samsun, 2019



**T.C.**  
**ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**  
**TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE**  
**TASAVVUF PSİKOLOJİSİNİN TEMELLERİ:**  
**HAKÎM TİRMİZÎ ÖRNEĞİ**

Yüksek Lisans Tezi

**Fatımanur HORASAN**

Danışman:

**Dr. Öğretim Üyesi Mehmet UYAR**

Samsun, 2019

## **BİLİMSEL ETİK BİLDİRİMİ**

Hazırladığım yüksek lisans tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, yazımda enstitü yazım kılavuzuna uygun davranıldığını taahhüt ederim.

17 / 06 / 2019

---

Fatımanur HORASAN

## TEZ KABUL VE ONAYI

Fatımanur HORASAN tarafından hazırlanan Teşekkül Döneminde Tasavvuf Psikolojisinin Temelleri: Hakîm Tirmizî Örneği başlıklı bu çalışma, 17/06/2019 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

İmza

Başkan :

Üye :

Üye :

\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

\_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

Enstitü Müdürü

(İmza ve Mühür)

## ÖZET

### TEŞEKKÜL DÖNEMİNDE TASAVVUF PSİKOLOJİSİNİN TEMELLERİ: HAKÎM TİRMİZÎ ÖRNEĞİ

Fatımanur HORASAN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans, Haziran/2019

Danışman: Dr. Öğretim Üyesi Mehmet UYAR

Son yıllarda psikoloji ve tasavvuf disiplinleri birbirine yaklaşmış; bu sayede tasavvuf psikolojisi çalışmaları da hız kazanmıştır. Biz de tezimizde bu alana katkı sağlamak amacıyla tasavvuf psikolojisini Tirmizî'nin eserlerinden hareketle incelemeye çalıştık. Bu bağlamda, Hâkim Tirmizî'nin eserleri, tasavvuf ve psikoloji ilişkisinin birlikte anlaşılması noktasında zengin bir içeriğe sahiptir. Tezimiz giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, tezin amacı, sınırları ve yöntemi açıklanmıştır. Birinci bölümde teşekkül dönemine kadar olan sürecin genel özellikleri tasavvufî açıdan ele alınmaktadır. Bu bölümde Hakîm Tirmizî'nin hayatına da ayrıntılı olarak yer verilmiştir. Hakîm Tirmizî'yi daha iyi tanımak düşüncelerini besleyen unsurların daha iyi anlaşılmasına da yardımcı olacaktır. Tezimizin ikinci bölümünde, tasavvuf ve psikoloji arasındaki ilişki analiz edilmiş ve ilk dönem tasavvuf psikolojisinin unsurları incelenmiştir. Daha sonra Hakîm Tirmizî'nin eserlerinden yola çıkarak tasavvuf psikolojisinde öne çıkan kavramları inceledik.

Tirmizî insanın oluşum ve dönüşüm sürecini; kalp, nefis, ruh, akıl, ilim ve hevâ gibi kavramlarla ele alır. Bireyin manevî benlik oluşumunun sıhhatli bir şekilde tamamlanması için ise, halvet ve uzlet gibi riyâzat ve mücâhede uygulamalarına önem verdiği Tirmizî'nin eserlerinde karşımıza çıkmaktadır. Psikolojik hayatın merkezi olarak düşünülen kalp; duygu, düşünce ve irade gibi bütün rûhî fonksiyonların kaynaklandığı yerdir. Tirmizî de fonksiyonel ve derûni boyutlarıyla ele alarak kalbi; sadr, kalp, fuad ve lübb olmak üzere dört katmanda açıklamıştır. Nefs ve ruhu ele alırken, bu iki kavramı kalbin katmanlarıyla sistematik bir şekilde ilişkilendirmiştir. Seyr ü sülûk esnasında kalpte oluşan gelişme ve nefste görülen ilerlemenin psiko-sosyal açıdan irdelenmesi sûfî benlik yapısının anlaşılması için oldukça önemlidir.

**Anahtar Sözcükler:** Hakîm Tirmizî, Tasavvuf Psikolojisi, Kalp, Nefs, Ruh, Sûfî Karakter

## ABSTRACT

### BASICS OF SUFISM PSYCHOLOGY IN THE FORMATION PERIOD: EXAMPLE OF HAKIM TIRMIDHI

Fatımanur HORASAN

Ondokuz Mayıs University, Institute of Social Sciences

Department of Basic İslamic Sciences , Master of Arts, June/2019

Advisor: Asst. Prof. Mehmet UYAR

In recent years, sufism and psychology have approached each other and in this way, the studies of sufism psychology have gained momentum. In order to contribute to this area, in our thesis, we tried to study sufism psychology through the works of Tirmidhi. In this context, the works of Hakim Tirmidhi have a wide content on the understanding of the relationship between sufism and psychology. Our thesis consists of an introduction and two main chapters. In the introduction, the aim, limits and method of the thesis are explained. In the first chapter, the general features of the process until the formation period of sufism are examined in the context of sufism history. In this chapter, the life of Hakim Tirmidhi is also discussed in detail. To know Hakim Tirmidhi better, will also contribute to a better understanding of the factors that feed his thoughts. In the second chapter of our thesis, the relationship between sufism and psychology is analyzed and the elements of the psychology of sufism in the first period are examined. Then, according to the works of Hakim Tirmidhi, we have studied the prominent concepts in the sufism psychology.

Tirmidhi has evaluated the formation and transformation process of human beings together with concepts such as heart, al-nafs, soul, reason, knowledge and desire (al-hawa). For the positive completion of the individual's formation of spiritual self, it is seen in Tirmidhi's works that he attached importance to the practices of ascetism (al-riyazah) self jihad (al-mujahada) such as khalwa and uzlah. The heart, which is the center of psychological life, includes all the functions of the soul, such as emotion, thought and self-control. And Tirmidhi has evaluated the heart with its functional and internal dimensions by describing it in four layers: Sadr, heart, fuad and lübb. While in analyzing the concepts of al-nafs and soul, he has systematically correlated these two concepts with the layers of the heart. To examine the development of the heart and soul progress in the psycho-social aspect in spiritual journey (seyr u suluk) is important for understanding the structure of sufi self.

**Key Words:** Hakim Tirmidhi, Sufism Psychology, Heart, Nafs, Soul, Sufi Character.

## ÖN SÖZ

İnsanın kendini tanıma ve varoluşunu anlamlandırma çabası insanlık tarihi kadar eskidir. İnsan sürekli olarak kendi davranışlarına ve doğasına ilişkin görüşler geliştirmeye çalışmıştır. Günümüzde insanın ruh dünyasını ele alan disiplinler arasında psikoloji ile beraber tasavvuf, mistisizm, felsefe ve ahlak gibi alanlar yer almaktadır. Bu anlamda tasavvuf ve psikolojinin konuları ve gayeleri açısından taşıdığı benzerlikler son zamanlarda her iki alanda çalışanların dikkatini çekmeye başlamıştır.

İlk dönem sûfîlerinden olan Hakîm Tirmizî H. III. ve IV. asır teşekkül döneminin kurucu şahsiyetlerinden birisidir. İki disiplin arasında ilişki kurmanın önemi tezimizin temelini teşkil etmekle birlikte Hâkim Tirmizî'nin eserleri tasavvuf ve psikoloji ilişkisinin birlikte anlaşılması noktasında zengin bir içeriğe sahiptir. Tirmizî'nin eserlerinde gördüğümüz kalp, nefis, ruh, akıl, ilim, riyâzat ve mücâhede gibi kavramlar aynı zamanda tasavvuf psikolojisinin de temel kavramlarıdır.

Psikolojik hayatın merkezi olarak düşünülen kalp; duygu, düşünce ve irade gibi bütün rûhî fonksiyonların kaynaklandığı yerdir. Tirmizî'de kalbi fonksiyonel ve derûni boyutlarıyla ele alarak; sadr, kalp, fuad ve lübb olmak üzere dört katmanda açıklamıştır. Her bir katmanın birbirleriyle ve diğer organlarla etkileşimi sûfî karakteri doğrudan etkilemektedir. Kalp, organların yöneticisi olarak görülmekte ve diğer organlara hükmettiği düşünülmektedir. Bununla birlikte nefisî arzu ve isteklerine set çekememiş olan sûfînin nefsinin kalbi ele geçirip tüm bedene hükmedeceği ileri sürülmektedir.

Tasavvuf psikolojisinde nefis değişmeye ve gelişmeye müsait bir yapıda olmakla birlikte arzu ve isteklerine düşkün bir veche olarak kabul edilir. Tasavvufi tecrübe belli riyâzat ve mücâhedelerle seyr ü sülûk yolunda ilerleyip nefsi değiştirip geliştirerek sûfî benlik dönüşümünü gerçekleştirmeyi hedefler. Seyr ü sülûk esnasında sûfî benlik yapısında görülen değişim ve dönüşümleri inceleyerek kalp, nefis, ruh, akıl, ilim gibi kavramların insan tutum ve davranışlarına nasıl yansıdığını ortaya koyabiliriz.

Manevî benlik oluşumu, fiziksel, zihinsel ve ruhsal olmak üzere bir bütün olarak gerçekleşmektedir. Genel sûfî anlayışa göre hayatın özü konumunda olan ve



tüm bedene nüfuz etmiş durumda olan ruh, bu süreçte kalp ve nefis gibi baş aktörlerden birisidir. Ruhun mahiyetinin tam olarak bilinmezliğinin yanında sūfi dönüşüm sürecinde olumlu yönde davranışları etkilediği düşünülmektedir.

Çalışmamız giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında, tezin amacı, sınırları ve yöntemi açıklanmıştır. Birinci bölümde teşekkül dönemine kadar olan sürecin genel özellikleri tasavvufi açıdan ele alınmaktadır. Bu bölümde Hakîm Tirmizî'nin hayatına da ayrıntılı olarak yer verilmiştir. Böylece Hakîm Tirmizî'nin düşüncelerini besleyen unsurların daha iyi anlaşılmasına ışık tutulmak istenmiştir. İkinci bölümde ise tasavvuf ve psikoloji arasındaki ilişki ortaya konulmaya çalışılmış ve ilk dönem tasavvuf psikolojisinin unsurlarına yer verilmiştir. Daha sonra Hakîm Tirmizî'nin eserlerinden yola çıkarak tasavvuf psikolojisine katkı sağlayacak görüşlerin belli kavramlar vasıtasıyla üzerinde durulmuştur.

Yüksek lisans öğrenimimin her aşamasında engin bilgilerini ve tecrübelerini esirgemeyen, uyarı ve tavsiyeleriyle danışmanlığımı yapan hocalarım Prof. Dr. Ali Bolat ve Dr. Öğretim Üyesi Mehmet Uyar'a, tez konusunu belirleme sürecinde desteğini esirgemeyen Doç. Dr. İbrahim Işıtan'a, hayatımın her döneminde olduğu gibi bu dönemde de maddi ve manevi desteklerini, güvenlerini her zaman yanımda hissettiğim değerli babam, kıymetli annem ve sevgili kardeşlerime, beni her konuda teşvik eden, yüreklendiren, tez çalışmam boyunca her yönden özverili tavırlarıyla destek veren ve bu süreci kolaylaştıran eşim Hasan Horasan'a ve tüm hayatım boyunca üzerimde emeği geçen herkese teşekkürü bir borç bilirim.

Fatımanur HORASAN

Samsun, 2019

## İÇİNDEKİLER

ÖZET .....	iii
ABSTRACT .....	iv
ÖN SÖZ .....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR .....	x
GİRİŞ.....	1
1. Araştırmanın Problemi.....	4
2. Araştırmanın Amacı .....	5
3. Araştırmanın Gerekçesi .....	5
4. Araştırmanın Yöntemi .....	5
5. Araştırmanın Kavramları.....	6
6. Literatür Değerlendirilmesi .....	6

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### TASAVVUFUN TEŞEKKÜLÜ VE HAKİM TİRMİZİ

1.1. Hakîm Tirmizî'ye Kadar Tasavvufî Düşüncenin Gelişimi .....	8
1.1.1. Asr-ı Saadette Zühd Anlayışı.....	8
1.1.2. İlk İki Asırda Zühd Hayatı .....	10
1.1.3. Zühdden Tasavvufa Geçiş .....	14
1.1.4. Hakîm Tirmizî'ye Kadar Tasavvuf.....	15
1.2. Hakîm Tirmizî'nin Hayatı.....	20
1.2.1. Ailesi, Künyesi ve Doğumu .....	20
1.2.2. Tahsili ve Hocaları.....	22
1.2.3. İlmî ve Tasavvufî Hayatı .....	24
1.2.4. Tesirleri .....	26

1.2.5. Vefatı .....	27
1.2.6. Eserleri .....	28

## İKİNCİ BÖLÜM

### HAKÎM TİRMİZÎ'DE TASAVVUF PSİKOLOJİSİ

2.1. Tasavvuf- Psikoloji İlişkisi .....	31
2.1.1. İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Psikolojik Unsurlar .....	35
2.1.1.1. Beden .....	35
2.1.1.2. Akıl .....	37
2.1.1.3. Nefs .....	38
2.1.1.4. Kalp .....	42
2.1.1.5. Ruh .....	44
2.1.1.6. Riyâzat ve Mücâhede .....	46
2.2. Hakîm Tirmizî'nin Tasavvuf Anlayışında Psikolojik Unsurlar .....	48
2.2.1. Düşünceye Yön Veren Unsurlar .....	50
2.2.1.1. Akıl .....	50
2.2.1.2. İlim .....	52
2.2.1.3. Kalp .....	54
2.2.2. Davranışsal Alana Yön Veren Unsurlar .....	61
2.2.2.1. Nefs .....	61
2.2.2.2. Hevâ .....	67
2.2.2.3. Ruh .....	68
2.2.3. Ruhî İlerlemeyi Sağlayan Unsurlar .....	71
2.2.3.1. Riyâzat ve Mücâhede .....	73
2.2.3.2. Uzlet ve Halvet .....	76
2.2.3.3. Keşf .....	76
2.2.4. Genel Değerlendirme .....	81

2.3. Hakîm Tirmizî'ye Göre Sûfî Karakter .....	85
<b>SONUÇ.....</b>	<b>90</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>94</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>100</b>



## KISALTMALAR

b.	: İbni/bin
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
H.	: Hicrî
haz.	: Hazırlayan
M.	: Miladi
M.Ö.	: Milattan Önce
M.S.	: Milattan Sonra
OMÜİFD	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
ö.	: Ölüm
RTEÜ	: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar
S.	: Sayı
s.a.v.	: Sallallahu aleyhi vesellem
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
tsz.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
yy.	: Yüzyıl

# GİRİŞ

İnsan tutum ve davranışlarını çeşitli boyutlarla ele alıp açıklamaya çalışan farklı ilim dalları mevcuttur. Bu ilim dallarının geçmişini insan ve insan gruplarının sistemli bir biçimde incelenmeye başlandığı zamanlara kadar dayandırabilmekle birlikte günümüzde, insan tutum ve davranışları ‘davranış bilimleri’ ve ‘sosyal bilimler’ başlıkları altında bireysel ve toplumsal yönden araştırmalara konu olmaktadır.

Davranışların ve zihinsel süreçlerin sistematik ve bilimsel incelenmesini konu edinen<sup>1</sup> psikoloji ilmi bu davranış bilimlerinden bir tanesidir. Psikolojiyle beraber mistisizm, felsefe ve ahlâk gibi farklı alanlar da insan tutum ve davranışları hakkında fikirler ileri sürerler. İslâmi ilimler içerisinde ise; İslâm felsefesi, İslâm ahlâkı ve tasavvuf gibi ilimler insan tutum ve davranışlarının kaynakları ve oluşumları hususunda çeşitli bilgiler vererek benliğin yapısının gelişimine katkı sağlamıştır.<sup>2</sup>

İslâm dininin bilhassa mânevî ve rûhî yönüyle ilgilenen tasavvuf ilmi; Kur’an ve sünnet kaynaklarını kullanarak insanın iç dünyasını keşfetmeye, insanın özelliklerini, kötü yönlerini ve manevi hastalıklarını belirlemeye çalışır. Sûfî benlik dönüşümü için gerekli olan terbiye metotlarını tespit etmeyi ve insan-ı kâmil modelini oluşturmayı hedefler.

Tasavvuf ilminin yalnızca teorik yönünden ziyade pratiğe dökülen yönü sosyal hayatın birçok alanına müdahil olmuştur.<sup>3</sup> Dolayısıyla İslam toplumunun psikolojisini, sosyolojisini, iktisadî, askerî ve siyasî yapısını en ince hatlarıyla kavramak isteyenlerin Müslüman toplumun tasavvufî hayatına bakması kaçınılmaz olmaktadır.

Günümüzde iki disiplinin ele aldığı birtakım konuların benzer ve aynı oluşundan kaynaklanan durum, tasavvuf ve psikolojinin sıklıkla bir arada anılması gibi bir yaklaşımı ortaya çıkarmıştır. Özellikle modern bir bilim sayılan psikolojinin, insanın iç dünyası veya manevi alanı diyebileceğimiz olguyu kabul etmesi iki

---

<sup>1</sup> Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İnkilap Yayınevi, İstanbul 1994, s. 2.

<sup>2</sup> İbrahim Işıtan, *Sûfî Psikolojisi*, Divân Kitap, İstanbul 2014, s. 15.

<sup>3</sup> Mustafa Kara, “Modern Dönemde Tasavvuf Tarihi Araştırmaları ve Problemleri”, *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri –İlmî Toplantı-*, İstanbul 2007, s. 336.

disiplini birbirine yaklaştırır. Bu ontolojik birliktelik psikoloji ve tasavvufu aynı alana çeker. Dolayısıyla her iki disiplinin birbirine mecburi geçişleri kaçınılmaz olmaktadır.<sup>4</sup> Ayrıca “Tasavvuf Psikolojisi” ve “Sûfî Psikolojisi” tabirlerini sıklıkla bir arada kullanmamız, psikoloji ilminin günümüz insanının modern aklında kaçınılmaz bir yere sahip olmasının sonucudur.<sup>5</sup>

Bugün artık sıkça duyduğumuz “Tasavvuf Psikolojisi” kavramını Prof. Dr. Hasan Kayıklık; “Tasavvuf psikolojisi deyince akla ilk gelen şey, tasavvufî yaşayışın psikolojik izahı olabilir. Ancak tasavvuf kültürü incelendiğinde akla ilk gelen bu ilk anlamın ötesinde tasavvufun kendisinin bizatihi psikoloji olduğu görülmektedir”<sup>6</sup> şeklinde izah etmektedir. Yine bu alanda çalışan akademisyenlerden Doç. Dr. İbrahim Işıtan ise; “Sûfî psikolojisi, sûfî hayat tarzını yaşayan kişilerin manevî/içsel gelişim süreçlerinden ve bu süreçlerin ruhsal, zihinsel ve sosyal süreçlere yansıdığı eylem biçimlerinden oluşan sûfî psikolojik yapıyı ifade etmektedir”<sup>7</sup> sözleriyle sûfî psikolojisini izah eder.

Konu üzerinde henüz daha yeni tanımlamalar yapılmakla birlikte “Tasavvuf Psikolojisi” veyahut “Sûfî Psikolojisi” olarak kullanılan terimlerin genel manada mutasavvıfların tutum ve davranışlarını inceleyen yeni bir araştırma alanını<sup>8</sup> ifade ettiğini söyleyebiliriz.<sup>9</sup>

Günümüzde bilimlerin “kısmilik” anlayışından kurtularak<sup>10</sup> insanı bütün bilinen tekniklerle tanımaya çalışması, daha bilimsel ve geçerli bir yöntem olması açısından oldukça önemlidir. Aynı zamanda konu itibarıyla benzerlik gösteren ilimler arasında küllî bir bakış açısı sağlayarak disiplinler arası çalışmalar yapılması, akademik bakışın getirmiş olduğu bir gereklilik de diyebiliriz. Bu doğrultuda tasavvufî bilginin günümüz psikolojik verilerinden istifade etmesi tasavvufun daha iyi anlaşılması adına oldukça önemlidir.

---

<sup>4</sup> Mehmet Uyar, *Sûfî Benliğin İnşasında Nefs*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, ss. 25-26.

<sup>5</sup> Uyar, *Sûfî Benliğin İnşasında Nefs*, ss. 29-30.

<sup>6</sup> Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2011, s.71.

<sup>7</sup> İbrahim Işıtan, “Sadreddin Konevi’ye Göre Sûfî Psikolojisi”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 1/2, 2012, s. 165.

<sup>8</sup> İbrahim Işıtan, “Ebu’l Hasan Harakânî’ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü”, *1.Uluslararası Harakânî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kars 2012, s. 30.

<sup>9</sup> Bkz. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013, ss. 313-350; Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2003, ss. 181-197.

<sup>10</sup> Alexis Carrel, *İnsan Denen Meçhul*, Yunus Ender (haz.), Hayat Yayınları, İstanbul 1997, ss. 36-37.

Tezimizde tasavvufî düşünce ve modern düşüncenin bir ürünü olan psikoloji bilimi birlikte kullanılırken karşılaştırmalı yöntem takip edilmiştir. Bununla birlikte tasavvuf klasiklerindeki ana düşünceyi koruyarak Hakîm Tirmizî'nin günümüzde daha iyi anlaşılmasını sağlayacak bir unsur olarak psikoloji biliminden faydalanılma yoluna gidilmiştir.

İki disiplin arasında ilişki kurmanın önemi tezimizin temelini teşkil etmekle birlikte, ilk dönem sūfîlerinden Hâkim Tirmizî'nin eserlerinden hareketle konuya ilişkin örnekler vererek tasavvuf ve psikoloji ilişkisini daha da anlaşılır kılma noktasında bu alana bir katkı sağlamayı amaçlıyoruz. Tasavvuf ve psikoloji arasındaki ilişkiyi kurgularken ilk dönem sūfîlerinden olan Hakîm Tirmizî'yi H. III. ve IV. asır teşekkül döneminin kurucu şahsiyetlerinden birisi olması hasebiyle seçtik.

Buraya kadar genel hatları itibariyle tasavvuf psikoloji ilişkisini, tasavvuf psikolojisi ile ne kastedildiği ve konuyu Hakîm Tirmizî özelinde örneklendirerek açıklamaya çalışacağımızı dile getirdik. Tüm bunlar çerçevesince tezimiz bir giriş ve iki ana bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmamızın problemi, amacı, gerekçesi ve yöntemi belirlenmiş, tez çalışmamız boyunca da bu ana eksen doğrultusunda çalışmalarımız devam etmiştir.

İlk bölümde öncelikle İslâmi ilimler açısından teşekkül dönemi diye isimlendirdiğimiz H. III. ve IV. asra kadar olan tasavvufî süreç ele alınmıştır. Teşekkül dönemi genel itibariyle ele alınırken konumuzun sınırlılığı sebebiyle çalışmamızı Hakîm Tirmizî'nin vefatı olan H. 320 ile sınırlandırılmıştır. Sonrasında ise eserlerini tasavvuf psikolojisi açısından değerlendireceğimiz müellifimiz Hakîm Tirmizî'nin hayatına ve eserlerine dair malûmat verilmiştir.

Tezimizin temel düşüncesi olan tasavvuf psikolojisini detaylıca ele almaya çalışacağımız aşama ise ikinci bölümdür. Burada öncelikle çok yeni bir konu olan ancak bir o kadar da zengin bir malzeme içeren tasavvuf ve psikoloji ilişkisinin sınırları ve mahiyeti belirlenmeye çalışılarak günümüzde hangi manada kullanıldığı ifade edilmiş, kavramsal tanım ve değerlendirmelerle konu açıklanmaya çalışılmıştır. Tasavvuf psikolojisinin genel çerçevesi çizildikten sonra ilk dönem tasavvuf düşüncesindeki psikolojik unsurlar beden, akıl, nefis, kalp, ruh, riyâzat ve mücâhede kavramları üzerinden ifade edilmiştir.



İkinci bölümün son aşamasında ise, teşekkül dönemi içerisinde oldukça öne çıkan Hakîm Tirmizî'nin tasavvufî anlayışındaki psikolojik unsurlar başlıca üç alt başlığa ayrılmıştır. Tasavvufun içsel hayattaki ilerlemeyi öncelendiği kadar davranışsal alanda da aynı yansımayı bulduğu ölçüde bir bütünlük sağlandığı ve değer kazandığı için düşünceye yön veren unsurlar, davranışsal alana yön veren unsurlar ve ruhî ilerlemeyi sağlayan unsurlar olmak üzere üç alt başlıkta Hakîm Tirmizî'nin eserlerinde öne çıkan kavramlarla mevzu izah edilmeye çalışılmıştır.

Son olarak ise, ilgili eserlerimizden hareketle Hakîm Tirmizî'ye göre sūfî karakter ortaya konulmaya çalışılarak teşekkül döneminde tasavvuf psikolojisi açıklanmaya çalışılmıştır.

## **1. Araştırmanın Problemi**

Bireyi ruhsal açıdan eğitmeyi, onu belli kriterlerle değiştirip olgunlaştırmayı amaçlayan tasavvuf ile bireyin tutum ve davranışlarının oluşum, gelişim ve değişimlenmesi ile ilgilenen modern psikolojinin bireyi ruhsal açıdan ele alma hususu iki alanı birbirine yakınlaştırmakta ve karşılıklı değerlendirilmelerini mümkün kılmaktadır.

Tasavvuf psikolojisi kavramı alanda çok yeni bir ifade olması sebebiyle tam olarak tanımlanmış değildir. Yöntem ve metot açısından kendini ortaya koyma noktasında daha sistematikleşme sürecinin başındadır. Tasavvuf geleneğinin irfan<sup>11</sup> hazinesinde olan müktesebatı psikolojik verilerden faydalanarak ifade ederken indirgemeciliğe gitmeden çalışmalar yapmak oldukça önemlidir.

Her ne kadar tasavvufun genel kuralları ve tespitleri olsa da yaşanan tasavvufî hallerin kişiye has olduğu gözden kaçmamalıdır. Tasavvufî halleri yaşayan her insanın manevî/içsel dünyasını anlamada günümüz psikolojik verileri katkı sağlayacaktır.

---

<sup>11</sup> Sezgi, ruhî tecrübe ve manevî yolla elde edilen bilgi. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009, s. 317.

## 2. Araştırmanın Amacı

İslâm düşüncesi değerlendirildiğinde insanın psikolojik yapısına dair ilgili bilgiler daha çok tasavvuf ve din felsefesinin kültür havzasında toplanmıştır. Tezimizin temel noktası tasavvuf ve psikoloji ilişkisini kurgulayarak alanda yeni yapılan akademik çalışmalara katkı sağlamaktır. Bu bağlamda amacımız, Hakîm Tirmizî'nin tasavvufun teşekkül döneminin kurucu şahsiyetlerinden birisi olması hasebiyle tasavvuf psikolojisini Tirmizî'nin eserlerinden hareketle teşekkül döneminde incelemektir.

## 3. Araştırmanın Gerekçesi

Modern psikoloji, insanın davranışlarını anlama ve davranış bozukluklarını tedavi etme hususlarıyla ilgilenen bilim dalıdır. İnsan davranışlarını metafizik ve ruhi boyutuyla ele alan tasavvuf psikolojisi bu hususlarda modern psikoloji bilimine birçok yönden katkı sağlayabilecek imkânlarla haizdir. Böylece hem sūfî öğretisi psikoloji yardımıyla daha iyi anlaşılacak hem de yekûn bir geleneğin modern çağlara söyleyecek geçerli önermelerinin olduğu ortaya konulacaktır.

## 4. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamız tasavvuf ve psikoloji arasında disiplinler arası bir çalışmadır. Buna bağlı olarak tezimizde ilgili metinlerden veri toplama, bu verileri sınıflandırma, analiz etme, yorumlama, karşılaştırma, çözümlenme ve değerlendirme yoluna gidilecektir.

Klasik tasavvuf kaynakları yanında, psikolojinin kaynaklarından da azami ölçüde faydalanılacak, konuların aydınlatılması ve anlaşılması hususunda felsefe ve düşünsel tarzdaki eserlerden de istifade edilecektir.

Teşekkül döneminin en önemli sūfî müelliflerinden olan Hakîm Tirmizî'nin *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*, *Riyâzetü'n-nefs*, *Âdâbü'l-mürîdîn* ve *Beyânü'l-kesb*, *Edebü'n-nefs adlı* eserleri başta olmak üzere modern psikolojik verilerle karşılaştırarak tasavvuf psikolojisinin temelleri ortaya koyulmaya çalışılacaktır.

## 5. Araştırmanın Kavramları

Tezimiz tasavvuf ve psikolojiyi sentezleyerek bir yargıya varmayı amaçladığından, her iki alana ait kavramlar kullanılmak durumundadır. Bu çerçevede öncelikle kalp, sadr, fuad, lübb ve nefis gibi kavramlar detaylandırılarak modern psikolojik verilerle de sentezlenecektir.

Ayrıca ilk dönem tasavvuf düşüncesindeki psikolojik unsurlar öncelikle beden akıl, nefis, kalp, ruh, riyâzat ve mücâhede kavramları üzerinden örneklendirilerek açıklanacaktır. Sonrasında ise, Hakîm Tirmizî'nin psikolojik anlayışındaki unsurlar düşünceye yön vermesi açısından akıl, ilim, kalp; davranışsal alana yön vermesi açısından nefis, hevâ, ruh ve ruhî ilerleme açısından ise riyâzat ve mücâhede, keşf, uzlet ve halvet kavramlarıyla açıklanmaya çalışılacaktır.

## 6. Literatür Değerlendirilmesi

Tasavvuf psikolojisi ile alakalı alanda daha önce yapılmış bazı çalışmalar şu şekildedir:

1. Robert Frager, Kalp, Nefs ve Ruh, İbrahim Kapaklıkaya (çev), İstanbul, Gelenek Yayınları, 2003
2. Osman Nuri Küçük, Mevlana'da Benliğin Dönüşümü: Sülûk, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2007
3. Nevzat Tarhan, İnanç Psikolojisi, İstanbul, Timaş, 2009
4. Hasan Kayıklık, Tasavvuf Psikolojisi, Akçağ Yayınları, 2009
5. Tuğba Kişmir, Tasavvuf Psikolojisi Açısından Nefsin Olgunlaşma Sürecinin Karaktere Etkisi, Yüksek Lisans Tezi, Rize, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, 2012
6. İbrahim Işıtan, Sûfî Psikolojisi, İstanbul, Divan Kitap, 2014
7. Mustafa Merter, Nefs Psikolojisi, İstanbul, Kaktüs Yayınları, 2014
8. Hatice Refkan Temizkaya, Tasavvuf Psikolojisi Açısından Ben ve Benötesi, Yüksek Lisans Tezi, Isparta, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016
9. Tuncay Aksöz, Modern Psikolojik Yaklaşımlar Açısından Nefs Arınması, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2016
10. Kemal Sayar, Sufi Psikolojisi, İstanbul, Kapı Yayınları, 2016

11. Mustafa Merter, Dokuz Yüz katlı İnsan, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2016
12. Mehmet Uyar, Sûfi Benliğin İnşasında Nefs, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2017
13. Ali Ayten ve Sevde Düzgüner, Tasavvuf Psikolojisine Giriş, Sufi Kitap Yayınları, 2017

Görüldüğü üzere tasavvuf psikolojisine dair alanda yapılan çalışmalar artmaktadır. Biz de Hâkîm Tirmizî ile ilişkilendirerek teşekkül döneminde tasavvuf psikolojisini içeren tezimizin bu alana katkı sağlamasını umuyoruz.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### TASAVVUFUN TEŞEKKÜLÜ VE HAKÎM TİRMİZÎ

#### 1.1. Hakîm Tirmizî'ye Kadar Tasavvufî Düşüncenin Gelişimi

İlmi ve siyasi anlamda genel bir çerçeveden baktığımızda tasavvufun teşekkül dönemi, toplumsal hayatta birtakım bozulmalara tepki gösteren ilk zahitlerin görüldüğü I./VII. yüzyılın ortalarından başlayarak Gazzâli'ye (ö.505/1111) kadar beş asırlık bir süreci ihata eder. Gazzâli'yle birlikte tasavvuf şer'i bir ilim olarak kendini ispatlamış ve İbnü'l Arabî'yle (ö.638/1240) birlikte kendini metafizik bir ilim olarak ortaya koymuştur. Daha sonraki süreç ise tarikatlar dönemi diyebileceğimiz günümüze değin uzanan süreci ifade etmektedir.

##### 1.1.1. Asr-ı Saadette Zühd Anlayışı

Hicri ilk iki asırda zühd ile tasavvuf arasında ayırım yapmak zorken, ikinci asrın sonları ile üçüncü asrın başlarında bu ayırım belirginleşmeye başlamıştır. Öncelikle zühdü kavram olarak açıklayacak olursak; zühd, dünyaya önem vermemek, ahireti öncелеmek anlamında tavsiye edilen, dinin bir parçası ve ruhî olgunluğa götüren bir vasıta dır.

Kur'ân'da zühd kelime olarak sadece Yûsuf Suresi'nde ism-i fâil vezninde geçmektedir: “Zaten onlar Yûsuf hakkında zâhid idiler, zaten ona değer vermemişlerdi.”<sup>12</sup> Kur'ân'da tam anlamıyla dünyadan kesilip Allah'a yönelme manasında ise; “*tebettül*” kelimesi kullanılmıştır. Müzemmil sûresinde ki “Rabbinin adını an, bütün varlığıyla O'na yönel.”<sup>13</sup> mealindeki ayet-i kerîme bu çerçevededir. Bununla birlikte birçok ayet-i kerîmede dünya hayatının geçiciliği, çekiciliği ve önemsizliği anlatılmış<sup>14</sup>, ahiretin daha önemli ve hayırlı olduğu<sup>15</sup> vurgulanmıştır.

<sup>12</sup> Ayetlerin tercümesinde kitabının künyesini vereceğimiz Kur'ân Meali'ni esas aldık. Bundan sonra da yalnız sure ve ayet numaralarını vermekle yetineceğiz. Hayreddin Karaman, vd., *Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2016; Yûsuf, 12/20.

<sup>13</sup> Müzemmil, 73/8.

<sup>14</sup> Âl-i İmrân, 3/14.

<sup>15</sup> Nisa, 4/77.

Hadislerde de zâhidâne yaşamak, her an Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmek tavsiye edilmiş ve bu anlayış tasavvuf ilminin tohumlarını içermiştir. Cibril hadisinde imanın ve İslam'ın şartları sayıldıktan sonra ihsan nedir sorusuna şu şekilde cevap verilmiştir: “İhsan, Allah'a O'nu görüyormuşsun gibi ibadet etmendir, her ne kadar sen O'nu görmüyorsan da O seni görmektedir.”<sup>16</sup> Hadiste ihsan; kulun Allah'a karşı hissettiği derin saygı, bağlılık, itaat ruhunu ve bu ruh halinin ürünü olan iyi davranışları kapsar. İhsanın bu kapsamı, bilhassa takva ile ve bu yaşantının doğal sonucu olarak tasavvufa bir kaynak teşkil etmesiyle yakından ilgili görünmektedir.

“Kim Allah'a derin saygı duyar (takva) ve sabrederse, bilinmeli ki Allah iyi davrananların (muhsinin) ecrini asla zayi etmez.”<sup>17</sup> Bu ayette ihsanın semantik muhtevası “Allah korkusu” ve “sabır” açısından tamamlanmıştır ve bu ikisi müminin en tipik özellikleri arasındadır.<sup>18</sup> İhsan ve takva ile bir bütün olan Allah korkusu, ilk dönem zühd anlayışının temel unsurlarındandır.

Allah Rasûlü'nün kendisi zâhidâne yaşantıya en güzel örnektir. Dünya hayatına değer vermemeyi öğütleyen hadislerden birkaçı olarak şunları zikredebiliriz: “Altına, gümüşe, kumaşa ve abaya kul olanlar helâk oldu. Böyleleri kendilerine bir şey verilince razı olurlar, verilmeyince kızarlar.”<sup>19</sup>, “Dünyada ya garip bir insan gibi, ya da yolcu gibi ol!”<sup>20</sup>, “Benim dünya ile ne işim var? Ben, dünyada yolculuğu sırasında bir ağaç altında gölgelenen, sonra da oradan geçip giden bir yolcu gibiyim.”<sup>21</sup>

Hz. Peygamber böyle bir hayat sürünce ashâb-ı kirâm da böyle bir yaşayışı tercih etmişlerdir. Nitekim Hz. Ebû Bekir (ö.13/634) servetini Allah yolunda harcayıp eski elbiseler giydiği için “Zü'l-hilâl” lakabıyla anılmıştır.<sup>22</sup> Hz. Ömer (ö. 23/644) halifeliği süresince beytül-mâlden ihtiyacı dışında hiçbir şey almamaya dikkat etmiş ve sıradan bir Kureyşli gibi yaşamıştır.<sup>23</sup> Hz. Ali (ö. 40/661) ise, hulefâ-i râşidîn arasında zühdî yönü en fazla öne çıkan kişilerdendir.

<sup>16</sup> Buhari, “İman”, 37; Müslim, “İman”, 57.

<sup>17</sup> Yusuf 12/90.

<sup>18</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Selahattin Ayaz (çev.), Pınar Yayınları, İstanbul 1991, ss. 294-295.

<sup>19</sup> Buhârî, “Cihad”, 70; “Rikak”, 10; İbn Mâce, “Zühd”, 8.

<sup>20</sup> Buhârî, “Rikak”, 3; Tirmizî, “Zühd”, 25.

<sup>21</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 409.

<sup>22</sup> Mustafa Fayda, “Ebû Bekir”, *DİA*, C. X, İstanbul 1994, s.101.

<sup>23</sup> Mustafa Fayda, “Ömer”, *DİA*, C. XXXIV, İstanbul 2007, s. 47.

Tasavvufun temelini teşkil eden bu yaşayışları dünya nimetlerine değer vermemek, her an Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmek, zikir ve nafîle ibadetlerle meşgul olmak, Allah'a karşı tam bir tevekkül içinde olmak gibi ruhî ve manevî fiillerden oluşmaktadır. Ebû Nuaym İsfahânî (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-Evliyâ* eserinde ashâb, tâbiîn ve tebeu't-tâbiî'nden başlayarak zâhid ve sûfleri tanıtmıştır. Böylece eserinde tasavvufî hayatın ashâb-ı kirâmdan başlayarak daha sonraki dönemlerde de gelişerek devam ettiğini göstermek istemiştir.<sup>24</sup>

Kur'ânî ve nebevî olan Asr-ı Saadet'teki zühd hayatından bahsederken zühd ile kastedilen, kişinin Allah'ı ve ahiret gününü unutacak şekilde dünyaya dalmaması, yaratılış amacının bilincinde olması ve dünya nimetlerinden meşrû yollarla istifade ederken Hakk'ın rızasına uygun bir şekilde ahirete hazırlığını unutmamasıdır.

