İnsanın, İnancın ve Mekânın İnşası-II: Değerler ve Kavramlar
Uluslararası ve Disiplinlerarası Ruh Sempozyumu
Çanakkale, 22-23 Ekim 2020

BİLDİRİLER & ÖZETLER KİTABI

The Construction of Human, Creed and Space-II: Values and Concepts
International and Inter-Disciplinary Symposium on Soul
Çanakkale, 22-23th October 2020

PROCEEDINGS & ABSTRACTS

Editörler
Osman Murat DENİZ
Şevket YAVUZ

Düzenleyen
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Onursal Başkan/Honorary President
Prof. Dr. Sedat MURAT
ÇOMÜ Rektörü

Kongre Başkanı/Congress President
Prof. Dr. Şevket YAVUZ
ÇOMÜ Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanı

Sekretarya/Secretariat
Feyza ÖZCAN - Hikmet ŞAVLUK - Metin ÇİFTÇİ
Rananur FIRAT - Yusuf İzzettin AKTAŞ

Editörler/Editors
Dr. Öğretim Üyesi Osman Murat DENİZ
Prof. Dr. Şevket YAVUZ

Kapak, Dizgi ve Mizanpaj
M. M. Haşim YAVUZ

İnsanın, İnancın ve Mekânın İnşası-II: Değerler ve Kavramlar
Uluslararası ve Disiplinlerarası Ruh Sempozyumu Bildiriler ve Özetler Kitabı

ISBN
978-605-4222-86-5

Sempozyum Web Sayfası
http://ruhsempozyumu.comu.edu.tr/

Sempozyum e-posta Adresi
ruhsempozyumu@comu.edu.tr

ÇOMÜ Yayınları
Ocak 2021

Telefon
0286 218 00 18 / Faks: 0286 218 05 37

Adres
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Çanakkale Şehitleri Yerleşkesi Merkez / Çanakkale

Elektronik Kitap Olarak Yayınlanma Tarihi: Ocak 2021

Bu kitap, yayıncının izni olmadan hiçbir şekilde kısmen veya tamamen çoğaltılamaz. Bu eserde yer alan tebliğ ve konuşmalarda ileri sürülen görüşlerin dil ve bilimsel sorumluluğu sahiplerine aittir. Bildiri tam metin içeriğiyle ilgili bütün sorumluluk yazarına aittir. Bildiri tam metinlerinde yer alan görüş ve düşünceler Ruh Sempozyumu Bilim Kurulunun, Düzenleme Kurulunun veya Editörlerin düşüncelerini yansıtmaz.

İçindekiler

Kurullar ve Katılımcı Listesi 6

Sempozyum Programı 12

Takdim 17

Sempozyum Temaları 19

Bildiri Tam Metinleri 21

Kutsal Ruh'un Arkeolojisi: İnciller'den Pavlus'un Mektuplarına 'Kutsal Ruh'un İnşası | Şevket YAVUZ 23

Ruh Kavramına Yaklaşımlar -İsra Suresi 85. Ayet Bağlamında- | Abdullah İNAN 35

İşârî Tefsirlerde Ruha Dair Yorumlar | Hamit DEMİR 51

İnsanın Ruhu Olup Olmadığına Dair Bir İnceleme | Saadettin MERDİN 65

Mütekaddimîn Dönemi Kelâmında Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme: İmam Mâtürîdî Örneği | Osman Nuri DEMİR 93

Meşşâî Geleneğin Ruh Anlayışının Bireysel ve Toplumsal Gelişim Açısından İncelenmesi: İbn Bâcce Örneği | Bayram TAMTÜRK 119

ماهية الروح في النماذج المعرفية الفيضية؛ الدينية والفلسفية | Abdelkarim BELLIL & Lamia Ben OUICHA 143

الروح في القرآن الكريم دراسة في الألفاظ والمعنى | Mücahit ELHUT 165

Psychology & Soul (Faith in Clinical Psychology Setting) | Arbjola HALIMI 181

Workplace Spirituality and Wellbeing | Besmira LAHI 189

Doğu Türklüğünün İslamlaşmasını Konu Alan Hz. İmamlar Tezkireleri'ndeki "İyi (Temiz, Kutsal) Ruhlara Yönelmek (Dua Etmek)" İfadesinin Düşündürdükleri | Ümit EKER 205

Ebû Zeyd El-Belhî ve Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs Adlı Eseri | Selahattin AKTİ 219

Psikolojik İyi Oluş ve Din Eğitimi | Metin ÇİFTÇİ 227

İmam Gazâlî'ye Göre Ruh Beden İlişkisi ve İbadetlerin Ruh Üzerindeki Etkisi | Mustafa BORAN 239

Kabirde Ruh-Beden İlişkisinin Mahiyeti Üzerine: Nuh B. Mustafa El-Hanefî'nin Risâle Beyânı İ'âdeti'r-Rûh Fi'l-Kabr'ı | Orkhan MUSAKHANOV 259

İçindekiler

Nuh B. Mustafa El-Hanefî'nin Risâle-i Hakikatü'n-Nevm Ve'r-Rü'yâ'sı Bağlamında Ruh ve Rüya İlişkisi | Enes TAŞ **275**

Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Ruh Algısı | Mehmet YILMAZ **289**

İsrâ ve Mi'râc Hadisesinde Ruh Temalı İhtilaf Meseleleri | Omar KALHUSSEIN (Ömer ELBEYLİ) **311**

Ruhun Mahiyeti Bağlamında Emir ve Alem-i Emir Kavramları Üzerine Bir İnceleme | Abdulmelik YANGIN **319**

Grup Temelli Akılcı-Duygusal Davranış Terapisinin Kadınların Mutluluğu, Evlilik Memnuniyeti ve Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkisi | Ayda KARGAR & Hadi Akberi NEJHAD & Fariba Nesir NEJHAD **333**

Sosyal Medyanın Ruh Sağlığı Üzerinde Etkileri | Halime Zeynep YAŞAR **349**

Richard Swinburne'un Töz Düalizmi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme | Necmettin TAN **359**

Çağdaş Zihin Felsefesinde Materyalizmin Ruha Bakışı: Paul Churchland'ın Zihin Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme | Emine GÖREN BAYAM **371**

Hz. Peygamber Döneminde Ruh Bilgisi | Fatih OĞUZAY **391**

Ruh Sağlığı ile Din İlişkisine Dair Bir Meta-Analiz | Fatma Betül ÖZER & Kenan SEVİNÇ **405**

Klasik Sonrası İslâm Düşüncesinde İnsanın Hakikatine İlişkin Önemli Bir Sorun: Soyut Nefis Tikelleri Bilebilir Mi? | Ziya ERDİNÇ **427**

Sevabını Ölünün Ruhuna Bağışlamak Niyetiyle Kur'ân Okumanın Câiz Olmadığına Delil Olarak Zikredilen Bazı Âyetlerin Değerlendirilmesi | Mehmet KARA **447**

Psikolojik Gerilim Bağlamında Ruh-Nefs İlişkisi: Semantik Bir İnceleme | Mustafa Erhan GÖZDEN **463**

Türkiye'de Spiritüel Akımlar ve Bu Akımlara Mensup Bireylerin Genel Özellikleri | Sevdenur VARLIK & Kenan SEVİNÇ **491**

Zihnin Bedeni, Bedenin Zihni: Spinozacı Paralelizmin Ontolojisi | Enes DAĞ **507**

Spiritüalizm / İspritizma Görüşüne Göre Ruh Tasavvuru ve Varlıksal Yansımaları | Mehmet Hayri Cumhur KESTEL **525**

Tanzimat Dönemi Osmanlı Ahlâk Düşüncesinde Ruh Kavramı: Abdurrahman Şeref Örneği | Yusuf İzzettin AKTAŞ **547**

Avustralya Aborijin Dininin İnşasında Yaratıcı Ruhların Rolü: Düş Zamanının Kahramanları | Ümit TABAR **557**

İçindekiler

Kapitalizmin Ruhuna Teolojik Bir Eleştiri:
Göksel Dinler Ekseninde Bir Bakış| Aslan Savaş DEMİRCAN **571**

Post-modern "Zeitgeist" – Bireysel Algıdaki İlahi Kavramların Post-Modern Dünyadaki
İronik Dönüşümü / Metamorfozu | Onur GÜL **589**

القصيدة العينية عند الشيخ الرئيس ابن سينا: دراسة فى التلقى النقدى العربى المعاصر **|** Ayman Ibraheem TALEB **609**

الفرق بين الروح و النفس و علاقتها بالجسد في القرآن الكريم | Youcef SAMAH **631**

Bildiri Özetleri **643**

Fotoğraflar **731**

Linkler **741**

Kurullar ve Katılımcı Listesi

SEMPOZYUM ONURSAL BAŞKANI /SYMPOSIUM HONARARY CHAIRMAN
Prof. Dr. Sedat MURAT - ÇOMÜ Rektörü

SEMPOZYUM BAŞKANI
Prof. Dr. Şevket YAVUZ - ÇOMÜ Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Başkanı

DÜZENLEME KURULU/REGULATORY BOARD
Şevket YAVUZ (ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi)
Kenan SEVİNÇ (ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi)
Ümit EKER (ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi)
Abdullah ÖZKAN (ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi)
Fatih OĞUZAY (ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi)
Hülya ÇETİN (ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi)
Mehmet YILMAZ (ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi)
Selahattin AKTİ (ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi)
Osman Murat DENİZ (ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi)

SEKRETERYA/SECRETERIAT
Feyza ÖZCAN (ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi)
Hikmet ŞAVLUK (ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi)
Metin ÇİFTÇİ (ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi)
Rananur FIRAT (ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi)
Yusuf İzzettin AKTAŞ (ÇOMÜ İlahiyat Fakültesi)

BİLİM KURULU/SCIENCE BOARD
Abdiraşit Babataev (Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi)
Abdullah Akın (ÇOMÜ)
Abdullah Alperen (ÇOMÜ)
Abdullah Demir (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Abdullah Kartal (Harran Üniversitesi)
Abdullah Özkan (ÇOMÜ)
Abdurrahman Güzel (Başkent Üniversitesi, Ankara)
Abdülkadir Tanış (Hitit Üniversitesi)
Ahmet Bayındır (Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi)
Ahmed Adawy (ÇOMÜ)
Ali Abdülkadiroğlu (ÇOMÜ)
Ali Erbaş (Diyanet İşleri Başkanı)
Ali Köse (Marmara Üniversitesi)
Ali Sönmez (ÇOMÜ)
Ali Yıldırım (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Abdüllatif Tüzer (Muş Alparslan Üniversitesi)
Ahmet Esenkaya (ÇOMÜ)
Ahmed Kyeyune (Islamic University, Uganda)
Arif Olgun Közleme (ÇOMÜ)
Aydın Işık (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Aydın Topaloğlu (İstanbul Üniversitesi)

Kurullar ve Katılımcı Listesi

Ayşe Sıdıka Oktay (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Bayram Dalkılıç (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Bilal Taşkın (ÇOMÜ)
Burhanettin Tatar (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Cafer Sadık Yaran (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Celal Türer (Ankara Üniversitesi)
Cenan Kuvancı (Erciyes Üniversitesi)
Cengiz Şişman (University of Houston-CL, USA)
Cosmin Tudor Ciocan (Ovidius University of Constanta, Romania)
Engin Erdem (Ankara Üniversitesi)
Erdal Baykan (Mersin Üniversitesi)
Ergin Ögcem (Dumlupınar Üniversitesi)
Erol Çetin (Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Eyüp Aktürk (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Eyüp Şahin (Ankara Üniversitesi)
Fatih Oğuzay (ÇOMÜ)
Fatih Özkan (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Fatih Topaloğlu (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Farrukhjon Kamalov (Tajic State University of Commerce, Tajikistan)
Ferhat Akdemir (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Ferhat Yöney (İstanbul Medeniyet Üniversitesi)
Ferihan Özmen (ÇOMÜ)
Ferit Uslu (Eskişehir Osmangazi Üniversitesi)
Habib Şener (Kafkas Üniversitesi)
Hakan Hemşinli (Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Hakkı Karaşahin (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Hamit Arbaş (ÇOMÜ)
Hanifi Özcan (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Hasan Aydın (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Hasan Atsız (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Hasan Özalp (Cumhuriyet Üniversitesi)
Hasan Peker (Adıyaman Üniversitesi)
Haydar Dölek (Fırat Üniversitesi)
Hayrettin Parlakyıldız (Cyprus Science University)
Hülya Çetin (ÇOMÜ)
Hüsamettin Yıldırım (Fırat Üniversitesi)
Hüsnü Aydeniz (Atatürk Üniversitesi)
İbrahim Özdemir (Üsküdar Üniversitesi)
İsmail Çetin (Uludağ Üniversitesi)
İsmail Şimşek (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)
Khairullah AlShammari (ÇOMÜ)
Kenan Sevinç (ÇOMÜ)
Latif Tokat (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Mansur Koçinkağ (ÇOMÜ)
Mahfuz Geylani (ÇOMÜ)
M. Fatih Kesler (ÇOMÜ)

Kurullar ve Katılımcı Listesi

M. Sait Reçber (Ankara Üniversitesi)
Mehmet Ata Az (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Mehmet Demirtaş (Gaziosmanpaşa Üniversitesi)
Mehmet Türkeri (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Mehmet Ali Yargı (ÇOMÜ)
Mehmet Şükrü Özkan (Şırnak Üniversitesi)
Mehmet Yılmaz (ÇOMÜ)
Metin Yasa (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)
Mevlüt Albayrak (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Miguel Algranti (University of Buenos Aires, Argentina)
Mirza Tokpunar (ÇOMÜ)
Mohammad Alsheraifeen (Al Al-Bayt University, Jordan)
Muammer İskenderoğlu (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi)
Muhammad Ala Uddin (University of Chittagong, Bangladesh)
Muhammed Bedirhan (ÇOMÜ)
Muhsin Akbaş (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Murat Beyaztaş (ÇOMÜ)
Mustafa Alıcı (Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi)
Mustafa Boran (ÇOMÜ)
Mustafa Çakmak (Giresun Üniversitesi)
Mustafa İlboğa (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Mustafa Öztürk (Marmara Üniversitesi)
Naim Şahin (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Nasili Vaka'uta (University of Auckland, New Zeland)
Nebi Mehdiyev (Trakya Üniversitesi)
Necmettin Tan (Fırat Üniversitesi)
Nimetullah Akın (ÇOMÜ)
Nur Ahmet Kurban (ÇOMÜ)
Nurettin Arslan (ÇOMÜ)
Nurten Kımter (ÇOMÜ)
Oğuzhan Tan (Ankara Üniversitesi)
Okan Bağcı (Gaziantep Üniversitesi)
Omar Irfan (Marquette University, WI, USA)
Omar Al-Junaidi (ÇOMÜ)
Osman Caner Taslaman (Yıldız Teknik Üniversitesi)
Osman Demir (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Osman Murat Deniz (ÇOMÜ)
Ömer Faruk Erdem (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Ömer Teber (Akdeniz Üniversitesi)
Özcan Akdağ (Erciyes Üniversitesi)
Özcan Taşcı (ÇOMÜ)
Rafız Manafov (Muş Alparslan Üniversitesi)
Rahim Acar (Marmara Üniversitesi)
Ramazan Demir (ÇOMÜ)
Ramazan Ertürk (Erciyes Üniversitesi)
Recep Alpyağıl (İstanbul Üniversitesi)

Kurullar ve Katılımcı Listesi

Recep Kılıç (Ankara Üniversitesi)
Reyhan Körpe (ÇOMÜ)
Rüstem Aslan (ÇOMÜ)
Sait Kar (Ordu Üniversitesi)
Salem Khalaf (ÇOMÜ)
Selahattin Akti (ÇOMÜ)
Sema Özdemir (ÇOMÜ)
Semra Tüfenkci (Artvin Çoruh Üniversitesi)
Sevcan Öztürk (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Sıddık Korkmaz (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Şevket Yavuz (ÇOMÜ)
Tevhit Ayengin (ÇOMÜ)
Tuncay Akgün (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Tuncay İmamoğlu (Atatürk Üniversitesi)
Ümit Eker (ÇOMÜ)
Üzeyir Durmuş (ÇOMÜ)
Volkan Ertit (Aksaray Üniversitesi)
Vahdettin Başcı (Atatürk Üniversitesi)
Vedat Tezcan (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Yaşar Türkben (Hitit Üniversitesi)
Yunus Akyürek (ÇOMÜ)
Zeki Özcan (Uludağ Üniversitesi)
Zeynep Gemuhluoğlu (Marmara Üniversitesi)
Zikri Yavuz (Ankara Üniversitesi)
Zubair Kottilil (Darul Huda Islamic University, India)

KATILIMCILAR/PARTICIPANTS

Prof. Dr. James M. Day (Université Catholique de Louvain, Belgium)
Prof. Dr. Ayman Ibraheem Talep (Suez University, Egypt)
Dr. Hadi Akberi Nejhad (Nabi Akram Üniversitesi Koleji, Tebriz, İran)
Dr. Abdelkerim Bellil (Chadli Bendjedid University of El Tarf, Algeria)
Aouisha Bin Lamia (Batna 1 University, Algeria)
Fariba Nesir Nejhad (Islami Azad Üniversitesi, İran)
Dr. Besmira Lahi (University of New York in Tirana, Albania)
Dr. Arbjola Halimi (University of New York in Tirana, Albania)
Dr. Cosmin Tudor Ciocan (Ovidius University of Constanta, Romania)
Prof. Dr. Şevket Yavuz(ÇOMÜ)
Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu (Atatürk Üniversitesi)
Prof. Dr. Süleyman Derin (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Erkan Yar (Fırat Üniversitesi)
Prof. Dr. Hasan Kaplan (İbn Haldun Üniversitesi)
Doç. Dr. Gülüşan Göcen (İstanbul Üniversitesi)
Doç. Dr. Nadir Karakuş (Hitit Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayşe Güler (ÇOMÜ)
Doç. Dr. Osman Kabakçılı (Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi)
Doç. Dr. Kenan Sevinç (ÇOMÜ)

Kurullar ve Katılımcı Listesi

Doç. Dr. Ümit Eker (ÇOMÜ)
Dr. Mehmet Yılmaz (ÇOMÜ)
Dr. Zeliha Öteleş (Adıyaman Üniversitesi)
Dr. Mustafa Tunçer (Giresun Üniversitesi)
Dr. Orkhan Musakhanov (Afyon Kocatepe Üniversitesi)
Dr. Ziya Erdinç (Sakarya Üniversitesi)
Dr. Abdullah Akın (ÇOMÜ)
Dr. İsmail Demir (ÇOMÜ)
Dr. İclâl Arslan (Hitit Üniversitesi)
Dr. Zeynep Sağır (Fırat Üniversitesi)
Dr. Arif Edip Aksoy (ÇOMÜ)
Dr. Hülya Çetin (ÇOMÜ)
Dr. Abdulkerim el-Ubeydi (Hitit Üniversitesi)
Dr. Muhammet Caner Ilgaroğlu (Adıyaman Üniversitesi)
Dr. Osman Murat Deniz (ÇOMÜ)
Dr. Melek Kaba (ÇOMÜ)
Dr. Emine Gören Bayam (Dicle Üniversitesi)
Dr. Samer Katea (Mardin Artuklu Üniversitesi)
Dr. Ömer Elbeyli (Marmara Üniversitesi)
Dr. Ali Emre Şevik (ÇOMÜ)
Dr. Fatih Oğuzay(ÇOMÜ)
Dr. Fatma Baynal Yoğurtçu (Yalova Üniversitesi)
Dr. Emine Taşçı Yıldırım (Yalova Üniversitesi)
Dr. Selahattin Akti (ÇOMÜ)
Dr. Necmettin Tan (Fırat Üniversitesi)
Dr. Nurdoğan Türk (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi)
Dr. Mücahit Elhut (Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi)
Dr. Mustafa Boran (ÇOMÜ)
Dr. Osman Nuri Demir (Diyanet İşleri Başkanlığı)
Dr. Necmiye Özbek Arslan (Yozgat Üniversitesi)
Dr. Saadettin Merdin (Millî Eğitim Bakanlığı)
Dr. Halil Temiztürk (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Dr. Bayram Tamtürk (Millî Eğitim Bakanlığı)
Dr. Osman Abalı (Hakkâri Üniversitesi)
Dr. Enes Taş (Afyon Kocatepe Üniversites)
Dr. Mehmet Kara (ÇOMÜ)
Abdulmelik Yangın (Sakarya Üniversitesi)
Enes Dağ (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Hamit Demir (Sivas Cumhuriyet Üniversitesi)
Mehmet Yaşar (ÇOMÜ)
Rananur Fırat (ÇOMÜ)
Mustafa Başkan (ÇOMÜ)
Yusuf Yıkmaz (ÇOMÜ)
Yusuf İzzettin Aktaş (ÇOMÜ)
Metin Çiftçi (ÇOMÜ)
Mehmet Hayri Cumhur Kestel (İstanbul Üniversitesi)

Kurullar ve Katılımcı Listesi

Ümit Tabar (ÇOMÜ)
Onur Gül (ÇOMÜ)
Ayda Kargar (Ankara Üniversitesi)
Nihâl İşbilen (Marmara Üniversitesi)
Mustafa Erhan Gözden (Millî Eğitim Bakanlığı)
Fatma Betül Özer (Millî Eğitim Bakanlığı)
Abdullah İnan (Millî Eğitim Bakanlığı)
Elif Doğan (Uludağ Üniversitesi)
Aslan Savaş DEMİRCAN (ÇOMÜ)
Feride Deniz (İstanbul Üniversitesi)
Anas Katea (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Youcef Samah (Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi)
Halime Zeynep Yaşar (ÇOMÜ)
Sevdenur Varlık (İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi)
Thair Alatalla (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)

Sempozyum Programı

SEMPOZYUM PROGRAMI / SYMPOSIUM PROGRAM

22 Ekim 2020 Perşembe 22 October 2020, Thursday	Açılış Oturumu Opening Session Zoom Meeting ID: 952 0794 1072 Passcode: 382787
10:00-11:30	• Prof. Dr. Sedat MURAT – ÇOMÜ Rektörü • Prof. Dr. Şevket YAVUZ – Sempozyum Başkanı • Prof. Dr. Nasrullah HACIMÜFTÜOĞLU Açılış Sunumu: "İnsanın Gerçek Kimliği: Ruh"

22 Ekim 2020 Perşembe 22 October 2020, Thursday	1. Oturum / Session 1	
	Salon 1 Zoom Meeting ID: 991 7480 9713 Passcode: 207854	Salon 2 Zoom Meeting ID: 968 1376 3556 Passcode: 609313
11:45-13:15	O. Başkanı: Prof. Dr. Nasrullah HACIMÜFTÜOĞLU Teknik Görevli: Feyza Özcan	O. Başkanı: Prof. Dr. Erkan YAR Teknik Görevli: Hikmet Şavluk
	Prof. Dr. Şevket YAVUZ "Kutsal Ruh'un Arkeolojisi: İnciller'den Pavlus'un Mektuplarına 'Kutsal / Ruh'un İnşası" **Dr. Hülya ÇETİN** "Şintoizm ve Ata Ruhları" **Dr. Halil TEMİZTÜRK** "Beden-Ruh Bütünselliği İlkesi ve Yeni Bir Dinî Hareket: Holistic Health Movement" **Dr. Melek Kaba** "Türkiye ve Japonya'da Mezarlık Kültürü ve Ruh"	**Doç. Dr. Osman KABAKÇILI** "Kuşeyri'nin Letaifu'l-İşarat İsimli Tefsiri Bağlamında Ruh Kavramının Analizi" **Dr. Mehmet YAŞAR** "İşârî Tefsirlerde Ruh: İsmâil Hakkı Bursevî Tefsiri Örneği" **Abdullah İNAN** "Ruh Kavramına Yaklaşımlar - İsra Suresi 85. ayet Bağlamında" **Hamit DEMİR** "İşârî Tefsirlerde Ruha Dair Yorumlar"

22 Ekim 2020 Perşembe 22 October 2020, Thursday	2. Oturum/ Session 2	
	Salon 1 **Zoom Meeting ID: 951 0194 5869** **Passcode: 426579**	**Salon 2** **Zoom Meeting ID: 933 1777 2283** **Passcode: 685517**
14:00-15:30	O. Başkanı: Prof. Dr. Süleyman DERİN Teknik Görevli: Metin Çiftçi	O. Başkanı: Dr. Mehmet Yılmaz Teknik Görevli: Rananur Fırat
	Prof. Dr. Erkan YAR "Beşerin Yaratılışının Kur'an'daki Anlatımları ve Ruh Üflenmesi" **Dr. Saadettin MERDİN** "İnsanın Ruhu Olup Olmadığına Dair Bir İnceleme" **Dr. Osman Nuri DEMİR** "Mütekaddimîn Dönemi Kelâmında Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme: İmam Mâtürîdî Örneği" **Dr. Bayram TAMTÜRK** "Meşşâî Geleneğin Ruh Anlayışının Bireysel ve Toplumsal Gelişim Açısından İncelenmesi "İbn. Bâcce Örneği""	**Dr. Abdulkerim el-UBEYDI** الرُّوحُ والنَّفسُ في اللغة العربيّة / دِراسة دَلاليّة **Dr. Abdelkerim BELLIL & Lamia Ben Ouicha** ماهية الروح في النماذج المعرفية الفيضية؛ الدينية والفلسفية **Dr. Mücahit ELHUT** الروح في القرآن الكريم دراسة في الألفاظ والمعنىً **Dr. Samer KATEA** جدلية العلاقة بين لطافة الروح وكثافة الجسد في الأدب الصوفي

22 Ekim 2020 Perşembe 22 October 2020, Thursday	3. Oturum/ Session 3	
	Salon 1 **Zoom Meeting ID: 988 5061 0530** **Passcode: 637519**	**Salon 2** **Zoom Meeting ID: 982 7482 2896** **Passcode: 283171**
15:45-17:30	O.Başkanı: Prof. Dr. Hasan KAPLAN Teknik Görevli: Yusuf İzzettin Aktaş	O. Başkanı: Dr. Necmiye Özbek Arslan Teknik Görevli: Feyza Özcan
	Prof. Dr. James M. DAY "Soul: Perspectives from Psychological Science" **Dr. Arbjola HALIMI** "Psychology and Soul" **Dr. Besmira LAHI** "Workplace Spirituality and Wellbeing" **Dr. Cosmin Tudor CIOCAN** "A Religious Overview upon the Value of the Soul"	**Doç. Dr. Ümit EKER** "Doğu Türklüğünün İslamlaşmasını Konu Alan Hz. İmamlar Tezkireleri'ndeki "İyi (Temiz, Kutsal) Ruhlara Yönelmek (Dua Etmek)" İfadesinin Düşündürdükleri" **Doç. Dr. Nadir KARAKUŞ** "İnsanın Kanında Dolaştığı Söylenen Ruh" **Dr. Necmiye ÖZBEK ARSLAN** "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Rûhu'ş-Şürûh'unda Ruh ve Ruhun Gıdası" **Dr. Arif Edip AKSOY** "Eski Türk Edebiyatında Ruh-ı Revan"

22 Ekim 2020 Perşembe 22 October 2020, Thursday	4. Oturum/ Session 4	
	Salon 1 **Zoom Meeting ID: 988 6517 2188** **Passcode: 549970**	**Salon 2** **Zoom Meeting ID: 935 4907 1785** **Passcode: 869171**
18:00-19:30	O. Başkanı: Prof. Dr. Şevket YAVUZ Teknik Görevli: Hikmet Şavluk	O. Başkanı: Doç. Dr. Ümit EKER Teknik Görevli: Rananur Fırat
	Doç. Dr. Muhammet Caner ILGAROĞLU "Ahlak ve Duygu Felsefesi Perspektifinden Ruh" **Dr. Emine TAŞÇI YILDIRIM** "İbn Sînâ'nın Ruh Anlayışı" **Dr. Selahattin AKTİ** "Ebû Zeyd El-Belhî Ve Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs Adlı Eseri" **Mustafa BAŞKAN** "Ebü'l-Hasan Ali B. Muhammed ed-Deylemî'nin Aşk Tasavvuru Bağlamında Ruh Meselesi"	**Dr. Abdullah AKIN,** **Dr. İsmail DEMİR** "Ruhun Sıhhatini Korumanın ve İtidâlde Tutmanın Yöntemleri" **Dr. Osman ABALI** Dini/Ruhsal Deneyimlerin Beyin Üzerindeki Etkisi **Metin ÇİFTÇİ** "Psikolojik İyi Oluş ve Din Eğitimi" **Nihal İŞBİLEN** "Nasıl başlıyorlar? Alkol ve Madde Bağımlılığı"
23 Ekim 2020 Cuma 23 October 2020, Friday	**5. Oturum/ Session 5**	
	Salon 1 **Zoom Meeting ID: 913 0186 7878** **Passcode: 692810**	**Salon 2** **Zoom Meeting ID: 934 1758 8301** **Passcode: 251687**
10:00-11:30	O. Başkanı: Prof. Dr. Şevket YAVUZ Teknik Görevli: Metin Çiftçi	O. Başkanı: Doç. Dr. Osman Kabakçılı Teknik Görevli: Yusuf İzzettin Aktaş
	Prof. Dr. Süleyman DERİN "Psikoloji ve Tasavvuf ilimlerinin Ruh Anlayışı" **Dr. Mustafa BORAN** "Gazali'ye Göre Ruh Beden İlişkisi Ve İbadetlerin Ruh Üzerindeki Etkisi" **Dr. Orkhan MUSAKHANOV** "Kabirde Ruh-Beden İlişkisinin Mahiyeti Üzerine: Nuh b. Mustafa el-Hanefî'nin (ö. 1070/1660) Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr'ı" **Dr. Enes TAŞ** "Nuh b. Mustafa el-Hanefî'nin (ö. 1070/1660) Risâle-i hakikatü'n-nevm ve'r-rü'yâ'sı Bağlamında Ruh ve Rüya İlişkisi"	**Dr. Mehmet YILMAZ** "Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Ruh Algısı" **Dr. İclal ARSLAN** ""Ruh" ve "Nefs" Kavramlarının Etimolojik ve Kavramsal Açıdan İncelenmesi" **Dr. Ömer ELBEYLİ** "İsra ve Mirac Hadisesinde Ruh Temalı İhtilaf Meseleleri" **Abdulmelik YANGIN** "Ruhun Mahiyeti Bağlamında Emir ve Alem-i Emir Kavramları"

23 Ekim 2020 Cuma 23 October 2020, Friday	6. Oturum/ Session 6	
	Salon 1 **Zoom Meeting ID: 992 1426 8256** **Passcode: 187762**	**Salon 2** **Zoom Meeting ID: 912 4895 9634** **Passcode: 287061**
11:45-13:15	O. Başkanı: Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN Teknik Görevli: Yusuf İzzettin Aktaş	O. Başkanı: Dr. Selahattin AKTİ Teknik Görevli: Feyza Özcan
	Prof. Dr. Hasan KAPLAN "Musibetler ve Doğal Afetler Neden Tanrısal bir Ceza Olarak Yorumlanır? İlahi Adalet İnancı Üzerine Bazı Mülahazalar" **Ayda KARGAR,** **Dr. Hadi Akberi NEJHAD,** **Dr. Fariba Nesir NEJHAD** "Grup Temelli Akılcı-Duygusal Davranış Terapisinin Kadınların Mutluluğu, Evlilik Memnuniyeti ve Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkisi" **Halime Zeynep YAŞAR** "Sosyal Medyanın Ruh Sağlığı Üzerinde Etkileri"	**Dr. Necmettin TAN** "Richard Swinburne'un Ruh-Beden Düalizmi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme" **Dr. Osman Murat DENİZ** "Nörobilim, Ruh ve Ölümsüzlük" **Dr. Emine GÖREN BAYAM** "Çağdaş Zihin Felsefesinde Materyalizmin Ruha Bakışı: Paul Churchland'ın Zihin Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme" **Dr. Fatih OĞUZAY** "Hz. Peygamber Döneminde Ruh Bilgisi"

23 Ekim 2020 Cuma 23 October 2020, Friday	7. Oturum/ Session 7	
	Salon 1 **Zoom Meeting ID: 994 5110 2619** **Passcode: 809509**	**Salon 2** **Zoom Meeting ID: 938 9339 4690** **Passcode: 356894**
14:00-15:30	O. Başkanı: Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ Teknik Görevli: Feyza Özcan	O. Başkanı: Dr. Hülya ÇETİN Teknik Görevli: Hikmet Şavluk
	Doç. Dr. Gülüşan GÖCEN, **Feride DENİZ** ""Ruhsuz Ruh Bilimi'nde" Ruhunu Arayan İnsan: Doğumla (Travmasıyla) Başlayan Evsizlik" **Dr. Zeynep SAĞIR** "Modern Din Psikolojisi Çalışmalarının Öncüsü William James'in Dinsel Deneyimin Çeşitleri Adlı Eserinde Ruha Dair Değerlendirmeleri" **Dr. Ali Emre ŞEVİK** "Jung'daki Ruh Kavramına Bir Bakış" **Fatma Betül ÖZER,** **Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ** "Ruh Sağlığı ile Din İlişkisine Dair Bir Meta-Analiz"	**Dr. Ziya ERDİNÇ** "12-14. Yy İslâm Düşüncesinde Tikellerin Bilinmesi Bağlamında İnsanın Hakikati Sorunu" **Dr. Mustafa TUNÇER** "Ölen İnsanların Ruhlarının Ruh Çağırma Seanslarında Gelip Bazı Sorulara Cevap Verdiği İddialarının Kur'an-ı Kerim Bağlamında Geçersizliği" **Dr. Mehmet KARA** "Sevabını Ölünün Ruhuna Bağışlamak Niyetiyle Kur'an Okumanın Câiz Olmadığına Delil Olarak Zikredilen Bazı Âyetlerin Değerlendirilmesi" **Mustafa Erhan GÖZDEN** "Psikolojik Gerilim Bağlamında Ruh-Nefs İlişkisi: Semantik Bir İnceleme"

23 Ekim 2020 Cuma 23 October 2020, Friday	8. Oturum/ Session 8	
	Salon 1 **Zoom Meeting ID: 959 3133 1752** **Passcode: 717464**	**Salon 2** **Zoom Meeting ID: 978 9828 8859** **Passcode: 249105**
15:45-17:15	O. Başkanı: Prof. Dr. Hasan KAPLAN Teknik Görevli: Metin Çiftçi	O. Başkanı: Dr. Osman Murat DENİZ Teknik Görevli: Rananur Fırat
	Doç. Dr. Ayşe GÜLER "Sanat Ontolojisinde Tin, Objektivasyon ve Estetik Obje Analizi" **Dr. Ali Emre ŞEVİK** "Psikiyatri'deki "Ruh" Kavramı: "Bilinç", "Benlik" ve "Farkındalık" Kavramlarıyla Güncel Bir Bakış" **Dr. Fatma BAYNAL** "Manevi Açıdan Benlik" **Sevdenur VARLIK,** **Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ** "Türkiye'de Spiritüel Akımlar ve Bu Akımlara Mensup Bireylerin Genel Özellikleri"	**Enes DAĞ** "Zihnin Bedeni, Bedenin Zihni: Spinozacı Parelelizmin Ontolojisi" **Mehmet Hayri Cumhur KESTEL** "Spiritüalizm / İpritizma Görüşüne Göre Ruh Tasavvuru ve Varlıksal Yansımaları" **Yusuf İzzettin AKTAŞ** "Tanzimat Dönemi Osmanlı Ahlâk Düşüncesinde Ruh Kavramı: Abdurrahman Şeref Örneği" **Rananur FIRAT** "Ruh-Beden İlişkisinin Modern Psikolojiye Yansımaları"

23 Ekim 2020 Cuma 23 October 2020, Friday	9. Oturum/ Session 9	
	Salon 1 **Zoom Meeting ID: 972 0000 7460** **Passcode: 537685**	**Salon 2** **Zoom Meeting ID: 918 0886 7471** **Passcode: 506279**
18:00-19:30	O. Başkanı: Dr. Fatih OĞUZAY Teknik Görevli: Hikmet Şavluk	O. Başkanı: Dr. Mehmet YILMAZ Teknik Görevli: Metin Çiftçi
	Ümit TABAR "Avustralya Aborijin Dininin İnşasında Yaratıcı Ruhların Rolü: Düş Zamanının Kahramanları" **Aslan Savaş DEMİRCAN** "Kapitalizmin ruhuna teolojik bir eleştiri: Göksel dinler ekseninde bir bakış" **Yusuf YIKMAZ** "Zerdüştlükte Ruhun Mahiyeti ve Yeniden Dirilme İnancı" **Onur GÜL** Post-modern "Zeitgeist"- Bireysel algıdaki ilahi kavramların post-modern dünyadaki ironik dönüşümü/ metamorfozu	**Prof. Dr. A. Ibraheem TEALIP** الروح عند ابن سينا من خلال قصيدته العينية دراسة فى التلقى النقدى المعاصر **Youcef SAMAH** الفرق بين الروح و النفس و علاقتهما بالجسد في القرآن الكريم **Anas KATEA** الأسرار الخفية للروح عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي **Thair ALATALLA** أتقدم إلى مؤتمركم الموقر بورقة بحث بعنوان : "رسالة في الروح "دراسة وتحقيق

Takdim

İnsanlığın varoluşundan itibaren tartıştığı en önemli konuların başında şüphesiz ruh kavramı gelir. İnsanlığın "insan olarak varlığının devam iksiri / cevheri / unsuru olarak kabul edilen ruh kavramı gerek sosyal ve beşerî bilimlerde, gerekse bilişsel bilimler, fizyoloji, tıp vb. alanlarda asırlardır tartışılmaktadır. Çok sınırlı olmakla birlikte, farklı kültür ve inanç havzalarında varlığı kabul edilmemekte olan ruh kavramı, genel olarak insanlık tarihi boyunca varlığı ve fonksiyonları insanların geneli tarafından kabul görmüş, üzerinde eserler verilmiş ve verilmeye devam etmektedir.

Canlı varlığın zihnî kabiliyetlerini ve fonksiyonlarını kuşatan ruh kavramı; akletme, karakter, duygu, şuûr / bilinç, hafıza, algı, tefekkür, vicdan, vb. anlam tayflarını bir bütün olarak kucaklar. Farklı kültür havzası inanç ve felsefelerine göre, ruh olgusu ölümlü veya ölümsüz (ebedî) olarak kabul edilebilmektedir.

"Canlının maddî olmayan özü, esası" olarak tanımlanabilecek olan ruh (Arapça الرُّوحُ, rûh); "can, nefes, güç" gibi anlamlara gelmektedir. Kültürel havzalara kuşbakışı olarak göz atılacak olursa, ya bizzat ruh, ya da ruhun fonksiyonlarını içeren birbirlerine yakın kavramlar karşımıza çıkmaktadır. Bunlar şöyle sıralanabilir: Soul (İng.; séla, sawol) "merkez" anlamında; psyché (Yunanca ψυχή "nefes alma"; "esmek, üflemek" fiil kökünden "can, ruh, bilinç" manasında olup, sôma (σῶμα; "beden")'nın zıddı olarak "ruh ve bilinç" anlamındadır. Nefeş (İbranice נפש; nefeş), Nefs (Arapça النفس; en-Nefs) kavramları da ruhun fonksiyonları bağlamında öne çıkan bazı terimlerdir.

Klasik Felsefenin paradigma kurucu filozoflarına göre, ruh; zihin ve mantık boyutlarına sahip olmalıdır ki; insan faaliyetlerindeki ilahî boyut tecrübe edilebilsin. Vahiy-eksenli dinî geleneklerde her canlının ruhu (anima: can/lı) olmakla bereber sadece insanın ruhu ölümsüzdür. Hint Kültür Havzası İnançlarında ise--başta Brahmanizm ve Jainizm olmak üzere--yaşayan her varlık ruh sahibidir (jiva, Atmân) ve bedenler sadece bu ruhun fizikî temsilidir. Kozmosa ve kozmostaki varlıklara "ruh" bahşetme--Animizm--neredeyse dünyanın tüm coğrafyalarında geleneksel dinî inşâlardan önce insanlığın genel bir tavrı olarak görünmektedir. Bu dinî tavır ve tutum nehirlere, dağlara, taşlara, vs. eşyaya ruh izafe etme olarak karşımız çıkmaktadır.

Öte yandan, farklı yaklaşımlar olmakla beraber, çağdaş bilime göre "bedene can veren manevî nefes" olarak kabul edilebilecek bir olgu yoktur. Bu tavır çağdaş felsefelerin bazılarının metafiziğinde bireyin bilinç ve aklına tekabül etmek üzere "zihin" kavramının kullanılmasına yol açacaktır.

İslam terminolojisinde ise, ruh olgusu "tam olarak tanımlanamayan, bilinemeyen şey"dir. Nitekim;

وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّي وَمَا اُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيلاً

Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: 'Ruh, Rabbimin emir / düzen / iradesindedir.

Size ise pek az bilgi verilmiştir.' (el-İsrâ', 85)

Ruh hakkındaki varoluşsal bir soru aslında insanın özü ve özeti hakkında bir soruya karşılık gelir. Bu açıdan "can, nefes, güç" anlamlarına gelen ruh kelimesi, terim olarak "bedenin zıddı olan; insanın mânevî özünü oluşturan, onu insan yapan ve diğer varlıklardan ayrıştıran cevher"dir. Kelime, Kur'ân'da ana hatlarıyla dört anlamda kullanılır: (a) Canlılarda hayat kaynağı olan güç; insanın manevî özü (el-İsrâ', 85; el-Enbiyâ', 91; et-Tahrîm, 12); (b) Vahiy (ve tabii iması Kur'ân) anlamında (en-Nahl, 2; el-Mü'min, 15; eş-Şûrâ, 52); (c) Vahiy meleği olan Cebrâil veya özel melek anlamında (el-Bakara, 87; Meryem, 17; eş-Şuarâ, 193; el- Meâric, 4; el-İsrâ', 78 – 85 70; el-Kadr, 4); (d) Yaratma, yaratılış. Bu bağlam, Hz. İsa'nın "yaratılış" serüveninin de arka planını verir.

Genel görüşe göre, "varlığı canlı tutan ve bedeni yöneten cevher", --bazılarına göre— "latîf bir cisim" olan ruh, genel maddî özelliklerden ırak gerçek bir varlıktır ve bireye hastır. Bireye hastır; çünkü irade hürriyeti ve buna bağlı sorumluluk ruha aittir. Bu genel açıklama ekseninde, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlâhiyât Fakültesi organizatörlüğünde "İnsanın, İnancın ve Mekânın İnşası-II: Değerler ve Kavramlar--Uluslararası ve Disiplinlerarası 'Ruh Sempozyumu' " iki ana sütun üzerine oturmaktadır:

I. SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER BAĞLAMINDA RUH TEMALARI
1.1. DİN BİLİMLERİ VE DİNLER TARİHİ EKSENİNDE RUH TEMASI
1.2. TEMEL İSLAM BİLİMLERİ EKSENİNDE RUH TEMASI
1.3. DİL, DÜŞÜNCE VE SANAT EKSENİNDE RUH TEMASI
1.4. İNSAN, TOPLUM VE TARİH EKSENİNDE RUH TEMASI

II. BİLİŞSEL BİLİMLER, TIP VE FİZYOLOJİ BAĞLAMINDA RUH TEMALARI
2.1. BİLİŞSEL BİLİMLER EKSENİNDE RUH TEMASI
2.2. TIP BİLİMLERİ EKSENİNDE RUH TEMASI
2.3. FİZYOLOJİ, BİYOLOJİ, VB. BİLİMLER EKSENİNDE RUH TEMASI

Sempozyumun ana temaları sadece bunlarla sınırlı tutulmamış, disiplinlerarası yaklaşımlara sahip tüm tebliğler Düzenleme Kurulu tarafından değerlendirmeye alınarak geniş katılımlı uluslararası bir sempozyum programı planlanmıştır. Oldukça fazla başvuru olan sempozyuma ancak doksan civarında yerli ve yabancı akademisyen, yazar, araştırmacının tebliğ metinleri kabul edilmiştir.

Öte yandan, yaşamakta olduğumuz küresel salgın sebebi ile yüz yüze yapmayı planladığımız sempozyum iki kez (2-3 Nisan, 2020 || Haziran, 2020) ertelenmek zorunda kalmıştır. Salgının tekrar artış göstermesi sebebiyle sempozyum 22-23 Ekim, 2020 tarihleri arasında uzaktan katılım suretiyle gerçekleştirilmiştir.

Özellikle uluslararası sempozyumların hazırlanış süreçlerinin zorluğu bilinen hususlardandır. Böylesi ––on dört ayı bulan––zorlu ve meşakkatli süreçte başta Sempozyum Düzenleme Kurulu'nun ve Sempozyum Sekretaryasının emek, çaba ve gayretleri her şeyin üzerindedir. Bundan dolayı her şeyden önce Düzenleme Kurulu'na ve Sempozyum Sekretaryasına en kalbî takdir ve teşekkürlerimi arz etmek isterim.

"Niyetler amellerden öncedir" hükmünce, sempozyumumuza taahhüt edilen maddî ve manevî destekler –salgın sebebiyle kullanılamamış olsa da––niyetleri ve taahhütleri çok kıymetli ve değerliydi. Onların taahhütleri deniz feneri olup, bizlere umut ufku çizebilme imkânı verdi...Bu yüzden sempozyumun gerek hazırlanış süreçlerinde gerekse yapılış vetirelerindeki katkı, destek, yardım ve lojistik taahhütleri veren aşağıdaki kişi, kurum ve kuruluşlara kalbî teşekkürlerimizi bir borç addederim:

- Değerli Rektörümüz Prof. Dr. Sedat MURAT: Sürecin başından itibaren verdiği destekler ve yüz yüze yapılacağı düşüncesiyle yurtdışından gelecek akademisyenlerin ibatesindeki katkı taahhütleri;

- Kıymetli Rektör Yrd. Prof. Dr. Suat UĞUR: Süreç içindeki kıymetli destekleri ve aydınlatıcı, ufuk açıcı ve rota çizici güzel Açılış Konuşması;

- İlâhiyât Fakültesi Geliştirme Vakfı ve İÇDAŞ'ın iâşe ve kırtasiye taahhütleri;

- Belediyelerimizin (Çanakkale Belediye Bşk. Ülgür GÖKHAN; Ezine Belediye Bşk. Güray YÜKSEL; Lapseki Bel. Bşk. Eyüp YILMAZ; Geyikli Bel. Bşk. Mevlüt ORUÇOĞLU; Biga Bel. Bşk. Bülent ERDOĞAN Beyefendilerin) iaşe ve/ya yol giderlerini ödeme taahhütleri;

- Kurumlarımızın (GESTAŞ Çanakkale İl Müdürü Mahir SEVİNÇ; Çanakkale İl Kültür ve Turizm Müdürü (v.) Cemil AGAS Beyefendilerin) taşıma, gezi ve müze ziyaret taahhütleri.

Hayırlı, bereketli ve başarılı bir sempozyum olması dilekleriyle başladığımız bu ilim ve bilim şöleni, doksana yakın katılımcının sempozyumumuza getirdiği boyut, ufuk, enerji ve "ruh" ile amacına ulaşmıştır. Böylesi fikir şölenini değerli ve anlamlı kılan tüm katılımcılara––Sempozyum Düzenleme Kurula adına––kalbî teşekkürlerimizi arz ederim.

Sempozyum Düzenleme Kurulu (adına)
Prof. Dr. Şevket YAVUZ
(2021.01.13)
Dekan (20 Temmuz 2017-2020) | (Düzenleme Kurulu Başkanı)

Sempozyum Temaları

İNSANIN, İNANCIN VE MEKÂNIN İNŞÂSI-II: DEĞERLER VE KAVRAMLAR
ULUSLARARASI VE DİSİPLİNLERARASI RUH SEMPOZYUMU

Sempozyum Dilleri
Türkçe, İngilizce, Arapça

Sempozyum Temaları
I. SOSYAL VE BEŞERİ BİLİMLER BAĞLAMINDA RUH TEMALARI
1. DİN BİLİMLERİ VE DİNLER TARİHİ EKSENİNDE RUH TEMASI
2. TEMEL İSLAM BİLİMLERİ EKSENİNDE RUH TEMASI
3. DİL, DÜŞÜNCE VE SANAT EKSENİNDE RUH TEMASI
4. İNSAN, TOPLUM VE TARİH EKSENİNDE RUH TEMASI

II. BİLİŞSEL BİLİMLER, TIP VE FİZYOLOJİ BAĞLAMINDA RUH TEMALARI
1. BİLİŞSEL BİLİMLER EKSENİNDE RUH TEMASI
2. TIP BİLİMLERİ EKSENİNDE RUH TEMASI
3. FİZYOLOJİ, BİYOLOJİ, VB. BİLİMLER EKSENİNDE RUH TEMASI

INTERNATIONAL AND INTER-DISCIPLINARY SYMPOSIUM ON SOUL

Symposium Language
Turkish, English, Arabic

Symposium Themes
I. THEMES RELATED TO SOUL IN THE CONTEXT OF SOCIAL AND HUMAN SCIENCES
1. THEME IN THE AXIS OF RELIGIOUS SCIENCES AND HISTORY OF RELIGIONS
2. THEME IN THE AXIS OF THE BASIC ISLAMIC SCIENCES
3. THEME IN THE AXIS OF LANGUAGE, THOUGHT AND ART
4. THEME IN THE AXIS OF HUMANITY, SOCIETY AND HISTORY

II. THEMES RELATED TO SOUL IN THE CONTEXT OF COGNITIVE SCIENCES, MEDICINE AND PHYSIOLOGY
1. THEME IN THE AXIS OF COGNITIVE SCIENCES
2. THEME IN THE AXIS OF MEDICINE
3. THEME IN THE AXIS OF PHYSIOLOGY, BIOLOGY ET CETERA

Bildiri Tam Metinleri

Kutsal Ruh'un Arkeolojisi: İnciller'den Pavlus'un Mektuplarına 'Kutsal Ruh'un İnşası

Şevket YAVUZ

Kutsal Ruh'un Arkeolojisi: İnciller'den Pavlus'un Mektuplarına 'Kutsal Ruh'un İnşası

Şevket YAVUZ*

Öz

Ruh kavramı, tarihi süreç içerisinde Hıristiyanlığın en önemli akidesi haline gelen Teslîsin "üç unsur"undan birinin kurucu temasıdır. YKK'ındaki "nefes", "can" gibi anlamlarıyla yaratma için gelen/gönderilen güç olan Ruh / İlahî Ruh / Kutsal Ruh nosyonu, daha sonra Hıristiyanlıkta Baba ve Oğul ile beraber "üçteki birlik" (Doğu) / "birdeki üçlük" (Batı) inancının üçüncü unsuru olarak devreye girer. Pnömatolojik tasavvur HKK'ında özellikle yoğun olarak Pavlus ve öğrencisi Grek asıllı doktor Luka'ya atfedilen yazılarda özel bir yer işgal eder. Teslîsin üç ünsurunun ilk kez beraber anıldığı Diriliş sonrası safhada Kutsal Ruh artık yeni teolojik kombinasyonda özel yüklemelerle sürece katılır. Bu çalışmanın temel tezi de bu aksta ortaya çıkar. Kutsal Ruh'un arkeolojisi aslında yeni şekillenme sürecinde olan Hıristiyanlığın da özeti durumundadır. Öyle görünüyor ki; Helenizm'in kültür teknesinde parçaları yoğrulan Kutsal Ruh Teolojisi, Helenistik politeizmin ruh anlayışının Neo-Platonik formlarda modellenip, Gnostik düşüncenin maddî olana karşı ruhî / manevî olanı yücelten diyalektiği içinde "ilahî planı yöneten ve kutsayan rolü" ile kalıplara dökülmüştür. Bu rol ile Teslîsteki yerini alan Kutsal Ruh fonksiyonel teolojik bir manivela olarak dindeki yerini alır. Analitik ve fenomenolojik olarak ele alınacak konu metnin yapı-bozumunu gerçekleştirip, yeni bir inşa ile kurmaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, Kutsal Ruh, Kristoloji, Pnömatoloji, Helenistik Yahudilik, Paraklêtos / Paraklit, Teslîs.

The Archaeology of the Holy Spirit: The Constitution of the 'Holy Spirit' from the Gospels to the Pauline Epistles

Abstract:

Indeed, the concept of soul is the founding and quintessential theme of one of the "three elements" of Trinity, which has become the most important creed of Christianity in the historical process. The notion of the Soul / Divine Spirit / Holy Spirit, which is a creative power that comes / was sent for creation via its functional meanings of "breath" and "life-providing quiddity" as expressed in the *TaNaKh* / the Hebrew Bible; thence it comes into play as the third element of the creed—the "unity-in-three" (East) / "three-in-one" (West)—in Christianity, together with the Father and the Son, The pneumatological notion occupies a very special place in the Christian Bible / New Testament, especially in the writings attributed to Paul and his student, the Greek doctor Luke. In the post-Resurrection phase, when the three hypostases of the Trinity are mentioned together for the first time, the Holy Spirit now participates in the process with special attributes in a new theological combination. Hence, the main thesis of this work arises on this axis. The archeology of the Holy Spirit is actually the summary of the creedal formation of Christianity in an era when it was in the process of being newly formed. It would seem that the Theology of the Holy Spirit, whose parts are kneaded in the cultural vessel of Hellenism, was modeled in accord with the understanding of soul / spirit of Hellenistic polytheism within the Neo-Platonic forms; and molded into the dialectic notions of Gnosticism that glorifies the spiritual versus the material, with the "role of governing and sanctifying the divine plan". With this role, the Holy Spirit, taking its place in the Trinity, plays a functional theological lever in the religion of Christianity. The subject matter is to be dealt with analytically and phenomenologically, trying to deconstruct the text and establish it with a new construction model.

Keywords: Spirit, Holy Spirit, Christology, Pneumatology, Hellenistic Judaism, Paraklêtos / Paraklit, Teslîs.

Giriş

Neredeyse tüm dinlerde önemli kavramların başında gelen ruh, Hıristiyanlık'ta merkezî bir terim, teolojinin kurucu unsurlarından biridir. Yahudiliğin "tamamlanmamış tarih ve teolojisi"ni gerçekleştirme

* **Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, shyavuz@yahoo.com**

serüveni olan Hıristiyanlık ruh kavramını yeni bir tarz ve misyon ile yeniden inşa eder. İbranice "nefes", "can", "rüzgâr" gibi anlamları kuşatan *rûah* terimi, Yahudi Kutsal Kitabı (bundan sonra YKK / *TaNaK*)'nda ve Talmud metinlerinde *Rûah ha-Kodeş* ("Kutsal Ruh") daha çok Tanrı'nın Ruhu ve İlahî Ruh kombinasyonu ile öne çıkar. Cansız ve şekilsiz maddeye can ve şekil veren "İlahî Ruh" (Yaratılış, 1:2), gökten dünyevî yaratma için gelen gücün diğer bir adı olarak tanımlanabilir. Nur, ışık ve ateş olarak tecelli ettiği kabul edilen Kutsal Ruhun tarih ve insan açısından tezâhürü peygamberlik vazifesidir. Öyle ki; *Rûah ha-Kodeş* ilahî mesajı insanlara ileten, ulaştıran rüzgâr gibi, ışık gibi bir vasıta, bir bağlayıcı, bir taşıyıcı olarak kabul edilir.

Hıristiyan Kutsal Kitabı (bundan sonra HKK / Yeni Ahit) —başta da İnciller—bu kavramın tarihî, teolojik ve manevî arka planını YKK'ından tevarüs eder. HKK'ında 90 kez bahsi geçen Kutsal Ruh terimi yepyeni bir vurgu ve önem ile öne çıkar. Reddi küfre yol açtığına inanılan ve büyük bir günah olarak kabul edilen bu kavram, İncillerde özellikle Hz. İsa'nın Diriliş olayından sonra ilk kez Teslisin bir unsuru olarak kapalı da olsa karşımıza çıkar (Matta, 28:19).

Ruh terimini genelde Kutsal Ruh kavramını özelde Hıristiyan teolojisinin merkezî, kurucu ve esaslı unsuru olarak konumlandıran ve ruh kelimesini "bağlaç" haline getiren kişi--öyle görünüyor ki--Aziz Pavlus ve gözde öğrencisi Luka'dır. İncillerde--özellikle Sinoptik İncillerde--Kutsal Ruh kavramı en yoğun ve fonksiyonel olarak Luka İncili'nin yazarı tarafından kullanıldığı görülmektedir.

Bu çalışmanın tezi bu bağlamda şu şekilde ifade edilebilir: Ruh kelimesi; Kutsal Ruh formu ile Yahudi teolojisindeki imaları yedeğine alınarak, Helenistik politeizmini "ruh" platformunda Yeni Eflâtuncu formlar ile buluşturulup, Teslisin üçüncü unsuru olarak "ilahî planı yöneten" misyonu ile Hıristiyan teolojisine ithal edilmiştir. Bu sürecin öne çıkan kahramanı şüphesiz Aziz Pavlus ve sadık öğrencisi Luka'dır. Bu çalışma, bahse konu kavramın ve bu kavramın süreç arkeolojini; yani kurucu temel taşını, yapı taşlarını ve çemberlerini İncillerin ve Mektuplar (başta Pavlus'unkiler olmak üzere)ın "yapı-bozumu"nu gerçekleştirerek, fenomenolojik metot ile yeniden okumayı amaçlamaktadır.

I. Kutsal Ruh'un Teslis Teolojisindeki Tarihsel Macerası

Teslîs (Arapça, "Üçleme"; Gr. Triad; Lat. Trinitas) terimi; Baba-Oğul-Kutsal Ruh'tan oluşan "üç unsurlu" ilâh anlayışını ifade eder. Kitâb-ı Mukaddes'te Teslîs kelimesi ne terim, ne de doktrin olarak geçer. Hıristiyan kredosunun temelini oluşturan "üçlü ilâh" anlayışı olan bu teoloji 3.-4. yüzyıllar arasında tarihsel süreç içinde şekillenir.

Tarihsel olarak, Stoacıların, Gnostiklerin ve Hermetik-mistik çevrelerin sıklıkla kullandığı Logos ("Kelime / İlke"; kozmosu meydana getiren "söz/cük") terimi Yahudiler arasında (başta Filon [ö. 50] olmak üzere) ve yeni gelişmekte olan İlk Hıristiyan toplumda da rağbet edilen bir kavram haline gelir. Teolojik olarak, terim sonraki devirlerde tartışma konusu haline gelecek olan Hz. Îsâ'nın ilahlığı ve tabiatı konularında belirleyici bir kelime olarak ortaya çıkar. Nitekim, HKK'nda Hz. Îsâ, daha çok manevî planda Baba'nın *Logos*u / Oğlu olarak betimlenir (Yuhanna, 1: 1-3, 14, 18; 3: 14-17; 8: 28; 10: 36-38; 14: 8-11; 1. Korintliler, 8: 5-6; Koloseliler, 1: 12-20).[1]

Sinoptik İnciller (Matta, Markos, Luka)'de Hz. İsa daha çok "insan oğlu" olarak anılır; ama beklenen Mesîh olduğuna da özellikle inanılmaktadır. (Matta, 10: 23; 12: 28-32; 16: 13-16; 20: 28, vd'leri; Markos, 8: 31, 38; Luka, 2: 11; 4: 14; 6: 5; 9: 20; 12: 8-10).

[1] Jacques Waardenburg, "Teslîs", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011, c. 41, 549-50.

Öte yandan, Teslîs ibaresi geçmese de HKK'ında Teslîsin unsurları ("Baba"; "Oğul [İnsan, Tanrı oğlu]"; "Kutsal Ruh / Tanrı'nın Ruhu" ifadeleri) ayrı ve değişik bağlamlarda ifade edilir. HKK metinlerinin inşa-yazım süreçlerine bağlı olarak sonraki dönemlerde "Üç Unsur" birlikte iki yerde geçer:

> İsa yanlarına gelip kendilerine şunları söyledi: "Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verildi. |18| Bu nedenle gidin, bütün ulusları öğrencilerim olarak yetiştirin. Onları **Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'**un adıyla vaftiz edin. |19| Size buyurduğum her şeye uymayı onlara öğretin. İşte ben, dünyanın sonuna dek her an sizinle birlikteyim." |20|[2]

Diğeri de Pavlus'un mektuplarında konu edilir:

> Rab İsa Mesih'in lütfu, Tanrı'nın sevgisi ve Kutsal Ruh'un paydaşlığı hepinizle birlikte olsun. |14|[3]

Teorik açıdan konu ele alındığında, Kitâb-ı Mukaddes'te "Baba"nın bazen çoğul sığası ile kullanılması; ruh, kelime, ışık, hikmet gibi kavramlarla ilintili kullanılması "çok unsurlu Tanrı" anlayışının alt kodlarını oluşturduğu düşünülebilir. Buna ek olarak; özellikle Logos anlayışı Hz. Îsâ'nın uluhiyeti ve dolayısıyla Teslîsin inşasını hazırlayan temel doktrin olarak ortaya çıkmasında önemli bir rol oynadığı ifade edilebilir.

Teslîs (*Triados*) terimi ilk kez Antakya Patriği Teofilos tarafından kullanılır (180). Teofilos bu terim ile Tanrı, Tanrı'nın Kelimesi ve Tanrı'nın Ruhu / Hikmeti anlamlarını kasteder. Kilise babalarından Irenaeus (ö. tkr. 202)'a göre, Oğul ve Ruh, tek Tanrı ("Baba")'nın farklı tezahürleridir.

Teslîsteki Üç Unsuru ilk kez ifade eden kişi Latin kilise babalarından Tertullian (ö. 225)'dır. Onun görüşleri bir asır sonra Hıristiyan doktrininin temel yapı taşı haline gelir. Ona göre, Üç Unsur esasta bir; ama şahsiyet olarak farklıdır. Her bir "şahsiyet" kozmosun yaratılışında farklı görev ifa etmişlerdir. Buna göre görevleri şu şekildedir: 1. Şahsiyet (Baba): Yaratma; 2. Şahsiyet (Oğul): Kurtarma; 3. Şahsiyet (Kutsal Ruh): Kutsama.

İskenderiyeli Orijen (ö. 254) ise, Teslîsi hiyerarşik düzen şeklinde inşa eder. Bu düzenin işleyişi ise şöyledir: Babadan doğan / çıkan Kelime / "Oğul" evreni yönetir; Kelime'den çıkan Kutsal Ruh da azizlere, iyilere ilham verir.

4. asırda İmparator I. Konstantin (imp. 306-337) Hıristiyanlığa diğer yerli dinlerle beraber yaşama hakkı (Milan Fermanı; 313) tanıdıktan sonra teolojik ayrışmaları imparatorluğun sosyo-politik ve kültürel çıkarları doğrultusunda azaltmak gayesi ile tüm piskoposların katılımıyla İznik Konsilini toplar (325). İlk ekümenik Konsilin Teslîs bağlamındaki genel detayları şu şekildedir: Tartışmaların ana ekseni Baba ve Oğul doktrinleri üzerinde gelişir. İskenderiyeli teolog Arius (ö. 336), mutlak, tek ilahlık anlayışını savunur. Sadece Tanrı / Baba doğurulmamıştır ve "O", ebedî ve ezelî olandır. Oğul ise, —ister *Logos,* ister Mesîh olarak kabul edilsin—ezelî değildir. Kısaca, Oğul her ne kadar yaratılış-düşüş-kurtuluş zincirinde ilahî planın vasıtası ve her şeyin ilkesi olsa da yaratılmış, ilahî özellikleri olan bir insandır. Buna göre, Teslîsin ilk ilkesi mutlak ve ezelî ilah olup, ikinci ilkesi de Baba ile benzer (*homo.i.ousia*) tabiata sahiptir; ama aynı (*homo.ousia*) değildir.

Arius'un görüşleri Doğulu piskoposların geneli tarafından kabul görür; ama İskenderiye piskoposu Alexander ve Athanasius ile Batılı piskoposlar tarafından şiddetle karşı çıkılır. Genel

[2] Matta, 28: 18-20. Vurgular eklenmiştir.
[3] 2. Korintliler, 13: 14.

değerlendirme sonucunda Arius'un görüşü oy çokluğu ile reddedilir. Konsilde "oy çokluğu" ile alınan karar şudur: Oğul, Baba ile "aynı öze/cevhere" sahiptir; dolayısıyla ilâhtır.

Bu kabul, ilk ekümenik konsilinde karara bağlanan aslî bir dogma olarak yer alır. Bu süreçte otorite-güç-iktidar-bilgi ilişkileri bağlamında imparatorun rolü ve ajandalarının da göz önünde bulundurulması yerinde olacaktır. Sonraki imparatorlar II. Konstantius, I. Konstans ile Valens, Ariusçu tezi desteklese de kilise heretik kabul ettiği Arius taraftarlarını (Arianistler / Ariusçular) asırlarca susturmaya; hatta ortadan kaldırmaya çalışır. Ariusçuluk, 6. yüzyıla kadar özgün ve farklı bir inanç ve hareket olarak varlığını devam ettirir. Süreç içinde değişik inanç sistemleri içinde eriyerek tarih sahnesinden silinir.

Teslîs teolojisi şekillenmeye devam eder: Hıristiyanlığı Doğu Roma İmparatorluğu'nun resmî dini haline getiren İmparator I. Theodosios devrinde Konstantinopolis (İstanbul)'ta ikinci ekümenik konsil toplanır (I. Konstantinopolis Konsili; 381). Konsilde Teslîsteki üçüncü unsur olan Kutsal Ruh'un da Oğul gibi ilâhî tabiata sahip bulunduğu görüşü karara bağlanır.

Bu Konsilde Teslîsin genel parametreleri şu şekilde ortaya çıkmaya başlar: Genel varlık kaynağı veya platformu olarak Tanrı, "şahsiyet" adı ile üç özel ve ayrı varlığa sahiptir. Buna dayanarak süreç içerisinde şekillenen Teslîs tasavvuru Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un aynı özden geldiği ve hepsinin ayrı ve hiyerarşisiz birer ilâh olduğu inancı olarak ortaya çıkar.[4]

"Tek öze ve üç şahsiyete sahip ilâhlık" (Tertullian'ın tezi) / "Üçlü Birlik" olarak ortaya çıkan Teslîs teolojisi, takip eden iki ekümenik konsil ile yeniden tartışma ve ayrışmalara sebep olur: Efes Konsili (Ephesus; 431); Kadıköy Konsili (Chalcedon; 451). Bu konsillerde Oğul'un "ne'liği", ilahî ve insanî tabiatlarının durumu ile ilgili hususlar öne çıkar. Konsillerde ortaya çıkan inanca göre, Oğul "çift tabiatlı" (ilahî ve insanî) olup, bu tabiatlar da *tam olarak*, aynı anda ve hiyerarşisiz bir şekilde *tek bir şahsiyet*te ifadesini bulur (Diofizit / *Diophysite*). Hz. Meryem de *aynı anda hem tam bir ilâh, hem tam bir insan* olan Oğul'un annesi (*Theo.tokos* / "Tanrı Taşıyan")'dir.

Efes Konsili'nde "genel kabul"ün dışına çıkan İstanbul Patriği Nestorius (ö. 450) aforoz edilir. Ona göre, Hz. Îsâ'da *ilâhî ve insanî tabiatlar tamamen birbirinden ayrıdır* ve—dolayısıyla—insanî tabiatı sebebiyle—Meryem'den doğan Hz. Îsâ Tanrı olarak kabul edilemez. Kadıköy Konsili'nde ise, monofizit ("tek tabiat") görüş aforoz edilir. Bu "heretik" görüşe göre, Hz. Îsâ'nın insanî tabiatı, ilâhî tabiatı içinde eriyip, yok olmuştur.[5]

Bu süreçlerle beraber Teslîs teolojisi dogma halini alır. Aklî, teolojik ve ontolojik bir kavramlaştırma süreçleriyle şekillenen Teslîs, Hıristiyan teolojisinin en temel ve ayrılamaz doktrini haline gelir. Tarihi süreçlerde Teslîs teolojisi zaman zaman heretiklik "barometre"si ve "ötekileştirme" aracı olarak da kullanılır. Benzer bir şekilde Kristoloji ("Mesih Teolojisi") bağlamında Hz. Îsâ hakkındaki akide tartışmaları Monofizit, Diofizit ve Miafizit anlayışları hazırlar. Ve Kutsal Ruh'un "nereden çıktığı" tartışmaları (*Filioque:* "Ve Oğul'dan") ana akım Hıristiyanlığın Katolik ve Ortodoks olarak ayrışmasına zemin hazırlayacak olan "Büyük Ayrılık" (*Great Schism*)'a yol açar (1054).

Kısaca ifade edilecek olursa, Tanrı'nın sınırsız sırrının sembolü olarak kabul edilen bu akide, Kutsal Ruhu "ilahlıktaki üç farklı şahıs"tan biri olarak konumlandırılmasının arkeolojisini belirler.

II. Kutsal Ruh ve Pnömatolojik ("Kutsal Ruh Teolojisi") Panorama

[4] Waardenburg, "Teslîs", 549-552.
[5] Ayrıntılı görüş ve tartışmalar için bkz.: Leonard Hodgson, *The Doctrine of the Trinity*, New York: Charles Scribner's Sons, 1944.

Tarihi ve—bazı açılardan—teolojik olarak Yahudiliğin devamı olan Hıristiyanlıktaki Kutsal Ruh tasavvuru ve inancı YKK'ında yer alan *Rûah ha-Kodeş* ile birçok açıdan benzerlikler taşıdığı kabul edilir. Aynı şekilde YKK'ında yer alan *Rûah Elohim* ("Tanrı'nın Ruhu") ile *Rûah YHWH* ("Yahve'nin Ruhu") gibi terkipler de bu husustaki benzerliklere ışık tutar.

Pnömatoloji ("Kutsal Ruh Teolojisi") ekseninde konuya yaklaşılacak olursa, Kutsal Ruh kelimesinin etimolojik çerçevesi şu şekilde ortaya konulabilir: Koine Grekçesindeki "ruh" anlamına gelen *pneûma* (πνεῦμα), HKK'ında--genel olarak--385 kez geçer. Kanonik dört İncil'de 105 defa; Resullerin İşleri kitabında 69 kez; Pavlus'un Mektuplarında 161 defa ve 50 kez de diğer kısımlarda zikredilir. Kutsal Ruh ise, HKK'ında bazen "Ruh" (Πνεῦμα), bazen de "Kutsal Ruh" (Πνεῦμα τὸ Ἅγιον) şekliyle 93 kez geçer.[6]

HKK (Yeni Ahit)'ında, Kutsal Ruh kavramı bağlamlarına göre farklı anlamları kuşatır. Bu anlamlar genel olarak şunlardır: Mesih'in Ruhu, Hakikatin Ruhu ve Paraklêtos (Paraklît / Faraklît).

Genellemelerin eksikliğini göz önünde bulundurarak, HKK'ında bahsi geçen Kutsal Ruh ve varyantlarının genel bir çerçevesi aşağıdaki şekilde göstermek mümkündür:

- πνεύματος ἁγίου: "Kutsal Ruh" (Matta, 1:18);
- πνεύματι θεοῦ: "Tanrı'nın Ruhu" (Matta, 12:28);
- ὁ παράκλητος (*Ho Paraclētos*): "Tesellici" (Yuhanna, 14:26, 16:7);
- πνεῦμα τῆς ἀληθείας: "Hakikatin Ruhu" (Yuhanna, 16:13);
- πνεῦμα (*Pneuma*): "Ruh" (Yuhanna, 3:8);
- Πνεύματος (*Pneumatos*): "Ruh" (Yuhanna, 3:8).[7]

HKK'ındaki anlatılara göre, Hz. Îsâ ile Kutsal Ruh'un fonksiyonel ilişkisi onun hayatının ilk devrelerinde ve özellikle de görevini icra ederken ön plana çıkar. Nitekim, Matta ve Luka İncillerinde, Resullerin İşleri'nde ve daha sonraki İznik Kredosu'nda da ifade edildiği üzere Hz. Îsâ "Kutsal Ruh tarafından ilka edilip, bâkire Meryem'den doğmuştur".[8] Aynı şekilde, HKK'ına göre, Hz. Îsâ vaftiz edilirken Kutsal Ruh bir "güvercin" şeklinde üzerine iner.[9] Son Akşam Yemeği'nin akabinde Havarilere yaptığı Veda Konuşmasında da Hz. Îsâ bu dünyadan ayrılışından sonra, kendilerine destekçi olarak Kutsal Ruhu göndereceğini ifade eder. Son olarak da Hz. Îsâ, Dirilişi sonrası Havarilere verdiği son talimatlarında Baba ve Oğul ile beraber Kutsal Ruh da yer alır.[10]

Genel olarak, Sinoptik İnciller (Matta, Markos, Luka)'de Kutsal Ruh'un kutsiyeti ve önemi açıkça ortaya konulur.[11] Ve bu husustaki herhangi bir ret veya inkâr affı mümkün olmayan bir günah olarak kabul edilir.[12]

Yuhanna İncili ve Mektupları'nda Kutsal Ruh ile ilgili olarak üç temel-ama-ayrı model ortaya çıkar: Kutsal Ruh, Hakikatin Ruhu ve Paraklêtos ("Tesellici"). Hakikatin Ruhu ifadesi Yuhanna İncili'nin şu bölümlerinde yer alır: 14:17, 15:26 ve 16:13. Aynı ifade mektuplardan 1. Yuhanna'da "Bâtılın Ruhu"nun zıddı olarak yer alır (1. Yuhanna, 4:6).

[6] Bu hususta bkz.: https://en.wikipedia.org/wiki/Holy_Spirit_in_Christianity (2021.01.02).
[7] Daha ayrıntılı bilgi için bkz. : https://biblehub.com/text/john/16-7.htm (2021.01.09).
[8] Matta, 1: 18, 20; Luka, 1:27, 35.
[9] Matta, 3.
[10] Matta, 28: 19.
[11] Matta, 12:30–32; Markos, 3:28–30; Luka, 12:8–10.
[12] Ayrıntılı bilgi için bkz.: https://en.wikipedia.org/wiki/Holy_Spirit_in_Christianity (2021.01.02).

> İsa Mesih'in beden alıp geldiğini kabul eden her ruh Tanrı'dandır. Tanrı'nın Ruhu'nu bununla tanıyacaksınız. |2| İsa'yı kabul etmeyen hiçbir ruh Tanrı'dan değildir. Böylesi, Mesih Karşıtı'nın ruhudur. Onun geleceğini duydunuz. Zaten o şimdiden dünyadadır. |3|…Tanrı'yı tanıyan bizi dinler, Tanrı'dan olmayan dinlemez. Gerçeğin Ruhu'yla yalan ruhunu böyle ayırt ederiz. |6|[13]

Yuhanna literatüründeki Kutsal Ruh'un üçüncü modeli ise, Paraklêtos kavramıdır. İfade şu şekilde geçer:

> Beni seviyorsanız, buyruklarımı yerine getirirsiniz. |15| Ben de Baba'dan dileyeceğim ve O, sonsuza dek sizinle birlikte olsun diye size başka bir *Tesellici* / *Yardımcı, Gerçeğin Ruhunu* verecek. Dünya O'nu kabul edemez. Çünkü O'nu ne görür, ne de tanır. Siz O'nu tanıyorsunuz. Çünkü O aranızda yaşıyor ve içinizde olacaktır. |16-17|…Ama Baba'nın benim adımla göndereceği *Tesellici* / *Yardımcı, Kutsal Ruh*, size her şeyi öğretecek, bütün söylediklerimi size hatırlatacak. |26| Size esenlik bırakıyorum, size kendi esenliğimi veriyorum. Ben size dünyanın verdiği gibi vermiyorum. Yüreğiniz sıkılmasın ve korkmasın. |27|…Artık sizinle uzun uzun konuşmayacağım. Çünkü bu dünyanın egemeni geliyor. Onun benim üzerimde hiçbir yetkisi yoktur. |30| Ama dünyanın, Baba'yı sevdiğimi ve Baba'nın bana buyurduğu her şeyi yerine getirdiğimi anlamasını istiyorum. Haydi kalkın, buradan gidelim. |31|[14]

Resullerin İşleri kitabında da Kutsal Ruh'un Hz. Îsâ'nın Dirilişinden elli gün sonra Havarilerin arasına gelişinden bahsedilir.[15] Bu olayın hatırası Hıristiyanlıkta Pentekost Bayramı olarak kutlanmaya başlanır.

Hıristiyan mezheplerin ve ekollerin neredeyse geneline göre Kutsal Ruh (*Holy Spirit / Holy Ghost*) Teslîsin üçüncü şahsiyeti kabul edilir. İkinci asrın sonlarına kadar Teslîs teolojik bir terim olarak henüz kullanılmasa da Kutsal Ruhun, Baba ve Oğul ile beraber üçlemenin unsuru olarak ilk asırdan itibaren ritüellerde, kutsama ve günah çıkarma uygulamalarında zikredilmektedir.

Dördüncü asırda şekillenen İznik Kredosu'nda ise, Kutsal Ruh "Rab", "Hayat Veren" özellikleri ekseninde nitelendirilir.

Pavlus'un öğrencisi Luka tarafından kaleme alındığı kabul edilen Resullerin İşleri kitabı, bazen "Kutsal Ruh Kitabı" / "Kutsal Ruh'un İşleri" olarak da anılır. Bu kitapta ortalama 55 kez Kutsal Ruh ifadesi geçer. Hz. Îsâ'nın dünyadaki faaliyetlerinde kendisine Kutsal Ruh'un gücünün destek olduğu özellikle vurgulanır. Resuller de Hz. Îsâ'nın vekilleri olarak yine Kutsal Ruh tarafından desteklenmekte olduğu ifade edilir. İlk dönem Hıristiyan toplumu için Kutsal Ruh'un "hayat ve canlılık ilkesi" olarak Hıristiyanlara olan desteği ve manevî rehberliği öne çıkarılır.[16] Metinde bu durum aşağıdaki gibi açıklanır:

> …Yahya suyla vaftiz etti, ama sizler birkaç güne kadar Kutsal Ruh'la vaftiz edileceksiniz.[17]

Pavlus'un Mektuplarında, Kutsal Ruh en merkezi ve belirleyici kavramdır. Genel olarak onun Kristolojik yaklaşımları, Pnömatolojik ("Kutsal Ruh Teolojisi) düşüncelerinden ayrı olarak ele alınamaz. Pavlus'un ilk mektuplarından olduğu kabul edilen 1. Selanikliler'de bu "ayrılamazlık" açık bir şekilde ifade edilir:

---

[13] 1. Yuhanna, 4:2-3, 6.
[14] Yuhanna, 14:15-.-31.
[15] Resullerin İşleri, 2.
[16] Resullerin İşleri, 2:1–4, 4:28–31, 8:15–17, 10:44, 19:6, vd. leri.
[17] Resullerin İşleri, 1:5; Luka, 3:16'da Vaftizci Yahya'nın önceden verdiği haberin gerçekleşmesi olarak Kutsal Ruh ile vaftiz konusu açıklanır.

> Çünkü yaydığımız Müjde size yalnız sözle değil, kudretle, Kutsal Ruh'la ve büyük güvenle ulaştı. Nitekim aranızdayken sizin yararınıza nasıl yaşadığımızı bilirsiniz. |5| Siz de büyük sıkıntılara karşın, Kutsal Ruh'un verdiği sevinçle Tanrı sözünü kabul ederek bizi ve Rabb'i örnek aldınız. |6| [18]

Pavlus'un mektuplarında Kutsal Ruh insana en büyük destekçi ve varlığının kutsayıcısıdır. Hz. Îsâ gibi Kutsal Ruh'u ve Tanrı'yı "kabul" ve ilkelerine "uyma" vurgusu bir Hıristiyan'ın Tanrı ile olan ilişkisinin ana kodlarını belirler. Bu durum aşağıdaki pasajda açık bir şekilde ortaya konulur:

> Tanrı'nın isteği şudur: Kutsal olmanız, fuhuştan kaçınmanız, |3| her birinizin, Tanrı'yı tanımayan uluslar gibi şehvet tutkusuyla değil, kutsallık ve saygınlıkla kendine bir eş alması |4-5| ve bu konuda haksızlık edip kardeşini aldatmamasıdır. Daha önce de size söylediğimiz, sizi uyardığımız gibi, Rab bütün bu suçlardan ötürü insanları cezalandıracaktır. |6| Çünkü Tanrı bizi ahlaksızlığa değil, kutsal bir yaşam sürmeye çağırdı. |7| Dolayısıyla bu çağrıyı reddeden kişi insanı değil, *size Kutsal Ruhu'nu veren Tanrı'yı reddetmiş olur.* |8| [19]

Hz. Îsâ'nın yolunu takip ve taklit etmek de Kutsal Ruh tarafından kutsanmaya ve şekillendirmeye daima hazır olma haletinde bulunuş demektir[20]; çünkü "yaşam veren Ruh'un yasası" bu şekildedir:

> Böylece Mesih İsa'ya ait olanlara artık hiçbir mahkûmiyet yoktur. |1| Çünkü yaşam veren Ruh'un yasası, Mesih İsa sayesinde beni günahın ve ölümün yasasından özgür kıldı. |2| İnsan benliğinden ötürü güçsüz olan Kutsal Yasa'nın yapamadığını Tanrı yaptı. Öz Oğlu'nu günahlı insan benzerliğinde günah sunusu olarak gönderip günahı insan benliğinde yargıladı. |3| Öyle ki, Yasa'nın gereği, benliğe göre değil, Ruh'a göre yaşayan bizlerde yerine gelsin. |4| Benliğe uyanlar benlikle ilgili, Ruh'a uyanlarsa Ruh'la ilgili işleri düşünürler. |5| Benliğe dayanan düşünce ölüm, Ruh'a dayanan düşünceyse yaşam ve esenliktir. |6| Çünkü benliğe dayanan düşünce Tanrı'ya düşmandır; Tanrı'nın Yasası'na boyun eğmez, eğemez de...|7| Benliğin denetiminde olanlar Tanrı'yı hoşnut edemezler. |8| Ne var ki, Tanrı'nın Ruhu içinizde yaşıyorsa, benliğin değil, Ruh'un denetimindesiniz. Ama içinde Mesih'in Ruhu olmayan kişi Mesih'in değildir. |9| Eğer Mesih içinizdeyse, bedeniniz günah yüzünden ölü olmakla birlikte, aklanmış olduğunuz için ruhunuz diridir. |10| Mesih İsa'yı ölümden dirilten Tanrı'nın Ruhu içinizde yaşıyorsa, Mesih'i ölümden dirilten Tanrı, içinizde yaşayan Ruhu'yla ölümlü bedenlerinize de yaşam verecektir. |11| Öyleyse kardeşlerim, borçluyuz ama, benliğe göre yaşamak için benliğe borçlu değiliz. |12| Çünkü benliğe göre yaşarsanız öleceksiniz; ama bedenin kötü işlerini Ruh'la öldürürseniz yaşayacaksınız. |13| [21]

Bu mektuplardaki pasajlar her ne kadar adı Teslîs olarak ifade edilmese de—neredeyse—doğrudan üçlü bir panteonun ana unsurlarını temellendirmektedir. Öyle görünüyor ki; Yeni Eflâtuncu alt kodların da etkisi ile "kutsal aile" formu şeklinde ortaya çıkan Teslîsin unsurları şekillenmekte olan dinin akidesini "tümel" bir üst çerçeveye oturtmadan kurmaktadır.

III. Sarkacın Değişen Kefeleri: Kutsal Ruh'un Paraklêtos Rolü / Tersi

1. Etimolojik Çerçeve:

Paraklêtos / Paraklît / Faraklît (Yunanca παράκλητος ||Latince Parakletos) terimi aşağıdaki anlamlarda kullanılır:

i. "Yardımcı", "[yargıda]yardım eden", "savunucu" (Koine Yunancası)

ii. "Tesellici", "tavsiyeci"

[18] 1. Selanikliler, 1: 5-6.
[19] 1. Selanikliler, 4: 3-8.
[20] Ayrıntılı bilgi için bkz.: https://en.wikipedia.org/wiki/Holy_Spirit_in_Christianity (2021.01.02).
[21] Romalılar, 8: 1-13.

iii. Metafor olarak "Gerçeğin Ruhu" (Kumran Yazıtları / Ölü Deniz Yazmaları'ında)[22]

2. Tarihsel Çerçeve:

Filon (Philo Judaeus, ö. 50; İskenderiye) terimi "savunucu, ara bulucu" anlamlarında kullanır. Helenistik Yahudi metinlerinden olan Hahambun'da מְנַחֵם *mənaḥḥēm;* yani "avutan / avutucu" anlamı öne çıkar. Modern İbranicede de *paraklit* kelimesi " avukat, hukuk müşaviri, savcı" anlamlarında kullanılır.

Öyle görünüyor ki; ilk Hıristiyanlar terimi "Kutsal Ruh" olarak tanımlar. Peygamberî / mesihî misyonun "yeniden doğuşu" iması ile kullanılmaya başlar.

3. Dinî ve Teolojik Çerçeve:

a. Kutsal Metinler ve Teolojisi:

Kutsal metinlere göre Paraklêtos kavramının genel panoraması aşağıdaki şekilde ifade etmek mümkündür: HKK'nın Eski Ahit kısmının dayandığı Yetmişler (Septuagint) nüshasında kelime çoğul olarak geçer.[23] HKK'nın Yunanca metninde "yardımcı" (= Kutsal Ruh) manasında bir sıfat olarak karşımıza çıkar.[24] Nitekim:

> Ben de Baba'dan dileyeceğim ve O, sonsuza dek sizinle birlikte olsun diye size başka bir Tesellici / Yardımcı, Gerçeğin Ruhunu verecek. Dünya O'nu kabul edemez. Çünkü O'nu ne görür, ne de tanır. Siz O'nu tanıyorsunuz. Çünkü O aranızda yaşıyor ve içinizde olacaktır.[25]

Kavram HKK'nın ayrıca şu kısımlarında yer alır: Matta, 10:20; Luka, 24:49; Yuhanna, 14:26, 15:26, 16:7, 13; Elçilerin İşleri, 1:5, 2:4; Romalılar, 8: 26; 1. Korintliler, 2: 12, 14; 1. Yuhanna, 2: 27, 4: 6. Bu metinlerde Kutsal Ruh'u tanımlamak ve/ya özelliklerini ifade etmek üzere kullanılır.

Hz. İsa'nın vaadinin karşılığı "yardımcı" olarak gönderilecek olan Kutsal Ruh şeklinde takip eden asırlarda teolojik kalıplara sokularak anlamlandırılmaya çalışılır. Bir vaattir, nitekim:

> Beni seviyorsanız, buyruklarımı yerine getirirsiniz. |15| Ben de Baba'dan dileyeceğim ve O, sonsuza dek sizinle birlikte olsun diye size başka bir *Tesellici* / *Yardımcı, Gerçeğin Ruhunu* verecek. Dünya O'nu kabul edemez. Çünkü O'nu ne görür, ne de tanır. Siz O'nu tanıyorsunuz. Çünkü O aranızda yaşıyor ve içinizde olacaktır. |16-17|…Ama Baba'nın benim adımla göndereceği *Tesellici* / *Yardımcı, Kutsal Ruh*, size her şeyi öğretecek, bütün söylediklerimi size hatırlatacak. |26| Size esenlik bırakıyorum, size kendi esenliğimi veriyorum. Ben size dünyanın verdiği gibi vermiyorum. Yüreğiniz sıkılmasın ve korkmasın. |27|…Artık sizinle uzun uzun konuşmayacağım. Çünkü bu dünyanın egemeni geliyor. Onun benim üzerimde hiçbir yetkisi yoktur. |30| Ama dünyanın, Baba'yı sevdiğimi ve Baba'nın bana buyurduğu her şeyi yerine getirdiğimi anlamasını istiyorum. Haydi kalkın, buradan gidelim. |31| [26]
>
> Size gerçeği söylüyorum, benim gidişim sizin yararınızadır. Gitmezsem, Yardımcı size gelmez. Ama gidersem, O'nu size gönderirim. |7| O gelince dünyanın günah, doğruluk ve gelecek yargı konusundaki suçluluğunu dünyaya gösterecektir. |8| Günah konusunda - çünkü bana iman etmezler. |9| Doğruluk konusunda - çünkü Baba'ya gidiyorum, artık beni görmeyeceksiniz. |10| Yargı konusunda - çünkü bu dünyanın egemeni yargılanmış bulunuyor. |11| "Size daha çok söyleyeceklerim var, ama şimdi bunlara dayanamazsınız. |12| Ne var ki; O, yani Gerçeğin Ruhu gelince, sizi her gerçeğe yöneltecek. O kendiliğinden konuşmayacak, yalnız işittiklerini söyleyecek ve

[22] https://en.wikipedia.org/wiki/Paraclete (2021.01.10).
[23] Eyüp, 16: 2.
[24] Yuhanna, 14: 16-17.
[25] Yuhanna, 14: 16-17.
[26] Yuhanna, 14:15-.-31. Vurgular eklenmiştir.

gelecekte olacakları size bildirecek. |13|O beni yüceltecek. Çünkü benim olandan alacak ve size bildirecek. |14| Baba'nın her nesi varsa benimdir. `Benim olandan alacak ve size bildirecek' dememin nedeni budur. |15| "Kısa süre sonra beni artık görmeyeceksiniz; yine kısa süre sonra beni göreceksiniz." |16| [27]

b. Paráklêtos-Periklytos ve İslam

Müslümanlara göre, İnciller Hz. İsa'ya indirilen "orijinal İncil" olmayıp, sonradan ciddi manada ekleme ve çıkartmalar yapılarak tahrif edilmiştir. Bu bağlamda Paraklêtos ile ortaya konulan çerçeveyi Müslümanlar, Hıristiyanların açıkladığı haliyle kabul etmez. Buna göre, HKK-Yeni Ahit Yunanca metnindeki *paraklêtos,* Arapçaya "övülmüş" olarak tercüme edilir; dolayısıyla benzer anlama gelen Muhammed / Ahmed / Mahmûd isimlerine karşılık gelir.

Ayrıca Ârâmî *Mawhamana* isminin veya teriminin tam Yunanca karşılığı olan *Periklytos* ("Çok Övülen")'un bozulmuş şekli olarak kabul edilmektedir. Yunanca Periklytos'un de anlamı "Övülen" olup, *hamd* ("övgü") isminden türetilmiş olan Son Peygamber'in iki ismi Muhammed ve Ahmed ile aynı anlamı taşımış olması oldukça anlamlı görünmektedir.

Müslümanlara göre bunun anlamı da şudur: Hz. Peygamber (AS)'ın orijinal HKK'ında müjdelendiği; ama HKK tahrif edildiğinden günümüzde bu anlama gelecek kelime/ler HKK metinlerinde yer almamaktadır.[28] Bununla birlikte bir şekilde onu ima eden başka ifadeler mevcuttur. Nitekim HKK'ındaki Yuhanna 16:7'de Paraklêtos'un "yalnızca İsa ayrıldıktan sonra ulaşılacağı" vurgusu Hz. Peygamber'in "övülmüş" kurtarıcı olarak geleceğinin müjdelenmesine işaret olarak kabul edilebileceği ifade edilir.

Öte yandan, bu bağlamdaki ayet de konuyu kesin ve net çizgilerle ortaya koymaktadır.

Meryem oğlu Îsâ da şöyle demişti: "Ey İsrâiloğulları! Bilin ki benden önceki Tevrat'ı doğrulamak ve benden sonra gelecek Ahmed isimli elçiyi müjdelemek üzere size Allah tarafından gönderilmiş elçiyim." Ama o (Ahmed) kendilerine apaçık kanıtlarla gelince, "Bu (kanıtlar) besbelli bir büyü!" dediler.[29]

Sonuç

Ruh kavramı Hıristiyan akidesinin belkemiği mesabesinde olan bir kavramdır. Kutsal Ruh da hem Hıristiyan Teolojisinin ("Tanrı Tasavvuru"), hem de Kristoloji ("Mesih Tasavvuru-Teolojisi") nin merkezî ve kurucu doktrinidir. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde içinde şekillendiği kültür ve medeniyet "teknesi"nin unsurları olan üçlü kutsallık kodları, sır dinlerinin gizemli ruhaniyetçi hâleti, Yeni Eflatuncu / Neo-Platonist südur teorisinin manevî ve maddî varlık hiyerarşileri, Gnostik düşüncenin maddî olanı öteleyen varlık tasavvurları, vb. leri akidenin oluşmasında direkt / endirekt etkilerini göz önünde bulundurmak gerekir. Bu eksende Kutsal Ruh inancını "inancın ana unsurlarında biri" haline getiren Aziz Pavlus ve öğrencisi, İncil "yazarı" olarak kabul edilen Luka'dır. Her ne kadar Pavlus'un yazılarında Teslîs ifade edilmese de "Baba", "Oğul" ve "Ruh / Kutsal Ruh" üçlüsü tümel üst isimlendirme yapılmaksızın varlığını hissettirir. Açık / kapalı Kutsal Ruh anlayışı—başta Luka İncili, Resullerin İşleri ve Pavlus'un Mektupları olmak üzere—Hıristiyan kutsal metnin palimpsest olarak dokusunda mevcuttur.

[27] Yuhanna, 16: 7-16. Vurgular eklenmiştir.
[28] https://en.wikipedia.org/wiki/Paraclete (2021.01.10).
[29] es-Sâff, 61: 6.

Bu dokunun katmanlarını da—öyle görünüyor ki– Yahudi teolojisindeki Kutsal Ruh ifade ve imaları, Helenistik panteonunda Yeni Eflâtuncu formlar ve ontolojik tasavvur oluşturur. Bu palimpsest teolojik metin, Teslîsin üçüncü unsuru olarak Kutsal Ruh'u "ilahî planı yöneten", "kutsayan", "güç veren" misyonu ile Hıristiyan teolojisine ithal etmiştir. Öte yandan, aynı Kutsal Ruh anlayışı—Paraklêtos probleminde olduğu gibi– mevcut veya muhtemel teolojik "açıklıklar" veya "meydan okumalar" için de fonksiyonel bir manivela olarak görev ifa edebilmektedir.

Kaynakça

Barth, Karl (1949). *Dogmatics in Outline.* Philosophical Library, New York.

Bayraktar, Mehmet (2007). *Bir Hıristiyan Dogması Teslis*, Ankara.

Emery, Gilles (2011). *The Trinity: An Introduction to Catholic Doctrine on the Triune God*, Catholic University of America Press.

Erickson, Millard J. (1992). *Introducing Christian Doctrine.* Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan

Erickson, Millard J. (1992). *Introducing Christian Doctrine.* Baker Book House.

Grudem, Wayne A. (1994). *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine.* Leicester, England: Inter-Varsity Press; Grand Rapids, MI: Zondervan.

Jacques Waardenburg, "Teslîs", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2011), c. 41, 549-50.

Kasper, W. J. (1983).*The God of Jesus Christ,* New York

Kelly, J. N. D. (1977.). *Early Christian Doctrines,* New York.

*Kitab-ı Mukaddes: Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil) (*1941). Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul.

Leonard Hodgson, *The Doctrine of the Trinity* (New York: Charles Scribner's Sons, 1944).

Torrance, Thomas F. (1988.). *The Trinitarian Faith: The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church*, Edinburgh.

Torrance, Thomas F. (1996). *The Christian Doctrine of God. One Being Three Persons,* Edinburgh.

Vickers, Jason E. (2008). *Invocation and Assent: The Making and the Remaking of Trinitarian Theology.* Wm. B. Eerdmans Publishing.

Watson, David (1973). *One in the Spirit.* Hodder and Stoughton.

Welch, Claude E. (1952). *In This Name: The Doctrine of the Trinity in Contemporary Theology,* New York

İnternet Kaynakları

Kur'ân-ı Kerîm Meali, Diyanet İşleri Başkanlığı (https://kuran.diyanet.gov.tr/) (2021.01.10)

https://en.wikipedia.org/wiki/Holy_Spirit_in_Christianity (2021.01.02).

https://biblehub.com/text/john/16-7.htm (2021.01.09).

https://en.wikipedia.org/wiki/Paraclete (2021.01.10).

Ruh Kavramına Yaklaşımlar
-İsra Suresi 85. Ayet Bağlamında-

Abdullah İNAN

Ruh Kavramına Yaklaşımlar -İsra Suresi 85. Ayet Bağlamında-

Abdullah İNAN*

Öz

İsra suresi 85. ayet "Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin bileceği bir iştir. Size çok az ilim verilmiştir" ifadelerinden dolayı ruh konusunun anlaşılması ve tartışılması konusunda oldukça önemli bir ayettir. Makalede, ayetin sebebi nüzulüne dair rivayetler gözden geçirilmiş, farklılıklara ve çelişkilere dikkat çekilmiştir. Kimi zaman ayetin sebebi nüzulüne dair rivayetlerden yola çıkarak, kimi zaman yaşanılan dönemin etkisiyle ruh hakkında oluşan olumsuz görüş ve düşünceler incelenmiştir. Bu konuda görüş bildiren mutasavvıfların, kelamcıların eserleri ve tefsir kitaplarındaki ayet hakkındaki görüş ve düşünceler karşılaştırılıp bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Ayrıca metinde çağdaş yorumlara yer vermek adına son dönemlerde Kur'an'da ruh hakkında yazılan eserler ve makaleler gözden geçirilmiştir.

Ayette ruh kelimesine verilen anlamlar sonucu farklı yaklaşımlar öne çıkmıştır. Ruh kelimesine "hayatın kaynağı olan güç "anlamı verenler bu konunun konuşulmasının yasaklandığını, Hz. Peygamberin bu konuda konuşmadığını, aklın onu idrak edemeyeceğini ileri sürerek araştırılmasını, hakkında konuşulmasını uygun görmemişlerdir. Öte yandan ruh kelimesine "Cebrail, Kur'an, vahiy, vahyin kaynağı" gibi anlamlar verenler ise ruhun araştırılıp, tartışılmasını caiz görmüşlerdir. Taraflar bu görüşlerini temellendirirken ayetin sebebi nüzulü ve Kur'an'ın diğer ayetlerinde geçen "ruh" kelimesine verilen anlamlardan hareket etmişlerdir.

Ruh konusu insan aklının idrak etmekte zorlandığı bir konudur. Bu bakımdan konu hakkında kesin bir yargıya varmanın, bir bilgiye ulaşmanın imkânı incelenmiştir. Ayette geçen ruh kelimesine verilen anlamların farklılığı da göstermektedir ki bu konudaki tartışmalar devam edecektir.

Anahtar Kelimeler: Ruh, İsra Suresi, Nefs, Kur'an-ı Kerim.

Approaches to the Concept of Soul -In the Context of the 85th Verse of al-Isra-

Abstract

Surah al-Isra verse 85 "They ask thee concerning the Spirit (of inspiration). Say: "The Spirit (cometh) by command of my Lord: of knowledge it is only a little that is communicated to you, (O men!)" It is a very important verse for understanding and discussing the soul subject because of its expressions. In the article, the rumors regarding the cause of the verse were reviewed and the differences and contradictions were pointed out. Sometimes, based on the rumors about the reason of the verse, the negative opinions and thoughts about the soul, sometimes due to the effect of the period in which they lived, were examined. It has been tried to come to a conclusion by comparing the works of Sufis and theologians who gave their opinions on this issue and the verse in the hermeneutic books. In addition, in order to include contemporary interpretations in the text, the works and articles written about the soul in the Quran have been reviewed recently.

Different approaches come to the fore as a result of the meanings given to the word spirit in the verse. Those who give the meaning of "the power that is the source of life" to the word spirit say that it is forbidden to talk about this subject. They did not find it appropriate to investigate and talk about the Prophet, claiming that he did not talk about it and that the mind could not comprehend him. On the other hand, those who give meanings to the word spirit such as "Gabriel, the Qur'an, revelation, the source of revelation" found it permissible to investigate and discuss the soul. While basing their views, they acted from the meaning given to the word "spirit" in the other verses of the Quran and the reason of the verse.

* Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı, abinan350@gmail.com

The subject of the soul is an issue that the human mind has difficulty understanding. In this respect, the possibility of making a definite judgment on the subject and reaching an information was examined. The difference in the meanings given to the word spirit in the verse also shows that the discussions on this subject will continue.

Keywords: Spirit, Surah al-Isra, Nafs, Soul, Qur'an

Giriş

İnsanın ruh merakı insanlık tarihi kadar eskilere dayanır. Bu merak en ilkel toplumlardan en modern toplumlara kadar var olmuştur. İnsanın ölüm gerçeğiyle karşılaşması, kendisinin maddi bir varlıktan öte, varlığının başka bir boyutunun olduğunu hissetmesi onu daha çok merak ve araştırmaya ve bu yönüyle yüzleşmeye sevk etmiştir.[1]

R-v-h kelimesi Kur'an'da 57 yerde geçer ve farklı anlamlarda kullanılır[2]. Konumuz olan ruh kelimesi ise Kur'an'da 21 yerde geçer ve beş ayrı anlamda kullanılır[3]. Bu kullanımlar şöyledir; vahiy, vahiy meleği, özel ilahi destek, üflenince beşerî insan eden cevher hem insanı insan eden cevher hem vahyin diriltici soluğu[4] anlamında kullanılmıştır.

Dilimizde canlılık, öz, bedendeki hayat gücü, hayatın sebebi, maddi olmayan cevher, mânevi varlık, esans gibi manalara gelen ruh[5] hem insanın merak duygusu hem de kendisini anlama çabasının bir sonucu olarak dâima ilgi görmüş, araştırılmış, üzerindeki sır perdesi aralanmaya çalışılmıştır.

İslam dünyası ruh konusunu özellikle felsefi metinlerin Arapçaya tercümesiyle tartışmaya başlamış[6] ve tartışmalar daha çok İsrâ suresi 85. ayette geçen ruh kelimesine verilen anlamlar etrafında oluşmuştur. Zamanla felsefe, kelam ve tasavvuf alanlarında ruh kelimesine farklı anlamlar yüklenmesi ruh kelimesini ve terim olarak tanımını yapmayı oldukça zor hale getirmiştir.[7]

İslam felsefesinde -özellikle insan ruhu kastedildiğinde- ruh kavramı, genelde nefs kavramıyla ifade edilmiştir.[8] Kimi zaman farklı anlamlar verilse de ruh ve nefs birbirinin yerine de kullanılmıştır.[9] İslam filozofları nefs ile ilgili bilgilerini felsefi tercümelerden, âyet ve hadislerden elde etmişler. İlk İslam filozofu Kındi'den itibaren filozofların tamamı bu konuya önem vermiş ve bu bilgilerini İslam inanç esaslarına uygun bir şekilde yorumlamışlardır.[10] Kur'an'ın ruhun bilgisine ulaşma imkanlarının zorluğunu bildirmesi sebebiyle İslam düşünürleri konu ile ilgili görüşlerini daha çok nefs terimini kullanarak yaparken aslında ruh ile ilgili yorumlar yapmışlardır.[11]

İlk dönem sûfileri ise ruhun Kur'an'da ve hadislerde geçmesi, kelamcıların ve filozofların tartışmaları sebebiyle konuya dahil olmuşlar ve insanın mahiyetini açıklarken ruhtan daha çok nefs

---

[1] Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat,* Konya: Tekin Kitabevi, 2017, 207-208.
[2] Mehmet Okuyan, *Kur'an Sözlüğü,* İstanbul: Düşün yayıncılık, 2015, 385.
[3] Mustafa İslamoğlu, *Yaratılış ve Evrim,* Düşün Yayıncılık, 2018, 212.
[4] İbrahim Sarmış, *İnsanın Yaratılması ve Çoğalması,* Düşün Yayıncılık, 2016, 147.; Mustafa İslamoğlu *a.g.e.*,212.
[5] Türkçe Sözlük, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1998, 2:1867.; Mehmet D. Doğan, *Temel Büyük Türkçe Sözlük,* İstanbul: Bahar Yayınları, 1994, 664.
[6] Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, 35.
[7] Nazife Varlı "Erken dönem İslam Alimlerinin Psikolojiye Katkıları: Akıl, Nefs, Ruh Kavramları "Hatay *Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi*, 2/I (2019) 75.
[8] İlhan Kutluer, "*Ruh*", *İA*, İSAM., İstanbul: 2018, 35: 193.
[9] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Çev., Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Bayram Tamtürk, Kitabu'n-Nefs "Bireysel Özün Keşfi", Ankara: Elis Yay., 2020, 176.
[10] Bayram Tamtürk, *Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı,* Ankara: Araştırma Yayınları, 2020, 72.
[11]Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, 68.

üzerinde durup, ruh, nefs, kalp kelimelerini eş anlamlı kabul ederken,[12] daha geniş bir kullanım alanı olan ve Kur'an'da 298 kez geçen nefs kelimesine olumsuz bir anlam yükleyerek onu kötülükle özdeşleştirmişlerdir.[13] Ruh güzel ahlakın taşıyıcısı manevi bir varlık kabul edilirken, nefs de kötü huyların taşıyıcısı manevi bir varlık kabul edilmiştir.[14] Aşırılıktan uzak sahih-sünni bir yolu tercih eden sûfiler, ilk dönem kimi zaman tartışmalardan uzak durmuş sünni kelamla kendi görüşlerini uzlaştırmaya çalışmış, kimi zaman da ruh-nefs konusunda bir nazariye geliştirmeye çalışarak tartışmalara katılmışlardır.[15]

İslam kelamcıları başlangıçta selef döneminde, ayetlerin zahirine bakarak ruhu tartışmanın doğru olmadığını benimsemiş, özellikle isrâ/85'e dayanarak ruhun mahiyeti hakkında tartışmaktan uzak durmuşlardır. Sonraki dönemlerde felsefi eserlerin tercümesiyle birlikte selef de dahil olmak üzere tartışmama konusunu mecburen değiştirmiş, öncekilerin haram saymalarına rağmen ruh hakkında tartışmalara katılıp görüş beyan etmeye başlamışlardır.[16] Mutezileyle birlikte selef metodu terk edilerek nasla birlikte akıl da kullanılmaya başlanmış, ruh hakkında azda olsa görüşler ortaya çıkmıştır.[17] Mutezile tarafından İslam düşüncesine kazandırılan kelam metodu farklılıklarla "Ehli Sünnet kelamı " haline dönüşmüş , ruh hakkında Mâturidi ve Eş'ari kelamcılar tarafından yeni görüşler ileri sürülmeye başlanmıştır.[18]

Ruh hakkındaki görüş ve düşünceler her ne kadar felsefi eserlerin tercümesiyle başlasa da İslam düşünürlerinin en temel referansı âyet ve hadisler olmuştur. İsrâ/85'te ki ruh kelimesine verilen anlamlar ise bu görüşlerin kaynağını oluşturmuştur. Âyetin sebeb-i nüzulüyle ilgili rivayetler, âyette geçen ruh hakkındaki görüşlere olumlu olumsuz referans olmuştur.

1. Ayetin Nüzûl Sebeplerine Dair Rivayetler

İsrâ suresi 85. âyet ruh konusunda en çok kullanılan, akla ilk gelen ve hakkında en çok yorum yapılan ayettir.[19] Bu yorumların en önemli kaynağı ise sebeb-i nüzule dair rivayetlerdir.

Sebebeb-i nüzul, Kur'an ilimlerinin en temel konularındandır. Âyetlerin doğru anlaşılmasında önemli bir rolü vardır. Bazı âyetlerin birden fazla sebeb-i nüzulü olması[20] âyetin mekki medeni oluşunu ve dolayısıyla indiği dönemin şartlarından dolayı hakkında yapılan yorumları da etkilemiştir. İsrâ/85. âyet de bu duruma örnek ayetlerden biridir.

Kaynaklarda âyetin sebeb-i nüzulu ile ilgili olarak farklı rivayetler bulunmaktadır. Abdullah bin Mes'ud'dan gelen bir rivayete göre: Rasulullah ile Medine tarlalarında yürüyorduk. Allah resulü (s.a.v) bir hurma dalına yaslanmış dururken Yahudilerden bir grup yanımıza uğradı. Birbirlerine: Şuna ruhu sorun dediler. Bir kısmı ''sizi bu soruyu sormaya iten nedir? Sakın karşınıza hoşunuza gitmeyecek bir şey çıkmasın!'' dedilerse de diğerleri yine soralım ''dediler'' ve içlerinden birisi kalkıp yanımıza geldi ve: ''Hz. Peygambere ruhu sordu. Hz. Peygamber sustu (veya düşünür gibi başını

[12] Süleyman Uludağ, "*Ruh*", *İA*, İSAM., İstanbul: 2018, 35: 192.
[13] Mehmet Uyar "Tasavvufta Kavramlar Arası Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ve ilgili Kavramlar Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2016) 185.
[14] Kuşeyri Abdulkerim, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Muhammed Çoşkun, İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2013, 173.
[15]Mehmet Dalkılıç, a.g.e,164-165.
[16] Mehmet Dalkılıç, a.g.e,182-184
[17] Mehmet Dalkılıç, a.g.e,186-187
[18] Mehmet Dalkılıç, a.g.e,207-208
[19] Şaban Karasakal, "Kur'an'da Ruh Kavramı" *The Journal of Academic Social Science Studies*, 28 (2014) 283.
[20] Abdullah Aygün, "Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzul Görüşünün tenkidi "USÜL, 21 (2014) 40.

önüne eğdi), cevap vermedi. Ben anladım ki kendisine vahiy geliyor, kalktım yerimde dikildim ve ayakta durdum. Vahiy nazil olup bitince Allah'ın Resulü *''Sana ruhu soruyorlar; de ki ''Ruh rabbimin emrindendir ve size ilimden pek az bir şey verilmiştir.'' (İsrâ 17/85)* Buyurdular. Bunun üzerine Yahudiler birbirlerine: ''Biz size sormayın demedik mi?'' dediler.[21]

Yukarıdaki hadisin bazı farklılıklarla başka bir rivayetinde İbn Mesud anlatıyor: Rasulullah Yahudilerden bir gruba uğradı. Onlardan bazısı: ''Muhammed'e ruh hakkında sorun'' dedi; bazısı da ''Sakın sormayın hoşunuza gitmeyecek şeyler işitirsiniz'' diye aralarında konuştular. Sonunda kalkıp: ''Ey Ebu'l-Kasım bize ruhtan anlat dediler. Rasulullah bir müddet sessiz durdu. Ben anladım ki kendisine vahiy inmektedir. Sonra okudu: *''Sana ruhtan sorarlar; de ki, ruh Allah'ın emrinden ibarettir. Size onun hakkında az bir ilim verilmiştir''* (isrâ,85)[22]

Tirmizi'nin İbn Abbas'tan rivayet ettiği başka bir hadiste ise ruhun ne olduğunu soranlar Yahudiler değil Mekkeli Müşriklerdir. Kureyşliler Yahudilere, ''bize bir şeyler öğretin de şu adama soralım'' dediler. Onlar da ona ruhu sorun dediler. Kureyş müşrikleri de Hz. Peygambere gelip ruhu sordular. Bunun üzerine Allah Teala *''sana ruh hakkında sorarlar. De ki Ruh, rabbim'in emrindendir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir''* âyeti nazil oldu.[23]

İbn Abbas rivayetinin başka bir versiyonunda yine Kureyşliler Yahudilere gelirler: ''bize bir şeyler öğretin de şu adama soralım'' derler. Yahudiler de ''O'na Ashabu'l-Kehf'i, Zü'lkarneyn'i, ve ruhu sormalarını eğer ilk ikisine cevap verip üçüncüsüne vermezse peygamber olduğunu'' söylerler. Kureyşliler gelip Hz. peygambere bu üçünü sorarlar Hz. peygamber: ''yarın gelin cevaplarını vereyim'' der ve inşallah demeyi unutur. Bu sebeple kırk gün vahiy gelmez sonra: ''Hiçbir şey için bunu yarın yapacağım deme, ancak Allah dilerse (yaparım)'' de âyeti (Kehf,23-24) ardından da Ashabu'l-Kehf ve Zü'lkarneyn kıssaları vahyedildi ama ruh hakkında bir şey gelmedi.[24]

Hamdi Yazır'a göre: Kureyşliler Nadr ibni Hâris ve Ukbe İbni Ebi Muayt'ı Medine'ye gönderip onların ehli kitap olduğunu kendilerinde bulunmayan bilgilerin onlarda olabileceğini belirterek Yahudilere gönderirler[25]

Râzi'nin Mefatihu'l-Gayb'ında geçen benzer bir rivayete göre ise Yahudiler Kureyş'e gelip Ashabu'l-Kehf'i, Zü'lkarneyn'i, ve ruhu sormalarını ister.[26]

Abdullah bin Mesud'tan gelen ilk iki rivayetten ilkine göre Yahudiler Hz. peygamberin yanına uğrarken; ikincisine göre Hz. peygamber Yahudilere uğruyor. Yani her iki rivayete göre ayet Medine'de, İbn Abbas'tan gelen rivayetlere göre ise Mekke'de inmiş görünüyor ve dolayısıyla rivayetler arasında bir çelişki olduğu ortaya çıkıyor.

Sebeb-i nüzul ve tefsirlerde âyetin inişine dair rivayetler incelendiğinde arada farklılıklar olduğu görülüyor. Rivayetler iki kaynaktan geliyor İbn Abbas ve İbn Mesud. Ayrıca aynı kaynaktan gelip farklılıklar içeren rivayetler de vardır. Âyetin inmesine vesile olan soruyu soranların Müşrikler mi Yahudiler mi olduğu ve verilen cevaba göre de Mekki mi Medeni mi olduğu da çelişkilidir.

---

[21] Bedrettin Çetiner, *Fatiha'dan Nas'a Esbab-ı Nüzul*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016, 2: 573.
[22]Buhari, ilim 47; *Kütüb-i Sitte*, terc. İbrahim Canan, Ankara: Akçağ yay.,1995, 4:58.
[23] Celalettin Es-Suyuti, *Esbabu'n Nüzul*, İstanbul: Semerkand Yayınları,2015, 338.
[24] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri,* İstanbul: Yeni Ufuklar Neşr.,1998, 5:245.
[25] Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* Ankara: Akçağ yay., 5:149
[26] Fahruddin er-Razi, *Mefatihu'l-Gayb,* Terc. Suat Yıldırım, Lutfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Ankara: Akçağ, 1993, 15:33.

Rivayetler arasındaki çelişkileri ortadan kaldırmak için İbn Kesir ve İbn Hacer âyetin bir kere Mekke'de bir kere Medine'de indiğini söylemiştir.[27] Ancak Mekke'de indiğinde ittifak vardır. Ayrıca âyetin hem Mekke hem Medine'de indiği rivayetinin mantıki bir yönü de yoktur. Mekke'de inen bir âyet neden ikinci kez Medine'de insin. Öyle olsaydı âyetin Kur'an'da iki kez yazılması gerekirdi. Nitekim Kur'an'da aynı anlama geldiği halde ayrı zamanlarda indiği için tekrarlanan âyetler de vardır.[28] Ayrıca aynı anda aynı ortamda birlikte sorulan bir sorunun cevabının ikisinin kehf suresinde diğerinin isrâ suresinde gelmesinin de bir izahı, hikmeti yoktur.[29] Suyuti ise rivayetlerden İbni Mesud'dan geleni tercih eder. O'na göre İbni Mesud bizzat olayın içindedir ve âyet Medine'de inmiştir.[30] Süleyman Ateş'e göre sorular beraber değil ayrı yer ve zamanlarda inmiştir. Soruları soranlar da ayrı kişilerdir. Bu ayet Mekke'de Müşriklerden, ehl-i kitaptan ya da Müslümanlardan birilerinin sorduğu soruya cevap olarak inmiştir.[31]

Sonuç olarak, genel kabule göre adını gece yürüyüşü anlamına gelen ilk ayetten alan İsrâ suresi Mekke'de inmiştir.[32] Bu sebeple İbn Abbas'tan gelen rivayetler, kendi içindeki farklılıklar bir yana surenin Mekki olması dolayısıyla daha tutarlı görünmektedir.

Soruyu soran Mekkeli Müşrikler veya Medineli Yahudiler olsun ya da ister Mekke'de ister Medine'de insin bu konudaki çelişkiler bir yana Hz. Peygambere ruh hakkında bir soru sorulmuş ve İsrâ suresi 85.ayet nazil olmuştur.

2. Ayette Geçen Ruh Kelimesine Verilen Anlamlar

Ruh, İslam düşüncesinde en çok tartışılan konulardan birisi olmuştur.[33] *''Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir.''* (isrâ/85) ayetindeki ruh kelimesine müfessirler ve konuyla ilgilenen İslam âlimleri farklı anlamlar vermiştir. R-v-h harflerinden oluşan ruh kelimesinin gece yürüyüşü yapmak, kokusunu duymak, rüzgâr esmek, rahatlama gibi anlamları yanında mecazi olan güç, kuvvet, koku, insanın canlılığını sağlayan nefes gibi manalar da verilen[34] ruh kelimesi, terim olarak daha çok "canlılarda hayatı sağlayan unsur" şeklinde tanımlanmıştır.[35]

Öyleyse, ayette geçen ve hakkında az bir bilgi verildiği ifade edilen ruh nedir? Kur'an'da geçen ruh kelimesine verilen anlamlar genelde üç ana grupta toplanmaktadır; hayatın kaynağı olan güç (İsrâ 17/85; Enbiya 21/91; Tahrim 66/12)), vahiy (Nahl 12/2; Mü'min 40/15; Şûra 42/52) ve Cebrail (Bakara 2/87; Meryem 19/17; Şuara 26/193; Mearic 70/4; Kadr 97/4).

İsrâ 17/85'te geçen ruh kelimesine ise Kur'an, Vahiy, Cebrail, özel bir melek, İsa, yaratılış gibi anlamlar verilmiştir.[36]

---

[27] Bedrettin Çetiner, *Fatiha'dan Nas'a Esbab-ı Nüzul*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016, 2: 573.
[28] Süleyman Ateş, a.g.e., 5: 245.
[29] Derveze İzzet Derveze, et-*Tefsiru'l-Hadis*, İstanbul: Ekin Yay.,1997, 2:375.
[30] Bedrettin Çetiner, *Fatiha'dan Nas'a Esbab-ı Nüzul*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2016, 2: 573.
[31] Süleyman Ateş, a.g.e., 5: 246.
[32] Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008, 526.
[33] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Çev., Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Bayram Tamtürk, Kitabu'n-Nefs "Bireysel Özün Keşfi", Ankara: Elis Yay., 2020, 190.
[34] Mehmet Dalkılıç, a.g.e, 19.
[35] Yusuf Şevki Yavuz, "*Ruh*", *İA*, İSAM., (İstanbul: 2018), 35: 187.
[36] Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş, Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı, 2007, 3: 517.

Ayette geçen ruh hakkında çeşitli görüşler olmakla beraber en çok kastedilen, en belirgin görüş buradaki ruhun hayatın kaynağı, sebebi olduğudur.[37] Bu görüş çoğunluğun görüşüdür. Onlar Hz. peygambere bunu sormuşlar O da bunun Allah'ın emrinde olduğunu onun bilgisinin ise sadece Allah katında olduğunu soranlara bildirmiştir.[38]

Ayetteki ruhu, hayatın kaynağı olarak anlayan müfessirler ve kelamcılar çoğunlukla ayetin sebeb-i nüzulüne dair rivayetlere dayanırlar. Bu rivayetlerde Hz. peygambere soru soran ya da sormaya teşvik eden Yahudilerin kastettiği şeyin hayat kaynağı ruh olduğu kabul edilir.[39]

Ayetin sebeb-i nüzulüne dair yukarda ifade ettiğimiz rivayetlerde ise soru soran, sorulduğu dönem ve yer konusu çelişkilidir.

Ayetteki ruhun hayatın ilkesi olan ruh olduğuna dair düşüncelerin kaynağı ayetin sebeb-i nüzulüne dair rivayetler olsa da bazı düşünürler bu rivayetlere inanmaz ancak, yine de ayetteki ruhtan kastın hayatın ilkesi olan ruh olduğunu kabul ederler. Oysa ayette geçen ruh kavramının hayatın ilkesi olan ruh olduğuna dair bir işâret de bulunmamaktadır.[40]

Kurtubi'de geçen bir rivayette, çoğunluğa göre, bedenin kendisiyle hayat bulduğu ruh hakkında soru sorulmuştur. Soru soranlar ruhun keyfiyeti, insan bedenindeki durumu, cisim ile uyuşması, hayatın onunla ilişkili olması hakkında soru sordular. Bu ise Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği bir durumdur.[41]

Taberi, ayetteki ruhtan kastedilen görüşleri açıklarken burada kastedilen ve sorulan ruhun insanın bedenindeki ruh olduğuna, soruyu soran Yahudilerin kastının "insanın bedenindeki ruha nasıl azap edilir" şeklinde olduğuna değinerek ayetin sebeb-i nüzulüne dair farklı bir rivayet aktarır.[42]

Gazzâli de buradaki ruhu insan ruhu olarak kabul eder.[43] Ve temel aldığı ruhun varlığı, manevi cevher oluşu, bekası gibi görüşlerini de bu ayete dayandırır.[44] Aslında İslam âlimleri ayette geçen ruh kelimesiyle ilgili çeşitli görüşler ileri sürmelerine rağmen, sonraki dönemlerde özellikle Gazzâli ve Râzi ile ruhun insana canlılık kazandıran ruh olduğu görüşü yaygın hale gelmiştir.[45]

Arapçadaki ruh kelimesinin genel olarak can, insan ruhu anlamında kullanıldığı inancı vardır. Hz. peygambere de ruh sorulmuş buna cevap olarak Allah'ın emrinde olduğu söylenmiştir diyen Mevdudi, bu görüşe katılmadığını da ifade etmiştir. O'na göre ayetin siyak-sibakı dikkate alınmazsa bu mümkün olabilir öncesi ve sonrası aynı ana fikir olan ayetlerin arasına can, hayat kaynağı anlamına gelen ruhun sokulması anlamsızdır. Oysa ayetin yer aldığı bölüme bakarsak kastedilen ruhun vahiy meleği olduğunu anlarız. Bu müşriklerin "Kur'an'ı nereden alıyorsun" sorusuna bir cevap olabilir.[46]

İbni Abbas, Katade, Hasan-ı Basri de buradaki ruhtan kastın Cebrail olduğunu kabul eder[47]

---

[37] Fahruddin Er-Razi, *Tefsir-i Kebir*, çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru, Ankara: Akçağ, 1993, 15: 33.
[38] Zemahşeri, *El-Keşşaf*, çev., Muhammed Coşkun, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2017, 1176.
[39] Mehmet Dalkılıç, a.g.e, 25.
[40] Mehmet Dalkılıç, a.g.e, 20.
[41] Kurtubi, *El-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Buruc Yayınları, 2000, 10: 488.
[42] Taberi, *Taberi Tefsiri*, çev., Kerim Aytekin, Hasan Karakaya, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996, 5: 314.
[43] Gazali, İhya'u Ulum'id-Din, çev. Sıtkı Gülle, İstanbul: Huzur Yayınevi, 1998, 3: 12.
[44] Mustafa Akçay, *Gazzali'de Ruh Tasavvuru,* Dini Araştırmalar, 7/21, 87.
[45] Mehmet Dalkılıç, a.g.e, 33.
[46] Mevdudi, Tefhimü'l-Kur'an, çev. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005, 3: 134. Sarmış İbrahim, *İnsanın Yaratılması ve Çoğalması,* Düşün Yayıncılık, 2016,153.
[47] Mevdudi, a.g.e., 3: 134; Kurtubi, a.g.e., 10: 488.

Kaynaklarda âyette geçen ruhun Cebrail veya bir melek olduğu da ifade edilir. Süleyman Ateş buradaki ruhun kuvvetli bir ihtimale göre Hz. peygambere vahiy getiren melek yani Cebrail olduğunu kabul eder. O'na göre daha önce Şuara suresinin 193.ayetinde Kur'an'ı Hz peygambere "ruhu'l-emin"in indirdiği bildirilmişti. Ehli kitap veya müşriklerden bazıları Hz. Muhammed'e vahiy getiren bu "Güvenilir Ruh "u merak edip sormuşlardır.[48]

Aynı şekilde Râzi'de Hasan el-Basri ve Katade'nin görüşünü nakleder. Onlara göre de ayette ruhtan kastedilenin Cebrail olduğunu söylerler ve delil olarak Şuara /193 "Bunu Ruhu'l-Emin senin kalbine indirdi "ve Meryem /17 "Biz O (Meryem'e) ruhumuzu gönderdik âyetlerini gösterirler. Ayrıca, âyette geçen "de ki Ruh Rabbimin emrindendir" in de bunu desteleğini ifade eder.[49]

Derveze'nin kabul ettiği görüşe göre, bu sure Mekke'de Hz. peygambere inmiştir, bir kısım ehli kitap ya da kâfirler veya öğrenmek amacıyla Müslümanlar da sormuş olabilir. Soru ve cevap her ihtimale açıktır kasıtları ya hayatı temin eden can veya vahiydir. Ama Derveze'nin tercihi daha önce inen Şûra/52'de bahsi geçmiş olması sebebiyle burada ruhtan kastedilenin vahiy olduğudur. Derveze görüşlerinde siyak-sibak'ın etkili olduğunu yani önceki ayetlerde Kur'an'ın nüzulü sonraki âyetlerde Kur'an'ın icazından bahsedilmesi ve 86. âyette Allah'ın dilerse vahyettiklerini gidereceğini belirtmesinin tercihinde etkili olduğunu ifade etmekle birlikte yine de kastedilenin hayat kaynağı olma ihtimalini de göz ardı etmemiştir.[50]

Muhammed Esed, âyetle ilgili yorumları aktarırken bazılarının insan ruhu, bazılarının vahiy olduğunu anladıklarını ifade eder ve kendisi de ayetin içinde bulunduğu anlam örgüsü içerisinde kastedilenin vahiy olduğunu kabul eder.[51] Mustafa Öztürk, İsrâ/85. ayetin mealini verirken "sana ruhun/vahyin mahiyetini sorarlar. De ki onlara: Vahyin gerçek mahiyeti rabbimin bileceği bir iştir. Size bu konuda çok az bilgi verilmiştir "[52] diyerek ruhtan kastın vahiy olduğuna işaret eder.

Maturidi, Te'vilatü'l-Kur'an'da Ebu Bekir el-Esam'dan rivayetle ruhtan kastedilenin Kur'an olduğunu ifade eder Nahl suresi 2. ayeti "Allah, bende başka tanrı olmadığı hususunda insanları uyarın ve bana saygıda kusur etmeyin hükmünü bildirmeleri için kullarından dilediğine emri uyarınca vahyi (ruhu) taşıyan melekler indirir "ve Şûra/52. âyet: "İşte böylece sana kendi buyruğumuzla bir ruh (Kur'an) vahyettik, sen kitap nedir iman nedir bilmiyordun "âyetlerini delil gösterir[53]

Yine aynı şekilde Râzi de tefsirinde ruhtan maksadın Kur'an olma ihtimalini değerlendirirken iki noktaya işaret eder ve yukarda geçen Nahl/2. ayet ile Şûra/52. ayete ve ikinci olarak da siyak-sibak ilişkisine dikkat çeker.[54]

Mustafa İslamoğlu, buradaki ruhu Kur'an olarak anlayan birçok müfessirin aksine, Kuran gizli saklı, akıl sır ermez, sınırlandırılmış bir bilgi kaynağı değildir diyerek, ruhun Kur'an olarak anlaşılamayacağına dikkat çeker.[55] Pek az bilgi verilmiştir ifadesi Kur'an'ın bütünlüğüyle ilgili

[48] Süleyman Ateş, a.g.e., 5: 246.
[49] Fahruddin Er-Razi, *a.g.e.*, 15: 36.
[50] İzzet Derveze, *et-Tefsiru'l-Hadis*, İstanbul: Ekin Yay.,1997, 2:375.
[51] Muhammed Esed, Kur'an Mesajı Meal-Tefsir, İstanbul: İşaret Yayınları, 1997, 576.
[52] Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı-Kerim Meali,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, 333.
[53] Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, çev., Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, 8: 385.
[54] Fahruddin Er-Razi, *a.g.e.*, 15: 36.
[55] Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an,* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008, 547.

şüphelerin doğmasına sebep olabilir. Acaba Kur'an'dan olup da gizlenenler mi var gibi sorular gündeme gelebilir. Bu sebeple ruhu Kur'an olarak değil vahiy olarak anlamak daha doğrudur.[56]

Bazı tefsir kitaplarında soru soranların ruhtan kastettiklerinin ne olduğunun bilinmediğini dolayısıyla tefsirinin zor olduğu ifade edilir. Örneğin, Mâturidi, Te'vilatü'l-Kur'an'da, ayetteki ruhtan kastın ne olduğunun bilinmediğini, bunu en iyi bilenlerin soranlar olduğunu, muhtemel ki onların kendi kitaplarındaki ruh hakkında sorduklarını ve bunun ancak bir peygamber tarafından bilinebileceğini düşündüklerini ifade eder.[57]

Razi Tefsir-i Kebir'de, âyette Hz. Peygamber'e ruhu sordukları bildirilmektedir fakat ruhu sorma çok değişik şekillerde olabilir der. Örneğin, ruhun mahiyeti nedir? Yer veya mekân tutan bir varlık mıdır? Kadim midir hadis midir? Baki midir fani midir? Mutlu ya da mutsuz oluşları nedir? gibi sorulabilecek şeylerden hangisini veya başka bir şeyi mi kastettiler belli değildir.[58]

Kaynaklarda ruhtan kastedilenin meleklerden daha büyük ruhani bir varlık[59] kuvvet ve kudret bakımından büyük bir melek olduğu da geçer. Nebe 38. ayette "o gün ruh ve melekler saf halinde ayakta dururlar"da kastedilen ruh işte bu ruhtur. Yine Hz. Ali'ye dayandırılan zayıf bir rivayete göre *"bu yetmiş bin yüzü, her yüzünde yetmiş bin ağzı, her yüzünde yetmiş bin dili, her dilinde yetmiş bin lisanı bulunan bir melektir. O, bütün bu dilleri ve lisanlarıyla Allah'ı tesbih eder. Allah onun her tesbihinden kıyamete kadar diğer meleklerle birlikte uçan bir melek yaratır. "*[60] Ancak bu rivayet birçok açıdan kabul edilemez hayal mahsulü bir rivayettir. Kur'an meleklerden bahseder ama böyle bir melekten bahsetmemiştir bir, kanıtta yoktur.[61] Râzi de bu rivayeti, varlığının meçhul olması, bu kadar ayrıntıyı Hz. peygamberin bilmeyip Hz. Ali'nin bilmesi, tek bir meleğe bu kadar çok yüz, ağız, lisan vermenin bir faydası olmaması Yahudilerin böyle bir konuda soru sormalarının mümkün olmaması sebebiyle eleştirir.[62]

Yine Râzi'nin zayıf kabul ettiği, Yahudilerin böyle bir soru ihtimallerini kabul etmediği bir görüşe göre, ruh, meleklerden olmayan insan şeklinde yaratılmış bir varlıktır.[63]

İsrâ suresi 85.ayette geçen ruh kelimesine verilen anlamlara bakıldığında siyak-sibakın dikkate alınmadığı, ayetin kendi içinde bulunduğu pasajdan bağımsız tek başına değerlendirildiği görülecektir. Oysa Kur'an'ı doğru anlamanın ve yorumlamanın en önemli metotlarından biri siyak-sibaka dikkat etmektir. Birkaç âyet grubundan meydana gelen bir gruptan bir âyeti çıkarıp tek başına anlamaya çalışmak öncesi ve sonrasını dikkate almamak örnek ayetimizde olduğu gibi yanlış anlamalara sebep olacaktır.[64]

Bize göre âyet, öncesi ve sonrasıyla değerlendirilecek olursa görülecektir ki "ruh" kelimesine "insanın hayat kaynağı" anlamı vermek zordur. Önceki ayetler (81-84) Kur'an'ın indirilişinden bahsederken sonraki ayetler (86-88) yine Kur'an'dan ve eşi benzeri olmadığından bahsediyor.

---

[56] Mehmet Okuyan, *Kur'an'a Göre Kabir Azabı,* İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014, 73.
[57] Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an,* çev., Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, 8: 388.
[58] Fahruddin Er-Razi, a.g.e., 15: 34.
[59] Ömer Nasuhi Bilmen, Kur'an'ı-Kerim Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985, 4: 1907.
[60] Fahruddin Er-Razi, a.g.e., 15: 37.
[61] Erkan Yar,*Ruh-Beden ilişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu,* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016, 30.
[62] Fahruddin Er-Razi, a.g.e., 15: 37.
[63] Fahruddin Er-Razi, a.g.e., 15: 38.
[64] Ali Bakkal, "Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi ", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulü,* (2009), 11.

Dolayısıyla burada geçen ruh kelimesini yine aklen kavranmasının zorluğu sebebiyle vahiy olarak anlamanın daha doğru olduğu görüşündeyiz.

3. Ruh Kelimesine Verilen Anlamlar Sonucu Oluşan Görüşler

Ruh konusunun araştırılmasının, hakkında konuşulmasının olumsuz karşılanmasının temelinde İsrâ suresi 85. ayette geçen ruh kelimesinin olduğu görülmektedir. Âyette kastedilen ruhun ne olduğu ise her zaman tartışılmıştır.

Ayette geçen "De ki: ruh rabbimin emrindedir" ile "size bu konuda az bilgi verildi" ifadeleri de konunun anlaşılması için önemlidir.

Bazı düşünürler, "emr" kelimesine "iş" manası verir ve bundan hareketle "ruh rabbimin emrindendir "âyetindeki ifadeyi ruh rabbimin bileceği bir iştir diye anlar. Aynı şekilde Gazzali de isrâ/85. ayete dayanarak ruhun emir aleminden olduğuna işaret eder.[65] Yine Gazzali ruha iki anlam verir: Bir taraftan damarlar sayesiyle bedene yayılan latif bir cisimdir derken, diğer taraftan, "De ki: ruh rabbimin emrindendir "ayetine dayanarak ruhu "bilen idrak eden bir kuvvet "şeklinde anlar.[66]

Süleyman Ateş'e göre, ruhun Allah'ın emrinden olması iki anlama gelebilir: Allah'ın buyruğuyla hareket edip vahiy getirmesi ya da emr kelimesini iş, fiil anlamında kabul edersek, Allah'ın işindendir, onu Allah yaratmış mahiyetini O bilir insanlara bu konuda az bilgi verilmiştir.[67]

Hamdi Yazır ise, ruhun rabbin emrinden olmasını ruh ancak Allah'ın bileceği işlerdendir onun hakikatini sadece Allah bilir şeklinde yorumlamıştır.[68] Zemahşeri de "ruh rabbimin emrindendir"i Allah'ın vahyi ve kelamıdır beşer kelamı değildir diye yorumlamıştır.[69]

Mevdûdi, ruh bana rabbimin emri ile gelir fakat sizin bilginiz azdır. Siz insan sözü ile vahyi ayırt edemezsiniz, diyerek[70] ruh kelimesinden Cebrail kastedildiği görüşüne uygun bir açıklama yapmıştır.

Razi, "ruh rabbimin emrindendir "ifadesini, kâfirlerin Hz. Peygamber'e ruh hâdis midir? sorusuna evet o hâdistir, Allah'ın yaratmasıyla meydana gelmiştir diye verdiği cevaba delalettir. Ruhun Allah'ın emrinden olmasından kasıt budur[71] şeklinde izah etmiştir.

Kurtubi ise "Ruh rabbimin emrindendir" ifadesini onun müphem bırakılıp ayrıntıya girilmemesine delalettir[72] diye izah etmiştir.

Görüldüğü üzere "emr" kelimesine verilen iki anlamdan birincisine göre Cebrail ve vahiyle ilişkilendirilirken; iş-fiil anlamı verildiğinde ise ruhla ilgili olumsuz anlayışın kaynağı gibi görünüyor. Yani ruh rabbimin işidir, siz bilmezsiniz, size az bilgi verilmiştir gibi yorumlanabiliyor.

Ayetin sonunda geçen "size bu konuda çok az bilgi verilmiştir" cümlesi, ruhun konuşulması, tartışılmasıyla ilgili olumsuz yorumlara sebep olan diğer bir bölümdür.

Taberi, ayetin "size bu konuda çok az bilgi verilmiştir" bölümünü insanoğlunun ne kadar bilirse bilsin Allah'ın ilmi yanında bilgisinin çok az olduğudur şeklinde anlarken,[73] Mâturidi, Allah'ın

---

[65] Ruhattin Yazoğlu, *Ruh, Ölüm ve Ötesi Gazali üzerine Bir Araştırma,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, 48.
[66] Ruhattin Yazoğlu, a.g.e., 40.
[67] Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri,* İstanbul: Yeni Ufuklar Neşr.,1998, 5:246.
[68] Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili,* Ankara: Akçağ yay., 5:1 51.
[69] Zemahşeri, *El-Keşşaf*, çev., Muhammed Coşkun, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2017, 1176.
[70] Mevdudi, Tefhimü'l-Kur'an, çev., Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İstanbul: İnsan Yayınları, 2005, 3: 134.
[71] Fahruddin Er-Razi, a.g.e., 15: 36.
[72] Kurtubi, *El-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Buruc Yayınları, 2000, 10: 489.

yarattığı bilgiden size çok azı verildi ruhun bilgisi de bu şekildedir, varlıkların iç yüzüyle ilgili bilgi size verilmemiştir şeklinde "bazılarının görüşleri" diye açıklar.[74]

Kurtubi ayetin bu bölümüyle ilgili olarak kıraat farklılıklarından kaynaklanan iki farklı görüşten bahseder. İbn Mesud kıraatıyla okununca "onlara……verilmiştir" manasına göre, az bilgi verilen onlardan kasıt soruyu soranlar veya Yahudiler iken; Cumhurun kıraatine göre okununca "size…verilmiştir "anlamına göre bütün yaratıklardır.[75] Ömer Nasuhi Bilmen de Kurtubi'ye benzer bir yorumda bulunmuştur.[76] Yine aynı şekilde Süleyman Ateş de burada bazı müfessirlerin muhatap zamirine göre verdiği anlama göre yaptıkları yoruma değinmiştir.[77]

Zemahşeri ise "size bu konuda çok az bilgi verilmiştir" deki hitabı umumi kabul eder. Rivayete göre Hz. Peygamber bunu soru soranlara okuduğu zaman onlar "bu hitap bize mi yoksa sen de mi buna dâhilsin" diye sormuşlar; Hz. Peygamber de siz de biz de dâhiliz demiştir.[78] Beydâvi de benzer bir yorumda bulunmuştur.[79]

Görüldüğü gibi ayette geçen "ruhun rabbin emrinden olması" ve "size az bilgi verildi" bölümlerine müfessirler farklı anlamlar vermiştir. Muhtemeldir ki, verilen bu anlamlar ve yapılan yorumlar ruh ile ilgili tartışmalara yansımıştır ve ruhun bilinip bilinemeyeceği ile ilgili yorumlara da sebep olmuştur.

3.1. Ruh hakkında Konuşmaya Olumsuz Bakanlar

Ruhun araştırılması, hakkında konuşulmasına olumsuz bakanların çoğu âyette geçen ruh kelimesine hayatın kaynağı anlamını verenlerdir. Âyette geçen ruh kelimesine bu anlamın verilmesini gerektirecek bir işaret olmamasına ve Kur'an'ın araştırmaya ve düşünmeye teşvik edici ayetlerine rağmen böyle bir durum ortaya çıkmıştır.[80] Şüphesiz bu yorumların kaynağı yukarıda da ifade ettiğimiz gibi çelişkilerle dolu sebeb-i nüzula dair rivayetlerdir.

Hz. Peygamberin ölümünden sonra ortaya çıkan ilk İslam bilginleri olan selef âlimleri, âyetlerin zahirine baktıkları için ruh konusunda İsrâ/85. âyetle ilgili olarak akla dayalı yorumlardan kaçınmışlar ve bu metotlarını felsefi eserlerin tercümesine kadar devam ettirmişlerdir.[81]

Ruh, akıl sahiplerinin hakkında konuşamayacağı zor bir iştir. Allah İsrâ/85'i göndererek bu konuda bilgi vermemiştir.[82] Ruhun varlığıyla ilgili delillere rağmen onun keyfiyetiyle ilgili olarak ayrıntıya girilmemiştir çünkü akıl bundan acizdir.[83] İnsanlar ne kadar bilgili olsalar da bilmedikleri çok fazla şey vardır ruh da bilmedikleri bu şeylerdendir.[84]

Ruhun mahiyetiyle ilgili olarak İslam âlimleri farklı görüşler dile getirmişlerdir. Onun mahiyeti bilinmez, gaybi bir konudur, ruh rabbin emrindendir gibi. Ali el-Kari ehli sünnet âlimlerinin

---

[73] Taberi, *Taberi Tefsiri*, çev., Kerim Aytekin, Hasan Karakaya, İstanbul: Hisar Yayınevi, 1996, 5: 314.
[74] Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an,* çev., Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, 8: 388.
[75] Kurtubi, *El-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Buruc Yayınları, 2000, 10: 489.
[76] Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı-Kerim Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri,* İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985, 4: 1907.
[77] Süleyman Ateş, a.g.e., 5: 246. Benzer bir yorum için bakınız: Yazır Hamdi, a.g.e., 5: 153.
[78] Zemahşeri, *El-Keşşaf*, çev., Muhammed Coşkun, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2017, 1176.
[79] Kadı Beydavi, *Muhtasar Beydavi Tefsiri*, çev. Şadi Eren, İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011, 2:671.
[80] Erkan Yar, *a.g.e.,* 34.
[81] Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, 182.
[82] Ebu Hafs Şehabeddin Sühreverdi, *Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018, 561.
[83] Hucviri, Hakikat Bilgisi, çev. Süleyman Uluıdağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018, 323.
[84] Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an'ı-Kerim Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*, İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1985, 4: 1907.

görüşünün böyle olduğunu ifade ederken kendisi de böyle düşünür. Diğer taraftan, Şârani bu anlayışın sûfilerin çoğunluğu ile bazı kelamcılara ait olduğunu ifade eder.[85]

Abdullah Nebbâci, ruh hisle bilinemeyen latif bir cisimdir. Ruh mevcuttur demek dışında hakkında bir şey söylenmez[86] derken, Cüneyd-i Bağdadi de: ruhun Allah'ın bilinmesini kendisine ait kıldığı bir şeydir ve o vardır demekten başka bir şey söylemek caiz değildir diyerek benzer bir görüşü dile getirmiştir.[87] Ruh, Allah'ın emrindendir bu sebeple insanlara az bilgi verilmiştir biz insanlar ruhun mahiyetini bilemeyiz[88] Anlayışı sebebiyle ruhun tartışılması hoş karşılanmamıştır.