Hz. Peygamber ve ashâbın dünyaya bakışlarını gösteren bu tutumlar kendilerinden sonraki nesle zühd anlayışının aktarılmasını sağlamıştır. Onların bu tutumları sayesinde tabiûn arasında zâhid imamlar yetişmiş ve zühd halkaları oluşmuştur.

### **1.1.2. İlk İki Asırda Zühd Hayatı**

İslâm rûhûnun bizzat kendisi zühd hayatını tavsiye etmiş ve Asr-ı Saadet'te Müslümanların zühd hayatına yönelişleri dini hayatlarının tabii bir sonucu olmuştur. Asr-ı Saadet sonrasında ise, Müslümanların zühd hayatına yönelişleri tepkisel bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra hâsıl olan siyasi çekişmeler, Hz. Ömer ile birlikte İslâm coğrafyasının genişlemesi ve fetihlerle elde edilen ganimetler dolayısıyla Müslümanların müreffeh bir konuma gelmesi neticesinde dini hayattaki zayıflamalara tepkiler olmuş ve bazı Müslümanlar kendilerini dünyadan daha fazla geri çekmişlerdir.

Hz. Peygamber dönemindeki zühd hayatına duyulan özlem ve bu hayatı tekrar diriltme çabası gibi nedenlerle de sonraki dönemlerde tepkisel bir hareket olarak zühd hayatı öne çıkmaktadır. Bu döneme tasavvufa dönüşünceye kadar olan hazırlık dönemi diyebiliriz.

<sup>24</sup> Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah el-İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, Mektebetü'l-Hânci, C. I, Kahire 1996, ss. 28- 396.

Dini hayattaki zayıflamalara karşılık *zühhâd*, *nüssâk*, *ubbâd* gibi isimlerle anılan bu kimseler tepkilerini zühd hadisleriyle besleyen eleştirel söylemlerle ifade ederken, son derece sade ve gösterişsiz kıyafet giymeleri de eleştirel söylemlerini yansıtan bir unsurdur. Ayrıca bir tevazu sembolü olarak yün elbise giymeleri “yün giyenler” manasında *sûfiyyûn* lakabı ile anılmalarına sebebiyet vermiştir.<sup>25</sup> Bu dönemdeki farklı zümreleri tanımlayan ortak bir isimlendirme olması sebebiyle daha sonrasında da tasavvuf isminin menşei olarak bu görüş, anlam ve dil açısından da uygun bulunduğu için genel kabul görmüştür.

H.II. asrın sonuna kadar olan dönemde zühdî hayatın ferdî olarak yaşandığını görmekle birlikte bazı bölgeleri temsil eden zühd ekollerinden bahsedebiliriz. Bunların başlıcaları; Medîne, Basra, Kûfe ve Horasan ekolleridir.

Medîne zühd ekolünün merkezi olan Medîne, sadece zühd hayatının değil aynı zamanda dinî hayatın da merkezi konumundadır. Ancak Emevî saltanatı döneminde Medîne’de yaşayan Müslümanların özellikle de Ehl-i Beyt üzerine kurulan baskılar sonucunda, dünyevî hayata karşı ciddi bir tepkisel tavır sergilediği görülmektedir. Bu tavrı tabîinden Saîd b. Müseyyeb (ö. 90/ 709) ve Ca’fer es-Sâdık (ö. 148/ 765) temsil etmektedir. Medîne mektebinin zühd anlayışında ağırlıklı olan sünnet ve hadistir.

Basra zühd ekolü başta olmak üzere zühd döneminin önde gelen isimlerinden biri olarak zikredebileceğimiz Hasan-ı Basrî (ö.110/728) teşekkül dönemine katkıda bulunan ilk dönem sûfîlerindedir. Hasan-ı Basrî, “Gerçek anlamda zerre miktarı ver’a, bin miskal oruç ve namazdan daha hayırlıdır”<sup>26</sup> gibi ifadelerle vaazlarında korkuyu çokça vurgulamasından dolayı Allah korkusunu esas alan Basra zühd halkasının temsilcilerinden biri sayılmıştır. Ayrıca hüznü ve korkuyu salih amelin bir unsuru görerek şöyle demiştir: “Dünyada hüznün miktarınca salih amel tohumlanır.”<sup>27</sup>

Hasan-ı Basrî yaşayışında ve tavsiyelerinde ılımlı bir zühd anlayışı ortaya koymuştur. Zühdü, ahlâk kurallarına uyulmasını kolaylaştıran ve dini görevlerin yerine getirilmesini sağlayan bir unsur olarak görmüştür. Dünya tutkusunun,

<sup>25</sup> Ebû Nasr es-Serrac et-Tûsî, *Lîm’a*, Abdu’l-Hâlim Mahmud (thk.), Dâr’ul-Kütübü’l- Hadisiyye, Mısır 1960, ss. 40-41.

<sup>26</sup> Abdülkerim el-Kuşeyri, *er-Risaletü’l Kuşeyriyye*, Abdu’l-hâlim Mahmud - Mahmud b. Şerif (thk.), Müessesetü Dâru’ş-Şuab, Kahire 1989, s. 213.

<sup>27</sup> el-İsfahâni, *Hilyetü’l-evliyâ*, C.II, s. 133.



maddeciliğin ve çıkarıcılığın tehlikesine dikkat çekmiş, kendisinden öğüt isteyen kişiye aşırılıktan kaçınarak orta yolda yürümesini tavsiye etmiştir.<sup>28</sup>

Hicri II. Asrın sonlarında Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801[?]) zühd anlayışında yeni bir yaklaşımın temsilcisi olmuştur. Hasan-ı Basrî Allah korkusu temeline dayalı zühd anlayışı üzerinde dururken Râbia el-Adeviyye ilâhî aşk esâsına dayalı zühd anlayışını ortaya koymuştur. Bu zamana kadar korku, kaygı ve hüznün çizgisinde gelişen tasavvuf düşüncesinde sevgi, ümit, iyimserlik gibi kavramlar daha çok öne çıkmaya başlamış ve ilâhî muhabbetten kaynaklanan rıza ve ihlâs ile kulluk bilincinin gerçekleşeceği vurgulanmıştır.

Basra zühd ekolünün hüznü ve korkuyu temsil eden imamı Hasan-ı Basrî iken, aşk ve sevgi kanadının temsilcisi ise Râbia el-Adeviyye olmuştur.

Kûfe’de zühd ekolünün gelişim göstermesinde ise, siyasi tutumlar daha etkin olmuştur. Hz. Ali ile Muaviye (ö.60/680) arasında ki mücadelelerde Kûfeliler Hz. Ali yanında yer alırken Sıffin savaşında (37/ 657) Hz. Ali’nin hakem olayını kabul etmesi yüzünden ondan ayrılmışlardır. Bu ayrılıkla oluşan Hâricî grupları ileride Hz. Ali’nin Kûfe Camii’nde şehid edilmesine yol açmıştır.

Emevîler dönemine geldiğimizde ise, I. Yezîd’in (ö. 64/683) halife olmasıyla Ehl-i Beyt’e ciddi baskılar uygulanmış ve Hz. Hüseyin önce Medîne’den Mekke’ye gelmiş, Kûfe’de ortaya çıkan farklı bir kesimin daveti üzerine de Kûfe’ye giderken Kerbela’da Yezid’e bağlı güçler tarafından şehit edilmiştir.<sup>29</sup> (10 Muharrem 61/10 Ekim 680) Hz. Hüseyin’i korumaya dair söz verip koruyamadıklarından dolayı hüznün ve pişmanlıkla kavru lan Müslümanlar, zahidâne bir tavır sergilemeye başlamışlardır. Kendilerini ibadet ve zühde vererek pişmanlık ve gözyaşı içerisinde hayatlarını devam ettiren bu kimseler “tevvâbûn” ve “bekkâûn” adıyla anılmıştır.

Gözyaşı ve pişmanlıkla öne çıkan Kûfe ekolünün öne çıkan isimleri, Ebû Hâşim (ö.150/ 767), Câbir b. Hayân (ö.150/ 767), Süfyân Sevrî (ö. 161/777), Dâvud Tâî (ö.165/781), İbn Semmâk’tır (ö.189/805).

<sup>28</sup> Süleyman Uludağ, “Hasan-ı Basrî”, *DİA*, C. XVI, İstanbul 2008, s. 292.

<sup>29</sup> Ethem Rûhi Fıglalı, “Hüseyin”, *DİA*, C. XVIII, İstanbul 1998, s. 520.

Horasan bölgesi Bistâm, Tûs, Herat, Belh, Tirmiz, Merv, Buhara, Fergana, Nahşeb gibi şehirleri içine alan geniş bir coğrafyadır. Kur'an ilimlerinin yanı sıra Arap dili, hadis, fıkıh ve tasavvuf alanında önde gelen temsilciler yetişmiştir.

Fetihlerin genişlemesinden kısa bir süre sonra özellikle Belh, Nişâbur ve Merv şehirlerinde ortaya çıkan zühd hareketleri İbrahim b. Edhem (ö.161/ 778[?]), Abdullah b. Mübarek (ö.181/797), Fudayl b. İyâz (ö.187/ 802), Şakîk-i Belhî (ö.194/810), Ahmed b. Harb (ö.234/ 848) gibi zâhidler tarafından temsil edilmiştir. Bu bölgenin zâhidlerinin daha önce kurulmuş olan Bağdat, Basra, Kûfe gibi İslâm şehirlerinden etkilendiğini söylememiz mümkündür. Ancak bu bölgede Emevi idâresinin Horasanlıları mevâli olarak kabul etmesi ve çeşitli baskılara mâruz bırakması, Horasan zâhidlerinin kendilerine özgü tevekkül ve teslimiyete dayalı zühd anlayışını ortaya koymalarına sebebiyet vermiştir.

Horasan ekolünde baskın olan bu tevekkül anlayışı daha sonraki dönemlerde oluşacak *fütüvvet* ve *melâmet* tavırlarının doğmasına zemin hazırlamıştır.

İbrahim b. Edhem'in ahiret hayatına ilişkin; "İnsanlarla bir araya gelmekten hoşlanmak dünya sevgisinin bir parçası olduğu gibi onları terk etmekte dünyayı terkin bir parçasıdır"<sup>30</sup> ifadesi zâhidâne yaşayışını yansıtmaktadır. Bununla birlikte İbrahim b. Edhem'in zühd anlayışında kendisini halktan tecrit etmenin olmadığını görürüz.<sup>31</sup> Tevekkül ve helal rızık kazanma prensiplerini bağdaştırarak mutedil bir zühd ve tevekkül anlayışının savunucusu olmuştur.

Zühdle ilgili hadisleri *Kitâbü'z-Zühd ve'r-Rekâik* adlı eserinde toplayan Abdullah b. Mübarek ise; zühd literatürünün büyük hadis koleksiyonlarından ayrıştırılarak müstakil bir şekilde telif edilmesi geleneğinin önünü açmıştır. Tevekkül ve kesb arasındaki ilişkiye dair tartışmalarda İbrahim b. Edhem ile benzer düşünceleri ifade etmiştir. İbn Mübarek'e göre de tevekkül, kazanç için bütün vesileleri terk anlamı taşımaz.<sup>32</sup>

<sup>30</sup> el-İsfahâni, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. VIII, s. 19.

<sup>31</sup> Reşat Öngören, "İbrâhim b. Edhem", *DİA*, C.XXI, İstanbul 2000, s.294.

<sup>32</sup> Hacı Bayram Başer, "Abdullah b. Mübarek", *İslam Düşünce Atlası*, C.I, İbrahim Halil Üçer (ed.), Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., Konya 2017, s. 290.

Şakîk-i Belhî, bu süreçte tevekkül anlayışının öncüsü olmuştur. Rivayet edilen şu söz tevekkül anlayışını ortaya koymaktadır: “Kazanmayı, sebeplere sarılmayı, istemeyi terk edip âhirete hazırlan, Allah’a tevekkül et.”<sup>33</sup> Şakîk-i Belhî’nin tevekkül ve kesb ilişkisinin bozulduğunu gösteren ve rızık peşinde koşmayı tevekküle aykırı sayan bazı aşırı tutumları, birtakım eleştirileri üzerinde toplamıştır. Ancak Şakîk-i Belhî ile tevekkül, mârifet ve fakr anlayışları Horasan zâhidleri arasında yerleşmiş ve sonra ki süreçte de fütüvvetin tasavvufî bir muhteva kazanmasında önemli bir rol oynamıştır.

### 1.1.3. Zühdden Tasavvufa Geçiş

Ahlâki ferdî bir tavır olmakla birlikte ilk dönem sûfîlerinin neredeyse hepsinde ortak vurgu olan zühd bakış açısı, Allah’a karşı duyulan haşyet, cehennem azabı ve ahirette hesaba çekilme korkusu, cennete ve ilâhî rızaya kavuşma ümidi gibi anlamlar içeriyordu.

Zühdden tasavvuf dönemine evrilen süreçte, zahidlikle birlikte dinî hükümlerin bâtinî manalarını inceleyen, kalpteki tesirleriyle ilgilenen ve nefsin hastalıklarının tedavisini tezkiye, tasfiye, mücâhede, mükâşefe gibi kendine has metotlarla yapmaya çalışan daha derin disiplinli bir anlayış hâkim olmuştur. Bu dönemde zühd amaç olmaktan çıkıp araç konumunda kalmıştır.

Mârifetle<sup>34</sup> sistemleşmeye başlayan tasavvuf döneminde ilk geçiş isimlerinden biri olarak Ma’rûf Kerhî’yi (ö. 200/815-16[?]) zikretmemiz gerekmektedir. Ma’rûf Kerhî’den rivayet edilen şu sözler, zühd hareketinde öne çıkan sûfîlerin ifadelerinden daha farklı bir düzlemde cereyan ettiğini göstermektedir: “Muhabbet, halkın öğretmesiyle olan bir şey değildir. O, Allah’ın bir bağış ve ihsanıdır.”<sup>35</sup> “Evliyaullahın alâmetleri şudur: Onların akıllarında hep Allah fikri vardır, kararları Allah’ladır, meşguliyetleri Allah’dadır.”<sup>36</sup> Önceki sûfîlerin tasavvuf anlayışı amelî gayeye yönelik iken Ma’rûf Kerhî’de daha çok dinin bâtinî yönü öne çıkmaktadır.

<sup>33</sup> el- İsfahâni, *Hilyetü’l-evliyâ*, C. VIII, s. 58-59.

<sup>34</sup> Bir tasavvuf terimi olarak mârifet, Allah ve O’nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellileri hakkında mânevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgidir. Süleyman Uludağ, “Mârifet”, *DİA*, C. XXVIII, Ankara 2003, s. 54.

<sup>35</sup> Ferîdüddin Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, Süleyman Uludağ (haz.), İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1984, s. 361.

<sup>36</sup> Attâr, *Tezkiretü’l-evliyâ*, s. 360.

Râbia el-Adeviyye ile başlayan sevgi ağırlıklı tasavvufî düşünce Ma'ruf Kerhî ile gelişmiş ve H. III. ve IV. asırda tasavvufî anlayışın ağırlıklı konusu haline gelmiştir.<sup>37</sup> Ayrıca bu döneme geçişte Bişr el-Hâfî (ö. 227/841) ve Serî es-Sakatî (ö.251/865) gibi sûfilere önemli rol oynamışlardır.

Ahmed b. Hadreveyh (ö. 240/854) ve Ebû Turâb Nahşebî (ö. 245/859) için zühd ve tasavvuf dönemleri arasındaki geçiş isimlerindedir. Önceki zahid sûfiler gibi tevekkül ve kaderi tasavvufun temeli sayarken ilahî inayetin bolluğuna olan güveni de sûfilere özgü bir nitelikte dile getirmişlerdir. Ahmed b. Hadreveyh'in şu sözü meseleyi daha iyi açıklamaktadır: "Yol açıktır, hakikat ışıdamaktadır ve çağırın işitilmiştir. Bundan böyle körden başkası için nasıl bir sorun olabilir?"<sup>38</sup>

#### 1.1.4. Hakîm Tirmizî'ye Kadar Tasavvuf

Zühd ekollerinin tasavvufa evrilmesiyle birlikte Bağdat, Nişabur, Mısır ve Şam birer tasavvuf ekolü haline gelmiş ve önemli tasavvuf temsilcilerinin yetişmesine ev sahipliği yapmıştır.

Sekizinci asrın ikinci yarısında Abbasiler tarafından kurulan Bağdat asırlar boyunca İslam dünyasının siyasî, dinî ve kültürel merkezi olmuştur. Basra ve Kûfe'de ortaya çıkan zühd hareketleri Bağdat ekolüne taşınmış ve tasavvufun en büyük temsilcileri, müellifleri burada yetişmiştir.

Nefs muhasebesini esas aldığı için de "Muhâsibî" nisbesiyle meşhur olan Hâris b. Esed el-Muhâsibî (ö. 243/857) nefsin tanınması, kibir, haset, riyâ gibi hastalıkların nedenlerini ve tedavisini, takvaya ulaşmanın yolları gibi konulardan ayrıntılı olarak bahseden *Er-Ri'âye li-hukûkillah* eseriyle meşhur olmuştur. Eserleriyle tasavvuf tarihinde derin izler bırakan Muhâsibî kanaat, zühd, üns, yakîn, havf, muhabbet, hayâ, sıdk ve ihlâs gibi kavramları hal diye ortaya koymuş ve hallerin Kitap ve Sünnet'e dayandırılması gerektiğini vurgulamıştır.<sup>39</sup> Bir sûfinin eğitimi içinde geçireceği süreçleri, bu süreçlerde ortaya çıkacak hakikatleri ve tecelli edebilecek marifet ve bilgilerle manevîyat yolunun sıkıntılarını en iyi şekilde anlatmıştır.

<sup>37</sup> Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul 2018, s. 109.

<sup>38</sup> Ebu Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, Mustafa Abdülkâdir Atâ (thk.), Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003, s. 97.

<sup>39</sup> Reşat Öngören, "Tasavvuf", *DİA*, C.XL, İstanbul 2011, s. 121.

Fenâ ve bekâ kavramlarını ilk defa kullanan Ebû Saîd Harrâz (ö. 277/890) tevhidle ilgili sözleriyle Cüneyd-i Bağdâdî'yi (ö. 297/910), Allah-kul ilişkisine dair görüşleriyle Hallâc-ı Mansûr'u (ö. 309/922), velâyet konusundaki düşünceleriyle de Hakîm et-Tirmizî'yi (ö. 320/932) etkilemiştir.<sup>40</sup>

Hâris el-Muhâsibî ile çağdaş olan Cüneyd-i Bağdâdî tasavvufî kavramları, tasavvufun usul ve esaslarını tespit ederek tasavvufun sistemli hale gelmesine büyük katkı sağlamıştır. Tasavvufu “Her şeyden alâkayı kesip Allah’la olmaktır” veya “Allah’ın sendeki seni öldürüp kendisiyle diri kılmasıdır” şeklinde tanımlar.<sup>41</sup> Bu tanımlamalara göre tasavvuf, Allah ile insan arasında sağlam bir köprünün kurulması esasına dayanır.

Cüneyd, Muhâsibî ve Serî es-Sakatî gibi sûfîlerin üzerinde durduğu tasavvufî tevhid anlayışını derinleştirmiş ve bu kavrama yeni boyutlar katarak tevhid ve fenâ nazariyesini ortaya koymuş ve bekâyı savunmuştur. Cüneyd’e göre, sâlik sahv hâlinde ayıklık hâlinde olup nefsinin içinde neler olduğunu fark eder. Sekr hâlinde ise, kulun kalbine ilka olan ve aklını başından alan manevî sarhoşluk hâli gerçekleşir. Cüneyd, sahvın sekr hâlinde daha üstün olduğunu savunmuştur. Çünkü sahv hâli; cezbe, vecd ve aşk ile kendinden geçen sâlikin ayılıp his ve şuur âlemine dönmesine, insanın elem veren şeyi ayırt etmesine ve Hakk yolda elem vereni tercih etmesine imkân veren durumdur.

Cüneyd-i Bağdâdî'nin tevhid ve fenâ anlayışını tamamlayan bir diğer unsur mîsâk nazariyesidir. Burada mîsâk ile kastedilen kul ile Allah arasında elest bezminde yapılan ahittir. Daha sonraki sûfîlerin “bezm-i elest” dedikleri bu mîsâk fikri ilk defa Cüneyd tarafından açıkça ortaya konmuştur.

Cüneyd-i Bağdâdî şeriata aykırı tasavvufî hal ve hareketleri eleştirmiş, sâlikin mükellefiyetlerden kurtulacağı seviyeye ulaşmasını mümkün gören ibahî hareketleri de şiddetle eleştirmiştir. Mamafih sahv ve temkin hâlini esas alarak sahv hâlini tasavvuf anlayışının temeli yapmıştır.

<sup>40</sup> Abdurrezak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi, Bursa 2017, s.113.

<sup>41</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s.131.

Bağdat ekolünün en önemli şahsiyetlerinden biri de “Enel’l-Hak” sözüyle tanınan ve görüşlerinden dolayı idam edilen Hallâc-ı Mansûr’dur. Sekr ve fenâ hâlinin hâkim olduğu Hallâc, siyasi bir takım sebeplerin de etkisiyle idam edilen ilk sûfilerdendir.

Horasan’ın dört büyük şehrinden en önemli olan Nîşâbur, İslam orduları tarafından fethedilmesinden kısa bir süre sonra askerî-idarî merkez haline getirilmiş ve bölgenin en önemli sanat, ilim ve ticaret merkezi haline gelmiştir. Belh’te teşekkül eden zühhd hareketi Nîşâbur’a taşınmıştır. Tasavvufun yayılması, bu bölgede Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848 [?]), Yahya b. Muâz er-Râzî (ö. 258/872), Ebû Hafs el-Haddâd (ö. 260/874), Hamdûn el-Kassâr (ö. 271/884), Ebû Osman el-Hîrî (ö. 298/910) gibi sûfilerin aracılığıyla olmuştur. Nîşâbur ekolünün ana karakteristiğini ise, *fütüvvet* ve *melâmet* oluşturmaktadır.

Bâyezîd-i Bistâmî sekr, fenâ, melâmet, tevhid, mârifet, muhabbet, mi’rac ve isâr gibi konulardaki sözleriyle ve şathiyeleriyle tanınır.<sup>42</sup> Sekri sahvına baskın, şathiyeleriyle meşhur bir sûfidir. Bâyezîd sözleriyle “fenâ fillâh” ile benlikten geçmeyi sekr ve manevi sarhoşluk halini anlatmaktadır. Sekr kavramını tasavvuf literatürüne kazandırmış ve bu kavram aşk ve muhabbet kelimelerinin yanında önemli bir yer tutmaya başlamıştır.

Fütüvvet konusunda ısrarla duran Ebû Hafs el-Haddâd’a göre fütüvvet fedakârlık, cömertlik, diğerkâmlık, makam ve mevkiye aldirmamak, nefse hâkimiyet, tahammül ve faaliyet gibi anlamları içermektedir.<sup>43</sup> Güçlü bir melâmet tavrına da sahip olan Ebû Hafs’ın melâmet anlayışı, diğer melâmetilerinkinden farklıdır. Onun anlayışına göre içle dış, özle söz arasında tam bir uygunluk bulunması gerekir.

Tasavvufun sistemleşmeye başladığı hicrî III. asır itibarıyla şekil ve merasimlerin fazlaca itibar görmesi özden sapma olarak görülmüş ve şekilciliğe şiddetle tepki veren melâmetiliğin doğmasına sebep olmuştur.

Nîşabur melâmetiliğinin piri<sup>44</sup> kabul edilen Hamdûn Kassâr, diğer bölgelerde gelişen zühhd ve tasavvuf hareketine bir tepki olarak gelişen melâmetiliğin ilk

<sup>42</sup> Süleyman Uludağ, “Bâyezîd-i Bistâmî”, *DİA*, C. V, İstanbul 1992, s. 239.

<sup>43</sup> Tahsin Yazıcı, “Ebû Hafs el-Haddâd”, *DİA*, C.X, İstanbul 1994, ss. 127-128.

<sup>44</sup> Sülemî, *Tabakâtü’s-sûfiyye*, s.109.

temsilcisidir. Melâmetiliğin ilk tabakasını Hamdûn Kassâr ve Ebû Osman el-Hîrî teşkil etmektedir. Hamdûn Kassâr'a göre melâmet anlayışı "Allah yolunda kınayanın kınamasından korkmama"<sup>45</sup> esasına dayanır. Bu çerçevede ihlâs, tevazu, nefsin arzularına karşı çıkmak ve hayattan kopmadan çalışıp çabalamak melâmetiliğin prensiblerindedir.

Başlangıçta tasavvufa tepki olarak çıkan melâmet hareketi, daha sonrasında hem bir meşrebin adı hem de bir tarîkatın adı olmuştur.

Mısır'da en açık bir şekilde ifadelerinde tasavvufî unsurlar bulunan ilk isimlerden birisinin Nubâlî Zünnûn-ı Mısırî (ö.245/859[?]) olduğunu görürüz. Tevazu içinde yaşayan birine yönelik şu tavsiyesi tasavvufî bakışın bütün özelliklerine sahiptir: "Tevazu sahibi olmayı isteyen kişi, yönünü Allah'ın azametine çevirsin. Bunun ardından nefis zamanla kaybolacak ve saflaşacaktır. Allah'ın kudret ve otoritesine bakan kişinin kendi otoritesi gider. Çünkü bütün nefisler O'nun heybeti karşısında fakirdir."<sup>46</sup>

Hicri II. asırda rıza ve ilahî cezaya karşı korku anlamındaki zühd hareketinin bir gelişimi olan tasavvuf Rabiâtü'l-Adeviyye ve Maruf-i Kerhî gibi sûfîlerin katkılarıyla yeni fikri hareketleri içermeye başlamış, III. asrın ilk yarısında da yeni fikirler gelişerek tasavvufta hâkim unsur olmaya başlamıştır. Zünnûn-ı Mısırî de tasavvufun bilgi ve yöntemine dair nazari eğilimleri taşıyan ilk sûfîlerdendir. Tasavvufî haller ve makamlarla da ilgili sistematik bilgiler vermiş ve Allah'a giden yolda on yedi makamdan bahsetmiştir.<sup>47</sup>

Genellikle açlık ve gece ibadetiyle öne çıkan Şam ekolünün temsilcisi Ebû Süleyman Dârânî (ö. 215/830) olmuştur. Gece ibadetine çokça önem veren Dârânî dünyevî zevke düşkün anlamında ehl-i lehv'e karşılık geceyi ihya edenler manasında ehl-i leyl'i kullanmıştır.<sup>48</sup> Tasavvufî anlayışını riyâzat, zühd, Allah korkusu, gözyaşı, rıza, marifet ve muhabbet oluşturmaktadır.

---

<sup>45</sup> Mâide, 5/54.

<sup>46</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 30.

<sup>47</sup> Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.136.

<sup>48</sup> Mustafa Kara, "Dârânî", *DİA*, C. VIII, İstanbul 1993, s.485.

Dârânî'nin tasavvuf anlayışı Şam ekolünde yetişen Ahmed el-Antâki (ö.239/853) ve Ahmed b. Ebi'l-Havârî (ö. 246/860) ile devam etmiştir.<sup>49</sup>

Hicrî III. ve IV. asırlara genel olarak baktığımızda tasavvuf, kendine mahsus kavramlarını üretmiş ve güçlü temsilcilerini oluşturmuştur. Bu dönemde tasavvuf düşüncesinin ekoller halinde oluşup isimlendirilmeye başlandığını Hücvîrî'nin *Keşfü'l-Mahcûb*<sup>50</sup> eserinde görüyoruz.

Hücvîrî bu asırların sûflerini on iki ekol olarak tasnif eder ve bunlardan da on ekolü Hakk yolda olarak nitelendirmiştir. Makbul ve doğru yolda saydığı ekoller; Hâris Muhâsibî'ye nispeten Muhâsibiyye, Hamdûn Kassâr'a nispeten Kassâriyye, Bâyezid-i Bistâmî'ye nispeten Tayfûriyye, Ebû'l-Hüseyn Nûrî'ye nispeten Nûriyye, Sehl b. Abdullah Tüsterî'ye nispeten Sehliyye, Hakîm Tirmizî'ye nispeten Hakîmiyye, Cüneyd-i Bağdâdî'ye nispeten Cüneydiyye, Ebû Saîd Harrâz'a nispeten Harrâziyye, Ebû Abdullah b. Hafîf'e nispeten Hafîfiyye, Ebû Abbas Seyyârî'ye nispeten Seyyâriyye'dir.

Ekollerden Hallâciyye ve Hulmâniyye ise; tenasühe ve hulûle inandıkları için batıl kabul edilir. Hallâciyye, Hallâc-ı Mansûr'a tâbi olduklarını söyleyenlerin oluşturduğu bir ekol olsa da Hallâc-ı tamamen yanlış anlayıp yorumlayanların oluşturduğu bir grup olmuştur. Hulmâniyye ekolünde olanlar ise, iki farklı varlık olan Allah ile insanın tek bir varlık olmasını kabul eder. Bundan dolayı sûflerce eleştirilmiştir. Çünkü tasavvufta iki farklı varlık alanı yoktur ve Allah'ın insan üzerine tam olarak tecellisi söz konusudur.

Hakîm Tirmizî (ö.320/932) ilmi anlamdaki gelişmelerden dolayı altın çağ diye nitelendirdiğimiz Abbasiler döneminde yaşamış ve bu velûd dönemde kendi dönemini ve sonraki çağları etkileyecek birçok çalışmalar yapma imkânına haiz olmuştur. Hakîm Tirmizî'ye nispetle kurulan Hakîmiyye ekolünün temel vasfı ise “velâyeti isbattır”.

Eserlerini tasavvuf psikolojisi açısından inceleyeceğimiz Hakîm et-Tirmizî'nin içinde bulunduğu IV. asrın başıyla birlikte sûfler tasavvuf ile şer'i ilimler arasındaki

<sup>49</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, ss. 74-80.

<sup>50</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, Süleyman Uludağ (haz.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014, ss. 237- 323.



çatışmayı ortadan kaldırmaya, tasavvufun İslâm ilim geleneğindeki meşruiyetini ortaya koymaya çalışmış ve tasavvuf klasikleri yazılmaya başlanmıştır.

Şer'i dini ilimlere karşı tasavvufun meşruiyeti ortaya koyulurken dinin formel boyutlarının dışında bir boyutunun da olduğu zâhir-bâtın, şariat-hakikat, ilim-mârifet gibi ayrımlar üzerinden vurgulanmıştır. Diğer ilimlerin ihmal ettiği alanları tasavvufun doldurduğu söylenerek ayrımlar üzerinde durulmuş ve tasavvuf düşüncesi mârifeti sistemleştirmiştir.

## 1.2. Hakîm Tirmizî'nin Hayatı

### 1.2.1. Ailesi, Künyesi ve Doğumu

Kaynaklarda kısaca Hakîm et-Tirmizî nisbesiyle zikredilen sūfîmizin tam adı hususunda klasik kaynaklarda bir takım farklılıklar mevcuttur. Hakîm et-Tirmizî'yi ikinci tabaka sūfîler arasında zikreden Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Tabakât*'ında ismi; Muhammed b. Ali b. Hasan, künyesi; Ebû Abdullah olarak zikredilir.<sup>51</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (ö. 430/1038) *Hilyetü'l-Evliyâ*'sında Muhammed b. Ali et-Tirmizî<sup>52</sup> şeklinde zikredilirken Kuşeyrî'nin (ö. 465/1072) *er-Risâle*'sinde Ebû Abdullah Muhammed b. Ali et-Tirmizî adıyla zikredilmiştir.<sup>53</sup> Sem'ânî'nin (ö. 562/1167) nisbeleri esas alarak yazdığı biyografik eser olan *el-Ensâb* kitabında ise; Ebû Abdullah Muhammed b. Ali el-Hakîm et-Tirmizî olarak geçmektedir.<sup>54</sup> Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*'sında ise ismi Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan b. Bişr el-Hakîm et-Tirmizî<sup>55</sup> olarak zikredilmekte iken Sübkî'nin (ö. 771/1370) *Tabakât*'ında Muhammed b. Ali b. el-Hasan b. Bişr Ebû Abdullah el-Hakîm et-Tirmizî<sup>56</sup> olarak geçmektedir.

Hakîm et-Tirmizî'nin tam adı T.D.V. İslam Ansiklopedisi'nde Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Hasan et-Tirmizî<sup>57</sup> şeklinde geçmektedir.

<sup>51</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, s. 175.

<sup>52</sup> el- İsfahânî, *Hilyetü'l-evliyâ*, C. X, s. 233.

<sup>53</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 92.

<sup>54</sup> Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, Abdullah Ömer el-Bârûdî (thk.), C.I, Dâru'l-Cenan, Beyrut 1988, s. 483.

<sup>55</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n- Nübelâ*, Hasan Abdül Menan (thk.), C.III, Beyt'ül-Efkârî'd-düveliyye, Lübnan 2004, s. 3568.

<sup>56</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Mahmud Muhammed et-Tanahi- Abdülfettah el-Halvî (thk.), C.II, Matbaatü İsa el-Babî el-Halebi ve Şevkahu, Kahire 1964, s.245.

<sup>57</sup> Abdülfettah Abdullah Bereke, "Hakim et-Tirmizî", *DİA*, C. XV, İstanbul 1997, s. 196.

Hakîm et-Tirmizî, Ceyhun nehrinin kıyısında birçok muhaddis, fakih ve mutasavvıfın yetiştiği<sup>58</sup> Tirmiz’de doğmuştur. Burada doğup büyümesi sebebiyle de “et-Tirmizî” lakab ve nisbesiyle tanınmıştır.<sup>59</sup>

Tirmizî, düşüncelerini veciz, kendisine özgü, hikmetli bir şekilde ifade etmesi sebebiyle “bilge” anlamında “Hakîm” sıfatıyla anıldığı ya da yaşadığı dönem ve coğrafyada halkın gözünde manevi yönden özel bir konumda bulunanlar için kullanılan “veli” anlamında “Hakîm” sıfatıyla adlandırıldığı görüşler arasındadır.<sup>60</sup> Ayrıca Hakîm Tirmizî’nin terminolojisinde hikmet sahibi demek olan “hakîm” kavramının genellikle “veli” manasında kullanıldığını görürüz.

Hakîm’in doğum tarihi hususunda farklı görüşlerin mevcut olmasıyla birlikte h. III. asrın başlarında doğduğu tahmin edilmektedir. Hakîm Tirmizî’nin son dönemi hariç hayatını anlattığı *Büdüvvü Şe’n* isimli risalede 27 yaşında hacca gittiğini belirtmekte<sup>61</sup> ve 269/882 yılında gördüğü bir rüyayı da tarih vererek anlatmaktadır.<sup>62</sup> Burada bahsettiği 27 yaşıyla birlikte hocaları ve öğrencileri dikkate alındığında 210/825 civarında Tirmiz’de doğduğu daha tercih edilir bir görüştür. *Al-Hakîm at-Tirmidî* isimli doktora tezi hazırlayan Radtke ise, Tirmizî’nin öğrencilerini ve hocalarını tespit ettikten sonra doğum tarihinin h. 205 ve 215/ m. 820 ve 830 yılları arasında<sup>63</sup> olabileceğini belirtmektedir.

Hakîm et-Tirmizî çocukluk çağını Tirmiz’de hadis ve fıkıh okuyarak geçirdi. *Büdüvvü Şe’n adlı* risalesinde daha sekiz yaşındayken Allah’ın kendisine nasip ettiği bir hoca diye nitelendirdiği bir şahsın kendisini ilme yönlendirdiğini söyler.<sup>64</sup> Bu şahsın kendisi de çok değerli bir âlim olan babası<sup>65</sup> olması çok muhtemeldir. Hakîm

<sup>58</sup> Yakût el-Hamevi, *Mu’cemu’l-buldân*, Ferid Abdülaziz el-Cündi (thk.), Dâru’s-sâdir, Beyrut 1977, s. 26.

<sup>59</sup> Bereke, ‘Hakim et-Tirmizî’, s. 196.

<sup>60</sup> Salih Çift, “Hatmu’l- Evliyâ, Ebû Abdullah Muhammed B Ali El-Hakîm Et-Tirmizî”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/ 15, 2005, s. 352.

<sup>61</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Büdüvvü Şe’n*, Osman İsmail Yahya (thk.), Ma’hadül-Adabi’ş-Şarkiyye, Beyrut 1965, s. 14.

<sup>62</sup> Tirmizî, *Büdüvvü Şe’n*, s. 31.

<sup>63</sup> Bernd Radtke - John O’Kane, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, Curzon Press, Great Britain 1996, s. 1.

<sup>64</sup> Tirmizî, *Büdüvvü Şe’n*, s. 14.

<sup>65</sup> Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb el-Bağdadi, *Târihu Bağdad ev Medîneti’s-Selam*, C. XI, Müessesetü Fuad Beinü li’t-Teclid, Beyrut tsz, s. 373.

et-Tirmizî'nin annesi ve anne tarafından dedelerinin de ehl-i hadisten olup<sup>66</sup> *er-Redd alâ'l-Muattıla* risalesinde annesinden hadis rivayet etmektedir.<sup>67</sup> Bu bilgilerden hareketle Hakîm Tirmizî'nin aile ortamının da katkısıyla çocukluk yıllarında dahi ilimle iştiğal ettiği anlaşılmaktadır.

### 1.2.2. Tahsili ve Hocaları

27 yaşında hacca gitme niyetiyle yolculuğa çıkan Hakîm, bir süre hadis öğrenmek maksadıyla Irak'ta kaldıktan sonra Basra yoluyla Recep ayında Mekke'ye varmıştır.<sup>68</sup> Hac dönüşü başladığı hafızlığını memleketi Tirmiz'e dönünce tamamlamış, bu seyahati sırasında Ahmed b. Âsım el-Antâkî'nin (ö.239/853) bir eserinin tesiriyle tasavvufla tanışmıştır.<sup>69</sup> Ardından Ahmed b. Hadraveyh (ö. 240/854), Ebû Tûrâb Nahşebî (ö. 245/859) ve Yahya b. Cellâ (ö.306/918) gibi sûfîlerle<sup>70</sup> de görüşen Hakîm Tirmizî memleketi olan Tirmiz'e döndüğünde bir tür "dönüşüm" yaşayarak riyâzat hayatına ağırlık vermiş ve tüm vaktini derin dini tefekkür ile geçirmeye başlamıştır.

Zehebî'nin, Sülemî'den naklettiğine göre Hakîm Tirmizî *Hatmü'l-Evliyâ* ve *İlelü's-Şeria* eserlerindeki görüşleri sebebiyle Tirmiz'den sürülmüş, Belh şehrine gelmiştir.<sup>71</sup> Bu bilgi Sülemî'nin *Tabakât*'ında olmamakla birlikte başka eserlerinde olduğu tahmin edilmektedir. Tirmiz'de küfr ile itham edilirken Belh'te iyi karşılanmış ve genel olarak rey ekolüne mensub Belh halkı ile görüş birliği içerisinde olmuştur.<sup>72</sup> Fakat Hakîm et-Tirmizî birtakım insanlar tarafından kendisinin bidatçilikle, bozgunculukla ve buna benzer ağır ithamlarla Belh valisine şikâyet edilmesi akabinde burada da rahat edememiştir. Belh valisi kendisinden bir daha bahsettiği mevzularla ilgili konuşmayacağına dair yazılı belge almıştır.<sup>73</sup>

<sup>66</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Menâzilü'l-Ubbâd mine'l-İbâde*, Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (thk.), Beyrut 1990, s. 3.

<sup>67</sup> Ahmed Abdurrahim es-Sâyih, *es-Sülûk inde'l-Hakîm et-Tirmizî ve Masâdiruhu mine's-Sünne*, Beyrut 1988, s. 42.

<sup>68</sup> Tirmizî, *Büdüvvü şe'n*, s. 14.

<sup>69</sup> Tirmizî, *Büdüvvü şe'n*, s. 15.

<sup>70</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 92.

<sup>71</sup> Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, s. 3569.

<sup>72</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, C.II, s. 245.

<sup>73</sup> Tirmizî, *Büdüvvü şe'n*, ss.17-18.

Tirmizî'den sürgün edildiği dönemde Nişabur seyahati de kayda değerdir. Bu süreçte Melâmetiyye hareketini daha yakından tanıdığı ve önde gelen şeyhlerinden fikir alış-verişinde bulunduğu tahmin edilmektedir.<sup>74</sup>

İki yüzün üzerinde hocası ve değişik bölgelere seyahatleri olan Hakîm Tirmizî'nin *Lisânü'l-Mîzan*'da rivayette bulunulan hocaları; Babası Ali b. Hasan b. Hârun et-Tirmizî (ö.231/845?), Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855), Ali b. Hucr es-Sa'dî (ö.244/858), Ebû Ubeyd İbn-i Ebi's-Sefer (ö.?), Ali b. Haşrem(?), Salih b. Muhammed et-Tirmizî(ö. 299/910), Muhammed b. Ali eş- Şakîkî(?), Süfyan b. Veki'(ö. 247/861), Yakub b. Şeybe'dir(ö. 262/876). Kendisinden rivayette bulunanlar ise, Ebû Hasan Ali b. Mahmud b. El-Ukberî (ö.?), Ebû'l- Huseyn Muhammed b. Muhammed b. Yakub el-Haccacî el-Hafız en-Nisâbûrî (ö.?) , Ahmed b. İsa el-Curcanî(ö.?), Yahya b. Mansur el-Kadi(ö. 350/964), Ebû Ali en-Nisâbûrî (ö.?) ve Nişabur ulemasından bir grup olarak zikredilmektedir.<sup>75</sup>

Sübkî, *Tabakât*'ında Hakîm Tirmizî'nin Şafî mezhebinden olduğunu zikretmekte<sup>76</sup> iken Hücvirî (ö.465/1072[?]) *Keşfu'l-Mahcûb*'unda Hakîm Tirmizî'nin Ebu Hanife'nin (ö. 150/767) seçkin dostlarından fikh okuduğunu<sup>77</sup> dolayısıyla Hanefî olduğunu söylemektedir. Tirmizî'nin fikhi meselelere klasik bir fakîh gibi değil gayesi amellerin bâtinî hedeflerini araştırarak kendisine özgün bir tarzda yaklaştığını göz önünde bulundurduğumuzda o dönemde meşhur olan fikhî mezheplerden istifade ederek ibadetlerin şeklinden ziyade özüyle meşgul olduğu görüşü vakıya daha uygun görünmektedir. Ayrıca ilk dönem ulemâsının ilmî yapısına baktığımızda taklidî dönemlerde görülen ayrımların bu dönemde aynı keskinlikte olmadığını görürüz. Hakîm Tirmizî de reye önem verdiği kadar âsâra da önem vermiştir. Dolayısıyla Hakîm Tirmizî'yi belirli bir mezheple sınırlandırmamız uygun gözükmemektedir.

<sup>74</sup> Çift, "el-Hakîm et-Tirmizî", ss. 351-376.

<sup>75</sup> İbn-i Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, Abdu'l-Fettah Ebû Gudde (thk.), C. VII, Mektebü'l-Matbuati'l İslamiyye, Beyrut 2002, s. 387.

<sup>76</sup> Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, C. II, ss. 245-246.

<sup>77</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 205.

### 1.2.3. İlmî ve Tasavvufî Hayatı

Hakîm et-Tirmizî çok erken yaşlarda yazmaya başlamış ve ömrünün sonuna kadar hayatını eser yazarak, talebelerine dersler vererek onların manevi terbiyesini sağlayarak geçirmiştir.

Sülemî; Hakîm Tirmizî'yi Horasan meşayihinin büyüklerinden, birçok meşhur eseri olan, hadis kitapları kaleme almış ve rivayette bulunmuş birisi olarak zikreder.<sup>78</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*'ta azametli tasavvuf büyüklerinden olmasıyla birlikte zahiri ilimlere dair kitaplarının varlığını ve hadiste âlî isnadı olduğunu söylemektedir.<sup>79</sup> Kuşeyrî ise, kendisinden büyük bir mutasavvıf olarak bahsetmektedir.<sup>80</sup>

Hakîm Tirmizî *Büdüvvü Şe'n* adlı risalesinde henüz gençlik çağlarında iken “ilm-i âsâr” ve “ilm-i rey”e sahip olduğunu zikretmektedir.<sup>81</sup> Daha sonrasında da hac ibadetini ifa maksadıyla çıktığı yolculukta Basra ve Kûfe'de hadis dinlemiş<sup>82</sup> ve bu yolculuğu sırasında Bağdat ve Şam civarında yaşayan önemli şahsiyetleri tanıma fırsatı bulmuştur.

Klasik kaynaklarımızı genel olarak incelediğimizde; Tirmizî'nin başlıca istifade ettiği rivayet edilen şahıslardan en önemlilerini şu şekilde sıralayabiliriz<sup>83</sup>:

1. Ebû Türâb en-Nahşebî (ö. 245/859)
2. Ahmed b. Hadraveyh el-Belhî (ö. 240/854)
3. Yahya b. Muâz er-Râzi (ö. 258/872)
4. Yahya el-Cellâ (ö. 306/918)

Tabakât müelliflerinin müridi olduklarına dair zikrettiği başlıca isimlerden en önemlileri ise şunlardır<sup>84</sup>:

1. Hasan b. Ali el-Cûzcanî (?)

<sup>78</sup> Sülemi, *Tabakâtü's-süfîyye*, s.175.

<sup>79</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 205.

<sup>80</sup> Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 92.

<sup>81</sup> Tirmizî, *Büdüvvü şe'n*, s. 14.

<sup>82</sup> Tirmizî, *Büdüvvü şe'n*, s.14.

<sup>83</sup> Sülemi, *Tabakâtü's-süfîyye*, s.175.; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 92.

<sup>84</sup> Sülemi, *Tabakâtü's-süfîyye*, ss. 175-178. ; Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, s. 92. ; Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 205.

2. Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893)
3. Abdullah er-Râzî (ö. 353/964)

Hakîm Tirmizî'nin nefis, ruh, kalp, nur, sabır, tevekkül, kurbet gibi tasavvufun konularına dair kendine özgü çeşitli fikirleri bulunmakla birlikte velâyet konusuyla ilgili ortaya koyduğu teorilerle daha çok öne çıkmıştır.

Hakîm Tirmizî "*Hatmü'l-Evliyâ*" eserinde velâyet konusunu sistematik hale getirmiş ve velâyet ile ilgili temel sorunları tartışmış bir kişidir. Hâtemü'l-enbiya karşılığında hâtemü'l-evliyâ kavramını tasavvuf literatürüne kazandırmıştır. Sonraki dönemlerde de çokça tartışılan bir konu olan velâyet ve keramet meselesinde sorulan başlıca meseleler şunlardır:

- 1) Allah'ın seçkin kulları var mıdır?
- 2) Veli, veli olduğunu bilir mi?
- 3) Veliler günah işler mi? Veliler korunmuş mudur?
- 4) Veli keramet gösterir mi?
- 5) Veli mi üstündür nebi mi üstündür?
- 6) Veli olunur mu yoksa seçilir mi?

Tirmizî'nin velâyet teorisindeki temel husus, mü'minler arasında bir derecelendirmeyi kabul etmesi ve veliler arasında da bir hiyerarşinin var olduğunu söylemesidir. İnsanın veli olması için çalışması gereklidir. Fakat nihai durumda Allah'ın bir lütfudur.

Nübüvvet-velâyet ilişkisine Ebû Süleyman Dârânî (ö. 215/ 830), Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890[?]), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi sûfiler değinmişlerdir. Ancak velâyet meselesini sistemli bir şekilde ele alarak hakkında müstakil bir eser kaleme alan Hakîm Tirmizî olmuştur.

Hakîm Tirmizî sadece yaşadığı çağda etkili olmayıp belki de daha fazla vefatından sonra etkili olmuştur. Kendisinden sonra etkilediği en önemli şahıslardan biri olarak İbn'ül-Arabî'yi (ö. 638/1240) zikredebiliriz. İbn'ül-Arabî Fütûhât-ı Mekkiyye adlı eserinde Hatmü'l-evliyâ'da olan 150'ye yakın sorulan soruyu

cevaplandırmıştır. İbn'ül-Arabî'nin bu sorulara eserinde yer vermesi Tirmizî'nin tasavvuf nazariyatının önemli isimlerinden biri olduğunu daha açık göstermektedir.

Hakîm Tirmizî'nin bilgi nazariyesini ise en açık şekilde *Beyanü'l-fark* isimli eserinde görebiliriz. Bu eserde nazariyatçıların mantıksal düşünme biçimini tek geçerli yöntem saymalarına karşılık “kalb” akıl kavramına alternatif olarak kullanılmıştır. Genel bir idrak aracı olan kalbin sadr, kalp, fuad, lübb terimleriyle de aşamalarını ifade ederek kalbin inkişafını bir bilgi yöntemi olarak ortaya koyar.

Hakîm Tirmizî'nin vefatından sonra kendisinin görüşleri ve fikirleri etrafında toplananlara Hakîmiyye ekolü denilmektedir. Hücûvî on iki hak yolda olan tasavvufi ekolleri sayarken Hakîmiyye ekolünü de zikretmekte ve Tirmizî için haddizatında sahili olmayan bir deniz hitabında bulunmaktadır.<sup>85</sup> Tirmizî'nin “velâyet” hususunda ayrıntılı bir şekilde kitap ele alması bu konudan bahseden ilk kişi olduğu düşüncesini yaygınlaştırmış ve Hakîmiyye ekolü deyince akla ilk olarak velâyet teorisi gelir olmuştur.

#### 1.2.4. Tesirleri

Hakîm Tirmizî hem yaşadığı çağda hem de sonraki zamanlarda görüşleri açısından etkili bir sûfi olmuştur. Özellikle *Hatmu'l-evliyâ* eseri kaleme alındığından itibaren hem mutasavvıflar hemde tasavvuf dışı çevrelere mensup âlimler tarafından gerek olumlu yönden gerek tenkit yönünden yankı uyandırır olmuştur.

Hakîm Tirmizî ve eserleri, İbnü'l Arâbi (ö.638/1240) ile birlikte daha çok ilgi görmüştür. Öyle ki İbnü'l-Arabî'nin düşünce dünyasında Tirmizî'nin tesirlerini çokça görürüz. Ayrıca İbnü'l-Arabî, Tirmizî'nin *Hatmu'l-evliyâ*'da velâyete dair sorduğu ve cevapsız bıraktığı soruları cevaplandırmak için *el-Cevâbu'l-müstakîm ammâ seelehû el-Hakîm* adlı bir risale kaleme almış ve tekrardan *Fütuhât*'ın ilgili bölümlerinde de söz konusu sorulara yeni cevaplar vererek velâyet ve hatm-ı velâyet konusunu tekrardan ele almıştır. Tasavvufî düşüncenin vahdet-i vücûd eksenli yorumuna muhalefeti ile tanınan İbn Teymiyye de (ö.728/1328), özellikle velâyet bağlamında Hakîm Tirmizî'ye ve Tirmizî'nin görüşlerine eserlerinde yer vermiştir. İbn Teymiyye'nin ifadelerinden hareketle İbnü'l-Arabî'ye karşı sergilediği sert tavrı

<sup>85</sup> Hücûvî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 273.

Tirmizî'ye göstermediğini görürüz.<sup>86</sup> Daha sonraki dönemlerde de özellikle vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen bir kısım mutasavvıflar Tirmizî'nin eserlerine müracaat etmişlerdir.

Hakîm'in etkilediği âlimlere bakıldığında iki farklı çizgi dikkat çekmektedir: Bir tarafta İbn Arabî, diğer tarafta ise İbn Teymiyye çizgisi. Bu oldukça dikkat çeken bir durumdur. Yapılacak olan daha kapsamlı ve müstakil bir araştırma ile Hakîm'in kendisinden sonraki âlimlere ne derece tesir ettiği ortaya konulabilir.

Hakîm Tirmizî geride bıraktığı eserlerle zihinlerdeki tazeliğini sürdürmekte ve bugün dahi Tirmizî'nin eserleri üzerinde yürütülen çalışmalarla daha iyi anlaşılmaktadır.

### 1.2.5. Vefatı

Doğum tarihi hakkında elimizde yeterli bilgi olmadığı gibi ne kadar yaşadığı ve hangi tarihte vefat ettiği hususunda da nakledilen bilgiler birbirinden farklıdır. Tirmizî'nin ömür süresi ile ilgili bilgi verebilecek ilk kaynak kendisinin ele aldığı *Büdüvvü Şe'n* eseridir. Burada da sadece hacca gittiği yaş ve gördüğü rüyanın tarihi olmak üzere iki yerde tarih vererek anlatmaktadır. Dolayısıyla Tirmizî'nin hayatı ile ilgili ulaşılan bilgiler sınırlı olmaktadır. Tirmizî'nin ömür süresi hususunda tarih veren nadir kaynaklardan biri olan *Tezkiretü'l-Huffaz'a* göre yaklaşık 80 yaşında vefat etmiştir.<sup>87</sup> İbn-i Hacer el-Askalânî ( ö. 852/1449) ise 90 yaşında vefat ettiğini nakletmektedir.<sup>88</sup> Tüm bu bilgilerden hareketle 295/907 ile 310/922 yılları arasında vefat etmiş olma ihtimali düşünülebilir.

Klasik ve modern dönem kaynaklarında sûfîmiz hakkında verilen bilgiler tetkik edildiğinde 210/825 yılından sonra ve 320/932 yılında veya biraz öncesinde de vefat etmiş olabileceği daha tercih edilen görüştür.<sup>89</sup>

Hakîm et-Tirmizî'nin vefat yeri ise Tirmiz'dir. Türbesi Tirmiz/Özbekistan'dadır. Bugün dahi Tirmiz halkı tarafından ziyaret edilmektedir.

<sup>86</sup> Çift, "el-Hakîm et-Tirmizî", s. 376

<sup>87</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffâz*, C. II, Daru İhyai't-Türâsil Arabî, Beyrut 1956, s. 645.

<sup>88</sup> el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, C. VII, s. 389.

<sup>89</sup> Çift, "el-Hakîm et-Tirmizî", s. 354



### 1.2.6. Eserleri

Hakîm Tirmizî'nin başlıca tasavvufî görüşleri ile ilgili olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, felsefeye dair birçok eseri ile değişik hacimlerde risaleleri günümüze ulaşmış ve bir kısmı yayınlanmıştır. Kaynaklarda Hakîm Tirmizî'ye ait birçok eser atfedilmektedir. Abdurrahman Câmî'nin (ö. 898/1492) *Nefahatü'l-Üns*'ünde<sup>90</sup>, Kâtib Çelebi'nin (ö. 1067/1657) *Keşf-el-Zunun*'unda<sup>91</sup>, Brockelmann *GAL*'ında<sup>92</sup> ve Fuad Sezgin'in *GAS*'ında<sup>93</sup> da Tirmizî'ye dair eserlerden bahsedilir. Biz burada sadece tezimiz çerçevesinde ele almayı uygun gördüğümüz eserleri hakkında kısa malumat vermekle yetineceğiz.

#### 1- Hatmu'l-evliyâ:<sup>94</sup>

Nübüvvet ve velâyet meselesi tartışmalı olarak ayrıntılı bir şekilde ilk defa bu eserde ele alınmıştır. Hakîm Tirmizî'den sonra hatmu'l-velâye görüşünün tartışılan konulardan biri haline gelmesi eserin tasavvuf tarihindeki önemine işaret etmektedir.

Eserin Osman Yahya tarafından tahkikli neşri Beyrut'ta Ma'hadü'l-âdabi's-şarkıyye yayınevinde 1965'de yapılmıştır. *Veliliğin Sonu: Velâyet ve Nübüvvet Tartışması* adıyla Salih Çift tarafından 2006'da çevirisi yapılmıştır.

#### 2- Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb:<sup>95</sup>

Kalbin derûnî boyutları olan sadr, kalb, fuad ve lübb ile akıl, nefis, ruh vb. konularda mecazî tasvirlerle dayalı yorumları ihtiva eder. Kalbin bu dört makamının her biri İslâm, iman, marifet ve tevhid nuru olmak üzere Allah'ın nurlarından birisiyle ilgilidir. Fakat kalpteki temizlik neticesinde bu nurlar ortaya çıkabilmekte aksi takdirde kalp kötülüğü emreden nefisle irtibata geçmektedir.

<sup>90</sup> Abdurrahman Câmî, *Nefahatü'l-Üns*, Lâmiî Çelebi (çev.), Prof Dr. Süleyman Uludağ ve Prof Dr. Mustafa Kara (haz.), Marifet Yayınları, İstanbul 2005, s. 254.

<sup>91</sup> Kâtib Çelebi, *Keşf-el-Zunun*, Ord. Prof. Şerefettin Yaltkaya ve Lektör Kilisli Rifat Bilge (haz.), Türk Tarih Kurumu Yayınları, C. II, Ankara 2014, ss. 1104, 1883.

<sup>92</sup> Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur:Erster Supplementband (GAL Suppl)*, C.I, E.J. Brill, Leiden 1937, ss. 355-357.

<sup>93</sup> Fuad Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, C.I, E.J. Brill, Leiden 1967, ss. 653-659.

<sup>94</sup> Brockelmann, *GAL Suppl*, C.I, s.356; Fuad Sezgin, *GAL*, C.I, s. 654.

<sup>95</sup> Brockelmann, *GAL Suppl*, C.I, s. 955; Sezgin, *GAS*, C.I, s. 657.

Eserin Nicholas Heer tarafından tahkikli neşri Kahire’de Dâru ihyai’l-kütübi’l-arabiyye yayınevinde 1958’de yapılmıştır. *Kalbin Anlamı: Allah’ın Nuruna Kavuşmak İçin Kalbimizin İç Güçlerini Nasıl Kullanmalıyız?* adıyla Ekrem Demirli tarafından 2006’da türkçeye çevrilmiştir.

### **3- Riyâzetü’n-nefs:<sup>96</sup>**

Nefsin riyâzat ile kontrol altına alınarak daha bilinçli bir kulluk düzeyine erişmesini ve böylece hakiki mutluluğun elde edilebileceğine dair Hakîm Tirmizî’nin düşüncelerini içermektedir.

Eserin Ahmed Abdürrahim es-Sâyih tarafından tahkikli neşri Kahire’de Mektebetü’s-sekâfeti’d-dîniyye yayınevinde 2002 yılında yapılmıştır. *Metafizik Mutluluk: Nefs Terbiyesi ve İlahi Neşe* adıyla Hacı Bayram Başer tarafından 2013 yılında çevirisi yapılmıştır.

### **4- Âdâbü’l-müridin ve Beyânü’l-kesb:<sup>97</sup>**

Dış azalarımızdan kalbimize varıncaya değin edep ile Allah’a kulluk derecesine ulaşmak için nasıl yönetilmesi gerektiğini anlatmaktadır. Kişinin bütünüyle Allah’a nasıl yöneleceğini; fiili ve kavli olarak bireysel ve toplumsal her davranışını Allah’a kulluğa nasıl uygun hale getireceği hususunda rehberlik etmektedir.

Eserin Abdülfettâh Abdullah Bereke tarafından tahkikli neşri Kahire’de Matbaatü’s-saade yayınevinde 1977 yılında yapılmıştır. *Edeb Ya Hu: Kalbi Nefsin Esaretinden Nasıl Kurtarırız?* adıyla M. Zahit Tiryaki tarafından 2013 yılında çevirisi yapılmıştır.

### **5- Edebü’n-nefs:<sup>98</sup>**

Kul şehvetlerden uzak durdukça kalbini marifetin nuru aydınlatır ve bu nur sayesinde her şeyde Allah’ın kudretini görmeye başlar. Bu şekilde kulun kendisini

<sup>96</sup> Brockelmann, *GAL Suppl*, C.I, s. 356.

<sup>97</sup> Brockelmann, *GAL Suppl*, C.I, s. 356; Sezgin, *GAS*, C.I, s. 655.

<sup>98</sup> Brockelmann, *GAL Suppl*, C.I, s. 357; Sezgin, *GAS*, C.I, s. 656.

kalbinde ve kalbinde de Rabbini bulma sürecini anlatırken herkesin istifade edebileceği bir uslubla meseleyi ele almaktadır.

Eserin Ahmed Abdürrahim es-Sâyih tarafından tahkikli neşri Kahire’de 1993 yılında yapılmıştır. *Kalbini Bul: Nefs Terbiyesi ve Allah’a Yakın Olmanın Güzelliği* adıyla Hacı Bayram Başer tarafından 2013 yılında çevirisi yapılmıştır.



## İKİNCİ BÖLÜM

### HAKİM TİRMİZİ'DE TASAVVUF PSİKOLOJİSİ

#### 2.1. Tasavvuf- Psikoloji İlişkisi

İnsanın kendini tanıma ve var oluşunu anlamlandırma çabası insanlık tarihi kadar eskidir. İnsan sürekli olarak kendi davranışlarına ve doğasına ilişkin görüşler geliştirmeye çalışmıştır. Daha ilk zamanlardan beri “insan kimdir?” sorusuna pek çok filozof, din adamı, âlim, yazar ve şair temel olarak iki farklı şekilde yaklaşmıştır.<sup>99</sup> Bir kısım Allah, Tanrı veya aşkın varlık tarafından kutsal metinler aracılığıyla teolojik olarak konuya yaklaşırken, diğer bir kısım cevabı bizzat insanın kendisinde aramıştır. İkinci kısmın bu tarz görüşleri başlangıçta çoğunlukla felsefe alanı içerisinde gelişmiştir. XIX. yüzyıl ve sonrasında ise, felsefi yöntemlerle birlikte pozitif bilimler de bu alana dahil olmuştur. Günümüzde insanın ruh dünyasını ele alan disiplinler arasında psikoloji ile beraber tasavvuf, mistisizm, felsefe ve ahlak gibi alanlar yer almaktadır.

Psikoloji kavramının kelime manası psyche; ruh, logos; düzenli söz, bilgi manasına gelen iki kelimedenden oluşmaktadır.<sup>100</sup> Bu çerçevede “ruh bilgisi” anlamındadır. Psikoloji konu olarak insanın duygu, düşünce ve davranışlarını, bunların altında yatan nedenleri inceler. İnsanı toplumsal ve fiziksel çevresiyle bir bütün olarak ele alıp, insanın kendisiyle, başka insan ve insanlarla, fiziksel çevresi ile ve insan gruplarının birbirleriyle ilişkilerini araştırır. Psikoloji insanların niçin ve nasıl davrandıklarını inceleyerek, psikolojik olayların bağlı olduğu kanunları bulmaya çalışır ve nihayetinde insanı daha iyi anlama, ileriye yordama ve insanın daha olumlu bir yönde gelişmesini amaç edinir.<sup>101</sup>

Psikolojinin tarihine bakacak olursak en eski bilim dallarından birisi olmakla birlikte bir disiplin haline gelmesi XIX. yüzyılı bulmuştur. Bundan dolayı “psikoloji uzun bir geçmişe fakat kısa bir tarihe sahiptir” ifadesi kullanılmaktadır. XIX.

<sup>99</sup> Sevde Düzgüner, “Dini Psikoloji ve İslam Psikolojisi Bağlamında Din Psikolojisini Yeniden Düşünmek”, *İslâmi İlimler Dergisi*, 7/3, 2017, s. 134.

<sup>100</sup> Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 1.

<sup>101</sup> Baymur, *Genel Psikoloji*, ss. 1-3.

yüzyılın sonlarında modern psikolojiyi önceki çalışmalardan ayıran temel fark, insan tabiatına ilişkin sorulara cevap ararken kullandığı metottur. Önceleri kişisel tecrübeler ve sezgilere dayalı birtakım genellemeler yapılırken, modern psikoloji ile bilimsel araç ve yöntemler insan tabiatını anlamlandırmada metot olarak kullanılmaya başlanmıştır. Böylece psikoloji, nesnel bir disiplin haline gelmiştir.<sup>102</sup>

Dini hayatın yaşayış şekillerinden birisi olan tasavvuf Kur'an ve onun şerhi olan sünnet bakış açısını kullanarak insanın iç dünyasını keşfetmeye çalışır.<sup>103</sup> Bu doğrultuda nefsin özelliklerini ve insanın manevi hastalıklarını belirleyerek nefsin terbiye ve tezkiye sürecini tespit eder. Eşref-i mahlûkat<sup>104</sup> olan insana kendini bildirerek, Rabbini bildirmeyi hedefler ve insanı kâmil noktasına getirmeye çalışır.

Psikoloji ve tasavvuf ilimlerine bütüncül bakış açısıyla baktığımızda bireyin ruhsal durumunu İslâmi açıdan inceleyen tasavvuf ilmi ile bilimsel açıdan inceleyen psikoloji bilimi arasındaki konusal benzerlik bu disiplinler arası ilişkinin temelini oluşturur. Tasavvufta pek çok insan psikolojisini etkileyen ve insanın davranışlarına yön veren kavramlar bulunur. Örneğin, Seyr ü sülûk kavramı bu kavramlardan birisidir. Kısaca seyr ü sülûk kavramını açıklayacak olursak; seyr, arapça yürümek, gezmek, gitmek anlamlarına gelmektedir.<sup>105</sup> Tasavvuf ıstılahatında ise, kişinin Allah'a ulaşmak için yaptığı manevi yolculuk, kötü ve çirkin huylardan güzel ahlâka evrilmek şeklinde kullanılmaktadır.<sup>106</sup> Sülûk ise, yola girmek o yolda yürüyüp gitmek anlamındadır. Sûfi ıstılahta ise sülûk, tasavvuf yoluna girmiş kişiyi Hakk'a vuslata hazırlayan ahlâkî eğitim sürecidir.<sup>107</sup> Seyr ve sülûk kavramlarının birlikte kullanılması sülûkun neticesinde seyrin gerçekleşmesinden kaynaklanmaktadır. Hatta şu benzetmeyi de yapabiliriz; nasıl ki abdesti olmayanın namazı yok sayılıyorsa sülûku olmayanında seyri yok sayılır.<sup>108</sup> Sûfinin içinde bulunduğu bu manevî arınma süreci bilişsel, duygusal ve davranışsal alanda insanın yapısını değiştiren psikolojik bir kişilik gelişimidir.

<sup>102</sup> Duane P. Schultz ve Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, Yasemin Aslay (haz.), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2007, ss. 25-26.

<sup>103</sup> Bkz. Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, ss. 17-19.

<sup>104</sup> İsrâ, 17/70.

<sup>105</sup> Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-İfrikî el-Mısıri İbn Manzur, *Lisânü'l Arab*, C.IV, Daru'l-Sadır, Beyrut 2010, s. 389.

<sup>106</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 564.

<sup>107</sup> Kemâlî'd-din Abdurrezzak el-Kâşânî (ö.730/1329), *Tasavvuf Sözlüğü*, Ekrem Demirli (çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2004, ss. 396-397; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimler Sözlüğü*, s.587.

<sup>108</sup> Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s. 183.

Her iki disiplin gayeleri bakımından da benzerlik taşımaktadır. Psikoloji hayatın her alanında kendimizi ve diğer insanları daha iyi anlama ve ortaya çıkan problemleri çözümlene noktasında yardımda bulunur. Tasavvuf da öncelikle insanın kendisini tanıma hususunda katkıda bulunarak insanın rûhî olgunluğa ulaşmasına yardımcı olur.<sup>109</sup>

Tasavvuf ve psikoloji konuları ve gayeleri açısından her ne kadar ortak paydada buluşarak benzerlikler taşısa da farklı yaklaşım, ön kabul ve arka plana sahiplerdir.<sup>110</sup> Bu gerçeklik göz önünde bulundurularak iki disiplin arasında ilişki kurgulanırken her iki alanın kavramlarının indirgemeciliğe gidilmeden ifade edilmesi oldukça önemlidir. Bu hususa bir örnek verecek olursak tasavvuftaki nefs-i emmâre ve psikolojideki Freud'un tanımladığı 'id' kavramına değinebiliriz. Her iki kavram da insanın karanlık tarafını simgelemektedir. Bununla birlikte 'id' kavramı insanın doğasında var olan yıkıcı gücü temsil ederken, nefs-i emmâre insanın tabiatında bulunmaktan ziyade üzerinde bir pas, bir perde gibidir. Tasavvuf bu engellerden kurtularak nefsin saflaştırılmasının mümkün olduğu esasına dayanır.<sup>111</sup>

Psikoloji ile tasavvuf alanlarının insana yaklaşımı farklılık arz etmektedir. Psikolojinin insana yaklaşımı deneysel kaynaklı ve insanı tasvir üzere odaklanırken, tasavvufun yaklaşımı vahiy kaynaklı olup insana bir yaşam biçimi sunar. Psikoloji iyi ve kötü kavramları üzerine kurulu değilken, tasavvufta insanın tüm tutum ve davranışları iyi veya kötü olarak değerlendirilir. Çünkü tasavvufun amacı insanı iyi, doğru ve güzele yönlendirmektedir.<sup>112</sup>

Her iki disiplinin paradigmaları farklı olmakla birlikte tasavvuf ile psikolojinin ortak paydada bulunduğu benzerlikler son zamanlarda her iki dalda çalışanların dikkatini çekmeye başlamıştır. Bu benzerlikler arasında bir fikir akışkanlığı kurulmaya çalışılarak günümüzde birçok çalışma yapılmaktadır. Tezimizde Hakîm Tirmizî'ye dair bazı kavramlar bu benzerlik içerisinde değerlendirmeye çalışılmıştır.

Tasavvuf ile psikoloji tabirlerini sıklıkla bir arada kullanıp, tasavvufu psikoloji ile daha anlaşılır kılma çabamız, psikoloji ilminin günümüz insanının modern aklında

<sup>109</sup> Işıtan, *Sûfî Psikolojisi*, ss. 41-42.

<sup>110</sup> Ali Ayten ve Sevede Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, Sûfî Kitap, İstanbul 2017, s. 9.

<sup>111</sup> Ayten ve Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, ss. 59-61.

<sup>112</sup> Ayten ve Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, ss. 47-48.

kaçınılmaz bir yere sahip olmasının sonucudur.<sup>113</sup> Yaşanan tasavvufî hallerin sûfiler üzerindeki tesirlerinin psikolojinin verileriyle anlaşılma çabası tasavvuf psikolojisinin amacını oluşturur.

Tasavvuf tarihine baktığımızda İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *Tezhîbü'l Ahlâk*<sup>114</sup> ve Kınalızâde Ali Çelebi'nin (ö. 979/1572) *Ahlâk-ı Alâ'î*<sup>115</sup> adlı eserleri tasavvuf psikolojisi alanında zikredebileceğimiz eserlerdendir.

Tasavvuf ile psikoloji konularını bir arada ele alan ilk isimlerden biri Hilmi Ziya Ülken'dir. Yaptığı çalışmalarda birtakım Anadolu mutasavvıflarının dini gelişimlerini psikolojik açıdan ele almış ve 1946 yılında "Tasavvuf Psikolojisi"<sup>116</sup> isimli müstakil bir makale yayınlamıştır. Bu makalede "Tasavvuf Psikolojisi" kavramı ülkemizde ilk defa kullanılmıştır.

Hilmi Ziya Ülken'in bu makalesinde Tasavvuf Psikolojisi tanımlaması şu şekildedir:

"Tasavvuf Psikolojisi insanla âlem arasındaki savaşın düğümünü çözme, insanı âlem içerisinde muzdarip bir varlık yapan derin sebepleri bulduktan sonra onu bir iç muhasebesiyle safha safha bu sebeplerden uzaklaştırma, ona kendi içinde kendini buldurma, başka deyimle onu âlemden ayırdıktan sonra ona, onun içinde tekrar âlemi buldurma yoludur."<sup>117</sup>

Sonraki yıllarda da tasavvuf psikolojisi kavramı pek çok kitapta alt başlık olarak veyahut müstakil çalışmalarda ele alınmıştır. Bu çalışmalardan birkaçını söylemek gerekirse; Hüseyin Peker tarafından yazılan *Din Psikolojisi*; Hayati Hökekleli tarafından yazılan *Din Psikolojisi*; Hasan Kayıklık tarafından yazılan *Tasavvuf Psikolojisi*; İbrahim Işıtan tarafından yazılan *Sûfî Psikolojisi*; Ali Ayten ve Sevde Düzgüner tarafından yazılan *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*.

Tasavvuf ve psikoloji ilişkisine dair konular tasavvuf alanında olduğu kadar psikoloji alanında da ilgi odağı olmaya başlamıştır. Tasavvuf psikolojisi konularına

<sup>113</sup> Uyar, *Sûfî Benliğin İnşasında Nefs*, ss. 29-30.

<sup>114</sup> Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub b. Miskeveyh, *Tezhîbü'l Ahlâk*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire tsz.

<sup>115</sup> Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, Mustafa Koç (haz.), Türkçe Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.

<sup>116</sup> Hilmi Ziya Ülken, "Tasavvuf Psikolojisi", *Üniversite Konferansları: 1944-1945*, İstanbul 1946, ss. 193-206.

<sup>117</sup> Ülken, "Tasavvuf Psikolojisi", ss. 196-197.

değinen kitaplara örnek verecek olursak; Mustafa Merter tarafından yazılan *Dokuz Yüz Katlı İnsan*<sup>118</sup> ve *Nefs Psikolojisi*<sup>119</sup>; Nevzat Tarhan tarafından yazılan *İnanç Psikolojisi*<sup>120</sup>; Kemal Sayar tarafından yazılan *Sufi Psikolojisi*<sup>121</sup>.

Kısaca psikoloji ve tasavvuf ilişkisine değindikten sonra görülmektedir ki; tasavvuf ve psikolojinin birlikte ele alınmasını mümkün kılan nedenlerden en önemlisi benlik gelişimi konusunun her iki alanında ilgi odağında olmasıdır.

### 2.1.1. İlk Dönem Tasavvuf Düşüncesinde Psikolojik Unsurlar

Bu bölümde tasavvufta klasik eserlerin yazıldığı ilk dönemin öne çıkan psikolojik unsurlarına değinmeye çalışacağız. Bununla beraber tasavvuf psikolojisine dair kavram haritasının çıkarılmasının başlı başına bir çalışmayı kapsayacak genişlikte olduğunu düşünmekle birlikte biz bu kısımda tezimiz ölçeğinde, öne çıkan kavramları ele almaya çalışacağız.

Tezimizde ele aldığımız kavramlarla tarikatlar dönemine kadar olan tasavvufi geleneğin düşünsel kodlarını genel olarak ifade edeceğiz. Hakîm Tirmizî'nin bu gelenekten nasıl beslendiği ve geleneğe yapmış olduğu katkılara ise, ayrı bir başlık altında değinerek tasavvuf psikolojisi ile ilişkilendireceğiz.

#### 2.1.1.1. Beden

Beden, kelime anlamı olarak baş, kollar ve bacaklar dışında kalan gövde için kullanılır.<sup>122</sup> Aynı zamanda beden, cisim anlamında; üç boyutlu varlık ve genel olarak ruh veya nefis gibi manevi varlıkların karşıtı olarak kullanılan felsefe terimi olarak da tanımlanır.<sup>123</sup> Psikolojide ise, beden terimi insanın maddesel yapısı olarak tanımlanır ve ruhun karşıtı olarak kullanılır.<sup>124</sup> Sûfî anlayışa göre ise, insanın yoğunlaşmış şekil almış maddi yönünü, arzu ve ihtiyaçların ortaya çıktığı yer olan beden temsil eder.<sup>125</sup>

<sup>118</sup> Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2007.

<sup>119</sup> Mustafa Merter, *Nefs Psikolojisi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2014.

<sup>120</sup> Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009.

<sup>121</sup> Kemal Sayar, *Sufi Psikolojisi*, Kapı Yayınları, İstanbul 2016.

<sup>122</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l 'Arab*, C.XIII, s. 47.

<sup>123</sup> H. Bekir Karlığa, "Cisim", *DİA*, C.VIII, İstanbul 1993, s. 28.

<sup>124</sup> Orhan Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 43.

<sup>125</sup> Işıtan, *Sûfî Psikolojisi*, s.67.



Kur'an'da geçen ifadeler bir bütün olarak düşünüldüğünde her türlü tavsiye insana hitap edip, ondan beklenmesi sebebiyle maddi ve manevi bütün organlarıyla birlikte bedene yöneliktir.<sup>126</sup> “Sizi yarattık, sonra size şekil ve sûret verdik.”<sup>127</sup> ayetinin birinci cümlesinde ruhlar kastedilirken, ikinci cümlesinde ise beden kastedilmektedir. Bu yönüyle bedeni, insanın görünen yönü, sûreti şeklinde anlamlandırabiliriz. Kur'an'da direk olarak beden kelimesinin geçtiği yer olarak ise; Yûnus sûresinin 92. ayetini zikredebiliriz: “İşte bugün senin bedenini kurtaracağız...”<sup>128</sup> Ayrıca cisim kelimesi de bedeni karşılar anlamda Bakara sûresinde şu şekilde geçmiştir: “... kendisini ilimde ve bedende daha güçlü kıldı ...”<sup>129</sup>

Kur'an'da genel olarak nefis kelimesi ruh ve beden kelimelerini içine alan geniş bir manada kullanılırken<sup>130</sup> sadece Yûsuf suresinde, nefis kelimesi beden anlamında kullanılmıştır.<sup>131</sup> Ayetlerden de anlaşılacağı üzere nefis, ruh ve beden insanı oluşturan unsurlardandır. Yani kişinin hem bedenen maddi ve hem de ruhen manevi yönü vardır. İnsanın her ne kadar maddi ve manevi yönü bulursa da yaşadığı dünyanın bedene daha çok hitap etmesi maddi yönün daha baskın olması sonucunu doğurur.<sup>132</sup> Dolayısıyla İslâm'da ibadetler hususu önemli bir yönüyle kalbi ilgilendiriyor olsa da bedenin fiziki yönünü ilgilendiren şekil ve sembollerde oldukça önemlidir. Örneğin, namaz bedenle yapılan bir ibadettir. Oruç da aynı şekilde yemeyi, içmeyi ve cinsi münasebeti terki gerektiren bir ibadettir.