Ebu Yusuf kelam ilmine dalmayı yasaklarken bu ayeti dikkate alırdı. Ona göre Kur'an'da "sana……sorarlar "kalıbıyla gelen her şey açıklanırken ruh ile ilgili soru açıklanmamış ve ne olduğunu ancak rabbim bilir denmiştir.[89]

Âyetin sonunda geçen ifadeyi bazıları da "az bilgi verildi "den yola çıkarak hiç verilmedi değil az verildi şeklinde anlayıp bu konuda araştırmak fikir üretmek ayetin mesajına aykırı değildir şeklinde ifade etmişlerdir.[90]

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi ruhun araştırılması ve hakkında konuşulmasına olumsuz bakanlar daha çok ayette geçen ruh kelimesine verilen anlama dayanmışlardır. Ruhu, "insana hayat veren can "anlamında kabul edenler ayette geçen, "ruh rabbimin emrindendir "ve size bu konuda az bilgi verilmiştir" ifadelerine de dayanarak ruh hakkında konuşulmasını hoş karşılamamışlar ve kimi zaman da yasaklamışlardır.

3.2. Ruh Hakkında Konuşmayı Mümkün Görenler

Bu grupta yer alan İslam âlimleri isrâ/85'te geçen ruhu insana hayat veren anlamında kabul etmedikleri için ruhun tartışılması gerektiğini kabul ederler.[91]

Felsefi eserlerin Arapçaya tercümesi ve fetihlerle gelen yeni kültür ve düşünce tarzlarıyla birlikte selef metodu terk edilerek nas yanında akıl da kullanılmaya başlanmış ve bu süreçle birlikte ruh konusu hakkında da tartışılmaya, konuşulmaya başlanmıştır.[92]

Problemin kaynağı birbiriyle ilgili bir grup ayetin içinden bir tanesini alıp burada geçen bir kelimeyle ilgili olarak ayetin öncesi ve sonrasını dikkate almadan yapılan yorumlardır.

Oysaki Kur'an insana verdiği ve iyiyi doğruyu ayırt etmeye yarayan aklını kullanarak araştırmaya, düşünmeye teşvik eder,[93] cehaleti yerer, bilimi över, aklını kullanmayan insanların perişan olacağını ifade eder.[94]

Sonuç

Ruh konusu insan aklının tam olarak idrak edemeyeceği bir konudur. Bu bakımdan konu hakkında bir yargıya varmanın, bir bilgiye ulaşmanın imkânı sorgulanmıştır.

---

[85] Yusuf Şevki Yavuz, "*Ruh*", *İA*, İSAM., İstanbul: 2018, 35: 189.
[86] Kelabazi, *Doğuş Devrinde Tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh yayınları, 2019, 11.
[87] Ebu Hafs Şehabeddin Sühreverdi, *Gerçek Tasavvuf*, çev. Dilaver Selvi, İstanbul: Semerkand Yayınları, 2018, 563.
[88] Süleyman Ateş, İnsan ve İnsanüstü, İstanbul; Yeni Ufuklar Neşriyat, 1995, 11.
[89] Maturidi, *Te'vilatü'l-Kur'an*, çev., Yunus Vehbi Yavuz, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018, 8: 387.
[90] Mehmet Okuyan, *Kur'an'a Göre Kabir Azabı*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014, 72.
[91] Mehmet Okuyan, a.g.e, 72.
[92] Mehmet Dalkılıç, *a.g.e.*, 186.
[93] Fahri Kayadibi, Kur'an'ın "Eğitim Bilim ve Araştırmaya Verdiği Önem ", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, (2006,) 14: 6.*
[94] Fahri Kayadibi, a.g.m., 14.

Ruhun araştırılması, sorgulanması, hakkında bir yargıya varılmasını hoş görmeyen İslam âlimlerinden bazılarının görüşlerini temellendirdiği en önemli delil, isrâ/85 *"Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir"* âyeti olmuştur. Bu ayetin içinde bulunduğu bağlamdan koparılarak, öncesi ve sonrasından bağımsız tek başına değerlendirilmesi sebebiyle ayette geçen ruh'a "insanın hayat kaynağı "anlamı verilmesine ve ayetin devamındaki *"De ki: Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir" ve "Size pek az ilim verilmiştir"* ifadelerinin de etkisiyle başlangıçta, ayetlerin zahirine göre hareket eden ilk dönem İslam âlimleri ve özellikle tasavvuf ehliyle bazı kelamcılar tarafından ruh hakkında yorum yapmak hoş karşılanmamıştır. Şüphesiz onları bu yorumlara sevk eden âyetlerin sebeb-i nüzulüyle ilgili çelişkili rivayetlerdir.

Oysa ayet öncesi ve sonrasıyla içinde bulunduğu ayetler grubuyla birlikte değerlendirilirse buradaki ruh kelimesine insana hayat veren anlamının verilemeyeceği görülecektir. Yine ruh gibi soyut olan ve muhtemelen soru soranlar tarafından da merak edilen vahiy veya vahiy meleğinin kastedildiği görüşleri daha tutarlı görünmektedir.

Bunun yanında ayetlerin siyak-sibakına dikkat edilmesi gerektiğine inanan ve ayeti buna göre yorumlayan, ayetteki ruh kelimesine Cebrail, Kur'an, Vahiy anlamı veren İslam âlimleri ruh konusunda bir yasaklama ve sınırlamaya gitmeksizin Kur'an'ın diğer ayetlerinden de destekle yorumlamış ve konu hakkında yeni fikirler üretmişlerdir.

Kaynakça

Akçay, Mustafa. *Gazzali'de Ruh Tasavvuru*. Dini Araştırmalar. 7/21

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat. 1998.

Ateş, Süleyman. İnsan ve İnsanüstü. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat. 1995.

Aygün, Abdullah. "Tefsir Tarihi Açısından Mükerrer Nüzul Görüşünün Tenkidi "*USÜL,* 21, 2014.

Bakkal Ali. "Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi "*Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir* Bilmen Ömer Nasuhi. Bilmen Ömer Nasuhi. *Kur'an'ı-Kerim Türkçe Meali Alisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yayınevi. 1985

Buhari. *Kütüb-i Sitte*. Terc.İbrahim Canan. Ankara:Akçağ yayınları. 1995. Çetiner Bedrettin. *Fatiha'dan Nas'a Esbab-ı Nüzul*. İstanbul: Çağrı Yayınları. 2016.

Dalkılıç Mehmet. *İslam Mezheplerinde Ruh.* İstanbul: İz Yayıncılık. 2012. Derveze İzzet. et-*Tefsiru'l-Hadis*. İstanbul: Ekin Yay. 1997.

Doğan D. Mehmet. *Temel Büyük Türkçe Sözlük.* İstanbul: Bahar Yayınları. 1994.

Esed Muhammed. Kur'an Mesajı Meal-Tefsir. İstanbul: İşaret Yayınları. 1997. Er-Razi Fahruddin. *Mefatihu'l-Gayb.* Terc. Suat Yıldırım, Lutfullah Cebeci, Sadık Kılıç, Sadık Doğru. Ankara: Akçağ. 1993.

Es-Suyuti Celalettin. *Esbabu'n Nüzul*. İstanbul: Semerkand Yayınları. 2015. Gazali. *İhya'u Ulum'id-Din.* Çev. Sıtkı Gülle İstanbul: Huzur Yayınevi. 1998.

Hucviri. Hakikat Bilgisi. Çev. Süleyman Uluıdağ. İstanbul: Dergâh Yayınları. 2018 İbn Bâcce. *Kitabu'n-Nefs*. Çev. Uyanık, Mevlüt. Akyol, Aygün. Tamtürk Bayram. *Kitabu'n-Nefs "Bireysel Özün Keşfi"*. Ankara: Elis Yay., 2020.

İslamoğlu Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an*. İstanbul: Düşün Yayıncılık. 2008.

İslamoğlu Mustafa. *Yaratılış ve Evrim. İstanbul:* Düşün Yayıncılık. 2018.

Kadı Beydavi. *Muhtasar Beydavi Tefsiri*. Çev. Şadi Eren. İstanbul: Selsebil Yayınları. 2011.

Karaman Hayrettin, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kafi Dönmez, Sadrettin Gümüş. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir.* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı. 2007.

Karasakal Şaban. "Kur'an'da Ruh Kavramı "*The Journal of Academic Social Science Studies*. 28, 2014.

Kayadibi Fahri. "Kur'an'ın Eğitim Bilim ve Araştırmaya Verdiği Önem ", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 14. 2006.*

Kelabazi. *Doğuş Devrinde Tasavvuf,* Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah yayınları. 2019

Kurtubi. *El-Camiu li Ahkami'l-Kur'an*. Çev. M. Beşir Eryarsoy İstanbul: Buruc Yayınları. 2000.

Kuşeyri Abdulkerim. *Kuşeyri Risalesi* Çev. Muhammed Çoşkun. İstanbul: İlk Harf Yayınevi. 2013.

Kutluer İlhan. "*Ruh*", *İA*, İSAM. İstanbul: 2018.

Maturidi. *Te'vilatü'l-Kur'an.* Çev. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Ensar Neşriyat. 2018.

Mevdudi. *Tefhimü'l-Kur'an.* Çev. Muhammed Han Kayani, Yusuf Karaca, Nazife Şişman, İsmail Bosnalı, Ali Ünal, Hamdi Aktaş. İstanbul: İnsan Yayınları. 2005.

Okuyan Mehmet. *Kur'an'a Göre Kabir Azabı.* İstanbul: Düşün Yayıncılık. 2014.

_____. *Kur'an Sözlüğü.* İstanbul: Düşün yayıncılık. 2015.

Öztürk Mustafa. *Kur'an'ı-Kerim Meali.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2016.

Özek Ali, vd., *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali, Ankara: TDV, 2003*

Sarmış İbrahim. *İnsanın Yaratılması ve Çoğalması.* İstanbul: Düşün Yayıncılık. 2016.

Sühreverdi Ebu Hafs Şehabeddin. *Gerçek Tasavvuf,* Çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand Yayınları. 2018.

Taberi *Taberi Tefsiri*. Çev. Kerim Aytekin, Hasan Karakaya. İstanbul: Hisar Yayınevi. 1996.

Tamtürk Bayram. *Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı.* Ankara: Araştırma Yayınları. 2020.

Toprak Süleyman. *Ölümden Sonraki Hayat.* Konya: Tekin Kitabevi. 2017.

Türkçe Sözlük. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları. 1998.

Uludağ Süleyman, "*Ruh*", *İA*, İSAM. İstanbul: 2018

Uyar Mehmet "Tasavvufta Kavramlar Arası Anlamsal Bağların Mahiyeti Üzerine Bir Deneme: Nefs ve ilgili kavramlar örneği" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 40. 2016.

Varlı Nazife. "Erken dönem İslam alimlerinin psikolojiye katkıları: akıl, nefs, ruh kavramları "*Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/I, 2019.

Yar Erkan. *Ruh-beden ilişkisi açısından insanın bütünlüğü sorunu.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları. 2016.

Yavuz Yusuf Şevki. "*Ruh*", *İA*, İSAM. İstanbul: 2018.

Yazır Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili.* Ankara: Akçağ yay. 1995.

Yazoğlu Ruhattin, *Ruh, Ölüm ve Ötesi, Gazali üzerine Bir Araştırma.* İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Zemahşeri. *El-Keşşaf*. Çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. 2017.

İşârî Tefsirlerde Ruha Dair Yorumlar

Hamit DEMİR

İşârî Tefsirlerde Ruha Dair Yorumlar

Hamit DEMİR*

Öz

Kuran-ı Kerim'de ر-و-ح kökünden türemiş 57 kelime bulunmakta, bunlardan 16 tanesi bilinen anlamıyla *ruh* için kullanılmaktadır. Murâd-ı ilâhîyi anlama gâyesinin sûfîlerdeki tezâhürü olan işârî tefsirler, âyetlerin keşf, ilhâm ve ferâset nûru ile yorumlanmasının bir neticesidir. Bu yorumlarda ruh ve beden arasındaki tahakküm mücadelesi cem ve fark kavramları ile bağdaştırılmış ayrıca ruhun Allah'a izafe edilmesi konu edilmiştir. Ruh; ilhâm, kalbi dirilten manevî hayat vesilesi, marifet, vâridât, yakîn nuru, müşahede, tecelli, ilâhî rahmet şeklinde yorumlanmıştır. Bununla birlikte beden ve ruh arasındaki ilişkinin din ve vahy, kalp ve vahy, Allah ve âlem arasındaki ilişkiye benzetilmesi de özgünlük arz eden dikkat çekici yorumlardır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, Tasavvuf, İşârî Tefsir, İbn Acibe, el-Bahru'l-medîd.

Comments on the Soul in Isharī Exegesis

Abstract

There are 57 words in Quran, which are based from ر-و-ح. 16 of these words are commenly used four soul. Isharī Exegesis are appearing of mystics aim at understanding God's whish. They are olso results of the verse comments damination campaigns between the soul and bady were accomodated with jam' and farq concepts. Also soul points to God. Soul was commentend in different sorms such as inspiration, moral life handels, which rewiwe hearth, ingenutif, income, nûru'l-yaqîn observation, transfiguration and godly mercy. At the some time connection between the religion and revelation, heart and revelation, God and world. These comparisons ar efor originality remarkable comments.

Keywords: Soul, Sûfîsm, Isharī Exegesis, Ibn Acībe, al-Bahru'l-madīd.

Giriş

Kuran-ı Kerim'de ر-و-ح kökünden türemiş 57 kelime bulunmaktadır. Bunlardan biri *akşam vakti hayvanları otlaktan döndürmek* anlamında kullanılan *türihûne* fiili[1], bir diğeri *rüzgârın akşam dönüşü* anlamında *ravâh* kelimesidir[2]. İki tanesi *rayhân* kelimesi olup biri *hoş koku*[3] diğeri *güzel rızık*[4] anlamında kullanılmıştır. Üç tanesi *ravh* kelimesi olup biri *huzur* ve *mutluluk*[5] diğer ikisi ise *rahmet*[6] anlamında kullanılmıştır. *Rîh* kelimesi bir yerde *güç ve devlet* anlamında[7] ve bir yerde *koku* anlamında[8] geçmektedir. *Ayrıca rîh* ve *riyâh* kelimeleri ise muhtelif vasıflara sahip *rüzgâr/rüzgarlar* anlamında on yedi defa tekil[9], on defa ise çoğul[10] olarak Kur'an'da yer almaktadır.

* Araştırma Görevlisi, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı, hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

1 en-Nahl, 16/6.
2 es-Sebe, 34/12.
3 er-Rahmân, 55/12.
4 el-Vâkıa, 59/89.
5 el-Vâkıa, 59/89.
6 Yusuf, 12/87.
7 el-Enfâl, 8/46.
8 Yusuf, 12/94.
9 Âl-i İmrân, 3/117; Yunus, 10/22; İbrahim, 14/18; el-İsrâ, 17/69; el-Enbiyâ, 21/81; el-Hacc, 22/31; er-Rûm, 30/51; el-Ahzâb, 33/9; es-Sebe, 34/12; es-Sâd, 38/36; el-Fussilet, 41/16; eş-Şûrâ, 422/33; el-Ahkâf, 46/24; ez-Zâriyât, 51/41; el-Kamer, 54/19; el-Hâkka, 69/6.
10 el-Bakara, 2/164; el-A'râf, 7/57; el-Hicr, 15/22; el-Kehf, 18/45; el-Furkân, 25/48; en-Neml, 27/63; er-Rûm, 30/46, 48; el-Fâtır, 35/9; el-Câsiye, 45/5.

57 kelimenin yirmi bir tanesi ruh şeklindedir. Bunlarda dördü genel kanaate göre *Cebrail* şeklinde tefsir edilen *rûhü'l-kudüs*[11], bir tanesi yine Cebrail'i vasfeden *rûhü'l-emîn*[12] terkibinde yer almakta diğerleri ise mücerred olarak ruh şeklinde geçmektedir. [13] Ancak bu ayetlerde Cebrail'i kast eden[14], Hz. İsa'dan söz eden[15], vahy anlamına gelen[16] ve insanın manevî cevheri şeklinde kullanımlar da vardır. Bu son grupta ruhun Rabb'in işlerinden bir iş olduğu, ruh konusunda çok az bilgi verildiği, insana ruh üflenmesi, Hz. Meryem'e ilkâ edilen ruh, inananları destekleyen ruh ve ruhun vasıflarını soran Yahudilere verilen cevaplar konu edilmektedir.

Âyetlerdeki murâd-ı ilâhîyi anlama gâyesinin tezâhürü olan tefsir ilmi, kaynakları ve yöntemleri itibariyle temelde *rivâyet, dirâyet* ve *işaret* tefsirleri olmak üzere üç türe ayrılır.[17] Rivâyet tefsîrleri vahiy, sünnet ve sünnetin Efendimiz'in (sav) gözetimindeki tatbik keyfiyetine dair verileri kaynak kabul eder. Dirâyet tefsîri, rivâyet tefsîrlerinin kaynaklarını kullanır. Verilerin tenkit edilmesi ve akıl süzgecinden geçirilmesi ile rivâyet tefsîrinden farklılaşır. Bu tefsîre re'y veya aklî tefsîr de denir. İşâret veya işârî tefsîrler ise âyetlerin keşf, ilhâm ve ferâset nûru ile yorumlanması ile ortaya çıkar. İşârî tefsir, remzî tefsîr ve tasavvufî tefsîr diye de adlandırılmaktadır.[18] Her ne kadar metodları, kavramları ve teorisyenleri arasında farklar bulunsa da İslami ilimlerin doğası gereği bahsi geçen üç tefsîr türü, birbirlerinden kırmızı çizgilerle ayrılmış değildir. Her bir türün yekdiğerlerine etkisi ve katkısı mevcuttur.[19]

Sûfîler mesailerinin merkezine kalp ve ruhu aldıkları için bu taifenin ruha dair yaptıkları yorumların tasavvuf geleneğini tanımak ve tanımlamak açısından önem arz ettiğini düşünmekteyiz. Bu düşünceden hareketle tebliğimizde her üç tefsir türünü okuyucuya bir arada sunarak Kur'an'ı baştan sona tefsir etmekle özgünlük arz eden Faslı sûfî müfessir Ahmed İbn Acibe'ye ait *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kurâni'l-mecîd*[20] adlı eserde ruha dair yapılan tefsirleri ve işârî yorumları konu etmek istiyoruz. Ayetlerin esbâb-ı nüzûllerini göz önünde bulundurarak, rivayet ve dirayet türü tefsirlerde ruha dair yapılan yorumları İbn Acibe'nin adı geçen eserinden özetle naklettikten sonra tebliğin ana konusu olarak ele alacağımız işârî yorumları inceleyeceğiz. İbn Acibe'nin sıkça atıfta bulunduğu Abdulkerim Kuşeyrî'ye ait *Letâifü'l-işârât*[21] ve Ruzbihan Bakli'ye ait *Arâisü'l-beyân*[22] adlı işâri tefsirlerde yer alan yorumları da tebliğimizde sunmaya çalışacağız. Ayrıca yer yer önceki dönemlerde telif edilmiş tefsirlere ve tasavvuf klasiklerine de müracaat edeceğiz.

---

11 el-Bakara, 2/87, 253; el-Mâide, 5/100; en-Nahl, 16/ 102.
12 eş-Şuarâ, 26/193.
13 en-Nisa, 4/171; el-Hicr, 15/29; en-Nahl, 16/2; el-İsrâ, 17/ 85; Meryem, 19/17; el-Enbiyâ, 21/91; es-Secde, 32/9; es-Sâd, 38/72; el-Mümin, 40/15; eş-Şûra, 42/52; el-Mücâdele, 58/22; et-Tahrîm, 66/12; el-Meâric, 70/4; en-Nebe, 78/38; el-Kadr, 97/4.
14 el-İsrâ, 17/ 85; Meryem, 19/17; el-Kadr, 97/4.
15 en-Nisa, 4/171.
16 en-Nahl, 16/2; el-Mümin, 40/15; eş-Şûra, 42/52.
17 Abdulhamit Birışık bu üç türün dışında lugavî ve karma tefsirleri de zikreder. bkz. Abdulhamit Birışık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (*DİA*), İstanbul, İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, 2011, c. XL, s. 287.
18 Süleyman Uludağ, "İşârî Tefsir", *DİA*, c. XXIII, 2001, s. 424.
19 Hamit Demir, *İşârî Tefsirlerde Tasavvufî Âdâb el-Bahru'l-medîd Örneği*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), s. 1.
20 Ahmed b. Muhammed İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kurâni'l-mecîd,* thk. Ömer Ahmed er-Râvî, nşr. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2010.
21 Ebü'l-Kāsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât,* thk. Abdullatîf Hasan Abdurrahman, nşr. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.
22 Ebû Muhammed Sadruddîn Ruzbihan b. Ebû Nasr el-Baklî, Arâisü'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'ân, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, nşr. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2008.

Ruh ve aynı kökten türeyen diğer kelimeler arasında anlam bağı olup olmadığı, ruhun Allah'a izafe edilmesinin sûfîlerce nasıl anlaşıldığı, sûfîlerin bilgi kaynakları bağlamında ruha atfettikleri önem, insana üflenen ruhun mahiyeti, ilâhî *nefh*in keyfiyeti, tasavvuf düşüncesinde var olan muhtelif tevhid anlayışlarında ruhun fonksiyonu gibi meseleleri özellikle incelemeye çalışacağımız bu çalışmanın ruh ve işârî tefsir bağlamında yapılacak olan akademik çalışmalara zemin hazırlamasını, İslam ilim, irfan ve kültür birikiminin daha iyi anlaşılmasına ve tasavvuf alanına çok küçük de olsa katkı sağlamasını Yüce Allah'tan niyaz ederim.

Ruh Hakkında Verilen Az Bilgi

"*Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar; de ki ruh, Rabb'imin emrindendir. Size pek az bilgi verilmiştir.*"[23]

Muhtelif rivayetler olmakla birlikte mezkûr ayetin iniş sebebi Yahudilerin veya Kureyş müşriklerinin Hz. Peygamber'i (sav) sınamak için ona, ruha dair soru sormalarıdır. Rivayetler soruyu kimin sorduğu, olayın ne zaman yaşandığı, verilen cevap ve sonrasında gelişen diyalog vs konularında ihtilaf ederken, Hz. Peygamber'i (sav) sınama gayesi ve ruh hakkında soru sorulması konusunda ittifak etmektedirler. [24] Müfessirler, ayetteki ruh kelimesini vahy, Cebrail, melek ve bilinen anlamıyla insanın hayat sahibi olmasını sağlayan öz şeklinde de yorumlamışlar, manayı tek bir ihtimale hasretmemişlerdir.[25]

İlgili ayette ruhun Rabb'in işlerinden bir iş (emrinde) olması, ruha dair az bilgi verilmiş olması ve bilginin *verilmiş* olması dikkat çekmektedir. Ruhun Rabb'in emrinde olması; ruhun yaratılmışlığı[26], ruh bilgisinin yalnızca Allah'a ait olduğu, mahiyetinin bilinemeyeceği ve insan aklının ruh gibi metafizik alana taalluk eden bir hususta yetersiz kalacağı şeklinde anlaşılabilir. Zira İbn Acîbe ruhun sır ilimlerinden olduğuna ve verilen azıcık ilmin sırları açıklayamayacağına dikkat çekmektedir.[27]

Ruhun sır ilmi olması, ruha dair bilginin velilere ve nebilere mahsus olduğunu gösteren bir karinedir. Zira tasavvuf geleneğinde ilimler nazar ve istidlalle kesben elde edilen *akıl ilmi*, yaşanarak tecrübe edilen *haller ilmi*, nebi ve velilere mahsus *sırlar ilmi* şeklinde tasnif edilmiştir.[28] Mevlana'ya göre de arz ve semada insan ruhundan daha gizli bir şey olmayıp, ayetteki "*Rabb'imin emrindedir*" ifadesi ile ruha dair bilgi edinme kapısı mühürlenmiştir.[29]

Nakledilen açıklamalar bağlamında, ayette geçen *bilginin verilmiş olması* ifadelerine de dikkat çekerek ruha dair bilginin *vehb*in konusu olduğu söylenebilir. Nitekim insanın ğayb âlemine (metafizik âleme) taalluk eden ruh hakkında *kesb* ile bilgiye erişemeyeceği iddiası, şehâdet âleminde beden, akıl, duyular ve fizîkî âlemin şartlarıyla kayıtlanmasına dayanmaktadır. Bir başka deyişle ruhun idrak

23 el-İsrâ, 17/85.
24 Detaylı bilgi için bkz. Bedrettin Çetiner, *Fatihâ'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl Kur'ân Âyetlerinin İniş Sebepleri*, 5. Basım, İstanbul, Çağrı Yayınları, 2016, II, s. 573-575.
25 Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", DİA, c. XXXV, 2018, s. 187.
26 Sûfîlerin ruhun mahlûk veya gayr-ı mahlûk olmasına dair bazı telakkileri için bkz. Ahmed Hamdi Akseki, "Sûfiye-i Kirâm Hazarâtının Rûh Hakkındaki Tarz-ı Telâkkîleri", hazırlayan: Halil İbrahim Şimşek, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, c. V, s. 389-394.
27 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, c. IV, s. 121.
28 Detaylı bilgi için bkz. Kadir Özköse (Editör), *Tasavvuf El Kitabı*, 5. Basım, Ankara, Grafiker Yayınları, 2017, s. 454.
29 Mevlana Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Şerîf*, çev. Süleyman Nahîfî, sad. Amil Çelebioğlu, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, c. VI, s.

edilemezliği, insanın idrak edici melekeleri ile ruhun aynı varlık mertebesinde olmamasından ötürüdür.

Kuşeyrî ruh hakkında az bilgi verilmesini onun duyu organlarıyla idrak edilemeyen latif yaratılışına dikkat çekerek yorumlamaktadır. Bununla birlikte göz görme, kulak işitme mahalli olduğu gibi ruh da övülen hasletlerin mahalli, kulluk teklifinin muhatabı ve ilâhî bilginin (marifet) vesilesi olarak tavsif edilmiştir.[30] Dahası her insanın yaratılıştan sahip olduğu ilahi bilgi edinme aracı ruh, *ilm-i ledünnî*yi şu anda da öğrenmek durumundadır. Ancak bu ilim bazen vücut ve varlığın karanlığı ile örtülür.[31]

Ruzbihan Baklî ise ruh bilgisinin zâhirî ilim ehline müphem bırakıldığını idraklerinin noksanlığından dolayı insanlardan gizlendiğini, varoluş mahiyetinin ve yaratılış keyfiyetinin bilinemeyeceğini buna mukabil mükâşefe ehli olan nebiler ve velilere açıklandığını ifade etmektedir.[32] Dolayısıyla nebiler ve velileri ruh konusunda özelleştiren durum, ruhlarının tecelli, ilham ve ilm-i ledünnîye hazır bulunmalarıdır.

İnsana Ruh Üflenmesi

"Ona düzgün bir şekil verdiğim ve kendisine ruhumdan üflediğim zaman, hemen onun için secdeye kapanın."[33]

İbn Acîbe, Allah'ın üflemesinin kulların üflemesi gibi olmadığını belirterek, üflemeyi ruhun vücuda intikali ve ilâhî nefhanın bedene sâri olması neticesinde kazanılan hayat şeklinde yorumlar.[34] Kuşeyrî, meleklerin insanın zahirine bakarak aldandıklarını belirtir. Buna mukabil *itibar kalıplara değil kalıplara emanet edilen manayadır*, sözüyle meleklerin secdesine sebep olan ilâhî öze dikkat çekmektedir.[35] Ruzbihan Baklî ise insanın yaratılışı ve kendisine üflenen ruh açısından en şerefli varlık olduğunu ifade ederek, meleklerin ilâhî hakikatlerin suretlerini nâsûti aynada göremediklerinden ötürü insanın yaratılışını yadırgadıklarını ima eder.[36] Şu halde Baklî, yukarıda da işaret ettiğimiz üzere meleklerin varlık âlemleri ile insanın hakikatinin aynı varlık mertebesinde bulunmadığını ifade etmektedir.

İbn Acîbe, ilgili ayetin işaretlerinde Kuşeyrî'nin dikkat çektiği zahir-batın ve Baklî'nin işaret ettiği melekût-nâsût ayrımlarına benzer şekilde madde-mana düalizmi ile eşlik eder. Buna göre *cem* hali *fark* haline galebe çalan kimse manayı öne çıkaracak, fark hali *cem* haline üstün gelen ise maddede takılıp kalacaktır. Melekler *cem* halinin etkisinde oldukları için basiret nuru ile insanın hakikatini müşahede etmişler, İblis ise *fark* halinde, yaratılış unsurlarından dem vurarak secdeden yüz çevirmiştir.[37]

Allah'ın insana ruh üflemesinin Hz. Meryem bağlamında ele alındığı son örnek ise *"Allah, iffetini koruyan İmran kızı Meryem'i de misal verdi. Biz ona ruhumuzdan üfledik; o, Rabbinin kelimelerini ve*

30 Kuşeyrî, Letâifü'l-işârât, c. II, s. 201-202.
31 Necmeddin Kübra, *Tasavvufi Hayat*, çev. Mustafa Kara, Dergah Yayınları, İstanbul, 2013, s. 70.
32 Ruzbihan Baklî, *Arâisü'l-beyân*, c. II, s. 383.
33 el-Hicr, 15/29, İnsana ruh üflenmesinden bahseden diğer ayetler için bkz. es-Secde, 32/9; es-Sâd, 38/72.
34 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, c. III, s. 396.
35 Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c. II, s. 137.
36 Ruzbihan Baklî, *Arâisü'l-beyân*, c. II, s. 288.
37 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, c. III, s. 398.

kitaplarını tasdik etti. O, taat edenlerdendi."[38] ayetidir. Saliha hanımların peş peşe zikredildiği ayet dizisinin son halkası olarak Hz. Meryem'den bahseden bu ayetlerde ona üflenen ruh ile itaatkâr olması arasında bir bağ kurulabilir. Nitekim İbn Acîbe, ayetin işaretlerinde ruh ve kalbin, nefis ve hevâya karşı mücadelesine dair yorumlarda bulunmuştur.[39] Ruh Allah'a doğru meylettiği zaman kalb de ona sevimli ve itaatkâr bir çocuğun babasına meyletmesi gibi yönelir ve tâbi olur. Nefis de sevgi dolu bir kız çocuğunun annesine yönelmesi gibi kalbe doğru yönelir ve itaat eder.[40]

Konu ile ilgili olarak Ruzbihan Baklî ise, üflenen ruh ile ilâhî fiillerin nuru arasında bir bağ kurar. Buna göre Hz. Meryem'de sırasıyla ilâhî fiillerin, ilâhî sıfatların ve zâtın nuru tecelli etmiştir.[41] Ruhun, yaratılışı itibariyle imkân, terkip ve vasıtalardan uzak oluşu zâtî feyzi kabul etmesini ve tecelliye mahal olmasını mümkün kılmıştır.[42]

İnsana üflenen ruhun/ilâhî özün sadakat ve taâtle korunması durumunda benzer manevî tecrübelerin her insan için yaşanması muhtemeldir. Zira modern psikoloji kuramlarının bazılarına göre de bu öz sayesinde insan doğuştan kendisi, âlem ve yaratıcısı hakkında bilgi sahibi edinebilecek donanımla dünyaya gelmektedir.[43]

İbn Acîbe'nin de ilgili ayetin işaretlerinde dikkat çektiği bu ilâhî öz, insanın metafizik arayışını, Rabb'ini bulmasını ve marifeti mümkün kılan şeydir.[44] Nitekim muhtelif ilmî disiplinlere mensup âlimlerin, ruhun idrak edici ve bilici hakikati konusunda ittifak ettikleri görülmektedir.[45] Yine modern psikoloji kuramlarında, insanın *varoluşunu mümkün kılan bütün*le ilişki kurması ve onu idrak etmesi gerektiği vurgulansa da bunun tecrübe keyfiyetine dair etkili ve uygulanabilir net çözümler ortaya konamamıştır.[46] İşte tam bu noktada tasavvuf, ruhânî terbiyeyi faaliyetlerinin merkezine alarak[47] insanın varlığı bilmesini ve bulmasını, varlıkta birliği tecrübe/zevk ederek idrak etmesini hedeflemektedir.

Ruhun Allah'a İzafe Edilmesi

Kuran-ı Kerim'de Cenâb-ı Allah, *ilâhî nefh*ten bahisle *ruhum*[48] ve *ruhumuz*[49] ifadelerini kullanarak ruhu kendisine izafe etmiştir. Tabiatıyla bu kullanım gerek müfessirlerin gerekse sûfîlerin dikkatini çekmiş ve bu ifadelerin ardındaki murâd-ı ilâhî hususunda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına vesile olmuştur.

İbn Acîbe'ye göre ayetlerde geçen *ruhum* ifadesi, mülkün sahibine nisbeti gibi olup ruhun özel bir yaratılışı olduğunu ifade etmektedir.[50] Ona göre bu kullanım tıpkı *Beytullah/Allah'ın evi* veya

38 et-Tahrîm, 66/12
39 İbn Acîbe, el-Bahru'l-medîd, c. VIII, s. 88.
40 Yüksel Göztepe, "Gazâlî ve Öncesi Bazı Sûfîlerin Akla Eleştirel Bakışı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, cilt: VIII, sayı: 19, s. 23; Göztepe'den naklen: Ebû Hafs Şihabüddin Abdulkâdir b. Abdullah Sühreverdî, *Avârifü'l-maârif*, Dârü'l-Kütübü'lArabiyye, Beyrut 1983, s. 451.
41 Ruzbihan Baklî, *Arâisü'l-beyân*, c. II, s. 438-439.
42 Sadreddin Konevi, *Fususu'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli, Kapı Yayınları, İstanbul, 2014, s. 29.
43 İbrahim Işıtan, "Sadreddin Konevi'ye Göre Sûfî Psikolojisi: Konevi Düşüncesinde Sûfî Kişilik Yapısının Temel Dayanakları", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi,* 2012, cilt: I, sayı: 2, s. 166.
44 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, c. III, s. 90.
45 Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *DİA*, c. XXXV, 2018, s. 187.
46 Işıtan, "Sadreddin Konevi'ye Göre Sûfî Psikolojisi: Konevi Düşüncesinde Sûfî Kişilik Yapısının Temel Dayanakları", s. 166.
47 Sûfîlerin manevî terbiye için benimsedikleri yollara dair bir tasnif için bkz. Ebü'l-Kāsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Risâletü'l-Kuşeyrî*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2014, s. 21.
48 Ruhum şeklindeki kullanımlar için bkz. el-Hicr, 15/29, es-Secde, 32/9; es-Sâd, 38/72.
49 Ruhumuz şeklindeki kullanımlar için bkz. el-Enbiya, 21/91; et-Tahrîm, 66/12.
50 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, c. III, s. 396.

Nâkatullah/Allah'ın devesi ifadeleri gibidir.[51] İnsanın yaratıcısı ile olan özel münasebetinin vesilesi olan bu durum, ayrıca insanın mükerrem ve şerefli bir varlık olmasının da sebebidir.

İbn Acîbe'ye göre insanın nefsini tanımasıyla Rabb'ini tanıyabilecek olması, kendisine üflenen ruhla ilgilidir.[52] Her ne kadar nefis ve ruh aynı kavramlar olmasa da ilk dönem sûfîlerin ruh, nefis, kalp ve akıl kavramlarını birbirlerinin eş anlamlısı görmeleri[53] İbn Acîbe'nin nefsin kendini bilmesi ve Rabb'ini bilmesi ile ruhun yaratıcısı ile olan özel münasebeti arasında bir bağ kurmasını desteklemektedir. Bu minvalde Kuşeyrî, nefis, ruh ve sır kavramlarını bir hakikatin farklı düzlemlerde tezahür eden veçheleri olarak değerlendirir ve aralarında bir letafet-kesafet ilişkisi olduğunu ima eder.[54] Aynı şekilde İslam filozoflarının, nefis terimiyle insan ruhunu kastetmeleri[55] de İbn Acîbe'nin yaklaşımını güçlendirmektedir. Titus Burckhardth'a göre ise kalp dikey ruh ile yatay nefsin kesişme noktasındadır ve bu iki unsurdan galip gelenin mahiyetine bürünür.[56] Şu hâlde her ne kadar Allah'ı bilen kalp, seven ruh, temaşa eden nefsin sırrıdır şeklinde bir tasnife gidilmiş[57] veya melekut âleminde seyr ruh ile, ceberut ve lahutta ise sır ile yapılır şeklinde bir tertipten söz edilmişse[58] de bu latif gerçekliklerin birbirlerinden bağımsız olmadıkları konusunda bir ittifakın varlığı net bir şekilde görülmektedir.

Ruzbihan Baklî, ruhun Allah'a izafe edilmesini, insanın ruh ve beden birlikteliği ile Hakk'ın zat ve sıfat nurlarının kandili olması şeklinde yorumlar. Böylelikle Cenâb-ı Hakk'ın zât tecellileri, insanın suretine yansımaktadır.[59]

Hz. İsa'nın Allah'ın Ruhu Olması

"Meryem oğlu İsa Mesîh, ancak Allah'ın resûlü, Meryem'e ilka ettiği kelimesi ve O'nun tarafından bir ruhtur."[60]

Hristiyanlardan bir grubun *"Allah üçtür, İsa Allah'ın oğludur"* gibi sözler sarf etmeleri üzerine inen[61] bu ayet Hz. İsa'nın Hak katından bir ruh olduğunu ifade etmektedir. Peki, Hz. İsa'nın Hak katından ruh olması ne anlama gelmektedir?

İbn Acîbe'ye göre Hz. İsa'nın Hz. Meryem'e ilkâ edilmesi Cebrail'in Allah'ın emrine uyarak üflemesiyle gerçekleşmiştir. Bu üflemeden dolayı da Hz. İsa'ya ruh denmiştir. İbn Acîbe *"Allah katında İsa'nın durumu Âdem'in durumu gibidir."*[62] ayetini de delil göstererek her iki peygamberin babasız dünyaya gelmek ve kendilerine üflenen ilâhî nefhanın Allah'a isnad edilmesi hususunda ortak olduklarını belirtmiştir.[63]

Ruzbihan Baklî ise daha spesifik bir yaklaşımla âlemin sûretlere tutsak olduğunu, bu sûretlerin ruhunun ise nebiler ve veliler olduğunu beyan eder. Görüşünü desteklemek içinse *"yağmur*

51 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, c. VI, s. 232.
52 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, c. V, s. 388.
53 Süleyman Uludağ, "Ruh", *DİA*, c. XXXV, 2018, s. 192.
54 Ebü'l-Kāsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, Risâletü'l-Kuşeyrî, thk. Abdulhalîm Mahmûd, Dâru'ş-şa'b, Kahire, 1989, s. 174-176.
55 İlhan Kutluer, "Ruh", DİA, c. XXXV, 2018, s. 194.
56 Titus Burckhardth, *İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş*, çev. Fahreddin Arslan, Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1995, s. 29.
57 İlgili tasnif için bkz. Reynold A. Nicholson, *İslam Sufileri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2014, s. 103.
58 İlgili tertip için bkz. Necmeddin Kübra, *Tasavvufi Hayat*, s. 70.
59 Ruzbihan Baklî, *Arâisü'l-beyân*, c. III, s. 128-129.
60 en-Nisa, 4/171.
61 Çetiner, *Fatihâ'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl Kur'ân Âyetlerinin İniş Sebepleri, c.* I, s. 286.
62 Âl-i İmran 3/59.
63 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, c. II, s. 133-134.

onlarla yağar, ekinler onlarla biter ve belalar onlar sayesinde def olur" rivayetini[64] zikreder.[65] Buna göre varlığın, fıtratlarına uygun hareket etmesi ve yaratılış gayelerini gerçekleştirmesi nebiler ve veliler sayesindedir. Ancak her ne kadar enbiya ve evliyanın âlem üzerindeki tasarrufu, ruhun beden üzerindeki tedbir ve tasarrufuna teşbih edilmişse de ruh dışında insanı etkileyen akıl, kalp, nefis gibi latif gerçeklikler de vardır. Şu hâlde nebi ve velilerin alemdeki tasarruflarının da sınırsız, sonsuz, mutlak ve gayr-ı mukayyet olmadığını söyleyebiliriz. Zira tasavvuf tarihinde de böyle bir düşüncenin dillendirildiğine rastlanmamıştır.

Mezkûr rivayette sûfîlerin, âlemde tasarruf sahibi olduklarını düşündükleri *ricâlü'l-gayb*[66] telakkisine yönelik ifadeler yer almaktadır. Buna göre gayb erenleri muhtelif peygamberlerin kalpleri üzerinedirler ve her birinin âlemin düzeninde bir fonksiyonu vardır. Her ne kadar yukarıdaki rivayet muteber hadis kaynaklarında yer almasa da *"belalar onlar sayesinde def olur"* ifadesinin mana açısından peygambere hitaben söylenen *"sen onların içindeyken azab edecek değiliz"* ayeti[67] ile bir arada düşünülebileceği kanaatindeyiz. Bir başka deyişle peygamberden ötürü kavimden azabın kaldırılması gibi, salih kulların varlığı da belaların define vesile olması düşünülebilir.

Hz. İsa'nın, Allah'ın ruhu olarak tavsif edildiği bir başka ayet ise *"derken, ona ruhumuzu gönderdik; ruh ona tam bir insan şeklinde göründü"*[68] şeklindedir. Ayette yukarıda kısmen değinilen sûret-mana birlikteliğinin açıkça belirtildiği görülmektedir. Şöyle ki gayb âleminde ruh olarak adlandırılan latif gerçeklik, şehadet âleminde beşer olarak tesmiye edilmiştir. Ancak ayette kullanılan temessele / تَمَثَّلَ fiili, olayın tıpkı bir rüyada olduğu gibi iki farklı mertebede ele alınabileceğini göstermektedir. Buna göre ruhun misal aleminde temessül ettiğini, Hz. Meryem tarafından görünmesinin ise şehadet aleminde gerçekleştiğini düşünebiliriz. Zira Hz. Meryem'e beşer olarak görünen ruhun daha sonra yeryüzünde herhangi bir insan olarak hayatını sürdürdüğü veya her insan gibi öldüğüne dair bir bilgi bulunmamaktadır.

İbn Acîbe'ye göre Allah, Hz. Meryem gibi kendisini Allah'a adayan, nur ve sır talibi herkese[69] kudsî ruhu ile tecelli eder ve Rabbânî vâridâtlarını gönderir. Böylece o kişi kendisinden sonra gelenlere bir yol gösterici, kendisine tabi olanlara rahmet olur.[70] Benzer şekilde Ruzbihan Baklî'ye göre de bu hadise bir bakıma insanın ruhunu ve kalbini cezbetmek için, kudsî zâtın sıfat nurları içinde ve sıfat nurlarının fiil kisvesi içinde tecelli etmesidir. Aynı zamanda bu tür tecelli, aşıkların aşklarının başlangıcında gerçekleşmektedir.[71] Hz. Meryem'e görünen ruhun veya insana üflenen ruhun Allah'a izafe edilmesi gibi, salikin yaşayabileceği tecelli tecrübesi de Allah'a izafe edilmektedir. Bir başka deyişle yaşanabilecek herhangi bir manevî tecrübe ve muvaffakiyet ancak Allah'ın yardımıyla mümkündür. Her iki durumda da fail olan Allah'tır.

---

64 Benzer bir rivayet için bkz. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillah b. İshâk el-İsfehânî, *Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfıyâ*, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1974, c. X, s. 10, 319.
65 Ruzbihan Baklî, *Arâisü'l-beyân*, c. II, s. 290.
66 Detaylı bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, "Ricâlü'l-gayb", *DİA*, c. XXXV, 2008, s. 81-83.
67 El-Enfâl, 8/33.
68 Meryem, 19/17.
69 Mehmet Şakir Efendi, böyle kimseleri nefsi- kâmile mertebesine erişmiş müşahede ehli kimseler olarak tanımlar. Bu kimseler ruhun son mertebesi olan rûh-i kudsîye erişmişlerdir. Bkz. Mehmet Cemal Öztürk, *Cerrahilik Metinleri*, Ketebe Yayınevi, İstanbul, 2018, s. 38.
70 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, c. IV, s. 216.
71 Ruzbihan Baklî, *Arâisü'l-beyân*, c. II, s. 456.

İbn Acîbe'nin eserinin birçok yerinde Ruzbihan Baklî'ye işaret etmesinden hareketle, onun görüşlerinden etkilendiğini söylemek mümkündür.[72] Bu örnekte de görüldüğü gibi hem Baklî hem İbn Acîbe, Hz. Meryem'in yaşadığı hadisenin bir benzerini Hak taliplerinin de yaşayabileceğini ifade etmektedirler. Buna göre Hz. Meryem'e bir delil ve rahmet olarak görünen ruh, sâliklere de aynı şekilde tecelli edebilmektedir. Bu tecelliyi mümkün kılan şey ise Hz. Meryem gibi Hakk'a adanmışlık örneği sergilemek ve taraf-ı ilâhîden bir mevhibeye mazhar olabilmektir.

Müminlerin Ruhla Desteklenmeleri

"Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir topluluğun, babaları, oğulları, kardeşleri yahut akrabaları da olsa, Allah'a ve peygamberine düşman olanlarla dostluk ettiğini göremezsin. Allah onların kalplerine imanı yazmış ve onları kendi katından bir ruh ile desteklemiştir."[73]

Mezkûr ayetin iniş sebebi daha çok din bağını kan bağından önde tutan muhtelif sahabelerle ilgili rivayetleri muhtevî olup[74], müminlerin Hak katından bir ruhla desteklenmeleri ile ilişkilendirilecek bir rivayete rastlanmamıştır. Ancak din gayreti ile akrabalarına karşı taarruzda bulunabilmek ve hatta onları öldürmeyi bile düşünmek Hak katından bir ruhla desteklenmenin neticesi olsa gerektir.

İbn Acîbe, imanı kalplere hayat veren bir ruha teşbih ederek bu ruhun imanın ta kendisi olabileceğini söyler. Veya bu ruh Kuran veya düşmana karşı zaferdir. Bir diğer ihtimale göre ise bu ruh yakîn nurudur.[75]

Bu ayetin işâretlerinde İbn Acîbe, silsilesinde bulunan Abdurrahman Fâsî'nin[76] Celaleyn Tefsiri üzerine yazdığı hâşiyeden naklen müminlerin Hak katından bir ruhla desteklenmesi bağlamında tasavvufî yorumlara yer verir. Buna göre Hak katından müminleri destekleyen bu ruh; müşâhede makâmı, bu makâma ait bir tecelli, sırrın hakikati ve ledünnî bilgidir. Söz konusu destek müminlerin manevî istidadlarına ve tecelliye hazır bulunuşlarına göre gerçekleşir.[77] Bir başka deyişle nasıl ki kalp sürekli değişerek Hakk'ın asla tekrar etmeyen tecellilerini yakalamaya çalışırsa[78] ruh da –rîh/rüzgâr ile aynı kökten olmasından mülhem- durağan olmayan ve kayıtlanamayan yapısından ötürü ilâhî tecellileri yakalama kabiliyetine sahiptir.[79]

Ruzbihan Baklî, kabiliyet ve ilâhî tecelliye hazır bulunma bağlamında Hak katından ruhla desteklenen müminlerin bir takım vasıflara sahip olduklarını ifade eder. Buna göre imanlarında ihlaslı, muhabbet ve iradelerinde sadık, Allah'a ve Allah dostlarına yakın, dine muhalif kimselerden yüz çeviren müminler, Hak katından zat tecellisi ve sıfat müşâhedesi ile desteklenmişlerdir. Onlar zât deryasına dalarak, rubûbiyet sırlarının cevherlerini ve ilâhî nurların hakikatlerini bulmuşlardır.[80]

Melekler ve Ruh

---

72 İbn Acîbe'nin tasavvufî yorum konusunda Kuşeyrî ve Ruzbihan Baklî'den etkilendiğine dair değerlendirmeler için bkz. Dilaver Selvi, "Ahmed İbn Acibe el-Haseni'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 2010, cilt: X, sayı: 3, s. 270.
73 el-Mücâdele, 58/22.
74 Detaylı bilgi için bkz. Çetiner, *Fatihâ'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl Kur'ân Âyetlerinin İniş Sebepleri, c.* II, s. 863-864.
75 İbn Acîbe, el-Bahru'l-medîd, c. VII, s. 350.
76 Müellif hakkında detaylı bilgi için bkz. İbrahim Harekât, "Abdurrahman b. Abdulkâdir Fâsî", DİA, c. XII, 1995, s. 210-211.
77 İbn Acîbe, el-Bahru'l-medîd, c. VII, s. 351.
78 Özköse, Tasavvuf El Kitabı, s. 60.
79 Ruhun değişken mahiyetine dair bazı değerlendirmeler için bkz. Titus Burckhardth, İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş, s. 21.
80 Ruzbihan Baklî, *Arâisü'l-beyân*, c. III, s. 407.

Kuran-ı Kerim'de ruhun meleklerle birlikte zikredildiği ayetler de mevcuttur. Bunlardan biri "*Allah, emriyle melekleri, kullarından dilediği kimseye rûh ile indirir ve onlara (insanları) şöyle uyarmalarını emreder: Benden başka ilah yoktur, sadece benden korkun!*"[81] şeklindedir. Ayetin sadece kendisinden de anlaşılacağı üzere buradaki ruh, Kuran veya vahiy anlamında kullanılmış olmalıdır. İbn Acîbe, vahyin cehalet ve manevî perdelenme ile ölen kalpleri ve ruhları diriltmesinden ötürü ruh kelimesi ile ifade edildiğini belirtir. Bir diğer görüşe göre ise buradaki ruh, Cebrail anlamında kullanılmış olup, zikredilen melekler ise vahyi korumakla mükellef meleklerdir.[82]

Ruzbihan Baklî ise ruh ve kelamın Hakk'ın zatından çıkma hususunda ortak oldukları için ruh yerine vahiy kelimesi kullanıldığını ifade ederek, ilâhî kelamın tıpkı ruh gibi diriltici özelliğine dikkat çekmektedir.[83] Kuşeyrî ise meseleye farklı bir cihetten yaklaşarak meleklerin peygamberlere vahiy ve risaletle indiği gibi, muhaddes olan tevhid erbabına ise şeriat esaslarını ve hakikat sırlarını tarif etmek için indiğini söyler.[84]

Mearic suresinde geçen "*Melekler ve Ruh (Cebrail) ona süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir.*"[85] ayetindeki ruh ise hem Cebrail olarak hem de ölen insanın ruhu olarak yorumlanmıştır. Elli bin yıl ifadesi ise temsilî ve kesretten kinaye bir kullanım olup, insan ile Allah'ın arşı arasındaki mesafenin hayale gelmez uzaklığını anlatmaktadır. Bu açıklamalarla birlikte İbn Acîbe bir takım işârî tevillere de giderek her bir insanın manevî terakki ile bir makamdan başka bir makama yükseldiğini ve Allah'a yakınlaştığını ifade eder. Ancak bu yakınlaşma amelî ve fizikî olmayıp, ilmî ve itibarîdir. Ruhlar, İslam'dan imana, imandan ihsana, mülkten melekûta, nâsûttan lâhuta, Ceberût'tan Rahmân'a terakki ederler.[86] Ancak zâtın nâ-mütenâhî oluşundan ötürü manevî seyrin de bir sonu yoktur. Dolayısıyla tasavvuf literatüründe kullanılan *seyr ü sülûkünü tamamlamak* ifadesi ile mutlak gerçeğe işaret edilmediği ve belli bir seviyenin kastedildiği açıktır. Ruzbihan Baklî de Hakk'ın zatına bir sınır olmadığına ve uzaklık-yakınlığın izâfî oluşuna dikkat çekerek elli bin yılda ulaşılacak manevî terakkinin bir saatten daha az bir sürede veya göz açıp kapamadan daha kısa bir anda bile gerçekleşebileceğini ifade eder.[87] Böylelikle insan ile Hak arasındaki uzaklığın uzaklığı kadar yakınlığın yakınlığına ve ruhun istidadına dikkat çeker.

Melekler ve ruhun bir arada zikredildiği bir diğer örnek ise kıyamet gününü tasvir eden ayetlerdir. Buna göre melekler ve ruhun saf saf duracağından söz edilir.[88] Ayette geçen ruh ifadesi İbn Acîbe tarafından Cebrail şeklinde yorumlanmışsa da[89] bu konuda müfessirlerin farklı görüşleri mevcuttur. Buna göre ayette geçen ruh, meleklerden büyük bir melek, meleklerin ileri gelenleri, Allah'ın melek olmayan ordularından bir ordu, Âdemoğulları veya Âdemoğulları'nın ruhları şeklinde de yorumlanmıştır.[90]

---

81 en-Nahl, 16/2.
82 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, c. IV, s. 4-5.
83 Ruzbihan Baklî, *Arâisü'l-beyân*, c. II, s. 309.
84 Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c. II, s. 149-150.
85 el-Meâric, 70/4.
86 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, c. VIII, s. 133-137.
87 Ruzbihan Baklî, *Arâisü'l-beyân*, c. III, s. 452.
88 en-Nebe, 78/38.
89 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, c. VIII, s. 222.
90 Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, nşr. Dâru İhyâu't-türâsü'l-Arabî, Beyrut, 1999, c. XXXI, s. 25.

İbn Acîbe de ayetin işâretlerinde ruhu Cebrail olarak yorumlayan görüşünün aksine, bahsi geçen ruhların safiyetini muhafaza ederek meleklere katılan yüce ruhlar olduklarını ifade eder. Buna göre kulluk makamında sebat eden kullar şeref kazanmışlar ve meleklerle birlikte saf tutmayı hak etmişlerdir.[91] Kuşeyrî de benzer şekilde ashâb-ı huzûr tabirini kullanarak ilâhî hakikatlerin kendilerini istila ettiği yüce ruhlu insanlardan söz eder ve bunların huzur-ı ilâhîde mukim olduklarını belirtir.[92]

Melekler ve ruhun birlikte zikredildiği son ayet ise Kadr suresindeki ayettir. İlgili ayette de İbn Acîbe'nin ruhu Cebrail olarak veya bu geceye mahsus görünen melekler şeklinde yorumladığı görülmektedir. Akabinde ise zamanı ve mekânı yücelten şeyin onda meydana gelen ilâhî yakınlık, keşif ve müşahede olduğunu söyleyerek kalp ehli arifler için her gecenin Kadir olduğunu söyler.[93]

Sonuç

Rivâyet ve dirâyet türü tefsirlerde ruh; Cebrail, peygamber, Hz. İsa, Kur'an-ı Kerim, vahy, ilâhî kelam, koruyucu bir melek, yüce bir melek, insanın manevî cevheri ve hayat sebebi olarak yorumlanmıştır.

Ayette geçen *bilginin verilmiş olması* ifadesinden mülhem olarak sûfîler ise ruh hakkındaki bilginin *kesb* ile elde edilemeyeceğini bilakis ancak *vehb* ile mümkün olabileceğine dikkat çekmişlerdir. Böylelikle tasavvufun kendine mahsus bilgi kaynaklarını ve yöntemlerini terviç eden sûfîler, ruh konusunda farklı değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Ayetlere yaptıkları yorumları işaret olarak adlandıran sûfîler, böylelikle görüşlerine mutlaklık atfetmediklerini zımnen ifade etmektedirler. Bununla birlikte şahsî manevî tecrübelerinin kalplerine doğurduğu manalar bağlamında ruh konusunda yorumlar yapmışlardır. Söz gelimi *az bilgi*, *ilâhî nefh*in keyfiyetinin bilinemeyeceği şeklinde anlaşılmış ve ruh hakkında soru sormanın kerihliği vurgulanmış, ruh üflenmesi insanlara şeref bahşedilmesi olarak değerlendirilmiş ve ruhun Allah'a izafe edilmesi ise mülkün sahibine aidiyeti gibi ele alınmıştır.

Ruhun, yaratıcısını tanıma noktasındaki merkezî rolüne dikkat çeken sûfîler, insanın bu öz sayesinde zâtî feyzi kabul edebildiğini, tecelliye mahal olduğunu ve marifeti elde edebileceğini belirtmişlerdir.

Hz. İsa'nın Allah'ın ruhu olması gibi, enbiya ve evliyanın da âlemin ruhu olduğu iddiası da dikkat çekici bir yorumdur. Buna göre varlığın fıtratlarına uygun hareket etmesi ve yaratılış gayelerini gerçekleştirmesi nebiler ve veliler sayesindedir.

Ruh ve beden arasındaki tahakküm mücadelesi cem ve fark kavramları ile bağdaştıran sûfîler, ruhu ayrıca ilhâm, kalbi dirilten manevî hayat vesilesi, marifet, vâridât, yakîn nuru, ledünnî bilgi, müşahede makamı, sırrın hakikati, tecelli mahalli ve ilâhî rahmet şeklinde yorumlamışlardır. Bununla birlikte beden ve ruh arasındaki ilişkinin din ve vahy, kalp ve vahy, Allah ve âlem arasındaki ilişkiye benzetilmesi de özgünlük arz etmekte ve dikkat çekmektedir.

Kaynakça

Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kāsım Zeynülislâm b. Hevâzin b. Abdilmelik. Risâletü'l-Kuşeyrî, thk. Abdulhalîm Mahmûd. Dâru'ş-şa'b, Kahire. 1989.

91 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, c. VIII, s. 223-224.
92 Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, c. III, s. 387.
93 İbn Acîbe, *el-Bahru'l-medîd*, c. VIII, s. 332.

Abdülkerîm el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kāsım Zeynülislâm b. Hevâzin b. Abdilmelik. Risâletü'l-Kuşeyrî. çev. Süleyman Uludağ. Dergah Yayınları. İstanbul. 2014.

Akseki, Ahmed Hamdi. "Sûfiye-i Kirâm Hazarâtının Rûh Hakkındaki Tarz-ı Telâkkîleri" , hazırlayan: Halil İbrahim Şimşek. Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2004, c. V, sayı: 13.

Birışık, Abdulhamit. "Tefsir", Türkiye Diyanet Vakfı Diyanet İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul. İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları. c. XL, 2011.

Burckhardth, Titus. İslam Tasavvuf Doktrinine Giriş. çev. Fahreddin Arslan. Kitabevi Yayınları. İstanbul. 1995.

Çetiner, Bedrettin. Fatihâ'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzûl Kur'ân Âyetlerinin İniş Sebepleri. 5. Basım, Çağrı Yayınları. İstanbul, 2016.

Demir, Hamit. İşârî Tefsirlerde Tasavvufî Âdâb el-Bahru'l-medîd Örneği. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi. 2018.

Ebû Nuaym el-İsfehânî, Ahmed b. Abdillah b. İshâk. Hilyetü'l-Evliyâ ve Tabakâtü'l-Asfiyâ, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye. Beyrut, 1974.

el-Kuşeyrî, Ebü'l-Kāsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. Letâifü'l-işârât, thk. Abdullatîf Hasan Abdurrahman. nşr. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye. Beyrut. 2007.

Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. Mefâtihu'l-ğayb. nşr. Dâru İhyâu't-türâsü'l-Arabî. Beyrut. 1999.

Göztepe, Yüksel. "Gazâlî ve Öncesi Bazı Sûfîlerin Akla Eleştirel Bakışı". Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi, 2007, cilt: VIII, sayı: 19.

Harekât, İbrahim. "Abdurrahman b. Abdulkâdir Fâsî". DİA, c. XII, 1995.

Işıtan, İbrahim. "Sadreddin Konevi'ye Göre Sûfî Psikolojisi: Konevi Düşüncesinde Sûfî Kişilik Yapısının Temel Dayanakları". Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi. 2012, cilt: I, sayı: 2.

İbn Acîbe, Ahmed b. Muhammed. el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kurâni'l-mecîd. thk. Ömer Ahmed er-Râvî, nşr. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye. Beyrut. 2010.

Kutluer, İlhan. "Ruh", DİA, c. XXXV, 2018.

Kübra, Necmeddin. Tasavvufi Hayat. çev. Mustafa Kara. Dergah Yayınları. İstanbul. 2013.

Mevlana Celâleddîn-i Rûmî. Mesnevî-i Şerîf. çev. Süleyman Nahîfî, sad. Amil Çelebioğlu. Timaş Yayınları, İstanbul, 2014.

Nicholson, Reynold A.. İslam Sufileri. çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Büyüyenay Yayınları, İstanbul, 2014.

Özköse, Kadir. Tasavvuf El Kitabı. 5. Basım, Ankara. Grafiker Yayınları, 2017.

Öztürk, Mehmet Cemal. *Cerrahilik Metinleri,* Ketebe Yayınevi, İstanbul, 2018.

Ruzbihan el-Baklî, Ebû Muhammed Sadruddîn b. Ebû Nasr, Arâisü'l-beyân fî hakâiki'l-Kur'ân, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. nşr. Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut. 2008.

Sadreddin Konevi. Fususu'l-Hikem'in Sırları. çev. Ekrem Demirli, Kapı Yayınları. İstanbul. 2014.

Selvi, Dilave. "Ahmed İbn Acibe el-Haseni'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu". Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]. 2010.

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihabüddin Abdulkâdir b. Abdullah. Avârifü'l-Maârif, Dârü'l-Kütübü'l Arabiyye. Beyrut. 1983.

Uludağ, Süleyman. "İşârî Tefsir", DİA, c. XXIII, 2001.

Uludağ, Süleyman. "Ricâlü'l-gayb", DİA, c. XXXV, 2008.

Uludağ, Süleyman. "Ruh", DİA, c. XXXV, 2018.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Ruh", DİA, c. XXXV, 2017.

İnsanın Ruhu Olup Olmadığına Dair Bir İnceleme

Saadettin MERDİN

İnsanın Ruhu Olup Olmadığına Dair Bir İnceleme

Saadettin MERDİN*

Öz

Animizm, reenkarnasyon, putperestlik gibi birçok heretik akım sakîm ruh inancından beslenmektedir. Ruh kelimesinin Kur'ân'da daima tekil kullanılması ve Allah'a izafe edilmesi bu kelimenin insanla değil, Allah'la ontolojik bağı olduğunu göstermektedir. Kur'ân'da "Allah'ın ruhu (Cebrail), vahiy/Kur'ân" gibi anlamlara sahip olan ruh kelimesine "bedene hayat veren ölümsüz latif cisim" anlamını ilk defa Nazzâm vermiştir. İslâm teolojisindeki ölümsüz ruh inancı Stoacıların Tanrıyla özdeşleştirdikleri "evrensel akıldan/ruhtan" intihal/ithaldir. İslâm teolojisinin materyalist, politeist, animist Presokratik Tabiat Düşünürlerinin tabiatı tanımlama sürecinde icat ettikleri mitoslara dayanan, arkaik "ruh/psyche" kavramına ihtiyacı yoktur.

Anahtar Kelimeler: Nefs, ruh, Rûh'ul-Kuds (Kutsal Ruh), ruhçuluk, animizm, şirk.

A Study On Examining Whether Human Soul Exists Or Not

Abstract

Many heretic movements like animism, reincarnation, idolatrousness are nourished from disabled and sickly spirit belief. Always using the word spirit as singular in Quran and attributing it to God reveals that this word is not associated with human but with God ontologically. For the first time Nazzam defined spirit as the eternal thin substance which gives a life to a body, that earlier had other meanings as God's soul in Quran (Gabriel), revelation/Quran. Eternal spirit belief in islamic theology plagiarised from the *universal soul* which Stoics identified with God. Islamic theology doesn't need archaic "spirit/psyche" notion which are based on mythos invented by the materialist, polytheist, animistic Presocratic Nature Philosophers during describing the nature process.

Key Words: Person (psyche), soul, Holy Spirit (Ruach HaKodesh) spiritualism, animism, shirk, polytheism

Giriş

İnsan doğasının ruh ve ceset olarak birbirlerinden büsbütün farklı iki cevherden mi, yoksa bir tek maddi cevherden mi oluştuğu sorunu çok eski bir tartışma konusudur. Genellikle ruhu inkâr edenlerin ateistler ya da materyalistler olduğunu; spritüalistlerin halis-muhlis Müslüman olduğu sanılır. Oysa Ruhçuluk/ruhbazlık da birçok heretik akımın çıkış noktasıdır. Ruhlarla temas kurduklarını, vahiy aldıklarını, tenasüh ile yaşamaya sür-git devam ettiklerini (ölümsüzlük) iddia eden ruhçular da vardır. En ilkel din kabul edilen Animizm ruhçuluktan; putperestlik (Politeizm) de ruhanilere tapınmaktan olarak hulasa edilebilir.

Genellikle ruh; ana rahminde oluşumu esnasında insana bir melek tarafından üflenen ve ölümü anında bedeni terk eden, canlılığı sağlayan mahiyeti meçhul, latif/sezilgen ruhani bir töz olarak kabul edilir. Oysa hayatı, canlılığı (vitality) ruhun temin ettiğine dair elimizde hiçbir bilimsel veri yoktur. Kadim insanlar, cam bilye gibi tasavvur ettikleri atomların insanlardaki canlılığı tek başına sağlayamayacağını, dolayısıyla canlılığı cansız atomlara Alaaddin'in cini gibi süper yetenekleri olan ruhun (anima), ya da tanrısal nefesin verdiğini kurgulamışlardır.

İlahi dinler yeni bir epistemoloji veya ontoloji vazetmemişlerdir. Mitolojik dünya görüşüne sahip muhataplarının bilgilerini (mütearifesini) esas alarak, başka bir ifadeyle mitolojik bir aklın ürünü

* Dr., Araştırmacı Yazar, s-merdin@hotmail.com

olan kendi dil/lisanlarıyla muhataplarıyla diyalog kurmuşlardır. Örneğin Zerkeşî (ö. 794/1392), Kur'ân'ın bilimsel gerçeği ya da işin hakikatini değil, toplumsal kabulü esas aldığını söyler[1]. Bu dinlerin amacı tabiat bilgisi (eşyanın hakikatini) öğretmek olmayıp, muhataplarının ama doğru, ama yanlış bilgilerini (yedi katlı düz yeryüzü ve gökyüzü vb.) esas alarak onları tevhit ve adalete, ahlaki erdemlere davet etmişlerdir. Örneğin Pentateuch'ta ruh inancını bulmak neredeyse imkânsız gibidir. Muhataplarının ruh inançlarındaki değişmeye ve soyutlama yeteneklerindeki gelişmelere bağlı olarak, somut, hissi (duyusal) bir dil yerine Ahd-i Atik'in diğer kitaplarında daha manevî, soyut kavramlar kullanılmıştır.

İslam tarihinde ruh hakkındaki ilk tartışmalar nasların/dini metinlerin farklı yorumlanmasından ziyade Yunan felsefesi ve diğer kültürlerle karşılaşıldığında başlamıştır. Öncekilerin meseleyi ele alış tarzı ile sonrakilerin probleme bakış tarzı arasında önemli farklılıklar bulunduğu görülmektedir. Yapılan akademik çalışmalar Ruh'un insan bedeninden ayrı bir cevher olduğu inancının pagan, politeist filozoflardan intihal olduğunu göstermiştir[2]. Grek felsefesinden etkilenip, dualist görüşü benimseyenler, teorilerini Kur'ân'la delillendirmeye çalışmış, daha doğrusu her kesimin sık sık başvurduğu bir yöntem olan, Kur'ân'ı kendi teorileri doğrultusunda eğip-bükmüşler; insanı zî-ruh, Allah'ın ezelî ruhuyla ruhlandırmışlardır.

1. Ruh ve Metafizik

Evrende metafizik (fizik ötesi/dışı) bir alan olup-olmadığını sorgulamak gerekirse; *Kozmoloji İlkesi*'ne göre evren, izotropiktir*. Başlangıcına yol açan bir tekil noktadan başlayarak (Big-Bang) genişlemektedir. Aynı kozmik tohumdan yaratıldığından homojendir (türdeş elementlerden oluşur). Uniformdur (her yerinde aynı bilim yasaları geçerlidir)[3]. Kelâmcılar âlemi "Allah'ın dışındaki her şey" olarak tanımlamışlar ve evren ve içindeki şeylerin cismaniliğini benimsemişlerdir. Kelâmcılar Allah'tan gayri tüm varlıkların -kesif ya da latif- cismanî olduğunu savunurlar. Ehl-i sünnet "meleklerin, cinlerin ve şeytanların" âlemin yaşayan (canlı) türleri olarak kabul eder[4]. Âlem; cevher ve arazlarıyla birlikte mahlûkatın tamamıdır. Dolayısıyla insan, hayvan, bitki, melekler ve ruh da dâhil olmak üzere âlemdeki tüm varlıklar aynı cins (türdeş) olup, onlara farklılık veren arazlardır. Hatta kelâmcılar melekler, cinler, şeytanlar da dâhil olmak üzere bir bütün olarak evreni mütehayyiz (yer kaplayan) atomlara indirgemede herhangi bir sakınca görmemişlerdir[5]. Süyûtî'nin dediği gibi melekler felsefecilerin hilafına (beden sahibi) cisimlerdir[6]. Eş'arilerin cumhuru cin ve şeytanların maddî cevherlerden oluştuğuna, sadece bünyelerinin farklı olduğuna inanır. Bedensiz hayat mümkün olmayacağından kelâm ve tefsir âlimleri şeytanın kendine has bir varlığının (vücudunun) bulunduğunu kabul eder[7]. Mu'tezile'ye göre cinler son

---

[1] *el-Burhan*'da "İşin gerçeğine göre değil muhatabın algı ve anlayışına uygun tarzda hitap" şeklinde ilginç bir başlık açmış ve buna dair örnekler vermiştir. Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân,* Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, Beyrut/1957, c.4, s. 55.

[2] Şu iki doktora çalışmasına bakılabilir. Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yay., İstanbul, 2012; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu,* Ankara Okulu Yay., Ankara, 2011.

* Evrenin büyük ölçekli yapısı göz önüne alındığında galaksilerin dağılımı -yönden bağımsız olarak- aynıdır.

[3] A. Yüksel Özemre, *Teorik Fizik Dersleri / Kozmolojiye Giriş Dersleri*, İstanbul Ün. Fen Fak. Yay., 1981. s. 75.

[4] Bk. Bağdadi, *Mezhepler* Arasındaki *Farklar*, Çev. E. Ruhi Fığlalı, TDV Yay., Ankara, 1991, s. 257.

[5] Bk. Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü" *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 33 (2015), ss. 65-66; Mehmet Bulğen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, Doktora Tezi, Marmara Ün., (2012) s. 174.

[6] Süyûtî, *el-Habâikü fi ahbâri'l-melâik*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, s. 10.

[7] Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA), Ahmet Saim Kılavuz, İstanbul, 1993, "Cin" md.; DİA, İlyas Çelebi, İstanbul, 2010, "Şeytan" md.

derece rakîk/ince yapılı, saydam canlı organizmalardır. Eş'arîler ise; cinlerin atomlardan müteşekkil olduklarını, hayat ve hareket gibi bütün arazlara sahip olduklarını düşünürler[8].

Ruh; üzerinde nazar ve istidlalin yasaklandığı gaybî bir mesele de değildir. Kelâmcılar bu âlemde metafizik bir varlık alanı bulunduğunu düşünmediklerinden[9] gayb bu fizik evrenin gözlemlenemeyen, bilinemeyen yanıdır. Gerçekten de gayb'tan bahseden âyetlere varlık açısından baktığımızda bu terimin şehadet âleminin ötesindeki bir âleme değil, fiziksel evrenin görülmeyen, bilinmeyen yönüne (dağın ardı, annenin karnındaki cenin [Lokmân, 31/34] gibi) işaret ettiğini söyleyebiliriz. Zaman (oluş) açısından baktığımızda da gaybın fizik ötesine ilişkin olmayıp, daha çok geçmişte olmuş (Nuh tufanı gibi) [Hûd, 11/49] veya gelecekte olacak olayların kastedildiğini görürüz. Arapça sözlüklerde gayb kelimesine verilen anlamlar; gözlem alanı dışında olmak anlamında birleştiği görülür. Gayb ile "gözden uzak, kayıp (gâib) belirsiz ya da gizlenmiş nesneler" kastedilir[10].

Metafiziğin kurucusu Aristo (M.Ö. 384-322) kabul edilse de, bugün kullandığımız anlamda "metafizik" tabirini ilk defa Aristo kullanmamıştır. O kendi eserine *Prote Philosophia* (*İlk Felsefe*) adını vermiştir. Kendisinden sonra eserlerini tertip eden talebesi Andronikos *İlk Felsefe* ile alâkalı bulduğu yazıları Fizika'dan sonraya koyduğu için bu esere "*Tabiat (Kitabın)dan Sonra*" anlamına gelen "*Metafizik*" ismini vermiştir. Bu kitap da Arapça'ya "*mâ ba'de't-tabî'a*" adıyla çevrilmiştir. Başka bir anlatımla müslümanların "ilm-i ilâhî" dedikleri *metafizik* deyimi farklı bir varlık alanına değil, yalnızca kitaptaki bu tertibe işaret etmektedir. Aristo'nun metafiziği zaten fiziğinin devamıdır, maddi ve nedenseldir[11]. Aristo'ya göre metafiziğin konusu sadece onun saf akıl olarak tanımladığı Tanrı, Tanrı ile aynı özelliklere sahip semavî cisimlerin akılları ve Faal Akıl'dır[12].

2. Psyche'in Ruh'a (İlahî Nefha'ya) Tahvil Süreci

Felsefe tarihinde önemli bir sorun olan "ruh-beden dualizmi üzerine değerlendirme yapabilmek için "psyche (Psikoloji'nin pisi'si)" kavramının en yalın anlamından başlayarak geçirmiş olduğu anlamsal aşamaları belirlemek gerekmektedir. Psyche terimi felsefe tarihi içinde her çağın düşünürlerine bağlı olarak çeşitli anlamlar kazanmış ve zamanla ilk anlamından epey farklı bir muhtevaya bürünmüştür.

2.1. Presokratik Düşünürlerin Psyche Anlayışı

Eski Yunanca bir terim olan psyche'nin, soluk almak, üflemek anlamına gelen "psykho" fiilinden türediği ve ilk anlamının soluk/hava olduğu görülür[13]. Presokratik tabiat filozoflarının nezdinde "pneuma (fenom)" kelimesi "nefes almak, rüzgâr esmek" anlamındaki "pneo" fiiliyle ilişkili

---

[8] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, Çev. Muhammed Coşkun, Mana Yay. İstanbul, 20014, c.1, s. 306. İbn Teymiyye de melek ve şeytanların maddi bir vücutlarının olduğunu söyleyenler arasındadır. O, "Melekleri nefsin salih kuvvetleri, şeytanları da nefsin habis kuvvetleri yapanlar, dolayısıyla meleklerin secdesini salih kuvvetlerin akla itaatı, şeytanların secdeden imtina etmelerini de habis kuvvetlerin akla isyanı yapanların mülhit felsefeciler ve sapık kelâmcılar" olarak niteler. İbn Teymiyye, Mecmû'u'l-fetâvâ, Mecmau'l-Melik Fehd, Medine 1995, c.4, s. 346.

[9] Yunus Cengiz, *Mutezile'de Eylem teorisi, Kâdî Abdülcebbar Örneği*, Düşün Yay., İstanbul, 2012. s. 84.

[10] İlhan Kutluer, "Gayb Kavramı Felsefi Açıdan Nasıl Ele Alınabilir?" *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları*, Sy:6, (2004) ss. 214-217. "Süleyman kuşları teftiş etti, (Hüdhüd'ü göremeyince) dedi ki: Hüdhüd'ü göremiyorum, yoksa (gâib) kayıplara mı karıştı?" [en-Neml, 27/20] Cinlerin Süleyman'ın ölümünü bilemesi [en-Neml, 34/14] gibi. Yani Devlet başkanının ölümünün cinlerden (yabancı işçi ve kölelerden) siyasi nedenlerle bir süre gizlenmesi.

[11] Ş. Ali Düzgün, *Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi,* Akçağ Yay., Ankara, 1998. s. 8; DİA, Mahmut Kaya, İstanbul, 1991, "Aristo" maddesi.

[12] Ahmet Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3*, İstanbul Bilgi Ün. Yay., İstanbul, 2008, s. 116. Metafizik ile daha çok "varlık" hakkında sistematik ve bilimsel düşünme yani "ontoloji" kastedilir. Eğer konu tanrı ise onun adı teolojidir.

[13] Çiğdem Dürüşken, "Antikçağ'da 'Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış I", *İstanbul Ün. Felsefe Arkivi Der,* 29, (1994), ss. 75-80.

olarak maddeci bir nitelikte iken, Sokrates ile ruhun ölümsüzlüğü fikri ortaya çıkmıştır. Örneğin Sokrates, idam kararına üzülen arkadaşlarına, kendisinin yok olup gitmeyeceğini, aksine aralarında yaşamaya devam edeceğini söyleyerek teselli eder. Pneuma'nın bu maddeci anlamı zamanla yumuşatılmış, Latince "soluk almak" anlamındaki "spiare" fiilinden türemiş spiritus'la (İng. spirit) birlikte Yahudi-Hristiyan geleneğinde gayr-i maddî anlamda kullanılmaya başlanmıştır*. İlkçağ Grek felsefesinde ruhla ilgili en önemli dönüşüm Platon (M.Ö. 427-347) tarafından gerçekleştirilmiştir. Köken itibariyle Orfik inançlardan ve Pythagorasçı fikirlerden esinlenen ve yine "soluk" manasına gelen psûkhê (Lat. anima; İng. soul) terimiyle ifade edilen Eflâtuncu gayri cismanî ruh kavramı felsefenin daha sonraki gelişiminde belirleyici olmuştur[14].

Yunan düşüncesine göre madde ezeli ve ebedidir. Bu madde başlangıçtaki kaotik yapıdan düzenli bir yapıya (kozmos)a dönüşmüştür. Her şeyin kendisinden yaratıldığı bu ilk madde canlıdır. Presokratik Yunan düşünürlerine göre her nesne içinde bir ruh (psyche/kendi doğal sonucunu yaratacak dinamizme sahip maddî varlık) taşıyordu. Presokratik düşünürler psyche'i ya hareket ya da duyum ilkesi olarak ele almışlardır. Örneğin Thales (M.Ö. 624-546) ve Herakleitos'a (M.Ö. 535-475) göre psyche hareket (kinesis) ilkesidir. Thales'in arche'si (her şeyin kendisinden meydana geldiği ilk madde) olan su canlı ve yaratıcıdır[15]. Anaksimenes (M.Ö. 585-525) ve Anaxagoras'ın (M.Ö. 500-428) psyche'i Homeros'ta olduğu gibi, soluk-hava anlamında ele alınmıştır. Bu görüş onların maddeci anlayışlarıyla da uyumludur[16]. Anaksimenes, tüm varlıkların havadan meydana geldiğini söylüyordu. Hava her zaman hareketli olduğundan, yoğunlaşıp-seyrekleşmesiyle varlıkları meydana getiriyordu. Örneğin seyrekleştiği zaman ateşe dönüşüyordu. Bulutlar havadan, onlar da yoğunlaşınca su oluyordu. Su daha fazla yoğunlaşırsa toprak ve taş oluyordu[17]. Anaksimenes'in havayı arche olarak kabul etmesinin altında muhtemelen havayla ruh arasında gördüğü benzerlik olmuştur. Yunanca da ruh anlamına gelen psykhe kelimesi aynı zamanda soluk, nefes, solunan hava anlamına da gelmektedir. Böylece ilk defa Milet filozofları arasında ilkel de olsa felsefi bir ruh öğretisi ortaya çıkmıştır[18]. Aslında ruhun bir nefes, soluk olduğu düşüncesi birçok ilkel kabilede de vardır. Zira onlar bir canlının nefes alıp-verdiği sürece canlı olduğunu doğada gözlemlemekteydiler.

Atomcular her şeyin ilk ilkesinin atomlar olduğunu ileri sürerek psyche'i "hareket ilkesi" olarak görmüşlerdir. Onlara göre ruh, beden boyunca yayılmış olan çok ince ve çok hareketli maddi bir yapıya sahip atomlardan oluşur. Zihin de; ruh atomlarının bir mahalde toplanmasıyla oluşmuştur. Atomculuğun kurucusu sayılan Leukippos'a (M.Ö. 5. asır) göre ruhu oluşturan atomlar küresel olmalıdır; çünkü ancak bu tür atomlar her şeyin içine nüfuz edebilir ve kendileri gibi diğer şeyleri de harekete geçirebilirler. Demokritos'a (M.Ö. 460-370) göre de ruh ateştendir. Onun ruhu (psyche) ile zihin (nous) özdeş olup her ikisi de maddidir[19]. Empedokles'te (M.Ö. 495-435) psyche; fiziksel objeleri algılayan duyumla özdeştir. Onun ruhu, dört elementin en mükemmel karışımı olan kandır. Onun

* Latince ruh anlamına gelen "anima, animus" kelimesi Grekçe'de "anemos" şeklinde olup rüzgâr ve hava anlamına gelir.
[14] DİA, İlhan Kutluer, İstanbul, 2008, "Ruh" md.
[15] Ernest von Aster, (Çev. Vural Okur), *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*, İm Yay., İstanbul, 2005, s. 66.
[16] Dürüşken, "Antikçağ'da 'Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış I", s. 79.
[17] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, ss. 118-119.
[18] Bizi bir arada tutan ruhumuzla evreni bir arada tutan, onun birliğini sağlayan hava da aynı şeydi. İlerleyen yıllarda bu felsefe Platon ve Stoacıları insan ruhu yanında bir evren ruhu (âlem ruhu) inancına götürecektir. Ahmet Arslan, *Felsefe Tarihi I*, ss. 123-124.
[19] Dürüşken, "Antikçağ'da 'Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış I", s. 78.

psyche'si günah işlemesi sonucu bu dünyadan sürgün edilmiş bir daimondu[20]. Pisagorculara göre psyche (ruh) tanrısal kökenli olduğundan, beden öldükten sonra kendi başına yaşamını sürdürür. Pythagoras (Pisagor) (M.Ö. 570-495) ruhun ölümsüz olduğunu, çeşitli biçimlere dönüştüğünü ve kendisinin de dört kez inkarnasyon geçirdiğini iddia ediyordu[21].

Anaximenes (M.Ö. 585-526), Herakleitos, Empodokles (M.Ö. 495-435)'in ruh anlayışlarına göre ruh (latif) bir cisimdir. Bunların ruh-madde teorileri hylozoist (maddenin canlılığı, madde ile hayatın kaynağının ayrılmazlığını savunan doktrin)[22] ya da animist (her şeyin bir ruha sahip olduğu şeklinde) idi. Antik Yunan'da tabiat kavramı psyche terimine çok yakındır[23]. Örneğin Thales'in ilk maddesi su her şeye hayat verdiği için ne tam maddî ne de saf ruhanî bir ilkedir. Madde onu canlandıran bir güçle (ruh) birlikte tasavvur ediliyordu. Gerçekten de Yunan felsefesinin kaynakları incelenirse görüleceği üzere, kâinat canlıdır ve dünyanın nefsi tanrısaldır. Bu doktrin hepimizin bildiği "animizm" adı verilen kozmik ruhçuluktan başka bir şey değildir[24].

Özetle; Antik Yunan'da "arche" problemi ele alınırken ruh/psyche dünyada hareketin (her türlü oluşumun) ilkesi olarak görülmektedir. Tabiat Filozofları maddi olmayan bir şeyin varlığını kabul etmediklerinden, ruhtan bahsettikleri zaman onu maddi bir ilke (ince bir madde) olarak tasvir etmekteydiler[25]. Onların temel amacı doğanın yapısını, işleyişini gözlem ve akıl ile anlama çabasıdır. Mitolojik bir dünya görüşüne sahip, salt zihinsel faaliyetle tabiatı anlamaya çalışan Presokratik düşünürlerin eksik gözlemleri onları bu tür sonuçlara götürmüş olmalıdır.

2.2. Platon'un Ruh Anlayışı

Ruhu bedenden ayrı bir cevher olarak kabul eden Platon ruhun ilahi, basit (bölünmez) ve ezelî ve ebedî olduğunu savunmuştur[26]. Platon'a göre ruh; gayri maddî, tinsel bir cevherdir. Ruh; değişim ve dönüşümün, oluşun (genesis), kendiliğinden hareketin ilkesidir. Ruh; zaten hareketi kendiliğinden olan demektir. Canlıları canlı yapan bu ezelî ve ebedî ruhtur. Gök cisimleri akıllı olduğu için onların da ruhları vardır. Evrenin kendisi de en mükemmel canlı olup, "âlem ruhu" adını verdiği bir ruha sahiptir. Platon, *Phaidon Diyalogu*'nda öğrenmenin hatırlamadan ibaret olduğunu, ruhun bu dünyada bir şeyi hatırlaması için onu daha önceki hayatında deneyimlemiş olması gerektiğini, dolayısıyla doğumdan önce bir hayata sahip olduğunu, ölümden sonra da yok olmayacağını anlatır. Ona göre, ruh ne Anaksimenes'in dediği gibi hava, ne Herakleitos'un dediği gibi ateş, ne de Demokritos'un dediği gibi ince atomlardan meydana gelmiş bir bileşimdir. O; gayr-i maddî, tanrısal bir cevherdir. O; beden zindanında tutsaktır. O; bu dünyaya ait olmayıp, ilahi âleme aittir[27]. Bedenden önce mevcut olan bu ruh; bedenle ilişki kurarak onu yönetmekte, bedenin ölümünden sonra da kişisel varlığını sürdürmektedir.

---

[20] Dürüşken, "Antikçağ'da 'Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış I", s. 82.
[21] Pythagoras "ruhun ölmezliği ve başka bedenlere geçişi" ile ilgili kuramları Mısırlılardan almıştır. Dürüşken, "Antikçağ'da Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış I", ss. 82-84. Ruh göçü fikrini Pythagoras ve fırtına estiren, yağmur yağdırabilen tilmizi Empodokles hem yaygınlaştırmış hem de sistemleştirmişlerdir. Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*, (Çev. Ali Berktay), Kabalcı Yay., İstanbul, 2003, c.2, ss. 229-231; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi I*, s. 263.
[22] Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, ss. 96-97.
[23] DİA, Şaban Ali Düzgün, İstanbul, 2010, "Tabiat" md.
[24] Thales'e göre doğa kutsaldır. Evrendeki her şey ruhlarla, tanrılarla doludur. Antik Yunan düşünürlere göre zaten evren ile tanrı özdeştir. Şafak Ural, *Bilim Tarihi I*, Ağaç Yay., İstanbul, 1994, s. 65-67.; Kâinatın canlı ve ilahî/tanrısal bir nefse malik olduğu düşüncesi salt animizmdir. Claude Tresmontant, "Ateizmin İlk Kaynakları" (Çev. Hayrani Altıntaş), *Ankara ÜİFD.*, 26: 1, 1984, s. 438.
[25] Caner Taslaman, "Beden-Ruh Dualizmine Teolojik Agnostik Tavır" https://www.canertaslaman.com/2014/04/30/beden-ruh-dualizmine-teolojik-agnostik-tavir, Erişim Tar: 14.02.2000.
[26] Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 98.
[27] Ahmet Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 2, ss. 363-367.

Platon, ruhun görme, işitme eylemleri için bedeni kullandığını söyler. Ruh bedenden kurtulunca kendine benzeyenlerin, ilahlara ait olanın, ölümsüzlerin yanına gider. Ancak ona göre bütün ruhlar ölümden sonra mutlu bir hayatla karşılaşmayacaktır. Kötülerin ruhları bu dünyada dönüp dolaşmaya zorlanacak, yaptıkları kötülüklerin cezasını çekeceklerdir. Özellikle zalimler ve çapulcular yırtıcı hayvan kılığında bu dünyaya tekrar gelecektir. "Tanrılar katına yükselmek ancak filozofların ve büsbütün arınmış olanların hakkıdır"[28] diyen Platon'un reenkarnasyon inancını benimsediği anlaşılmaktadır. O, birçok diyalogunda Orpheusçu-Pythagorasçı ruhun bu dünyada birçok beden eskittiğini söylese de, o bu teoriyi bir hikâye ve efsane olarak takdim eder. Ruhun ölümsüzlüğünü daha çok ahlaki kaygılarla savunur. Platon'un ruhu ile tanrılar arasında pek bir fark da yoktur. Onun ruhu, Demiurgos gibi evreni meydana getiren akıllı bir hareket ettiricidir. Gök cisimlerinin hareket ettirici nedenleri olan akıl sahibi tanrılar ile ruhlar arasında mahiyet bakımından fark olmayıp, sadece tanrılar ile ruhlar (insan ruhları) arasında derece, üstünlük farkı olabilir[29]. Platon'un ruhu "değişim ve dönüşümün, kendiliğinden hareketin ilkesidir. Ruh demek zaten hareketi kendiliğinden olan şey demektir. O; bütün varlıklar içinde akla sahip olabilen biricik varlıktır[30].

Platon, Sofistlerin aşırı rölativizmini ve kuşkuculuğunu bertaraf edebilmek için gerçek bilgiyi bulmaya girişti. Pythagoras'ın evrensel birlik ve kozmozun değişmeyen düzeni onu büyüledi. Yeryüzü gerçekliklerinin ilk ve değişmez arketipleri olan idealar teorisini geliştirirken amacı sofistlerin nesnel bilgi edinilemeyeceği iddiasına cevap vermekti. Bu hayali idealar dünyası bir kere temel bir postülat olarak benimsendikten sonra, geriye insanların bu ideaları bilmeye ne zaman ve nasıl başardıklarını açıklamak kalıyordu. Platon burada Orpheus ve Pythagoras'ın mistik ruh öğretilerine sarılmaya mecbur kalır. Bilmek; bilineni hatırlamaktan ibarettir. Ruh dünyaya defalarca gelip-gittiği ve idealar dünyasından geldiği için ölümsüz gerçekleri zaten biliyordu. Sadece ruh bedenlenirken-Lethe pınarından su içtiğinden-idealar dünyasının bilgisini unutmaktaydı. Orpheus ve Pythagoras'dan ruh göçü ve yeniden hatırlamayı (anamnesis) ödünç aldı. Kısaca: Platon'un dünyası farazi bir ideal ve ebedî evren ve de ruh göçü üzerine kurulmuştu[31]. Çok sayıda Ruh'un veya Tanrı'nın olduğuna inanan Platon, herhangi bir ruhun tanrısal olduğunu düşündüğü gibi, göksel cisimlerin ruhlarının da tanrısal olduğunu düşünmektedir. Gökcisimlerine sonsuz hareketlerini veren hiç şüphesiz ruh ya da ruhlardı[32]. Böylece o; teolojiyle astronomiyi bir araya getirerek astrolojiye zemin hazırlamıştır[33].

2.3. Aristo'nun Ruh Anlayışı

Aristo Platon'da görülen ruh-beden düalizmini kaldırmaya çalışır. O, ruhun cisim olmadığını, bununla birlikte cisimsiz de bulunamayacağını savunan üçüncü bir teori geliştirmiştir. Bu teori, onun madde ve form teorisinin (kuvve/güç ve fiil ayırımının) uzantısıdır. Buna göre ruh (nefs, anima), kuvve halinde canlılığa sahip olan tabii bir cismin fiil haline geçmesidir[34]. Aristo psikolojiye dair *De Anima* (Ruh

[28] Platon, Phaidon, ss. 28-58. Nak: Yaşar Türkben, "Platon ve Abdülkerim Amasî'de Ruh Anlayışı", *Gaziosmanpaşa ÜİFD.*, c. 5, Sayı: 1, (2017) ss. 57-76.
[29] Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 2, s. 364.
[30] Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 2., ss. 363-367.
[31] Yeni Pisagorculuk bitkilerin, hayvanların ve taşların doğaüstü sihirli güçlerini keşfetme üzerine kurulmuştur. Sihir ve büyücülükten başka bir şey değildir.
[32] M. Mustafa Evli, *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler,* Doktora Tezi, Ankara Ün., 2014, ss. 26-27.
[33] Yavuz Unat, *Astronomi Tarihi,* Nobel Yay., Ankara, 2001, s. 24.
[34] Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 99.

Üzerine) adlı eserinde ruhu "canlı organizmanın formu ve ilk yetkinliği" şeklinde tanımlamıştır. Bunu her canlıya ait olduğu türün şeklini (formunu) veren güç olarak anlamak gerekir. Onun ruhu; bedenin hem formal sebebi hem de canlı cisimlerin cevheridir. Bu nedenle ferdî ruh, beden olmadan ne var olabilir ne de işlevini yerine getirebilir[35]. O, ruhu bir cevher olarak gördüğünden onu fiziğin inceleme alanına sokar. Bu cevher maddeyle özdeştir. Hayata sahip olan doğal bir cisim; "form ve maddeden meydana gelen bir sentez" anlamında cevherdir. Hayata sahip cisimdeki maddedir. Ruh; bi'l-kuvve hayata sahip olan bedenin entellekheia'sı, eylemidir[36]. Ruhun bedenle olan ilişkisi gözün görme ile olan ilişkisi gibidir. Göz sadece bir görme aletidir. Ruh, bedeni terk edince, beden de formunu kaybeder, yok olur[37]. Aklı, ruhun bir yetisi olarak kabul eden Aristo'ya göre; aklın kendi içinde dereceleri mevcuttur. Edilgin akıl yok oluşa tabi iken, faal akıl ise bedenden önce vardır ve bedenden sonra da yaşayacaktır. Faal akıl zamanın dışında olup, gayri maddîdir. Hocası Platon'u mitolojiye fazla başvurmakla eleştiren Aristo, kendisi de faal akıl nazariyesiyle irrasyonel bir tutum sergilemiştir. Faal aklın ölümsüz, ezelî-ebedî olduğunu söyleyen Aristo'nun bu görüşleri sayısız tartışmanın konusu olmuştur. Birçok düşünür onun faal aklının Tanrı olduğu düşüncesinde birleşir[38]. Pek tabii bu Faal Akıl Yunanların Demiurgos'undan başkası değildir[39].

2.4. Platon ve Aristo'nun İslami İzdüşümleri

Platon, İslâm âleminde "Eflâtun-u ilâhî" namıyla zikredilmiş, "kuddise sirruhu" diye takdis edilmiş, ona Grekçe konuşan Mûsâ nazarıyla bakılmıştır[40]. O sadece Hıristiyan teolojisini etkilemekle kalmamış, İslâm ontolojisini, kozmolojisini, epistemolojisini hatta eskatolojini bile onun ve tilmizlerinin kurduğunu söylemek abartı sayılmamalıdır. Platon'un idealar âlemi, İslâm dünyasının "müsül-ü eflâtuniyye/misal âlemi" olacaktır*. İslâm dünyasındaki egemen ruh telakkisi onun armağanıdır. Kısaca İslâm dünyasını bu denli etkileyen Eflatunculuk, Orpheusçu ve Pythagorasçı mistik düşüncelerin sistematize edilmesinden ibarettir. Muhammed İkbal (ö. 1938), Platon'un hayatı dışlayan idealizmini şöyle eleştirir: "Eski rahip Platon insan kılığında bir koyundur. Hayalî dünyasına o kadar dalmıştı ki, kendi varlığını bile hesaba katmamıştı. Onun şarabı bizi de sarhoş etmiştir. O, dünyanın bir hayalden ibaret olduğunu zannetmiştir. Onun felsefesi var olanı yok saymıştır.[41]"

"Halidî hikmet" anlayışına göre felsefeyi "nebevi bilgi", hikmeti müslümanın "yitik malı" olarak gören filozof-kelamcılar kadîm Yunan felsefesine dört elle sarılmışlardır. Reenkarnasyoncu, politeist, maddeyi ezelî gören, mitolojik pek çok unsurlar taşıyan yarı mistik felsefi akımlar

---

[35] DİA, İlhan Kutluer, İstanbul, 2008, "Ruh" md.; DİA, Mahmut Kaya, İstanbul, 1991, "Aristo" maddesi.
[36] Ahmet Aslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* 3, ss. 212-215.
[37] Mustafa Kaya, "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Sayı: 18, (2014), s. 95.
[38] DİA, "Aristo" md.
[39] Mehmet Alıcı, "Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni", *Milel ve Nihal*, 7:3, (2010), ss. 145-165. Platon, *Timaios Diyolog*'unda Tanrı için "demiurgos" der. Plotin'in demiurgos'u "nous/akıl"dır. DİA, Cahit Şenel, İstanbul, 2013, "Yeni Eflatunculuk" md., Tüm paganlar gibi tenasüh fikri Plotinus felsefesinin başat unsurudur. Yeni Eflatunculuğun kurucusu Plotinus, Hıristiyanlarla iç içe yaşamış ve Hıristiyanlığı çok iyi tanımasına rağmen Hıristiyan bile olmamıştır. O, Roma'da yardıma ihtiyacı olanların en çok başvurduğu, bilhassa çocukların koruyucusu olma görevi verilen bir tanrıya tapındığını biyografisinden okumaktayız.
[40] Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, Müessesetü'l-Halebî, ts., c.1, s. 146. Farabi'nin hayalî şehri *Medinetü'l-Fazıla*'nın hükümdarı Muhammed'in abasını giymiş Platon gibi biriydi. Eliade, a.g.e, c.3, s. 155.
* Fazlur Rahman'ın yerinde tespitiyle; "İslâm dünyasında âlem-i misalin varlığını ispat edebilmek için bir nazariye geliştirildi. Bu nazariyedeki "rüya ve gölge ülkesi" keramet tellallığının bir arenası durumundaydı. Birçok şeyhin ruhani demogojisi ile bir araya gelen bu anlayış başta şarlatanlık olmak üzere her türlü sapıklığa yol açtı." Fazlur Rahman, İslâm, (Çev. M. Dağ; M. Aydın), Selçuk Yay., Ankara, 1993, ss. 213-214.
[41] İlhami Güler, "Dini Çoğulculuk ve Gelenekselci (Tradisyonalist) Ekole İslâmi Bir Kritik", İnönü Ün., Gnostik Akımlar ve Okültizm Sempozyumu, Malatya, (2012), s. 283.

Müslümanları derinden etkilemiştir. Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozoflar sudûr teorisini benimsemişler, kelâmcı ve sufiler de zaman içinde Yeni Eflatunculuğu teolojilerinin merkezine oturtmuşlardır. Ruhun bedenden önce var olduğu, ölümden sonra ilâhî âlemde varlığını sürdüreceği tezini savunan Kindî, Ebû Bekir er-Râzî, İhvân-ı Safâ ve bütün İşrâkîler ise Platon gibi düşünür. Yine Ebû Bekir er-Râzî, İhvân-ı Safâ da Platon gibi ruh göçünü savunur. Fârâbî ile İbn Sînâ bedenden önce ruhun varlığını kabul etmeyerek Aristo'nun, ancak ölümden sonra ruhun varlığını sürdüreceğini kabul ederek Eflâtun'un yanında yer almışlardır. Meşşâî filozoflar bedenden bağımsız bir ruhun varlığını savundukları için spiritüalist olarak nitelenebilirler[42]. Kelamcı ve filozofların ruh teorileri Aristo'dan ziyade ruhun ezelî ve ebedî olduğunu savunan Platon çizgisinde gelişmiştir[43]. İbn Sînâ ruhun bedenden bağımsız bir cevher olduğunu ispat etmeye özel bir önem atfetmiş ve ahiret hayatının ruhaniliği (gayr-i cismani olduğu) fikrini felsefi olarak temellendirmeye çalışmıştır.

Sudûr teorisini benimseyen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar vahyi Aristo'da ontik bir güç olan faal aklı Yeni Eflâtunculuk'ta kozmik akılların sonuncusu olan faal akılla özdeş kabul ederek, bu faal aklı dinî terminolojideki vahiy meleği Cebrâil'in mütekabili saymışlardır[44]. Nübüvveti psikolojiyle, Aristo'nun insan bedeninde bulunduğunu iddia ettiği bil'kuvve fiil anlamındaki ruh ile izah etmeye çalışmışlardır. İslâm kozmoloji öğretilerinde ay altı ve ay üstü âlemlerinin yer ve gök mekaniği birbirinden farklıdır. O tarihlerde maddenin çekim gücü henüz bilinmediğinden feleklere bu dinamizmi sağlayan gücün feleklerin aklı olduğu sanılıyordu[45]. Zanlarınca, semavî akıllar ay üstü ve ay altı âlemde feleklerin dönüşünden, dört unsurun birbirleriyle farklı oranlarda karışımına varana kadar her bir işten sorumluydular. Greklerin Demiurgos'unu (Faal Akıl, Vâhib-i suver, Cebrâil) gibi bir alt tanrı yaparak ay altı âleminin (dünyanın) tüm işini ona gördürmüşlerdir.

İbn Sînâ psikolojinin dayandığı metafizik ilke; ruhanî ve ilâhî bir cevher olması dolayısıyla insan ruhunun ölümsüzlüğü fikridir. Aristo felsefesinde ruh maddî cevhere ait bir form olarak düşünülürken, İbn Sînâ'da -nefis varlığını gerçekleştirmek için bedene muhtaç olsa da- bir defa bireyselliğini edindikten sonra ölümsüzleşir. Aristo'nun nispeten müphem olan faal aklı da filozof tarafından melekî bir güç olarak yeniden tanımlanmış ve yalnızca felsefî epistemolojinin değil aynı zamanda nübüvvet açıklamasının merkezî kavramı haline getirilmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ, Aristo'nun psikolojisinden hareketle bir ilmü'n-nefs kurmuş, onu kendi metafiziğinin temellerine oturtmuş; nübüvvet gibi bir meseleyi kendi psikoloji teorisiyle açıklamaya girişmiştir. İbn Sînâ'nın yaklaşımı, İslâm dünyasında kendisinden sonraki ruha dair metafizik görüşleri ve psikoloji teorilerini derinden etkilemiştir. İslâm filozofların ilmî otoritesini yıkma işine girişen Gazzâlî (ö. 505/1111) bile ruhun ve nefsin gayr-i cismanî olduğunu vurgulayarak İslâm kelâm geleneğinde "ruhun latif bir cisimden ibaret olduğu" şeklindeki yaygın anlayıştan kopmuştur[46]. Hüccetü'l-İslâm olması hasebiyle ölümsüz ruh anlayışını geniş halk kitlelerine kabul ettirmeyi başarmıştır. Bununla birlikte Gazzâli, ölüm sonrası ruhun ikinci kez bedene iade edileceğini ve ceza ve mükâfatın hem bedene hem de ruha (cismani haşir)

[42] DİA, Mahmut Kaya, İstanbul, 2004, "Meşşâiyye" md.
[43] DİA, İlhan Kutluer, İstanbul, 2000, "İlmü'n-nefs" md.
[44] Bk. DİA, "Meşşâiyye" md.
[45] DİA, Mahmud Kaya, İstanbul, 1995, "Fârâbî" md.
[46] DİA, İlmü'n-nefs md.

yapılacağını söyleyerek İbn Sînâ metafiziğinden ayrılır. Filozoflar ölüm sonrası hayatı daha çok 'ruhun ölümsüzlüğü' üzerine inşa ederlerken, kelamcılar daha çok 'ikinci dirilişi' öncelemişlerdir. İslâm ahlak ilmi de kuruluşundan itibaren nefsin gayri cismanîliği ve ölümsüzlüğü fikri üzerine inşa edilmiştir[47].

Muallim-i evvelimizin tanrısı yoktan yaratıcı bir tanrı değildir. O sadece ilk sebeptir. Yaptığı tek şey ilk hareket için en dış küreye ufak bir fiske atmaktan ibarettir[48]. Onun ilk hareketi verdikten sonra, bir daha âleme müdahale etmeyen tanrısı Deizm'in tanrısıdır. Tanrı'ya sadece nedensellik ilkesi gereği ilk hareketi başlatan "ilk neden" olarak gereksinim duyulur. Aristo'nun tanrısı kaotik evrene düzen veren bir Demiurgos (usta, mimar) bile değildir. Onun tanrısı evrenin ilk hareket ettiricisi olan sabit yıldızlar küresinden başkası değildir[49].

2.5. Yahudilik ve Hıristiyanlıkta Ruh İnancı

Eski Ahit'te ruhu ifade etmek üzere kullanılan İbrânîce kelimeler "nefeş" (nefes) ve "ruah"tır (ruh). Nefeş ve ruah gibi kelimeler nefes almaya, hayatın canlılık veren dâhilî unsuruna işaret eder. Dolayısıyla ruh, bedenden ayrı bir tabiatı olan ve kendi kendine hayata sahip veya muktedir bulunan bir varlık olmayıp daha ziyade bedene hayat veren şeydir. Bu özelliğinden dolayı insan ruhu kanla özdeşleştirilmiştir. [Levililer: 17/14] Ruah; bazen rüzgâr, bazen soluk, bazen de ruh manasında kullanılmıştır. Babil sürgünü esnasında yazılan Hezekiel'de ruah oldukça farklı bir anlam kazanmıştır. Yehova kendi kavminin ölmüş kemikleri içine soluk koyarak onlara et ve deri giydirir. İçlerine ruhunu koyarak onları diriltir. Pek tabii bunu kavmini hesaba çekmek için değil, İsrail'e geri göndermek için yapar. [37:1-14] İlk Yahudilik'te (Eski Ahit'te) ruhun öteki dünyadaki kaderi veya ölüm sonrasına ait bir yargı inancına rastlanmaz. Ruhun ölümsüzlüğü ve yeniden diriliş inancı ancak Orta Çağ'da İbn Meymûn'un oluşturduğu iman esasları arasında yer alabilmiştir[50].

Aslında kanonik metinler son derece materyalist bir dile sahiptir. Apokrif metinlerde ise; ruah (ruh) kelimesi Babil ve Grek mitolojisinden etkilenerek "doğaüstü tinsel varlık, melek, şeytan ve diğer demonik varlıklar" için de kullanılmaya başlanmıştır. Babil sürgünü sonrası yazılan İşeya'da ruah kelimesinin ilk defa tinsel varlık anlamında kullanılması da bunu teyit eder[51]. Eski Ahit'te nefs "bir bütün olarak insan varlığını" ifade eder. Yeniden dirilmeye dair bir iz bulunmayan bu kitaplarda insanın ölümüyle bedeni terk eden bir ruh kavramına rastlanmaz[52]. Helenistik dönemde ise Yahudilerin ruh inancı Platon'un bir benzeridir. Özellikle Rabbinik literatürde beden ve nefs (ruh) iki ayrı cevher olarak ele alınır. Rabbilere göre ruh bedenden önce mevcuttur ve yedinci semadaki ruhlar dünyaya gelmek için sıralarını beklemektedir[53].

Yeni Ahit'te "ruh" diye tercüme edilen kelimeler psyche ve pneuma'dır. Psyche; hem İbrânîce nefeş (nefes) hem de ölümsüz ruh için kullanılmıştır.[54] Eski ve Yeni Ahit'teki psyche, pneuma vb.

---

[47] DİA, İlmü'n-nefs md.; Kınalızâde'nin dediği gibi "Bedenin ebedi yaşaması mümkün değildir. Ama ceset diyarının harabeye dönüşmesinden sultan olan ruha zeval gelmez, ona yok oluş konmaz. Beden gemisinin tayfaları dağılır, lakin reis olan ruh kenardadır. Ruh mücerrettir. Mücerrette beka kubbesinden başka elbise olmaz." Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî (Ahlak İlmi), haz., Hüseyin Algül, İstanbul, Tercüman 1001 Eser, (trs), ss. 51-52.

[48] Hüseyin Gazi Topdemir, "Doğa Felsefesinden Fiziğe: Galileo Aristoteles'e Karşı", *Bilim ve Teknik*, Ağustos 2013, ss. 72-73.

[49] Unat, *Astronomi Tarihi*, s. 30. Onun gökcisimlerinin yeryüzündeki olayları etkilediğini ispatlama girişimi, astrolojinin felsefi/bilimsel temelde ele alınmasına da neden olmuştur. Zeki Tez, *Astronominin ve Coğrafyanın Kültürel Tarihi*, Doruk Yay., İstanbul, 2009, s. 168.

[50] DİA, Ahmet Güç, İstanbul, 2008, "Ruh" md.

[51] Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, ss. 106-108.

[52] Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 109.

[53] Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 116.

[54] DİA, Ahmet Güç, "Ruh" md.

kelimelere bedenden ayrı bir cevher anlamı yüklenmesinin Platon'un bariz tesirinden kaynaklanır. Helen dünyasındaki Gnostik, Yeni-Platoncu ve Manici akımların, maddi olanın kötülüğü ve ölümün ruhu bedene hapsolmaktan kurtardığına dair fikirleri Kilise üzerinde etkili olmuştur. Patristik felsefenin kurucusu Augustin'e (ö. M.S. 430) göre insan mahiyet itibariyle ruhtan ibarettir. Zamanla Hristiyanlıktaki ahiret inancı bile ruhun ölümsüzlüğü ile ifade edilecektir[55].

2.6. Kur'ân'daki Ruh (İlahî nefha-Vahiy)

İnsanın bedenden ayrı bir ruhu olduğunu benimseyenler aşağıdaki gibi âyetleri kendi teorileri lehinde delil olarak getirirler. "*Allâh, ölüm anında nefisleri/canları alır, ölmeyenleri de uykularında; sonra ölümüne hükmettiğini yanında tutar, diğerlerini de belli bir süreye kadar salıverir.*" [39/42] Ruh-beden dualizmini savunanlar bu âyeti, "insanlarda iki tane nefs var; birisi uykuda alınıyor, diğeri bedende kalıyor, uykuda ve ölüm anında alınan bu ikinci nefs ruhtur" şeklinde tefsir etmektedir. Muarızları ise bu âyetten "ölümle uyku arasındaki kısmi benzerlik ve Allah'ın bir lütfu olarak insanın uykunun sonunda ölümden diriltilir gibi uyandırılması" sonucunu çıkarırlar. Oysa ölmeyen kimselerin nefislerinin/ruhlarının uykuda alınması hem akla hem de ölümün tek bir defa olduğunu söyleyen diğer Kur'ân âyetlerine aykırıdır[56]. Tıbben de sabit olduğu üzere ölüm tek bir defadır. Her akşam-sabah insan ölüp-dirilmez.

Ruhun var olduğuna dair delil olarak getirilen bir diğer âyet şudur: "*Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar, de ki; Ruh Rabbimin emrindendir/Rabbimin bildiği bir iştir. Size pek az ilim verilmiştir.*" [el-İsra, 17/85] Âyette sözü edilen ruh, vahyin mahiyetidir. Buna göre âyet; vahyin niteliğinin insan tarafından idrak edilemeyeceğini bildirir. Zaten devamındaki âyetler bu ruhun ne olduğunu gâyet sarih şekilde tefsir etmektedir. Mekkeli müşrikler Hz. Muhammed'e vahiy dediği şeyin mahiyetini soruyorlardı. Allah da, ruhu/vahyi Allah'ın gönderdiğini ve bunun mahiyetini anlamanın insan idrakinin fevkinde olduğunu haber vermektedir. Devamındaki âyetler bu ruhun "vahiy ve Kur'ân" olduğunu tefsir eder. [el-İsra, 17/86-88] Âyetler özetle; "Ruh/vahiy indirmek Rabbinin işidir. Vahyin mahiyetini anlamanız mümkün değildir. Dilerse sana indirdiği vahyi alır, unutuverirsin. Ama sana olan geniş rahmetinden dolayı bunu yapmaz. Bu Kur'ân Muhammed tarafından uydurulmuş olsaydı siz de onun benzerini getiriverirdiniz. Getiremediğinize göre ruhun Allah'ın emri (vahyi ve kelamı[57]) olduğunu anlayın" demektedir.

Görüldüğü üzere İsrâ sûresindeki âyet siyak ve sibakı (metinsel bağlamı) dikkate alındığında "ruh" kelimesinin ne anlama geldiği çok açıktır. Sûrenin 88. âyetinde ins ve cin (kimsecikler) tarafından Kur'ân'ın bir benzerinin getirilemeyeceği, 89. âyette de "Kur'ân'da insanlara her türlü meselin, temsili anlatımın verildiği belirtilir. Kısaca 85-89. âyetlerin ana teması *vahiy ve onun okunan/yazılan hali olan Kur'ân*'dır. İlgili âyetlerin sebeb-i nüzulüne bakıldığında da, rivâyetlerin bu görüşü desteklediği görülebilir. Rivâyetlerin ana teması Hz. Peygamber'in nübüvvetini sorgulayan Yahudilerin

[55] Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, ss. 119-121.
[56] Yukarıdaki âyeti "*Geceleyin sizi öldüren (öldürür gibi uyutan)… sonra belirlenmiş ecel tamamlansın diye gündüzün sizi dirilten (uyandıran) O'dur. …Nihayet birinize ölüm geldiği vakit elçilerimiz* (görevli melekler) *onun canını alır…*" [el-En'am, 6/60-61] âyeti çok güzel tefsir etmektedir.
[57] Zemahşerî, *Keşşâf*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, H.1407, c.2, s. 690.

(peygambere vahiy getiren) ruhun mahiyetine dair soru tevcih etmeleridir[58]. Çünkü onlara göre Yahudi olmayan birine vahiy (ruh) gelmesi mümkün değildi. Kitâbu'r-Rûh sahibi İbn Kayyim el-Cevziyye bile *kendisinden sorulan bu ruhun* "Âdemoğullarının ruhları" anlamında olmadığını selefin görüşü olarak nakleder[59]. Âyetteki ruha *bedene canlılık kazandıran, bedenden ayrı bir manevi varlık* şeklindeki bugünkü anlamın yüklenmesi çok sonraları Gazzâlî ve Razî[60] gibi ruhçu filozoflarla başlamıştır. Erken dönem müfessirlerinden Mukâtil'in (ö. H. 150) ruh kelimesine verdiği beş vechi'nden (farklı anlamdan) hiçbiri bizim bugün ruh kelimesine yüklediğimiz anlamı içermez[61]. Anlaşıldığı kadarıyla Mukâtil zamanında ruh kavramı Yunan felsefesinden henüz İslâm dünyasına intikal etmemiş olmalıdır.

"Rîh (rüzgâr) ve ruh" hem fonetik hem de etimolojik olarak birbiriyle bağlantılı olup, aynı fiilden türemiştir. Ravh: nefes alıp vermektir. Arap şair "Ruhunla (nefesinle, soluğunla) ateşi canlandır" der[62]. Bedevi Araplar, rîh ve rûh kelimesini "çölde esen rüzgâr, bu rüzgârla ağaç yaprakların kımıldaması ve insanın bundan duyduğu haz" olarak algılarlar. Onlar nefs ve ruh kelimesini birbirinin yerine kullanmamışlardır. Cahiliye Arapçasında ruh; "nefes, soluk" anlamında kullanılmışsa da insanın manevi yönünü ifade etmek için kullanılmamıştır. Kelimenin bu tarz kullanımı, ruh kavramının manevi varlık anlamı kazanmasından sonradır. Kur'ân'da da "hayat soluğu" anlamında kullanılmamıştır. Ruh kelimesinin "ervah" şeklinde çoğulunun zikredilmemesi de bunu teyit eder[63]. Kur'ân'da nefs kelimesinin bazen şehevi-dünyevi arzulara meylin, hevâ ve hevesin, cimriliğin odak noktası olarak takdim edilmesi de nefs kelimesinin ruh anlamında kullanılamayacağının bir diğer kanıtıdır[64]. Kur'ân'da geçen ruh genellikle Allah'ın zatına izafe edilen O'nun kutsal ve emin (güvenilir) ruhudur[65]. Hz. Muhammed'in kalbine ilahi mesajı ilkâ eden bu ruhtur (ilahi nefha)dır. Ve yine ruh; "vahiy/Kur'ân" anlamında kullanılmıştır[66].

Hz. İsa'ya "Allah'ın ruhu, Ruhullah" denilmesi kabul edilemez. Zira bu Hristiyanların iddiasıdır. Oysa İsa tıpkı sıradan insanlar gibi yiyip-içen, def-i hacet yapan ölümlü bir beşerdir. Kur'ân'da üç defa ilk insanın/Âdem'in, iki defa da İsa'nın yaratılmasının anlatıldığı yerlerde olmak üzere toplam beş defa "ruh üflemek" geçmektedir. "Ruh üflemek" tabiri, sadece Âdem ve İsa gibi iki olağan dışı yaratma olayının temsili olarak anlatıldığı yerde kullanılmıştır. Oysa diğer insanların veya insan türünün anne karnında yaratılmasının tasvir edildiği âyetlerde "nutfe, alaka, mudga" gibi oldukça ayrıntılı yaratılış safhalarına değinilmiş olmasına rağmen, anne karnındaki ceninlere "ruh üflenildiğinden" bahseden herhangi bir âyet yoktur. "Nefh/üflemek" kavramı Kur'ân'daki kullanımı daha çok mecazidir. İsa (as) çamurdan yaptığı kuşa üfleyince kuş canlanır. İsrafil ikinci defa sûra

---

[58] Buhârî, "İlim", 47 (125); Müslim, "Sıfatü'l-Kıyâme", 32 (2794), Ahmed b. Hanbel, Müsned, c.7, s. 13-14, (3897-3898); c.7, s. 280 (4248); Taberî, *Câmiu'l-beyân fi tevili'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risale, 2000, c.17, s. 542.

[59] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü'r-Rûh*, (Çev. Şaban Haklı), İz Yay., İstanbul, 2015, s. 218.

[60] Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 34.

[61] Ona göre, birinci vecih; rahmet, ikincisi; cesedi melaikeye, yüzü insana benzeyen göklerdeki melaikeden bir melek, üçüncüsü; Cebrail, dördüncüsü; vahiy, beşincisi; İsa'dır. Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, Haz: Ali Özek, İSAV, İstanbul, 1993, ss. 63-64.

[62] Rağıb el-İsfahanî, *el-Müfredât*, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, H.1412 c.1, s. 369.

[63] Mehmet Dalkılıç, İslam Mezheplerinde Ruh, s.24

[64] Mehmet Dalkılıç, İslam Mezheplerinde Ruh, ss. 64-66.

[65] "Onu kutsal ruh indirdi." [Nahl/102], "*Meryem'e ruhumuzu gönderdik de ona düzgün bir insan olarak göründü.*" [Meryem, 19/17] Vahyi getiren Ruh'ul-Kuds veya Ruh'ul-Emin'dir. *"Meryem oğlu İsa'ya apaçık deliller verdik ve onu Ruh'ul-Kuds ile destekledik"* [Bakara, 2/87] [Bakara, 2/87, 253, Maide, 5/110, Nahl, 16/102]" yine "Melaiketü ve'r-Ruh" şeklinde melekler ile anılan ve "Ruhenâ/Ruhumuz" şeklinde geçen "Ruh" Allah'ın azameti, gücü anlamında Cebrail'dir.

[66] "*Emrimizden sana ruh (ilahi mesaj) vahy ettik*" [Şura, 42/52], "*…O kullarından dilediğine emrinden ruhu (vahyi) indirir*" [Nahl, 16/2], yine şu ayetler; [İsra, 17/85, Mücadile, 58/22] "İşte sana da Ruh'u (Kur'anı) vahyettik." [eş-Şûrâ, 42/52, Gâfir, 40/15]

üfleyince insanlar canlanır. Demir körüklenince [Kehf, 18/96] üflenen ateş alevlenir, hareket ve canlılık kazanır. Öyleyse "Ruh üflemek" ile kastedilen Âdem ve İsa'ya hayat/canlılık bahşedilmesidir. Allah'ın ağzı olmadığı gibi, Samed olan Allah'tan dışarı bir "ruh-u menfûh" da çıkmaz[67]. Aksi takdirde -Allah'ın en büyük âyeti olan- akla aykırı antropomorfik bir tanrı inancını kabul etmek gerekecektir.

Yabancı eserler Arapçaya çevrilince Yunanca "pneuma" kelimesine Arapça bir karşılık aranmış ve Kur'ân'dan ruh kelimesi ödünç alınıp "pneuma" yerine kullanılmıştır. Ruh kelimesine bugünkü anlamın verilmesi felsefî ve kelâmî tartışmalardan sonrasına rastlaması da bu görüşü destekler. Ruh'a ilk defa bedene hayat veren latif cisim anlamı veren Nazzâm'dır (ö. 231/845)[68]. Nazzâm, spekülatif atomculuk teorisi için ihtiyaç duyduğu, atomlar arasındaki rabıtayı sağlayan pneuma (ruh) kavramını Yunanlardan bulup, getirmiştir. "Kişi/insan" ancak bu ithal ruh sayesinde atomları bir araya getirilen (te'lif edilen) bir bileşik (müellef) varlık olabilmiştir. Başka bir anlatımla İslâm teolojisindeki ölümsüz ruhun kâşifi Nazzâm, insanın ölümsüzlüğünü İslam filozoflarının "Rivakıyyûn ve er-Ruhaniyyun" şeklinde değindikleri Stoacıların *evrensel akıl* ya da Tanrı ile özdeşleştirdikleri *evrensel ruhla* kanıtlamaya çalışmıştır[69].

Yabancı felsefelerle ilk karşılaşan Mu'tezile ekolü ruh hakkında üç farklı görüş serdetmiştir. Ki bunlar kendilerinden önceki materyalist, düalist, spiritüalist filozofların üç farklı nefs/ruh teorisinin devamıdır[70]. Birinci görüş; ruh konusunda deyim yerindeyse materyalist yaklaşımdır. Buna göre insan bedeninden bağımsız ve farklı mahiyete sahip, cevher şeklinde ruh diye bir şey yoktur. Bu görüş, ruh-beden dualitesini kabul etmeksizin, insanı somut bir varlık olarak ele alır. Buna göre insan denilen varlık; duyu organlarıyla algılanan (heykel-i mahsus) ve herkes tarafından görülen malum bünye üzerine bina edilmiş olan cisimden ibarettir. Allâf (ö. 235/849-50), Esam(ö. 200/816), Dırâr b. Amr, (ö. 200/815) Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi ileri gelen Mu'tezile âlimleri bu görüştedir. İbn Hazm (ö. 456/1064) Mu'tezile'nin bu yorumunu bir adım daha ileri götürerek şunu iddia etmiştir: "İnsan ruhu (nefs), boyutları olan, mekânda yer tutan ve bir kütleye sahip cisimdir. Ona göre ruh ve nefs manaları bir, müteradif iki kelimedir". İkinci görüş; İbrahim en-Nazzâm'a ait olan ve hemen hemen bütün İslâm düşünce ekolleri tarafından benimsenen en yaygın görüştür. Söz konusu bu ruh,

---

[67] "Meryem'e ruhumuzdan üfledik" [Meryem, 19/17-9] ayetindeki "üfledik" tabiri ile Ruhu'l-Kuds vasıtasıyla Meryem'in hamile kalması kastedilmiştir. Bakire Meryem'e, Allah'ın ruhu, düzgün bir insan suretinde görünmüş, ona dokunmaksızın Allah'ın emrini yerine getirmiştir. Âdem'e "Ruhumdan üfledim" [el-Hıcr, 15/29] ayetiyle, "ilahî bir nefha" ile ona hayat verdim şeklinde anlaşılmalıdır. DİA, Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul, 2008, "Ruh" md.; "*O'ndan bir ruh*" [en-Nîsâ, 4/171] ifadesi de İsa'nın beşer olduğu dikkate alarak anlaşılmalıdır. Ayet zaten "Ey Ehl-i Kitap! Dinde aşırılığa gitmeyin! (İsa'yı tanrılaştırmayın!)" ihtarıyla başlar. Buradaki 'min' harf-i cer'i; 'ba'dıyyet /bir parçası' anlamında olmayıp, ibtida ve nihayet /başlangıç ve son ifade eder. Anlam da; 'o ruh Allah'tan Meryem'e gönderilmiştir' olur.

[68] Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu,* ss. 43-49.

[69] Stoacılara göre; hayat pneumanın eseridir. Beden ise bozulup yok olabilen bir et kılıfı, bir heykel olmaktan öte başka bir şey değildi. Van Ess, Josef. Mu'tezile Atomculuğu, Çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları*, 10(1) (2012): ss. 270-271. Stoalıların fiziğine göre doğanın etkin ve edilgin olmak üzere iki ilkesi vardır: Edilgin ilke; özü itibariyle durağan, herhangi bir niteliği olmayan töz (madde) dür. Maddeyi yöneten etkin ilkeye gelince, bu ilke tözün içindeki nedendir. Bu neden; Tanrı, yaratıcı akıl (logos), ateş, kader, (tanrının kendisi, evrenin düzeni anlamına da gelen) kozmostur. Tanrıyla doğa arasındaki ilişki ruhla beden arasındaki ilişki gibidir. İnsan ruhu bedenin her cüzünde bulunduğu gibi Tanrı da doğanın her yerinde hazır ve nazırdır. Bu ilişki nedeniyle doğa kutsal, canlı ve akıllıdır. Beden bizim hayvanlarla ortak olan yanımızı oluştururken, ruh ise bedenimize yerleşmiş tanrısal soluktan başka bir şey değildir. Varlığın bütünlüğünü sağlayan şey, varlıkta mündemiç olan Tanrısal akıldır. Suat Çelikkol, "Stoa Felsefesinin Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimname*, Sayı: 37, (2019), ss. 1230-1234. Stoa felsefesinin İslam düşüncesine tesirleri hakkında bk. İbrahim Çapak, "Stoa Felsefesi ve İslam Düşüncesine Etkisi" Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, 1:2, (2015), ss. 7-29. Dünyayı ve yıldızları tanrı sayan Stoacı kozmik görüş geleneksel pagan tanrılarını "dünyayı kaplayan aynı tanrı soluğunun" değişik veçheleri olarak görür. Robert Schilling, "Felsefe ve Din", Çev. M. Emin Özcan, *Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, Ed. Yves Bonnefoy, c.1, s. 445.

[70] Bayram Ali Çetinkaya, *İhvân-ı Safâ'nın Dini ve İdeolojik Söylemi*, Elis Yay., Ankara, 2003, s. 318.

bedene girmiş, değişmesi ve bozulması mümkün olmayan, latif, nurani ve baki bir cisimdir. Modern araştırmaların da teyit ettiği gibi bu görüş Yunan felsefesinden ithaldir. Nazzâm'ım "mutedil-maddeci ruh" anlayışını benimseyen kelâmcılar insanın "maddi yönü olan bir beden ve ilahi yönü olan bir ruhtan" meydana geldiğini kabul etmişlerdir. Bu anlayışa göre ölüm, ruhun bedeni terk etmesidir; dolayısıyla ruh, bedenden bağımsız olarak varlığını sürdürebilir. Ehl-i sünnetin cumhuruna göre ruh, bedenden ayrı ve ona sonradan ilişen latif bir cevherdir. Ancak yine de bu görüşün daha sonraki dönemde ön plana çıkartıldığı, ilk dönem Ehl-i Sünnet kelamcıları arasında ruh-beden dualizmi olmadığı bilinmelidir. "Ruhun bedenden ayrı manevi/soyut bir cevher olduğu" fikrinin en etkili savunucusu Gazzâlî olmuştur. *Me'âricu'l-kuds, el-Me'âricu'l-'akliyye, Mişkâtü'l-envar, İhyâ* gibi eserlerinde açık bir biçimde görünen Yeni Eflatunculuğun tesiri ve onun da alamet-i fârikası olan sudûr teorisine göre bu ruh; Nurlar Nur'u (Tanrı)dan, insan bedenine feyezan eden (taşıp-giren) bir cevherdir[71].

Kıyametin kopmasından sonra –eğer var ise- ruhların da ölmesi gerekir. Zira âyetler Allah'tan başka her bir şeyin helak olacağını haber vermektedir. [el-Kasas, 28/88] Melekler dâhil her şey yok olacaksa ise ruhların evleviyetle yok olması icap eder[72]. İnsan Kur'ân'da *nefs* olarak tesmiye edilir ve bu nefsin tam olarak öldüğü ve öldükten sonra bir daha asla geriye dönmeyeceği vurgulanır. [el-Mü'minûn, 23/100] Bir diğer sorun; ruhun bedenden ayrı var olup-olamayacağı sorunudur. Ölmüş, çürümüş bedenden ayrılan ruh hayatiyetini tek başına devam ettirebilir mi? Hayat olmadan şuur, ilim olmaz. Beden olmadan da hayat, canlılık vuku bulmaz. Cevhersiz araz, arazsız cevher düşünülemeyeceğinden ruh âraz ise, bedenin yokluğunda varlığını sürdüremez. İster cevher isterse âraz olsun hâdis olduğundan fanidir. Eğer ruh; madde ve zamandan tamamen soyutlanmış olarak mevcudiyetini devam ettirebiliyorsa, bu takdirde kadîm ve ezelîdir; başlangıcı ve sonu yoktur. Böyle bir mücerret ruhun Tanrıdan farkı kalmaz. Felsefi tutarlılık gereği ruhçu filozoflar bu yüzden ruhu tanrılaştırmak zorunda kalmışlardır. Ayrıca bu kadar soyut bir cevherin, madde ve zamanla mukayyet olan bedende de barınamayacağı açıktır. Ruhun insanın yaratılışıyla birlikte başladığını kabul etsek bile, bedenin yokluğunda ruhun ölmeyeceğine dair sarih bir âyet yoktur. Bilakis âyetler nefsin ölümlü olması konusunda muhkemdir. Ölüm yokluktur; bir şeyin varlığının veya sıfatlarının yok olmasıdır. Yoksa ölüm, ruhun bedeni terk etmesi, ruhun yaşamaya devam etmesi değildir. "*Siz ölülerdiniz, o sizi diriltti*" (Yok idiniz var etti.) "*Sonra tekrar öldürecek (yok edecek), sonra (kıyamet günü) sizi tekrar diriltecek.*" [el-Bakara, 2/28]

2.7. Allah'ın Kutsal ve Güvenilir Ruh'u (Rûhu'l-Kudüs, Rûhu'l-Emîn)

İslâm kendinden önceki Ehl-i kitap geleneğinin devamıdır. Ne Hz. Peygamber türedi bir peygamber [46/9] ne de İslâm türedi bir dindir. Rûhu'l-Kudüs/Kutsal Ruh'un kaynağı Yahudiliktir. Öyleyse onların bu kavrama nasıl yaklaştıklarına bakmak gerekir. Rûhu'l-Kudüs'ün İbrânîcesi (müteradifi) Ruah ha-Kodeş'tir. "Ruah a şem" Tanrının kuvveti anlamına gelir. "Ruah a şem ve Ruah a kodeş (Rûhu'l-kudüs) deyimlerinin her ikisi de Tanrı'nın yeryüzündeki varlığı manasına gelir[73]. Bu ruh,

[71] Üçüncü görüş ise, ruhun -cisim değil de- kendi zatıyla kaim, manevi bir varlık olduğu görüşüdür. Bu görüş sahipleri, ruhu; bedenden ayrı ve müstakil bir şekilde varlığını sürdürebilen saf-manevi bir cevher olduğunu iddia eder. Bu ise, ruhun bedenden önce kendi başına var olması demektir. Mehmet Dalkılıç, "Ruh Bir Gayb Problemi midir? Kelam Bilginlerinin Ruh Görüşlerinin Epistemolojik Çerçevesi", *Kuran ve Tefsir Araştırmaları*, VI, 2004, ss. 253-264; Bk. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, ss. 186-237.
[72] DİA, Y. Şevki Yavuz, "Ruh" md.
[73] Ali Erbaş, *Melekler Âlemi*, Bsr Yay., İstanbul, 2012, s. 21.

yüksek manevî mertebelere ulaşmış kimselerin, kehanette bulunmasını sağlayan peygamberlik ruhudur. Eski Ahit'te 94 kere geçen "Tanrının ruhu" terimi vecd halindeki insana girdiğinde onu Tanrı'nın dilinden onları tanrı gibi söyletir[74]. [Sayılar,11:17, 29] Ruah ha-Kodeş doğrudan Tanrı'yı simgeler; O'nun yanında başka bir gücü değil[75]. Eski Ahit'te daha ziyade Tanrı'nın Ruh'u şeklinde geçen bu ifade Tanrı'nın sözü ve nefesi olarak anlaşılmış, daha dar manasıyla ilahî ilham ve vahiyle bağlantılı biçimde, Tanrı'nın mesajını aktarmak için dilediği kişiler üzerinde etkili kıldığı kuvvet şeklinde kullanılmıştır[76]. Bu durumda Kutsal Ruh, söz konusu seçilmiş kişileri güç ve akılla destekleyen veya peygamberi vahyi almaya hazırlayan kuvvet olmaktadır. Yahudi geleneğinde bu kavram Tanrı'dan ayrı ya da bağımsız bir varlık olarak görülmemiş, sık sık Tanrı yerine geçecek şekilde kullanılmıştır. Yeni Ahit'te 220 defa kullanılan pneuma kelimesinin 91'i Kutsal Ruh için kullanılmıştır[77] ki, bu Kutsal Ruh, Rabb'in ruhudur. [Elçilerin İşleri, 5:9] Pneuma kelimesi Yeni Ahit'te ruh anlamından ziyade Tanrı'nın mucizevî gücü ve edimde bulunma biçimini ifade eder[78]. Teslîs inancının üçüncü unsuru olan Kutsal Ruh hayat verir. İsa hayatı boyunca hep bu Kutsal Ruh'la desteklenmiştir. [Luka, 4:14, 18; Resullerin İşleri, 1:7] Peygamberler aracılığıyla konuşan, kutsal metinleri ilham eden bu ruhtur[79]. Tanrı gibi her yerde bulunan bu kutsal ruh günahlardan uzak duran kimselerin içinde bulunur, onlara iyi düşünceler telkin eder. Baba bütün işlerini bu Ruh ile yapar, kudretini onunla gösterir[80].

Kur'ân'da 21 defa geçen ruh müfessirler tarafından bazı yerlerde Cebrâil diye tefsir edilmişse de bunların onikisinde "rûhî/ruhum, rûhunâ/ruhumuz" gibi Allah lafzının yerini tutan zamirler aracılığıyla Allah'ın zâtına izafe edilmiştir[81]. Dört yerde de Rûhu'l-kudüs [el-Bakara, 2/87, 253; el-Mâide, 5/110; en-Nahl, 16/102], bir yerde de Rûhu'l-emîn [eş-Şuarâ, 26/193] olarak zikredilmiştir. Ki; Tanrı'nın kutsal, emin ruhu demektir. Rûh'ul-kudüs (kutsal ruh) terkibiyle gelen bu kelime hakkında çeşitli yorumlar yapılmıştır[82]. Rûh'ul-kudüs'ün Cebrâil olduğuna dair görüşler birer içtihattır[83]. Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiği beyanından sonra, "*Onu senin kalbine açık bir Arapçayla Rûhu'l-emîn indirmiştir.*" [eş-Şuarâ, 26/192-196] denilmektedir. Buradaki Rûh'ul-Emîn'den Cebrâil'in kastedildiği "*Kur'ân'ı senin kalbine indiren Cebrâil'dir*" [el-Bakara, 2/97] âyetinin delâletiyle anlaşılmaktadır. Bu âyetin Ömer ile Ehl-i kitap arasındaki tartışmada Ömer'in Yahudilere söylediği bir sözün vahiy tarafından tahkiyesi olduğuna –âyetin Ömer'in lisanınca geldiğine- dair rivâyetler vardır[84]. Mezkûr âyetteki

---

[74] Erbaş, *Melekler Âlemi*, s. 22-23.
[75] Moşe Farsi, *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara, Bereşit*, I. Kitap, (Ed: Y. Haleva vd.) İstanbul, 2002, s. 363.
[76] Çıkış, 31:3; Hâkimler, 3:10; II. Samuel, 23:2; İşaya, 42:1; Hezekiel, 2:2.
[77] DİA, Ahmet Güç, "Ruh" md.
[78] Rudolf Bultmann, *Mitoloji ve Hermenötik Sorunu, Mitolojik Eskatolojinin Yorumu*, (Çev. Cengiz Batuk) Eski Yeni Yay., Ankara, 2013, s. 190.
[79] Resullerin İşleri, 1:8, 16; 2:4; 4:25; 28:25. DİA, Ömer Faruk Harman, İstanbul, 2008, "Rûhulkudüs" md..
[80] Günay Tümer, Abdurrahman Küçük, *Dinler Tarihi*, Ocak Yay., Ankara, 1993, s. 256.
[81] İlyas Çelebi, "Gayb Âlemi ve Gaybî Varlıklar", *Kelam El Kitabı*, (Ed. Ş. Ali Düzgün), Grafiker Yay. Ankara, 2013, s. 530.
[82] M. Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim Dağıtım, İstanbul, 1992, c.1, s. 343.
[83] Nitekim Elmalı müfessirlerin Rûh'ul-kudüs'ü Cebrâil olarak açıklama gayretlerinden bahseder. Kendisi de bu Ruh'un Cebrâil olduğunu kanaatindedir. Ne var ki, delil olarak getirdiği "*Biz ona Ruh'umuzu gönderdik, ona düzgün bir beşer olarak temessül etti.*" [19/17] ayeti bu Ruh'un Cebrâil olduğunu kanıtlamaktan hayli uzaktır. Dolayısıyla müfessirlerin Rûh'ul-kudüs'ün melek olan Cebrâil'den başka özel bir ruh olup-olmadığına dair şüpheleri yersiz değildir. Meryem'e çocuğunun olacağını müjdeleyenler meleklerdir. [3/45-47] Lâkin onu hamile bırakan Ruh'ul-Kudüs'tür. [19/17] İncil'e göre de Meryem'e bir çocuk doğuracağını müjdeleyen melek (Cebrâil) [Luka, 1:26] olup, hamile bırakan ise Rûh'ul-Kudüs'tür. [Luka, 1:36] Yani müjdeyi veren melek ile onu hamile bırakan Rûh'ul-kudüs aynı varlık değildir. Kaldı ki, Rûh Meryem'e göründüğünde Meryem Rûh'a değil, Allah'a seslenmiştir. "Meryem dedi ki: Rabbim! Bana bir beşer dokunmamışken benim nasıl çocuğum olur?" Bu soruya cevap veren yine Allah'tır. [3/47]
[84] Yahudi'nin biri "*Sizin peygamberinize vahiy getiren Cibril bizim düşmanımızdır*" deyince Ömer: "*Kim Allah'a, meleklerine, Cibril'e ve Mîkâil'e düşman ise Allah da kâfirlerin düşmanıdır*" dedi. Ömer'in bu cevabı olduğu gibi peygambere nazil oldu. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-*

Cebrâil melek değil de, Allah'ın güvenilir ruhu (Rûh'ul-emîn) da olabilir. Hz. Âişe'nin Allah'ın görülüp görülemeyeceği merkezli tartışmada "Allah'ın görülemeyeceğini, O'nun yerine Peygamberimizin Cebrâil'i gördüğünü[85]" belirtmesi ilginçtir. Yani Peygamber Allah'ın kendisini değil, Cebrâil'i (O'nun Ruh'u, azameti anlamında, Allah'ın gücünü, ceberutunu) görmüştür. Cebrâil, diğer isim ve sıfatları gibi Allah'ın kendisi olmadığı gibi; O'ndan ayrı bir varlık da değildir[86]. Gabri-el (Tanrı'nın gücü); Allah'ın vahyetme meleği (melekesi) olmalıdır. Hz. Muhammed rabbini değil, rabbinin âyetlerinden en büyüğünü görmüştür. [en-Necm, 53/18] Cibrîl Kur'ân'da melek olarak değil, Kutsal Ruh [26/193] olarak zikredilir. Peygambere vahiy bir melek tarafından getirilmediği, müşriklerin sürekli "Ona bir melek indirilmesi gerekmez mi? [el-En'am, 6/8; Hûd, 11/12] diye sıkıştırmalarından da bellidir[87]. Kur'ân, vahyin gelişi esnasında peygamberin dışa akseden bir şahsı algıladığından, Cebrâil'i melek veya insan suretinde gördüğünden bahsetmez. Zamanla kelâm ilmi vahyi; kulak vasıtasıyla işitilen, kalbine gelen vahyi ve Ruh'u Nebi'nin dışında bulunan bir melek (Cebrâil) olarak kurgulamıştır[88]. Nebi'nin ruhî tecrübeleri özellikle Sünnîlik teşekkül etmeye başladığı sırada, hadisler tarafından işlenerek miraç hadisesi gibi bedenen vuku bulmuş canlı bir olay haline sokulmuş, fiziksel tecrübelere dönüştürülmüştür[89]. Kaldı ki, pek çok âyette vahiy gönderme/vahyetme Allah'a nispet edilmekte[90], bazen de vahyin Rûh'ul-emîn, Rûh'ul-kudüs tarafından indirildiği bildirilmektedir. Vahyi (ilahi ilhamı) peygamberin kalbine ilka eden "Tanrı'nın ceberutu/gücü" anlamındaki Cebrâil veya Tanrı'nın kutsal ve emin ruhu (nefesi, soluğu)dur. Fazlur Rahman'ın ruh konusunda dikkat çeken bir iddiası da Ruh'un aslen vahyin muhtevası olduğuna dair görüşüdür. "*İşte sana da Ruh'u (Kur'ânı ve içindekileri) vahyettik.*" [eş-Şûrâ, 42/52, Gâfir, 40/15] gibi âyetleri buna delil olarak getirir. Buradan hareketle Ruh'u, Nebi'nin kalbinde oluşan ve ihtiyaç duyduğunda vahiy şekline dönüşen bir kuvve, bir duyu olarak yorumlar[91]. Bu ruh Nebi'nin hakikati görüp, onu kelimeye dökmesini temin eder. Vahiy duyulan, fizikî akustik bir ses olmayıp; zihnî/mental bir sestir. Vahiy Allah'tan sudûr etmekle birlikte, Muhammed'in şahsiyetiyle de derinden bağlantılıdır[92]. Rûhu'l-kudüs'ü müşahhas bir varlık olarak düşünmek skolastik bir zihnin tezahürüdür. Vahiy; anlık bir idraktir, gizli bir telkindir, kalbe/zihne ilkâ edilen ilhamdır. Peygamberliğin bir kesbî bir de vehbî (Allah vergisi) yönü vardır. Peygambere bakan yönü vahye medar olmasını sağlayan bir kuvvenin kendisinde bulunmasıdır. Allah'a bakan yönü ise; Ruh'un vahyi (mesajı) Nebi'nin kalbine ilkâ etmesidir[93]. Vahiy; Tanrı ile elçi arasındaki karşılıklı etkileşime dayalı (diyalojik) bir ilişkidir. Fazlur Rahman'a göre ruh nebinin zihninde (kalbinde) gelişen ve faal konuma yükselen bir

---

Kur'âni'l-azîm, Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa, H.1419, c.1, s.182; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c.1, s.395; DİA, Lütfullah Cebeci, İstanbul, 2005, "Mîkâil" md.