İnsanı bir bütün olarak ele aldığımızda beden insanı oluşturan unsurlardan bir tanesidir. Hücvirî bu konuda kâmil insanın ruh, nefis ve beden olmak üzere üç mânâdan oluştuğunu belirtmiş ve ayrıca ruhun akıl, nefsin heva ve bedenin his sıfatı olduğundan söz etmiştir.<sup>133</sup>

<sup>126</sup> Özcan Hıdır, *Beden Sosyolojisi*, Kadir Canatan (ed.), Açılım Kitap, İstanbul 2011, s. 220.

<sup>127</sup> A'raf 7/ 11.

<sup>128</sup> Yûnus 10/92.

<sup>129</sup> Bakara 2/247.

<sup>130</sup> Bakara 2/ 48,123, 233; Âl-i İmran 3/25, 30, 145, 161; Maide 5/32, 45; En'am 6/70, 151, 154; Yunus 10/ 30, 54, 100.

<sup>131</sup> Yusuf,12, 26-51.

<sup>132</sup> Tuğba Kışmır, “*Tasavvuf Psikolojisi Açısından Nefsin Olgunlaşma Sürecinin Karaktere Etkisi*”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), RTEÜ, Rize 2012, s. 39.

<sup>133</sup> Hücvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 262.

Nefs beden ilişkisine baktığımızda Gazzâli'nin bedeni nefsin memleketine benzettiğini görürüz.<sup>134</sup> Bu bağlamda beden nefsin arzularının gerçekleştirildiği veya manevî benlik oluşumunda nefsin arzularına sınır konulduğu yerdir. Bu manada düşünüldüğünde riyâzat olarak adlandıracağımız nefis tezkiyesi beden üzerinden olmaktadır. Beden üzerinden yapılan riyâzatlar ayrıntılı olarak riyâzat kavramını işlerken ele alınacaktır.

Sevr ü sülûk beden ve manevî ihtiyaçların dönüşüm sürecidir. Kişi bedenî arzu ve isteklerinden fedakârlık yaparak sevr ü sülûkta yol alır.<sup>135</sup> Dolayısıyla beden kişinin manevî olgunlaşmasını sağlayan maddî bir araçtır.

Kalp ve beden ilişkisi konusunda Gazzâli bedeni bir ülkeye ve kalbi ise o ülkenin başkanına benzetir. Beden bu manada kalbin askeridir ve Allah'ı tanımakla görevli kalbin emirlerini yerine getiren bir unsurdur.<sup>136</sup>

Ruh beden ilişkisine baktığımızda ruh, bedene hayat veren manadır.<sup>137</sup> Bu bağlamda hadislerde ise, ruh ölüm anında bedenden çıkarılan bir yapı olarak geçmektedir.<sup>138</sup>

Kısa bir şekilde sûfî düşünce açısından ele aldığımız beden-nefs, beden-kalp ve beden-ruh ilişkisi yeri geldiğinde Hakîm Tirmizî örneğinde ifade edilecektir.

#### 2.1.1.2. Akıl

Akıl kelimesi sözlükte “menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak” gibi anlamlara gelir.<sup>139</sup> Felsefe ve mantık terimi olarak; varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher olarak tanımlandığı gibi maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç olarak da tanımlanabilmektedir.<sup>140</sup>

<sup>134</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâli, *İhyâ-u Ulûmi'd- Dîn*, C. III, Kahire tsz, s. 6.

<sup>135</sup> İşitan, *Sûfî Psikolojisi*, ss. 67-68.

<sup>136</sup> el-Gazzâli, *İhyâu Ulûmi'd- Dîn*, C.III, s. 4-7.

<sup>137</sup> Şahver Çelikoğlu, *Nefs Tezkiyesi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2003, s. 47.

<sup>138</sup> Müslim, “Kader”, 1; Buhârî, “Bedü'l-Halk”, 6.

<sup>139</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l 'Arab*, C. XI, ss. 457- 466.

<sup>140</sup> Süleyman Hayri Bolay, “Akıl”, *DİA*, C.II, İstanbul 1989, s. 238.

Kur'an'da akıl kelimesi biri geçmiş kip diğerleri geniş zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde fiil şeklinde geçmiştir. Bu ayetlerde genellikle akılı kullanarak doğru düşünmenin önemi vurgulanmıştır. Ayrıca akıl ve kalp Kur'an'da birlikte zikredilerek akletmek kalbin bir fiili olarak da geçmektedir: “ Onlar yeryüzünde dolaşmadılar mı ki, bu sayede akledecek kalpleri, işitecek kulakları olsun...”<sup>141</sup>

Hadislerde geçen akıl kelimesi “deveyi veya başka bir şeyi bağlamak, zaptetmek; diyet vermek” gibi manalarda kullanılırken; terim anlamı olarak ise “hatırda tutmak, anlamak ve bilmek” gibi anlamlarda kullanılır.<sup>142</sup>

İlk zahidlere göre ise akıl; Allah'ın nimetlerini tanımayı ve ona şükretmeyi sağlayan, dinin emir ve yasakları doğrultusunda hareket edilmesini sağlayan ve sonuçta ahiret saadetini kazandıran bir melekedir.<sup>143</sup> Tüm bunlarla birlikte akıl gerçekliğin bir kısmını algılayabilen sınırlı bir yetenektir. Çünkü aklın anlama eylemi insanın bedensel algılarının sınırları içerisindedir.<sup>144</sup>

Daha sonra detaylıca anlatılacak olan kalbin katmanlarını (sadr, kalb, fuad, lübb) akılla ilişkilendirdiğimizde kalbin ilk iki katmanında kullanılan akıl; akl-ı meaşır ve alt benliğin etkisi buraya kadar çıkabilir. Akl-ı meaş diye isimlendirdiğimiz akıl, dünyada yaşamak için gerekli olan bilgileri barındıran akıldır.<sup>145</sup>

Marifetullahın mekânı olan fuad mertebesi ile birlikte ise, akl-ı mead devreye girer.<sup>146</sup> Burada bahsedilen akl-ı mead'ın tanımı ahireti düşünen akıl<sup>147</sup> olarak yapılmaktadır.

### 2.1.1.3. Nefs

Nefs kelimesi arapça kökenli olup sözlük anlamı can, kendi, bir şeyin özü, cevher, su, ceset, kan gibi anlamlara gelir.<sup>148</sup> Nefs kelimesinin sözlükte olan

<sup>141</sup> Hacc, 22/46.

<sup>142</sup> Bolay, “Akıl”, s. 239.

<sup>143</sup> Süleyman Uludağ, “Akıl”, *DİA*, C. II, İstanbul 1989, s. 246.

<sup>144</sup> Uyar, *Süfi Benliğin İnşasında Nefs*, s. 77.

<sup>145</sup> Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, İbrahim Kapaklıkaya (çev.), Gelenek Yayınları, İstanbul 2003, ss. 52-59.

<sup>146</sup> Frager, *Kalp Nefs ve Ruh*, ss. 56-57.

<sup>147</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.44.

<sup>148</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l 'Arab*, C. VI, s. 234.

anlamlarına bakıldığında bu kelimeleri bir şeyin tamamı, özü, hakikati ve cevheri olarak toparlayabiliriz.<sup>149</sup>

Nefs kelimesi Kur’ân’da tüm formlarıyla 298 yerde geçmiştir. Kelime “teneffese”<sup>150</sup>, “yetenâfesü”<sup>151</sup> şeklinde iki yerde fiil ve “mütenâfis”<sup>152</sup> şeklinde bir yerde de ism-i fail formunda geçmektedir. Bunların haricindeki 295 kullanım “nefs” veya çoğul ismi olan “enfüs” şeklinde geçmektedir. Nefs kelimesinin bir diğer çoğul sigası olan “nüfus”<sup>153</sup> kelimesi iki ayette kullanılmıştır.<sup>154</sup>

Nefs kelimesinin Kur’ân’da geçtiği manaları ise Mehmet Ali Ayni’nin “Nefs Kelimesinin Manaları”<sup>155</sup> makalesinden hareketle “zâtullah”<sup>156</sup>, “rûh-u insanî”<sup>157</sup>, “kalp, sadr”<sup>158</sup>, “insan bedeni”<sup>159</sup>, “bedenle beraber ruh”<sup>160</sup>, “bütün canlıları da cansızları da kapsayan zat”<sup>161</sup>, “cins isim”<sup>162</sup>, “kötülüğü emredici bir özellik”<sup>163</sup> şeklinde sekiz farklı manada tasnif edebiliriz.

Kur’ân’da geçen nefis kavramını bu ana başlıklar altında topladığımız gibi bu başlıklardan farklı olarak nefis gayb<sup>164</sup>, cezalandırma<sup>165</sup> gibi anlamlarda da kullanılmıştır. Ayrıca Tekvir sûresinde de üzerine yemin edilerek<sup>166</sup> nefis ayrıca vurgulanmıştır.<sup>167</sup>

<sup>149</sup> İbn Manzur, *Lisânü’l ‘Arab*, C. VI, ss. 233-240.

<sup>150</sup> Tekvir, 81/18.

<sup>151</sup> Mutaffifin, 83/26.

<sup>152</sup> Mutaffifin, 83/26.

<sup>153</sup> Tekvir, 81/7; İsrâ, 17/25.

<sup>154</sup> Fatih İbiş, “Kur’ân Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 6, 2012, s. 239.

<sup>155</sup> Mehmet Ali Ayni, “Nefs Kelimesinin Manaları”, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, S. 14, 1930, ss. 45-52.

<sup>156</sup> En’am 6/ 12, 54; Al-i İmran 3/28; Maide 5/116.

<sup>157</sup> En’am 6/93; Zümer 39/42.

<sup>158</sup> Yusuf, 12/77.

<sup>159</sup> Nisa, 4/1.

<sup>160</sup> Âl-i imrân, 3/25.

<sup>161</sup> Bakara, 2/48; Müddesir, 74/ 38.

<sup>162</sup> Tevbe, 9/128.

<sup>163</sup> Yusuf, 12/53; Kaf, 50/16.

<sup>164</sup> Maide, 5/116.

<sup>165</sup> Âl-i İmran, 3/128.

<sup>166</sup> Tekvir, 81/7.

<sup>167</sup> Nefs Kur’ân’da geçen manaları hakkında daha geniş bilgi için Bkz: Ayni, “Nefs Kelimesinin Manaları”, ss. 45-52; Ahmet Ögke, *Kur’ân’da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997, ss. 23-37.

Hadislerde nefis kavramı Kur'ân'da geçen manalarına benzer şekilde birçok farklı manada geçmektedir. Örneğin; bir adam Resûlullah'a gelerek: "İnsanlardan hangisi daha üstündür?" dedi. Peygamber Efendimiz: "Allah yolunda nefsiyle ve malıyla cihat eden kimsedir" diye buyurdu.<sup>168</sup> Bu hadiste genel olarak nefis kelimesi 'can/kişi' manasında kullanılmıştır.

Nefsle ilgili hadislerden özellikle nefsin kötü davranışları etkileyen yönündeki manası tasavvuf literatüründe nefsin kullanıldığı manaya işaret etmektedir. Misal verecek olursak; bir sefer dönüşü Hz. Peygamber: "Hayırla döndünüz hoş geldiniz. Artık küçük savaştan büyük savaşa dönmüş bulunuyoruz." dedi. "Büyük savaş nedir?" diye sorulduğunda "İnsanın nefsi arzularıyla savaşmasıdır"<sup>169</sup> mealindeki hadis nefsin kötü davranışlarına işaret etmektedir.

Mutasavvıflar Kur'ân'dan bazı ayetlere dayanarak nefsin yedi mertebesi ya da yedi sıfatı olduğu fikrine ulaşmışlardır. "... İnsan nefsi, Rabbimin esirgemesi olmasa hep kötülüğü telkin eder"<sup>170</sup> ayeti nefis-i emmâreye, "... kendi kendini kınayacak nefis ..." <sup>171</sup> ayeti nefis-i levvameye, "... hem kötülüğü hem de sakınmayı ilham edene ..." <sup>172</sup> ayeti nefis-i mülhimeye, "... O'nu anmakla huzura eren nefis ..." <sup>173</sup> ayeti nefis-i mutmainneye, "... Sen O'ndan razı, O senden razı olmuş bir halde ..." <sup>174</sup> ayeti nefis-i raziyyeye ve nefis-i merziyyeye, "Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir"<sup>175</sup> ayeti nefis-i kâmileye işaret etmek üzere bu ayetler nefis mertebelerinin isimlendirilmesinde rol oynamıştır.

Zühd döneminde zahitler nefsi, insanın arzu ve isteklerine meylettirmesi, dünyevi şeylerle oyalayıp Allah'tan uzaklaştırması nedeniyle hep düşman bilmişler, nefsin bitmek tükenmek bilmez isteklerine karşı Allah'tan korkmayı ve dünyaya meyletmemeyi seçmişlerdir.

Nefs kavramının sûfî literatürdeki tarihsel gelişimine baktığımızda ilk dönem tasavvufî anlayışta nefse somut anlamlar yüklenmiş ve nefis kadın, köpek, fare, tilki,

<sup>168</sup> Buhari, "Cihad", 2; "Rikak", 34; Müslim, "İmare", 122-123.

<sup>169</sup> İsmail b. Muhammed Aclûni, *Keşfü'l-Hafâ*, C. I, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1988, s. 481.

<sup>170</sup> Yusuf, 12/53.

<sup>171</sup> Kıyame, 75/2.

<sup>172</sup> Şems 91/8.

<sup>173</sup> Fecr, 89/27.

<sup>174</sup> Fecr, 89/28.

<sup>175</sup> Şems, 91/9.

yılan gibi görülmüştür.<sup>176</sup> Nefsin ilk dönemlerde kötü duyguları çağrıştıran hayvanlara veya şehvet duygusuyla irtibatlı kadına benzetilmesi nefsin kontrol altına alınması gereken bir düşman olduğunu gösterir. Zühd dönemindeki bu somutlaştırma eğilimi tasavvufî geleneğin teorik zemininin henüz oluşmamasıyla ilgilidir.

Zühd döneminden tasavvuf dönemine geçiş süreciyle birlikte nefis soyut bir anlam kazanmıştır. Nefis somut bir cisim olarak anılmaktan ziyade bir davranışın veya karakterin olumsuzluğuna işaret edilerek, bu duruma etki eden bir varlık olarak görülmüştür.<sup>177</sup>

Nefis kavramının tarihsel gelişimine kısaca değindikten sonra Hakîm Tirmizî'nin nefis kavramına yapmış olduğu katkıya ve tasavvuf geleneği içerisinde aldığı role yeri gelince değinilmiştir.

Tasavvufta nefis kavramı insanın fiziksel varlığından öte tabiatını ve iç dünyasını da içinde barındıran bir terimdir. Aynı zamanda nefis, insanın kötülüğe sürükleyici yönünü kapsayan, ancak gelişmeye müsait olan yapıdır. Temel özellikleri bakımından her insanda nefis ortaktır, lakin gelişip olgunlaşması kişiden kişiye göre değişir.<sup>178</sup>

Tasavvuf ve psikoloji, her ikisi de insanın yetenek ve potansiyelleri olduğunu ve bunların geliştirilebileceğini ifade eder. Yöntem ve amaç farklılıklarını da göz önünde bulundurarak psikolojiye göre insan kendi maskelerinden kurtulup öz benliğine erişmekte, tasavvufa göre ise insan kendi öz benliğinden kurtulup Allah'a erişmektedir.<sup>179</sup>

Sûfî tanımlamalara göre nefis kavramının iki yönü bulunmaktadır. Nefis, karanlık ve buharlı bir cevhere sahip olmakla beraber aynı zamanda nûrânî bir yapıdan kaynaklanan lâtif bir karakteri vardır.<sup>180</sup> Tasavvuf bir anlamda nefsin karanlıktan aydınlığa dönüşüm sürecidir.

---

<sup>176</sup> Uyar, *Sûfî Benliğin İnşasında Nefs*, s.67.

<sup>177</sup> Uyar, *Sûfî Benliğin İnşasında Nefs*, s.69.

<sup>178</sup> Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, s. 29.

<sup>179</sup> Ayten ve Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, ss. 81-82.

<sup>180</sup> Işıtan, *Sûfî Psikolojisi*, s. 68.

Nefs kavramı, tasavvuf ilminde önemli bir yer edindiği kadar psikolojide de temel konulardan biridir. Dolayısıyla tasavvuf psikolojisinin temel unsurlarındandır. Tasavvuf psikolojisi, insanın kendini keşfetme ve kendini hatırlama sürecine yardımcı olarak seyr ü sülûk sürecini daha iyi ifade edebilmek için nefis kavramına odaklanır.

Tasavvuf psikolojisinde nefis kavramı, insanın özüne yüklenen saldırganlık, haset, kıskançlık, hırs, açgözlülük gibi özellikleri ve yoğun fiziksel arzuları ifade etmek için kullanılır. Tüm bunlar doğrultusunda nefis insan davranışlarına psikolojik olarak yön veren bir motivasyondur.

Nefs kavramı psikoloji disipliniinde ego ve onun eğilimleri hususunda benzerlikler içerir. Kötülüklerin kaynağı olan nefis arzu ve isteklerin bir kölesi gibi davranıp, Allah'ın rızasını önemsemeyip beğenilmek ve takdir edilmek ister. Nefs, arzularına ulaşmak uğruna dini kaideler ve görgü kuralları gibi otoriteleri yok sayarak tabiatından gelen taleplere uyulmasını ister. Bu özelliklerinden dolayı taleplerine uyulmadığında insanı zihinsel çatışmalara sürükler.

Tasavvuf psikolojisi nefse aslımı hatırlatarak, etrafındaki perdelerin kaldırılması ve aynanın parlatılması için eğitim süreçleriyle aşılın bir dizi yolculuğu incelemeyi esas alır.

#### 2.1.1.4. Kalp

Kalp kelime anlamı olarak Arapça da “bir şeyin içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek, ters çevirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek”<sup>181</sup> şeklinde geçmektedir. Manevi anlamdaki kalbe “rabbâni latife” ve “ilâhî cevher” isimleri de kullanılmaktadır.<sup>182</sup>

Kur'ân'da kalp kelimesi çoğunlukla “... Allah'a temiz bir kalple gelenler dışında ...”<sup>183</sup>, “... kalbi olan için bunda büyük bir ibret vardır.”<sup>184</sup>, “... kalpleri iman etmediği hâlde...”<sup>185</sup>, “... akledecek kalpleri ve işitecek kulakları olurdu”<sup>186</sup>

<sup>181</sup> İbn Manzur, *Lisânü'l 'Arab*, C.I, ss. 685-689.

<sup>182</sup> Süleyman Uludağ, “Kalb”, *DİA*, C. XXIV, İstanbul 2001, s. 230.

<sup>183</sup> Şuâra, 26/89.

<sup>184</sup> Kâf, 50/37.

<sup>185</sup> Mâide, 5/41.

<sup>186</sup> Hac, 22/46.

ayetlerinde olduğu gibi mânevî hayatın merkezi, akletme ve fikretme yeri, iman merkezi, hissetme ve sezme mekânı gibi anlamlarda kullanılır. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen fuad<sup>187</sup>, sadr<sup>188</sup>, lübb<sup>189</sup> kelimeleri de daha sonrasında Hakîm Tirmizî'den hareketle de açıkladığımız şekliyle kalbi ifade eden diğer isimler olarak geçmektedir.

Hadislerde Kur'ân'da geçtiği manalardan farklı olarak insanın iyilik veya kötülük hâlini belirleyen bir organ şeklinde de geçmektedir; “İnsanın bedeninde bir et parçası vardır. O iyi olursa bütün beden iyi olur, o kötü olursa bütün beden kötü olur. Dikkat edin, o et parçası kalptir!”<sup>190</sup> Ayrıca Resulullah “Ey kalpleri hâlden hâle çeviren Allah'ım, kalbimi dinin üzerine sabit kıl”<sup>191</sup> hadisinde olduğu gibi kalbin değişkenliği özelliğine vurgu yaparak dua etmiştir.<sup>192</sup> Bu mânâda ki hadisler Allah Teâlâ'nın kalpleri değiştirip yönlendirdiğini ve kalplerin birçok duygu, düşünce ve davranış çeşitliliği olduğunu göstermektedir.

Kalp imanın ve inkârın mahalli olduğu gibi vahyin de mahallidir. Cebrâil bundan sebep Kur'ân'ı Resûllullah'ın kalbine indirmiştir.<sup>193</sup> Sûfilere göre bilgi metodu olan keşfî ve mârifetin de kaynağı kalptir.<sup>194</sup>

Teşekkül döneminin ilk sûfilerinden Hâris el-Muhâsibî kalbin huşûsunu, kalple işlenen günahları ele almış, kalbin çeşitli hallerini, bu duruma etki eden etmenleri ve sonuçlarını inceleyerek kalp ve nefis ile ilgili tespitlerde bulunmuştur.<sup>195</sup> Muhâsibî'ye göre kalp; algılayışın ve ahlâki yönelişin kaynağıdır. Nefsin kuvvetli olduğu durumlarda zamanla kalp paslanır ve perdelenir. Tam tersi olarak da kalp nefsi gözeterek, bedenin kötü davranışlarından uzak durarak kuvvetlenebilir.

Sûfî düşüncesinde kalp; nefis ile ruh arasında lâtif bir organ şeklinde betimlenerek, insanın mânevî yaşamının gerçekleştiği bir mekân olarak algılanır.

<sup>187</sup> Hud, 11/120; İsrâ, 17/36.

<sup>188</sup> Al-i İmran, 3/119; Zümer, 39/22; İnşirah, 94/1; Tâhâ,20/25.

<sup>189</sup> Mâide, 5/100; Bakara, 2/197;İbrâhîm, 14/52; Sâd, 38/29.

<sup>190</sup> Buhârî, “İman”, 39.

<sup>191</sup> Tirmizî, “De'avât”, 89, 124; Müslim, “İman”, 1, 2.

<sup>192</sup> Kur'ân ve sünnette kalp kavramı hakkında daha geniş bilgi için Bkz. Esra Aktaş, *Kur'ân ve Hadis Rivayetlerinde “Kalp” Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara 2012, ss. 54-103.

<sup>193</sup> Bakara, 2/97; Şuarâ, 26/193-194.

<sup>194</sup> Uludağ, “Kalb”, s. 230.

<sup>195</sup> Ebû Abdullah Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukûkillah*, Abdülhalîm Mahmûd (thk.), Dâr'ül-Meârif, Kahire 1970, ss. 109-115; 120; 136; 197; 291.



Ayrıca kalp olumlu ve olumsuz duyguların karşılaştığı yer olduğu için kimi zaman darlık/kabz hâlini kimi zaman da genişlik/bast hâlini yaşayan bir mekân olur. Nefsin mertebeleri olduğu gibi kalbin de makamları vardır. Tirmizî'den hareketle kalbin makamlarına yeri geldiğinde değinilmiştir.

### 2.1.1.5. Ruh

Ruh Arapça r-v-h kökünden türemiş bir isim olarak sözlük anlamı “hafif esintili hava; rüzgâr; koku” manalarına gelmektedir.<sup>196</sup> Terim olarak ise “canlılarda hayatı sağlayan unsur” şeklinde kullanılmaktadır.<sup>197</sup>

Kur’ân’da ruh yirmi bir yerde geçmektedir.<sup>198</sup> Bunların dördü “er-rûh” şeklinde yalın, on iki tanesi çeşitli terkiplerle Allah’a izafe edilerek, dördü “rûhu’l-kuds”, bir tanesi de “er-rûhu’l-emîn” şeklinde geçmektedir.

“Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: “Ruhun ne olduğunu ancak Rabbim bilir, size ise pek az bilgi verilmiştir”<sup>199</sup> meâlindeki ayetten de anlaşılacağı üzere ruh hakkında Kur’ân’da çok az bilgi verilmiştir. Ancak Kur’ân’da geçen anlamlarına baktığımızda ruhun Kur’ân bağlamında esas alınacak anlamı “Ona tam şeklini verip ruhumdan da üflediğim vakit ...”<sup>200</sup> meâlindeki ayetten de anlaşılacağı üzere Allah ile insan arasındaki ontolojik bağa delalet eden manasıdır.

Kur’ân-ı Kerîm’de açıkça insan ruhu üzerinde düşünülmesi emredilerek ruhun hikmeti üzerinde durulması şu ayeti kerimelerle vurgulanır: “Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ayetler vardır. Kendi nefslerinizde de. Hâlâ görmez misiniz?”<sup>201</sup>, “Onun hak olduğunu anlayıncaya kadar ayetlerimizi onlara hem dış dünyada hem de kendi içlerinde göstereceğiz...”<sup>202</sup>

<sup>196</sup> İbn Manzur, *Lisânü’l ‘Arab*, C. II, ss. 455-467.

<sup>197</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *DİA*, C. XXXV, İstanbul 2008, s. 187.

<sup>198</sup> Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu’cem’ül-müfehres li Elfâzi’l-kur’ân’il- Kerîm*, Doktor Mansûr Fehmî (thk.), Dâru’l-kütübü’l-Mısriyye, Kahire 1364, s. 326.

<sup>199</sup> İsrâ, 17/85.

<sup>200</sup> Sâd, 38/72.

<sup>201</sup> Zâriyat, 20-21.

<sup>202</sup> Fussilet, 41/53.

Hadislerde de genel anlamıyla ana rahmindeki cenine 120 günlük oluşum sürecinden sonra Allah'ın gönderdiği bir melek tarafından ruh üflenir ve ölüm anında da meleklerce ruh insan bedeninden alınır şeklinde geçmektedir.<sup>203</sup>

İlk dönem âlimlerinin çoğunun ruhun varlığına dair söylediklerini şu şekilde ifade edebiliriz: Ruhun cevheri meleklerin cevheri türünden olup nûrânî bir özelliğe ve bağımsız bir varlığa sahiptir. İlâhî mârifet ve muhabbet ile kuvveti artar. Bedene konulmasının hikmeti imtihana tâbî tutulmasıdır.<sup>204</sup> Ruhun mahiyeti ise, çokça tartışılan bir konudur ve nihai bir çözüme kavuşturmak gaybî yönü olması sebebiyle mümkün değildir.

Tasavvuf ilminin konusu tezkiye, terbiye, tasfiye ve tehzib yönünden ruhtur. Sûfîler bu sebeple ruhu tanımaya, özelliklerini tespit etmeye, rûhî hastalıkları tedavi etmek için teşhis etmeye ve bu vasıtayla kurtuluşa ermeye çalışmışlardır.<sup>205</sup>

Sûfîlerin ekseriyeti, ruhun mahiyetini maddenin ötesinde bir latife olarak tarif etmiş, bedene hayat veren bir mânâ olarak tanımlamış ve beden gibi mahlûk olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>206</sup> Sûfîlerin ruhu latife olarak tanımlamasıyla kastedilenler Allah'ın emrinde bulunan bir cisim, insanın mânevi kuvvesi ve hayatta kalmasını sağlayan temel etken olması sebebiyledir.<sup>207</sup>

Psikolojide ruh, insanın kişiliğini oluşturan duyuşsal ve düşünsel olguların tümü<sup>208</sup> olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca psikoloji teriminin kendisini de “psyche=ruh” ve “logos=bilgi” kelimelerinden oluşması sebebiyle “ruh bilgisi”<sup>209</sup> olarak tanımlayanlar da vardır. Modern bir bilim olan psikolojinin maddenin katı gerçekliğinden hareket ettiğini kabul ettiğimizde, madde ötesi bir varlık olan ruhun gerçekliğiyle nasıl hareket ettiği sorusu akla gelmektedir. Bu hususta altını

<sup>203</sup> Müsned, “II”, 323, 398; Buhârî, “Bed’ül-halk”, 6; “Enbiyâ”, 50; Müslim, “Kader”, 1.

<sup>204</sup> Yavuz, “Ruh”, s. 189.

<sup>205</sup> Çelikoğlu, *Nefs Tezkiyesi*, ss. 44-45.

<sup>206</sup> Ebû Bekr Muhammed el-Kelâbâzî, *et-Ta’arruf li-mezhebi ehli’t-tasavvuf*, Abdülhalim Muhammed-Abdulbâki Sürur (thk.), Kütübü’l-arabiyye, Kahire 1960, s. 68.

<sup>207</sup> Uyar, *Sûfî Benliğin İnşasında Nefs*, s. 91.

<sup>208</sup> Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, s. 297.

<sup>209</sup> Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 1.

çizeceğimiz nokta psikolojinin insanlığın ortak bir algısı olan kavramı kendisine bir ölçü edinmesi gerçekliğidir.<sup>210</sup>

Tasavvuf tekâmül prensiplerine dayalı bir ruh modeli içerir. Bu modele göre ruhun madenî, nebatî, hayvanî, insanî, ruhî, sırrî ve sırların sırrı olmak üzere yedi görünümü ya da yedi boyutu vardır. Bunların her birisi yedi bilinç düzeyine sahiptir.<sup>211</sup> Yedi farklı isimlendirmeyi yedi ayrı ruh varmış gibi değil, ruhun güç ve fiillerinin beden üzerindeki farklı yansımaları şeklinde anlamalıyız. Ruh bir ağacın gövdesi olarak betimleyebiliriz. Tüm dallar nasıl bir gövdeye bağlıysa ruhun bedende ki tüm yansımaları da ruha bağlıdır.<sup>212</sup> Tasavvuf da bu yedi boyutun birbiri ile denge ve uyum içinde çalışmasını hedefler.

Benlik dönüşümü çerçevesince ele aldığımız beden, akıl, nefis, kalp ve ruh kavramları aynı zamanda insan varlığının en temel beş özelliğidir. İnsan tutum ve davranışlarının oluşumu ve gelişimi bu beş özelliğin etki ve tepkisiyle oluşmaktadır.

#### **2.1.1.6. Riyâzat ve Mücâhede**

Riyâzat kelime anlamı olarak “yabani bir hayvanı evcilleştirmek, serkeş atı eğitmek; egzersiz yapmak” gibi manalara gelir. Tasavvufî olarak terim anlamı ise, nefsi eğitmek için onu birtakım tabii ve meşrû arzularından mahrum etmek olarak tanımlanmaktadır.<sup>213</sup> Nefsi eğitmekten kasıt insanı kötülöklere meylettiren yönü olarak bilinen nefsi İslâm’ın çizgisinde tutup, İslâmî emirlere uyan ve yasaklardan kaçınan bir nefis haline getirmektir. Nefis üzerine hâkimiyeti riyâzatla sağlamak sûfîler için manevî benlik oluşumunda bir metottur.

Nefsin maddî arzularını kontrol altında tutmak için yapılan riyâzat bu anlamda zühd, mücâhede, mücadele, tahallî, nefis tezkiyesi ve tasfiyesi gibi tasavvuf terimleriyle yakın anlamlıdır.<sup>214</sup>

<sup>210</sup> Uyar, *Sûfi Benliğin İnşasında Nefis*, s. 96.

<sup>211</sup> Frager, *Kalp, Nefis ve Ruh*, s. 32.

<sup>212</sup> Kışmır, “*Nefsin Olgunlaşma Sürecinin Karaktere Etkisi*”, s. 53.

<sup>213</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.521; Süleyman Uludağ, “Riyazet”, *DİA*, C. XXXV, s. 143

<sup>214</sup> Uludağ, “Riyazet”, s. 143.

Kur'an'da "Nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir, onu arzularıyla baş başa bırakan da ziyan etmiştir"<sup>215</sup> ayeti riyâzatın önemini vurgulamaktadır. İbadetler de nefsin terbiyesinde bir araç görülmektedir. Oruçluyken yeme içmeden uzak durmak, zekât verirken kendi malından fedakârlık etmek bu duruma örnek verilebilir.

Nefsin insanın yapısında kaçınılmaz bir unsur olması insanın hayatı boyunca onunla mücadelesini manevi benlik oluşumu için gerekli kılmaktadır. Hücvirî nefsin riyâzâtı hususunda şöyle der: "Onun varlığına el koyup riyâzatla kendisine hâkim olmak mümkündür. Lakin onun cevheri, özü ve esas mayası hiçbir zaman yok olmaz."<sup>216</sup> Yapılan riyâzatlarla bedensel arzular tamamen yok olmaz. Ancak bedensel zevkler kırılarak işlevsiz hâle getirilmeye çalışılır.

Herevî'ye (ö. 481/1089) göre riyâzat, nefse doğruluğu kabul ettirme sürecidir. Herevî riyâzâtı üç derecede açıklar; avâmın riyâzâtı ilimle ahlakı güzelleştirmek, ihlâsla amelleri tasfiye etmek ve muâmelelerde haklara riâyet etmek, havâsın riyâzâtı tefrikadan uzaklaşmak ve ilme uygun hareket etmek ve hâssu'l havâsın riyâzâtı cem mertebesine yükselmek ve zıtlıkları ortadan kaldırmaktır.<sup>217</sup>

Tasavvuf döneminde riyâzat uygulamaları tavsiyeler niteliğinde dile getirilmiş olup, tarikatlar döneminde ise her yolun usûl ve metot farkına göre belirli riyâzatlar ön plana çıkmıştır. Bedeni arzu ve hazzardan kurtarmaya yönelik riyâzatlarda bir şeyhe bağlılık, ibadet, zikir, açlık, uykusuzluk, dünya kazancını terk, cinsel hayatı kısıtlama, yalnızlık ve tefekkür gibi davranış şekilleri ön plana çıkar.<sup>218</sup>

Sûfî anlayışta bir manevi rehberle bağlanmak, onun gözetimi altına girmek manevî benlik oluşumunun sıhhatli bir şekilde ilerlemesi için gerekli görülür. Nasıl ki insan kendisinin çözümleyemediği durumlarda bir uzman desteğine ihtiyaç duyarsa sâlikte böylece manevî arınma yolunda kendisine rehber edinmiş olur. Böylece sâlik ifrad ve tefritten sakınarak mutedil bir şekilde yaptığı riyâzatlarla seyr ü sulûk yolunda ilerlemiş olur.

---

<sup>215</sup> Şems, 91/9-10.

<sup>216</sup> Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, s. 269.

<sup>217</sup> Hâce Abdullâh el-Ensârî el-Herevî, *Menâzilü's-Sairîn*, Abdürrezzak Tek (çev.), Emin Yayınları, İstanbul 2008, s. 82.

<sup>218</sup> Uyar, *Sûfî Benliğin İnşasında Nefs*, s. 177.

Bedensel ihtiyaçların giderilip giderilmemesinin psikolojiyi nasıl etkilediğine dair farklı yaklaşımlar mevcuttur. Genel olarak ise psikologlar; yeme, içme gibi temel ihtiyaçlarımızın giderilmediği zaman insanda bir gerginlik oluşacağı ve böyle bir durumda insanın bu gerginliği gidermeye odaklanacağı öngörüsüne sahiptirler. Bu durum psikolojide fizyolojik ve psikolojik denge olarak tanımlanan “homeostasis” kavramıyla açıklanır.<sup>219</sup> Tüm bunlarla birlikte temel ihtiyaçların asgarî seviyeye çekilmesi durumunda gerçekleşecek olan psikolojik etkiler sistemli bir şekilde ortaya konmuş değildir.

## **2.2. Hakîm Tirmizî'nin Tasavvuf Anlayışında Psikolojik Unsurlar**

Sûfi tecrübe insanın ruhî alanda ilerlemesini sağlayarak bireyi Rabbi'ne ulaştırma noktasında bir vasıtaadır. Bu yolda insan nereden gelip nereye gittiğini hatırlar ve yapılan uygulamalarla insanın tekâmülü gerçekleşir. Nihayetinde birey gerçek benliğinin farkına varır ve kendini bilen insan Rabbini bilmiş olur. Psikoloji de bu biliş sürecinde tasavvufla birlikte gerek karşılaştırma gerek faydalanma metotlarıyla birlikte ele alınabilecek disiplinlerdendir.

Hakîm Tirmizî'nin de içinde bulunduğu III./IX. ve IV./X. yüzyıllar İslâm düşüncesinin gelişimi noktasında mühim gelişmelere tanıklık eden zamanlardandır. Tasavvufî düşünce açısından da münbit olan bu yıllar sonraki asırlarda da tasavvufî düşünceye yön verecek temel eserlerin telif edildiği zamanlardır. Çalışmamızda ele aldığımız Tirmizî'nin eserleri de bu minvalde oldukça kıymetli bilgiler içermektedir.

Tirmizî küçük yaşlardan itibaren hem aile ortamının katkısıyla hem de *Büdüvvü Şe'n* adlı risalesinde “kaderinin mutlu bir tecellisi ve iyi bir hoca” diye bahsettiği bir zat vesilesiyle ilimle iştiğal etmiştir. Eserlerinde gördüğümüz bilgilerin ilmî derinliği ve günümüzde hâlâ tartışılır içerikte olması Tirmizî'nin ilmî seviyesine işaret etmektedir.

Hakîm Tirmizî yirmi yedi yaşında iken hacca gitmiş ve yaşadığı içsel dönüşümü *Büdüvvü Şe'n'de* her gece seher vaktinde Kâbe civarında dua edip istiğfar etmek, hâlini düzeltmek için çaba harcamak ve dünyaya ilgi duymamak gibi hâllerin

---

<sup>219</sup> Baymur, *Genel Psikoloji*, ss. 68-69.

kendisine sevimli hâle gelmeye başladığı şeklinde tarif etmiştir. Bu süreçte yalnızlıktan hoşlandığını ıssız yerlerde halvette olduğu bir sırada rüyasında Hz. Peygamber'i gördüğünü ve nihayetinde Hakk ile arasındaki perdenin kalkması dolayısıyla ilhama mazhar olduğunu dile getirmektedir.<sup>220</sup> Eserlerinde de sâlikin nefsinin terbiye sürecinde öncelikle dünya sevgisini kalbinden atması gerektiğini ve böylece bir takım riyâzat ve mücâhedelerle sülûkunu tamamlayarak Hakk ile arasındaki perdenin kalkacağını bu sayede ilham ve keşfe mazhar olacağını vurgulamaktadır.

Tirmizî'de genel sûfî anlayışta olduğu gibi insanın varlık yapısını kalp, ruh, nefis, akıl gibi vechelerden meydana gelmiş olarak görmektedir. Psikolojik hayatın merkezi olarak düşünülen kalp; duygu, düşünce ve irade gibi bütün rûhî fonksiyonların kaynaklandığı yerdir.<sup>221</sup> Kalp; akıl, nefis, ruh ve şeytandan gelen etkiler tesiriyle bir davranış sergiler. Akıl, nefis, ruh ve şeytandan kalbe gelen uyarıcılar orada bir duygu ve düşüncenin oluşmasına yol açar. Bu duygu ve düşünceler ise, kalbin onayından geçerse davranışa dönüşür, kalbin onayından geçmezse engellenir.<sup>222</sup> Tirmizî'ye göre organların hükümdarlığı kalbe verilmiştir.<sup>223</sup> Ancak yine Tirmizî'ye göre kalp kendisine baskın olan, hükmeden şeye aittir.<sup>224</sup> Dolayısıyla nefis, lezzet ve arzulara ulaştığında, hevâsına göre amel ettiğinde şaşkınlık ve şehvetle kalbe hâkim olur. Nefis kalbe hâkim olduğunda, daha sonra da ayrıntılı bir şekilde ele aldığımız üzere kalp esir düşmüş bir hükümdar gibi olur.<sup>225</sup>

Tirmizî'ye göre sûfî nefsinin terbiye edip sadece Allah'ın neşesiyle neşelenen ve O'ndan başka her şeyle ilgiyi keserek Rabbi'nin rızası için uğraşan kimsedir. Birey bir yandan ruhunu Allah'ın aşkıyla doldururken bir yandan da nefsindeki yabancı ve zararlı unsurları arındırmaya çalışmaktadır.

Tirmizî'nin eserlerindeki nefsin terbiye süreci; insanın kendisini ruhî ve manevî bakımdan devamlı değiştirme ve düzeltme neticesinde bireyin benliğinin arındırılması ile gerçekleşir. Böylece sağlıklı bir benlik hâlinin oluşumu

<sup>220</sup> Tirmizî, *Büdüvvü Şe'n*, ss. 14-17.

<sup>221</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 29.

<sup>222</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s.29.

<sup>223</sup> Ebû Abdullah Muhammed bin Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l- kalb ve'l fuâd ve'l-lübb*, Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (thk.), Merkezü'l-kitab li'n-neşr, Kahire 1998, s. 20.

<sup>224</sup> Ebû Abdullah Muhammed bin Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (thk.), Dâr'ul-Mısriyye, Kahire 1993, s. 15.

<sup>225</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 107.

gerçekleşmektedir. Ayrıca Tirmizî bu süreçte nefsin en tehlikeli yanının hevâ olduğunu ve hevânın da en tehlikeli yanının şehvetler olduğunu belirterek bu tehlikeli unsurlara karşı sâliki uyarılmaktadır.

Tirmizî görüşlerini açıklarken sıklıkla benzetmelere, betimlemelere yer vermektedir. Örneğin kalbin makamlarını evin bölümleri veya gözün kısımları gibi somutlaştırarak anlatması son derece soyut olan mefhumun zihinde daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır. Nitekim insan zihninin tenkitçi yönünü ikna edebilecek en etkili yöntemlerden biri sembollerle anlatmaktır.<sup>226</sup>

Tirmizî eserlerinde insanın manevî yönüne vurgu yaparak başta kalp olmak üzere akıl, nefis, riyâzat ve ruh gibi tasavvuf psikolojisi açısından önem arz eden kavramları ele almaktadır. Tirmizî'nin tasavvuf anlayışı, psikolojik verilerle de karşılaştırılmalı olarak anlaşılmalı çalışıldığında oldukça değerli bilgiler içermektedir. Tirmizî'nin eserlerinde öne çıkan ve tezimizde ele aldığımız unsurları insanın bilgiyi elde etme yöntemini göz önünde bulundurarak düşünceye, davranışa ve ruhî hayata yön veren unsurlar olmak üzere üçe ayırarak ele almak isabetli olacaktır.

## 2.2.1. Düşünceye Yön Veren Unsurlar

### 2.2.1.1. Akıl

Akıl varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden bir cevher ve insanı diğer canlılardan ayıran, yaptığı tüm eylemlere anlam kazandıran en önemli fonksiyonlardan biridir. Akıl, mümine gönlündeki itaati güzelleştirmesi, kendisine günahların çirkinliğini göstermesi için verilmiştir. Bu durum aklın fiili iken aklın mekânı beyindir.<sup>227</sup> Akıl bu özellikleriyle büyük bir lütuf iken, aynı zamanda insana yüklenen sorumlulukların da müsebbibidir.

Tirmizî "... fakat Allah size imanı sevdirdi ve onu gönüllerinize güzel gösterdi..."<sup>228</sup> ayetindeki imanın güzel gözükmesinin akıl ile olacağını belirtir.<sup>229</sup>

<sup>226</sup> Abdülkerim Bahadır, *Jung ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010, s.113.

<sup>227</sup> Hakîm et-Tirmizî, *Adâbü'l-mürîdîn ve Beyânü'l-kesb*, Abdülfettâh Abdullah Bereke (thk.), Matbaatü's-saade, Kahire 1997, s. 44. ; Muhammed bin Ali el-Hakîm et-Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih- Ahmed Abdüh Ivaz (thk.), Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Kahire 2002, s.12.

<sup>228</sup> Hucurât, 49/7.

Akıl bizi neyin iyi ve doğru, neyin de yanlış ve kötü olduğu bilgisine ulaştırır.<sup>230</sup> Ulaştığımız bilgilere akıl süzgecimizden geçirerek ulaşmak, bizim o bilgiyi daha içselleştirmemizi sağlar. Tirmizî'ye göre aklın aydınlattığı yer sadrdır.<sup>231</sup> Bu nedenle sadrın daralması ve genişlemesindeki etmenlerden birisi akıldır.<sup>232</sup>

Tirmizî “... Allah'ın lütfu ve rahmetiyle sevinsinler; çünkü bu, onların toplayıp biriktirdiklerinden daha değerlidir”<sup>233</sup> ayetinden hareketle kulların Allah'ın ihsanından dolayı olan şeylere sevinci olduğu zaman kullara marifet ve aklın ihsan edildiğini, kalbinin nurlandığını ve nefis durumunun güzelleşeceğini söyler.<sup>234</sup> Ayrıca her kimin kalbi marifetle aydınlanırsa sükûnete erer ve o kimse Rabbine güvenir. Marifetle Allah'ı bilmek, kalbi nurla doldurur ve nefsin kalpteki şehvet cehennemlerinden kaynaklanan bütün ateşlerini yakar.<sup>235</sup>

Akıl aslen Rabbi idrak için değil, kulluğu yerine getirmek için insana verilmiş bir araçtır. Çünkü insan akli acizdir, sınırlıdır.<sup>236</sup> Kalp dünya meşguliyetlerinden ve kaygılarından kurtulduğu esnada, akıl kişinin kalbinde hevâya tabi olmaktan koruyacak prangalar oluşturur. Böylece kul Allah'ı ve Allah'ın işlerini akletmeye başlar.<sup>237</sup>

Tirmizî'ye göre aklın üç derecesi vardır. Bunlar fıtrat akli, miras alınan akıl ve tecrübe edilen akıldır. Fıtrat akli, aklın ilk derecesidir. Bu akılla insan, çocukluk ve yetişkinin delilik özelliklerinden kurtularak Allah tarafından hitabı hak eder. Bu akıl sayesinde söylenen şeyleri anlayıp delilik vehminden kurtuluruz. Miras alınan akıl sayesinde ise insanlar birbirinden yararlanabilir. Bu akıl Allah'ın rehberliğinin nuruyla damgalanmış ve tartılmış akıldır. Ayrıca bu akıl daha önce tanımladığımız lübbdür ve akıl diye isimlendirilir. Lübb sahibi olanlar Allah'ı bilenlerdir. Her akıllı kişi Allah'ı bilemez, ancak Allah'ı bilen herkes akıllıdır. Tecrübe edilen akıl ise üç

---

<sup>229</sup> Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, s. 44.

<sup>230</sup> Osman Özdemir, “Psikiyatrik Açıdan Akıl ve Aklın Terbiyesi”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, S.9, 2017, s. 115.

<sup>231</sup> Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, s. 44.

<sup>232</sup> Tirmizî kalbi, “sadr, kalp, fuad, lübb” olmak üzere dört katman üzerinden açıklar. Kalbin katmanları ve fonksiyonlarının neler olduğu hususuna kalp başlığı altında değinilmiştir.

<sup>233</sup> Yûnus, 10/58.

<sup>234</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, s. 23; Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, s. 46.

<sup>235</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 90.

<sup>236</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 73.

<sup>237</sup> Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, ss. 46-47.



akıl en yararlısı ve en değerlisidir. Çünkü insan ancak tecrübeleri sayesinde hakim hâle gelerek artık herhangi bir delili olmayan şeyleri bilir.<sup>238</sup>

Bireyin doğru, iyi ve ahlâki davranışlara yönelmesi bağlamında kalple birlikte akıl da önemli bir mekanizmadır. Kalp, bütün rûhî işlevlerin merkezi olarak bireyin aşkın âlemlerle bağlantısını kurarken akıl; insandaki bilgi organı olup iki yönü vardır. Birincisi, tüm insanlarda ortak olan anlama kabiliyetidir. Diğeri ise, aklın pratik yönü olan “basiret” yönüdür.<sup>239</sup> Eğer akıl ilmin rehberliği ile bu yönünü öne çıkarmazsa nefsin etkisine girer.

### 2.2.1.2. İlim

Sözlükte “bilmek” anlamına gelen ilim kelimesi genellikle “bilgi” ve “bilim” karşılığında kullanılır. Arapçada “bir şeyi gerçek yönüyle kavramak, gerçekte örtüşen kesin inanç, bir nesnenin şeklinin zihinde oluşması, nesneyi olduğu gibi bilmek, nesnedeki gizliliğin ortadan kalkması”<sup>240</sup> gibi farklı manalarda tarif edilmiştir. Psikolojide ise “ilim” kelimesinin yerine “bilim” terimi; nesne ve olaylardaki gelişmenin yasalarını açıklayan yöntemli bilgi manasında kullanılır.<sup>241</sup>

Tirmizî’ye göre duyma, ezberleme, çalışma gibi her türlü öğrenilen ilmin yeri sadrdır.<sup>242</sup> Bu tür söz konusu bilgiler dile getirilmesi, okunması, aktarılması, açıklanması uygun ve elverişli bilgilerdir. Ancak bu tarz bilgilerin bazen unutulması da mümkündür.<sup>243</sup> Çünkü bu tarz bilgiler duyularımız yoluyla ve aklın fonksiyonlarını kullanarak elde ettiğimiz bilgilerdir. Örneğin, bir ağaç görüp ağaç olduğuna karar vermemiz şeklindeki karşıdan kaynaklı bilgi akılla alakalıdır. Dolayısıyla sadr da dış dünyaya yönelik olduğu için ilim-akıl-sadr birbiriyle etkileşim halindedir.

Dinde alâmetler ve mertebeler olduğu gibi ilim ehlinin de mertebeleri vardır. Nitekim şu ayetler de bu duruma işaret etmektedir: “... onların bir kısmını diğerleri

<sup>238</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, ss. 57-58.

<sup>239</sup> M. Doğan Karacoşkun, “İbnü’l-Arabî’de İnsan Psikolojisine Yaklaşımlar ve Kişilik Çözümlemeleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, S.2, 2007, s. 81.

<sup>240</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. XII, ss. 416- 422.

<sup>241</sup> Hançerlioğlu, *Ruhbilim Sözlüğü*, s. 62.

<sup>242</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 19.

<sup>243</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 30.

üzerine üstün kıldık...”<sup>244</sup>, “... Her ilim sahibinin üstünde daha iyi bilen birisi vardır.”<sup>245</sup> Tirmizî’ye göre kalpteki daha üstün olan her bilginin kalpteki yeri de daha derin, daha özel ve daha korunmuştur.<sup>246</sup>

Tirmizî bildiği halde takvası olmayan kişinin içinde bulunduğu tehlikeli duruma dikkat çekmiş ve ayette<sup>247</sup> de geçtiği üzere yük taşıyan merkebe benzetmiştir. Bilerek amel etmekten hareketle âlim sınıfını üç gruba ayırmıştır. İlki Allah’ı bilip Allah’ın emrini bilmeyenler, ikincisi Allah’ı ve Allah’ın emirlerini bilen kâmil âlimler, üçüncüsü Allah’ın emrini bilip Allah’ı bilmeyenler. Üçüncü gruptakiler için ilim ifadesi Allah’ın emirlerini bildiğinden dolayı kullanılır. İlmiyle Allah’ı bilmediğinde kişi kibirlenir, makam talep eder ve dünya meşguliyetleriyle uğraşarak ilmi onu yakmış olur.<sup>248</sup> Burada bizim için dikkat çeken husus davranışa dökülebilen ilmin daima davranışsal forma dönüşebilmesi gerektiğidir. Yani Tirmizî’de bilgi sadece salt teorik olarak anlamlandırılabilen bir şey değildir. Bunun mutlaka davranışsal içeriğinin olması gerekir. Diğer taraftan Tirmizî’de marifet gibi bir üst kademedeki ilmî unsurlar ise, tamamen ruhî fenomenlerdir. Bu tarz bilgiler akıl ve duyu yoluyla bize gelmediği için anladığımız manada davranışsal forma dönüşemeyebilirler.

İlmin bu durumdan hareketle davranışa yansıyan yönü ve davranışlarla ifadesi zor olmak üzere iki boyutu vardır. Davranışta anladığımız manada karşılığı olan bilginin yeri sadrdır. Çünkü sadr dış dünyayla alakalı duyguların gerçekleştiği ve buna bağlı olarak fizikî yansımaların da yaşandığı yerdir. Davranışsal karşılığı zor ifade edilen ilim ise, marifettir. Birey öncelikle bu bilgiyi elde etmek için nefsinin halvet, riyâzat, çile gibi uygulamalarla terbiye ettiğinde Allah’ın ihsanı olarak bu bilgiye ulaşabilir. Tirmizî’nin fuadı marifetin nuru olarak tanımlamasından hareketle, bu tarz bilgilerin kalpteki yerinin de fuad olduğunu ifade edebiliriz.

Aklın aydınlattığı yer sadr olduğu için sadrın daralmasındaki etmenlerden birisi bilgisizliktir. Tam tersi olarak da Allah’ın kişiye rehberlik etmesi sonucunda da

---

<sup>244</sup> Zuhuf, 43/32.

<sup>245</sup> Yûsuf, 12/76.

<sup>246</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 18.

<sup>247</sup> Cum’a, 62/5.

<sup>248</sup> Tirmizî, *Âdâbü’l-mürîdîn ve Beyânü’l-kesb*, s. 97.

genişlemesinin bir sınırı yoktur.<sup>249</sup> Ayrıca nefis bilgisiz olan insanlara tuzak kurmakta daha başarılı olur. Nefsini bilen kişi Allah'ı tanır ve gaflete daha zor düşer.<sup>250</sup>

### 2.2.1.3. Kalp

Kalp kelimesini Tirmizî iki farklı mânâda kullanır. Biri, batinındaki derinlikleri ve dışındakileri içeren genel bir isim olarak; diğeri ise “sadr, kalp, fuad, lübb” olmak üzere kalbin dört derûnî makamından biri manâsında kullanılmaktadır. Biz bu iki anlam arasındaki farkı belirtmek için kalbin makamlarından biri olan kalbi tırnak işareti içinde “kalp” şeklinde göstereceğiz.

Tasavvuf psikolojisinde manevî benlik dönüşüm yeri olan kalp; insanın denge merkezi olarak işlev gören, nefsin ve ruhun mücadele alanı olarak ele geçirilmeye çalışılan ve insanın kalp-nefs-ruh-beden bütünlüğünde oldukça önemli bir organdır. Tirmizî'ye göre de insanın manevî yaşamının gerçekleştiği mekân kalptir. Hatta kalbi dört alt makama ayırarak kalbin insanın psiko-ruhsal gelişiminde nasıl rol aldığını detaylıca ele almıştır.

Kur'an ve sünnetten hareketle Tirmizî, kalbin değişkenliğine vurgu yaparak insan vücudunun ortasında bulunan et parçasına kalp isminin verilmesinin nedenini, Allah'ın onu evirip çevirerek dönüştürmesi<sup>251</sup> ve kalbin hâlinin hızla değişebilmesi sebebine dayandırır.<sup>252</sup>

Tirmizî kalbin değişkenliği meselesini ele alırken kalp için, ‘Rahmân’ın iki parmağı arasındadır<sup>253</sup>, diyerek şu hadise işaret etmiştir: “Bütün insanların kalpleri sanki tek bir kalpmişçesine Rahman’ın iki parmağı arasındadır. Allah onlarda dilediği gibi tasarrufta bulunur.”<sup>254</sup> Ayrıca Rasûlullah “Ey kalpleri hâlden hâle çeviren Allah’ım, kalbimi dinin üzerine sabit kıl.”<sup>255</sup> hadisinde olduğu gibi kalbin değişkenliği özelliğine vurgu yaparak dua etmiştir.<sup>256</sup>

Tirmizî'ye göre kalpler çeşit çeşittir. Bazı kalpler harap iken bazıları ise içerisinde birçok iyilik ve hayır bulundurur. Bu kalpleri ise üç sınıf olarak ele

<sup>249</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 26.

<sup>250</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 77.

<sup>251</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 52.

<sup>252</sup> Tirmizî, *Beyânü'l-fark*, s. 50; Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, s. 9.

<sup>253</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, s.9.

<sup>254</sup> Müslim, “Kader”, 17; Tirmizî, “Kader”, 7; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13.

<sup>255</sup> Tirmizî, “De'avât”, 89, 124; Müslim, “İman”, 1, 2.

<sup>256</sup> Bkz. Esra Aktaş, “Kalp” Kavramı”, ss. 54-103.

almıştır. Birincisi; kâfirin ve münafığın kalbi, ikincisi; Allah'ın tevhid ehli kullarının kalbi, üçüncüsü; Allah'ın veli ve has kullarının kalbi olarak tasniflemiştir.<sup>257</sup> Kâfir ve münafığın kalbi, harap hâlde olan, içerisinde Allah'ın olmadığı dolayısıyla şeytanın onu karıştırmak için vesvese bile vermediği kalptir.<sup>258</sup> Tevhid ehlinin kalbi içerisinde iman nuru bulunur. Hırsızın nasıl ki fakirin evine yönelmediği zenginin evine yöneldiği gibi şeytan da bu tevhid ehlinin kalbine çokça vesvese vermeye çalışır. Tevhid ehli gaflete düşmeden vesveselere karşı kalbini korumalıdır. Allah'ın veli ve has kullarının kalbi ise, Allah'ın koruması altındadır. Şeytan artık bu kalbi vesveseleri ile meşgul etmekten vazgeçmiştir. Çünkü Allah'ın azametinin nuru bu kalpleri tamamen aydınlatmıştır.<sup>259</sup>

Tirmizî kalbi; sadr, “kalp”, fuad ve lübb olmak üzere dört makama ayırır. Bu makamları en dışta sadr olmak üzere, bir iç katmanda “kalp”, sonrasında fuad ve en içte lübb şeklinde ele alır. Son derece soyut olan bu kavramları daha anlaşılır kılmak için Tirmizî bu makamları benzetmelerle anlatır. İlk olarak göz benzetmesiyle açıklayacak olursak; göz denilince akla nasıl ki göz kapağı, gözün akı, karası geliyorsa kalp denilince de kalbin makamları akla gelmelidir. Sadr gözün akı, “kalp” gözün karası, fuad gözün karasındaki gözbebeği, lübb gözdeki görme ışığının durumu gibidir.<sup>260</sup> Benzetme olarak kullanılan gözün bu bölümlerinde nasıl ki her birinin özel tabiatları, görevleri varsa ve aynı zamanda da faaliyet ve fonksiyon açısından nasıl ki birbirlerine bağlı ve yardımcı konumunda ise kalbin makamları hususunda da aynı durum söz konusudur.

Tirmizî kalbin katmanlarını açıklarken başka misâllere de yer verir. Mesela verdiği “ev” örneğinde, ev teriminin genel ifadesi içindeki odalarla birlikte bahçesini de içine alacak şekildedir. Ancak evin her bölmesinin diğerlerinden ayrılan bir özelliğiyle farklı olduğu da bir gerçektir.<sup>261</sup> Aynı açıklamalar “harem”, “kandil” ve “ceviz” terimleri için de geçerlidir. Bu benzetmelerde sadr, “kalp”, fuad ve lübb'ün yeri şu ifadelerle anlatılmıştır; sadr; evin avlusu, Mekke'nin çevresi, kandilde suyun bulunduğu yer, cevizde en dış yeşil kabuk<sup>262</sup>, “kalp”; evde evin içi, Mekke'de

<sup>257</sup>Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, s. 74.

<sup>258</sup> Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, s. 73.

<sup>259</sup> Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, s. 75.

<sup>260</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, ss. 17-22.

<sup>261</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 17.

<sup>262</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 19.

haremin içi, kandilde fitil, cevizde kahverengi olan dış kabuk<sup>263</sup>, fuad; Mekke'nin içindeki mescidi haram, evin içindeki oda ya da ambar, kandilin ortasında fitilin bulunduğu yer, cevizin içindeki öz<sup>264</sup>, lübb; kandilin fitili içindeki ışık, cevizin özündeki saklı yağ gibidir.<sup>265</sup>

Ayrıca Tirmizî kalbin makamlarının her birini birer nurla ifade etmiştir. Her bir içteki makamın derinliğini anlamak için izafe edilen bu nurlar oldukça önemlidir. Bu doğrultuda sadr İslâm nurunun yeri<sup>266</sup>, “kalp” iman nurunun yeri<sup>267</sup>, fuad marifet nurunun yeri<sup>268</sup>, lübb tevhid nurunun yeri<sup>269</sup> olarak geçmektedir. Kalbin bölümleri yüzeyselden derine doğru daha derin, daha özel, daha korunmuş, daha gizli ve örtülüdür. Sûfiler örtülü olan bilincin perdelerini bir bir kaldırır ve nihai hedef olan “hiç”liğe ulaşmış olur. Bu şekilde bilinçdışının açığa çıkarılmasıyla sûfi bilgiye doğrudan ulaşmış olur.<sup>270</sup> Bu açıdan bakıldığında kalp, sûfinin tasavvufî yolda kattettiği mertebelerine göre, kalbinin katmanları açılarak zihinsel, ruhî ve davranışsal açıdan gelişimini tamamladığı yer olmaktadır.

“Kalbin” iman nurunun kaynağı olduğu şu ayette bildirilmiştir: “... İşte onlar, Allah'ın kalplerine iman yazdığı kimselerdir...”<sup>271</sup> İman nurunun kaynağı olması “kalbin” Allah'tan sakınmanın, dinginlik duygusunun, Allah korkusuyla titremenin, Allah'a yönelmenin, huşunun, temizlenmenin yeri olduğunu göstermektedir. Tirmizî'ye göre “kalbin” nuru hiçbir şekilde bölünmez. Çünkü “kalp” nuru geldiğinde bütünüyle gelen, gittiğinde ise bütünüyle giden bir asıdır. Sadrın nuru ise artıp eksilebilir.<sup>272</sup> Ayrıca “kalbin” nurunun bir bitimi yok iken, sadrın nurunun bir bitimi vardır. Kul iman sahibi olarak ölürse, kendisiyle beraber olan nuru kabirde ya da kıyamet günü de kendisini terk etmez.<sup>273</sup>

Tirmizî kalbin makamlarından olan sadr ile kalbin ilişkisini gözdeki beyazlık ile gözün ilişkisine benzetir. Sadr “kalbi” içinde barındıran bir mekândır. Sadr

<sup>263</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s.20.

<sup>264</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 21.

<sup>265</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 21.

<sup>266</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 19.

<sup>267</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 20.

<sup>268</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 21.

<sup>269</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 22.

<sup>270</sup> Kemal Sayar, “Geçmişin Bilgeligi Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir Mi? Sufi Psikolojisi Örneği”, *Sufi Psikolojisi*, Kemal Sayar (haz.), Kapı Yayınları, İstanbul 2016, s. 25.

<sup>271</sup> Mücadele, 58/ 22.

<sup>272</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, ss. 43-44.

<sup>273</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s.49.

vesvese ve tehlikelerin kalbe giriş yeridir.<sup>274</sup> Sadrdeki bilgiler melekten veya şeytandan olabilir. Sadrden sonra ikinci durak olan “kalp” ise, gözün içi olan gözün karasına benzer. “Kalp” iman nurunun bulunduğu yer olması sebebiyle “kalpte ki” bilgilerden ne melek ne de başka biri haberdar olabilir. Çünkü “kalp” Allah’ın gizli hazinesidir.<sup>275</sup>

Sadr dış dünyayla alakalı duyguların ilk olarak yaşandığı yer olması sebebiyle insanın psikolojik etkilere maruz kaldığı yeri de ifade etmektedir. Aklın da bu anlamda dış duyular dünyasıyla daha çok muhatap olması ve dış duyulardan etkileniyor olması ikisinin birbiriyle etkileşimini yoğunlaştırmaktadır. Dış dünyada karşılaştığımız olaylar, içinde bulunduğumuz çevre ve yaşantılarımız aklın süzgecinden geçtikten sonra sadr yoluyla bedenimizi etkiler. İnsan tabiatı gereği para kazanmak, makam sahibi olmak, çevresinde saygın bir yer edinmek gibi insanların ekseriyetinin doğal olarak karşıladığı birtakım hasletlere yönelir. Bütün bu etkilerle insan riyâzat ve mücâhedelerle desteklenmediğinde tabiatı gereği nefs-i emmâreye meyyaldir. Bu anlamda sadr dış dünyayla ilişkinin, yaşantıların, duygu ve düşüncelerin, vesveselerin bedenle etkileşim gösterdiği noktadır. İnsan kalbin daha derin katmanlarını keşfedebildikçe dış duyuların, nefs-i emmârenin tesirinden uzaklaşarak benliğini inşa edebilir. Tabiri yerindeyse sadrın elemeden geçirdiği bilgiler, iç katmanlarda ilahî ve manevî bir süzgeçten geçerek lübbe gelindiğinde öz bilgiye ulaşılmış olur.

Tirmizî genişleme ve daralmayı “kalbe” değil sadra ait görür. Sadr, hakikat ile genişler, batıl ile daralır.<sup>276</sup> Nitekim ayetlerde de şu şekilde sadrın daralması geçmektedir: “ ...Artık senin sadrında bundan dolayı bir sıkıntı olmasın.”<sup>277</sup>, “ Ona bir hazine indirilsin veya onunla beraber bir melek gelse ya! Demelerinden dolayı sadrın daralarak sana vahyedilen ayetlerin bir kısmının tebliğini terk edecek değilsin ya!...”<sup>278</sup>, “Söyledikleri yüzünden sadrının daraldığını muhakkak ki biliyoruz.”<sup>279</sup>, “Senin sadrını açıp genişletmedik mi?”<sup>280</sup> Allah kimin kalbini iman nuruyla

<sup>274</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s.19.

<sup>275</sup> Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, s. 48.

<sup>276</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 26.

<sup>277</sup> A'raf, 7/2.

<sup>278</sup> Hûd, 11/12.

<sup>279</sup> Hicr, 15/ 97.

<sup>280</sup> İnşirâh, 94/ 1.

nurlandırırorsa onun sadrı genişler, o yakînen inanır ve artık şaşkınlığa düşmez.<sup>281</sup> Negatif ve pozitif duygular sadrda karşılaştığı için darlık/kabz ve genişlik/ bast hâli burada yaşanır. Manevî gelişim yeri olan “kalp” sadrdan gelen bu etkiye göre huzur veya huzursuzluk yaşar.<sup>282</sup> Tirmizî “kalpte” ve sadrda gerçekleşen huzur hâlinin ayrımını arınma “kalpte”, genişleme sadrda olarak yapmaktadır.<sup>283</sup>

Kalbin merkeze doğru üçüncü katmanı fuaddır. Arapça’da fayda anlamındaki faide kelimesinden türemiştir. Tirmizî, isminin böyle olmasının sebebini Allah’ın kendisinin sevmesinin faydalarını görmesine dayandırır. Böylece fuad görmeyle yararlanır. Bundan sebep gören fuad, bilen ise “kalptir”. Bilgi ve görme bir araya geldiğinde, bilinmeyen şey görünür hale gelir.<sup>284</sup> Görmek içindeki nur sebebiyle görmesi bakımından “kalbe” de izafe edilir.<sup>285</sup> Fuad bundan sebep marifet nurunun yeridir. İnsan bir şey öğrendiğinde ilk önce fuad öğrenir sonra “kalp” öğrenir. “Kalp” sadrın ortasında olduğu gibi fuad da kalbin ortasındadır.<sup>286</sup>

Lübb, kalpte merkeze doğru en içteki kısım, en güvenli makamdır. Gözdeki görme ışığı gibidir. Hareket etmeyen ve kaybolmayan bir kutup gibi olması sebebiyle tevhid nuru buraya izafe edilmiştir. Bütün nurlar ancak lübb yerleşik olduğunda mevcut olabilirler. Lübb’ün nuru bitişmiş ve bütüne yayılmış bir nurdur. Lübb sadece iman sahiplerinde bulunabilir.<sup>287</sup> Lübb sahipleri ayetlerde de geçtiği üzere<sup>288</sup> Rahman’ın seçkin kulları, Rablerine itaate yönelerek nefis ve dünyadan yüz çevirmiş kimselerdir.

Tirmizî kalp ile nefsin ilişkisini, “Kalp Allah’ın bir hikmeti olarak nefsin hükmedemediği yerdir. Çünkü kalp hükümdar, nefis ise ülkedir”<sup>289</sup> benzetmesiyle kurgular. Ancak yine Tirmizî’ye göre kalp kendisine baskın olan, hükmeden şeye aittir.<sup>290</sup> Dolayısıyla nefis, lezzet ve arzulara ulaştığında, hevâsına göre amel ettiğinde şaşkınlık ve şehvetle kalbe hâkim olur. Nefis kalbe hâkim olduğunda, kalp esir

<sup>281</sup> Tirmizî, *Edebü’n-nefs*, s. 16.

<sup>282</sup> A. Reza Arasteh- Enis A. Sheik, “Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol”, *Sufi Psikolojisi*, Kemal Sayar (haz.), Kapı Yayınları, İstanbul 2016, s. 71.

<sup>283</sup> Tirmizî, *Âdâbü’l-müridin ve Beyâniü’l-kesb*, s. 85.

<sup>284</sup> Tirmizî, *Beyâniül-fark*, s. 47.

<sup>285</sup> Tirmizî, *Beyâniül-fark*, s. 48.

<sup>286</sup> Tirmizî, *Beyâniül-fark*, s. 21.

<sup>287</sup> Tirmizî, *Beyâniül-fark*, ss. 55-56.

<sup>288</sup> Bakara, 2/ 269.

<sup>289</sup> Tirmizî, *Beyâniül-fark*, s. 20.

<sup>290</sup> Tirmizî, *Edebü’n-nefs*, s. 15.

düşmüş bir hükümdar gibi olur.<sup>291</sup> Bu durumda nefis arzularından, isteklerinden ve alışkanlıklarından vazgeçirilmeye çalışılmalıdır. Önce riyâzatla nefsin arzu ve isteklerini kırmak, sonra da nefse Allah'a yakîn olmanın güzelliğini tattırmak ve Allah'a yakınlaşmak gerekir. Bunun tadını alan nefis, eski arzu ve isteklerine yönelmez. Allah'a yakîn olmak ise; kalp temizliği ile olur. Kalp temizliği de tereddütlü şeylerden dahi uzak olmakla gerçekleşir.<sup>292</sup> Tirmizî'ye göre kalp temizliğine birey en ufak dahi olsa kalbinin tedirgin olduğu, endişe duyduğu şeyi terk etmesiyle ulaşabilir. Ayrıca kalp yaratılış itibariyle takvanın, dinginlik duygusunun, mutmain olmanın, huşûnun, arınmanın ve temizlenmenin yeridir. Bundan dolayı kalbin temizliği diye bir olgu vardır. Tirmizî'de kalbin temizliğini açıklarken takvanın kökünü kalbe dayandırmış<sup>293</sup> ve işlenen günahların düşülen hataların kalp temizliğinin zıttı olan kalbin katılaşması<sup>294</sup> sebebiyle gerçekleştiğini ileri sürmüştür.

Kalbin nasıl kirlendiği veya nasıl temizlendiğine dair sorular, aslında bu soruya muhatap olan kişinin yaş ve olgunluk düzeyine göre değişebilmektedir. Çünkü insanın yaşamış olduğu her dönemde tecrübe ettikleri ve düşünceleri farklılaşabilmektedir. Buna bağlı olarak bireyin kalbinin kirlenmesine veyahut temizlenmesine dair olan etkenler değişebilmektedir. Örneğin, daha ergenliğe yeni adım atmış biri ile olgunluk yaşına erişmiş birinin kalbin temizliğine dair aynı şeyler düşündüğünü söyleyemeyiz. Çünkü yaş daha küçük olan birey daha kirlilik olarak tanımlanan birçok şeyle karşılaşmadığı için kalbinin temizliği olarak daha gündelik hevesleri dile getirebilir. Olgunluk yaşını aşmış birey ise, tecrübeleri sebebiyle birçok kirlilik testinden geçmiş ve bu husustaki değerlendirmeleri daha farklı olmaktadır.<sup>295</sup>

Kirlenmiş kalp ile temiz kalp arasındaki bariz fark olarak, kalbin bir takım etkenlere maruz kalıp hakikati görme hususundaki farklılıklarını dile getirebiliriz. Hakikati görmeye engel olan etmenlerin başında ise, dünyevî hırslara ve geçici heveslere teslim olmak, vesveselerin kalbe yerleşmesine izin vermek, kibir arzusunun baskın olması gibi olumsuz hasletleri sayabiliriz. Bilmukabele kalbin

---

<sup>291</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 107.

<sup>292</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, ss. 35-36.

<sup>293</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 39.

<sup>294</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 41.

<sup>295</sup> Halil İbrahim Şimşek, "Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/28, 2015, s. 36.



temiz bir kalp olması için de insan-ı kâmilde olunması istenen iyi hasletleri barındırması gerekmektedir.

Kalp ve nefis bu bedende ortaklıklar. Kalbin gücü; marifet, akıl, ilim, anlayış, zihin, zekâ ve muhafazadan gelirken, nefsin gücü; kötü arzular, lezzetlerden, arzulara tabi olmaktan, şöhret, üstünlük duygusu ve arzulara düşkünlükten gelir. Hevâ bahsinde açıklayacağımız gibi nefis güçlendiğinde, hevâ nefsi ele geçirmiş olur.<sup>296</sup> Ancak nefis aşağılandığında, kalbe boyun eğdiğinde ve hevâdan engellendiğinde<sup>297</sup> kalp saflaşır ve Allah'tan geleni kabul eder.<sup>298</sup> Nefis, kişilikteki içgüdü, istek ve eğilimler bütünüdür. Nefsin kalbe etkileri karşısında birey olumlu davranış sergileyebildiğinde; kalbi manevî açıdan güçlü ve huzurlu bir kişiliği destekler. Aksi hâlde bireyin, psiko-ruhsal olarak sağlıklı bir yapıda olması mümkün değildir. Nefisle kalp ilişkisi hususunda dikkatimizi çeken bir diğer nokta, insanın maddî ve manevî yönü arasındaki ilişkidir. Nefis dünyevî arzularla insanı maddeye bağlamak isterken kalp uhrevî yönü öne çıkarır. İnsanın nefis, beden, kalp ve ruh bütünlüğünden oluştuğu göz önünde bulundurulduğunda maddî ve uhrevî yön dengede olmalıdır. Tirmizî'nin eserlerinde de karşımıza çıkan bu husus sûfî anlayışta tavsiye olunan huzursuz bir zihin için fiziksel aktivitenin, huzursuz bir beden için ise tefekkürün tavsiye olunduğunu akla getirmektedir.<sup>299</sup>

Kalp nefsin bir şeyden hoşlanmasıyla, dünya sevgisi ve arzuları ile Allah'a karşı perdeli hâle gelir.<sup>300</sup> Bu perdelenme hadiste de siyah nokta olarak şu şekilde geçmektedir: “Kuşku yok ki kul bir günah işlediğinde kalbinde siyah bir leke oluşur, günahı tekrarladığında bir başka leke daha meydana gelir. Böylece kalp tamamen kararınca dek lekelenmeye devam eder. Tevbe edip dönerse bu kez kalbi parlamaya başlar. Öyle ki nurlar sayesinde kalp cilalanmış bir aynaya dönüşür. Kalp cilalanmış bir ayna gibi olduğunda dünyayı, ahireti ve melekler âlemini olduğu gibi onda görürsün!”<sup>301</sup>

Kişi Allah'ın zikrine devam ettiği zaman kalbi yumuşar ve huzura erer. Çünkü zikir Allah'ın rahmetini kapsar. Rahmet geldiği zaman kalp yumuşar, nefsin harareti

<sup>296</sup> Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, ss. 37-38.

<sup>297</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 54.

<sup>298</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s.96. ; Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, s. 36.

<sup>299</sup> Arasteh- Sheik, “Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol”, s. 89.

<sup>300</sup> Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, s. 62. ; Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, s. 27.

<sup>301</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 29; Tirmizî, 3334; İbn Hanbel, “Müsned”, 2/297

söner. Kalbe gelen bu rahmet nefsi cezp eder ve nefsin katılığı kabalığı hantallığı gider.<sup>302</sup> Şu ayetlerde bu hususa işaret etmektedir: “Biliniz ki kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur.”<sup>303</sup>, “Beni zikredin ki, ben de sizi zikredeyim.”<sup>304</sup> Dil ile başlayan zikir gittikçe artan bir şekilde kişiliğin değişik boyutlarına yayılır ve yerleşir. Nefs, kalp, ruh gibi varlık boyutları da zikre katılır ve sūfî artık tüm varlığıyla Rabbini zikretmeye ve her an O’nunla olmaya başlar.