[85] "Kim Muhammed Allah'ı gördü derse büyük günah işlemiş olur." Devamında "*Muhakkak onu ufukta apaçık gördü*" [81/23] "*Bir defa da iniş esnasında gördü.*" [53/13] ayetlerini okumuş ve Allah yerine Cebrâil'i gördüğünü söylemiştir. Buhârî; "Bed'ül-halk" 7. (3234); Müslim, "İmân", 287.

[86] Şaban Ali Düzgün, "Vahiy ve Kur'an", *Kelam El Kitabı*, (Ed. Ş. Ali Düzgün), Grafiker Yay. Ankara, 2013, s. 363.

[87] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, (Çev. Alpaslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yay. Anka/2014 s. 155-157. Cebrâil ve Mîkâil'in melek olmadıkları, melek üstü ruhlar oldukları söylenebilir. Fazlur Rahman, a.g.e, s. 199.

[88] Fazlur Rahman, *İslam*, (Çev. M. Dağ, M. Aydın) Ankara: Selçuk Yay., 1993, s. 42-43. Ayrıca vahyin doğrudan onun kalbine indirildiğine dair hadisler ve vahyin vasıtasız bir biçimde onun kalbine ilham yoluyla yapıldığını söyleyen âlimler de vardır. Muhsin Demirci, *Vahiy Gerçeği*, Marmara ÜİF. Vakfı Yay., İstanbul/1996, s. 184.

[89] Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 17-19.

[90] El-Bakara, 2/99; en-Nîsâ, 4/163; Yûnus,10/2; Yûsuf, 12/3; eş-Şuarâ, 26/192; Gâfir, 40/15; eş-Şûrâ, 42/3, 7, 13; el-Cin, 73/5.

[91] "*Rabbinden bir beyyine (kesin delil olan vahiy) üzere olan Peygamber.*" [Hûd, 11/17] ayeti Nebi'nin "bil-kuvve" vahiy gücüne sahip olduğunu belirtir. Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, ss. 155-167.

[92] Fazlur Rahman, a.g.e, s. 161-162.

[93] Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, s. 162-168; Bk. Alpaslan Açıkgenç'in ikinci baskı sunuşundan, ss. 18-19.

meleke (ilham alma yeteneği) dir. Bu ruhtan işittiği zihinsel manaları lafza döken ise Hz. Peygamber'dir[94]. Kur'ân ilahî kelam olmakla birlikte Hz. Muhammed'in iç kişiliği ile de yakından bağlantılıdır[95]. Özetle: Tanrı mesajını ruhuyla elçilerinin kalbine bırakır.

3. Gnostik Kültür ve "Nefs" Kavramındaki Dönüşümler

Mutasavvıflar gnostik felsefe doğrultusunda bir nefs teorisi oluşturmuşlardır. Tasavvufi kültürde nefs ile insanın behîmî arzuları, daha çok nefsin fücuru emreden yönü kastedilir. Sufiler "nefs-i emmâre, levvâme, mülhime, mutmainne, râzıye, marziyye ve kâmile" (atvâr-ı seb'a) şeklinde yedili nefs tasnifini yaparken Kur'ân'dan bazı ödünç kelimeler almışlardır. Ne var ki bu kelimelerin bire bir kavramsal karşılıkları Kur'ân'da yoktur. Örneğin; nefs-i levvame onlara göre nefsin aşağılık tabakalarından biridir. Oysa bunun Kur'ân'daki 'nefs-i levvame' ile herhangi bir alakası yoktur. *"Kıyamet gününe Ben (Allah) yemin ediyorum. Ve yine (kıyamette kaybedip) kendini kınayan nefse /kişiye yemin ediyorum"* [el-Kıyâme, 75/1-2] Âyet, kıyamet günü ahireti inkâr eden kâfirlerin nedametini dillendirmektedir[96]. Yine Fecr sûresinin 27. âyetindeki Rabbine dönmesi istenen nefs-i mutma'inne "itminana ermiş, nefsini tüm kötülüklerden arındırmış kimsenin ruhu" olmayıp, o devirde yaşayan dünyevi nimetlere gark olmuş, doyuma/itminana ermiş müşrik kişidir[97]. Âyette sözü edilen nefs; ahlak-ı hamide sahibi salih kimselerin nefsi/ruhu değil, içinde bulunduğu durumdan memnun, toplumu kuşatmış iğrençlik ve kötülüklere aldırış etmeyen putperest bir kişiliktir. *"Nefs hep kötülüğü telkin eder"* [Yûsuf, 12/53] âyeti sanıldığının aksine "her bir insanın nefsi kötülük merkezidir" şeklinde genel geçer bir hüküm ifade etmez. "*Ben kendimi temize çıkarmıyorum.*" [Yûsuf, 12/53] sözünden de anlaşılacağı üzere, hikâyedeki sözü edilen kişinin suçunu itiraf bağlamında söylediği sözdür. Nefs-i emmâre; genellikle Yusuf peygamberin kötülüğü emreden nefsi olarak ve de en aşağı nefs olarak takdim edilse de, söz konusu kişi Yusuf değil, ondan faydalanmak isteyen efendisinin hanımıdır. "*Ben onu baştan çıkarmaya çalıştım. Hâlbuki Yusuf hep sözüne sadık kaldı… Bununla ben kendimi temize çıkarıyor değilim…*" [Yusuf, 12/51-53] Âyette geçen 'sûe /kötülük' kadının Yusuf'a işlemesi için zorladığı zina fiilidir[98].

İslâm felsefecilerinin ruh yerine geçecek şekilde kullandıkları nefs ile ruh kelimesi arasında herhangi bir semantik bağ yoktur. Ruh kelimesi müzekker, nefs kelimesi ise müennestir. Hiçbir yerde ruh ile ölüm birlikte zikredilmemiştir. Kur'ân insanın ölüm anında ruhunun çıktığını değil, canının alındığını haber verir[99].

Ruhçu öğretilerde insanlığın ebediyet arzusu –yaratıcı ve her şeye kâdir bir Tanrı'ya gönderme yapılmaksızın- muğlak bir "ölümsüz ruh" ile tatmin edilmeye çalışılır. "Ölümsüz ruh" anlayışı,

---

[94] DİA, Yusuf Şevki Yavuz, İstanbul, 2012, "Vahiy" md.
[95] Fazlur Rahman, *İslam*, s. 45.
[96] Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Dâru İhyâi't-Türas, Beyrut/2002, c.4, s. 509.
[97] Nitekim "mutmain" kelimesi kendilerini emniyet /güven ve sırtı pek karnı tok/mutmain hisseden Mekkeli kâfirler için de kullanılmıştır. [16/112-113] "Rabbine dön de Benim kullarımın arasına gir" ifadesi kâfirlere yöneliktir. Sure baştan sona tematik bir bütünlük içinde Mekke'nin azgın kodamanlarına hitap etmektedir. Bk. Murat Sülün, "Nefs i Mutmainne Ayetine Yeni Bir Yaklaşım," *AÜİFD*, c.50, (2009), ss. 10-11.
[98] Burada konuşan Aziz'in hanımıdır. *"Kral, kadınlara, 'Yusuf'un gönlünü çelmek isterken derdiniz ne idi?' dedi. Kadınlar, 'Hâşâ! Allah için, biz onun bir kötülüğünü bilmiyoruz.' dediler. Yöneticinin karısı ise: 'Şimdi gerçek ortaya çıktı. Onun gönlünü çelmek isteyen bendim. Şüphesiz o doğru söyleyenlerdendir.' dedi. Bu, onun yokluğunda ona hainlik etmediğimi ve Allah'ın hainlerin hilesini başarıya ulaştırmayacağını (herkesin) bilmesi içindir. Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder. Şüphesiz Rabbim çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.' dedi."* [Yusuf, 12/51-53] İbrahim Sarmış, *Rivayet Kültürü ve Yanlış Din Anlayışı*, Düşün Yay., İstanbul, 2011, ss. 111-112.
[99] "*Her nefis ölümü tadıcıdır.*" [el-Ankebût, 29/57] "*Allah eceli gelen hiçbir nefsin ölümünü ertelemez.*" [el-Münafikûn, 63/11] "*Ey itminana ermiş nefis (kişi), dön rabbine!*" [el-Fecr, 89/27] "*Nefislerinizi çıkarın /canlarınızı verin…*"[Enam, 6/93] "*Allah onların kâfir olarak nefislerini /canlarını almak istiyor*" [et-Tevbe, 9/55]

teolojilerinde ezelî ve ededî Yaratıcı bir tanrıya merkezi bir rol vermeyen reenkarnasyoncu felsefelerin olmazsa olmazıdır. İslâm düşüncesinde yeniden yaratılış ruhun ölümsüzlüğü ile değil, Tanrının ilmi ve kudretiyle gerçekleşecektir. *"Gökleri ve yeri yaratan, onların bir benzerini yaratmağa kadir değil midir?"* [Yasin, 36/81]

Ahiret günü ikinci kez diriltilecek olan ve hesaba çekilecek olan ruh değil, nefistir. Davranışlarından sorumlu tutulan insanın nefsi/bizatihi kendisidir.[100] Kur'ân "insanın öldükten sonra tekrar diriltilmesi" mevzuunda soyut bir cevher olan ruhun bedene iadesinden de bahsetmez. Kur'ân'ın oldukça ayrıntılı yaptığı ahiret tasvirlerinin hiçbirinde "bedensiz ruhlardan" bahsetmemiş; ruh ve beden dualizmini ima eden bir insan tasvirine atıfta bulunmamıştır.

Elimizdeki en eski sözlüklerden olan Halil b. Ahmed'in *Kitâbu'l-Ayn*'ında nefs'in iki anlamı olduğu belirtilir. İlki cesedin kendisiyle hayat bulduğu ruh/can anlamındadır. Bu nedenle nefs'in nefes (soluk, teneffüs) ile yakın bir alakası vardır. Diğeri ise bir şeyin aynı, kendisi, zatı anlamına gelir[101]. Nefs kelimesi Arapça'da bir varlığın kendisini ifade etmek için dönüşümlü zamir olarak kullanılır ki anlamı zat'tır. Nefs; "Bir şeyin nefsi" (ruh, ceset olmak üzere) onun kendisi ('ayn'ı, zatı), hakikati, cevheri, tamamı demektir[102]. Kur'ân'da nefis; tüm maddi ve manevi unsurlarıyla insanın kendisi, bedeni, zâtı ve özü/hakikatı olarak geçer[103].

Mukatil b. Süleyman'a göre Kur'ân'da nefs kelimesi şu beş anlamda kullanılmıştır;

* "Birey, şahıs, kimse" olarak; *"…Allah'ın dokunulmaz kıldığı nefsi haksız yere öldürmeyin"* [el-En'am, 6/151] *"Allah hiçbir nefse gücünün yetmediğini yüklemez"* [el-Bakara, 2/286]

* Bir varlığın kendisini ifade etmek için "O, onlar, gibi dönüşlü zamir" olarak: *"Kitabı okuyup dururken nefsinizi /kendinizi unutup, insanlara iyilik yapmalarını mı emrediyorsunuz"* [el-Bakara, 2/44] *"Rabbiniz nefsine /kendine rahmeti farz kıldı."* [el-En'am, 6/12]

* Cins, tür anlamında: *"Sizi tek bir nefisten /cinsten yaratan Rabbinize saygı duyun"* [Nisa/1] *"Size nefsinizden /kendi türünüzden bir elçi geldi"* [et-Tevbe, 9/128]

* "Zihin, düşünce": *"Onların nefislerine işleyecek söz söyle"* [el-Enfal, 8/72] [104]

* "Kalp, kalpler (insanın benliği)" anlamında: *"Biliniz ki Allah nefislerinizde olanı bilir"* [el-Bakara, 2/35] Bu âyet *"Allah onların kalplerinde olanı bilir"* [en-Nisa, 4/64] âyetiyle aynı anlama gelir[105]. Çünkü Kur'ân'da kalp düşüncenin, akletmenin merkezidir.

Nefsin içerdiği tüm bu anlamlar ya; insanın akıl, şuur gibi görünmeyen yönünü veya insanın beden gibi görünen yönünü, ya da haset, şehvet, cimrilik vb. insanın davranışları, alışkanlıkları nedeniyle kazandığı ahlaki yönünü içermektedir. Bu son şekliyle nefs kelimesi; tamamen manevi anlamda insanın içgüdü mekanizmasını, fizyo-psikolojik ve sosyo-psikolojik diye nitelendirilen diğer eğilimlerini kapsayacak şekilde, "kalp, düşünce merkezi/zihin ve insanın iç dünyası anlamında kullanılmıştır[106].

---

[100] Bak. Kehf, 18/28; Nahl, 16/111; Hûd, 11/105; el-İnfitar, 82/5; Tekvir, 81/14; el-Ahzap, 33/66.
[101] Halil b. Ahmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, (Tah: Mehdi el-Mahzûmî vd.) Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, c.7, s. 271.
[102] Bkz. İsfahanî, el-Müfredât, c.6, s. 233.
[103] *"Nefislerinizi /kendinizi tezkiye etmeyin…"* [Necm/32] *"Nefsini hevadan meneden/kendisini aşağılık arzulardan uzaklaştıran kişi…"* [Naziat/40] *"Her nefis /herkes kazandığı karşısında bir rehindir/her insanın (akıbeti) kendi kazandıklarına bağlıdır."* [Müddessir, 74/38]
[104] Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, ss. 56-57.
[105] Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 137
[106] Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 64

Görüldüğü üzere nefs kelimesinin birçok anlamı olmakla birlikte bunlar birbirine zıt şeyler değildir. Aynı hakikatin farklı anlatımlarıdır. Hristiyanlıktaki "aslî suç" doktriniyle, sufilerin insanın doğuştan sahip olduğu nefsiyle her türlü kötülüğü yapabilecek bir şer makinesi gibi tasvirleri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. İslâm, asli günahı değil, aslî masumiyeti esas alır. İnsan günahsız bir melek gibi dünyaya gelir. "Dünya müslümanın zindanıdır; İnsan cezasını çekmek için yeryüzüne atılmış bir suçludur" anlayışı gnostik felsefelerin ürünüdür. İnsanlık bu dünyaya Âdem ile Havva'nın yediği yasak meyvenin (asli suç) cezasını çekmek için indirilmemiştir.

4. Animizm ve Ruhçuluk

Edward B. Tylor'a (1832–1917) göre animizminin temelinde ruh inancı yatar. Bir üst gelişim aşamasına ulaşıncaya kadar Animizm kendi içinde beş basamağa ayrılır. a) İnsandaki maddi olmayan yönün (ruhun) keşfi. b) Ruhun ölümden sonra da varlığını devam ettirdiğine dair inanç. c) Ruhun rüyada bedeni geçici olarak terk etme kabiliyetine sahip olduğunun keşfi. d) Hayvanların ve hatta cansız varlıkların da ruhu olduğuna inanç. e) Hayalet inancının oluşması. Bilahare ruh inancı, atalara ve ölülere ibadeti doğurmuş, buradan da cin, peri, dev inancına geçilmiştir. Bu primitif düşünceye göre, insan ölünce ruhu serbest kalır ve diğerleri arasında dolaşmaya başlar. Bütün iyilikler ve kötülükler bu ruhlardan gelir. İnsanlar bu ruhların kötülüklerinden korunmak için onlara kurban vermeye ve dua etmeye başlar[107]. Tabiatın ruhlarla dolu olduğu inancına ulaştıklarında Animizm safhasına geçilmiş olur. İlkel kabileler üzerine günümüzde yapılan çalışmalar bu tespiti doğrulamaktadır[108].

Ruh (Ruhçuluk) inancının doğal uzantısı demonolojidir. Cinler yarı tanrı, yarı hayvan, yarı insan (hibrit), görünmez olabilen, istediği an istediği kılığa girebilen, köpek, yılan, peri suretine bürünebilen, göğe çıkıp melekleri dinleyebilen, insanlara zararın her çeşidini vermeye muktedir, kalplerde geçenleri bilen, insanları bin bir entrika ile ayartan bu mitolojik varlıklar da ruh inancının devamıdır. İslâm öncesi Arap diyanetinin temelleri ve itikadının büyük bir bölümü bu "âlem-i ervah" üzerinedir[109]. Araplar cin tabir ettikleri ruhanîleri hayırlı (salih-melek) ve şerir (habis-şeytan) olmak üzere ikiye ayırıyorlardı[110]. Cinlerin bir kısmı insanlarla birlikte evlerde ikamet ederdi. Çocuklara musallat olanlara "ervâh" derlerdi[111]. Rüzgârlar cin (fırtına cinleri) addedilirdi[112]. İtikatlarına göre, cin taifeleri birbirleriyle savaşırken toz bulutlarını harekete geçiriyor; rüzgârları ve fırtınaları onlar çıkarıyordu[113]. Cinler genellikle toprak altında yaşarlar. Bu yüzden onlara "ervah-ı süfliye/ardıye" denir[114].

---

[107] Herbert Spencer (1820-1903) da benzer şeyler söyler. İbrahim Ethem Karataş, "Max Müller'e Göre Dinin Ortaya Çıkış Sürecinde Sınırsız (Kutsal) Fikri", Düzce Ün. Sosyal Bil. Ens. Der., Yıl: 3, Sayı: 2, ss. 56-59.

[108] Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, ss. 78-82.

[109] Bk. Cevad Ali, *el-Mufassal fi tarîhi'l-Arabi kable'l-İslâm*, Dâru's-Sâkî, Beyrut,1993, c.12, s. 281.

[110] Cevad Ali, a.g.e, s. 282.

[111] İbn Abdülberr, *Temhîd*, c.11, s. 117-118; Şiblî, a.g.e, s. 25.

[112] Ernst Zbinden, *Ortadoğu'da ve İslam'da Ruh ve Cin İnançları*, (E. Sarıkçıoğlu), Düşün Yay., İst/1999, s. 65. "Ölümden bir kul kurtulacak olsa emrine rîh'i ve rûh'u (rüzgârı ve cinleri) âmâde kıldığım Süleyman olurdu. Ama o da kurtulamadı." [Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*. Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut/H.1420, c.25, s. 199.] ifadesindeki "ruh" ile Süleyman'ın cinleri ve şeytanları kastedilir.

[113] Cinlerin rüzgârları ve fırtınaları oluşturduğuna dair haberleri *Mezmurlar*'da [104:4] da bulunur. Cevad Ali, a.g.e, c.12, s. 287.

[114] Zbinden, a.g.e, s. 50, 53, 65. Nebi'nin yerdeki haşerat deliklerine bevletmeyi yasaklamasının nedeni buraların cinlerin meskeni olması nedeniyledir. Nesâî, "Taharet", 30.

Daimonları* tanrılardan ilk kez ayıran ve onları iyi-kötü olarak tasnif eden Hesiodos'tur. Ona göre mevtaların ruhları bu dünyada daimon olarak yaşam sürmekteydi[115]. Platon, onları arabulucu ruhlar, muhafız ruhlar, alt tanrılar, tanrıların vekilleri olarak düşündü. Daimonlar ölümsüz varlıklar olarak tanrısal statüye sahip olmanın yanında bedensel, zeki ve duygusal karakterler olarak insan statüsüne de sahiptiler. Platon'un cin anlayışı sırasıyla Aristo, Empedokles, Demokritos'un demonoloji inançlarını da etkileyecektir[116]. Platon'un öğrencilerinden Xenokrates (ö. M.Ö. 314) demonların yeryüzüne zarar vermek için indiklerini, insanları kötücül amaçları için kurban ettiklerini savunur. Stoacılar demonları ikinci sınıf tanrılar olarak görüyor ve onların ölümsüz olduğuna inanıyorlardı. Geç dönemde Stoacılar her insanın kendi demonu olduğundan hareketle, demonlara koruyucu melek statüsü vermişlerdir. İcat ettiği sudur teorisi ile İslâm dünyasını kasıp kavuran Pagan bilge Plotinus (ö. M.S. 270) demonları tanrılar gibi ölümsüz olmalarına karşın onları kusurlu bulur. Öğrencisi Porphyrios (Furfûriyûs) (M.S. 347-420) göre vebaya, kuraklığa, kötü ürüne, depreme ve diğer doğal afetlere kötü demonlar neden olur. İnsanlara zarar veren koşulları daha rahat organize edebilmek için atmosferin yere yakın bölümünü mesken edinmişlerdir. Bunlar büyücülerin kendilerine taptıkları efendileridir. Nihai amaçları tanrı olmak ve kullarından saygı görmektir. İyi demonlar da insanlara müzik, pedogoji, tıp öğretir. Tanrılar ile insanlar arasında iletişimi de bunlar temin eder[117].

Selefî ekolün temsilcilerinden İbn Kayyim el-Cevziyye'nin *Kitâbü'r-Rûḥ*'una bakıldığında ruh inancının uzantısı olan "kabir, berzah hayatı gibi" acayip âlemleri görmek mümkündür. Ruhların bedenden önce yaratıldığını, kadîm olmadığını onlarca delil ile ispat etmeye girişen müellif, ne var ki söz konusu bu yaratılmış ruhları ölümle sonlandırmamakta, bedenle birlikte kabirde ve kıyamete kadar yaşatmaktadır[118]. Mevtaların ruhları icat edilen imajyener bir âlem-i ervahta yaşamaya, birbirleriyle görüşmeye, oradan da dünyaya gelmeye-gitmeye devam etmiştir.

Ruhçuluk kadîm mitolojik dünyanın batıl inançlarından biridir. İlkel insanlar psikopatalojik rahatsızlıkları kötü ruhlardan kaynaklandığı zehabıyla, hastalara ağır işkenceler yapmış, hatta kötü ruhları hasta ile beraber yakmışlardır[119]. Kilise Orta Çağda milyonlarca masumu *ruhlarını şeytan ele geçirdi* paronoyasıyla akla-hayale gelmez işkencelere maruz bırakmış, ruhlarını arındırmak gayesiyle yüzbinlerce zavallıyı diri diri yakmakta tereddüt etmemiştir. Sakim ruh inancı yeryüzünün gördüğü en büyük vahşetlerden birine neden olmuştur.

Ruhun ebedîliği fikri İslâm'ın değil, İslâm dışı kültürlerden, özellikle animist pagan toplumlarından bizlere tevarüs etmiştir. Ruhçuluk* reenkarnasyon, tenasüh gibi heretik inançları doğurmuştur. İnsanda Allah'tan bir parça olduğuna dair inanç, insanları tanrılaştırmaya giden yolun kapısını açmıştır. Ruhçuluk/Animizm en ilkel dinlerdendir. Şirk, ölmüşlerin ruhlarıyla münasebet kurma temellidir. Alamet-i farikalarından biri din büyüklerinin ruhaniyetinden yardım istemedir

* Eski Yunanlılarda "daimon", ikinci derecede tanrılara verilen genel bir isimdi. Örneğin Homeros bu kelimeyi theos/tanrı ile eş anlamlı olarak kullanır. DİA, M. Süreyya Şahin, "Cin"md.

[115] Dürüşken, "Antikçağ'da 'Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış I", s. 83-84.

[116] Valentino Gasparini, "Isis and Osiris: Demonology vs. Henotheism", *Numen,* 58, 2011, s. 703-710.

[117] Haydar Akın, *Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme*, Hacettepe Ün., Sosyal Bilimler Ens., Doktora Tezi, Ankara/2014, s. 219.; Haydar Akın, *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*, Dost Kitabevi, Ankara/2001, s. 89.

[118] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü'r-Rûḥ*, ss. 209-219.

[119] Özcan Köknel, *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*. Altın Kitaplar Yay., İstanbul 1986, ss. 390-395

* Ruhçuluk (spiritualism); ölülerin ruhlarının yaşayanlarla iletişim kurduğu inancına dayanan dini bir harekettir.

(istimdât, istigâse). Zanlarınca kendilerinden yardım istenen zatların ruhları, Allah gibi her yerde hazır ve nâzırdır. Tevhid-i uluhiyeti en çok bu ruhçuluk bozmuştur. Örneğin Abdulkadir Geylanî'nin ruhaniyeti aynı anda binlerce müridinin yardımına koşabilmektedir. Türklerin eski dini Şamanizm de animizmin tüm karakteristiğine sahiptir. Bedenden ayrı ruh inancı Folk İslâm'da hala çok güçlüdür. İslâm'ı mistik yorumuyla kabul eden Türkler, atalar kültü gibi animistik inançlarını binlerce yıldır tasavvufi muhayyile içinde "evliya ruhaniyeti" şeklinde muhafaza ettikleri anlaşılmaktadır. Görülen o ki, Tanrıları "deus otiosus" karakterli, göğe çekilmiş, dünya işlerine pek karışmayan bir "Gök Tengri" gök tanrısıdır. Yeryüzünün tedbir ve idaresini ecdadın aziz ve mutahhar ruhlarına, onların tasarrufuna terk etmiştir.

Câhiliye Araplarının inançları totemizm ve animizm merhalelerinden geçerek, putperestliğe dönüştüğü tahmin edilmektedir[120]. Bir bakıma onların şirk inancı, onların sakim ruh anlayışından kaynaklanmaktadır. Müşrikler cinlerle/görünmeyen ruhani varlıklarla Allah arasında bir nesep bağı kurup [37/158], cinlere de Allah'ın ulûhiyetinden hisse vermişler, onları Allah'a ortak koşmuşlardı. [6/100] Özetle: Ruhçuluk, ruhbazlık da materyalizm kadar tehlikelidir.

Sonuç

Ruh inancı insanların tabiat felsefesiyle, evren tasavvuruyla doğrudan bağlantılıdır[121]. Ruh inancı ve bunun yansımaları olan cinler, periler, devler gibi bâtıl inançlar bireylerin evren tasavvurunun uzantısıdır. Presokratik tabiat düşünürlerinde gördüğümüz gibi onların ruh anlayışı, tabiatın nasıl işlediğine dair naiv bir izah girişimidir. Canlılığı, hareketi neyin gerçekleştirdiğini, evrensel yasaları basit gözlemlerle bulmaya çalışıyorlardı. Onlar bugünkü atom yahut kuantum fiziğini, atomaltı parçacıkların kendilerine mahsus orbitlerde, evrenin başlangıcından bu yana enerjilerini kaybetmeksizin korkunç hızlarda döndüklerini bilselerdi ruh anlayışları bugünkünden bambaşka olacağı izahtan varestedir. Yahut gravitasyon ve merkezkaç kuvvetinden haberleri olsaydı gök mekaniğini izah etme sadedinde semavî akıllar nazariyesi gibi absürt bir teori kurgulamayacaklardı. Yahut DNA'nın içine kodlanan muazzam bilgiyi görselerdi nebati, hayvani ruh gibi nazariyeler ortaya atmayacaklardı. Daha düne kadar insanın düşünme, akletme merkezi kalp olarak bilinirdi. Kur'ân bile muhataplarının bilgilerini esas alarak "*akleden* [el-Hac, 22/46]; *düşünen kalplerden* [Muhammed, 47/24] bahseder. Beynin akıl ve duyguların merkezi olduğu ancak 1800'lü yılların başında anlaşılmıştır[122].

Klasik dönem kelâmcıları evren hakkında bir kanaat ortaya koymaksızın Tanrı hakkında konuşulamayacağını savunmuşlardır. Hatalı bir evren tasavvurunun hatalı bir tanrı tasavvuruna neden olacağını gördüklerinden ulûhiyet konusuna girmeden önce tabiat bilimlerini "dakîku'l-kelâm" bölümünde işlemişlerdir[123]. Maalesef bugün teolojik paradigmalarımızı doğa bilimlerini hesaba katmadan inşa etmekteyiz. Doğanın işleyişine dair ampirik delillere dayanan, teorik/matematik alt

---

[120] Şemsettin Günaltay, "Kable'l-İslam Arapların Tedeyyünü", *İslamiyat Der*, (2004), Sayı;1, ss. 187-192.

[121] Örneğin Kınalızâde insan ruhunu izah ve ispat sadedinde verdiği "çoğalma, büyüme, beslenme, hareket, konuşma, hazmetme, defetme (sindirim, dolaşım sistemi), beş duyu, sinir sistemi" gibi bilgiler çağının iptidaî biyoloji, anatomi bilgisidir. Bk. Kınalızâde, a.g.e, ss. 52-70.

[122] Franz Joseph Gall adlı Avusturyalı doktor tarafından söylenmiştir. Oysa kalp adı üzerinde "kanı kalbeden/bedende dolaştıran" bir kas yumağıdır. Yani biyolojik olarak kalbin düşünme, akıl yürütme gibi bir fonksiyonu yoktur. Bahri Karaçay, "Beyin ve Kişilik" *Bilim ve Teknik*, Şubat 2010, s. 74.

[123] Abdulkâhir el-Bağdadî, *Usulu'd-dîn*, s. 65. Nak: Mehmet Bulgen, "Kelam İlminin Kozmolojik Boyutları ve Günümüz Kozmolojisi" *Marmara ÜİFD.*, Sy: 39, s. 80.

yapısı sağlam genel kabul görmüş bir teorinin karşısında hiçbir dinî söylem varlığını ilâ-nihâye sürdüremez. Kabul gören bilimsel teoriler kendi dinî, felsefî dünya görüşlerini de dayatır. Eğer dinler müntesiplerini kaybetmek istemiyorlarsa en nihâyetinde ma'kul bir gerçeklik zeminine yaslanmak zorundadırlar.

İslam teolojisinde kelâmi önermeler Öklid geometrisi, Batlamyus astronomisi, Pythagoras aritmetiği, Galen tıbbı ve Aristo fiziği baz alınarak yapılmıştır. Kelâmcı ve filozoflarımızın nefs teorileri Eflatun ve Aristo'nun temellerini atmış oldukları "ilmü'n-nefs" deki arkaik malumata dayanır[124]. Tüm bu vesâil ile bugün bilim değil, ancak bilim tarihi yazılabilir. Bu çağda hala insanın düşünmesi, akletmesi gibi zihinsel süreçleri meleklerin ilhamı veyahut cinlerin/şeytanların vesvesesiyle izah etmeye kalkışmak traji-komiktir. Cinsel arzuları testosteron ve östrojen, öfkeyi adrenalin, şefkati/sevgiyi oksitosin hormonunun seviyesi belirlemektedir. Bireylerin farklı dapomin seviyesi onları farklı kişiliklere sokmakta, depresyon, saldırganlık, yeme ve seks vb. davranış farklılıklarına neden olmaktadır. Örneğin serotonin düzeyi arttıkça saldırganlık düşmekte; amfetamin ise saldırganlığı kamçılamaktadır. Bu yüzden kişilik bozuklukları dopaminerjik, serotonerjik, noradrenerjik sistemlerle bağlantılıdır. Hans Eysenck'in (ö. 1997) kişilik kuramı kişiliği neredeyse nörofizyolojiye indirgemektedir. Bireylerin limbik sistemini inşa eden genleri farklı olduğundan kişilikleri de farklıdır.

Modern tıp (psikoloji ve psikiyatri) ruhu kabul etmez. En azından varlığını ya da yokluğunu dikkate almaz. Batıda geliştirilen, insan ruhunun ne cismani ne de gayr-ı cismani olduğunu ileri süren en yeni teorilerden biri "Kişi Teorisi"dir. Kişi teorisi; hem zihinsel, hem bedensel niteliklerin kendisine yüklendiği özneyi ifade eder. Ruh bu 'özne/ben'den ayrı değildir. "Kişi" denilen bilinçli özne ne bedenle, ne de zihinle tam özdeştir. Bu "ben" ne tek başına beden, ne de tek başına ruhtur[125]. Son yıllarda psikoloji "ilmü'n-nefs" ya da "ruh bilim" olarak değil de daha çok "davranış bilimi" olarak tanımlanmaktadır. Günümüz psikolojisinde ise davranışları hormonlar gibi fizyolojik temelli dürtüler ile oluşan motivasyonun başlattığı kabul edilmektedir[126]. Davranışlarımızı büyük ölçüde kişiliğimiz belirler. Kişilik; bir bireyi zihinsel, bedensel ve ruhsal olarak diğerlerinden ayıran farklılıklar olup; her insanı dünya üzerinde yegâne yapan şeydir[127]. Kişilik; mizaç (huy), karakter ve yetenekten (zekâdan) oluşur. Mizaç (huy, yaratılış, tıynet, fıtrat, tabiat) bireyin duygusal denge durumunu ifade eden özelliklerin bütünüdür. Bu duygusal dengeyi sağlayan özelliklerin nerdeyse tamamı otonom sinir sisteminin özelliği ve iç salgı bezlerinin çalışma düzeyleri gibi kalıtımsal yollarla kazanılmaktadır[128]. Başka bir anlatımla mizacımızı, davranışlarımızı büyük ölçüde genlerimiz belirlemektedir. Karakterimiz de mizacımız üzerine inşa edilir; eğitim ve çevre tarafından şekillendirilir[129]. Kişiliğin üçüncü unsuru olan zihinsel ve fiziksel yetenek ise, zaten Allah vergisidir.

---

[124] Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, c.1, s. 95.
[125] DİA, İlhan Kutluer, İstanbul, 2000, "İlmü'n-Nefs" md.; İngilizce "birey, kişi" anlamına gelen "individual" kelimesi "divide/bölmek kelimesinden türetilmiştir ki, ("in" ön takısı ile "bölünemez" anlamına gelir) "bireyin kendine özgün" kişilik yapısını ifade eder.
[126] Yunus Cengiz, *Mutezile'de Eylem Teorisi,* s. 201.
[127] Dean Hammer ve Peter Copeland, *Genlerimizle Yaşamak*, (Çev. Fatih Özbay), Evrim Yay., İstanbul 2000, s. 18; Feyzullah Eroğlu, *Davranış Bilimleri*, Beta Yay. İst/2006, s. 172.
[128] Salih Güney, *Davranış Bilimleri*, Nobel Yay., Ankara 2011, s. 195-196; Eroğlu, a.g.e, s. 183;
[129] Bk. Selçuk Aslan, "Kişilik, Huy ve Psikopatoloji" *RCHP, Reviews, Cases and Hypotheses in Psychiatry*, Sy: 1-2, 2008. s. 7-18; Bilgin Saydam, "Kişilik Bozuklukları", (Ed. I. B. Kulaksızoğlu vd.), *Psikiyatri*, İstanbul Ün.Yay., 2009, s. 327.

Kur'ân'ın hiçbir yerinde "insan ruhundan" bahsedilmemiştir. Müslüman düşünürlerin ruha yükledikleri anlamlar, Kur'ânî değil, daha çok kadim kültürlerden tevarüs etmiş arkaik malumata dayanmaktadır. Bazı kelamcıların ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğu konusunda ısrar etmelerinin nedeni, muhayyel ve musavver ruh telakkileriyle haşri daha kolay temellendirilebileceği zehabına kapılmış olmalarıdır. Ölüm sonrası ikinci yaratılışı, ruhun bedene iadesiyle izah etmeyi yöntem olarak benimseyenler yeniden dirilmeyi dağılan hücrelerin (atomların) bir araya toplanması ve bu yeni bedene eski ruhunun iade edilmesi şeklinde kurgularlar[130]. Oysa bu çok naiv bir çözüm denemesidir. Bir defa ikinci hayatta insanın atom, molekül yapısı bu dünyadaki gibi olamaz. Çünkü ebedî hayatın biyolojik ve kimyasal yapısı buradan farklı olmak zorundadır. En azından bu yeni yaşam karbon kimyası üzerine kurulmamalıdır. Aksi halde orada da çok kısa bir süre yaşar ve ölüme mahkûm oluruz. Oysa ebediyet yurdunda ölüm yoktur. Ayrıca atomlar kimlik taşımaz. Eğer evren kendi üzerine kapanırsa (Kapalı Evren Modeli) milyarlarca derece ısınan atomlar atom-altı parçacıklara dönüşecek, onlar da kuantumlara ayrışacaktır. Yani potada eritilen bir saatin tekrar eski haline gelmesi mümkün değildir.

Kur'ân'da ortaya konan insan tasavvuru "beden ve ruh/nefs" şeklindeki dualist görüşlerle uyuşmaz. Kur'ân, insanın "ölümlü ve fanî" bir varlık olduğunda ısrar eder. "el-Ba'sü ba'de'l-mevt" (öldükten sonra dirilmek) haktır. Ki bu Allah'a imandan sonra en önemli iman esasıdır. Ölmeyenin dirilmesi mevzu bahis olamaz. Özellikle Sufîler "kadîm bir ruh" telakkisi geliştirmiş ve onu ezel ve ebed padişahının bir nefesi, bir nefhası, O'ndan bir cüz saymışlardır. Oysa ilk dönem sufileri bile ruhun bedenden sonra yaratıldığını söylüyorlardı. Daha sonra gelenler, ruhun bedenden evvel, tek başına varlığını sürdürebilen manevi bir cevher olduğunu iddia etmeye başladılar. Ruhlar âlemi ve misal âlemi, berzah âlemi gibi hiçbir dini ve ilmi değeri olmayan âlemler icat etmişlerdir. Yine ruhçular arasında ruhun tanımı, mahiyeti hakkında bir konsensüs de yoktur. Ruh anlayışları, halet-i ruhiyeleri kadar farklı ve bir o kadar da karmakarışıktır. Netice itibariyle, her kesim kendi dünya görüşüne uygun bir nazariye ortaya atmış, onunla tereddüt içerisindeki dimağını, kararsız kaldığı kanaatini takviye etmek istemiştir.

Kur'ân'da nefs kelimesinin hem müfredi hem de cemisi kullanılırken (enfüs/nüfûs), ruh kelimesinin yalnızca müfredi kullanılmıştır. Hiçbir yerde ruh kelimesinin "ervah/ruhlar" olarak cemisi zikredilmemiştir. Nefs kelimesi müennes, ruh ise müzekkerdir. Eğer ruh kelimesi bizim anladığımız anlamları ihtiva etseydi insanların ruhlarından da bahsedilmesi gerekirdi. Daima müfret olarak zikredilmesinden de anlaşıldığı üzere ruh kelimesi özel bir isimdir. Bu kelimenin "Allah'ın ruhu" şeklinde Allah'a izafe edilmesi bu kelimenin insanla değil, Allah'la ontolojik bağı olduğunu göstermektedir. Yabancı (gnostik) kültürlerin tesiriyle nefs alabildiğine aşağılanmış, kişi zî-ruh yapılmış; Tanrı'nın ezelî ve ebedî ruhuyla ölümsüzlüğe kavuşturulmuştur. "Allah'ın kutsal, emin ruhu (Cebrail), Kur'ân, Allah'ın emri" gibi Kur'ânî anlamlara sahip ruh kelimesi, bundan böyle insanı yaşatan ilahi bir nefha oluvermiştir.

Semavi dinlerin tarihi süreç içinde oluşan teolojileri incelendiğinde bu dinlerin ruh inançları Platon ve Plotinus gibi ruhçu filozofların inşa ettikleri felsefi sistemler çerçevesinde şekillenmiş, özellikle

[130] Derler ki: Yıllarca beraber yaşamış atomlar birbirini –uzun seneler beraber talim yapmış askerler gibi- tanır. Komutanın birinci düdüğü çalmasıyla araziye dağılan askerler, ikinci düdüğü işittiklerinde bir araya toplanmaları gayet kolaydır. Tıpkı bunun gibi ölümün ardından dağılan cüzler/atomlar ve ruhlar, İsrafil'in sûra ikinci kez üflemesiyle bir araya gelir ve ikinci yaşam başlayıverir. Bk. Said Nursi, Sözler, (Onuncu Söz), İstanbul, Sözler Yay., 1979. ss.102-104.

geniş halk kitlelerinin ruh inancı "ruh-beden düalizmi" yönünde teşekkül etmiştir. Fakat günümüzde birçok teist düşünür insanın bir tek maddi cevherden oluştuğu fikrini –zor ve geç de olsa- kabullenmeye başlamıştır. Özellikle beynin son derece kompleks çalışma sisteminin keşfi, nörofizyoloji ve biyoloji konusundaki ilerlemeler klasik ruh anlayışının tahtını yıkmıştır. Son yüzyılda teoloji ve Kutsal Metin (Eski ve Yeni Ahit) çalışmalarında dualizmin yerini kişinin bütünlüğüne vurgu yapan yaklaşımlar almıştır[131].

Kaynakça

Akın, Haydar. *Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme*. Doktora Tezi, Hacettepe Ün., Sosyal Bilimler Ens., 2014.

Akın, Haydar. *Ortaçağ Avrupası'nda Cadılar ve Cadı Avı*. Ankara: Dost Kitabevi, 2001.

Alıcı, Mehmet. "Nag Hammadi Literatüründe Gnostik Kozmogoni". *Milel ve Nihal*, 7/3 (2010): 145-165.

Aslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 1-3*. İstanbul: İstanbul Bilgi Ün. Yay., 2010.

Aslan, Selçuk. "Kişilik, Huy ve Psikopatoloji". *RCHP*. 1-2 (2008): 7-18.

Aster, Ernest von. *İlkçağ ve Ortaçağ Felsefe Tarihi*. Çev. Vural Okur. İstanbul: İm Yay., 2005.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *Mezhepler Arasında Farklar*. Çev. E. Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yay., 1991.

Bulğen, Mehmet. *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*. Doktora Tezi. Marmara Ün. 2012.

Bulğen, Mehmet. Klasik Dönem Kelâmında Dakîku'l-Kelâmın Yeri ve Rolü. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, *33* (2015) 39-72.

Bultmann, Rudolf. *Mitoloji ve Hermenötik Sorunu, Mitolojik Eskatolojinin Yorumu*. (Çev. Cengiz Batuk) Ankara: Eski Yeni Yay., 2013.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'ân*. Çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yay., 2014.

Cebeci, Lütfullah. "Mîkâil". *DİA*. İstanbul, 2005. 30:45-46.

Cengiz, Yunus. *Mutezile'de Eylem teorisi, Kâdî Abdülcebbar Örneği*. İstanbul: Düşün Yay., 2012.

Cevad Ali. *el-Mufassal fi tarîhi'l-Arabi kable'l-İslâm*. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 2001.

Çapak, İbrahim. "Stoa Felsefesi ve İslam Düşüncesine Etkisi". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi*. 1/2 (2015): 7-29.

Çelebi, İlyas. "Şeytan". *DİA*. İstanbul, 2010. 19:99-101.

Çelebi, İlyas. *Kelam El Kitabı*. (Ed. Ş. Ali Düzgün). Ankara: Grafiker Yay., 2013.

Çelikkol, Suat. "Stoa Felsefesinin Temel Görüşleri Üzerine Bir İnceleme". *Bilimname*, 37 (2019): 1225-1245.

Dalkılıç, Mehmet. "Ruh Bir Gayb Problemi midir? Kelam Bilginlerinin Ruh Görüşlerinin Epistemolojik Çerçevesi". *Kuran ve Tefsir Araştırmaları. 6* (2004)*:* 253-264.

Dalkılıç, Mehmet. *İslam Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yay., 2012.

Demirci, Muhsin. *Vahiy Gerçeği*. İstanbul: Marmara Ün. İlahiyat Fak. Vakfı Yay., 1996.

[131] Taslaman, "Beden-Ruh Dualizmine Teolojik Agnostik Tavır"

Dürüşken, Çiğdem. "Antikçağ'da 'Psykhe' Kavramına Genel Bir Bakış". *İÜ Felsefe Arkivi Der,* 29 (1994): 75-85.

Düzgün, Şaban Ali. "Tabiat". *DİA*. İstanbul, 2010. 39: 325-327.

Düzgün, Şaban Ali. *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi.* Ankara: Akçağ Yay., 1998.

Ebî Hâtim, İbn. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm.* Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa, H.1419.

Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi*. (Çev. Ali Berktay), İstanbul: Kabalcı Yay., 2003.

Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Azim Dağıtım, 1992.

Erbaş, Ali. *Melekler Âlemi.* İstanbul: Bsr Yay., 2012.

Eroğlu, Feyzullah. *Davranış Bilimleri.* İstanbul: Beta Yay., 2006.

Evli, M. Mustafa. *Klasik Dönem İslâm Felsefesinde Kozmolojik Argüman ve Modern Fizikteki Gelişmeler,* Doktora Tezi, Ankara Ün., 2014.

Fazlur Rahmân. *Ana Konularıyla Kur'ân*. Çev. A. Açıkgenç, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014.

Fazlur Rahman. *İslam.* (Çev. M. Dağ; M. Aydın). Ankara: Selçuk Yay., 1993.

Gasparini, Valentino. "Isis and Osiris: Demonology vs. Henotheism". *Numen,* 58 (2011): 703-710.

Güç, Ahmet. "Ruh". *DİA*, İstanbul, 2008. 35: 193-197.

Günaltay, Şemsettin. "Kable'l-İslam Arapların Tedeyyünü". *İslamiyat Der*, 1 (2004): 187-192.

Güney, Salih. *Davranış Bilimleri*, Ankara: Nobel Yay., 2011.

Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. (by.): Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl. (ts.)

Harman, Ömer Faruk. "Rûhulkudüs". *DİA*. İstanbul, 2008. 35: 216-217.

İbn Abdülberr. *et-Temhîd.* Mağrib: Vizâratü'l-Evkâf, 1967.

İbn Kayyim el-Cevziyye. *Kitâbü'r-Rûḥ*, (Çev. Şaban Haklı), İstanbul: İz Yay., 2015.

İbn Teymiyye. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Medine: Mecmau'l-Melik Fehd, 1995.

İsfahanî, *el-Müfredât,* Dımaşk: Dâru'l-Kalem, H.1412.

Karaçay, Bahri. "Beyin ve Kişilik". *Bilim ve Teknik*, 507 (2010): 70-77.

Karataş, İbrahim Ethem. "Max Müller'e Göre Dinin Ortaya Çıkış Sürecinde Sınırsız (Kutsal) Fikri". Düzce Ün. Sosyal Bil. Ens. Der., 3/2: 54-86.

Kaya, Mahmut. "Aristo". *DİA*. İstanbul, 1991. 3: 375-378.

Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *DİA*. İstanbul, 1995. 12:153-156.

Kaya, Mahmut. "Meşşâiyye". *DİA*. İstanbul, 2004. 29: 393-396.

Kaya, Mustafa. "Aristoteles'in Ruh Anlayışı". *Pamukkale Ün. Sosyal Bil. Ens. Dergisi*. 18 (2014) :91-98.

Kılavuz, A. Saim. "Cin". *DİA.* İstanbul, 1993. 8: 8-10.

Kınalızâde Ali Efendi. *Ahlâk-ı Alâî (Ahlak İlmi)*, (Haz. Hüseyin Algül), İstanbul: Tercüman 1001 Eser, (ts.)

Köknel, Özcan. *Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*. İstanbul: Altın Kitaplar Yay.,1986.

Kutluer, İlhan. "İlmü'n-nefs". *DİA*, İstanbul, 2000. 22: 148-151.

Kutluer, İlhan. "Ruh". *DİA*. İstanbul, 2008. 35: 193-197.

Kutluer, İlhan. Gayb Kavramı Felsefi Açıdan Nasıl Ele Alınabilir? *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları, 6* (2004): 19-36.

Moşe Farsi, *Türkçe Çeviri ve Açıklamalarıyla Tora ve Aftara, Bereşit*, I. Kitap, Ed: Y. Haleva vd. İstanbul, 2002.

Mukâtil b. Ebî Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, (Haz: Ali Özek), İstanbul: İSAV, 1993.

Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türas, 2002.

Nursi, Said. *Sözler*. İstanbul, Sözler Yay., 1979.

Özemre, A. Yüksel. *Teorik Fizik Dersleri/Kozmolojiye Giriş Dersleri*. İstanbul: İstanbul Ün. Fen Fak. Yay., 1981.

Râzî, Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, H.1420.

Sarmış, İbrahim. *Rivâyet Kültürü ve Yanlış Din Anlayışı*, Düşün Yay., İstanbul, 2011.

Saydam, Bilgin. "Kişilik Bozuklukları", *Psikiyatri.* (Ed. I.B. Kulaksızoğlu vd.) İstanbul: İst. Ün. Yay. 2009.

Schilling, Robert. "Felsefe ve Din", Çev. M. Emin Özcan, *Dinler ve Mitolojiler Sözlüğü*, (Ed. Yves Bonnefoy) İstanbul: Alfa Yay., 2016.

Sülün, Murat. "Nefs i Mutmainne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım". *AÜİFD*, 50 (2009):1-24.

Süyûtî, *el-Habâikü fi ahbâri'l-melâik*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.

Şahin, M. Süreyya. "Cin". *DİA,* İstanbul, 1993. 8: 5-8.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, Müessesetü'l-Halebî, (ts.)

Şenel, Cahit. "Yeni Eflatunculuk", *DİA*. İstanbul, 2013. 43: 423-427.

Taberî, *Câmiu'l-beyân fi tevili'l-Kur'ân*. Müessesetü'r-Risale, 2000.

Taslaman, Caner. "Beden-Ruh Dualizmine Teolojik Agnostik Tavır" https://www.canertaslaman.com /2014/04/30/beden-ruh-dualizmine-teolojik-agnostik-tavir, Erişim Tar: 14.02.2000.

Tez, Zeki. *Astronominin ve Coğrafyanın Kültürel Tarihi*. İstanbul: Doruk Yay., 2009.

Topdemir, Hüseyin Gazi. "Doğa Felsefesinden Fiziğe: Galileo Aristoteles'e Karşı". *Bilim ve Teknik*, (2013 Ağustos): 72-73.

Tresmontant, Claude. "Ateizmin İlk Kaynakları". (Çev. Hayrani Altıntaş), *AÜİFD*, *26/1* (1984): 437-459.

Tümer, Günay; Küçük, Abdurrahmân. *Dinler Tarihi*. Ankara: Ocak Yay., 1993.

Türkben, Yaşar. "Platon ve Abdülkerim Amasî'de Ruh Anlayışı". *Gaziosmanpaşa ÜİFD*., 5/1 (2017): 57-76.

Unat, Yavuz. *Astronomi Tarihi,* Ankara: Nobel Yay., 2001.

Ural, Şafak. *Bilim Tarihi I*, İstanbul: Ağaç Yay., 1994.

Van Ess, Josef. Mu'tezile Atomculuğu, *(Çev.* Mehmet Bulğen) *Kelam Araştırmaları, 10/1* (2012)*:* 255-274.

Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011.

Yavuz, Y. Şevki. "Ruh". *DİA*. İstanbul, 2008. 35: 187-192.

Yavuz, Y. Şevki. "Vahiy". *DİA*. İstanbul, 2012. 42: 440-443.

Zbinden, Ernst. *Ortadoğu'da ve İslam'da Ruh ve Cin İnançları*. (Çev. E. Sarıkçıoğlu). İstanbul: Düşün Yay., 1999.

Zemahşerî, *Keşşâf*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, H.1407.

Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabiyye, 1957.

Mütekaddimîn Dönemi Kelâmında Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme: İmam Mâtürîdî Örneği

Osman Nuri DEMİR

Mütekaddimîn Dönemi Kelâmında Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme: İmam Mâtürîdî Örneği*

Osman Nuri DEMİR**

Öz

Bu tebliğ, düşünce tarihinin ve Kelâm sahasının en eski ve en çok tartışılan problemlerinden biri olan "*insanın neliği meselesi*"ni, Ehl-i sünnetin kurucu âlimlerinden ve Kelâm ilminin en önemli isimlerinden biri olan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) örneğinde incelemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda tebliğde şu sorulara cevap aranmaktadır: İnsan nedir? İnsan tanımlarının temel referansları nelerdir? İnsanoğlu sadece ruhtan mı ibarettir? İnsanı insan yapan şey yalnızca nefs midir? İnsan bedeni onun yegâne gerçekliği midir? İnsan basit bir cevher midir, yoksa o ruh, nefs ve bedenden müteşekkil kompleks bir varlığa mı sahiptir? Bu yapılırken, Mâtürîdî'nin yöntemi izlenerek mezkûr sorulara verilen farklı cevaplar tespit edilmiş, bu cevapların dinî ve felsefî temelleri incelenmiş, iki farklı Mu'tezilî gelenek ve tabi ki Mâtürîdî'nin dönemi, takipçilerinin fikirleri, aynı şekilde Mâtürîdî'nin fikirlerine benzer ve karşıt görüşler dikkate alınmıştır. Sonuçta ise bütüncül, parçacı ve indirgemeci yaklaşımların bulunduğu insanın neliği probleminde, *Kitâbü't-Tevḥîd* ve *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*'ın tamamı okunarak Mâtürîdî'nin düşünceleri ortaya konulmuş ve onun fikirlerinin takipçileri arasında ne oranda karşılık bulduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mâtürîdî, insan, ruh, nefs, beden, hayat, idrak

A Study on the Relationship Between Soul, Nafs and Body in Early Kalam: A Sample of Imam Maturidi

Abstract

This article aims to examine "*the question of human nature*", one of the oldest and most discussed problems of the history of thought and of the Islamic Theology, in the example of Imam Māturīdī (d. 333/944), one of the founders of Ahl al-Sunnah and one of the most important names of the Islamic Theology. In this context, the following questions are asked in the article: What is human? What are the basic references of the definitions of human? Is man just a soul? Is it only the *nafs* that makes human beings as human? Is the human body its only reality? Is it a simple substance, or does it have a complex entity consisting of soul, *nafs* and body? There are different answers to those questions. In this paper, the philosophical foundations of these answers and the projections in Islamic philosophy and theology were examined by following the method of Māturīdī. In this context two different Mu'tazilah schools and the period of Māturīdī, his followers' ideas, and the similar to ideas of Māturīdī as well as opposed views were taken into consideration. There are holistic, fragmentary and reductionist approaches to the problem of human nature. Regarding the issue, this article presented the thoughts of Māturīdī and disclosed the extent to which his ideas influenced his successors.

Key Words: Māturīdī, human, soul, *nafs*, body, life, perception

---

* Bu tebliğ daha önce *KADER*'in (*Kelam Araştırtmaları Dergisi*) 17/1 sayısında yayımlanan "İmam Mâtürîdî'de İnsan: Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme" isimli makalemin kısmî değişiklerle yeniden düzenlenmesiyle oluşturulmuş ayrıca tebliğin hazırlanmasında Türkiye Diyanet Vakfı tarafından yayımlanan *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru* isimli kitabımdan istifade edilmiştir.

** Dr., Ege Üniversitesi Birgivi İslami İlimler Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, osmannuridemir@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-9701-6655

Giriş

İnsanın mahiyetinin anlaşılmasına yönelik olarak düşünce tarihinde ve İslâm düşünce geleneğinde sorulan birçok soruya İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) eserlerinde cevap bulmak mümkündür. Zira Mâtürîdî "insan"ı bir mesele olarak ele almış; insanın tanımı, özünün ne olduğu, ruh ve nefsin varlığı, mahiyetleri ve bedenle ilişkisi, ölümden sonra ruh, nefs ve bedenin âkıbeti gibi bir dizi sorunla ilgilenmiş ve bu problemlere kendi düşünce sistemi içinde çözümler üretmeye çalışmıştır. İnsanı bu şekilde çok yönlü olarak ele almasına ve kelâm ilminin kurucu isimlerinden biri olmasına rağmen Mâtürîdî'nin insanın mahiyetine ilişkin düşünceleri şimdiye kadar ayrıntılı bir şekilde incelemeye tâbi tutulmamıştır.

Kuşkusuz bir Kur'ân yorumcusu olan İmam Mâtürîdî, takip ettiği genel sistemin bir gereği olarak insana ilişkin düşüncelerini de Kur'ân-ı Kerîm merkezinde şekillendirmiştir. Bununla beraber Mâtürîdî'nin insan bedeniyle ilişkisi açısından ruh ve nefse atfettiği farklı fonksiyonlar, bedenin ölümü sonrasında ruh ve nefsin bulunduğu durumla ilgili düşünceleri ve bu açıdan insanın bütünlüğü sorununa geliştirdiği çözüm, onun sistemine farklı ve orijinal bir hüviyet kazandırmıştır. Bu sebepledir ki Mâtürîdî'nin insan düşüncesini konu edinen bu araştırma, hem onun insanla alâkalı problemlere nasıl yaklaştığını ortaya koymayı amaçlamakta hem de aynı zamanda konuya dair farklı düşüncelere de atıf yaparak İmam Mâtürîdî'nin bu konuda durduğu yerin belirlenmesini sağlamayı hedeflemektedir.

Ruh, nefs ve beden ilişkisi temelinde insanı konu edinen bu tebliğde, birbirinden oldukça farklı yaklaşımların meselâ monist, düalist, indirgemeci, parçacı ve bütüncül değerlendirmelerin bulunduğu "insanın neliği meselesi" İmam Mâtürîdî'nin bakış açısıyla incelenmiştir. Bu yapılırken meselenin dinî ve felsefî kökeni ihmal edilmeyerek iki farklı Mu'tezilî gelenek ve tabi ki Mâtürîdî'nin dönemi, takipçilerinin fikirleri, aynı şekilde Mâtürîdî'nin fikirlerine benzer ve karşıt görüşler dikkate alınmıştır.

Kitâbü't-Tevḥîd ve *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*'ın tamamı okunarak hazırlanan bu çalışmada öncelikle Mâtürîdî'nin görüşleri tespit edilmiş daha sonra da bu görüşlerin dinî ve felsefî temellerine işaret edilmiştir. Ayrıca onun görüşleriyle mütekaddimîn döneminin kelâm ve felsefe geleneği arasında kısa mukayeseler yapılarak Mâtürîdî'nin görüşlerinin Mâtürîdiyye ekolü içinde ne derece kabul gördüğü de belirlenmeye çalışılmıştır. Böylece bir konu üzerinden hiç değilse Mâtürîdîyye geleneği içindeki farklılaşmalara ve dönüşüme de işaret edilmiştir.

Çalışmada ele alınan konu çağdaş İslâm düşüncesinin temel bir problemi olması bakımından da ayrı bir önemi haizdir. Günümüz dünyasındaki modern insan tasavvurunun İslâm geleneği ile çatışan noktalarını görebilmek ve kendi düşünce geleneğimize dayalı bir insan anlayışını ortaya koyabilmek açısından bu geleneğin zirve isimlerinden birinin görüşlerinin bütün yönleriyle birlikte dikkatlere sunulmasının bir ön gereklilik olduğu açık bir husustur. Bu çalışma, böyle bir gerekliliği gidermeye yönelik bir katkı yapma amacı da taşımaktadır.

1. Ruh. İnsana Hayat Veren Şey[1]

Mâtürîdî'nin insanın mahiyeti bağlamında "ruh" kavramına yüklediği anlamların temel referansı onun genel metodu uyarınca Kur'ân- ı Kerîm'dir.[2] O, ruh konusundaki açıklamalarını Kur'ân metni ve muhtevası çerçevesinde şekillendirmiştir. Kuşkusuz Mâtürîdî'nin bu bilinçli tercihi onun ruh problemine karşı farklı ve orijinal bir yaklaşım sergilemesini sağlamıştır.[3] Çünkü ilgili âyetler hakkında yaptığı yorumlar incelendiğinde İmam Mâtürîdî'nin ruhu; insana hayat vasfını kazandıran, ona hayat, kendi ifadesiyle kıvam ve nefes veren şey olması itibarıyla araştırma konusu yaptığı görülmektedir.[4] Oysa felsefe ve din geleneğinde ruh; cevher veya araz oluşu, maddi veya soyut bir varlık olup olmadığı, bedenle ilişkisi; bedenden önceki ve sonraki durumu ile araştırmaya konu olmuştur.[5] Yani Mâtürîdî ruhun maddesinden ziyade fonksiyonu ve bedenle olan ilişkisi üzerinde durmuştur.[6] Bununla beraber *Te'vîlât* ve *Kitâbü't-Tevḥîd*'in farklı yerlerinde dağınık halde bulunan fikirlerinden ve ilgili âyetleri yorumlarken kullandığı ifadelerinden yola çıkarak ortaya koymaya çalıştığımız Mâtürîdî'nin ruh ve nefs telakkisinde felsefî izlerin de olduğu anlaşılmaktadır. Bu da İmam Mâtürîdî'nin ruh ve nefs anlayışının mütekaddimîn kelâm geleneği ile Meşşâî felsefe çizgisi arasında; her ikisiyle de benzerlikleri bulunan fakat bazı noktalarda onlarla arasına kalın çizgiler çekilmiş orijinal bir yapıda oluşunun da gerekçeleri arasında değerlendirilebilir.

Mâtürîdî genellikle ruh kelimesini kullanmaktadır. Ancak bazen ruh anlamını karşılamak üzere onun yerine "nefs",[7] bazen de ruh kelimesini ifade etmek üzere zaman zaman hadislerde de zikredilen "neseme" [8] kavramını tercih etmektedir.[9]

İmam Mâtürîdî, ruhu "*sûretlerin ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey*"[10] olarak tanımlamakta, ruhun vücudun ve vücuttaki azaların tam anlamıyla fonksiyonlarını yerine

---

[1] "وبالروح يحيى كل ذي روح" İmam Mâtürîdî'ye göre ruh ile bütün canlılar hayat bulur. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, nşr. Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu, İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011, 2: 189.

[2] Burada "İnsanın mahiyeti" ne vurgu yapmamızın sebebi Mâtürîdî'nin Kur'ân'dan hareketle ruha farklı bağlamlarda farklı anlamlar yüklüyor olmasıdır. Örneğin vahiy bağlamında kullanıldığı zaman ruh kavramı farklı anlamlar ifade etmektedir. Ancak biz sadece insanın mahiyeti ile ilgili kullanımlar üzerinde duracağız.

[3] Mâtürîdî, ruhun mahiyeti hakkında yapılan farklı tartışmalardan haberdardır. Nitekim bu farklı görüşleri bazen isim vererek ve bazen de tasrih etmeksizin nakletmektedir. Fakat kendisi spekülasyon yapmaktan kaçınmakta ve yorumlarını Kur'ân metni etrafında şekillendirmektedir. Meselâ bazılarının ruh hakkında şöyle dediğini nakletmektedir: "Sanki o vücudun her tarafında dolaşan ve bütün ufuklarda deveran eden bir varlıktır. Şayet beden onu hapsetmeseydi o özgür bir şekilde hareket edebilirdi." bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 1: 100-101. Mâtürîdî'nin isim vermeden naklettiği bu görüşün Nazzâm'a ait olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü bu ifadeler Nazzâm'ın ruh görüşü hakkında farklı kaynaklarda yapılan nakillerle birebir örtüşmektedir. krş. Kâdî Abdülcebbâr, *el–Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-adl,* nşr. İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin (Kahire: el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme, 1382/1962), 11, 339; Abdulkâhir el-Bağdâdî *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ,* nşr. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988), 123 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Niḥal*, nşr. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992), 1: 48-49.

[4] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 1: 279; 2: 477; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280.

[5] Aristoteles, *Ruh Üzerine,* trc. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 87-161; Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2000, 11-58; Musa Koçar, "Mâtürîdî'nin Kur'ân'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklediği Anlamlar", *SDÜİFD* 16/1 (2006): 67; Yusuf Topyay, "Kutsal Kitap'ta ve Kur'ân-ı Kerîm'de Nefs ve Ruh Kavramlarının Artsüremli Semantik İncelemesi", Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016, 59 vd..

[6] Mâtürîdî, -muhtemelen hakkında nass bulunmadığı gerekçesiyle- ruh gibi bazı yeteneklerin hangi şeyden yapıldığının bilinemeyeceğini dile getirmektedir. bk Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2005), 31.

[7] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 1: 100-101; 16: 305-307.

[8] Buhari, "Kader", 1, "Bed'ü'l-Halk", 6, "Enbiyâ", 1, "Tevhîd", 28; Müslim, "Kader", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17.

[9] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 8: 72; 16: 344.

[10] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 1: 279; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280; Mâtürîdî'nin Kur'ân' da geçen rûh kavramına yüklediği farklı anlamlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Musa Koçar, "Mâtürîdî'nin Kur'ân'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklediği Anlamlar", 57-68.

getirmesinin ve işlerlik kazanmasının sebebi olduğunu kaydetmektedir.[11] Burada bedenin ve sûretin hayatiyet kazanması ile kastedilen şey; canlılık vasfına erişilmesi değil, canlılığın kemâle ulaşmasıdır. Bu anlamda hayat bulmak; insan varlığının kendisiyle amaçlandığı kâmil manayı gerçekleştirebilecek, sahip olduğu özellikleri gereği gibi kullanabilecek bir kıvama ulaşması demektir. Ruh, hem beden ve sûretin (nefs)[12] hem de onun maddî ve manevî özelliklerinin işlerlik kazanmasını, görevlerini yerine getirmesini, beden ve uzuvların hareket ederek fonksiyonel duruma gelmesini ve ölümle beraber bedenden ayrılana kadar bu özelliklerin sürdürülmesini sağlayan şeydir. İşte ruhun bu ismi almasının nedeni her şeyin onunla hayata kavuşmasıdır.[13] Nitekim bu sebeple dini hayatın kendisiyle hayat bulduğu Kur'ân-ı Kerîm ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu su da ruh diye isimlendirilmiştir.[14] Ayrıca Mâtürîdî vahye ve Kur'ân'a da kalpleri dirilttiği için ruh isminin verildiğini belirtmektedir.[15] Ruhun hayat olarak isimlendirilmesinin sebepleri hakkında Mâtürîdî'den önce Câhız' da (ö. 255/869) aynı gerekçeleri ileri sürerek; Allah'ın, insanların dünyalarındaki ve bedenlerindeki maslahatlarının ikame edilmesini sağlamasından dolayı Kur'ân'a ruh tesmiyesinde bulunduğunu ifade etmiştir.[16]

Görüldüğü gibi İmam Mâtürîdî'nin ruha yüklemiş olduğu anlamlarda hayat ve canlılık vasıfları öne çıkmaktadır. Meseleye ruhun, hayatın kaynağı olması itibarıyla yaklaşıldığında Mâtürîdî'nin bu düşüncesinde yalnız olmadığını, Câhız'ın dışında birçok düşünür ya da ekolün de bu görüşü paylaştığını tespit etmek hiç de zor olmayacaktır. Nitekim düşünce tarihi boyunca neye ruh denildiği ya da neyin ruh olarak isimlendirildiği tartışmalarını bir tarafa bırakırsak ruhun hayatın kaynağı olduğu düşüncesinin kendisine pek çok taraftar bulduğu görülecektir.[17] Meselâ ruhu[18] "organik doğal bir cismin ilk yetkinliği"[19] olarak tanımlayan Aristoteles'e (m.ö. 384-322) göre yaşama gücüne sahip olan beden ruhunu kaybetmiş beden değil, ruha sahip bulunan bedendir.[20] Eski Ahit'te "hayat soluğu"[21] ve "canlılık prensibi"[22] gibi anlamlara gelen ruh kelimesine aynı anlamlar Yeni Ahit'te de yüklenmiştir.[23] Öte yandan *Makâlât*'ta tabiatçıların ruh görüşlerini anlatan ve onların tamamının ruhu hayat olarak kabul ettiklerini söyleyen Eş'arî (ö. 324/935-36) gibi ruhun hayat olup olmadığı ile ilgili bir takım görüşleri nakleden İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) de natüralistlerin ruhun hayat olduğu görüşünü savunduklarını

---

[11] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 1: 279; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280.
[12] Sûretin nefs diye isimlendirilmesi bize aittir. Mâtürîdî sûret için nefs kavramını kullanmamaktadır.
[13] "الروح هو ما به حياة كل شيء" Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 9: 289. Nitekim insan da ruhun bedene girmesiyle hayata kavuşur ve ruhun bedeni terk etmesiyle de ölmüş olur. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 15: 215.
[14] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 8: 71; 9: 289.
[15] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 4: 119; 5: 143.
[16] Câhız, *er-Red ʿale'n-naṣârâ*, nşr. Abdusselam Hârûn, Resâilü'l-Câḥız içinde, Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964, 3: 349.
[17] Mehmet Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2012, 21.
[18] Aristoteles'in ruha nefsin işlevlerini de yüklediğini ifade etmek gerekir. Nitekim yukarıdaki tanımda yer alan ifade bazı çalışmalarda nefsin karşılığı olarak tercüme edilmiştir. bk. Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004), 68. Ayrıca Aristoteles, ruh ve bedenin her ikisinin de birbirinden ayrı olarak varlıklarını sürdürmelerini, öncelik ve sonralıklarını mümkün görmemektedir.
[19] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 89.
[20] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 91.
[21] Dalkılıç, *Ruh*, 101-103.
[22] Tekvin, 2/7.
[23] Selaniklilere 2:8; Yuhanna 20:22; Dalkılıç, *Ruh*, 118.

zikretmektedir.[24] Geniş bir düşünce yelpazesini temsil eden bu görüşlerdeki ortak payda; ruhun bir şekilde hayat ile ilişkilendirilerek anlamlandırılmaya ve anlaşılmaya çalışılmasıdır. Ancak problem ruhun tanımı ve ruha yüklenen manalar ışığında incelendiğinde bütün bu görüşler ile Mâtürîdî'nin ruh düşüncesi arasında farklılıklar olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Mâtürîdî, hayatın sebebi olan ruhun yanında ondan ayrı olarak bir de nefsin varlığını kabul etmektedir. Ona göre ruh ve nefs mahiyetleri ve fonksiyonları açısından birbirinden farklı şeylerdir. Bu yönüyle onun ruh görüşü; ruha canlılığı sağlama fonksiyonunun yanında çok daha fazla başka işlevler de yükleyen ve ruhun bedendeki yetkinliğini kaptan ve gemi metaforu ekseninde tartışan Aristo'dan,[25] ruhu Aristo'nun psykhê'sinin (ruh) yetkinliğine (entelekya)[26] benzer şekilde tanımlayan Fârâbî'den (ö. 339/950) [27] ve çoğu zaman ruh ve nefs kavramlarını aralarında ayrıma gitmeden müterâdif olacak şekilde birbirinin yerine kullanan mütekaddimîn dönemi kelamcılarından ayrılmaktadır.[28] Meselâ Nazzâm'a (ö. 231/845) göre ruh cisimdir ve ruh nefstir. O ruh ve nefsi bir kabul etmiş ve ruhun zatıyla canlı olduğunu iddia etmiştir.[29] Dahası Mâtürîdî'nin en önemli takipçisi sayılan Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1115) *Baḥrü'l-kelâm* ve *Tebṣıra*'daki ruhun anlamı ve fonksiyonu konusundaki görüşleri bize Nesefî'nin de ruh düşüncesinde İmam Mâtürîdî çizgisi ile farklı düştüğünü göstermektedir.[30] Zira Mâtürîdî'nin nefs telakkisine ve nefsin ölümden sonraki durumu hakkında söylediklerine benzer şeyleri Nesefî *Baḥrü'l-kelâm'*da ruh için söylemektedir.[31] Bu da her iki düşünürün ya ruh ve nefs kavramlarına farklı anlamlar yüklediğine; ya da Mâtürîdî'nin nefs görüşünün Nesefî'de ruh görüşü olarak karşımıza çıktığına işaret etmektedir. *Tebṣıra*'da ise Nesefî Mâtürîdî'nin kabir azabının gerçekleşmesi için Ebü'l-Hasan er-Rüstüğfenî (ö. 350/961) ile birlikte hayatın gerekliliğini şart olarak ileri sürdüğünü ve azabın gerçekleşmesi için hayatın var edilmesinin ruhun iadesiyle mi yoksa ruh iade edilmeksizin mi vuku bulacağı konusunda ise tevakkuf ettiğini belirtmektedir.[32] Nesefî'nîn Mâtürîdî'ye atfettiği bu görüş ile imamımızın *Te'vîlât*'taki kendi ifadeleri arasında açık bir çelişki olduğu aşikârdır. Çünkü Mâtürîdî ruhun ölümüyle bedenin fesâda uğradığını, oysa nefsin varlığını sürdürmeye devam ederek kabir azabına muhatap

---

[24] Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn,* nşr. Hellmut Ritter, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag Gmbh, 1400/1980, 331; İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Rûḥ fi'l-kelâm alâ ervâḥi'l-emvât ve'l-iḥyâ*, nşr. Muhammed Ecmel Eyyûb el-Islâhî, Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1432, 2: 511-517.

[25] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 91-93.

[26] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 9.

[27]Mâtürîdî'nin nefse yüklediği işlevleri de Fârâbî ruha yüklemektedir. Meselâ Fârâbî, ruh-beden münasebetini anlatırken şu ifadelere yer vermektedir: "Ruh, mutedil olan vasat tabiatındandır. Tanrı aklı ruha ilham için, öncelikle ruhu bedenin hayatına ve canlanmasına sebep kıldı. Ruha Tanrı'nın sıfatlarından olan ilim, mârifet, kudret ve irade güçlerini verdi." bk. Fârâbî, Maḳâlât er-Refî'a fi Usûli'ilm et-Ṭabî'a "Fârâbî'nin-Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı", nşr. ve trc. Necati Lügal-Aydın Sayılı, *Belleten*, 15/6 (1951), 106. Ancak Aristoteles'ten farklı olarak Fârâbî, ruhun bedenden sonra da varlığını sürdürdüğünü düşünmektedir. Ayrıntı için bk. Yaşar Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2014, 83.

[28] Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, Kahire: Dârü'l-Meârif, 1386/1966, 1: 478 vd.; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2012, 34.

[29] Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 331.

[30] Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları*, trc. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yayınları, 1989, 159-162.

[31] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Baḥrü'l-kelâm,* nşr. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr, Dımaşk: Mektebetü Darü'l-Ferfur, 1421/2000, 249-253.

[32] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebṣıratü'l-edille,* nşr. Hüseyin Atay, Ankara: DİB Yayınları, 2003, 2: 365-366.

olduğunu ifade etmektedir.[33] Bu durumda Mâtürîdî'nin belirttiği şekilde azabın muhatabının ruh değil, nefis olacağından Mâtürîdî açısından kabirde hayatın ya da hayatı sağlayan ruhun varlığını şart koşmak anlamsız hale gelmektedir.[34] Nesefî, *Tebşıra'nın* özeti mahiyetindeki *Kitâbü't-temhîd* adlı eserinde de *Tebşıra'*dakine benzer açıklamalar yapmıştır. *Tebşıra'*ya ilâve olarak *et-Temhîd'*de kendisi açısından da kabirde hayatın şart olduğuna vurgu yapmış ancak hayatiyetin keyfiyeti (yani ruhun iadesiyle mi yoksa ruh iade edilmeden mi gerçekleşeceği) hususunda tevakkuf etmiştir. Çünkü ona göre ilmin varlığı için hayatın var olması şarttır ve hayatı olmayana azap edilemez.[35] Fakat Mâtürîdî açısından meselenin ruh yerine nefs bağlamında tartışıldığını ve kabirde azabın gerçekleşmesi için ruhun ya da hayatın varlığının şart koşulmadığını az önce ifade etmiştik. Daha sonra nefs bölümünde göreceğimiz üzere bunun nedeni ise nefsin bedende var olduktan sonra artık (uyku sırasında ve ölümden sonra) beden dışında da ruh ve hayata ihtiyaç duymadan idrak etme yeteneğine kavuşmuş olmasıdır.

Bir başka Mâtürîdî takipçisi olan Saffâr el-Buhârî (ö. 534/1139) ise bazı felsefecilerin hayatın ruh olduğunu söylediklerini, oysa bunun bâtıl olduğunu belirtmekte ve -İmam Mâtürîdî'nin de taraftar olduğu- bu görüşün yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. [36]

Mâtürîdî'nin ruh hakkındaki görüşlerini açıklarken ilgili nasslar dışında başka bir isim ya da kaynağı referans olarak göstermediğini belirtmiştik. Ancak düşüncenin devamlılığı, önceki ve sonraki nesiller arasındaki tevarüsü dikkate alındığında; doğal olarak "Acaba Mâtürîdî'den önce ve sonra ruh ve nefs konusunda onun gibi düşünen başkaları da var mıydı?" sorusu akla gelmektedir. Kuşkusuz böyle bir sorunun yöneltilmesinin maksadı Mâtürîdî'nin görüşlerine referans bulmaktan ziyade onun fikirlerinin düşünce tarihindeki konumunu araştırmaktır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'nin ruh telakkisi ile Galen'nin (ö. 200 [?]) ruh hakkındaki düşünceleri birbiriyle benzerlikler taşımaktadır. İslâm dünyasında daha çok Câlînûs ismiyle şöhret bulan ünlü Grek tabip ve filozofuna göre; insandaki bütün hayatî fonksiyonlar pneuma'ya[37] yani ruha bağlıdır. Ruh nefisten ayrı olup kalbin kıvrımları arasında dolaşan, dengeyi ve sağlığı koruyan, bozulmasıyla denge kaybına, bedenin bozulmasına yol açan ve ölüme sebep olan şeydir.[38] Nitekim Galen'in ruh düşüncesiyle İslâm filozoflarını etkilediği ve böylece onların ruh ve nefs düşüncelerinin teşekkülünde başat rol oynadığı ifade edilmiştir.[39] Konumuz açısından Galen'den Mâtürîdî'ye doğru uzanan tarihsel süreçte adını anmamız gereken diğer önemli bir isim de Câhız'dır. Eserlerinde Galen'e ismen atıf yapan ve onun *Kitâbü't-*

---

[33] Mâtürîdî her ne kadar ruha yüklediği anlamları Kur'ân metni etrafında şekillendiriyor olsa da buradaki değerlendirmesiyle Kur'ân metninden ayrı düşüyor görünmektedir. Çünkü Kur'ân'da ölümünden bahsedilen ruh değil, nefistir. Meselâ bk. Âl-i İmrân 3/185. Ancak Mâtürîdî'nin ruh ve nefs kelimelerini zaman zaman birbirinin yerine kullandığı dikkate alındığında kavramsal açıdan çelişki gibi görünen bu durumun da ortadan kalkacağı düşünülmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-ḳur'ân,* 10: 71; 16: 305.

[34] Krş. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-ḳur'ân,* 12: 344.

[35] Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-temhîd li kavâidi't-tevhîd*, nşr. M. Abdurrahman eş-Şâğûl Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006, 133.

[36] Ebû İshak es-Saffâr, *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâ'idi't-tevḥîd*, nşr. Angelika Brodersen, Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li ebhâsi'ş-Şarkiyye, 1432/2011, 1: 244.

[37] Yunanca bir kavram olan Pneuma, hava, nefes, rüzgâr ve ruh gibi anlamlara gelmektedir.

[38] Câlinûs, *Resâilü'l-Câlinûs* nşr. Abdurrahman Bedevî, Dirâsât ve Nuṣûs fi'l-Felsefeti ve'l-'ulûm inde'l-Arab İçinde, Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981, 182-188; İlhan Kutluer, "Câlînûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 1993, 7: 33; Ali b. Rabben et-Taberî, *Firdevsü'l- ḥikme*, nşr. Muhammed Zübeyr es-Sıddîqî, Berlin: Matbaa-i Afitâb, 1928, 42-43; S. H. Nasr, *İslâm ve İlim*, 159-162.

[39] S. H. Nasr, *İslâm ve İlim*, 159-162.

tıb'ının önemine dikkat çeken Câhız, ruhun hayatla irtibatlandırılarak yorumlanması meselesinde Galen'le olduğu gibi Mâtürîdî ile de aynı çizgiyi paylaşmaktadır.[40] Meselâ ruhun bedenin hayatı oluşu,[41] ruh ve beden arasındaki hayatiyet ilişkisinin suyun mahlûkatın hayatı oluşuna benzetilerek anlatılması,[42] ruhun üflenmesi ve vücutta yayılması,[43] ruha bir tanrısallık ve kudsiyet atfedilmemesi gerektiği[44] gibi konularda Mâtürîdî'nin anlatımları hatta verdiği örnekler Câhız ile müşterektir.[45] Aynı şekilde Mâtürîdî'nin mezkûr konularla ilgili görüşlerini açıklarken zaman zaman metin ve dipnotlarda Câhız'ın fikirlerine işaret etmemizin amacı da her iki mütekellimin düşüncelerinin karşılaştırılmasına ve aralarındaki ilişkinin daha net bir şekilde görülmesine zemin hazırlamaktır. Câhız'ın Mâtürîdî gibi ruhtan ayrı bir nefsi kabul edip etmediği noktası ise kapalıdır. Bu konuda onun hocası Nazzâm'ı takip ederek ruh ve nefsi bir kabul etmesi de kuvvetle muhtemeldir.[46] Câhız'ın daha çok somut, müşâhedeye dayalı şeyler üzerinde durması ve soyut mefhumlar hakkında yorum yapmaktan kaçınması da onun nefs ve ruh konusunda net olarak bir görüşünü tespit etmeyi zorlaştırmaktadır. Ancak Câhız'ın bazı ifadelerinden Mâtürîdî'nin nefs için söylediği şeyleri de onun ruh ile ilişkilendirdiği izlenimi doğmaktadır. Ayrıca Câhız'ın farklı risalelerde ruh hakkındaki ifadeleri de Mâtürîdî'nin aksine onun–Aristo'ya benzer şekilde- ruha hayatiyet fonksiyonuna ilâve olarak başka anlamlar da yüklediği izlenimini desteklemektedir.[47] Bu da ruhun hayatiyeti noktasında birleşen, hatta meseleyi aynı düzlem ve örneklerle ele alan Câhız ve Mâtürîdî'nin ruhun fonksiyonları ve bedende ruhtan ayrı bir nefsin bulunup bulunmaması mevzularında farklı düşündüklerini göstermektedir.

Şimdiye kadar verdiğimiz bilgilerin ortaya çıkardığı tabloyu göz önüne alarak şöyle bir sonuca ulaşabiliriz: Küçük resimden (ruh görüşünden) hareketle bir an için ruhun hayatiyeti sağlayan şey olduğu bilgisinin tıbbî nitelik taşıdığını ve bu bilginin Mâtürîdî'ye Aristo, Galen ve Câhız'ın eserleri vasıtasıyla ulaştığını varsaysak bile; resmin geneli bize; İmam Mâtürîdî'nin ruh ve nefs telakkisinin adı geçen düşünürlerle ayrışan ve bütününde orijinalliğini koruyan, benzerine daha sonra mufassal şekilde İbn Sînâ'da (ö. 428/1037) rastlayacağımız türden farklı bir kompozisyona sahip olduğunu göstermektedir.[48] Kaldı ki biz Aristo, Galen ve Câhız'dan Mâtürîdî'ye doğru uzanan mutlak manada bir bilgi akışı olduğunu ya da Mâtürîdî'nin fikirlerini

---

[40] Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 315.

[41] "والرُّوح حياة البدن" bk. Câhız, *Kitâbü'l-fütyâ*, nşr. Abdusselam Hârûn, Resâilü'l-Câḥıẓ içinde, Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964, 1: 318.

[42] Câhız, *Kitâbü'l-fütyâ*, 1: 318.

[43] Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 348.

[44] Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 337-341.

[45] Burada müşterek ifadesi ile ruh kavramına yüklenen anlamlar kastedilmiştir.

[46] Bu durumda Mâtürîdî ve Câhız'ın sadece ruhun keyfiyeti ve fonksiyonlarıyla ilgili görüşlerinin müşterek olduğunu kabul etmek gerekir. Ancak Câhız'ın eserleri bu konuda net bir değerlendirme yapmaya imkân vermemektedir.

[47] Meselâ Câhız bir yerde aklı ruhun hayatı (أنَّ العقل حياة الروح) olarak isimlendirmekte ve aklı nefis yerine ruh ile ilişkilendirmektedir. Oysa hem Mâtürîdî 'de hem de İbn Sînâ'da akıl ruh ile değil, nefs ile ilişki içindedir. Başka bir yerde yapmış olduğu aşk tanımından ise onun ruh ile beden arasında bir mücâveret ilişkisi olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Mâtürîdî böyle bir tanımlama yapmamaktadır. Daha sonra İbn Sînâ'nın nefs ve beden arasındaki ilişkiyi tanımlamada kullanacağı mukârenet kavramı ise Câhız'ın ruh ve beden arasında ilişkiyi tavsif etmek üzere zikrettiği mücâveret terimi ile benzer görünmektedir. Dolayısıyla Câhız'ın kullandığı bu ifadeler; onun Aristo' da olduğu gibi ruha hayatın kaynağı olmasının yanında –Mâtürîdî ve İbn Sînâ'nın nefse yüklediği fonksiyonlar gibi- başka farklı anlamlar da yüklediğine hamledilebilir. bk. Câhız, *Kitâbü'l-fütyâ*, 1: 318; Câhız, *Kitâbü'l-Kiyân*, nşr. Abdusselam Hârûn, Resâilü'l-Câḥıẓ içinde (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964), 2: 166.

[48] Ruh/nefsin bedenden sonra varlığını sürdürmesi konusunda Meşşâî filozofların Aristo'dan farklı düşündükleri ve nefsin bedenden sonra da varlığını sürdürdüğünü kabul ettikleri bilinen bir husustur.

onlar üzerinden şekillendirdiğini iddia ediyor da değiliz. Amacımız yaptığımız tespitler ve ulaştığımız verilerle hem Mâtürîdî'nin kaynaklarını konu alan ileri düzeyde müstakil çalışmalara duyulan ihtiyaca işaret etmek hem de bu anlamda istikbalde yapılacak araştırmalara mütevazı katkılar sunmaktır.

İşte burada üzerinde durmamızı gerektiren diğer bir tespitimiz daha bulunmaktadır ki o da Ehl-i sünnet kelâmının kurucu âlimlerinden kabul edilen İmam Mâtürîdî'nin ruh ve nefs hakkındaki görüşleri ile İslâm filozoflarının ve özellikle de İbn Sînâ'nın ruh ve nefs telakkisi arasındaki yakınlıktır. Nitekim her iki filozofa göre de ruh hayatın kaynağı olup bedende canlılığı sağlayan ve sürdüren, aynı zamanda nefsin bedendeki faaliyetlerini yürütmesine kaynak ve aracı olan şeydir.[49] Buradaki benzerlik – Meşşâilerin nefsin bekâsı ve faal akılla ilişkisi konusundaki farklı düşüncelerine Mâtürîdî canibinden yapılacak itirazlar saklı kalmak kaydıyla- bize, birbirine yakın düşünce havzalarında yetişen bu iki düşünürün ya aynı kaynaklardan beslendiklerini ya da kronolojik açıdan sonra gelen İbn Sînâ'nın bir şekilde Mâtürîdî'nin eserlerine vâkıf olduğunu düşündürecek boyuttadır. Nitekim aşağıda nefs başlığı altında yer verdiğimiz Mâtürîdî ve İbn Sînâ'nın ruh ve nefs görüşlerine ilişkin değerlendirmeler de bu iddiamızı desteklemektedir.

Mâtürîdî'nin ruh ile Allah arasındaki ilişkiye; yaratan ve yaratılan arasındaki bağdan öte bir mana yüklemediği anlaşılmaktadır.[50] Peki, öyleyse Allah'ın ruhu kendisine izafe etmesi[51] nasıl açıklanabilir? Ona göre, "mahlûkatın kendisiyle hayat bulduğu şey"[52] olan ruhu, Allah'ın kendisine nispet etmesinin anlamı diğer bütün mahlûklar gibi ruhun da O'nun tarafından yaratıldığının,[53] dolayısıyla ruhun ilahî bir cevher olmadığının bilinmesidir.[54] Mâtürîdî, Allah'ın ruhu kendisine atfetmesini; ruhun değerine, ehemmiyetine, keyfiyetine ve icra ettiği fonksiyonun önemine dair bir işaret olarak yorumlamaktadır.[55] Zira ruh Allah'a nispet edilmekle diğer varlıklar arasında ona şeref ve yücelik verilmiş olmaktadır.[56] Ancak bu durum ruh ile diğer yaratılmışlar arasında kategorik bir üstünlüğün varlığı anlamına gelmemektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de benzer kullanımda başka örnekler de mevcuttur. Meselâ "Allah'ın evi"[57] ve

---

[49] İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs,* nşr. Georges Chehata Anawati-Saîd Zâyid, Kahire: yy., 1975, 56, 232; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 107; Ruhun hayat ve cisim olup olmadığı ile ilgili mütekaddimîn dönemi ihtilafları için bk. Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 331 vd.; Ayrıca ruhun hayat ve nefsin kaynağı oluşuyla ilgili olarak bk. Seyfeddin el-Âmidî, *el-Mübîn fî şerḥi me'ânî elfâẓi'l-ḥukemâi ve'l-mütekellimîn,* Mantık Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü, trc. Bilal Taşkın-Osman Nuri Demir, İstanbul: İz Yayıncılık, 2016, 105.

[50] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 1: 279; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280.

[51] el-Hicr 15/29; el-Enbiyâ 21/92; et-Tahrîm 66/12.

[52] "الروح الذي به حياة الخلق" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 8: 28; Mâtürîdî, İsrâ Sûresi'nin 85. âyetinde yer alan "…De ki ruh rabbimin emrindendir…" ifadesini de "De ki ruh rabbimin mahlûkatındandır" anlamına gelecek şekilde yorumlamaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 8: 348-350.

[53] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 8: 348-350.

[54] Canlılık veren ilke olarak ruh ilâhî bir cevher değildir. Ancak kavrayıcı ilke olan ve bedenden sonra da varlığını devam ettiren nefs bu itibarla ruhtan ayrılmaktadır. Bununla beraber Mâtürîdî nefs için de cevher kavramını kullanmamaktadır. Bu yönüyle de İbn Sînâ'dan ayrılmaktadır. Çünkü İbn Sînâ düşüncesinde nefsin gayr-i cismânî bir cevher olarak kabul edildiği bilinen bir husustur.

[55] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 1: 279; 4: 119; 5: 84-86; 8: 28, 71, 348-350; 9: 289; 12: 342-344; 13: 216; 15: 280.

[56] bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 15: 280 vd.; Alâeddin es-Semerkandî, *Şerḥu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Hamidiye, nr. 176, vr. 426b; Ayrıca krş. Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 337-341.

[57] el-Bakara 2/125.

"Allah'ın devesi"[58] gibi tamlamalar da aynı maksadı ifade etmektedir.[59] Esasında Allah Teâlâ'ya izâfe edilen herhangi bir şeyle onların dışındakiler arasında mahlûk olmaları açısından bir farklılık yoktur. Ancak Allah onları kendisine izâfe ederek şereflendirmekte ve icra ettikleri fonksiyonun önemine vurgu yapmaktadır. Mâtürîdî'nin bu tutumu bize, onun ruha bir kutsiyet yüklemediğini; bu anlamda yapılabilecek farklı yorumlara da kapı aralamadığını ve Mâtürîdî düşüncede ruh için tanrıdan bir parça ya da insana ihsan edilen tanrısal bir öz gibi tanımlamalara hiçbir şekilde yer olmadığını açıkça göstermektedir. Zaten onun sistemine rengini veren yaratıcı tanrı tasavvuru ile yaratılmış insan anlayışı ve bu ikisi arasındaki mutlak ayrılık düşüncesi bu durumu bozacak herhangi bir yaklaşımın önünü kesin bir şekilde kapamaktadır.

Bu bağlamda tekrar belirtmek gerekir ki Mâtürîdî ruhun üflenmesine dair aşağıda özetle işaret edeceğimiz birtakım izahlar yapmaktadır. Meselâ ona göre Hz. Meryem'e ruhun üflenmesi ile kastedilen şey; Hz. Îsâ'ya hayat verilmesidir. İlgili âyetlerdeki eril ve dişil zamirlerin her ikisinin de muhatabı Hz. Meryem değil; Hz. Îsâ'dır. Eril zamir[60] bizzat Hz. Îsâ'nın zâtına işaret ederken; dişil zamirin[61] gönderildiği yer ise onun nefsi yani netice itibarıyla yine Hz. Îsâ'nın kendisidir.[62] Şurası da muhakkak ki; Hz. Îsâ'ya ruhun üflenmesinin anlamı; onda ruhun yaratılmasıdır. Dolayısıyla bu durum Hz. Îsâ'nın da ruhunun da yaratılmış olduğunu; başka bir deyişle Hz. Îsâ'da da onun ruhunda da diğer insanlardan farklı tanrısal bir vasfın bulunmadığını ortaya koymaktadır.

Bu anlamda Mâtürîdî, nefhay-ı ruhun yani ruhun üflenmesinin mahlûkatın fiilleri ile karıştırılarak yanlış anlamlara çekilmesine karşı çıkmaktadır. Zira ona göre nasıl Allah'ın arşa istivâsının[63] tanrının cisimsel bir yapısı olmasını çağrıştıracak bir şekilde anlaşılması mümkün değilse; aynı şekilde ruhundan üflemesi ifadesi de ulûhiyete yaraşır bir manada yorumlanmalıdır. Yani burada o, tanrının fiillerini insanlara benzetmeyi çağrıştıran hakiki anlamın terk edilip ifadenin Allah'ın zâtına uygun bir tarzda te'vîl edilmesini salık vermektedir. Dolayısıyla ona göre *ruhun üflenmesi; muhatapta ruhun yaratılması* anlamına gelmektedir.[64] Bu şekilde isimlendirilmesinin sebebi ise ruhun üflenmesi ile beraber insanda yaratılan hayatın rüzgâr gibi hızlı bir şekilde bütün bedene ve uzuvlara yayılmasıdır.[65] Ruhun üflenmesi ameliyesinin zamanlamasına gelince; tespit edebildiğimiz kadarıyla Mâtürîdî'ye göre bu işlem Âdem'de tesviyeden sonra,[66] cenînde ise sûret döneminde[67] gerçekleşmektedir. Bize göre Mâtürîdî'nin, ruhun üflenme zamanını sûret dönemi şeklinde isimlendirmesi; nefsin de ruhun

---

[58] el-A'râf 7/73.

[59] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 2: 317-318; 12: 279; Semerkandî, *Şerḥu Te'vîlât*, nr. 176, vr. 426b; Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 337-341. Bu anlamda Mâtürîdî Rûhullah, Halîlullah, Habîbullah, Zebîhullah, Kelîmullah gibi lafızları da zikreder ve burada yaratılış anlamını ortadan kaldıran başka bir zanna kapılmamak gerektiğini ifade eder. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 2: 298; 4: 51.

[60] "فيه" bk. et-Tahrîm 66/12.

[61] "فيها" bk. el-Enbiyâ 21/91.

[62] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 15: 280.

[63] Nitekim kendisi *istivâ*yı "hâkimiyet altına almak" şeklinde açıklamaktadır. bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 112.

[64] "ونفخ فيه من روحه اي جعل فيه الروح" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 11: 273; Başka bir yerde ise şu ifadeleri kullanır: " و نفخت فيه من روحي اي جعلت فيه من روحي" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 12: 279. Bu hususun Câhız'da da aynı minvâl üzere ele alındığını görmekteyiz. krş. Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 348.

[65] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 15: 280; Câhız, *er-Red ale'n-nasârâ*, 3: 348 vd..

[66] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 15: 280.

[67] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 12: 20-21; 17:, 269-270.

var olmasıyla birlikte insan bedenine eklemlendiğine işaret etmek içindir. Başka bir ifadeyle Mâtürîdî sûret tesmiyesi ile bu dönemde insan bedenine ruhun üflenmesiyle birlikte sûret(nefs)in de dâhil olduğuna vurgu yapıyor olmalıdır.

Mâtürîdî, bazı kelamcıların duyu organlarının da ruhlarının bulunduklarını kabul ettiklerini ancak bu ruhların bedendeki hayat ruhundan farklı olduğunu, duyu organlarının ruhlarının uyku anında; bedene hayat veren ruhun ise ölüm anında kabzedildiğini söylediklerini nakletmekte, ancak bu görüş hakkında herhangi bir yorumda bulunmamaktadır.[68] Ancak Mâtürîdî'nin, Ashâb-ı Kehf hakkındaki "Bunun üzerine biz de onları o mağarada yıllarca derin bir uykuya daldırdık."[69] âyetini yorumlarken kullandığı ifadelerden hareketle onun da duyu organlarının ruhları hususunda benzer bir anlayışa yakın durduğu söylenebilir. Zira Mâtürîdî âyeti tefsir ederken; Allah'ın onların işitme duyularının ruhlarını ortadan kaldırdığını fakat hayatlarını devam ettirmelerini sağlayan ruhlarını bedenlerinde bıraktığını ifade etmektedir.[70]

Mâtürîdî, Zümer Sûresi'nin 42. âyetini[71] tefsir ederken ölüm anında ruhun durumunu, nefsi hareket ettiren sebebin uykuda ölümden kaynaklı olarak ortadan kalkmasıyla izah eden İbn Abbas'ın (ö. 68/687-88), âyeti ölülerle dirilerin ruhlarının bir araya gelmesinden sonra ölmeyenlerin bedenlerine ruhların geri dönmesi şeklinde anlayan Said bin Cübeyr'in (ö. 95/713) yorumlarını nakletmekte ve onların ifadelerinden âyetin te'viline dair bir şey anlaşılamadığını belirtmektedir. Daha sonra âyetin tefsirine ilişkin olarak Kelbî'nin (ö. 204/819 [?]) düşüncelerini aktaran Mâtürîdî, onun açıklamasının âyetin te'vîline en yakın görüş olduğunu zikretmektedir. Mâtürîdî'nin aktarımına göre Kelbî'nin mezkûr âyet hakkındaki açıklaması şu şekildedir: "Uyuyan kimse –Allah onun nefsini kendisine döndürünceye kadar ölüdür. Ölüm anında nefsi öldüren şey ise Allah'ın ruhu ve nefsi birlikte kabzetmesidir. Fakat Allah uykuda onu öldüren şeyi ecelin (ölümün) gelmesine kadar salıverir."[72] Kelbî'nin ifadelerinden ölüm anında ruh ve nefsin birlikte kabzedildiği ve bu sebeple bedenin hayat ve idrakten yoksun kaldığı sonucu ortaya çıkıyor. Oysa Mâtürîdî'ye göre bedende hayatın ve idrakin sonlanmasının sebebi ruhun kabzedilmesidir. Ruh kabzedilip hayatın son bulmasıyla beraber nefsin bedenle müşterek idraki de nihayete erer. Bedenden ruhun çıkması ve hayatın son bulmasıyla ortadan kalkan şey nefsin idrak yeteneği değil; onun bedenle birlikteki müşterek idrak kabiliyetidir. İşte bu nedenle

---

[68] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* V, 84-86.

[69] el-Kehf 18/11.

[70] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 9: 20. İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) *Mücerredü maḳâlât*'da yer verdiği bilgilere göre; Eş'arî'de Mâtürîdî'ye kısmen benzer bir şekilde ruh ile hayat arasında bağ kurmaktadır. Ancak Mâtürîdî'den farklı olarak Eş'arî insan bedeninde ve azalarının boşluklarında dolaşan ruhu *latîf bir cisim*, hayatı ise *araz* olarak nitelemektedir. Ruh ile gıdalar arasında benzetme yaparak bedende hayatın âdeten ruh ile devam ettiğini söyleyen Eş'arî bu durumu; insan nasıl ki gıda almaksızın hayatını sürdüremezse aynı şekilde ruh bedende olmaksızın da hayatın varlığı devam edemez, şeklinde açıklamaktadır. Ona göre, insan ruh ile değil hayat ile yaşar. Fakat hayatın devam etmesi için bedenin, hayatın sebebi olan ruha *mahal* olmaya devam etmesi gerekir. Bu açıklamalardan Eş'arî'nin de ruhu hayatın sebebi olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü maḳâlâti'ş-Şeyḫ Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî,* nşr. Daniel Gimaret, Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987, 267. Ancak Eş'arî'nin ruh-beden ve hayat arasındaki ilişkiyi incelerken ruhu latîf bir cisim, hayatı araz, bedeni ise mahal olarak nitelemek suretiyle en azından kullandığı terminoloji açısından Mâtürîdî ile arasında belirli farklılıklar olduğu görülmektedir. Şunu da ilâve edelim ki Mâtürîdî, ruh, nefis ve beden kavramlarını incelerken cevher ve araz kavramlarını kullanmadığı gibi bu kavramlar arasındaki ilişki hakkında da "hal-mahal", "madde-sûret", "mukârenet" ve "hulûl" tarzında nitelemelerde bulunmamaktadır.

[71] "Allah, öleceklerin ölümleri anında, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında nefislerini alıkoyar. Ölmelerine hükmettiği kimselerinkini tutar, diğerlerini bir süreye kadar salıverir."

[72] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 12: 342.

Kelbî'nin mezkûr açıklamasının da -her ne kadar âyetin te'vîline en yakın görüş olduğunu ifade etse de- Mâtürîdî tarafından kabul görmediği anlaşılmaktadır.

Nitekim o, Kelbî'nin ifadelerine yer verdikten sonra, aslında işin doğrusu şudur, diyerek kendi görüşünü zikretmektedir. Buna göre; "Allah insan bedenlerinde idrak edici nefisler ve bedenlerin kendileriyle hayata kavuştuğu ruhlar yaratmıştır. İnsan bedenleri uyku halinde iken (uykuya dalmadan) önceki durumları gibidir. Onlarda (bedenlerde) ölüm alâmetleri yoktur. *Ancak onlar (uykuda iken) hiçbir şeyi idrak etmezler, işitemezler, göremezler ve hiçbir şeyi akledemezler.* Bununla beraber onlarda hayatın izleri bulunmaktadır. Bu bize göstermektedir ki; uykuda iken insan bedenlerinden kendisiyle eşyanın idrak edildiği şey çıkıp gitmekte; bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey ise bedende kalmaktadır ki o da ruhtur. Nitekim ruh bedenlerden çıktığı zaman artık bedenler (ruh ve nefse sahip olmadan) daha önce bulundukları durumda oldukları gibi hiçbir şeyi idrak edemez hâle gelirler. Bu da kendisiyle eşyanın idrak edildiği şeyin hayat veren şeyden başka bir şey olduğunu göstermektedir."[73]

Mâtürîdî'nin ifadelerinden anladığımız kadarıyla; ruhun kabzedilmesiyle beraber bedende hayat ve idrak sonlanmaktadır. Ölüm sonrasında bedenden ayrılan nefis varlığını farklı boyutta devam ettirmekte ancak ruhun varlığı son bulmaktadır.

Mâtürîdî'nin kabir azabına ruhun değil nefsin muhatap olacağını söylemesi ve nefsin uyku anında bedenden ayrılarak –bedenle müşterek idrakinin dışında- (hayal ve rüya âlemi gibi) farklı boyutlarda idrake devam edebildiğinden; bu anlamda nefsin beden, ruh ve ruhun sağladığı hayatiyet olmaksızın acı ve haz duyabilmesinden bahsetmesi ve bu durumun aynı şekilde ölüm sonrasında da sürebileceğini yani bedenin[74] haricinde de nefsin lezzet ve elemle baş başa kalabileceğini belirtmesi bu manayı güçlendirmektedir.[75]

Ayrıca Mâtürîdî, nefsin zamanı geldiğinde yeniden inşa edilen bedene iade edileceğini dile getirmektedir.[76] Bu yönüyle de nefs için bedene iade edilmeksizin bir bekâ öngörüsünde bulunan Meşşâîlerden de ayrılmaktadır. Esasen ruh, nefis ve beden arasındaki ilişkinin geniş bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Nitekim çalışmanın bir sonraki başlığında böyle bir gereklilik göz önüne alınarak ayrıntılı bir şekilde konu üzerinde durulacaktır.[77]

2. Nefs: İdraki Sağlayan Şey[78]

İmam Mâtürîdî, Allah'ın âdemoğlunda bedenlere hayat veren ruhların yanında bir de "insan bedeninde idraki sağlayan nefsi yarattığını"[79] belirtmektedir. Buna göre daha önce de

---

[73] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 12: 342-343. Tercümesine yer verdiğimiz bu ifade de dikkat çeken önemli bir husus da insandaki akletme yeteneğinin nefsle ilişkilendirilmesidir.

[74] Mâtürîdî, ölümle beraber bedenin idrakten yoksun kaldığını ifade etmekte ve şöyle demektedir: "والميت لا يعلم". bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 237. *Te'vîlât*'ta da ölümden sonra yeniden inşa edilip de nefis kendisine iade edilene kadar bedenin idrak yeteneğinin sonlandığını ifade etmektedir. "لاتدرك شيئا (الأجساد)" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 12: 344.

[75] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, XII, 342-344. Kabir azabına ruhun değil nefsin muhatap olacağı noktasında bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 10: 71.

[76] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 12: 344.

[77] Ayrıntı için bk. Gürbüz Deniz, "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ İçinde*, Ankara: DİB Yayınları, 2015, 431; a.mlf., *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*, Ankara: DİB Yayınları, 2015, 40-47

[78] İmam Mâtürîdî'nin ifadelerinden hareketle nefs için" İdraki sağlayan şey" tanımını yaptık. Ancak hemen belirtmek gerekir ki Mâtürîdî nefsin idrak fonksiyonunu salt duyularla sınırlamamaktadır. O, buradaki idraki hem duyular hem de akılla ilişkilendirmektedir. Bu anlamda nefs hem duyu idrakinin hem de akletmenin sebebi sayılmaktadır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 12: 342-343. Ayrıca burada Mâtürîdî açısından idrakin "Bir şeyin bütün yönlerine vâkıf olmak." manasına geldiğini belirtmek gerekir. "وَأما الْإِدْرَاك إِنَّمَا هُوَ معنى الْوُقُوف على حُدُود الشَّيْء" bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 127.

[79] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 12: 342.

açıkladığımız üzere Mâtürîdî'nin sisteminde ruhun yanında bir de nefsin varlığı söz konusudur. Dolayısıyla Mâtürîdî insan bedeninde görev ve mahiyetleri birbirinden farklı; birbirinin muadili veya müterâdifi olmayan, birbiri ile ilişkili fakat birbirinden ayrı iki şey olarak ruh ve nefsin varlığını kabul etmektedir. Mâtürîdî bu yönüyle ruh ve nefsi eş adlı olarak birbirinin yerine kullanan ilk dönem kelamcılarından ayrılmaktadır.[80] Buradan hareketle onun ruh ve nefse yüklenen anlamlar itibarıyla da mütekaddimîn dönemi kelamcılarından farklı düşündüğü anlaşılmaktadır.

Mâtürîdî eserlerinde nefsi hem yalın haliyle hem de farklı tamlamalar içinde zikrederek tarif etmektedir. Nefs-i hafî,[81] Nefs-i zâhire,[82] nefs-i derrâke,[83] nefs-i levvâme,[84] nefs-i mutmainne,[85] nefs-i emmâre,[86] bunlardan bazılarıdır. Ayrıca Mâtürîdî nefsi insanın zâtı, kişiliği, insan tabiatı gibi birçok farklı anlamda da kullanmıştır.[87] Ancak burada konumuz itibarıyla bizi ilgilendiren nefs; *nefs-i derrâke*dir. Mâtürîdî'ye göre insanda idraki sağlayan bu nefistir. Nitekim Mâtürîdî'nin nefs kelimesini idrak vasfına vurgu yaparak yalın şekilde kullandığında da yine bu nefisten bahsettiği anlaşılmaktadır. Kezâ yalın halde kullanılan ve idrak özelliğine dikkat çekilen nefs ile nefs-i derrâke için yapılan tarifler birbiriyle uyum halindedir.[88] Diğerleri ise nefsin farklı halleri veya özellikleri gibidir. Fakat nefsin asıl özelliği ondaki idrak vasfı ve bedendeki akletme ve duyumsama faaliyetlerini yürütmesidir. Nitekim Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevḥîd*'de "*İnsan nedir?*" sorusunu sormuş ve bu soruya verdiği cevapta insanı; "*İdrak eden ö(lüm)lü canlıdır*" şeklinde tanımlayarak onun idrak etme ve ölümlülük vasıflarına dikkat çekmiştir. Yani insanı idrak etme özelliğinden yola çıkarak tanımlamıştır. İnsandaki idrakin kaynağı ise nefs-i derrâkedir. Bu sebeple Mâtürîdî'nin nefse dair görüşleri *nefs-i derrâke* bağlamında incelenmiştir.

Peki, nefs-i derrâke ne demektir? Mâtürîdî, Allah'ın bedenlerde; onlara hayat veren şeyin; yani ruhun dışında idraki sağlayan başka bir sebep yarattığını dile getirmektedir. Beden, ruh ile hayat bulurken nefsle idrak yeteneğine kavuşmaktadır. Yani bedende var olan hayat ve idrakin kaynakları birbirinden farklı şeylerdir. İşte *nefs-i derrâke*; Allah'ın bedenlerde yarattığı *kendisiyle eşyanın idrak edildiği şeydir*.[89] Ruhun üflenmesiyle beraber beden hayata kavuşmaktadır. İnsanın idrak yeteneğine kavuşmasının ise hayata erişmesinden daha sonra gerçekleştiği ya da hayata erişmeyi sağlayan ruhla birlikte etkin duruma geldiği anlaşılmaktadır. Ancak Mâtürîdî, nefsin bedenle birlikte yaratılıp yaratılmadığına ya da ne zaman bedene dâhil olduğuna ve insan varlığının hangi devrede idrak yeteneği ile donatıldığına ilişkin kesin bir açıklama yapmamaktadır. Bununla beraber nefsin insan bedeninde emanet olduğunu, insanın kendisinin

---

[80] Her iki kavramı birbirinin yerine de kullanmaktadır. Ancak metindeki kullanımdan hareketle nefsle ruhu ya da ruhla nefsi kastettiğini anlamak mümkündür. Meselâ "ruhanî ve cesedanî hayat" ifadelerinden burada onun ruh kavramı ile nefsi kastettiğini anlıyoruz. Çünkü onun sisteminde ruhun cesetten ayrı olduğu bir hayat, nefsin faal olup ruhun kabzedildiği bir hayattır. bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 16: 151-153.
[81] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 161.
[82] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 12: 344.
[83] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 10: 71; 12: 344.
[84] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 16: 283.
[85] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 17: 202-203.
[86] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 5: 322.
[87] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 4: 377.
[88] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 12: 342; 17: 308.
[89] "ما به يدرك الأشياء" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 12: 342.

nefsin var edilmesinde bir pay sahibi olmadığını ve insan varlığının başlangıcında henüz idraki sağlayan nefsin bedende bulunmadığını belirtmektedir.[90] Mâtürîdî'nin bunu açıkça zikretmese de onun ifadelerinden insan bedeninde yer alan ruh ve nefs arasında ontolojik açıdan olmasa bile fonksiyonlarının icrası bakımından öncelik sonralık şeklinde bir alâka kurduğu söylenebilir. Öte yandan Mâtürîdî'nin insanın yaratılışının başlangıcında nefsin olmadığına ve nefsin bedenle birlikte ancak ruhun varlığından sonra idrake başlayabileceğine dair ifadeleri de nefsin bedende ruh ile eş zamanlı olarak var edildiğinin düşünülebilmesine kapı aralamaktadır. Çünkü Mâtürîdî ruha dair yaptığı tanımların birinde onu "*sûretlerin ve bedenlerin kendisiyle hayat bulduğu şey*" şeklinde tarif ederek; ruhun hayatiyet sağladığını söylediği iki şeyden birincisinin bedenler diğerinin ise sûretler olduğuna dikkat çekmiştir.[91] Şayet sûretlerden maksat nefisler ise o zaman bu ifadeyi ruh ve nefsin bedende, bedenin inşâsından sonraki bir zamanda ve birlikte bedene dâhil oldukları şeklinde anlayabiliriz. Yani ruh ve nefs bedende birlikte yaratılırlar, ruh sağladığı hayatiyet ile hem bedenin fonksiyonlarını icrasında hem de nefsin bedendeki ameliyesini gerçekleştirmesinde bir araç, alet görevini üstlenmiş olur.[92] Ruh ve nefsin bedene nispetle sonralığını savunan Mâtürîdî bu yönüyle, nefsin bedenle birlikte ve eş zamanlı bir şekilde var olduğu görüşündeki Aristo, Fârâbî ve İbn Sînâ çizgisinden farklı düşünmektedir.[93] Meselâ Aristo nefse (ruha) ne önce ne de sonra bedenden ayrı bir hayat hakkı tanımaktadır. Nefs, cisim olmamakla birlikte yine de onun bedenden ayrı bir varlığa sahip olması söz konusu değildir.[94] Fârâbî ve İbn Sînâ ise bilkuvveden bilfiile geçişi daha sonra da olsa nefsin varoluşunun bedenle eş zamanlı olduğunu düşünmektedirler.[95] Burada Aristo ve diğerleri açısından değil ama Mâtürîdî açısından muğlak kalan ve cevap aranması gereken fakat kesin bir cevabı da olmayan bir soru vardır ki o da şudur: "Nefs başlangıçta bedende bulunmadığına ve sonradan ruhun yaratılmasıyla bedene dâhil olduğuna göre aradaki zamanda nefsin konumunu ve durumunu nasıl açıklayabiliriz? Maalesef elimize ulaşan eserlerindeki bilgilerden hareketle Mâtürîdî açısından bu soruyu yanıtlayabilmek zor görünmektedir. Çünkü Mâtürîdî nefsin bedene önceliğinin bulunup bulunmadığına ya da varsa bedenden önceki durumuna ilişkin bir açıklama yapmaz. Onun açısından kesin olan nefsin sonradan bedene dâhil olduğu, eklemlendiği hususudur. Muhtemelen o takip ettiği sistemin bir gereği olarak hakkında nass olmayan bu hususta susmayı ve fikir belirtmemeyi tercih etmiştir. Mâtürîdî'nin böyle bir sonuca ulaşmasında;

---

[90] "أن أنفسهم في أبدانهم ليست لهم بل عارية في أبدانهم وأمانة إذ لم يكن منهم صنع في الابتداء" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 16: 315.

[91] Sûretler hakkında ayrıntı için bk. İbrahim Halil Üçer, *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Cevher ve Varlık*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

[92] Alet ve araç kavramları bize aittir. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere Mâtürîdî ruh için bu kavramları kullanmamaktadır.

[93] Biz Mâtürîdî'nin ruh ve nefs telakkisinin felsefî temelleri olduğunu, onun eserlerinde ismen atıfta bulunduğu Aristo'yu ve felsefesini direkt ya da Fârâbî veya Câhız üzerinden okuduğunu ve onun görüşlerinden haberdar olduğunu düşünüyoruz. Mâtürîdî'nin yaptığı atıflar için bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 224, 231. Ayrıca Mâtürîdî'nin bazı filozoflara ait olduğunu söyleyerek naklettiği felsefecilerin nefs görüşü Fârâbî'nin ruh düşüncesini çağrıştırmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 3: 279-281. Bunun yanında mütekaddimîn kelâmının erken döneminde yaşamasına rağmen İbn Sînâ gibi mufassal olmasa da ana hatlarıyla benzer bir nefs ve ruh telakkisine sahip olduğunu ve bunun izlerinin çalışmalarına bir şekilde yansıdığını tespit etmekteyiz. Bu anlamda yapacağımız karşılaştırmaları Mâtürîdî ile Meşşâî geleneğin -özellikle de İbn Sînâ'nın- ruh ve nefs görüşlerinin benzer ve farklı yönlerini gözler önüne sermesi bakımından kıymetli buluyoruz.

[94] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 87.

[95] Fârâbî, *Kitâbü's-siyâseti'l*-medeniyye, Haydarabad: yy., 1346, 5; İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs*, 162; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 85-86; Aydınlı, *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*, 83-84.

onun ruhun bedene olan sonralığını ifade eden hadisleri[96] göz önünde bulundurarak sistemini buna göre kurduğu da düşünülmektedir.

Mâtürîdî'ye göre, insan bedeninde ruh ve nefsin ayrı ayrı görevleri vardır. Ruh, -daha önce de ifade ettiğimiz üzere- bedende hayatiyeti sağlamakta yani insan bedeni ruh ile hayat bulmaktadır. Ruh bedende olduğu müddetçe insanda hayat vasfı devam etmekte; vücut ve organları tam anlamıyla fonksiyonlarını yerine getirmektedir. Hayata ruh ile erişen beden idrak yeteneği için başka bir sebebe ihtiyaç duymaktadır. İnsan varlığının biyolojik canlılığa ve hayata sahip olmasıyla bedende idraki sağlayan şey; nefis ortaya çık(arıl)maktadır. Nefs, insanın kendisini, çevresini ve eşyayı idrak etmesini sağlayan şeydir. Dolayısıyla insanın idrak fonksiyonunu icra edebilmesi için idrak edici nefsinin yani nefs-i derrâkenin bulunması şarttır. Nefsin bedende varoluşu ve idrake başlaması meselesinde Mâtürîdî'nin Fârâbî ve İbn Sinâ'dan farklı düşündüğünü söylemiştik. Ancak ruhun hayatı sağlaması ve nefsin ruhun canlılığını kullanarak bedende idrak faaliyetini yürütmesi ameliyesinde Mâtürîdî ve İbn Sînâ aynı görüşü paylaşmaktadır. Mâtürîdî'ye göre bedende ruh ve canlılık olmadan nefsin bedenle müşterek idrak faaliyetine girişmesi olanaksızdır. İbn Sînâ'ya göre ise bedenin canlılığını sağlayan ruh, nefsin bineğidir. Ruh mizacı gereği nefsin güçlerini bedenin her tarafına taşımaktadır.[97] Mâtürîdî ruh için latîf bir cisim tanımı yapmaz ancak ona göre de ruh, İbn Sînâ'nın tarif ettiği gibi bedenin her tarafına yayılarak vücutta ve organlarda canlılığın devamını ve fonksiyonların icrasını sağlamaktadır. Görüldüğü üzere Mâtürîdî ve İbn Sînâ ruh ve nefsi -varoluşları ve idrake başlamaları açısından farklılıklar olsa da- mahiyet ve görevleri itibarıyla aynı şekilde anlamışlardır. Şu kadar var ki henüz kavramların tam olarak oturmadığı bir dönemde yaşayan Mâtürîdî ruh ve nefs hakkında İbn Sînâ gibi ayrıntılı ve sistematik açıklamalar yapmamıştır.[98] Hatta tespit ettiğimiz kadarıyla yaygın bir kullanıma sahip olmayan nefs-i derrâke kavramı her iki düşünürün de kullandığı ortak bir terimdir. Çünkü felsefe ve kelâm geleneğinde insan nefsi/insânî nefs için daha çok nefs-i müdrike ve nefs-i nâtıka kavramı kullanılmıştır.[99] Ancak Mâtürîdî bunun yerine nefs-i derrâke ifadesini tercih etmiştir. İbn Sînâ ise insânî nefs, nefs-i müdrike, nefs-i nâtıka gibi kavramların yanında *eş-Şifâ*'nın ilâhiyat bölümünde birden fazla yerde insânî nefsi ifade etmek üzere *nefs-i derrâke* terimini istimal etmiştir.[100] Bu da bize İmam Mâtürîdî ve İbn Sînâ'nın nefs ve ruh görüşleri arasında sistemsel benzerliğin yanında kavramsal yakınlığın da bulunduğunu göstermektedir. Öte yandan bu durum İbn Sînâ'nın bir şekilde Mâtürîdî'nin eser ve görüşleri hakkında bilgi sahibi olduğu hususunda kuvvetli bir kanaatin oluşmasına da sebebiyet vermektedir.[101]

---

[96] Buhari, "Kader", 1, "Bed'ü'l-Halk", 6, "Enbiyâ", 1, "Tevhîd", 28; Müslim, "Kader", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17.
[97] İbn Sînâ, *eş-Şifâ, en-Nefs,* 232; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 107.
[98] Burada kavramsal yakınlık da dikkate alınarak İbn Sînâ üzerinden bir değerlendirme yapılmıştır. Fakat bu durum Mâtürîdî'nin görüşlerinin diğer İslâm filozoflarıyla değil de sadece İbn Sînâ ile benzerlik taşıdığı anlamına gelmemektedir.
[99] Seyyid Şerîf el-Cürcânî, "Nefs", *et-Taʿrîfât*, nşr. Muhammed Sıddık el-Minşâvî, Kahire: Dârü'l-Fazîlet, 2015, 203-205; Muhammed Hâmid et-Tehânevî, "Nefs", *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*, nşr. Refik el-Acem-Ali Dahrûc, Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996, 2: 1713-1720.
[100] İbn Sînâ, *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât,* nşr. G. C. Anawati-Saîd Zâyid, Kahire: yy., 1960, 236-237.
[101] Robert Wisnovsky'e göre Mâtürîdî'nin, bilgi kuramı, varlık-mahiyet ayrımı, sıfatlar gibi bazı konularda İbn Sînâ'yı yönlendirmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Yine ona göre İbn Sînâ, ya Kitâbü't-Tevḥîd'i okuyarak veya Hanefî fakihi İsmâil Zâhid (ö. 402) gibi bazı hocaları vasıtasıyla ya da başka bir şekilde Mâtürîdî'nin görüşlerine vâkıftır. bk. Robert Wisnovsky, "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology", *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004), 66-67, 78-79; Ayrıca

Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevḥîd*'de idraki şöyle tarif eder: "İdrak, bir şeyin bütün yönlerine vâkıf olmak manasına gelir."[102] Tariften sonra kurduğu cümleler ise onun idrakin mahiyetiyle ilgili düşünceleri hakkında bize fikir verir: "Görmez misin ki gölge görülebilen bir şeydir, fakat onun idrak edilmesi ancak güneş sayesinde olmaktadır. Böyle olmasaydı; Güneşin batması durumunda da daha önce olduğu gibi görünmesi gerekirdi."[103] Burada dikkat çekilen şey; idrak edenden, idrak edilenin mahiyeti veya konumundan ya da haricî faktörlerden kaynaklanan etkenler nedeniyle idrakin etkilenebileceği ve bunun yanlış algılamaya da sebebiyet verebileceği hususudur. Bu noktada ise idrak sapmalarını ortadan kaldırabilecek başka sebeplerin devreye girmesine ihtiyaç duyulabilmektedir. Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevḥîd*'de idrak ve Güneş arasında kurduğu bu ilişkinin bir benzerini *Te'vîlât*'ta nefsin idraki ve akıl arasında kurmaktadır.[104] Nefis ve akıl arasındaki bu ilişki bize nefsin temyiz ve idrak fonksiyonunun keyfiyeti konusunda bilgi vermektedir. Mâtürîdî, Allah'ın insanda lezzetleri ve şehvetleri idrak eden nefisle beraber işlerin âkıbetini ve sonunu düşünebilen bir akıl yarattığını, aklın uyanıklık ve görme açısından daha yetkin bir konuma geçirildiğini söylemektedir.[105] Ona göre, nefis karşısında hazır bulunan faydalı ya da zararlı şeyleri idrak etme ve bilme özelliğine sahiptir. Yani nefis iyi ile kötüyü birbirinden temyiz ve tefrik edebilir. Ancak nefis hem (başka etkenler sebebiyle) idrak ve temyiz ettiği şeylerden iyi olanın yerine kötü olana yönelebilir hem de gaybî şeyleri idrak edemez. Çünkü bunlar tefekkür ve nazarla bilinebilir.[106] Tefekkür ve nazar ise nefsin değil; aklın yetkinlik alanındadır. İşte burada akıl, güneşin görevini üstlenmektedir. Yani akıl, nefse idraki dışında kalan ya da idrakte zorlandığı şeylerde yol göstermekte dolayısıyla nefsin algılamadaki yanılgılarını azaltmaktadır. Ayrıca Mâtürîdî daha sonra İbn Sînâ'nın da dikkat çekeceği gibi aklı ve akletme yeteneğini nefisle ilişkilendirmektedir. İbn Sînâ'da olduğu kadar keskin çizgilerle olmasa da yani aklı açıkça nefsin güçleri arasında saymasa da akletmek için nefse ihtiyaç olduğunu ve nefs bedenden ayrıldıktan sonra insan bedeninin duyularından ve akletme özelliğinden mahrum kaldığını ifade etmektedir.[107]

Daha önce de ifade edildiği üzere Mâtürîdî, "Allah, (ölen) insanların canlarını öldüklerinde, ölmeyenlerinkini de uykularında alır. Ötekini muayyen bir vakte kadar bırakır…"[108] âyetini tefsir ederken nefis ve ruhun görevlerini beyan etmekte ve onların bedenle ve birbirleriyle nasıl bir ilişki içinde olduklarını açıklamaktadır. Buna göre; uyuyan kimseden nefis çıkmakta, ruh ise bedende kalmaktadır. Hayatın kaynağı olan ruh, bedende bulunmaya devam ettiğinden uykudaki insanda hayatın varlığı devam etmektedir. Ancak idrakin kaynağı olan nefis, uyku anında bedenden çıkarıldığı için, uykudaki insanın nesneleri idrak etme ve

---

Wisnovsky hestiyyet, şey'iyyet gibi birtakım kavramların kullanımında da İbn Sînâ'nın Mâtürîdî'den etkilenmiş olabileceğini belirtmektedir. bk. Robert Wisnovsky, "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar", trc. Arzu Meral, *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004), 97-98. Hestiyyet kavramı için bk. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 12, 44, 45, 67, 123, 162, 271.

[102] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 127.

[103] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 127.

[104] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 17: 307.

[105] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 17: 308.

[106] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 15: 203.

[107] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 12: 342; İbn Sînâ, *Kitâbü'l-mübâḥaṯât*, nşr. Muhsin Bîdârfer, Tahran: yy., 1423, 207, 210; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 58.

[108] ez-Zümer 39/42.

çevresinde olup biteni algılama özelliği uyku süresince ortadan kalkmaktadır. Uykuda nefis bedenden ayrılırken, ruh bedenle mukayyet olmaya ve ona hayat vermeye devam etmektedir. Allah, ölüm anında ruhu kabzettiğinde onunla beraber idrak edici nefis de ortadan kalkmakta yani onun bedende varlığı sonlanmakta; böylece insan bedeni hem idrakten hem de canlılıktan yoksun bir hale gelmektedir. Dolayısıyla insana canlılık veren şey ile eşyanın kendisiyle idrak edildiği şey birbirinden farklıdır.[109]

Ebü'l-Berekât en-Nesefî de (ö. 710/1310) mezkûr âyeti yorumlarken Mâtürîdî ile benzer açıklamalar yapmaktadır. Ona göre, insanda iki nefis bulunmaktadır. Bunlardan birincisi hayat nefsidir ki insana hayat ve hareket sağlar ve ölüm anında insandan ayrılır. Bu nefsin insandan ayrılmasıyla diğer nefis de insanı terk eder. Yani ölümle iki nefis de insandan ayrılmış olur. Nesefî'nin hayat nefsi dediği bu birinci nefsin işlevi ile Mâtürîdî'nin ruh hakkında söyledikleri birbiriyle uyum halindedir. Nesefî'ye göre ikinci nefis ise temyîz nefsidir ki işte uykuda alıkonulan nefis de budur.[110] Nesefî'nin temyiz nefsi (*nefsü't-temyîz*) diye isimlendirdiği bu son nefis ise İmam Mâtürîdî'nin nefs-i derrâke diye isimlendirdiği nefsin karşılığı olmalıdır.

Özetlemek gerekirse; ruh ile hayata, nefs-i derrâke ile idrake kavuşan insan bedeninden ruhun ayrılmasıyla birlikte hayat son bulmakta ve ruhun ayrılmasıyla idraki sağlayan nefsin bedendeki varlığı da sona ermektedir. Yani ruh kabzedilince nefis de bedeni terk etmekte ve beden hayat fonksiyonları ile birlikte idrak kabiliyetini de yitirmektedir. Ancak bedenle müşterek idraki sonlanan nefsin bedenin ölümünden sonra da idrak kabiliyeti var olmaya devam etmektedir. Bize göre; günümüzde bir şekilde bitkisel hayata giren insanların durumu da buna benzemektedir. Onların bedenleri de ruh ve hayat sahibi olarak hayatiyetlerini sürdürürken; muhtemelen idraki sağlayan şeyden mahrum kalmaktadırlar. Yine bir şekilde normal hayata döndüklerinde ise idrak fonksiyonları da geri dönmektedir. Beden, ruh ve hayat sahibi olarak uyanık oldukça nefis sayesinde idrake mazhar olmaktadır. Uyku anında ise beden hayata mazhar fakat idrakten yoksundur. İbn Sînâ ise uykuda da nefsin bedende idrak etmeye devam ettiğini söylemektedir. Ona göre uyku anında nefsin idrakinin yoğunluğu ve dozajı azalmakla beraber yine de nefs bedende idrak ameliyesini sürdürmektedir.[111]Aristo ise uykuyu duyumun yokluğu şeklinde tanımlamaktadır.[112] Buna göre Aristo uykuda nefsin (ruh) idrakten tamamen yoksun kaldığını; İbn Sînâ uyku anında nefsin bedende kısmî bir idrak faaliyeti yürüttüğünü; Mâtürîdî ise nefsin uyku sırasında beden dışında kısıtlama olmaksızın idrake mazhar kılındığını düşünmektedir. Mâtürîdî'ye göre nefis sadece uyanıklık halinde bedenle müşterek idrak faaliyetini yürütmektedir. Nefsi bedende tutan şey ondaki hayat ve uyanıklıktır. Ancak nefsin idraki bedenle sınırlı değildir. Uyku halinde beden idrakten yoksun kalırken nefis farklı ve uzak boyutlarda idrake mazhar olabilmektedir. Uykuda beden, etrafında olup bitenden habersizken; nefis çok farklı sahalarda idrak faaliyetini devam ettirebilmektedir. Çünkü nefis bedenin dışında

[109] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 12: 342-343.
[110] Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve Ḥaḳâiku't-te'vîl*, nşr. Yusuf Ali Bedevî, Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2011, 3: 182-183.
[111] İbn Sînâ, *et- Taʿlîḳât*, nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, 1972, 83.
[112] İbrahim Medkûr, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2015, 127-128.

olduğu zamanda da elem, lezzet ve şehvetle karşı karşıyadır. Bundan dolayı kabir azabı ile baş başa kalacak olan da kabzedilen ruh değil, muhtemelen ölüm sonrasında da idrake, haz ve acıya muhatap kılınacak olan nefistir.

Peki, ölümle birlikte bedenden çıkarılan ve ondan ayrılan nefsin durumu ve ölüm sonrasında bedenle ilişkisi hakkında ne söylenebilir? Mâtürîdî'nin ifadelerinden bedenden çıkarılan nefsin hâli üzere kalacağı ve bu bekleyişin bedenlerin yeniden inşâ edilip nefislerin onlara iade edilme zamanına kadar süreceğini düşündüğü anlaşılmaktadır.[113] Nefsin bedende varoluşu ve uykudaki idrakinin dışında diğer önemli nokta ise nefsin bekâsı problemidir. Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre gayr-i cismânî bir cevher olan nefs, bedenin ölümünden sonra artık bekâ vasfına erişecektir. Nefsin bekâya kavuşmasını mutlak mutluluk şeklinde yorumlayan Fârâbî, başlangıçta bekâ özelliği olmayan nefsin bunu sonradan kazanacağını söylemektedir. Ancak ona göre nazarî ve amelî akıl güçlerinin hiçbirinde yetkinleşemeyen nefisler için ölüm bekânın değil yok oluşun habercisidir. Bedende iken bilkuvvelikten çıkıp bilfiilliğe erişen nefisler (ölümle) ise bedenden ayrıldıktan (müfârak olduktan) sonra artık bedene ihtiyaç duymaksızın ebediyen mutlu olacaklardır.[114] Mâtürîdî'nin kendisi her ne kadar nefsi gayr-i cismânî bir cevher şeklinde tanımlamasa da beden ve ruhun ölümünden sonra nefsin varlığını devam ettireceğini düşünüyor olmasından hareketle onun da nefsi gayr-i cismânî bir şey olarak algıladığını ve bekâsına hükmettiğini söyleyebiliriz. Şurası da muhakkak ki Mâtürîdî, nefsin daha sonra bedene iade edileceğini kesin bir şekilde dile getirmektedir. Ancak bu bedenin bozulan dünyevî beden mi yoksa ondan farklı bir beden mi olacağı konusunda yorum yapmamaktadır. İbn Sînâ ise bu konuda bir yönüyle Fârâbî'ye bir yönüyle de Mâtürîdî'ye yakın bir açıklama yapmaktadır. Ona göre bekâsını kazanan nefsin ölümden sonra artık bedene ihtiyacı kalmayacaktır. Nefs ölümden sonra artık dünyevî bir bedenle birleşmez. Nefsin semâvî bir bedenle birleşip birleşmeyeceği hakkında bir şey söyleyemeyiz ancak bunu imkânsız olarak da göremeyiz. Yani İbn Sînâ bekâsını kazanan nefsin semâvî bir bedenle birleşme olasılığı için açık kapı bırakmıştır.[115]

3. Beden: İnsanın Görünen Boyutu

Mâtürîdî'ye göre insan o kadar güzel bir şekilde yaratılmıştır ki; hiçbir insan kendi sûretini bırakıp da insan dışında başka bir varlığın şekline girerek hayatını sürdürmek istemez. Çünkü insan, görünüşü itibariyle de en güzel tarzda yaratılmıştır.[116]

Allah, insan bedenini hikmetin ya da insanoğlunun maslahatlarının gerektirdiği özelliklerle şekillendirmiştir.[117] İnsan bedeni Sâni'inin mârifetine delâlet etmektedir. Allah insanın hem görünen hem de görünmeyen boyutunu insanlık manasını gerçekleştirecek ve yaratıcısının varlık bilgisine ulaşacak mahiyette yaratmıştır. Bunun için insanın görünmeyen boyutunda var edilen manevî özelliklerin yanında; onun görünen boyutu olan bedeninde de bu gayeye erişmesini sağlayacak organlar ve duyular yaratılmıştır.[118] Bedenin görünmeyen

[113] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 12, 342-345.
[114] Fârâbî, *Siyâsetü'l*-medeniyye, 55; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 39.
[115] İbn Sînâ, *Kitâbü'l-mübâḥaṯât*, 352-355; Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan*, 105-106.
[116] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 17: 92, 264.
[117] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 17: 91.
[118] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân,* 17: 91.

boyutunda bulunan ruh, nefs ve akıl gibi gözle görünmeyen şeylerle; bedenin dış yüzündeki eller, ayaklar, gözler, kulaklar ve duyu organlarının sağladığı veriler birbiriyle etkileşim ve iletişim halindedir. Dolayısıyla insan, söz konusu edilen tüm bu manevî ve maddî özellikleriyle birlikte insandır. Beden ise insanlık manasını gerçekleştirmek üzere kendisine verilen bu hususiyetlerin tamamının ortak adıdır. Ne bu özelliklerden biri ne de bedenin görünen ya da görünmeyen boyutu tek başına insan adını almaya uygundur. Bu nedenle insanı sadece sahip olduğu manevî veya maddî bir parçasından ya da onun dış görünüşünden veya iç dünyasından referans alarak tanımlamak doğru değildir. Mâtürîdî her ne kadar bedeni mahal veya kap olarak nitelemese de, insanın yukarıda sayılan tüm özelliklerinin insan bedeninde var edildiğini; bedenin hayatiyetini sürdürmesinde, idrak faaliyetini yürütmesinde, düşünmesinde ya da başka bir fonksiyonunu icra etmesinde; yani bedenle birlikte insaniyet manasını gerçekleştirmede bütün bu unsurların pay sahibi olduğunu ve hepsinin bir şekilde bedendeki varlığına ya da konumuna nispetle tanımlandığını vurgulamaktadır. Bu ifadeden insanın bedeninden hareketle tarif edilmesi gerektiği gibi bir anlam da çıkmamalıdır. Bununla kastedilen şey; kalp, akıl, ruh, nefs, el, ayak, göz, kulak ve duyu organları gibi insanın sahip olduğu tüm özellik ve organların görünen boyutunun beden olduğudur. İnsaniyet anlamı insanın görünen ve görünmeyen boyutunda; maddî, bedenî ve manevî hususiyetlerinin müşterekliğinde tezahür etmektedir. Çünkü insan sadece bedenden ibaret değildir. Aksine o görünen ve görünmeyen boyutuyla çok daha kompleks bir varlıktır.

İmam Mâtürîdî'nin *Te'vîlât*'ta yapmış olduğu "İnsan müşahede ettiğimizdir."[119] şeklindeki insan tanımından yola çıkarak -ilk bakışta- onun insanı dış dünyadaki gerçekliğinden yani onun görünen boyutu olan bedeninden hareketle tanımladığı söylenebilir. Ancak Mâtürîdî'nin insan görüşüne bütüncül olarak bakıldığında onun insanı sadece bedenden ibaret saymadığı ve insan varlığının görünen boyutunun arkasındaki karmaşık yapıyı da inceleme konusu yaptığı görülecektir. Ayrıca Mâtürîdî'nin tarifte kullandığı bu ifade her düşünce seviyesinden insanın kendi insan tanımını içinde bulabileceği veya kendisini tanımlamada kullanabileceği bir niteliktedir.

"İnsan müşahede ettiğimizdir" yaklaşımı yoğun bir dinî ve felsefî birikimden süzülmüş olan bir öz cümledir. Çünkü Mâtürîdî insana, insanın özüne, neye insan denileceğine, insanın görünen ve görünmeyen aza ve özelliklerinden ve bunlar üzerine yapılan tartışmalardan haberdardır. Nitekim Mâtürîdî insanı *düşünen*, *konuşan* ve *ölümlü* vasıflarından hareketle de tanımlamıştır.[120] Ancak o, mezkûr ve mâruf tanımların yanı sıra insanı realitesinden, görünen boyutundan hareketle ve herkesin anlayacağı bir şekilde tarif etmeyi de ihmal etmemiştir. Bu sebeple olsa gerek; Mâtürîdî, *Te'vîlât*'ta insanın Nazzâm'ın iddia ettiği gibi "insanda bulunan latîf farklı bir cisim" olmadığını ve Nâşî'nin (ö. 293/906) savunduğu gibi "basît bir cevher" şeklinde de tanımlanamayacağını söyleyerek onlara itiraz etmektedir.[121]

---

[119] "إن الانسان هو ما نشاهده" bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 15: 102.
[120] Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 68, 89.
[121] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 15: 102.

"İnsan müşahede ettiğimizdir" şeklindeki tanımın bir diğer hususiyeti de bu tarifin duyu bilgisinin yanında vahye dayanıyor olmasıdır. Çünkü Mâtürîdî'ye göre "Ey insanlar Rabbinize kulluk edin"[122] gibi âyetler insanın görülen varlık olduğuna delâlet etmektedir. Zira her insan kendisinde basît bir cevher veya başka bir cisim olduğunu bilemez, ancak bu ve buna benzer âyetlerdeki hitabın kendisine yönelik olduğunu anlar. İşte insan nev'inin her birinde aynı olan bu durumun delâletiyle insanla kastedilenin müşahede ettiğimiz olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır.[123] Beden insanın görünen boyutudur. Bu anlamda insanın bedeni onun elbisesi gibidir. Her insanın kendine has giyim kuşam tarzı vardır. Aynı şekilde her insanın dışa akseden bir görüntüsü vardır. Elbiseler aynı olsa bile içindeki insanlar birbirinden farklıdır. Ancak görünen şey elbise ve beden olmakta yani içindekini kendisine göre algılatma ve tanımlatmada ortaktır. İşte insan bedeni onun görünen boyutudur fakat insan sadece elbiseden ve bedenden ibaret de değildir.