## 2.2.2. Davranışsal Alana Yön Veren Unsurlar

### 2.2.2.1. Nefs

Hakîm Tirmizî nefsin tanımını, kötülük ve fücurla dolu zülmanî bir şey olarak yapmaktadır. Nefs bir kısmı diğerinden daha temiz, bir kısmı diğerinden daha pis olan bir cevherdir.<sup>305</sup> Tirmizî’ye göre; balık için su ne ise, nefis için de sevinç odur. Balık nasıl ki su ile yaşar karaya çıkınca ölme tehlikesi geçirirse, nefis de dünyevî sevinçlerden alıkonulduğu zaman solar gider, güçleri gevşer.<sup>306</sup> Yani nefis kötü arzulardan ve arzulara tabi olmaktan alıkonursa söner ve gevşer.<sup>307</sup>

Nefs, insanın yaratılışından kaynaklı her insanda vardır lakin mertebeleri farklıdır. Nefsin mertebelerini Tirmizî şu dörtlü tasnifle ifade eder: Nefs-i emmâre, Nefs-i mülhime, Nefs-i levvâme, Nefs-i mutmainne. Nefsin bu dört aşamasının her birini de kalbin makamlarından birisiyle ilişkilendirip şu şekilde betimleyerek açıklamaktadır: Sadr dağının kuşu nefis-i emmâre, “kalp” dağının kuşu nefis-i mülhime, fuad dağının kuşu nefis-i levvâme, lübb dağının kuşu nefis-i mutmainnedir.<sup>308</sup>

Tirmizî tarafından bu şekilde betimleme tarzında; sadr ile nefis-i emmâre ilişkilendirilmesi, insanı etkileyen faktörler ile insanın bünyesinde bulunan maddi ve manevi unsurların etkileşimini bize göstermektedir. Örneğin, nefis-i emmârenin kalbin ilk katmanı olan sadrda yankı bulması, insanın dış dünya ile olan irtibatında, hangi unsurların devreye girdiğini açıklaması açısından önemlidir. Sadr, kalpteki ilk

<sup>302</sup> Tirmizî, *Âdâbü’l-mürîdin ve Beyânü’l-kesb*, s. 37.

<sup>303</sup> Rad, 13/28.

<sup>304</sup> Bakara 2/ 152.

<sup>305</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 65.

<sup>306</sup> Tirmizî, *Âdâbü’l-mürîdin ve Beyânü’l-kesb*, s. 36.

<sup>307</sup> Tirmizî, *Âdâbü’l-mürîdin ve Beyânü’l-kesb*, s. 38.

<sup>308</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 64.

katman ve insanın dış dünya ile irtibatında, gelen uyarıcılarla ilk karşılaştığı kısım olarak nitelenebilir. Doğal olarak insan, dış dünyadan gelen uyaranlardan en çok bu katmanda etkilenmektedir. Ayrıca, akıl bahsinde de görüldüğü gibi, akıl da, bilgiyi elde etme ya da dünyaya karşı tavır geliştirme noktasında dış dünyadan etkilenmekte ve bu etki ilk olarak sadr katmanında karşılık bulmaktaydı. Sadr bu bağlamda insanın dış âleminde yaşanan olayların bir şekilde yansımalarının yaşandığı yerdir.

Nefs-i emmâre esasen insanın dünya ile münasebetinin keyfiyeti ile ilgilidir. Nefs-i emmâre basamağında insan, dünyanın ve dünyaya ait kazanımların isteği ile doludur ve bu en alt katmandaki nefsin insanı yönlendirdiği alanlar, pek çok kimse tarafından normal kabul edilen ve hatta psikolojiye göre benliği kuran, günlük hayatın alışılmalı ritüelleridir. Örneğin; yemek yemek, para kazanmak, evlenmek, bilgili olmak, şöhret sahibi olmak gibi arzu ve istekler insanın karşısına çıkan hayatını devam ettirirken ihtiyaç duyduğu tabii gereksinimlerdir. Bu esasen psikolojide, insanın hiyerarşik olarak doğal ihtiyaçlarını da kapsayacak bir şekilde, arzu ve istekler zincirini de oluşturmaktadır. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi'ne göre insan bir takım doğal gereksinimler ile doğar ve insan en temel ihtiyaçlardan başlayarak daha soyut ihtiyaçları elde etmeye doğru hareket eder. James ise bu olguya benlik kuramı ile açıklık getirir. James'in kuramındaki tecrübî benlik, bedensel, sosyal ve ruhsal olmak üzere üç faktörden meydana gelmektedir. Psikoloji açısından benliğin yapı taşları olarak açıklanan bu kavramlar sufi düşüncede nefsin arzu ve isteklerine düşkün yanı olarak karşımıza çıkan nefs-i emmâre kavramı ile karşılık bulmaktadır.<sup>309</sup>

Tasavvufta ve Tirmizî'de bu ihtiyaçlara ait alanın nefs-i emmâre olarak nitelenmesi, doğal olan ihtiyacın, insanın ontolojik varlığında bir amaç olması ile ilgilidir. Yani bu basamakta insan, amacını, dünyaya karşı duruşunu, dünyalık kazanımları üzerinden kurgulamaktadır. Öyle düşünüyoruz ki mesele, bu ihtiyaçların doğal olarak insanda bulunmasından ziyade, bu ihtiyaçlara karşı geliştirilen tavırdaki yanlış tutumla ilgilidir.

Bu sebeple, doğrudan dış dünyayı algılayan akılla başlayan bir sürecin, insanın iç dünyasında nasıl karşılık bulduğunu Tirmizî'de takip edebiliyoruz. Bu bağlamda,

---

<sup>309</sup> Uyar, *Sûfi Benliğin İnşasında Nefs*, ss. 232-233.

yapay da olsa, bu basamağın işleyişini, şu şekilde betimleyebiliriz: Duyular yoluyla insana dış dünyadan uyarıcılar gelir. Akıl doğal olarak bu uyarıcılara bir tepki geliştirir. Bu tepkinin duygusal yansıması sadrda vukû bulur. Ve esasen, bütün bu işleyiş, kişinin bu uyarılara karşı, olumlu tepki vermesi ile sonuçlanmıştır. Bu olumlu tepki, dünyayı sevmeyi, ona meyletmeyi doğurur. Bu demektir ki insan, isteklerinin peşinden koşmakta ve onları kendine amaç edinmektedir. Dünya-akıl etkileşiminin sadrdaki yankısı, nefs-i emmâre diye nitelenen ahlakî ve ruhî tavrı doğurur. Bu sebeple Tirmizî, nefs-i emmârenin yuvasını sadr olarak belirlemiştir. Çünkü nefs-i emmâre alanı, insanın ruhsal yapısındaki en dış katmanında ortaya çıkmak durumundadır. Zira insanın derinlerine inildikçe –ya da insan bu alanları keşfettikçe- dış dünyadan uzaklaşma başlayacak, insanda etkili olan faktörlerin dünya ile olan bağlantısı giderek zayıflayacak, örneğin “kalp”, fuad, lübb gibi daha derin katmanlar ve bunların etkilendiği unsurlar devreye girecektir.

“Kalbin” ve fuadın katman olarak ara kısımlarda yer alması, insanın ruhsal olarak daha derin katmanlarının devreye girmesi, etkilendiği alanın, yavaş yavaş dünyevi olandan ilahî olana doğru döndüğü, fakat henüz ilahî olanın tecelli edeceği en derin katmana ulaşamadığı için yeterli bilinç düzeyinin de ortaya çıkmadığı düşünülmektedir. Yeterli bilinç düzeyi ortaya çıkmamakla beraber, ilahî olanla kısmen de olsa irtibat sağlandığı için, tabir caizse kişide bir gerilim hattı da ortaya çıkmakta, dünyevi olana dair bir yanlışlığın olduğu hissedilmekte, fakat yine de bu dünyevi alan etkisini hissettirmektedir. Kalbin bu katmanı, adeta dünyevi olanla ilahî olan arasındaki geçiş noktası, bir köprü gibidir ve kişi, her iki yana doğru yönelmekte, bunun gerginliğini yaşamaktadır. İlâhi olan bilince ve ruha aksetmekte ama dünya da henüz gücünü korumaktadır.

Nitekim en derin katmana geldiğimizde, artık, emmâredeki o bağlantı gitmiş ve dünyevi olanın kalpteki tesiri, ilahî olanla açığa çıkan lübbde kaybolmuştur. Fakat bu ilerleme, kendiliğinden olmamaktadır. Yani, kişi, tabii bir süreçte sadr katmanını aşıp lübbdeki potansiyelini açığa çıkaramaz. İşte bu noktada devreye, Tirmizî tarafından belirlenen bir takım süreçlerin devreye girmesi gerekmektedir. Tirmizî’ye göre sūfî, kalp ve akıl unsurlarını kullanarak bilişsel olarak kendine yön verebilir ve zikir, halvet ve uzlet gibi birtakım riyâzatlar ve mücâhedelerle de bu bilişsel süreci hızlandırabilir. Örneğin, kalbin ilk katmanı olan sadrın dış âlemle olan etkilerini yalnızlıkla azaltarak kalbin daha derûni boyutlarına ulaşma süreci kolaylaşabilir.

Tirmizî’de, nefs-i emmâreyle başlayıp mertebeleri aşmakla devam eden nefsin katmanlarını katetmesinin yöntemi ancak bütüncül bir bakış açısıyla anlaşılabilir. Öyle ki aklın işleyişi, aklın işleyişinin kalbin katmanlarına yansması, bu yansmanın insan tarafından derinlere taşınabilmesi için gerekli yöntemler, ancak hep beraber incelendiğinde anlaşılabilir ve bir bütün hâlinde akıl, kalp, nefs gibi etkenlerin bir arada etkileşimiyle bir üst mertebeye geçilebilir. Örneğin, aklın idrak süreci anlaşılmalı ki kalpte ortaya çıkan eğilimler anlaşılmalı, riyâzat yahut yalnızlığın mantığı anlaşılmalı ki kalpteki yansmanın dünyevî olandan uhrevî olana nasıl dönüştüğü anlaşılabilir.

Nefs bahsine tekrar dönecek olursak; tasavvuftaki genel kabule göre, nefsin olgunlaşma süresince geçtiği mertebeler Tirmizî’in tasnifine üç mertebe eklenerek şu yedi mertebeye ifade edilir:

Nefs-i emmâre: Kötülüğü emreden nefstir. Kalbi süflî şeylere sevk eder.

Nefs-i levvâme: Kendini kınayan nefstir. Özeleştiride bulunmaya başlamıştır.

Nefs-i mülhime: İlham alan nefstir. İyiyi kötüden ayırabilen bir aşamadır.

Nefs-i mutmainne: Doyuma ulaşmış, güzel ahlâkla kuşanmış bir nefstir.

Nefs-i raziye: Rıza makamına ulaşmış, Hakk’ın iradesine tabi olmuş nefstir.

Nefs-i mardiyye: Allah’ın kendisinden razı olduğu nefstir.

Nefs-i kâmile: Sülûk’un neticesinde artık bütün olgunluk sıfatlarını elde etmiş nefstir.<sup>310</sup>

Bu yedi mertebeyi Hakîm Tirmizî’ye göre ve psikolojideki bazı kavramlarla karşılaştırarak ifade etmeye çalıştığımızda; nefs-i emmâre, insanı Allah’tan uzaklaştırarak kötülöklere ve günahlara yönelten en aşağı mertebedeki isyankâr nefstir. Kuş betimlemesinden hareketle nefs-i emmâre şirk, kuşku, iki yüzlölük ve benzer şeylerin vadilerinde uçar.<sup>311</sup> Nefsin diğer aşamalarından daha zalim ve günahkâr olan kısmı nefsi emmâredir.<sup>312</sup> Bu nefis mertebesi Freud’un id kavramını çağrıştırmaktadır. Her ikisi de insanın karanlık yönünü simgeler. Fakat Freud’un teorisinde id her insanın tabiatında bulunan temel yapıtaşısı gibidir ve sanki insanda sabit bir kötölük vardır. Oysaki tasavvufî düşüncede her insan potansiyel olarak olumsuz ve kötü davranışları simgeleyen nefs-i emmâre katmanını kendisinde taşımakla birlikte durum daha farklıdır. Nefsin isyankâr ve arzulara düşkün yönünü

<sup>310</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, ss. 472-476.

<sup>311</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 64.

<sup>312</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 65.

simgeleyen nefs-i emmâre geliştirilebilir ve saflaştırılabilir.<sup>313</sup> Fakat Freud'un id kavramı, bizatihi değişmek yerine ancak bastırılabilen bir unsurdur.

Nefs-i levvâme, nefs-i emmâre'nin bir üst basamağı olup insanın kendini sorguladığı ve hata yaptığını kabul ettiği mertebedir. Ancak bu nefsin Hakka daha yakın olmakla beraber aldatici ve düzenbaz yönü bulunmaktadır.<sup>314</sup> Bu mertebede bireyin duygu, düşünce ve davranışlarına dair farkındalığı artmıştır. Nefs-i levvâme mânevî arınmanın ilk adımıdır. Psikoterapide de esas olan ilk olarak insanın hata ettiğini kabul etmesidir. Freud'un teorisindeki süperego kavramı ile nefs-i levvâme arasında benzerlikler mevcuttur. Süperego, kişiliğin ahlâkî ve dini değerler ile cinsel ve agresif duyguların baskılanmasıyla ilgili kısımdır.<sup>315</sup> Nefs-i levvâme ve süperego nefsanî arzu ve istekleri dizginlemek için gerekli kavramlardır.

Genel kabule göre üçüncü mertebedeki nefs-i mülhime Allah'ın doğru ve yanlış yolu ayırt edebilmeyi ilham ettiği nefis anlamına gelir. Bu mertebede insan yaptığı manevi etkinliklerden içsel bir zevk duymaya başlayıp dinsel ve manevî doğruları hayatına katarak Allah aşkını derûni bir şekilde hisseder. Tirmizî'nin "kalbin" kuşu olarak tanımladığı nefs-i mülhime, bazen takva vadilerinde bazen de günahkârlık vadilerinde uçar.<sup>316</sup> Nefs-i mülhimeyi psikolojik ifadelerle açıklamak ise kolay değildir. Çünkü psikologların çoğu aşkın varlık hakkında fikir belirtmemiştir. Bununla birlikte Wilber'in on evre ve üç bölümden oluşan 'transpersonel evreler' teorisine bakıldığında yedinci evre olan psişik evre ve sonrasında bilincin ötesine geçildiğini görürüz.<sup>317</sup> Psikoloji ile ortak olarak insanın kendini aşabileceği fikri bulunurken, psikolojide insanın Tanrı veya Allah'tan ilham alınabileceği fikrine yer verilmemiştir.<sup>318</sup> Ayrıca, psikoloji, her ne kadar doğrudan Tanrı'nın varlığını kabul etmiyor ve Tanrı'dan ilham almaya yer vermiyorsa da, insandaki tanrı inancını bir olgu olarak kabul etmekte ve insanın tanrı inancı ve fikriyle davranış ve düşüncelerine yön verdiğini kabul etmektedir. Bizde çalışmamız boyunca tasavvufun teşekkül döneminin kurucu şahsiyetlerinden biri olan Hakîm Tirmizî'nin dünyasında,

<sup>313</sup> Ayten ve Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, ss. 59-61.

<sup>314</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 66.

<sup>315</sup> Sayar, "Sufi Psikolojisi Örneği", ss. 34-37.

<sup>316</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 64.

<sup>317</sup> Ayten ve Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, s.72.

<sup>318</sup> Ayten ve Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, s.73.

insanın gelişiminin Allah ile doğrudan bağlantılı olduğunu seyr ü sülûkun her aşamasında görmekteyiz.

Nefs-i mutmainne mertebesinde sūfî emmâre, levvâme ve mülhime aşamasında yaşamış olduğu çatışmaları çözüp itminana ermiştir. Tatmin olmuş nefis artık karanlıklardan tamamen kurtulmuş, Allah'ın nuruyla aydınlanan nefistir.<sup>319</sup> Bu aşamaya gelen kişi geçmişte bazı hatalara düşmüşse de tevbe etmiş ve tevbesinin ardında durmayı başarmıştır. Hataların yerine hayırlı amelleri koymaya çabalamış ve böylece kalpleri huzura kavuşmuştur. Allah'ın kendisini bu dünyada imtihan ettiğinin bilincinde olup olumsuzluklara sabreder, iyiliklere şükreder. Bu süreçte gelindiğinde somut yaşantının soyut düzeye, dünyevî yaşantının ilahî olana terakki yönünden etkisi bariz bir şekilde görülmektedir. Psikodinamik bakış açısından bakıldığında da hırs, tamahkârlık ve biriktirme duygusu temel içsel güvensizlik ve yoksulluğa bağlı psikopatolojik özelliklerden sayılır.<sup>320</sup> İç huzura erişme tecrübeleri psikoloji literatüründe Maslow'un plato deneyimleri ile benzerlik gösterir. Maslow, plato deneyimleri kavramları ile her insanın tecrübe edebileceği manevi hallere işaret etmiştir. Plato deneyiminde bu sık ve sakin yaşanan tecrübeler genellikle aklî ve bilişsel bir idrak aşamasına ulaşmanın duygusal bir şekilde tezahür etmesidir.<sup>321</sup>

Nefs-i raziye, Allah'a tam bir teslimiyet halini ifade eder. Şahsi istek ve arzularını terk ederek ilahi iradeye teslim olan nefistir.<sup>322</sup>

Nefs-i mardiyeye, Allah ile kul arasında karşılıklı bir rıza halinin olduğu mertebedir. Bu mertebede kalp, nefis ve ruhun sesi birleşmiş, salık içsel bütünlük kazanmıştır.<sup>323</sup>

Nefs-i kâmile, manevi anlamda tam bir olgunluğa erişme makamıdır. Bu mertebede nefis artık saf bir hâle gelmiştir. Kişi Allah ile bir olmuş ve bunda sebat etmiştir. Manevi rehberlik mertebesine ulaşmıştır. Tasavvuf ve psikoloji her ikisinde insanın potansiyel yeteneklerinin olduğunu ve geliştirebileceğini kabul eder. Ancak psikoloji ve tasavvufun yöntem ve amaç farklılıkları göz önünde bulundurularak şöyle diyebiliriz; psikoloji insanın kendi maskelerinden kurtulup öz-benliğine

---

<sup>319</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 66.

<sup>320</sup> Sayar, "Sufi Psikolojisi Örneği", s. 41.

<sup>321</sup> Ayten ve Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, s. 74.

<sup>322</sup> Çelikoğlu, *Nefs Tezkiyesi*, s.93.

<sup>323</sup> Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, s. 98.

erişmekte iken tasavvufta ise insanın kendi öz benliğinden kurtulup Allah'a erişmesi anlayışı vardır.<sup>324</sup>

Ayrıca nefis, sadra girmek suretiyle insan üzerinde baskı kurar. Yine şeytanda vesveselerini sadr üzerinden insana yöneltir.<sup>325</sup> “Kalp ise, Allah'ın bir hikmeti olarak nefsin hükmedemediği yerdir. Çünkü kalp hükümdar, nefis ise ülkedir.”<sup>326</sup> Allah'ın sadr üzerinden nefis ve şeytana müsaade vermesi imtihanın, katî hâkimiyeti kalbe vermesi ise merhametinin göstergesidir.

#### 2.2.2.2. Hevâ

Tirmizî 'hevâ'yı nefsin özü ve nefse nefes aldırın olarak tanımlar.<sup>327</sup> Aynı şekilde farklı bir eserinde hevâ nefisle bağlantılı<sup>328</sup> ve cehennemden gelen bir esinti<sup>329</sup> şeklinde geçmektedir. Bu esintiler kalpteki akıl ve marifet nurunun yerine nefsteki sevinçleri kalbe taşır.<sup>330</sup> Hevâ bu şekilde insana tesir ettiği zaman nefste bulunan söz konusu kötü arzular harekete geçmiş olur.<sup>331</sup>

“Hevâsını ilâh edineni gördün mü?...”<sup>332</sup> ayetinde hevâsına uyanların arzularının kölesi olduğu ve ilâhına ibadet eden biri gibi onunda hevâsına ibadet ettiği vurgulanarak bu duruma düşmemek için hevâya dikkat çekilmiştir.

Âl-i imrân suresinde de “Nefsanî arzulara, (özellikle) kadınlara, oğullara, yığın yığın biriktirilmiş altın ve gümüşe, soylu atlara, sağmal hayvanlara ve ekinlere düşkünlük insanlara çekici kılındı...”<sup>333</sup> Bu tarz dünyevî mutluluklarla kişinin eğlenceye dalması hevânın etkisiyle kalbin mutluluk ve neşeye boğulduğu zaman ortaya çıkar.<sup>334</sup>

<sup>324</sup> Ayten ve Düzgüner, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, ss. 81-82.

<sup>325</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 27.

<sup>326</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 19.

<sup>327</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 115.

<sup>328</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, s. 27.

<sup>329</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, s. 31.

<sup>330</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, s. 31.

<sup>331</sup> Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, ss. 52-53.

<sup>332</sup> Furkân, 25/ 43.

<sup>333</sup> Âl-i İmrân, 3/14.

<sup>334</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, s. 23.



“Rabbinin merhamet ettiği hariç nefis aşırı derecede kötülüğü emreder”<sup>335</sup> Bu ayette ki merhamet Allah’ın korumasıdır. Allah nefsi koruduğunda onu hevâya uymaktan alıkoyar.<sup>336</sup>

Kişinin kalbi hevâdan kaynaklanan sevinçlere tutkuyla bağlandığında Allah tarafından kalbi perdelenir. Böylece kalp nefsin isteklerine döner ve kişi imtihanında başarısız olur ve hüsrana uğrar.<sup>337</sup> Allah şu ayette de bu duruma dikkat çekmiştir: “Ey iman edenler! Mallarınız ve çocuklarınız sizi Allah’ı zikretmekten alıkoymasın. Böyle yapanlar hüsrana uğramışlardır.”<sup>338</sup> Burada mal ve çocukla sevinmek içinde Allah’ın lütuf ve rahmetinden kaynaklanan bir sevinç olmadığında kişiye Allah’ın zikrini unutturduğu ifade edilmiştir. Aksi durumda burada hevânın rolü kişiyi dünya hayatının lezzetlerine kapılmaya, çocukla gösteriş yapmaya ve bunların verdiği hazla çocukla sevinmeye sevk eder.<sup>339</sup>

Tirmizî kulların iki türlü sevinçle imtihan olduğunu dile getirerek bir yandaki sevinçlerin mahalli kalp olup Allah’ın azametinden diğer yandaki sevinçlerin ise hevâdan kaynaklandığını söylemektedir.<sup>340</sup>

### 2.2.2.3. Ruh

İnsan nefsanî, kalbî ve ruhî yönü olmak üzere üç vecheden oluşmaktadır. Kalbin nefsin tavırlarına nasıl davrandığı noktasında ruhun fonksiyonlarının bilinmesi insanın davranışlarını daha anlaşılır kılmaktadır. Dolayısıyla bu üç veche bir bütün hâlinde değerlendirildiğinde sûfî karaktere dair tanımlamalar daha yerinde olacaktır. Din âlimlerince ve mutasavvıflar tarafından ruhun ne olduğu, nasıl tanımlandığı konusunda farklı görüşler mevcuttur. Bunun yanında tasavvuf âlimleri genel olarak ruhun bedene hayat veren bir lâtife olduğu ve mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceği hususunda fikir birliği içerisinde. Biz bu bölümde Tirmizî’nin ruha verdiği anlam ve işlev üzerinden ruhun davranışa etkisini izah etmeye çalışacağız.

<sup>335</sup> Yûsuf, 12/53.

<sup>336</sup> Tirmizî, *Âdâbü’l-müridin ve Beyânü’l-kesb*, s. 53.

<sup>337</sup> Tirmizî, *Riyâzetü’l-nefs*, s. 29.

<sup>338</sup> Münâfikûn 63/9.

<sup>339</sup> Tirmizî, *Riyâzetü’l-nefs*, s.29.

<sup>340</sup> Tirmizî, *Riyâzetü’l-nefs*, s. 28; Tirmizî, *Âdâbü’l-müridin ve Beyânü’l-kesb*, s. 40.

Ruh, daha önce değindiğimiz gibi kelime anlamı olarak “gitmek, geçmek, rüzgarlı olmak, geniş ve ferahlık verici olmak” manalarında kullanılmaktadır.<sup>341</sup> Terim olarak ise “canlılarda hayatı sağlayan unsur” anlamındadır.<sup>342</sup> Tirmizî de ruhu, ruhun kelime anlamı itibariyle “hayat rüzgârından hafif bir semavî esinti” olarak tanımlamaktadır.<sup>343</sup>

Tirmizî’ye göre ruh bir nûrdur ve Allah’ın yaratmış olduğu canlı olan her şey kendisinde ruh olması sebebiyle canlı diye isimlendirilmiştir.<sup>344</sup> Ruh yaratılan varlıkların ilkidir ve hayatın başlangıcı ruhun yaratılmasıyla gerçekleşmiştir. Bu manada ruh diğer mutasavvıflarca da bedene canlılık veren mana olarak görülmüş, hayatın kaynağı olarak nitelendirilmiştir.

Tirmizî ruh hakkındaki bu görüşlerini sıralarken şu ayetleri delil getirmiştir: “De ki, ruh<sup>345</sup> Rabbimin emrindedir.”<sup>346</sup>, “Onu kendinden bir ruh ile destekledi.”<sup>347</sup>, “Ruhu kendi emrinden dilediği kullarına aktarır.”<sup>348</sup>, “Bu şekilde kendimizden sana bir ruh vahyettik.”<sup>349</sup> Tirmizî bu ayetlerden hareketle, ruhun Allah’ın emrinde olduğunu ifade etmektedir. Ruh Allah sayesinde varken, nefis de ruh sayesinde vardır<sup>350</sup> ve bu iki unsur beden üzerinde tesir göstererek varlıklarını bir mücadele üzerinden devam ettirirler.

Tirmizî’nin ruhu Allah’ın emrinde bir nur olarak tanımlaması, onun ruha olumlu açıdan yaklaştığı kanısına ulaştırmaktadır. Bu yönüyle sûfî benlik dönüşümü gerçekleştirilirken nefse karşı verilen mücadelede ruhun Allah’ın emrinde olması, Allah’ın insana bir ihsanı olarak yorumlanabilir.

Ayrıca Tirmizî kalbin her makamını şu şekilde bir ruha bağlamıştır; sadrın hayatı ve canlılığı İslâm’ın ruhuna, “kalbin” hayatı ve canlılığı iman ruhuna, fuadın

<sup>341</sup> İbn Manzur, *Lisânü’l ‘Arab*, C. II, ss. 455-467.

<sup>342</sup> Yavuz, “Ruh”, s. 187.

<sup>343</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s.76.

<sup>344</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s.76.

<sup>345</sup> Ayetteki ruh kelimesini “Cebrail, bu ismi taşıyan özel bir melek, İsâ, vahiy, Kur’an, yaratılış” gibi değişik şekillerde yorumlayanlar olmuşsa da, müfessirlerin büyük çoğunluğu buradaki ruhu “insanı canlı yapan varlık, bedeni yöneten manevi cevher” olarak yorumlamışlardır. Hayreddin Karaman, vd., *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, C. III, Ankara 2012, s.517.

<sup>346</sup> İsrâ, 17/85.

<sup>347</sup> Mücâdele, 58/22.

<sup>348</sup> Mü’min, 40/15.

<sup>349</sup> Şûrâ, 42/52.

<sup>350</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s.76.

ruhu marifet ve müşâhede ruhuna, lübbün hayatı ise tevhidin ruhuna ve güçten, kuvvetten ayrılarak Hakk’a kavuşmanın ruhuna bağlıdır.<sup>351</sup>

Tirmizî kalbin her bir katmanını bir kavramın anlamsal içeriğine bağlamakta ve bunu da, o kavramın ruhu olarak belirtmektedir. Her bir kavramın bilişsel bir seviyeye işaret ettiği düşünülürken sadrın İslam’ın ruhuna, “kalbin” imanın ruhuna, fuadın müşahedenin ruhuna, lübbün tevhidin ruhuna bağlanması daha anlaşılır olmaktadır. Bu kavramlar arası ilişkide aslında karşımıza çıkan kişinin, gittikçe derinleşen imanıdır ve bu iman, sûfilerce de sık sık vurgulanan avamın imanından, havasın imanına doğru bilişsel ve ruhsal bir yükseliş göstermektedir. Bu sebeple, daha önce de belirtildiği gibi, algının dışsal unsurlarla, bir bakıma daha yüzeysel olduğu sadr katmanında, daha çok malumat yolu ile kişinin idame ettirdiği İslam bulunur. Bu açıklamalar aynı zamanda “Bedeviler ‘İman ettik’ dediler. De ki: siz iman etmediniz fakat ‘İslam olduk’ deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi. Eğer Allah’a ve Resulüne itaat ederseniz, Allah işlerinizden hiç bir şeyi eksiltmez. Çünkü Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir.”<sup>352</sup> mealindeki ayeti aklımıza getirmektedir. İslam’ın kalbin mertebelerine göre en dış aşama olan sadrda yaşandığı ve yaşanan hâllerin bilişsel düzeyi arttıkça da imanın içeriğinin de derinleştiği karşımıza çıkmaktadır. İslam’dan bir üst aşama olan imanın sadrdan bir iç makamda bulunan “kalpte” meydana geldiği ve bilgi sınırlarının bitip, marifet boyutu başladığında, sufilerin ulaşmak istedikleri ve ulaşılmasını salık verdikleri imanın fuad katmanında meydana geldiği anlaşılmaktadır. Nihayetinde de, sûfilerin vurguladıkları tevhid, marifet ve müşahede boyutu en iç makam olan lübbte gerçekleşmektedir.

Ruhun insanı oluşturan diğer vechelerle etkileşimini incelediğimizde Tirmizî’nin ruhu, insanı karanlıktan aydınlığa çıkaran bir veche olarak tanımladığını görürüz.<sup>353</sup> Bu anlamda ruhu iyiliğin kaynağı ve nefsi ise kötülüğün kaynağı olarak değerlendirebiliriz. Ruh ve nefis etkilerini beden üzerinden gösterirler. Ruh bedeni iyiliğe yöneltirken, nefis ise şehvi isteklere ve arzulara yöneltir. Bu iki yönlendirici etkilerini kalbi etki altında bırakarak gerçekleştirmeye çalışırlar. Sadr üzerinde galip gelen veche insanın davranışlarını yönlendirmeye haiz olur. Riyâzat ve

---

<sup>351</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s.77.

<sup>352</sup> Hucurât, 49/14.

<sup>353</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s.76.

mücâhedelerle manevî benlik oluşumu tamamlandığında nefse boyun eğdirilip, kalp ve ruh davranışlarda baskın rol oynar.

### 2.2.3. Ruhî İlerlemeyi Sağlayan Unsurlar

Tasavvufta ruhî ilerlemeyi açıklayan kavram sülûktür. Sülûk terimi genel anlamı itibariyle, tasavvuf yoluna girip Hakk'a ulaşıncaya kadar olan ahlâki eğitim süreci için kullanılır. Tirmizî de eserlerinde kişinin karşılaşılabileceği engelleri, yaşayacağı mânevi hâlleri ele alarak bireyin seyr ü sülûk'unda oldukça yol gösterici malûmat vermiştir.

Tirmizî'de sülûk, bugünkü anlamıyla, bir tarikattaki gibi, bir şeyhin gözetiminde başlangıçtan bitime belirlenmiş bir anlam ifade etmemektedir. Araştırmamız boyunca her ne kadar Tirmizî'nin sülûk tanımına denk gelememişsek de eserlerinden hareketle sülûk teriminin, bir takım davranış kalıplarını, bir yaşam tarzı yahut belli bir manevi olgunluğa ve seviyeye ulaşmak için uygulanacak usülleri ifade ettiğini anlıyoruz.<sup>354</sup> Bu açıdan baktığımızda Tirmizî'deki sülûkun, davranışsal içerikler ve hedefe yönelik kazanımlarla şekillendiğini görürüz.

Davranışsal içerikler, daha önce de ifade edildiği gibi halvet ve uzlet, yalnızlık gibi riyâzatlarla elde edilen bir takım eylemlerdir. Hakîm Tirmizî davranışsal manada kişinin önce yalnızlıkla terbiye edilmesi gerektiğini söylemektedir. Bundan dolayı kişi, uzlete girerken kapısını hem insanlara hemde ev halkına kapatmalıdır.<sup>355</sup> Bunun neticesinde de kişi, nebatın bilgisinin verilmesi gibi bir takım kazanımlar elde etmektedir.

İkinci aşama olarak kişi davranışsal içerikleri yaptığı zaman birtakım hedefsel kazanımlar sağlamaktadır. Hedefsel içerikler ise katmanlı bir yapı arz eder. Örneğin sülûkun sadr ile ilişkisinde, yapılması gerekenler dinin hükümleri iken, bir ileriki aşamada, devreye halvet, uzlet gibi daha iç hallere yönelik, dinin hükümlerinden sonra yapılan uygulamalar girer.

<sup>354</sup> Hakîm Tirmizî'de sülûk kavramı tarikatlar dönemindeki gibi sistematik bir yapı arz etmemektedir. Ancak görüldüğü gibi tarikat dönemine çok benzer bir usulü tarikatlar döneminden önce ortaya koymuştur ve bu açıdan Tirmizî'de sülûk kavramı kendisinden sonra oluşacak sistematik bir yapıyı arz etmesi yönünden oldukça önemlidir. Bununla birlikte tasavvufi tecrübenin bir şeyhin gözetiminde olmadan bireysel bir çabanın neticesinde olması dikkat çeken bir diğer unsurdur.

<sup>355</sup> Mehmet Uyar, "Hakîm et-Tirmizî'nin 'Risâletü Keyfiyyeti's-Sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn' Adlı Eserinde Bireysel Bir Çaba Olarak Uzlet, Halvet ve Keşf Süreci", *OMÜİFD*, S. 45, 2018, s. 218.

Tirmizî'ye göre seyr ü sülûkûn başındaki adam karanlığın kuşattığı evde bulunan adama benzer. Karanlığın kuşatmış bulunduğu evde bulunan adam yola çıkmaya azmettiğinde elinde bir kandil belirir ve bu kandilin ışığıyla etrafını aydınlatmaya çalışır.<sup>356</sup> Burada karanlık ev nefsi, elindeki kandil de aklın nurudur. Aklın nuru Kur'ân ve sünnet ilimlerinin artmasıyla artar ve kişi seyr ü sülûkunda doğru yol üzere olmuş olur.

Dini hükümlerin nurları İslam'ın sadrdaki nurudur. Bu nur nefsi tebiyenin dürüstlüğüyle artar ve Hakkın hükümlerine riayet etmemekle azalır.<sup>357</sup> Tirmizî kalpteki nurun dünya sevgisi, şöhret, üstünlük isteği ve şehvet düşkünlüğü gibi kalbi kör eden kirliliklerle beraber kaybolarak, bu şekilde Allah'a doğru yol bulamayacağını dile getirmiştir.<sup>358</sup>

Tirmizî sülûk üzere olanları üç kısma ayırarak şu şekilde açıklamıştır: Birincisi, 'görür gibi olma' hâli üzere amel eden kimsedir. İbadete başlamadan önceki ön hazırlığını titizlikle yapar ve ibadetini özenle yerine getirir. Kulluğunu artırmayı elden bırakmaz ve kulluğunu yerine getirmiş olarak Allah'ın huzurunda olmak ister. İkincisi; 'görür gibi olma hâlinde yoksun' kimsedir. Bu kimsenin kalbi arzu ve istekleri sebebiyle perdelidir. Allah'ın hoşnutluğunu isteme konusunda sâdiktir. Ancak ibadetlerinde özensiz gevşek davranarak kulluğunu artırma yoluna gitmez. Üçüncüsü ise; Rabbine yönelmek için amel ettiği halde onu görmesinin sözü konusu olmadığı kimsedir. Bu kimse kıyamet gününde amellerin Allah'a arz edilmesinden bahsetmez. Dolayısıyla yapıldığı takdirde ibadete zevâl vermeyen hatalara düşerek gaflet üzere amelde bulunur.<sup>359</sup>

Kısacası 'Allah'a doğru yolculuk' diyeceğimiz sülûk; benlikteki kötü huyları uzlet, halvet gibi riyâzat yöntemleriyle arındırarak iyi huyları edinme metodudur. Bu sayede sâlik kişisel arzu ve isteklerini yok ederek kendisini ilâhî iradenin hâkimiyetine bırakır.

Tarikatlar döneminden önce sistematik bir seyr ü sülûk anlayışı yoktu. Tirmizî'nin eserlerindeki sülûka dair bilgilerin sistematik olmaması ve kişinin

---

<sup>356</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s.77.

<sup>357</sup> Tirmizî, *Beyânül-fark*, s. 45.

<sup>358</sup> Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, s. 34.

<sup>359</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, ss. 47-48.

bireysel olarak yaşayacağı tecrübeleri belli ilkelerle ele alması bu süreçteki geçiş dönemi isimlerinden biri olduğunu göstermektedir.

### 2.2.3.1. Riyâzat ve Mücâhede

Nefsin mağrur, kibirli, taşkın ve sürekli mutlu olmayı arzulayan bir tabiatta olup sarhoşluğundan bir türlü ayrılamayan, sarhoş gibi olur olmaz şeylerin neşesi ile dolup taşan bir yapıya sahip olması sebebiyle nefis için riyâzat gerekli bir eğitim sürecidir.<sup>360</sup> Aynı zamanda zulmanî bir yapıya sahip olan nefsin Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirmesi için mücâhedeye gereksinimi vardır.

Mücâhede nefisle olur. Bir kimse mücâhedeye başladığında kaygılar, üzüntüler nefse yerleşir ve kişi dünyevî lezzetlerden kesilir.<sup>361</sup> Allah nefisle mücâhedeyi emrederek şöyle buyurmuştur: “Allah yolunda gerektiği gibi üstün çabalarla mücâhede edin...”<sup>362</sup> Allah mücâhedenin çetin yönünü bildirdikten hemen sonra yine aynı ayeti kerimede kulları hakkında ihsanının genişliğini de şu şekilde belirtmiştir: “Sizi insanların içinden seçen odur, din konusunda size hiçbir zorlukta yükledi...”<sup>363</sup> Allah nefisle mücâhâdeyi emretmekle birlikte ihsanıyla rahmet ve marifet nuruna erişirmektedir. Emir ve yasak hususunda da âzaları yükümlü tutmakla birlikte her zorluğun içinde bir genişlik bahşederek kulunu sıkıntıya sokmamıştır.<sup>364</sup>

“Bizim uğrumuzda mücâhede edenlere gelince onları bize ulaşan yollara mutlaka yöneltiriz. Kuşkusuz Allah iyilik yapanların yanındadır”<sup>365</sup> ayetinde mücâhedeye başlamanın önemi vurgulanmış ve nihayetinde bu kişilerin Allah'ın yardımına mazhar olacağı bildirilmiştir.<sup>366</sup> Birey nefsiyle gereğince mücâhede ettiğinde ve içsel olarak da doğruluğu talep ettiğinde doğru yol ona gösterilir. Artık o kişi Rabbine yönelmiş ve emirlerini incelikle yerine getiren biri olmuştur. Gereğince mücâhede etmeyi Tirmizî, kişinin nefsinde bulunduğu dinî ya da dünyevî her türlü zevinci yok etmesi olarak açıklamaktadır.<sup>367</sup> Bu manada riyâzat ve mücâhedenin

<sup>360</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, s. 22. ; Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, ss. 107-108.