Sonuç Yerine: İndirgemeci ve Parçacı Yaklaşımların Reddi

İmam Mâtürîdî, insan görüşü ile iki karşıt tasavvurun arasında ve hemen orta yerde durmaktadır. İslâm kelâmının erken dönemlerinden itibaren insanın mahiyeti üzerine yapılan tartışmalarda iki rakip tasavvur ön plana çıkmıştır.[124] Nazzâm ile başlayan Mu'tezilî gelenekte insan ruhtan ibaret kabul edilmiş, bedene ise ruha aracılık etmekten öte bir anlam yüklenmemiştir. Ebü'l-Hüzeyl'le (ö. 227/841) başlayan ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1024) ile zirveye ulaşan bir diğer Mu'tezilî ekolde ise insan bedenden ibaret sayılmış; ruh ise eylemleri yönlendirmede etkisi olmayan bir esinti mesabesinde kalmıştır. İmam Mâtürîdî ise "insan müşahede ettiğimizdir" diyerek onun görünen ve görünmeyen boyutu ile bir bütün olduğunu ve insanın sadece beden ya da sadece ruhtan ibaret olmadığını vurgulamıştır.[125]

Eş'arî *Makâlât*'ta insanların insanın mahiyeti konusunda ihtilaf ettiklerini belirtmiş ve bu hususta birbirinden farklı, indirgemeci ve parçacı sayılabilecek birçok görüş nakletmiştir.[126] Meselâ Nazzâm'a göre insan ruhtur. Ancak ruh beden ile iç içe geçmiş ve ona karışmıştır. Beden onun için bir âfet, bir hapis ve baskıdan ibarettir.[127] Yine o nefsle bir kabul ettiği ruhun cisim ve hayatın kaynağı olduğunu söylemiştir.[128] Yukarıda Mâtürîdî'nin mezkûr görüşü sebebiyle Nazzâm'a karşı çıktığını ve onu eleştirdiğini ifade etmiştik.[129] Mâtürîdî'nin Nazzâm'a yönelttiği bu eleştirinin iki sebebi olmalıdır. Birincisi, onun Nazzâm'ın ruh telakkisini kabul etmemesidir. Çünkü daha önce ifade ettiğimiz üzere her iki düşünürün ruh ve nefs telakkileri birbirinden farklıdır. İkincisi ise Nazzâm'ın insanı diğer aza ve özelliklerinden sarfınazar ederek ve ruha indirgeyerek tanımlamasıdır. Yani Mâtürîdî bütün aza ve özellikleriyle kompleks bir yapı olan insanın diğer tüm özelliklerinin ve sahip olduğu şeylerin bir yana bırakılarak onun sadece

---

[122] el-Bakara 2/21.
[123] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 15: 102.
[124] Ebu'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyyât*, nşr. Adnan Derviş, Muhammed el-Mısrî, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1998, 198; Yunus Cengiz, "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018): 55-72.
[125] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 15: 102.
[126] Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 329-333.
[127] Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 331.
[128] Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 333.
[129] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 15: 102.

kendisinde var olduğu söylenen latîf bir cisimle özdeşleştirilmesine ve geriye kalanının ihmal edilmesine karşı çıkmaktadır.

Ebü'l-Hüzeyl'e göre insan iki eli, iki ayağı olan, görünen kişidir. İnsanı bedene indirgeyen Ebül'l-Hüzeyl saç ve tırnakları da bu bedenin yani insan tanımının dışında bırakıyordu.[130] Mâtürîdî'nin kendisinden çokça nakiller yaptığı kişiler arasında yer alan Ebû Bekir el-Esamm' da (ö. 200/816) insanı kendisinden sonra gelen Ebü'l-Hüzeyl'e benzer şekilde "görülen şey" diye tarif etmiştir. Ama hemen arkasından bu insan tanımına "o ruhu olmayan bir şeydir, o cevherdir" şeklinde bir açıklama eklemiştir.[131] Son iki tanımın ortak yönü Nazzâm'ın aksine insanı ruha değil bedene indirgemeleridir. Burada Mâtürîdî de Ebü'l-Hüzeyl ve Esamm gibi insanı görünen boyutundan yani bedeninden referansla tanımladığı halde aynı eleştirilerin neden ona da yöneltilmediği şeklinde bir itiraz yükselebilir. Ancak bir önceki başlıkta bu hususta yaptığımız açıklamalar mevhûm ve mezkûr böyle bir itirazın yersiz olacağını ortaya koymuştur. Çünkü Mâtürîdî insanı sadece görünen bedenden ibaret saymaz, bedenin görünmeyen boyutunu dışlamaz ve onu bedene indirgemez. Onun ruh sahibi canlı, ölümlü, nefs sahibi, idrak eden, akıllı, düşünen, konuşan bir varlık olduğunu söyler.[132] Bunun yanında da insanı, insan yapan bütün özelliklere; onun dış dünyadaki realitesine, görünen boyutuna ve herkesin ortak algısına vurgu yapacak şekilde yani hem bir entelektüelin hem de sıradan bir insanın kendine pay çıkaracağı bir tanımla "insan müşahede ettiğimizdir" der[133] ve bununla ilâhî otoritenin de insanı bir bütün olarak görüyor olduğuna atıfta bulunur. İnsan ne sadece ruh ve nefis ne de sadece bedendir. O, insanı insan yapan bütün özellikleriyle insandır. İlahî vahiy de onu ve insan nev'ini "Ey İnsanlar"[134] diyerek muhatap almış, realitesine, onun görünen boyutuna seslenmiş fakat perde arkasında bütün yönleriyle onu o yapan ve insanlık manasına dâhil olan hiçbir şeyi de inkâr etmemiştir.[135]

O hâlde Mâtürîdî'ye göre insan, hayat veren ruhuyla, idrak eden, düşünen, akleden nefsiyle ve bütün bu özelliklerin görünen boyutu olan bedeniyle bir bütün olarak insandır ve o ölümlü bir canlıdır.

Kaynakça

Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-Mübîn fî şerḥi meʿânî elfâẓi'l-ḥukemâi ve'l-mütekellimîn*, *Mantık Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü*. Trc. Bilal Taşkın-Osman Nuri Demir. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.

Aristoteles. *Ruh Üzerine*. Trc. Ömer Aygün-Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Aydınlı, Yaşar. *Fârâbî'de Tanrı-İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.

Bağdâdî, Abdülkâhir Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ*. Nşr. Muhammed Osman. Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1409/1988.

130 Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 329.
131 Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 329.
132 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, 68, 89.
133 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 15: 102.
134 el-Bakara 2/21.
135 Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 15: 102.

Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Resâilü'l-Câḥıẓ*. Nşr. Abdusselam Hârûn. 4 cilt. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 1384/1964.

Câlinûs. *Resâilü'l-Câlinûs*. Nşr. Abdurrahman Bedevî, Dirâsât ve Nuṣûs fî'l-Felsefeti ve'l-'ulûm inde'l-Arab İçinde. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1981.

Cengiz, Yunus. "Mu'tezile'nin İnsan Düşüncesinde Rakip İki Tasavvur: Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzâm Gelenekleri". *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim araştırmaları Dergisi* 4/2 (2018): 55-72.

Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. "Nefs", *et-Taʿrîfât*. Nşr. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dârü'l-Fazîlet, 2015.

Dalkılıç, Mehmet. *İslâm Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.

Demir, Osman Nuri. *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Deniz, Gürbüz. "İbn Sînâ'da Ruhsal Diriliş ve Bazı İtirazlar", *Eş-Şeyhu'r-Reis İbn Sînâ İçinde*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Deniz, Gürbüz. *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.

Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2012.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebû Bişr. *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*. Nşr. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag Gmbh, 1400/1980.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Kitâbü's-siyâseti'l-medeniyye*. Haydarabad: yy., 1346.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. Maḳâlât er-Refî'a fî Usûli 'ilm et-Ṭabî'a "Fârâbî'nin-Tabiat İlminin Kökleri Hakkında Makaleler Kitabı", nşr. ve trc. Necati Lügal-Aydın Sayılı, *Belleten*, 15/6 (1951): 81-122.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü maḳâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eşʿarî*. Nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsuddîn Muhammed bin Ebî Bekr bin Eyyûb ez-Zuraʿî ed-Dımaşkî el-Hanbelî. *er-Rûḥ fi'l-kelâm alâ ervâḥi'l-emvât ve'l-iḥyâ*. Nşr. Muhammed Ecmel Eyyûb el-Islâhî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1432.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî. *eş-Şifâ, el-İlâhiyyât*. Nşr. G. C. Anawati-Saîd Zâyid. Kahire: yy., 1960.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî. *eş-Şifâ, en-Nefs*. Nşr. Georges Chehata Anawati-Saîd Zâyid. Kahire: yy., 1975.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî. *et-Taʿlîḳât*. Nşr. Abdurrahman Bedevî. Beyrut: Dârü'l-İslâmiyye, 1972.

İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyin b. Abdullah b. Alî. *Kitâbü'l-mübâḥaṯât*. Nşr. Muhsin Bîdârfer. Tahran: yy., 1423.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr. *el–Muġnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl*. Nşr. İbrahim Medkûr-Tâhâ Hüseyin. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısrıyyetü'l-Âmme, 1382/1962.

Kefevî, Ebu'l-Bekâ. *el-Külliyyât*. Nşr. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1419/1998.

Koçar, Musa. "Mâtürîdî'nin Kur'ân'da Yer Alan Ruh Kavramına Yüklediği Anlamlar". *SDÜİFD* 16/1 (2006): 57-69.

Kutluer, İlhan. "Câlînûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7: 32-34. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Macit, Muhittin. "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları". *MÜ. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004): 59-83.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü't-Tevḥîd*. Nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. Nşr. Komisyon. İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu. 17 cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011.

Medkûr, İbrahim. *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2015.

Nasr, Seyyid Hüseyin. *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Aklî İlimlerin Tarihi ve Esasları*. Trc. İlhan Kutluer. İstanbul: İnsan Yayınları, 1989.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve Ḥaḳâiku't-te'vîl*. Nşr. Yusuf Ali Bedevî. 3 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2011.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl. *Kitâbü't-temhîd li kavâʿidi't-tevḥîd*. Nşr. M. Abdurrahman eş-Şâğûl. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006).

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl. *Baḥrü'l-kelâm*. Nşr. Veliyyüddîn Muhammed Sâlih el-Ferfûr. Dımaşk: Mektebetü Darü'l-Ferfur, 1421/2000.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mekhûl. *Tebṣıratü'l-edille*. Nşr. Hüseyin Atay. 2 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2003.

Neşşâr, Ali Sami. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1386/1966.

Saffâr, Ebû İshâk İbrâhim ez-Zâhid. *Telḫîṣü'l-edille li-ḳavâʿidi't-tevḥîd*. Nşr. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almânî li-ebhâsi'ş-Şarkiyye, 1432/2011.

Semerkandî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed b. Ebû Ahmed. *Şerḥu Te'vîlâti'l-Mâtürîdî*. Hamidiye, nr. 176. Süleymaniye Kütüphanesi.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-Niḥal*. Nşr. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1992.

Taberî, Ebü'l-Hasen Alî b. Sehl Rabben. *Firdevsü'l-ḥikme*. Nşr. Muhammed Zübeyr es-Sıddîqî. Berlin: Matbaa-i Afitâb, 1928.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. "Delîl". *Keşşâfü ıṣṭılâḥâti'l-fünûn ve'l-ʿulûm*. Nşr. Ali Dahrûc - Abdullah Hâlidî. 2: 1713-1720. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.

Topyay, Yusuf. *Kutsal Kitap'ta ve Kur'ân-ı Kerîm'de Nefs ve Ruh Kavramlarının Artsüremli Semantik İncelemesi*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2016.

Üçer, İbrahim Halil. *İbn Sînâ Felsefesinde Sûret Cevher ve Varlık*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Wisnovsky, Robert. "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar". Trc. Arzu Meral. *M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 26/1 (2004): 85-118.

Wisnovsky, Robert. "One Aspect of the Avicennian Turn in Sunni Theology". *Arabic Sciences and Philosophy*, vol. 14 (2004): 65-100.

Yar, Erkan. *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.

Meşşâî Geleneğin Ruh Anlayışının Bireysel ve Toplumsal Gelişim Açısından İncelenmesi: İbn Bâcce Örneği

Bayram TAMTÜRK

Meşşâî Geleneğin Ruh Anlayışının Bireysel ve Toplumsal Gelişim Açısından İncelenmesi: İbn Bâcce Örneği

Bayram TAMTÜRK*

Öz

Ruh/nefs konusu kelam, tasavvuf gibi alanların üzerinde durduğu önemli bir konu olup İslam Felsefesinin bu konuya yaklaşımının incelenmesi, varılan sonucun bireyin kendini anlama ve anlamlandırma noktasında işlevselliği açısından oldukça önemlidir. Felsefenin burhan metodunu kullanması böyle önemli bir konuda evrensel bir mesaj verecek olması açısından merkeze alınmıştır. Nefs konusuna yaklaşımlarını Aristoteles'ten mülhem fizik temelli bir bakış açısı ile belirleyen Meşşâî geleneğin yorumları ortaya konulup günümüzün nefs tartışmaları ile karşılaştırılmalı olarak ele alınarak modern anlamda bir birey oluşturabilmenin imkânı tartışmaya açılmak istenmektedir. Bu bağlamda insanın hakikate ulaşmasında nefsin rolü, nefsin insan eylemlerine etkisi, birey toplum ilişkilerinde karşılaşılan sorunlar ve çözüm önerileri müzakere edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Nefs, Meşşâî Gelenek, Kitâbu'n-Nefs, İslam Felsefesi, İbn Bâcce.

Analysing of Meshai Paradigm's Spirit Understanding in Terms of İndividual And Social Development "Example of İbn Bajjah"

Abstract

The subject of spirit/nafs is an important subject emphasized in areas such as kalam and sufism, and the study of the approach of Islamic Philosophy to this issue is very important in terms of the functionality of the individual in terms of self-understanding and interpretation. The use of the burhan method of philosophy is centered in that it will give a universal message on such an important subject. The approaches of the Meshai tradition which was inspired by Aristotle and determined with a physics-based perspective were put forward and in comparison with today's spirit discussions, the possibility of creating a modern individual is to be discussed. In this context, the role of the spirit in reaching the truth, the effect of the spirit on human actions, problems encountered in individual society relations and solution suggestions will be negotiated.

Keywords: Nafs, Soul, Meshai Tradition, Kitab'an-Nafs, Philosophy of Islam, Avempace, Ibn Bajjah.

Giriş

Meşşâî gelenekten gelen filozofların hemen tamamı nefsin gelişimine dair bir nazariye tasarlamış, teorik çerçevesini oluşturmak amacıyla "Kitâbu'n-Nefs" isimli eserler kaleme almışlar ya da eserlerinde nefs konusunu ele alan başlıklar açmışlardır. Fârâbî bireyin bilişsel gelişimini sağlamak için ilimlerin tasnifini yapmak suretiyle bir eylem planı hazırlamıştır. İbn Bâcce nefsin teorik alt yapısını tahlil etmek amacıyla "*Kitâbu'n-Nefs*"[1], pratik yönünü açıklamak için "*Tedbirû'l-Mütevahhit*"[2] isimli eserlerini kaleme almıştır. Bu geleneğin zirve noktasında İbn Tufeyl, "*Esrar'ul Hikmeti'l Meşrikiyye*"[3] ile Meşşâî geleneğin nefs anlayışını somutlaştıran, bireyin bilişsel ve toplumsal gelişimini

* Dr., Millî Eğitim Bakanlığı, bayram_tamturk@hotmail.com, orcid.org/0000-0001-5567-6524

[1] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Çev., Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Bayram Tamtürk, Kitabu'n-Nefs "Bireysel Özün Keşfi", Ankara: Elis Yay., 2020.

[2] İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid/Bireysel Yönetim Okumaları*, Çev., Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, ed., İclal Arslan, Ankara: Elis Yay., 2017.

[3] İbn Tufeyl, *Hayy b. Yakzan*, Çev., M. Şerefeddin Yaltkaya, Babanzade Reşid, İstanbul: Etkileşim Yay., 2006.

sembolik bir şekilde ifade eden bir eser ortaya koymuştur. Bu çalışmada Meşşâî anlamda ilk İslam filozofu Kîndî ile başlayıp nefs konusunda müstakil eser yazan ya da eserlerinde başlık açan Fârâbî, İbn Sîna, İhvanu's-Sâfâ, İbn Hazm, İbn Bâcce, gibi düşünürlerin yaklaşımları ve tutarlılıkları müzakereye açılacaktır. Odak noktamız İbn Bâcce olarak belirlenmiştir. O'na gelene kadarki nefs anlayışlarını ele alıp ondaki dönüşümü ifade ettikten sonra sonucu ifade edeceğiz. İbn Bâcce'nin nefs teorisi üzerinden birey oluşturma fikrini önemli bir kırılma noktası farz edersek kendinden sonraki düşünürlerin, batı felsefesinin birey toplum ilişkilerine etkilerini daha iyi ortaya koyabileceğimizi düşünmekteyiz. Fârâbî erdemli insanı cahil toplumdan hicret ettirirken, İbn Bâcce, erdemli insanın öz yönetim/tedbir sonucu toplum içinde kalabileceğini iddia etmiştir. Böylece erdemli insanın yalnızlaşmasının önüne geçerek bireyden başlayarak toplumu değiştirme ve dönüştürme potansiyelini ön plana çıkarmıştır. Günümüz dünyasında bireyin topluma ve idareye karşı yerini tayin noktasında önemli bir örneklem olarak müzakere edeceğiz.

1. Meşşaî Gelenekte Nefs ve Ruh Kavramlarına Verilen Anlamlar

Nefs, kelime olarak, ruh, özün bir parçası, hayatiyet, canlılık, şahıs, hareket ettiren ilke anlamlarında kullanılmıştır. Terim olarak ise, kendisinde bulunduğu şeye, hayat, his, hareket ve irade veren latîf bir cevher olarak ifade edilir.[4]

Meşşâî gelenekte nefs ve ruh kavramlarını doğru bir şekilde tahlil edebilmek için görüşlerinde önemli ölçüde ilham aldıkları Aristoteles'i doğru anlamak gereklidir. Aristoteles'e göre ruh, doğal ve organize olmuş, hayat bulmuş, organları olan, canlı cismin, ilk entelekia'sıdır. Yunanca'da entelekheia, "en" ve "telos" kelimelerinden mürekkeptir. Bu iki kelime sırasıyla "içinde" ve "erek/gaye" anlamlarına gelmektedir. Bu açıdan ruh, kendini görünüşlerinde gerçekleştiren ilke olarak tarif edilebilir.[5] Ayrıca tanımdan ruhun içinde bir gayelilikten ve bunu gerçekleştirmeye yönelik bir potansiyelden de söz edebiliriz. Ruh bunları gerçekleştirmek için potansiyelindeki güçlere başvurmalıdır. Bu bakımdan Aristoteles bedenin ruhun entelekia'sı olmasının mümkün olmadığını düşünür. Zaten entelekia diye tarif ettiğimiz şey her bedende bulunmaz. Aristoteles öyle veya böyle her canlıda bir ruh bulunduğunu düşünür. Ancak bitkilerde bulunan ruh, hayvanlarda olandan, hayvanlarda olan ise insanlarda olandan aşağı bir konumdadır.[6]

Aristoteles ruhun bu yetkinliği elde ettiği yetilere sahip olma noktasında bir sıralama yapmıştır. Örneğin bitkiler ruhun yetilerinden sadece beslenmeye sahipken, düşünemeyen canlılar bunun dışında duyum, arzu ve hayal yetilerine de sahiptirler.[7] Çoğu canlı bu yetilerle yaşayabilir düşünme yetisi ise çok azına mahsustur.[8]

Aristoteles'in, Meşşâî geleneğin ruh anlayışında, etkisi büyüktür. Meşşâî filozoflar Aristoteles'in bazı görüşlerini aynen alırken kimi zaman da onu eleştirmişlerdir. Meşşâî anlamda ilk İslam filozofu Kindî'nin konu ile ilgili görüşleri ile araştırmamıza devam edebiliriz.

---

[4] İbn Manzur, *Lisânu'l-Arap*, Dâru's-Sadr, Beyrut: 1990, 6: 233-240; Cürcani, *Kitâbu't-Ta'rifât*, 206; Süleyman Uludağ, "Nefis", *İA*, İSAM., İstanbul: 2006, 32: 526; Ömer Türker, "Nefis", *İA*, İSAM., İstanbul 2006, 32: 529-531; Hüseyin Atay, "Nefis", *A.Ü.İ.F. Dergisi*., 37: 3; Aygün Akyol, "Farabi ve İbn Sina'ya göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9:18, 2010/2, 127.
[5] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çev. Zeki Özcan, Ankara: Sentez Yay., 2014, 71.
[6] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 82.
[7] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 83.
[8] Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 86.

1.1. Kindî'nin Nefs Anlayışı

Müslüman filozoflar Aristoteles'in psikolojiye dair *De Anima* adlı eserini *Kitâbü'n-Nefs* adıyla, *Parva Naturalia* başlığı altında toplanan psikoloji alanındaki diğer kısa yazılarını da *el-His ve'l-Mahsûs* diye anılan tercümeleri vasıtasıyla tanımışlardır.[9] Bunların yanı sıra Kustâ b. Lûkâ'nın kaleme aldığı ve Platon, Aristoteles, Teofrastos, Câlînûs'un ruh hakkındaki görüşlerini derlediği *Risâle fi'l-fark beyne'n-nefs ve'r-rûh*[10] adlı eser oldukça önem arz etmektedir. Dolayısıyla İslam felsefe geleneğinde nefs kavramının biçimlenmesinde ve fizik temelli ele alınmasında bu eserler oldukça etkili olmuştur.

Nefs kavramı, İslam filozoflarının tamamı tarafından önemsenmiş metafizik ilimlere girilmeden önce bu konu ele alınmıştır. Bunu ilk İslam filozofu Kindi'den başlayarak diğer tüm filozoflarda gözlemleyebiliyoruz. Kindi'nin *Nefs Üzerine* başlıklı bir risale kaleme alması sözlerimizi desteklemektedir.[11] İbn Bâcce'nin Kindî'nin çalışmalarını bildiğine dair elimizde bir kanıt bulunmamaktadır; ancak Fârâbî'yi eserlerinde zikrettiğini biliyoruz.[12] Meşşâî geleneği bir bütün olarak düşündüğümüz için felsefi görüşlerinin geldiği geleneğin öncü ismi olması bakımından Kindî'nin bu konudaki görüşlerini belirtmek gerekmektedir.

Kindî; *Fi'l-kavl fi'n-Nefs* ve *Kelâm fi'n-Nefs* adlı risâlelerinde nefsi, güçlerini ve ölümden sonraki durumunu, nefsi arındırmanın yollarını araştırmıştır. Bundan başka onun *Risâle fi'l-Hîle li-Def'i'l-Ahzân* isimli risalesi insanın kendi güçlerinin farkına varıp onları etkin bir şekilde kullandığında pek çok sorunu çözebileceğini anlatmaktadır.[13]

Kindî; nefsi bir yetkinlik olarak görüp güneş ışığının güneşten gelmesi gibi onun cevherinin de Yüce Yaratıcıdan geldiğini ifade etmektedir.[14] Bu açıdan nefsin ilahi yönüne yaptığı vurgunun altını çizmemiz gerekmektedir.

İbn Bâcce'nin fikri ve felsefi düşünce sistemine etki eden Meşşâî düşünce sistemi nefsi, kozmolojik, ahlak ve siyaset felsefesi açısından temel ilke kabul etmişler ve sistemlerini nefs kavramı üzerinden kurgulamışlardır. Şimdi sırasıyla bu filozofların görüşlerini ele alalım.

1.2 Fârâbî'nin Nefs Anlayışı

İbn Bâcce'nin pek çok konuda etkilendiği hatta ona nispetle Muallam-i Salis/İkinci Öğretmen olarak tanımlanmasına sebep olan filozof Fârâbî'dir. Nefsle ilgili görüşlerinden başlayarak toplum felsefesine çıkarımlarından, ilimleri sınıflandırmasına dair görüşlerine varıncaya kadar benzerlikler görebiliriz.

Fârâbî'nin felsefesinin temel amacı tahsilu's-saade/mutluluğu elde etmektir. Gerçek anlamda mutluluğun erdemli bir devlette elde edileceğini; nefsin beslenme, duyu, tahayyül gibi güçlerinin aklın önderliğinde, belli bir gayeye yönelik olarak hareket etmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu saydığımız

---

[9] İlhan Kutluer, "İlmu'n-Nefs", *Dia*, c. 22: 150.
[10] Luis Cheikho, *Risale Fi'l Fark Beyne'r Ruh Ve'n Nefs,* Beyrut, 1911, Çev., İbrahim Halil Üçer, "Nefs ve Ruh Arasındaki Fark Hakkında", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 36, (2009/1), ss. 195-208.
[11] Kindi, "Nefs Üzerine", *Felsefi Risaleler,* met. ve çev.: Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul, 2014, 244.
[12] Fevzi Ammar Atiye, *el-Marifetu ve's Siyasetu inde İbn Bâcce*, Bingazi, 2000, 63.
[13] Kindi, *Felsefi Risâleler*, Türkçesi; Mahmut Kaya, *Kindi Felsefi Risaleler*, İstanbul: Klasik Yay., 2014, 127-152.; Elif Akyol, *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri Kindî Merkezli Bir İnceleme*, Ankara: Araştırma Yay., 2015; Kindî'nin bu çalışmaları Aristoteles'ten çok Platon'un yaklaşımını yansıtmaktadır. Kutluer, "İlmu'n-Nefs", 150.
[14] Aygün Akyol, Mevlüt Uyanık, İclal Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, Ankara: Elis Yayınları, 2016; "Kindî'de Nefs" md., 285, Ayrıca bkz; Kindî, *Felsefi Risaleler*, Çev: Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, 111.

güçler insanın mutluluğunu temin etmek için düzenlenmelidir.[15] Fârâbî'de devlet başkanı önemli bir figürdür. Bahsettiği bu erdemli devlette yaşayan erdemli insanlar nazarî ve ahlakî erdemleri işlemek suretiyle itidalli olmayı da bir yöntem olarak kullanarak mutluluğu kazanmak için uğraşmalıdırlar.[16]

Fârâbî nefsi; erdemli fiilleri işlemek suretiyle kendini yetkinleştiren nefs, *nefs-i fazıla*, yetkinleşmesini tamamlayamadığından bedene gereksinim duyan bu nedenle madde yok olduğunda yok olacak olan *nefs-i cahile*, düşünme gücünü yeterince ya da hiç kullanmadığı için heyûlanî olarak kalmış bu nedenle de maddeden ayrılamadığı için ebediyen yok olacak olan *nefsi mardiyye* olarak üç ana başlık altında değerlendirmektedir. Fârâbî, yetkinleşemeyen nefislerin yok olacağını söyleyerek Meşşâî geleneğin nefs anlayışına farklı bir yorum getirmiştir.[17]

Öte yandan Fârâbî, nefse eskatolojik olarak yaklaştığında kendini yetkinleştiren ruhun ölümsüzlüğünden de bahsetmektedir.[18] Ona göre "Müstefât akıl düzeyine yükselen ve ahlaki erdemlerle de bezenmiş bulunanların, yani nazarî ve amelî hikmete sahip olanların nefisleri ebediyen mutlu olacaktır."[19]

Fârâbî'nin nefs ile ilgili bu sonuçlara varmış olması cevher kavramına yüklediği anlamla yakından alakalıdır. Cevher kavramını nefs tanımları ile ilişkilendirilen önemli bir kavram olması nedeniyle ele almak gerekmektedir. "Cevher kendi kendine yeterli olan arazları taşıdığı halde kendisi değişmeyen niteleyen değil nitelenendir. Oluş ve bozuluşu ve bunlar gibi nesnenin öz cevherinde artışı gerektiren şeyi kabul etmeyendir."[20]

Fârâbî, "cevher"i tanımlarken "bir konuda bulunmayan şey" ifadesini kullanır. Cevher de ya mutlak olarak cevher ya da bir şeye ait cevherdir.[21] Fârâbî'ye göre, insandaki nefis cevheri, olgunlaştığında bilfiil akla dönüşecektir. Ona göre, nâtık nefs, beden ölse de varlığını devam ettiren bir "cevher"dir. Bir cevher olması sebebiyle, kendi özüyle kâim olup, kendisinde bozulmayı kabul edecek bir kuvvet yoktur.[22] Bu nedenle kendisinde bir terkip barındırmaz. O'na göre, her ne anlamda olursa olsun, kendisinde terkip ve birleşme barındıran şey, varlık bakımından eksiktir. Bu açıdan kendisinde terkip bulunan şey, varlığının devamı için kendisini oluşturan oluşturucu unsurlara muhtaçtır.[23]

---

[15] Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi yay., 2004, 67-69.

[16] Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi Yay., 1999, 91.; *Fusulu'l Medeni*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir: İstiklal Matbaası, 1987, 31.

[17] Fârâbî, *es-Siyâset-ül-Medeniye*, Beyrut: 1986, 83.; Ayrıca Bk., Zeyneb Afifi, *A.g.e*, 219; Aygün Akyol, "Farabi ve İbn Sina'ya göre Mead Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, sayı: 18, (2010/2), 132.

[18] Bayram Tamtürk, "Fârabî'nin Mutluluk Anlayışı", Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006, 63.

[19] Fârâbî, *Medinetü'l Fazıla*, 140, *Fusûsü'l- medenî*, çev. Hanifi Özcan, İstanbul: İFAV Yayınları, 2005, 63.

[20] Aygün Akyol, Mevlüt Uyanık, İclal Arslan, İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü, Ankara: Elis Yayınları, 2016, 71.

[21] Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev.: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2008, 40, 44, 45; Cevher kavramının kullanımıyla ilgili olarak daha detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Cevher", *İA*, İSAM., 1993, 7: 450-455; Mevlüt Uyanık, "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, 1: 1, 132-159.

[22] Nefsin Fârâbî tarafından cevher olarak nitelenmesi konusunda bk. Fârâbî, *Uyunu'l-Mesâil*, thk.: Muhittin Hatib-Abdu'l-Fettah Geylan, Kahire 1910, 16, 17, 18; *Ta'likât*, 10; "Mufârık Varlıkların İspatı Hakkında Risale", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev.: Nuri Adıgüzel, Sivas, 1998, 2: 96; *Deâvayi Kalbiye*, tahk.: yok, Dâiretü'ş-Meârifi'l-Ûsmâniyeti'l-Mekâine, 1346, 10; "Risale fi Me'ânî'l-Akl", *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev.: Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2003, 135.; Fârâbî, "cevher"i tanımlarken "bir konuda bulunmayan şey" ifadesini kullanır. Cevher de ya mutlak olarak cevher, ya da bir şeye ait cevherdir. Fârâbî'nin cevher konusundaki görüşleri için bk. Fârâbî, *Kitâbu'l-Hurûf*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., (İstanbul: 2008), 40, 44, 45; Cevher kavramının kullanımıyla ilgili olarak daha detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Cevher" mad., *İA*, TDV. Yay., (İstanbul: 1993),7: 450-455; Mevlüt Uyanık, "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/1, 1/1, 132-159; Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Meâd Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, 9/ 18: 127, 128.

[23] Fârâbî, *Fususu'l-Medenî*, 65; Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Meâd Meselesi", 128.

1.3. İbn Sîna'nın Nefs Anlayışı

Meşşâî geleneğin önemli bir diğer ismi İbn Sînâ, *eş-Şifâ'nın* Doğa Bilimleri kısmında *Kitâbü'n-Nefs* adı altında bir başlık açmıştır.[24] Filozof, bu eserinde âlemin inorganik olandan organik yapıya doğru ilerleyen bir yapısı olduğunu, madenlerden çıkarak organik mertebedeki bitki, hayvan ve insana geçmenin mümkün olduğunu ifade etmiştir. Nefs inorganik âlem ile organik âlem arasındadır.[25]

İbn Sînâ da Fârâbî'ye benzer şekilde bütün ilimlerin ortak amacının uhrevi mutluluğu kazanmak olduğu bunun için insan nefsinin bilfiil yetkinliğinin sağlanması gerektiğini söylemiştir.[26] Son tahlilde İbn Sîna nefsi; "hayvan ve bitkilerin ortak olduğu ve yine insanla semavi meleklerinde ortak olduğu bir manaya delalet eden ortak bir isim"[27] olarak ifade etmektedir.

Cevher tanımında Fârâbî ile ortak hareket eden İbn Sînâ, nâtık nefsi, heyûla ve sûretten ayırarak farklı bir konumda ele almaktadır. Nâtık nefsi, ayrık olan ve cismin parçası olmayan şeklinde tanımlayan filozofumuz, nefsin beden üzerinde tasarrufunun olmasından hareketle aralarında bir ilişkiden bahsedilebileceğini ifade eder. Bedenle hiçbir ilişkisi olmadığında akıl olarak niteleneceğini belirtmiştir. Bu bakımdan nâtık nefsi gayri cismânî cevher olarak nitelendirerek, bizâtihi akıl olma potansiyeline vurgu yapmıştır.[28]

İbn Sinâ nefsin ruhanî bir cevher oluşuna ve bu nedenle değişim kabul etmeyişine vurgu yapmıştır. Beden sürekli bir oluş ve bozuluş içindedir. Ama nefs için bu söz konusu değildir. Nefsin başından sonuna kadar devamlılık göstermesi onun sonsuzluğuna delil gösterilmiştir. Tümel suret bölünme kabul etmez. Dolayısıyla insanda hulul edeceği mekân da bölünme kabul etmeyen bir nitelikte olması gerekir. Bu nedenle bölünme kabul etmeyen suret ancak nefiste bulunabilir. Buradan da varılmak istenen bu devamlılık yönüyle akli suretlerin makamı oluşudur. Akli suretler ittisal için araçtır ve nefsi faal akılla ittisal suretiyle ebediliğe ulaştırırlar.[29]

Fârâbî'ye göre, cevher olarak nitelenen nâtık nefislerin bir kısmı, yetkinliğine ulaşmakla birlikte, yetkinliğine ulaşamayan nâtık nefisler ise, azaba maruz kalmaktadır. O'na göre, cahil şehir halkının nefisleri (nefs-i cahile) ve nefs-i mardıyye ise ebediyen yok olmaktadır. Buradaki ifadelere göre, cevher olarak nitelenen nefsin bir kısmının azaba uğraması ve yok olması söz konusu edilmektedir. Fârâbî'nin bu görüşünün, filozofumuzun cevher tanımıyla örtüşmediği açıktır.[30]

İbn Sînâ Meşşâî bir düşünür olarak Fârâbî'nin aksine, bedenin bozuluşuyla, insana ait tüm nefislerin bozulmayacağını savunur. Nefis bedenine ait birtakım istekleri nedeniyle maddeye arzu

---

[24] Ahmet Kamil Cihan, "İbn Sina'nın eş-Şifa Adlı Eseri", *Erciyes Ü. Sos. Bil. Ens. Dergisi*, sy. 7., (1996), 191; İbn Bâcce nefsi kendi başına inceleme alanı yaparak İbn Sîna'nın sisteminde doğa bilimi (Tabiiyyat) ile metafizik (İlahiyyât) arasına sıkışıp kalmış olan ve bağımsız olarak ele alınmayan nefs ilmini üstün ve bağımsız bir konuma getirmiştir. Bu konudaki görüşleri İbn Tufeyl için de çıkış noktası olacaktır. Nitekim İbn Tufeyl Hayy'ın kişiliğinde insanın kendine ilişkin bilgisinin tüm diğer bilimlere giriş olduğunu ve bu bilginin tüm diğer bilimlerde sürekli kullanıldığını göstermeye çalışır. Mustafa Yıldız, "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu", Felsefe Dünyası, sy. 55/1, (2012), 106.

[25] Kutluer, "İlmu'n-Nefs",150.

[26] İbn Sîna, *Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yay., 2014), 31.

[27] İbn Sîna, *a.g.e*, 285.

[28] İbn Sînâ, *Metafizik I/Kitâbu'ş-Şifâ*, 53, 56; *Mantığa Giriş/Kitâbu'ş-Şifâ*, çev.: Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay.,2006, 55; *İşaretler ve Tembihler*, 109; *Necât*, s. 203; Bu konuda bk. Mehmet Dağ, *İbn Sînâ'nın Psikolojisi*, 337, 338.

[29] İbn Sinâ, *Ahvâlu'n Nefs*, Çev. İsmail Hanoğlu, Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri, Ankara: Elis Yay., 2019, 154-155.

[30] Farabi ve İbn Sina'nın Mead konusundaki fikirleri ve bu konudaki tartışmalar için bk. Fârâbî, *Kitabu Arâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, tahk.: Alber Nasri Nadir, Daru'l-Maşrik Yay., (Beyrut: 1991), 143; Richard Walzer, *age*, 280, 281; Mehmed S. Aydın, "Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", 34, 35; Mehmet Bayrakdar, "İbn Sînâ'nın Cevher Kavramının Sorunları", 29; Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Meâd Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010/2, 9/18, 129, 130.

duyar. Bu arzu, onun bir takım aklî hazları elde etmesini ve aklî olana yönelmesini engeller. Bu engelleme neticesinde maddeye kendini kaptırmış olan nefis bedenin bozulması ile büyük bir sıkıntıya düşer. Zira bedeni de bozulduğu için artık onun bu maddi hazları elde etme imkânı da ortadan kalkmıştır. İbn Sînâ, ahirette mutluluğun ise, ilimde yetkinleşmek suretiyle kazanılabileceğini, mutsuzluğun temel nedeninin ise, cehalet olduğunu savunur. Nefsinin yetkinliklerini bilmeyen ve bunlara erişemeyen insan için bedenin yok olmasıyla birlikte bu imkân ortadan kalktığını belirtmiştir.[31]

Fârâbî ve İbn Sînâ, insani nefsin varlığının bedenin ölümünden sonra da devam ettiği görüşünü benimsemişlerdir.[32] Bu, nâtık nefsin gayri cismânî bir cevher olarak görülmesinin bir sonucudur. Bu nedenle kişinin bedenine ait ilgileri ve ona yönelik istekleri filozoflarımız tarafından hakir görülmüştür.[33] Burada ifade ettiklerimiz, büyük oranda Yeni Platonculuğun İslam felsefesindeki etkisini de göstermektedir. Zira Yeni Platonculukta da nefs üstün görülmekte; beden ve onun ilgileri ise, nefsi gitmek istediği yerden alıkoyan bir şey olarak ifade edilmektedir.[34]

Yeni Platonculuğun yansımalarını daha iyi görebilmek adına ele alınması gereken önemli bir akım da İhvân-ı Safâ'dır. Geleneksel çizgiden ayrışan görüşleri ile pek çok tartışmada adı geçen bu filozoflar grubunun görüşlerini ele alarak devam edelim.

1.4. İhvân-ı Safâ'nın Nefs Anlayışı

İhvân-ı Safâ, nefs ile ilgili görüşlerini "Nefsaniyyat İlmi" adı altında ele almaktadır. Nefs ilmi, Teoloji ve Metafizik ilimlerinin (Ulûmu'l-İlahiye) üçüncüsü olarak görmektedir. Bu ilim sadece insan nefsini konu edinmemekte onun dışında nefs sahibi başka varlıkların da nefislerini konu edinmektedir.[35]

İhvân-ı Safâ Meşşâî gelenekten farklı olarak tümel olanla alakası bakımından nefsi, Faal Aklın suretlerinden bir suret olarak görmektedir.[36] İnsan cismanî olan beden cevheri ve ruhani olan nefs cevherinden oluşan cüz'i bir varlıktır.[37] İhvân-ı Safâ nefsi aklın aşağısında, tabiatın üzerinde görmektedir.[38] İhvân-ı Safâ'ya göre Tanrı'nın yoktan yarattığı ilk şey akıldır (Külli Faal Akıl), akıldan nefs (Külli Nefs) sudur etmiştir, ondan da tabiat meydana gelmiştir.[39]

İhvân-ı Safâ'ya göre bilgi nefsin gıdasıdır. İnsanda potansiyel halde bulunan faziletler bilgi yoluyla etkin hale getirilmek suretiyle nefs yetkinleştirilir. Yeni Platonculuğun nefsin insanın maddeye dönük yönü aklın ise ruhani âleme dönük yönü olduğu görüşü İhvân-ı Safâ'da da mevcuttur. Nefs

---

[31] İbn Sînâ, *Metafizik II/Kitâbu'ş-Şifâ*, 177.; Akyol, *Meâd*, 135.
[32] Fârâbî, *Medinetü'l-Fâzıla*, 135, 137; *Uyunu'l-Mesâil*, 17; İbn Sînâ, *Nefs/Kitâbu'ş-Şifâ*, 224.
[33] Fârâbî, *Medinetü'l-Fâzıla*, 135; İbn Sînâ, *Necât*, 223; *Metafizik II/Kitâbu'ş-Şifâ*, çev.: Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul: Litera Yay., 2005, 177.
[34] Bk. Plotinus, *Enneadlar-Seçmeler*, çev.: Zeki Özcan, Bursa: Asa Kitabevi, 1996, 145, 146, 147; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, 53.
[35] İhvân-ı Safâ, *Felsefî Risaleler*, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2012, 2: 184.
[36] Akyol, Uyanık, Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, "İhvân-ı Safâ'da Nefs" md., 285.
[37] İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, 3: 36.
[38] İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, 1: 180.
[39] İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, 2: 123. Benzer bir açıklama *Usûlûcya* da geçmektedir. Plotinus'a göre akıl insanın ilahi olana bakan yönünü nefs ise doğaya bakan yönünü belirtmektedir. İsaguci'ye yazarın yaptığı makalede Tanrı, akıl nefs, tabiat şeklinde bir sıralama göze çarpmaktadır. Tabi burada vurgu sudur teorisine yapılmakta olup İbn Bâcce suduru merkeze almadığından kendince farklı yorumlarda bulunmuştur. Bk., Plotinus, *Üsûlûcyâ,* Çev. Cahid Şenel, Esûlûcyâ ve Yeni Platoncu Felsefe içinde, Ankara: Tüba Yay., 2017, 38.

gerçek mutluluğa ancak bedenden kurtulduktan sonra ulaşacaktır. İhvân-ı Safâ bunu biraz daha ileri götürerek bu sürecin nefsin bi'l-fiil melek olması amacına yönelik olduğunu söylemiştir.[40]

İhvân-ı Safâ risalelerinde beden hapishanesindeki insan nefsinin bu karanlık, elem verici, alçaltıcı ve eksik durumundan ölümle kurtulabileceğine işaret edilir. İnsan bedeni ruh için asla uygun bir konak değildir. Ruh ulvi âlemdeki meleklerin vasıflarıyla ezeli olduğu yerini özlemekte ve bu cisimler âleminde tekrar o ulvi âleme geçiş için beklemektedir. Yetkinliğe ulaşamayan ruhlar bu dünyada bir inorganik cisim, bitki, hayvan ya da bir insanla birleşebilirler. Burada ruh, dünya bedenini bir vasıta olarak kullanarak ahireti kazanmak için çalışır. Olgunlaşmış ruhlar semavata yükselirken olgunlaşamayanlar, bedenlerinin karanlığında hapsolmaya devam ederler.[41]

Bu bakımdan İhvân-ı Safâ risalelerinde tenasüh açık bir şekilde yer almamışsa da çeşitli simge ve işaretlerle tenasüh fikri işlenmiştir.[42]

Ruh ve nefsi ayrı başlıklar altında inceleyerek bu konuya farklı bir bakış açısı getiren İbn Hazm'ın nefs anlayışı ile çalışmamıza devam edelim.

1.5. İbn Hazm'ın Nefs Anlayışı

İslam felsefesinde nefs kelimesini tanımlama konusunda önemli bir filozof da İbn Hazm'dır. Ruh ve nefs kavramlarına ayrı anlamlar yüklemesi bizim ileride temellendireceğimiz fikirler açısından önemlidir. İbn Hazm'a göre Allah Teâla ruh ismini; melek, Kur'an ve benzeri gibilere verir. Canlılar için ruh kelimesi kullanılmaz. İnsanda bulunan daha çok maddi yöne meyilli olan nefstir. Birtakım erdemlerle yetkinleştirilmezse nefs diye isimlendirilmeye devam eder. Ne zamanki bu süreci başarı ile tamamlar o zaman ruh olarak tavsif edilmeyi hak eder.[43]

İslam filozofları felsefe ve hikmet denildiğinde, "kendini bilen insan Rabbini bilir, gücü yettiğince onun fiillerine benzer davranışlarda bulunur" ifadesini merkeze alır. Çünkü nefsini felsefe ile disipline eden kişi, akli, ruhi ve ahlaki etkinliklerde bulunur, olgun/kâmil biri haline gelir. Önemli olan insan nefsinin arındırılmasıdır. Felsefe, hikmetlerin hikmeti olup sanatların en üstünüdür. Çünkü felsefe, insanın kendini bilmesini sağlayan bilgi/leri verir.[44]

Bu açıklamalar ışığında İbn Bâcce'nin görüşlerini incelemeye geçebiliriz. O, Meşşâî geleneği takiben konuya tanımla başlamıştır. Felsefeye konu olan şeyin tanımlanması daha sonra bu tanımlardan hareketle mantık ilkeleri çerçevesinde yargılarda bulunmak ve tutarlılığını müzakereye açmak açısından önemlidir.

1.6. İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı

İbn Bâcce'de nefs; suret, ruh, şekil, güç, anlam, kavram gibi anlamlarda kullanılmıştır. Nefs bir cins ve türe ait olmadığı için onu tanımlama yoluna gitmez.[45] Nefsin belirli ön kabullere dayalı,

---

[40] İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*, 3: 37.
[41] İhvân-ı Safâ, *a.g.e.*,3: 37, IV: 112.; Eyüp Bekiryazıcı, "Bazı İslam Filozoflarında Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımlar", *Marife*, 2008:1, 209.
[42] Bekiryazıcı, "Bazı İslam Filozoflarında Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımlar", 209.
[43] İbn Hazm, *Filozof Kindi'ye Reddiye*, met. ve çev.: Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, Sema Bolat, ed.: İclal Arslan, Ankara: Elis Yayınları, 2015, 124-125.
[44] Bayram Tamtürk, *Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı–Nefse Felsefik Bir Yaklaşım-*, Ankara: Araştırma Yay., 2020, 37.
[45] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 32.

kanıtlamaya gerek duyulmayan, aksiyomatik tanımlarının olmadığı ancak tanımlardan çıkarıldığını belirtmektedir.[46]

Arap dilinde ruh ve nefs kavramlarının zaman zaman ortak kullanımlarının bulunduğundan hareketle nefs ve ruh kavramlarının ortak bir söylem olduğunu belirtmiştir.[47] Nefsin tanımında konuyla ilgili tasavvurların çok fazla oluşunun burhan yönteminin kullanılmamasına neden olduğunu söylemektedir.[48]

İbn Bâcce'ye göre nefs doğal yüce bir cisim için mükemmeliyettir.[49] Nefs bedenin ilk yetkinliğidir. Bu nedenle o (nefis) doğal yüce bir cisim için ilk mükemmeliyettir. Cismin ontolojik olarak var olması nefs ile başlamaktadır. Beden bu yetkinliğe sahip olunca onun için artık vardır diyebiliriz. Ne zaman bu yetkinliği uygun bir şekilde kullanabilirse son yetkinliği de elde etmiş olacaktır. İbn Bâcce *Kitabu'n-nefs*'te bunu bir mühendis örneği ile açıklar. Mühendislik bir potansiyeldir herkeste bulunabilir ama bunun gereğini yerine getirip geometri ile uğraşan mühendis olarak nitelendirilir. Bu da yetkinliğin son aşamasıdır.[50]

İbn Bâcce, nefsin iki anlamı olduğunu ifade eder. Bunlar da istikmâl/yetkinlik ve cisim ve alet şeklindedir. Mükemmellikler aslında tek tek nefsin güçlerinin mükemmelliğidir. Tahayyül gücünün yetkinliği duyu verilerinden elde edilenleri sentezleyip bir sonuca varabilmesidir. Natık/düşünen nefs, bütün bu güçlerin belirip birleşmesidir.[51]

İbn Bâcce de canlı varlıkların tamamında nefs olduğunu düşünmektedir. Ancak nefsin kuvvetleri bakımından bir hiyerarşi olduğunu ve insan haricinde diğer varlıklarda bu hiyerarşinin üst basamaklarının eksik olduğunu vurgulamaktadır.[52] İnsanda bi'l-kuvve var olan bu basamakların bi'l-fiil kullanılmadığında ise diğer canlılardan farkı olmadığını hatta iradesi ile bunları kullanmayıp âtıl bırakması nedeniyle onlardan daha aşağı mertebelere düşebileceğini ifade etmiştir.

İbn Bâcce'nin genel kanısı canlı cismin varlığının devamı için beslenme gücü ile başlamaktır. Sonra duyu güçleri gelir. İbn Bâcce ana karnındaki ceninin bu bakımdan sadece beslenme gücüne sahip olması nedeniyle bitkiden farkı olmadığını savunur. Her bir aşama tekâmül ettikten sonra tahayyül gücü ortaya çıkar. Bu tekâmül bedenin fiziksel olgunlaşması ile doğru orantılıdır. İnsanda en son ise natık/düşünen güç ortaya çıkar.[53]

İbn Bâcce nefsi tabii ruh/bitkisel nefs, hisseden/algılayan ruh, muharrik/hareket ettirici ruh olmak üzere üç ana başlık altında incelemektedir. Tabii ruhun gücü, besleyici güçtür bunu da büyüme ve üreme güçleri sağlar. Hisseden nefsin güçleri ise duyu/algı güçleri, ortak duyu ve tahayyül gücüdür. Muharrik nefsin gücü ise düşünme gücü/natık nefstir. [54]

İbn Bâcce besleyici kuvveti nefs olarak görür. Besleyici kuvvetin esas işlevi cevherde değişim meydan getirmektir. Bu nedenle en temel kuvvetleri ise büyüme ve üremedir. Bu nefis organ

---

[46] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 27.
[47] İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, p 24; *Kitabu'n-Nefs*, p 25.
[48] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 33.
[49] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 15.
[50] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 15.
[51] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 16.
[52] İbn Bâcce, *Kitâbün-Nefs*, p 41.
[53] İbn Bâcce, *Kitâbün-Nefs*, p 42. 44.
[54] İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 56.

vasıtasıyla harekete geçer. Değişim cevherde gerçekleşir. Beslenme ise cevherdeki bir hareketlenme neticesinde ortaya çıkar.[55]

Bu nedenle "nefsin ilk yetkinliği cismin varlığını devam ettirmeye yönelik beslenme ve bunun tamamlanmasıyla büyüme ve üremedir."[56] Bitkisel nefs embriyonik yaşamdır. Beslenme ve büyümeye yarar. Bitkisel ruhtan his, hareket ve arzu gücü gelişir. Duyu/his gücü (sensation) dış ya da iç duyular, hayal ve hafıza gücünü kazanır.[57] Bedenin potansiyelinde olan bu güçler yetkinleşerek nefsi de yetkinleştirirler.

İbn Bâcce olgusal anlamda; beden olmadan nefsin olmasının mümkün olmadığını söylemektedir. Aristoteles'ten hareketle nefsin beden olmadan kendi başına bir hareket yapmasının mümkün olmadığını böyle bir şeyin olmasının nefsin bölünmesi anlamına geldiğini bunun da nefs açısından muhal olduğunu söylemektedir.[58]

İkinci bir husus ise nefsin vücutta bir yeri olup olmadığına dair tartışmadır. İbn Bâcce'ye göre; "Nefs zorunlu olarak kalpte veya ona uygun bir yerdedir."[59] "Sair azalar ya onu korur ya da onun sebebiyle hareket ederler."[60] İbn Bâcce'nin *Kitabu'l-Hayevan*'da belirttiği bu ifade aslında nefsin nasıl olup da fiziki bir mekânda bulunabileceğine dair bir çelişki gibi görünmesine rağmen aslında böyle değildir. Nefsin bedenle irtibat noktası kalptir. Bedenin hareket emrini doğuştan gelen garîzi sıcaklık aracılığıyla kalp üzerinden vermektedir. Bu durum aynı zamanda kalp ile mekânsal bir birlikteliği de ifade etmemektedir. Bu söylemlerden nefsin fizikî bir yapısı olduğu fikrine kapılmamalıdır. Ancak metafizik yapıdaki nefs fiziki yapıdaki bedenin hareket sebebidir.

Bu süreçte nefsin devamlılığı ilkesi İbn Bâcce için büyük önem arz etmektedir. Sözgelimi insanda tek bir nefs olduğunu, ancak onun arazlarının ceninden, çocukluk ve yaşlılığa kadar değiştiğini ifade etmektedir.[61] Dolayısıyla nefs, bedenin ve bütün organların hareket sebebidir ancak onlardan herhangi birinin eksilmesi, nefste bir eksikliğe yol açmaz. Aynı şekilde "Bir marangoz eline bir cetvel veya keserden birini aldığında da farklı marangoz değildir." "Eğer mümkün olsa da bir insana fazladan bir organ ekleyebilseydik yine aynı insan olurdu."[62]

İbn Bâcce söylediklerinin tenasüh anlayışı bağlamında yorumlanmasına kapı aralamamak için nefsin insandan farklı ama onunla ilişki halinde olduğunu ve ondan ayrı düşünülemeyeceğini vurgulamak istemektedir. O'na göre ilk muharrik başkasının hareketine sebebiyet verse de kendi niteliğinden bir şey kaybetmez. Ayniyeti devam eder.[63] Bu bağlamda nefsin ayniyetinin devamına dayandırarak başka bedenlere geçemeyeceğini imâ etmektedir.

---

[55] İbn Bâcce, *Kitâbün-Nefs*, p 60-61.
[56] İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 42.
[57] Shams, C. İnati, *a.g.e.*, 606.
[58] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 28.
[59] İbn Bâcce, *Kitabu'l-Hayevan*, 104.
[60] İbn Bâcce, *Kitabu'l-Hayevan*, 104.
[61] İbn Bâcce, *Risale İttisalu Akl-ı bi'l İnsan*, Ed. Macit Fahri, Resailu İbn Bâcce el-İlahiye içinde, Beyrut, 1991, 157.
[62] İbn Bâcce, *Risale İttisalu Akl-ı bi'l İnsan*, 157.
[63] İbn Bâcce, *Risale İttisalu Akl-ı bi'l İnsan*, 157.

İbn Bâcce *Risaletu'l-İttisal*'de[64] nefsin cismani aletleri de kullandığını söylerken *Telhisu'l-Kitabü'l-Hayevan* eserinde nefsin cismani alet kullanmadığını, kullandığı şeyin akıl olduğunu söylemektedir.[65]

İbn Bâcce, insanın genetik kodlarını, kalıtsal özelliklerini taşıyan spermin, aynı türden bireyleri çıkarmakta olduğunu bu nedenle bir tür akıl olduğunu iddia eder. Türlerin çeşitli oluşu ve bir türün başka bir türe dönüşmesinin mümkün olmadığını söyleyerek iddia edildiğinin aksine türden ancak kendi türünden bir varlık gelmekte olduğunu ortaya koymuştur.[66]

İbn Bâcce, varlığın ontolojik kimliğinin özel oluşunu bu şekilde belirledikten sonra onunla yetkinleşen nefsin bireyselliğini de muhafaza etmeye büyük önem vermiştir. İbn Bâcce, nefsin ferdiyetinin ortadan kalkmasına dair şüpheyi ilk muharrikin en yüksek iyiyi arayan Nâtık nefs olduğu şeklindeki Yeni Platoncu fikirle aşmaya çalışmıştır.[67] Goodman; kendi ferdîliklerini muhafaza eden ruhanî varlıklar arasında bir ittihadın imkânından bahsetmektedir; ancak biz bu kavramın ittisal olduğunu söyleyebiliriz. Platon'un eğer nefisler sonsuzsa sayıları değişmeyecek ve sürekli yaratılmayacak ve yok edilmeyecek şeklindeki akıl yürütmesinin sonucunun tenasühe vardığını fark ederek nefsin ferdîliğini savunmuştur.[68]

İbn Bâcce, *Risaletu'l-ittisal*'de akılların aritmetik olarak bir olmasının aynı zamanda şimdiye kadar yaşamış ve göçüp gitmiş insanların tümünün bir olması gibi bir sonuç doğuracağını ancak bu durumun nefste çokluk arz etmediğini bir örnekle açıklamıştır. Bir mıknatısı balmumuna sarıp demir nesnelere doğru hareket ettirdiğimizde bu demir parçacıklarının mıknatısla birlikte hareket ettiğini görürüz. Burada tüm hareket eden nesneler, bir geminin kaptanının, gemiyi ve tayfaları hareket ettirmesinde olduğu gibi aritmetik olarak bir olacaktır. Buradaki aritmetik birlik, nesnelerin öznelliğini ortadan kaldırmayan bir niteliktedir. Ancak hareket açısından bir birliktelik söz konusudur. Nefs hareket ettirdiği şey/ler/i onlarla ontolojik olarak birleşmeden de hareket ettirebilir. Onların hareketinin sebebidir fakat onlardan mertebe olarak farklı bir konumdadır.[69]

Yukarıda ifade etmeye çalıştığımız insan nefsi İbn Bâcce'ye göre insanın eylemlerinin oluşmasında önemli bir faktördür. Öte yandan fikri/ahlaki erdemler, dini kazanımlar ya da sezgi yoluyla yetkinleştirilirse önce insanın mütekamiliyetine sonra sırasıyla ailenin ve toplumun yetkinleşmesine yardımcı olacağını söylemektedir. Şimdi İbn Bâcce'nin iddiaları çerçevesinde bu durumun imkânını müzakereye açmak istemekteyiz. Bu bakımdan bireysel bir yetkinleşme toplumsal yetkinleşmeye yol açar mı? Birey toplum ilişkilerini hangi açıdan değerlendirmeliyiz? İbn Bâcce'nin tabiri ile toplumu şekillendirmede siyaset mi bireysel tedbir mi öncelenmelidir? Buradan hareketle modern anlamda bir birey tasavvuru oluşturmak mümkün müdür? Soruları tartışmaya açılacaktır.

---

[64] İbn Bâcce, *Risale İttisalu Akl-ı bi'l İnsan,* 158., Bu bakımdan "İnsandaki ilk hareket ettirici biri cismani biri ruhani iki alet kullanmaktadır. Cismani olan yapay ve doğal olmak üzere iki türlüdür. Yapay olanlar el, ayak gibidir. Doğal olanlar ise nem, safra gibileridir. "Doğal olanlarda öncelik sonralık vardır. En önde geleni doğuştan gelen sıcaklıktır." Sözgelimi elimizi hareket ettirmek istediğimizde içgüdüsel sıcaklık kanı, kan kasları, kasta elleri harekete geçirmektedir.

[65] İbn Bâcce, *Telhis Kitab el-Hayevan li İbn Bacce el-Endelüsi,* Ed. M. Saghir Masumi, Mecelle Mecma el-İlmi el-Hindi içinde, Aligark: 1979, 4: 83.

[66] İbn Bâcce, *Telhisu Kitabu'l-Hayevan*, 7.

[67] Goodman *L. E.* "Ibn Bajjah" *History of Islamic Philosophy,* ed. S. Hüseyin Nasr, O. Leaman, London, 1996, 306.

[68] Goodman, "Ibn Bajjah", 305., Türkçesi 355.

[69] İbn Bâcce, *Risaletu'l-İttisal,* 161.

2. İnsan Nefsinin Eylemlerine Etkisi

2.1. Besleyici Gücün İnsanın Yetkinleşmesindeki Yeri

Besleyici güç insandaki bazı güçlerin hareket sebebidir. Tahayyül gücünde bulunan arzu gücünün temelinde beslenme gücü vardır. İnsan bu güç nedeniyle dostluk, aşk gibi duygulara yönelir, evlat yetiştirme bununla olur. *İkinci olarak* hayvanlarda da ortak olan arzu gücüne temel olur. Canlılar bununla gıda, giysiler gibi şeyleri arzular. *Üçüncüsü* ise düşünme gücü ile hissedilen arzu gücüdür ki bununla eğitim öğretim olur. Bu sadece insana hastır.[70]

Besleyici güç, insan tabiatı elverdiği sürece yukarıda saydığımız şeylere arzu duyar. Bedeni, beslenmeden kaynaklı potansiyelini koruduğu sürece bedeni arzulara, bunları kaybettiğinden buna benzer aynı kaynaktan gelen diğer arzulara yönelir. Bu görüş İbn Bâcce'nin özgün bir katkısı olarak değerlendirilebilir. Çünkü insan eylemlerinin temeline besleyici güçten kaynaklanan bedenî arzular ve bunların türevlerini koyan anlayışlar sadece fiziki alana sıkışıp kalmıştır. Oysa İbn Bâcce besleyici gücü nefsin temel gücü varsayıp ona nispet ederek bu fiillere ilahi bir boyut kazandırmıştır. Böylelikle fizikten metafiziğe maddeden manaya açılan bir epistemik kapı bırakılmıştır.

Besleyici nefs, kendisinde bulunan bu arzu gücünün sürekliliğini ve kalıcılığını ister. Ancak yaşlılık, tembellik, hastalık ya da kusur gibi bedenin zayıfladığı durumlarda birtakım çatışmalar yaşar. Bu arzulara ulaşmada besleyici nefs doğayı kullanır, bunun için doğası onunla hareket etmediğinde acı ve tembellikten mustarip olur. Doğa basit değildir ve bu yüzden tek bir hâl üzere devam etmez, hayvanın dinlenme ihtiyacı tabiatının gereğidir ve sürekli rahatlıktan huzursuzluk hissedilmesi besleyici nefsten dolayıdır. Sonsuzluktan yoksun olmasına rağmen, besleyici nefsin, sonsuzluğa güçlü bir arzusu vardır. Bu nedenle besleyici nefs var olduğu müddetçe hayalî suretleri arzu eder. Ancak bu suret geçicidir ve ebedî değildir. Dolayısıyla besleyici nefs, onu temsil eden sonsuzluğu gerçekleştiremez.[71]

İbn Bâcce besleyici nefsin insan doğası ile uyumu üzerinde önemle durmuştur. Tabiata uygun olması normaldir. Bir insanın aşırı bir şekilde yemek yiyip vücudunu sıkıntıya sokması ise tabiata aykırı bir durum olacağından doğru bulunmamıştır. Bu bakımdan tabiata uygunluk haz verirken her iki yönde de aşırıya kaçılması eziyete sebebiyet vermektedir.[72]

İnsanda beslenme gücünün harekete geçirerek yaşamı devam ettirdiği güçler, duyulardır. İnsan bu güçlerden elde ettiği verilerle hareket eder hayatını şekillendirir. Bu güçlerin hareket tarzlarını ve onlara etki eden kuvvetleri ele alarak devam edelim.

2.2. Duyu/Algı Gücü'nün İnsanın Yetkinleşmesindeki Yeri

İbn Bâcce'ye göre insanın bilgisel olarak yetkinleşmesi duyular aracılığı ile elde ettiği bilgiler ile başlar, duyular maddî suretleri algılar. İbn Bâcce, maddi suretleri *akledilebilir* ve *hissedilebilir* olarak ikiye ayırmaktadır.[73] Duyularla ilgili alan hissedilebilir alandır. Fiziksel algılama ise *"idrak"* ve

[70] İbn Bâcce, *Fi'l Fahs Ani'l Guvvetin-Nüzüiyyeti*, Mısır: Ed-Dirasetu'l İslamiyyeti, 1970, *Resailun Cedidetun li İbn Bâcce* içinde, Ed. Abdurrahman Bedevi, 35.
[71] Masumî, *a.g.e*, 47.
[72] İbn Bâcce, *a.g.e*, 112.
[73] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 100.

"tahayyül etme" olmak üzere iki türlüdür. İdrak, duyu organları tarafından yerine getirilen, bedenin bir yeteneğidir.[74]

İdrak, doğası gereği kendisi için veri temin ettiği tahayyül gücünden önce gelir. Algılanmamış olanın hayal edilmesi mümkün değildir, bu nedenle hiç görmediğimiz bir rengi hayal etmek mümkün değildir. Duyu, cisme bağlı ilk algıdır. Algıladığımız cisimlerden veriler biriktiririz, hayal gücü de bu verileri birleştirerek yeni bir şey üretir. Duyu, genel olarak algılanandan elde edilen, nefsanî mükemmellik ile bağlantılı bir cismin gücüdür. Bu nedenle duyunun hayal gücünün nesnesi, algılananın hayal edilen olması gerekir.[75]

Nefsin duyu/algı gücü, tahayyül ve düşünme güçleri ile beraber çalışmaktadır. Duyu gücü ile elde edilen veriler tahayyül gücüne sunulmakta ve tahayyül gücü de bu verileri anlamlandırmaktadır.[76]

Görme, işitme, koklama, dokunma, tat alma bedenin dış duyu organlarıdır. İbn Bâcce bunlara ek olarak bu geçici algıları sürekli hale getiren, sentezleyen güce ise ortak duyu/hiss-i müşterek adını vermiştir.[77] Beş duyu/his, işitme, koku, tat ve dokunma bir tek duyunun, yani ortak duyunun, beş bölümüdür. Ortak duyu bedenin bir parçası olarak görev yapar ve bu sayede de nesnelerin suretleri algılanabilir hale gelir. Bu güç algılananın durumlarının değişimi üzerine yargıda bulunur ve onun değişik durumlarını algılar ve örneğin bir yiyeceğin her parçasının tat, koku, renk, sıcaklık veya soğukluğa sahip olduğunu kavrar, bunların her birinin diğerinden farklı olduğuna dair hüküm verir. Bu güç duyuların kavrama yeteneğini mümkün kılan duyu izlenimlerini muhafaza eder. Ortak duyu tüm bedenin mükemmelliğidir ve bundan dolayı da nefs olarak adlandırılır. [78]

Ortak duyudan ve diğer duyu güçlerinden elde edilen algıların anlamları ise hayal gücü ile kavranır. Bu güç, nefsin güçlerinden biri değildir.[79] Bu güç sadece insana has olmayıp hayvanlarda da bulunmaktadır. Hatta hayvanlarda bulunan en yüce güçtür. Hayvanların hareketleri de bu güç çerçevesinde şekillenmektedir.[80]

İnsanda var olan tahayyül gücü aslında duyuların algıladığı şeylerin izlenimlerinin bulunduğu güçtür, bu sayede onlar, duyu organlarında kaybolduktan sonra da tahayyül gücünde duyuların izlenimleri mevcut olur. Örneğin, insan, evinin ve belirtilen diğer algı nesnelerin tasvirini onda fark eder. Tahayyül gücünün bu işlevi, uyanıkken de uykudayken de gerçekleşir. Bu güç aynı zamanda insan daha önce hiç algılanmamış hayalî nesnelerin suretlerini birleştirir. Bazen o bir şahsa ait olmayan ve birden fazla kimse için uygun olan bir şeyi hayal eder ve birleştirir. Bu güç yoluyla elde edilenler birtakım erdemlere haiz bazı insanlarda doğru olarak ortaya çıkabilir.[81]

İbn Bâcce bu noktada nebevî bilgiyi ve erdemli insanların sağgörüsüne ayrı bir önem vermektedir. Bu kişiler nefsanî yetkinleşmesini sağlamış, bedenî tesirlerin etkisinden uzak kalabildikleri ve akli melekelerini etkin bir şekilde kullanarak sebep sonuç ilişkisine vakıf oldukları

[74] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 128.
[75] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 77.
[76] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 106.
[77] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Duyu Bölümü, p 58.
[78] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Ortak Duyu Bölümü, paragraf 3.
[79] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Tahayyül Bölümü, p 1.
[80] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Tahayyül Bölümü, p 6, p 13.
[81] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Tahayyül Bölümü, p 7.; *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 48.

için tahayyül gücünü de etkin bir şekilde kullanabilirler. Bu şekilde düzenledikleri düşünce dünyaları onlara farklı bir düşünsel mertebe kazandırmaktadır. Bu bir bilgi olarak değerlendirilebilir ama bireysel bir rengi olduğu için bunu ilim olarak nitelendirmek pek mümkün görünmemektedir.

2.3. Düşünme Gücü/Natık Nefs'in İnsan Eylemlerine Etkisi

İbn Bâcce, düşünme gücünün insanın bir potansiyeli olduğunu belirtmiştir. Aynı zamanda O, insanda öğrenmenin; duyulara dayalı verilerin akıl tarafından işlenmesi neticesinde olduğunu düşünmektedir. Duyu verilerinden önce apriori bilgilere sahip olunmadığını insanda bir takım apriori bilgiler bulunsaydı eğitim ve öğrenimin bir anlamı kalmayacaktır.[82]

Düşünme, İbn Bâcce'ye göre "İnsanın nefsinde doğan şeye benzeyen bir başkasını kavradığı güçtür." Konuşanın nefsinde beliren bu anlamları derlemek suretiyle onları hatırlatan bazı sözcükleri ifade etmektir.[83] Filozoflar tanımdan hareketle bu güce konuşmak anlamına gelen "Natık Nefs" adını vermişlerdir.[84]

Bu güç İbn Bâcce'ye göre diğer hayvanlarda olup da insanda olmayan güçlere karşılık olarak verilmiş olup aynı zamanda insanın yaratıcı yönünü de ifade etmektedir. Hayvanların kendini koruması için verilen birtakım güçlerin insan için eksiklik ve kusur anlamlarına geldiğini insanın yaratılışında itidal olduğu için bu güçler yerine ona hayvanlardan üstün olarak düşünme gücü verildiğini söylemektedir.[85]

Düşünme gücü ile tahayyül gücünün elde ettiği verileri ve bu bilgi nesneleri ile olan ilişkilerini ayırmak gerekmektedir. Potansiyel olarak var olan bu bilgi nesneleri, insan zihninde dış dünyadaki karşılıklarından dolayı tanındıkları ve onlar sayesinde bilindiklerinden bilgi olarak ifade edilirler. Ancak tahayyül gücü tarafından algılandıkları ölçüde kabul edildiklerinde, onlar akledilirler olarak ifade edilirler; fakat onları potansiyel durumdan aktif hale getiren ve onları tamamlayan düşünme gücünün algıladığı ölçüde kabul edildikleri zaman, onlar "düşünce" olarak ifade edilirler.[86]

İbn Bâcce'nin kastettiği bu anlamlar tümel ve tikellerdir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi tikelleri kavrayan güçler duyu ve hayal güçleridir. Tümelleri kavrayan güç düşünme gücüdür ve bunu elde etmiş kimse düşünen olarak isimlendirilir.[87]

İbn Bâcce aklın, nefsin güçlerini kullanarak tikelleri kavramaya başladığını, bu aşamayı geçtikten sonra tikellerin maddelere bağımlı olmadan da elde edilmesi gerektiğini öğrenmeye başladığını söyler. Ortak duyu algılanan şeylerin etkilerinin algılanan kaybolduğunda devam etmesini sağlar. Çünkü bu gücün işlevi, duyularla onların içlerinde bulunan algı nesnelerinin etkilerini birbirine bağlamaktır.[88]

Düşünme neticesinde elde edilen bilginin en alt mertebesi beceri temelli sanatsal bilgilerdir. Böylelikle tikellerin bilgisine sahip olan akıl, bunu biraz daha ilerleterek sebeplerin bilgisine de vakıf olmuş olur. Olgular dünyasındaki ilişkilerin sebeplerini kavrayarak ilkine göre daha tümel bilgilere

---

[82] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Düşünce Bölümü, p 2.
[83] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Düşünce Bölümü, p 4.
[84] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, Düşünce Bölümü, p 6.
[85] İbn Bâcce, *Telhisu Kitabu'l-Hayvan*, 83.
[86] İbn Bâcce, Kitabu'n-Nefs, 132.
[87] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 8., 34.
[88] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 198.

ulaşmış olacaktır. En yüksek mertebede ise gerçeğin bizatihi kavranması vardır.[89] Aynı zamanda pozitif bilimlerin son merhalesine gelerek hakikatin bilgisi olarak tarif edebileceğimiz metafizik bilginin kapılarını da aralamıştır. İbn Bâcce'nin *Tedbiru'l Mütevahhid*'de belirttiği üzere bu en son mükemmellik aşamasına eylemlerin iradî olarak düzenlendiği bir yaşam tarzı ile behimî davranışlardan uzak kalarak da ulaşılabilir.[90]

Üçüncü olarak tahayyül gücünün evrensel düşünceyi algıladığını fark eder.[91] Tahayyül gücü hissedilenlerin anlamlarını idrak eden güçtür. Bu noktada insan aklı sahip olduğu malumatlarla birlikte sentez aşamasına geçmiş sebep sonuç ilişkisine vakıf olmuştur. Son tahlilde akıl gücü yetkinleşerek tikelden çıkmış olduğu yolun sonunda sebep sonuç ilişkisi içinde tümelin bilgisine hazır hale gelmiştir.

İnsan, bu suretleri idraki neticesinde akletmeye başlar, irade ve sorumluluğu ortaya çıkaran da insandaki bu akletme faaliyeti, yani tefekkür/düşünme kuvvetidir. İnsan, konuşamayan diğer canlılarla duyu, tahayyül, hatırlama ve behimî nefisler çerçevesinde ele alınacak fiiller çerçevesinde ortaktır. Bu türlerin hepsinden düşünce gücüyle ayrılır. Düşünce gücü sadece insanda bulunur. Dolayısıyla onda hatırlama yetisi vardır, başkalarında yoktur. Hatırlama yetisi onun geçmişte yaptığı eylemlerle, daha sonra yapacağı eylemler arasında ilişkiler kurmasını, kıyas yapmasını ve bu elde ettiklerinin neticesinde kararlar almasını sağlamaktadır. İşte bu noktada insanda irade ve seçim ortaya çıkmaktadır.[92] Bu sebeple "İhtiyari hareket insana hastır. O da düşünce gücünden oluşur ve onunla yanlış ve doğru insana nispet edilir."[93]

Nefs konusu, İslam filozofları tarafından insanın kemal mertebeye ulaşması için en önemli unsur olarak görülmüştür. Bu nedenle nefsin ıslahı ve hikmete yönelmesi için kişinin akletme melekesini de kullanarak bu âlemdeki konumunu kavraması gerekmektedir. İslam filozofları nefsi bilmenin kişiyi hikmeti bilmeye götüreceğini, eğer bunu kavrayamaz ise, maddi âlemle sınırlı kalarak gerçeklikleri göremeyeceğini ifade etmişlerdir. Bu nedenle nefis ve ıslahı konusu İslam ahlak felsefesinin en temel tartışmaları arasında yer alır.[94]

Burada nefsin mutluluğunu sağlayan en önemli husus, yetkinliğin elde edilmesiyle yakından ilgilidir. Yetkinlik, aklî olana yaklaşmak, maddi olanla fiziksel varlığı devam ettirecek kadarı ile yetinmek suretiyle mümkün olmaktadır. Görüldüğü üzere nefsin sadece insana canlılık ve hayat vermenin yanında onun kemal mertebeye ulaşmasını da temin etmektedir. Bu mertebeye ulaşmada önemli bir etken de Faal Akıl'dır. Şimdi bu yetkinleşme sürecinde Faal Aklın rolünü ele alalım.

---

[89] Leaman, *Ibn Bajjah,*119.
[90] İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid,* 39.
[91] İbn Bâcce, *Kitabu'n-Nefs*, p 203.
[92] İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 49., Akyol, *Kitlelerin Tahakkümüne Karşı Bireysel Yönetim -Tedbiru'l-Mütevahhid Merkezli Bir İnceleme-*, 188.
[93] İbn Bâcce, *Fi'l Müteharrik*, Resailun Cedidetun li İbn Bâcce içinde, Ed. Abdurrahman Bedevi, Mısır: Eddirasetu'l İslamiyyeti, 1970, 26.
[94] Fârâbî, *Uyunu'l-Mesâil*, s. 16, 17, 18; a.g. mlf., *Ta'likât*, Dâiretü'ş-Meârifi'l-Ûsmâniyeti'l-Mekâine, 1346, 10; a.g. mlf., *Mufârık Varlıkların İspatı Hakkında Risale*, 96; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 109, 160, 161; a.g. mlf., *Metafizik I/Kitâbu'ş-Şifâ*, 53, 56; a.g. mlf., *Mantığa Giriş*, 55; a.g. mlf., *Necât*, 203; Aygün Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi", 127.

2.4. Faal Akıl Nefs İlişkisi

Meşşâi gelenekte Faal Akıl insanı erişilmesi gereken olgunluk derecelerinin en yücesine eriştirmesi yönüyle büyük önem arz etmektedir. Fârâbî'nin es-saadetu'l-kusva olarak ifade ettiği yüce mutluluğa ulaşmada Faal Akıl, çok önemli bir rol oynar.[95]

Fârâbî, Faal Aklın, nefse makulleri kazandırmak suretiyle daha önceden düşünür olmadıkları halde onu düşünür hale ve heyûlanî düzeyden ilahi bir varlık haline getirdiğini belirtmektedir.[96]

Fârâbî insandaki akılsalların amacının ise insan ruhunun varlık bakımından kendisine dayanacağı bir maddeye gereksinim duymayacağı bir mükemmellik derecesine ulaşmasında kullanılmak üzere kendisine verilmiş olduklarını belirtmektedir. Bu durum en yüce mutluluk durumudur. Çünkü insan cisim dışı ve maddeden bağımsız varlıklar grubuna dâhil olur ve ebediyen bu mertebede kalır ancak hala faal akıldan aşağıdadır.[97] Bu epistemolojik mertebeye ulaşmak için insan aynı zamanda iyi fiilleri kendinde adet haline getirmelidir. Eskiler bu mertebeye erişmiş insana ilahî insan adını vermektedir.[98] Fârâbî'ye göre bu insanın derecesi, eski filozofların görüşlerine göre şehirlere hizmet eden bir devlet adamı olmaktan daha yüksek olmalıdır. Hatta onun gerçek sultan olarak bütün şehirleri yönetmesi lazımdır.[99] Ancak bu onların heyûlânî varlık olma ve suret olma tabiatlarını değiştirmez. Yani hala maddede bulunma yönüyle tamamen maddeden münezzeh nefislerden farklıdırlar. Varlık mertebesi olarak maddeye yakındırlar. Fakat nefsin düşünen kısmı olgunlaşıp bilfiil akıl olunca maddeden ayrı varlıklara benzerler. Bu yetkinlik derece olarak kendinden yukarıyı bilmek değil kendinden aşağıyı bilmekle olmaktadır.[100]

İbn Bâcce, nefsin insanda bulunan akıl aracılığı ile faal akıldan da yardım almak suretiyle elde etmeye çalıştığı bu ruhani suretleri nispetlerine göre kategorize etmiştir. Genel ruhanilerin tek bir nispeti vardır o da akleden insandır. Özel ruhanilerin ise özel ve genel olmak üzere iki nispeti vardır.[101] Özel nispet duyulur olana nispet edilendir. Genel nispet idrak edilen duyuya yapılan nispettir. Uhud Dağı'nı görmeyen kimseye Uhud Dağı'nın anlatıldığını düşünelim. Onun özel nispeti Uhud Dağı'nı görmediği halde onu görmüş gibi olmasıdır. Genel nispeti ise anlatan kimseye olan nispetidir. İnsanların idrak ettiği suretlerde bu bakımdan derece derecedir. En alt derecesi ortak duyuda sonra tahayyül sonra da tezekkür gücünde olan suretlerdir. En yüce ve en mükemmel olan natık kuvvettedir. Ortak duyu, tahayyül ve tezekkür gücünde olan suretler cismanidir. Cismanilik bu sıralamada en fazla olandan en aza olana doğrudur. Natık kuvvetin suretinde asla cismanilik yoktur. Dolayısıyla onlarla şahıs arasındaki özel nispetin tamamı ortadan kalkar. Onlarda cismilik ortadan

---

[95] Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye*, 38.
[96] Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye*, 43.
[97] Fârâbî, *Mabâdi Arâ Ehl El-Medine el-Fazıla*, Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Vadi yay., 2004, 80.
[98] Fârâbî, *Fusul'ul-Medenî*, Çev. Hanifi Özcan, İzmir: D.E.Ü. Yay., 1987, 32.
[99] Fârâbî, *Fusul'ul-Medenî,* 33.
[100] Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 49.
[101] Maddeden zihni soyutlama yoluyla elde edilen ve özleri bakımından ruhanî olmayan bu küllî mana ve kavramları İbn Bâcce başka bir yerde *Heyulanî Akledilirler* olarak ayrı bir başlık altında değerlendirmiştir. Bu bakımdan *Heyulanî Akledilirler* ile *Genel Ruhani Suretlerin* aynı şeyi ifade ettiklerini söyleyebiliriz. İbn Bâcce bu ayrıma bir de *Özel Ruhanî Suretleri* eklemektedir. Bunlar dışında kalan ve ortak duyuda var olan suretleri *Özel Ruhanî Suretler* olarak isimlendirmiştir. Bunlar duyusal güçler olup madde ile temas halindedir. *Ruhani Suretlerle Heyulanî Akledilirler* arasında orta bir yerdedir. İbn Bâcce aynı şekilde *Tedbiru'l-Mütevahhid'de* nefsin ortak duyu, hayal ve hatırlama gücünde bulunan bu anlamlar için ayrı bir başlık açmıştır ancak biz daha iyi anlaşılması için bu şekilde sınıflandırmayı uygun buluyoruz. Bk., İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid*, 56.

kalktığında salt ruhanilik ortaya çıkar ve onda genel nispet dışında bir şey kalmaz, bu nispette onun şahsına aittir.[102]

Her ruhanî suret içinde bulunduğu bedeni hareket ettirebilir. En parlak olan suretiyle en aşağılık olanı en parlak hale; en aşağılık olan da suretiyle en parlak olanı en aşağılık hale getirebilir. Örneğin komik şiirler okuyan bir şairin sözleri büyük bir devlet adamını rahatlığa ve gülmeye sevk ederken; halifenin somurtkan tavrı eğlence dolu bir insanı somurtkan ve asık suratlı olmaya yöneltebilir.[103]

Fârâbî, insana faal akıldan gelen bu ilk ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmaya başlamasını iradî anlamda iyilik olarak tarif etmektedir. İnsan bunlar vasıtasıyla mutluluğu bilir, arzu gücüyle onu ister, ameli güçle onu elde etmek için gerekeni yapmayı düşünür ve arzu gücünün araçlarını kullanarak düşünce gücü tarafından ortaya konmuş fiilleri gerçekleştirir. Bu sırada ondaki duyum ve hayal güçleri mutluluğu kazanmasında gerekli fiillere doğru atılmasında düşünce gücüne yardımcı olur ve insan ona boyun eğerse her şey bütünüyle iyi olur.[104]

İbn Bâcce benzer şekilde duyularla elde edilen verilerin insanın potansiyelini yüceltmeye yarayabileceğini insanın kendisini yetkinleştirme konusunda aceleci davranmazsa bu sefer tersi olup insanın behimî nefsinin etkisi ile özel ruhanileri kendinde kaybetmeye başlayacağını söylemektedir. Bunun neticesinde varlığını ve düşüncesini cisimsel suretler kaplamaya başlayıp giderek hayvanlaşacağını belirtmektedir.[105]

Fârâbî, bu konuda daha kötümser bir tavır almaktadır. Nefs olarak hasta olanların hayal güçleri bozulduğunda kötü alışkanlıklardan zevk alacaklarını söylemektedir. Daha kötüsü yaptıkları yanlışların farkına varmayarak onları doğru davranış zannetmektedirler. Hatta birisi kendilerini uyaracak olsa dinlemezler. Bunların nefisleri maddi düzeyde kalır. Maddeden bağımsız bir yetkinlik kazanamadıkları için madde yok olunca onlar da yok olurlar.[106] Düşünce dünyalarında yaşamış oldukları bu karmaşa doğal olarak onların eylemlerini de olumsuz etkileyecektir. Burada birtakım psikolojik rahatsızlıkların hayal gücünün bozulması ile başladığına dair dayanaklar görmekteyiz. Bu başlangıcın gelişip yayılmak suretiyle etkisini artırması da bir başka sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Bâcce, ruhani suretlerin bireyin kendini hareket ettirmesinin yanında başka bireyleri hareket ettirmesini de buradan hareketle açıklamaktadır. Kendi yetkinliğini tamamlayamamış bireyin daha baskın bireylere ve onları yönlendireceği suretlere algısı daha da artacaktır. Bunun için ilim ehli ile bir arada olunduğunda, bilimsel düşünceye yoğunlaşacak ve netice olarak birey ruhani suretlerin güdümüne girecektir. Daha aşağı ortamlarda bulunmak insanın cismani suretlerin üzerinde durmasına ve hayvani bir tavır almasına neden olacaktır.[107] Son tahlilde insanın karakterinin oluşum ve gelişiminde en çok bir arada bulunduğu kişilerin ortalaması esas olacaktır.

---

[102] İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid,* 27-28.
[103] İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid,* 137.
[104] Fârâbî, *Es-Siyasetü'l Medeniyye*, 86.
[105] İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid,* 134.
[106] Fârâbî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, 97.
[107] İbn Bâcce, *Tedbiru'l-Mütevahhid,* 137.

Bu güçleri aklın rehberliğinde düzene koyarak, ilim olarak felsefe ve yöntem olarak tercihen burhan mümkün değilse başlangıç itibariyle hatabi deliller kullanarak "ruhun sağaltılması" yapılır. Bu insanın doğasının da yatkın olduğu bir durumdur. "İnsanlar en değerli olandan haz almak isterler felsefe de ilimlerin en değerlisi ve en yücesidir. Bizleri ilme felsefeye tahrik eden güç bu hazdan başkası değildir."[108] Buna bilgisel anlamda/epistemik/entelektüalist yetkinleşme de diyebiliriz. Bu yetkinleşme sürecine nefsin kuvvetlerini tarif etmek konunun anlaşılması için gereklidir. Nefsin yetkinleşme sürecinde nasıl bir tavır alınması gerektiği, yetkinleştirilmesi gereken güçlerin neler olduğu İbn Bâcce tarafından belirtilmiştir. Bahsi geçen güçler etkin bir şekilde kullanılırsa nefsin yetkinleşmesi de sağlanmış olacaktır.

Sonuç

İbn Bâcce, bir kimsenin önce kendini sonra başkalarını tanımasının nefsini ve güçlerini tanıması yoluyla mümkün olacağını ifade etmektedir. Nefsini ve güçlerini bilmek aynı zamanda insan eylemlerinin epistemik temellerini bilmek açısından da önem arz etmektedir. Kişinin bireysel tedbiri/tedbiru'l-mütevahhid, ailenin tedbiri/tedbiru'l-menzil, toplumun tedbiri/tedbiru'l-müdün nefsin bilinmesiyle sağlanabilir.

İbn Bâcce, toplumun dönüşümünü birey üzerinden yapmakta kararlıdır. Yöntemi ise felsefedir. İbn Bâcce, Sokrates, Platon, Aristoteles ve Yeni Platoncu kanaldan beslenerek felsefesini, erdem eşittir bilgi anlayışı üzerine kurmuştur. Bu nedenle bilgi öğretilen aktarılan bir şey olduğundan erdem de öğretilip aktarılabilir. Toplumun değişim ve dönüşümü de sağlıklı bir eğitim anlayışından geçmektedir. Bu eğitim malumat yığmak anlamında ezberci metot olmayıp insana aklının farkına vardırmayı amaçlamaktadır. Sokratik geleneğin insanda gömülü olan hakikate vurgu yapması ve bunu doğurtma yöntemi ile ortaya çıkarması bu teoride tekrar beden bulmuştur. Ayrıca insanlar farklı farklı yeteneklere sahip olduklarından anlayışları da farklı olacaktır. Bu yüzden her biri için bu farkındalık değişik şekillerde oluşturularak bireysellik de göz önünde bulundurulmalıdır.

İbn Bâcce metafiziğin anlaşılmasında kendi imkânları ile bu ilimler silsilesini ikmal edemeyecek olanlar için irfanî/gnostik bilgi olarak adlandırabileceğimiz ilahî bir yardımdan da bahsetmektedir. O'na göre; Allah'ın Resül ve Nebiler göndermesinin amacı o metafizik imkânlardan biz insanları haberdar etmektir. İbn Bâcce'nin bir nevi aydınlanma yoluyla elde edilen bilgilerin bireysel bir tecrübe olduğunu bilimsel bir alt yapı kurulamayacağını ifade ettiğini de belirtmemiz gerekmektedir. Bu durumun insanların çok azında bulunması nedeniyle bir ilim olarak kabul edilse bile bilim olarak değerlendirmenin mümkün olmadığını ifade etmiştir.

Böylelikle birey salt tikele takılmadan psikolojiyle metafizik irtibatı sağlamak, suretiyle ruhbilime ve netice itibarı ile mutluluğa ulaşmış olacaktır. Bu irtibat ise akıl yoluyla Faal akılla bağlantı kurarak sağlanmaktadır. Bu yakınlık ancak ilimle sağlanır. İlim, Allah'a yaklaştırırken cehalet ise ilahi olandan uzaklaştırır. Bu durumu konu edinmesi ve yöntemlerini araştırması nedeniyle metafizik ilmi en şerefli ilim olarak görülmüştür. Bu ilimle varılabilecek en yüksek mertebe ise insanın kendini tanıması/tasavvur mertebesidir. Bu ameliye neticesinde insana potansiyel olarak verilmiş akıl da imkân ve değerine kavuşmuş olacaktır.

[108] İbn Bâcce, *Risaletü'l-Veda*, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde, Çev: Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik yay., 2003, 429.

İnsanın duygu ve düşünce dünyasını anlamlandırabilmek ve onu yetkinleştirebilmek için de onu oluşturan unsurlar ve güçler hakkında bilgi sahibi olmak gerekmektedir. Bizim üzerinde durmak istediğimiz nokta potansiyelinin farkına vararak kendini yetkinleştirmiş bireylerden oluşan toplumun imkânı konusudur. Bu bakımdan bu teori günümüz birey anlayışına daha yakın olup gerçekleştirilebilecek bir niteliktedir. Aynı zamanda kendini tanıyan birey başkalarını ıslah etme fikrine kapılmak yerine kendi özüne dönerek önemli bir aşama kat etmiş olacaktır.

Bu süreç İbn Bâcce'nin tabiri ile "tedbir"dir. Tedbir insanın bir takım ahlaki erdemleri akıl ve iradesi ile bilinçli olarak yapması, huy haline getirmesi demektir. İnsanın akli olgunluğu oranında fiilleri de insani bir nitelik kazanmaktadır. Nihai aşama ise bu fiilleri gerçekten insani olması yönüyle herhangi bir dış güç tarafından baskıya uğramaksızın teori-pratik uyumu sağlanmış insanın içinden gelerek kendi ilkeleri doğrultusunda işlemekte olmasıdır.

İnsani eylemlerin bu bağlamda düzenlenmesi siyaset kavramında olduğu gibi pasif anlamda değil aktif bir tutumu göz önüne sermektedir. Çünkü burada içerden dışarıya gelişen bir düşünsel faaliyet söz konusudur. Bu duruşun apolitik ve asosyal bir durum gibi değerlendirmek mümkün değildir. Tedbiri, mevcut doğru ve sağlıklı olan bir durumu koruma ve devam ettirme anlamında anlarsak hem bireyin kendi içine hem topluma bir müdahalesi olarak okuyabiliriz.

İbn Bâcce'nin tavrının toplumdan tam bir uzaklaşma olduğunu söyleyemeyiz. Kimi durumlarda sınırlı bir itizali tavsiye ettiği doğrudur ancak halk içinde hak ile irtibatını sürdürmek esastır. Asıl sorun öğrendiklerini topluma nasıl aktaracağı ve toplumun gelişiminde kullanıp kullanamayacağı noktasında düğümlenmektedir. Bu sivil itaatsiz tavrın toplumun dikkatini çekerek onun da olumlu yönde evrilmesine sebep olacağını genel kompozisyondan çıkarmak mümkündür.

Son tahlilde bu bireysel tavır, topluma aktaracağı mesajı ulaştırarak toplumdan zorunlu ise fiziksel olarak ama zorunluluk yoksa ruhsal olarak bir uzaklaşmayı içermektedir. İdarenin kırılmalarına karşın hukuksuzluğu ve haksızlığı gidermeyi hedefleyip bir sistem değişikliği talebi bulunmayan sivil itaatsizlik de bireyin takınabileceği en akılcı tutum olarak karşımızda durmaktadır.

Meşşâî geleneğin bu gelişimi belli bir kişi ya da zümreye has kılmamış olması, sunulan teorinin evrensel karakterde ve uygulanabilir olduğu, böylelikle bireyin tikelde tümeli yakalamasının imkânı ortaya konulacaktır.

Bin yıllardır yurt edindiğimiz Anadolu topraklarında kalıcı olmak için güçlü bir medeniyet inşa etmenin felsefi bir arka planının olması bir zorunluluktur. Felsefenin evrensel karakteri burada ortaya çıkmaktadır. Biz bu sürece *felsefeyi Anadolu'da yeniden yurtlandırmak* diyebiliriz. Felsefeyi Anadolu'da yeniden yurtlandırmanın özel hedefi Fârâbî'nin deyimi ile felsefeyi anayurduna döndürmek Anadolu insanına sahih bir din anlayışı, dünya bakışı yerleştirmek ve daha sonra erdemli bir toplum haline getirmektir. Bunu sağlamanın yollarından birisinin sağlıklı bir birey bilincinin oluşturulması ile olabileceğini milyonlarca nefisten milyonlarca fikir çıkma ihtimaline binaen/rağmen sunuyoruz. Tedbir bizim takdir onundur.

Kaynakça

Akyol, Aygün. "Farabi ve İbn Sina'ya göre Mead Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9:18. 2010/2.

Akyol, Aygün. Uyanık, Mevlüt. Arslan, İclal. *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları. 2016.

Akyol, Elif. *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri Kindî Merkezli Bir İnceleme*. Ankara: Araştırma Yayınları. 2015.

Aristoteles. Ruh Üzerine. Çev. Zeki Özcan Ankara: Sentez Yay. 2014.

Atay, Hüseyin. "Nefis". *A.Ü.İ.F. Dergisi*. 37: 3.

Atiye, Fevzi Ammar. *el-Marifetu ve's Siyasetu inde İbn Bâcce*. Bingazi: 2000.

Aydın, Mehmed S. "Fârâbî'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar". Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sy. 5. Ankara:1982.

Bayrakdar, Mehmet. "İbn Sînâ'nın Cevher Kavramının Sorunları", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yay.. c. I. İstanbul: 22-24 Mayıs. 2008.

Bayrakdar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: TDV Yay. 1999.

Bekiryazıcı, Eyüp. "Bazı İslam Filozoflarında Tenasüh Nazariyesine Yaklaşımlar" *Marife,* 2008:1.

Cheikho, Luis. *Risale Fi'l Fark Beyne'r Ruh Ve'n Nefs*. Beyrut:1911. Çev. Üçer, İbrahim Halil. "Nefs ve Ruh Arasındaki Fark Hakkında". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sy. 36. 2009/1.

Cihan, Ahmet Kamil. "İbn Sina'nın eş-Şifa Adlı Eseri".*Erciyes Ü. Sos. Bil. Ens. Dergisi*. sy. 7. (1996).

Fârâbî. *Kitabu Arâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*, tahk.: Alber Nasri Nadir, Daru'l-Maşrik Yay., Beyrut: 1991.

Farabi. "Mufârık Varlıkların İspatı Hakkında Risale". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.* çev.: Nuri Adıgüzel. (Sivas: 1998).

Farabi. "Risale fi Me'ânî'l-Akl". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yay. 2003.

Farabi. *Deâvayi Kalbiye*. tahk.: yok. Dâiretü'ş-Meârifi'l-Ûsmâniyeti'l-Mekâine. 1346.

Farabi. *Fusul'ul-Medenî*. Çev. Hanifi Özcan. İzmir: D.E.Ü. Yay. 1987.

Farabi. *Kitâbu'l-Hurûf*. çev. Ömer Türker. Litera Yay. İstanbul: 2008.

Farabi. *Mabâdi Arâ Ehl El-Medine el-Fazıla*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi yay., 2004.

Farabi. *Medinetü'l Fazıla*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi yay., 2004.

Farabi. *Mutluluğun Kazanılması*. Çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yay. 1999.

Farabi. *Siyasetü'l Medeniyye veya Mebadiul Mevcudat. çev. M. S. Aydın, A.Şener, M.R. Ayas, İstanbul: Büyüyen Ay Yay., 2012.*

Farabi. *Uyunu'l-Mesâil*. thk. Muhittin Hatib-Abdu'l-Fettah Geylan. Kahire 1910.

Goodman, L. E. *Ibn Bajjah*. History of Islamic Philosophy. ed. S. Hüseyin Nasr. O. Leaman. London: 1996.

İbn Bâcce. "Risaletü'l-Veda". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde. Çev: Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik yay. 2003.

İbn Bacce. *Fi'l Fahs Ani'l Guvvetin-Nüzüiyyeti*. Ed. Abdurrahman Bedevi. Mısır: Ed-Dirasetu'l İslamiyyeti. 1970.

İbn Bâcce. *Fi'l Müteharrik, Resailun Cedidetun li İbn Bâcce* içinde. Ed. Abdurrahman Bedevi. Mısır: Eddirasetu'l İslamiyyeti. 1970.

İbn Bâcce. *Kitabu'n-Nefs*. Çev. Uyanık, Mevlüt. Akyol, Aygün. Tamtürk Bayram. *Kitabu'n-Nefs "Bireysel Özün Keşfi"*. Ankara: Elis Yay., 2020.

İbn Bâcce. *Risale İttisalu Akl-ı bi'l İnsan*. Ed. Macit Fahri. *Resailu İbn Bâcce el-İlahiye* içinde. Beyrut: 1991.

İbn Bâcce. *Tedbiru'l-Mütevahhid/Bireysel Yönetim Okumaları*. (Çev.). Uyanık, Mevlüt. Akyol, Aygün. ed. Arslan, İclal. Ankara: Elis Yay., 2017.

İbn Bâcce. *Telhis Kitab el-Hayevan li İbn Bacce el-Endelüsi*. Ed. M. Saghir Masumi. Mecelle Mecma el İlmi el-Hindi içinde. Aligark: 1979.

İbn Hazm. *Filozof Kindi'ye Reddiye*. met. ve çev.: Uyanık, Mevlüt. Akyol, Aygün. Bolat, Sema. ed.: Arslan, İclal. Ankara: Elis Yayınları. 2015.

İbn Manzur. *Lisânu'l-Arap*. Dâru's-Sadr. Beyrut: 1990.

İbn Sinâ. *Ahvâlu'n Nefs*. Çev. Hanoğlu, İsmail. Klasik Psikolojinin Temel İlkeleri ve Problemleri. Ankara: Elis Yay. 2019.

İbn Sinâ. *Metafizik I/Kitâbu'ş-Şifâ*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yay. 2006.

İbn Sinâ. *Metafizik II/Kitâbu'ş-Şifâ*. çev. Demirli.Ekrem. Türker, Ömer. İstanbul: Litera Yay. 2005.

İbn Sinâ. *Metafizik*. Çev. Demirli, Ekrem. Türker, Ömer. İstanbul: Litera Yay. 2014.

İbn Tufeyl. *Hayy b. Yakzan*. Çev. M. Şerefeddin Yaltkaya. Babanzade Reşid. İstanbul: Etkileşim Yay. 2006.

İhvân-ı Safâ. *Felsefî Risaleler*. İstanbul: Ayrıntı Yay. 2012.

Kindi. "Felsefî Risâleler". Türkçesi. Kaya, Mahmut. *Kindi Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yay. 2014.

İbn Sinâ. "Nefs Üzerine". *Felsefi Risaleler*. met. ve çev. Kaya, Mahmut. İstanbul: Klasik Yay. 2014.

Kutluer, İlhan. "Cevher". *İA*. İstanbul: TDV. Yay. 1993.

Kutluer, İlhan. "İlmu'n-Nefs". *İA*. c. 22: 150.

Plotinus. *Enneadlar-Seçmeler*. çev.: Zeki Özcan. Bursa: Asa Kitabevi. 1996.

Plotinus. *Üsûlûcyâ*. Çev. Şenel, Cahid. *Esûlûcyâ ve Yeni Platoncu Felsefe* içinde. Ankara: Tüba Yay. 2017.

Tamtürk, Bayram. "Fârabî'nin Mutluluk Anlayışı". *Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*. 2006.

Tamtürk, Bayram. *Meşşâî Gelenek ve İbn Bâcce'nin Nefs Anlayışı –Nefse Felsefik Bir Yaklaşım-* Ankara: Araştırma Yay. 2020.

Türker, Ömer. "Nefis". *İA*. İSAM. İstanbul: 2006.

Uludağ, Süleyman. "Nefis". *İA*. İstanbul: İSAM. 2006.

Uyanık, Mevlüt. "İslam Felsefesinin Teşekkül Dönemi Varlık Anlayışında Birinci ve İkinci Cevher Kavramı". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2002/1, 1: 1.

Yıldız, Mustafa. "Yalnızlığın Felsefesi: İbn Bâcce'de Filozofun Yabancılaşması Sorunu". *Felsefe Dünyası*. sy. 55/1. 2012.

ماهية الروح في النماذج المعرفية الفيضية: الدينية والفلسفية

Abdelkarim BELLIL & Lamia Ben OUICHA

ماهية الروح في النماذج المعرفية الفيضية؛ الدينية والفلسفية

Abdelkarim BELLIL* & Lamia Ben OUICHA**

ملخص:

تصنف نظرية الفيض كرؤية دينية ذات أبعاد فلسفية، لسبر نشأة الكون وتراتبية الوجود، ومن نوازلها المطروقة: كنه الروح؛ ماهية وتمثلا قدما وأزلا. ولها أمشاج وإرهاصات فلسفية ولاهوتية موغلة في القدم، بحقب قبل تشكل نواتها الأولى على تقريرات أرسطو، لظهور آراء مشابهة ومقاربة في حضارات عدة وأديان ونماذج معرفية شرقية عرفانية. ومن أمشاج التفسيرات الفيضية للروح الأطاريح الأورفية السرية، والتي استمرت في فلسفة أفلاطون ثم امتدت للأفلاطونية المحدثة، والفلسفة الفيثاغورية العددية التي بعثت عبر الفيثاغورية المحدثة، لتبرز لنا الأولى في فلسفة الباطنية والإسماعلية والمشائية والإشراقية وإخوان الصفا بإحيائهم للفيثاغورية المحدثة، ثم في الطرح الصوفي الفلسفي للحلاج والسهرودي وابن عربي ومدارسهم الفكرية العرفانية.

الكلمات المفتاحية: الروح، النفس، العقل، الفيض، الواحدية.

What is the Spirit in the Religious and Philosophical Forms of Knowledge

Abstract

Emergence theory is classified as a religious vision with philosophical dimensions, to verify the origins and hierarchy of the universe, and among its issues: the essence of the soul; Foot and eternity. It has ancient philosophical and theological motives, before the formation of its first nucleus on Aristotle's reports, as a result of the emergence of similar views in many civilizations, religions and models of Eastern knowledge. The emanation theory continued in Plato's philosophy and then extended to Neoplatonism, the Pythagorean school, then the modern Pythagorean school, then the esoteric Shiite philosophy of the modern followers of the Pythagoreans, then in the mystical and philosophical proposition of al-Hallaj and philosophy. Al-Sahroudi and Ibn Arabi and their doctrines in secular thought,

Keywords: Soul, soul, mind, emanation, oneness.

مقدمة:

تصنف نظرية الفيض كرؤية دينية ذات أبعاد فلسفية، لسبر نشأة الكون وتراتبية الوجود. من نوازلها المطروقة: كنه الروح؛ ماهية وتمثلا؛ قدما وأزلا.

ولها أمشاج وإرهاصات فلسفية ولاهوتية موغلة في القدم، بحقب قبل تشكل نواتها الأولى على تقريرات أرسطو، لظهور آراء مشابهة ومقاربة في حضارات عدة وأديان ونماذج معرفية شرقية عرفانية.

فحين اجتمع الكثير من الفلاسفة على تأكيد أصل الوجود: واحد، وأن الوجود قديم لما تقتضيها البراهين العقلية الفلسفية لديهم؛ وحين تدبروا العقائد الكونية المفسرة لنشأة الكون؛ قامت إشكالية أخرى تبلورت من اجتماع القول بواحدية الأصل الوجود ، والقول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

فكيف ظهرت الكثرة من الواحد؟

والمبدأ الأول ثابت أزلي، والكون متغير، وفيه أجزاء يعلم زوالها، فكيف يمكن تبرير المعلوم المشاهد؟

هنا سيقت الرؤى العرفانية الغنوصية من الأديان المقاربة جغرافيا لليونان المنطلقة في عالم الفلسفة البرهانية، وجلبت لها الديانات السرية تفاسير للغوامض الميتافيزيقية الدينية. التي تفرض على اليونانيين بحث العلل الإيمانية الدينية لدفع الاعتراضات الإلحادية. لأن اليونان قديما ارتبطت آلهتها اليونانية بالمدن، فلكل مدينة آلهتها، وكان تكريمها واجبا وطنيا، والإلحاد خيانة للوطن.

* Dr., Chadli Bendjedid University of El Tarf, Algeria, bellkar23@yahoo.com, orcid.org/0000-0002-9864-1812

** PhD Student, Batna 1 University, benouichala@yahoo.com

ثم ظهرت نحل سرية لدين روحي أسمى، من أجل مشاركة الإنسان في السعادة الإلهية. وأشهر هذه النحل *نحلة ألوسيس*، *ونحلة أورفيوس*.

عبدت نحلة ألوسيس الآلهة ديمثير، وهي ديانة روحانية اتحادية، وعبدت *أورفيوس* الإله *ديونيزيوس*، وهي ديانة روحانية ثنوية غنوصية حلولية، ترى أن الإنسان فيه *عنصران: تيتان* مبدأ الشر، *ديونيزي* مبدأ الخير. *الجسد والروح*، وكلاهما في صراع دائم، حتى تستعيد النفس طبيعتها الإلهية. *وقد كانت هذه النحلة حلقة متوسطة بين الدين الأسطوري والدين الفلسفي، فظهرت لاحقا في فلسفات فيثاغورث وسقراط وأفلاطون.*

ثم تطور الفكر الديني اليوناني من الشعر الأسطوري والنحل السرية إلى النظريات والتبريرات البرهانية، والآراء الفلسفية والجدل المنطقي، حتى ركبت *نظرية الفيض* كنسق فلسفي يفسر ويثبت قدم العالم ونشوء الكثرة عن الوحدة وتسلسل المراتب، وتفسير ماهية الروح والعقل.

ومن أمشاج التفسيرات الفيضية للروح الأطاريح الأورفية السرية، والتي استمرت في فلسفة أفلاطون ثم امتدت للأفلاطونية المحدثة، والفلسفة الفيثاغورية العددية التي بُعثت عبر الفيثاغورية المحدثة، لتبرز لنا الأولى في فلسفة الباطنية والإسماعلية والمشائية والإشراقية وتبرز الثانية عند إخوان الصفا بإحيائهم للفيثاغورية المحدثة، ثم في الطرح الصوفي الفلسفي للحلاج والسهروردي والبسطامي وابن عربي ومدارسهم الفكرية العرفانية. مع تفاوت في قراءة تفسيراتها وعرض عللها وإقامة أدلتها، واستبدال لمصطلحاتها لغويا فقط.

– **الإشكالية** البارزة في البحث هي: ماهية الروح في الفلسفات الفيضية هل هي دينية أم فلسفية ؟

ويتركب دونها فروع السؤال الرئيس:

- ما علاقة الفلسفات الواحدية المادية بالأطاريح المؤسسة للفلسفات الكمونية الروحانية؟
- أين يكمن التواصل والانسجام؟ وأين يحدث الافتراق ؟

–هل هذه الأطاريح الواحدية الكمونية لمفاهيم الروح الأنطولوجية والأبستمولوجيا والميتافزيقية لها تمثلات في عقائد المسلمين؟

نسعى بنسق البحث وفق منهج وصفي استقرائي لسبر المقالات المنظرة لكبرى المدارس الفيضية في تقرير مفاهيم الروح، ثم التحليل المنهجي لاستبيان التمثلات العقدية والسلوكية لهاته المقالات في عقائد المسلمين.

النتائج الأولية: من النتائج الأولية التي بلغها البحث: أن الروح في المنظومة الفيضية ذات طابع واحدي كموني، ومفاهيمها قائمة على معتقد غنوصي عرفاني ديني شرقي، وقد تسربت هذه المنظومة العرفانية الغنوصية للأديان الوثنية والعقائد السرية والأديان الكتابية والنماذج المعرفية الصوفية والفلسفات الإشراقية والفلسفات الروحانية. ولها تمثلات ودلالات واصطلاحات عديدة.

أولا: الفلسفة الفيضية.

أ– **المفهوم:**

تصنف *نظرية الفيض* ضمن نظريات العقائد الكونية الكبرى؛ التي حاولت أن تجمع الأقوال المختلفة للفلاسفة في نشأة الكون مع أقوال الحكماء الشرقيين الروحانيين. ثم تكونت حولها نظريات متكاملة حول الوجود والمعرفة والقيم، وبذلك أصبحت مدرسة فلسفية، تطرح رؤاها في السياسة والحكم والإدارة والقانون، الاجتماع، النفس، والإلهيات.

وهي نظرية تفسر نشأة الكون المتعدد عن المبدأ الأول الواحد ، حيث فاض الكون تلقائيا عن المبدأ الأول وبدون إرادة أو قصد منه، فيضا بمراحل متتابعة متسلسلة من الأعلى إلى الأسفل، ومن الأكمل إلى الأنقص، فيضا؛ كصدور النور عن الشمس. وأول الفيوضات العقل الأول وآخرها العالم المادي.

والفيض: *فعل فاعل يفعل دائماً لا لعوض ولا لغرض*، وذلك الفاعل لا يكون إلا دائم الوجود، لأن دوام صدور الفعل عنه، تابع لدوام وجوده، وهو *المبدأ الفياض*، والواجب الوجود، الذي يفيض عنه كل شيء، فيضاً ضرورياً معقولاً [1].

من المفاهيم المقاربة؛ نظريات: *الصدور*، *الانبثاق*، *التولد*، *الإبداع*، *الانبعاث*.

نجد أن نظرية الفيض في مفهومها الاصطلاحي؛ نظرية فلسفية تاريخية، وضعها أصحاب الأفلاطونية المحدثة تأثرا بالغنوصية، لتفسير كيفية خلق العالم، وكيف صدرت الكثرة عن الواحد، وصاغوها بأسلوب شعري خيالي مليء بالتشبيهات والتخيلات، ثم انتقلت عبر أطاريح غنوصية، حيث تعد العقائد *الغنوصية* أهم أشكال *الحلولية الواحدية*، كمنظومة فلسفية معرفية أخلاقية *واحدية كمونية*، تحولت من وحدة وجود *واحدية روحية* إلى *واحدية مادية* [2].

المنظومة الغنوصية تؤمن بثنائية الإله، إلهين هما الإله الأول والإله الصانع الخالق [3]، والإله منتشر بأعداد كثيرة من الفيوضات والأقانيم [4].

وهذا من أشكال القول **بوحدة الوجود**، التي صاغها أفلوطين، بمزيج من الفلسفات والنحل الوثنية والملل الكتابية، فأخذ من كل جهة رأيا ليفسر به نشأة الكون، فيجمع بين القول ب: قدم العالم، وتوحيد الأول، والتنزيه، والقول بحدوث العالم، والتلفيق بين الفلسفة اليونانية الوثنية المادية والنحل الشرقية العرفانية والملة النصرانية الكتابية.

ب- أصول الفلسفة الفيضية.

حين ظهر اختلاف التفاسير بين الفلاسفة والحكماء والكهنة والروحانيين والعرفانيين، والصراع بين الأسطورة والفلسفة الوثنية والعقائد الكتابية، برزت مذاهب عدة، من بينها القول *بقدم العالم*، وهم جمهرة الفلاسفة ممن أُدرِكت نصوصهم، وشاع مذهبهم خاصة ما أدركه المسلمون من فلسفة **أرسطو** وأتباعه[5].

لكن؛ أهم إشكالية عقّدت الطرح، هي تفسير نشوء الكثرة (المخلوقات) من الوحدة (الأول)؟ بعد القول بقدم الكثرة كذلك .

هذه الإشكالية قادت الفلاسفة لمزج بين جملة من النحل والملل الوثنية والتوحيدية، للتوفيق بين التوحيد والتنزيه والقول بقدم العالم.

فكانت *نظرية الفيض*، نظرية تبحث تفسير خلق *الكون القديم* من *الأول القديم* – أيضا– المنزه عن الصفات والأفعال. وتجمع القائلين بها ثلاثة مفاهيم:

1. الواحدية.
2. التعددية الثنوية.
3. التقابلية [6].

كان الاختلاف بين القائلين *بنظرية الفيض* عبر الأزمنة والملل والنحل في تفسير عملية *الفيض*، وأسبابها وكيفياتها ومراحلها ومراتبها وتجلياتها وتطبيقاتها في الواقع.

---

[1] جميل صليبا ، *المعجم الفلسفي*، (الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994.)، ج. 2، ص. 172.

[2] عبد الوهاب محمد المسيري ، *موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية*، (دار الشروق، القاهرة، 1999.)، ج. 1، ص. 431.

[3] هو العقل الثاني في نظرية الفيض أي "العقل الفعال" عند الأفلاطونية المحدثة، وهو المدبر والخالق.

[4] هالم هاينس، *الغنوصية في الإسلام*، تح. رائد الباش، (منشورات الجمل، بيروت، 2010.)، ص. 6.

[5] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، *الصفدية*، تح. محمد رشاد، (دار الهدى، المنصورة، 2000.)، ج. 1، ص. 236.

[6] عبد الوهاب المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*، ج.13، ص. 452.

فأصل النظرية بينهم شبه ثابت على مفاهيم تجمعهم، ثم يفترقون في تفصيلاتها ومراحلها وتراتبيتها والمسميات والتعليل والتبرير النظري.

وإنزال النظرية على المعتقدات والآراء المعرفية والاجتماعية والسياسية والفلسفية.

واختلافهم داعيه أسئلة كونية:

1. من الخالق ؟
2. ما هي صفاته ؟
3. كيف تمت عملية خلق الكون ؟
4. متى خلق الكون ؟
5. مما خلق الكون ؟
6. ما علاقة الخالق بالكون ؟

وأهم ما يستنبط مما اتفق عليه القائلون بالفيض من فرضيات؛ أن:

1. *القدم*؛ عملية الفيض قديمة قدم المبدأ الأول.
2. *الأزلية*؛ الفيض مستمر بلا انقطاع؛ لاستمرار وجود العلة.
3. *الثبات*؛ الفيض لا يَنتُج عنه تَغيُّر في المصدر.
4. *الواحدية*؛ الفيض يكون عن وجود جوهر واحد؛ يتسم بأنه الأول الواحد.
5. *الثنوية*؛ الصلة ثنائية بين عالمين متصليْن، مع اختلاف في تحديد ماهية كل عالم.
6. *التقابلية*؛ وجود طرف أعلى وطرف أسفل، وقمة وحضيض.
7. *الوحدة المتكاملة*؛ المنظمة لكل شيء؛ حتى الإله نفسه.
8. *التسلسل النسقي*؛ في المراتب والمراحل والصلة، عبر حلقات متتالية، فيتضاءل الفيض كلما ابتعد عن الأصل.
9. *التفاضل*؛ كل مرتبة في الفيض أدنى من التي سبقتها وأعلى من التي تليها في *الحقيقة والكمال والخيرية* [1].

ثانيا: مفهوم الروح والنفس.

روح؛ الراء والواو والحاء: أصل كبير مطرد، يدل على سعة وفسحة واطراد. وأصل [ذلك] كله الريح.. ويقال أراح الإنسان، إذا تنفس [2].

يذكر الروح ويؤنث، والجمع أرواح. ويسمى القرآن روحا، وكذلك جبريل وعيسى عليهما السلام [3].

والروح والنفس بمعنى واحد، فهما مترادفان. فالروح هي المدبر للبدن التي تفارقه بالموت؛ هي الروح المنفوخة فيه، وهي النفس التي تفارقه بالموت، فهي غريزة لا تعرف إلا بفعلها في القلب والجوارح، لا يقدر أحد أن يصفها في نفسه ولا في غيره بغير أفعالها، لا يقدر أن يصفها بجسمية ولا بطول ولا بعرض ولا طعم ولا شم ولا مجسة ولا لون، ولا تعرف إلا بأفعالها..قال قوم من المتكلمين: هو صفوة الروح، أي؛ خالص الروح، واحتجوا

[1] المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*، ج. 1، ص. 398، بتصرف.

[2] أحمد بن زكريا ابن فارس، *مقاييس اللغة*، تح. بد السّلام محمد هَارُون، (اتحاد الكتاب، بيروت، 2002.)، ج. 2، ص. 455.

[3] إسماعيل بن حماد الجوهري ، *الصحاح تاج. اللغة وصحاح العربية*، تح. أحمد عبد الغفور عطار، (دار العلم للملايين، بيروت، 1987.)، ج. 1، ص. 368.

باللغة؛ فقالوا لب كل شيء خالصه، فمن أجل ذلك سمي العقل لبا.. وقال قوم: هو نور وضعه الله طبعا وغريزة يبصر به، ويعبر به، نور في القلب، كالنور في العين وهو البصر، *فالعقل نور في القلب والبصر نور في العين*.[1]

فالروح جسم يلطف عن الحس ويكبر عن اللمس ولا يعبر عنه بأكثر من موجود. وقد خلق الله الأرواح قبل الأجساد التي هي صورة تضم الروح. وأجمع الجمهور على أن الروح معنى يحيى به الجسد.[2]

وسُميت النفس نفساً، لتولُّدِ النفس منها، واتصاله بها؛ كما سَمُّوا الروح روحاً، لأن الروح موجود بها. وبعض اللغويين يُسَوِّي بين النفس والروح، فيقول: هما شيء واحد، إلاّ أنّ النفس مؤنثة، والروح مذكّر. لكن فرّق بعض العلماء بين النفس والروح؛ فقال: الروح هو الذي به الحياة، والنفس هي التي بها العقل. فإذا نام النائم، قَبَضَ الله نفسه، ولم يقبض روحه، والروح لا يُقبض إلاّ عندَ الموتِ. [3]

ولفظ النفس مشترك يقع على الروح وعلى الذات. ويكون توكيدا، يقال خرجت نفسه.. *وسمي العقل نفسا باعتبار تعلقه بالبدن، وهي النفس الناطقة*[4].

وباجتماع الروح مع البدن، تصير النفس فاجرة أو تقية، وإلا فالروح بدون البدن لا فجور لها. لأن الروح جسم قائم بنفسه، مخالف جوهره جوهر البدن، وهي مخلوقة مدبرة. وتتعلق بالبدن، وإن بلي وتمزق، ولكنها لا تستقر فيه. وسر ذلك أن الروح لها مع البدن خمسة أحوال:

أحدها: تعلقها بالجنين في بطن أمه.

الثاني: تعلقها بالبدن بعد خروجه إلى الأرض.

الثالث: تعلقها بالبدن في حال النوم، فلها به تعلق من وجه، ومفارقة من وجه.

الرابع: تعلقها به في البرزخ، فإنها وإن فارقته وتجردت عنه، لم تفارقه فراقاً كلياً، بحيث لا يبقى لها التفات إليه البتة، فترد إليه عند السؤال في القبر، ووقت سلام المسلم عليه، وهذا الرد لا يوجب حياة البدن قبل يوم القيامة.

الخامس: تعلقها به يوم القيامة، وهو أكمل أنواع تعلقها، ولا نسبة لما قبله من أنواع التعلق إليه[5].

والأرواح عند الفلاسفة ثلاث:

1. *الروح الطبيعية*: هي في كبد الحيوان، وهي مشتركة بين الحيوان والنبات، وتنبعث في العروق غير الضوارب إلى جميع البدن.
2. *الروح الحيوانية*: هي للحيوان الناطق وغير الناطق، وهي في القلب، وتنبعث منه في الشرايين وهي العروق الضوارب إلى أعضاء البدن.
3. *الروح النفسانية*: وهي في الدماغ تنبعث منه إلى أعضاء البدن في الأعصاب. [6]

ثالثا: الفلسفات الواحدية الروحانية والمادية .

ترد الرؤية الحلولية الكونية الكون بأسره إلى مبدأ واحد، هو القوة الدافعة للمادة الكامنة فيها، والتي تشكل نظاماً ضرورياً كلياً للأشياء، لا يمنح الإنسان أو أي كائن آخر أهمية خاصة أو مركزية.

---

1 الحارث بن أسد المحاسبي ، *ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه*، تح. حسين القوتلي، (دار الفكر، بيروت، 1398ه. ص. 204.
2 محمد بن أبي إسحاق الكلاباذي ، *التعرف لمذهب أهل التصوف*، (دار الكتب العلمية، بيروت، دت.)، ص. 67.
3 محمد بن القاسم الأنباري ، *الزاهر في معاني كلمات الناس*، (مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992.)، ج. 2، ص374.
4 الحسن بن عبد الله العسكري ، *معجم الفروق اللغوية*، تح. بيت الله بيات، (مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1412ه.)، ص ص. 103، 520.
5 صالح بن فوزان الفوزان ، *الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد*، (دار ابن الجوزي، بيروت، 1999.)، ص. 255.
6 محمد بن أحمد الخوارزمي ، *مفاتيح العلوم*، تح. إبراهيم الأبياري، (دار الكتاب العربي، بيروت، 1989.)، ص. 161.

.. وهذا المبدأ الواحد هو: الإله في *وحدة الوجود الروحية*، *وهو الطبيعة/المادة في وحدة الوجود المادية*. فالمنظومتين قائمتين على حصر العلة والمبدأ، وتعميم أثرها وتجلياتها، لكنهما يصلان لنتيجة واحدة. فالواحدية الروحانية يترقى روح الإنسان ليتحد بالإله المبدأ أو ينزل الإله المبدأ ليتحد أو يحل في الإنسان أو الكون، وفي الواحدية المادية يرتقي عقل الإنسان ليصل درجة القدرة المسيطرة على الطبيعة فيكون هو الإله.

.زوثمة أنواعاً من *الواحدية* تعبر عن مستويات من الحلول الروحاني . *فالواحدية الكونية* هي حلول الإله في الكون بأسره، أي *وحدة وجود روحية*، وقد ينحصر الحلول في الإنسان فتكون: *واحدية ذاتية*، أو *الواحدية الإنسانية*، وقد يتركز الحلول في جنس بعينه (الجنس الأبيض . شعوب أوربا – اليهود) فتكون *واحدية إمبريالية أو عنصرية*.

..وحينما ينتقل *الحلول* من الإنسان إلى الطبيعة تظهر *الواحدية الطبيعية المادية* أو *الواحدية الموضوعية المادية*، فيكون *الإنسان الطبيعي المادي* الذي يذعن *للطبيعة/المادة*، ويغيب *مفهوم الإنسانية المشتركة* تماماً؛ فلا يوجد فارق بين إنسان وحيوان، وذكر وأنثى، ومقدَّس ومدنَّس. ويصبح الإله هو *القانون الطبيعي المادي*. ويمكن القول بأن *الواحدية الكونية تَوحُّد الإله بالإنسان بالطبيعة*، وهذه هي الوثنية القديمة.

.. أما *الواحدية المادية* فهي *تَوحُّد الإنسان بالطبيعة بعد موت الإله*؛ *وهذه هي العلمانية الشاملة الحديثة*. بالنموذج الذي تصبح فيه المعرفة الصحيحة هي التجريبية وفقط، والعالم المادي هو المصدر الوحيد الأساسي للمنظومات المعرفية والأخلاقية، وتُردُّ الأخلاق إلى الاعتبارات المادية، الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وتنفصل الحقائق المادية تماماً عن القيمة، ويظهر العلم المنفصل عن الأخلاق والغايات الإنسانية والدينية والعاطفية والأخلاقية، وتصبح *الحقائق المادية المتغيرة* هي المرجعية المعرفية والأخلاقية، *وسائر الأمور المعرفية والأخلاقية نسبية صالحة للتوظيف والاستخدام*.

..ثم تصل الرؤية *الواحدية المادية* لإنكار أي ثبات، كالماهيات والجوهر، والإنسانية المشتركة.

.. أما *الواحدية المثالية* أو *الواحدية الروحية*، فهي الإيمان بمبدأ مثالي خالص واحدٌ في الكون، تُرَدُّ إليه كل الظواهر الإنسانية والطبيعية: الإله، نفس العالم، الروح، الروح الدافعة، روح الشعب، روح التاريخ، جدلية التاريخ، البقاء للأصلح.

..فتشترك المادية والمثالية الروحية في حصر الكل في مبدأ واحد، تفسيرا وتعليلا وسببا، وتذوب الأجزاء في الكل، وتنتفي هويتها ويختفي التعدد، ويختفي الإنسان ككيان مستقل.

..ونموذج الواحدية الكونية المادية ذو مرجعية كامنة، تلغي كل الثنائيات، وضمنها ثنائية الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة، والخير والشر، والأعلى والأدنى. وتم تطهيره تماماً من المطلقات والقيم، وتم اختزاله كله إلى مستوى واحد يتساوى فيه الإنسان بالطبيعة، هو مستوى *القانون الطبيعي/المادي* أو *الطبيعة/المادة* (المطلق العلماني النهائي)، الخاضع كليا لقوانين الحركة المادية.

..*والحلولية الكمونية الروحية* ترى أن الإله والطبيعة والإنسان شيئاً واحداً، أي أن ثنائيات: الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة، والكل والجزء، والعام والخاص، تم إلغاؤها لتظهر *الواحدية الكونية المادية*. [1]

ترى العلمانية الشاملة أن العالم يحوي داخله ما يكفي لتفسيره، ولا حاجة لتجاوز هذا العالم الذي تسوده قوانين واحدة تسري على الطبيعة والإنسان، وهو ما يقضي على ثنائية الإنسان والطبيعة، لتظهر الواحدية المادية.

..*فالحلولية الكمونية تتبدَّى بالدرجة الأولى على المستوى الديني والمعرفي (الكلي والنهائي)*، وتتبدَّى *الجماعات الوظيفية* على المستوى الاقتصادي والوظيفي، أما العلمانية والإمبريالية الشاملة فإنها تتبدَّى بشكل مكثف على المستويات السياسية والاقتصادية والاجتماعية[2].

---

[1] المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*، ج.1، ص ص.110-113.

[2] المرجع نفسه، ج.1، ص.51.

تظهر الغنوصية الروحانية العلمانية في الهرمينوطيقا الغربية التي تقدم نموذج قراءة لنصوص الأديان، بتجاوز تقديسها إلى أنسنتها معرفيا وإخضاعها للنقد كمستوى خطابي إنساني، دون اعتبار لمستوى النص الإلهي. بمعنى مساواة بين المقدس والمدنس، والنظر للمسطور دون قائله، كأنما الكلام لا انتساب له، ولا تأثير لمصدره على مضمونه ومراده ولازمه.

فالطرح العلماني لقراءة التراث يتمحور حول نظرية: أي قارئ لنص؛ له الحق أن يفهم من النص ما يحقق له أغراضه وإراداته، دون اعتبار لما يقوله النص.

فيفقد النص مقصده ودلالاته المنطوقة أو المفهومة أو المستنبطة أو التي يؤول إليها بقرائنه، أو لوازمه، بمعنى أنه يقول النص ما لم يرد به أصلا. وبمقتضى المسلمات إن لم يكن هذا مفهوم التحريف؛ فما دلالة مصطلح التحريف؟

وهنا تفرز العلمانية الحداثية آليات التلفيق والترقيع وتحميل النص بنواقضه، وإرهاق النص بمعان لا يؤول إليها، ليقفز لقراءة استنطاقية قاتلة لدلالته، ودلالة اللغة الإستعمالية والتأولية، بل ويصل لإهدار الدلالة المعجمية.

هذه المذهب التأويلي العلماني المعاصر الذي كونه النموذج المعرفي الواحدي المادي لو روابط قوية جدا مع النموذج المعرفي الباطني الواحدي الروحي؛ درجة التطابق في آليات القراءة.

والتفرقة العلمانية الحداثية بين التنزيل والتأويل، وقولهم أن القرآن خاضع لكل المقاييس البشرية؛ هي تفرقة غنوصية باطنية جاءت من الباطنية المنتشرة في مؤلفاتهم الفلسفية والفقهية بين التنزيل والتأويل، أو المَثَل والممثول، أو العلم والعمل. ولا يختلف الظاهر والباطن في مفهوم الباطنية عن المعنى والمغزى في المفهوم العلماني الحداثية، وما بين السطور، وما يخفيه النص.

فقد اتجه الفريقان إلى تأويل العقائد الإسلامية، والمعجزات، والغيبيات، والقصص القرآني تأويلاً يلغي حقائقها، وينفي وقائعها وأصبح القرآن الكريم كتاباً آخر، بلغة أخرى يفهمها فقط أهل الباطن وأهل العلمنة. كقولهم إن الجنة والنار من نتاج الخيال الشاعري لدى البدو، وأن وجود الله عز وجل هو وجود الإنسان وفقط، والصفات الإلهية هي صفات إنسانية، والغيبيات هي تمثيلات فنية[1] .

هذا نفس قول الباطنية من القرامطة والإسماعيلية وزنادقة الفلاسفة وغلاة الصوفية حرفيا. وهو ما تجلى في قراءتهم لمفهوم الروح في القرءان والحديث النبوي وتفاسير العلماء وأقوال الفقهاء وأهل الحديث، بأن عارضوها بقراءات بين سفسطة العقليات وقرمطة السمعيات بامتطائهم حصان طروادة وهو باب التأويل، الذي أحيا عقائد وثنية وثنوية غنوصية عرفانية مندائية وروحانية هندوسية وبوذية في لبوس مصطلحات إسلامية.

فأصبح مفهوم الروح والنفس البشرية لدى الأطاريح العلمانية المادية يقارب الأطاريح الغنوصية العرفانية في الغايات والمآلات، ولا جرم أن نجد جمهرة المنافحين عن غلاة ومتطرفي الفكر في الحضارة الإسلامية من الباطنية والزنادقة والفلاسفة هم من ذوي النزعة العلمانية الحداثية ذات القراءة الواحدية المادية، رغم تضاد أسس الطرح.

ثالثا: ماهية الروح الفيضية.

اتفق فلاسفة الفيضية من لدن الغنوصية إلى أفلاطون إلى الأفلاطونية المحدثة والفيثاغورية المحدثة أن الروح غير مخلوقة" بل هي قديمة أزلية من قدم العالم، وأبدية غير فانية، ولها تمثلات مفارقة للمادة في العالم العلوي المفارق؛ وهو العالم الحقيقي، وهي من الأول؛ عن غير إرادة منه، تصدر بعد كمون فيه، ولها ما له وزيادة، فهي المتحكمة في نشأة الكون وأقداره.

وقال فلاسفة الباطنية والإسماعيلية وإخوان الصفا والدروز أنها الملائكة.

[1] أحمد إدريس الطعان ،" العلاقة بين العلمانية والغنوصية"، *مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية*، جامعة الكويت، الكويت، 2008، العدد: 74، ج. 23.، ص 34.

وقالت طائفة ممن تسربت لهم الغنوصية الفيضية أن الروح هي ذات الله، انحلت في شعوب أو أسر أو أفراد، من الملوك أو الفراعنة أو الأكاسرة أو الأباطرة، أو الأنبياء أو الأئمة. فكان الإنسان منهم: نصف لاهوت، وهو روحه، ونصف ناسوت، وهو جسده.

ثم بحث فلاسفة الفيضية استقلال الروح عن البدن، فأقر المشاؤون أن النفس تبقى إذا فارقت البدن، وتصبح عقلاً، وهو ما كانت عليه وهي مفارقة للهيولى المادة قبل أن تنزل عالم العناصر.

.. والعقل مجرد ومفارق للمادة، قائم بنفسه، لا يوصف بحركة ولا سكون، ولا يتجدد له أحوال البتة ..لا علوم ولا تصورات، ولا سمع ولا بصر، ولا إرادات، ولا فرح ولا سرور، ولا غير ذلك، فتبقى على حال واحدة أزلاً وأبداً [1].

أ- **الروح الفيضية الغنوصية:**

ترتبط الخلفية الثقافية **للغنوصية** تماماً بالخلفية التاريخية، وهي الأخرى تلقي الضوء الكاشف على بنيتها الأسطورية الفكرية.. من أهم جذور **الغنوصية عبادة بابل**، التي طرحت فكرة السماوات المختلفة التي يتحكم في كل واحدة منها كوكب.. كما دخلت بعض المفاهيم من **العبادات المصرية القديمة**، مثل **تأليه الإنسان** [2].

وتكاد تتشابه العقائد الوثنية في كل عصر وزمان من حيث صفاتها: كل صفة من صفات الله؛ صورة إنسانية أو حيوانية؛ وهذه هي الآلهة.

فقدرة الله وجبروته قد تجسدت في صورة إله في كل أمة من الأمم مثل:

- *بعل*؛ عند الساميين.
- *أندرا*؛ عند الآراميين.
- *جوبتير*؛ عند اليونانيين.
- *كراما وكرشنا*؛ عند الدراوديين.

هذه الشخصيات تمثل أساس نظرية التفحص أو التجسد، التي أخذ بها المسيحيون في: تجسد المسيح، وبعض الفرق الإسلامية كالإسماعيلية والبهائية، والقاديانية [3]. وهي إحدى صور الفيض الغنوصي.

تقول الغنوصية بالفيض وصدور الروح عن الأول، التي تسعى للعود إلى حالها الأول عبر الترقي العرفاني الغنوصي، بالسعي للانفصال عن الجسد المادي.

والنموذج المعرفي للغنوصية هو التوصل إلى المعارف العليا بالكشف، وتذوقها مباشرة، بلا استدلال أو برهنة عقلية [4]، عبر رياضة الروح. لذا يعدون الغنوص أقدم وحي إلهي، يختلف عن غيره من العقائد الدينية؛ بأن دائرته لا تنتهي ولا تتوقف.. ذلك أن الوحي المتجدد والفيض الذي ينبعث دائما؛ هو من الملأ الأعلى [5].

---

[1] أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية ، *مجموع الفتاوى*، 3، تح. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، (مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 2005.)، ج. 1، ص ص. 272-273.

[2] المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية*، ج. 13، ص. 82.

[3] محمد إبراهيم الفيومي، *تاريخ الفكر الديني الجاهلي*، (دار الفكر العربي، القاهرة ،1415 هـ.)، ص ص. 80-81.

[4] علي سامي النشار، *نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام*، (دار المعارف، القاهرة، 1995.)، ج. 1، ص. 186.

[5] حربي عباس عطيتو، *ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان*، (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1992.)، ص ص. 269-270.

والتذوق هنا؛ تذوق روحي روحاني عرفاني خالي من التعقل، لأن الفيض المتجدد للعرفان ينزل على الروح دون العقل، لذا نلحظ التفريق بين العقل والروح، فالعقل ركيزته البرهنة والعلل والقوانين، أما الروح فركيزتها الحدس المباشر والتذوق دون استيعاب للأسباب والعلل، بل تتوسل بالرياضة الروحية.

فالنفس أو الروح ترتقي لتتوحد مع الإله بواسطة العرفان الغنوصي، وهو لدى أصحابه أسمى وأرقى المعارف، لأنه تحرر الروح من الجسد والعالم المادي، لتقوده إلى العالم النوراني الأسمى الذي صدرت منه[1].

فالروح ماهيتها فيض عن الأول عبر مراحل، وهي مراتب آخرها قذف في الجسد، الذي يشكل سجن لها، يجب أن تسعى للخروج منه للاتحاد بالأول من جديد. وبذلك تكون الروح قديمة وأزلية، تبدأ ثم تنتهي لنفس منطلقها، فهي من الإله وتعود إليه. وهنا ينتفي الحساب والعقاب والجنة والنار، والشر والخير، والإيمان والكفر، والرسل والأنبياء.

ب- الروح الفيضية في الفلسفة اليونانية.

يُعتبر هرقليطس 530 ق م- 472 ق م - الفيلسوف المادي اليوناني- أول من عبَّر عن نظرية الفيض بقوله: كل الأشياء تفيض[2].

وأول من قال *بالكمون* والظهور هو: إنكساغورس 611 ق. م - 547 ق. م، فنسب *الكثرة* لفعل *الهيولي*، حيث قدر أن *الأشياء كلها كامنة في الجسم الأول المبدأ الأول*، والوجود هو ظهورها منه، والإبداع واحد؛ هو الجسم الأول [3]، أي المبدأ الأول للكون. أي أن الروح هي ظهور عن الأول وهي غير الهيولى المادية.

أما فيثاغورس فيرى أن *المبدأ الأول*؛ هو مبدأ الموجودات وهو *العدد*، وهو *أول مبدع* أبدعه الباري، فأول العدد هو الواحد.. وربما يقول: المقابل للواحد هو *العنصر الأول*، كما قال **أنكسيمانس 588- 524 ق.م** ، ويسميه *الهيولى الأولى*، وذلك هو *الواحد المستفاد*، لا الواحد الذي هو[4].

أي أن الأرواح عند فيثاغورس هي أعداد أو أنفس الأعداد، لأنه ممن يرى أن المجردات الذهنية لها تعين في عالم مستقل عن عالمنا الحسي، وأهم صور التجريد هي العدد.

وقال خرينوس وزينون الشاعر أن *العقل الكلي والنفس الكلية* لا يموتان، ولا يجوز عليهما الدثور والفناء[5]. وهنا التفريق بين *العقل الأول والروح الأول*، مع تقديم العقل على الروح في الصدور، ومنهما ينشأ الكون كله.

فيما يرى أفلاطون أن للعالم مبدعا، أزليا، أبدع *العقل الأول*، يتوسط *النفس الكلية*، وقد انبعثت عن العقل انبعاث الصورة في المرآة، ويتوسطهما *العنصر. ولكل موجود مشخص في العالم الحسي مثال؛ غير مشخص في العالم العقلي*، ويسمى ذلك: المثل الأفلاطونية.

فالعالم عالمان:

1. عالم العقل؛ وفيه المثل العقلية والصور الروحانية.
2. عالم الحس؛ وفيه الأشخاص الحسية والصور الجسمانية [6].

---

[1] محمد عابد الجابري ، *بنية العقل العربي: سلسلة نقد العقل العربي*، (مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2007.)، ص. 253.

[2] المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية*، ج. 1، ص. 398.

[3] محمد بن عبد الكريم الشهرستاني ، *الملل والنحل*، تح. محمد سيد كيلاني، (دار المعرفة، بيروت، 1404هـ.)، ج. 2، ص. 123.

[4] المرجع نفسه، ج. 2، ص ص. 133- 135.

[5] المرجع نفسه، ج. 2، ص138.

[6] المرجع نفسه، ج. 2، ص ص. 146- 153.

أي أن الأرواح لها ماهية في عالم حقيقي، ليس هو العالم الذي نعيش فيه، والذي يمثل خيالا ومثالا ناقص للعالم الحقيقي، ولكل روح في عالمنا الحسي مثال حقيقي في نفس الزمن في عالم مفارق، لكن أقوى وأكمل. تقرر *نظرية المُثُل* أن المحسوسات على تغيرها تمثل *صورا كلية* ثابتة؛ هي أجناس وأنواع، وتتحقق على حسب أعداد وأشكال ثابتة كذلك.

وبين الروح المفارقة والنفس الدنيوية تواصل وتأثير متبادل، يختلف نسبيا من نفس لأخرى، وكل حركة من الروح في العالم المفارق الحقيقي تؤثر في الروح مع البدن في عالم العناصر غير الحقيقي الخيالي، لأن العالم المادي هو ظل العالم الحقيقي، ومن هنا تأصلت عقائد عبدة الكواكب والأفلاك والمنجمين، فكل حركة فلك تؤثر على الكون سلبا أو إيجابا، وهذه هي عقيدة أفلاطون الأورفية السرية ذات الطقوس الغنوصية.

فهو لم يخرج عن تقرير عقيدة عبدة الكواكب ببابل، وفق المنظور الأورفي الصوفي السري.

فالمُثل عنده؛ *هي تجسيد لعالم الأرواح المفارقة*، أي أن *النفس المركبة من جسد وروح*؛ يوجد لها مثال حي مماثل؛ لكن أقوى في عالم الحقيقة، وهو *روح كاملة*.

يرى الأفلاطونيون المحدثون أن علاقة المثُل الأفلاطونية بعالم الموجودات الحسية ليست علاقة خلق؛ وإنما علاقة فيض، إذ يفيض الإله عن ذاته، فيظهر العالم أو ينبثق عنه العالم، كما تسيل المياه، أو كما يصدر النور عن الشمس[1].

كما يقرر الرواقية؛ أن العالم هو: مجموع الأشياء المؤلفة من السماء والأرض، وما فيهما من أجناس وطبائع. وتسميه *الإله*، يحيط به *الخلاء*، وله *أنفس أرواح*، وهو كائن حي عاقل، *ونفس العالم منبثة في كل مكان*.

..أما *الكون*؛ فهو المجموع المؤلف من *العالم* ومن *الخلاء اللامتناهي* الذي يحيط به، والعالم على شكل الفلك، الأرض مركزه، وهو مجموعة جزئيات مترابطة متفاعلة.. *بوحدة القوة الحالة فيه*، ويحده فلك[2].

اضطر الرواقيون في نظريتهم المعرفية إلى الاعتراف بالوجود، إن لم نقل أنه روحي.. فليس وجودا ماديا، فالمادة عندهم ديناميكية ،لأنها مجموعة من القوى في حركة مستمرة.. والمادية الرواقية.. تفترض في العالم مجموعة من القوى الباطنة فيه بالذات، وهذه القوى ليست كميات صرفة، بل هي قوى حقيقية حية تؤثر فيه، فليس التفسير.. كميا على النحو المادي الموجود اليوم، وإنما.. تفسيرا ديناميكيا. فنظرتهم فيما يتصل بالإله، تجعل من هذا *الوجود وجودا باطنا* في ذاته، أعني أنهم *يقولون بوحدة الوجود على أساس أن الإله هو القوة الحالة في جميع أجزاء المادة التي منها يتكون العالم* [3].

وبذلك تكون الروح إحدى صور حلول الإله في البدن، ومن هنا برز طرح تأليه الطبيعة، باعتبار كمون الإله فيها، مع اعتماد القول باحتواء الطبيعة للإنسان كجزء منها.

أما نظرية الفيض الأفلوطينية (الأفلاطونية المحدثة) فتقرر أن حدوث العالم ما هو إلا انتشار لما في العلة الأولى – الأول – من القدرة على التعقل والتأثير، مع بقاء ذاتها على ما كانت عليه من السكون والكمال المتعالي[4]. مع العلم أن الأول لا صفة له، إلا أن القائلين بالفيض اضطروا لبحث صفة تبعث على الفيض، فوصف بالعقل، وعند طائفة بالعشق، وأخرى التأمل، غير أن من بقي على أصل نفاة الصفاة؛ ثبت على نفي العقل

---

[1] المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية*، ج. 1، ص ص. 398،

[2] أمين عثمان ، *الفلسفة الرواقية*، سلسلة أعلام الفلسفة، القاهرة، 1945.)، ص. 127

[3] عبد الرحمن بدوي ، *خريف الفكر اليوناني*، (دار النهضة، القاهرة، 1970.)، ص ص. 36-37

[4] بدوي، خريف الفكر اليوناني، ص. 164.

والعشق، لكن اتفقوا على أن أول صدور عنه هو العقل الأول، ولا عقل قبل العقل الأول، وإلا سمي العقل الثاني، ولا نفس قبل النفس الأولى الكلية، وهي الروح الكلية وهي خالقة الكون.

أي أن *الروح هي من نتاج انتشار العلة الأولى*، وهي جزء لا يتجزأ من *الأول*، فالوجود ينحصر في أصل واحد هو: *العقل الفائض من العلة الأولى*، وما يفيض من العقل من مراتب الموجودات كلها *أنوار عقلية*؛ أي: *قوى إلهية*، انعكست ببعضها عن بعض، ويتناقص نورها شيئاً فشيئاً، بقدر ما تباعدت عن المنبع الأولى، إلى أن ينتهي هبوطها إلى رتبة يكاد أن ينعدم فيها النور بالكلية وهي المادة، وتلك عبارة عن الظلام، وهو العدم، أي *سلب التعيين*، وفقدان الوجود. بعد تدرج الفيض الذي يجري في الأول بالطبع لا بالإرادة ولا الاختيار، فهو ناتج عن الوفرة المتحققة في الأول، وهو ببذل الأثر؛ لا ببذل الجوهر، فلا ينتقل منه شيء ليحل بآخر [1].

بمعنى أن *الروح* ليس جزء مركب من *الأول*، وبانفصاله لا يحدث نقص *بالأول*، بل هو أثر منه ناتج تأمل *الأول* ذاته، فيعقل نفسه؛ حينئذ يفيض عنه *العقل الأول: (العقل الفعال، الأقنوم الثاني، صورة الأول)*. ولكنه ليس *الأول* نفسه.

ثم يتأمل *العقل الأول* ذاته؛ فيصدر عنه *النفس الكلية:(العقل الثاني، الأقنوم الثالث، الروح الكلية)*، وترجع *النفس الكلية* بالتأمل في *العقل الأول* فيفيض *نفوس الكواكب*. وهي المفارقات التي تحتوي العقل والنفس، فلكل كوكب: فلك عقل ونفس.

ثم يستمر الفيض فيصدر عن كل كائن كائنات آخر أقل شبها *بالعقل الأول* المطلق البريء من المادة وأكثر صلة بالمحسوسات، حتى تفيض *الهيولى*، وهي أدنى دركات الفيض لأنها مادة مطلقة، فوضى لا صورة لها البتة.

والنفس البشرية هي الروح مع البدن، ولبعدها عن *الأول* فهي أقل من الأنفس التي تعلوها؛ وهي *الأنفس المفارقة* في العالم العلوي المفارق، إلا أنها منها، وبالتعدي؛ فهي من *الأول*، أي أن الروح هي من فيض الباري، دون إرادة منه ولا اختيار.

..وعالم الأنفس الفلكية؛ هو العالم الذي تبدأ فيه الحركة، عكس العالم العقلي، وعن حركة النفس السفلية ينبثق عالم الطبيعة، الذي يبدأ بالنبات المتصف بالحياة فقط، ثم يرقى إلى الحيوان المتصف بالحس أيضا، فالإنسان المتصف بالإضافة إلى ذلك بالنطق. وهذه هي التجليات الثلاثة للنفس، أي: الحياة، فالإحساس، فالنطق [2].

ت- الروح الفيضية في اليهودية والنصرانية.

أثرت الغنوصية في اليهودية وسيطرت على فيلسوفهم فيلون اليهودي (ت 50 م)، وأثر هو في القديس يوحنا الإنجيلي المسيحي.

يقرر تراث *القابالا اليهودية*؛ أن خلق العالم تم عن طريق *الفيض الإلهي*. والإله أوجَد نفسه على مراحل، ثم خَلق بتحول اللاشيء الإلهي إلى الكيان الإلهي، انطلاقا من *الإين سوف* (اللانهائي، اللامحدود، العلة الأولى)، وهو أيضاً *الآيين* (اللاشيء، العدم، لإله الخفي، المطلق الكامن في أعماق العدم.)، ثم انبثق *الآني* (الأنا الإلهية) عن *الآيين* اللاشي (العدم، الإله الخفي، المطلق)، وهو ما يشي بأن العدم والإله هما شيء واحد.

.. حيث انبثق الإله من ذاته، وظهر *الآني* من *الآيين* العدم، وهنا بداية سلسلة الفيض الإلهي، التي تنبثق من الإرادة الإلهية *سفيروت*، وهي القدرات الإلهية الكامنة التي تتحول إلى القداسة المتجلية، والتي تأخذ شكل إشعاعات صادرة من النور الذاتي للإله على هيئة تجليات توجد العالم. *والتجليات النورانية العشرة سفيروت تشكل الإله المتشخص المدرَك المقصود بالعبادة.*

---

[1] مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص. 234.

[2] ماجد فخري ، *تاريخ الفلسفة اليونانية*، (دار العلم للملايين، بيروت، 1991.)، ص ص. 194- 196.

.. فيتم الفيض حسب الطرح القابالي على مراحل تنتهي *بجماعة يسرائيل*، ثم العالم، ولكل مرحلة من مراحل الفيض استقلالها وحيويتها ووظيفتها.

.. ولكن نظرية الفيض تفترض أيضاً العكس، أي وجود وحدة تنظم كل المخلوقات، وتنظم الإله نفسه، في وحدة.

..وكل مراحل الفيض؛ تصبح على مستوى من المستويات الشيء نفسه، وتحمل الصفات نفسها. *والإله وكل مخلوقاته بينهما تقابلية*، فالسماء تشبه الأرض، والإله يشبه الإنسان، والتاريخ يشبه الطبيعة، والعالم العلوي يقابله العالم السفلي، أي هنالك *تماثل حسب نظرية المثل الأفلاطونية*. *والتجليات العشرة* يقابلها *آدم قدمون* (الإنسان الأصلي، الإنسان الأزلي)، وهو غير آدم أبي البشر، وهو كذلك صورة مصغرة للإله [1].

لذا *فجماعة اليهود هي أرواح نورانية منبثقة من الشرارات الإلهية التي تطايرت وتبعثرت*، فهي جماعة منتخبة ومختارة، تفوق جميع الشعوب، ومن مهامها العودة بالأرواح إلى أصلها الأول ليعود الإله الكامن فيها –بعد تشتتها – إلى كمونه الأول.

فأرواح اليهود ذات ميزة نخبوية، في الحياة الدنيا، وما بعدها، وهذا لب العقيدة العرقية العنصرية القابالية التي شاعت في الصهيونية، والتي بنيت عليها أصول اجتماعية وإنسانية.

هه القراءة القابالية في الزوهار والقابالا اللورانية أصبحت عماد الأطاريح الصهيونية العلمانية، وتمكن فلاسفة اليهود كثر من إعادة صياغتها بلغة فلسفية حديثة، وبناء مصطلحات مقاربة لها لتشكيل العقلية الصهيونية العلمانية المادية، والاقتراب من العقلية اليهودية الغنوصية القابالية، ليجتمع الفكر الكموني المادي والروحاني معا على هدف واحد وقضية واحدة، لكن بمنطلقين في الظاهر مختلفين، لكن الأساس والنتيجة واحدة.

أدى انتشار النصرانية واتخاذها للنزعة العالمية لاصطدامها بالرؤى العرفانية الروحانية، فنافستها الغنوصية منافسة خطيرة، واتخذت صورا وأشكالا عدة، منها الغنوصية اليهودية والغنوصية النصرانية [2].

وبتسرب الغنوصية للنصرانية، ظهرت الفلسفة الفيضية التي تمهد للقول بالحلول والأقانيم الثلاثة. فكانت القابلية للقول بحلول اللاهوت في الناسوت، وظهرت طبيعة المسيح يسوع مركبة من روح إلهية وجسد دنيوي، ثم برز القول بالأقانيم الثلاثة، الأب والابن والروح القدس، وهي نفسها الأقانيم الثلاث للثالوث الغنوصي الفيضي *الأول والعقل الأول والنفس الكلية*، فكان التذكير للعقل والتأنيث للنفس الكلية، وبنفس التراتبية كان ثالوث النصرانية لبولس الرسول (ت64 م) ومجمع نيقيا(325م)، ومن تبعهم بعد ذلك.

غير أن النصرانية الثالوثية قصرت الغنوص على يسوع المسيح، مما استأنف هجوم الفلسفات الغنوصية على المسيحية الثالوثية.

وإن كانت النصرانية ترى في المسيح صفات الغنوص – والنصرانية دين غنوصي– لكنها تقصر الغنوص على المسيح وحده.. ولهذا ظهر الغنوص ليحارب المسيحية في العصر الهيليني[3].

قال *الملكانية* (طائفة نصرانية): إن *الكلمة اتحدت بجسد المسيح*، وتدرعت *بناسوته*. ويعنون بالكلمة: أقنوم العلم. ويعنون بروح القدس: أقنوم الحياة. ولا يسمون العلم قبل تدرعه: ابنا، بل المسيح مع ما تدرع به: ابن[4].

الكلمة أقنوم الحياة هي العقل الفعال، وروح القدس أقنوم الحياة هي النفس الكلية، وهذه خلاصة الأفلاطونية الفيضية الغنوصية، بأن الخلق كله *للنفس الكلية*، والعلم كله *للعقل الفعال*.

---

[1] المرجع نفسه، ج. 13، ص ص. 450– 453.

[2] عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني، ص. 273.

[3] النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص ص. 171–172.

[4] الشهرستاني، *الملل والنحل*، ج. 2، ص. 27.

ثم سادت فكرة *وحدة الوجود الفيضية* في الفكر النصراني لدى أنصار *مدرسة الشارتريين*، وعلى رأسها *تيري دي شارتر (ت1155م)* الذي تأثر بأفلاطون وأفلوطين وإسكوت أورجين، فأكد أن الجوهر واحد، وتصدر عنه بقية الأشياء، وقد تابعه في ذلك برنار سلفستر [1].

ثم *شاعت نظريات الحلول والفيضية في البروتستانتية، تأثرا بالحلولية القابالية الغنوصية اليهودية*، التي مهدت لقبول اليهود وقضاياهم عكس الكاثوليكية.

فبدلاً من الحلول الفردي المؤقت المنتهي في شخص المسيح أو في الكنيسة، أو جسد المسيح، نجد أن الحلول يكون في الشعب أو الجماعة، وهو حلول مستمر تنجم عنه حلولية ثنائية صلبة[2].

ث- الروح الفيضية عند فلاسفة المسلمين والباطنية.

صنف الفارابي آراء المدينة الفاضلة، في العقائد الكونية والتشريعية والمدنية والسياسية والمجتمع والأسرة والنفس في ظل مدينة فاضلة، يدريها حكيم فيلسوف يفيض عليه العلم، استمرارا لعملية الفيض منذ نشأة الكون. وسمى العقل الفعال بالروح الأمين، والسبب الأول، العقل الأول، والموجود الأول بذاته، الذي يمد ولا يستمد [3]. وسمى العقول المفارقة بالملائكة، وسمى الأفلاك بالملأ الأعلى.

وقال إن صفات الله الأزلية هي المثل الأولى[4]؛ التي يرى أفلاطون أن الفيلسوف يتأملها ليسترشد بها في تكوين المدينة الفاضلة وإدارتها.

وقال بتعين المجردات الذهنية، وألوهية الأفلاك، وربوبية العقل الفعال الخالق العالم المدبر للكون، وعزل الأول الباري عن الكون كليا، فلا علم له بجزئياته ولا إرادة ولا تدبير.

يرى الفارابي أن الأنفس العالمة تستطيع الارتقاء بالتأمل والمنطق للعقل الفعال [5]. وهو الذي يهب *عالم العناصر* مختلف الصور التي تظهر فيه؛ من جماد ونبات وحيوان وانسان، ومنه *تصدر* الأنفس البشرية التي تصور الأجسام [6]، فالأرواح البشرية خلقها *العقل الفعال* فيضا عنه، أما الأول الباري فلا علاقة له بعالم العناصر الدنيوي.

كذلك قال ابن سينا بنظرية الفيض وصدور الموجودات عن الخالق [7]، متابعا الفارابي وطائفته الإسماعيلية[8]. وكل عقل عند ابن سينا تصدر عنه ثلاثة أشياء: عقل ونفس وجسم، ولما كان العقل لا يمكن له تحريك الجسم بغير واسطة فلا بد له من نفس (روح) يؤثر بتوسطها [9]. وهنا تابع ابن سينا نظرية الثالوث، وأكد ربوبية العقل الفعال الخالق لكل شيء.

أما النفس الناطقة عند ابن سينا؛ فهي الجوهر الكامل الفرد القابل للعلوم. وهي النفس المطمئنة والروح الآمر والقلب عند المتصوفة.[10]

يقول ابن سينا *بصدور مادة الأشياء الأرضية عن العقل الفعال، والصور الجسمية والنفوس الإنسانية، وهو يدبر هذه كلها، وهذا الصدور أزلي* [11]. أي أن الروح الجوهر الكامل صادر عبر عملية فيض عن العقل الفعال، وهذا الروح قديم الوجود وأزلي البقاء ودائم الصدور.

---

[1] عبد الرحمن بدوي ، *مذاهب الإسلاميين*، (دار العلم للملايين، بيروت، 1973.)، ج. 2، ص ص. 84- 86.

[2] المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج. 8، ص. 1.

[3] مصطفى غالب ، *الفارابي*، (دار الهلال، بيروت، 1998.)، ص. 62.

[4] محمود عباس العقاد ، *الشيخ الرئيس ابن سينا* ، (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.)، ص. 68.

[5] المرجع نفسه، ص. 11.

[6] محمد بن محمد الفارابي ، *آراء المدينة الفاضلة*، تح. ألبير نادر ، (دار المشرق، بيروت، 1986.)، ص. 20.

[7] جميل صليبا ، *من أفلاطون إلى ابن سينا* ، (الهيئة العامة للكتاب، دمشق، دت.)، ص. 115.

[8] سعد الدين كليب ، *نظرية الفيض في البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي*، (وزارة الثقافة السورية، دمشق، 1997.)، ص ص. 33، 52.

[9] الحسين بن علي ابن سينا ، *رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها* ، تح. أحمد فؤاد الأهواني، (دار الحلبي، القاهرة، 1952.)، ص. 189.

[10] حسن عاصي ، *التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا* ، (المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1983.)، ص. 188.

[11] شرف محمد جلال ، *الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي*، (دار النهضة العربية، بيروت، 1980.)، ص. 9.

ثم انتقلت نظرية الفيض لإخوان الصفا، وقد سيطرت *الفيثاغورية الحديثة* على كتاباتهم، *وآمنوا بأن لحركات أشخاص الأفلاك أصواتا ونغمات، وأن أشخاص الأفلاك هؤلاء هم ملائكة الله* ﷻ [1].

وأجازوا *عملية النسخ والمسخ والفسخ، والقول بتأثيرات الكواكب والنجوم في القدر، وربطوا مصائر الناس بحركة الكواكب ومنازل النجوم* [2].

يوضح إخوان الصفا أن *الموجود الأول يصدر عنه العقل الفعال*، وعن هذا العقل يصدر عالم الأجسام والنفوس؛ وأن جميع الأشياء المادية توجدها *النفس الكلية* (الروح الأولى)، وتعمل عن طريقها. *والنفس الكلية* هي قوة روحانية فاضت من العقل.. وفيضه متصل [3].

وكل روح بشرية تظل مضطربة قلقة حتى تتصل بالعقل الفعال، أو النفس الكلية، ويتطلب هذا الاتصال تطهير النفس تطهيراً كاملاً، عبر الأخلاق، فهي الفن الذي تصل به النفس إلى هذا التطهير، والعلم والفلسفة والدين كلها وسائل لبلوغهِ.

ويجب علينا في سعينا للتطهير أن ننسج على منوال سقراط في الأمور العقلية. وأن ننهج نهج المسيح في الإحسان إلى الخلق عامة، ونهج عليّ في نبلهِ وتواضعهِ. *فإذا ما تحرر العقل عن طريق المعرفة، وجب أن يحس بحريتهِ في أن يؤول عبارات القرآن – التي تتناسب مع فهم بدو غير متحضرين يسكنون الصحراء– تأويلاً مجازياً* [4].

يصنف إخوان الصفا الموجودات الروحانية لخمسة: الباري، العقل الفعال، النفس الكلية، الهيولى الأولى، والجسم المطلق[5]. لكن تبقى نظرية الثالوث قائمة في خلق وتدبير الكون، والعبادة.

كذلك تقول طائفة الإسماعيلية الشيعية بأن *الفيض الأول* هو أصل الإيجاد، وهو المبدأ وإليه المعاد [6]. إلا أنها لا تقول بالفيض عن الله ﷻ كما يقول الفلاسفة، بل عن طريق الإبداع، وهذا لازم قولهم بنفي الصفات مطلقا.

فقد نفى الإسماعلية الفيض الأفلوطيني، لأن من شأن الفيض أن يكون من جنس ما منه الفيض، مشاركا له ومناسبا، فلما كان هذا باطلا محالا؛ بطل أن يكون الموجود المتعالي سبحانه فيضا[7].

وبذلك خالف الإسماعيلية إخوان الصفا القائلين بالفيض الأفلاطوني [8]. وقالوا بأن *العقل الأول* هو *الإله الحقيقي المعبود*، وهو *الحجاب والمحل والصلة* [9]، وهو *القلم*؛ *الخالق المصور*، وهو الذي أبدع *النفس الكلية* (التالي)، وبواسطة *العقل الكلي (السابق) والنفس الكلية (التالي)؛ وجدت المبدعات الروحانية والمخلوقات الجسمانية* [10].

فالخالق هو *العقل الكلي* (السابق) *والنفس الكلية* (التالي).. وإذا ذكر الله عند الإسماعيلية فالمقصود هو *العقل الكلي* [11].

---

[1] النشار، *تاريخ نشأة الفكر الفلسفي*، ص ص. 128–129.

[2] جعفر آل ياسين، *فلاسفة مسلمون*، (دار الشروق، بيروت، 1987.)، ص. 81.

[3] إخوان الصفا، *رسائل إخوان الصفا*، (مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2018.)، ج. 3، ص ص. 185– 189.

[4] وول ديورانت، *قصة الحضارة*، 1، تح. زكي نجيب محمُود وآخرين، (دار الجيل، بيروت، 1988.)، ج. 14، ص. 70.

[5] كليب، نظرية الفيض في البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي، ص. 42.

[6] شهاب الدين أبو فراس، *أربع رسائل إسماعيلية*، 1، تح. عارف تامر، (دار الكشاف، سلمية، 1953.)، ص19.

[7] الكرماني، *راحة العقل*، (نشره مصطفى غالب، بيروت، 1967.)، ص ص. 171– 173.

نقلا عن: بدوي، *مذاهب الإسلاميين*، ج. 2، ص. 978.

[8] هو: أحمد بن عبد الله الكرماني، حميد الدين، يلقب بحجة العارفين، ولد في القاهرة سنة 352 ه وتوفي في إيران، كان "داعي الدعاة" للحاكم الفاطمي لإسماعيلي في مصر، ألف عدة رسائل.خير الدين بن محمود الزركلي، *الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين*، (دار العلم للملايين، بيروت ،2002.)، ج. 1، ص. 149.

[9] دائرة المعارف الإسلامية، ج. 3، ص. 381.

[10] مصطفى غالب، *الثائر الحميري الحسن بن الصباح*، (دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1979.)، ص102.

[11] حسين، *طائفة الإسماعيلية*، ص ص. 157 – 158.

والنفس الكلية هي: (التالي *المنبعث الأول*، *العقل القائم بالفعل*، *أول العقول المنبعثة في عالم القدس عن العقل الأول*، *واللوح المحفوظ*) [1].

وعن النفس الكلية تنبثق سبعة عقول قائمة بالفعل، وجود كل واحد يكون عن الآخر، وذي العقول في العالم العلوي، يقابلها في العالم السفلي الأئمة السبعة.

.. وموجودات العالم السفلي من نبات ومعادن وحيوان وإنسان نتاج اتصال الكواكب، وهم الآباء، مع الأركان العناصر؛ التي هي الأمهات، فتوالدت الموجودات الأرضية، والكواكب والعناصر ناتجة عن العقل القائم بالقوة (الهيولى) [2].

رابعا: مسكن الروح الفيضية.

عقيدة فلاسفة الفيضية هي أن *الروح غير مخلوقة*، قديمة أزلية بقدم العالم ودوامه، وقال أهل وحدة الوجود والحلول أن الروح من ذات الله، وجعلوا الآدمي نصفين: نصف لاهوت، وهو روحه، ونصف ناسوت، وهو جسده: نصفه رب ونصفه عبد.

نجد أفلاطون يبين خلود الروح وأزليتها وقدمها، نافيا بذلك خلقها، فالروح تكون خالدة خلال وجودها كله، لأن مايكون أبدا متحركا؛ يكون خالدا ، وهي غير مولودة لكنها خالدة وأزلية[3].

وقال إخوان الصفا أن أشخاص الأفلاك أرواح نورانية مفارقة [4]، فجعلوا للأرواح مسكنين علوي مفارق وسفلي متصل، لذا أجازوا النسخ والمسخ والفسخ[5]، فأرواح أهل الخير إذا خرجت دخلت في أبدان خيرة، فاستراحت. وأرواح أهل الشر إذا خرجت تدخل في أبدان شريرة، فيحمل عليها المشاق.

ذكر أبو القاسم البلخي أن أرباب التناسخ لما رأوا ألم الأطفال والسباع والبهائم استحال عندهم أن يكون ألمها يمتحن به غيرها، أو ليتعوض أولا لمعنى أكثر من أنها مملوكة، فصح عندهم أن ذلك لذنوب سلفت منها قبل تلك الحال..وذكر يحيى بن بشر بن عمير النهاوندي أن الهندوس يقولون: الطبائع أربع؛ هيولى مركبة، ونفس، وعقل، وهيولى مرسلة:

- *هيولى المركبة*: الرب الأصغر.
- *النفس*: الهيولي الأصغر.
- *العقل*: الرب الأكبر.
- *الهيولي المرسلة*: الهيولى الأكبر.

.. *الأنفس* إذا فارقت الدنيا صارت إلى *الرب الأصغر* (الهيولي المركبة)، فإن كانت محسنة صافية قبلها في طبعه، فصفاها حتى يخرجها إلى *الهيولي الأصغر* (النفس)، حتى تصير إلى *الرب الأكبر*(العقل)؛ فيستخلصه إلى *الهيولي الأكبر* (الهيولى المرسلة). فإن كان محسنا تام الإحسان أقام عنده في *العالم البسيط*، وإن كان محسنا غير تام أعاده إلى *الرب الأكبر* (العقل)، ثم إلى *الهيولي الأصغر* (النفس)، ثم إلى *الرب الأصغر* (الهيولى المركبة)، فيخرجه مازحا لشعاع الشمس، حتى ينتهي إلى *بقلة خسيسة* يأكلها إنسان، فيتحول إنسانا، ويولد ثانية في العالم. وهكذا تكون حاله في كل موتة يموتها.

---

[1] بدوي ، *مذاهب الإسلاميين*، ج. 2، ص ص. 1002- 1003.

[2] غالب، الثائر الحميري الحسن بن الصباح، ص. 113.

[3] أفلاطون، *المحاورات الكاملة*، ترجمة زكي نجيب محمود، (مكتبة الأسرة، القاهرة،2005.)، ج.5، ص ص. 52-53,

[4] النشار، *تاريخ نشأة الفكر الفلسفي*، ص ص. 128-129.

[5] آل ياسين، *فلاسفة مسلمون*، ص. 81.

..أما المسيئون؛ إذا بلغت نفوسهم إلى *الهيولي الأصغر* (النفس)؛ انعكست فصارت حشائش تأكلها البهائم فتصير *الروح* في بهيمة، ثم *تنسخ* من بهيمة في أخرى عند موت تلك البهيمة، فلا يزال *منسوخا* مترددا في العلل، *ويعود كل ألف سنة إلى صورة الأنس*، فإن أحسن في صورة الأنس لحق بالمحسنين.[1]

يمثل الطرح الهندوسي هنا تأصيلا قديما لنظرية الفيضة الغنوصية الروحانية، ولأن العقيدة الفيضية قائمة على نظرية قدم العالم وأزليته، فإن مسكن الروح متغير، من الروح المفارقة المساكنة للأفلاك إلى الروح المساكنة للأبدان، ثم تنسخ لبدن آخر أو تمسخ في جسم بهيمة أو تفسخ في نبات.

وقد شكل سؤال مسكن الروح بعد الموت إشكالية كبرى لدى القائلين بالفيض الدائم الأبدي، وكان إحدى المخرجات نظريات الهندوس في الروح ومساكنها.

أما قبل الموت فقد أثبت القائلون بالفيض أن الروح روحان أولى مسكنها مفارق في العالم العلوي الحقيقي، وثانية مسكنها محسوس في العالم السفلي، وبينهما تواصل وتأثير وتأثر، كما تبين نظرية المثل الأفلاطونية، فلكل روح مسكنين اثنين.

أما في تراث *القبَّالاه* فاليهود خُلقوا من مادة مقدَّسة حل فيها الإله بروحه، مختلفة عن تلك المادة الوضيعة العادية التي خُلقت منها بقية البشر.

فالروح الإلهية مسكنها بدن اليهودي وفقط، حيث تبين قصة الخلق أن *التجليات النورانية العشرة* (سفيروت) صدرت عن الإله الأول في صورة *آدم الأول* (آدم قدمون)؛ أي أن صورة الإله هي صورة الإنسان، ثم يصبح *التجلي العاشر* (شخيناه)، وهو الذات الإلهية، الذي هو نفسه *جماعة يسرائيل*[2].

فمسكن الروح الفيضية الإلهية هو بدن اليهودي وجماعته وفقط، واليهود؛ بآثامهم، يؤخرون عملية *الخلاص* التي تؤدي إلى *خلاص العالم واكتمال الإله. فالأغيار والإله يعتمدون على أفعال اليهود الذين يشغلون مكانة مركزية في العملية التاريخية والكونية للخلاص.*[3].

خامسا: منتهى الروح الفيضية.

في المنظومة *الغنوصية*، يعيش *الإنسان الروحاني* منفياً في العالم المادي، فقد سقط فيه عن طريق الخطأ أو الخلل الذي حدث. ووجوده في هذا العالم هو مصدر تعاسته، *وهو يحلم دائماً بالعودة إلى أصله الرباني النوراني، ليلتحم به مرة أخرى، ولن تتحقق سعادته إلا بهذه العودة.* ويُترَك البشر النفسانيون والجسمانيون في كوكبهم الأرضي المدنَّس، فهم لا قداسة لهم، مستبعدون من عملية الخلاص.

..نجد العقيدة الغنوصية تخاصم العالم المادي معتبرة إياه نتيجة خلل قديم أدى لانفصال الروح الإنسانية عن أصلها الإلهي، أي أن *الإنسان أصله إله*، أو *شرارة إلهية*، انتشرت في الكون المادي للعالم السفلي، ومن هنا يسعى الفكر الغنوصي لرجوع *الشرارات الإلهية* لمصدرها النوراني، وهذه الشرارة المتواجدة في العالم السفلي المادي هي *أصحاب العرفان*، أما غيرهم فهم *عالم العناصر* انبثقوا من مادة العالم السفلي[4].

---

[1] عبد الرحمن أبو الفرج ابن الجوزي ، *تلبيس إبليس*، (دار الفكر، بيروت، 2001.)، ص. 99.

2 المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية*، ج. 15، ص ص. 149- 150.

3 المرجع نفسه، ج. 15، ص. 151.

[4] المسيري، *موسوعة اليهود واليهودية*، ج. 13، ص. 103

وفي هذا محافظة على العقائد الشرقية في تأليه البشر من حكام أو زعماء أو صالحين أو آباء. فجميع الطوائف الباطنية ذات العقائد السرية هي غنوصية وعنصرية. تتميز بتأليه الإنسان كحاوي للأسرار الكونية، وتصنع *الإنسان الإله*؛ وفق منظومة روحانية للارتقاء عبر مراحل، أو بلوغ الطائفة أو العرق بالكامل درجة التوحد مع الإله.

يرى الفارابي أن الروح تكتسب خلودها بقدر ما تدرك من الحقائق الموجودة في *العقل الفعال*، بالترقي المعرفي للوصول إلى *الحقائق الأزلية الكامنة* في *العقل الفعال*، وهي *المثل الأفلاطونية* [1]. التي تتلقاها الأنفس ذات المخيلة الصافية النقية باستمرار كالأنبياء والرسل، ثم تعبر عنها بلغة مبسطة في صورة شريعة. ويمكن للحكيم الوصول إليها دون الحاجة للرسل والأنبياء، وبذلك يكون للروح خلود بلا نهاية.

ثم تعود النفس الخالصة – الروح الخالصة – بعد الموت إلى *الاتصال بالعقل الكلي*، وفي هذا الاتصال تكون سعادة السعداء الصالحين[2].

وهي بذلك تعود وتنتهي إلى حيث كان صدورها الأصلي، وهو العقل، وهذا الصدور أزلي[3]. أي أن الأرواح مستمرة في الصدور عن العقل الفعال ثم الرجوع إليه والاتصال به من جديد بعد مفارقته فيضا عنه ؟

فالعالم عند الفيضي أزلي لا بداية لوجوده، وأبدي لا آخر له، ولا يتصور فساده ولا فناؤه، فالقول بالأبدية لازم عن القول بالأزلية [4]، وهذا أصل راجع للقول بقدم العالم وقدم الفيض ودوام العملية الفيضية.

يبين ابن سينا أن الموتَ ليس شيئاً أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها، وهي الأعضاء التي مجموعها يُسّمى بَدَناً، فجوهر النفس جوهرٌ غير جسماني ، ليست عَرَضاً وهي غير فانية، فإذا فارق هذا الجوهرُ البدنَ بقيَ البقاءَ الذي يخصّه وتصفّى من كدورات الطبيعة وسعدَ السعادةَ التامّة، ولا سبيلَ إلى فنائه وعَدَمه، فإنَّ الجوهرَ لا يفنى من حيثُ هو جوهر، ولا يبطلُ ذاته، وإنما تبطلُ الأعراضُ والخواصُّ والنسب والإضافات التي بينه وبين الأجسام بأضدادها. فأمّا الجوهرُ فلا ضدَّ له، وكلُّ شيء يفسدُ فإنما يفسدُ من ضدّه[5] .

وهنا السؤال عن منتهى النفس، هل هو القرار بالاتصال مع الأول، أو العود للصدور مرات أخرى ؟

خاتمة:

خلص البحث إلى أن ماهية الروح في الفلسفات الفيضية هي دينية غلب عليها الطرح الفلسفي للبرهنة عليها، ثم تطروت أطريحها الدينية والإجتماعية والسياسية والإقتصادية في سعي لمركزية الإنسان التشريعية، بإدعاء الرشد المستغني عن السماء إما لأن الإنسان ارتقى أو أن الأول اتحد أو حل به أصالة أو تباعا، فالغنوصي الذي يقول بالإرتقاء للعقل الفعال وليس "الأول " والتواصل معه لتلقي المعارف والأسرار الكونية هو نفسه العلماني الذي ينفي الحاجة للسماء لإرتقاء الإنسان العقلي درجة فك أسرار المعارف والعلوم كافة؛ حد الاستغناء عن الدين مطلقا.

فالفلسفات الواحدية المادية تأله الإنسان المطلق أو الطبيعة ، والفلسفات الكمونية الروحانية تأله الإنسان الصالح أو العارف أو الإمام أو النبي أو الشعب، فيكمن التواصل والانسجام في نفي التعدد، ويحدث الافتراق في مصدر المعارف

نجد من القراءات الاستقرائية أن علاقة الفلسفات الواحدية المادية في نماذجها القديمة والمعاصرة تمثل صورة لتطور أطاريح المؤسسة للفلسفات الكمونية الروحانية العرفانية، ببلوغ الإنسان العرفاني مقام التبصر والأخذ عن العقل الفعال، وهو ما يمثل مرحلة الرشد الإنساني والاستغناء عن الإله، بعد توحد العالم معه، أو اتحاده هو به، أو حلوله في عرق بشري ليظهر الإنسان (السوبر مان) القاهر المتغلب على الكون بواسطة العلم

---

[1] الفارابي، *آراء المدينة الفاضلة*، ص. 20.

[2] ديورانت، *قصة الحضارة*، ج. 14، ص ص. 71- 74.

[3] جلال محمد شرف ، *الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي*، (دار النهضة العربية، بيروت، 1980.)، ص. 9.

[4] ماضي، في فلسفة ابن سينا، ص. 86.

[5] عاصي، التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا، ص. 273.

الذي بلغه حين ترقى لنوع إنساني أعلى من سابقه، متميز بذكاء خارق وقدرة رهيبة على تطويع المادة والكون، ومثل النموذج العلماني الرأسمالي الليبرالي الأمريكي ذروة الواحدية المادية، حتى صنفت كنهاية للعالم من حيث النفوذ والقوة العقلية والإبداعية والهيمنة لدى بعض فلاسفة الحضارات الأمريكيين.

وقد تبين أن الأطاريح الواحدية الكمونية لمفاهيم الروح الأنطولوجية والأبستمولوجيا والميتافزيقية لها مثلات في عقائد المسلمين تسربت لعقائد المسلمين عبر الفلاسفة كالفارابي وابن سينا وإخوان الصفا والطوائف لباطنية والقرامطة، وفلاسفة الصوفية، وكانت تأثيراتها متفاوت في الأخذ ببعض نتائجها غير المباشرة على طوائف سنية، وعامة الناس، كاعتقاد تأثير الموتى على الأحياء، وتصريف الصالحين للكون، والتلقي المباشرة من اللوح أو الملائكة أوعن الرب عز وجل.

ثم برزت الأطاريح الغنوصية الباطنية في قراءة نصوص الأديان والغلو في تحريفها بأداء الظاهر والباطن والحقيقة والشريعة، والتي تجلت في القراءت الحداثية العلمانية التي كونت منهج المعنى والمغزى والمنطوق والمخفي، لتقدم قراءة فلسفية مناقضة للأصل، وتدلي بآراء عن الروح وأصلها ومسكنها ومستقرها بمفاهيم مادية، تنكر الخلق والبعث وعذاب القبر، بل وتنكر أجل الموت، وكلها أفكار قديمة لعقائد غنوصية فيضية استمر تطورها لتشكل فلسفة وحدة الوجود ثم تم صياغتها بلغة فلسفية معاصر تساير أساليب هدم النص والمعنى المعجمي والإستعمالي.

تمثلت نتائج البحث في:

- الروح في المنظومة الفيضية ذات طابع واحدي كموني، ومفاهيمها قائمة على معتقد غنوصي عرفاني ديني شرقي، وقد تسربت هذه المنظومة العرفانية الغنوصية للأديان الوثنية والعقائد السرية والأديان الكتابية والنماذج المعرفية الصوفية والفلسفات الإشراقية والفلسفات الروحانية. ولها تمثلات ودلالات واصطلاحات عديدة.
- تمثل الروح في المنظومة الفيضية أحد تجليات الباري في عالم الحس.
- تمثل الروح في عالم الحس المقابل الخيالي للروح الحقيقية في العالم العلوي.
- ترتكز مفاهيم الروح في المنظومة الفيضية على القدم والأبدية.
- تعد نظرية نشأة الروح في الفلسفة الفيضية أصلا لنظريات الحلول والاتحاد ووحدة الوجود.
- تدعم الأطاريح الفيضية عن الروح المنهج المعرفي للتفاسير الباطنية المغالية في التأويل الباطل، لدى كل الديانات.

قائمة المراجع:

ابن أبي إسحاق، محمد. بلا تاريخ. التعرف لمذهب أهل التصوف. بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن الجوزي، عبد الرحمن أبو الفرج بن علي. 2001. تلبيس إبليس. 1. بيروت: دار الفكر.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. 2000. الصفدية. 1. تحقيق محمد رشاد. المجلد 1. المنصورة: دار الهدى.

___. 2005. مجموع الفتاوى. 3. تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. المجلد 9. المدينة النبوية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

ابن سينا، الحسين بن علي. 1952. رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها. 1. تحقيق أحمد فؤاد الأهواني. القاهرة: دار الحلبي.

ابن فارس، أحمد بن زكرياء. 2002. مقاييس اللغة. 1. تحقيق بد السَّلام محمد هَارُون،. المجلد 2. بيروت: اتحاد الكتاب.

أبو الفراس، شهاب الدين. 1953. أربع رسائل إسماعيلية. 1. تحقيق عارف تامر. سلمية: دار الكشاف.

إخوان الصفا. 2018. رسائل إخوان الصفا. 1. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

آل ياسين، جعفر. 1987. فلاسفة مسلمون. 1. بيروت: دار الشروق.

الأنباري، محمد بن القاسم. 1992. الزاهر في معاني كلمات الناس. 1. بيروت: مؤسسة الرسالة.

بدوي، عبد الرحمن. 1970. خريف الفكر اليوناني،. القاهرة: دار النهضة.

—. 1973. مذاهب الإسلاميين. 1. المجلد 2. بيروت: دار العلم للملايين.

التهانوي، محمد بن علي. 1996. موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم. 1. تحقيق عبد الله الخالدي. بيروت: كتبة لبنان ناشرون.

الجابري، محمد عابد. 2007م. بنية العقل العربي: سلسلة نقد العقل العربي. 2. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

الجوهري، إسماعيل بن حماد. 1987. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. 1. تحقيق أحمد عبد الغفور عطار. المجلد 1. بيروت: دار العلم للملايين.

الخلف، سعود بن عبد العزيز. 1997. دراسات في اليهودية و النصرانية. 1. الرياض: أضواء السلف.

الخوارزمي، محمد بن أحمد. 1989. مفاتيح العلوم. 2. تحقيق إبراهيم الأبياري. بيروت: دار الكتاب العربي.

ديورانت، وول جيمس. 1988م. قصة الحضارة. 1. ترجمة زكي نجيب محمُود وآخرين. المجلد 14. بيروت: دار الجيل.

الزركلي، خير الدين بن محمود. 2002. الأعلام قاموس تراجم لاشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين. 15. المجلد 1. بيروت: دار العلم للملايين.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم. 1404هـ. الملل و النحل. 1. تحقيق محمد سيد كيلاني. المجلد 2. بيروت: دار المعرفة.

صليبا، جميل. 1994. المعجم الفلسفي،. 1. المجلد 2. بيروت: الشركة العالمية للكتاب.

—. بلا تاريخ. من أفلاطون إلى ابن سينا. دمشق: الهيئة العامة للكتاب.

الطعان، أحمد إدريس جامعة الكويت، الكويت، 2008 ، العدد". 2008. 74 العلاقة بين العلمانية والغنوصية." مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية (جامعة الكويت) (74) 23.

عاصي، حسن. 1983. التفسير القرآني واللغة الصوفية في فلسفة ابن سينا.1. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

عثمان، أمين. 1945. الفلسفة الرواقية. 1. القاهرة: سلسلة أعلام الفلسفة.

العسكري، الحسن بن عبد الله. 1412هـ. معجم الفروق اللغوية. 1. تحقيق بيت الله بيات. قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين .

عطيتو، حربي عباس. 1992. ملامح الفكر الفلسفي عند اليونان. 1. الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية.

العقاد، محمود عباس. 2012. الشيخ الرئيس ابن سينا. 1. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

غالب، مصطفى. 1979. الثائر الحميري الحسن بن الصباح. 1. بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع.

—. 1998. الفارابي. 1. بيروت: دار الهلال.

الفارابي، محمد بن محمد. 1986. آراء المدينة الفاضلة. 2. تحقيق ألبير نادر،. بيروت: دار المشرق.

فخري، ماجد. 1991. تاريخ الفلسفة اليونانية. 1. بيروت: دار العلم للملايين.

الفوزان ، صالح بن فوزان. 1999. الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد. 4. بيروت: دار ابن الجوزي.

الفيومي، محمد إبراهيم. 1415هـ. تاريخ الفكر الديني الجاهلي. 4. القاهرة: دار الفكر العربي.

كليب، سعد الدين. 1997. نظرية الفيض في البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي. 1. دمشق: وزارة الثقافة.

المحاسبي، الحارث بن أسد. 1398هـ. ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه. 2. تحقيق حسين القوتلي. بيروت: دار الفكر.

محمد، جلال شرف. 1980. الله والعالم و الإنسان في الفكر الإسلامي. 1. بيروت: دار النهضة العربية.

مرحبا، محمد عبد الرحمن. 2007. من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية. 1. المجلد 1. بيروت: يوان المطبوعات الجامعية.

المسيري، عبد الوهاب محمد. 1999. موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية. 1. المجلد 1. القاهرة: دار الشروق.

النشار، علي سامي. 1995. نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. 9. المجلد 1. القاهرة: دار المعارف.

هاينس، هالم. 2010. الغنوصية في الإسلام. 2. ترجمة رائد الباش. بيروت: منشورات الجمل.

الروح في القرآن الكريم دراسة في الألفاظ والمعنى

Mücahit ELHUT

الروح في القرآن الكريم دراسة في الألفاظ والمعنى

Mücahit ELHUT*

ملخص

الروح ذات سامية تحمل المعاني الدقيقة العميقة، في اللغة العربية في التعبير الادبي، واكتسبت غنى وأهمية بعد نزول القرآن الكريم، فجاءت هذه اللفظة بعدة معان وجاءت عدة مفردات تحمل هذا المعنى، وهي ترتبط بالإنسان وغيره من المخلوقات، حتى وصف بها الملائكة، ولا تقتصر على معنى مادي أو معنوي بل تحتمل كليهما معا، وورد في القرآن كلمة الروح حاملة للعديد من المعاني، السابقة حسب الحال المتعلقة به من كونها الذات اللطيفة المرافقة لجسد الإنسان، أو النفس البشرية، أو المعونة الإلهية، والنصر، والسكينة وغيرها، وكذا ورد معنى الروح بكلمات أخرى مثل الحياة والنفس وغير ذلك.

ومن خلال الجمع والتحليل لهذه الكلمات المرادفة لمعاني الروح مع ما اقترنت به كلمة الروح من معاني حسب السباق والسياق القرآني، ومحاولة التدقيق والحصر لأهم المعاني والدلائل المرادة في القرآن الكريم مع أهم أقوال المفسرين واللغويين ضمن المعاجم العربية، ليتضح غنى أسلوب القرآن الكريم باستخدامه للكلمة الواحدة لعدة معان، واستخدام الكلمات المتعددة في معنى واحد ومدى تأثير اللفظة القرآنية من خلال تنوعها، وما حوته من لطائف وأسرار لغوية ومعنوية، تصل إلى روح السامع وقلبه ولا تقف عند حد سمعه.

متبعا أسلوب الإحصاء والتحليل لتلك الآيات ومواضعها مع السياق الذي وردت فيه، مبرزا أهمية الأسلوب القرآني الروحي في معالجة المسائل الروحية من ناحية لغوية.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الروح، النفس، الدلالة اللغوية، المعنى.

Abstract

The Relationship Between Spirit Words and Meaning in the Qur'an

Human spirit is a sublime being carrying the deep minute meanings in the Arabic language within the literary expressions it gained riches and importance after coming of the Glorious Quran. This word (spirit) came in different meanings. While many words in the Arabic vocabulary carry the same meaning: ıt is related to man and other creatures, even the word (spirit), in Quran, meant angels as a description of them. Spirit does not show a concrete or moral meaning only but includes both.

In Quran, the word spirit, was mentioned carrying various meanings as what was said before according to the situation included, as a transparent being accompanying the human body or the human self, or the almighty aid and His victory, the spirit of serenity and other things, like living, soul and so on.

Through compilation and analysis of the previous words synonymous to (spirit) meaning along with its multi meanings according to the racing and Qur'anic text, and the trials of auditing and limiting of the most important meanings and the references meant in the holy Quran, with the most important sayings of interpreters and linguists in Arabic dictionaries, to clarify the richness of the holy Qur'anic style in (its) usage of a lone word for different denotations & vice versa using many words for one meaning

With the vast range of influence of the Qur'anic word through its diversity, in its inclusion of linguistic and moral transparency and secrets, which reaches the hearer's soul and core. That is, it does not stop at his hearing merely. With following the statistic and analytic style of those verses (Ayahs) in their placements according to the sequence in which they recurred, denoting the Qur'anic spiritual style for the processing of spiritual questions from the linguistic part of view.

Keywords: Qur'an, spirit, soul, linguistic denotations, and meaning

* Dr. Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, alhout85@yahoo.com, **orcid.org/0000-0002-8970-6661**

المدخل

إن الروح في اللغة العربية لها عدة معان وأريد التعبير عنها بأسماء عديدة، وهذا إن دل فإنما يدل على أهمية وشرف لهذا الشيء وقد قيل: " اعلم أن كثرة الأسماء تدل على شرف المسمى أو كماله في أمر من الأمور"[1] وإن جل المعاني التي وردت مرادفة لكلمة الروح، إنما هي معان وأسماء في جلها ذات شرف ومكانة لدى الدلالة عنها، ويمكن إيجاز المعاني اللغوية وفق ورودها في معاجم اللغة العربية حسب اختلاف فيها فهي ذات مصدر واحد هو "روح" واختلفت المعاني وفق الاستخدام والسياق، وكان للقرآن الكريم الأثر الواضح في تنوع المعاني التي وردت فيه.

ولكن خلال الجمع اللغوي جمعت كل المعاني المشتقة من المصدر روح والتي بلغت نيف وأربعين معنى، بينما خلال جمعي لآيات القرآن الكريم اقتصرت على لفظ الروح بكل معانيه وابتعدت عن الريح والريحان وغيره من مشتقات المصدر لأنها بعيدة عن البحث، وذكرتها في القسم اللغوي لنرى سعة اللغة في استخدام مصدر هذه الكلمة وغنى المعاني التي حملتها وفق السياق أيضا.

الروح في المعاجم العربية

1. الروح بالضم النفس وفي التهذيب: قال أبو بكر بن الأنباري: الروح والنفس واحد، غير أن الروح مذكر، والنفس مؤنثة عند العرب. وفي التنزيل: {ويسألونك عن الروح... ربي} [الإسراء 85].[2]

2. الروح أنه ما به حياة الأنفس. والأكثر على عدم التعرض لها، لأنها معروفة ضرورة. ومنع أكثر الأصوليين الخوض فيها لأن الله أمسك عنهما فنمسك؛ كما قاله السبكي وغيره. وروى الأزهري بسنده عن ابن عباس في قوله: {ويسألونك عن الروح} إن الروح قد نزل في القرآن بمنازل، ولكن قولوا كما قال الله تعالى: {قل الروح من امر ربي ... قليلا}[الإسراء 85].[3]

3. وقال الفراء: الروح: هو الذي يعيش به الإنسان، لم يخبر الله تعالى به أحدا من خلقه ولم يعط علمه العباد، قال: وسمعت أبا الهيثم يقول: الروح إنما هو النَفَس الذي يتنفّسه الإنسان، وهو جار في جميع الجسد، فإذا خرج لم يتنفس بعد خروجه، فإذا تم خروجه بقي بصره شاخصا نحوه حتى يغمض، وهو بالفارسية (جان)، يذكر ويؤنث.[4] قال شيخنا: كلام الجوهري يدل على أنهما على حد سواء. وكلام المصنف يوهم أن التذكير أكثر. قلت: وهو كذلك. ونقل الأزهري عن ابن الأعرابي قال: يقال: خرج روحه، والروح مذكر. وفي الروض للسهيلي: إنما أنث لأنه في معنى النفس، وهي لغة معروفة. يقال إن ذا الرمة أمر عند موته أن يكتب على قبره :

يا نازع الروح من جسمي إذا قبضت وفارج الكرب، أنقذني من النار[5]

وكان ذلك مكتوبا على قبره؛ قاله شيخنا.[6]

4. القرآن أو ما يحيا به الخلق ويهتدون وهو من المجاز كما في الحديث: (تحابوا بذكر الله وروحه).[7] فيكون حياة لهم، وهو القرآن، قال الزجاج: جاء في التفسير أن الروح: الوحي، ويسمى القرآن روحا.[8] وقال ابن الأعرابي: الروح: القرآن، والروح: النفس.[9]

---

[1] الفيروزآبادى مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز*، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1996م، 88/1.

[2] الأزهري محمد بن أحمد بن الهروي، *تهذيب اللغة*، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الأولى، 2001م، 144/5.

[3] الزَّبيدي محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، *تاج العروس من جواهر القاموس*، مطبعة حكومة الكويت 1965م، 408/6.

[4] ابن منظور محمد بن مكرم بن على، *لسان العرب*، دار صادر – بيروت، الثالثة 1414 هـ، 462/2.

[5] يا مخرج الروح من جسمي إذا احتضرت ..... وخارج الكرب زحزحني من النار، ذي الرمة، *الديوان*، دار الكتب العلمية بيروت، الأولى 1995م، ص130.

[6] الزَّبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، 408/6.

[7] ابن الأثير أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، المكتبة العلمية بيروت، 1979م، 272/2.

[8] الزجاج إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق، *معاني القرآن وإعرابه*، عالم الكتب بيروت، الأولى 1988 م، 368/4.

[9] الزَّبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، 408/6.

5. الوحي: قال أبو العباس: وقوله عز وجل: {يلقى الروح من ... عباده} [غافر 15] و {ينزل الملائكة بالروح من امره} [النحل 2] هذا كله معناه الوحي سمي روحا لأنه حياة من موت الكفر، فصار بحياته للناس كالروح الذي يحيا به جسد الإنسان.[10] قال ابن الأثير : وقد تكرر ذكر الروح في القرآن والحديث، ووردت فيه على معان ، والغالب منها أن المراد بالروح الذي يقوم به الجسد وتكون به الحياة، وقد أطلق على القرآن والوحي.[11]

6. جبريل في قوله: {الروح الأمين} [الشعراء 193] وهو المراد ب {روح القدس} [البقرة 352].[12] وهكذا رواه الأزهري عن ثعلب.[13]

7. عيسى عليه السلام.[14]

8. النفح سمي روحا لأنه ريح يخرج من الروح. ومنه قول ذي الرمة في نار اقتدحها وأمر صاحبه بالنفخ فيها، فقال:

فقلت له ارفعها إليك وأحيها بروحك واجعله لها قيتة قدرا[15]

أي أحيها بنفخك واجعله لها، أي النفخ للنار.

9. جاء في التفسير أن الروح حكم الله تعالى وأمره بأعوانه وملائكته. وقوله تعالى: {يوم يقوم الروح والملائكة صفا} [النبأ: 38]. [16]

10. قال الزجاج: الروح: خلق كالإنس وليس هو بالإنس. [17]

11. قال ابن عباس: هو ملك في السماء السابعة وجهه كوجه الإنسان، وجسده كالملائكة، أي على صورتهم. وقال أبو العباس: الروح: حفظة على الملائكة الحفظة على بني آدم، ويروى أن وجوههم مثل وجوه الإنس، لا تراهم الملائكة، كما أنا لا نرى الحفظة ولا الملائكة.

12. وقال ابن الأعرابي: الروح: الفرح. والروح بالفتح: الراحة والسرور والفرح.[18]

13. واستعاره علي رضي الله عنه لليقين، فقال: فباشروا روح اليقين. قال ابن سيده: وعندي أنه أراد الفرح والسرور اللذين يحدثان من اليقين.[19]

14. وفي التهذيب عن الأصمعي: الروح: الاستراحة من غم القلب. وقال أبو عمرو الروح: الفرح: قال شيخنا: قيل: أصله النفس ثم استعير للفرح. قلت: وفيه تأمل. وفي تفسير قوله تعالى: {فروح وريحان}[الواقعة 89]، معناه فاستراحة.[20]

15. قال الزجاج: قد يكون الروح بمعنى الرحمة. قال الله تعالى: {لا تيأسوا من روح الله} [يوسف87]، أي من رحمة الله، سماها روحا لأن الروح والراحة بها. قال الأزهري: وكذلك قوله في عيسى: {وروح منه} [النساء171]، أي رحمة منه تعالى. وفي الحديث: عن أبي هريرة: (الريح من روح الله تأتي بالرحمة، وتأتي بالعذاب. فإذا رأيتموها فلا تسبوها واسألوا الله من خيرها، واستعيذوا بالله من شرها).[21] وقوله: من روح الله، أي من رحمة الله.[22]

---

[10] الأزهري، *تهذيب اللغة*، 145/5.

[11] ابن الأثير، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، 658/2.

[12] ابن دريد محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، *جمهرة اللغة*، دار العلم للملايين بيروت، الأولى، 1987م، 526/1.

[13] الزَّبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، 409/6.

[14] ابن سيده علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، *المحكم والمحيط الأعظم*، دار الكتب العلمية بيروت، 2000م، 511/3.

[15] فقلت له ارفعها إليك وأحيها.....بروحك واقتته لها قيتة قدرا، ذي الرمة، *الديوان*، ص88.

[16] الزَّبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، 409/6.

[17] محمد فؤاد، عبد الباقي، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*، مادة روح، ونفس، ط 4،1994 م، دار الكتب العلمية بيروت881 ،413.

[18] الزَّبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، 410/6.

[19] ابن منظور، *لسان العرب*، 459/2.

[20] الأزهري، *تهذيب اللغة*، 145/5.

[21] أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، مؤسسة الرسالة، الأولى 2001 م، 69/13 ر 7631.

[22] الزَّبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، 410/6.

16. برد نسيم الريح. وقد جاء ذلك في حديث عائشة رضي الله عنها: (كان الناس يسكنون العالية فيحضرون الجمعة وبهم وسخ، فإذا أصابهم الروح سطعت أرواحهم، فيتأذى به الناس. فأمروا بالغسل).[23] قالوا: الروح، بالفتح: نسيم الريح، كانوا إذا مر عليهم النسيم تكيف بأرواحهم، وحملها إلى الناس[24] .

17. الروح: بالتحريك: السعة قال متنخل الهذلي:

لكن كبير بن عند يوم ذلكم فتخ الشمائل في أيمانهم روح

وكبير بن هند: حي من هذيل. والفتخ: جمع أفتخ، وهو اللين مفصل اليد، يريد أن شمائلهم تنفتخ لشدة النزع. وكذلك قوله: (في أيمانتهم رَوَحَ) ، وهو السعة لشدة ضربها بالسيف.[25]

18. الروح: اتساع ما بين الفخذين أو سعة في الرجلين، وهو دون الفحج، إلا أن الأروح تتباعد صدور قدميه وتتدانى عقباه. وكل نعامة روحاء، وجمعه الروح. قال أبو ذؤيب:

وزفت الشول من برد العشي كما زف النعام إلى حفانه الروح

وفي الحديث: (كان عمر رضي الله عنه أروح كأنه راكب والناس يمشون). وفي حديث آخر: (لكأني أنظر إلى كنانة بن عبد ياليل قد أقبل تضرب درعه روحتي رجليه).[26]

19. الروح: انقلاب القدم على وحشيها. وقيل: هو انبساط في صدر القدم. ورجل أروح، وقد روحت قدمه روحا، وهي روحاء. وقال ابن الأعرابي: في رجله روح ثم فدح ثم عقل، وهو أشدها. وقال الليث: الأروح: الذي في صدر قدميه انبساط، يقولون: روح الرجل يروح روحا.

20. الروح: اسم جمع رائح مثل خادم وخدم. يقال: رجل رائح، من قوم روح، ورؤوح من قوم روح.

21. والروح من الطير: المتفرقة قال الأعشى:

ما تعيف اليوم في الطير الروح من غراب البين أو تيس سنح

22. أو الروح في البيت هذا هي (الرائحة إلى أوكارها). وفي التهذيب في هذا البيت: قيل: أراد الروحة مثل الكفرة والفجرة، فطرح الهاء. قال: والروح في هذا البيت المتفرقة.

23. ومكان روحاني: طيب.[27]

24. والروحاني: بالضم والفتح، كأنه نسب إلى الروح أو الروح، وهو نسيم الروح، والألف والنون من زيادات النسب، وهو من نادر معدول النسب.[28]

25. والرواح: العشي؛ وسمي بذلك لروح الريح، فإنها في الأغلب تهب بعد الزوال. وراحوا في ذلك الوقت، وذلك من لدن زوال الشمس إلى الليل.[29]

26. وأرحنا إبلنا: رددناها ذلك الوقت. وقال آخرون: هي الرائحة إلى أوكارها. والمراوحة في العملين: أن يعمل هذا مرة وهذا مرة.

---

[23] النسائي أحمد بن شعيب، *المجتبى من السنن*، مكتب المطبوعات الإسلامية حلب، الثانية 1986م، 93/3 ر 1379.

[24] ابن منظور، *لسان العرب*، 457/2.

[25] الزَّبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، 411/6.

[26] ابن منظور، *لسان العرب*، 466/2.

[27] الزَّبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، 411/6.

[28] الزَّبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، 412/6.

[29] ابن فارس أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، معجم *مقاييس اللغة*، دار الفكر بيروت، 1979م، 454/2.

27. وقصعة روحاء: قريبة القعر.

28. ويقال: فلان يراح للمعروف، إذا أخذته له أريحية.

29. وقد ريح الغدير: أصابته الريح. وأراح القوم: دخلوا في الريح.

30. ويقال للميت إذا قضى: قد أراح. ويقال أراح الرجل، إذا رجعت إليه نفسه بعد الإعياء.

31. وأروح الصيد، إذا وجد ريح الإنسي. أبو زيد: أروحني الصيد إرواحا، إذا وجد ريحك.

32. ويقال: أتانا وما في وجهه رائحة دم.

33. ويقال أرحت على الرجل حقه، إذا رددته إليه.

34. وأفعل ذلك في سراح ورواح، أي في سهولة.

35. والدهن المروح: المطيب. وقد تروح الشجر، وراح يراح، معناهما أن يتفطر بالورق. قال: راح العضاه بهم والعرق مدخول.

36. وراح الفرس يراح راحة، إذا تحصن.

37. والمروحة: الموضع تخترق فيه الريح. قيل: إنه لعمر بن الخطاب وقيل بل تمثل به:

كأن راكبها غصن بمروحة إذا تدلت به أو شارب ثمل

38. وسميت الترويحة في شهر رمضان لاستراحة القوم بعد كل أربع ركعات. والراح: جماعة راحة الكف. قال عبيد:

دان مسف فويق الأرض هيدبه يكاد يدفعه من قام بالراح[30]

39. ومنها أَيْضاً الروح؛ روح الإنسان؛ يقال: هي النفس، ويقال: هي غيرها، فالرُّوح الَّتي في الإنسان يكون بها النفس والتقلّب في النوم والتحرُّك، والنفس هي الَّتي يقع بها العقل والمشيُ. وقالوا: إذا أَنام الله الرَّجُل قبض نفسه، ولم يقبض روحه.[31]

40. وطعام مرياح: يهيج الرياح في البطن.[32]

41. روح: وروح منه: أي أحياه الله. {وريحان}: رزق وأصله: ريّحان على وزن فيعلان[33]

42. وطعام مرياح: نفاخ يكثر الرياح في البطن.[34]

43. وتروح الشجر وراح يراح من روح: تفطر بالورق. قال:

وأكرم كريماً إن أتاك لحاجة ... لعاقبة إن العضاه تروح

44. ومن المجاز: أتانا وما في وجهه رائحة دم إذا جاء فرقاً. وذهبت ريحهم: دولتهم. وإذا هبت رياحك فاغتنمها. ورجل ساكن الريح: وقور. وخرجوا برياح من العشيّ وبأرواح من العشي إذا بقيت من العشيّ بقايا. وأتى فلان وعليه من النهار رياح وأرواح. قال الأسدّي:

ولقد رأيتك بالقوادم نظرة ... وعليّ من سدف العشيّ رياح[35]

---

[30] ابن فارس، معجم *مقاييس اللغة*، 457/2.

[31] الأنباري أبو بكر، محمد بن القاسم بن محمد، *الأضداد*، المكتبة العصرية، بيروت، 1987 م، ص423.

[32] الصاحب إسماعيل ابن عباد، *المحيط في اللغة*، عالم الكتب لبنان، الأولى 1994، 196/3.

[33] أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف بن علي، *تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب*، المكتب الإسلامي، الأولى، 1983م، ص134.

[34] الصاحب ابن عباد، *المحيط في اللغة*، 198/3.

[35] الزمخشري محمود بن عمرو بن أحمد، *أساس البلاغة الزمخشري*، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى،1998 م، 393/1.

الروح في القرآن الكريم

لفظ الروح ورد في القرآن الكريم في أربع وعشرين موضعاً، اثنين منها في نفس الآية،[36] وردت جميعها بصيغة الاسم، من ذلك قوله سبحانه: {يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ} [سورة النحل، الآية: 2]. ولم يرد لهذا الاسم صيغة فعلية في القرآن. أما قوله سبحانه: {وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ} [سورة النحل، الآية: 6]، فهو مأخوذ من راح يروح: إذا رجع وهو مقابل لـ غدا يغدو: إذا ذهب. وعلى هذا أيضاً قوله عز وجل: {وَلِسُلَيْمَانَ الرِّيحَ غُدُوُّهَا شَهْرٌ وَرَوَاحُهَا شَهْرٌ} [سورة سبأ، الآية: 12].

الأماكن التي وردت فيها كلمة الروح في القرآن الكريم على الشكل التالي مع المعاني التي وردت بها

1- ﴿وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [البقرة 87]

2- ﴿دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ ﴾ [لبيقرة 253]

3- ﴿إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء 171]

4- ﴿إِذْ قَالَ اللَّهُ يَاعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ [المائدة 110]

5- ﴿وَلَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف 87]

6- ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴾ [الحجر 29]

7- ﴿يُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [النحل 2]

8- ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ [النحل 102]

9- ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء 85]

10- ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم 17]

11- ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا﴾ [الأنبياء 91]

12- ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾ [الشعراء 193]

13- ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ﴾ [السجدة 9]

14- ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [ص 72]

15- ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ [غافر 15]

16- ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا﴾ [الشورى 52]

17- ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾ [الواقعة 89]

18- ﴿ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ [المجادلة 22]

19- ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا﴾ [التحريم 12]

20- ﴿تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [المعارج 4]

21- ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ [النبأ 38]

[36] محمد فؤاد عبد الباقي، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*، دار الكتب المصرية، الأولى 1945، ص326.

22- ﴿ تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ أَمْرٍ ﴾ [القدر 4].[37]

معاني الروح عند المفسرين في ضوء الآيات القرآنية

وإذا أردنا حصر المعاني التي وردت فيها هذه الآيات كما ذكرها المفسرون عند تفسير معنى الروح الواردة في القرآن الكريم يمكن جمعها على المعاني التالية:

1- الروح هو جبريل عليه السلام كما في الآيتين الأولى والثانية، ونص عليه عدد من المفسرين،[38] ورجحه الطبري وغيره،[39] وإنما سمي بروح القدس لأسباب منها: أن المراد من روح القدس الروح المقدسة، ووصف جبريل بذلك تشريفاً له وبياناً لعلو مرتبته عند الله تعالى، وكذا سمي جبريل عليه السلام بذلك لأنه يحيا به الدين كما البدن بالروح، ومنه أن الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير أن روحانيته أتم وأكمل، والأخير سمي جبريل عليه السلام روحاً لأنه ما ضمته أصلاب الفحول وأرحام الأمهات،[40] وكذا المعنى في الآية الرابعة،[41] ونحوه في الآية الثامنة،[42] وقيل نحوه في الآية التاسعة،[43] ونحوه في الآية العاشرة،[44] ومنه الآية الثانية عشرة،[45] والآية العشرين نحوه،[46] والآية الثانية والعشرون نحوه.[47]

2- الروح المراد بروح القدس الإنجيل كما قال في القرآن رُوحاً مّنْ أَمْرِنَا [الشورى 52] وسمي به لأن الدين يحيا به ومصالح الدنيا تنتظم لأجله.[48]

3- الاسم الذي كان عيسى يحيي به الموتى: عن ابن عباس:(وأيدناه بروح القدس)، قال: هو الاسم الذي كان يحيي عيسى به الموتى.[49]

4- الأمر الإلهي بالإحياء بقوله كن: يعني أنه كان إنسانًا بإحياء الله له، قالوا: ومعنى قوله: "وروح منه"، وحياة منه، بمعنى إحياءِ الله إياه بتكوينه،[50] ومنه الآية السادسة الروح التي فيها الحياة ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾،[51] قوله من روحي أضافة خلق وملك إلى خالق ومالك،[52] كررت في الآية الرابعة عشرة،[53]

5- الرحمة: معنى قوله: "وروح منه"، ورحمة منه، كما في قوله: (وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ). ومعناه في هذه ورحمة منه. فجعل الله عيسى رحمة منه على من اتبعه وآمن به وصدّقه، لأنه هداهم إلى سبيل الرشاد،[54] وورد من ذات المعنى الآية الخامسة،[55] ومنه الآية السابعة عشرة،[56]

---

[37] محمد فؤاد عبد الباقي، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*، ص326.

[38] ابن أبي حاتم الرازي عبد الرحمن بن أبي حاتم، *تفسير ابن أبي حاتم*، المكتبة العصرية صيدا، 168/1.

[39] الطبري محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، مؤسسة الرسالة، الأولى 2000 م، 321/2؛ ابن كثير إسماعيل بن عمر الدمشقي، *تفسير القرآن العظيم*، دار طيبة للنشر والتوزيع، الثانية 1999 م، 321/1.

[40] الرازي فخر الدين محمد بن عمر التميمي، *مفاتيح الغيب*، دار الكتب العلمية بيروت، الأولى 2000 م، 161/3.

[41] الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 214/11.

[42] ابن كثير إسماعيل بن عمر الدمشقي، *تفسير القرآن العظيم*، 603/4، الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 298/17.

[43] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 115/5.

[44] الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 163/18.

[45] الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 396/19؛ ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 162/6.

[46] الثعلبي أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، *الكشف والبيان*، دار إحياء التراث العربي بيروت، الأولى 2002 م، 36/10.

[47] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 444/8؛ القرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر، *الجامع لأحكام القرآن*، دار عالم الكتب، الرياض، 2003 م، 123/20.

[48] الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 321/2؛ الرازي، *مفاتيح الغيب*، 161/3.

[49] الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*،321/2؛ الرازي، *مفاتيح الغيب*، 161/3.

[50] الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*،421/9؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 418/3.

[51] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 24/10.

[52] الثعالبي عبد الرحمن بن محمد، *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*، دار إحياء التراث العربي بيروت، الأولى 418 هـ، 400/3.

[53] الرازي، *مفاتيح الغيب*، 198/26.

[54] الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*،421/9؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 23/6.

[55] الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*،233/16.

[56] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 232/17.

6- الروح روح الله التي نفخت في عيسى عليه السلام، والقدس هو الله تعالى فنسب روح عيسى عليه السلام إلى نفسه.[57] ومنه قوله: "وروح منه"، ونفخة منه، لأنه حدث عن نفخة جبريل عليه السلام في دِرْع مريم بأمر الله إياه بذلك، وإنما سمي النفخ "روحًا"، لأنها ريح تخرج من الرُّوح،[58] وورد في الآية الرابعة نحوه،[59] ومنه الآية الحادية عشرة،[60] ومنهم من جعل الآية الثالثة عشر منه،[61] ومنه الآية التاسعة عشرة،[62]

7- الحياة الدينية: وروح منه: أنه كان سببا لحياة الخلق في أديانهم ومن كان كذلك وصف بأنه روح قال تعالى في صفة القرآن﴿ وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا﴾.[63]

8- البرهان والحجة: وَرُوحٌ مِنْهُ وبرهان منه؛ وكان عيسى برهانا وحجة على قومه صلى الله عليه وسلم.[64]

9- روح من الله: وروح من الله خلقها فصورها، ثم أرسلها إلى مريم فدخلت في فيها، فصيَّرها الله تعالى روحَ عيسى عليه السلام.[65]

10- الروح: الفرج من الله، ﴿ولا تيأسوا من روح الله﴾، قال: من فرج الله، يفرّج عنكم الغمّ الذي أنتم فيه.[66]

11- الروح الوحي: ﴿يُنزلُ الْمَلائِكَةَ بِالرُّوحِ﴾ أي: الوحي كما قال تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلا الإِيمَانُ﴾،[67] وذكر البعض معان متقاربة كالنبوة،[68] وزاد البعض الهداية والقرآن،[69] ومنه الآية الخامسة عشرة،[70] والآية السادسة عشرة،[71] وخصه ابن كثير بالقرآن،[72]

12- الروح أرواح بني آدم: قال العوفي، عن ابن عباس في قوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾، وذلك أن اليهود قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم: أخبرنا عن الروح وكيف تعذب الروح التي في الجسد وإنما الروح من الله؟ ولم يكن نزل عليه فيه شيء، فلم يُحِرْ إليهم شيئًا. فأتاه جبريل فقال له: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلا قَلِيلا﴾ فأخبرهم النبي صلى الله عليه وسلم بذلك، فقالوا: من جاءك بهذا؟ فقال: "جاءني به جبريل من عند الله"،[73] وهذا ما رجحه أكثر من المفسرين،[74] ومنه الآية الثالثة عشر والتي يراد بها روح الإنسان التي فيها حياته،[75] ومنهم من جعل المعنى في الآية العشرين منه،[76] وقيل في الآية الحادية والعشرين نحوه.[77]

---

[57] الرازي، *مفاتيح الغيب*، 161/3.

[58] الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*،419/9؛ الثعلبي، *الكشف والبيان*، 418/3.

[59] القرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر، *الجامع لأحكام القرآن*، دار عالم الكتب، الرياض، 2003 م، 363/6.

[60] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 338/11؛ الزمخشري محمود بن عمر الخوارزمي، *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*، دار إحياء التراث العربي بيروت، 134/3.

[61] الرازي، *مفاتيح الغيب*، 152/25.

[62] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 173/8.

[63] الرازي، *مفاتيح الغيب*، 92/11.

[64] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 23/6.

[65] الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*،421/9؛ الرازي، *مفاتيح الغيب*، 92/11.

[66] الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 233/16؛ البيضاوي عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، دار احياء التراث العربي بيروت، الأولى، 174/3.

[67] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 556/4.

[68] الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 166/17.

[69] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 67/10.

[70] الثعالبي عبد الرحمن بن محمد، *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*، 53/5؛ الرازي، *مفاتيح الغيب*، 39/27.

[71] الثعلبي، *الكشف والبيان*، 326/8.

[72] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 217/7.

[73] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 115/5؛ الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 542/17. الرازي، *مفاتيح الغيب*، 31/21.

[74] الرازي، *مفاتيح الغيب*، 31/21.

[75] الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 173/20؛

[76] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 221/8.

[77] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 309/8.

13- ملك عظيم بقدر المخلوقات كلها. عن ابن عباس قوله:﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ يقول: الروح: ملك، وذكر ابن كثير عدد من الروايات تصف هذا الملك وعظمته وإن كان جلها لا يصح وليس هذا مجال دراستها.[78]

14- الاستراحة والراحة في الدنيا: في قوله ﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾،[79] وورد قريب من معناه المغفرة والفرح والرخاء ونحوه.[80]

15- الروح النظر إلى وجه الله:﴿فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتُ نَعِيمٍ﴾. [81]

16- القوة والمعونة:﴿وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾،[82] و وقوّاهم ببرهان منه ونور وهدى.[83]

17- الروح: هم خلق من خلق الله. يشبهون الناس، وليسوا أناسا،[84] وكذا في الآية الحادية والعشرين.[85]

18- الروح ملك آخر: وهو ملك آخر عظيم الخلقة،[86] وكذا في الآية الحادية والعشرين.[87]

وكما هو واضح أن جل المعاني التي وردت بها كلمة الروح في القرآن الكريم، أريد بها جبريل عليه السلام أو ملك آخر أو رح الإنسان بشكل عام، أو روح الله التي أحي بها عيسى عليه السلام، أو هو الحجة والدليل والقوة والبرهان ومنه القرآن أو الإنجيل أو غيره من الوحي الإلهي، وكذا أريد بها الرحمة والراحة والنعمة والنظر على وجه الله يوم القيامة وهو من أعظم النعم، وكل هذه المعاني فيما بينها صلة واحدة في الغالب وهو سمو المعنى، فمن سيد الملائكة إلى النبي عيسى عليه السلام ومن ثم الوحي بكل اصنافه سواء كان القرآن أو غيره، ومن ثم الحياة الدينية والتي هي مرتبطة ارتباطا وثيقا بالملك والوحي والنبي على حد سواء، ومن ثم الرحمة والمدد الإلهي، وآخرها الروح البشرية وما به حياتها، وإذا ربطنا بين المعاني لربما نجد أن الروح البشرية سموها ورقيها مرتبط بالمعاني السابقة، فكلما تعلقت الروح بالملك والنبي والوحي وأتاها المدد والرحمة الإلهية وصلت إلى رتبة عظيمة في الشرف والمكانة والعكس صحيح.

النفس والروح

لن أطيل الحديث في الفرق بين الروح والنفس فهو امر جالت فيه أقلام اللغويين والمفسرين والأطباء والفلاسفة والمتصوفة وغيرهم، وكلهم تناول العلاقة بينهما من منظوره، وبما أن البحث هذا منصب على الأمر اللغوي أقتصر على إيجاز فيه على الجانب اللغوي.

وكما مر أعلاه لغويا فإن الروح قد يراد بها النفس الإنسانية أي على أنها هي، أو يراد بها النفس الذي يتنفسه الإنسان، أو أنها ما به حياة الأنفس وفي كل الحالات يظهر فيها الترادف أو التوافق المعنوي، وقد تخالف النفس الروح فيكونان مختلفان، فقد وردت كلمة النَّفْس، كما أحصاها المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، في 295 مائتين وخمسةٍ وتسعين موضعًا، وذلك على صورٍ مختلفة، سواء في الإفراد أو التثنية أو الجمع،[88] وسأذكر هنا فقط بعض الآيات التي وردت فيها بمعنى الروح، فإن النفس كما الروح ودرت بعدة معان.

---

[78] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 115/5؛ الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 544/17.

[79] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 232/17.

[80] الماوردى علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، *النكت والعيون*، دار الكتب العلمية بيروت، 466/5.

[81] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*،232/17.

[82] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 55/8.

[83] الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، 258/23؛ الثعالبي، *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*، 405/5.

[84] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 221/8؛ القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 281/18.

[85] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 309/8.

[86] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 281/18.

[87] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 309/8.

[88] محمد الأمين سليخ وبلقاسم بن مسعود، *ألفاظ النفس في القرآن الكريم قراءة في الدلالة*، مذكرة نهاية الدراسة لنيل شهادة الماستر في اللغة العربية وآدابها تخصص علوم اللسان، جامعة زيان عاشور الجلفة،2017م، ص4.

منها قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَى إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ﴾ فتضربهم الملائكة حتى تخرج أرواحهم من أجسادهم.[89] وكذا الآيات التي تدل على أخذ نفس الإنسان، ومنه ما قال القرطبي وقد اختلف الناس في﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ في النفس والروح ؛ هل هما شيء واحد أو شيئان، والأظهر أنهما شيء واحد، وهو الذي تدل عليه الآثار الصحاح.[90]

ولكن هناك من فرق بينها وجعل البعض للروح مزيد رتبة، فقد ذكر السهيلي الخلاف بين العلماء في أن الروح هي النفس، أو غيرها، وذكر قولا مطولا ثم اتى بخلاصته ابن كثير قائلا فحاصل ما يقول: أن الروح أصل النفس ومادتها، والنفس مركبة منها ومن اتصالها بالبدن، فهي هي من وجه لا من كل وجه وهذا معنى حسن، والله أعلم.[91]

وجعل الروح اسما للنفس؛ وذلك لكون النفس بعض الروح كتسمية النوع باسم الجنس نحو تسمية الإنسان بالحيوان.[92] وفي الكليات: هو الريح المتردد في مخارق الإنسان ومنافذه، واسم للنفس لكون النفس بعض الروح، فهو كتسمية النوع باسم الجنس، نحو تسمية الإنسان بالحيوان، واسم أيضا للجزء الذي به تحصل الحياة، واستجلاب المنافع واستدفاع المضار والروح الحيواني: جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني، وينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن والروح الإنساني: لا يعلم كنهها إلا الله تعالى.[93]

الخاتمة

لا شك أن لفظ الروح من الألفاظ التي كانت ولا تزال محط النظر والتدقيق على مر الأزمان بين الموافق على تفسير معناها، وبين الرافض لتفسيرها والتارك لها على انها مما اختص الله عز وجل بعلمه، وبين الجاعل لها من قبيل المرادف للنفس والعقل والقلب ونحو ذلك وبين الداعي إلى التفرقة بين كل هذه الكلمات مع ما بينها من العلاقة المعنوية، ويمكن اختصار بعض هذه الأقوال على النحو التالي:

1- أن الروح مما اختص الله تعالى بعلمه فلا يعلم كنهه أحد، مع أن كثيرا من أهل العلم والتفسير حاول تفسيرها ووضع المعاني لها.

2- أن الروح لها عدة معاني لغوية، شارك القرآن في استخدام كثير منها، أهمها الروح التي بها حياة الإنسان، أو النفس، أو ما يتنفسه الإنسان ويحيا به.

3- كذا شارك القرآن اللغة أن من معاني الروح، أنها المعونة والنصرة والراحة والنعيم، والوسع والراحة.

4- تفردت اللغة ببعض المعاني من كون الروح: الرائحة، المرض في البطن، وخصائص لبعض الأشياء مثل الأرض الواسعة، والإناء الواسع ونحوه.

5- أن كل المعاني الواردة في القرآن الكريم لمعاني الروح هي معان سامية والمتأمل لها يجد فيها أحد الصفات التالية:

- أنها جبريل أو غيره من الملائكة، وهذا يدل على أن الروح صفة ملائكية وإن وجدت في الإنسان.
- أن الروح هي الوحي أو القرآن أو غيره من الكتب المنزلة، وكل فيه حياة دينية وأخلاقية فضلا عن الحياة الجسدية.
- أنها رحمة ومعونة ونصرة وفضل إلهي يختص بها أناسا، وهذا أيضا فيه بعض المزية والرقي للإنسان إذا كان ممن حصل على هذا الفضل والمزية كعيسى وسيدنا محمد عليهما الصلاة والسلام.

---

[89] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 302/3.

[90] القرطبي، *الجامع لأحكام القرآن*، 260/15.

[91] ابن كثير، *تفسير القرآن العظيم*، 116/5.

[92] الراغب الأصفهانى الحسين بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، دار القلم، الدار الشامية دمشق، الأولى 1412هـ، ص369.

[93] الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي، *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية*، مؤسسة الرسالة بيروت، ص738.

- أنها الروح التي يحيا بها الإنسان، ويكون بها وجوده، والتي بعد موته لا تفنى كما في الأثر «أن أرواح المؤمنين في أجواف طير خضر».

ويمكن اعتبار الروح بما حازته من المزية والخصوصية في القرآن الكريم بأنها رتبة ومزية إلهية منحها الإنسان ليرقى ويصل بها إلى الرتبة الملائكية، أو يهملها فيهبط إلى الرتبة الحيوانية، وقد قيل: خلق الله الملائكة عقولاً بلا شهوة والبهائم ذات شهوات بلا عقل وجعلهما في الإنسان فمن غلب عقله شهوته فهو أفضل من الملائكة ومن غلب عليه شهوته فهو أرذل من البهائم، وعلى قول أن العقل والقلب يرادف الروح عند أهل التصوف، فمدا غلبت روح الإنسان شهوته ونفسه، ترقى لرتبة الملائكة، ومتى غلبت نفسه وشهوته روحه هبط به إلى أدنى الرتب.

المراجع

ابن أبي حاتم الرازي عبد الرحمن بن أبي حاتم، *تفسير ابن أبى حاتم*، المكتبة العصرية، صيدا.

ابن الأثير المبارك بن محمد الشيباني الجزري، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.

ابن دريد محمد بن الحسن بن دريد الأزدي، *جمهرة اللغة*، دار العلم للملايين، بيروت، الأولى، 1987م.

ابن سيده علي بن إسماعيل بن سيده المرسي، *المحكم والمحيط الأعظم*، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م .

ابن عباد الصاحب إسماعيل ابن عباد، *المحيط في اللغة*، عالم الكتب، لبنان، الأولى 1994.

ابن فارس أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، *معجم مقاييس اللغة*، دار الفكر، بيروت، 1979م.

ابن كثير إسماعيل بن عمر الدمشقي، *تفسير القرآن العظيم*، دار طيبة للنشر والتوزيع، الثانية 1999 م.

ابن منظور محمد بن مكرم بن على، *لسان العرب*، دار صادر، بيروت، الثالثة 1414 هـ.

أبو حيان الأندلسي محمد بن يوسف بن علي، *تحفة الأريب بما في القرآن من الغريب*، المكتب الإسلامي، الأولى، 1983م.

أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، *مسند الإمام أحمد بن حنبل*، مؤسسة الرسالة، الأولى 2001 م.

الأزهري محمد بن أحمد بن الهروي، *تهذيب اللغة*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى، 2001م.

الأنباري أبو بكر، محمد بن القاسم بن محمد، *الأضداد*، المكتبة العصرية، بيروت، 1987 م .

البيضاوي عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي، *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، دار احياء التراث العربي، بيروت، الأولى.

الثعالبي عبد الرحمن بن محمد، *الجواهر الحسان في تفسير القرآن*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى 418 هـ.

الثعلبي أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري، *الكشف والبيان*، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى 2002 م.

ذي الرمة، *الديوان*، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى 1995م.

الرازي فخر الدين محمد بن عمر التميمي، *مفاتيح الغيب*، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى 2000 م.

الراغب الأصفهاني الحسين بن محمد، *المفردات في غريب القرآن*، دار القلم، الدار الشامية، دمشق بيروت، الأولى 1412 هـ.

الزَّبيدي محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، *تاج العروس من جواهر القاموس*، مطبعة حكومة الكويت 1965م.

الزجاج إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق، *معاني القرآن وإعرابه*، عالم الكتب، بيروت، الأولى 1988 م.

الزمخشري محمود بن عمر الخوارزمي، *الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الزمخشري محمود بن عمرو بن أحمد، *أساس البلاغة الزمخشري*، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى،1998 م.

الطبري محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، مؤسسة الرسالة، الأولى 2000 م.

الفيروز آبادي مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، *بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز*، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1996م.

القرطبي محمد بن أحمد بن أبي بكر، *الجامع لأحكام القرآن*، دار عالم الكتب، الرياض، 2003 م، 123/20.

الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني القريمي، *الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية*، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الماوردي علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري، *النكت والعيون*، دار الكتب العلمية، بيروت.

محمد الأمين سليخ وبلقاسم بن مسعود، *ألفاظ النفس في القرآن الكريم قراءة في الدلالة*، مذكرة نهاية الدراسة لنيل شهادة الماستر في اللغة العربية وآدابها تخصص علوم اللسان، جامعة زيان عاشور الجلفة،2017م.

محمد فؤاد عبد الباقي، *المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم*، دار الكتب المصرية، الأولى 1945.

النسائي أحمد بن شعيب، *المجتبى من السنن*، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، الثانية 1986م.

Psychology & Soul
(Faith in Clinical Psychology Setting)

Arbjola HALIMI

Psychology & Soul (Faith in Clinical Psychology Setting)

Arbjola HALIMI*

Abstract

In this article there is a professional discussion about Life Meaning and other forces that influence Human Soul. Its attempt is to answer some basic and advanced questions that are important in Clinical Psychology Setting such as**:** What is the force that makes us move? Why some people are motivated and some are not? What makes people to be motivated? İs there a relationship between motivation and life meaning? What is life meaning? Is there a relationship between life meaning and faith/believe? Why some people are believers and some others are not? Do patients need to believe? What is Soul in Psychology? The main purpose is not only to answer these questions but also to understand how these answers are related to the soul (emotion, perception, thoughts, feelings, etc.) from a psychological perspective**.** The reason for that is because clinical pychologists are facing these kind of questions in their every day profesional practice and by answering them it means that a helpful guide can be constructured for future applications on psychotherapy. Authors emphasysing psychoemotional well-being, life meaning and importance of faith such as Jung'Psychanalitic Theory, are used as a theoretical framework for a better understanding on the research purpose. A great theoretical attention is focused on religion theories and the content of religious books. Methods used for gathering these data are those related with client narrative, semi-structured, clinical interviews and observation. Some results/conclusions suggest that clinical psychology setting face all these questions and there is always a strong relationship between faith, life meaning and psychological wellbeing from client's mental interpretation.

Keywords: Clinical Psychology, Psychological Wellbeing, Faith, Life Meaning

Introduction & Purpose

Studying Psychology, it is never been easy because the first and simple question from the very beginning of psychology as a science, was "What Psychology is', "Science of What?" There were many attempts to define that but even today it is difficult to understand, since psychology is studying the human "mind" or "soul". These two concepts are still not clear in Psychology. We use the word cognition to include some mental/mind process such as thinking, memory, perception, reasoning, or problem solving, attention, etc., but is the mind only all those functions? What about consciousness? What about emotions? Every time I am feeling something my body will react and how I understand or how I am aware about it? What the word "feel" means? What about behavior and moral, and specific characteristics of one person, his personality? What is "The Self? " What" about the will, decision making, choosing something, desires, interests, experience (how experience is accumulated inside the person)? How and why events coming from the past or present are affecting us, same way for relationship and communication with others, origin of human knowledge.

Wundt spoke for "creative synthesis"[1] that made psychology qualitatively different from physical sciences. A musical quality, or the familiarity of a face is a rapid creative synthesis that cannot in principle be explained as a mere *sum* of elemental physical features (Wundt, 1879, Blumenthal 1998 p.

* Dr., University of New York in Tirana, Department of Psychology, arbjolahalimi@unyt.edu.al

[1] Process of arrangement and rearrangement according to the individual's will in Wundt theory

45)[2]. Wundt also emphasized that for understanding higher mental process we have to study history, culture and religion (although he was a determinist)[3]

William James changes his route (before he was in depression) when he understood according to his view that there is no freedom or choice in Darwin's view. This change in beliefs improved James's depression and he became highly productive. "Now I will go a step further with my will, not only act with it, but believe as well; believe in my individual reality and creative power" (James diary (1920); Vol. 1, pp.147-148; Hergenhahn & Henley 2009, 2014, p. 324). Empirical Self it is divided according to James in the material self, the social self and the spiritual self that consists of a person's states of consciousness (experience of one's subjective reality). For James, the self is partly known and partly knower, partly object and partly subject" (1892/1985, p.43), "me" and "I". Self as knower ("I") for James is a concept similar to older philosophical and theological notions such as "soul," "spirit" and "transcendental ego" and he admitted that dealing with "me" was much easier that dealing with "I" ore as was differently called "pure ego" (Hergenhahn & Henley; 2009, 2014, p.329)

Jung

For many centuries mental illness, since the symptoms couldn't be understood from an medical/biological/physiological perspective, was considered (influenced by popular or religious doctrines) as a possession from the devil (an openness and deep knowledge it is needed both in science and religion because they do not opposite one another), influencing forms of treatment and healing perspectives.

There are different views to answer the most frequent question of our existence "What is the meaning or purpose of our live or our existence", first there is a scientific attempt to answer that which is psychology, second there are many religious explanations and at the end popular views. Although different explanation exists, there is still a strong discussion about self, conscious, soul, free will, mind, existence, and psychological well-being, all without full answers or full explanations. İt is often inside this space of hard answers that psychology client finds them self (when there is a trauma, an emotional brake or a painful life).

Faith is a strong believe or complete trust to a superhuman controlling power, God. Motivation is the force that make us move but without Faith (on what I do and why? The meaning. İf it is right or wrong, etc.,.) this is harder and harder. Our clients lose their motivation because they lose their faith and being in clinic for several years powers this argument. Clients in psychology suffer when they lose life meaning, faith, which are so strongly inherited in human mind or 'soul".

In Jung Psychanalytic Theory there is a collective power in our mind that as we know he called collective unconscious. We must remember that this means something unexplainable scientifically and he told us that as psychologists we have to see behind, further and further in religion (since religion is the most ancient attempt to understand life, human existence, mind or soul, universal expressions of the

[2] B. R. Hergenhahn; Tracy B. Henley; "An Introduction to the History of Psychology" 7th edition. 2014, 2009 Wadsworth, Cengage Learning, p 253-254.
[3] B. R. Hergenhahn; Tracy B. Henley; "An Introduction to the History of Psychology" 7th edition. 2014, 2009 Wadsworth, Cengage Learning, p 256

human mind (Jung, C., 1969[4]) to understanding a person and psychological well-being. For Dinner (1984, 1991) psychological (subjective) well-being it is related with how people appreciate their lives. This assessment is in two forms, cognition (life satisfaction judgment) and affection (emotion and feelings; spiritual state)[5]. For Carol D. Ryff. (1996) it includes a lot of dimension, starting with the purpose in life[6]. Since purpose in life, it is a religious discussion we have to consider client's faith.

Analyzing client's narratives inside the therapy or focusing in their psychological assessment, behaviors and thought, help us understand better their feelings, emotional well-being in relation of what they believe or not and if this can be helpful today in constructing a client psychotherapeutic treatment.

Methodology

Qualitative inquiry is the research pathway of this article. It consists on use of several methods and Instruments, starting from Clients Narratives, Clinical and Semi-Structured Interviews and Observation. Data gathering was a second step in a process of cure and healing since research it is based on Clients Data inside Psychotherapy which was the first and final purpose. Every client was informed (at the end of therapy) that some of their narratives (not names or identification) can be used for research purpose by having their approval. Content Analyze it is used for results and discussion.

Results & Research Findings

Healing process in psychotherapy starts by helping clients answering difficult questions that evolves frequently in their state of non-positive psychological well-being. Spirit is the most important issue discussed in psychotherapy (healing conversation) trying to explain their sorrow, emotional suffering, or trauma impact. There are a lot of client' expressions which are evident in psychotherapy, as within cases that were analyzed here, which in content tells us a lot about their faith, their feelings, their interpretation of life and the relation between them. The fact that in psychotherapeutic conversation clients bring and relate them together, is a strong evidence for their mutual impact in client's mental health and psychological well-being. Since these clients are those who lose more motivation, we can argue that the force that makes them move or react is the relationship between faith, meaning of life and how they feel or think (soul).

Faith-Meaning of Life & Purpose-Feeling and Thoughts (Soul)-Motivation

Some of expressions that we have met during therapy confirming these findings are prescribed below:

"-I think everything is written by God and we cannot do nothing about it", "-Even God is unfair sometimes", "Why God didn't take me but took him?" "-I do not know why this happened to us? We have always been right and fair people in our family. We never did bad things to anyone. Why? Why?" "-He was best of everyone. He did not deserve to die. Bad people live and he died. I cannot accept that. I do not understand what life is this. What is this life? It is so unfair", "-I cannot work, walk, or do some activities. I am shocked. I am tired", "-I do not want to go out and meet other people. I feel different from

[4] "Psychology and Religion: West and East-IAAP", Volume 11. Collected Works of C. G. Jung, Vol.11.2nd ed., Princeton University Press, 1969. 699 p. (p.34-63). Scanned and formatted by Don Williams, ed. CGjungPage.org (http://www.cgjungpage.org/

[5] Ed. Diener; Shigehiro Oishi, dhe Richard Lucas. "Personality, Culture, and Subjective Well-Being" Emotional and Cognitiv Evaluations of Life". Annual Review of Psychology Vol.54: 403-425. February 2003 (Volume publication date)

[6] Carol D. Ryff, Burton Singer. "Psychological Well-Being: Meaning, Measurement, and Implications for Psychotherapy Research". a) University of Wisconsin, Madison, pg 14-23.

them. I feel like I am worthless, useless, "-It looks like this happens only to me", "-I hate him with all my Soul", "-What kind of people are they that the father did that?! I felt ashamed? I haven't told to any one because of that. I suffered all my life and in a strong conflict with my husband because I have never told him the truth", "-So great God didn't give me girls", "-O God, I had a tremendous fear", "-My family believes in witchcraft (fortune-teller, palmistry, magic, etc.) and I am so scared with their stories". "-I feel ashamed about losing consciousness or pass out" "-I think what the others will think or say", "I cannot concentrate. I am afraid to do a bad impression in front of others", "-I blame myself when I do not keep a promise or when I scream to someone with anger by saying things that I do not really think", "Can I survive on this earth?", "-Why I have to be considered as an extraterrestrial", "Why we have to discuss blaming."

"Why" is the most frequent word showing the confusion between clients to give explanation of their situations. Losing the meaning of life[7], direction, the purpose is the primary symptom in psychological clinical cases and since faith/religion help people find that by giving an explanation (as client say sometimes: is better to have an explanation that nothing at all) we find a strong relation argued below.

Analyzing further clinical cases it was found that in clinical setting Faith is more evident in: 1. Trauma cases such as death of a family member (sun, husband, wife, parent, etc.) especially in a rapid or accidental death, accident with severe consequences or injury, disease, abuse, etc. 2. Depression Moods. 3. Anxiety or Phobias, Fear of dying or having a terminal/serious disease. 4. Delirium and Psychosis (Identity disorder, Self-Border distortion).

In both trauma cases/abuse and depression moods typically in clinic we face ***loss in faith*** or believe. In Phobias or Fear of Death we face on contrary ***rise in faith*** or believe in a divine force, God. Client suffering from such phobias often start to learn and read more about religion and faith and some time they even start practicing religious practices and, in combination with therapy, their personal and psychological health improve. It was also evident from psychotherapeutic experience that people practicing religion were never met on psychotherapeutic setting (except in case of children for several behavioral disorders). From here further discussion or research can be elaborated to answer if that is because of their mental health is protected by their faith or their lack the need to search for help because of their faith.

It was also clear in this research that "popular dogma" is strongly related more with psychological well-being in a bad way and they are the primary factors to influence or damage mental health or suffer of the Soul (I feel a shame. What the others will say?), together with family or system[8] issues.

To conclude we can say that: 1. Lack of faith; 2. Popular beliefs; 3. Lack of knowledge; and 4. Corruption among professionals (making people not believe in them and no searching for help or doing their own interpretation) are the most influential factors on mental health. "-I felt so struggled. The worst days of my life. I have to stay 40 days inside home after birth because it was the tradition. It was a cold

[7] Read more "Man in search for Meaning", Viktor E. Frankl, 1946; 1959; Library of Congress; ISBN 080701429X, original version
[8] Economy, Poverty, Criminality, etc.

winter. We lived in village, far from city, so isolated. Even now I feel so bad when I think about it. I believe it started all there. People keep coming and I didn't feel good, but my mother-in-law said that I have to meet all these people because it was a shame not to do it for the family. It was the tradition. It was a very strong mental and physical battle for me". It was also clear that the larger the lack of faith, scientific knowledge both with religious knowledge and professional corruption, the stronger popular dogma will become influential in psychological well-being negatively.

Discussion

Meaning of live is the most influencing force of human soul (emotion, perception, motivation, thoughts, feelings, and awareness), psychological well-being. Since Faith and Religion is related with the meaning of life, they are related with psychological well-being always to be in focus in a clinical psychology setting or attempt to understand and heal a patient.

Mental health depends on how clients feel and how they think. Spiritual need or fulfilment are to be considered. Client judgement on faith/meaning of live affect/influence all the process of psychotherapy. We will never know for sure why some people are believers, and some are not but some results are telling us when the faith is increased and when the faith is decreased. This is a scientific path to understand and follow. Psychotherapeutic Growth at the end of therapy is more evident with client having a good relationship with faith and this conclusion may be suggest us that clients need to believe.

References

B. R. Hergenhahn; Tracy B. Henley; "An Introduction to the History of Psychology" 7th edition. 2014, 2009 Wadsworth, Cengage Learning, p 253-254.

Psychology and Religion: West and East-IAAP", Volume 11. Collected Works of C. G. Jung, Vol.11.2nd ed., Princeton University Press, 1969. 699 p. (p.34-63). Scanned and formatted by Don Williams, ed. CGjungPage.org (http://www.cgjungpage.org/

Ed. Diener; Shigehiro Oishi, dhe Richard Lucas. "Personality, Culture, and Subjective Well-Being" Emotional and Cognitiv Evaluations of Life". Annual Review of Psychology Vol.54: 403-425. February 2003 (Volume publication date

Carol D. Ryff, Burton Singer. "Psychological Well-Being: Meaning, Measurement, and Implications for Psychotherapy Research". University of Wisconsin, Madison, pg 14-23.

"Man in search for Meaning", Viktor E. Frankl, 1946; 1959; Library of Congress; ISBN 080701429X, original version.

A. Halimi, "Psychology Clinic"; Clinical Cases 2017-2020.

Workplace Spirituality and Wellbeing

Besmira LAHI

Workplace Spirituality and Wellbeing

Besmira LAHI*

Abstract

The aim of this research paper is to understand the meaning of spirituality at work in today's world where great emphasis is being given to economy and earnings and less attention is being given to emotions. The curiosity of the researcher in psychology continuously targeting employees' wellbeing and the workplace, led in the exploration of spiritualism with the focus in the role of spirituality and its implication in the workplace. After having conducted a review of the literature in the area of religious and non-religious concepts regarding spirituality, the objectives of the study have been focused in: (i) the identification of the means of spirituality that employees have in the workplace, (ii) understand whether being spiritual can be measured, and (iii) identify the importance of the means of spirituality at work.

The research design used consists in the quantitative approach based on the analysis of 50 on-line questionnaires administered to employees of two working companies in the private sector from executive to managerial level. The questionnaire was developed for collecting and analyzing data. The data showed that there is a significant inclination between spirituality of individuals at work and their wellbeing and made evidence of the divine element and the collective good at work.

The research concludes with an examination of spirituality at the workplace in terms of gender and its contributions to the individual's wellbeing and other components such as work engagement, happiness, etc. For future recommendation: application of a qualitative research design asking "how" spiritualism reflects and analysis of the employees' reflections would provide a clearance of many situations and would lead researchers towards the knowledge of other domains in this area.

Keywords: spirituality at work, wellbeing, workplace.

Introduction

Today's labor market is changing continuously in terms of skills acquired for the employees, job profile and even regarding the amount of time required at work. The problem addressed in this study consists in how much employees are related to their job: (a) in an individual level: how much in our life we are taking care about ourselves in terms of wellbeing, (b) in a group level: how much do we take care about the other next to us (our colleagues) (c) in an organizational level: how much does the company reflect spirituality at work.

Studies on workplace spirituality share a common ground of research in many countries, but still there are many gaps and issues which need to be analyzed. This study was conducted in two organizations which have been central to the attention of the researcher in the recent years in terms of recruitment, overqualification and wellbeing of employees. Since these companies which already have a human resource unit (dealing with over 100 employees each) were suffering from a major turnover of employees over the last

* Dr., University of New York in Tirana, Department of Psychology, besmiralahi@unyt.edu.al

two years, the study was addressed to the connection of employees with their job. As such, a number of workplace spirituality scales were examined, and an instrument was constructed to be used aiming to measure workplace spirituality and the employee's wellbeing. Below are presented the profile and some relevant data of the two companies investigated.

Table 1: Description of the companies

Description	Profile	Nr of employees	Turnover rate in the last year(approximately)
Company A	Wholesale and Distribution	over 100	40%
Company B	Customer Relationship Management	over 100	20%

Objectives of the study are as the following:

(i) Identify the perceptions of employees regarding workplace spirituality[1]in relation to the dimensions of the self

(ii) Describe whether being spiritual at work can be measured in relation to tenure

(iii) Describe whether there is a gender component regarding spirituality at work

The research questions are as below:

(i) How are the perceptions of respondents in relation with the dimension of the self?

(ii) Can we measure workplace spirituality of employees in relation to their job tenure?

(iii) What is the difference in workplace spirituality in relation to gender

The operationalization of workplace spirituality is as the following: the degree to which individuals show their sensitivity related to their personal and to other's wellbeing, empathy, being passionate at work, showing collective good, positive energy towards work and the others, having a core at the end of the day, contribute for the better of a small community/organization, etc.

Literature Review

Navigating in current research articles there seems to be a growing interest on the role of spirituality as a mechanism empowering workplace wellbeing and productivity. Despite the fact that the conceptualization given to workplace spirituality is approximately 20 years (studies investigating workplace spirituality associated with variables such as: attitudes, emotions, positivity etc) there is still a body of knowledge coming from psycho-analysis demonstrating that we have been elaborating spirituality in line with the concept of the unconsciousness. The psycho-analysis, as a school of thought leaning in the development of the personality stemming from the unconsciousness and the subconscious states out that "what can be seen in the individual is only the top of the iceberg" because 80% of the flooded iceberg represents the real self/personality. However, soon after the neuroscience usage of brain-scanning

[1] Referring to the operationalization of the term in this paper

techniques, identifying neural pathways for psychological states and brain regions responsible for emotions and memory, the expectations for demonstrating and proving the existence of the unseen, divided people into research-based individuals and believers. Moreover, the usage of terms spirituality and soul started to be confusing.

Recently, the exploration of spirituality in the workplace has had a growing interest and has been considered as "a new dimension of management"[2]. According to the faith perspective "spirituality" can be considered as the presence of four important elements including: self, the others, nature or the environment and a higher power. The meaning being given to spirituality at work has developed and changed through the years. Literature review shows that the first concept of spirituality at work being given from the authors Ashmos and Duchon who defined as "Understanding and recognizing that employees have an inner life that makes meaningful and worthwhile work and also reared by it that this happens in the context of society." Debates about spirituality at work started to concentrate on the organizational values that employees reflected in the organization. As such, on 2017 Shrestha*, A. J, shared the role and importance of workplace and the attitudes of employees[3]. A perspective from Jacalone, R and Jurkiewic, C on 2003[4] presented spirituality, otherwise named as faith at work (even though it is not religion oriented) as a cluster of presentations of human values such as: caring, empathy, nurturance. But are the management units of the companies using these values while leading and managing an organization? Over the years the concept of spirituality in the workplace has ranged from "an attempt to get connected to the divine principle in the context of the workplace" [5] to "one of the principles of management in terms of "what is the collective good" that I will provide to others when I learn more".

Extended literature regarding the means of spirituality at work and its role in nowadays industrial world stems from the growing demands employees give to career, to the increased number of working hours, the decreased number of families being risen and the "aging baby boomers"[6] leading to a loss of the meaning of life according to a group of researchers[7]. A series of articles and empirical researches have been reviewed in order to make an understanding of the ways how spirituality is defined in the workplace from employees or company leaders, and in the midst of this debate, Schutte 2016, nurtured even more the debate about the definition of spirituality and if it could be measured, and despite his valid contribution to the debate, still it was not possible to agree at one point regarding the above -mentioned issues. Therefore, this paper is going to be one modest contribution to the debate of workplace spirituality in understanding the relation between the individual at work and wellbeing.

---

[2] Howard, S. (2002), "A spiritual perspective on learning in the workplace", Journal of Managerial Psychology, Vol. 17 No. 3, pp. 230-242. https://doi.org/10.1108/02683940210423132 pp.230

[3] Shrestha*, A. J. (2017). Workplace Spirituality and Employee Attitudes: Moderating Role of Organizational Politics

[4] Jacalone,R and Jurkiewic,C. (2003).Handbook of workplace spirituality and organizational performance. Ch 3, pp.46-52

[5]Cited from Dhiman 200, p. 4. at pp.232 of the: Howard, S. (2002), "A spiritual perspective on learning in the workplace", Journal of Managerial Psychology, Vol. 17 No. 3, pp. 230-242. https://doi.org/10.1108/02683940210423132 pp.230

[6] Cied in: Kinjerski, V. & Skrypnek, B.J. (2006). Measuring the intangible: Development of the Spirit at Work
(Leigh, 1977; Reker, 2000),

[7] Cited in Kinjerski, V. & Skrypnek, B.J. (2006). Measuring the intangible: Development of the Spirit at Work
Meaning of life (Adams & Bezner, 2000; Elkins, Hedstrom, Hughes, Leaf, & Saunders, 1988)

Methodology

The research design of the study is quantitative and it can be described as a photographic view of workplace spirituality in a given number of respondents. The instrument used for the data collection is a self-administered questionnaire with Likert Scale (ranging from 1-5: Strongly agree = 5, to strongly disagree = 1) so that a higher score reflects a higher level of agreement of each item. In order to gather relevant data in line with the above-mentioned research questions, a self-administered questionnaire with close ended questions was designed, piloted in 10 respondents and after receiving their feedback, it was reviewed and then distributed.

The questionnaire was distributed online through e-mails and social media accounts to employees working in two private organizations by using a convenience sampling: used to select participants on the basis of their accessibility and proximity to the researcher. For ethical reasons the purpose of the study as well as informed consent, anonymity and confidentiality was explained in the introduction part of the questionnaire. The questionnaire was launched and distributed during April-May 2020 corresponding to a timeline of Covid 19 lockdown in Albania, as well as the Covid19 Pandemic in the world.

The survey varied in terms of social, demographic and job experience variables as part of section A. Section B and C consisted in a set of closed-ended questions related to some statements relevant to the concept provided from literature review on the issues of workplace spirituality aiming to measure the level of workplace spirituality and the importance of it on an individual, group and organizational level. Below there is a presentation of the respondents of this study.

Table 2. Biographical data of the respondents (N=50)

Variables	Level of the	Percentage
Gender	Female	62
	Male	38
Age	18-25	10
	26-35	50
	36-45	36
	46-55	4
Family status	Single	30
	Engaged	8
	Co-living	4
	Married,	44
	Married,	10
	Divorced	4
Highest academic	Undergradu	10
	Graduated	46
	Post-	44
Years of job experience	1-5 years	20
	5-10 years	24
	11-15 years	34
	16-20 years	16
	over 20	6
Job tenure	1-5 years	46
	6-10 years	32
	11-15 years	16
	16-20 years	4
	over 20	2

As can be seen from Table 1, the gender distribution of the sample consisted in: n=31 (62%) females and n=19 (38%) males. In terms of age, 25 respondents (50% of the sample) were in the age group of 26-35 years old, followed by 36-45-year-old respondents covering 18% of the sample. The questionnaire was addressed only to the active engaged population from 18-55 years old and the majority of respondents represent very active ages in the employment market.

Most of the respondents are married and have kids covering 20 respondents (40% of respondents) followed by single employees 15 (30%). A significant high number of respondents are graduated (46%) possess a postgraduate degree (44%) and a low number of respondents have undergraduate level (10%).

Respondents have differences in years in working experience, however most of respondents have been employed in the same organization for a period of between 1-5 years (46%) 6-10 years (32%) and a very small number of respondents had been working in the same organization for between 11-15 years (16%) 16-20 years (4%), over 20 years (2%).

In the following table are presented the study's dimensions based on their implicative indicators:

Table 3: Dimensions of research

Dimension	Sub Dimension	Relevant Indicators
First Dimension: The inner self in relation with work		I start my day at work with the aim of doing something valuable
	Inner approach	I start my day at work with a good will
		At the end of the day I think about the good work I have accomplished I am very happy with my job
	Consciousness and happiness	I am conscious about my work
		My job inspires me
		I am sure that the quality of my job helps the company's growth and progress
	Values and needs	I work with passion and dedication because I know that the company needs me will reward me
		I continuously learn new things in order to work better
Second Dimension: Relationship with colleagues and the organization' management		My colleagues support and motivate me to work very well in the company
	Relationships with colleagues	I support and motivate the development of my colleagues at work
		In my job, my colleagues continuously ask me "how are you"?
	Management	I treat my colleagues as I would like to be treated from them
		The colleagues and managers of the company reflect goodwill

Results and Discussions:

1. Workplace spirituality in relation to the dimension of the self

Referring to research question nr.1 *"How are the perceptions of respondents in relation with the dimension of the self?* it was analyzed from descriptive statistics. Referring to the first dimension and its indicators, the

indicators related to: inner approach about work, values and rewards, consciousness and happiness were analyzed.

Table 4. Perceptions related to work and inner-personal approach to work

Sub/Dimension	Indicator:	Likert statements	Percentage
Inner approach about work	I start my day at work with the aim of doing something valuable	Strongly Disagree	0%
		Disagree	2%
		Neutral	4%
		Agree	20%
		Strongly Agree	74%
	I start my day at work with a good will	Strongly Disagree	2%
		Disagree	6%
		Neutral	12%
		Agree	32%
		Strongly Agree	48%
	about the good work I have accomplished during my working day	Strongly Disagree	0%
		Disagree	4%
		Neutral	22%
		Agree	36%
		Strongly Agree	38%

Referring to the data, there is a clear connection between the employees and their work. In the indicator of having a good aim every day at work it results in 74% of respondents. 48% of respondents strongly perceive about the good will at work and consider the working accomplishment at the end of the working day. Only 2% of employees report not to have a good will during the start of a working day. In the meantime, 36% of respondents report they agree and 38% of respondents report that they strongly agree about the above-mentioned statement. Results show that there is a strong inner connection of employees with work in terms of the aim and good will, meanwhile the reflections about the good work at the end of the day align only for 38% of respondents.

Table 5. Perceptions related about work and consciousness and happiness at work

Sub/Dimension	Indicator:	Likert statements	Percentage
Consciousness and happiness at work	I am very happy with my work	Strongly Disagree	2%
		Disagree	6%
		Neutral	20%
		Agree	22%
		Strongly Agree	25%
	I am conscious about my work	Strongly Disagree	0%
		Disagree	0%
		Neutral	4%
		Agree	12%
		Strongly Agree	84%
	My job inspires me	Strongly Disagree	0%
		Disagree	8%
		Neutral	14%
		Agree	16%
		Strongly Agree	62%

Referring to the data, 84%of employees are fully conscious about their work, none of the respondents lacks consciousness about work. 62% of employees report to be fully inspired from their job, none of the respondents lacks inspiration to work. Results show however, that even though they strongly perceive their consciousness related to work and they are inspired about work, they are not happy with their work. 2% of employees report they are not happy at all, 22 report to be happy and 25% report to be very happy.

Table 6. Perceptions of respondents related to their work with values and rewards

Sub/Dimension	Indicator:	Likert statements	Percentage
Values and need for reward	I am sure that the quality of my job helps the company's growth and progress	Strongly Disagree	0%
		Disagree	0%
		Neutral	6%
		Agree	24%
		Strongly Agree	70%
	I work with passion and dedication because I know that the company needs me will reward me	Strongly Disagree	8%
		Disagree	4%
		Neutral	10%
		Agree	16%
		Strongly Agree	62%
	I continuously learn new things in order to work better	Strongly Disagree	0%
		Disagree	0%
		Neutral	10%
		Agree	32%
		Strongly Agree	58%

Referring to the indicator of "I am sure the quality of the job helps the company's growth and progress", 70% of respondents strongly agree to the declaration. Referring to the indicator of working with passion and dedication because "the company needs me is going to reward me", 62% of respondents strongly agree,8% of respondents do not work with passion and dedication.

Referring to the indicator of "learning new things in order to work better", 58% of respondents strongly agree they learn new things in order to do better. None of the employees declares that he/she does not learn. From the descriptive analysis, referring to the above-mentioned indicators part of the category of values and need for reward, the majority of respondents, referring to the sub-dimension of the research, report that their values are related to work by working with passion, learning and growing and waiting to be rewarded back.

2. Workplace spirituality of employees in relation to their work tenure

In order to understand the perceptions of employees regarding workplace spirituality in relation with their colleagues and the management bodies of the organization, indicators related to care, support and motivation among each other in the workplace were cross tabulated with job tenure of employees. The results were analyzed with descriptive analysis in SPSS version 23.

Table 7. My colleagues support and motivate me to work very well in the company * Job Tenure Cross Tabulation

		Work Tenure					Total
		1-5 years	11-15	16-20	5-10	over 20	
My colleagues support and motivate me to work very well in the company	1 % of Total	2.00%	0.00%	0.00%	2.00%	0.00%	4.00%
	2 % of Total	8.00%	2.00%	0.00%	2.00%	0.00%	12.00%
	3 % of Total	8.00%	0.00%	2.00%	8.00%	2.00%	20.00%
	4 % of Total	6.00%	6.00%	0.00%	14.00%	0.00%	26.00%
	5 % of Total	22.00%	8.00%	2.00%	6.00%	0.00%	38.00%
Total	% of Total	46.00%	16.00%	4.00%	32.00%	2.00%	100.00%

Results show that 22% of the employees with a working tenure 1-5 years have a total support and motivation from their colleagues to work very well in the company. Only 2% of the respondents with a working tenure 1-5 years are not supported and motivated from their colleagues. What can be seen from the results is that the more employees work in the same company, the less they perceive their colleagues' support and motivation to work well in the company. Employees with a working tenure of over 20 years perceive no support and motivation from their colleagues.

Table 8. I support and motivate the development of my colleagues at work * Job tenure Crosstabulation

		Job tenure					Total
		1-5 years	11-15	16-20	6-10	over 20	
I support and motivate the development of my colleagues at work	1.0 % of Total	2.0%	0.0%	0.0%	0.0%	0.0%	2.0%
	2.0 % of Total	0.0%	4.0%	0.0%	0.0%	0.0%	4.0%
	3.0 % of Total	4.0%	0.0%	0.0%	4.0%	0.0%	8.0%
	4.0 % of Total	12.0%	0.0%	0.0%	10.0%	2.0%	24.0%
	5.0 % of Total	28.0%	12.0%	4.0%	18.0%	0.0%	62.0%
Total	% of Total	46.0%	16.0%	4.0%	32.0%	2.0%	100.0%

Results show that 28% of those who strongly support and motivate the development of their colleagues at work are employees who have a job tenure of 1-5 years. Only 2% of those who have a job tenure of 1-5 years do not support and motivate the development of their colleagues at work. Only 18% of employees with a job tenure of 6-10 years strongly support and motivate their colleagues' development at work. The higher the job tenure the lower the support and motivation provided to the colleagues' development at work.

Table 9. In my job, my colleagues continuously ask me "how are you?"* Job tenure Cross Tabulation

			Job Tenure					Total
			1-5 years	11-15	16-20	6-10	over 20	
In my job, my colleagues continuously ask me "how are you?"	1	% of Total	2.0%	0.0%	0.0%	2.0%	0.0%	4.0%
	2	% of Total	2.0%	4.0%	0.0%	4.0%	0.0%	10.0%
	3	% of Total	6.0%	0.0%	2.0%	4.0%	0.0%	12.0%
	4	% of Total	16.0%	6.0%	0.0%	12.0%	2.0%	36.0%
	5	% of Total	20.0%	6.0%	2.0%	10.0%	0.0%	38.0%
Total		% of Total	46.0%	16.0%	4.0%	32.0%	2.0%	100.0%

Referring to the indicator "In my job, my colleagues continuously ask me "how are you?" results show that 2% of employees with a job tenure of 1-5 years are never asked from their colleagues about how they are, referring to their health and wellbeing. The same is perceived from employees with a tenure of 6-10 years. However, the employees who strongly perceive they are getting these greetings from their colleagues are employees with a tenure of 1-5 years: 20% of them report to be receiving these greetings from their colleagues. 6% of employees with a tenure 11-15 years report to be receiving "how are you" greetings from their colleague. Only 2% of the employees with tenure of over 20 years report that they agree they colleagues ask them "how are you"/caring greetings.

Table 10: I treat my colleagues as I would like to be treated from them * Job tenure Crosstabulation.

			Job tenure					Total
			1-5 years	11-15	16-20	6-10	over 20	
I treat my colleagues as I would like to be treated from them	2	% of Total	0.0%	2.0%	0.0%	2.0%	0.0%	4.0%
	3	% of Total	2.0%	2.0%	0.0%	2.0%	0.0%	6.0%
	4	% of Total	6.0%	2.0%	0.0%	10.0%	0.0%	18.0%
	5	% of Total	38.0%	10.0%	4.0%	18.0%	2.0%	72.0%
Total		% of Total	46.0%	16.0%	4.0%	32.0%	2.0%	100.0%

Referring to the indicator "I treat my colleagues as I would like to be treated from them' per Job tenure cross tabulation results show that only 2% of employees with a job tenure of over 20 years totally perceive treating the colleague as he/she would like to be treated from them. 4% of employees with a tenure of 16-20 years strongly treat their colleagues as they would like to be treated by them. 38% of employers who have 1-5 years of job tenure treat their colleagues as they would like to be treated. Results show that the lower the job tenure the more spiritual at work is the employee in relation to colleagues' wellbeing, treating, supporting, motivating them and using motivation and support towards colleagues.

Table 11: Colleagues and managers of the company reflect goodwill * Job Tenure Cross Tabulation

			Job Tenure					Total
			1-5 years	11-15	16-20	6-10	over 20	
Colleagues and managers of the company reflect goodwill	2	% of Total	4.0%	4.0%	0.0%	6.0%	0.0%	14.0%
	3	% of Total	12.0%	0.0%	4.0%	10.0%	0.0%	26.0%
	4	% of Total	8.0%	4.0%	0.0%	10.0%	2.0%	24.0%
	5	% of Total	22.0%	8.0%	0.0%	6.0%	0.0%	36.0%
Total		% of Total	46.0%	16.0%	4.0%	32.0%	2.0%	100.0%

Referring to the indicator as shown above, 4% of those employees with a job tenure of 1-5 years slightly perceive the lack of goodwill of colleagues and management at work. 22% of employees with the tenure of 1-5 years strongly perceive the goodwill of colleagues and managers at work. Only 6% of employees with a job tenure of 6-10 years strongly report the reflection of goodwill. Only 8% of employees with a tenure of 11-15 years strongly agree about the reflection of good will at work from colleagues and managers.

3. Workplace spirituality and gender

Referring to research question nr.3 "What is the difference in workplace spirituality in relation to gender?" results were analyzed using Frequency tables in SPSS, version 23.

Table 11: My colleagues support and motivate me to work very well in the company

Gender			Frequency	Percent	Valid	Cumulativ
Female	Valid	1	1	3.2	3.2	3.2
		2	3	9.7	9.7	12.9
		3	6	19.4	19.4	32.3
		4	8	25.8	25.8	58.1
		5	13	41.9	41.9	100.0
		Total	31	100.0	100.0	
Male	Valid	1	1	5.3	5.3	5.3
		2	3	15.8	15.8	21.1
		3	4	21.1	21.1	42.1
		4	5	26.3	26.3	68.4
		5	6	31.6	31.6	100.0
		Total	19	100.0	100.0	

Referring to the indicator below, 41,9% of female employees declare that their colleagues strongly support and motivate them to work well, meanwhile only 31.6% of males declare they are strongly supported and motivated from their colleagues at work.

Table 12: I support and motivate my colleague's development at work

Referring to this indicator, results show that 67.7% of female employees strongly support and motivate their colleague's development at work and 19.4% declare they do support and motivate. As of male employees, 52.6% of respondents strongly support and motivate their colleagues' development at work. And 31.6% declare that they do support and motivate. Results show that women declare to strongly support their colleagues more than males.

Table 13: I am very happy with my job

Gender			Frequency	Percent	Valid Percent	Cumulative Percent
Female	Valid	2	1	3.2	3.2	3.2
		3	5	16.1	16.1	19.4
		4	7	22.6	22.6	41.9
		5	18	58.1	58.1	100.0
		Total	31	100.0	100.0	
Male	Valid	1	1	5.3	5.3	5.3
		2	2	10.5	10.5	15.8
		3	5	26.3	26.3	42.1
		4	4	21.1	21.1	63.2
		5	7	36.8	36.8	100.0
		Total	19	100.0	100.0	

Referring to this indicator, 58.1% of female employees declare they are very happy with their job, in the meantime, 36.8% of men declare that they are very happy with their job. None of the female respondents does not declare they are not happy, but 5.3% of males declare they are not happy with their job. It is clear that there is a difference in perception regarding work spirituality between male and female respondents.

Conclusions

This research has shown the perceptions of employees regarding the workplace spirituality referring to their connection of work with their self, how connection with colleagues and management contributes to their general wellbeing. From the data coming out of a semi-structured questionnaire constructed from the researcher-referring to the workplace spirituality scales already in use-was addressed to 50 employees of two private organizations running a time of high turnover. The employees reported important findings such as:

- Employees in Albania working in private companies have a strong connection of their inner self with work in terms of having a good will and starting their day with a good aim, however the reflections about what was done during a working day are not always present.
- Being conscious at work and being happy at work do not always align together. Employees strongly perceive work with consciousness and they are fully inspired for their job, however they do not report being happy with their work.
- Perceptions of respondents related to their work with values and reward is very strong. This is seen in their strong need for learning new things in order to do better at work, working with passion and dedication and perceiving that the quality of their job is related to the company's growth and progress.
- Employees' perception about having and providing support and motivation from and to colleagues changes clearly with the job tenure. The lower the length of time employees have been working in the same company, the higher is the declaration of support and motivation, care and empathy.
- Employee's perception about the good willingness of colleagues and the management of the organization is clearly reduced by the growing job tenure. Employees working in the company for 1-5 years are the ones who report to strongly perceive the good willingness. The higher the job tenure the lower

or non-existent is the perception about good willingness coming from colleagues and the managers of the company.

As a conclusion, the workplace spirituality seen as the reflection of all indicators in this research such as: good aim, consciousness, care, empathy, passion and dedication at work, support and motivation show how important the connection of the employee is with one's job. All indicators above contribute to the individual's wellbeing. Happiness is slightly reported to be present in the employees' perceptions together with the lack of support and motivation (except of the employees with low job tenure).

Recommendation for other studies: Because employees are social beings and our brains biologically function healthy once we are socially wired together, wellbeing will eventually be compromised because of the lack of good human interaction. Therefore, in the future other studies would focus in identifying techniques on how to strengthen colleagues' interaction providing support and care.

A correlational study taking into consideration happiness at work and reward (some type of rewards: emotional, supportive, bonuses, etc) could be interesting to be further analyzed.

Resources of bias: The research was conducted in a way which aimed to minimize not true and not relevant results provided from the respondents' statements. However, likewise all research in the field of social sciences, this research is based on self-reported data. Therefore, the results presented in the paper refer to the level of fairness and sincerity that respondents have had while self-administering the questionnaire online.

Limitations and Recommendations: One of the limitations of this research is that it was distributed to respondents in times of Covid 19, where some of them were working from home and some were working in their offices, reducing the physical everyday contact with colleagues and staff and increasing the online communication with its pains and gains.

The results of these studies will help organizational/personnel psychologists, human resource units and business consultants to understand what are some of the issues in the relationship between an organization-employee. Moreover, the information is addressed to employees who after understanding the relationship between some basic components (eg. goodwill and support from colleagues) would consider changing their personal approach since this contributes to a bigger picture of wellbeing and happiness.

Bibliography:

Ashraf, et.al Relationship of Workplace Spirituality with Positive Job Attitude (Job Satisfaction, Job Involvement and Organizational Commitment): A study of Public Sector University. International Journal of Management Sciences and Business Research, 2014 ISSN (2226-8235) Vol-3, Issue 10

Howard, S. "A spiritual perspective on learning in the workplace", Journal of Managerial Psychology, Vol. 17 No. 3, (2002), pp. 230-242. https://doi.org/10.1108/02683940210423132

Malik, S. A. et. al. Measuring Workplace Spirituality and EmployeeWork Attitudes in Profitable versus Non-Profitable Organizations of Pakistan. Pakistan Journal of Psychological Research, 2017, Vol. 32, No. 2, 603-622.

Miovic, Michael. "An Introduction to Spiritual Psychology: Overview of the Literature, East and West". *Harvard review of psychiatry*. 12. 105-15. (2004). 10.1080/10673220490447209. Retrieved from internet: Jan, 23, 2020

https://www.researchgate.net/publication/8502848_An_Introduction_to_Spiritual_Psychology_Overview_of_the_Literature_East_and_West

Kanungo, R. N. Measurement of job and work involvement. Journal of Applied Psychology, 67(3), (1982). 341–349. https://doi.org/10.1037/0021-9010.67.3.341

Kinjerski, V. & Skrypnek, B.J. (2006). Measuring the intangible: Development of the Spirit at Work

Scale, Paper presented at the Sixty-fifth Annual Meeting of the Academy of Management, Atlanta, GA, 16 pp. Retrieved 03/02/2020 from: https://www.kaizensolutions.org/sawscale.pdf

Kinjerski,V. and Skrypnek,B."The Promise of Spirit at WorkIncreasing Job Satisfaction and Organizational Commitment and Reducing Turnover and Absenteeism in Long-Term Care". *Journal of Gerontological Nursing*. .(2008) 34(10):p.17-25, https://doi.org/10.3928/00989134-20081001-03

Piryaei, S. and Zare,R. Workplace Spirituality and Positive Work Attitudes: The Moderating role of

Individual Spirituality.Vol: 1 | Issue: 4 | April 2013 | ISSN 2320-9836 Indian Journal of Economics and Development, Retrieved 03/02/2020

Preston,L.P., Ritter,S.R and Justin,H. "Neuroscience and the soul: Competing explanations for the human experience". *Elsevier. Cognition* c. 127, number 1, April 2013, p. 31-37

Retrieved from internet on January 23rd, 2020.

https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S0010027712002776?via%3Dihub

Ricardo Luiz Fernandes Bella 1, *OrcID, Osvaldo Luiz Gonçalves Quelhas 1, Fernando Toledo Ferraz 1OrcID and Marlene Jesus Soares Bezerra Workplace Spirituality: Sustainable Work Experience from a Human Factors Perspective. Economic, Business and Management Aspects of Sustainability. (2018). Retrieved from interned: 05/02/2020

https://www.mdpi.com/2071-1050/10/6/1887?type=check_update&version=1

Schutte, P.J.W., 'Workplace spirituality: A tool or a trend?', HTS Teologiese Studies/Theological Studies 72(4), 2016, a3294. hp://dx.doi.org/10.4102/hts.v72i4.3294

Shrestha*, A. J. Workplace Spirituality and Employee Attitudes: Moderating Role of Organizational Politics. *Journal of Business and Management Research*. ISSN: 2382-5219(Print); 2467-9267(Online) July 2017, Vol.2, No.1 & 2, p.33-51, DOI: http://dx.doi.org/10.3126/jbmr.v2i1-2.18150.Retreived from internet: 03/02/2020

Tyler, P. "The Return of the Soul": Psychology, Theology and Soul-Making. (2016), Retrieved, Jan 23, 2020: https://doi.org/10.1111/nbfr.12194

Doğu Türklüğünün İslamlaşmasını Konu Alan Hz. İmamlar Tezkireleri'ndeki "İyi (Temiz, Kutsal) Ruhlara Yönelmek (Dua Etmek)" İfadesinin Düşündürdükleri

Ümit EKER

Doğu Türklüğünün İslamlaşmasını Konu Alan *Hz. İmamlar Tezkireleri*'ndeki "İyi (Temiz, Kutsal) Ruhlara Yönelmek (Dua Etmek)" İfadesinin Düşündürdükleri

Ümit EKER*

Öz

Türklerin X. yüzyılda kitleler hâlinde İslamiyet'i benimsemeleri Türk kültür ve medeniyet tarihi açısından son derece önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Bu yüzyıl ve sonrasındaki dönemde "Gök Tanrı İnancı" yerine İslamiyet geçmiş ve Türk kültür dünyası bu din üzerinde şekillenmeye başlamıştır. Bu hadise sadece dinî açıdan değil aynı zamanda Türk dili, kültürü ve tarihi açısından da bir dönüm noktasını oluşturur. Türklerin hayatında bu kadar önemli yer tutan İslamlaşma olgusunun ayrıntıları daha çok Arap kaynaklarından takip edilebilmektedir. Bu kaynakların yanı sıra sözlü varyantların yazıya geçirilmesiyle oluşan yakın dönemde yazıya geçirilmiş az sayıda Türkçe eserden de bahsedilebilir. Bunlar literatürde *Satuk Buğra Hân Tezkiresi*, *Ebû Nasr Samânî Tezkiresi*, *Hasan Buğra Hân Tezkiresi*, *Yûsuf Kâdir Hân Tezkiresi*, *Hz. İmamlar Tezkiresi* [*Dört İmam Tezkiresi*] adlarıyla görülmektedir. Bu eserlerde Türklerin İslamiyet'i benimseme süreci, bölgedeki özellikle Budist unsurlarla yapılan mücadeleler destansı bir dille anlatılmaktadır. Bunlar arasında özellikle *Hz. İmamlar Tezkiresi* hem edebî hem de tarihî açıdan önemli bir yer tutmaktadır. Eser, Yûsuf Kâdir Hân'ın Medâin şehrine gelerek bölgede meşhur dört imamdan yardım istemesi ve onların da Yûsuf Kâdir Hân'a yardım etmesiyle yapılan mücadeleleri anlatmaktadır. Mücadelelerin merkezinde Kaşgar, Yarkent ve Hoten şehirleri vardır. Bu şehirler Karahanlı Devleti ile bölgedeki diğer Türk Hanlığı Budist İdikut Uygur Devleti arasında sürekli el değiştirir. Çetin mücadelelerin sonunda Hz. İmamların da yardımlarıyla İdikut Uygur Devleti'ne son verilir ve bölgenin İslamlaşma süreci Yûsuf Kâdir Hân döneminde tamamlanır.

Bu çalışmada, Türklerin İslamlaşma sürecinde önemli yeri olan *Hz. İmamlar Tezkireleri*'nde görülen "kutsal ruhlara yönelmek / dua etmek" ifadesi ele alınacak, bu ifadenin Eski Türk inancı olan "Gök Tanrı İnancı" ile bağlantısı ortaya konulacaktır. Buna göre Türkler, Karahanlı Devleti döneminde Müslüman olduktan sonra "Gök Tanrı İnancı"nda hâkim olan çeşitli ruhlara inanma, çaresiz kalındığında, onlardan yardım isteme anlayışını en azından bu metinlerde sabit olan tarihî dönem içerisinde devam ettirmişlerdir. Başka bir deyişle İslamiyet'in kabul edilmesiyle "Gök Tanrı İnancı"nın dinî ve kültürel unsurları hemen ortadan kalkmamış, İslamiyet ile birlikte bu inanç ve ritüeller bir süre yan yana yaşamıştır.

Anahtar Kelimeler: Dört İmam, Hz. İmamlar, Kutsal Ruhlara Yönelmek.

Puzzles of the Expression of 'Heading for the Holy Spirit (Praying)' in *Collection of Biographies of Imams* that is About Islamization of Eastern Turkishness

Abstract

Being adopted Islam by Turks as the masses in the 10th century is a crucial milestone in terms of the history of Turkish culture and civilization. Islam replaced 'Tengrism' in that century and beyond; Turkish culture has started to take form on this religion. This incident is both a religious aspect milestone and a historic moment from the point of Turkish language, culture, and history. Islamification phenomen on that is vital in Turkish life can mostly be followed byArabic sources. Besidest hose sources, there can be talked about a couple of Turkish texts that have been formed by writing verbal versions more recently. Related texts are called in literature as *Collection of Biographies of Satuk Buğra Khan, Ebû Nasr Samânî, Hasan Buğra Khan, Yûsuf Kâdir Khan, Imams* [*FourImams*]. These texts mention the 'Turks' process for adopting Islam; struggles with Buddhist factors in the region' in an epicway. Among them, the*Collection of Biographies of Imams* is important in terms of both in a literary and historical perspective. For related biography, Yûsuf Kâdir Khan went to Medâin City and appealed for the help of popular four imams; there started

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, umiteker@comu.edu.tr.

struggles by their help for Yûsuf Kâdir Khan. Kaşgar, Yarkent, and Hoten cities were at the center of the struggles. These cities continuously changed owners between Karahanli State and Buddhist Idikut Uygur State that was the other Turkish Khanate. There was put a lid on Idikut Uygur State with the help of Imams at the end of uphill battles; in this way, the Islamization process of the region was completed in the sovereignty of Yûsuf Kâdir Khan.

This study scrutinized the expression of 'heading for the holy spirits/praying' in the *Collection of Biographies of Imams* that is remarkable in the Islamization process of Turks; the connection of this expression with Tengrism was also revealed. Turks continued the mentality of believing in various spirits of Tengrism and calling for help from them after being Muslim. In other words, religious and cultural elements of Tengrism did not disappear immediately; those beliefs and rituals lived to gether with Islamfor a quite while.

Keywords: Four Imams, Imams, Heading for the holy spirits.

Giriş

Türklerin X. yüzyılda İslamiyet'i benimsemeleri hem Türk kültür tarihi hem de dünya tarihi açısından büyük önem arz etmektedir. X. Yüzyıl öncesinde Türkistan (=Orta Asya)'da Gök Tanrı, Budizm, Maniheizm gibi farklı din ve inançlara mensup Türk boyları Karahanlı Devleti şehzadesi Satuk Buğra Hân'ın İslamiyet'i kabul etmesiyle süreç içinde Müslüman olmaya başlamışlardır. Birkaç asır içinde Türkistan bölgesi İslamlaşmıştır.

Türklerin hayat tarzında, inançlarında, kültürlerinde köklü bir değişimi beraberinde getiren bu dinî ve sosyolojik hadise kısa sürede sözlü kültürün de bir malzemesi hâline gelmiş ve kısmen destanlaşmıştır. Ana hadiseleri, özel adları, yer adları çoğunlukla tarihî gerçekliğini koruyan bu sözlü anlatılar zaman zaman yazıya da geçirilmiştir. Özelde İslamlaşmanın mahiyetini ortaya koyan bu eserler Türk dili ve tarihi için çok büyük önem taşımaktadır. Bu eserler Türk dili ve edebiyatı literatürü içinde daha çok *Satuk Buğra Hân Tezkiresi*, *Buğra Hânlar Tezkiresi*, *Ebû Nasr Samânî Tezkiresi*, *Yûsuf Kâdir Hân Tezkiresi*, *Hz. İmamlar Tezkiresi*, *Dört İmam Tezkiresi*, vb. adlarıyla görülür. Bu eserlerin dil ve edebiyat çalışmalarına olduğu kadar dönemin tarihî gerçekliğini ortaya koymak suretiyle tarih çalışmalarına da büyük katkı sunduğu bir gerçektir. Türklerin İslamlaşma sürecini konu alan bu eserler gerek Anadolu'da gerekse teşekkül ettiği coğrafya olan Türkistan'da asırlar boyunca anlatılagelmiş zaman zaman da yazıya geçirilmiştir.

Eserlerin öncelikle sözlü gelenekte biçimlenmesi, vakanın bazen olağanüstülüklerle gerçeklikten kopması sonucunu doğurmuş, böylelikle de uzun zaman içinde birbirlerinden kısmen farklılaşan varyantlı eserler meydana gelmiştir. Dolayısıyla konusu aynı kalan bu eserlerin dönemlere, bölgelere ve yazıldığı lehçelere göre değişen farklı biçimleri ortaya çıkmıştır.

Bu eserlerde anlatılan olayların tarihî gerçekliğe uygunluğu eserlerin tarihî değerini daha da artırmaktadır. Başta kişi ve yer olmak üzere kullanılan pek çok adın tarihî gerçekliğe uygun olması da eserleri bir destandan çok belge niteliği taşıyan tarihî eserler hüviyetine dönüştürmektedir.

1. *Hz. İmamlar Tezkiresi*

Türk dili ve edebiyatı literatüründe *Hz. İmamlar Tezkiresi*, *Dört İmam* adlarıyla görülen eserler, Karahanlı Devleti döneminde devletin önemli şehirleri olan Kaşgar, Yarkent, Hoten gibi şehirlerin ve bu şehirlere bağlı bölgelerin yapılan çeşitli savaşlarla İslamlaşması anlatılmaktadır. Tezkireler bazen *Satuk*

Buğra Hân Tezkiresi bazen de *Yûsuf Kâdir Hân Tezkiresi* içinde yer alabilmektedir, ancak çoğunlukla müstakil olarak karşımıza çıkar.

Hz. İmamlar Tezkiresi, yaşadıkları dönemde halk nezdinde "evliya" olarak kabul gören Nasreddîn, Zuhûreddîn, Kıvâmeddîn, Muîneddîn adlarındaki dört destani şahsiyet etrafında şekillenmiştir. Tezkirelerde verilen bilgilere bakarak bu kişilerin "Medâin" şehrinde yaşadıkları Satuk Buğra Hân'ın oğullarından Yûsuf Kâdir Hân'ın hükümdarlık döneminde Kaşgar, Yarkent ve Hoten şehirlerinin fetihlerine bizzat katıldıkları söylenebilir. Bu dönemde sözü edilen şehirlerin halkı çoğunlukla Budist Uygur Türklerinden oluşmaktadır (İnayet 2007: 1183). Bu konuda *Yûsuf Kâdir Hân Tezkiresi*'nde daha ayrıntılı bilgiler bulmak mümkündür. Bu tezkireye göre Satuk Buğra Hân'ın vefatı sonrası Hoten ve Turfan merkezli Budist İdikut Uygur Devleti Karahanlı Devleti'ne baskılarını artırmış, Budist ve İslam orduları bölgede birçok alanda karşı karşıya gelir olmuştur. Budist ordularına karşı Satuk Buğra Hân'ın oğlu Hasan Buğra Hân önemli mücadelelerde bulunmuş, fakat başarılı olamamıştır. Bu mücadeleler sonucunda Kaşgar İdikut Uygur Devleti'nin eline geçmiş Hasan Buğra Hân da şehit olmuştur. Hasan Buğra Hân'dan sonra Karahanlı tahtına geçen Yûsuf Kâdir Hân (Hükümdarlık yılları M. 1024 - 1032) Medâin şehrine gelmiş, eserde Peygamber soyundan olduğu ifade edilen İmâm-ı Nasreddîn, İmâm-ı Muîneddîn, İmâm-ı Zuhûreddîn ve İmâm-ı Kıvâmeddîn adlarındaki kişilerden yardım istemiş, onların da katılmasıyla bölgede birçok kanlı savaş cereyan etmiş ve bu savaşların sonucunda Kaşgar, Yarkent ve Hoten şehirleri Budist İdikut Uygur Devleti'nden geri alınmıştır.

Yûsuf Kâdir Hân Tezkiresi'nde Hz. İmamların, İmâm-ı Hepten'in oğulları olduğu ve "Keriye" civarında şehit oldukları belirtilmiştir. Bu olayla ilgili Molla Niyaz Hotânî'nin *Dört İmâm Zebîhullâh Tezkiresi* adlı şiiri de bulunmaktadır (Muhammed vd. 2018: 3).

Tezkirelerde anlatılan olaylar tarihî gerçeklikle büyük ölçüde örtüşmektedir. Tezkirelerde Hoten ve Turfan şehirleri merkezinde bölgede Budist İdikut Uygur Devleti'nin bulunduğu, bu devletin sınır komşusu olarak Müslüman Karahanlı Devleti'nin varlığı ve bu iki devlet arasında din merkezli birçok savaşın yapıldığı, özellikle Kaşgar ve Hoten şehirlerinin bu savaşlarda pek çok kez el değiştirdiği, en sonunda Karahanlı Devleti hükümdarı Yûsuf Kâdir Hân döneminde İdikut Uygur Devleti'ne son verildiği, bu iki şehir başta olmak üzere bölgenin büyük ölçüde Müslümanlaştırıldığı anlatılmaktadır.