<sup>361</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s.110.

<sup>362</sup> Hac 22/78.

<sup>363</sup> Hac, 22/78.

<sup>364</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, s. 16; Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s.27.

<sup>365</sup> Ankebüt 29/69.

<sup>366</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, ss. 27-28; Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, s.35.

<sup>367</sup> Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, s. 40.

Allah katında karşılık bulacağı, dini bir tabanda Tirmizî tarafından söylenmiştir. Bu da esasen, Tirmizî’de marifetin hem dini hem akli kurgusu olarak tanımlanabilir. Şöyle ki, Tirmizî, işari olarak da olsa, marifetin kökenini Kur’ân’a dayandırmakta ve marifetin, Hakk’a ulaşmanın usulünü de bu şekilde ortaya koymaktadır. Nasıl ki namaz kılmak, oruç tutmak gibi şeriatin zahirine uygun davranmak kişiyi İslâm’a uygun davranmaya götürüyorsa, manevi gelişim de, tıpkı namaz ve oruç gibi bir takım riyâzatla elde edilebilir keşf kapılarını açan bir durum olmaktadır. Bu husus, Allah’ın ihsanıla birlikte, diğer yandan, kişi tarafından takip edilebilir bir yöntemi ortaya koymak açısından da önemlidir. Zira Tirmizî, belli bir takım riyâzat ve mücâhede ile insanın ruhsal ilerleme sağlayacağını ve hatta pek çok bilgiye bu yolla ulaşabileceğini belirtmektedir. Örneğin, halvet sürecinde Tirmizî, kişinin yaşayacağı keşfleri açıklamış, hangisinin hangi basamakta olacağını, hangi kademedede nasıl davranılacağını ayrıntılı olarak ele almıştır. Sonuç olarak, Tirmizî’de, Hakk’â ulaşmak sırf Allah’ın ihsanına bağlanmamakta, riyâzat ve mücâhede, belli başlı kaideleri ile birlikte, bu içsel sürecin bir yöntemi olarak belirlemektedir.

Dinimiz yedi azamiz üzerine, her biri için bir sınır tayin etmiş ve onların korunmasıyla ilgili sorumluluğu bize yüklemiştir. Bu yedi âzâ; dil, kulak, göz, el, ayak, mide ve üreme organıdır.<sup>368</sup> Saydığımız yedi âzâdan her biri birer emanet ve her bir âzâ bir şehvete sahiptir. Bu şehvet ve arzuların toplandığı yer ise nefstir. Bu şehvetler Allah’ın izin verdiği sınırlar içerisinde kullanılırsa helaldir. Aksi halde “Mü’min erkeklere söyle, gözlerini sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar...”<sup>369</sup> ayetinde de buyrulduğu üzere şehvetlerle ilgili yasakların yok sayılması durumu kınanmış bir husustur.<sup>370</sup> Bir başka ayette de şehvetlerini koruyan müminler şu şekilde övülmüştür: “ O müminler ki iffetlerini korurlar. Sadece eşleriyle ve ellerinin altındakiyle yetinirler. Bundan dolayı da kınanacak değillerdir.”<sup>371</sup> Velhâsıl kişi nefsi ve bu yedi organı Allah’ın haram kıldığı şeylerden ayrılıncaya kadar Allah’ın zatı için nefsiyle mücâhede eder ve yedi âzânın riyâzatıyla birlikte nefsin eğitilmesinden kaynaklanan nurlar kalbe girdiği zaman; sadr açılır ve genişler.<sup>372</sup> Kişinin haramları terk ettiği ilk aşamada yani şekli olarak İslam’ın gerektirdiklerini yaptığında ilk etki sadr katmanında ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla da bu bağlamda kişinin

<sup>368</sup> Tirmizî, *Riyâzetü’-n-nefs*, s.16.

<sup>369</sup> Nûr 24/30.

<sup>370</sup> Tirmizî, *Riyâzetü’-n-nefs*, ss.33-34.

<sup>371</sup> Mü’minûn 23/5-6.

<sup>372</sup> Tirmizî, *Riyâzetü’-n-nefs*, s.38.

yaptıklarıyla bilişsel süreci attıkça yapılanların kalpteki derinliğide değişmektedir. Daha önceki aşamalarda da belirttiğimiz bu durum Tirmizî'nin zihin dünyasındaki köşetaşlarının benzer şekillerde karşımıza çıktığını göstermektedir.

Nefsin haramlara yönelmemesi için bazen helallerden de kaçınması gerekir. Mesela, nefis konuşmanın şehvetine kapılmaması için konuşması gereken yerde susar ki gereksiz konularda konuşmaktan geri durmaya alışabilsin. Böylece kişinin konuşma şehveti söner, bundan sonra suskunluğu ve konuşması bir ibadet haline gelir. Konuştuğunda Hakk için konuşur, sustuğunda ise Hakk için susar.<sup>373</sup> Tirmizî eserinde bir zâtın susmanın riyâzâtı konusunda şöyle yaptığını nakletmiştir: “Ağzıma çakıl taşı koyarak suskun kalabilmeyi kendime görev edindim. Yemek yiyeceğim zaman çıkarıyor, yemek bittikten sonra taşları tekrar ağzıma koyuyordum. Aynı şekilde namaz kılarken de böyle yapıyordum. Bu davranışı yapmaya kırk sene devam ettim. Nihayetinde susma hâli süreklilik kazandı. Bunun üzerine taşları attım.”<sup>374</sup> Tirmizî'nin ilk olarak haramlara yönelmeme ve sadr ilişkisini açıkladıktan sonra, birtakım helallerde kaçınılması gerektiğini söylemesi ve kişinin bu duruma göre yeni karakterler sergilediğini göstermektedir. Çünkü kişide oluşan bu manevî yükselme hâli imanın da farklı boyutlarda derinleşerek davranışa yansımaları gerektirir. Örneğin, bundan sonraki katmanın gereğinin de vera olması gerekliliği gibi bilişsel düzey arttıkça karaktere etkilerde derinleşmektedir.

Görmenin, bakmanın ve diğer azaların da tedip edilmesi bu şekildedir. Kul nefsiyle mücâhede etmeye niyetlendiğinde bu yedi azadan her biriyle ilgili şehvetleri sönmüncüye kadar söz konusu âzâların haram veya helâl fiillerini işlemekten bireyin sakınması gerekir.<sup>375</sup> Bireyin yaptığı riyâzât ve mücâhedenin meyvesi de doğru yolu bulmasıdır.<sup>376</sup>

Nefsle mücâhedenin yolu riyâzattan geçtiği gibi riyâzâta güç yetiremeyen insanın mücâhedesini de insana bunaltı ve keder getirir.<sup>377</sup>

Burada önemli olan bir hususta nefsi terbiye altına aldıktan sonra kendinden emin olup nefsten gafil kalmamaktır. Eğer nefsten gafil kalınırsa nefsin eski

<sup>373</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, ss. 17-18.

<sup>374</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, s. 21.

<sup>375</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, s. 18.

<sup>376</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 101.

<sup>377</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 27.



alışkanlıklarına dönmeyeceğinden emin olunamaz.<sup>378</sup> Çünkü nefis arzu ve istekleri desteklendiğinde güçlenen, kısıt getirildiğinde boyun eğendir.<sup>379</sup> Nefsi terbiye ederken bir diğer dikkat edilecek husus da bunu Allah rızası için yapmaktır. Kişi eğer bu yolda amacı doğru belirleyemezse aldananlardan olması kaçınılmaz bir durumdur.<sup>380</sup> Riyâzat uygulayanlar, sadece haramlardan değil, kesin haram olduğu belirtilmeyen arzularından bile kaçınmak suretiyle nefislerini eğitirler. Bu durum helalleri haram kılma durumu değildir.<sup>381</sup> Nefsi terbiye etmeye yönelik davranışlardır. Ayrıca burada tekrardan bu davranışların kalpteki makamlarla ilişkisini kuracak olursak, haramlardan sakınmak sadr katmanında, helallerden riyâzat ve mücâhede gayesiye uzak durmak sadrın bir iç katmanı olan “kalpte”, şüphelilerden bile uzak durmak ve vera kavramının gerekliliklerini yapmak ise daha da iç makam olan fuad ve lübb katmanlarında gerçekleşmektedir. Bu şekilde Tirmizî'nin fikri dünyasında bahsettiğimiz yedi azânın terbiyesinin kişinin bilişsel ve ruhsal gelişimi üzerinde derin etkiler yarattığı karşımıza çıkmaktadır.

Tirmizî'nin bu konuda dile getirdiklerini toparlayacak olursak; kul arzularını terk ederek nefisini terbiye ettiğinde, lezzetlerden kesildiğinde, hevâsı ile mücâhede ettiğinde, onu istediği şeyden alıkoyarak hevâsını baskı altına aldığı anda akıl ve kalp uysallaşır ve işlerinde hiçbir kınayıcının kınamasından korkmayıp istikâmet üzere sabit olur.

### 2.2.3.2. Uzlet ve Halvet

Uzlet sözlük anlamı olarak bir şeyden uzaklaşmak, ayrılmak, bir kenara çekilmek, bir şeyden fiziken ve kalben uzak olmaktır.<sup>382</sup> Tasavvufta ise, sâlikin Allah'a daha fazla ve daha ihlâslı şekilde ibadet edebilmesi için sülûkun başında halktan uzaklaşmasıdır.<sup>383</sup> Halvet ise, kişinin bir köşeye çekilip yalnız kalması, Allah'la baş başa kalarak O'nunla konuşması anlamında kullanılır.<sup>384</sup> Bu açıdan düşündüğümüzde her iki kavramda genel olarak birbiriyle benzerlik ihtivâ etmektedir.

<sup>378</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s.58.

<sup>379</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, ss. 59-60.

<sup>380</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s.62.

<sup>381</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s.63; Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, s. 24.

<sup>382</sup> Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'r'îfât*, Sıddîk el-Minşâvî (thk.), Dâru'l-fazîle, Kâhire tsz, s. 126.

<sup>383</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s.672.

<sup>384</sup> Cürcânî, *Mu'cemu't-ta'r'îfât*, s. 89.

Tarihsel sürece baktığımızda uzlet ve halvete; pratik açıdan hayatlarının belli dönemlerinde Hz. Musa'nın Tur dağında ve Peygamberimiz'in (s.a.v.) Nur dağında geçirdiği süreçleri örnek verebiliriz. Mutasavvıflara baktığımızda ilk zâhidlerden itibaren Hakk'la olmak için halktan ayrılıp bir köşeye çekilmek tasavvuf ehlinin adet edindiği bir davranıştır. Bu davranış tarikatlar dönemi ile birlikte sâlikin zihinsel odaklanmasını sağlamak ve zikirlerle riyâzatını tamamlaması için şeyh tarafından kapalı ve karanlık bir odada belli sürelerle yapılan nefsi terbiye yöntemi olmuştur.<sup>385</sup>

Tirmizî'de eserlerinde uzlet ve halveti bu manalara benzer anlamda kullanmaktadır. Otobiyografisini kaleme aldığı *Büdüvvü şe'n*'de halveti sâlikin toplumdaki kendisini belli bir süre tecrit etmesi olarak kullanır ve kendisinde de sülûkun başında şu değişikliklerin olduğunu söylemektedir: "Bende halvete çekilmek ve sahraya çıkmak sevgisi vâki oldu. Şehrin etrafındaki harabelerde ve arazilerde dolandım. Bu bende bir haslet olmuştur."<sup>386</sup> Tirmizî'nin eserinde kendi sülûkunu bu şekilde tanımlaması bize bireysel çabasına dair birtakım ipuçları vermektedir. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere Tirmizî'ye göre halvet için belli bir şeyhin gözetimi şart koşulmamaktadır. Bununla birlikte halvete girmek isteyen sûfinin, vehim ve şüpheye düşmekten korktuğu zaman mutlaka ârif bir rehberin kontrolünde halvete çekilmesinin daha doğru olacağını söylemektedir.<sup>387</sup>

Sûfî halvete çekildiğinde aile fertleri dâhil herkesten ilgiyi kesmesi gerekir. Bunun akabinde Tirmizî, sâlikin zikre başlamasını tavsiye eder. Halvet esnasında sûfî birtakım vâidlere mazhar olur. Ancak bunların bir kısmının melekten bir kısmının şeytandan olabileceğinden dolayı sâlik bunlara takılmamalı ve zikre devam etmelidir. Ayrıca halvet süresince ne tamamen aç kalmak ne de doyma noktasına kadar yemek hususunda, Tirmizî orta yolun tutulmasını tavsiye eder. Ruh bu sayede dengede kalarak boş hayallere ve düşüncelere dalmaktan kaçınabilir.<sup>388</sup>

Hakîm Tirmizî'nin eserlerinde halvet ve uzlet anında yaşanan mânevi haller ve psikolojik durumlar hakkında oldukça detaylı bilgiler vermesi; bu bilgilerin kitaplardan veya sohbetlerden elde edilen sıradan bilgi olmadığını, bizzat kendi tecrübe ettiklerini kaleme aldığını göstermektedir.

<sup>385</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 249.

<sup>386</sup> Tirmizî, *Büdüvvü şe'n*, s.15.

<sup>387</sup> Salih Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008, s.238.

<sup>388</sup> Çift, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, s. 239.

Tirmizî için halvet, seyr ü sülûkun başlangıcında tavsiye edilen bir faaliyettir. Bu şekilde sâlik yol aldıktan sonra halvette takılı kalmamalı ve halk içinde Hakk ile olmalıdır. Tirmizî bu açıdan halveti sohbetten üstün tutan İbrahim b. Edhem, Dâvûd et-Tâî ve Fudayl b. İyâz gibi seleflerinden ayrılmaktadır.<sup>389</sup>

Manevî yola yeni girmiş birey henüz ahlâki karakterini oluşturamadığı için nefsi dış etkenlere karşı iradesizdir. Bu doğrultuda halvet ve inzivâ içerisinde olan bireye zikir, tefekkür, ibadet, riyâzat gibi çeşitli uygulamalarla nefsi terbiye imkânı sunulmaktadır. Halvette manevî benlik oluşumu için ilk amaç, duyu organlarını kontrol altına alarak nefse gelen dış dünya etkilerini azaltmaktır. Bu sayede nefsin ilgisinin dağılmaması sağlanarak dünyevî meşguliyetler azalır ve nefis içine yönelerek değişip gelişmeye daha müsait bir yapıda olur. Ayrıca sâlik bu süreçte yalnız olması sebebiyle emmâre nefsinden dolayı kaynaklanan kibir, haset, kendini beğenme, küçümseme, riyâ gibi hasletleri açığa çıkartma imkânı bulamaz. Kullanılmayan bu olumsuz hasletlerde zaman içerisinde nefsten silinmeye başlar.

Halvet ve uzlet bahsinde karşımıza çıkan kavramlardan bir tanesi de yalnızlıktır. Çünkü halvet ve uzlet uygulamaları tanımlamalarından da anlaşılacağı üzere insan için ciddi bir yalnızlık sürecidir. Hakîm Tirmizî'nin de başlıca Bûdüvvü şe'n ve Keyfiyyetü's-Sülûk eserlerinde kendisinin sık sık yalnız kaldığını ve insanda keşf sürecinin gerçekleşmesinde yalnızlığın insanın davranışlarıyla ve ruhî gelişimiyle ilişkili olduğunu görürüz. Burada psikoloji açısından dikkatimizi çeken nokta tasavvufî anlamdaki yalnızlığın günümüzdeki manasından oldukça uzak olmasıdır. Modern anlamda yalnızlığa depresyon gibi bazı sebepler atfedilmekte ve insanın yalnız kalmasındaki olumsuz riskler gibi çizilen çerçeve dikkatimizi çekmektedir. Fakat sûfilerde yalnızlık, tercihen yönelinen bir durum olmakla birlikte insana olumlu yönde hasletler kazandırmakta ve insanın manevî dünyasında Rabbiyle bir olduğu hâldir. Tirmizî'de de tasavvufî düşüncede olduğu gibi yalnızlık, insanlar kendisinden gidince yalnız kalmak değil, bir amaca yönelik tercihen yalnız kalmak ve insanı olgunlaştıran anlamlar çerçevesince değerlendirilen bir kavramdır. Bu amaç ise, kişinin ruhî ilerlemeler katetmesini sağlayacak olgunluğa gelmesi ve nihayetinde Allah'ı bulmasıdır.

<sup>389</sup> Süleyman Uludağ, "Halvet", *DİA*, C. XV, İstanbul 1997, s. 387.

### 2.2.3.3. Keşf

Keşf kelimesinin sözcük anlamı “bir şeyin örtüsünün ve gizleyicisinin kaldırılması, bir işin açıklanması, ortaya çıkarılması” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>390</sup> Tasavvufî ıstılahta, manâ âleminde mükâşefe yoluyla ilâhî hakikatleri görmek anlamında bir terim olarak kullanılır.<sup>391</sup> Kalp dünyevî ve maddî âlemden gelen tesir, kir, pas ile perdelenerek gayb âlemini göremez olur. Ancak riyâzat ve tasfiye ile bu perde kalkınca gayb açıkça görünür. Bu perdenin açılmasına yani kalp gözünün açılmasına keşf denir.<sup>392</sup> İlk sûfilerden itibaren firâset, feth, inkişaf, müşâhede, muhâdara, muâyene, yakîn, ilham ve mükâşefe gibi terimler keşfin manasına benzer anlamlarda kullanılmışlardır.<sup>393</sup>

Tasavvufî yaşantıya girmeye karar vermiş olan sûfî karakterin bu yolda karşılaşacağı aklî, kalbî, nefsanî ve ruhî yönlerden yeni açılımlar mevcuttur. Bu süreçte sûfide bazı haller vukû bulur, daha önce bilmediği bilgiler edinir ve bu yeniliklerin tesiri altına girer. Böylece elde ettiği tecrübelerle kendisinde gizli olanı aşikâr eder. Bu ise sûfînin keşf sürecidir.

Tirmizî’ye göre keşf, insanın birtakım tasavvufî uygulamalarla ulaşabileceği ve sonrasında insanı aşan bilgileri ifade eden bir süreçtir. İlmî okuma, anlama, tâlim yoluyla elde edilen bir bilgi süreci olmayıp ancak riyâzat ve mücâhedelerle elde edilen metafizik bilgileri ifade eder. Aynı zamanda keşf somuttan soyuta giden, basitten yukarı doğru giden bir süreçtir.

İnsan tabiat olarak, daha önce de belirttiğimiz üzere, nefs-i emmâreye meyyaldir. İnsan dış dünyadan edindiği, akıl süzgecinden geçirdiği ve sadr yoluyla elde ettiği bilgiler insanı günlük ihtiyaçlarına, öz benliğinde bulunan gereksinimlere yöneltir. Eğer insan kalbin makamlarının, nefsin mertebelerinin, insanı oluşturan, duygu ve düşüncelerini yönlendiren vechelerin farkında olmazsa bu süreç insanı nefs-i emmârenin hâkimiyetinde bilinçsiz bir yaşantıya sevk eder.

Keşf sürecinde kazanılan tecrübeler insan yaşantısının doğal gidişatında sağlanamaz, keşf sürecindeki tecrübeler ancak belli bir çabanın sonucudur.

<sup>390</sup> İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, C. IX, ss. 300-301.

<sup>391</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, s. 366.

<sup>392</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2002, s. 211.

<sup>393</sup> Süleyman Uludağ, “Keşf”, *DİA*, C. XXIV, Ankara 2002, s. 316.

Tirmizî'nin "Risâletü Keyfiyyeti's-Sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn" adlı eserinde keşf sürecinin bireysel bir çabanın neticesinde gerçekleşmesi ve kişiye özel seyir takip etmesi dikkat çekicidir.<sup>394</sup> Bu eserde Tirmizî yirmi yedi tane keşf sürecinden bahsetmektedir. Tirmizî her ne kadar yirmi yedi tane keşf sürecinden bahsetse de keşf sürecine dâhil olan sâlikin başka tecrübeler yaşamasının da muhtemel olduğunu söylemiştir.<sup>395</sup>

Keşf sürecinde sadrdan iç katmanlara doğru gidildikçe bilginin niteliği de artmaktadır. Örneğin, Tirmizî yirmi yedi keşften bahsederken birinci keşf olarak hissî âlemin keşfini, altıncı keşf olarak madenî taşların sırrının verildiği, yedinci keşf olarak nebâtın bilgisinin verildiği, yirmi birinci keşfte cennetliklerin ve cehennemliklerin mertebesine vakıf olduğu gibi aşama aşama keşf sürecini yirmi yedinci keşfle noktalandırır.<sup>396</sup>

Tirmizî'nin düşüncelerini keşf üzerinden yorumladığımızda sûfî keşf sürecinde daha üst nefis mertebelerini deneyimler ve kalbin daha derin makamlarını tecrübe eder. "Kalp", fuad ve lübb yoluyla kalbin daha derin katmanlarından edinilen bilgi tabir yerindeyse, ilahî ve manevî süzgeçten geçirilmiş doğru bilginin kaynağıdır. Bu bilgiler sûfî karakterin nefis mertebelerinde de yeni kazanımlar elde etmesini sağlamaktadır.

Tirmizî için halvet, keşf sürecinde oldukça önemlidir. Burada belirtilen halvet bugünkü anlamıyla kullanılan yalnızlık manasında değildir, sûfinin yalnız olmasından kastı manevî dünyasında Rabbiyle birlikte olmasıdır. Sûfinin yaptığı her davranış onu bu davranışa sevk eden gayelerle anlam kazanır. Bu anlamda yalnız kalmak aslında bir eylemsizlik değil tefekküre ve keşfe götüren etkenlerden birisidir. Ayrıca sâlik için keşfin gerçekleşeceği halvet öncesi sâlike bir takım ilmî donanımı, riyâzat ve mücâhedeyi şart koşmuştur.<sup>397</sup>

Tirmizî birçok eserinde, Allah'a karşı samimi bir şekilde ibadetle ve zikirle kalbini arındıran sâlikin; normalde gizli olan şeylerin, geçici veya daimi engellere

---

<sup>394</sup>Uyar, "Keyfiyyeti's-Sülûk", s. 216.

<sup>395</sup> Bkz. Hakîm Tirmizî'deki yirmi yedi tane keşf sürecini ayrıntılı olarak görmek için Bkz. Uyar, "Keyfiyyeti's-Sülûk".

<sup>396</sup> Uyar, "Keyfiyyeti's-Sülûk", ss. 229 -235.

<sup>397</sup> Uyar, "Keyfiyyeti's-Sülûk", s. 222.

rağmen normalüstü bir şekilde algılanması demek olan keşfe ulaşabileceğini söylemektedir.

Sonuç olarak keşf, sūfinin seyr ü sülûk süreci boyunca karşılaştığı yeni tecrübeler ve kazanımlardır. Keşf bilgisine ulaşmak ise belli bir çabayı gerektirir. Tirmizî keşf sürecinde kazanılacak tecrübelerin ön koşulu olarak zikir, ilim ve halvet gibi riyâzat ve mücâhedelerin gerekliliğini belirtmektedir. Böylece sūfi nefsin daha üst mertebelerini ve kalbin daha derin katmanlarını keşfedebilecektir.

#### **2.2.4. Genel Değerlendirme**

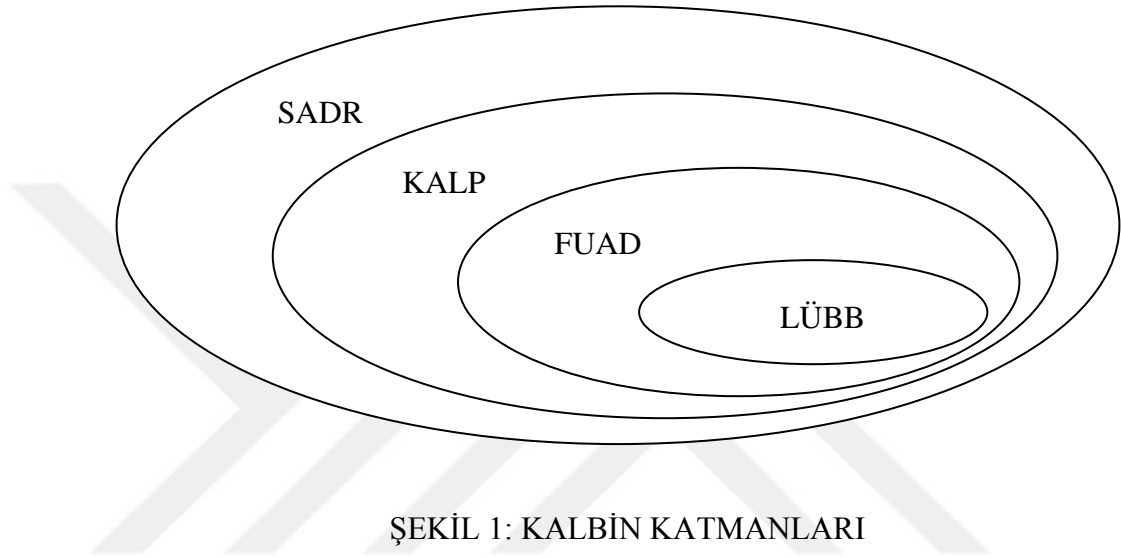
Hakîm Tirmizî'nin tasavvuf anlayışındaki psikolojik unsurları ele alırken insanın bilgiyi elde etme yolunu metot olarak seçtik. İnsan bilgiyi elde ederken önce dış dünyadan kaynaklı bilgilerle düşünceleri oluşur. Ardından bu düşünceler içselleştirilir ve davranış boyutunda yankı bulur. Örneğin bunu yakaza kavramından açıklayacak olursak; uyanma ve farkındalık önce düşünsel, daha sonra davranışta ve sonra da ruhî ilerleme olarak gerçekleşmektedir. Bu bağlamda insanın ilk olarak düşünce, sonra davranış ve daha sonra da ruhî ilerleme olarak tedrici ilerlemesi şeklindeki bir ayırımla kavramları ele aldık.

Düşünceye yön veren unsurları “akıl, ilim, kalp”, davranışsal alana yön veren unsurları “nefs, hevâ, ruh”, ruhî ilerlemeyi sağlayan unsurları “riyâzat ve mücâhede, uzlet ve halvet, keşf” olarak sıraladık. Her ne kadar bu sırayla ele almış olsak da buradaki bazı kavramlar birbiri içinde değerlendirilebilir veya aynı kavram birden fazla üst başlığa girebilir. Örneğin; Tirmizî’de kalp hem düşüncüyü hem davranışı hem de ruhî ilerlemeyi sağlama hususunda merkezi rol oynamaktadır. Kalp, bu açıdan bir şemsiye gibi bütün unsurları kuşatıcı bir yapıdadır ve aslında her üst başlığa da girebilecek mahiyettedir. Bizim öncelikli olarak kalbi düşünceye yön veren unsurlar başlığı altında ele almamız insanın bilgiyi elde etme şeklini bir yöntem olarak seçmemiz ve bu doğrultuda kalbi de ilk aşamada değerlendirme gerekliliğindedir. Ayrıca kalbin sadr katmanı da dış dünyayla ilişki yönünden bilgiyi elde etmede ilk olarak yer alan unsurlardan biridir.

Kalp daha önce de belirttiğimiz gibi “sadr, kalp, fuad ve lübb” olmak üzere dört katman şeklinde açılım göstermektedir. Kalbin katmanlarından içeri doğru

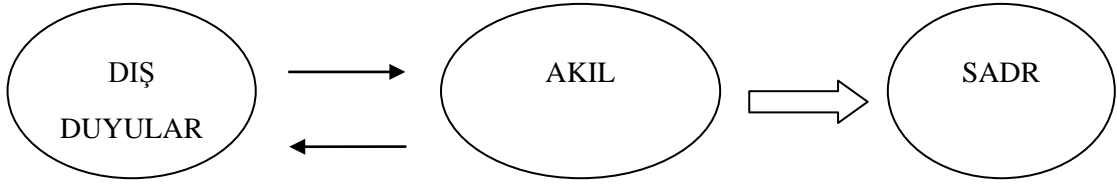
gidildikçe Tirmizî’de keşfedebildiğimiz fonksiyonlar olmaktadır. Bu başlık altında kalp ile diğer unsurlar arasındaki ilişkiyi değerlendireceğiz.

Sadr gözün akı, kalp gözün karası, fuad gözün karasındaki gözbebeği, lübb gözdeki görme ışığı şeklindeki betimlememizden hareketle nasıl ki gözün bu saydığımız kısımları birbiri içinde ve birbirine yardımcı olarak görev yapıyorsa kalbin katmanları da dıştan içeriye doğru birbirini tamamlayan katmanlardır.



Sûfiler örtülü olan bilincin perdelerini bir bir kaldırarak nihai hedef olan hiçliğe ulaşır. Bu açıdan bakıldığında kalp; sūfinin tasavvufî yolda katettiği mertebelerine göre, kalbinin katmanları açılarak zihinsel, ruhî ve davranışsal açıdan gelişimini tamamladığı yer olmaktadır.

Sadr dış dünyayla alakalı duyguların yaşandığı yer olması sebebiyle insanın psikolojik etkilere maruz kaldığı yeri ifade etmektedir. Tirmizî’nin de bu sebeple sadrı, vesvese ve tehlikelerin kalbe giriş yeri olarak gördüğünü düşünüyoruz. Genişleme ve daralmanın sadrda, huzur hâlinin bir iç makam olan kalpte yaşanması da negatif ve pozitif duyguların sadrda karşılaşması sebebiyledir. Ayrıca aklında dış duyular dünyasıyla muhatap olması ve dış duyulardan etkileniyor olması, sadr ile aklın birbiri ile etkileşimini yoğunlaştırmaktadır. Bu şekilde dış dünyamızda karşılaştığımız olaylar aklın süzgecinden geçtikten sonra sadr yoluyla bedenimizi etkilemektedir.



ŞEKİL 2: AKIL – SADR İLİŞKİSİ

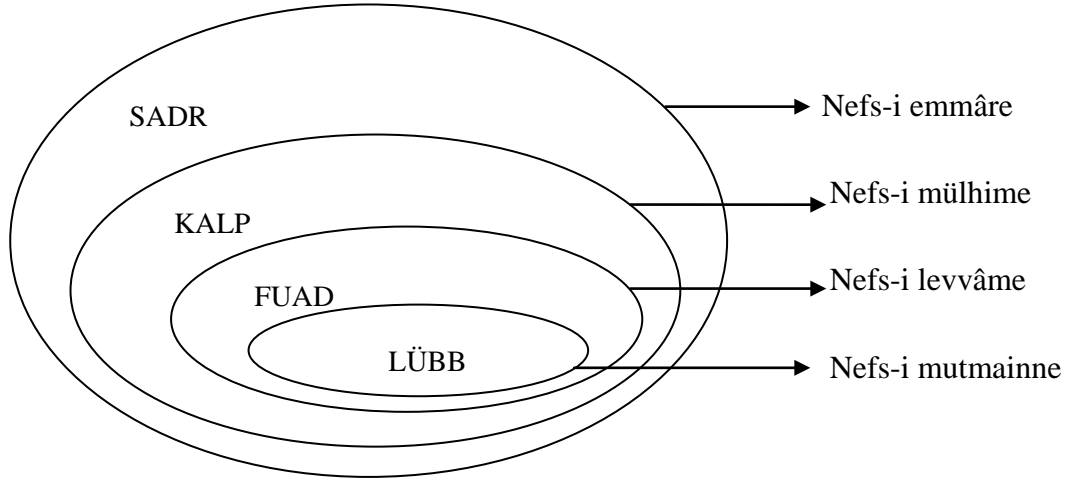
İnsan burada sadrdan hareketle bahsettiğimiz kalbin katmanlarını keşfedebildikçe dış duyuların, sadrda oluşan vesveselerin ve nefs-i emmârenin tesirinden uzaklaşarak benliğini inşa edebilir. Bu şekilde sadrdan geçen bilgiler ilâhi ve manevî bir süzgeçten geçerek iç katmanlara geldiğinde, en iç katman olan lübbte öz bilgiye ulaşılmış olur.

Tirmizî kalbi vücutta hükümdar olarak kurgular ve deyim yerindeyse kalbin ruh ve nefis olmak üzere iki veziri vardır. Bunlardan ruh Allah'ın emrinde, nefis ise arzularına ve isteklerine düşkün bir yapıdadır. Bu ikisinden hangisi kalbe baskın gelirse kalp o minvalde hareket etmektedir.

Tirmizî'nin kalbin makamlarını nefsin mertebeleriyle ise şu şekilde bağlantı kurduğunu söylemiştik; sadr dağının kuşu nefs-i emmâre, kalp dağının kuşu nefs-i mülhime, fuad dağının kuşu nefs-i levvâme, lübb dağının kuşu nefs-i mutmainne.

Kalp ile nefsin bu şekilde birbiri ile ilişkilendirilmesi, insanı etkileyen faktörler ile insanın bünyesinde bulunan maddi ve manevî unsurların etkileşimini bize göstermektedir. Örneğin; nefs-i emmârenin kalbin ilk katmanı olan sadrda yankı bulması insanın dış dünya ile olan irtibatında hangi unsurların devreye girdiğini açıklaması açısından önemlidir. Nefs-i emmâre insanın dünya olan münasebetinin keyfiyeti ile ilgilidir. Örneğin, yemek yemek, para kazanmak, şöhret sahibi olmak gibi gereksinimler psikolojide de kabul edildiği gibi insanın doğal ihtiyaçlarını da kapsayacak şekilde arzu ve istekler zincirini oluşturmaktadır. Tirmizî'de bu ihtiyaçların doğal olarak insanda bulunmasını kabul etmekten ziyade, bu ihtiyaçlara karşı geliştirilen tavırdaki yanlış tutuma düşmemek önemlidir.



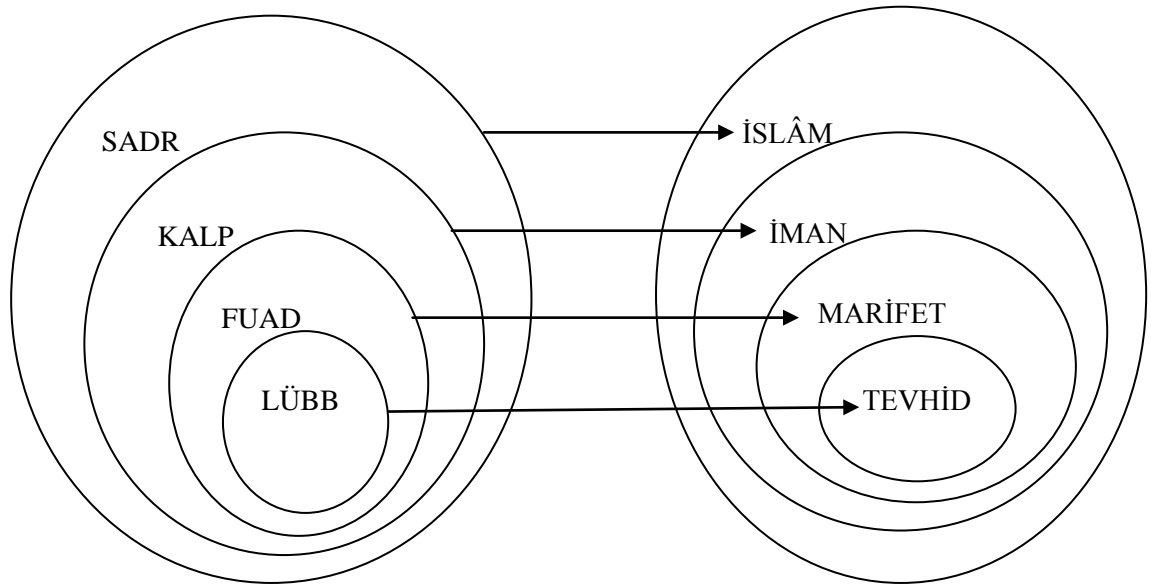


ŞEKİL 3: KALP- NEFS İLİŞKİSİ

Dünya-akıl etkileşiminin sadrdaki yankısı, nefis-i emmâre diye nitelenen ahlâki ve ruhî tavrı doğurur. Bu sebeple Tirmizî, nefis-i emmârenin yuvasını sadr olarak belirlemiştir. Bu şekilde biz, doğrudan dış dünyayı algılayan akılla başlayan sürecin insanın sadr ve nefis-i emmâre olarak iç dünyasında nasıl karşılık bulduğunu Tirmizî’de takip edebiliyoruz. İnsan tabii bir süreçte sadr katmanını aşip lübbdeki potansiyelini açığa çıkaramaz. İşte bu noktada Tirmizî tarafından belirlenen bir takım uygulamaların devreye girmesi gerekmektedir.

Tirmizî’ye göre sûfi; kalp ve akıl unsurlarını kullanarak bilişsel olarak kendine yön verebilir ve zikir, halvet ve uzlet gibi bir takım riyâzatlar ve mücâhedelerle de bu bilişsel süreci hızlandırabilir. Örneğin, kalbin ilk katmanı olan sadrın dış âlemlerle olan etkilerini yalnızlıkla azaltarak kalbin daha derûni boyutlarına ulaşma süreci kolaylaşabilir. Ayrıca Tirmizî’de Hakk’a ulaşmak Allah’ın ihsanına bağlanmakta, riyâzat ve mücâhede ise bu süreçte belli başlı kaideleri ile birlikte bu içsel sürecin bir yöntemi olarak belirmektedir.

Tirmizî daha önce de ayrıntılı bir şekilde belirttiğimiz gibi kalbin makamlarının her birini birer nurla ifade etmiştir. Her bir içteki makamın derinliğini anlamak için izafe edilen bu nurlar oldukça önemlidir. Sadrın hayatı ve canlılığı İslâm nuruna, kalbin hayatı ve canlılığı iman nuruna, fuad marifet nuruna, lübbün hayatı ise tevhid nuruna bağlıdır.



ŞEKİL 4: KALP-İNANÇ İLİŞKİSİ

Bu şekilde imanın bilişsel düzeyi arttıkça içeriğinin ve kalpteki derinliğinin de değiştiği karşımıza çıkmaktadır. Örneğin; İslâm nuru kalbin mertebelerine göre en dış aşama olan sadra, iman nuru bir iç katman olan “kalbe” izafe edilmiştir.