2. *Hz. İmamlar Tezkiresi'nin* Tarihî Gerçekliği

Satuk Buğra Hân'ın Müslüman olup Karahanlı tahtına geçmesiyle İslamiyet Karahanlı Devleti'nin iktidar alanında büyük yayılma göstermiş, fakat bölgenin tamamıyla İslamlaşması ancak yüz, yüz elli yıllık bir zaman dilimi içerisinde mümkün olabilmiştir. İslamiyet'i yaymak ülküsüyle yapılan savaşlar daha çok Karahanlı Devleti'ni oluşturan Türk boylarının soydaşı Uygur Türkleriyle yapılmıştır. Bölgede çok farklı dinlere mensup olan Türk boyları, bu farklılıklardan dolayı çoğunlukla dinî eğilimli mücadeleler içerisine girmişlerdir (Abdurrahman 2001: 145, 146). Bu dönemde bölgede birçok din görülse de Budizm ve İslamiyet yaygınlıkları yönüyle öne çıkar. Karahanlılar İslamiyet'i benimsedikten sonra din farkından dolayı Samanoğulları Devleti'yle değil Budist Koçu (İdikut) Uygur Devleti'yle savaşmışlardır. Satuk Buğra Hân Karahanlı tahtına geçtikten sonra Kaşgar, Yarkent, Aksu gibi şehirleri Müslümanlaştırmış, M. 943 yılında Samanoğulları Devleti'nden Talas şehrini, hemen sonra

da Budist İdikut Uygur Devleti'nden de Turfan şehrini almıştır. Bu son olay uzun yıllar sürecek Budizm-İslamiyet mücadelelerini başlatan olay olmuştur (Abdurrahman 2001: 147).

Satuk Buğra Hân'ın M. 956 yılında vefat etmesi üzerine ihtida etmiş bazı unsurlar İslamlıktan dönmeye ve Müslümanlarla mücadele etmeye başlamıştır. Satuk Buğra Hân'ın halefi oğlu Baytaş Arslan Hân bu mücadeleleri devam ettirmiştir (Abdurrahman 2001: 148). Baytaş Arslan Hân döneminde Budist Uygurlarla birçok savaş yapılmış, bu savaşlar sırasında Kaşgar, Yarkent, Yengihisar gibi Karahanlı şehirleri birçok kez el değiştirmiştir (Abdurrahman 2001: 154).

Baytaş Arslan Hân'ın ölümünden sonra yerine Satuk Buğra Hân'ın diğer oğlu Ebu'l-Hasan Ali geçmiş o da Budist Uygurlarla mücadele siyasetini devam ettirmiştir. Bu dönemde Hoten, Budist ordusunun başkomutanı Çıkal Halhal Maçin'dir[1]. Ayrıca Budistlerin meşhur komutanları Çoktı Raşid ve Noktı Raşid[2]'in sırasıyla Yarkent ve Hoten'de hükümdarlık yaptıkları bilinmektedir (Abdurrahman 2001: 155).

Hz. İmamlar Tezkiresi ilk olarak Molla Niyaz Hotanlı tarafından XVII. yüzyılda kaleme alınmıştır. Bu yazım şüphesiz halk arasında sözlü olarak yaşayan bir varyantın yazıya geçirilmesinden ibarettir. Eser Türk dünyasında çok beğenilmiş ve yer yer olağanüstülükler de kazanarak destanlaşmıştır. Eserin halk nezdindeki bu kıymeti birbirlerinden az çok farklılaşan çeşitli varyantların oluşmasına neden olmuştur. Bu varyantlar, bazen çeşitli dönemlerde müellifler tarafından halk arasından derlenen sözlü rivayetlerin yazıya aktarılması bazen de Molla Niyaz Hotanlı'nın eserinin istinsah edilmesi şeklinde oluşmuştur. Tespit edilen nüshaların Çağatay Türkçesiyle yazıldıkları görülür.

Tarihî eserlerden ve arkeolojik kalıntılardan Ebu'l-Hasan Ali ve kardeşi Yûsuf Kâdir Hân döneminde İslamiyet'i yaymak amacıyla Budist Uygurlarla zorlu savaşların yapıldığı, bu savaşlarda Ebu'l-Hasan Ali'nin vefat ettiği, yerine geçen Yûsuf Kâdir Hân'ın Yarkent, Poskam, Kargalık gibi yeni Müslümanlaşmış şehirleri korumaya çalıştığı, sonunda 40 bin kişilik ordusuyla Çoktı Raşid ve Noktı Raşid'in ordularını yenerek M. 1006 yılında Hoten Vicra (Visara) Hânlığına (Koçu [İdi Kut] Uygur Devleti)'ne son verdiği anlaşılmaktadır (Abdurrahman 2001: 156).

3. *Hz. İmamlar Tezkiresi*'nin Nüshaları

*Hz. İmamlar Tezkiresi*nin bugüne kadar tarafımızdan 5 nüshası tespit edilmiştir. Ayrıca eserin *Buğra Hânlar Tezkiresi* (Berbercan 2012: 38 - 40)[3] ve *Yûsuf Kâdir Hân Tezkiresi* (Muhammed vd. 2018: 13 – 20) içinde de farklı varyantları bulunmaktadır.

Eserin tespit edilen bütün nüshaları Çağatay Türkçesiyle kaleme alınmıştır. Bu nüshalardan ikisi tarafımızdan yayımlanmıştır[4]. Eserin Çağatay Türkçesiyle yazılmış 5 nüshasının yanı sıra 1 de Yeni Uygur Türkçesiyle yazılmış matbu nüshası vardır. Klasik Sonrası Devir Çağatay Türkçesiyle yazılan nüshalar aşağıdaki gibidir:

[1] *Hz. İmamlar Tezkiresi*nde Halhal Maçin'dir.
[2] Çoktı Raşid ve Noktı Raşid iki ayrı kişi olmasına rağmen *Hz. İmamlar Tezkiresin*de birçok yazmada yanlış şekilde tek bir kişi olarak ifade edilmiştir.
[3] Bu eserdeki nüsha yarımdır.
[4] Bk.; Eker 2018a: 631 - 638; 2018b: 239 - 255.

1. İngiltere Oxford - Bodleian Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, Ms. Ind. Inst. Turk 8'de *Tezkire-i Satuk Buğra Hân* adıyla kayıtlı eserin 50. ila 65. varakları arasındaki nüsha. Hz. İmamlar bölümü 15 varaktır. Eserin müellifi Molla Hacı'dır. Mensur olarak kaleme alınmıştır.

2. İngiltere Oxford - Bodleian Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, Ms. Ind. Inst. Turk 20'de 0/232/92 sıra numaralı nüsha. Eserin müellifi ya da müstensihi belli değildir. Eser mensur olarak kaleme alınmış olup 54 varaktır.

3. Bir önceki maddede ifade edilen (Ms. Ind. Inst. Turk 20 kayıt, 0/232/92) sıra numaralı nüsha içinde farklı bir nüsha daha yer almaktadır. Bu nüsha 57. varakta başlayıp 98. varakta sona ermektedir. Manzum olarak yazılan nüsha 31 varaktır.

4. İngiltere Oxford - Bodleian Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, Ms. Ind. Inst. Turk 22 kayıt, 0/232 sıra numaralı nüsha. Yazma içinde *Yetmiş İki Farz* ve *Hz. İmamlar Tezkiresi* olmak üzere iki farklı eser yer almaktadır. *Yetmiş İki Farz* yazmanın 1a - 17a, *Hz. İmamlar Tezkiresi* ise 18b - 41a varakları arasındadır. Eserde yer alan bilgilerden eserin Molla Hacı Kasap adlı bir kişi tarafından yazıldığı ya da istinsah edildiği söylenebilir. Eser mensur olarak kaleme alınmıştır ve 23 varak hacmindedir.

5. İngiltere Oxford - Bodleian Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, Ms. Ind. Inst. Turk 24 kayıt ve 0/232/92 sıra numaralı nüsha. Eserin müellifi ya da müstensihi belli değildir. Eser, manzum olarak kaleme alınmıştır ve 53 varak hacmindedir.

Tezkirelerin bu müstakil 5 yazmasının yanı sıra Yeni Uygur Türkçesiyle yazılmış 1 de matbu yayını vardır. Şincang Helk Neşriyatı tarafından yayımlanan "Kök Yalılık Böre" dergisinde 2006 yılında "Tört İmam" adıyla yayımlanan eser, 13 sayfadır. Eser dergide 281. ila 294. sayfalar arasındadır.

4. Türklerin Eski İnancı "Gök Tanrı İnancı"

Türkistan (= Orta Asya) coğrafyasında geniş bir alana yayılmış olarak yaşayan Türklerin inanç sisteminin özelliklerini temelde üç noktada toplamak mümkündür: Tabiat güçlerine inanç, atalar kültü, Gök Tanrı İnancı (Kafesoğlu 2006: 302 - 304). Bu üç unsurdan "tabiat güçlerine inanç" tabiattaki birtakım gizli güçlerin varlığına inanç zemini üstüne oturur. Türkler dağ, tepe, su, mağara, ırmak, vadi, kaya, ağaç, orman, deniz, demir, kılıç, ateş vb. varlıkların güçlerine inanmışlardır (İnan 2000: 48 - 71; 2018: 38 - 49). Bu varlıklar aynı zamanda bir ruha da sahiptir (Roux 1998: 127). Bu ruhların yanı sıra Eski Türk İnancı'nda "Güneş, Ay, yıldız, yıldırım, gök gürültüsü, şimşek" gibi "ruh-tanrılar" olarak tasavvur edilen hiyerarşik olarak daha üstte yer alan güçler de mevcuttur (Roux 1998: 101; Kafesoğlu 2006: 302). Esasen dış çevrede görülen bazı varlıkların bu şekilde idealize edilerek ruh veya tanrılar şeklinde tasavvur edilmesi eski Yunan ve Roma başta olmak üzere pek çok ilkel toplumda gözlemlenen bir olgudur.

Tabiat ruhlarının varlığına Göktürkler çağından itibaren rastlamak mümkündür. Bunlara Orhun Yazıtları'nda "yer-sub 'yer-su'" adı verilmiştir. Bu ifade Göktürklerden sonra siyasi güç olarak görülen Uygurlar çağında da aynı şekilde görülür. Her iki dönemde de yer-su ruhları "ıduk" yani kutsal olarak kabul edilmiştir. Ancak Türk inanç sisteminde bu yer-su ruhlarına tapınılmadığı için bunlar etrafında mitoloji oluşmamıştır (Roux 1998: 107; Kafesoğlu 2006: 303, 304).

Kaşgarlı Mahmut'un "tengri" kelimesinin açıklamasında ortaya koyduğu düşünceler dikkate değer bir nitelik taşımaktadır: *Tengri Allahu azze ve celle… kâfirler göğe "tengri" derler. Yine bu adamlar*

büyük bir dağ, büyük bir ağaç gibi gözlerine ulu görünen her şeye tengri derler. Bu yüzden bu gibi şeylere yügünürler (secde ederler). Yine bunlar bilgin kimseye tenriken derler. Bunların sapıklıklarından Allaha sığınırız (Atalay 2006: 376 - 378). M. Kaşgarlı bu ifadelerle Türklerin dağ, ağaç gibi gözlerine büyük ve heybetli görünen varlıklara "tengri" adını vererek onlara tapındıklarını kaydetmiş ve bu gibi tutumları İslami bir bakış açısıyla sapıklık olarak ifade etmiştir.

Eski Türk inancında ruhlar iyi ve kötü olmak üzere ikiye ayrılır[5]. Gök, maddi bir varlık olarak kabul edildiği için gök ile yüksek ve büyük ruhu yani "Tanrı"yı aynı varlık olarak telakki etmişlerdir (İnan 2000: 26; 2018: 29). Örneğin bugün hâlen büyük ölçüde eski Türk inancını devam ettiren Altay Türklerinde en büyük tanrı ve iyi ruh olarak "Ülgen" öne çıkar. Altay Türkleri buna "Kuday" da derler. Kuzeybatı Moğolistan'da yaşayan Soyutlar'da "Ülgen", "Kayrakan"a dönüşür. Ülgen yaratıcıdır. Bütün varlığı o yaratmıştır. Ülgen bir insan gibi düşünülmüştür. Yedi oğlu, dokuz kızı vardır. Emrinde başka ruhlar da vardır.

Eski Türk inanç sisteminde bir kadın olarak tasavvur edilen "Umay" da dikkati çeker. Orhun Yazıtları'nda da görülen "Umay" adı[6] insanlara yardımcı olan iyi ruhlar arasındadır. Ölmüş iyi kamların ruhları da iyi ruhlar arasına dâhildir (Roux 1998: 109; İnan 2000: 31 - 39; 2018: 29 -36).

Gök Tanrı İnanç sisteminde iyi ruhlar kadar kötü ruhlar da bulunmaktadır ve dinî ve sosyal hayat içerisinde önemli rol oynamaktadır. Kötü ruhların en başta geleni "Erlik"tir. Erlik adı bugün Altay ve Yakut Türkleri arasında hâlâ yaşamaktadır. Altay Türklerinde "Erlik", Yakut Türklerinde "Arsan Dolay"dır. Erlik insanlara her türlü kötülüğü yapar. İnsanlara ve hayvanlara çeşitli hastalıklar göndererek onlardan kurbanlık ister. İstediği kurban verilmezse insanlara ölüm ve felaket ruhlarını gönderir, öldürdüğü insanları yer altına götürür ve kendisine köle yapar. Görüldüğü gibi Erlik'in yer altında olduğu düşünülmüştür. Erlik'in karanlık dünyasındaki kötü ruhlarına daha çok "kara neme" adı verilmektedir, bazen bunun yerine "yekler 'şeytanlar'" denildiği de olur. Yakutlar iyi ve temiz ruhlara "ayi", kötü ruhlara "abası" adı verir. Ayi ruhlar insanlara mutluluk verir. Bunlar iyilik ve temizlik kaynağıdır (İnan 2000: 39 - 41; 2018: 36 - 38; Şener 2001: 57, 58).

Türklerin inançlarının bir diğer özelliği "atalar kültü"dür. Ölmüş olan babalara, dedelere saygı gösterme olarak belirtilebilecek bu inanç biçimi, Orta ve Kuzey Asya kavimlerinde de bulunabileceği belirtilse de karakteristik olarak Türklerle özdeşleşmiştir. Asya Hunları, Tabgaçlar ve Göktürklerin kutsal mağaralar önünde atalarının ruhlarına kurban sundukları kaydedilmiştir (Kafesoğlu 2006: 304).

Atalar kültünün ve mağara motifinin özgün örneğini sunan *Ulu Han Ata Bitiği* adlı eserde Türklerin ilk atası Ulu Ay Ata ile ilk Türk kadını ve annesi Ulu Ay Ana'nın yaradılışı anlatılmaktadır. Bu yaradılış hikâyesinde Ulu Kara Dağ denilen yerde bulunan mağaraya, yağan yağmurla birlikte bol miktarda balçık dolar. Balçık mağara içinde insana benzeyen kalıpları doldurur. Su ile toprak bu kalıplar içinde bir müddet kalır. Yaz gelip havalar ısınınca esen rüzgârın da etkisiyle dört unsur birleşir ve dokuz ay sonra toprak canlanıp insan olur, yani Ulu Ay Ata yaratılmış olur. Bu esere göre Türklerin ilk insanı işte bu kişidir. 40 yıl sonra Ulu Ay Ana aynı şekilde yaratılır. Ulu Ay Ata ve Ulu Ay Ana evlenirler,

[5] Ruhlar bazı kaynaklarda "tanrılar" olarak ifade edilmektedir. Bk.; Roux 1998: 98, 99; İnan 2018: 36.
[6] *Tonyukuk Yazıtı*, İkinci Taş, Batı, 3. satır. Bk.; Ergin 1998: 76; Tekin 2003: 90; *Kültigin Yazıtı*, Doğu, 31. satır. Bk.; Ergin 1998: 20; Tekin 2003: 46.

çocukları olur. Dünya üzerinde Türkler böylece meydana gelir (Demir 2016: 21). Özellikle Göktürk kağanlarının "Nevruz" günü "Atalar Mağarası"na giderek orada törenler düzenledikleri ve kurbanlar kestikleri bilinmektedir (Kafesoğlu 2006: 304; Demir 2016: 23).

Türkler gibi atalar kültüne sahip diğer kavimlerde bu inanç, bazı güçlü kimselerin yarı tanrı sayılmasına kadar genişlemiştir. Eski Yunan'da bazen tanrılar için insanların kurban edilmesi bunun en tipik örneğini teşkil eder. Türklerde insanların tanrılaştırılması ve insanların bazı tanrılara kurban edilmesi âdetleri hiçbir surette görülmez (Kafesoğlu 2006: 304, 305).

Eski Türklerde Gök Tanrı ve atalara saygı olarak kurban kesilir. Hatta bu kurban edilecek hayvanların erkek olmasına özen gösterilmiştir. Kurbanlık hayvanlar içinde at öne çıkar. Yapılan kazılarda Asya Hunlarına ait kurganlarda bolca at iskeletine rastlanmıştır (Kafesoğlu 2006: 307).

Atalar kültünün ortaya çıkışına yönelik S. Freud'un tespitleri önemlidir. Freud, C. Darvin'in görüşleriyle Psikanaliz çerçevesindeki kendi görüşlerini birleştirerek ortaya çağdaşlarından farklı bir düşünce koymuştur. Ona göre ilkel toplumlarda ilk topluluğu oluşturan aile, güçlü bir erkek (baba), dişiler ve çocuklardan oluşur. Bu yapıda erkek, aile ve özellikle dişiler üzerinde büyük bir güce ve hâkimiyete sahiptir. Baba gücünü hiçbir şekilde akrabalık ilişkisi içinde bulunduğu erkek bireylerle paylaşmaz. Bu durum ailenin çocukları olan erkek kardeşler arasında büyük gerilime neden olur. Zaten bir "Oedipus Kompleksi" içinde bulunan erkek kardeşler güç birliği yaparak babayı öldürürler. Bu baba figürü ilerleyen süreçte, pişmanlık, babaya özlem vb. nedenlerle tekrar ortaya çıkarılır. Bu ortaya çıkarma ya tanrılaştırılma ya da kült inanç ve âdetlere bürüyerek saygı duyulan bir varlığa dönüştürme şeklinde gerçekleşir. Saygı duyulan varlık daha çok güçlü bir hayvandır. Bu hayvan, bazı toplumlarda gittikçe totem hâlini alır hatta tanrılaşır. Bu hayvanın önce insana sonra da tanrıya dönüşmesi tanrı merkezli ilk dinlerin ortaya çıkışını sağlar (2012: 174 - 220).

Bozkır coğrafyasında yaşayan Türk topluluklarının asıl inancı "Gök Tanrı İnancı"dır. Türklerle özdeşleşen bu inanç sisteminde "Tanrı" aşkın bir varlık olarak tasavvur edilir. Türkler bu varlığı "Gök Tanrı" olarak ifade ederler (Kafesoğlu 2006: 308). M. Eliade'ye göre bu inanç biçimi Orta ve Kuzey Asya kavimlerinin karakteristik inanç biçimidir (2006: 27). Örneğin Orhun Yazıtları'na göre Tanrı kâinatın yaratıcısıdır. Göktürklerin devlet kurması onun isteği ile olmuş, kağanlık onun tarafından verilmiştir. Kısacası manevi gücün tek kaynağı "Tanrı"dır. Asya Hunlarında "Güneş", "Ay", "yıldız" tanrılarının bulunması Gök Tanrı'nın semavi dinlerde olduğu gibi "tek" güç olduğu gerçeğini değiştirmez (İnan 2000: 29; Kafesoğlu 2006: 311); çünkü tarih boyunca hiçbir din hiçbir devirde tekli bir inanç kaynağı olarak ortaya çıkmamıştır. Tanrı, her zaman kutsal sayılan ikincil yan varlık ve inançlarla var olmuştur. Örneğin semavi dinlerde Allah'ın yanı sıra meleklere, resullere, kitaplara, azizlere de iman edilir (Kafesoğlu 2006: 311). Dolayısıyla Hunlar çağında "Güneş", "Ay", "yıldızlar"; Göktürkler çağında "yer-sub 'yer-su'" güçleri kutsal olarak kabul görür (Kafesoğlu 2006: 311), ancak bunlar ikincil öneme sahip olup öncelikle tek tanrı olarak "Gök Tanrı" kabul edilmiştir (Kafesoğlu 2006: 313).

Eski Türklerde din adamlarına, boylara göre değişmekle birlikte genellikle "Kam" adı verilmektedir. Gök Tanrı İnancı'nın ibadet şekilleri hakkında ise pek bir bilgi bulunmamakla birlikte (Kafesoğlu 2006: 314) törenler hakkında bugün doyurucu bilgilere ulaşmak mümkündür.

5. Tezkirelerdeki "İyi (Temiz, Kutsal) Ruhlara Yönelmek (Dua Etmek)" İfadesinin İncelemesi

Üzerinde çalışılan *Hz. İmamlar Tezkireleri*'nde geçen "*ervāĥ-ı ŧayyibege (yār) teveccüh (müteveccih) ḳıl- (bol-)* 'iyi, (temiz, kutsal) ruhlara dostça (safiyane bir şekilde) yönelmek (dua etmek'" ifadesi Türklerin eski inanç sistemi olan Gök Tanrı İnancı içinde değerlendirilebilir. Bu çalışmanın Gök Tanrı İnancı'nın incelendiği bölümünde de belirtildiği gibi Gök Tanrı İnancı'nda fizikî çevredeki gök, dağ, yer, su, ağaç, vb. varlıkların ruhları olduğuna inanmak önemli bir ayrıntı olarak ortaya çıkmaktadır. Özellikle "Ülgen", "yer-su" ile ilgili ruhların iyi, (temiz, kutsal; arau tös) (İnan 2018: 73); "Erlik" ve ona bağlı yer altı ile ilgili ruhların ise insanlara çeşitli kötülüklerde bulunan ruhlar (kötü tös) (İnan 2018: 36) olduğu bilinmektedir.

Hz. İmamlar Tezkiresi adlı eserin teşekkül ettiği tarihî dönemi, eseri oluşturan olayların Karahanlı şehzadelerinden Satuk Buğra Hân'ın oğlu Yûsuf Kâdir Han'ın (Hükümdarlık yılları M. 1024 – 1032) döneminde yaşandığından hareketle miladi birinci bin yılın başları olarak ifade edebiliriz. Başka bir deyişle metindeki olaylar, İslamiyet'i kabul hadisesinin ilk dönemlerinde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Türkler yeni dâhil oldukları dinin esaslarını daha içselleştiremeden kendilerini İslam – Budist mücadeleleri içersinde bulmuşlardır. İslami esasların Türk cemiyeti içerisinde henüz kökleşmemiş olması, Gök Tanrı İnancı'nın bazı uygulamalarda Müslüman olduktan sonra da kendini göstermesi sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla bu dönem metinlerinde Gök Tanrı İnancı'nın izlerini fazlasıyla görmek mümkündür. Esasen Türklerle özdeşleşmiş ve toplumun bütün alanlarına sirayet etmiş olan Gök Tanrı İnancı'ndan bir anda vazgeçmek, bu inancın bütün esaslarını her yönüyle terk etmek de mümkün değildir. Bu nedenle *Hz. İmamlar Tezkireleri*'nde geçen bu ifadelerin Gök Tanrı İnancı'yla ilgili olabileceğini söylemek mümkündür.

"ervāĥ-ı ŧayyibe" ifadesi Farsça tamlama kuruluşundadır ve "iyi, (temiz, kutsal) ruhlar" anlamındadır. Tamlamanın tamlayanı durumundaki "ŧayyibe" kelimesi Arapça kökenli olup *iyilik, hoşluk, iyi huyluluk, geçimli olma* (Mutçalı 2014: 584) anlamlarına gelir. Tamlamanın tamlananı durumundaki "ervāĥ" kelimesi de Arapça kökenli olup "rūĥ" kelimesinin çokluk biçimidir. Kelime *canlar, ruhlar* (Mutçalı 2014: 384) anlamındadır. Bu durumda tamlamanın anlamı "iyi, (temiz) ruhlar" anlamına gelir ve "ŧayyibe" kelimesi Türklerin ruhlarla olan manevi bağlarından yola çıkılarak "kutsal" şeklinde anlamlandırılabilir. Dolayısıyla ifade "iyi, (temiz, kutsal) ruhlar" olarak anlaşılabilir.

"*ervāĥ-ı ŧayyibege (yār) teveccüh (müteveccih) ḳıl- (bol-)* 'iyi, (temiz, kutsal) ruhlara dostça (safiyane bir şekilde) yönelmek (dua etmek'" ifadesindeki "teveccüh", "müteveccih" kelimeleri de Arapça kökenlidir. Bunlardan "teveccüh" kelimesi, mezîdün fîh mastarlarından "tefeØØul" babındadır ve *yönelme, meyil* (Mutçalı 2014: 985) anlamlarındadır. Kelimenin müştakı "müteveccih" ise "tefeØØul" babının ism-i failidir ve *1. teveccüh eden, bir cihete, bir tarafa dönen, yönelen. 2. birine karşı sevgisi ve iyi düşünceleri olan. 3. bir tarafa gitmeye kalkan* (Devellioğlu 1997: 786) anlamlarındadır.

"*ervāĥ-ı ŧayyibege (yār) teveccüh (müteveccih) ḳıl- (bol-)* 'iyi, (temiz, kutsal) ruhlara dostça (safiyane bir şekilde) yönelmek (dua etmek'" ifadesindeki "ḳıl-" ve "bol-" kelimeleri yardımcı fiil görevindedir. Dolayısıyla ifadenin bütünü de filolojik açıdan "birleşik fiil" hatta bunun da türünü belirtmek gerekirse "yardımcı fiillerle kurulan (kuralsız) birleşik fiil"dir. "ḳıl-" fiili Çağatay Türkçesinde çokça

kullanılmaktadır. Eski Oğuz Türkçesi üzerinden gelişen Türkiye Türkçesinde kullanım alanı oldukça daralmış yerini "et-" ve "yap-" fiillerine bırakmıştır (Ünlü 2013: 620). Bir diğer fiil olan "bol-" ise Eski Türkçeden beri kullanılan bugün Karluk ve Kıpçak kökenli Çağdaş Türk lehçelerinde de bu şekliyle varlığını sürdüren bir fiildir. Fiil Eski Oğuz Türkçesinin ilk metinlerinden (karışık dilli eserler hariç) "ol-" şeklinde görülür. Fiil, Çağatay Türkçesinde (Ünlü 2013: 161) ve ardılı Özbek Türkçesinde (Coşkun 2000: 242) "*bol-*" şeklindedir.

"*ervāĥ-ı ṭayyibege (yār) teveccüh (müteveccih) ḳıl- (bol-)* 'iyi, (temiz, kutsal) ruhlara dostça (safiyane bir şekilde) yönelmek (dua etmek'" ifadesinde geçen "yār" kelimesi Farsça kökenli olup *1. dost. 2. sevgili. 3. tanıdık, ahbap* (Develliogğlu 1997: 1156) anlamlarındadır.

Bütün bu filolojik incelemelerden sonra "*ervāĥ-ı ṭayyibege (yār) teveccüh (müteveccih) ḳıl- (bol-)*" ifadesini "iyi, (temiz, kutsal) ruhlara (dostça, safiyane) yönelmek" şeklinde anlamak mümkündür. Burada "iyi ruhlara yönelmek" ifadesi Türklerin Gök Tanrı İnancı'nda yeri olan "yer-su (tabiat) ruhlarıyla, ölmüş olan ve büyük saygı gören ataların ruhlarıyla ya da ölmüş olan din adamlarının (Kam, Oyun, Bahsı vb.) ilgili olabilir.

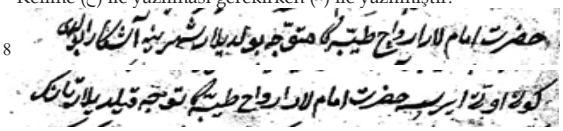
Aşağıda Hz. İmamlar Tezkiresi nüshalarından (3 nüsha) alınmış, ifadenin geçtiği bölümler görülmektedir. Bu bölümlerde Hz. İmamlar ve beraberindeki Müslümanların zor durumda ve çaresiz kaldıklarında iyi, (temiz, kutsal) ruhlardan yardım istedikleri açıkça görülmektedir.

İngiltere Oxford-Bodleian Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, Ms. Ind. Inst. Turk 08 Kayıt Numaralı Nüsha

Yene bir tarafdın mehter-cārūb ***[9b]*** *yemenī başlığın yüz ḳırḳ tört mehterīler nefīre ve kārnāy ve ceng duhūl*[7] *neḳḳārelerni ne vāzīşġa kirgüzüp şecāÓatlik yigitler pādişāhāne silāĥlar keyip şimşīrlerini ĥamāyil ḳılıp āsumān ve zemīnni zelzelege keltürüp mest-i ilāhī bolup ceng ḳılġalı rāst bolup irdiler. Şehr ġāyib boldı. Pildiler kim siĥr-gerler siĥri ḳılġandur, didiler. Ĥażret-i imāmlar <u>ervāĥ-ı ṭayyibege müteveccih boldılar</u>. Şehr yene āşikāra boldı. Etrāf-cānibdin at salur irdiler. Şehr yene ġāyib boldı. Ol küni ötti irse ĥażret-i imāmlar <u>ervāĥ-ı ṭayyibege teveccüh ḳıldılar</u>. Tañ attı. Şehr yene āşikāra boldı. Ṭabl-ı ceng çaldılar. ŞecāÓatlik yigitler cenge at salışları hemān şehr yene ġāyib boldı. Şubu ṭarīḳa pile müddetī Çīnşehriniñ içide ḳarār taptılar* (9a/ - 9b; Eker, 2018a: 657)[8].

Metnin Türkiye Türkçesine Aktarımı: Yine bir yandan ordunun [9b] destek kuvvetlerinin önde gelenleri yemenî başlıklarını giymiş vaziyette, yüz kırk dört kişi, zurna ve davullarını çalsınlar. Korkusuz yiğitler padişah elbiselerini giyip kılıçlarını kınlarına sokup yeri göğü inleterek kendinden geçercesine savaşmak için hazırlansınlar. Şehir kayboldu. Büyücülerin büyü yaptığını anladılar. Hazreti imamlar kutsal ruhlara yöneldiler. [dua ettiler.]. Şehir yine göründü. Civardan at gönderdiler. Şehir yine kayboldu. O gün geçti. Hazreti imamlar tekrar kutsal ruhlara dua ettiler. Sabah oldu. Şehir yine göründü. Savaş davulu çaldılar. Korkusuz yiğitlerin savaşa girmesiyle beraber şehir yine kayboldu. Bu şekilde bir müddet Çin (Hoten) şehrinin içinde beklediler.

[7] Kelime (ج) ile yazılması gerekirken (ه) ile yazılmıştır.

8 

İngiltere Oxford-Bodleian Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, Ms. Ind. Inst. Turk 20 Kayıt Numaralı Nüsha

mehter (4) cārūb yemenį başlıġ yüz ḳırḳ (5) tört mehter nefīre ve kārnāy cenk-i (6) duhūl[9] ve neḳḳāreler nevāzişġa (7) kėltürüp ve şecāǾatlik (8) yigitler asab-ı hāy-ı bād-pāy-ı (9) Ǿaraḳlar minip ve şimşirler ĥamā(10)yiller ḳılıp hem[me] pādişāhāne śilā(11)ĥlar kėyip āsmān zemįnni ***[28b]*** *(1) lerzege kėltürüp mest-i ilāhį (2) bolup cenk ḳılġalı ārāste (3) bolup ėrdiler nāgāh şehir nā-(4)peydā boldı ĥayrān ḳaldılar pild(5)iler ki kāfir sihir ḳılġandur dėp (6) ĥażret-i imāmlar ervāĥ-ı tayyibege (7) teveccüh ḳıldılar şehir nümūdār boldı (8) etrāf-cānibdin ez-pey at (9) salmak ėrdiler şehir yėne nā-peydā (10) boldı on kün ötti ėrse (11) ĥażret-i imāmlar tāǾatġa* ***[29a]*** *(1) meşġūl boldılar ol kėçe hem[me]ói erv[ā](2)ĥ-ı tayyibege teveccüh ḳıldılar taŋ attı ėrse (3) şehir yėne nümūdār boldı ve yėne tabl-ı (4) cenk çaldılar* (28a4 - 29a4)[10].

Metnin Türkiye Türkçesine Aktarımı: Ordunun destek kuvvetleri, çeşitli görevliler, yemenî başlıklı yüz kırk dört mehter, zurnalı ve davullu kişiler, savaş davulları çalıyor, kahraman yiğitler rüzgâr gibi dörtnala giden dizginsiz atlarına binmiş, kılıçlarını kuşanmış, padişah silahlarını giyinmiş, yeri göğü **[28b]** titreterek ilahi bir coşkunluk içinde, savaşmak için hazırlanmış geliyorlardı. Şehir ansızın görünmez oldu. Şaşırdılar. Büyü yapıldığını anladılar. İmamlar kutsal ruhlara dua ettiler, şehir göründü. Birkaç yerden şehre atlı asker sokmak istediler. Şehir yine görünmez oldu. Akşam olunca Hazreti İmamlar ibadetle **[29a]** meşgul oldular. O gece hepsi kutsal ruhlara yöneldiler / dua ettiler. Sabah olunca şehir tekrar göründü ve tekrar savaş davulları çaldılar.

İngiltere Oxford-Bodleian Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, Ms. Ind. Inst. Turk 22 Kayıt Numaralı Nüsha

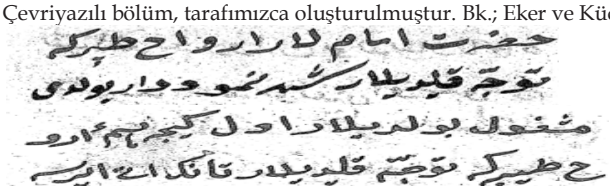
Mehter-cārūb yemenį başlıġ (10) yüz ḳırḳ tört mehterler nefīr ve kernāy ve cenk-i duhūl ve neḳḳāre nevāzişġa (11) kügürüp şecāǾatlik yigitler asab-ı bād-pāy Ǿaraḳlar minip pādişāhāne ***[31a]*** *(1) silāĥlar keyip ve şimşirler ĥamāyil ḳılıp āsmān ve zemįnni zelzelege keltürüp (2) mest-i ilāhį bolup cenk ḳılġalı ārāste bolup irdiler. Nāgāh (3) şehr nā-peydā boldı. Ĥayrān ḳaldılar ve pildiler kim sāĥir siĥr ḳılġan(4)dur. Ĥażret-i imāmlar ervāĥ-ı tayyibege teveccüh ḳıldılar. Şehr nümūdār boldı[11]. (5) Etrāf cānibdin ez-pey at salmaḳ irdiler. Şehr yene nā-(6)peydā boldı. Ol kün ötti irse ĥażret-i imāmlar tāǾatġa meşġūl (7) boldılar. Kece ervāĥ-ı tayyibege yār teveccüh ḳıldılar.Tañ attı irse şehr nümūdār (8) boldı ve yene tabl-ı cenk çaldılar* (30b9/ - 31a8; Eker, 2018b: 250)[12].

Metnin Türkiye Türkçesine Aktarımı: Ordunun destek kuvvetleri ve mehter takımı yemenî başlıklarını giymiş vaziyetteydi, yüz kırk dört kişi zurna ve davullarını çalıyordu. Korkusuz yiğitler padişah elbiselerini giyip kılıçlarını kınlarına sokup yeri göğü inleterek kendinden geçercesine savaşmak için hazır vaziyetteydiler. Ansızın şehir gözden kayboldu. Şaşırdılar. Büyücünün büyü yaptığını anladılar. Hazreti İmamlar kutsal ruhlara yöneldiler / dua ettiler. Şehir tekrar görünür oldu.

---

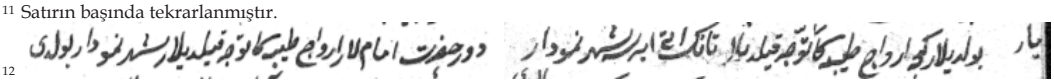
[9] "duĥūl" olmalıdır.

[10] Bu nüsha Ü. Eker ve S. Küçük tarafından Türkiye Türkçesine aktarılmış, ancak eserin çevriyazısı yapılmamıştır. Çevriyazılı bölüm, tarafımızca oluşturulmuştur. Bk.; Eker ve Küçük, 2018c: 395 - 439.



[11] Satırın başında tekrarlanmıştır.

[12]



Dört bir yandan at koşturmak istediler. Şehir yine gözden kayboldu. Akşam oldu, Hazreti İmamlar ibadetle meşgul oldular. Gece kutsal ruhlara yöneldiler / dua ettiler. Sabah olunca şehir görünür oldu ve tekrar savaş davullarını çaldılar.

Sonuç

Klasik Sonrası Devir Çağatay Türkçesiyle kaleme alınmış *Hz. İmamlar Tezkireleri* adlı eserin çeşitli nüshalarında *ervâĥ-ı ṭayyibege teveccüh (müteveccih) ḳıl- (bol-)* 'iyi, (temiz, kutsal) ruhlara yönelmek (dua etmek)' ifadesi kullanılmıştır. Bu ifadedeki "ervâh" kelimesi Arapça "rûh" kelimesinin çokluk biçimidir ve dolayısıyla kelime "ruhlar" anlamındadır. Farsça kelimenin tamlayanını oluşturan "tayyibe" kelimesi ise yine Arapça kökenli olup "iyi, hoş (temiz, kutsal)" manasındadır. Dolayısıyla tamlama "iyi (temiz, kutsal) ruhlar" manasını ifade etmektedir. "iyi (temiz) ruhlar" ifadesi İslam öncesinde Türklerin kült inancı olan "Gök Tanrı İnancı" ile ilgili olmalıdır, çünkü çalışmamızın Gök Tanrı İnancı ile ilgili bölümünde de belirtildiği gibi Gök Tanrı inancında ruhlar "iyi ve kötü ruhlar" başka bir ifadeyle "arı ruh (aruu tös) ve kötü ruh (kara tös)" olmak üzere ikiye ayrılır. Tabiat kuvvetlerinin ve varlıklarının ruhlarını "yer-su ruhları" şeklinde ifadelendiren Türk muhayyilesi bunları iyi, temiz ruhlar içinde değerlendirmiş, yer altı güçlerinin sembolü olan "Erlik" ve ona bağlı güçleri ise kötü ruhlar olarak belirlemiştir.

Eski Türk inanç sisteminde iyi, temiz ruhlar insanlara her alanda yardım ederken kötü ruhlar ise onlara zarar verir. Dolayısıyla kötü ruhların kötülüklerinden her zaman korunmak gerekir. "ervâh-ı tayyibe" tamlamasında geçen "ervâh 'ruhlar'" kelimesi her ne kadar İslam inancı ve kültürü altındaki "ruh" anlayışını çağrıştırsa da İslamiyet'in kabulünün ilk dönemlerine ait bir ifade olması hasebiyle Gök Tanrı İnancı içerisinde anlam bulan tabiat kuvvetlerinin ruhlarıyla, ataların ruhlarıyla hatta toplum hayatında vaktiyle önemli yer tutmuş "Kam, Baksı, Oyun vb." ölmüş din adamlarının ruhlarıyla da ilgili olabilir.

"ervâh-ı tayyibe" tamlamasından anlaşıldığına göre Hz. İmamlar ve beraberindeki Müslümanlar, savaş vb. zor bir durumla karşılaştıklarında eski Türk inanç sisteminde önemli yeri olan iyi, (temiz, kutsal) ruhlardan yardım istemektedirler. Bu durum İslam öncesi inanç ve ritüellerinin İslam sonrasında da en azından metindeki olayların geçtiği tarihî dönem boyunca devam ettiğini göstermektedir. Başka bir ifadeyle Türkler, Allah'a dua etmenin yanı sıra sıkıntılı bir durumla karşılaştıklarında eski inanç sisteminin kalıntısı birtakım ritüellere başvurmuşlar, eksik bilinçle kendilerinin kutsal saydıkları ruhlardan yardım istemekte bir sakınca görmemişlerdir. Bilindiği gibi İslam dininde yardım istenecek tek varlık Allah'tır. Ayrıca İslamiyet'te çeşitli tabiat kuvvetlerinin ve doğadaki birtakım fizikî varlıkların ruhların olması gibi bir durum da söz konusu değildir.

Kısacası Türkler X. yüzyılın başlarında Müslüman olduktan sonra eski inançları olan Gök Tanrı İnancı'nın bazı uygulamalarını bir anda terk etmemişler, bu inanç şekillerinin bazılarını yeni girdikleri din olan İslamiyet'e nakletmişlerdir. Gök Tanrı İnancı'yla ilgili pek çok uygulama ise körelip yok olmuştur. Çeşitli ruhlardan yardım isteme hadisesi de Türk dünyasında İslamiyet'e girildikten sonraki birkaç asır içinde büyük oranda yok olmuştur. Türk İslam dünyasında bu hadiseye rastlamak bugün genellikle mümkün değildir.

Kaynakça

Abdurrahman, Varis. Karahanlılar Devleti İle Koçu (İdikut) Uygur Devletinin Münasebetleri, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2001.

Atalay, Besim. Divanü Lûgat-it-Türk III, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2006.

Berbercan, Mehmet Turgut. Buğra Tezkiresi, I. Transkripsiyon, II. Dil Özellikleri, III. Tercüme, IV. Dizin, Hâkim Yayınları, Ankara 2012.

Coşkun, Volkan. Özbek Türkçesi Grameri, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 2000.

Demir, Necati. Türklerin En Eski Destanı Ulu Han Ata Bitiği, Ötüken Yayınları, İstanbul 2016.

Devellioğlu, Ferit. Osmanlıca - Türkçe Ansiklopedik Lûgat, Aydın Kitabevi Yayınları, Ankara 1997.

Eker, Ümit. "Çağatay Türkçesiyle Yazılmış 'Dört İmam' Efsanesi (Dil İncelemesi – Çevriyazı – Türkiye Türkçesine Aktarım)", Turkish Studies Language / Literature, Volume: 13/12, Spring, 2018a, 631 - 638.

Eker, Ümit. "Çağatay Türkçesiyle Yazılmış Bir Risale: Dört İmam (Dil İncelemesi – Çevriyazı)", II. Uluslararası Türklerin Dünyası Sosyal Bilimler Sempozyumu, 20 - 22 Nisan 2018b, Üsküp Makedonya, Tam Metin Kitabı, 239 - 255.

Eker, Ümit. "Klasik Sonrası Dönem Çağatay Türkçesiyle Kaleme Alınmış ve Doğu Türklüğünün İslamlaşmasını Konu Alan 'İmamlar Tezkireleri' Nüshalar, Genel Dil Özellikleri, Bir Nüshanın Türkiye Türkçesine Aktarımı", Uluslar arası Dil Eğitimi ve Öğretimi Sempozyumu, 26 – 28 Ekim 2018 Targoviste Romania 2018c, 395 - 439.

Eliade, Mircea. Şamanizm [Çev.: İsmet Birkan], İmge Kitabevi Yayınları, Ankara 2006.

Ergin, Muharrem. Orhun Abideleri, Boğaziçi Yayınları, İstanbul 1998.

Freud, Sigmund. Totem ve Tabu, Arya Yayıncılık, İstanbul 2012.

İnan, Abdülkadir. Tarihte ve Bugün Şamanizm, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2000.

İnan, Abdülkadir. Eski Türk Dini, Ankara 2018.

İnayet, Alimcan. "Divanü Lûğat-it-Türk'te Geçen 'Çin' ve 'Maçin' Adı Üzerine", Turkish Studies, İnternational Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 2/4, Fall, 2007, 1174-1184.

Kafesoğlu, İbrahim. Türk Millî Kültürü, Ötüken Yayınları, İstanbul 2006.

Muhammed, Abdureşit vd."Yusuf Kadir Han Gazi Tezkiresi", Türk Dünyası Araştırmaları, Cilt: 119, Sayı: 234, 2018, 1-20.

Mutçalı, Serdar. Arapça - Türkçe Sözlük, Dağarcık Yayınları, İstanbul 2014.

Roux, Jean-Paul. Türklerin ve Moğolların Eski Dini [Çev.: Aykut Kazancıgil], İşaret Yayınları, İstanbul 1998.

Şener, Cemal. Şamanizm, Türkler'in İslamiyet'ten Önceki Dini, İstanbul 2001.

Tekin, Talat. Orhun Yazıtları, Sanat Kitabevi, İstanbul 1998.

Ünlü, Suat. Çağatay Türkçesi Sözlüğü, Eğitim Yayınları, Konya 2013.

Ebû Zeyd El-Belhî ve Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs Adlı Eseri

Selahattin AKTİ

Ebû Zeyd El-Belhî ve Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs Adlı Eseri

Selahattin AKTİ*

Öz

Kindî'nin talebelerinden Ebû Zeyd Ahmed bin Sehl el-Belhî (850-934), felsefe, astronomi, coğrafya, ahlak, tıp, psikoloji vb. sahalarda çalışmalar yapmış, İslam düşünce tarihinde multidisipliner kişiliğiyle dikkat çeken önemli düşünürlerdendir. Belhî'nin uzlaşmacı ilmî karakteri, kendini, din ile felsefenin uzlaştırılması çabasında gösterdiği gibi, tıp ve ahlak alanlarında da tebarüz eder. Beden ve ruh sağlığına dair yazmış olduğu *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs* adlı eseri onun bu karakteristiğinin sonucu olarak ortaya çıkar. Söz konusu eser, insanın beden ve ruh şeklinde iki farklı boyutu olduğu ön kabulünden hareketle, insanın ancak bu ikisini dikkate alarak sağlıklı olabileceği fikrini taşır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Zeyd el-Belhî, Ruh sağlığı, Beden sağlığı, Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs, Psikosomatik.

Abū Zaid Ahmad Al-Balkhī and his Work Masālih al-Abdān wa'l-Anfus

Abstract

One of Kindī's students, Abū Zaid Ahmad bin Sahl al-Balkhī (850-934), is one of the most important thinkers in the history of Islamic thought, who has worked in the fields of philosophy, astronomy, geography, morality, medicine, psychology and attracts attention with his multidisciplinary personality. The compromising scientific character of Belkhī stands out in the fields of medicine and morality, as it shows itself in the effort to reconcile religion and philosophy. His work named Masālih al-Abdān wa'l-Anfus, which he wrote about body and mental health, emerges as a result of this characteristic. The work in question carries the idea that human beings can only be healthy by taking into account these two dimensions, in terms of body and soul.

Keywords: Abu Zaid Ahmad Al-Balkhī, Mental health, Body health, Masālih al-Abdān wa'l-Anfus, Psychosomatic.

Giriş

Modern zamanların en büyük uğraş alanlarından birisi de hiç kuşkusuz insan psikolojisidir. Günümüze oranla geçmişte bu alanda yapılmış çalışmalar daha az olmakla birlikte, ne yazık ki az sayıdaki bu çalışmalar da günümüze ya hiç ulaşmamış ya da yeteri kadar ilgi görmemiştir. Bu çalışmalardan bir tanesi de değerli bilim insanı Fuat Sezgin'in İstanbul kütüphanelerinde yaptığı araştırmalar esnasında keşfettiği ve 9-10. Yüzyıllarda yaşamış olan Belhî'ye (ö. 934) ait ruh ve beden sağlığına dair yazılmış *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*[1] adlı eserdir. Bu çalışmada, İslam düşünce tarihinin erken dönem düşünürlerinden Ebû Zeyd Ahmed el-Belhî'nin hayat hikâyesine kısaca göz atılıp söz konusu eserinin kısaca değerlendirilmesi amaçlanmaktadır.

Ebû Zeyd Ahmed el-Belhî

Tam adı Ebû Zeyd Ahmed b. Sehl el-Belhî olan düşünür, 850 yılında Horasan'ın Belh şehri yakınındaki Şâmistiyân köyünde doğmuştur. Belhî, babasından ilk eğitimini aldıktan sonra uzun seyahatlere çıkmış, Irak'a giderek burada sekiz yıl yaşamış ve ünlü filozof Kindî'nin öğrencisi olmuştur.

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi Anabilim Dalı, selakti@comu.edu.tr

[1] Eserin eldeki iki nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Ayasofya Koleksiyonunda 3740 ve 3741 numaralarıyla kayıtlıdır. Bu çalışmamızda eserin tercümesinden faydalanılmıştır: Ebu Zeyd Ahmed Belhî: *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*. Çev. Muhammet Uysal. İstanbul: Endülüs Kitap, 2019.

Kindî'den felsefi disiplinlere ait eğitim alan Belhî, tıp, astronomi, coğrafya, ahlak, psikoloji, matematik ve tabiat ilimleriyle meşgul oldu.[2] Edebi yönü de onun, ayrıca dikkate alınması gereken bir özelliğidir. Nitekim Belhî'ye kırk üç eser[3] nispet eden İbnu'n-Nedîm, felsefi çalışmaları olmasına rağmen onu edebiyatçılara daha yakın bulduğunu ifade eder.[4] Henry Corbin ise Belhî'yi çevresinden gelecek itirazlardan çekinmeksizin Kur'an-ı Kerim'deki ilahi isimlerin Süryanice'den alındığını ileri süren serbest düşünceli bir filozof olarak tanıtır.[5] Belhî, bir ara kısa bir süre bürokratik görevlerde bulunduysa da ömrünün büyük bölümünü ilmî faaliyetlerle geçirmiş ve 934 yılında doğduğu köyde hayatına veda etmiştir.[6]

İslam düşünce tarihinde multidisipliner kişiliğiyle dikkat çeken Belhî'nin, çalışmalarında ilimler arasındaki ortak noktaları arayarak ortaya koymuş olduğu uzlaşmacı ilmî karakter, kendini, din ile felsefenin uzlaştırılması çabasında gösterdiği gibi, tıp ve ahlak alanlarında da tebarüz eder. Beden ve ruh sağlığına dair yazmış olduğu *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs* adlı eseri onun bu karakteristiğinin sonucu olarak ortaya çıkar.

Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs Adlı Eseri

Söz konusu eser, insanın beden ve ruh şeklinde iki farklı boyutu olduğu ön kabulünden hareketle, insanın ancak bu ikisini dikkate alarak sağlıklı olabileceği fikrini taşır. Yeri gelmişken, ruhun bedenin bir fonksiyonu mu yoksa bedenden bağımsız bir varlığa mı sahip olduğu tartışmalarında Belhî'nin, tıpkı hocası Kindî gibi insanın ruh ve beden şeklinde iki boyuttan müteşekkil olduğu görüşüne yer verdiğini belirtmemiz gerekiyor.[7] Nitekim Kindî de "Üzüntüyü yenmenin çareleri" adlı risalesinde beden için, ruhun, üzerinde fonksiyonlarını icra ettiği bir araç olduğunu belirtir.[8] Diğer yandan Belhî, adı geçen eserde beden sağlığına dair yeterince kitap yazıldığı halde ruh sağlığıyla ilgili kayda değer bir eser verilmediğinden söz etmekte ve bu konuda ilk olma iddiasını taşımaktadır.[9]

Belhî'nin adı geçen eseri, insan tedavisinde ruh-beden bütünlüğünü gözetmesi ve birindeki bir rahatsızlığın diğeriyle olan alakasını kurmaya yönelik çabasıyla bilim tarihinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu manada eseri, zihinsel rahatsızlıkların tedavisiyle uğraşan bilimlerin tarihinde, zihinsel durumları bedenle olan ilişkileri ile birlikte incelemenin ilk teşebbüslerinden biri olarak görmek mümkün görünmektedir. Nitekim Belhî'nin "vesvese" başlığı altında incelediği obsesif bozuklukların[10] kaynaklarına dair belirttiği biri doğuştan gelen (biyolojik-genetik) ve diğeri sonradan oluşan nedenler bugünün psikiyatri/psikolojik yaklaşımlarıyla büyük oranda uyumlu görünmektedir. Bilindiği gibi günümüz araştırmacıları obsesif bozuklukların sebepleri arasında beynin işlevsel bozukluğuna da (biyolojik neden) dikkat çekmektedirler.[11]

---

[2] Kutluer, "Ebû Zeyd Belhî", 5:412.
[3] Maalesef bu eserlerden sadece ikisi günümüze ulaşmıştır. Bunlardan biri araştırmamızın konusu olan eser iken diğeri, tek nüshası Necef'te olan "Şuverü'l-eḳâlîm" adlı eseridir. Bkz. Kutluer, "Ebû Zeyd Belhî", 5:413-414.
[4] İbnu'n-Nedîm, *Fihrist*, 198-199.
[5] Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, 1:283.
[6] Kutluer, "Ebû Zeyd Belhî", 5:412.
[7] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 40, 194.
[8] Kindî, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri", 54.
[9] Belhî, Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs, 196.
[10] Obsesif-Kompulsif kişilik bozukluklarının tanım, bulgu ve özellikleri için bkz: *DSM-IV-TR Tanı Ölçütleri Başvuru Elkitabı*, 275; Köroğlu, *Kişilik Bozuklukları*, 131-147.
[11] Yanık, "İslam alimi Belhî'nin vesveseden kurtulmak için önerileri", 18.

Diğer yandan bu durumun tersi olarak günümüzde psikosomatik[12] hastalıklar şeklinde isimlendirilen ve bu çalışmamızda örneklerine yer vereceğimiz, bedensel rahatsızlıkların gerçek nedeninin organik değil daha çok ruhsal olduğu tezi de yine Belhî'nin eserinde kendisine dikkat çektiği bir başka ayrıntıdır. Belhî, eserinin ruh sağlığına ayırdığı ikinci kısmında bu duruma birçok örnekler verir.

Düşünürümüz, kitabın beden sağlığı ile ilgili ilk kısmında eserini takdim ettikten sonra beden sağlığının korunması (Hıfzıssıhha) ve tekrar kazanılması konularını on dört başlık altında ele alır. Bu bölümde dikkat çeken en önemli nokta belki de Belhî'nin, sadece hasta olmuş insanlar için önerilerde bulunuyor olmaması, bilakis insanların, hasta olmadan önce sağlıklarını koruması için yapmaları gereken koruyucu hekimlik tavsiyelerini ele alıyor olmasıdır (Hıfzıssıhha). Belhî'yi özgün kılan bu özelliği, kendini ruh sağlığıyla ilgili olan kitabın ikinci kısmında da hissettirir. Nitekim Belhî, günümüz psikiyatrik yaklaşımlarından farklı olarak, insanı sadece hasta olduktan sonra tedavi etmek yerine, sağlığındayken alacağı önlemlere odaklanmış ve bunu yaparken de hem bedeni hem de ruhu göz önünde bulundurmuştur. Yapılan önerilerden kitabın gerçek amacının insan hastalığının tedavisi ve sağlığının yeniden kazanılmasından ziyade bedenin ve ruh sağlığının korunması olduğu anlaşılmaktadır.

Nitekim Belhî eserinin birinci kısmında sağlığın korunması için ev, su, hava, giyecek, sıcaklık, soğukluk gibi çevre faktörlerinin sağlıklı bir insan için nasıl olması gerektiğiyle alakalı önerilerde bulunurken, yemek, içmek, cinsel hayat, uyku, spor ve müzik dinlemek gibi kişisel faktörlere de değinmektedir. Belhî kitabının bu kısmında beden sağlığıyla ilgilenmekle beraber bedenin ruh ile olan ilişkisine de sık sık değinmekte ve bedensel faaliyetlerin ruhsal değişimler üzerindeki etkisine dikkat çekmektedir. Örneğin aşırı uykunun zihin, ezberleme ve anlama güçlerinde zayıflığa[13] sebep olabileceği gibi aşırı uykusuzluk halinin de insanda ruhsal sorunlara neden olabileceği, durgunluk ve isteksizliğe sebep olarak kişiyi beden ve ruh sağlığın da çöküşe götürebileceğini ifade eder.[14] Aşırı korku ve üzüntü esnasında uyumanın sağlığa iyi geleceği, bedeni ve zihni geçici bir süreliğine de olsa rahatlatacağını ifade eden[15] Belhî'nin söz konusu ifadeleri psikolojik pek çok rahatsızlığın temelinde uyku sorununun yer aldığını gösteren günümüz verilerine de uygundur.

Belhî'nin yemek alışkanlıklarıyla ilgili önerilerinde de benzer endişeler taşıdığı görülür. Nitekim yemekten azami faydanın elde edilebilmesi için kişinin depresyon, korku ve buna benzer olumsuz psikolojik hallerde yemek yememesi uyarısında bulunur. Aynı şekilde annelerin çocuklarını neşeli ve keyifli olduklarında emzirmeleri gerektiğini, aksi takdirde çocukların hastalıklara yakalanabileceğini ifade eder.[16] Öte yandan Belhî insanda açlık/beslenme ve üreme dürtülerinin en güçlü dürtüler olduğunu ve geri kalan tüm istek ve dürtülerin bu ikisine tabi olduğunu ifade ederek cinselliğin zaruri bir ihtiyaç olduğuna dikkat çeker ve kendisinden öncekilerin cinsel isteği kontrol altına

[12] "Psikosomatik (Psychosomatic): Ruhsal ve bedensel etkenlerin etkileşimi; ya da hem ruhsal hem de bedensel (organik) etkenlerden kaynaklanan hastalık. Bu şekilde tanımlanıyor olsa da genellikle organik bir temeli bulunamayan ve dolayısıyla kaygı stres gibi ruhsal etkenlerden kaynaklandığına inanılan ve bedensel semptomlarla kendini gösteren hipokondri ve tıp fakültesi sendromu gibi rahatsızlıklar için kullanılır." (Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 619.)

[13] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 128.

[14] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 127.

[15] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 132.

[16] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 116.

alma, zayıflatma görüşlerinde aşırıya gittiklerini ifade eder.[17] Çağdaşlarından farklı olarak Belhi, insanın ihtiyacı kadar cinsel ilişkiye girmesi gerektiğini ve vücutta biriken enerjisini boşaltması gerektiğini, aksi takdirde kişide kontrol kaybı, heyecan, kötü ahlak ve deliliğe benzer hallerin oluşabileceğini iddia eder.[18]

Eserin beden sağlığıyla ilgili olan kısmına dair bu kısa bilgiden sonra Belhî'nin özellikle ön plana çıkardığı ruh sağlığıyla ilgili ikinci kısma geçebiliriz. Eserin odak noktası olan bu kısım Belhî tarafından sekiz bölüm halinde incelenmiştir. Belhî, "Ruhun maslahatlarının düzenlenmesine olan ihtiyaç" başlığı altında insanın beden ve ruhtan müteşekkil olduğunu tekrar vurguladıktan sonra bedensel ve ruhsal rahatsızlıklara bazı örnekler verir ve ruhsal rahatsızlıkların insanın başına bedensel olanlardan daha çok geldiğini ifade eder. Ancak devam eden satırlarda Belhî, söz konusu rahatsızlıkların iç içe olduğunu ve bunları birbirlerinden bağımsız düşünmenin yanlış olacağına dikkat çeker.[19] Belhî'nin dikkat çektiği beden-ruh ilişkisi bugün sahip olduğumuz fiziksel ve psikolojik kökenli hastalıkların birbirileri ile etkileşim içerisinde olduğu bilgisiyle uyumludur. Nitekim kronik astım hastalarının aynı zamanda kaygı, panik atak vb. psikolojik rahatsızlıklara daha kolay yakalandıkları, bazı hastalarda ise kronik fiziksel hastalıkların anksiyete, korku, matem, depresyon, inkâr, öfke, bağımlılık, güçsüzlük, başarısızlık, suçluluk, utanç, umutsuzluk gibi psikolojik semptomlara neden olabildiği bilinmektedir.[20]

Belhî "Ruh sağlığının korunması" başlığı altında ise ruh sağlığını korumanın (hıfzıssıhha) iki yolundan bahseder:

> "Birincisi: Ruhun dış arazlardan korunmasıyla, yani insanın işittiğinde ve gördüğünde öfke, gam aşırı üzüntü, korku veya bunlara benzer ruhî güçlerini harekete geçirip ruhu endişelendiren ve tasalandıran şeylerden uzak durularak olur. İkincisi: Yukarıda bahsedilen öfke, gam, aşırı üzüntü, korku gibi sonuçları doğuracak şeyler hakkında düşünmek olan iç arazlardan korunarak olur. İnsan bunları düşündüğünde kalbi onlarla meşgul olur ve zihni dağılır."[21]

Belhî yukarıda ifade ettiği tavsiyelerinin ancak iki şekilde uygulamaya koyulabileceğini söyler. Bunların ilki ruhun eğitimidir. Belhî, kişinin henüz sağlıklı iken, kendini ilerde başına gelebilecek musibetlere hazırlaması gerektiğine işaret eder. Buna göre insan, sıkıntı ve zorluklarla karşılaşmadan arzu ettiği şeyleri elde edemeyeceğini, bu durumun, doğanın tabiatı gereği olduğunu kendine telkin etmeli, insanlarla olan ilişkilerinde detaycı davranmaması, isteklerine aykırı gerçekleşen olayları mümkün olduğunca görmezden gelmesi gerektiği, böylelikle kendini küçük şeylere kızmamaya ve tahammül etmeye alıştırmalıdır. Zira ruh, eğer bu küçük şeylere tahammül etmeye alışırsa ilerde başına gelen daha büyük sorunlarla başa çıkmakta zorlanmayacaktır.[22] Düşünürümüzün ruhun eğitimi için öngördüğü bu çözümlerin günümüzde görmezden gelme ve/veya "kaçmayı öğrenme"[23] şeklinde dile getirildiğini hatırlamakta fayda vardır.

---

[17] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 136.
[18] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 137-8.
[19] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 194-195.
[20] Gürsu, "İslam Düşünürü Belhi'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin …", 281.
[21] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 198.
[22] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 198-199.
[23] "*Kaçmayı öğrenme: Acı verici veya tehdit edici bir uyarıma maruz bırakılan organizmanın, söz konusu nahoş uyarımdan kaçınmak için gereken davranışları kazandığı bir işlemsel şartlandırma veya öğrenme türü.*" (Budak: *Psikoloji Sözlüğü*, 418.)

Belhî ruhun eğitiminde ikinci olarak kişinin, kendi ruh yapısını tanıması ve başına gelen acı verici şeylere tahammül derecesini bilmesinin önemine dikkat çeker. Ona göre insan karakterleri farklı faklıdır. Her türlü zorluğa göğüs gerip büyük işler başarabilen güçlü karakterlerin yanı sıra bunun tersi naif kişilikler de mevcuttur. O halde yapılması gereken, kişinin kendini tanıdıktan sonra altından kalkamayacağı işlere talip olmamasıdır. Aksi takdirde bu durum onu ruhsal rahatsızlıkların pençesine atacaktır.[24]

Yukarıda, ruh sağlıklı iken bu durumun korunması için birtakım önerileri sıralayan Belhî, "Kaybedildiğinde ruh sağlığının korunması" başlığı altında ise yeni önerilerle karşımıza çıkar. Belhî'nin yine iki çözümü vardır:

> "… ruhun tedavisi ya insanın kendisine arız olan problemi yok etmek ve harekete geçmiş olan duyguyu sakinleştirmek için kendi ruhundan harekete geçirdiği bir düşünce ile içerden, ya da başkası tarafından yapılan ve ruhun güçlerinden alevlenmiş olanların sakinleştirilmesi ve sağlığı bozulmuş olanların düzeltilmesinde etkili olacak öğütlerle dışarıdan olur."[25]

Belhî, ruh sağlığı bozulmuş olan bir kişinin sağlıklı düşünemeyeceği varsayımından hareketle öncelikle kendisine dışarıdan birtakım telkinlerle yardım edilmesini savunur. Nitekim bu metot günümüzdeki psikoterapi veya psikolojik danışmanlığa denk gelmektedir. İkinci çözümü ise içeridendir; buna göre kişi, ruh sağlığı yerindeyken topladığı bilgilerle, ruh sağlığı bozulduğunda ve dışarıdan kendisine bir öğüt verici bulunmadığında, kendi kendine telkinde bulunur.[26]

Bundan sonra Belhî, "Ruhsal rahatsızlıklar ve bunların sayımı" başlığı altında bizlere ruhsal rahatsızlıklar hakkında bilgiler verir. Ona göre insana acı veren tüm rahatsızlıkların başı, sevincin karşıtı olarak gördüğü tasadır. Ruhsal rahatsızlıklar tasayla başlar ve bu yüzden söz konusu rahatsızlıklarla mücadelenin yolu tasadan kurtulmaktan geçer.[27] Belhî'nin eserinde kendisine yer verdiği ruhsal rahatsızlıkları dört başlık altında sıraladığı görülür. Bunlar, öfke, korku ve panik (anksiyete bozuklukları), [28] üzüntü ve hüzün (depresyon), [29] iç konuşmalar ve vesvesedir (obsesif-kompulsif bozukluklar). Her dört bozukluğun tanımını ve beden üzerinde yaptığı tahribatı kısaca anlattıktan sonra Belhî, bu bozuklukların tedavisiyle alakalı önerilerine geçer.[30]

Belhî, bu tür rahatsızlıkların zararlarını yok etmek için daha önce çizdiği genel çerçeveye uygun olarak biri dışarıdan diğeri içeriden iki destekten söz eder. Dış destek, kendisine kızgınlık geldiğinde kişinin onlardan alacağı öğütlerle öfkesini yatıştırmak için etrafındaki kimselerden özel bir grup oluşturması şeklindedir.[31] Bu önerinin günümüz grup psikoterapisiyle uyumu göze çarpmaktadır. İç destek ise yeri gelince hatırlaması ve ders çıkarması için aklında önceden hazırlayacağı düşüncelerdir. Bunlar, kişinin öfkesini henüz büyümeden ilk ortaya çıktığında bastırmaya çalışması, öfkenin başkasına vereceği zarardan daha büyüğünü kendi bedenine vereceğini düşünmesi, öfkenin yerilen, hilmin övülen ve faziletli olduğunu düşünmesi, öfke ve cezalandırmanın, kişinin idaresi altındakileri kendisinden

---

[24] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 199-200.
[25] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 202.
[26] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 202-204.
[27] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 206.
[28] DSM-IV-TR, 191.
[29] Belhî'nin tanımı ile günümüzde karamsarlık, yetersizlik, yaşama karşı ilgisizlik, zevk alamama, yorgunluk, bitkinlik, vb. belirtilerle kendini gösteren depresyonun tanımı büyük ölçüde uyumludur. Bkz. Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 203; DSM-IV-TR, 156-162.
[30] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 206-209.
[31] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 211, 236-239.

nefret ettireceğini düşünmesi, kızacağı kişiyle arasındaki geçmişe dayanan hukukunu hatırlayıp yumuşaması ve kızacağı kişiyle kızgınlık anında karşılaşmaktan çekinmesi gibi düşüncelerdir.[32]

Sonuç

Belhî'nin beden ve ruh sağlığı için muhtemelen 10. Yüzyılda yazdığı *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs* adlı eseri günümüz tıp verileriyle büyük ölçüde uyumludur ve bazı bulgu ve tanılara ilk defa değinmesi itibariyle de alanının ilklerinden olma özelliği taşımaktadır. Belhî'nin obsesif bozuklukların kaynaklarına dair belirttiği biri doğuştan gelen (biyolojik-genetik) ve diğeri sonradan oluşan nedenler, obsesif bozuklukların sebepleri arasında beynin işlevsel bozukluğuna (biyolojik neden) dikkat çeken günümüz araştırmalarıyla uyumludur. Bu durumun tersi olarak günümüzde psikosomatik hastalıklar şeklinde isimlendirilen bedensel rahatsızlıkların gerçek nedeninin organik değil ruhsal olduğu tezi de yine Belhî'nin eserinde ayrıntılarına ulaştığımız bilgilerdir. Bu tanıların tarihte ilk defa Belhî tarafından yazıya geçirildiğini söylemek çok daha büyük çapta araştırmaları gerektiriyor olsa da erken dönemde bu tür açıklamaları dile getirmesinden dolayı Belhî ciddi bir şekilde araştırılmayı hak eden bir düşünür olarak öne çıkmaktadır.

Kaynakça

Amerikan Psikiyatri Birliği: *DSM-IV-TR Tanı Ölçütleri Başvuru Elkitabı*. Çev. Ertuğrul Köroğlu. Ankara: HYB, 2005.

Belhî, Ebu Zeyd Ahmed: *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*. Çev. Muhammet Uysal. İstanbul: Endülüs Kitap, 2019.

Budak, Selçuk: *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003.

Corbin, Henry: *İslam Felsefesi Tarihi*. Cilt1. Çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Gürsu, Orhan: "İslam Düşünürü Belhi'nin (849-934) Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi". *DEUİFD Din Psikolojisi Özel Sayısı*, 2016. 271-309.

İbnu'n-Nedîm: *Fihrist*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.

Kindî, Ebu Yusuf Yakub: "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. Ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2003. 51-66.

Köroğlu, Ertuğrul: *Kişilik Bozuklukları*. Ankara: HYB Yayıncılık, 2011.

Kutluer, İlhan: "Ebû Zeyd Belhî". *DİA*. İstanbul, 1992. 5:412-414.

Yanık, Medaim: "İslam âlimi Belhî'nin vesveseden kurtulmak için önerileri". İçinde: Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs. İstanbul: Endülüs Kitap, 2019.

[32] Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs*, 198, 202-204, 240-250.

Psikolojik İyi Oluş ve Din Eğitimi

Metin ÇİFTÇİ

Psikolojik İyi Oluş ve Din Eğitimi

Metin ÇİFTÇİ*

Öz

Genelde psikoloji, özelde din psikolojisi, onlarca yıl bireyi etkileyen olumsuz durumlar üzerine çalışmalar gerçekleştirdi. Fakat son yıllarda olumsuz durumların ortaya çıkma sebebinin, olumlu durumların yokluğu olduğu düşüncesi, daha öne geçmiş görünmektedir. Bireyin içine düştüğü korkuların, kaygıların, stresin, depresyonların vb. hayatı olumsuz etkileyen durumların altında, bireyde yeterince gelişmemiş olan saygı, sevgi, diğerkamlık, hoşgörü, şefkat, sabır vb. kazanımların eksikliği olduğu fark edilmiş ve çalışmalar bu alanlarda yoğunlaşmıştır. Bireyde eksik olan kazanımlara bakıldığında, bunların dinlerin binlerce yıldır insanlara tebliğ ettiklerinden farklı bir şey olmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Son yıllarda yapılan birçok çalışma, dindarlığın, psikolojik iyi oluş üzerinde ne denli etkili olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Din eğitimi, dinin bireye telkin ettiği ve bireyin anlamlı bir hayat yaşayabilmesi için sahip olması gereken olumlu kazanımların doğru bir şekilde sağlanması için gereklidir. Birey, hayatını anlamlı kılabilmesi, kendisiyle ve çevresiyle barışık olabilmesi için dinin binlerce yıllık tecrübesinden yararlandırılmalıdır. Eğitim bir bütündür. Sadece pozitif bilimlerle eğitim görmüş bir kişi, kendisine ve hayata dair bütün sorulara anlamlı cevaplar bulamayacaktır. Bulamadığı her cevap bireyin ruhunda yara olarak kalacak ve hayatı anlamlı bir şekilde yaşamasına engel teşkil edebilecektir. Günümüzde oldukça ihmal edilmiş ve geri plana atılmış olan din eğitimi, eğitimin eksik kalan kısmı olan manevi hayatı sunduğu ve dinin olmadığı bir dünyada cevabı bulunamayan, deney ve gözlemle cevapları öğrenilemeyen sorulara, tatmin edici cevaplar verebildiği için önemlidir. Bu çalışma batıda ve ülkemizde psikolojik iyi oluş ve din konusunda yapılmış çalışmalar ele alınmak suretiyle, din eğitimi ekseninde değerlendirilecektir. İslam dini merkezde olmak üzere genel olarak din eğitiminin psikolojik iyi oluşa katkısına odaklanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, din, psikoloji, psikolojik iyi oluş

Psychological Well-Being and Religious Education

Abstract

İt carried out studies on psychology in general, psychology of religion in particular and negative situations affecting individuals for decades. But the idea that the reason for the emergence of negative situations in recent years is the absence of positive situations seems to be more prominent. Fears, anxieties, stress, depressions etc. that the individual falls into. below, respect, love, altruism, tolerance, compassion, patience, etc. that are not developed enough in the individual. It has been realized that there is a lack of gains and studies are concentrated in these areas. When looking at the gains that are missing in the individual, it is clearly seen that they are not anything other than what religions have been serving people for thousands of years. Today, how effective religiousness is on psychological well-being has been revealed by many studies.

Religious education is necessary for the individual to properly teach the positive outcomes of religion. The individual should benefit from the thousands of years of experience of religion to make his life meaningful and to be at peace with himself and his environment. Education is a whole. Only a person educated with positive sciences will not find answers to all questions about himself and life. Any answer that he cannot find will remain in the soul of the individual. Religious education is important because the missing part of education can provide satisfactory answers to questions that cannot be learned through experimentation and observation in a world where there is a spiritual life and religion without religion. This study will be evaluated in terms of psychological well-being and religion in the

* Araştırma Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı, metinciftci@comu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-8573-7807

west and in our country in the axis of religious education. In general, the contribution of religious education to the psychological well-being will be focused, especially in the Islamic religious centre.

Keywords: Religious education, psychology, psychological well-being

Giriş

Psikoloji, 19. Yüzyılın sonlarına doğru felsefeden ayrılarak bir bilim olarak ortaya çıkmıştır. Psikoloji bir bilim olarak ortaya çıkmadan önce de insanlık tarihi boyunca, insanlar, kendi kimliklerini, davranışlarının ve düşüncelerinin nedenlerini sorgulamış, cevaplar aramış ve tartışılagelmiştir. Ancak, pozitif bilimlerin her şeyi deney ve gözlemle açıklanmasını gerekli görmesi, felsefenin ve tabi ki psikolojinin bir bilim olarak kabul edilmesini engelledi. 1879 Yılında ilk psikoloji laboratuvarını kuran, Wilhelm Wundt, psikolojinin de deney ve gözlemle kurallarının ortaya konulabileceğini ve insan zihninin bir haritasının çıkarılarak insan davranışlarının ortaya çıkmadan önce tahmin edilebileceğini ileri sürmüştür. Böylece sosyal bilimler içerisinde ilk defa, deney ve gözlem metodunu uygulayan bilim, psikoloji olmuştur [1].

II. Dünya savaşı sonrası 1950'lerde psikoloji alanında ampirik çalışmalar hız kazanmıştır. Savaşın getirdiği yıkım, toplumda ve doğal olarak bireylerin psikolojilerinde tahribata neden olması nedeniyle bu dönemde, psikolojinin ampirik çalışmalarında sorunlara odaklanmak durumunda kaldığı söylenebilir. Psikoloji biliminin geneline hâkim olan bu yaklaşım, soruna odaklanma, insanın hayatını yaşamaya değer kılan olumlu özellikleri göz ardı edilmesine neden olmuştur. Pozitif psikoloji ise ilk ortaya çıktığından beri yaşam kalitesini iyileştirmeyi ve hayatın kısır ve anlamsız olduğu düşünüldüğü zaman ortaya çıkan sorunları önlemeyi vaat etmektedir. Umut, bilgelik, yaratıcılık, cesaret, maneviyat, sorumluluk ve azim gibi olumlu durumlar, olumsuz dürtülerin dönüşümleri olarak açıklanarak genel psikolojide göz ardı edilmektedir[2].

Seligman & Csikszentmihalyi, balıkların suyun farkında olmadığı gibi insanların da yaşamak için gerekli olan umut, sevgi ve güven gibi duyguların farkında olmadıklarını söyler. İnsanların intihar etmemesi için depresyonun tedavisinin yeterli olmayacağını, yaşamak için insanın olumlu nedenleri olması gerektiğini iddia eder[3].

Psikolojik iyi oluş, Ryff & Keyes tarafından altı boyutta incelenmiştir. Bu boyutlar; özerklik, çevreye hakimiyet, kişisel gelişim, başkalarıyla olumlu ilişkiler kurma, yaşama amacı ve kendini kabuldür. Bu altı boyuttan yola çıkarsak psikolojik iyi oluşu şu şekilde tanımlayabiliriz; kişinin, kendini, çevresini ve çevresindeki kişileri tanıması, olumlu ilişkiler geliştirmesi, kendini kontrol etmesi, geliştirmesi ve bir amaç doğrultusunda anlamlı bir hayat yaşaması psikolojik iyi oluştur. Psikolojik iyi oluş, hayatın varoluşsal zorlukları ve meydan okumaları karşısında algıların ve duyguların iyi yönetilmesini gerektirir[4].

---

[1] Elvan Melek Ertürk, "Bilimsel Psikolojinin Tarihsel Süreci Üzerine", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 14 (2017): 161-80.

[2] Martin E.P. Seligman ve Mihaly Csikszentmihalyi, "Positive Psychology: An Introduction", *American Psychologist* 55, sy 1 (2000): 5-14.

[3] Martin E.P. Seligman ve Mihaly Csikszentmihalyi.

[4] Corey L. M. Keyes, Dov Shmotkin, ve Carol D. Ryff, "Optimizing Well-Being: The Empirical Encounter of Two Traditions.", *Journal of Personality and Social Psychology* 82, sy 6 (Haziran 2002): 1007-1022, https://doi.org/10.1037/0022-3514.82.6.1007.

Psikolojik iyi oluşu anlayabilmek için psikoloji alanyazına baktığımızda Erikson'un psikososyal gelişim kuramı, Bühler'in yaşam akışı kuramı, Neugarten yaşam doyumu kavramı, Maslow'un kendini gerçekleştirme hiyerarşisi, Roger'ın hümanist yaklaşımı, Jung'un iki boyutlu kişilik tipolojisi, Allport'un kişilik özellikleri teorisi, Jahoda'nın ruh sağlığı teorisi ve Birren'in yaşlılıktaki pozitif işlevsellik kavramı, psikolojik iyi oluş kuramına temel teşkil ettikleri düşünülse de ampirik çalışmalarda çok etkili olamamışlardır. Bunun nedeni operasyonel tanımların ve önlemlerin eksikliği olabilir[5]. Bu kadar toeori ve yaklaşımın ampirik çalışmalarda başarılı olamamasının bir nedeni de insan hayatında dinin etkisini küçük görmüş olmaları olabilir. Halbuki din, doğumdan ölüme kadar insan hayatının her noktasında insanın kişiliğini, sosyal ilişkilerini ve tabiatla ilişkisini belirleyen bir etkinliğe sahiptir. İnsan hayatında bu denli etkili bir olguya yeterli değeri vermeyen teorilerin gerçekte başarılı olmaları beklenemez.

Dinin, bireylere umut veren, hayatlarına anlam katan, iyimserlik ve güvenlik içinde olduğunu hissettiren bir etkisi olduğu görülmektedir. Dini faaliyetlerin ve dindarlığın, bireyin psikolojik iyi oluşuna olumlu etki ettiği sonucunu ortaya koyan çalışmalar mevcuttur. Bu çalışmalarda dinin, bireyin psikolojik iyi oluşunda, araştırmanın konusu olan diğer değişkenlerden (gelir, mesleki durumu, sağlık, yalnızlık, eğitim, sosyoekonomik durum, medeni durum, yaş, cinsiyet, ırk vb.) daha güçlü bir ilişki içerisinde olduğu görülmüştür[6]. Yani din, bireyin psikolojik iyi oluşunda göz ardı edilemeyecek kadar etkili bir unsurdur. Bireyin hayatında din, bireye kendisiyle, insanlarla, tabiatla, anlamlı ilişkiler geliştirmesi ve bunu sürdürmesi için yol haritası sunmaktadır. Bu birey için bir kolaylıktır ve bireyin düşünce dünyasının tutarlı ve ruhunun sağlıklı olmasına yardımcı olur. Çağdaş psikoloji, dinin bu yapıcı potansiyelini kabul etmektedir[7].

İnsan, hayatına dair her şeyi, bilimsel teorilerle açıklayamamaktadır. Hatta açıklayabilse dahi bu açıklama insanın ruhuna dokunmuyorsa etkili olamamaktadır. Din, insanın dünyasına ruhu aracılıyla dokunabilmektedir. Çaresizlik, korku, kaygı durumlarında din, insanın ruhunu sakinleştiren, sığınılacak bir liman sunmaktadır. İnsan, bu limandan mahrum bırakıldığında, çalkantılı denizde ruhu zayıf düşmekte ve su almaya başlamaktadır. İnsanın hayat yolculuğunu anlamlı kılan din, insana bir rota çizmekte, fırtınalı anlarda sığınacağı limanı göstermektedir.

İnsan, bilinç sahibidir ve bu nedenle her daim anlam arayışı içerisindedir. İnsan, hayatının anlamını, neden var olduğunu, amacını ve sonuçta ne olacağını sorgular ve anlamlı cevaplar arar. Bilimin sunduğu cevaplarla belli bir yere kadar gelen insan, yetersiz kalan bu cevaplardan dolayı metafizik dünyada hayatını anlamlı kılacak cevaplar aramaya başlamaktadır. Bütün arayışlarına rağmen hayatına tatmin edici bir anlam yükleyemeyen insan, hayatın getirdiği olumsuz durumlar karşısında psikolojik açıdan zayıf kalmakta ve bu olumsuzluklarla mücadele etmede zorluklar yaşamaktadır[8]. Birey, bu anlam arayışında, tatmin edici cevaplar bulduğu oranda, hayatı anlamlı bir hale gelecek, hayattan zevk alacak ve mutluluk duyacaktır. Din, birey için bu sorulara anlamlı cevaplar sunmaktadır.

---

[5] Carol D. Ryff, "Psychological Well-Being in Adult Life", Current Directions in Psychological Science 4, sy 4 (1995): 99-104.
[6] Robert A. Witter vd., "Religion and Subjective Well-Being in Adulthood: A Quantitative Synthesis", Review of Religious Research 26, sy 4 (1985): 332-42.
[7] Michael Utsch, "Pozitif Psikoloji'den Güdüler Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapik/Manevî Yardım Uygulamaları (çev. Abdülkerim Bahadır)", Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 25 (2008): 169-80.
[8] Adem Akıncı, "Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü", Değerler Eğitimi Dergisi 3, sy 9 (2005): 7-24.

Varlığı ve hayatı anlamlandırmaya çalışan bireyin, dinin sunduğu bu cevaplara ihtiyacı olduğu gibi bu cevapları öğrenmeye de hakkı vardır[9].

Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık

Dindarlığın ne olduğu ve nasıl ölçüldüğü halen tartışılmakla beraber psikolojik iyi oluş ve dindarlık merkezli çok sayıda çalışma yapıldığı görülmektedir. Batıda kiliseye gitme oranı ile ölçülmeye çalışılan dindarlık, Türkiye'de de camiye gitme oranı ile ölçülmeye çalışılmaktadır. Bireylere sorulan sorulara verdikleri cevaplarda da bireyin dindarlığı nasıl anlamlandırdığı, dindarlığın ölçülmesinde bir problem olarak ortaya çıkmaktadır. Bütün bunlardan dindarlığın "bireysellik" çerçevesinde ölçülmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bunun nedeni olarak da günümüz toplumunun din algısında ve tanımında, bireyselliğin öne çıkmış olması gösterilebilir[10].

Dindarlığı "dinin insan hayatına nüfuz derecesi" olarak tanımlarsak,[11] 'Dindar' olduğunu beyan eden bir kişinin, dini içselleştirdiği, dinin emirlerini ve yasaklarını önemseyerek uymaya çalıştığı ve dini, hayatının denetleyicisi olarak kabul ettiği söylenebilir[12].

Günümüze kadar adeta savaşılan din, yapıcı ve iyileştirici gücüyle psikoloji bilimi tarafından yoğun bir ilgiyle kabul görmeye başlamıştır. Dinin psikolojik iyi oluştaki önemi, bir dönem için pozitif bilimlerin öne çıkması ile geri plana atılmış olsa da bugün akademik çalışmalar köklü bir dönüşümle dindarlığın bir tedavi yolu olarak kullanıldığını göstermektedir[13].

Din Eğitimi ve Psikolojik İyi Oluş

Alanyazına bakıldığında, psikolojik iyi oluş ve din arasındaki ilişkiyi doğrudan veya dolaylı bir şekilde ölçmeye çalışan birçok çalışmanın olduğu görülmektedir. Birçok araştırmada din, uyuşturucu, alkol, sapkın cinsel ilişkiler ve benzeri istenmeyen davranışları azalttığı gibi bireylerin kederle baş etmesinde de yardımcı olmaktadır. Diğer bazı araştırmalar ise bunun tam tersi sonuçlar ortaya koyarak, dinin ve dindarlığın psikolojik rahatsızlıklarla ilişkili olabileceğini iddia etmektedir[14]. Fakat bu araştırmalarda dinden veya dindarlıktan kaynaklı psikolojik problemler yaşadığı iddia edilen bireylerin, din eğitimini nerede ve nasıl aldıkları, dini kimden öğrendikleri üzerinde durulmamıştır. Her eğitimde olduğu gibi, din eğitimi veren kişilerinde bu konuda eğitimli olması gerekmektedir. Eğer din eğitimi, eğitimsiz kişiler tarafından baskıyla ve korkuyla öğretilirse, kişide suçluluk, kaygı, utanç vb. problemlere yol açabilir.

Dini bilgi, Aşkın Varlığa ve O'nunla ilişkiye dair bilgiyi ele alması açısından diğer bütün bilgi türlerinden ayrılmaktadır[15]. Günümüzde eğitimde, pozitif bilimlerin etkisiyle batı tarzı seküler eğitim sistemlerinin benimsenmesi, dinin, eğitim-öğretim programlarından çıkartılması veya ders sayılarının azaltılması neden olmuştur. Bu da bireylerde, bilim ve deneyle açıklayamadıkları konulara karşı bir

---

[9] Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi* (Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2017), 236.
[10] Mustafa Tekin, "Dindarlık Bağlamında Amel-i Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım" (Dinsarlık Olgusu, İstanbul: Kurav Yayınları, 2004), 49-63.
[11] Mustafa Tekin.
[12] Abdurrahman Kurt, "Dindarlığı Etkileyen Faktörler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy 2 (2009): 1-26.
[13] Michael Utsch, "Pozitif Psikoloji'den Güdüler Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapik/Manevî Yardım Uygulamaları (çev. Abdülkerim Bahadır)".
[14] Zohreh Khosravi, "Din Eğitiminde Suçluluk ve Utanç", *Talim Dergisi* 2, sy 1 (2018): 5-22.
[15] Süleyman Akyürek, "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve", içinde *Din Eğitimi* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 89-112.

bilgisizliğe neden olmaktadır. Bu bilgisizlikle beraber bireyin kendi varlığını sorgulamaya başlaması sonucunda bireyin zihninde oluşan; "neden doğdum?", "neden yaşıyorum?", "bu hayatın bir amacı ve anlamı var mı?", "sonunda öleceksem neden bu kadar sıkıntıya katlanıyorum?" gibi birçok soruya, seküler bir eğitim-öğretim programında tatmin edici cevaplar bulunamamaktadır. Aksine, sistemli bir şekilde, hayatın anlamsızlığını kanıtlamaya çalışırcasına, materyalist felsefeye dayalı mekanik bir hayat tanımı ortaya konmaktadır. Birey, anlamlı bulmadığı veya bir amacının olmadığı bir hayatta, karşılaştığı olumsuz durumlara da bir anlam verememektedir. Her anlamsız kalan yaşantı, bireyin ruhunu zedelemekte ve yaralar açmaktadır. Psikolojik rahatsızlıklara sebep olan en azından psikolojik iyi oluşa engel olan bu durumun ortadan kaldırılması gerekmektedir. UNESCO'nun (2010) şu tespiti eğitimin amaçlaması gerektiği hususlara işaret etmektedir; "Eğer herkes için daha iyi bir dünya oluşturma arayışındaysak eğitim, ruhunda pozitif değerleri barındırmalı ve eğitimin amaçları kazanım ifadeleri olarak da onları içermelidir."[16].

Geleneksel toplumlarda; insan, doğuştan sahip olduğu kapasite ve kabiliyetle içinde bulunduğu toplumun kültürü ile kültürlenir. Yaşadığı toplumun inancını, örf ve adetlerini, ritüellerini öğrenir ve toplumunun bir parçası olur. Fakat günümüzde toplumlar arası ilişkiler artarken toplumun kendi içerisindeki ilişkilerin zayıfladığı görülmektedir. Bu da kültürel muhtevanın artmasına neden olduğundan ve insanın yaşadığı toplumun bir parçası olmasını zorlaştırmaktadır[17]. Din eğitimi, bu yeni ortamda bireyi yaşadığı toplumun bir parçası kılmada, bireye aidiyet güven hissi ve anlamlı bir hayat oluşturmasında önemli bir konuma yükselmiştir.

Eğitimin genel amaçları içerisinde yer alan "Bireyin topluma, toplum dinamiklerine uyumuna yardım etmek"[18] amacı, dinin toplum içerisinde sağladığı etkinin özetidir denilebilir. Bireysel olarak eğitimin bu amacına, dinin bireye sunduğu zengin kültürel miras yoluyla en başarılı şekilde ulaşılabilir.

Her toplum, kendi devamı için sahip olduğu kültürel mirası gelecek nesillere aktarmak ister. Geleneksel toplumdan açık topluma geçildiği günümüzde, din eğitimi tesadüfi öğrenmelere bırakılamaz. Çünkü tesadüfi öğrenmeler, insana neyin, kendisi ve içerisinde yaşadığı toplum için iyi ya da kötü olduğunu doğru şekilde öğretemez. Bu nedenle din eğitimi amaçlı, planlı ve programlı bir şekilde uzmanlarca verilmelidir[19].

Birey içinde yaşadığı toplumun kültürünü anlamalı ve ona katkıda bulunmalıdır. Din eğitimi, buna yardımcı olabilmektedir. Çünkü hayatın her aşamasında dinin etkisi vardır. Sanattan mimariye, edebiyattan musikiye kadar bütün kültürel ögelerde, dinin inkâr edilemez etkisi hissedilmektedir[20]. Toplumsal bir gerçeklik olan din, toplumu oluşturan bireyler tarafından doğru algılanması, doğru yorumlanması ve en önemlisi de uygun tepkiler verebilmesi için din eğitimi önemlidir[21]. Din eğitiminden mahrum bırakılan bir birey, öncelikle içinde yaşadığı topluma yabancılaşmakta ve

[16] Akt. Recep Kaymakcan ve Hasan Meydan, *Ahlak, Değerler ve Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2016).
[17] Selahattin Ertürk, *Eğitimde Program Geliştirme* (Ankara: Meteksan Yayınları, 1994).
[18] Nurullah Altaş ve İsmail Arıcı, "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci", içinde *Din Eğitimi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 48-80.
[19] Süleyman Akyürek, "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve".
[20] N. Yaşar Aşıkoğlu, "Gençliğin Eğitiminde Dini Bilginin Yeri ve Önemi" (III. Uluslararası Teoloji kongresi, Moskova, 2011).
[21] Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (Ankara: Pegem Akademi, 2017).

kendisini bu dünyada yalnız ve çaresiz hissedebilmektedir. Bu nedenle din eğitimi, her bir birey için insani haktır ve bundan mahrum bırakılmamalıdır.

İnsanın hayatına anlamlandırmasında din eğitimi, bireyin kendi varlığı başta olmak üzere, aklındaki cevapsız soruların cevaplanması açısından önemli bir konumdadır. Bireyin kendi varlığının farkına varması, kendini gerçekleştirmesi, doğru düşünmesi ve doğruyu hedeflemesi için dinin kadim öğretisi, bireye hayatı anlamlı kılmada önemlidir. Bu nedenle din eğitimi, bireyin anlam arayışına evrendeki konumunu fark etmesine, kendisini anlamasına yardımcı olmalıdır. Hayatın, doğumla başlayıp ölümle sonuçlanan bir süreçten ibaret olmadığı, ölümün de ötesine uzanan bir yolculuk olduğu bireye öğretilmelidir[22].

Din ve eğitim, hedefler açısından birbirinden ayrılamaz. İkisinin de amacı kendine ve topluma faydalı, terbiyeli bireyler yetiştirmektir[23].

Din eğitimi, bireyi özgürleştirir. Dini, aslına uygun öğrenen birey, hurafeleri ayırt edebilir, dini duyguları istismar etme arzusunda olan kişi, kurum, grup vb. yapıların etkisinden kurtulur. Dini ritüellerini gerektiğinde kimseye muhtaç olmadan yerine getirebilir. Bunlar bireyi özgürleştirir ve dini duygularının istismar edilerek, istemediği durumlara girmekten kendini koruma kabiliyeti kazanır[24].

Din eğitimi ile özgürleşmiş olan birey, toplum ve kendi için iyi işler yapar, Aşkın Varlıkla, kendisiyle ve çevresiyle barışıktır, hayata bir bütün olarak bakar ve sorumluluk bilinci yüksektir[25].

Din eğitimi, psikolojik rahatsızlıklar açısından önleyici bir etki sunmaktadır. Sağlıklı bir şekilde verilen din eğitimi, bireyin, yaşamı boyunca hayata bakışını, olaylara karşı tavrını, kendisiyle, kişilerle ve toplumla ilişkilerini etkileyecek olan ahlak ve değerlerin öğretilmesinde belirleyici bir role sahiptir. Bireyin sahip olduğu yetenekleri nasıl kullanacağını, iyi ve kötü olanın öğretilmesiyle, dünya hayatında mutlu olmanın yanında ahirette de mutluluğa erişmeye vesile olacak ahlaki erdemlerin öğretilmesi din eğitimiyle mümkün olacaktır[26].

Eğitim, bireyin ruhsal ve bedensel bir bütün olarak gelişmesini hedeflemelidir. Bireyin ihtiyacı olan hiçbir şey eksik bırakılmamalıdır ve bu bilimsel bir gerekliliktir[27]. Din eğitiminin temelleri arasında sayılan, bireysel-insani temel, çağdaş psikolojik çalışmaların ortaya koyduğu, insandaki inanma ihtiyacının doğru bir şekilde giderilmesi gerekliliğini de içine almaktadır. İnanma, insani bir ihtiyaç ve kabiliyettir. İnsanın yaratılışında var olan inanma ihtiyacı ve kabiliyeti yanlış ve eksik karşılanırsa bireyin gelişimi dengeli ve bütüncül bir gelişim olmayacaktır. Bu nedenle inanma ihtiyacı bireyde var olan inanma kabiliyeti geliştirilerek doğru bir şekilde doyurulmalıdır[28].

Psikolojik İyi Oluşta ve Dini Konuları Ele Alan Çalışmalar

Burada psikolojik iyi oluşu etkilediği düşünülen dini konular üzerine yapılmış çalışmalar ele alınmaktadır.

---

[22] Süleyman Akyürek, "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve".
[23] Nurullah Altaş ve İsmail Arıcı, "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci".
[24] Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*.
[25] Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*.
[26] Recep Kaymakcan ve Hasan Meydan, *Ahlak, Değerler ve Eğitimi*.
[27] Muhammet Şevki Aydın, *Din Eğitimi Bilimi*, 322.
[28] Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, 94.

Psikolojik iyi oluşta dinlerin sunduğu olumlu tanrı tasavvurunun etkili olduğu görülmektedir. Reinhard Tausch (1996), yaptığı bir çalışmada, olumlu bir tanrı tasavvuruna sahip bireyleri incelemiş ve netice olarak sahip oldukları dini inancın etkili bir şekilde stresi azaltıcı etkisinin olduğunu tespit etmiştir[29]. Tanrı'ya güvenli bağlanma ve O'nu sığınılacak bir üs olarak algılama, bireyin karşılaştığı sorunlar sonucu ortaya çıkan korkularını ve kaygılarını yatıştırarak, kendisini daha rahat hissetmesine yardımcı olmaktadır[30].

Dini inanç, insanlara çaresiz kaldıklarında sığınılacak ve yardım istenilecek yüce bir güç sunar. Travma terapi deneyimleri sonucunda, varoluşsal kriz ve köklü çaresizlik durumlarında bireyin, dini inançla ilgili kanaatlerine bağlandığını kanıtlayan veriler ortaya konmuştur[31]. Nöropsikoloji araştırmalarında, maneviyat ile beyin zarı kalınlığı arasındaki ilişki, yüksek depresyon riski olanlar gözlemlenerek bulunmuştur. Araştırmada maneviyata güçlü eğilimi olanların, dini önemli bulmayanlara göre hasta olma riskinin yüzde 90 azaldığı görülmüştür[32].

Ruh sağlığı ile dini başa çıkma olarak kullanılan dua ve ibadet fenomenlerinin, bireyin günlük hayatta karşılaştığı problemler sonucu ortaya çıkan stres ve kaygı durumları ile başa çıkmada olumlu etkisinin olduğu görülmüştür[33]. Nöropsikoliji araştırmalarında, dua ve meditasyon gibi faaliyetleri sıkça yapanların beyin aktivitelerinde artış olduğu gözlemlenmiştir[34].

Manevi iyi oluş ile din ve dindarlığın arasındaki ilişkiyi incelendiği çalışmada; dinin ve dindarlığın genel olarak bireyin manevi iyi oluşuna katkı sağladığı görülmüştür[35].

Başka bir çalışmada; Allah, ahiret ve kader inancına sahip olan bireylerin, şüphe içerisinde olan veya inanmayan bireylere göre yaşam doyumlarının ve öznel iyi olma hali seviyelerinin daha yüksek olduğunu tespit edilmiştir. Dini inançların birey hayatındaki etkisinin derinliğini ölçmek için kullanılan içsel dini motivasyon oranları ile de öznel iyi olma halinin pozitif ilişki içerisinde olduğu görülmüştür[36].

Dini inanç, insana sadece ruhsal problemlerle başa çıkmada yardımcı olmaz, aynı zamanda bedeni hastalıklara karşıda insana güç verir. Yapılan birçok çalışmada, dindarlığın, hastalıklarla başa çıkmada olumlu etkisinin olduğu, ameliyat sonrası iyileşmeyi hızlandırarak, yatakta kalma süresini kısalttığı ve ağrı kesiciye ihtiyacı azalttığı görülmüştür [37].

Dini inancın insanlara emrettiği namaz gibi tekrarlanan ibadetlerin, rahatsız edici düşüncelere kapılmayı engelleyerek rahatlama sağladığı ve tansiyon, kalp ritim bozuklukları, kronik ağrılar, düşük-

---

[29] Akt. Michael Utsch, "Pozitif Psikoloji'den Güdüler Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapik/Manevî Yardım Uygulamaları (çev. Abdülkerim Bahadır)".

[30] Mehmet Çınar, "Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1, sy 45 (2016): 313-38.

[31] Michael Utsch, "Pozitif Psikoloji'den Güdüler Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapik/Manevî Yardım Uygulamaları (çev. Abdülkerim Bahadır)".

[32] Orhan Gürsu, "Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2017, 502-12.

[33] Mustafa Koç, "Ruh Sağlığı İle Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *EKEV Akademi Dergisi* 9, sy 24 (2005): 11-32.

[34] Orhan Gürsu, "Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş".

[35] Hatice Acar Çınar, "Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki üzerine Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy 2 (2014): 391-412.

[36] Fatma Balcı, "Psikolojik ve öznel iyi olma hali ile dini inançlar arasındaki ilişki üzerine bir inceleme" (Yayımlanmamış Yüsek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011), https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=zqI_ZOqb18GC2rT9c2JGj52SusE80qWnm8wA5Cuuf76Ev1ZVB_fRrB8DU5fSRVz.

[37] Michael Utsch, "Pozitif Psikoloji'den Güdüler Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapik/Manevî Yardım Uygulamaları (çev. Abdülkerim Bahadır)".

orta düzey depresyonların ve benzeri birçok hastalığın tedavisinde destek sağladığı tespit edilmiştir[38]. Yine benzer bir çalışmada, namaz ibadeti ve psikolojik iyi olma arasındaki ilişkiyi incelemiş ve namaz ibadetinin, bireyin psikolojik iyi olma durumunu yordadığı tespit etmiştir[39].

Dini inanca sahip bir ailede yetişmenin ve yaşamanın da bireyin psikolojik iyi oluşuna katkı sağladığı görülmektedir. Muhafazakâr yaşam tarzına ve dindar bir aileye sahip olan üniversite öğrencilerinin psikolojik iyi oluş puanlarının diğer öğrencilere göre olumlu yönde farklılaştığını tespit etmiştir[40].

Sonuç

Din, inanan insanlar için, sadece metafizik açıklamalar sunmaz, inanan insanın bütün hayatını, doğumdan ölüme şekillendirir. İnsanın hayatını anlamlı kılar ve karşılaştığı zorluklarla mücadele etmede etkin rol oynar.

Din, birey ve toplum için faydalı olanı emreder ve zarar verecek olanı yasaklar. Toplumsal ilişkilerde; bireyin bireyle, bireyin toplumla ve toplumun bireyle ilişkilerinde bir sistem ortaya koyar. Bu sistem bireyin ve toplumun karşılaşacağı beklenmedik durumlarda belirsizliği ortadan kaldırarak, insanların sıkıntı içerisine girmesinin önüne geçer.

Din, insan için bu kadar önemli iken, 18. yy. ortalarında sekülerleşmeye başlayan batı toplumunun ortaya koyduğu seküler eğitim sistemlerinde, dinin etkisinin azalması, insanın hayatında anlamsızlaşmaya neden olmaktadır. Bu anlamsızlaşma da insanı psikolojik açıdan zayıflığa düşürmektedir.

Din eğitimi, insanın en temel arayışı ve ihtiyacı olan hayatı anlamlı kılmada, dinin kadim bilgisiyle anlamlı bir hayat gayesi içeren bir yol sunmaktadır. İnsanlar, dinlerin binlerce yıllık tecrübesinden ve birikiminden faydalandırılırken de din eğitiminin, sunduğu modern imkanları kullanmalıdır. Çünkü yukarıda da değinildiği üzere, din eğitimi, uzman olmayan kimselerce verildiğinde bireyde gereksiz kaygılara ve olumsuz tanrı tasavvurlarına neden olabilmektedir.

Günümüzde okullarda din eğitimi halen pozitif bilimlerin gölgesinde kalmaktadır. Öğrenciler, karakterlerinin ve ahlaklarının geliştiği dönemlerde, din eğitiminin sunduğu ahlak ve değerlerden mahrum kalabilmektedir. Bu şekilde ihmal edilen bir gençliğin sağlıklı bir toplum oluşturamayacağını öngörmek zor değildir.

Geleneksel toplumların yerini açık toplumların aldığı günümüzde, küreselleşme ve teknoloji nedeniyle gençlerin, maruz kaldıkları kültürel bombardıman neticesinde, ait oldukları topluma karşı yabancılaştıkları görülmektedir. Bu nedenle günümüzde din eğitiminin önemi daha artmış bulunmaktadır. Fakat din eğitimi, eğitim sisteminin belirleyicileri tarafından, halen olması gereken seviyede önemsenmemektedir.

Eğitim bir bütündür. Bir kısmının ihmal edilmesi, eğitimin gerçekleşmesinde problemler meydana getirebilmektedir. Bu nedenle din eğitimi, eğitim sisteminin içerisinde bir bütün olarak

---

[38] Michael Utsch.

[39] Nurten Kımter, "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi* 20, sy 68 (2016): 299-332.

[40] İsa Yücel İşgör, "Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluş Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi", *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 6, sy 1 (2017): 494-508.

verilmeli, materyalist felsefenin etkisi altında yazılmış olan ders kitapları hayatla, insanla ve inandığı değerlerle bağlantılı bir şekilde yeniden düzenlenmelidir.

Kaynakça

Abdurahman Kurt. "Dindarlığı Etkileyen Faktörler". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy 2 (2009): 1-26.

Adem Akıncı. "Hayata Anlam Vermede Dinî Değerlerin ve Din Öğretiminin Rolü". *Değerler Eğitimi Dergisi* 3, sy 9 (2005): 7-24.

Cemal Tosun. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi, 2017.

Elvan Melek Ertürk. "Bilimsel Psikolojinin Tarihsel Süreci Üzerine". *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 7, sy 14 (2017): 161-80.

Fatma Balcı. "Psikolojik ve öznel iyi olma hali ile dini inançlar arasındaki ilişki üzerine bir inceleme". Yayımlanmamış Yüsek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011. https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/TezGoster?key=zqI_ZOq-b18GC2rT9c2JGj52SusE80qWnm8wA5Cuuf76Ev1ZVB_fRrB8DU5fSRVz.

Hatice Acar Çınar. "Manevi İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki üzerine Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy 2 (2014): 391-412.

İsa Yücel İşgör. "Üniversite Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluş Düzeylerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 6, sy 1 (2017): 494-508.

Keyes, Corey L. M., Dov Shmotkin, ve Carol D. Ryff. "Optimizing Well-Being: The Empirical Encounter of Two Traditions." *Journal of Personality and Social Psychology* 82, sy 6 (Haziran 2002): 1007-22. https://doi.org/10.1037/0022-3514.82.6.1007.

Martin E.P. Seligman, ve Mihaly Csikszentmihalyi. "Positive Psychology: An Introduction". *American Psychologist* 55, sy 1 (2000): 5-14.

Mehmet Çınar. "Tanrı'ya Bağlanma Tarzı ve Ölüm Kaygısı İlişkisi Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 1, sy 45 (2016): 313-38.

Michael Utsch. "Pozitif Psikoloji'den Güdüler Din Psikolojisi Araştırmaları ve Terapik/Manevî Yardım Uygulamaları (çev. Abdülkerim Bahadır)". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2008): 169-80.

Muhammet Şevki Aydın. *Din Eğitimi Bilimi*. Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2017.

Mustafa Koç. "Ruh Sağlığı İle Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım". *EKEV Akademi Dergisi* 9, sy 24 (2005): 11-32.

Mustafa Tekin. "Dindarlık Bağlamında Amel-i Salih Kavramına Sosyolojik Bir Yaklaşım", 49-63. İstanbul: Kurav Yayınları, 2004.

N. Yaşar Aşıkoğlu. "Gençliğin Eğitiminde Dini Bilginin Yeri ve Önemi". Moskova, 2011.

Neda Armaner. "Din Eğitiminde Psikolojinin Önemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (1979): 218-20.

Nurten Kımter. "Namaz ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *EKEV Akademi Dergisi* 20, sy 68 (2016): 299-332.

Nurullah Altaş, ve İsmail Arıcı. "Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci". Içinde *Din Eğitimi*, 48-80. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.

Orhan Gürsu. "Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2017, 502-12.

Recep Kaymakcan, ve Hasan Meydan. *Ahlak, Değerler ve Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.

Robert A. Witter, A. Stock William, A. Okun Morris, ve J. Haring Marilyn. "Religion and Subjective Well-Being in Adulthood: A Quantitative Synthesis". *Review of Religious Research* 26, sy 4 (1985): 332-42.

Ryff, Carol D. "Psychological Well-Being in Adult Life". *Current Directions in Psychological Science* 4, sy 4 (1995): 99-104.

Selahattin Ertürk. *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Meteksan Yayınları, 1994.

Süleyman Akyürek. "İlk ve Orta Öğretimde Din Öğretimi: Kuramsal Çerçeve". Içinde *Din Eğitimi*, 89-112. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Zohreh Khosravi. "Din Eğitiminde Suçluluk ve Utanç". *Talim Dergisi* 2, sy 1 (2018): 5-22.

İmam Gazâlî'ye Göre Ruh Beden İlişkisi ve İbadetlerin Ruh Üzerindeki Etkisi

Mustafa BORAN

İmam Gazâlî'ye Göre Ruh Beden İlişkisi ve İbadetlerin Ruh Üzerindeki Etkisi

Mustafa BORAN*

Öz

Canlılara hayat sağlayan unsur olan, gözle görülemeyen ruh Gazâlî'ye göre Allah'ın emrindendir. Ruh, kadim değildir, sonradan yaratılmıştır. Anne rahminde bedene girer. Beden ruhun binitidir. Ruh, ölümsüzdür. Kıyametten sonra yeniden bedene girer. Ölürken ruh çok acı hisseder. Kabirde ruh, beden azap çeker. Namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetlerin ruh üzerinde olumlu etkisi vardır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, İmam Gazâlî, beden, ölüm, ibadet.

The Relationship of Soul and Body, and the Impulse of Worships on Souls according to Imam Ghazali

Abstract

According to Ghazali, the invisible soul that gives life to creatures is one of God's commandments. The soul is not archaic but has been created subsequently. It enters the body in the womb. The body carries the soul. The soul is immortal. After doomsday it once again enters the body. When the soul dies, it feels too much pain. The soul, the body suffers torment in the grave. Worships such as praying, fasting, giving alms and going on pilgrimage have positive impulses on the soul.

Key Words: Soul, Imam Ghazali, body, death, worship.

Giriş

Ruh, tıp, felsefe, psikoloji, fizyoloji, biyoloji, tarih, dil, düşünce, sanat gibi birçok bilim dalının konusu olduğu gibi dinin de konusudur. En başta bütün dini meselelerde olduğu gibi ruh hakkında da Kur'an-ı Kerim ve hadisi şeriflerde bilgiler bulunduğunu, İslam bilginlerinin bu delilleri değerlendirdiğini görmekteyiz

İnsan, ruh ve bedeniyle bir bütün olarak insandır. Sadece beden veya sadece ruh insan tanımını tam olarak yansıtmamaktadır. Tek başına beden veya ruha insan ismi verilememektedir.

İslam hukuku açısından da insanın vücup ve eda ehliyetine, hak ve sorumluluklara sahip olması, bedeniyle beraber ruh sağlığına bağlıdır. Daha kişi anne karnında iken canlı doğmak şartıyla bazı haklara sahip olmaktadır. Akıllı olup ergenlik çağına girdiği, reşit olduğu zaman bütün hak ve sorumluluklara sahiptir. Öldüğü zaman dünyaya ait hükümler bitmektedir. Ruh olmayınca bedene bir hüküm taalluk etmemektedir.

Ruhun mahiyeti öteden beri merak edilip sorulmaktadır. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.v) zamanında da insanlar ruh hakkında sorular sormuşlardır. Hz. Allah ruh hakkında insanlara çok az bilgi verildiğini bildirmekle bu sorulara cevap vermiştir. Bu az olan bilginin ne olduğu da hep araştırılır olmuştur. Günümüzde de ruhun mahiyeti tam olarak bilinmiş ve açıklanmış değildir. Bu konudaki araştırmalar ve çalışmalar devam etmektedir.

İmam Gazâlî; kelam, felsefe, mantık, fıkıh, fıkıh usulü gibi birçok bilimler hakkında eserler yazmıştır. Eserlerinde ruh konusuna da yer verip, izah ve tahlillerde bulunmuştur. Özellikle İhyâu ulûmi'd-din isimli eserinde, ruh hakkındaki ayet ve hadisleri de ele alarak bilgiler vermiştir. Diğer

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı, mustafa.boran@comu.edu.tr

eserlerinde de benzer bilgiler vardır. İmam Gazâlî'ye nispet edilen, ona ait olduğu tam olarak ispat edilemeyen, içerisinde kimyayı saadetteki bilgelere paralel bilgiler bulunan "Hakikatü'r-Ruh"/Ruhun hakikati diye bir eser de mevcuttur. Bu eserin İmam Gazâlî tarafından kaleme alınmış olması mümkün görülürken, daha sonra onun eserlerinden istinsah yoluyla da yazılmış olabileceği belirtilmektedir.[1]

İmam Gazâlî, eserlerinde ruhun, ruhlar âleminden başlayan yolculuğundan, anne rahminde bedene girmesi, dünyaya gelişi, bedenle olan ilgisi, ölümün ruha olan etkisi, kabir âlemi, kıyametten sonra tekrar ruh ile bedenin buluşması, cennet veya cehenneme varıncaya kadar devam eden serüveni konularını ele almıştır. Aynı zamanda abdest, namaz, zekât, oruç, hac, zikir, dua, kurban gibi ibadetlerin ruh üzerindeki müspet etkilerine de ayet, hadis ve ilim adamlarının görüşlerini değerlendirerek temas etmiştir.

1. Ruh Nedir?

İmam Gazâlî, ruhu yerine göre can, kalp, nefs-i mutmeinne, latif varlık gibi manalarda kullanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de ruh kelimesinin emir, Kur'an-ı Kerim, melek, Cebrail ve insan ruhu gibi birçok manada kullanıldığını söylemektedir. Kur'an-ı Kerim'de ruh hakkında bir ayet vardır. Ruh ile ilgili İsra suresindeki bu ayeti İmam Gazâlî eserlerinde çokça kullanmakta, ruh konusunda delil olarak zikretmektedir. O ayet; *"Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: "Ruh Rabbinin emrindendir, size ise pek az bilgi verilmiştir"*[2] ayetidir. Gazâlî, insanlara pek az bilgi verilmesi hususunda, Hz. Allah'ın ilmi yanında yer ve gök ehlinin ilminin çok az olduğunu vurgulamaktadır. Yer ve gök ehli bir karınca veya sineğin yaratılışındaki tafsilatın hikmet ve bilgisini elde etmek için bir araya gelseler, bunun yüzde birine bile güç yetiremeyeceklerini söyleyerek insanların bilgisinin azlığını karınca ve sinek gibi küçük canlıları örnek vererek açıklamaktadır.[3]

Ruh konusunda soru soranların Yahudiler veya onların sormaya teşviki ile müşrikler olduğu rivayet edilmektedir. Zira Yahudilerin Tevrat'ında ruh konusu kapalı kalmış idi. Bu sorunun sebebi Peygamber Efendimizi denemek, peygamber olup olmadığını anlamak olarak izah edilmektedir.[4]

İmam Gazâlî, bu ayette ruhun, *"Ruh Rabbimin emrindendir"* denilerek Hz. Allah'a nispet edildiğini, aslında bütün varlıkların, Allah Teâlâ'ya nispet edileceğini, fakat ruhun Allah'a nispetinin, diğer azaların Hz. Allah'a nispetinden daha şerefli olduğunu ifade etmektedir.[5]

İmam Gazâlî'ye göre, ruh kelimesi iki manada kullanılmaktadır. Birinci manası: kaynağı bedenimizdeki kalbin boşluğunda bulunan latif bir cisimdir. Damarlar vasıtasıyla bedenin her tarafına yayılır. Görmek, duymak, koku almak gibi hislerle hayat nuru buradan organlara akar. Bu durum bir odanın köşelerinde dolaştırılan lambadaki ışığın o köşeleri aydınlatmasına benzemektedir. Lambayı hangi köşeye getirinseniz orayı aydınlatır. Hayat o köşede meydana gelen aydınlık gibidir. Ruh ise lamba gibidir. Ruhun hareketi o lambanın köşelerde dolaşması gibidir. Lambayı elde köşelerde dolaştırdıkları gibi ruhu da damarlar vasıtasıyla bedende dolaştırırlar. Tabipler ruh dediklerinde bu manayı kastederler.[6]

---

[1] Bülent Akot, *İmam-ı Gazâlî'ye Atfedilen Bir Eser: Hakikatü'r-Rûh,* Journal Islamic Research, 2013, 24(2), s. 118,119.
[2] İsra, 17/85.
[3] Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987, IV, 321.
[4] Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili, Eser Neşriyat, İstanbul, 1971, V, 3197.*
[5] Gazâlî, *İhyâ, I, 68.*
[6] Gazâlî, *İhyâ,* III, 4-5.

İmam Gazâlî'ye göre ruhun ikinci manası: insanın görünmeyen, müdrik/idrak ve şuur sahibi ve âlim/bilici olan bir parçasıdır. *"Sana ruhtan sorarlar, de ki: ruh; Rabbimin emrindendir"*[7]ayetinde kastedilen ruh bu ruhtur. Bu ruh, Allah Teâlâ'nın acayip bir emridir ki, bunun hakikatini akıl ve idraklerin çoğu anlamaktan âcizdir.[8]

İmam Gazâlî, aynı zamanda bu iki kısım olan ruhtan birincisine "Hayvani ruh", ikincisine ise "İnsani ruh" ismini vermiştir. Hayvani ruhun, insani ruhun bineği ve aleti hükmünde olduğunu söylemiştir.[9] Hayvani ruhun süfli âlemden olup aslının toprak, hava, su ve ateş olduğunu, insani ruhun bu âlemden olmadığını, ulvi âlemlerden, melekler cevherinden olduğunu ifade etmiştir. İnsani ruhun bu âleme inmesinin gurbet olduğunu, Allah Teâlâ'dan gıdasını almak için indirildiğini belirtmiştir.[10] *"İnin oradan hepiniz, tarafımdan size bir yol gösteren gelecektir; benim yoluma uyanlar için artık korku yoktur, onlar üzülmeyeceklerdir" dedik"*[11] ayeti ruhun indirildiğini bildirmektedir. Hz. Allah'ın insanı çamurdan yaratıp içerisine ruhundan üflediğini[12] bildirmesi iki ruh âleminin ayrılığına işarettir. Birisi çamura havale edilmiş, diğerini kendisi ile alakalı kılmıştır.[13]

İmam Gazâlî, ruhun kadim olmadığını, sonradan yaratıldığını, onun kadim olduğunu söyleyen felsefeciler ve onlara uyanların ne söylediklerini bilmeyen aldanmış kimseler olduğunu ifade ederek eleştirmektedir.[14]

Ehli Sünnet âlimleri de İmam Gazâlî'nin söylediği gibi genel olarak kadim, ezeli olanın Hz. Allah'ın zatı ve sıfatları olduğunu, bunların dışında ruh da dâhil cisim, cevher, ayan, araz gibi bütün varlıkların sonradan yaratıldığını söylemektedir.[15]

İmam Gazâlî, ruhun Rabbinin emrinden olduğu için Rabbine gitmeyi isteyeceğini, Allah'tan gelenin yine Allah'a gideceğini ifade etmekte, bedenin ise ruhun biniti ve vasıtası olduğunu, Allah yolunda o ruha bedenin, hac yolunda hacıya deve yahut bedenin muhtaç olduğu suyu taşıyan kova gibi olduğunu izah etmektedir.[16] Hacıyı devenin, suyu kovanın taşıdığı gibi ruhu da bedenin taşıdığını temsili olarak anlatmaktadır.

İmam Gazâlî, ruhun diğer organlara kıyasla durumunu hadisi şeriflerden örnekler vererek açıklamaktadır. O örneklerden birisi şu hadisi şeriftir: *"Ümmetimin iyilerinden bir topluluk vardır ki, ilahi rahmetin genişliğinden açıkta gülerler, azabının korkusundan da gizli yerlerde ağlarlar. Bedenleri yerde, gönülleri göklerdedir. Ruhları dünyada akılları ise ahirettedir. Yürümeleri vakar ile buluşmaları ise vesile iledir."* Bu hadisi şerifte iyi insanların durumu anlatılmakta, bu insanların bedenleri dünyada olsa bile kalplerinin Allah ile beraber olduğu vurgulanmakta, beden ve ruhu ile dünyada yaşıyor olsa bile imanı gereği akıllarının daima gideceği yer olan ahirette olduğuna dikkat çekilmektedir.[17]

---

[7] İsra, 17/85.
[8] Gazâlî, *İhyâ*, III, 5.
[9] Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1979. s, 58,59.
[10] Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 60.
[11] Bakara 2/38
[12] Sâd, 38/71-72.
[13] Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 60.
[14] Gazâlî, İhyâ, I, 68.
[15] Sadettin b. Ömer, Teftâzânî (v. 792/1390), *Şerhu'l-Akâid*, Eser Kitabevi, İstanbul, 1976, s. 46, 47,
[16] Gazâlî, İhyâ, I, 68.
[17] Gazâlî, İhyâ, I, 91.

İmam Gazâlî, akıldan elde edilen ilme Hz. Allah'ın ruh, vahiy, hayat adını verdiğini ifade etmekte, "*İşte biz sana da böylece emrimizden bir ruh vahyettik*"[18] ayetinin bunu gösterdiğini söylemektedir.[19]

Bu ayette geçen "ruh" kelimesi ile bazı müfessirler melek, Cebrail (a.s.) kastedildiğini söylese de çoğunluğun görüşü buradaki "ruh" kelimesinden asıl manasıyla ilgili olarak "İnsana hayat veren ilahi kitap" olarak mecazi manada Kur'an-ı Kerim'in kastedildiğidir.[20]

2. İnsana Ruh Verilmesi

İmam Gazâlî, insana anne karnında iken belirli bir süre sonra ruh verildiğini ifade etmekte ve bu konudaki ayeti zikretmekte, anne karnında yeni bir yaratılışın ruh verilme olduğunu söylemekte, azil konusunu tartışmaktadır.[21] "*Gerçek şu ki biz insanı çamurdan alınmış bir özden yaratıyoruz; Sonra onu sağlam bir korunakta nutfe haline getiriyoruz. Ardından nutfeyi (döllenmiş yumurta) alakaya (rahimde asılıp beslenen embriyo) çeviriyor, alakayı şekilsiz et (görünümünde) yapıyor, bu etten kemikler yaratıyor, daha sonra da kemiklere adale giydiriyoruz; nihayet onu bambaşka bir yaratık halinde inşa ediyoruz. Yapıp yaratanların en güzeli olan Allah çok yüce*dir."[22]

Bu ayetlerde, insanın topraktan alınan besinlerle beslenip büyüyen bitkilerden alınan besin aşamasından başlayıp, anne karnında ete, kemiğe bürünmesine, tam bir beden halini almasına kadar yaratılış evreleri anlatılmaktadır. İnsan bir yönden bedenen topraktır, diğer yönden akıl, duyu gibi özellikleri ile madde üstü bir varlıktır. Bambaşka bir yaratık halinde inşa edilmesi de psikolojik ve manevi yönlerini izah etmektedir.[23]

Ayetlerdeki insanın bambaşka bir yaratılışla inşa edilmesi, ruhuyla, endamıyla, kuvvetiyle hiçbir canlıya benzemeyen, ahsen-i takvim (en güzel surette) üzere yaratılışını anlatmaktadır.[24]

İmam Gazâlî ruhun yaratılması ve bedene girmesi ile ilgili şu ayetleri de delil göstermektedir: "*Ben, onun yaratılışını tamamladığım ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın*."[25]

3. Ruhların Tanışması

İmam Gazâlî, ruhların tanışıp, anlaşması veya anlaşamaması konusunda bazı delilleri zikretmektedir. Onlardan birisi şudur: Ebu Hüreyre'nin (r.a) naklettiğine göre Peygamber Efendimiz (s.a.v) bu konuda şöyle buyurmuştur: "*Ruhlar da toplu cemaatlerdir. Onlardan birbiriyle uyuşanlar kaynaşır, uyuşmayanlar da anlaşmaz, ayrılırlar.*"[26]

İmam Gazâlî, ruhların birbirini reddetmesi ve ihtilafları ayrılığın neticesi, anlaşmaları ise aradaki münasebetin sonucu olduğunu vurgulamakta, burada "tearuf/tanışma" kelimesinin kullanılmasına dikkat çektiğini söylemektedir.[27]

---

[18] Şûrâ, 42/52. وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَا اِلَيْكَ رُوحاً مِنْ اَمْرِنَاۜ
[19] Gazâlî, İhyâ, I, 99.
[20] *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2008, IV, 762,763.
[21] Gazâlî, *İhyâ*, II, 59.
[22] Mü'minün, 23/12, 13, 14.
[23] *Kur'an Yolu Tefsiri*, IV, 13-15.
[24] Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3436.
[25] Hicr, 15/29; Sâd, 38/72.
[26] Buhari, "Enbiyâ", 2; Müslim, "Birr", 160.
[27] Gazâlî, *İhyâ*, II, 176.

İmam Gazâlî'nin bu konuda zikrettiği diğer bir hadisi şerifte ise şöyle buyrulmuştur: "*Ruhlar, bölüklere ayrılan askerler gibidir. Havada karşılaşır ve koklaşmak suretiyle anlaşırlar.*" Bazı âlimler, bu hadisi şerifi kinaye yolu ile açıklamıştır. Allah Teâlâ'nın ruhları yarattığı ve onları dağıttığı, onların da arşın etrafında dolaştıkları, orada hangileri birbirleriyle birleşip anlaştı ise, dünyada da karşılaştıklarında birbirleriyle seviştikleri söylenmiştir.[28]

Yine İmam Gazâlî Allah Resulü'nün şöyle buyurduğunu zikretmektedir: "*İki müminin ruhları bir günlük yolda buluşur. Hâlbuki bu ana kadar birbirlerini görmemişlerdir.*" Rivayete göre Mekke-i Mükerreme'de sözleriyle insanları güldüren bir kadın vardı. Aynı şekilde Medine-i Münevvere'de de bir kadın vardı. Mekke'deki kadın Medine'ye geldi. Hz. Aişe validemize uğradı ve konuşmaları ile onu da güldürdü. O, kadına nerede kaldığını sorunca Medine'de insanları güldüren kadının yanında kaldığını söyleyince Aişe validemiz Rasulullah Efendimiz doğru söylemiş diyerek bu hadisi şerifi söylediler. Burada gerçek olan şudur ki tecrübe ile aralarında alaka ve ilgi olan kimseler birbirini sever. İçte ve dışta, yaratılış ve ahlakta insanların arasında bir ilgi ve alaka olduğu bilinen bir gerçektir. Ancak bunun nasıl olduğunu anlayıp çözmek zordur. Ruh konusunda olduğu gibi bu konuda da bize az bilgi verilmiştir.[29]

4. Ölüm

İmam Gazâlî, ruhun bedenden ayrılması olarak tarif edilen ölüm hakkında şu görüşlere yer vermekte, temsili izahlar yapmaktadır. Ayetlerde bize verilen nimetlerin çok olduğu vurgulanmış, "*Eğer Allah'ın nimetlerini sayacak olursanız, sayamazsınız*"[30] buyrulmuştur. Allah Teâlâ vücudumuzdaki organların canlı bir şekilde hayatta kalmasını, yararlarının devam etmesini, güçlerini korumalarını can dediğimiz latif bir buhar ile birbirine bağlayıp ayakta tutmaktadır. O latif buharın yeri kalp olup, damarlar vasıtasıyla bedenin her parçasına yayılır. Sirayet ettiği her yerde duyu, idrak, hareket ve diğer kuvvetleri meydana getirir. Odanın her tarafına ışık veren lamba gibi, nereye ulaşırsa orayı aydınlatır. Bu aydınlatma Allah Teâlâ'nın yaratması ile olmaktadır. O'nun hikmeti neticesi olarak, aydınlatmanın sebebi lambadır. Bu latif buhara doktorlar ruh demektedir. Bunun yeri, merkezi kalptir. Yani kendisi lambada yanan ışık, kalp ise lamba gibidir. Yağı tükendiği vakit lamba söndüğü gibi, gıdası tükenen ruh da ölür.[31]

Lamba bazen içindeki fitil ve yağ arızaları ve bazen de hariçten gelen rüzgâr gibi diğer sebeplerle söndüğü gibi, ruh dediğimiz latif varlık da bazen içeriden, bazen de dışarıdan gelen sebeplerle sönebilir. Bir kişinin başkası tarafından öldürülmesi buna örnektir. Bununla beraber bütün insanlar ilmi ezelide takdir edilen sebeplerle ölür. Lambanın sönmesi, varlığın sonu olduğu gibi, adamın ölmesi de ezelde takdir edilen ömrünün sonudur. Lamba söndüğü zaman ev karardığı gibi, ruh da söndüğü zaman bütün beden karanlıkta kalır. Ruhtan istifade ettiği nurdan ayrılır.[32]

İmam Gazâlî, kişi öldüğü zaman dünyadaki amellerine göre ruhunun kirli kalabileceğine işaret ederek temsili izahlar yapmaktadır. Ona göre; ölümle beraber aradan perde çekildiği zaman ruh, dünya kirleri ile kirlenmiş olarak kalır ve tamamıyla ondan sıyrılamaz. Bununla beraber herkes bu

[28] Gazâlî, *İhyâ*, II, 176.
[29] Gazâlî, *İhyâ*, II, 176.
[30] Nahl, 16/18.
[31] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 119-120.
[32] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 120.

lekelerde farklı dereceler alır. Bir kısmını öyle leke ve paslar kaplar ki, cevherini kaybetmiş, paslanmış bir ayna gibi olur. Ne cila ne parlaklık kabul etmez. İşte ebedi olarak Allah'ın cemalinden mahrum kalacak olanlar bunlardır. Bazıları da böyle tam manasıyla kalpleri kararmış ve mühürlenmiş olmayıp temizliği kabul eder durumdadırlar. Bunların kir ve paslarını temizletmek için ateşe tutulurlar. Cehennemde yanmaları temizlenmelerine bağlıdır. [33]

İmam Gazâlî, ruhun bedenden ayrılmasının zor olup çok acı çekeceğini vurgulamaktadır. Gazâlî'ye göre; ölüm acısının şiddetini, onu tadandan başka kimse bilemez. Ölüm acısını tatmayan, onu diğer acılara kıyas ederek başkasının ölüm anında çektiklerini görerek anlamaya çalışır. Ölümün acısına delil olabilecek örnek şudur; ruhsuz olan bir organ acı duymaz. Acı ve sancıyı duyan ruhtur. Bir organ yaralandığında veya yangına maruz kaldığında, hemen ruha haber verir ve ona sirayet eder. Ruha sirayeti nispetinde ruh bundan üzüntü duyar ve acınır. Hâlbuki acı ete, kana ve diğer parçalara dağılır da ruha az bir şey sirayet eder. Fakat acılar, böyle cisme değil de doğrudan doğruya ruha sirayet eder ve bizzat ruhu ilgilendirirse bunun şiddeti çok fazla olur. Canın çıkması, doğrudan doğruya ruhu ilgilendiren bir acıdır. O, ruhun bütün parçalarına sirayet eder. Bedenin her köşesine yayılmış olan ruha hulul eder. Sancısı başka şeylere kıyas edilemeyecek şekilde acı olur. Bir kimsenin ayağına diken batacak olsa, acısı yalnız oradaki ruha sirayet eder ve o nispette acır. Fakat yangın öyle değildir. Yangın bedenin her tarafına sirayet eder ve oralarda dağılmış olan bütün ruh bu acıyı duyar. Bunun için yaralarda sancıyan yalnız yara olan yer, yangında ise bütün bedendir. Can çıkmanın acısı ise bütün ruha sirayet eder. Çünkü bütün damar, adale, mafsal ve her kılın ucundan çıkarılan, o ruhtur. Artık bunun acısının miktarından sorulmaz. Bunun için ölüm acısı, kılıç yarasından, testere ile biçilmekten, makasla doğranmaktan da ağırdır demişlerdir. Çünkü bunun acısı bedenden ruha sirayet etmek yolu iledir. Doğrudan doğruya ruhu ilgilendiren acı daha fazla olur. Dayak yiyen ve acınan kimsenin feryat edip imdat dileyebilmesi, kalbinde ve dilinde kuvvetin kalması sebebiyledir. Ölünün böyle feryat ve figan edemeyişi, acı ve sancının her tarafını kaplamış olup kendisinde imdat dileyecek derman bırakmamasındandır.[34]

Gazâlî, Peygamber Efendimizin bile ölümün şiddetinden Allah'a sığındığına dikkat çekmektedir. Rivayete göre Allah Resulü şöyle buyurmuştur: "*Allah'ım, Sen, ruhu sinir, damar ve parmak uçlarından alırsın. Allah'ım ölümümde bana yardımcı ol ve ölümümü kolaylaştır.*"[35]

5. Ruh Ölür Mü?

İmam Gazâlî, imanın bulunduğu yer olan ruhu toprağın yemeyeceğini, toprağın insanın ancak diğer azalarını yiyip parçalayacağını, belirlenen vakti gelince de parçaların bir araya toplanıp tekrar ruhun kendisine iade edileceğini söylemektedir. Ölüm anından dirilinceye kadar said/cennetlik ise Arşın altında asılı yeşil kuşların kanadında, şaki/cehennemlik ise bunun tersi olan bir hal üzere bulunacağını ifade etmektedir.[36]

İmam Gazâlî, ruhun ölümsüzlüğü konusunda; ölümün Allah'ı bilen bir şeyi yok edemeyeceğini, çünkü bu marifetin bulunduğu yerin ruh olduğunu, ruhun da Allah'ın emrinden

[33] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 330.
[34] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 490.
[35] Tirmizî, "Cenaiz",8; İbn Mâce, "Cenaiz", 64.
[36] Gazâlî, İhyâ, IV, 184.

bulunduğunu, Ölümün ruhun halini değiştirip meşgale ve gailelerini sona erdireceğini söylemektedir. Ölümün ruhu beden kafesinde mahpus kalmaktan kurtaracağını, ölümle ruhun yok olması diye bir şeyin söz konusu olmadığını vurgulamaktadır. Delil olarak şu ayeti zikretmektedir: "*Allah yolunda öldürülenleri ölü sanmayın, bilakis Rableri katında diridirler. Allah'ın bol nimetlerinden onlara verdiği şeylerle sevinç içinde rızıklanırlar. Arkalarından kendilerine ulaşmayan kimselere, kendilerine korku olmadığını ve kendilerinin üzülmeyeceğini müjde vermek isterler*."[37] İmam Gazâlî'ye göre ayette müjdelenen bu durum yalnızca savaş meydanlarında ölenlere mahsus değildir. Arifin her nefesinde bin şehit derecesi vardır. Onlar da ölü sayılmayıp rızıklanır. İmam Gazâlî, Peygamber Efendimizin; "*Şehit olarak ölenler, şehadetin yüksek mevkiini gördükleri için, tekrar dünyaya gelip ikinci defa şehit olarak ölmeyi temenni ederler*"[38] buyurduğunu, ayrıca şehitlerin, âlimlerin yüksek mevkilerini gördükleri zaman, kendilerinin de âlim olmalarını temenni edeceğini ifade etmektedir.[39]

İmam Gazâlî, ruhun ölmediğine dair Peygamber Efendimizin müşriklerin ruhlarıyla konuştuğu hadiseyi zikretmektedir. Kureyş'in ileri gelenleri Bedir savaşında öldürüldükleri zaman Resulü Ekrem onlara isimleri ile seslenerek; "Ey falan, ey falan, ey falan ben gerçek olarak Rabbimin bana olan vadini hakkıyla buldum. Siz de Rabbinizin size olan vaidini/azabını gerçek buldunuz mu?" diye sordular. Bazı sahabeler "Ölülere mi sesleniyorsun? Onlar bunu nerden duyacaklar?" deyince Efendimiz: "Onlar bu sözleri sizden daha iyi duyarlar, ancak cevap vermeye muktedir değillerdir"[40] buyurmuştur.

İmam Gazâlî, bazı fıkıh ve kelam bilginlerinin insanın ruhunun da ölümden sonra yok olup tekrar yaratılacağını söylediğini, bu kimselerin ne taklit ne de basiret sahibi olmadıklarını zikretmektedir. Eğer basiret sahibi olsalar bedene olan ölümün insanın hakikatini yok etmeyeceğini, taklit sahibi olsalar ayet ve hadislerden insan öldükten sonra ruhunun yerinde kalacağını, ölmeyeceğini bileceklerini vurgulamaktadır.[41]

6. Münker ve Nekir'in Kabirdeki Suali Ve Kabir Azabı

Münker ve Nekir'in süali: İmam Gazâlî, kabirde soru soran meleklerin heybetli iki melek olduğunu, bunların insanı kabirde canlı bir cisim halinde dümdüz oturtarak Allah'ın birliğinden, Peygamberlerin peygamberliğinden sual ettiklerini ve "Rabbin kim, hangi dine mensupsun?" gibi sorular sorduklarını söylemektedir. Münker ve Nekir isimli meleklerin ve suallerinin kabrin ilk sorgu ve imtihanı olduğunu vurgulamaktadır.[42] Münker ve Nekir'in kabirde soru sorması konusunda hadisi şerifler vardır.[43]

Kabir azabı: İmam Gazâlî (r.h) kabir azabı konusunda onun hak olup, hikmet ve adalete uygun olduğunu, kabir azabının, Allah Teâlâ'nın dilediği şekilde ruh ve cesedin ikisine birden olacağını söylemektedir. [44]

---

[37] Âl-i İmran, 3/169.
[38] Buhârî, "Cihâd", 6, 21; Müslim, "İmâre", 109.
[39] Gazâlî, *İhyâ*, IV, 327.
[40] Ahmed b. Hanbel, "Müsned", III, 145.
[41] Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 62.
[42] Gazâlî, *İhyâ*, I, 110.
[43] Buhârî, "Cenaiz", 87; Müslim, "Cennet", 17; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 27.
[44] Gazâlî, *İhyâ*, I, 110; *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 63.

İmam Gazâlî, cehennem azabının da hem cismani hem de ruhani olduğu üzerinde durmaktadır. Bedenle alakalı olana "cismani", ruh ile alakalı olan "ruhani" adını vermektedir. Ruhani azabın cismani azaptan daha şiddetli olacağını ifade etmektedir. Buna delil olarak da "O Allah'ın tutuşturulmuş bir ateşidir ki, tırmanıp yüreklerin ta üstüne çıkacak ve kaplayacaktır"[45] ayetini delil olarak zikretmektedir.[46]

Ruh, bedenden ayrıldıktan sonra, bugünkü şekliyle bir daha kıyamet günü bedene gireceği bilinmektedir. Kabir sualinde ise meleğin sualini cevaplandıracak şekilde bedene temas edeceği anlaşılmaktadır. Burada kabirde soru soran meleklerin ölen kimseyi kaldırıp oturtması temsili bir anlatım olsa gerektir. Gerçekte bu şekilde olması söz konusu değildir.

7. Ruhun Mahiyetini Anlamak Mümkün Müdür?

İmam Gazâlî'ye göre, her şeyi herkesin anlaması mümkün değildir. Bazı şeyler herkesin anlayamayacağı kadar ince olabilir. Birtakım hassas konuları ancak havas[47] olanlar anlayabilir. Bunu herkese anlatmak doğru değildir. Eğer anlatılırsa fitneye sebep olabilir. Ruhun sırrının gizlenip Peygamber Efendimizin açıklamasının menedilmesi bu kabildendir. Çünkü ruhun hakikatini anlamak akıllara ağır gelir. Akıllar ruhun gerçeğini anlamaktan aciz kalırlar. Yoksa bu durum peygamberimizin ruhun hakikatini bilmediğini göstermez. Zira ruhunu bilmeyen kendini bilmemiş olur. Kendini bilmeyen rabbini nasıl bilecek? Ruhun hakikatini peygamberler bildiği gibi bazı velilerin ve âlimlerin bilmesi de uzak değildir. Ancak peygamberimizin sükût ettiği yerde onlar da sükût eder. Hz. Allah'ın sıfatları buna örnektir. Allah'ın sıfatlarının açıklanmasını çoğunluğun anlaması zordur. Bunun için peygamberimiz insanların anlayacağı ilim, kudret gibi sıfatları açıklamıştır. İlim ve kudret sıfatlarının insanların kendi sıfatları ile ilgisi vardır. Bununla mukayese yaparak anlayabilirler.[48]

İmam Gazâlî, bu izahları ile ruhu hakkında az bilgi bulunan kadere ve müteşabih ayetlere kıyas etmektedir. Aynı şekilde avam insanların kelam ilmi konusunda dikkat etmeleri gerektiğini, bazı konulara dalmalarının sapıtmaya varıncaya kadar gidebileceğini, müteşabih ayetleri herkesin anlayamayacağını, bunu süt emen çocuğa ekmek ve et yedirmeye benzeyeceği örnekleriyle açıklamaktadır. Süt emen çocuğa ekmek ve et yedirmenin ona zarar vereceğini, ölümüme bile sebep olabileceğini, burada ekmek ve etin iyi ve faydalı olmadığı manasına gelmeyeceğini, ancak yanlış kişiye verildiğinden dolayı uygun olmadığını uzun uzun anlatmaktadır.[49] Gazâlî bu noktada Hazreti Ömer'in (r.a) müteşabih ayetleri insanların tartışmasını yasakladığını, Peygamber Efendimizin kader konusunun tartışılmasını hoş karşılamadığını delil olarak getirmektedir.[50]

İmam Gazâlî, zikredilen iki çeşit ruhun hakikatini bilmeyen kimsenin ahireti de tam manasıyla bilemeyeceğini söylemektedir. İzahlardan İmam Gazâlî'nin de ruhun hakikatinden haberdar olduğu anlaşılıyor. Zira ruhun hakikatinden, sırlarından bir sır söyleyemediğini, buna izin

[45] Hümeze, 104/7-8.
[46] Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 68, 69.
[47] Havas kelimesi, özel, derin bilgiye sahip olma, özel hal sahibi manalarını ifade etmektedir. Avam kelimesinin zıddıdır.
[48] Gazâlî, İhyâ, I, 120.
[49] Gazâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelam*, Hakikat kitabevi, İstanbul, 1988, s. 14.
[50] Gazâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelam*, s. 15.

olmadığını, insanların bu gerçekleri dinlemeye gücünün yetmeyeceğini dile getirmektedir.[51] Buna delil olarak da Peygamber Efendimizin *"İnsanlara akılları nispetinde konuşun"*[52] hadisini getirmektedir.

İmam Gazâlî ruhun hakikatini Peygamberimizin ve bazı havas ilim sahiplerinin bildiğini söylemektedir. Ancak bunu açıklamaktan menedildiklerini, çünkü herkesin bunu anlamasının mümkün olmayacağını, eğer açıklansa fitneye sebebiyet vereceğini ifade etmektedir. Ayette ruh konusunda insanlara hiç bilgi verilmediği değil, az ilim verildiği bildirilmektedir. Bu bilginin de açıklanıp açıklanmamasıyla ilgili bir kayıt yoktur. Aslında Hz. Allah'ın ilmine kıyasla sadece ruh değil, her konuda insanların bilgisi azdır. Ancak ayette ruh konusunda az bilgi verildiğinin özellikle zikredilmesi dikkat çekmektedir. Gerçekten günümüzde de birçok disiplin ruh konusunda çalışmakta, ancak alınan mesafe az olmaktadır. Ruhun varlığını bilimsel ölçülerle ispatlamak ve mahiyetini tam olarak kavramak bugüne kadar mümkün olmamıştır. Bu durum, zamanla ruh hakkındaki gelişmelerin olmayacağını göstermez. Ruh konusunda insanlık kendisine göre çok bilgi elde ete bile, bu Hz. Allah'ın ilmine göre yine az olacaktır.

İmam Gazâlî, *"Sana ruhtan sorarlar, de ki ruh, Rabbimin bir emridir"*[53] ayetinde zikredilen ruhun Rabbimizin bir emri olmasını, izah ve açıklanmasına izin verilmeyen keşif yoluyla elde edilen ilmin sırlarından olmasına bağlamaktadır.[54]

İmam Gazâlî'ye göre; *"De ki ruh, Rabbimin emrindendir."*[55] Bu ayette haber verildiği gibi biz ruha Allah'ın emrindendir demekle yetiniriz. Allah'ın emri olan şeyleri anlatmaya aklın tahammülü yoktur. Çoğunlukla akıllar burada şaşırır kalır. Hele evham ve hayal sahipleri gözün sesleri anlayamadığı gibi, ruhu anlamaktan tamamen acizdir. Cevher ve arazla kayıtlı olup bunların arasında sıkışan akıllar Allah'ın emri olan ruh konusunda daha başlangıçta sarsılır ve zelzeleye uğrar. Akıl ile ruhun vasıflarından bir şey bilinemez. Hz. Allah'ın emri olan ruh akıldan başka ve ondan daha üstün bir nur ile bilinebilir ki o nur, peygamberlik ve velilik âleminde parlar. Onun akla nispeti, aklın vehim ve hayale nispeti gibidir. Yani vehim ve hayalin yanında akıl ne ise aklın yanında o nur aynıdır.[56]

Ruhun, Hz. Allah'ın emrinden olduğunun zikredildiği ayetteki emirden kastedilenin ne olduğunu İmam Gazâlî şöyle izah etmektedir: Buradaki emirden murat, nehyin karşılığı olan emir değildir. Çünkü herhangi bir şeyi emretmek bir sözdür. Ruh ise söz değildir. "Allah'ın emrindendir" demek, bir şan ve hal değildir ki murat, yalnız Allah'ın yaratmasındadır, manasında olsun. Çünkü bu manada yalnız ruh değil, her şey Hz. Allah'ın yaratması iledir. Âlem ikiye ayrılır. Biri emir âlemi, diğeri de halk âlemidir. Halk âlemi de emir âlemi de Allah'ındır. Halk âleminde olan cisimler kemiyet, keyfiyet ve miktar sahibidir. Kemiyet ve miktarı olmayan her mevcut emir âlemindendir. Bunu açıklamak, ruhun sırrını açıklamak olur ki buna ruhsat yoktur. Çünkü sırrı kader gibi, ifşasından birçokları mutazarrır olurlar. Ruhun sırını bilen kendisinin de sırrını bilir. Kendi sırrını bilen Rabbini bilir.[57]

8. Ruhun Kabzedilmesi

[51] Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 60, 61.
[52] Ebû Davud, "Edeb", 20.
[53] İsra, 17/85.
[54] Gazâlî, *İhyâ*, III, 297.
[55] İsra, 17/85.
[56] Gazâlî, İhyâ, IV, 120-121.
[57] Gazâlî, *İhyâ*, III, 402.

İmam Gazâlî ruhun kabzedilmesi konusunda şu delilleri zikretmektedir:

Allah Teâlâ hadisi kutside şöyle buyuruyor: *"Müslüman kulumun ruhunu kabz etmekteki tereddüdüm gibi hiçbir şeyde tereddüt etmedim, o ölümden hoşlanmaz. Ben de geri kalmasından hoşlanmam. Hâlbuki mutlaka ölmelidir."*[58] Bu kutsi hadiste geçen tereddüt kelimesinin manası, niteliği bizim bilgimizin dışındadır. Burada geçen "onun ölmesi lazımdır" ifadesinden *"Biz aranızda ölümü mukadder kıldık"*[59] ayetindeki ölümün takdirine ve *"O Allah ki ölümü de hayatı da yarattı"*[60] ayetindeki yaratmaya işaret vardır. Ölümün takdir edilmesiyle, sonraya kalmasını istemek arasında bir çelişki yoktur. Bu iki ifade kendi arasında çelişmemektedir. Fakat bu gerçeği olduğu gibi anlayabilmek için irade, muhabbet ve kerahetin manalarını ve hakikatlerini iyi anlamak gerekir…[61]

9. İbadetlerin Ruh Üzerindeki Etkisi

Bedenimizin gıdaya ihtiyacı olduğu gibi ruhun da gıdaya ihtiyacı vardır. Bedenin gıdası yiyecek ve içecekler olduğu gibi ruhun gıdası da başta iman sonra da ibadetlerdir. Beden gıdasız kaldığı veya eksik gıda aldığı zaman hastalandığı gibi ruh da gıdasını alamadığı zaman güçsüz kalıp hastalanabilir.

İbadetlerin ruh üzerindeki etkileri öteden beri bilinen bir husustur. Bu konuda kaynaklarımızda bilgiler de mevcuttur. Son zamanlarda bilimsel çalışmalar da yapılmaktadır. Ülkemizde ibadetlerin ruh üzerindeki tesiri konusunda çalışmalar sınırlı ve daha yakın zamanda başlamış olmasına karşın, batıda yapılan çalışmalara benzer şekilde ibadetlerin ruh sağlığı üzerinde olumlu etkilerinin olduğu yönündedir.[62]

9. 1. Abdest

İmam Gazâlî, temizliği dört sınıfa ayırmıştır. Birincisi bedeni abdestsizlik ve cünüplük gibi pislik ve kirlerden temizlemek, ikincisi, organlarımızı cürüm ve günahlardan temizlemek, üçüncüsü, kalbi kötü huy ve hasletlerden temizlemek, dördüncüsü, sırrını, kalbini Allah'ın gayrisinden temizlemektir. Bazı eserlerin de ise temizliği zahiri ve batıni olmak üzere ikiye ayırıp izah etmiştir.[63] Elbise ve bedeni temizlemenin temizliğin kılıfı, kalbi tevbe etmekle kötü huylardan temizlemenin ise temizliğin ruhu olduğunu belirtmiştir. Bedenin namazın sureti, kalbin ise namazın hakikati ve ruhu olduğuna dikkat çekmiştir.[64]

İmam Gazâlî abdest almanın ve abdestli olmanın, gece yatarken de abdestli olarak yatmanın insan ruhu üzerinde müspet etkisi olacağına dikkat çekmekte, delil olarak *da "Abdestli olan kişinin ruhu arşa yükseltilir"* hadisini zikretmektedir. Bu durumun avam insanlar için olduğunu, havas olanlar için ise uykuda bazı sırların keşfolacağını söylemektedir.[65]

Müslüman bir kul temiz olarak uykuya yattığı vakit ruhunun arşa yükseleceğini ve gördüğü rüyaların doğru olacağını, abdestsiz yatan kimsenin ruhunun yükselmeyeceğini, gördüğü rüyalarında "adğasü ahlam", yani karmakarışık rüyalar olup doğru çıkmayacağını söylemektedir. Gazâlî, buradaki

[58] Buhârî, "Rikak", 38.
[59] Vâkı'a, 56/60.
[60] Mülk, 67/2.
[61] Gazâlî, *İhyâ*, II, 29.
[62] Mevlüt Kaya, Nurettin Küçük, *İbadetler İle Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi, Ondokuz* Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Samsun, 2017, sayı: 42, s. 19-20.
[63] Gazâlî, *İhyâ*, I, 150; *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 90.
[64] Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 102.
[65] Gazâlî, *İhyâ*, I, 406.

temizlikten muradın görünen ve görünmeyen temizliğe şamil olduğunu, batını temizliğin gayp perdelerinin açılmasında daha müessir olacağını zikretmektedir.[66]

Namazın şartı olan abdestin maddi temizlik olmasının yanında ruhu arındıran manevi bir temizlik olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü abdest her ne kadar başka bir ibadeti yapmak için gerekli olsa bile kendisi de bir ibadettir. Namaz kılmaya niyet eden kimsenin abdest alması gerektiği ayetlerde vurgulanmaktadır. İmam Gazâlî de eserlerinde abdestin önemine ruh üzerindeki etkisine temas etmiştir. Mümkünse devamlı abdestli olmaya çalışmanın, hatta yatarken bile abdestli olmanın rüyalara bile tesir edeceğini vurgulamaktadır.

9. 2. Namaz

İmam Gazâlî, namazın bedene nispetle durumunu ve ruha olan etkisini teşbihlerle açıklamaktadır. Ona göre insanın tam manasıyla insan olabilmesi, gizli kuvvetleri ve görülen organları iledir. İnsanın görünmeyen gizli ve iç kuvvetleri, hayat ve ruhtur. Görünen kuvvetleri ise beden ve bedendeki organlardır. Bu organlardan bazılarının yokluğu insanın yokluğu ile eşdeğerdir. Örnek olarak kalp, beyin gibi azalar yoksa insan da yok demektir. Organlardan bazıları vardır ki onların yokluğu ile hayat yok olmaz. Ancak hayatın gayesi kaybolur. Dil, göz, el ve ayak böyledir. Diğer bazı organların olmaması ile ise ne hayat ve ne de hayatın gayesi kaybolur. Onların yokluğu ile insanın yalnızca güzelliği kaybolur. Kirpik, kaş, sakal ve ten güzelliği buna örnektir. İbadetler de aynı vücudun organları gibi şeriat sahibinin tertiplediği suret ve şekillerdir. Biz de bunları kazanmak için ibadet ederiz. İbadetlerin ruhi ve batını hayatı huşu, niyet, kalp huzuru ve ihlastır. Kıyam, rükû, secde gibi rükünler tıpkı bedenin kalbi ve başı gibidir. Bu rükünlerden birisi olmazsa namaz olmaz. Namazda elleri kaldırmak, sübhaneke duasını okumak gibi sünnetler ise bedenin eli, ayağı ve gözü gibidir. Bir insan bu azlarının yokluğu ile insanlıktan çıkmasa bile yaratılışı bozulmuş olur. Sünnetleri terk eden de ona benzer. Namazın sünnetlerine tabi olan diğer heyetleri ise bedenin kaş, kirpik ve sakalı gibi güzelliği tamamlayan unsurlardır.[67]

Namaz ruhu arındırır. İmam, Gazâlî beş vakit namaz kılan kimsenin, evinin önünden bol miktarda akan tatlı bir suda günde beş defa yıkanan kimsenin vücudunda kir kalmadığı gibi, suyu kiri giderdiği gibi namazın da günah kirlerini giderdiği[68] hadisini zikrederek namazın ruhu arındıracağına örnek vermiştir.[69]

İmam Gazâlî, namazın bir sureti bir de hakikati bulunduğunu, namazın suretinin kılınış şekli, hakikatinin ise onun ruhu, özü ve aslı olduğunu ifade etmektedir. Nasıl ki insanın ruhu olmazsa ölü sayılacağını, aynı şekilde namazın ruhu olmazsa aslının yok olacağını ve bu ruhun huşu olduğunu zikretmektedir. Namaz kılarken bütün organların namaza hazır olması ve kılınırken de bütün uzuvların huşu içerisinde olmasının önemini vurgulamaktadır. Buna delil olarak da *"Muhakkak ki ben, yalnızca ben Allah'ım. Benden başka ilâh yoktur. Bana kulluk et; beni anmak için namaz kıl"*[70] ayetini ve "*Nice*

[66] Gazâlî, *İhyâ*, I, 111.
[67] Gazâlî, *İhyâ*, I, 187.
[68] Buhârî, "Mevâkît", 6; Müslim, "Mesâcid", 283; Tirmizî, "Emsâl", 5; Nesâî, "Salât", 7; İbni Mâce, "İkâmet", 193.
[69] Gazâlî, *İhyâ*, I, 187.
[70] Tâ-Hâ, 20/14.

namaz kılanlar vardır ki, nasipleri sadece yorgunluk ve zahmettir"[71] hadisini zikretmektedir. Çünkü bu kimselerin bedeni namazda olsa da kalbi ve ruhunun namazdan gafil olduğuna dikkat çekmektedir.[72]

İmam Gazâlî, imandan sonra en başta gelen ibadet olan namazın insan ruhu üzerindeki etkisini örnekler vererek izah etmiştir. Ayet ve hadisler ile konuyu delillendirmiştir. Namazın insan ruhuna etkisi için namazın şartlarına riayet edilerek huşu ve huzur içerisinde kılınmasının şart olduğunu vurgulamıştır.

9. 3. Zekât ve Sadaka

İmam Gazâlî, zekâtın kalbi bahillik, cimrilik gibi hastalıklardan temizleyerek ruhunu arındırtıldığını söylemektedir. Maddi pislikler, necasetler namaza mâni olduğu gibi cimrilik gibi manevi pisliklerin de Allah'a yakın olmaya engel teşkil ettiğini, zekâtın suyun kiri temizlediği gibi kişiyi cimrilik kirlerinden temizlediğini zikretmektedir. Bu sebeple zekât ve sadaka malından Peygamber Efendimize (s.a.v) ve ehl-i beytine vermenin haram olduğunu, Hz. Allah'ın onları insanların mallarındaki kirlerden koruduğunu ifade etmektedir.[73]

İmam Gazâlî'ye göre zekât ve sadaka veren kişinin fakiri minnet altında bırakmaması gerekir. Çünkü minnet kalbin hastalığıdır. Aslında fakir onun zekâtını kabul etmekle kendisine iyilik yapmıştır. Onu cehennem ateşinden kurtarmıştır. Bu sebeple fakire teşekkür edip gerektiğinde yalvararak zekâtını kabul etmesini istemelidir.[74]

İnsanın ahlaki erdemlere ulaşması, Hz. Allah'a dost olabilmesi gönül ve ruh temizliğinden geçer. Nefsini her türlü meşru olmayan arzu ve isteklerden arındırma bu temizliğin ön şartıdır. İnsanın ruh temizliğinde kazancının helal ve meşru olması önem arz etmektedir. Çünkü nefsin arınması, ruhun saflaşması, yenilen, içilen, giyilen şeylerin temiz ve helal olmasına bağlıdır.[75] Peygamber Efendimiz *"Ey insanlar! Allah temizdir; sadece temiz olanları kabul eder. Allah Teâlâ peygamberlerine neyi emretti ise müminlere de onu emretmiştir"*[76] buyurmuş ve şu ayetleri okumuştur: *"Ey peygamberler! Temiz ve helal olan şeylerden yiyin, iyi ve faydalı işler yapın."*[77] Aynı şekilde iman edenlere de "*Ey iman edenler! Size verdiğim rızıkların temiz olanlarından yiyin*."[78]

Sonuç olarak zekât, yalnızca malı değil öncelikle bireyi ve toplumu temizleyen bir sistemdir. İmam Gazâlî zekâtın insan ruhunu arındırdığını, zekâtın ruh üzerinde etkisinin büyük olduğunu ifade etmektedir.

9. 4. Oruç

İmam Gazâlî, orucun insan ruhu üzerindeki etkisini izah ederken öncelikle sabır konusunu ele almıştır. Orucun sabrın yarısı olduğu[79] hadisi şerifini zikrederek sabrın da imanın yarısı olduğunu,[80] sabredenlerin mükâfatının hesapsız verileceği[81] ayetine dikkat çekmiştir. Oruç ibadetinin kişiyi olgunlaştırarak meleklere benzer hale getirdiğini ifade etmiştir.[82]

---

[71] İbn Mâce, "Sıyâm", 21; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 373.
[72] Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 101.
[73] Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 116.
[74] Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 118.
[75] Yaşar Yiğit ve dğr. *Zekât İlmihali*, DİB Yayınları, Ankara, 2011, s. 53,54.
[76] Müslim, "Zekât", 65.
[77] Mü'minün, 23/51.
[78] Bakara, 2/172.
[79] İbn Mâce, "Sıyâm", 44.
[80] Hâkim, II, 446.

Gazâlî, orucun insanlar üzerindeki tesirinin farklı olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre; bazı kimseler yalnızca yeme, içme ve şehevi arzularını terk ederek oruç tutar, buna avamın orucu denir. Bazı kimseler midesiyle beraber gözünü, kulağını, elini, ayağını, dilini ve diğer organlarını günahlardan korur. Buna havassın orucu denilir. Bazı kimseler de bütün bunlarla beraber kalbini de olumsuz düşüncelerden korur. Buna da ahassü'l-havassın orucu denilir. İnsan ruhu üzerinde en çok tesirli olan bu üçüncü kısım oruçtur.[83]

Gazâlî, orucun nefsi terbiye ettiğini, Allah Teâlâ'nın düşmanı olan şeytanın şerrinden koruyarak, şeytanın askerlerinin kırılmasına sebep olduğunu söylemektedir. Buna delil olarak da Peygamber Efendimizin *"Şeytan insan vücudunda, kan gibi dolaşır. O'nun geçiş yolunu açlıkla tıkayınız."*[84] hadisi şerifini zikretmektedir.[85]

İslam'ın beş şartından birisi olan oruç ibadeti bizden önceki ümmetlere farz kılındığı gibi bize de farz kılınmıştır. Orucun genel olarak bedene ve ruha birçok faydasının olduğu bugün bilim tarafından da tespit edilmiştir. Beden sağlığı iyi olan kimsenin mutluluğu artmaktadır. Hatta günümüzde dünyanın bazı yerlerinde oruçla tedavi yapan tıp merkezleri kurulmuştur. Bu sebeple oruca "bıçaksız ameliyat" denilmektedir. Orucun sindirim sistemi, dolaşım sistemi, sinir sistemi üzerinde de müspet etkileri vardır. Oruç ibadeti kişiye ruhsal destek vererek kendine güven duygusu, sabır ve olumlu yaşam felsefesi kazandırmak suretiyle kişilik yapısını güçlendirmektedir.[86]

Günümüzde ruhi ve psikolojik hastalıklar çoğalmıştır. Başta stres ve depresyon olmak üzere duygu durum bozuklukları gibi bir takım psikiyatrik rahatsızlıkların tedavisinde ve ruhsal sağlığın korunmasında ilaçla tedaviye destek olarak oruç ibadetinden istifade edilebilir. Günümüzde psikiyatride hastaların büyük bir kısmı ilaçla tedaviye cevap vermemektedir. Oruçla tedavi diğer tedavilerden daha ucuz ve kolaydır.[87]

Peygamber Efendimiz *"Oruç tutunuz ki sıhhat bulasınız"*[88] buyurmuştur. Bu hadisi şeriften beden sağlığını anlamak mümkün olduğu gibi ruh sağlığını anlamak da mümkündür. Orucun, fizyolojik yönden beden sağlığına olumlu etkileri olduğu gibi ruh sağlığına olumlu etkisiyle de mutluluk kaynağı olabilmektedir.[89]

9. 5. Hac

İmam Gazâlî, hac yolculuğunu ahiret yolculuğuna benzetmektedir. Çünkü hac yolculuğu Kâbe-i Muazzama'ya yapılmaktadır. Onun sahibi ise Hz. Allah'tır. Ahiret yolculuğuna çıkan kimse dünyaya ait her şeyi geride bıraktığı gibi hacca giden kimse de kalbini arındırarak, bütün dünyevi bağlantılardan keserek gitmelidir.[90]

İmam Gazâlî, hac ibadetinin insan ruhunun arınması üzerinde etkisinin büyük olduğunu, bu konudaki ayet ve hadisleri de zikrederek uzunca açıklamıştır.

---

[81] Zümer, 39/10.
[82] Gazâlî, *İhyâ*, I, 273.
[83] Gazâlî, *İhyâ*, I, 277.
[84] Buhari, "İtikâf", 8.
[85] Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 123.
[86] Nurten Kımter, *Oruç ve Mutluluk, Oruç İbadeti ve Psikolojik İyi Oluş Üzerine Ampirik Bir Araştırma Çanakkale İli Örneği*, Emin Yayınları, 2. Baskı, Bursa, 2017, s. 316-319.
[87] Kımter, *Oruç ve Mutluluk, Oruç İbadeti ve Psikolojik İyi Oluş Üzerine Ampirik Bir Araştırma Çanakkale İli Örneği*, s. 336.
[88] Münavi, *Feyzü'l-Kadir,* s 212.
[89] Kımter, *Oruç ve Mutluluk, Oruç İbadeti ve Psikolojik İyi Oluş Üzerine Ampirik Bir Araştırma Çanakkale İli Örneği*, s. 72,73.
[90] Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 139.

9. 6. Evlilik

İmam Gazâlî'ye göre evlilik dine yardım edici bir husustur. Dini yaşamak için insanın yaşaması lazımdır. Neslin devamı da ancak evlilik yoluyla olmaktadır. Evlenmenin mubah olmasının asıl sebebi şehvet değil, neslin devamıdır. Şehvet ona vesile olarak verilmiştir. İnsanlar evlenir, evlilik sebebiyle din yolunun yolcuları dünyaya gelir, böylece din de devam eder. Ayeti kerime de insanların ve cinlerin yaratılış sebebinin Hz. Allah'a kulluk yapmak olduğu[91] bildirilmiştir.

Zamanla insanın kalbi ruhu da yorulur, rehavete girer. Bunun izalesi için istirahate, şakalaşmaya ihtiyaç olur. Kişi ailesi ile mutlu olarak ruhunu dinlendirir. Peygamber efendimiz bazen çok varidat zuhur eder, bedeni buna dayanamayacak hale gelirdi. O zaman elini Hz. Aişe'ye değdirir, kendisi ile konuşmasını ister, ondan destek ve kuvvet talep ederdi. Öylece ruhen dinlenmiş olur, takati yerine gelirdi.[92]

9. 7. Zikir, Dua ve Salat-ü Selam

İmam Gazâlî'ye göre insan ruhu üzerinde en çok etkili olan, kalbini arındıran hususlardan birisi Hz. Allah'ı zikirdir. Çünkü bütün ibadetlerin özü ve aslı Allah Teâlâ'yı hatırlamaktır. Dinin direği olan namazdan maksat aynıdır. Allah'ı zikretmek en büyük ibadettir.[93] Kur'an-ı Kerim okumak da Allah'ı zikir olduğu için çok kıymetli ve değerlidir. Oruçtan maksat kalbi arındırıp, Allah'ı zikretmektir. Hac da böyledir. Kurtuluşun yolu Allah Teâlâ'yı çok zikretmektir.[94] Zikir dil ile de kalp ile de olur. Ancak dilin zikrinin tesiri azdır. Kalbin zikrinin tesiri ise, kalpte yerleşmesi, kalbi kaplaması ve devamlı olmasıyla daha çoktur.[95]

İmam Gazâlî, Peygamber Efendimize salat ve selam okumanın önemine işaret ederken Efendimizin ruhunun iade edilip selam verenin selamını aldığını bildirdiği hadisi şerifini zikretmektedir. O hadisi şerifte şöyle buyrulmuştur: "*Kim olursa olsun, bana selam getirdiği vakit Allah Teâlâ mutlaka ruhumu iade eder ve ben onun selamına mukabelede bulunurum.*"[96]

Gerçekten dua, inanmış kimseyi Hz. Allah'a yaklaştıran, psikolojik rahatlık sağlayan, huzur ve mutluluk kaynağıdır. Dua; kul ile Rabbi arasında irtibat sağlar. Hz. Allah'a olan inanç ve güvenini pekiştirir. Sıkıntı ve darlık zamanlarında bir ümit ve sığınak olur. İnsanı yalnızlık hissinden kurtarır. Maddi hastalıklara zemin hazırlayan stres, sıkıntı ve dertleri yok eder. Psikolojik ve ruhsal hastalıklara ilaç olur. Maddi hastalıkların iyileşmesini hızlandırır. Dua inananlar için manevi bir sığınaktır. Yardım, moral ve güç tazeleme kapısıdır.[97]

9. 8. Helal Gıda

İmam Gazâlî'ye göre, bu dünya ahiretin konağıdır. İnsan bu yolda yemeğe, içmeğe ve giyinmeye muhtaçtır. Bu da insanın çalışıp kazanması olmadan mümkün değildir. Bir kişinin kendisinin ve çoluk çocuğunun başkalarına muhtaç olmaması için, gerekli olan şeyleri helalinden kazanması dinde cihat sayılan amellerdendir. Çok ibadet etmekten daha üstündür.[98] Peygamber

---

[91] Zâriyât, 51/56.
[92] Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 172.
[93] Ankebût, 29/45.
[94] Enfâl, 8/45.
[95] Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 147, 148.
[96] Ebû Dâvûd, "Menâsik", 96; Ahmed b. Hanbel, Müsned, II, 527.
[97] İsmail Karagöz ve dğr., *Kulluğun Özü, İbadetlerin Ruhu DUALAR*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006, s. 105, 106.
[98] Gazâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, s. 182.

Efendimiz; doğru sözlü ve güvenilir tüccarların (ahirette) peygamberler, Sıddıklar ve şehitlerle beraber bulunacağını haber vermiştir.[99] Efendimiz ticaret yapmaya teşvik etmiş, rızkın onda dokuzunun ticarette olduğunu bildirmiştir.[100]

Helal ve temiz gıdaları yemenin insanın kalbinin saflaşmasında çok büyük tesiri vardır. Böyle saf ve temiz bir beden ve ruh ile yapılan dua ve ibadetler kabul olunur. Kur'an-ı Kerim'de Yahudilerle alakalı olarak, onların Hz. Allah'ın kalplerini temizlemek istemediği kimseler olduğu, onlar için dünyada rezillik ve ahirette onlara mahsus büyük bir azap olduğu[101] bildirilmektedir. Bunun sebebi olarak da; hep yalana kulak vermeleri ve durmadan haram yemeleri[102] gösterilmiştir.[103]

Sonuç

İmam Gazâlî, başta İhyau ulumü'd-din olmak üzere Kimyây-ı Saâdet, Kur'an-ı Kerim'de Kıyamet ve Ahiret, el-Munkızu mine'd-dalal gibi eserlerinde değişik yerlerde ruh konusunda birbirine benzer izahlarda bulunmuştur. Gazâlî'ye ait olduğu söylenen Hakikatü'r-ruh isimli yazma bir eser incelenmiş, sonuç olarak bu eserin Gazâlî tarafından yazılmış olabileceği gibi, sonradan onun eserlerinden derlenerek yazılmış olabileceği de söylenmiştir. Bu eserdeki bilgilerin diğer eserlerdeki bilgiler ile uyuşmakta olduğuna dikkat çekilmiştir.

İmam Gazâlî, eserlerinde ruhu yerine göre can, kalp, nefs-i mutmeinne, latif varlık gibi manalarda kullanmıştır. Kur'an-ı Kerim'de ruh kelimesinin emir, Kur'an-ı Kerim, melek, Cebrail ve insan ruhu gibi birçok manada kullanıldığını söylemiştir. Ruhun Allah'ın emrinden olduğunun bildirildiği ayeti çok yerde delil olarak kullanmıştır.

İmam Gazâlî ruhu ikiye ayırmış, iki manada kullanmıştır; birincisi; kalbin boşluğunda bulunan latif cisimdir. Damarlar vasıtasıyla bedenin her tarafına yayılır. Tıp ilminde ruh denilince anlaşılan budur. İkincisi; insanın görünmeyen, idrak eden ve bilici olan bir parçasıdır. Ayetlerde "Allah'ın emrinden" olduğu haber verilen ruh bu ikinci kısımdaki ruhtur. Gazâlî ikiye ayırdığı bu ruhtan birincisine "Hayvani ruh", ikincisine ise "İnsani ruh" adını vermiştir. Hayvani ruhun, insani ruha bir binek ve alet mesabesinde olduğunu söylemiştir.

İmam Gazâlî bütün varlıkların Hz. Allah'a nispet edildiğini, ruhun Allah Teâlâ'ya nispetinin diğer varlıklardan daha şerefli olduğunu söylemektedir. Ona göre ruh, felsefecilerin iddia ettiği gibi kadim bir varlık olmayıp sonradan yaratılmıştır. Anne rahminde bedene girdirilmiştir. Beden ruhun biniti ve vasıtasıdır. Ruha nispetle beden hacının bindiği deve, suyu taşıyan kova gibidir. İmam Gazâlî'ye göre ruh, sonradan yaratılmış olmakla beraber ölümsüzdür. Ölüm bedene arız olur. Kıyametten sonra ruh yeniden bedene girer. Ölüm anında ruh bedenin bütün organlarından ayrıldığı için çok acı hissedilir. Ruh, ölüm ile beden kafesindeki hapislikten kurtulur. Kabirde azap hem bedene hem de ruha uygulanır. Ruhlar âleminde birbiriyle tanışan ruhlar dünyada da tanışırlar, birbirini severler. Namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetlerin ve iyiliklerin ruh üzerinde olumlu etkileri olduğu gibi, kötülüklerin de menfi etkileri vardır.

---

[99] Tirmizî, "Büyû", 4; İbn Mâce, "Ticârât", 1.
[100] İbn Hacer el-Askalânî, VII, 352.
[101] Mâide, 5/41.
[102] Mâide, 5/42.
[103] Mustafa Boran, *Yiyecek ve İçeceklerimizde Helal Haram Ölçüleri*, Ravza Yayınları, İstanbul, 2019, s. 61, 62.

Gazâlî, ruh hakkında bize az bilgi verilmesi konusunu tartışmıştır. Genel olarak insanların ruh konusundaki bilgilerinin az olduğunu, ancak peygamberlerin ve bazı ilim ehlinin ruhun hakikatini bildiğini söylemiştir. Bunu izah sadedinde ruhunu bilmeyenin kendisini bilmeyeceğini, kendisini bilmeyenin de Rabbini bilmeyeceğini ifade etmiştir. İnsanların ruhun hakikatini anlamakta zorlanacağı için Peygamberler ve ona bağlı veliler sükût edip açıklamaktan kaçınmıştır.

İmam Gazâlî, ruh konusunu hakkında az bilgi bulunan kader ve müteşabih ayetlere benzetmiştir. Nasıl ki kader ve mütaşabih ayetler konusunda derine dalmak, fazla tartışmak uygun değilse ruh konusun da aynı olduğunu düşünmüştür.

Ruhum Allah'ın emrinden olmasını Gazâlî, ayetlerde geçen âlemlerin halk âlemi ve emir âlem diye ikiye ayrıldığını, ruhum emir âleminden olduğunu söyleyerek izah etmiştir.

İslâm düşünce tarihinde de ruhun gerçek bir varlık olduğunu ortaya koymak üzere çeşitli deliller ileri sürülmüştür. Bu delillerden bazıları şunlardır:

1. İnsanın bedeni değişmekte, gelişmekte, başkalaşmaktadır; hâlbuki onun kişiliği daima aynı kalmaktadır. Bu değişmeyen kişilik ruhun varlığının dışa yansımasıdır.

2. Herkes, insanın ahlâkî, hukukî yönden sorumluluğunu kabul eder. Eğer ruh olmasaydı sorumluluktan söz etmek anlamsız olurdu. Nitekim ruh taşımayan nesneler için böyle bir şey söz konusu edilmez. Şu hâlde bizim ahlâkî ve hukukî kişiliğimizi oluşturan varlığımız bize ait ruhumuzdur.

3. İnsandaki bilinç, irade, seçme özgürlüğü gibi yetenek ve kapasitelerin bedene ait özellikler olmadığı açıktır. Bu yeteneklere sahip olan ve bunlarla bedeni hareket ettiren, durduran vb. işlevleri gerçekleştiren güç ruhtur.

4. İnsanın sırf maddî ve bedensel varlığı açısından bakıldığında kendisinden çok daha güçlü olan varlıklardan daha üstün olmasını sağlayan da akıl, zihin, muhakeme, irade, seçme ve karar verme özgürlüğü gibi ruha ait yeteneklerdir.

5. Ölüm olayının gerçekleşmesinden önce ortada gerçek bir insan varken ölümle birlikte artık cesedin insan olarak varlığının son bulduğunu herkes kabul eder; bunun da sebebi ruhun bedeni terk etmiş olmasıdır.[104]

Ruh bir gerçektir ve onun gerçekliği insanın gerçekliğinin ötesindedir. Eğer böyle olmasaydı insan diğer eşyanın hakikatinden hiçbirini idrak edip anlayamaz veya bütün hakikat insandan ibaret kalırdı. İnsanın bilmediği, kendisine meçhul kalan şey sadece ruh değil pek çoktur. Ama bilgi ne kadar az da olsa hiç yok değildir. İnsanın hayatının başlangıcına sebep olan ruhu Hz. Allah insanın bedenine koymuş, insanın hidayet ve dalalete, iman ve küfre, ibadet ve isyana mütenasip bir halde bulunması ruh sahibi olmasıyla başlamıştır.

Kaynakça

Akot, Bülent, *İmam-ı Gazâlî'ye Atfedilen Bir Eser: Hakikatü'r-Rûh*, Journal Islamic Research, 2013, 24(2).

Boran, Mustafa, *Yiyecek ve İçeceklerimizde Helal haram Ölçüleri*, Ravza Yayınları, İstanbul, 2019.

Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, 1971, I-X.

[104] Kur'an Yolu Tefsiri, III, 516-518.

Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1987.I-V.

Gazâlî. *Kur'an-ı Kerim'de Kıyamet ve Ahiret*, İhlas Vakfı Yayınları, 14. Baskı, İstanbul, 1980

Gazâlî. *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. A. Faruk Meyan, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1979.

Gazâlî. *el-Munkızu mine'd-dalâl ve'l-mûsılü ilâ zi'l-İzzeti ve'l-Celal*, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 1988.

Gazâlî. *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*, Hakikat Kitabevi, İstanbul, 1988.

Karagöz, İsmail ve dğr., *Kulluğun Özü, İbadetin Ruhu DUALAR*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2006

Kaya, Mevlüt, Küçük, Nurettin, *İbadetler İle Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Samsun, 2017 sayı: 42.

Kımter, Nurten, *Oruç ve Mutluluk, Oruç İbadeti ve Psikolojik İyi Oluş Üzerine Ampirik Bir Araştırma, Çanakkale İli Örneği*, Emin Yayınları, 2. Baskı, Bursa, 2017.

Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2008, I-V.

Taşdemir, Hasan, *Gazzali'de Ölüm ve Sonrası Hayat*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Danışman Doç. Dr. M. Kazım ARICAN, Sivas, Aralık 2014.

Teftâzânî, Sadettin b. Ömer, (v. 792/1390), *Şerhu'l-Akâid*, Eser Kitabevi, İstanbul, 1976.

Yavuz, Yusuf Şevki, Ruh md. *DİA,* XXXV, İstanbul, 2008.

Yiğit, Yaşar, Keskin Mehmet, Karagöz İsmail, *Zekât İlmihali*, DİB Yayınları, Ankara, 2011.

Kabirde Ruh-Beden İlişkisinin Mahiyeti Üzerine: Nuh B. Mustafa El-Hanefî'nin Risâle Beyânı İ'âdeti'r-Rûh Fi'l-Kabr'ı

Orkhan MUSAKHANOV

Kabirde Ruh-Beden İlişkisinin Mahiyeti Üzerine: Nuh B. Mustafa El-Hanefî'nin Risâle Beyânı İ'âdeti'r-Rûh Fi'l-Kabr'ı

Orkhan MUSAKHANOV*

Öz

Nuh b. Mustafa el-Hanefî (ö. 1070/1660) İslâmî ilimlerin birçok dalında çok sayıda eser kaleme almış, XVII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden birisidir. Eserlerinden kabirde ruhun bedene iade edilmesini konu alan risalesi, bu meseleyi itikādî/kelâmî ve fıkhî boyutlarıyla irdelemektedir. Meselenin itikadî boyutunu ortaya koyarken İbn Kayyim'in er-Rûh isimli eserine, fıkhî tarafını ortaya koyarken ise Hanefî füru fıkıh literatürüne başvurmuştur. Bu tebliğde söz konusu risale bağlamında kabir hayatında ruhun bedene iadesinin mahiyetinin itikadî/kelâmî boyutu uyku ile mükayese edilerek ele alınacak ve sonrasında fıkhî boyutu ile karşılaştırılacaktır. Bu vesile ile İbn Kayyım'ın (ö. 751/1350) itikadî görüşleri ile Hanefî mezhebinin konuyla ilgili görüşleri mükayese edilmiş olunacaktır. Nuh b. Mustafa itikadî/kelâmî boyutta İbn Kayyım'ın er-Rûh isimli eserini, fıkhî boyutta Hanefî füru fıkıh literatürünü esas alıp itikadî/kelâmî boyutta kelâmî mezheplerin ve fıkhî boyutta da fıkhî mezheplerin görüşlerine mukayeseli bir şekilde girmediği için bu tebliğde de girilmeyecektir. Ekte ise Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr'ın tahkikli metnine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Nuh b. Mustafa el-Hanefî, Kabir, Ruh-Beden İlişkisi.

On The Essence of Soul-Body Relationship in The Qabr: Nūh b. Mustafā al Hanafī's *Risālah bayān i'ādah al rūh fī al Qabr*

Abstract

Nūh b. Muṣtafa al-Ḥanafī (d. 1070/1660) was a 17th century scholar who wrote many works on various fields of Islamic sciences. His treatise, which deals with the restoring the spirit into the body in the grave, expounded the issue in view of its theological/credal and jurisprudential dimensions. He analysed the theological aspect of the issue by appealing to ibn Qayyim's work entitled *al-Rūh*, and he put forth the jurisprudential aspect by appealing to the branches (furu') of the jurisprudential literature of Ḥanafiyya. In this paper, the theological/credal dimension of the mentioned issue of restoring the spirit into the body in the grave will be evaluated through comparing it to the sleep, and then it will be compared to the jurisprudential dimension. Thus, the ibn Qayyim's (d. 751/1350) views pertaining to Islamic creed (aqidah) will also be compared to the views of Ḥanafiyya on this issue. Nūh b. Muṣtafa relied on ibn Qayyim's *al-Rūh* concerning the theological/credal dimension and on the branches (furu') of the jurisprudential literature of Ḥanafiyya concerning the jurisprudential dimension whereas he did not deal with views of theological schools within the theological/credal dimension and with the views of jurisprudential schools within the jurisprudential dimension comparatively. This being the case, the mentioned views will not be discussed in this paper. In addition to these, the textual analysis (tahqīq) of *Risāla bayāni i'ādah al-rūh fī al-qabr* will be given in the appendix.

Keywords: Nūh b. Mustafā al Hanafī, al-Qabr, Soul-Body Relationship.

Giriş

XVII. yüz yıl Osmanlı âlimlerinden Nuh b. Mustafa el-Hanefî (ö. 1070/1660)[1] fıkıh ve kelam başta olmak üzere İslâmî ilimlerin birçok dalında çok sayıda eser kaleme almıştır. O bu eserlerden altı

* Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, omusakhanov@aku.edu.tr

[1] "Amasya'da doğdu. Rûmî, Konevî ve Mısrî nisbeleriyle anılmaktadır. Muhammed el-Hicâzî'den hadis, Abdülkerîm es-Sûsî'den fıkıh okudu. Hasan b. Ali el-Halvetî vasıtasıyla Halvetî tarikatına intisap etti. Konya'da bir müddet müftülük yaptıktan sonra Amasyalı

altı tanesini ise sadece ruh konusuna hasretmiştir. Bu altına tane eserin beşini Osmanlı Türkçesiyle birini ise Arapça kaleme almıştır. Osmanlı Türkçesiyle kaleme aldıkları eserlerin isimleri şöyledir; *el-Hulâsa fî mâ yetealleku'r-rûh*,[2] *Risâle-i râhatü'l-eşbâh fî beyâni'l-ervâh*,[3] *Kūtu'l-ervâh*,[4] *Risâle-i fî beyâni eşbâh alâ kabri Mûsâ*[5] ve *Risâle-i hakikatü'n-nevm ve'r-rü'yâ*.[6] Ruhla ilgili Osmanlıca eserlerinde Nuh b. Mustafa âyet ve hadislerin yanı sıra İbn Kayyım (ö. 751/1350), İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibi farklı ekol ve meşrepten âlimlerin konuyla ilgili görüşlerine yer vermiştir. Kabirde ruhun bedene iade edilmesini konu alan *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr*[7] adlı Arapça eserinde o, konuyu itikadî/kelâmî[8] ve fıkhî boyutlarıyla irdelemiştir. Meselenin itikadî/kelâmî boyutunu ortaya koyarken ise büyük ölçüde İbn Kayyim'in *er-Rûh* isimli eserine dayanmıştır. Kabir hayatıyla ilgili konular Kur'ân-ı Kerim'de açıkça yer almadığından dolayı, Nuh b. Mustafa meselenin itikadî/kelâmî boyutunu işlerken bu konudaki hadis-i şeriflere başvurmuştur. *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh*'ta açıkça zikretmese de *Risâle-i râhatü'l-eşbâh fî beyâni'l-ervâh*'taki ifadelerinden anlaşıldığına göre o çalışmamıza temel kıldığımız eserini, ruhun ölümsüzlüğü ve anne karnından itibaren kabir hayatı da dâhil, ruh-beden birlikteliğinin sürekliliği fikrini arka planda gözeterek kaleme almıştır. O bu konuda *Risâle-i râhatü'l-eşbâh*'ta şöyle demektedir:

> Mütekellimînden bir tâife zâhip oldular ki ervâh, mevt-i ecsâd ile ölürler ve bu kavl Mutezileye nispet olundu. Zu'm eylediler ki ervâh a'râzdır, fâni olurlar ve iki vakit bâki kalmazlar. Pes meyyit olduktan sonra ânda asla ruh yoktur. Bu makale [söz veya kabul] 'inde'l-ulemâ merduttur. Belki sahih olan budur ki ruh asla fenâ bulmaz nefh-i sûr indinde dahi. Zîrâ ol müstesnadır. ***İllâ men şâe Allah*** [***Allah'ın diledikleri hariç***. Zümer, 39/68][9] kavlinde Sa'lebî der ki Dahhâk dedi ki ***Küllü şey'in hâlikün illâ vechehû*** [Kasas, 28/88] *ve'l-cennetu ve'n-nâru ve'l-arşu ve'l-kursiyyu ve'l-lavhu ve'l-kalemu ve'r-rûh* [***Allah'ın zâtı/vechi***, *cennet, cehennem, arş, kürsü, levh, kalem ve ruh* ***hariç her şey helak olacaktır***]. Bazıları demişler ki mevt, hâlet-i insanın tagayyüründen ibarettir. Pes insanın hakikat[i] ve nefsi ve ruhu bâkidir ve ânın [insanın] mevti, halinin tagayyürüdür ândan göz ve kulak ve lisan ve sair cevârih selb olunduğu cihetten. Velhasıl esah olan budur ki mevt, emr-i vücûdîdir.[10]

1. Kabir Hayatında Ruhun Bedene İadesinin Mahiyeti: İtikâdî Boyut

Nuh b. Mustafa *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr*'a kabirde sorgu-sual zamanı ruhun bedene yeniden iade ettirildiğine sahih hadislerin delalet ettiğini söyleyerek giriş yapmış ve bu iade ile husule gelen hayatın mahiyetini açıklamaya çalışmıştır. Ona göre bu iade ile kabirdeki beden için bilinen ve alışıla gelen hayat gerçekleşmez. Alışıla gelinen hayattaki ruh beden birlikteliği, yeme-içme ve sair ihtiyaçları gerektirir. Ruhun kabirde bedene iade edilmesinde gerçekleşen canlı olma durumu, sorgu-sual için gerçekleşmiş olan ve bu dünyadaki canlı olma durumumuzdan farklı bir canlılık/dirilik

---

Ömer Paşa'nın Mısır valiliğine tayini üzerine onunla birlikte Mısır'a gitti. 22 Zilkade 1070'te (30 Temmuz 1660) Kahire'de vefat etti." Ömer Türker, "Nûh b. Mustafa", *DİA*, İstanbul, 2007, c. XXXIII, s. 230-231.

[2] Nuh b. Mustafa, *el-Hulâsa fî mâ yetealleku'r-rûh*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, no. 692, vr. 97b-105b.

[3] Nuh b. Mustafa, *Risâle-i râhatü'l-eşbâh fî beyâni'l-ervâh*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 1a-21a.

[4] Nuh b. Mustafa, *Kūtu'l-ervâh*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 166b-213a.

[5] Nuh b. Mustafa, *Risâle-i fî beyâni eşbâh alâ kabri Mûsâ*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 213b-219a.

[6] Nuh b. Mustafa, *Risâle-i hakikatü'n-nevm ve'r-rü'yâ*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 220b-225a. *Risâle-i hakikatü'n-nevm ve'r-rü'yâ* Dr. Enes Taş tarafından bu sempozyumda tebliğ olarak sunulmaktadır.

[7] Nuh b. Mustafa, *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, no: 46894 A 323, vr. 242b-247a.

[8] Burada sadece kelâmî demeyip itikadî/kelâmî denilmesinin sebebi, bu boyut ele alınırken başvuru kaynağı olan İbn Kayyim'in kendisini iki ana kelam ekolü olan Eş'arî ve Mâtürîdî kelam ekolü içerisinde değerlendirmemesi ve bağlı olduğu selefî ekolün kendilerini kelâmî meselelerde akaid ile sınırlamasıdır.

[9] Âyet-i kerimenin tamamı şöyledir: (*O gün) sûra üflenecek, ardından -Allah'ın diledikleri hariç- göklerde ve yerde bulunanların hepsi düşüp ölecek; sonra sûra yeniden üflenecek ve onlar birden ayağa kalkmış, etrafa bakıyor olacaklar*.

[10] Nuh b. Mustafa, *Risâle-i râhatü'l-eşbâh fî beyâni'l-ervâh*, vr. 8b.

durumudur. Nitekim uyuyan kimsenin diri/hayat sahibi olması ile uyanık kimsenin diri olması aynı şey değildir. Çünkü uykudayken de kişi yemek yiyemez ve uyanık kimsenin gerçekleştirdiği birçok fiili gerçekleştiremez. Uyku bu yönüyle ölümün kardeşidir. Bununla birlikte uyuyan kişiye ölü de denmez. Bunun gibi kabirde ruhun bedene iadesinde ölüm ve hayat arasında üçüncü ara bir durum/berzah durumu vardır. Nuh b. Mustafa'ya göre hadisler, bu çıkarımın yanı sıra bedenin ruhun sürekli karar kıldığı ve hiç ayrılmadığı bir yer olduğuna da delalet etmemektedir. Ruhun bedenle bir çeşit bağı vardır ve beden parçalansa ve zail olsa bile ruhun bedenle söz konusu irtibatı yine devam eder. Bu irtibatın sırrı ise ruh-beden irtibatının tek düze değil, farklı zaman dilimlerindeki farklı boyuttaki irtibatlarında yatmaktadır. Ruh-beden irtibatının ilk merhalesi anne karnında, ikinci merhalesi doğumdan sonra, üçüncü merhalesi uykuda -bu bir açıdan irtibat, bir açıdan ise irtibatsızlıktır-, dördüncü merhalesi kabirde/berzah âleminde -ruh bedenden ölüm ile ayrılmış olsa da bu ayrılık ruhun bedene yönelişinin kalmaması açısından gerçekleşmiş olan tam bir ayrılık değildir- ve beşincisi ise diriliş günü gerçekleşen irtibattır ki bu irtibatların en güçlüsüdür ve önceki dört irtibat çeşidiyle bir alakası yoktur. Çünkü bu irtibatta beden, uyku, ölüm ve fesadı kabul etmez.[11]

Nuh b. Mustafa İbn Kayyim'in *er-Rûh* isimli kitabından[12] özetleme yaparak sunduğu bu bilgilerden hareketle kabir hayatının olmadığına dair ortaya konabilecek iki türlü aklî itirazı ortadan kaldırmayı hedeflemiştir. Birinci aklî itiraz, eğer kabirde ruh-beden birliği ve bu birliğe dayalı azap çekme ve nimetlere nail olma var ise ahiretteki ruh-beden birliği ve bu birliğe dayalı azap çekme ve nimetlere nail olmadan farkı nedir?[13] Bu aklî itiraza bir kimsenin uykudaki hayatı ile uyanıkken ki hayatının farklılığını zikrederek cevap vermiştir. Dolayısıyla kabirde ve ahirette görülecek azabın farklılığı, bir kimsenin uykudayken hissettiği azap veyahut nimet ile uyanık iken hissettiği azap veyahut nimet arasındaki fark gibi olacaktır. İkinci aklî itiraz ise bedeni parçalanan, yırtıcı hayvanlar tarafından yenen ve bir şekilde yok olan ölüler, kabir azabını nasıl ruh-beden birlikteliği içinde duyacaklardır.[14] Bu akli itirazı da ruh-beden irtibatının beşli derecesini zikrederek cevaplamaya çalışmıştır. Şöyle ki anne karnındaki beden ile ruhun irtibatı ile doğumdan sonraki bedenin ruhla irtibatı, uykudayken olan ruh-beden irtibatı ile uyanık iken olan ruh-beden irtibatı, kabirde iken olan ruh-beden irtibatı birbirlerinin aynı değildirler. Dirilişten sonraki ruh-beden irtibatının bu dört irtibatla da bir ilişkisi yoktur. Çünkü buradaki ruh-beden birlikteliğine uyku, ölüm ve fesat arız olmayacaktır.[15]

Nuh b. Mustafa kabir hayatındaki ruh-beden birlikteliği ile ilgili genel ilkeleri vaz ettikten sonra nebilerin, şehidlerin, itaatkâr müminlerin, isyankâr müminlerin ve kâfirlerin ruhların durumu hakkındaki farklı görüşleri nakleder ve bu farklı görüş sahiplerinin dayandıkları hadislerin metinlerini

---

[11] Nuh b. Mustafa, *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr*, vr. 242b.

[12] İbn Kayyım, *Kitâbu'r-rûh*, Tahk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-Islâhî - Kemâleddin b. Muhammed Kâlimî, Dâru âlemi'l-fevâid, Mekke-i Mükerreme, h. 1432, c. I, ss. 245-248.

[13] Bu akli itirazı Mehmet Okuyan şu cümlelerle dile getirmektedir: "Ölen insan için bedeniyle ilgili işlem anlamında saat durdurulmuştur. O saat bir daha kıyamet sonrasında, yani mahşerde çalışmaya başlatılacaktır… Kabirde sorgulama konusunda doğrudan veya dolaylı olarak Kur'an'dan herhangi bir delil yoktur." Mehmet Okuyan, "Kur'an'da Kabir Hayatı Nedir Ne Değildir?" *Kabir Hayatı Nedir Ne Değildir?* Fecr Yayınları, İstanbul, 2019, s. 101, 109.

[14] Bu akli itirazı Süleyman Ateş şu cümlelerle dile getirmektedir: "Ruhun, cesedin içine tekrar gireceği varsayılırsa hiç kabre konulmayan, hayvanlar tarafından parçalanıp yenilen, yanıp kül olan cesede ruhun girmesi nasıl izah edilecektir? Çünkü bu takdirde ceset yoktur, tamamen ortadan kalkmıştır. Asli elemanlara ayrılmış, değişmiştir. Yok olan maddeye ruhun girmesi, söz konusu olamaz." Süleyman Ateş, *İnsan ve İnsanüstü Varlıklar, Ruh, Melek, Cin İnsan*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 2012, s. 274.

[15] Nuh b. Mustafa, *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr*, vr. 243a.

ve kaynaklarını zikreder. Bu görüşleri -dayandıkları hadisleri zikretmeksizin- şöyle öyle özetlemek mümkündür:

a. Nebilerin ruhunun kabirdeki bedenlerine bir çeşit ittisalleri vardır. Resul-i Ekrem'in ruhu refik-i a'lâda nebilerin ruhlarıyla beraberdir. Bununla birlikte Resûl-i Ekrem'e salat ü selam getirildiğinde ruhu bedene iade ettirilir ve bu salata mukabelede bulunur. Resul-i Ekrem'in ruhunun hem refik-i a'lâda olmakla birlikte kabirde bulunmasında bir çelişki oktur. Çünkü ruhların durumları, bedenlerin durumu gibi değildir.

b. İster şehid olsun ister olmasın müminlerin ruhları, büyük günah ve borç onları alı koymamışsa Allah katında cennettedir. Bu Ebu Hureyre ve Abdullah b. Ömer'in (Allah ikisinden de razı olsun) görüşüdür.

c.1. Müminlerin ruhları dördüncü semadadır. Şehidlerin ruhları ise yeşil kuş kursaklarında cennete girer ve cennet meyvelerinden yerler.

c.2. Kafirlerin ruhları ise cehennemdeki bir vadide yani siccinde mahpusturlar.

d. Şehidlerin ruhları cennet nehirlerine gelir, meyvelerinden yer ve cennete girmezler, yani cennette sürekli kalmazlar. Çünkü cennete sürekli olarak kalma âhiret hayatında olacaktır. Çünkü tam giriş, ruh ve bedenle tam olan insan için gerçekleşir. Sadece ruhun girmesi, söz konusu ruh ve bedenle girişten farklı bir şeydir.

e. Şehidlerin ruhları cennetin kapısı önündeki avludadır ve onlara cennetin nimet ve rızıkları gelir.

f. Ruhların karar kaldığı yer cesetlerden önce bulundukları yerdir. Diğer bir anlatımla ruhların karar kıldığı yer, Âdem aleyhisselâmın sağı ve soludur. Bu görüş mütekaddimûn ve müteahhirûn âlimlerden birçoğunun kabul ettiği 'ruhlar cesetlerden önce yaratılmıştır' görüşü üzerine bina edilmiştir. Sûfîlerin genelinin kabulüne göre de ruhlar cesetlerden önce yaratılmıştır.

g. Şehidlerin ruhları cennette, müminlerin ruhları kabirlerinin avlusundadır. Bu, Maliki fakihi İbn Abdilberr en-Nemerî'nin (ö. 463/1071) görüşüdür.[16]

Hem İbn Kayyim hem de Nuh b. Mustafa bu görüşlerden birinin ehl-i sünnet açısından itikad/inanç olarak doğru diğerlerinin yanlış olduğu kanaatinde değildirler. Onlara göre doğrusu şudur: Berzahtaki ruhların durumları birbirinden çok farklıdır. Yukarıda berzahtaki ruhla ilgili zikredilen görüş farklılıkları ve bu görüş farklılıkların dayanakları olan hadislerde de bir çelişki yoktur. Dünyada müminlerin derecesi ve durumu aynı olmadığı gibi, berzah hayatı olan kabir hayatında da ruhlarının derecesi aynı değildir. Kabir hayatına intikal etmiş bir ruhla dünyada dünya hayatını devam ettiren arkadaşı ona selam verdiğinde selama karşılık vermesi açısından kabrindeki bedeniyle ittisal halindeyken refik-i a'lâda buluna bilir. Çünkü ruhun durumu, bedenin durumundan farklıdır. Çelişki gibi gözüken hadisleri aşmada en önemli husus, hadislerle ilgili bilginin yanı sıra beden ile ruhun hükümlerinin farklı olduğunu bilmektir. Beden ile ruhun bilgisi de nefs ile nefsin durumlarını bilmeye dayalıdır.[17]

2. Dünyadakilerin Kabirdekilerle İrtibatı: Fıkhî Boyut

[16] Nuh b. Mustafa, *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr*, vr. 243a.
[17] Nuh b. Mustafa, *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr*, vr. 243a-244a.

Dünyadaki insanların kabirdekilerle irtibatında bir şüphe olmadığını Nuh b. Mustafa, İbn Kayyim'den naklen aktardıktan sonra bu görüşün Hanefi mezhebine muhalif olduğunu dile getirir. İbn Kayyim'e göre hadisler, kabirdeki bir kimsenin kendisini ziyarete gelen kimseyi bildiğine, sesini duyduğuna ve ona cevap verdiğine delalet etmektedir. Ona göre bu sadece şehidlere has bir durum değildir. Çünkü Resûl-i Ekrem kabir ehline duyan ve akleden kimselere verilen selamı vermelerini ümmetine şeriat kılmıştır.[18] Nuh b. Mustafa ise ölünün kendisini ziyaret edeni duyması ve ona cevap vermesinin Hanefi mezhebine muhalif olduğunu okuyucunun dikkatine sunmaktadır. Çünkü Hanefî mezhebinin füru fıkıh kitaplarının yeminler bölümünde bu görüşe zıt bilgiler bulunmaktadır. Nuh b. Mustafa burada Hanefi müellif ve kitapları zikretmemiştir. Ancak içerikten hareketle onun bu konudaki Hanefî kaynaklarını Bedreddin Aynî'in (ö. 855/1451) *el-Binâye şerhü'l-Hidâye* ile Ali el-Kārî'nin (ö. 1014/1605) *Fethu bâbi'l-'inâye bi şerhi'n-Nukāye* isimli eserleri olarak tespit etmek mümkündür. Nuh b. Mustafa'nın bu iki kaynaktan aktardığı bilgilere göre[19] bir kişinin yıkanması, taşınması ve dokunulması gibi hususlar bir kişiye diri ve ölü iken uygulanabilen hususlardır. Dolayısıyla bir kimse bir kişiye bu üçünü yapacağına dair yemin etse ve o kişiye ister diri ve isterse de ölü iken bu üç hareketi yapmış olsa yemin gerçekleşmiş olur. Mesela bir kimse filanı yıkarsam veya taşırsam veya dokunursam kölem hürdür der ve söylediği kimseye bu şeyler ölümünden sonra dahi yaparsa yemin edenin yemini bozulmuş ve kölesi de azat edilmiş olur. Çünkü bu hususlar diri de gerçekleştiği gibi ölü de gerçekleşir. Buna karşın darp, konuşma ve onu ziyaret etme (*duhûl 'aleyh*) gibi diriye has olan durumlar hususunda bir yeminde bulunur ve bu zikredilenleri yeminde bulunduğu kişiye hayatta iken yaparsa yemini bozulmuş öldükten sonra yaparsa yemin edenin yemini bozulmamış ve kölesi de azat edilmemiş olur. Çünkü bu hususlar ölü de gerçekleşmiş olmaz.

Nuh b. Mustafa meselenin ayrıntılarına girerek ölüyle konuşmanın, ölüyü darp ve de ölüyü ziyaret etmenin neden ölüye dokunma, ölüyü yıkama ve taşıma gibi olmadığının detaylarını zikreder ve ölüyle konuşma konusunda varid olan haberlerin Hanefî mezhebi âlimleri tarafından nasıl tevil edildiğini aktarır. Hanefilerinin gerekçesi şöyledir: Konuşma duyurmak için yapılır ve ölü de konuşmayı duymaz. Ancak sahih hadislerde bildirildiğine göre Resul-i Ekrem Bedirde öldürülmüş müşriklerle konuşmuştur. Hanefiler bu konuşmayı üç şekilde tevil etmişlerdir. Birincisi bu Resul-i Ekrem için bir mucizedir. Nitekim tabiin âlimlerinin önde gelenlerinden Katâde (ö. 117/735) şöyle demiştir: "Allah Teâlâ onları kınamak, küçük düşürmek ve hasret ile pişmanlığa sevk etmek için diriltti ve Resûl-i Ekrem'in sesini onlara duyurdu."[20] İkincisi Hz. Âişe, Resul-i Ekrem'in müşriklerle konuştuğuna dair hadisi kabul etmemiş ve şöyle demiştir: Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: *Sen ölülere duyuramazsın* [Neml, 27/80]. *Sen kabirdekilere işittirecek değilsin* [Fâtır, 35/22].[21] Hz. Âişe'nin bu itirazı dikkate alınırsa hadis sabit olmaz, olsa bile bu hadisle amel etmek caiz değildir. Çünkü bu bir haber-i vâhiddir. Haber-i vahid Kur'an-ı Kerime muhalif olduğunda haber-i vahidle amel edilmez. Burada da haber-i vahid Kur'an-ı

[18] İbn Kayyım, *Kitâbu'r-rûh*, 1: 7-8; Nuh b. Mustafa, *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr*, vr. 243a-245b.
[19] Bedreddin Aynî, *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*, c. VI, ss. 173-177; Ali el-Kārî, *Fethu bâbi'l-'inâye bi şerhi'n-Nukāye*, Tahk. Muhammed Nizâr Temîm - Heysem Nizâr Temîm, Şirketü dâri'l-erkam b. ebi'l-erkam, Beyrut, 1998, c. II, ss. 272-273; Nuh b. Mustafa, *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr*, vr. 243a-245b.
[20] Buhârî, Megāzî 8, hadis no: 3976.
[21] Bedreddin Aynî, *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*, c. VI, s. 175; Nuh b. Mustafa, *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr*, vr. 243a-245b.

Kerim'e muhalefet etmiştir.[22] Dolayısıyla bu haber-i vahidle amel edilmez. Üçüncü tevil ise bu konuşma ölü ve cemadata hitap değil, dirilere vaaz ve nasihattir. Resul-i Ekrem'in Bedir savaşından sonra ölülerle konuşmasına benzer bir rivayet de Hz. Ali'den nakledilmiştir. Bu rivayete göre Hz. Ali kabristanlığa uğrayınca şöyle demiştir: "Selâm size ey bu diyarın mümin sakinleri! Kadınlarınız nikâhlandı, mallarınız taksim edildi ve evlerinize başkaları yerleşti. Bu sizin bizim nezdimizdeki haberinizdir ve sizin nezdinizde bizim durumuz nedir?"[23] Hanefilere göre Hz. Ali'nin bu konuşması ölülere duyurma şeklinde değil, ölüler üzerinden dirilere vaaz ve nasihat olarak gerçekleşmiştir.

Darba gelince darp, bedene eziyet vermek içindir ve bu ölü de gerçekleşmez. Çünkü ölü bunu hissetmez. Kabirde acı çeken ölüye acıyı hissedecek kadar bir hayat verilir ve ehl-i sünnete göre bu acıyı hissetmek için bünye/ceset şart değildir. Ölü, âdemoğlunun vurmasıyla acı duymaz. Nuh b. Mustafa bu görüşle Hanefilerin kabir azabını reddettikleri düşüncesinde olmadıklarını vurgulamak için şöyle bir açıklama yapma gereksinimi duyar: Kabirde azap ve nimet görmenin keyfiyeti bilinmemekle beraber kabirdeki kimseye bir çeşit hayat verilir. Çünkü acıyı bilme olmadan acı çekme gerçekleşmez. Hayat olmadan da bilgi elde etmek mümkün değildir.

Ziyaret ise ziyaret edileni tazim ya tahkir ya da sade ziyarettir. Ölümden sonra bunların hiçbiri gerçekleşmez. Eğer ölü ziyaret edilir denirse şöyle cevap verilir. Ziyaret edilen ölü değil, ölünün kabridir. Resul-i Ekrem şöyle buyurmuştur: "Ben sizi kabirleri ziyaretten men etmiştim. Artık onları ziyaret edebilirsiniz." Bir kimse uykudayken ziyaret edilse o kimse ziyaret edilmiş sayılmadığı gibi kabirde ziyaret edilen de ziyaret edilmiş sayılmaz. Çünkü kabirdeki kimse kabir uykusundadır.[24]

Meselenin itikadî/kelâmî ve fıkhî boyutunu böylece Nuh b. Mustafa'nın risalesinden hareketle ortaya koyduktan sonra şunlar söylenebilir. Nuh b. Mustafa bu iki bakış açısını bir araya getirme teşebbüsünde bulunmamıştır. Buna karşın Nuh b. Mustafa'nın kaynaklarından biri olarak sunulan Ali el-Kārî, itikadî-kelâmî bakış açısına biraz daha fazla meyletmekle beraber iki tavrın arasını cem etmeye gayret etmiştir. Böyle bir tavır takınmasına sebep olarak onun Hanefî fakihi oluşunun yanı sıra muhaddis olmasını ve üzerindeki İbn Kayyim etkisini zikretmek mümkündür.[25] Ali el-Kārî bu konuda *Fethu bâbi'l-'inâye bi şerhi'n-Nukāye* isimli eserinde şöyle demektedir:

> Pek ziyade açık olan şudur ki: Kabirdekiler, ziyarete gelenleri duyuyorlar ancak cevaba güç yetiremiyorlar. Bunun için müslüman kabristanlığında kabirdekilere selam vermek ve onlar indinde Kur'ân-ı Kerim okumak sünnet olmuştur. Ancak örf, diri olarak selamı duyan ve konuşmaya cevap vermeye güç yetirene selam verilmesi üzerine bina edilmiştir. … Eğer denilir ise meyyit ziyaret edilir. Deriz ki: Hayır, aksine ziyaret edilen meyyitin kabridir. Resûl-i Ekrem şöyle buyurmuştur: "Kabirleri ziyaret etmeyi yasaklamıştım. Onları ziyaret ediniz." [26]

---

[22] Bedreddin Aynî, *el-Binâye şerhü'l-Hidâye* c. VI, ss. 175-176; Nuh b. Mustafa, *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr*, vr. 243a-245b.
[23] Bedreddin Aynî, *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*, Tahk. Muhammed Ömer er-Râmfûrî, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1990, c. VI, ss. 175-176; Nuh b. Mustafa, *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr*, vr. 246a-b.
[24] Ali el-Kārî, *Fethu bâbi'l-'inâye bi şerhi'n-Nukāye*, c. II, ss. 272-273; Nuh b. Mustafa, *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr*, vr. 246a-247a.
[25] "Ali el-Kārî, bazı konularda İmam Mâlik ve Şâfiî'ye itirazda bulunması, Hanefîler'i tenkit eden Şâfiî fukahasına ağır bir dille cevap vermesi ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd felsefesine şiddetle karşı çıkarak onu tekfir etmesi gibi sebeplerle bazı çevrelerin antipatisini kazanmıştır. Hanefî mezhebine son derece bağlıydı. Tasavvufa olan ilgisi yanında İbn Teymiyye ve İbn Kayyim'in ilmî kudretlerini takdir etmiş ve onları savunmuştur. … İtikadî konularda Selefiyye'nin görüşlerini benimsemiş, bu sebeple kelâm ve tasavvuf konularındaki aşırı temayüllere karşı çıkmıştır." Ahmet Özel, "Ali el-Kārî", *DİA*, İstanbul, 1989, c. II, s. 403.
[26] Ali el-Kārî, *Fethu bâbi'l-'inâye bi şerhi'n-Nukāye*, c. II, s. 273.

Burada Ali el-Karinin kast ettiği örf, fıkıh kaidelerinden olan örfü içermekle beraber ölüye verilen selamın fıkhen ve örfen dirilere verilen selamla aynı olmadığını gösterme maksadını taşımaktadır.

Sonuç

Nuh b. Mustafa ruhun kabirde bedene iade edilmesi meselesini akaid/kelâm ve fıkıh disiplinleri açısından incelemiş ve iki disiplinin önceliklerinin nasıl değişkenlik arz ettiğini bizlere sunmuştur. O, meselenin itikadî/kelâmî boyutunu hadis-i şeriflerden hareketle, kabirdeki bir kimsenin diri bir kimsenin selamını alabilme ve cevap verebilme imkânını göstererek ortaya koymuştur. Buna karşın fıkhî boyutu ortaya koyarken ancak canlı birinin selamı duyup cevap verebilmesine dayalı örfü dikkate almış ve itikādî bakış açısına temel teşkil eden hadisleri bu örfe binaen tevil etmiştir. O, fıkhî boyutun bakış açısı farklılığına rağmen kabirdeki bir kişinin kabir hayatı yaşamadığını da iddia etmemiştir. Sadece kabirdeki hayatın, bu dünyadan farklı bir hayat olduğundan dolayı bir kişi üzerine bu dünyada terettüp eden fıkhi hükümlerin kabirdeki kimseye terettüp etmeyeceğini belirtmiştir. Sonuç olarak Nuh b. Mustafa'nın risalesinde itikadi/kelâmî ve fıkhî boyutlarıyla birlikte mukayeseli bir şekilde ortaya koyduğu kabirdeki ruh-beden birlikteliği kabir hayatının varlığını açıkça ikrar etmekte ve klasik ehl-i sünnet görüşüyle mutabık kalmaktadır.

Kaynakça

Ateş, Süleyman, *İnsan ve İnsanüstü Varlıklar, Ruh, Melek, Cin İnsan*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 2012.

Bedreddin Aynî, *el-Binâye şerhü'l-Hidâye*, Tahk. Muhammed Ömer er-Râmfûrî, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1990.

Buhârî, *Sahîh*, Tahk. Muhammed b. Zuheyr Nasıru'n-Nâsır, Dâru Tavki'n-Necât, Cidde, h. 1422.

İbn Kayyım, *Kitâbu'r-rûh*, Tahk. Muhammed Ecmel Eyyûb el-Islâhî - Kemâleddin b. Muhammed Kālimî, Dâru âlemi'l-fevâid, Mekke-i Mükerreme, h. 1432.

Nuh b. Mustafa, *el-Hulâsa fî mâ yetealleku'r-rûh*, İBB Atatürk Kitaplığı, Osman Nuri Ergin Yazmaları, no. 692, vr. 97b-105b.

Nuh b. Mustafa, *Kūtu'l-ervâh*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 166b-213a.

Nuh b. Mustafa, *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr*, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi, no: 46894 A 323, vr. 242b-247a.

Nuh b. Mustafa, *Risâle-i fî beyâni eşbâh alâ kabri Mûsâ*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 213b-219a.

Nuh b. Mustafa, *Risâle-i hakikatü'n-nevm ve'r-rü'yâ*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 220b-225a.

Nuh b. Mustafa, *Risâle-i râhatü'l-eşbâh fî beyâni'l-ervâh*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 1a-21a.

Okuyan, Mehmet, "Kur'an'da Kabir Hayatı Nedir Ne Değildir?" *Kabir Hayatı Nedir Ne Değildir?* Fecr Yayınları, İstanbul, 2019.

Özel, Ahmet, "Ali el-Kārî", *DİA*, İstanbul, 1989, c. II, s. 403-405.

Türker, Ömer, "Nûh b. Mustafa", *DİA*, İstanbul, 2007, c. XXXIII, ss. 230-231.

Ek:

1. *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr'*ın Tahkiki: Nüsha ve Yöntem

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Kütüphanesi Yazma Eserler Bölümü 46894 A 323 numaralı mecmuanın dördüncü eseri Nuh b. Mustafa el-Hanefî'nin (ö. 1070/1660) *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr'*ıdır (vr. 242b-247a). Risalenin müstensihi Abdurrahman b. Halil b. İbrahim b. Yusuf, eseri hicri 1211 senesinde istinsah etmiştir. Risalenin bir diğer nüshası *Risâle fî 'avdi'r-rûh ile'l-beden ba'de'l-mevt* başlığı altında Mısır Millî Kütüphanesinde (Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, nr. 185/1) bulunmaktadır.[27] Müellif eserin girişinde "Nûh b. Mustafa el-Hanefî der ki …" demesi risâlenin ona aidiyetinde bir şüpheye mahal bırakmamaktadır. Ancak eserin içerisinde müellif risalesine isim vermemiştir. Bundan dolayı *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr* ile *Risâle fî 'avdi'r-rûh ile'l-beden ba'de'l-mevt* gibi bir birine yakın anlamda olan isimlerin risaleye, risalenin içeriğinden hareketle müstensihler tarafından verilmiş olmasını ihtimal dâhilinde kılmaktadır. *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr'*ın tahkikinde açık bir nesihle yazılan ve tahrif ve tashihlerden hali olan[28] Dil ve Tarih nüshasına dayanıldı. Metinde geçen âyet-i kerime, hadîs-i şerif ve alıntıların kaynakları gösterilmiştir. Varakın ilk sayfası için "vech" (وجه = yüz) kelimesinin kısaltılmış hali olan vav (و), ikinci sayfası için de "zahr" (ظهر = arka) kelimesinin kısaltılmış hali olan zı (ظ) harfi kullanılmıştır. Tahkikte *İSAM Tahkikli Neşir Kılavuzu* (Haz. Okan Kadir Yılmaz, İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), esas alınmıştır.

2. *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr'*ın Tahkikli Metni

بسم الله الرحمن الرحيم

هذا رسالة بيان إعادة الروح في القبر

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه وأزواجه أجمعين، وعلى الذين اتبعوهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد فيقول العبد العاجز الفقير إلى رحمة مولاه الغنيّ القدير **نوح بن مصطفى الحنفي** عاملهما الله تعالى بلطفه الخفيّ: إن العلماء قالوا: دلت الأحاديث الصِّحاح على أن الروح تُعاد إلى البدن وقتَ السؤال؛ لكن هذا الإعادة لا تصحل بها الحياةُ المعهودةُ التي تقوم بها الروحُ بالبدنِ وتدبيرِه ويحتاج معها إلى الأكل والشرب والجماع، إنما يحصل بها للبدن حياةٌ أخرى يحصل بها الامتحانُ بالسؤال، وكما أن حياة النائم وهو حياة غيرُ حياة المستيقظ؛ فإن النوم أخو الموت، وهو لا يَنفي عن النائم إطلاقَ اسم الحياة عليه، فكذلك حياةُ الميتِ عند إعادة الروح إلى بدنه غيرُ حياةِ الحيّ، وهي حياةٌ لا تَنفِي عنه إطلاقَ اسمِ الموتِ عليه؛ بل هي -أي حياةُ الميّتِ- عند إعادة الروح إلى بدنه في القبر أمرٌ متوسّطٌ بين الموت والحياة كما أن النومَ متوسّطٌ بينهما، ولا دلالةَ في الأحاديث على أن الروحَ مستقرّةٌ في البدن، وإنمّا تَدلُّ على أنّ لها تعلّقًا بالبدن وهي لا تَزَال متعلِّقةً به وإنْ بَلِيَ وتَمزَّقَ وتَفَرَّقَ، وسرّ ذلك أن الروح لها بالبدن خمسة أنواع من التعلق؛ الأول في بطن الأم، والثاني بعد الولادة، والثالث في حالة النوم فلها تعلّقٌ به من وجهٍ ومفارقةٌ من وجهٍ، والرابعُ في البرزخ؛ فإنها وإن كانت قد فارقتْه بالموت؛ فإنها لم تُفارقه فراقًا كلّيًّا بحيث لم يبق لها التفاتٌ إليه، والخامس تعلّقُها به يوم البعث، وهو أكمل أنواع التعلّقات، ولا نسبةَ لِما قَبلَه [من أنواع التعلق] إليه؛ إذ لا يَقبل البدنُ معه موتًا ولا نومًا ولا فسادًا.

[1] أخرج البيهقي في **شعب الإيمان** عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "مَن صلّى عليّ عند قبري سمعتُه ومَن صلّى عليَّ نائيًا بُلِّغتُه"[29] وهذا مع القطع بأن روح /[243و] صلى الله عليه وسلّم في أعلى علّيّين مع أرواح الأنبياء والمرسلين، وهو الرفيق الأعلى. أخرج الإمام **أحمد ومسلم والنسائي** عن أنس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "مررتُ ليلة أُسْرِيَ بي على موسى عليه السلام قائمًا

[27] Maalesef birebir görüntüsünü inceleme fırsatı elde edemediğimiz Mısır Millî Kütüphanesindeki nüshanın künyesi hakkındaki bilgilere İbrahim b. Mansur el-Hâşimî aracılığıyla ulaşıldı. Bkz. İbrahim b. Mansur el-Hâşimî, "el-Mukaddime", [Nuh b. Mustafa, *es-Seyfü'l-mücezzem li kıtâli men heteke hurmeti'l-haremi'l-muharrem*, thk. İbrahim b. Mansur el-Hâşimî, Beyrut: Dâru'l-beşâiri'l-islâmiyye, 2013] içinde s. 38.

[28] Nüshanın tahrif ve tashiflerden hali olduğu, risalede alıntıda bulunan kaynaklarla mükayese edildiğinde açıkça ortaya çıkmaktadır.

[29] **شعب الإيمان** للبيهقي، 141/3.

يصلّي في قبره."[30] وأخرج الإمام **أحمد** و**البخاري** و**النسائي** عن مالك بن صَعْصَعة في حديث الإسراء أنه صلى الله عليه وسلّم رأى موسى عليه السلام في تلك الليلة في السماء السادسة[31] فروحه عليه السلام كانت هناك في مثال البدن، ولها اتصال بالبدن بحيث يصلّي في قبره، ويَردُّ السلامَ على مَن يُسلِّم عليه وهو في الرفيق الأعلى، ولا تُنَافَى بين الأمرين؛ فإن شأنَ الأرواح غيرُ شأنِ الأبدان.

[2] قال بعضهم: إن أرواحَ المؤمنين عند الله في الجنّة شهداء كانوا أو غيرَ شهداء؛ إذا لم يحبسهم عن الجنة كبيرةٌ ولا دَيْن، وهو مذهب أبي هريرة وابن عمر، واستدلّوا بما أخرجه الإمام **مالك** والإمام **أحمد** و**النسائي** و**ابن ماجه** و**ابن حبان** عن كعب بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "إنما نَسَمَة المؤمن طائر يَعلق في شجر الجنة حتى يبعثه الله إلى جسده يومَ يبعثه"[32] يعلق بضمّ اللام وفتحها؛ أي يأكل العُلْقَة وهي بالضمّ كلُّ ما يُتَبَلَّغُ؛ أي يكتفي به من العيش. قال الطيبي: "الظاهر أن يقال: يعلق من شجر الجنّة، ولعلّه كنى به عن الأكل؛ لأنها إذا اتصلت بشجر الجنّة وتشبّثت بها أكلت من ثمارِها." انتهى.[33] قلتُ: والظاهر من قوله: نَسَمَةُ المؤمن طائر" أن الروحَ نفسَها تكون طيرًا بأن تتمثّل بصورته كتمثّل الملك بشرًا سويًّا،[34] النسَمةُ والنَّسمُ محرّكتين نفْسُ الروح.

[3] وقال بعضهم: إن أرواح المؤمنين في السماء السابعة وأرواح الشهداء في جَوْفِ طَيْرٍ خُضْرٍ تَدخل الجنّة وتأكل من ثمارها، واستدلوا للأول بما أخرجه الديلمي /[243ظ] في **مسند الفردوس** عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "إن أرواح المؤمنين في السماء السابعة ينظرون إلى منازلهم في الجنة" وبما أخرجه الإمام **أحمد** وغيره عن أبي هريرة أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "إن الميتَ إذا خرجت روحُه يعرج بها إلى السماء حتى تنتهي إلى السماء السابعة"[35] صحّح إسناده، وبما أخرجه أبو داود الطيالسي عن أبي موسى الأشعري أنه قال: "أرواح المؤمنين يَعرج بها إلى السماوات حتّى تنتهي إلى العرش"[36] واستدلوا للثاني بما أخرجه **الترمذي** عن كعب بن مالك قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "إن أرواح الشهداء في جوفِ طَيرٍ خُضْرٍ تعلُقُ ثمرَ الجنّة"[37] أي تأكل من ثمرها، وبما أخرجه **مسلم** و**الترمذي** وغيرهما عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "إن أرواح الشهداء في جَوْفِ طَيْرٍ خُضْرٍ لها قناديل معلَّقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى تلك القناديل"[38] الحديث، وبما أخرجه **الطبراني** عن ضَمْرَة بن حبيب قال: سُئِل النبيّ صلى الله عليه وسلّم عن أرواح المؤمنين فقال: "في جَوْفِ طَيْرٍ خُضْرٍ تسرح في الجنة حيث شاءت"، قالوا: يا رسولَ الله وأرواحُ الكفار؟ قال: "محبوسة في السجين"[39] وأخرجه أبو الشيخ عن هشام بن يونس عن عبد الله بن صالح قوله: "في جوفِ طَيْرٍ" ليس بحصر ولا بحبس؛ لأنه إما أَنْ يُوسَعَ عليها كالفضاء أو يُجعَل في تلك الأجواف ما لا يوجَد في الفضاء الواسع."[40]

[4] وقال بعضهم: إن أرواح الشهداء تَرِدُ أنهارَ الجنّة وتَأكلُ مِن ثمارها ولا تَدخُلُها؛ لأنها إنما تدخلها يوم الجزاء؛ لأن منازل الشهداء يومئذ ليست هي التي تأوي إليها أرواحُهم في البرزخ؛ فإن الدخول التامّ إنما يكون للإنسان التامّ روحًا وبدنًا، ودخول الروح فقط أمرٌ دون ذلك، واستدلّوا بما أخرجه الإمام **أحمد** وأصحاب السنن الأربعة عن كعب بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال: "إن أرواح الشهداء في طيرٍ خُضْرٍ تَرِدُ أنهارَ الجنّة وتأكلُ من ثمارها"، قال الترمذي: "حديث /[244و] حسن صحيح"[41] وبما أخرجه الإمام **أحمد** و**أبو داود** و**الحاكم** وقال صحيح الإسناد عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "لما أصيب إخوانكم -يعني يوم أحد- جعل اللهُ أرواحَهم في جوفِ طَيْرٍ خُضْرٍ تَرِدُ أنهارَ الجنّة وتأكل مِن ثِمارها وتأوي إلى قناديل من ذهب معلَّقة في ظلّ العرش."[42]

[5] وقال بعضهم: إن أرواح الشهداء بِفِناء الجنّة على بابها يأتيهم مِن نعيمِها ورزقِها، واستدلّوا بما أخرجه الإمام **أحمد** و**الطبراني** و**الحاكم** عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "الشهداء على بارقٍ؛ -نهرٌ بباب الجنة- في قبّة خضراء يَخرُج إليهم رزقُهم من الجنّة بُكرَةً وعَشِيًّا"[43] وإليه ذهب مجاهِد.

[6] وقال بعضهم: إن مستقرّ الأرواح حيث كانت قبل أجسادها؛ أي على يمينِ آدم عليه السلام وشمالِه، وهذا القول مبنيٌّ على قولِ جماعةٍ من السلف والخلف أن الأرواحَ مخلوقةٌ قبلَ الأجساد، وعليه عامّة الصوفية.

[7] وقال بعضهم: إن أرواح الشهداء في الجنة وأرواح عامّة المؤمنين في أفنيةِ قبورِها، وإليه ذهب ابن عبد البرّ، والمُنعَّم أنها قد تكون على أفنِية قبورها لا أنها تَلزَمُ ولا تُفارقُ أفنيةَ القبور؛ لأن هذا القولَ خطأٌ يردُّه الكتابُ المُحكَمُ والسنّةُ الصحيحةُ، وعرض المقعد لا يدلّ على أنّ الروحَ

---

[30] **مسند أحمد**، 243/19؛ و**صحيح مسلم**، الفضائل 42؛ و**سنن النسائي**، قيام الليل 15.
[31] **مسند أحمد**، 370/29؛ و**صحيح البخاري**، مناقب الأنصار 41؛ و**سنن النسائي**، الصلاة 1.
[32] **موطا مالك**، الجنائز 4؛ و**سنن النسائي**، الجنائز 117؛ و**سنن ابن ماجه**، الزهد 32؛ و**الصحيح** لابن حبان، 513/10.
[33] **شرح الطيبي على مشكاة المصابيح**، 1384/4.
[34] إشارة إلى الآية: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [مريم، 17/19].
[35] **مسند أحمد**، 500/30.
[36] لم أجده في **مسند أبي داود الطيالسي** المطبوع.
[37] **سنن الترمذي**، فضائل الجهاد 13.
[38] **صحيح مسلم**، الإمارة 33؛ **سنن الترمذي**، تفسير القرآن 4.
[39] لم أجده في معاجمه الثلاثة.
[40] لم أجده في كتبه المطبوعة الحديثية لأبي الشيخ.
[41] **مسند أحمد**، 143/45؛ و**سنن الترمذي**، فضائل الجهاد، 13. ولم أجده في سنن أبي داود وابن ماجه والنسائي بلفظ: "إن أرواح الشهداء في طيرٍ خُضْرٍ تَرِدُ أنهارَ الجنّة وتأكلُ من ثمارها."
[42] **مسند أحمد**، 218/4؛ و**سنن أبي داود**، الجهاد 27؛ و**المستدرك** للحاكم، 97/2.
[43] **مسند أحمد**، 220/4؛ و**المعجم الكبير** للطبراني، 333/10؛ و**المستدرك** للحاكم، 84/2.

في القبر ولا على فِنائه؛ بل على أنّ لها اتّصالًا به يصحّ أن يعرض عليها مقعدها من الجنّة؛ فإن للروح شأنًا آخر فتكون في الرفيق الأعلى وهي متصلة بالبدن بحيث إذا سلّم المسلِّم على صاحبها ردّ عليه السلام وهي في مكانها هناك، وإنما يأتي الغلط هنا من قياس الغائب على الشاهد فيقعد أن الروح من جنسِ ما يعهد من الأجسام التي إذا انتقلت مكانًا لم يمكن أن تكون في غيره، وهذا غلطٌ محضٌ، قال ابن القيم:

إنا لا نَحكم على قولٍ من هذه الأقوال بعينه بالصحّة ولا غيره بالبطلان؛ بل الصحيح أن الأرواحَ متفاوتةٌ في مستقرّها في البرزخ أعظمَ تفاوتٍ، ولا تعارضَ بين الأدلّة؛ فإنّ كلًّا منها واردٌ على فريقٍ من الناس بحسب درجاتهم في السعادة أو الشقاوة، فمنها أرواح في أعلى علّيّين في الملأ الأعلى وهم الأنبياء /[244ظ] وهم متفاوتون في منازلهم كما رآهم النبيّ صلى الله عليه وسلّم ليلةَ الإسراء. ومنها أرواح في حواصل طيرٍ خُضْرٍ تسرح في الجنة حيث شاءت وهي أرواحُ بعضِ الشهداءِ لا جميعِهم؛ فإن منهم مَن يُحبس عن دخول الجنة لدَين أو غيره، وإن ومنهم من يكون [محبوسًا] على باب الجنة، وإن منهم من يكون محبوسًا في قبره، وإن منهم من يكون محبوسًا في الأرض لم تَصِلْ روحُه إلى الملأ الأعلى إن كانت روحًا سفليّةً أرضيّةً؛ فإن الأنفسَ الأرضيةَ لا تُجامِعُ الأنفسَ السماويةَ كما أنها لا تُجامِعُها في الدنيا.[44]

فالروح بعد مفارقة الجسد تلحق بأشكالها وأصحابِ عملها، فالمرء مع مَن أحبّ، فليس للأرواحِ سعيدِها وشقيّها مستَقرٌّ واحدٌ، وكلُّها على اختلاف محالّها وتباينِ تفاوتِها لها اتصالٌ بأجسادِها في قبورِها ليحصل لها من النعيمِ أو العذابِ ما كُتِب بها.

وإذا أمعنتَ النظرَ في السنة والآثار عرفتَ حججَ ذلك وأنه لا تعارضَ بينها؛ لكن الشأنَ في فهمها ومعرفةِ النفسِ وأحكامِها وأنّ لها شأنًا غيرَ شأنِ البدن، وأنها مع كونها في الجنّة هي في السماء وتنتقل بِفِناء القبرِ وبالبدنِ فيه، وهي أسرع شيء انتقالًا وأنها تنقسم إلى مرسَلَة ومحبوسة وعلويّة وسفليّة، ولها بعد مفارقة البدن صحّةٌ ومرضٌ ولذّةٌ وألمٌ، وأَشْبَهَ حالُها في هذا البدن بحال البدن في بطن أمّه وحالُها بعد المفارقة بحاله بعد خروجِه من بطن أمِّه إلى هذه الدار.

وللروح أربعُ دُوَرٍ، كلُّ دارٍ أعظم من التي قبلَها؛ الأولى بطن الأمّ، الثانية هذه الدار التي نَشَأت فيها وأَلِفَتْها واكتسبت فيها الخيرَ أو الشرَّ، الثالثة دار البرزخ، الرابعة الدار التي لا دار بعدها دار القرار الجنّة أو النار، والله سبحانه يَنقلها في هذه الدُّوَرِ طبقًا بعد طبقٍ حتى يبلِّغها الدارَ التي لا يصلح لها غيرُها وهي التي خُلِقتْ وهُيِّئَتْ للعمل الموصِل إليها، ولها في كلّ دار من هذه الدُّوَرِ حكمٌ وشأنٌ غيرُ شأنِ الدار الأخرى. /[245و]

خاتمة في زيارة القبور

اعلم أن زيارةَ المسلمين سنّةٌ للرجال إجماعًا سواء كان ممن تستحبّ زيارتُه في حال الحياة أو غيره، وإنما قلتُ للرجال؛ لأن زيارةَ القبور في حقّ النساء مُختَلَفٌ فيها، فقال بعضهم: إنها مكروهة، وقال بعضهم: حرام. والتحقيق أن زيارتهن إن كانت سببًا لتعديدِ محاسنِ الميّتِ والنياحة فمكروهةٌ، وإن كانت سببًا للاختلاط مع الأجانب والمكالمةِ مع الفَسَقَةِ كما يقع في زماننا فمحرَّمةٌ؛ لأن سببَ الحرامِ حرامٌ، وإن لم تكن سببًا لشيء منها فمستحَبَّةٌ.[45]

وإنما كانت زيارة القبور سنّة لِما أخرجه **مسلم** و**أبو داود** و**الترمذيّ** و**ابن حبّان** و**الحاكم** عن بريدة أن رسول الله صلى الله عليه وسلّم قال: "كنتُ نهيتُكم عن زيارة القبور فزوروها؛ فإنّها تُزهِّدُ في الدنيا وتُذكِّرُ الآخرةَ"[46] وأخرجه **الحاكم** عن أنس بلفظِ "كنتُ نهيتُكم عن زيارة القبور أَلَا فَزوروها؛ فإنها تُرِقُّ القلبَ وتُدمِعُ العينَ وتُذكِّرُ الآخرةَ، ولا تقولوا هُجْرًا -أي باطلًا-"[47] أخرج **ابن أبي الدنيا** عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "ما مِن رجلٍ يزور قبر أخيه ويُسلِّم عليه ويجلس عنده إلا استأنس به وردّ عليه حتى يقوم"[48] وأخرج أيضًا عن أبي هريرة قال: "إذا مرّ الرجل بقبرٍ يَعرفه فسلّم عليه رَدَّ عليه السلامَ وعَرَفَه، وأما إذا مرّ بقبر لا يَعرفُه فسلَّم عليه رَدَّ عليه السلامَ"[49] هذا الموقوفُ في حكم المرفوع؛ إذ لا مجالَ للاجتهاد فيه.

وأخرج ابن عبد البرّ في **الاستذكار** و**التمهيد** عن ابن عباس قال: قال رسو الله صلى الله عليه وسلّم: "ما مِن أحدٍ يمرّ بقبر أخيه المؤمن وقد كان يَعْرِفه في الدنيا فيُسلِّم عليه إلا عَرَفَه ورَدَّ عليه السلامَ"[50] قال الحافظ السيوطي: صحّحه [أبو محمد] عبد الحق[51] وأخرجه أيضًا الصابوني في **المائتين** عن أبي هريرة مرفوعًا[52] وأخرجه الطبراني في **معجمه الأوسط** /[245ظ] عن عبد الله بن عمر، قال مرّ رسول الله صلى الله عليه وسلّم على مُصعب بن عمير حين رجع من أحد فوقف عليه وعلى أصحابه فقال: "أشهد أنكم أحياءَ عند الله فزوروهم وسلّموا عليهم فوالذي بيده لا يُسلِّم عليه أحدٌ إلا رَدُّوا عليه إلى يوم القيامة"[53] وأخرج الإمام **أحمد** عن عائشة أنها قالت: "كنتُ أدخل البيتَ فأضع ثوبي وأقول: إنما هو أبي وزوجي، فلما دُفِن عُمَر رضي الله عنه ما دخلتُه إلا وأنا مشدودة على ثوبي حياءً من عُمر."[54]

---

[44] **كتاب الروح** لابن القيّم، 1/245-248.
[45] في هامش النسخة: تحقيقٌ هذا إما مكروهٌ وإما حرامٌ وإما مستحَبٌّ.
[46] **صحيح مسلم**، الأضاحي 5؛ و**سنن أبي داود**، الجنائز، 80؛ و**سنن الترمذي**، الجنائز 60؛ و**الصحيح** لابن حبان، 3/261.
[47] **المستدرك** للحاكم، 1/531.
[48] لم أجده في كتب ابن أبي الدنيا.
[49] لم أجده في كتب ابن أبي الدنيا.
[50] **الاستذكار** لابن عبد البر، 1/185. ولم أجده في مطبوع **التمهيد** لابن عبد البر.
[51] **الحاوي للفتاوى** للسيوطي، 2/205.
[52] **كتاب المائتين** للصابوني لم يصل إلينا.
[53] **المعجم الأوسط** للطبراني، 4/97.
[54] **مسند أحمد**، 42/441.

قال ابن القيم: "الأحاديث والآثار تدلّ على أن الزائر متى جاء عَلِم به المَزُورُ وسمع كلامَه ورَدَّ عليه وأنس به، وهذا عامّ في حقّ الشهداء وغيرهم، وأنه لا توقيتَ في ذلك، وهو أصحّ مِن أثر الضحاك الدالّ على التوقيت، وقد شرع رسول الله صلى الله عليه وسلّم لأمته أن يُسلِّموا على أهل القبور سلامَ مَن يُخاطبونه مِمّن يسمع ويعقل." انتهى.[55]

وأخرج **مسلم** و**النسائي** و**ابن ماجه** عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلّم خرج إلى المقبرة فقال: "السلام عليكم دارَ قومٍ مؤمنين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون"[56] وأخرج **النسائي** و**ابن ماجه** عن بُرَيْدة أنّ رسولَ الله صلى الله عليه وسلّم كان يُعلِّمهم إذا خرجوا إلى المقابر: "السلامُ عليكم أهلَ الديار من المسلمين وإنا إن شاء الله بكم لاحقون أنتم لنا فَرَطٌ ونحن لكم تَبَعٌ نسأل اللهَ لنا ولكم العافية"[57] وأخرج **مسلم** عن عائشة قالت: قلتُ كيف أقول لهم يا رسولَ الله؟ قال: "قولي السلام عليكم يا أهل القبور يغفر الله لكم أنتم سلفُنا ونحن بالأثَر"[58] وأخرج **ابن أبي شيبة** عن ابن عمر أنه كان لا يمرّ بليلٍ ولا نهارٍ بقبرٍ إلا سلّم عليه.[59]

وفي **الصحيحين** مِن وجوهٍ متعدِّدة أن النبيّ صلى الله /[246و] عليه وسلّم أَمَرَ بِقَتْلَى بدرٍ فألقوا في قَلِيبٍ، ثم جاء حتّى وقف عليهم وناداهم بأسمائهم: "يا فلان بن فلان ويا فلان بن فلان هل وجدتم ما وعد رَبُّكم حقًّا، فإنّي وجدتُ ما وعدني ربّي حقًّا" فقال له عمر: يا رسول الله ما تُخاطِب من أقوامٍ قد جَيَّفُوا، فقال: "والذي بعثني بالحقّ ما أنتم بأسْمَع لِما أقولُ منهم؛ ولكن لا يستطيعون جوابًا."[60]

تنبيه. لا يخفى عليك أنّ ما ذُكِر مِن أنّ المَيّت يعرف الزائرَ ويسمع كلامَه ويردّ عليه مخالِفٌ لمذهبنا؛ فإنّ أئمّتنا قالوا في "كتاب الأيمان" أنّ ما يشارك الميّت فيه الحيّ كالغسل والحمل والمسّ تقع اليمين فيه على حالة الحياة والموت، فمن قال: إن غسلتُ فلانًا أو حملتُه أو لمستُه فعبدي حرٌّ، ففُعِل به هذه الأشياءُ بعد موته؛ فإنه يحنث ويُعتق العبدُ؛ لأن هذه الأشياء تتحقّق في الميّت كما تتحقّق في الحيّ، وما يختصّ به الحيّ كالضربِ والكلامِ والدخولِ عليه تَتَقَيَّدُ اليمينُ بالحياة، فمَن قال لشخص: إن ضربتُك أو كلّمتُك أو دخلتُ عليك فعبدي حرٌّ، ففُعِل به هذه الأشياءُ بعد موتِه؛ فإنه لا يحنَث ولا يُعتق العبدُ؛ لأن هذه الأشياء لا تتحقّقُ في الميّت.

أمّا الضرب فلأنه اسمٌ لِفعلٍ مُؤْلِم يتصل بالبدن أو استعمال آلة التأديب في محلٍّ قابلٍ له، والإيلامُ والأدبُ لا يتحقّق في الميّت؛ لأنه لا يحسّ، ولذا كان الحقّ أن الميّتَ المُعذَّب في قبره تُوضَع فيه الحياةُ بقدر ما يحسّ به الألمَ، والبِنْيَةُ ليست بشرط عند أهل السنة والجماعة. وبالجملة أنّ الميّت لا يتألّم بضربِ بني آدم، وإنما ذلك مما ينفرد به سبحانه وتعالى كما في عذاب القبر؛ فإنه ثابت عند أهل السنّة والجماعة، واختلفوا في كيفيّته فقال بعضهم: نؤمن بأصل العذاب ونسكت عن كيفيته؛ لأن الواجبَ علينا تصديقُ ما وردتْ به السنّة وهو التعذيب بعد الموت ونؤمن به ولا نشتغل بكيفيته، وعند العامّة تُوضَع فيه الحياةُ؛ لأن الألمَ لا يكون بلا علمٍ والحياة شرطٌ للعلم، ثمّ اختلفوا في الحياةِ /[246ظ] الموضوعةِ فيه، والحقُّ أنّه توضَع فيه الحياةُ بقدرِ ما يتألّم.

وأمّا الكلام فلأن المرادَ به الإسماعُ وهو لا يتحقّق في الميّت، وقد أجيب عمّا روى أنّه صلى الله عليه وسلّم قال لقَتْلى بدرٍ: "هل وجدتم ما وعد رَبُّكم حقًّا، فإنّي وجدتُ ما وعدني ربّي حقًّا" بأجوبةٍ ثلاثةٍ؛ الأول: إنه كان معجزةً له صلى الله عليه وسلّم، قال قتادة: " وتصغيرًا وحسرةً وندمًا."[61] والثاني: إن عائشة رضي الله عنها ردّت هذا الحديث وقالت: قال الله تعالى: ﴿إِنَّكَ لا تُسْمِعُ المَوْتَى﴾ [النمل، 80/27]، وقال تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي القُبُورِ﴾ [فاطر، 22/35]، فلم يَثْبُتْ، ولئن ثبت فلا يجوز العملُ به؛ لأن مِن جملةِ شرطِ العمل بخبر الواحدِ أن لا يُخالِف الكتابَ، وهنا خَالَفه فتُرِك العملُ به. والثالث: إنه كان لوعظِ الأحياء، ونظيرُه ما رُوِي عن عليٍّ رضي اللهُ عنه كان إذا أتى المقابرَ قال: "[السلام] عليكم ديارَ قومٍ مؤمنين! أما نسائكم فقد نُكِحتْ وأموالُكم قد قُسِمت ودُورُكم قد سُكِنت، فهذا خبركم عندنا فما خبرنا عندكم"، وكان يقول: "سل الأرضَ مَن شَقَّ أنهارَكِ وغَرَسَ أشجارَكِ وجَنَى ثمارَكِ فإن لم تُجِبْك حوارًا أجابَتْك اعتبارًا"، وكان ذلك على سبيل الوعظ للأحياء لا على سبيل الخطاب للموتى والجمادات.

وأما الدخول فلأن الغرضَ منه إكرامُ المدخولِ عليه بتعظيمه أو إهانتُه بتحقيره أو زيارتُه، ولا يتحقّق شيءٌ من ذلك بعد الموت، فإن قيل: الميّتُ يُزار، قلنا: الميّتُ لا يُزار وإنما يُزار قبرُه، قال صلى الله عليه وسلّم: "كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها"، ولو دخل عليه وهو نائمٌ لا يكون زائرًا فها هنا أولى.[62]

تنبيه آخر. زيارة القبور إما للاعتبار فتُسنُّ زيارةُ قبر المسلم للاعتبار ولا تُسنّ زيارةُ قبر الكافر لذلك؛ بل تُباح، وإما لتذكّر الموتِ والآخرة فتكفي رؤيةُ القبور لتذكرِّهما من غير احتياج إلى معرفةِ أصحابهما، وإما للدعاء والاستغفار فتُسنّ زيارةُ قبرِ كلِّ مسلِم لذلك، وإما للتبرّك فتُسنُّ زيارةُ قبور الأنبياء والأولياء /[247و] والصالحين لأجله، ويستحبّ أَنْ يَدْنُوَ الزائرُ مِن الميّت كدنوّه منه لو زارَه حيًّا، ولا يستلم قبره بيده ولا يُقَبِّله؛ لأن استلام القبور وتقبيلَها الذي يفعله العوامُّ بدعةٌ مكروهةٌ، والله سبحانه وتعالى أعلم.

---

[55] **كتاب الروح** لابن القيم، 1/7-8.
[56] **صحيح مسلم**، الطهارة 12؛ و**سنن النسائي**، الطهارة 113؛ و**سنن ابن ماجه**، الجنائز 36.
[57] **سنن النسائي**، الجنائز 103؛ و**سنن ابن ماجه**، الجنائز 36.
[58] ولم أجده في **صحيح مسلم** المطبوع. الحديث بلفظه في **سنن الترمذي**، الجنائز 59.
[59] **المصنف** لابن أبي شيبة، 3/27.
[60] **صحيح البخاري**، المغازي 8؛ و**صحيح مسلم**، الجنة وصفة نعيمها وأهلها 17.
[61] **صحيح البخاري**، المغازي 8.
[62] **البناية شرح الهداية** لبدر الدين العيني، 6/173-177؛ و**فتح باب العناية بشرح النقاية** لعلي القاري، 2/272-273.

تمت بعون الله الملك العلّام في 1211 من يد الفقير الحاجّ حافظ عبد الرحمن ابن الحاج حافظ خليل بن شيخ إبراهيم بن يوسف بمدد الله وإذنه.

المصادر

- **البناية شرح الهداية؛**

أبو محمد بدر الدين محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد العيني (ت. 855هـ/1451م).

التحقيق: محمد عمر الرامفوري، دار الفكر، بيروت 1411هـ/1990م.

- **التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد؛**

أبو عمر جمال الدين يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري (ت. 463هـ/1071م).

التحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي-محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب 1387هـ.

- **الحاوي للفتاوى؛**

أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر بن محمد الخضيري السيوطي الشافعي (ت. 911 هـ / 1505 م).

دار الفكر، بيروت 1424هـ/2004م.

- **سنن ابن ماجه؛**

أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت. 273هـ/887م).

تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي، القاهرة 1419هـ.

- **سنن الترمذي؛**

أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت. 279هـ/892م).

تحقيق: أحمد محمد شاكر، مكتبة مصطفى البابي، مصر 1975م.

- **سنن النسائي؛**

أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت. 303 هـ/915م).

تحقيق: عبد الفتاح أبو غدّة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب 1986م.

- **شرح الطيبي على مشكاة المصابيح** المسمى بـ**الكاشف عن حقائق السنن؛**

أبو محمد شرف الدين حسين بن عبد الله بن محمد الطيبي (ت. 743هـ/1343م).

تحقيق: عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى، مكة المكرمة 1417هـ/1997م.

- **شعب الإيمان؛**

أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني البيهقي، (ت. 458هـ/1066م).

التحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد، الرياض 1423هـ/2003م.

- **موطأ مالك؛**

أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر الأصبحي اليمني (ت. 179هـ/795م).

تحقيق: بشار عواد معروف - محمود خليل، مؤسسة الرسالة، بيروت 1412هـ.

- **صحيح البخاري؛**

أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت. 256هـ/870م).

تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، 1422هـ/2001م.

- **صحيح مسلم؛**

أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت. 261هـ/874م).

تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1374هـ/1955م.

- **الصحيح؛**

أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البُستي (ت. 354هـ/965م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 1408هـ/1988م.

- **فتح باب العناية بشرح النقاية؛**

أبو الحسن نور الدين علي بن سلطان محمد القاري الهروي (ت. 1014هـ/1605م).

التحقيق: محمد نزار تَميم-هيثم نزار تَميم، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت 1418هـ/1997م.

- **كتاب الروح؛**

أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن أيوب الزراعي الدمشقي الحنبلي، (ت. 751هـ/10350م).

التحقيق: محمد أجمل أيوب الإصلاحي-كمال بن محمد قالمي، دار عالم الفوائد، المكة المكرمة 1432هـ.

- **المستدرك على الصحيحين؛**

أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نُعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري (ت. 405هـ/1014م).

التحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت 1411هـ/1990م.

- **مسند أبي داود الطيالسي؛**

أبو داود سليمان بن داود بن الجارود الطيالسي (ت. 204هـ/819م).

التحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، مصر 1419هـ/1999م.

- **مسند أحمد؛**

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني (ت. 241هـ/855م).

تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت 1421هـ/2001م.

- **المصنف؛**

أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم العبسي الكوفي (ت. 235هـ/849م).

التحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض 1409م.

- **المعجم الأوسط؛**

سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت. 360هـ/971م).

التحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد-عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة 1995م.

- **المعجم الكبير؛**

سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت. 360هـ/971م).

التحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة 1415هـ/1994م.

Nuh B. Mustafa El-Hanefî'nin Risâle-i Hakikatü'n-Nevm Ve'r-Rü'yâ'sı Bağlamında Ruh ve Rüya İlişkisi

Enes TAŞ

Nuh B. Mustafa El-Hanefî'nin Risâle-i Hakikatü'n-Nevm Ve'r-Rü'yâ'sı Bağlamında Ruh ve Rüya İlişkisi

Enes TAŞ*

Öz

XVII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Nuh b. Mustafa el-Hanefî (ö. 1070/1660) İslâmî ilimlerin birçok dalında çok sayıda eser kaleme almıştır. O, ruhun bedenle, uykuyla ve ölümle (kabir) ilişkisini müstakil risalelerde tek tek ele almıştır. Risâle-i hakikâtü'n-nevm ve'r-rü'yâ adlı eseri, onun ruh/nefs ile rüya ilişkisini esas aldığı risalesidir. Risaleyi üç bölüme ayırmış, ilk bölümde uykunun hakikati, ikinci bölümde rüyanın hakikati ve üçüncü bölümde ise rüyanın çeşitleri üzerinde durmuştur. Uykunun hakikati kısmında ruh ve nefsin insandaki iki ayrı gerçekliğe karşılık geldiğine işaret etmiştir. Bu tebliğde amaç, Nuh b. Mustafa'nın ruh ile nefs arasında bir farklılık inşa ederek rüya olgusunu nasıl açıkladığını ortaya koymaktır. Ayrıca tebliğin ek kısmında Nuh b. Mustafa'nın Risâle-i Hakikatü'n-Nevm Ve'r-Rü'yâ adlı eserinin neşri yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nuh b. Mustafa el-Hanefî, Rüya, Ruh-Beden.

The Soul and Dream Relationship in The Context of Nūh b. Mustafā al Hanafī's *Risālah hakīka al-nawm va al-ru'yā*

Abstract

One of the Ottoman scholars of the 17th century Nūh b. Mustafā al Hanafī (d. 1660) has written many works in many branches of Islamic sciences. He addressed the relationship of the soul with the body, sleep, and death (graves) one by one in individual treatises. His work named *Risālah hakīka al-nawm va al-ru'yā* is his treatise based on the dream relationship with the soul / nafs. He divided the treatise into three parts, focusing on the truth of sleep in the first part, the truth of the dream in the second part and the varieties of the dream in the third part. In the nature of sleep, he pointed out that the soul and the spirit correspond to two separate realities in man. The purpose of this paper is to reveal how Nūh b. Mustafā explained the phenomenon of dream by building a difference between the soul and the spirit.

Keywords: Nūh b. Mustafā al Hanafī, Dream, Soul-Body.

Giriş

XVII. Yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Nuh b. Mustafa el-Hanefî (ö. 1070/1660) aslen Amasya'lıdır. Kaynaklarda hayatı hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. Döneminin velûd âlimlerinden olan Nuh b. Mustafa'ya yüze yakın eser nispet edilmektedir. Bursalı Mehmed Tahir *Osmanlı Müellifleri*'nde eserlerinin listesinin Beyrut'ta basılan *Ukûdu'l-Cevâhir*'de yer aldığını zikreder. Nuh. b. Mustafa tahsilini tamamladıktan sonra bir süre Konya'da müftülük yapmış -bu sebeple kaynaklarda ismi Nuh b. Mustafa el-Konevî şeklinde de yer almaktadır- daha sonra hemşehrîsi Amasyalı Ömer Paşa'nın Mısır'a vali olarak tayin edilmesiyle birlikte onun yanında Mısır'a gitmiş ve 1660 yılında Kahire'de vefat etmiştir.[1]

Nuh b. Mustafa, eserlerinde tahkik yöntemini esas alarak, herhangi bir konuda öncelikle âyet ve hadislere dayalı olarak meseleyi ortaya koyduktan sonra, kelam, felsefe, tasavvuf ve fıkıh gibi ilimlerin ya metodolojisini ya da verilerini kolaylıkla meselenin aşamalarında kullanmaktadır.

* Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, etas@aku.edu.tr

[1] Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Haz. Yekta Saraç, TÜBA, Ankara, 2016, c. I, s. 463; Ömer Türker, "Nûh b. Mustafa", DİA, İstanbul, 2007, c. XXXIII, s. 230-31.

Risâle-i Hakikatü'n-Nevm ve'r-Rü'yâ

Nuh b. Mustafa'nın uyku ve rüyanın hakikati hakkındaki risalesi, tamamı ruhla ilgili konulara sahip risalelerden oluşan bir mecmuanın içinde yer almaktadır. Mecmuadaki diğer eserler; *Risâle-i râhatü'l-eşbâh fi beyâni'l-ervâh*,[2] *Kūtu'l-ervâh*,[3] ve *Risâle-i fi beyâni eşbâh alâ kabri Mûsâ*[4] . Nuh b. Mustafa uyku ve rüyanın hakikati hakkındaki risalesini kendi ifadesiyle ruhla ilgili *Râhatü'l-eşbâh* adlı risalesinden sonra kaleme almıştır. Risalenin baş kısmında yer alan, "eşyanın hakikatini olduğu gibi görmeye"[5] yönelik niyaz, Osmanlı ulemasının Kelâm, Felsefe ve Tasavvuf'un birlikteliğini esas alan "tahkik yöntemi"ne bir işaret olarak yorumlanabilir. Zira risale genelinde Nuh b. Mustafa'nın kaynakları sırasıyla âyet, hadîs ve ardından mütekellimûn, hukemâ ve sûfîlerin konuya dair yorumlarıdır. Risale, uykunun mahiyeti ve hakikati, rüyanın mahiyeti ve hakikati son olarak da rüyanın türleri hakkında olmak üzere üç kısım olarak tertip edilmiştir.

Risalenin uykunun mahiyeti hakkındaki ilk kısmında Nuh b. Mustafa, meseleye hukemânın uykuya dair tanımıyla başlar. Bu bakımdan uyku, buharların beyne/dimağa yükselmesiyle idrak yetilerini ortadan kaldıran doğal bir hal olarak tanımlanır.[6] Bu tanım büyük orada İbn Sînâcı geleneği yansıtmaktadır.[7] Uykunun bu durumu onun, ölüm gibi görülmesine neden olur. Uykunun ölümle ilişkilendirilmesinin sebebi âyet-i kerîme'deki *Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar*[8] beyanıdır. Fahreddin Râzî bu ayeti "Hak Teâlâ canlıları ölüm ve uyku halinde öldürür, ancak kendilerine ölümü takdir ettiği kimselerin nefislerini tutar, etmediklerini ecelleri gelinceye kadar bedenlerine tekrar gönderir"[9] şeklinde tefsir eder. Efendimizin *Allah dilediği zaman ruhlarınızı kabz eder dilediği zaman da salıverir*[10] hadis-i şerifi de bahsi geçen âyetle birlikte değerlendirildiğinde, Nuh b. Mustafa'ya göre şeriat nezdinde insan uyuyunca nefsinin/ruhunun kabz edildiğine delalet eder.[11]

Nuh b. Mustafa öncelikle ruhun uykuda kabz edildiğini delillendirmek için müfessirlerden ve muhaddislerden nakillerde bulunur. Bu nakiller genel olarak ruhun, uyku sırasında arşa çıktığı, ölülerin ruhlarıyla görüştüğü ve gaybden bazı bilgiler elde ettiğine dairdir. Hatta uykuda ölen birinden bilgiler almak ve sonra bu bilgilerin doğru çıkması ruhun uyku sırasında arşa yükseldiğinin ispatıdır.[12] Fakat bu durum, ruhun/nefsin kabz edilmesinin, ölüm ile uykudaki farklılığını ortaya koymamaktadır. Ayrıca buraya kadar ruh ve nefsin aynı anlamda kullanılması da ölüm ile uyku arasındaki farkı açık kılmayı engellemektedir. Dolayısıyla Nuh b. Mustafa meseleyi daha açık kılmak için ruh ve nefs ayrımını belirlemeye çalışır. Bu noktada İbn Abbâs'tan aktardığı rivayet dikkat çekicidir. Buna göre İbn Abbas şöyle demektedir: "Ademoğlunda nefis ile ruh vardır. Nefis şol nesnedir ki akıl ve temyiz ânınladır ve

---

[2] Nuh b. Mustafa, *Risâle-i râhatü'l-eşbâh fi beyâni'l-ervâh*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 1a-21a.
[3] Nuh b. Mustafa, *Kūtu'l-ervâh*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 166b-213a.
[4] Nuh b. Mustafa, *Risâle-i fi beyâni eşbâh alâ kabri Mûsâ*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 213b-219a.
[5] Nuh b. Mustafa, *Risâle-i hakikatü'n-nevm ve'r-rü'yâ*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 220b
[6] Nuh b. Mustafa, *Risâle-i hakikatü'n-nevm ve'r-rü'yâ*, vr. 221a.
[7] Zira, uyku ve rüya konusunda "dış duyuların kapatılması/engellenmesi sonucunda musavvire/muhayyile yetisinin aktif bir şekilde çalışması" şeklinde ifade edilebilecek tanım, Kindî ve Fârâbî'de de yer almasına rağmen büyük oranda ayrıntıları İbn Sînâ tarafından çizilen bir tanımdır ve daha sonra gelenler genellikle bu İbn Sînâcı tanımı kullanmaya devam etmişlerdir. Atilla Arkan, "Meşşâî Gelenek Bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya" DİVÂN İlmî Araştırmalar sy. 15 (2003/2), s. 95-103.
[8] Zümer, 39/42.
[9] Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420, c. XXVI, s. 456.
[10] Buharî, Tevhid, 31, Hadis nr. 7471.
[11] Nuh b. Mustafa, *Risâle-i hakikatü'n-nevm ve'r-rü'yâ*, vr. 221a.
[12] Nuh b. Mustafa, *Risâle-i hakikatü'n-nevm ve'r-rü'yâ*, vr. 221b.

ruh şol nesnedir ki nefes ve tahrik ânınladır. Pes [öyleyse] insan yattıkda [uyuduğunda] Hak Teâlâ nefsini kabzeder lakin ruhunu kabzeylemez".[13] Buna göre nefis, felsefî anlamda gayr-i maddî bir cevher olan nefs-i nâtıkaya, ruh ise maddî cihete sahip salt canlılık ilkesine benzetilir. Fahreddin Râzî ise nefis ve ruhu gayr-i maddî olan ile maddî ilke şeklinde ayırmaksızın tek bir isim, nefis altında değerlendirir. Buna göre insanî nefis ruhânî (yani gayr-i maddî), muşrık (parlayan, ışık kaynağı) bir cevherdir, bedene iliştiğinde onun ışığı bütün âzâlara sirayet eder ki bu hayattır. Ölüm vaktinde bedenin zâhir ve bâtınıyla ilişkisi kesilir ki bu da ölümdür. Uyku anında ise bedenin zahiriyle ilişkisi kesilir fakat bâtınıyla kesilmez. Öyleyse ölüm, bedenle nefsin ilişkisinin tam kesilmesi, uyku ise nâkıs kesilmesidir.[14]

Risalenin rüyanın mahiyeti hakkındaki ikinci kısmında, Nuh b. Mustafa öncelikle uykuda görülen rüyanın bir idrak türü olup olmadığını tartışarak, rüya ile gerçeklik ilişkisini belirlemeye çalışmaktadır. Bununla ilgili olarak klasik âlimlerden aktardığı görüşler, rüyanın tamamen bir gerçeklik olmasından, bütünüyle gerçeklikten uzak olması arasında sıralanmaktadır. Söz gelimi, burada meşhur Eş'ârî kelamcı Bâkıllânî rüyayı, kalbe doğan fikir ve düşünceler olarak görürken; İsferâyinî, uyanık bir kimsenin idrakiyle aynı olduğunu dile getirir. Buna karşılık olarak İbn Fûrek, rüyayı evhâm, Mutezile ise gerçeklikle ilişkisi olmayan bir hayal olarak değerlendirmiştir. Nuh b. Mustafa, bu farklı görüşlerin rüyanın türlerinden kaynakladığına işaret ederek, kaynağını Efendimizin *Sâlih rüya, Allah'tandır, hulm ise şeytandandır*[15] hadisinden alan, şeriat nezdinde rüyanın rahmânî ve şeytânî şeklinde iki kısma ayrıldığını belirtir. Rahmânî rüya ya da sâlih rüya, içerisinde müjde veya gafletten uyarma bulunan rüyadır. Şeytânî rüya ya da hulm (karma karışık rüyalar) ise şeytanın vesveselerinden ya da nefsin kuruntularından kaynaklanır. Bu ikili tasnif hulm adı verilen rüyanın iki ayrı kısımda değerlendirilmesiyle üçlü bir tasnife dönüşür. Buna göre Nuh b. Mustafa kaynağını Muhammed b. Sîrîn olarak zikrettiği üçlü tasnifte rüya; (i) nefisten kaynaklanan, (ii) şeytanın korkutmasıyla olan ve (iii) Allah'tan gelen müjde şeklinde üç kısma ayırır.[16] Dolayısıyla rüya; ilk olarak kişinin kendinden kaynaklanan rüya, ikinci olarak şeytandan kaynaklanan rüya ve üçüncü olarak da Allah'tan gelen rüya şeklinde üç kısma ayrılır. Nuh b. Mustafa'ya göre ilk iki kısım birbiriyle yakın ilişki içerisinde kabul edilir, zira şeytan ilka eder, nefis de bedenin içinde bulunduğu duruma uygun suretlerle onu bezer.[17] Burada bedenin içinde bulunduğu duruma ve suretin durumuna göre mütehayyilenin birleştirme ve ayırmayla oluşturduğu suretler, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın nefis anlayışında yer alır. İbn Sînâ, karnı aç olan kimsenin rüyasında yemek görmesini, rüya görmede bedenin etkisi olarak zikreder.[18]

Genel anlamda rüya; hayal, vehim ve uyanık kimsenin idraki gibi -hatta uyanık kimseye açılmayan bir hakikati idrak penceresi şeklinde- farklı tezahürhere sahip olabilmektedir. Nuh b. Mustafa, rüyanın hakikate açılan bir pencere olmasını Efendimizin şu hadisiyle temellendirmektedir:

---

[13] Nuh b. Mustafa, *Risâle-i hakikatü'n-nevm ve'r-rü'yâ*, vr. 221b; ayrıca bkz. İbnü'l-Cevzî, *Zâdü''l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, thk. Muhammed b. Abdurrahman Abdullah, Daru'l-fikir, Beyrut, 2019, c. IV, s. 10.
[14] Nuh b. Mustafa, *Risâle-i hakikatü'n-nevm ve'r-rü'yâ*, vr. 221b; ayrıca bkz. Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, c. XXVI, s. 456.
[15] Buhârî, Bed'u'l-Halk, 11, Hadis nr. 3292.
[16] Nuh b. Mustafa'nın Muhammed b. Sîrîn'den aktardığı rüyaya dair bu taksimin kaynağı Efendimizin şu hadisidir: "Rüya üç (çeşittir): Güzel rüya Allah'tan bir müj-dedir. (Bir çeşit) rüya şeytandan (kaynaklanan) bir hüzünlendirmedir. (Diğer bir çeşit) rüya ise insanın (şuur altından) kendisine anlattığı şeylerden (kaynaklanır). Buhari, "Ta'bîr", 26, Hadis nr: 7017.
[17] Nuh b. Mustafa, *Risâle-i hakikatü'n-nevm ve'r-rü'yâ*, vr. 224a.
[18] Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2012, s. 151.

"Kim ki beni düşünde gördü, ol gerçek beni gördü, zîra şeytân benim sûretime gir[e]mez"[19] ya da "kim ki beni düşünde gördü bîdârlıkda [uyanıkken gibi] gördü, zîra şeytân benim sûretime gir[e]mez".[20]

Nuh b. Mustafa, rüyanın, hakikate ulaşmadaki bu yönünü hukemânın bu konudaki -İbn Arabî'nin de kabul ettiği- görüşleriyle açık kılmaya çalışır. Buna göre, âlemin suretleri, arşın gölgesinde resmedilmiş olarak bulunur, nefsin gaybındaki karanlık perdeler ortadan kalkarsa, gaybe ait suretler nefste resm olunur. Allah'ın âlemin başlangıcından sonuna dek takdir ettiği her şey levh-i mahfuzda yazılıdır ve bu levh-i mahfuzda yazılı olanlar, yaratılmış şeylere benzemez. Levh-i mahfuzda, takdir edilen şeylerin sübutu, hâfızın dimağında Allah'ın kelamının sübutuna benzer, çünkü hâfız, onu okur ve onu görür, halbuki dimağına bakılsa, ona dair fiziksel olarak hiçbir şey bulunamaz. Dolayısıyla bu levh-i mahfuz ayna gibidir ve onda suretler zâhir olur ve kalp ne zaman meşgalelerinden arınır ve saf olursa işte o zaman kalp ile levh-i mahfuz arasındaki örtü kalkar. Nuh b. Mustafa'nın levh-i mahfûzu aynaya benzetmesi, levh-i mahfuzdaki suretlerin varlığını mutlak kılmamak içindir. Zira levh-i mahfûzdaki suretler, ancak insan nefsinin yetkinliği elde ederek muttali olduğu suretlerdir. Bu bakımdan levh-i mahfuz bütün suretlerin kendisinden yansıdığı bir aynadır ve bu aynada suretleri görebilmek için iyi bir göze ihtiyaç vardır. Bu sağlıklı göz, dünya meşgalesinden arınmış saf bir kalptir. Bu şekilde saf bir kalp aynanın önüne geçtiğinde suretler ona görünür ya da suretler kendisinden yansır. İşte kalbin bunu elde etmesi için onun üzerinden, arzulardan ve dünyevî meşgalelerden kaynaklanan kalın örtünün kalkması gerekir. Dolayısıyla Nuh b. Mustafa sâlih rüyanın gerçekleşmesi için kalpten bu kalın örtünün kalkmasını şart koşmaktadır.[21]

Risalenin son kısmında ise Nuh b. Mustafa, önceki bölümde rüyanın mahiyetini açıklamada değindiği rüya türlerini daha teknik bir şekilde ele almaktadır. (i) Edğâs ve ahlâm; şeytanın vesveselerinden ve nefsin kuruntularından kaynaklanan, hayal gücü vasıtasıyla idrak olunan rüyalardır. Bu rüyaları şeytan kalbe yerleştirir ve hayal, ona uygun bir resmi ona iliştirir, idrake getirir. Bu tür rüyalar tabir edilmez, âşufte ve perişan olaylardır, Allah'a sığınmak ve kimseye anlatmamak gerekir. (ii) Doğru (sâdık) rüya; sadece ruhun yardımıyla -yani İlahî nurun yardımı olmaksızın- kalp gözünden ortaya çıkar ve bu tür bir rüyada mü'min ile kâfir eşittir. (iii) Sâlih rüya; ilâhî nur ile desteklenen rüyadır, çünkü bu rüya nübüvvetten bir cüzdür.[22] Dolayısıyla mü'min, velî ya da nebînin gördüğü rüyadır, kâfir göremez. Peygamberlerin vahiylerinin çoğu böyle rüyadır, fakat bazısı uykuda bazısı uyanıkken görür. Bu sâlih rüya da kendi içerisinde üç kısma ayrılır. İlki te'vile ihtiyaç duymayan aynıyla gerçekleşen rüyadır. İkincisi kısmen te'vile ihtiyaç duymayıp kısmen de te'vile ihtiyaç duyan rüyadır. Üçüncüsü ise bütünüyle te'vile ihtiyaç duyan rüyadır.

Sonuç

Nuh b. Mustafa'nın uyku ve rüyanın mahiyetine dair risalesi hem uyku ve rüya hadisesini hem de nefsin/ruhun, uyku ve rüya ile ilişkisini açıklamayı amaçlamıştır. Risalede, uykunun hukemâya göre

[19] Müslim, Rü'yâ, 10, Hadis nr. 2266.
[20] Buhârî, Ta'bîr, 10, Hadis nr. 6993.
[21] Nuh b. Mustafa, *Risâle-i hakikatü'n-nevm ve'r-rü'yâ*, vr. 224a. Bu konuda İbn Sînâ'da da benzer ifadeler vardır. İbn Sînâ'ya göre güzel ve iyi davranışlara sahip, rıza makamına ulaşan kimseler fizik ötesi etkilere daha açıktır. Bu bakımdan Nuh b. Mustafa'nın görüşünün dolaylı kaynaklarında birisi de İbn Sînâ'dır. Ayrıntılı bilgi bkz. Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford University Press, London, 1952, s. 36-37.
[22] Buhari, Ta'bîr, 4, Hadis nr. 6989.

(İbn Sînâcı) tanımı verildikten sonra mesele, âyet, hadis ve ulemanın görüşleri çerçevesinde değerlendirilerek ele alınır. İslam dünyasında uyku ve rüya konusunda yazılan eserlerin neredeyse tamamında olduğu gibi, uyku ile ruhun bedenden ayrılması hadisesi, daha kısaca ifade edilirse uyku ile ölüm ilişkisi Zümer suresi 42. Âyet merkezinde ele alınır. Fakat Nuh b. Mustafa'nın, nefis ve ruha dair çeşitli âlimlerden yaptığı iktibaslarla meseleyi nefis-ruh ayrımı ya da daha açık ifade etmek gerekirse gayr-i maddîlik, ilahilik ile maddî canlılık ilkesi arasındaki bir ayrıma işaret etmesi dikkat çekicidir.

Rüyanın mahiyeti ve türleri konusunda Nuh b. Mustafa'nın (i) karma karışık rüyalar, (ii) doğru rüyalar, (iii) sâlih rüyalar şeklinde üçlü bir taksimle neticelenen görüşünün arkasında Kur'an ve sünnetten gelen bilgiler birincil etken olmakla birlikte, İslam düşüncesinde rüya anlayışının Kelam, Felsefe ve Tasavvuf tarafından paylaşıldığının, ihtilaftan ziyade ayrıntılardaki farklılıkların (ki burada farklılıklar yerine kolaylıkla çeşitlenme de yazılabilirdi) zenginlik oluşturduğunun bir göstergesi olarak okunabilir. Çünkü Nuh b. Mustafa'ya göre *hulm* olarak da adlandırılan karmaşık rüyaların kaynağı olarak, şeytan ve insan nefsinden kaynaklanan durumlar gösterilir. İnsan nefsinden kaynaklanan durumların ayrıntılı açıklaması ise mesela Fârâbî'de bulunabilir. Fârâbî'ye göre mütehayyile yetisinin idrak edilen suretleri saklamak, bu suretleri kısımlara ayırmak, birleştirmek ve bu suretleri çeşitli benzerleriyle taklit etmek gibi belirli fonksiyonları vardır. İşte bu fonksiyonlar sayesinde hem rüyaların türleri arasındaki farklıları açıklamak mümkün olmaktadır hem de rüyalardaki sembollerin sebebini ve niçin rüyaların tabir edildiğini açıklamak mümkün olmaktadır.

Sonuç olarak Nuh b. Mustafa'nın Kur'an ve Sünnet'e dayalı olarak ele aldığı uyku, rüya ve ruhun/nefsin rüyadaki fonksiyonunu ele aldığı risalesi, -belki döneminin de etkisiyle- İslam düşüncesinin temel düşünce ekolleriyle uyumlu ve hatta derinlikli yorumlara açık bir yapı sunmaktadır.

Kaynakça

Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 2012.

Atilla Arkan, "Meşşâî Gelenek Bağlamında İbn Rüşd Felsefesinde Rüya" *DÎVÂN İlmî Araştırmalar* sy. 15 (2003/2), s. 87-125.

Bursalı Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Yekta Saraç, TÜBA, Ankara, 2016.

Fazlurrahman, *Avicenna's Psychology*, Oxford University Press, London, 1952, s. 36-37.

İbnü'l-Cevzî, *Zâdü''l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Muhammed b. Abdurrahman Abdullah, Daru'l-fikir, Beyrut, 2019, c. IV.

Nuh b. Mustafa, *Risâle-i hakikatü'n-nevm ve'r-rü'yâ*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 220b-225a

Nuh b. Mustafa, *Risâle-i râhatü'l-eşbâh fî beyâni'l-ervâh*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 1a-21a.

Ömer Türker, "Nûh b. Mustafa", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2007, c. XXXIII, s. 230-31.

Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1420, c. XXVI.

Ek

***Risâle-i Hakikatü'n-Nevm Ve'r-Rü'yâ*'nın Transkripsiyonu Hakkında**

Bu risalenin neşrinde günümüzde mevcut olan Beyazıt Devlet Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, No: 809 (vr. 220b-225a)'da kayıtlı ünik nüshadan yararlanılmıştır. Bu numarada kayıtlı mecmuada Nuh b. Mustafa'nın ayrıca dört eseri daha yer almaktadır Metinde transkripsiyon alfabesine ihtiyaç duyulmayıp hafif transkripsiyon yöntemi tercih edilmiştir. Buna göre; Türkçe kelimeler haricinde Ayn (ع) harfine karşılık olarak (') işareti kullanılmış ve mecbur kalınmadıkça kelime başlarında bulunduğunda gösterilmemiş; Hemze (ء) harfine karşılık olarak (') işareti kullanılmış ve mecbur kalınmadıkça kelime başları ve sonlarında bulunduğu hallerde gösterilmemiştir.

Arap alfabesindeki Se (ث - , ŝ), Ha (ح - Ĥ), Hı (خ - ħ), Zel (ذ - ź), Sad (ص - ś), Dad (ض - đ, ż), Tı (ط - ŧ), Zı (ظ - ž), Gayn (غ - ǧ), Kâf (ق - ḳ) harfleri ile Türkçede bulunan Nef (ڭ - ñ, ng) sesinin özel karakterle vurgulanmasına gerek duyulmamıştır. Elîf (ا), Vâv (و), Yâ (ى) harfleri Arapça ve Farsça kökenli ibarelerde sesli harf karşılığı olduğunda â, î, û şeklinde; Türkçe asıl kelimelerde ise kısa sesliler olarak gösterilmiştir. Metinde (') ve (') işaretlerinin, Ayn ve Hemze harflerine tahsis edilmesi dolayısıyla Türkçe'de özel isimlerin aldıkları hâl eklerinin ayrılmasında, düşme ve ulama gibi ses olaylarının gösterilmesinde (') şeklindeki apostrof işareti kullanılmıştır.

Metinde bir yerde, iki farklı okumanın da siyak ve sibaka uygunluğuna binaen iki okuyuş da biri asıl diğeri kare parantez içerisinde soru işaretiyle beraber metne dercedilmiştir. Âyet-i kerîmeler ve hadîs-i şerîfler italik harflerle yazılmış ve dipnotta ayetin mealinin tamamı verilmiş, fakat müellifin ayetten iktibâs ettiği kısım bolt olarak belirtilmiştir. Risaledeki kırmızı mürekkeple yazılan başlıklar koyu harflerle belirtilmiştir. Varak numaraları köşeli parantez [ ] içerisinde vr. kısaltmasıyla belirtilmiştir.

Risale-i Hakîkatü'n-Nevm ve'r-Rü'yâ

Bismillâhirrahmânirrahîm ve bihî neste'în

Yâ vâcibe'l-vucûd ve yâ fâida'l-cûd cenâb-ı 'izzetinden me'mûl ve 'âlî hazretinden mes'ûl olan oldur ki âyine-i derûnumuzu jengâr-ı kesrâttan saykal-i lutfunla pâk edib tecellî-i vahdet-i zâtına mazhar olmağı mukadder ve dîde-i basîretimizden ğışâve-i hucebi kuhl-i cilâ-yı kereminle ref' eyleyib hakâik-i eşyâyı "kemâ hiye" müşâhede kılmağı müyesser kılasın ve akvâl ve ef'âlimizi şerî'at-i habîbine muvâfakatla ârâste ve zâhir ü bâtınımızı sünnet-i hulefâ-i râşidîne mutâbakatla pîrâste eyleyesin.

Nazm [Kaside-i bürde'den[23]]

Yâ Rabbi ve'c'al racâî gayra mün'akisin

Ledeyke ve'c'al hisâbî gayra münharimi[24]

Ve'ltuf bi-'abdike fi'd-dâreyni inne lehû

Sabran metâ ted'uhu'l-ehvâlü yenhezimi[25]

[23] Muhammed Bûsîrî, *Kaside-i Bürde*, Metin ve çev. Mahmut Kaya, Damla Yay. İstanbul, 2014; *Kaside-i Bürde*, metin ve çev. İlhan Armutçuoğlu, Erkam Yay., İstanbul, 2009.

[24] Ya Rabbi, (rahmetine olan) ümidimi huzurunda ters çevirme ve hesabımı noksan eyleme [Beyit 157]

[25] İki dünyada da kuluna lütfeyle, çünkü korkular hücum ettiği zaman onun bitip tükenen bir sabrı vardır [Beyit 158, çev. M. Kaya]

Ve'zen li-suhbi salâtin minke dâimetin
'Ale'n-nebiyyi bi-münhelin ve münsecimi[26]

Mâ rannehat 'azebâti'l-bâni rîhu saben
Ve atrabe'l-'îse hâdi'l-'îsi bi'n-neğami[27]

Sümme'r-rızâ 'an Ebîbekrin ve 'an 'Umerin
Ve 'an 'Alîyyin ve 'an 'Usmâne zi'l-kerem[28]

Ve'l-âli ve's-sahbi sümme't-tâbi'îne lehüm
Ehlü't-tükâ ve'n-nükâ ve'l-hilm ve'l-kerem[29]

Ve ba'd, bu fakîr ve hakîr a'nî Vecdî-i pür-taksîr der ki vaktâ kim *Râhatü'l-eşbâh*[30] nâm risâlenin tahrîrinden fâriğ oldumsa murâd edindim ki hakîkat-i nevm ile **[vr. 221a]** hakîkat-i rü'yâ beyânında bir risâle tahrîr ve anda envâ' ve aksâm-ı rü'yâyı -'alâ tarîki'l-icmâl- tastîr edem. Pes tevfîk-i sübhânî ve 'inâyet-i rahmânî birle ânın tahrîrine şurû' ettim ve ânı üç makâle üzerine tertîb eyledim -ve billâhi't-tevfîk-.

Makâle-i ûlâ hakîkat-i nevm beyanındadır

Hukemâ ve gayrılar dediler ki nevm bir hâlet-i tabî'iyyedir ki kuvâ-yı müdrikeyi mu'attal eder, buhârâtın dimağa terakkisiyle ma'lûm ola kim nevm vefât tesmiye olundu. Nitekim Hak Te'âlâ buyurur: *Allahu yeteveffe'l-enfüse hiyne mevtihâ ve'lletî lem temut fî menâmihâ.*[31] İmâm Fahruddîn Râzî -kuddise sırruhû- buyurur ki âyetten maksûd budur ki Hak Te'âlâ enfüsü 'inde'l-mevt ve 'inde'n-nevm öldürür, illâ bu kadar var ki üzerlerine mevt kazâ eylediği enfüsü imsâk eder ve uhrâyı -ki ol nâimedir- irsâl eder ecel-i müsemmaya dek. Ve Sahih-i Buhârî'de vâkı'dır ki Hudâ ervâhımızı kabz eder irâde eylediği hiynde ve ânı bize red eder irâde eylediği vakitde.[32] Pes şerî'at nefsin nevmde kabzıyla nâtıka oldu. İbn 'Atıyye[33] der ki rûhun kabzından ânın cesedinden hurûcu lâzım gelmez belki hazret-i Bârî -azze ismuhû- âlem-i nevmi rûha berzâh gibi kıldı andan ba'îd olan nesne âna münkeşif olur eğer aksâ-yı meşrik ve mağribde ve yâhut arşda olursa da. İbn Ebî Şeybe'den[34] ve gayrılardan turuk-ı sahîhadan sâbit oldu ki rûh nevmde arşa vâsıl olur ve gâh olur ki ol bedeninde iken Hak Te'âlâ arşı âna keşf eder hafî olmaya ki

---

[26] Allah'ım, sürekli olan salevât bulutlarına izin ver de Hz. Peygamber üzerine sağnak sağnak rahmet yağdırsınlar [Beyit 159, çev. M. Kaya]

[27] Seher yeli sorgun ağacının dallarını hareket ettirdikçe ve deveci boz develeri nağmeleriyle coşturdukça o rahmet yağdıkça yağsın [Beyit 160, çev. M. Kaya]; Mahmut Kaya'nın hazırladığı Kaside-i Bürde tercümesi 160 beyitten oluşmaktadır ve bu beyit son beyittir. İlhan Armutçuoğlu'nun hazırladığı Kaside-i Bürde'de bu beyit 161. Beyittir.

[28] Bu beyit mevcut Kaside-i Bürde metinlerinde yer almamaktadır.

[29] Âlinin, ashâbının, tâbiînin üstüne, Kandırır ehl-i tüka, pâk ü hilm ü keremi. [Kaside-i Bürde, beyit 160, çev. İ. Armutçuoğlu]; Bu beyit Mahmut Kaya'nın hazırladığı eserde yer almamaktadır. İlhan Armutçuoğlu'nun hazırladığı eserde 160. Beyit olarak yer almaktadır.

[30] Nuh b. Mustafa, *Risâle-i râhatü'l-eşbâh fî beyâni'l-ervâh*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 1a-21a.

[31] **Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar.** Ölümüne hükmettiklerini tutar, diğerlerini ise belli bir süreye kadar (hayata) salar. Kuşkusuz bunda iyice düşünenler için dersler vardır. [Zümer, 39/42]

[32] Buhârî, Tevhid, 31, Hadis nr. 7471.

[33] Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî (ö. 541/1147); Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdulhamit Birışık, "İbn Atıyye el-Endelûsî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 338-340.

[34] Ebû Bekr Abdullāh b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî (ö. 235/849); Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Yardım, "İbn Ebû Şeybe, Ebûbekir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 442-443.

rûhun ‘inde'l-mevt kabzında akvâl çok vâki‘ oldu. Müfessirlerden İmâm Sa‘lebî[35] ve gayrılar dediler ki ahyâ ve emvâtın ruhları **[vr. 221b]** düşde buluşurlar ve bilüşürler. Pes anların cümlesi ecsâda rücû‘ murâd ederler, Hak Te‘âlâ ervâh-ı emvâtı kendi ‘indinde imsâk eder ve ervâh-ı ahyâyı cesedlerine irsâl eyler. İbn Ebî Hâtim[36], Süddî'den[37] rivâyet eder ki Hudâ'nın *ve'lletî lem temut fî menâmihâ*[38] kavlinde dedi ki Hudâ ervâhı menâmında öldürür ve rûh-ı hayy rûh-ı meyyit ile buluşurlar ve müzâkere ederler ve bilüşürler. Ba‘dehu rûh-ı hayy cesedine rücu‘ eder bakıyye-i eceline dek. İbn Kayyim der ki ervâhın telâkîsine delîlin biri budur ki hayy meyyiti düşde görür ve meyyit âna umûr-ı gaybdan haber verir ba‘dehû hâriçde dediği gibi olur. İbn Sîrîn[39] der ki her nesne ki meyyit menâmında sana andan haber vere ol hakdır zîrâ ol dâr-ı Hakk'dadır. İbn Abbas'tan -radiyallahu anhümâ- mervîdir ki buyurmuşlar âdemoğlunda nefs ile rûh vardır, nefs şol nesnedir ki akl ve temyîz ânınladır, ve rûh şol nesnedir ki nefes ve tahrîk ânınladır. Pes insan yatdıkda Hak Te‘âlâ nefsini kabz eder lâkin rûhunu kabz eylemez. Fahruddîn Râzî -rahimehullâh- buyurur ki nefs-i insânî ‘ibâretdir bir cevher-i müşrık-ı rûhânîden, kaçan bedene ta‘alluk eylese ânın dav’ı cemî‘-i a‘zâya sârî olur ki ol hayatdır. Pes mevt vaktinde zâhir ve bâtın-ı bedenden ta‘alluku munkatı‘ olur ve nevm vaktinde zâhir-i bedenden ta‘alluku munkatı‘ ve bâtın-ı bedenden olmaz. Pes sâbit oldu ki mevt ile nevm cins-i vâhiddendir illâ bu kadar var ki mevt inkıtâ‘-ı tâm, nevm inkıtâ‘-ı nâkısdır. Şeyh İbn Abdüsselâm[40] der ki her cesedde iki rûh vardır biri **[222a]** rûh-ı teyakkuzdur ki Hakk Te‘âlâ ‘âdeti icrâ eyledi ki ol cesedde oldukda insân müteyakkız olur ve cesedden çıkdıkda insân uyur. Ve biri rûh-ı hayâtdır ki Hakk Te‘âlâ ‘âdeti icrâ eyledi ki ol cesedde oldukda cesed hayy olur ve andan mufârakat etdikde ölür. Ve ruh-ı hayâta delâlet eder Hudâ'nın *kul yeteveffâküm melekü'l-mevt*[41] kavli, ve rûh-ı hayât ve yakazaya delâlet eder Hudâ'nın *Allahu yeteveffe'l-enfüse hiyne mevtihâ ve'lletî lem temut fî menâmihâ*[42] kavli. İbn Mende[43] ba‘zı ulemâdan rivayet eder ki rûh, nemâimin menhirinden mümted olur ve aslı bedenindedir ve eğer bi'l-külliye çıksa ölürdü, sirâc gibi ki eğer ânınla fetîle arası ayrılsa söynür, görmez misin ki merkez-i nâr fetîlededir ve dav’ı hâneyi pür eder[pîrâydır?]. Pes rûh mümted olur menhirinden ve buldânda cevelân eder.