Riyâzat ve mücâhede sürecinde Tirmizî'nin ilk olarak haramlardan daha sonrasında şüphelilerden ve helallerden aşama aşama kaçınılması gerektiğini söylemektedir. Bu durum kişinin içinde bulunduğu mertebeye göre yeni bir karakter sergilediğine işaret etmektedir. Yani kişide oluşan manevi yükselme hali imanın da farklı boyutlarda derinleşerek davranışa yansımaları gerektirir.

### 2.3. Hakîm Tirmizî'ye Göre Sûfî Karakter

Karakter kavramı, bireye özgü davranışların bütünü olup insanın bedensel, zihinsel ve duygusal yönünün bir göstergesidir. Bu karakterin yorumlanmasında çevresel değer yargıları önem kazanır.<sup>398</sup> İnsanın bütünlüğünü tanımlayan kavramlar arasında öncelikli olarak benlik, sonrasında da şahsiyet (kişilik), karakter ve mizaç kavramları gelir. Benlik kavramı; kişinin kendisini, onun ayrılmaz bir parçası olan bilincini, bireyin kendisine ait olan iç yapısını, kendisiyle ilgili yargılarını, hayata karşı tutumlarını, amaçlarını ifade eden, kendini her yönüyle tanıma sürecini gösteren ve bütün insanları kapsayacak şekilde kullanılan geniş bir yapının

<sup>398</sup> Özcan Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, Altın Kitaplar Basımevi, İstanbul 2003, s. 20.

ifadesidir.<sup>399</sup> Şahsiyet (kişilik) kavramı ise, daha özelleşmiş bir manada, insanı diğer insanlardan ayıran, kendine has bedeni ve ruhî özelliklerin tümünü ifade etmek için kullanılır.<sup>400</sup> Çocuk doğduğunda belli bir şahsiyete sahip değildir. Ancak potansiyel olarak şahsiyet vasıflarını taşımaktadır ve bu vasıflar veraset ve çevre unsurlarının etkisiyle gelişim göstermektedir. Örneğin, beden özellikleri büyük ölçüde verasetle belirlenirken, çevre ve kültürün etkisi ile de birey birtakım örf ve adetleri kendine göre şekillendirmektedir.<sup>401</sup>

Karakter kavramı psikoloji biliminden önce tabiat bilimlerinde, bitkilerin ve hayvanların temel ayırıcı özellikleri için kullanılırdı. Psikoloji bilimi ile birlikte ise, ruhta iyice yerleşen prensipler ve davranışlar vasıtasıyla her irade fiilinin kesin ve belirli olmasıyla ruhun istikrar kazanmış hâli manasında kullanılmaktadır.<sup>402</sup> Karakterin vahdet ve süreklilik olmak üzere iki önemli özelliği vardır. Vahdet; bütün güdülerin, temayüllerin ve ihtiyaçların tek bir yönde olması, süreklilik; kişinin aynı ya da benzer durumlarda aynı davranışı sergilemesi olarak tanımlanmaktadır.<sup>403</sup> Kişilik ve karakter kavramlarını birbirini yerine kullananlarda olmakla birlikte kişilik kavramıyla bir insanın duygu, düşünce ve hareket tarzlarının tamamı kastedilirken, karakter kavramıyla bireyin ahlâki yönü ve tutarlılığı kastedilir.<sup>404</sup>

Karakter bireyin içerisinde yetiştiği aile, okul, çevre gibi faktörlerin etkisiyle çocukluk çağından itibaren gelişmeye ve şekil almaya devam eder. Genel anlayışa göre karakter ve karakterli olmak ifadesi toplum nazarında iyi ve güzel davranışta bulunmak, bir işi doğru yapmak ve özveride bulunmak gibi güzel hasletleri çağırıştırır. Ancak iyi ve kötü, doğru ve hatalı gibi davranışlar zamanla, toplumdan topluma ve ülkeden ülkeye değiştiği için karakterli ya da karakersiz olmak görecelidir.<sup>405</sup>

Tasavvufî açıdan da sūfî karaktere bakacak olursak sūfinin kişi modeli olan insan-ı kâmile dönüşüm sürecinde iyi huyların nefste yerleşik hâle gelmesi olarak

<sup>399</sup> Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, s. 64.

<sup>400</sup> Lütfi Öztabağ, *Psikolojide İlk Adım*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1983, s. 11.

<sup>401</sup> H. Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2011, ss. 10, 23-24, 26.

<sup>402</sup> Georg Kerschensteiner, *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, H. Fikret Kanad (çev.), Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1977, ss. 14-15.

<sup>403</sup> Kerschensteiner, *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, s. 39.

<sup>404</sup> Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi*, ss. 23-30.

<sup>405</sup> Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, s. 21.

tanımladığımız kavram sūfî karakterdir. Nefs mertebeleri yönünden ahlâkî davranışların karakter hâline gelmesi nefis-i mutmainneye kadar gerçekleşmemiş olur. Çünkü nefis bu mertebeye kadar henüz kötü huylarından kurtulup iyi huylarını alışkanlık hâline getirmemiştir. Mutmainneyle birlikte ahlâkî davranışlar nefste kalıcı bir hâle gelmiş olur.

İnsanın karakterini etkileyen ana etmenler kalp, nefis, ruh ve akıl gibi etmenlerdir. Bu etmenler etkilerini beden üzerinden davranışsal olarak yansıtırlar. Günlük yaşantımıza yansıyan bu etkiler sayesinde karakterimiz şekillenir, içinde bulunduğumuz çevrenin değer yargıları ise karakterimizin yorumlanmasındaki temel faktördür.

Karakteri oluşturan bileşenleri duygusal, davranışsal ve ruhsal olarak sınıflandırabiliriz. Karaktere bu açılardan yaklaştığımızda açıklamamız daha anlaşılır olacaktır. Biz de tezimizde bu düşüncelere istinaden kavramlarımızı üç ana başlık altında detaylandırmıştık. Kalp, akıl ve ilmî boyut çerçevesince insanın belli bir olgunluk seviyesine gelerek sūfî karakterin düşünsel açıdan besleneceğini düşünmekteyiz. Bu düşünceyi fizikî olarak sağlayacak nefis, hevâ ve ruhun etkisindeki davranışsal boyuttur. Örneğin, Tirmizî’de de gördüğümüz üzere halvette yalnız bir şekilde kalmak bireyin düşünsel yönünün daha çok ortaya çıkmasına yardımcı olmaktadır. İnsanın derûni olarak derinleşmesini sağlayan sülûk süreci, keşf, halvet ve uzlet gibi uygulamalar da ruhî anlamda bireyi etkileyerek, düşünce ve davranışsal etkilerin sūfî karakterde yerleşik hâle gelmesine katkı sağlamaktadır.

Tasavvuf psikolojisinin temel unsurları olarak değerlendirdiğimiz nefis, kalp, ruh ve akıl gibi unsurlar, Tirmizî’nin insan ve sūfî bakış açısının merkezinde de yer alan unsurlardandır. Bu çerçevede tasavvuf anlayışının merkezinde yer alan unsurlardan biri olan kalbin insan davranışlarındaki fonksiyonel ilişkisi üzerinde durmuş ve onun farklı derûni boyutlarına dair müstakil bir eser telif etmiştir. Zaman zaman nefis ile kalp arasında olan çatışmadan bahseden Tirmizî, bu çatışmanın kalbin Allah’ı, nefsin ise şehevî arzuları istemesinden kaynaklandığını söylemektedir. Bu mücâdele insanın davranışlarındaki belirleyici roldür. Birey ya kalbinin istekleri doğrultusunda sūfî perspektifle iyi bir hâl üzere olur ya da nefsin arzularının esiri olarak bu süreci yaşamış olmaktadır. Nefs mertebelerinde ilerleme kaydetmeye

başlayan sūfî birey nefsin etkisi altında olan davranışlardan kalbin etkisi altında olan davranışlara doğru bir evrilme süreci yaşamaktadır.

Tirmizî'nin eserlerinde gördüğümüz sūfî karakter bir anlamda yalnız karakterdir. Sūfî karakterde bu yalnızlık daha önce belirttiğimiz uzlet ve halvet terimleriyle karşımıza çıkar. Tirmizî'nin özbiyografisinde de halvete çekilmek ve sahraya çıkmak sevgisi olarak anlattığı süreç kendi seyr ü sülûkunda da halveti yaşadığını anlatmaktadır.<sup>406</sup> Tirmizî'nin eserinde kendi sülûkunu bu şekilde tanımlaması bize bireysel çabasına ve sūfî karakter tanımlamasına dair ipuçları vermektedir.

Hakîm Tirmizî şu yedi unsurun insanın yapısında olduğunu ve bu durumun gerçekliğinde riyâzat ve mücâhede de ilerleyerek sūfî karakterin oluşturulacağını söylemektedir: Dikkatsiz davranıp ihmal etmek (gaflet), durmadan kuşkuya kapılmak (şekk), hâl ve davranışlarında ortaklığa yeltenmek (şirk), ümitle istemek (rağbet), ürkeklik gösterip uzak durmak (rahbet), bitmek tükenmek bilmeyen arzulara sahip olmak (şehvet) ve öfkelenmek (gazap). Bu yedi huy kişide olmakla birlikte hidâyet nuru geldiğinde birey Rabbini bilir, birler ve gaflet gider, kuşku ve şirk zail olur.<sup>407</sup>

Tirmizî sülûka yeni başlayan birinin sūfî karakterinin oluşması için öncelikle Kur'an'da da tavsiye edildiği üzere iki ay art arda oruç tutmasını, sonra iftar yapıp bir süre azla yetinerek beslenmesini, giyim kuşamında değersiz olanla iktifa etmesi gibi birtakım riyâzatları tavsiye eder. Nihayetinde sâlik sevindiği, hoşuna gittiği, lezzet aldığı ve alıştığı durumlardan da uzak durmaya çalışarak tüm sevincinin Rabbi için olmasına azmeder.<sup>408</sup>

Bu dünyada kulluk için yaratıldığımızı bilerek “Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım”<sup>409</sup> düsturunda yaşamamız gerekmektedir. Aksi halde “Kim bu dünyayı isterse burada istediğimiz kimseye dilediğimiz şeyleri veririz; sonra da onu cehenneme göndeririz; oraya kınanmış ve kovulmuş olarak girer. Kim de âhireti ister ve bir mümin olarak âhret için ona yaraşır bir çabayla çalışırsa işte böylelerinin çabaları karşılık görecektir”<sup>410</sup> ayetinde

<sup>406</sup> Tirmizî, *Büdüvvü şe'n*, s.15.

<sup>407</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, s.59.

<sup>408</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, ss. 35-36.

<sup>409</sup> Zâriyat 51/56.

<sup>410</sup> İsra 17/ 18-19.

de uyarıldığımız üzere kendi sevinçlerimiz doğrultusunda yaşadığımız zaman istediğimiz gerçekleşse de sonu hüsrân olarak gözükmeştir. Tirmizî de insanın nefsini terbiye ederek sûfî karakterin oluşması ve dünyevî lezzetlere karşın daha temkinli olmamız için yer yer detaylıca anlattığımız üzere bizi uyarmaktadır.

Tirmizî Allah'a hamdi ve şükürü kabul olan sûfînin hâlini âzâlarının istikamet üzere olması, Allah korkusundan günaha karşı dirençli biri olması, dilinin zikirle meşgul olması gibi bir takım vasıflarla ifade etmektedir. Çünkü bu sûfînin kalbi orada dünyalık hazlar yer bulamayacak kadar Allah'la birlikte olmanın neşesiyle kaplıdır.<sup>411</sup> Kalpte yalnızca Allah'ın neşesinin bulunup dünyevî arzularla sevinmemeyi bir ev dolusu dinarı bulunan adam misâline benzetebiliriz. Bu adama bir kese dolusu on dinar verilse adamın kalbinde bunu almasından veya kaybetmesinden dolayı en ufak ne sevinç ne de üzüntü bulunur.<sup>412</sup> Nitekim hadiste de bu durum şu şekilde anlatılmaktadır: “ Zenginlik arazinin çokluğunda değil, ancak nefsin zenginliğindedir.”<sup>413</sup> Yani nefis içerisinde olan duygulardan istiğna ettiğinde sadrında parıldayan kalbin nuruyla zenginleşir ve dünyevî hazlara ilgi duymaz olur.

Tirmizî mahlûkatta oluşan bozukluğun sebebini de insanların nefslerini terbiyeyi terk etmesine, Allah'a karşı itaat dikkatinin ve Allah hakkındaki bilgisizliğin azlığından olduğunu söyler.<sup>414</sup> Çünkü günahlar, dünya sevgisi, üstünlük arzusu gibi nefsanî duygular kalbi ele geçirdiği zaman kibir nefsin, nefis de kalbin yöneticisi olur.<sup>415</sup>

Neticede sûfî karakter Tirmizî'den örneklerle açıkladığımız gibi nefis, kalp, ruh ve akıl gibi unsurların bedenle irtibatlı olarak oluşturduğu yapıyı ifade etmektedir. Bu noktada nefis, içgüdü, arzu ve istekleri temsil ederken; kalp duyular ve iradeyi temsil eder. Ruh ise varlığın canlılık sebebi olan hayat enejisini temsil etmektedir ve bu şekilde karakterin oluşumunu etkilemektedirler.

---

<sup>411</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, s. 37.

<sup>412</sup> Tirmizî, *Riyâzetü'n-nefs*, ss. 38-39.

<sup>413</sup> Buhâri, “Rikâk”, 15; Müslim, “Zekât”, 120; Tirmizî, “Zühd”, 40; İbn Mâce, “Zühd”, 9; İbn Hanbel, “Müsned”, 2/243.

<sup>414</sup> Tirmizî, *Edebü'n-nefs*, s. 77.

<sup>415</sup> Tirmizî, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, ss. 61-62.

## SONUÇ

Psikoloji ve tasavvuf bilimleri ayrı iki alan olmakla birlikte, insandaki ruhsal süreçleri ve bu sürecin dinamiğini anlamaya çalışma noktasında konu birliği ve yakınlık arz ederler. Nitekim bu yakınlık, son dönemlerde tasavvuf psikoloji çalışmalarını artırmış ve hem tasavvuf hem psikoloji alanında birbirine geçişken çalışmalar ortaya çıkarmıştır.

Psikoloji ve tasavvuf disiplinlerinin ilgilendikleri konular benzerlik arz etmesine karşın uyguladıkları yöntem ve metotlar ile duruma baktıkları perspektif farklıdır. Örneğin; tasavvuf ilmi, insan-ı kâmil dediğimiz insanın kendinin farkına varması ve yetkinleşme sürecinde sadece olgusal bir yaklaşımla yetinmeyip kendini gerçekleştirmek için tavsiye edilenleri uygulamayı birey için zorunlu görür. Tasavvufta nihai gaye Allah'a layık bir kul olabilmek iken, psikolojide amaç insanın duygu, düşünce ve ruh dünyasını anlamlandırabilmektir.

Sûfîler insanı ele alırken genel olarak kalp, nefis ve ruh olmak üzere üç temel veche üzerinde odaklanmıştır. Tasavvuf psikolojisinde nefis değişmeye ve gelişmeye müsait bir yapıda olmakla birlikte arzu ve isteklerine düşkün bir veche olarak kabul edilir. Tasavvufi tecrübe, belli riyâzat ve mücâhedelerle seyr ü sülûk yolunda ilerleyip nefsi değiştirip geliştirerek kalbin daha iyi bir hâl almasına sebep olmakta ve böylece rûhî ilerlemeyi gerçekleştirmektedir. Bu durum bize sûfî benlik dönüşümünün düşünce, davranış ve rûhî ilerleme olmak üzere üç yönden gerçekleştiğini göstermektedir. Nitekim Hakîm Tirmizî'de de tasavvufî bu kurgunun en girift hâlini bulmaktayız. Tirmizî tasavvuf düşüncesine de katkı sağlayacak şekilde kalbin en girift ve en derin hâlleri hususunda detaylı tespitlerde bulunmaktadır. Bununla birlikte insanı kalp, ruh, nefis kavramları çerçevesinde ele alırken, bu kavramları etkileyen yahut bu kavramlardan etkilenen akıl, ilim, hevâ, keşf gibi insan kişiliğinin organizasyonunda önemli yerleri olan unsurları da insan bütünlüğü içinde değerlendirir. Örneğin Tirmizî'de akıl unsuru; kalp, nefis, ruh arasında gezinerek organize edici bir şekilde rol oynamaktadır. Ya da kalbin sadr katmanının negatif ve pozitif duyguların karşılaştığı mekân olduğunu bilmemiz, kalbin bu katmanında oluşabilecek olaylara karşı insanların sergilediği davranışları olumlu ya da olumsuz değerlendirerek buna göre önlemler alabilmemizi sağlayabilir.

Biz şayet Tirmizî’de bu kavramlar arasındaki etkileşimi çözebilirsek hem Tirmizî’yi daha iyi anlayabilir hem de insan psikolojisine dair yeni bir takım yaklaşımlara da ulaşabiliriz.

Böylece Hakîm Tirmizî bütün bu üç kavramın değişkenlikleriyle insanı ele alacak şekilde sûfî karakteri ortaya koymaktadır. Bu sûfî karakter hem tasavvuf hem de psikoloji alanına katkı sağlayacak şekilde, davranışlarıyla, düşünce sistemiyle ve rûhî ilerlemesinin her merhalesiyle tanımlanabilen, herkes tarafından anlaşılabilen somut bir görünüm sergilemektedir.

Hakîm Tirmizî, insanın manevî yönüne olan bakış açısıyla bireyin insan ruhunun en mahrem noktalarına temas edecek şekilde girmiş ve buralarla ilgili tanımlamalar yapmıştır. -muhtemelen bu tanımlamaları yaparken kendi hayat tecrübelerinden de istifade etmiştir- Biz bu tanımlamaları sebebiyle Tirmizî’den hareketle sûfî tipolojiyi belirleyebiliyoruz ve bu doğrultuda aşağıda söyleyeceğimiz sonuçları sûfî karakter ile ilgili bir öneri olarak getirebiliriz:

**1.** Hakîm Tirmizî’nin sûfî karakter ile ilgili fikirlerini tabii olarak onun eserlerinde bulabiliyoruz. Bu konuda, onun miras olarak bıraktığı eserlerde bolca malumat bulunmaktadır. Bununla birlikte, Tirmizî’nin eserlerinde vurguladığı manevî gelişim aşamalarını, kendi hayatında da tecrübe etmiş bir şahsiyet olması, onun nezdinde teori ve pratik bütünlüğü daha yakından görmemize imkân vermektedir. Örneğin, anlıyoruz ki Tirmizî keşf hakkındaki verdiği teferruatlı malumât, yalnız teorik bir bilgi değil, aynı zamanda Tirmizî’nin tecrübelerinin de bir mahsulüdür.

**2.** Hakîm Tirmizî’nin eserleri sadece dinî ve tasavvufî açıdan değil, psikolojik açıdan da bize bol miktarda malumat vermektedir. Buradan hareketle Hakîm Tirmizî’nin eserlerinin daha detaylı incelenmesi tasavvufun, psikolojik açıdan incelenmesi noktasında bizlere katkı sağlamaktadır.

**3.** Tirmizî insanın oluşum ve dönüşüm sürecini; insan kişiliğinin üç temel vechesi olan kalp, nefis ve ruh bütünlüğünden hareketle ve bu üç unsuru etki altında bırakabilen akıl, ilim, hevâ gibi kavramlarla ele alır. Teori dediğimiz kitaba dökülen bu tarz bilgilerin mutlaka davranışlarla desteklenmesi gerektiği ve davranışların sonucuna yönelik bir çıkarım olarak algılanması Tirmizî’nin zihin dünyasında da



oldukça önemlidir. Örneğin, keşfin gerçekleşebilmesi için seyr ü sülûktaki riyâzat ve mücâhedenin olması gerekmektedir. Sadece teorik olarak Tirmizî’de herhangi bir kavramın bu manada anlaşılması mümkün değildir.

4. Arzulanan insan modeli olan sûfî karaktere ulaşabilmek için nefsi terbiye etmek Hakîm Tirmizî’de temel unsurdur ve her şey bunun üzerinden açıklanır. Çünkü nefis terbiyesi seyr ü sülûk dediğimiz kendi içinde dinamiği olan başlı başına bir süreçtir ve Hakîm Tirmizî’ye baktığımızda seyr ü sülûkun; keşf, riyâzat, mücâhede ve yer yer halvet ile bunun başarılı olduğunu görüyoruz.

5. Kalp hakkında müstakil bir eser ortaya çıkarmasından da anlaşılıyor ki Tirmizî’nin insan anlayışının ana eksenlerinden birini kalp oluşturur. Tirmizî kalbi fonksiyonel ve derûni boyutlarıyla ele alarak; sadr, kalp, fuad ve lübb olmak üzere dört katmanda açıklamıştır. Her bir katmanın birbirleriyle ve diğer organlarla etkileşimi sûfî karakteri doğrudan etkilemektedir. Kalp, organların yöneticisi olarak görülmüş ve diğer organlara hükmettiği düşünülmüştür. Bununla birlikte kalp kendisine baskın olan, hükmeden şeye aittir. Dolayısıyla nefis, lezzet ve arzulara ulaştığında, hevâsına göre amel ettiğinde şaşkınlık ve şehvetle kalbe hâkim olur.

6. Ruh kavramı Tirmizî’de de diğer mutasavvıfların ekseriyetinde olduğu gibi bedene hayat veren mana ve tam olarak bilinemez yönüyle karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca Tirmizî’nin ruhu Allah’ın emrinde bir nur olarak tanımlaması, insanın ontolojik olarak daima ilahî olanla irtibatlı bir hayat sürebilecek potansiyelde yaratıldığını göstermektedir. Dolayısıyla kalbin kirlenmesi, daralması gibi hâllerin insanın ontolojik varlığından uzaklaştığında karşımıza çıktığını göstermektedir.

7. Tirmizî’nin eserlerinde gördüğümüz sûfî karakter bir anlamda yalnız bir karakterdir. Bu yalnızlık günümüzde anladığımız mânâda değil, manevî bir dünyanın içinde kişinin yaşadığı hâldir. Örneğin, kişi bu yalnızlığında etrafı, canlıları, kendini tanımak gibi çeşitli keşiflerle bir dönüşüm yaşamaktadır. Tirmizî’de de, yalnızlık, insana katkı sağlayan bir unsur olarak düşünülebilir. Bu yalnızlık, içi riyâzat, mücâhede ve keşfle dolan bir yalnızlık olduğu için, günümüzde istenmeyen bir durum olarak ve hatta psikolojik bir hastalık olarak kabul edilen yalnızlıktan farklıdır. Bu yalnızlık, manevi gelişime matuf bir yalnızlıktır.

8. Tirmizî'ye göre bireyin doğru, iyi ve ahlâki davranışlara yönelmesi bağlamında akıl da önemli bir mekanizmadır. Akıl, insandaki bilgi organı olup iki yönü vardır. Birincisi, tüm insanlarda ortak olan anlama kabiliyetidir. Diğeri ise, aklın hikemî tarafı olan basiret yönüdür. Eğer akıl ilmin rehberliği ile bu yönünü öne çıkarmazsa nefsin etkisine girer.

Buraya kadar, elden geldiğince, Hakîm Tirmizî'de psikolojik açıdan öne çıkan kavramları ve Tirmizî'nin düşünce dünyasına göre sûfi karakterin genel özelliklerini ortaya koymaya çalıştık.

Çalışmamızı teşekkül döneminde Hakîm Tirmizî ile sınırlandırmamız daha dar bir alanda daha derin bir çalışma yaparak tasavvuf psikolojisi alanına katkı sağlama gayesiyledir. Hakîm Tirmizî bu alanın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamakta önemli bir karakterdir ve Tirmizî'nin daha özel başlıklarda dahi çalışılmaya ihtiyacı vardır. Hakîm Tirmizî'nin konulara derin bir bakışının olması bizlere araştırdığımız konularda bol malzeme vermektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdülbâki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cem'ül-müfehres li Elfâzi'l-kur'ân'il-Kerîm*, Doktor Mansûr Fehmî (thk.), Dâru'l-kütübü'l-Mısriyye, Kahire 1364.
- Aclûni, İsmail b. Muhammed (ö. 1162/1749), *Keşfü'l-Hafâ ve müzîlü'l-ilbâs*, 2 Cilt, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1988.
- Aktaş, Esra, *Kur'ân ve Hadis Rivayetlerinde "Kalp" Kavramı*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara 2012.
- el-Askalâni, İbn-i Hacer (ö. 852/1449), *Lisânü'l-Mizân*, Abdu'l-Fettah Ebû Gudde (thk.), 10 Cilt, Mektebü'l-Matbuati'l İslamiyye, Beyrut 2002.
- Attâr, Ferîdüddin (ö. 618/1221), *Tezkiretü'l-evliyâ*, Süleyman Uludağ (haz.), İlim ve Kültür Yayınları, Bursa 1984.
- Ayni, Mehmet Ali, "Nefs Kelimesinin Manaları", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, S. 14, 1930, ss. 46-52.
- Ayten, Ali ve Düzgüner, Sevde, *Tasavvuf Psikolojisine Giriş*, Sûfi Kitap, İstanbul 2017.
- Bahadır, Abdülkerim, *Jung ve Din*, İz Yayıncılık, İstanbul 2010.
- Başer, Hacı Bayram, vd., *İslam Düşünce Atlası*, İbrahim Halil Üçer(ed.), 3 Cilt, Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., Konya 2017.
- el-Bağdadi, Ebû Bekr Ahmed el-Hatîb (ö. 463/1071), *Târihu Bağdad ve Medîneti's-Selam*, 11 Cilt, Müessesetü Fuad Beinü li't-Teclid, Beyrut tsz.
- Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkilap Yayınevi, İstanbul 1994.
- Bereke, Abdulfettah Abdullah, "Hakîm et-Tirmizî", *DİA*, C. XV, İstanbul 1997, ss. 196-199.
- Bernd, Radtke and O'Kane, John, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*, Curzon Press, Great Britain 1996.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Akıl", *DİA*, C.II, İstanbul 1989, ss. 238-242.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur:Erster Supplementband*, 2 Cilt, E.J. Brill, Leiden 1937.
- Carrel, Alexis, *İnsan Denen Meçhul*, Yunus Ender (haz.), Hayat Yayınları, İstanbul 1997.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimler Sözlüğü*, Ağaç Yayınları, İstanbul 2009.

- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf (ö. 816/1413), *Mu'cemu't-ta'r'îfât*, Sıddîk el-Minşâvî (thk.), Dâru'l-fazîle, Kâhire tsz.
- Çamdibi, H. Mahmut, *Şahsiyet Terbiyesi ve Din Eğitimi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2011.
- Çelikoğlu, Şahver, *Nefs Tezkiyesi*, Marifet Yayınları, İstanbul 2003.
- Çift, Salih, "Hatmu'l- Evliyâ, Ebû Abdullah Muhammed B. Ali El-Hakîm Et-Tirmizî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 6/15, 2005, ss. 351-376.
- \_\_\_\_\_, *Hakîm Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, İnsan Yayınları, İstanbul 2008.
- Düzgüner, Sevde, "Dini Psikoloji ve İslam Psikolojisi Bağlamında Din Psikolojisini Yeniden Düşünmek", *İslâmi İlimler Dergisi*, 7/3, 2017, ss. 133-163.
- Fayda, Mustafa, "Ebû Bekir", *DİA*, C. X, İstanbul 1994, ss.101-108.
- Fayda, Mustafa, "Ömer", *DİA*, C. XXXIV, İstanbul 2007, ss. 44-51.
- Fığlalı, Ethem Rûhi, "Hüseyin", *DİA*, C. XVIII, İstanbul 1998, ss. 518-521.
- Fragar, Robert, *Kalp, Nefs ve Ruh*, İbrahim Kapaklıkaya (çev.), Gelenek Yayınları, İstanbul 2003.
- el-Gazzâli, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 4 Cilt, Kahire tsz.
- el-Hamevi, Yakût (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-buldân*, Ferid Abdülaziz el-Cünci (thk.), Dâru's-sâdır, Beyrut 1977.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Ruhbilim Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, s. 297.
- el-Herevî, Hâce Abdullah el-Ensâri (ö. 481/1089), *Menâzilü's-Sairîn*, Abdürrezzak Tek (çev.), Emin Yayınları, İstanbul 2008.
- Hıdır, Özcan, *Beden Sosyolojisi*, Kadir Canatan (ed.), Açılım Kitap, İstanbul 2011.
- Hökelekli, Hayati, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2013.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbi (ö. 465/1072), *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, Süleyman Uludağ (haz.), Dergâh Yayınları, İstanbul 2014.
- İştan, İbrahim, *Sûfî Psikolojisi*, Divân Kitap, İstanbul 2014.
- \_\_\_\_\_, "Sadreddin Konevi'ye Göre Sûfî Psikolojisi", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 1/2, 2012, ss. 163-178.
- \_\_\_\_\_, "Ebu'l Hasan Harakânî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü", *I.Uluslararası*

*Harakanî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, Kars 2012, ss. 30-43.

İbiş, Fatih, “Kur’ân Bağlamında Nefs Olgusu ve İnsanın Teo-Ontolojik Yapısı Üzerine Bir Deneme”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, S. 6, 2012, ss. 235-246.

İbn Manzur, Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrerem el-İfrikî el-Mısri (ö. 711/1311), *Lisânü'l Arab*, 15 Cilt, Daru'l-Sadir, Beyrut 2010.

İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub (ö. 421/1030), *Tezhîbü'l Ahlâk*, Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, Kahire tsz.

el-İsfahâni, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah (ö. 430/1038), *Hilyetü'l-evliyâ*, Mektebetü'l-Hânci, 10 Cilt, Kahire 1996.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*, Selahattin Ayaz (çev.), Pınar Yayınları, İstanbul 1991.

Kara, Mustafa, “Modern Dönemde Tasavvuf Tarihi Araştırmaları ve Problemleri”, *Modern Dönemde Dinî İlimlerin Temel Meseleleri –İlmî Toplantı-*, İstanbul 2007, ss. 325-346.

\_\_\_\_\_, “Dârânî”, *DİA*, C. VIII, İstanbul 1993, s. 485.

Karacoşkun, M. Doğan, “İbnü'l-Arabî'de İnsan Psikolojisine Yaklaşımlar ve Kişilik Çözümlemeleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/2, 2007, ss. 71-108.

Karaman, Hayreddin, vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2016.

Hayreddin Karaman, vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5 Cilt, Ankara 2012.

Karlığa, H. Bekir, “Cisim”, *DİA*, C.VIII, İstanbul 1993, ss. 28-31.

el-Kâşânî, Kemâlü'd-din Abdurrezzak (ö.730/ 1329), *Tasavvuf Sözlüğü*, Ekrem Demirli (çev.), İz Yayıncılık, İstanbul 2004.

Kayıklık, Hasan, *Tasavvuf Psikolojisi*, Akçağ Yayınları, Ankara 2011.

el-Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed (ö. 380/990), *et-Ta'arruf li-mezhebi ehli't-tasavvuf*, Abdülhalim Muhammed-Abdulbâki Sürur (thk.), Kütübü'l-arabiyye, Kahire 1960.

Kerschensteiner, Georg, *Karakter Kavramı ve Terbiyesi*, H. Fikret Kanad (çev.), Milli Eğitim Basımevi, Ankara 1977.

Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1572), *Ahlâk-ı Alâ'î*, Mustafa Koç (haz.), Türkçe Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2014.

- Kişmir, Tuğba, “*Tasavvuf Psikolojisi Açısından Nefsin Olgunlaşma Sürecinin Karaktere Etkisi*”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), RTEÜ, Rize 2012.
- el-Kuşeyri, Abdülkerim (ö. 465/1072), *Risaletü'l Kuşeyriyye*, Abdu'l-hâlim Mahmud - Mahmud b. Şerif (thk.), Müessesetü Dâru'ş-Şa'b, Kahire 1989.
- Köknel, Özcan, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*, Altın Kitaplar Basımevi, İstanbul 2003.
- Merter, Mustafa, *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2007.
- \_\_\_\_\_, *Nefs Psikolojisi*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2014.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdullah Hâris b. Esed (ö. 243/857), *er-Ri'âye li-hukûkillah*, Abdülhalîm Mahmûd (thk.), Dâr'ül-Meârif, Kahire 1970.
- Ögke, Ahmet, *Kur'ân'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1997.
- Öngören, Reşat, “İbrâhim b. Edhem”, *DİA*, C.XXI, İstanbul 2000, ss. 293-295.
- \_\_\_\_\_, “Tasavvuf”, *DİA*, C.XL, İstanbul 2011, ss. 119-126.
- Özdemir, Osman, “Psikiyatrik Açısından Akıl ve Aklın Terbiyesi”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 9/1, 2017, ss. 115-121.
- Öztabağ, Lütfi, *Psikolojide İlk Adım*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, İstanbul 1983.
- Peker, Hüseyin, *Din Psikolojisi*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2003.
- Sayar, Kemal, *Sufi Psikolojisi*, Kapı Yayınları, İstanbul 2016.
- Sâyih, Ahmed Abdurrahim, *es-Sülûk inde'l-Hakîm et-Tirmizî ve Masâdiruhu mine's-Sünne*, Beyrut 1988.
- Schultz, Duane ve Schultz, Sydney Ellen, *Modern Psikoloji Tarihi*, Yasemin Aslay (haz.), Kaknüs Yayınları, İstanbul 2007.
- es-Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed (ö. 562/1167), *el-Ensâb*, Abdullah Ömer el-Bârûdî (thk.), 5 Cilt, Dâru'l-Cenan, Beyrut 1988.
- Sezgin, Fuad, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, 6 Cilt, E.J. Brill, Leiden 1967.
- es-Sübkî, Tâcettin (ö. 771/1370), *Tabakâtü'ş-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Mahmud Muhammed et-Tanahi- Abdülfettah el-Halvî (thk.), 12 Cilt, Matbaatü İsa el-Babi el-Halebi ve Şevkahu, Kahire 1964.
- es-Sülemî, Ebu Abdurrahman (ö. 412/1021), *Tabakâtü's-sûfiyye*, Mustafa Abdülkâdir Atâ (thk.), Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, Beyrut 2003.
- Şimşek, Halil İbrahim, “Tasavvufta Kalbin Kirlenmesi ve Temizlenmesi Konusu”,

*Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/28, 2015, ss. 35-48.

Tarhan, Nevzat, *İnanç Psikolojisi*, Timaş Yayınları, İstanbul 2009.

Tek, Abdurrezzak, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*, Bursa Akademi, Bursa 2017.

et-Tirmizî, Hakîm (ö. 320/932), *Büdüvvü şe'n*, Osman İsmail Yahya (thk.), Ma'hadül-Adabi'ş-Şarkiyye, Beyrut 1965.

\_\_\_\_\_, *Menâzilü'l-Ubbâd mine'l-İbâde*, Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (thk.), Beyrut 1990.

\_\_\_\_\_, *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb*, Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (thk.), Merkezü'l-kitab li'n-neşr, Kahire 1998.

\_\_\_\_\_, *Riyâzetü'n-nefs*, Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih- Ahmed Abdüh Ivaz (thk.), Mektebetü's-sekâfeti'd-dîniyye, Kahire 2002.

\_\_\_\_\_, *Âdâbü'l-müridin ve Beyânü'l-kesb*, Abdülfettâh Abdullah Bereke (thk.), Matbaatü's-saade, Kahire 1997.

\_\_\_\_\_, *Edebü'n-nefs*, Ahmed Abdurrahîm es-Sâyih (thk.), Dâr'ul-Mısriyye, Kahire 1993.

et-Tûsî, Ebû Nasr es-Serrac (ö. 378/988), *Lüm'a*, Abdu'l-Hâlim Mahmud (thk.), Dâr'ul-Kütübü'l-Hadisiyye, Mısır 1960.

Uludağ, Süleyman, "Akıl", *DİA*, C. II, İstanbul 1989, ss. 246-247.

\_\_\_\_\_, "Kalb", *DİA*, C. XXIV, İstanbul 2001, ss. 229-232.

\_\_\_\_\_, "Riyâzet", *DİA*, C. XXXV, İstanbul 2008, ss. 143-144.

\_\_\_\_\_, "Hasan-ı Basrî", *DİA*, C. XVI, İstanbul 1997, ss. 291-293.

\_\_\_\_\_, "Mârifet", *DİA*, c. XXVIII, Ankara 2003, ss. 54-56.

\_\_\_\_\_, "Halvet", *DİA*, C. XV, İstanbul 1997, ss. 386-387.

\_\_\_\_\_, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2002.

\_\_\_\_\_, "Keşf", *DİA*, C. XXV, Ankara 2002, ss. 315-317.

\_\_\_\_\_, "Bâyezîd-i Bistâmî", *DİA*, C. V, İstanbul 1992, ss. 238-241.

Uyar, Mehmet, "Hakîm et-Tirmizî'nin 'Risâletü Keyfiyyeti's-Sülûk ilâ Rabbi'l-Âlemîn' Adlı Eserinde Bireysel Bir Çaba Olarak Uzlet, Halvet ve Keşf Süreci", *OMÜİFD*, S. 45, 2018, ss. 216-222.

\_\_\_\_\_, *Sûfi Benliğin İnşasında Nefs*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.

Ülken, Hilmi Ziya, “Tasavvuf Psikolojisi”, *Üniversite Konferansları: 1944-1945*, İstanbul 1946, ss. 194-206.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Ruh”, *DİA*, C. XXXV, İstanbul 2008, ss. 187-192.

Yazıcı, Tahsin, “Ebû Hafs el-Haddâd”, *DİA*, C.X, İstanbul 1994, ss. 127-128.

Yılmaz, Hasan Kâmil, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, Ensar Yayınları, İstanbul 2018.

ez-Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân (ö. 748/1348), *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Hasan Abdül Menan (thk.), 3 Cilt, Beyt'ül-Efkâri'd-Düveliyye, Lübnan 2004.

\_\_\_\_\_, *Tezkiretü'l-Huffâz*, 2 Cilt, Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî (thk), Dâru İhyâi't-Türâsil Arabî, Beyrut 1956.



## ÖZGEÇMİŞ

Fatımanur HORASAN, 30.08.1994 tarihinde Ordu ilinin Ünye ilçesinde doğdu. Samsun Onur Ateş Anadolu Lisesi'ni bitirdikten sonra Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2016 yılında mezun oldu. Mezuniyetinden bu yana Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslami Bilimler Ana Bilim Dalı Tasavvuf Bilim Dalı'nda yüksek lisans öğrenimi görmekte olan Horasan, orta derecede İngilizce ve iyi derecede Arapça bilmektedir.

### İletişim Bilgileri

e-mail : [fatimanurocakdan@hotmail.com](mailto:fatimanurocakdan@hotmail.com)