Makale-i sâniye hakîkat-i rü’yâ beyanındadır

Nâimin gördüğü rü’yânın hakîkatinde ihtilâf ettiler. Kâdı Ebûbekir[44] havâtır ve i‘tikâdâtdır dedi. İsferânî[45] der ki rü’yâ idrâkdir bir eczâ ile ki âna âfet-i nevm hulûl etmez ve bu idrâk, yakazân

---

[35] Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa‘lebî en-Nîsâbûrî (ö. 427/1035); Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Suat Mertoğlu, "Sa‘lebî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, c. XXXVI, s. 28-29.

[36] Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî (ö. 327/938); Ayrıntılı bilgi için bkz. Raşit Küçük, "İbn Ebû Hâtim", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 432-434.

[37] Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdirrahmân b. Ebî Kerîme el-A‘ver es-Süddî el-Kebîr el-Kûfî (ö. 127/745); Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Cerrahoğlu, "Süddî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, c. XXXVIII, s. 17-18.

[38] Zümer, 39/42.

[39] Ebû Bekr Muhammed b. Sîrîn el-Basrî (ö. 110/729); Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Yücel, "İbn Sîrîn", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 358-359.

[40] Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kāsım es-Sülemî ed-Dımaşkī (ö. 660/1262); Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 284-287.

[41] **De ki:** "Sizin için görevlendirilmiş bulunan **ölüm meleği canınızı alacak**, sonra rabbinize döndürüleceksiniz." [Secde, 32/11]

[42] Zümer, 39/42.

[43] Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-İsfahânî (ö. 395/1005); Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Yaşar Kandemir, "İbn Mende, Ebû Abdullah", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 177-179.

[44] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkıllânî (ö. 403/1013); Ayrıntılı bilgi için bkz. Şerafettin Gölcük, "Bâkıllânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, c. IV, s. 531-535.

[45] Ebû İshâk Rüknüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. İbrâhîm el-İsferâyînî (ö. 418/1027); Ayrıntılı bilgi için bkz. Salih Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebû İshak", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, c. XXII, s. 515-516.

idrâki gibidir. İbn Fûrek[46] der ki ol evhâmdır, tabâi'ûn dediler ki ol galebe-i ahlâtdır ve her hılta, ol rü'yâdan kendi münâsibi nisbet olunur. Mu'tezile dediler ki ol hayâlâtdır anlara hakîkat yokdur, bu ma'nâ mu'tezileden cârîdir, usûlleri üzerine ki ol usûl şer'i inkârdır, ehl-i şer' 'indinde rü'yâ iki kısımdır; biri rahmânîdir âna rü'yâ-yı sâlih derler ve ol, şol rü'yâdır ki anda beşâret ola ve yâhud gafletden tenbîh ola. Ve biri şeytânîdir ki âna hulm derler ve ol **[222b]** şol rü'yâdır ki vesâvis-i şeytânîden ve hevâcis-i nefsânîden zuhûra gelir. Nitekim hazret-i sallallâhu aleyhi ve sellem buyururlar *er-rü'yâ es-sâliha mina'llâhi ve'l-hulm mine'ş-şeytâni*[47] Muhammed b. Sîrîn[48] -radıyallâhu anhu- buyurur ki rü'yâ üç kısımdır; bir kısmı hadîs-i nefsdir, bir kısmı tahvîf-i şeytandır ve bir kısmı Hudâ'dan büşrâdır. Ve kim ki düşünde dilemediği nesneyi görse ânı kimesneye tezekkür eylemesin ve kalksın namâz kılsın intehâ. Ve hazret-i sallallâhu aleyhi ve sellem buyurur ki *izâ raâ ehadüküm mâ yuhibbu felâ yuhaddisu bihî illâ mâ yuhibbu ve izâ raâ mâ yükrahu fe'lyete'avviz billâhi min şerrihâ ve min şerri'ş-şeytân ve'lyetfül selâsen ve lâ yuhaddis bihâ ehaden fe innehâ len tedurruhu.*[49] Ve Câbir -radıyallâhu anhu- rivayet eder ki bir kimesne hazrete geldi ve dedi ki "yâ Rasulallâh düşümde gördüm ki güyâ başım kesilmiş", hazret-i sallallâhu aleyhi ve sellem geldi ve dedi ki "kaçan şeytân birinizle düşünde oynasa ânı kimseye söylemesin". Müsned-i Abdullah [Tirmizî'de?] hazret-i resûlden - sallallâhu aleyhi ve sellem- mervîdir ki hazret buyurdu ki rü'yâ-yı mü'min bir kelâmdır ki kul ânınla düşde rabbisiyle söyleşir ve ol Hudâ'nın *lehumü'l-büşrâ fi'l-hayâti'd-dünyâ*[50] kavlinde işâret olunan büşrâdır. Hazret-i sallallâhu aleyhi ve sellem Ebî Derdâ'ya böyle tefsîr eyledi, ve dedi ki senden evvel bunu benden bir kimesne sormadı, *kâle Rasûlullâh sallallâhu aleyhi ve sellem: lem yebka mine'n-nübüvveti illâ el-mübeşşirât kâlû ve mâ el-mübeşşirât? Kâle er-rü'yâ es-sâliha yerâhâ el-müslim ev yürâ lehu.* Ve bir hadîs-i şerîfde dahî buyurur ki "kim ki beni düşünde gördü, ol gerçek beni gördü, zîra şeytân benim sûretime gir[e]mez". Ve bir hadîs-i şerîfde dahî vâriddir ki "kim ki beni düşünde gördü bîdârlıkda gördü, zîra şeytân **[223a]** benim sûretime gir[e]mez. İmâm Nevevî -rahimehullâh- buyurur ki hazreti düşde görmek hakdır ve şeytân hazretin suretine giremez ve cemi'-i enbiyâ ve melâike dahî böyledir ve ây ve güneş ve yıldız ve yağmurlu bulut şekline dahî giremez ve kim ki melâikenin bir mekâna nüzullerini görse ol nusretdir ol mekânın ehline eğer şiddetde iseler, ve ucuzlukdur eğer kahtda iseler, rü'yet-i enbiyâ dahî böyledir intehâ. Enes b. Mâlik -radiyallâhu anhu- rivâyet eder ki hazret-i sallallâhu aleyhi ve sellem buyurdu ki "bir gece vâkı'amda gördüm ki gûyâ ki Rafi' b. Ukbe'nin evinde imişim bize Rutab b. Tâb rutabını getirdiler ve ben bu rü'yâyı te'vîl eyledim şununla ki dünyâda rif'at ve âhiretde âkıbet bizedir, ve bizim dinimiz kâmil oldu ve gökçek oldu".[51] Ve Ümmü 'Alâ-i Ensârîye der ki Osmân b. Maz'ûn'un -radiyallâhu anhu- gördüm ki bir ırmağı akar, ben bu rü'yâyı hazrete hikâyet eyledim, hazret buyurdu ki ol ırmak 'amelidir âna cârî olur ya'nî 'âmâl-i sâlihasının sevâbı âna erişir.[52] Ebûbekr -radiyallâhu anhu- rivâyet eder ki bir gün Hazret-i sallallâhu aleyhi ve sellem buyurdu ki "kim ki sizden düş gördüyse söylesin, bir kimesne dedi ki yâ resûlallâh

[46] Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek el-İsfahânî en-Nîsâbûrî (ö. 406/1015); Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 495-498.
[47] Buhârî, Bed'u'l-Halk, 11, Hadis nr: 3292.
[48] Yukarıda dn. 38.
[49] Müslim, Rü'yâ, 4, Hadis nr. 2261.
[50] **İşte onlara** hem **bu dünya hayatında** hem de âhirette **müjdeler olsun!** Allah'ın sözlerinde değişme olmaz; (öyleyse) en büyük kazanç budur. [Yûnus, 10/64].
[51] Müslim, Rü'yâ 18, Hadis nr. 2270.
[52] Buhârî, Şehâdât, 30, Hadis nr. 2687.

gördüm ki güyâ ki gökden mîzân yere inmiş ve siz Ebûbekr ile vezn olundunuz ve siz râcih olundunuz ve Ebûbekr ile Ömer vezn olundular, Ebûbekr râcih oldular ve Ömer ile Osmân vezn olundular, Ömer râcih oldu ba'dehû mîzân ref' olundu râvî eydür gördüm ki hazretin mübârek veçhinde kerâhiyet zâhir oldu, 'ulemâ dediler ki hazretin veçhinde kerâhiyet zuhûruna sebeb budur ki bu rü'yâdan fehm olundu ki **[223b]** kendi zamân-ı sa'âdetlerinden hazret-i Osmân zamânına dek İslâm sâbit olur, ba'dehû sahâbe beyninde ihtilâfât ve fiten zuhûr eder ve ma'nâ-yı rüchân-ı mîzân oldur ki kim ki mîzânda râcih ola, ol mercûhdan efdaldir. Pes Resûl-i Ekrem Ebûbekr'den efdaldir ve Ebûbekr Ömer'den efdaldir ve Ömer Osmân'dan efdaldir ve Osmân ile vezn olunmadan mîzân ref'olundu zîra İmâm Alî'nin -radiyallâhu anhu- hilâfeti sahâbenin ihtilâflarıyla olur, zîra ânın zamânında sahâbe -radiyallâhu anhum- iki fırka oldular, bir fırka İmâm Alî ile ve bir fırka Mu'aviye ile oldu. Pes İmâm Alî'nin hilâfeti müttefekun aleyhâ vâkı' olmadı. Hukemâ dediler ki suver-i 'âlem menkûşedir zıll-i arşda, pes huceb-i zulmâniyenin zevâli 'indinde suver-i gaybiyye müntekışa olur gayb-ı nefsde. Ve Muhyiddîn-i 'Arabî -kuddise sırruhû- bu kavle mâil oldu, bu kelâmın tahkîki ba'zı ehl-i tahkîk, tahkîk etdikleri üzere budur ki Hudâ'nın cemî' takdir eylediği nesne ibtidâ-i 'âlemden intihâsına dek levh-i mahfûzda mastûrdur ve ol levh, halka müşâbih değildir ve bu levhde sübut-ı mekâdir müşâbihdir, dimâğ-ı hâfızda kelâm-ı Hudâ'nın sübûtuna hattâ güyâ ki ol ânı okur ve âna nazar kılar ve eğer dimâğını tecessüs eylesen anda bir nesne bulmazsın. Pes levh, âyine gibidir anda suver zâhir olur ve kalb kaçan şevâğılden halâs bulsa ve cevheri sâfî olsa ânınla levh-i mahfûz beyninde olan huceb ref' olur. Pes levh-i mahfûzda mürtesim olan nukûşdan ba'zısı ânda vâkı' olur. Ve kalb-i insânın iki gözü vardır ve anların üzerlerinde ğışâve-i kesîfe **[224a]** vardır şehevâtdan ve eşğâl-i dünyevîyeden, ve mâ-dâme ki ol ğışâve kalb gözünden ref' olmaya 'acâib-i gayb ve melekûtdan bir nesne göremez. Vaktâ kim enbiyânın ve evliyânın kalbleri gözlerinden ol ğışâve mürtefi'a olduysa lâ ceram anlar melekûta nazar eylediler ve ânın 'acâibini müşâhede kıldılar ve 'âlem-i melekûtda mevtâyı gördüler ve anlardan haber verdiler. Pes bundan fehm olundu ki rü'yâ-yı sâliha olmaz illâ kalbden ol ğışâvenin irtifâ'ı ile.

Makâle-i Sâlise Envâ'-ı Rü'yâ Beyânındadır

Rü'yâ üç kısımdır, bir kısmı edğâs ve ahlâmdır ve ol bir rü'yâdır ki vesâvis-i şeytânîden ve hevâcis-i nefsânîden 'âlet-i hayâl vâsıtasıyla idrâk olunur ve ânı şeytân ilkâ eder ve hayâl âna münâsib bir nakş bağlar ve nefsin nazarına getirir ve âna ta'bîr olmaz, âşufte ve perîşân vâkı'alar olur, ândan isti'âze vâcibtir ve ânı bir kimesneye hikâyet câiz değildir. İkinci kısmı rü'yâ-yı sâdıkdır ve ol bir rü'yâdır nazar-ı kalbden zâhir olur te'yîd-i rûh ile fakat, ya'nî te'yîd-i nûr-i ilâhîsiz bu kısım rü'yâda kâfir ile mü'min müştereklerdir. Üçüncü rü'yâ-yı sâlihdir ve ol bir vâkı'adır ki nûr-i ilâhîyle müeyyeddir, zîra ol nübüvvetden bir cüz'dür. Nitekim Hazret-i sallallâhu aleyhi ve sellem buyurur: *er-rü'yâ es-sâlih cüz'ün min sitteti ve erba'îne cüz'en mine'n-nübüvve.*[53] Hazretin vahyi yirmi üç sene idi, ibtidâ-i vahy altı ay rü'yâ ile oldu. Pes bu hisâb üzere rü'yâ nübüvvetden kırk altı cüz'den bir cüz' olur. Ve bu kısım rü'yâyı mü'min ve yâhud velî ve yâhud nebî görür, kâfir görmez, zîra **[224b]** hadîs-i şerîf muktezâsınca rü'yâ-yı sâlih nübüvvetden cüz'dür ve kâfirde hîç nübüvvetden cüz' yokdur. Ve enbiyâdan çoğunun cümle vahiyleri rü'yâda idi ve ba'zısına gâhi rü'yâda ve gâhi bîdârlıkda olurdu. Nitekim Hâkk Te'âlâ İbrâhim

[53] Buhârî, Ta'bîr, 4, Hadis nr. 6989.

aleyhisselâmdan hikâyet edib buyurur: *İnnî erâ fi'l-menâmi ennî ezbehuke fe'nzur mâ zâ terâ.*[54] Ve rü'yâ-yı sâlih üç nev' üzeredir, bir kısmı oldur ki her ne kim görürse te'vîl ve ta'bîre muhtâc olmaz belki bi-'aynihî zâhir olur, İbrâhim aleyhisselâmın rü'yâsı gibi. İkinci kısım oldur ki ba'zısı te'vîle muhtaç ola ba'zısı bi-'aynihî vâkı' olur, Yûsuf aleyhisselâmın rü'yâsı gibi, nitekim Hâkk Te'âlâ andan hikâyet edib buyurur: *innî raeytü ehade 'aşere kevkeben ve'ş-şemse ve'l-kamera raeytühum lî sâcidîn.*[55] On bir yıldız ve ây ve güneş te'vîle muhtâc idi, ammâ secde bi-'aynihî vâkı' oldu, te'vîle hâcet olmadı, nitekim Hudâ buyurur: *ve harrû lehû süccedâ.*[56] Üçüncü kısmı oldur ki tamâmıyla te'vîle muhtâc olur, zindânîlerin rü'yâları gibi, kâle'l-lâhu Te'âlâ: *Yâ sâhibeyi's-sicni emmâ ehadükümâ fe yeskî rabbehû hamran ve emme'l-âharu fe yuslebu ve te'külü't-tayru min ra'sihi.*[57] **Tenbîh:** ma'lûm ola ki insân vâkı'asını herkese söylememek gerekdir mâ-dâme ki ta'bîrde 'ilmi olmaya, Hazret-i sallallâhu aleyhi ve sellem buyurur ki vâkı'a ta'bîrden evvel ânın ta'bîrinden râînin üzerine bir nesne vâkı' olmaz, ve ândan âna zarâr ve nef' lâhik olmaz, belki ol rü'yâ eşyâ-yı kesîreye muhtemil olur, pes ta'bîr olundukda ta'bîrinin **[225a]** hükmü râîye sâbit olur, gerek hayr olsun ve gerek şerr olsun, bu tasrîhdir hazretden ki ta'bîr herkese lâyık değildir belki vücuh-i ta'bîre 'âlim olana lâyıkdır, zîra ol ta'bîr etdikde ânın ta'bîrinin hükmü râîye lâhık olur. Pes eğer câhil olursa olmaya ki bir vech-i kabîh üzere ta'bîr ede ve ânın tâ'bîrinden râîye zarar lâhık ola, vallâhu a'lem.

Kaynakça

Abdulhamit Birışık, "İbn Atıyye el-Endelûsî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 338-340.

Ahmet Yücel, "İbn Sîrîn", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 358-359.

Ali Yardım, "İbn Ebû Şeybe, Ebûbekir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 442-443.

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm Cu'fî (256/870), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-V, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid, er-Risâletü'l-Âlemiyye, Beyrut 1436/2011.

H. Yunus Apaydın, "İbn Abdüsselâm, İzzeddin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 284-287.

İsmail Cerrahoğlu, "Süddî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, c. XXXVIII, s. 17-18.

M. Suat Mertoğlu, "Sa'lebî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, c. XXXVI, s. 28-29.

M. Yaşar Kandemir, "İbn Mende, Ebû Abdullah", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. XX, s. 177-179.

Muhammed Bûsîrî, *Kaside-i Bürde*, metin ve çev. İlhan Armutçuoğlu, Erkam Yay., İstanbul, 2009.

[54] Çocuk, babasıyla beraber iş güç tutacak yaşa gelince babası ona, "Yavrucuğum" dedi, **"Rüyamda seni kurban ettiğimi gördüm; düşün bakalım sen bu işe ne diyeceksin?"** Dedi ki: "Babacığım! Sana buyurulanı yap; inşaallah beni sabredenlerden biri olarak bulacaksın." [Sâffât, 37/102].

[55] Bir gün Yûsuf, babasına demişti ki: "Babacığım! **Ben rüyamda on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederken gördüm."** [Yusuf, 12/4].

[56] Anne babasını makamına çıkardı. **Hepsi onun huzurunda yere kapandılar**; Yûsuf dedi ki: "Babacığım! İşte daha önce gördüğüm rüyanın mânası buymuş; rabbim onu gerçekleştirdi. Doğrusu rabbim bana lutuflarda bulundu: Beni zindandan çıkardı, sizi çölden (çıkarıp buraya) getirdi, üstelik şeytan benimle kardeşlerimin arasını bozduktan sonra! Şüphesiz rabbim dilediğine çok lutufkârdır. Kuşkusuz O çok iyi bilendir, hikmet sahibidir." [Yusuf, 12/100].

[57] **Ey zindan arkadaşlarım! Biriniz efendisine şarap sunacak; diğeri ise asılacak ve kuşlar onun başından yiyecek.** Yorumunu sorduğunuz iki rüya (bu şekilde) kesinleşmiştir." [Yusuf, 12/41].

Muhammed Bûsîrî, *Kaside-i Bürde*, metin ve çev. Mahmut Kaya, Damla Yay. İstanbul, 2014.

Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî en-Nisâbûrî (261/875), *el-Câmi'u's-Sahîh*, I-V, thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut ty.

Nuh b. Mustafa, *Risâle-i râhatü'l-eşbâh fî beyâni'l-ervâh*, Beyazıd Kütüphanesi, Veliyyüddin Efendi, no: 809, vr. 1a-21a.

Raşit Küçük, "İbn Ebû Hâtim", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 432-434.

Salih Sabri Yavuz, "İsferâyînî, Ebû İshak", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, c. XXII, s. 515-516.

Şerafettin Gölcük, "Bâkıllânî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, c. IV, s. 531-535.

Yusuf Şevki Yavuz, "İbn Fûrek", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, c. XIX, s. 495-498.

Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Ruh Algısı

Mehmet YILMAZ

Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Ruh Algısı

Mehmet YILMAZ*

Öz

Câhiliye kavramı sözlükte, bilgi yokluğu, akıl, idrak eksikliği, düşüncesiz ve akılsız davranış sergileme gibi anlamlara gelir. Istılahta ise Arapların İslâm'dan önce en fazla iki yüz yıllık zaman dilimi içerisindeki yaşam biçimlerinin adıdır. Buna göre *Câhiliye dönemi* Arap yarımadasında İslâm öncesi dönem demektir.

Her insan gibi Câhiliye insanı da elle dokunamadığı latif bir nesnenin bedeninde var olduğunu sezinlemektedir. Yine Câhiliye insanı söz konusu nesnenin bedenden ayrılmasıyla ölüm olayının gerçekleştiğini bilmektedir. Bu bakımdan Câhiliye insanı *ruh* diye adlandırdığı ve hayat kaynağı olduğuna inandığı söz konusu nesne ile ölüm arasında bir denklem bulunduğunun da farkındadır. Ölümü ruhun bedenden ayrılma ve başka bir âleme intikal etme hali olarak telakki eden Câhiliye insanı, yok olmaktan değil ruhun intikal ettiği meçhul hayattan korkmakta ve ürkmektedir.

Arap dilinde *ruh* kavramının bu isimle anılması üfürme, hava, esinti ve meltem gibi *nefes* alıp vermeyi çağrıştıran anlamlar içermesi sebebiyledir. *Ruh* kavramı aynı zamanda *nefs/can* kavramı ile de eş anlamlıdır.

Kuşkusuz insanoğlunun mensubu bulunduğu ortama has kültürel zenginlikler zihin yapısına şekil veren etkenlerdendir. Câhiliye Arap toplumlarındaki *ruh* algısı da dönemin inanç boyutuna işaret eden göstergelerdendir. Günümüze ulaşan Câhiliye şiir metinleri incelendiğinde Câhiliye insanının zihninde kurguladığı *ruh* tasavvuru hakkında ipuçlarına rastlamak mümkündür. Söz gelimi Câhiliye toplumlarındaki yaygın inanışa göre öldürülen kimsenin ruhu bedenden ayrılmakta ve kuş kisvesine bürünmektedir. Kuş kisvesine bürünen ruh, ölünün kabri başından ayrılmamakta ve "Beni sulayın! Beni sulayın!" diye mütemadiyen ötmektedir. *Sada* veya *hâme* adı verilen söz konusu kuş, ancak maktulün öcü alındığı vakit sakinleşmektedir. Kabîlenin sözcüsü konumundaki şair de kabîle bireylerini maktulün intikamını almaya teşvik etmek amacıyla kuş suretindeki ruh tasavvurunu sıkça beyitlere yansıtmaktadır. Câhiliye Araplarına göre ölen kimsenin ruhu, canlılara zarar ve fayda verme gibi olağanüstü güçlere de sahiptir. Yine Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre vefat eden kimsenin ruhu kabirde içki içmektedir. Bu bakımdan ruhların şerrinden korunmak ve memnuniyetlerini kazanmak amacıyla mezarlıklarda develer kesilmekte ve vefat eden kimselerin kabirleri içki ile sulanmaktadır. Dahası Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre ruhlar hayatta kalan kimseler gibi kabirde yemek yemekte, içki içmekte ve eşya kullanmaktadır. Yine Câhiliye Araplarındaki yaygın inanışa göre ruhlar mezarlıklarda bir araya gelmekte, izbe harabeleri, dipsiz kuyuları ve ıssız çölleri mesken edinmektedirler. Câhiliye şairlerine ait günümüze ulaşan şiir metinlerinde bu türden inanışların yansımalarına az da olsa rastlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, Câhiliye Dönemi, Şiir, İnanç, Ölüm

Abstract

Soul Perception in Arabic Poetry in the Age of Jahiliyya

The meaning of Jahiliyya in the dictionary is lack of knowledge, reason, understanding, thoughtless, and unwise behavior. The term itself is referring to the lifestyles of Arabs in a period of two hundred years before Islam. In general, the age of Jahiliyya is the pre-Islamic period in the Arabian Peninsula.

The people of Jahiliyya perceive soals as beings with a subtle object that cannot be touched by hands exist in their body. They know that the death event occurrs when the object in question is separated from the body. In this respect, they are also aware that there is an equation between the object in question, which they call the soul and believe to be the source of life and death. The people of Jahiliyya who regard death as the separation of the soul from the body and the transition to another realm, are afraid of the unknown life from which the soul has gone

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, myilmaz93@comu.edu.tr

through, not the devastation. The word spirit in the Arabic language is mentioned by this name because it contains meanings such as blowing, air, and a breeze that evoke breathing.

Undoubtedly, the cultural richness of the people of Jahiliyya is one of the factors that shape the mindset regarding the perception of spirit and is one of the indicators about the depth of their beliefs during those periods. When the texts of pre-Islamic poetry that have survived to this day are examined, it is possible to find clues about the spiritual imagination running through the minds of the people in those periods. For example, according to one of the beliefs, the soul of a murdered person leaves his body disguised as a bird. The soul, disguised as a bird, does not leave the grave of the dead person and would say "Water me! Water me! " as is constantly chanting. The bird in question, called Sada or Hame, calms down only when the deceased is avenged. The poet, who is the spokesperson of the tribe, frequently reflects his concept of the soul in the form of a bird in couplets to encourage the members of the tribe to avenge the victim. According to the Arabs of Jahiliyya, the soul of a person who died has extraordinary powers such as harming and benefiting living things.

According to the common belief among the Arabs of Jahiliyya, the soul of a deceased person drinks alcohol in the grave. In this regard, camels are slaughtered in cemeteries to be protected from the wickedness of spirits and to gain their satisfaction, and the graves of deceased people are watered with alcohol. Moreover, according to the common belief among the Jahiliyya Arabs, spirits eat, drink, and use objects in the grave like the survivors. The spirits come together in cemeteries and inhabit the souls, bottomless wells, and deserted deserts. Reflections of such beliefs can be encountered in the poetry texts of Jahiliyya poets that have survived to the present day.

Keywords: Soul, Jahiliyya, Poetry, Faith, Death

Giriş

Genelde putperest olan Câhiliye Arapları ölümle birlikte her şeyin son bulacağına inanmaktadırlar.[1] Bu bakımdan öldükten sonra bedenin yeniden dirilmesi ve hesaba çekilmesi gibi ölüm ötesi hayatla ilgili inanışlar Câhiliye insanın algısında söz konusu değildir.[2] Bazı Arapların "Biz öldükten ve sadece kemik kaldıktan sonra tekrar dirilecek miyiz?"[3] diyerek vahyi ve Allah Resûlü'nü alay konusu yapmış olmaları bu duruma işaret eden göstergelerdendir. Hal böyle olmakla birlikte Câhiliye insanı elle dokunamadığı ancak varlığını hissettiği latif bir nesnenin bedeninde gizli olduğunu fark etmektedir. Yine Câhiliye insanı söz konusu nesnenin bedenden ayrılmasıyla ölüm olayının gerçekleştiğini mülahaza etmektedir. Câhiliye insanı *ruh* diye adlandırdığı ve hayat kaynağı olduğuna inandığı söz konusu nesne ile ölüm arasında bir bağ bulunduğunu da hissetmektedir. Bu sebeple Câhiliye insanı, ölümü ruhun bedenden ayrılma ve başka bir âleme intikal etme hali olarak algıladığından yok olmaktan değil ruhun intikal ettiği meçhul hayattan korkmakta ve ürkmektedir.

Câhiliye dönemi Arap şiirinde ruh algısına geçmeden önce konunun daha iyi anlaşılması amacıyla ön bilgi mahiyetinde ruh kavramının sözlük ve ıstılah anlamlarına değinmek yerinde olacaktır.

---

[1]İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Ḳayravânî, *el-'Umde fi mahâsini'ş-şi'r ve âdâbihi ve nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1981), 2: 150; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî (Kahire: Merkezu'l-Buhûs Ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2001), 21: 95.

[2]İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Ḳayravânî, *el-'Umde fi mahâsini'ş-şi'r ve âdâbihi ve nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1981, II, 150; et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî, Merkezu'l-Buhûs Ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2001, XXI, 95. 'Ali, Cevâd, *el-Mufassal fi târîhi'l-'Arabi kable'l-İslâm,* Câmi'atu Bağdâd, Bağdat, 1993, VI, 181.

[3] Mu'minûn 23/82

Arapçada (ر- و- ح) kökünden gelen *ruh* kavramının bu isimle anılması üfürme, hava, esinti ve meltem gibi *nefes* alıp vermeyi çağrıştıran manalar içermesi[4] sebebiyledir. *Ruh* aynı zamanda *nefs/can* kavramıyla da eş anlamlıdır.[5] *Ruh* kavramının daha çok müzekker, *nefs* lafzının ise müennes kullanımı dışında iki kavram arasında fark bulunmamaktadır. Söz gelimi خرجت نفس فلان "Falan kimsenin canı çıktı" şeklindeki ifade biçiminde نفس kelimesi müennestir ve *ruh/can* anlamındadır.[6] *Nefs* kavramı aynı zamanda *kan* ve *ecel* anlamları da çağrıştırmaktadır. Bu durum ruhun darbe alınan bölgede meydana gelecek kan kaybı neticesinde bedenden çıkması sebebiyledir.[7] Lohusalık dönemindeki kadına نُفَسَاء denilmesi de kadının doğum sırasında ve sonrasında kan kaybetmesi sebebiyledir.[8] *Nefs* kavramının bu isimle adlandırılması ise nefes alıp verme eyleminin kaynak itibarıyla nefiste gerçekleşiyor olması sebebiyledir.[9]

Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre sıradan ölüm sonucunda vefat eden kimsenin ruhu burun veya ağız bölgesinden çıkar.[10] Bu bakımdan yatağında ölen kimse hakkında مات فلان حتف أنفه "Falan kimse ölümün burun veya ağız bölgesinde gerçekleşmesi sonucunda vefat etti"[11] ifadesi Câhiliye Arapları arasında sıkça kullanılmaktadır. Buna mukabil darbe, boğulma, yara alma ve yanma gibi dış müdahaleler sonucunda vefat eden kimsede ise ruhun isabet alınan bölgeden çıktığına inanılmaktadır.[12]

1. Ruh ve Eşdeğer Kavramların Câhiliye Arap Şiirine Yansımaları

Sözlük ve ıstılah anlamlarını ifade etmeye çalıştığımız ruh ve eşdeğer kavramların Câhiliye şiirine yansımaları çeşitlilik arz etmektedir. Söz gelimi 'Abîd b. el-Abras (öl. 554), *ruh* ile *esinti/nefes* arasında ilinti kurmakta ve şöyle demektedir:[13]

هَلْ نَحْنُ إِلَّا كَأَجْسَادٍ تَمُرُّ بِهَا تَحْتَ التُّرَابِ وَأَرْوَاحٍ كَأَرْوَاحِ

Biz (insanlar) alt tarafı toprak altında kabre uğrayan cesetler gibi değil miyiz

Ruhlar(ı da meçhule uçan) esintiler/nefesler gibi?

Beyitten de anlaşılacağı üzere 'Abîd b. el-Abras, *ruh* kavramını hem *can* hem de bedenden çıktıktan sonra meçhule esen *esinti* anlamlarında kullanmaktadır.

Umeyye b. Ebi's-Salt (öl. 8/630) ise *nesm* kavramını *ruh* anlamına gelen *meltem* manasında kullanmakta ve beyitte şöyle demektedir:[14]

يَمُوتُ كَمَا مَاتَ مَنْ قَدْ مَضَى يُرَدُّ إِلَى اللهِ بَارِي النَّسَمِ

(İnsanoğlu bundan önce) göçüp gidenler gibi ölür de ruhu/meltemi yoktan var eden Allah'a döndürülür.

Görüleceği üzere Umeyye b. Ebi's-Salt, *hafifçe esen meltem* anlamındaki *nesm* kavramını *ruh* manasında kullanmaktadır. Kuşkusuz Câhiliye insanının zihninde meltem ile ruh kavramı arasında bir

---

[4] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* "Râ", Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts., III, 1763, 1766.
[5] ez-Zebîdî, Muhammed Murtadâ el-Huseynî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-Funûn, Kuveyt, 2004, XVI, 570.
[6] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* "Nûn", VI, 4500.
[7] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* "Nûn", VI, 4500.
[8] el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen 'Ali b. el-Huseyn b. 'Ali. *Murûcu'z-zeheb*, tsh. Kemâl Hasen 'Ali, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2005, II, 118.
[9] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* "Nûn", VI, 4501.
[10] ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs,* XXIII, 115.
[11] ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, XXIII, 115.
[12] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* "Ha", III, 770.
[13] 'Abîd b. el-Abras, *Dîvân*, şrh. Eşref Ahmed 'Adrah, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1994, s. 44
[14] Umeyye b. Ebi's-Salt, *Dîvân*, thk. Secî' Cumeyyil el-Cubeylî, Dâru Sâdır, Beyrut, 1998, s. 111.

bağlantı söz konusudur. Zira ruh kavramının sözlük anlamından da anlaşılacağı üzere vefat eden kimsenin ruhu hava gibi uçmakta ve cesetten ayrılarak sonsuzluğa yükselmektedir.

Huzeyfe b. Enes (öl.?/?) ise *nefs* kavramını direk *ruh* manasında kullanmaktadır:[15]

نَجَا سَالِمٌ وَالنَّفْسُ مِنْهُ بِشِدْقِهِ وَلَمْ يَنْجُ إِلَّا جَفْنَ سَيْفٍ وَمِئْزَراً

Sâlim, son anda nefsi/ruhu çene kemiğine dayanmış halde kurtuldu. (Salim) sadece kılıcın askı ipi ve kını sayesinde kurtuldu.

Burada "son anda nefsi çene kemiğine dayanmış halde kurtuldu" ifadesi ile sözü edilen Sâlim ismindeki şahsın, hasım tarafından yapılan ani hamle sonucunda darbenin askı ipine ve kılıcın kınına isabet etmesi sebebiyle ölümden son anda kurtulduğuna işaret edildiği açıktır. Yine beyitte *nefs* kavramının *ruh* anlamında kullanıldığı[16] açıktır. Arap dilinde فلان فاضت نفسه "Falan kimsenin canı çıktı" ifadesinin خرجت روحه yani "ruhu çıktı"[17] anlamında kullanılıyor olması da bu duruma işaret eden göstergelerdendir.

Câhiliye şairi es-Samav'el b. 'Âdiyâ (öl. 560) ise *nefs/can* lafzını *kan* anlamında kullanmaktadır:[18]

تَسِيلُ عَلَى حَدِّ الظُّبَاتِ نُفُوسُنَا وَلَيْسَتْ عَلَى غَيْرِ السُّيُوفِ تَسِيلُ

Canlarımız kılıçların keskin tarafları üzerinde sel olup akar da kılıçlar dışında başka nesneler üzerinde (asla) akmaz.

Beyitte *nefs* lafzının *kan* anlamına hamledilmesi için istiare-i mekniyye sanatı kullanıldığı görülmektedir. Şöyle ki "benzetilen" konumundaki "canlar" zikredilmiş iken "kendisine benzetilen" konumundaki "kan" lafzı zikredilmemiştir. Beyitte *kan* lafzı yerine kan lafzına delalet eden ve kanın bir özelliği olan *akar* fiili zikredilmiştir. Dolayısıyla *akar* fiilinin beyitte kendisine benzetilen olan *kan*a delalet ettiği ve bununla *canlar* anlamındaki ruhlara gönderme yapıldığı açıktır.

Bir başka Câhiliye şairi Evs b. Hacer (öl. 620) ise el-Munzir b. Mâi's-semâ'nın (öç. 554) ardından söylediği mersiye şiirinde *kan*" lafzını *nefs* lafzıyla ilişkilendirmekte ve beyitte şöyle demektedir:[19]

نُبِّئْتُ أَنَّ بَنِي سُحَيْمٍ أَدْخَلُوا أَبْيَاتَهُمْ تَامُورَ[20] نَفْسِ الْمُنْذِرِ

Suhaym oğullarının Munzir'in nefsine/cesedine ait kanı evlerine soktuklarına dair şahsıma bilgi ulaştırıldı.

Beyitten de anlaşılacağı üzere Evs b. Hacer, Suhaym oğulları tarafından öldürülen dedesi el-Munzir b. Mâi's-semâ'nın ardından söylediği mersiyede dedesinin cesediyle kanı arasında bağlantı

---

[15] *Dîvânu'l-Huzeliyyîn*, thk. Ahmed ez-Zeyn, Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyye, Kahire, 1995, III, 22.
[16] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* "Nûn", VI, 4500.
[17] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* "Fâ", V, 3500.
[18] el-Merzûkî, Ebû 'Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, nşr. Ğarîdu'ş-Şeyh, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2003, I, 88.
[19] Evs b. Hacer, *Dîvân*, thk. Muhammed Yûsuf Necm, el-Câmi'atu'l-Emrîkiyye, Beyrut, 1980, s. 47.
Beytin öyküsü şöyledir:
Câhiliye döneminde 'Savâkıt' adıyla bilinen kimseler hurma talep etmek amacıyla haram aylarda Yemâme bölgesine inerler. Yemâme halkı tarafından kendilerine de pay ayrılan hurmaları aldıktan sonra yurtlarına dönerler. Şayet hasat mevsimi haram aylara denk gelmemiş ise Savâkıt Yemâme'de halktan bazı kimselerin himayesi altında hasat mevsimine kadar ikamet ederler. Hasat edilen hurmaların dağıtımı sırasında yerli halktan olana 'Falan kimsenin payı' yazılırken Savâkıta ise 'Falan kimsenin komşusuna düşen pay' şeklinde dağıtım yapılır. Beyitte Evs b. Hacer, en-Nu'mân b. Munzir'den Savâkıttan olan Suhaym oğullarının kökünü kurutmasını istemektedir. Zira Suhaym oğullarından Şummer b. Abdullah isminde bir şahıs Evs b. Hacer'in dedesi olan el-Munzir b. Mâi's-semâ'yı öldürmüştür. Bkz. el-Muberrid, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-luğati ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1997, I, 280, 281.
[20] Beyitte yer alan تامور lafzı kan anlamındadır. Bkz. el-Kurtubî, Ebû 'Abdillah b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî vd., Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2006, II, 62.

kurmaktadır. Kuşkusuz bu durum cesetten kan aktıktan sonra ruhun bedenden ayrıldığı yolundaki inancın beyite yansımasıdır.

2. 'Sada', 'Hâme' ve 'Baykuş' Şeklindeki Ruh Algısı

İnsanoğlunun mensubu bulunduğu ve içinde yetiştiği ortama has kültürel zenginlikler zihin yapısına şekil veren etkenlerdendir. Kuşkusuz Câhiliye toplumundaki *ruh* algısı da kültürel zenginlikler bağlamında dönemin inanç boyutuna işaret eden göstergelerdendir. Günümüze ulaşan Câhiliye şiir metinleri incelendiğinde Câhiliye insanının zihninde kurguladığı *ruh* tasavvuru ve inancı hakkında ipuçlarına rastlamak mümkündür. Söz gelimi Câhiliye toplumundaki yaygın inanışa göre öldürülen kimsenin ruhu bedenden ayrılmakta ve *sadâ* ve *hâme* adıyla bilinen kuşa dönüşmektedir. *Sadâ* ve *hâme*, ölünün kabri başından ayrılmamakta ve "Beni sulayın! Beni sulayın!" diye mütemadiyen ötmektedir. Kimliği meçhul Arap şairi bu duruma işaret etmekte ve beyitte şunları söylemektedir:[21]

يَا عَمْرُو! إِنْ لَا تَذَرْ شَتْمِي وَمَنْقَصَتِي أَضْرِبْكَ حَتَى تَقُولَ الْهَامَةُ اُسْقُونِي

Ey 'Amr! Hakkımda kötü söz söylemekten ve (halk nazarındaki) itibarımı düşürmekten vaz geçmezsen seni hâme kuşu "Beni sulayın!" deyinceye kadar sille tokat döverim.

Sada ve *hâme* her gün büyümekte ve baykuşa benzer bir hal almaktadır. *Sada* ve *hâme*, ancak maktulün öcü alındığında sakinleşmektedir.[22] Aslında aynı tür olduğuna inanılan *sadâ* erkek *hâme*" ise dişidir.[23] Câhiliye şairi Ebû Duâd el-İyâdi (öl. ?/?) beyitte bu duruma işaret etmektedir:[24]

سُلِّطَ الْمَوْتُ وَالْمَنُونُ عَلَيْهِمُ فَلَهُمْ فِي صَدَى الْمَقَابِرِ هَامُ[25]

Ölüm ve ecel başlarına musallat edildi de kabirlerde bulunan sadâ kuşları arasında düşmanların hâme kuşlarına dönüşmüş ruhları da yer aldı.

Emevî şairi Rabî'a b. Mufarrağ da Burd ismindeki kölesini 'Abbâd adında hatırı sayılır bir şahsa satmaya zorlanmasının[26] ardından söylediği beyitlerde *sadâ*nın erkek *hâme*nin de dişi olduğuna daha anlaşılır bir ifade ile işaret etmektedir:[27]

وَشَرَيْتُ بُرْداً لَيْتَنِي مِنْ بَعْدِ بُرْدٍ كُنْتُ هَامَه

هَتَّافَةً تَدْعُو صَدَى بَيْنَ الْمُشَقَّرِ وَالْيَمَامَه

Ve Burd'u sattım. Keşke Burd'den sonra hâme kuşu olaydım

el-Muşakkar ile el-Yemâme arasında yüksek sesle şakıyarak erkeği sâdaya çağıran (hâme kuşu.)

Kuşkusuz *sadâ* ve *hâme* adındaki kuş ile ruh algısı arasında güçlü bir bağ söz konusudur. Zira *sadâ* ve *hâme*, hava ve esinti anlamlarını çağrıştıran ruh gibi yükselmekte ve havada uçmaktadır. Arapçada esas itibarıyla "*kafatası*" manasına gelen *hâme*nin ruh anlamına hamledilmesi Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre ruhun kafatasından çıkarak bedenden ayrılması ve uçması sebebiyledir.[28]

---

[21] el-Elûsî, Mahmûd Şukrî, *Bulûğu'l-ereb fi m'arifeti ahvâli'l-'Arab*, şrh. Muhammed Behcet el-Eserî, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, 1314, II, 199.
[22] el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 118.
[23] el-Elûsî, *Bulûğu'l-ereb*, II, 311.
[24] el-Asma'î, Ebû Sa'îd, 'Abdulmelik b. Kurayb b. 'Abdilmelik, *el-Asma'iyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., Dâru'l-Ma'ârif, Beyrut, 1963, s. 187; el-Elûsî, *Bulûğu'l-ereb*, II, 312.
[25] Beyitte yer alan هام lafzı هامة lafzının çoğuludur. Bkz. el-Asma'î, *el-Asma'iyyât*, s. 187.
[26] el-Câhız, Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdussellâm Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1998, III, 36.
[27] el-Muberrid, *el-Kâmil fil-luğa* I, 293.
[28] el-Elûsî, *Bulûğu'l-ereb*, II, 199.

Öte yandan ölülerin defnedildiği kabirler, ürkütücü ve korku verici ıssız yerler olup ruhların mekânlarıdır. Arapçada *yankı ve aşırı susamak*[29] anlamına da gelen *sadâ*nın Câhiliye Arapları arasında mezarlık gibi ıssız yerleri mesken tutan ruhlara ait ürkütücü seslerin bir tür yankılanması ve katilin kanına susaması şeklinde algılanmış olması da ihtimal dâhilindedir.

Sadâ ve *hâme* uğursuzluk getirdiğine inanılan *baykuş* olarak da algılanmaktadır. Câhiliye şairi ʻAbîd b. el-Abras (ö. hö.8/598) beyitte ruhu baykuş şeklinde telakki etmekte ve şöyle demektedir:[30]

بَعْدَ الظِّلَالِ إِذَا وُسِّدْتُ حَثْحَثَةً فِي قَعْرِ مُظْلِمَةِ الْأَرْجَاءِ مِكْلَاحِ
أَوْ صِرْتُ ذَا بُومَةٍ فِي رَأْسِ رَابِيَةٍ أَوْ فِي قَرَارٍ مِنَ الْأَرْضِينَ قِرْوَاحُ

Gölgelerden sonra her yanı zifiri karanlık olan kabrin dibinde kabir toprağını kendime yastık edindiğimde

Veya tepenin başında (düşmanlar tarafından öldürüldükten sonra baş tarafımdan çıkacak baykuşun intikamım alınıncaya kadar "Beni sulayın!" diyerek ötmeye devam etmesi sonucunda)[31] *baykuşa dönüştüğümde ya da yeryüzünün belirgin bir yerinde toprak altında olduğumda…*

Beyitlerde şair düşmanlar tarafından öldürüldükten sonra ruhunun *hâme* ve *sadâ* gibi baykuşa dönüşeceğini ve intikamı alınıncaya kadar "Beni sulayın!" diyerek kabri başında ötmeyi sürdüreceğini öne sürmektedir.

Allah Resûlü, Cahiliye Arapları arasında *sadâ*, *hâme* ve *baykuş* adıyla bilinen ve öldürülen kimsenin intikamı alınıncaya kadar kabri başında ötmeyi sürdürdüğüne inanılan batıl inancı yasaklamaktadır. Allah Resûlü bu bağlamda şöyle buyurur:[32] "Baykuşu ve safer ayını uğursuz saymak asla doğru değildir."

3. Cesetten Ayrılan Ruhun Halleri

Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre ölen kimsenin *hava*, *sadâ*, *hâme* ve *baykuş* şeklini alan ruhu yeryüzü ve gökyüzü arasında mütemadiyen dolaşmaktadır. Bir başka ifade ile ruh yok olmamakta ve yeniden sahibinin cesedinde eski haline geri dönmemektedir. Câhiliye şairi Şeddâd b. el-Esved (öl.?/?), Bedir savaşında Müslümanlar tarafından öldürülen Kureyşli müşriklerin ardından söylediği ağıtta bu duruma işaret etmekte ve beyitlerde şöyle demektedir:[33]

أَيُوعِدُنَا ابْنُ كَبْشَةَ أَنْ سَنَحْيَا وَكَيْفَ حَيَاةُ أَصْدَاءٍ وَهَامِ
أَتَتْرُكُ أَنْ تَرُدَّ الْمَوْتَ عَنِّي وَتُحْيِينِي إِذَا بَلِيَتْ عِظَامِي

İbn Kebşe[34] *bana yeniden hayat bulacağımız yolunda söz veriyor mu? Sadâ ve hâme (şeklini almış ruhların) hayatı nasıl olacak?*

---

[29] İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʻArab,* "Sâd", IV, 2421.
[30] ʻAbîd b. el-Abras, *Dîvân*, s. 44.
[31] Beyitte yer alan ذا بومة ifadesi "Düşmanlar tarafından öldürüldükten sonra baş tarafımdan çıkacak baykuşun intikamım alınıncaya kadar "Beni sulayın!" diyerek ötmeye devam etmesi sonucunda baykuş sahibi olmam" anlamına gelmektedir. Bkz. ʻAbîd b. el-Abras, *Dîvân*, s. 44.
[32]Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, Kitâbu't-tıbb, 25, (4: 39); İbn Manzûr, *Lisânu'l-ʻArab*, "He", 6: 4723.
[33] Ebu'l-ʻAlâ' el-Maʻarrî, *Risâletu'l-Ğufrân,* thk. ʻÂişe ʻAbdurrahmân, Dâru'l-Maʻârif, Kahire, 1977, s. 421. Söz konusu beyitler küçük değişikliklerle Câhiliye şairi el-Esved b. Ya'fur'a da nispet edilmektedir. Bkz: el-Esved b. Ya'fur, *Dîvân,* thk. Nûrî Hammûdî el-Kaysî, Vezâratu's-Sekâfeti ve'l-İ'lâm, Bağdat, 1968, s. 60.
[34] İbn Kebşe, Mekkeli müşrikler tarafından Allah Resûlü'ne yapılan yakıştırma olup İbn Ebî Kebşe künyesinin kısaltılmış şeklidir. Ebû Kebşe ise Allah Resûlü'nün anaları tarafından atalarından biri olup Şi'râ isimli yıldıza tapan ilk şahıstır. Bu sebeple Allah Resûlü insanları putlara tapmaktan vaz geçmeye ve sadece Allah'a kulluk etmeye davet edince Mekkeli müşrikler atalarının dinine muhalefet eden Allah Resûlü'ne İbn Kebşe ve İbn Ebî Kebşe yakıştırması yapmışlardır. Bkz: el-Kurtubî, Ebû ʻAbdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. ʻAbdullah ʻAbdulmuhsin et-Turkî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2006, XX, 62. Ayrıca bkz. Ebu'l-ʻAlâ' el-Maʻarrî, *Risâletu'l-Ğufrân,* s. 421.

(Ey İbn Kebşe!) Ölümü benden defetme ve kemiklerim çürüdükten sonra beni yeninden hayata döndürme hususunda söyleyecek sözün kalmadı mı?

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere ölüm ötesi hayata inanmayan müşrikler ruhun tamamen yok olup gitmediğine aksine gökyüzü ve yeryüzü arasında dolaştığına inanmaktadırlar.

Yine Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre cesetten ayrıldıktan sonra *hâme* şeklini alan ruh karanlık ve ıssız yerlerde, kabristanlıklarda ve metruk alanlarda ürkütücü sesler çıkarmaktadır. Şair 'Abîd b. el-Abras (öl. 598), bu hususa işaret etmekte ve şöyle demektedir:[35]

فِي كُلِّ وَادٍ بَيْنَ يَثْرِ ـبَ فَالْقُصُورُ[36] إِلَى الْيَمَامَة

تَطْرِيبُ[37] عَانٍ أَوْ صِيَا ـح مُحَرَّقٍ[38] أَوْ صَوْتُ هَامَه

Yesrib ile Hîra'da bulunan Munzir oğullarına ait saraylardan sonra el-Yemâme'ye kadar olan mesafe arasındaki her vadide

Bir esirin iniltisi veya Lahm kabilesi mensupları tarafından ateşe verilen kimselerin haykırışları ya da hâme kuşunun (ürkütücü) sesi vardır.

Görüleceği üzere Yesrib ile el-Yemâme arasında bulunan ıssız vadilerde sadece kaderlerine terk edilmiş esirlerin iniltileri, Lahm kabilesi mensupları tarafından ateşe verilen kimselerin haykırışları ve hâme kuşu şeklini almış ruhların ürkütücü sesleri duyulmaktadır.

Ebû duâd el-İyâdî (öl. ?/?) ise sadâ ve hâme şeklini almış ruhların kabristanlıklarda dolaştıklarına gönderme yapmakta ve bu bağlamda şunları söylemektedir:[39]

سُلِّطَ الْمَوْتُ وَالْمَنُونُ عَلَيْهِمُ فَلَهُمْ فِي صَدَى الْمَقَابِرِ هَامُ

Ölüm ve ecel başlarına musallat edildi de kabirlerde bulunan sadâ kuşları arasında düşmanların hâme kuşlarına dönüşmüş ruhları da yer aldı.

Hem Câhiliye hem de İslâm döneminde yaşamış muhadram kadın şair el-Hansâ (öl. 24/645) da ruhların kabirlerin etrafında dolaştıklarına işaret etmekte ve beyitlerde şöyle demektedir:[40]

إِنَّ الزَّمَانَ وَمَا يَفْنَى لَهُ عَجَبٌ أَبْقَى لَنَا ذَنَباً وَاسْتُؤْصِلَ الرَّأْسُ

أَبْقَى لَنَا كُلَّ مَجْهُولٍ وَفَجَّعَنَا بِالْحَالِمِينَ فَهُمْ هَامٌ وَأَرْمَاسُ

Zamanın ve zaman içerisinde yok olan her şeyin durumu enteresandır. (Zaman) bize kuyruk bıraktı da baş gövdeden koparıldı.

Bize her meçhulü bıraktı da akıl ve hikmet sahiplerinin aramızdan ayrılmalarıyla bizi acıya boğdu. Akıl ve hikmet sahipleri artık hâme kuşlarına dönüştüler ve (cesetleri) kabirleri mesken edindiler.

Görüleceği üzere el-Hansâ'ya göre toplumda lider konumunda olan akıl sahibi hikmet ehli kimseler bu dünyadan göç ettikten sonra cesetleri kabirleri mesken edinmekte ve hâme kuşlarına dönüşen ruhları da kabirlerin etrafında dolaşmaktadır.

---

[35] 'Abîd b. el-Abras, *Dîvân*, s. 109.

[36] Beyitte yer alan القصور ifadesi ile Irak'ın Hîra bölgesinde yaşayan Munziroğulları hükümdarlarına ait saraylar kastedilmektedir. Bkz. 'Abîd b. el-Abras, *Dîvân*, s. 109.

[37] Beyitte yer alan تطريب عان ifadesi esir düşmüş kimsenin hıçkırarak içli bir şekilde ağlaması anlamındadır. Bkz. 'Abîd b. el-Abras, *Dîvân*, s. 109.

[38] Beyitte yer alan المحرَّق ifadesi ile Lahm kabilesi mensupları tarafından ateşe verilen kimse kastedilmektedir. Bkz. 'Abîd b. el-Abras, *Dîvân*, s. 109.

[39] el-Asma'ı, *el-Asma'iyyât*, s. 187; el-Elûsî, *Bulûğu'l-ereb*, II, 312.

[40] el-Hansâ, Tumâdır bint 'Amr b. el-Hâris b. eş-Şerîd, *Dîvân*, şrh. Hamdo Tammâs, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2004, s. 74.

Yine muhadram şairlerden Lebîd b. Rabî'a el-'Âmirî (öl. 41/661) de kardeşinin ardından söylediği mersiyede ruhların sadâ ve hâme şeklini aldıktan sonra kabirler üzerinde dolaştıklarına işaret etmektedir:[41]

وَلَيْسَ النَّاسُ بَعْدَكَ فِي نَفِيرٍ وَلَا هُمْ غَيْرُ أَصْدَاءٍ وَهَامِ

Senden sonra insanlar ne bir savaşa katılacaklar ne de sadâ ve hâme kuşları dışında bir hal alacaklar.

Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre cesetten ayrılan ruh yalnızlık hissetmekte, endişe duymakta ve acı acı ötmektedir. Şair Kurrâd b. Ğuveyye b. Sulmî b. Rabî'a b. Zebbân (öl. ?/?) bu duruma işaret etmekte ve beyitlerde şunları söylemektedir:[42]

أَلَا لَيْتَ شِعْرِي مَا يَقُولَنْ مُخَارِقٌ إِذَا جَاوَبَ الْهَامُ الْمُصَيِّحُ هَامَتِي

وَذُلِّيتُ فِي زَوْرَاءَ يُسْفَى تُرَابُهَا عَلَيَّ طَوِيلاً فِي ثَرَاهَا إِقَامَتِي

Keşke Muhârık'ın acı acı öten hâme (şeklini almış) ruhu benim hâmeme cevap verdiğinde ne söyleyeceğini bilebilsem

Dibi yana doğru oyulan, toprağı uzunlamasına atılan ve ikamet yerim olan kabre konulduğumda.

Şair Bişr b. 'Uleyk et-Tâî (öl. ?/?) ise kılıç ve mızrak darbeleriyle can veren düşmanın vücudundan ayrılan ruhun bitkin haldeki ötüşünü tasvir ettiği beyitlerde şunları söylemektedir:[43]

تَسُوقُ عَضَارِيطُ الرِّكَابِ نِسَاءَكُمْ وَقَدْ غَادَرُوا مِنْهُنَّ نَوْحاً وَمَأْتَمَا

يَنُحْنَ عَلَى قَتْلَاكُمُ عِنْدَ مَعْرَكٍ تَرَكْنَا بِهِ هَاماً يَصِيحُ مُهَشَّما

Develerin hizmetindeki köleler (esir düşmüş) kadınlarınızı sürerken erkekleriniz arkada feryat figan ve matem bırakmışlardı kadınlarınızdan.

Kadınlarınız savaş meydanında ölülerinize ağlarken bitkin halde öten hâme kuşları bıraktık biz orada.

Görüleceği üzere düşman kılıç ve mızrak darbeleriyle can verirken vücudundan ayrılan ruh da bitkin halde ötmektedir.

Ebû Zueyb el-Huzelî (öl. 28/648-649) de kardeşi Nuşeybe'nin ardından söylediği ağıtta kabristanlıklarda dolaşan sadâ kuşlarının ötüştüğüne işaret etmekte ve şöyle demektedir:[44]

فَإِنْ تُمْسِ فِي رَمْسٍ بِرَهْوَةَ ثَاوِيًا أَنِيسُكَ أَصْدَاءُ الْقُبُورِ تَصِيحُ

Geceyi Rahve'deki[45] mezarda gömülmüş halde geçirirsen mezarlıkların sadâ kuşları ötüşür halde dostun olur.

Beyitten de anlaşılacağı üzere sadâ kuşları mezarlıklarda dolaşmakta ve ötüşmektedir.

Yine Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre ölen kimsenin ruhu canlıları görmekte, hayatta kalanların davranışlarını izlemekte ve konuşulanları duymaktadır. Bu sebeple Câhiliye Arapları ölen kimseye hitaben "Ne olur uzaklara gitme"[46] diyerek ruhun uzak yerlere gitmemesi için yakarmaktadırlar. Umeyye b. Ebi's-Salt'ın hâme kuşu şeklini alan ruhu şairin hayatta kalan evlatlarını takip etmekte, sergiledikleri davranış biçimlerini izlemekte ve elde ettiği bilgileri kabirde Umeyye b.

---

[41] el-'Âmirî, Lebîd b. Rabî'a, *Dîvân*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts., s. 203.

[42] Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Taî, *Dîvân*, şrh. Ahmed Hasen Besec, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1998, s.181; el-Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, I, 709.

[43] el-Cebbûrî, Yahya, *Kasâid Câhiliyye nâdira,* Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1988, s. 189, 190.

[44] *Dîvânu'l-Huzeliyyîn*, I, 116.

[45] Beyitte yer alan 'Rahve' lafzı Taif'te şahin ve kartal gibi yırtıcı kuşların uğrak yeri olan bir yol ismidir. Bkz. el-Hamevî, Şihâbuddîn, Ebî 'Abdillah, Yâkût b. 'Abdillah, *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1977, III, 108.

[46] Sözgelimi bkz. el-Hansâ, *Dîvân*, s. 39; 'Ali, Cevâd, *el-Mufassal fî târîhi'l-'Arab,* V, 159.

Ebi's-Salt'a aktarmaktadır. Umeyye b. Ebi's-Salt bu bağlamdaki inancını beyitlere şu ifadelerle yansıtmaktadır:[47]

هَامِي تُخْبِرُنِي بِمَا تَسْتَشْعِرُوا فَتَجَنَّبُوا الشَّنْعَاءَ وَالْمَكْرُوهَا

Hâme kuşum içinizde beslediğiniz duyguları bana bildirmekte. Aman ha uzak durun kötü ve çirkin eylemlerden.

Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre ölen kimsenin ruhu, canlılara zarar ve fayda verme gibi olağanüstü güçlere de sahiptir. Bu bakımdan geride kalan eş ölen kimsenin ruhu tarafından zarar görmemesi ve ruhun hoş tutulması amacıyla bir yıl boyunca yas tutmaktadır. Bu süre zarfında yas tutan kadın "*hıfş*" adı verilen bir çadıra kapatılmakta, üzerinde süs bulunmayan sade elbiseler giydirilmemekte ve koku kullanmamaktadır. Bir yıl boyunca hoş tutulan ruhun verebileceği muhtemel zararlardan emin olunduktan sonra koku sürmek, tırnak kesmek, yüzden kıl almak, hayvan veya kuşa sürtünmek, avret mahallini kuş ile silmek ve kuşu yere fırlatmak suretiyle yas sonlandırılmaktadır.[48] Şair Lebîd b. Rabî'a mensubu bulunduğu Ca'fer oğulları aşiretinde var olan el açıklığı gibi erdemlerle övündüğü beyitte dul kadınların bir yıl boyunca yas tuttuklarına işaret etmekte ve şöyle demektedir:[49]

وَهُمُ رَبِيعٌ لِلْمُجَاوِرِ فِيهِمُ وَالْمُرْمَلَاتِ[50] إِذَا تَطَاوَلَ عَامُهَا

(Mensubu bulunduğum aşîret bireyleri) civarda yaşayanlara ve yas tutma süresi bir yıla dayandığı vakitte (ihtiyaç sahibi) dul kadınlara (el açıklığı ve mutluluk bahşetmede adeta) bahardır.[51]

Câhiliye Arapları ruhların hayatta kalan kimselere fayda ve zarar verecek güce sahip oldukları yolundaki inanışları sebebiyle kabirleri ziyaret etmekte ve kabirlerin başında günlerce hatta aylarca ikamet etmektedirler. Kuss b. Sâ'ide (öl. 600) vefat eden iki kardeşinin ardından söylediği mersiyede bu duruma işaret etmekte ve beyitte şöyle demektedir:[52]

أُقِيمُ عَلَى قَبْرَيْكُمَا لَسْتُ بَارِحًا طَوَالَ اللَّيَالِي أَوْ يُجِيبَ صَدَاكُمَا

Kabriniz başında geceler boyu kalıyorum da ayrılmıyorum veya sadâ (kuşu şeklini almış ruhlarınız) cevap verinceye kadar bekliyorum.

Câhiliye Arapları ataların, liderlerin ve eşraftan kimselerin kabirlerini ziyaret etmekte ve zor durumlarda ruhlarından selâmet dilemektedirler. Bu sebeple ataların, liderlerin ve eşraftan kimselerin kabirleri üzerine türbeler inşa etmekte ve türbelere kutsiyet elbisesi giydirmektedirler.[53] Şair Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî (öl. 22/597), Evs b. Hârise'yi (öl. ?/?) hicvettiği beyitte bu hususa işaret etmektedir:[54]

جَعَلْتُم قَبْرَ حَارِثَةَ بْنِ لَأْمٍ إِلَهًا تَحْفَلُونَ بِهِ فُجُورا

Hârise b. Le'm'in[55] *kabrini ilah edindiniz de orada sefihçe tören düzenler oldunuz.*

---

[47] el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-zeheb*, II, 119.
[48] el-Elûsî, *Bulûğu'l-ereb*, II, 50; 'Ali, Cevâd, *el-Mufassal fi târîhi'l-'Arab,* V, 173; el-Batal, 'Ali, *es-Sûratu fi'ş- şi'ri'l-'Arabî*, Dâru'l-Endelus, ys., 1981, s. 50
[49] el-Kuraşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab fi'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*, thk. 'Ali Muhammed el-Bicâvî, Nahdatu Mısr, Kahire, ts., s. 269.
[50] Beyitte yer alan المرملات ihtiyaç sahibi dul kadınlar anlamındadır. Bkz. Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. 'Ali et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kasâidi'l-'aşr,* tsh. 'Abdussellâm el-Hûfî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1985, s. 208.
[51] Şair Lebîd'in babası Rabî'a fazla cömert olması sebebiyle 'Muhtaçların baharı' lakabıyla şöhret bulmuştur. Bkz. Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-İslâmî,* Dâru'l-Ma'ârif, Kahire,1963, s. 89.
[52] el-Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-hamâse*, I, 619; Sadruddîn 'Ali b. Ebi'l-Ferec b. el-Hasen, *el-Hamâsetu'l-Basriyye,* thk. 'Adil Suleymân Cemâl, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1999, II, 639.
[53] 'Ali, Cevâd, *el-Mufassal fi târîhi'l-'Arab,* V, 176.
[54] el-Esedî, Bişr b. Ebî Hâzim, *Dîvân*, thk. Mecîd Tarrâd, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1994, s. 74.
[55] Beyitte yer alan Hârise b. Le'm, Evs b. el-Hârise'nin babasıdır. Bkz. el-Esedî, Bişr b. Ebî Hâzim, *Dîvân*, s. 74.

Allah Resûlü'nün kabirleri toprak seviyesinin üzerinde yükselmeyi yasaklamış[56] olması da Câhiliye Araplarının türbelere kutsiyet elbisesi giydirdiklerine işaret eden göstergelerdendir.

Câhiliye Arapları ruhun insan hayatına benzer yaşam biçimi sergilediklerine de inanmaktadırlar. Mesela ruh, tıpkı insan gibi yemeye, içmeye, uykuya ve giysiye ihtiyaç duymaktadır. Câhiliye Arapları yediklerinden ve içtiklerinden "Ölen falan kimsenin payı" adı altında ruhlar için pay ayırmakta ve bu payı kabirler üzerine serpiştirmektedirler.[57] Örneğin şair Evs b. Hacer, 'Amr b. Mes'ûd'un (öl.?/?) ardından söylediği mersiyede ruhların yiyip içtiklerine işaret etmekte ve beyitte şöyle demektedir:[58]

اَلْمُطْعِمُ الْحَيَّ وَالْأَمْوَاتَ إِنْ نَزَلُوا شَحْمَ السَّنَامِ مِنَ الْكُومِ الْمَقَاحِيدِ

('Amr b. Mes'ûd) hörgücün yağlı iyi tarafından halka ve (kabre) indiklerinde ölülere yedirendir.

Câhiliye Arapları ölmüş kimsenin kabri başında deve kesmekte ve akıtılan kanı kabrin üzerine serpiştirmektedirler.[59] Söz gelimi bir şahıs Necâşî ismiyle bilinen şairin kabri başında durur ve kabre hitaben "Senin hakkında söylenecek kelimeler kifayetsiz kalmasa ve özelliklerin hakkıyla dile getirilebilecek olsa daha çok şeyler söylerdim" der. Daha sonra söz konusu şahıs devesini boğazlar ve beyitlerde şunları söyler:[60]

عَقَرْتُ عَلَى قَبْرِ النَّجَاشِيِّ نَاقَتِي بأبيضَ عَضْبٍ أَخْلَصَتْهُ صياقِلُهْ

على قبر مَن لو أنني مِتُّ قبلَهُ لهانَتْ عليهِ عند قبري رواحلُهْ

Kendilerini mesleğe adamış ustaların bilediği keskin kılıçla Necâşî'nin kabri başında devemi boğazladım.

Önce ben ölmüş olsaydım kabrimin başında develerini umursamadan (cömertçe boğazlayacak) kimse olan (Necâşî'nin) kabri başında.

Allah Resûlü'nün şairi Hassân b. Sâbit (öl. 60/680), Rabî'a b. Mukeddem isimli şahsın kabrinin bulunduğu yerden geçerken devesi ürker. Rabî'a b. Mukeddem'in kabri Câhiliye döneminde gelen geçenlerin uğrak yeridir ve başucunda develer kesilmektedir. Devenin ürktüğünü gören Hassân b. Sâbit beyitlerde şunları söyler:[61]

لَا تَنْفُرِي يَا نَاقُ مِنْهُ فَإِنَّه شَرَّابُ خَمْرٍ مِسْعَرٌ لِحُرُوبِ

لَا يَبْعُدَنَّ رَبِيعَةُ بْنُ مَكَدَّمٍ وَسَقَى الْغَوَادِي قَبْرَهُ بِذَنُوبِ

لَوْ لَا السِّفَارُ وَبُعْد خَرْقِ مَهْمَهٍ لَتَرَكْتُهَا تَحْبُو عَلَى الْعُرْقُوبِ

Be hey deve! Ürkme onun kabrinden. Zira o çok fazla içki tüketendir ve savaşların fitilini çokça ateşleyendir.

Rabî'a b. Mukeddem'in (kabri) sakın ola ırak kalmasın ve gelip geçenler kovayla sulasın.

Yolculuklar ve ıssız çölü aşma işi olmasaydı (kabri başında) devemi bırakırdım da sürünürdü dirsekleri üzerinde.[62]

Kabir başında deve kesme ve devenin kanıyla kabrin sulanması yolundaki Câhiliye âdeti, vefat etmek üzere olan kimsenin evlatlarına öldükten sonra kabri başında deve boğazlamaları için

---

[56] Muslim, "Cenâiz", 31.
[57] 'Ali, Cevâd, *el-Mufassal fi târîhi'l-'Arab,* V, 159.
[58] Evs b. Hacer, *Dîvân*, s. 25.
[59] 'Ali, Cevâd, *el-Mufassal fi târîhi'l-'Arab,* VI, 130.
[60] el-Muberrid, *el-Kâmil fi'l-luğa,* IV, 74.
[61] Bin Sâbit, Hassân, *Dîvân*, Velîd 'Arafât, Dâru Sâdır, Beyrut, 2006, I, 410.
[62] Ölen kimseye ait devenin boyun kısmı arka ayaklarına bağlandıktan sonra kabir başında aç susuz bırakılarak ölüme terk edilmesi Câhiliye âdetidir. Bkz. el-Elûsî, *Bulûğu'l-ereb*, II, 307.

vasiyette bulunacak boyutta ileri seviyededir. Vasiyetin yerine getirilmemesi durumunda ömürlerini fakirlik ve yokluk içerisinde geçirmeleri için kabirde evlatlarına beddua edeceğini söyleyerek tehdit etmektedir. Söz gelimi Curaybe b. el-Eşîm (öl. ?/?) öldükten sonra deve kesmesi için oğluna vasiyette bulunmakta ve oğlunun vasiyeti yerine getirmemesi durumunda beddua edeceğini söylemektedir. Curaybe b. el-Eşîm bu bağlamda şunları söylemektedir:[63]

فَإِنْ أَنْتَ لَمْ تَعْقُرْ عَلَيَّ مَطِيَّتِي فَلَا قَامَ فِي مَالٍ لَكَ الدَّهْرَ حَالِبُ

Şayet kabrim üzerinde bineğimi boğazlamazsan ömür billah sana ait hiçbir mal sağılmasın da bereket görmeyesin.

Kuşkusuz kabir üzerinde deve boğazlanması ve akıtılan kanla kabrin sulanması ölümle ilintili dinî bir ritüel olup ölümün yok olma anlamına gelmediği aksine bir halden başka bir hale geçiş anlamı taşıdığı yolundaki inancın yansımasıdır.[64]

Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre ruh susamakta ve hararetle su içme arzusunda bulunmaktadır. Bu sebeple Câhiliye Arapları ölen kimseye ait kabrin bol yağmur suyuyla sulanması için dua etmektedirler. Sadâ ve hâme adı verilen kuş halindeki ruhun "Beni sulayın! Beni sulayın!" diyerek mütemadiyen ötmesinden de anlaşılacağı üzere bol yağmur suyuyla sulanması istenen kimse kabirde yatan şahıs değil aksine şahsın ruhudur. Söz gelimi Evs b. Hacer, Fudâle b. Kilde'ye (öl. ?/?) ait kabrin bol yağmur sularıyla sulanmasını istemekte ve sadâ kuşu şeklini almış ruhun sabah akşam suya kanması için dua etmektedir. Evs b. Hacer bu bağlamda şunları söyler:[65]

يَسْقِي صَدَاكَ وَمُمْسَاهُ وَمُصْبَحَهُ رِفْهَا وَرَمْسُكَ مَحْفُوفٌ بِأَظْلَالِ

Sabah akşam her daim yağmur suları sadânı sulasın ve gölgelerle kuşatılsın kabrin.

Muhadram hanım şair el-Hansâ, savaş meydanında öldürülen kardeşi Sahr'ın ardından söylediği mersiyede kardeşinin defnedildiği kabrin bulunduğu bölgenin bardaktan boşanırcasına yağan yağmur sularıyla sulanması için dua etmekte ve şunları söylemektedir:[66]

أَسْقَى بِلَادَاً ضُمِّنَتْ قَبْرَهُ صَوْبُ مَرَابِيعِ الْغُيُوثِ السَّوَارْ

وَمَا سُؤَالِي ذَاكَ إِلَّا لِكَيْ يُسْقَاهُ هَامٍ بِالرَّوِيِّ فِي الْقِفَارْ

İlkbaharda otlakları yeşerten ve gece vakti akıp giden şiddetli yağmur suları Sahr'ın kabrini içinde barındıran diyarı sulasın.

Bunu istememin yegâne sebebi bardaktan boşanırcasına yağan yağmurun ıssız çölleri suya kandırması yolundaki arzumdur.

Kuşkusuz kabrin ve kabri içinde barındıran bölgenin yağmur sularıyla sulanması için dua edilmesi, hâme ve sadâ kuşları şeklini almış ruha yapılan duanın zaman içerisindeki gelişmiş formatıdır.[67] Bir başka ifade ile kabirlerin ve kabirleri içinde barındıran bölgelerin yağmur sularıyla sulanması için yapılan dua, ruhların hayatta kalanlara yarar veya zarar verebilecek olağanüstü güce sahip oldukları yolundaki inancın uzantısıdır. Nitekim Câhiliye Arapları özellikle liderlere ve atalara ait kabirleri yüksek tepelere kurmakta ve ruhlarının yağmur yağdıracak güce sahip olduklarına inanmaktadırlar. Bu sebeple Câhiliye Arapları liderlerin ve ataların kabirlerinden medet ummakta ve

[63] el-Elûsî, *Bulûğu'l-ereb*, II, 308.
[64] 'Ali, Cevâd, *el-Mufassal fî târîhi'l-'Arab,* VI, 130.
[65] Bin Hacer, Evs, *Dîvân*, thk. Muhammed Yûsuf Necm, Dâru Beyrut, Beyrut, 1980, s. 105, 106.
[66] el-Hansâ, *Dîvân,* s. 61.
[67] Söz gelimi bkz. ed-Dabbî, el-Mufaddal, *el-Mufaddaliyyât,* thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1942, s. 268.

yağmur yağdırmaları için dua etmektedirler. Beyitlerde sıkça rastlanan يستسقى الغمام بوجهه "Falan kimsenin yüzü suyu hürmetine yağmur bulutlarından yağmur yağdırması istenir" veya يستسقى الغمام به "Falan kimse ile yağmur bulutlarından yağmur yağdırması istenir" şeklindeki ifadeler[68] de bu duruma işaret eden göstergelerdendir.

Geçmiş dönemlerde şarap mukaddes kabul edilmekte ve ilahlara kurban olarak sunulan kimselerin kabrine konulmaktadır.[69] Kuss b. Sâ'ide de iki dostunun ardından söylediği mersiyede kabir, sadâ ve şarap üçlüsü arasında bağlantı kurmakta ve beyitlerde şunları söylemektedir:[70]

أُقِيمُ عَلَى قَبْرَيْكُمَا لَسْتُ بَارِحاً طُوَالَ اللَّيَالِي أَوْ يُجِيبَ صَدَاكُما

أَصُبُّ عَلَى قَبْرَيْكُمَا مِنْ مُدَامَةٍ فَإِنْ لَمْ تَذُوقَاهَا أَبُلُّ ثَرَاكُمَا

Kabriniz başında geceler boyu kalıyorum da ayrılmıyorum veya sadâ (kuşu şeklini almış ruhlarınız) cevap verinceye kadar bekliyorum.

Kabirlerinizin üzerine şarap döküyorum. Şayet şaraptan tatmaz iseniz (en azından) toprağınızı ıslatıyorum.

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere kabirlerin üzerine dökülen şaraptan sadâ kuşu şeklini almış ruhlar tatmazlarsa en azından topraklar ıslatılacaktır. Bir başka ifade ile ruhların razı edilmesi için yapılması gereken ayin uygulanmış olacaktır.

Hâtim et-Tâî (öl. 605) de vasiyetinde eşi Mâviye'den kabrini şarap ile sulamasını istemekte ve beyitte şöyle demektedir:[71]

أَمَاوِيُّ[72] إِمَّا مِتُّ فَاسْعَيْ بِنُطْفَةٍ مِنَ الْخَمْرِ فَانْضَحِنَّ بِهَا قَبْرِي

Ey Mâviye! Ölürsem aceleci ol ve bir parça şarap tedarik et de kabrimi mutlaka şarapla sula.

Câhiliye şairini endişelendiren şey öldükten sonra ruhunun su ve şarap bulunmayan ıssız çöllerde başıboş kalma ihtimalidir. Hâtim et-Tâî bu bağlamda şöyle der:[73]

أَمَاوِيُّ، إِنْ يُصْبِح صَدَايَ بِقَفْرَةٍ مِنَ الْأَرْضِ لَا مَاءٌ وَلَا خَمْرُ

Ey Mâviye! Sadâ şeklini almış ruhum yeryüzünde su ve şarap bulunmayan ıssız bir çöle düşerse (ne olur halim?)

Görüleceği üzere ruhun su ve şarap içmeye ihtiyaç duyduğuna inanan Câhiliye şairi öldükten sonra sadâ şeklini alacak olan ruhunun su ve şarap bulunmayan ıssız çöllere düşebileceği yolunda endişe duymaktadır.

4. Ruh ve Gün Batımı

Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre gün batımı ile ölüm arasında bir bağlantı söz konusudur. Şöyle ki Arap dilinde وَجَبَ fiili "*battı*" ve "*helak oldu*" anlamlarında kullanılmaktadır. Nitekim وجبت الشمس ifadesi "Güneş battı" anlamına gelmekte iken الواجب kavramı ise "helak olan kimse" manasındadır.[74] Câhiliye şairi Kays b. el-Hatîm الواجب kavramını "helak olan kimse" anlamında kullanmakta ve beyitte şöyle demektedir:[75]

---

[68] Mûsâvî Ahmed ve Bin Sa'îd 'Abbâsiyye, "*Tukûsu'l-istimtâr fi'ş-şi'ri'l-câhilî*", Mecelletu Makâlîd, Cezayir, 10 (2016), s. 140.
[69] es-Sevvâh, Firâs, *Muğâmeratu'l-'akli'l-ûlâ*, Dimaşk, Dâru'l-Kelime, 1988, s. 294.
[70] el-Merzûkî, *Şerhu Dîvâni'l-hamâse*, I, 877; Sadruddîn 'Ali b. Ebi'l-Ferec b. el-Hasen, *el-Hamâsetu'l-Basriyye,* II, 639.
[71] et-Tâî, Hâtim b. 'Abdullah, *Dîvân*, thk. 'Adil Suleymân Cemâl, Matba'atu'l-Medenî, Kahire, ts., s.252.
[72] Beyitte yer alan ماوي ile şairin eşi ماوية kastedilmektedir. Bkz. et-Tâî, Hâtim b. 'Abdullah, *Dîvân*, s.13.
[73] et-Tâî, Hâtim b. 'Abdullah, *Dîvân*, s.209.
[74] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* "Vâv", VI: 4767.
[75] Bin el-Hatîm, Kays, *Dîvân*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî vd., Matba'atu'l-Ânî, Bağdat, 1962, s. 35.

أَطَاعَتْ بَنُو عَوْفٍ أَمِيرًا نَهَاهُمُ عَنِ السِّلْمِ حَتَّى كَانَ أَوَّلَ وَاجِبِ

'Avf oğulları barışı yasaklayan bir lidere uydular da ilk helak olan kimse (uydukları lider) oldu.

Yine Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre gün batımı ile vahşi hayvanları ve sabî çocukları yediğine[76] inanılan hayalî "*anka kuşu*" arasında da bağlantı söz konusudur. Şöyle ki عنقاء مُغْرِب "(Yakaladığını) yok eden anka" adıyla bilinen söz konusu iri yarı hayalî kuş gün batımında ortaya çıkmakta ve ele geçirdiği her şeyi yok etmektedir. Bu sebeple başa gelen musibetler عنقاء مُغْرِب "(Yakaladığını) yok eden anka" ismiyle de anılmaktadır. Nitekim طارت بفلان عنقاء مغرب "Falan kimseyi (yakaladığını) yok eden anka uçurdu" şeklindeki Arap atasözünün ذهبت به الداهية "Musibet onu götürdü/helak etti" anlamına geliyor olması[77] da bu durumu destekler mahiyettedir.

Câhiliye şairlerine ait beyitlerde de anka kuşunun ölümle irtibatlandırıldığı görülmektedir. Söz gelimi Huzeyl kabilesine mensup meçhul bir şair anka kuşunun kendisini helak edeceğine işaret etmekte ve beyitte şöyle demektedir:[78]

فَلَوْ أَنَّ أُمِّي لَمْ تَلِدْنِي لَحَلَّقَتْ بِيَ الْمُغْرِبُ الْعَنْقَاءُ عِنْدَ أَخِي كَلْبِ

Annem beni doğurmasaydı (yakaladığını) yok eden anka kuşu kardeşim Kelb'in yanına uçururdu beni.[79]

Câhiliye şairi Hâdire'de (öl. ?/?) anka kuşunu benzer anlamda kullanmakta ve beyitte şöyle demektedir:[80]

كَأَنَّ عُقَيْلاً فِي الضُّحَى حَلَّقَتْ بِهِ وَطَارَت بِهِ فِي الْجَوِّ عَنْقَاءُ مُغْرِبُ

Yakaladığını yok eden anka kuşu sanki Ukayl'i kuşluk vakti uçurdu ve havada felakete doğru kanatlandı.

Beyitlerden de anlaşılacağı üzere Câhiliye Arapları sadâ, hâme ve baykuş gibi efsane anka kuşunu da yok olma ve ölümle direk ilişkilendirmektedirler.

Son olarak şu hususu da belirtmek gerekir ki Arap dilinde karga anlamına gelen غراب kelimesi de köken itibarıyla gün batımı anlamındaki مغرب ve عنقاء مُغْرِب ile aynıdır. Bu bakımdan karga daha çok göç edilmiş veya ölüm sebebiyle viran kalmış yerleri mesken edindiğinden Cahiliye Arapları nazarında uğursuzluk getirdiğine inanılmaktadır.[81] Bu sebeple şairler arasında daha çok غراب البين "ayrılık kargası" şeklinde tanımlanmaktadır. Söz gelim şair 'Antera b. Şeddâd (öl. 614), Bedr oğulları tarafından öldürülen Mâlik b. Zuheyr el-'Absî'nin (öl. ?/?) ardından söylediği mersiyede kargayı uğursuzluk ve ebedî ayrılık sembolü olarak kullanmaktadır.[82]

أَلَا يَا غُرَابَ الْبَيْنِ فِي الطَّيَرَانِ أَعِرْنِي جَنَاحًا قَدْ عَدِمْتُ بَنَاتِي

تُرَى هَلْ عَلِمْتَ الْيَوْمَ مَقْتَلَ مَالِكٍ وَمَصْرَعَهُ فِي ذِلَّةٍ وَهَوَانِ

Be uçuşuyla (uğursuzluk getiren) ayrılık kargası! Kızlarımdan mahrum kalayım (ne olur) bana bir kanat ödünç ver

---

[76] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* "'Ayn", IV: 3136.
[77] İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* "'Ayn", IV: 3136.
[78] İbn Kuteybe Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî, *Kitâbu'l-Ma'ânî'l-kebîr fi ebyâti'l-ma'ânî,* Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1984, I, 281.
[79] Beyitte yer alan حلقت بي ifadesi 'Beni helak ederdi' anlamındadır. Bkz. İbn Kuteybe, *Kitâbu'l-Ma'ânî'l-kebîr fi ebyâti'l-ma'ânî,* I, 282.
[80] el-Yezîdî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-'Abbâs, *Dîvânu şi'ri'l-Hâdira*, thk. Nâsıruddîn el-Esed, Mecelletu Ma'hedi'l-mahtûtâti'l-'Arabiyye, Câmi'atu'd-Duveli'l-'Arabiyye, Kahire, ts., s. 346.
[81] el-Makdisî, 'İzzuddîn b. 'Abdissellâm b. Gânim, *Keşfu'l-esrâr fi hikemi't-tuyûri ve'l-ezhâr*, thk. 'Alâ' 'Abdulvehhâb Muhammed, Dâru'l-Fadîle, Kahire, ts., s.104, 105.
[82] el-'Absî, 'Antera b. Şeddâd b. Mu'âviye b. Kurâd, *Dîvân*, tsh. Emîn Sa'îd, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, ts., s. 151.

Acaba bilgin var mı şu hususta: Bugün Mâlik adice ve zillet içerisinde öldürüldü mü ve de cansız bedeni yere yıkıldı mı?

Kuşkusuz uğursuzluk ve ayrılık sembolü şeklinde algılanan karganın gün batımı ve "yakaladığını yok eden" anlamına gelen efsane anka kuşuyla aynı kökten geliyor olması ruhların hayatta kalanlar üzerinde etkisi bulunduğu yolundaki inancın uzantısıdır.

5. Ruh ve Mekân İlişkisi

Uluslara has kültürlerde çoğu efsaneye göre ilk yaratılış sonsuz karanlıkta teşekkül etmiştir.[83] Câhiliye insanı da hayatın ruhun bedene girmesiyle başladığına ve bedenden ayrılmasıyla son bulduğuna inanmaktadır. Bir başka ifade ile sonsuzluktan gelen hayat yine sonsuzluğa geri dönmektedir. Câhiliye şairi en-Nâbiğatu'z-Zubyânî (öl. 605) bu hususa işaret etmekte ve beyitte şöyle demektedir:[84]

وَقَالَ الشَّامِتُونَ هَوَى زِيادٌ[85] لِكُلِّ مَنِيَّةٍ سَبَبٌ مُبِينُ

Çekemeyen düşmanlar Ziyad (hayattan kopup sonsuz boşluğa) düştü dediler. (Halbuki) her ecelin açık bir gerekçesi vardır.

Beyitten de anlaşılacağı üzere cesetten ayrılan ruh boşlukta uçmakta ve bir yerlere doğru düşmektedir. Bu bakımdan bazı ruhlar yer altında dipsiz karanlık kuyuları[86] ve viran olmuş metruk derin çukurları mesken edinmektedirler.[87] Hayatta kalan kimseler dipsiz kuyuları mesken edinen ruhlarla konuşmakta ve ruhlara hitaben söylenen sözlere ruhlar tarafından karşılık verildiği vehmine kapılmaktadırlar. Dahası dipsiz kuyuları mesken edinen ruhların sahiplerine ait cesetlerin yeniden hayata döndükleri vehmine de kapılmaktadırlar. Kimliği belirsiz Câhiliye şairi bu bağlamda şunları söylemektedir:[88]

أَلَمْ تَعْلَمِي أَنِّي دَعَوْتُ مُجَاشِعاً مِنَ الْحَفْرِ وَالظَّلْمَاءُ بَادٍ كُسُورُها
فَجَاوَبَنِي حَتَّى ظَنَنْتُ بِأَنَّهُ مِنْ جَوْفَاءَ[89] صَعْبٌ حُضُورُهَا
لَقَدْ سَكَنَتْ نَفْسِي وَأَيْقَنْتُ أَنَّهُ سَيَقْدُمُ وَالدُّنْيَا عُجَابٌ أُمُورُهَا

Bilmedin mi? Ben kısmen ayırt edilen karanlıkta Mucâşi''ye kuyuda seslendim de

(Mucâşi') bana (net biçimde) cevap verdi o kadar ki aşağıya doğru inilmesi zor olan derin kuyudan (Mucâşi''nin çıkıp geleceğini) sandım.

(Böylece) mutlak bir sükûnete erdim ve Mucâşi''inin (kuyudan) çıkıp geleceğinden emin oldum. Ne enteresandır dünyanın halleri!

Yine kimliği belirsiz bir başka şair kuyuyu mesken edindiğine inandığı ruha seslendiğini, ruhun da anlaşılacak biçimde çok yakından kendisine karşılık verdiğini ve buna dayalı olarak ölmüş kimsenin gözle görülebilecek mesafede yakında bir yerlerde bulunduğunu vehmettiğini dile getirmekte ve beyitlerde şöyle demektedir:[90]

دَعَوْنَاهُ مِنْ عَادِيَةٍ نَضَبَ مَاؤُهَا وَهَدَمَ جَالِبِهَا اخْتِلَافُ عُصُورِ
فَرَدَّ جَوَاباً مَا شَكَكْتُ بِأَنَّهُ قَرِيبٌ إِلَيْنَا بِالْإِيَابِ بَصِيرُ

[83] es-Sevvâh, Firâs, *Luğzu 'İştâr*, Dâru 'Alâiddîn, Dimaşk, 1985, s. 78.
[84] ez-Zubyânî, en-Nâbiğa, *Dîvân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts., s. 222.
[85] Beyitte yer alan Ziyad, şair Nâbiğa'nın bir diğer ismidir. Bkz. ez-Zubyânî, en-Nâbiğa, *Dîvân*, s. 222.
[86] el-Ebşîhî, Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Mustatraf fi külli fennin mustazraf*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1992, II, 165.
[87] el-Elûsî, *Bulûğu'l-ereb*, III, 3.
[88] el-Elûsî, *Bulûğu'l-ereb*, III, 3, 4.
[89] Beyitte yer alan جوفاء lafzı ile uçsuz bucaksız karanlık kuyu kastedilmektedir. Bkz. el-Elûsî, *Bulûğu'l-ereb*, III, 4.
[90] el-Elûsî, *Bulûğu'l-ereb*, III, 4.

Suyunun çekildiği ve asırlar boyu meydana gelen değişikliklerin şeklini bozduğu eski kuyudan seslendik ona da

Bize karşılık verdi. (Ses o kadar yakından geldi ki sesin sahibinin) gözle görülecek mesafede bize yakın olduğu hususunda şüphe etmedim.

Kuyuda veya yerin altında bulunan ruh seslenen kimseye karşılık vermemektedir. Kimliği belirsiz Câhiliye şairi beyitlerde bu hususa işaret etmektedir:[91]

دَعَوْتُ أَبَا الْمِغْوَارِ فِي الْحَفْرِ دَعْوَةً فَمَا آضَ صَوْتِي بِالَّذِي كُنْتُ دَاعِيا

أَظُنُّ أَبَا الْمِغْوَارِ فِي قَعْرِ مُظْلِمٍ تَجُرُّ عَلَيْهِ الذَّارِيَاتُ السَّوَافِيا

Ebu'l-Miğvar'a bir defa seslendim kazılmış çukurda da karşılık olarak çağrıma cevap bulmadı sesim.

Sert rüzgârların üzerine topraklar taşıdığı karanlık derinlikte olduğunu sanıyorum Ebu'l-Miğvar'ın.

Kimliği belirsiz bir başka şair yine ruha seslendiği halde ruh tarafından çağrısına karşılık verilmediğine işaret etmekte ve beyitte şöyle demektedir:[92]

وَكَمْ نَادَيْتُهُ وَاللَّيْلُ سَاجٍ بِعَادِيِّ الْبِئَارِ فَمَا أَجَابَا

Kuyuların başında ona ne kadar seslendim gecenin sessizliğinde. (Ne var ki o sesime) karşılık vermedi.

Câhiliye Araplarının viran olmuş dipsiz kuyu başlarına veya eskiden kazınmış derin çukurlara gelerek ruhlara seslenmeleri kaybolmuş kimsenin izini sürme amacıyladır. Câhiliye Arapları dipsiz ve karanlık kuyunun başına gelmekte ve içeriye doğru "Ey falan kimse!" veya "Ey falan kimsenin oğlu!" diye yüksek sesle üç defa seslenmektedirler. Kaybolan şahıs hayatta ise sesini duyduklarını vehmetmekteler veya sadâ şeklini almış ruhun haykırışını işittiklerini zannetmektedirler.[93]

Burada şu hususu da belirtmek gerekir ki Câhiliye döneminde kuyu başları putların yerleştirildiği en uygun mekânlar arasındadır.[94] Özellikle dipsiz ve karanlık kuyulardaki ruhlardan yardım istenmesi geçmişteki dinî ritüelin bir tür uzantısı olması ihtimal dâhilindedir.

Görüleceği üzere ruh, yeryüzü ile gökyüzü arasında hemen her yerdedir. Hava gibi hafif ve şeffaf olduğundan yerin altından çıkabilmekte ve uzak mesafelere ulaşabilmektedir. Kabirlerde, kabirlerin etrafında, dağlarda, tepelerde, ıssız bölgelerde, karanlık yerlerde ve susuz çöllerde bulunabilmektedir. Şair İmruu'l-Kays (öl. 540) beyitte bu hususa işaret etmektedir:[95]

وَدَاوِيَّةٍ قَفْرٍ كَأَنَّ الصَّدَى بِهَا إِذَا مَا دَعَا عِنْدَ الْمَسَاءِ حَزِينُ

Rüzgâr uğultusunun yankılandığı nice ıssız yerler vardır ki akşam vakti sadâ kuşu orada ses verdiğinde hüzünlüdür sanki.

Şair Rabî'a b. Makrûm (öl. 16/637) da yine ruhların ıssız bölgelerde, karanlık yerlerde ve susuz çöllerde barındığına işaret etmektedir:[96]

فِي مَهْمَهٍ قُذُفٍ يُخْشَى الْهَلَاكُ بِهِ أَصْدَاؤُهُ مَا تَنِ بِاللَّيْلِ تَغْرِيدا

İçerisinde herhangi bir ize ve suya rastlanmayan ve de helak olmaktan korkulan uzaklardaki ıssız yerlerde gece vakti durmadan öten hâme kuşları vardır.

---

[91] el-Elûsî, *Bulûğu'l-ereb*, III, 3.
[92] el-Elûsî, *Bulûğu'l-ereb*, III, 3.
[93] el-Elûsî, *Bulûğu'l-ereb*, III, 3.
[94] el-Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. 'Abdillah b. Ahmed, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fîhâ min âsâr*, thk. 'Abdulmelik b. 'Abdillah b. Duheyş, Mektebetu'l-Esedî, ys., 2003, I, 187.
[95] İmruu'l-Kays, *Dîvân*, s. 286.
[96] ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, s. 214.

Şair Esmâ' b. Hârice (öl. 66/686) de ruhların rüzgârların estiği ıssız yerlerde bulunduğuna işaret etmektedir:[97]

وَبِهِ الصَّدَى وَالْعَزْفُ تَحْسِبُهُ صَدْحَ الْقِيَانِ عَزَفْنَ لِلشُّرْبِ

Orada sadâ kuşu ve içki içmek için enstrüman çalan çalgıcı kadınların nağmeleri zannedeceğin rüzgâr sesi vardır.

Çalışma boyunca yapılan izahlardan ve verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Câhiliye şairinin zihin yapısında ruh algısı hava, meltem, nefes ve can şeklindedir. Yine Câhiliye şairinin zihin yapısında baykuşa benzer hayali kuş şekline de giren ruh acı acı ötmekte, haykırmakta, acıkmakta ve susamaktadır. Ruh aynı zamanda yeryüzü ile gökyüzü arasında hemen her yerde bulunabilmektedir. Yerin altından çıkabilmekte, uzak mesafeler kat edebilmekte, kabirlerde, kabirlerin etrafında, dağlarda, tepelerde, ıssız bölgelerde, karanlık yerlerde ve susuz çöllerde bulunabilmektedir.

Sonuç

Câhiliye dönemi Arap şiirinde ruh algısı araştırma konusu yapılmış ve konuyla ilgili şiir metinleri incelendikten sonra şu sonuçlara varılmıştır:

Câhiliye kavramı, İslâm'dan önce en fazla iki yüz yıllık zaman dilimi aralığında Arapların yaşam biçimlerini ifade etmek amacıyla kullanılan bir terimdir.

Özellikle Sâmî ırkına mensup uluslara ait töreler, gelenekler ve sanat türleri büyük ölçüde din kaynaklıdır. Câhiliye şiir temaları da ilâhlar için yapılan duaların, tılsımların ve yakarışların zaman içerisindeki gelişmiş formatıdır. Bu durum Câhiliye Arap şiirinin mevcut seviyeye gelmeden önce Arap yarımadasında ve civar bölgelerde yaşayan kültürlerden bir şekilde etkilenmiş olduğuna işaret eden göstergelerdendir.

Diğer uluslarda olduğu gibi Câhiliye insanı da elle dokunulamayan ancak varlığı hissedilen latif bir nesnenin bedeninde gizli olduğunu fark etmektedir. Yine Câhiliye insanı söz konusu nesnenin bedenden ayrılmasıyla ölüm olayının gerçekleştiğini de gözlemlemektedir. Câhiliye insanı *ruh* diye adlandırdığı ve hayat kaynağı olduğuna inandığı söz konusu nesne ile ölüm arasında bir ilinti bulunduğunun da farkındadır. Ölümü ruhun bedenden ayrılma ve başka bir âleme intikal etme hali olarak algılayan Câhiliye insanı, yok olmaktan değil ruhun intikal ettiği meçhul hayattan korkmakta ve ürkmektedir.

Câhiliye Arap şiir metinlerinde üfürme, hava, esinti ve meltem gibi ruh kavramının çağrıştırdığı anlamların yansımalarına rastlanmaktadır. Bu durum 'Abîd b. el-Abras, Umeyye b. Ebi's-Salt, Huzeyfe b. Enes, es-Samav'el b. 'Âdiyâ ve Evs b. Hacer'e ait beyitlerde net biçimde görülmektedir.

Yine Câhiliye Arap şiir metinlerinde Câhiliye insanının zihin yapısında yer alan *ruh* tasavvuru ve inancı hakkında ipuçlarına rastlanmaktadır. Söz gelimi Câhiliye toplumundaki yaygın inanışa göre öldürülen kimsenin ruhu bedenden ayrılmakta ve *sadâ* ve *hâme* adıyla bilinen hayalî kuşa dönüşmektedir. *Sadâ* ve *hâme*, maktulün kabri başından ayrılmamakta ve "Beni sulayın! Beni sulayın!" diye mütemadiyen ötmektedir. *Sada* ve *hâme*, ancak maktulün öcünün alınması durumunda

[97] el-Asma'î, *el-Asma'iyyât*, s. 50.

sakinleşmektedir. *Sadâ* ve *hâme*, *baykuş* şeklinde de tasavvur edilmektedir. Kimliği meçhul Arap şairi, Ebû Duâd el-İyâdi ve 'Abîd b. el-Abras'a ait beyitlerde bu durum açıkça görülmektedir.

Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre cesetten ayrılan ruh yok olmamakta aksine gökyüzü ve yeryüzü arasında mütemadiyen dolaşmaktadır. *Hâme* ve *sadâ* şeklini alan ruh, karanlık ve ıssız yerlerde, kabristanlıklarda ve metruk alanlarda ürkütücü sesler çıkarmaktadır. Söz konusu inanışın yansımalarına Şeddâd b. el-Esved, 'Abîd b. el-Abras, Ebû duâd el-İyâdî, muhadram kadın şair el-Hansâ ve yine muhadram şair Lebîd b. Rabî'a el-'Âmirî'ye ait beyitlerde rastlamak mümkündür.

Yine Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre cesetten ayrılan ruh yalnızlık hissetmekte, endişe duymakta ve acı acı ötmektedir. Bu durumun yansımalarına Kurrâd b. Ğuveyye b. Sulmî b. Rabî'a b. Zebbân, Bişr b. 'Uleyk et-Tâî ve Ebû Zueyb el-Huzelî'ye ait beyitlerde rastlamak mümkündür.

Öte yandan Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre ölen kimsenin ruhu canlıları görmekte, hayatta kalanların davranışlarını izlemekte ve konuşulanları işitmektedir. Yine ölen kimsenin ruhu canlılara zarar ve fayda verme gibi olağanüstü güçlere de sahiptir. Bu durumun yansımalarına ise Umeyye b. Ebi's-Salt, Lebîd b. Rabî'a, Kuss b. Sâ'ide ve Bişr b. Ebî Hâzim el-Esedî'ye ait beyitlerde rastlamak mümkündür.

Câhiliye Arapları ruhun insan hayatına benzer yaşam biçimi sergilediğine de inanmaktadırlar. Söz gelimi ruh tıpkı insan gibi yemeye, içmeye, uykuya ve giysiye ihtiyaç duymaktadır. Bu sebeple Câhiliye Arapları "Ölen falan kimsenin payı" adı altında yedikleri ve içtikleri arasından ruhlar için de pay ayırmaktadırlar. Evs b. Hacer'e nispet edilen beyit bu duruma örnektir.

Ölmüş kimsenin kabri başında deve kesmek ve akıtılan kanı kabrin üzerine serpiştirmek de yine Câhiliye Arapları arasındaki yaygın adetlerdendir. Kuşkusuz kabir üzerinde deve boğazlanması ve akıtılan kanla kabrin sulanması ölümle ilintili dinî bir ritüel olup ölümün yok olma anlamına gelmediği aksine bir halden başka bir hale geçiş anlamı taşıdığı yolundaki inancın yansımasıdır. Kimliği belirsiz bir şair, Hassân b. Sâbit ve Huraybe b. el-Eşîm'e nispet edilen ilgili beyitlerde bu durum açıkça görülmektedir.

Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre ruh susamakta ve hararetle su içme arzusunu hissettirmektedir. Bu sebeple Câhiliye Arapları ölen kimseye ait kabrin bol yağmur suyuyla sulanması için dua etmektedirler. Yine Câhiliye Arapları özellikle liderlere ve atalara ait kabirleri yüksek tepelere kurmakta ve ruhlarının yağmur yağdıracak güce sahip olduklarına inanmaktadırlar. Câhiliye Arapları liderlerin ve ataların kabirlerinden medet ummakta ve yağmur yağdırmaları için dua etmektedirler. Evs b. Hacer ve el-Hansâ'ya ait ilgili beyitlerde bu durum net biçimde görülmektedir.

Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre ruh aynı zamanda şarap içmeye de ihtiyaç duymaktadır. Câhiliye şairi öldükten sonra *sadâ* şeklini alacak olan ruhun su ve şarap bulunmayan ıssız çöllere düşebileceği yolunda endişe duymaktadır. Bu durum Kuss b. Sâ'ide ve Hâtim et-Tâî'ye ait beyitlerde dikkate şayandır.

Câhiliye Arapları *sadâ*, *hâme*, *baykuş* ve efsane *anka kuşu* gibi *kargayı* da ölümle direk ilişkilendirmektedirler. Karga daha çok göç edilmiş veya ölüm sebebiyle viran kalmış yerleri mesken edindiğinden Cahiliye Arapları nazarında uğursuzluk getirdiğine inanılmaktadır. Uğursuzluk ve

ayrılık sembolü şeklinde algılanan karganın gün batımı ve "yakaladığını yok eden" anlamına gelen efsane anka kuşuyla aynı kökten geliyor olması ruhların hayatta kalanlar üzerinde etkisi bulunduğu yolundaki inancın uzantısıdır. Bu durum Huzeyl kabilesine mensup meçhul şair, Hâdire ve 'Antera b. Şeddâd'a ait beyitlerde açıkça görülmektedir.

Ruh ve mekân ilişkisi bağlamında Câhiliye insanı hayatın ruhun bedene girmesiyle başladığına ve bedenden ayrılmasıyla da son bulduğuna inanmaktadır. Bir başka ifade ile sonsuzluktan gelen hayat yine sonsuzluğa geri dönmektedir. Ruh, yeryüzü ile gökyüzü arasında hemen her yerde bulunabilmektedir. Bazı ruhlar yer altında dipsiz karanlık kuyuları ve viran olmuş metruk derin çukurları mesken edinmektedirler. Hayatta kalan kimseler dipsiz kuyuları mesken edinen ruhlarla konuştukları ve ruhlara hitaben söylenen sözlere ruhlar tarafından karşılık verildiği vehmine kapılmaktadırlar. Ruh hava gibi hafif olduğundan yerin altından çıkabilmekte ve uzak mesafelere ulaşabilmektedir. Ruh aynı zamanda kabirlerde, kabirlerin etrafında, dağlarda, tepelerde, ıssız bölgelerde, karanlık yerlerde ve susuz çöllerde de bulunmaktadır.

Kaynakça

'Abîd b. el-Abras, *Dîvân*, şrh. Eşref Ahmed 'Adrah, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1994.

el-'Absî, 'Antera b. Şeddâd b. Mu'âviye b. Kurâd, *Dîvân*, tsh. Emîn Sa'îd, Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, ts.

'Ali, Cevâd, *el-Mufassal fî târîhi'l-'Arabi kable'l-İslâm,* Câmi'atu Bağdâd, Bağdat, 1993.

el-'Âmirî, Lebîd b. Rabî'a, *Dîvân*, Dâru Sâdır, Beyrut, ts.

'Amr b. Kulsûm, *Dîvân*, thk. Emîl Bedî' Ya'kûb, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut, 1991.

el-Asma'î, Ebû Sa'îd, 'Abdulmelik b. Kurayb b. 'Abdilmelik, *el-Asma'iyyât*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., Dâru'l-Ma'ârif, Beyrut, 1963.

el-Batal, 'Ali, *es-Sûratu fi'ş- şi'ri'l-'Arabî*, Dâru'l-Endelus, ys., 1981.

Bin el-Hatîm, Kays, *Dîvân*, thk. İbrâhîm es-Sâmerrâî vd., Matba'atu'l-Ânî, Bağdat, 1962.

Bin Hacer, Evs, *Dîvân*, thk. Muhammed Yûsuf Necm, Dâru Beyrut, Beyrut, 1980.

Bin Sâbit, Hassân, *Dîvân*, Velîd 'Arafât, Dâru Sâdır, Beyrut, 2006.

el-Câhız, Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr, *el-Beyân ve't-tebyîn,* thk. Abdussellâm Hârûn, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1998.

el-Câhız, Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr, *el-Hayavân*, thk. 'Abdu's-Sellâm Muhammed Hârûn, Şeriketu Mektebeti ve Matba'ati Mustafa el-Bâbi el-'Halebî ve Evlâduh, Kahire, 1965.

el-Cebbûrî, Yahya, *Kasâid Câhiliyye nâdira,* Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1988.

ed-Dabbî, el-Mufaddal, *el-Mufaddaliyyât,* thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd., Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1942.

Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-câhilî*, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1960.

Dayf, Şevkî, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî el-'Asru'l-İslâmî,* Dâru'l-Ma'ârif, Kahire,1963.

Ditlef Nielesen, *et-Târîhu'l-'Arabiyyi'l-kadîm*, trc. Fuâd Haseneyn Ali vd., Mektebetu'n-Nahda el-Mısriyye, Kâhire, 1958.

Dîvânu'l-Huzeliyyîn, thk. Ahmed ez-Zeyn, Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyye, Kahire, 1995.

el-Ebşîhî, Şihâbuddîn Muhammed b. Ahmed, *el-Mustatraf fî külli fennin mustazraf*, Dâru Mektebeti'l-Hayât, Beyrut, 1992.

Ebû Temmâm Habîb b. Evs et-Taî, *Dîvân*, şrh. Ahmed Hasen Besec, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1998.

Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. 'Ali et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kasâidi'l-'aşr,* tsh. 'Abdussellâm el-Hûfî, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1985.

Ebu'l-'Alâ' el-Ma'arrî, *Risâletu'l-Ğufrân,* thk. 'Âişe 'Abdurrahmân, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1977.

el-Elûsî, Mahmûd Şukrî, *Bulûğu'l-ereb fî m'arifeti ahvâli'l-'Arab*, şrh. Muhammed Behcet el-Eserî, Dâru'l-Kitâbi'l-Mısrî, 1314.

el-Esedî, Bişr b. Ebî Hâzim, *Dîvân*, thk. Mecîd Tarrâd, Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, Beyrut.

el-Esved b. Ya'fur, *Dîvân,* thk. Nûrî Hammûdî el-Kaysî, Vezâratu's-Sekâfeti ve'l-İ'lâm, Bağdat, 1968.

Evs b. Hacer, *Dîvân*, thk. Muhammed Yûsuf Necm, el-Câmi'atu'l-Emrîkiyye, Beyrut, 1980.

el-Ezrakî, Ebu'l-Velîd Muhammed b. 'Abdillah b. Ahmed, *Ahbâru Mekke ve mâ câe fîhâ min âsâr*, thk. 'Abdulmelik b. 'Abdillah b. Duheyş, Mektebetu'l-Esedî, ys., 2003.

Furat, *Arap Edebiyatı Tarihi*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul,1996.

el-Hamevî, Şihâbuddîn, Ebî 'Abdillah, Yâkût b. 'Abdillah, *Mu'cemu'l-buldân*, Dâru Sâdır, Beyrut, 1977.

el-Hansâ, Tumâdır bint 'Amr b. el-Hâris b. eş-Şerîd, *Dîvân*, şrh. Hamdo Tammâs, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2004.

İbn Kuteybe Ebû Muhammed 'Abdullah b. Muslim ed-Dîneverî, *Kitâbu'l-Ma'ânî'l-kebîr fî ebyâti'l-ma'ânî,* Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1984.

İbn Kuteybe, Abdullah b. Muslim, *eş-Şi'ru ve'ş-şua'râ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1959.

İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab,* "Râ", Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts.

İbn Raşîk, Ebû Ali el-Hasen el-Ḳayravânî, *el-'Umde fî mahâsini'ş-şi'r ve âdâbihi ve nakdih*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1981.

İbn Zekeriyâ, Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu makâyîsi'l-luğa,* thk. 'Abdu's-Sellâm Hârûn, Dâru'l-Fikr, Kahire, 1979.

İmruu'l-Kays b. Hucr b. el-Hâris b. 'Amr b. Hucr, *Dîvân*, thk.Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, 1969.

el-Kuraşî, Ebû Zeyd Muhammed b. Ebi'l-Hattâb, *Cemheretu eş'âri'l-'Arab fî'l-Câhiliyyeti ve'l-İslâm*, thk. 'Ali Muhammed el-Bicâvî, Nahdatu Mısr, Kahire, ts.

el-Kurtubî, Ebû 'Abdillah b. Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî vd., Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2006.

el-Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah 'Abdulmuhsin et-Turkî, Muessesetu'r-Risâle, Beyrut, 2006.

el-Makdisî, 'İzzuddîn b. 'Abdissellâm b. Gânim, *Keşfu'l-esrâr fî hikemi't-tuyûri ve'l-ezhâr*, thk. 'Alâ' 'Abdulvehhâb Muhammed, Dâru'l-Fadîle, Kahire, ts.

el-Merzûkî, Ebû 'Ali Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen, *Şerhu Dîvâni'l-Hamâse*, nşr. Ğarîdu'ş-Şeyh, Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2003.

el-Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen 'Ali b. el-Huseyn b. 'Ali. *Murûcu'z-zeheb*, tsh. Kemâl Hasen 'Ali, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 2005.

el-Muberrid, Ebu'l-'Abbâs Muhammed b. Yezîd, *el-Kâmil fi'l-luğati ve'l-edeb*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire, 1997.

Mûsâvî Ahmed ve Bin Sa'îd 'Abbâsiyye, "*Tukûsu'l-istimtâr fi'ş-şi'ri'l-câhilî*", Mecelletu Makâlîd, Cezayir, 10 (2016).

Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-u Muslim*, Thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Dâru Taybe, Riyad, 2006.

Sadruddîn 'Ali b. Ebi'l-Ferec b. el-Hasen, *el-Hamâsetu'l-Basriyye,* thk. 'Adil Suleymân Cemâl, Mektebetu'l-Hâncî, Kahire, 1999.

es-Sevvâh, Firâs, *Luğzu 'İştâr*, Dâru 'Alâiddîn, Dimaşk, 1985.

es-Sevvâh, Firâs, *Muğâmeratu'l-'akli'l-ûlâ*, Dimaşk, Dâru'l-Kelime, 1988.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Tefsîru't-Taberî Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Turkî, Merkezu'l-Buhûs Ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, Kahire, 2001.

et-Tâî, Hâtim b. 'Abdullah, *Dîvân*, thk. 'Adil Suleymân Cemâl, Matba'atu'l-Medenî, Kahire, ts.

Umeyye b. Ebi's-Salt, *Dîvân*, thk. Secî' Cumeyyil el-Cubeylî, Dâru Sâdır, Beyrut, 1998.

el-Yezîdî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. el-'Abbâs, *Dîvânu şi'ri'l-Hâdira*, thk. Nâsıruddîn el-Esed, Mecelletu Ma'hedi'l-mahtûtâti'l-'Arabiyye, Câmi'atu'd-Duveli'l-'Arabiyye, Kahire, ts.

ez-Zebîdî, Muhammed Murtadâ el-Huseynî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfeti ve'l-Funûn, Kuveyt, 2004.

ez-Zubyânî, en-Nâbiğa, *Dîvân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, Dâru'l-Ma'ârif, Kahire, ts.

Zevzenî, *Şerhu'l-Mu'allakâti's-seb'*, thk. Lecnetu't-Tahkîk fi'd-Dâri'l-'Âlemiyye, ed-Dâru'l-'Âlemiyye, Beyrut, 1992.

İsrâ ve Mi‘râc Hadisesinde Ruh Temalı İhtilaf Meseleleri

Omar KALHUSSEIN (Ömer ELBEYLİ)

İsrâ ve Mi'râc Hadisesinde Ruh Temalı İhtilaf Meseleleri

Omar KALHUSSEIN (Ömer ELBEYLİ)*

Öz

Resûl-i Ekrem'in (s.a.v) Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya gidişi ve oradan da göğe yolculuğunu ifade eden isrâ ve mi'râc hadisesi, siyer, tefsir ve hadis kitaplarında detaylıca ele alınan ve üzerinde çokça ihtilaf edilen meşhur bir hadisedir. Meselenin sahabe-i kiramdan günümüze kadar ihtilafa konu oluşunun merkezinde ise isrâ ve mi'râcın sadece ruhla mı yoksa ruh ve beden birlikteliğiyle mi gerçekleştiği sorusu vardır. Aynı şekilde miraçta Resûl-i Ekrem'in kendinden önceki peygamberlerin ruhlarına mı yoksa ruh ve bedenlerine mi imamlık edip göklerde bazılarıyla görüşmesi meselesi söz konusu tartışmanın diğer bir sorusudur. Dolayısıyla isrâ ve mi'râc hadisesinin en çetrefilli yönü, hâdisenin ruhla alakalı olan tarafıdır.

Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) bu bağlamda ruh-beden tartışmasını bir üst perdeden çözmek için yeni bir ruh tanımı yaparak ihtilafın hakiki değil, lafzi olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre insanın bu algılanabilir yapısının ötesinde, söz konusu algılanabilir yapısına bürünebilen latîf bir cismi vardır. Bu latif cisim, gül suyunun gülün içindeki akışı gibi insanın içinde akar, artmaz veya azalmaz, cismin yaratılışından ölümüne kadar içinde kalır. Bu, kendi kendini idrak eden, gören ve duyan latif bir cisimdir. Resul-i Ekrem (s.a.v) onunla miraca yükselmiştir. Dolayısıyla cismiyle uruç etti diyen kimse haklıdır. Zira o latif bir cisimdir. Aynı şekilde sadece ruhla yükseldi diyen de haklıdır. Çünkü söz konusu bu cisme ruh adı da verilir. Onun bu taksimine göre ihtilaf sadece bir ifade ve daha net bir ifadeyle bir itibar farklılığından ibarettir.

Tebliğde isrâ ve mi'râc hâdisesi bağlamında yukarıda zikri geçen ruh temalı ihtilaflı konuları yanında Kemalpaşazâde'nin tanım ve taksimi ile ele alınacak ve Osmanlı âlimlerinin bu tanım ve taksime karşı tavrı tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, İsrâ-Miraç, Kemalpaşazâde.

Abstract

Soul Themed Issues in the Events of Isrā and Mī'rāj

The Prophet Muḥammad 's nocturnal journey to Jerusalem and his subsequent ascension to the heavens has received extensive treatment in prophetic traditions, biographies, and Qur'anic exegetical works and represented a popular subject of controversy. At the very heart of this controversy from the time of the Companions onwards lies the question of whether this journey signified a solely spiritual or both spiritual and corporeal one at the same time. Likewise, whether the previous apostles performed the prayer under the leadership of the Prophet physically or spiritually forms another question of this controversial topic. As such, the most sticking point of this event pertains to its spiritual aspect. Approaching this subject from a different angel, Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) developed a new definition of spirit to resolve this controversy and maintained that the disagreement was more of linguistic (lafẓī) than literal (ḥaqīqī). To him, apart from the perceptible form of a human being, is there a subtle (laṭīf) substance that can transform itself into the perceptible form. Just as the rosewater flows through the rose, this subtle substance courses through inside the human body; neither increases nor diminishes, exists within that form forever. This subtle substance is self-conscious and the one that can see and hear. The Prophet's ascension occurred through this subtle substance. Hence, those who claim that the Prophet's ascension was physical are right, for he was a subtle substance. Also right are those who claimed that it was a spiritual one, as this subtle substance is also known as spirit. According to Kemalpaşazâde's classification, the disagreement concerning the nature of this journey is of expression, or more precisely, nominal. This paper addresses the events of the nocturnal journey and

* Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, omar.kalhussien@marmara.edu.tr

ascension with a special focus on controversies around spirit along with Kemalpaşazâde's definition and classification as well as the reaction they elicited from Ottoman scholars.

Keywords: Soul, Ascension, Miracle, Isra, Mi'raj, Tašköprü-zāde

Giriş

Bu tebliğde öncelikle isrâ ve mi'râc hâdisesindeki ruh temelli ihtilâf konularına değinilecektir. Söz konusu meselelerde âlimlerin farklı görüşleri ve dayandıkları deliller özetlenerek Osmanlı döneminde yaşamış Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) isrâ ve mi'râc hâdisesindeki ruh beden tartışmasına getirdiği çözüm ele alınacaktır. Daha sonra Osmanlı uleması arasında *Mi'râc Risâlesiyle* meşhur olmuş Mustafa Muslihuddin Nûreddinzâde'nin Kemalpaşazâde'ye getirdiği eleştirisi ortaya koyulacaktır.

Tebliğin birinci bölümünde isrâ ve mi'râc kavramları tanımlanarak sahabe-i kiramdan itibaren İslam âlimlerinin ruha ile alakalı bu hadise dair ittifak ya da ihtilaf ettikleri ana meseleler ele alınmıştır.

1.1. "İsrâ" terim olarak Allah Teâla'nın, Hz. Peygamber'e bir gece Mescid-i Harâm'dan Mescid-i Aksâ'ya yaptırdığı gece yolculuğudur. Mi'râc terimi de, Hz Peygamber'i (a.s.) Mescid-i Aksâ'dan göklere yükseltmesi hâdisesidir.[1]

1.2. İsrâ ve mi'râc hadisesinin gerçekleşmesi konusunda âlimler arasında ittifak vardır. Ancak bu hadisesinin aklen ve naklen gerçekleşme imkânı, kaç kere gerçekleştiği, zamanı, mekânı, sadece ruhla veya uyku halinde mi yoksa yakaza haliyle mi olduğu, Hz Peygamber'in (a.s.) Allah Teâlâ'yı görüp görmediği ve gördüğü kabul edildiğinde ise görmenin keyfiyeti gibi meselelerde âlimler farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.

İsrâ ve mi'râc mucizesi bağlamında âlimler, ruhun bir yerden diğer yere intikal etmesinin şartlarının bedenin bir yerden diğer yere intikal şartlarıyla aynı olmadığı kanaatindedirler. Ancak isrâ ve mi'râcın ruh ve bedenle gerçekleştiğini savunanlar bunun aklen caiz naklen sabit bir hadise olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu görüşü savunanlara göre hareket ve intikalden ibaret olan bu mucizede akla muhalif bir durum bulunmamaktadır. Zira intikal varlıkların tabiî bir özelliğidir. Dünya'nın belirli yörüngeyi belirli bir sürede kat etmesinin akla aykırı olmadığı gibi, bir cismin intikalini de sürekli gerçekleşen tek düze bir intikal şeklinde sınırlamak doğru değildir. Bir cismin seri intikali meselesi sadece Müslümanların itikadına has bir durum da değildir. Şöyle ki Süleyman (a.s.) göz açıp kapayıncaya kadar ki bir sürede Belkıs'ın arşının San'a'dan Kudüs'e geldiğine şahit olmuştur.[2]

Siyer, tefsir ve hadis kaynaklarından isrâ ve mi'râc hadisesi bağlamında ruha müteallik olan meseleleri özetle şu şekilde sıralamak mümkündür.

I. Ruh temalı ilk ve en temel isrâ ve mi'râc meselesi, Hz. Peygamber'in Mekke-i Mükerreme'den Mescidi Aksa'ya oradan göklere gidişinin keyfiyeti (nitelik) meselesidir.

---

1 Ebü'l-Kāsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, Darülkütüb el-İlmiyye, Beyrut 2009, II, 187-188; Muhammed b. Mekram İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâr Sâdır, Beyrut 14141, XIV, 382-II, 321; Salih Sabri Yavuz, "Mİ'RAC", *TDV* İslâm Ansiklopedisi, https://islamansiklopedisi.org.tr/mirac (18.03.2020).

2 Nureddinzade Muslihiddein, *Mi'rac risalesi*, Süleymaniye yazma eserler kütüphanesi, Reisü'l-Küttâb bölümünde 1167 numarada kayıtlıdır. 36-46 varaklar arası.

II. Hz. Peygamber'in, Mescidi Aksa'da diğer peygamberlere imam olarak iki rekât namaz kıldırdığı rivayeti ve göklerde onların bazılarıyla görüşmesidir.

Yukarıda da bahsedildiği üzere isrâ ve mi'râc ile ilgili en fazla tartışılan mesele bu hadisenin sadece ruhla mı yoksa bedenle beraber ruhla mı olduğudur. Burada öncelikle yine ihtilaflı meselelerden olan diğer Peygamberlere imamlık yaparak onlarla görüşmesine değinilecek ve akabinde tebliğin asıl meselesi olan "ruh-ceset" ele alınacaktır.

2.1. Sahih hadislerde Hz. Peygamber'in, Mescidi Aksa'da diğer peygamberlerle görüştüğü ve onlara imamlık yaparak iki rekât namaz kıldırdığı haber verilir. Ancak sahabi Hüzeyfe b. Yeman'nın Hz. Peygamber'in Burak'tan hiç inmediğini ve diğer peygamberlerle görüşmediğini savunmaktadır.[3] Diğer peygamberle görüştüğünü kabul edenler, söz konusu bu görüşmedeki Peygamberlerin ruhlarıyla mı yoksa bedenleriyle mi orada bulundukları konusunda ihtilaf etmiştir.

İbn Hacer *Fethu'l-Bârî'de*, Hz. Peygamber'in Mescid-i Aksâ'ya girdiğine dair bir rivayet aktarmaktadır. Bu rivayete göre Hz. Peygamber bazısı kıyamda bazısı rükûda olan nebîleri görmüştür. Sonrasında namaz kameti okunmuş ve kimin imam olacağı merak edilirken Cebrail (a.s.) Peygamber Efendimiz'in elinden tutarak onu imamlığa geçirmiştir. İbn Hacer bu rivayeti, diğer peygamberlerin namazı ruhlarıyla ya da bedenleriyle eda etmelerinin de muhtemel olduğu şeklinde yorumlamaktadır. Bir başka rivayetinde ise Hz. Peygamber semaların ilkinde, Âdem'e (a.s.) cenneti hak eden ruhların arz edildiğini gördüğünde sevinmiş; cehennemlik ruhların arzında ise üzülmüştür. Ayrıca İbn Hacer, vücutlarıyla semaya yükselen Hz. Îsâ ve Hz. İdris hariç Hz Peygamber diğer nebilerin ruhlarıyla görüştüğü ihtimalinin daha yüksek olduğunu söylemiştir.[4]

İbn Hacer, nebilerin vücutlarıyla orada bulunmuş olmaları ihtimalini şöyle yorumlar: Nebîlerin vücutları kabirlerinde iken aynı zamanda nasıl göklerde olabilir? Bu soruya iki şekilde cevap verilebilir; birincisi Hz. Peygamberi ziyaretleri münasebetiyle ruhları vücut şekline tebdil edilmiş olabilir, ikincisi ise Hz Peygamberle görüşürken vücutlarının semaya getirilmiş olabileceğidir. İkinci görüşü destekleyen "Biz ona (Hz. Peygamber) ikram olarak Âdem (a.s.) ve diğer nebiler haşrettik" gibi rivayetler bulunmaktadır.[5]

İsrâ ve Mi'râc'ın Keyfiyeti

2.2. İsrâ ve mi'râc hadisesinin keyfiyeti hususunda İbn Hişam başta olmak üzere bütün siyer kitaplarında üç görüş nakledilmektedir. Birinci görüşe göre isrâ ve mi'râc hadisesi Hz. Peygamber'in (s.a.v) sadece ruhuyla rüyada gerçekleşmiştir. Bu görüşü benimseyenler arasında Muâviye b. Ebî Süfyan'nın adı geçmektedir. İkinci görüşe göre İsra; Mekke'den Kudüs'e yani Mescidi Aksa'ya kadar ruh ve cesediyle gitmiş, Mirac'a yani yedi kat sema ve Sidre-i Müntehâ'ya sadece ruhuyla yükselmiştir. Bu görüşün kime isnat edildiği zikredilmemiştir. Delilleri ise, İsrâ Suresi'nin ilk ayetinde İsra'nın Hz. Peygamber'e lütfedildiği ifade edilirken neden mi'râc zikredilmemiştir? Bu delile göre eğer göklere

[3] Kadı İyâz b. Mustafa, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi huḳûki'l-Muṣṭafâ*, thk. Abdeh köşek, Câizetü Dubâî Ed-Devliyye, Dubâî 2013, 238-239.
[4] Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethul'-Bârî şerh sahih el-Buhârî*, Dâru'l-Marife, Beyrût h.1379, VII, 209.
[5] İbn Hacer, *Fethul'-Bârî*, VII, 200-210.

bedeniyle gitmiş olsa bu siyakta ayet mutlaka zikrederdi. Nureddinzade, bu delile cevaben Kur'an Kerim'in mi'râcı sure-i necm'de zikrettiğini söylemektedir.[6]

Üçüncü görüşe göre isrâ ve mi'râc'ın tamamı Hz. Peygamber'in hem bedeni hem ruhuyla gerçekleşmiştir. Bu görüş sahabe döneminden günümüze cumhur ulemanın savunduğu görüştür. Kadı İyaz, bu görüşün hak görüş olduğunu savunmuş aynı görüşte olan selef âlimlerinin hepsinin isimlerini bir bir sıralamıştır. Bunlar arasında; İbn Abbâs, Cabir b. Abdullah, Enes b. Mâlik, Huzeyfe b. el-Yeman, Hz. Ömer, Ebû Hüreyre, Mâlik b. Sa'sa'a, Ebû Habbe el-Bedrî, İbn Mesûd gibi sahabiler. Dahhâk, Saîd b. Cübeyr, Katâde, İbn Müseyyib, İbn Şihâb Zührî, İbn Zeyd, Hasan Basrî İbrahîm en-Nah'aî, Mesrûk, Mücâhid, İkrime, İbn Cüreyc gibi tabiin âlimleri vardır. Müteahhirîn dönemi fukaha, muhaddisler, kelamcılar ve müfessirlerin ekserîsinin görüşü de budur.[7]

Osmanlı Dönemi Çözüm ve Reddiyesi

Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) bu bağlamda ruh-beden tartışmasını bir üst perdeden çözmek için yeni bir ruh tanımı yaparak ihtilafın hakiki değil, lafzi olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre insanın algılanabilir yapısının ötesinde, söz konusu algılanabilir yapısına bürünebilen latîf ve nurani bir cismi vardır. Bu latif cisim, gül suyunun gülün içindeki akışı gibi insanın içinde akar, artmaz veya azalmaz; cismin yaratılışından ölümüne kadar içinde kalır. Bu, kendi kendini idrak eden, gören ve duyan latif bir cisimdir. Kemalpaşazâde, "Ben" sözünün bedaheten bedene işaret ettiğini savunanları eleştirmiştir. Ona göre "Ben" bedende gizlidir, doğumdan itibaren var olur ve hayatının sonuna kadar değişmeden var olmaya devam eden latif cisme işaret eder. O latif cisim, mahiyet ve hakikat bakımından kesif bedenin cüzlerinden farklıdır. Bu ruh, bedeni aydınlatır. Beden onun hareketleriyle hareket eder. Söz konusu kesif kalıp (beden) bozulunca o latif nurani cisimler eğer saadetlilerden ise göklere, kudsiyete ve temizliğe yükselir. Şakîlerden ise cehenneme ve afat âlemine gider. Kemalpaşazâde'ye göre insanda cisim olmayan mücerret (soyut) bir nefis vardır. Ona göre ruhu ölüm meleği kabzeder, nefsi ise Allah Teâlâ alır.

Resul-i Ekrem (s.a.v) latif bir cisim olan ruhla miraca yükselmiştir. Dolayısıyla cismiyle 'urûc etti diyen kimse haklıdır. Zira o latif bir cisimdir. Aynı şekilde sadece ruhla yükseldi diyen de haklıdır. Çünkü söz konusu bu cisme ruh adı da verilir. Onun bu taksimine göre ihtilaf sadece bir ifade ihtilafıdır. Diğer bir ifadeyle itibar farklılığından ibarettir.[8]

Kemalpaşazâde'ye göre, ruhu latif bir cisim olarak tasnif etmenin, hadisi şeriflerde geçen berzah âlemi sırları, kabir ahvali, kabrin cennet bahçesi veya cehennem çukuru oluşu gibi anlaşılması zor birçok meselenin çözülmesini mümkün kılacaktır. Ruh ile beden arasında bağ kuran latif bir buhar vardır. Hikmette bu buhar, hayvani ruh olarak adlandırılır. Söz konusu buhar durduğu sürece hayat devam eder ve nihayetinde sönüp salahiyetini kaybedince ruh bedenden mecburi (*ıztırârî*) bir şekilde ayrılır. Buharın varlığını devam ettiği sürede ruh ihtiyari bir şekilde çıkabilir ki buhar ruha bu salahiyeti verir. İsrâ ve mi'râc hadisesi de bu şekilde gerçekleşmiştir. [9]

---

[6] Nureddinzade Muslihiddein, *Mi'rac risalesi*, Süleymaniye yazma eserler kütüphanesi, Reisü'l-Küttâb bölümünde 1167 numarada kayıtlıdır. 36-46 varaklar arası.
[7] -Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, thk. Es-Sleâm'i II, 256-269; Kadı İyâz, *Şifâ*, 237-238.
[8] İbn Kemâl Bâşâ, *Risâletü'r-rûh*, thk. Hamza el-Bekri, Dâr Lübâb, İstanbul 2018, s. 247-255.
[9] İbn Kemâl Bâşâ, *Risâletü'r-rûh*, s. 255-256.

Nureddinzade, Kemalpaşazâde'nin cismi kesif ve latif olmak üzere ikiye ayırarak ruha cismiyet atfetmesini ve buradan yola çıkarak isrâ ve mi'râc hadisesindeki ihtilafa getirdiği çözümü eleştirmiştir. Nureddinzade'ye göre Kemalpaşazâde'nin söz konusu bu taksimi isrâ ve mi'râc hadisesi üzerindeki ihtilafla alakasızdır. Zira isrâ ve mi'râc hakkındaki asıl ihtilaf bu hadisenin Hz Peygamber yakaza halinde iken bedeniyle mi vuku bulduğu yoksa uyku halinde iken gördüğü bir rüyadan ibaret mi olduğudur.

Dolayısıyla bu meseledeki ihtilaf lafzi değildir. Eğer hadise uyku halindeki bir rüyadan ibaret olsa insanlar arasında zaten fitne olmazdı. Nitekim ilk inananlar arasında İsra hadisesi sebebiyle şüpheye düşerek irtidad edenler olmuştur.[10]

Sonuç

Sonuç olarak İsrâ ve mi'râc mucizesinde ruh temalı en önemli iki meselesi olduğu tespit edilmiştir. Bunları birincisi hâdisenin keyfiyetidir. İkincisi diğer peygamberlerin Mescidi Aksa ve göklerde ruh beden açısından nasıl bulunduklarıdır. Hâdisenin keyfiyetinde Hz. Peygamber (s.a.v.) hem beden hem ruhuyla yakaza halinde gittiği sahabe-i kirâm döneminden günümüze ümmetin genel kabulü olduğu görülmüştür. Efendimiz'in (a.s.) isrâ ve mi'râc esnasındaki diğer Peygamberlerin sadece ruh veya ruh ve bedenleriyle görüşmeleri konusunda net bir kanaat bulunmadığı görülmüştür.

Kemalpaşazâde, ruh temalı birden fazla risale kaleme aldığı tespit edilmiştir. Ruha cismiyet atfederk isrâ ve mi'râc hâdisesi dâhil kabir ahvali gibi birçok meseleye çözüm getirmiştir. Mustafa Muslihuddin Nureddinzâde *Mi'râc Risâlesinde*, Kemalpaşazâde'nin çözümünün en azından isrâ ve mi'râc mucizesindeki ana ihtilaf meselesini ortadan kaldırmadığını ispat ettiği görülmüştür.

Kaynakça

Ahmed b. Ali İbn Hacer, *Fethul'-Bârî şerh sahih el-Buhârî*, Dâru'l-Marife, Beyrût h.1379.

İbn Kemâl Bâşâ, *Risâletü'r-rûh*, thk. Hamza el-Bekri, Dâr Lübâb, İstanbul 2018.

Kadı İyâz b. Mustafa, *eş-Şifâ bi-ta'rîfi huḳūki'l-Muṣṭafâ*, thk. Abdeh Köşek, Câizetü Dubâî Ed-Devliyye, Dubâî 2013.

Mustafa Muslihiddein Nureddinzade, *Mi'rac risâlesi*, Süleymaniye yazma eserler kütüphanesi, Reisü'l-Küttâb bölümünde 1167 numarada kayıtlıdır. 36-46 varaklar arası.

Muhammed b. Mekram İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Dâr Sâdır, Beyrut 14141.

Nureddinzade Muslihiddein, *Mi'rac risalesi*, Süleymaniye yazma eserler kütüphanesi, Reisü'l-Küttâb bölümünde 1167 numarada kayıtlıdır. 36-46 varaklar arası.

Salih Sabri Yavuz, "Mirac", *TDV* İslâm Ansiklopedisi

Ebü'l-Kāsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî, *er-Ravzü'l-ünüf*, Darülkütüb el-İlmiyye, Beyrut 2009,

[10] Mustafa Muslihiddein Nureddinzade, *Mi'rac risâlesi*, Süleymaniye yazma eserler kütüphanesi, Reisü'l-Küttâb bölümünde 1167 numarada kayıtlıdır. 36-46 varaklar arası.

Ruhun Mahiyeti Bağlamında Emir ve Alem-i Emir Kavramları Üzerine Bir İnceleme

Abdulmelik YANGIN

Ruhun Mahiyeti Bağlamında Emir ve Alem-i Emir Kavramları Üzerine Bir İnceleme

Abdulmelik YANGIN*

Öz

Ruhun mahiyeti hakkındaki sorular çok eskiye dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in (sav) tebliğ vazifesine başlamasından sonra müşrikler, Yahudiler ve müminler tarafından çeşitli sorular sorulmuştur. İsra suresinin 85. âyeti de bir rivayete göre Yahudilerin, diğer bir rivayete göre ise müşriklerin, ruhun ne olduğu sorusu üzerine inmiştir. Âyette detay verilmeden sadece "Rabb'in emri" olarak anlatılan ruhun mahiyeti hakkında çok sayıda tefsir ve tevil yapılmıştır. Bu tebliğde ruhun ne olabileceğine dair yorumları aktarmaktan çok "emir" kelimesi üzerinde durulacaktır. Müfessir ve kelamcıların çoğu "emir" kelimesini icat ve yaratma manasında anlamışlardır. Buna karşılık Araf suresinin 54 ayetinde "halk" ve "emr" kelimelerinin beraber kullanılmasından dolayı "emr"in yaratmadan farklı olduğu söylenmiştir. Bu görüşte olanlara göre "halk" kudret sıfatının özelliği iken "emr" irade sıfatının özelliğidir. Ruhun "emr" ile nitelenmesi de onun Allah'ın irade sıfatına mazhar olduğunu ve diğer mahlukattan farklı olduğunu göstermektedir. Daha sonraki dönemlerde "emir" kelimesi, âlem kelimesi ile birleşerek "âlemü'l-emr" şeklinde kavramsallaşmıştır. Bu kavram mülk ve melekût âlemi ile yakından ilgilidir. Bir görüşe göre âlem-i melekût, âlem-i emrin tecellileri veya bizzat kendisidir. Mutasavvıflara göre âlem-i emir, akıllar ve nefisler gibi maddesiz ve zamansız var edilen şeylerin âlemidir.

Bu tebliğ "emir" ve "âlem-i emir" kavramlarının tefsir, kelam ve tasavvuf kaynaklarındaki izahlarına değinerek ruha dair bir çerçeve ortaya koymayı amaçlamaktadır. Allah'ın emri olarak ifade edilen ruhun hangi âlemden olduğu, mahlûk olup olmadığı, mahiyetinin ne olduğu gibi sorulara emir kavramı üzerinde cevap vermeye çalışacaktır. Öncelikle ilk dönem âlimlerince "yaratma" olarak anlaşılan emir, daha sonraları "halk" kelimesinden ayrılmış ve "irade sıfatının taalluk edip "kudret sıfatının taalluk etmemesi" olarak anlaşılmıştır. Buradan da irade sıfatının bir tecellisi olan emre mazhar olan ruhun âlem-i şehadete çıkmadığı, yani bildiğimiz manasıyla yaratılmadığı sonucu çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, emir, alem-i emir, halk, âlem-i halk.

An analysis of the concepts of "amr" (command) and "alam al-amr" (universe of command) reain the context of the nature of the soul

Abstract

Questions about the nature of the soul are very old. When the Prophet (saas) started his duty of preaching, various questions were asked by polytheists, Jews, and believers. According to a narration, the 85th verse of the Surah al-Isra was revealed on the question about the soul. Numerous interpretations have been made about the nature of the soul, which is described only as "The soul is from the affair/command of my Lord" without giving details. In this paper, the word "amr" (command/affair) will be emphasized. Most of the commentators and theologians have understood the word "amr" in the meaning of creation. On the other hand, in the 54 verse of al-Araf, it is stated that "amr" (command) is different from creation because the words "creation" and "command" are used together. According to those scholars, while "creation" is a feature of the attribute of power, "command" is a feature of the will. The characterization of the soul with "amr" shows that it has the attribute of the will of Allah and that it is different from other creatures. In the later periods, the word "amr" was combined with the word "âlam" (universe) and conceptualized as "âlam al-amr". This concept is closely related to "âlam al-mulk and malakût". According to a view,

* Öğretim Görevlisi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, ayangin@sakarya.edu.tr

"âlam al-mulk" is the manifestations of "âlam al-amr" or it's the "âlam al-amr" itself. According to Sufis, "âlam al-amr" is the universe of things like minds and souls that are created without matter and time.

This paper aims to reveal a framework for the natüre of spirit by referring to the explanations of the concepts of "amr" and "âlâm al-amr" in the Tafseer, kalâm, and Sufi sources. We will try to answer questions such as from which universe the soul came, whether it is created or not, and what its nature is, within the scope of amr.

Keywords: Spirit, command, universe, creation, amr, âlâm al-amr.

Giriş

Âlem ve emir kavramları

Âlem, "alâmet ve nişan koymak" mânasındaki "alm" veya "bilmek" anlamındaki "ilm" kökünden türetilmiş olup kendisiyle bir şeyin bilindiği, yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan şey demektir. İnsanlar, cinler ve melekler gibi akıl sahibi varlıkları ifade etmek için âlemûn-âlemîn, diğer varlıkları belirtmek için de avâlim şeklinde çoğulu kullanılır. Birinci şekliyle canlı cansız bütün varlıkları anlatması da mümkündür.[1]

Istılahta ise Allah'tan gayrı her şeydir. Onunla Allah, isim ve sıfatları açısından bilinir.[2]

Âlem kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de yetmiş üç defa kullanılmıştır. Kelime, âyetlerde "âlemîn" şeklinde çoğul haliyle gelmiş ve genel olarak "bütün mahlûkât, cinler ve insanlar, insan topluluğu, muhatapların dışındaki insanlar, hitap zamanındaki dünya" için kullanılmıştır.[3]

"Emr" kelimesi lügatte "nehyin zıddı olarak buyurmak, bir şeyin yapılmasını istemek, bir şeyin yapılması veya yapılmaması husûsunda bildirilen kesin hüküm, hükmüne uyulması istenen zorlayıcı söz, buyruk, vaat, hükmetmek, âmir ve vali olmak, hacet, nesne, şey, iş, madde, husus, maslahat, karar, meşgale, hal, keyfiyet, hadise" manalarına gelmektedir. Emir manasında kullanıldığı zaman cem'i "evâmir"; iş, hal, şey vb. manalarda kullanıldığı zaman "umûr" şeklinde gelmektedir.[4]

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen, "*Halk da emir de ona mahsustur.*" (el-A'râf 7/54) meâlindeki âyette yer alan halk ve emr, daha sonra İslâm âlimlerince halk âlemi ve emr âlemi şeklinde kavramsallaştırılmıştır.

Müfessirler, İsra suresinin 85. Âyetinde geçen ruhu genel olarak "insan ruhu, Kur'an, Cebrail, yetmiş bin yüzü ve kanadı olan bir melek, insana benzeyen bir mahluk ve Hz. İsa" olarak tefsir etmişlerdir. Sahabeden gelen rivayetlerde insan ruhundan çok diğer tefsirler öne çıkmaktadır. Burada ruhun tefsiri üzerinde durmadan âyette geçen "أمر ربي" ifadesi üzerinde yoğunlaşacağız. Öncelikle "emr" kelimesinin ıstılah haline gelmeden önce hangi anlamlarda kullanıldığına baktığımızda genel olarak "Allah'ın ilmi, vahyi, emri, yaratması, tedbiri, işi" vb. şekillerde tefsir edildiğini görmekteyiz. Sahabe ve tâbiinden gelen az sayıda rivayetler genelde bu şekildedir.

---

[1] Muhammed b. Mükerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, Dârü'l-Maârif, Kahire, ts., "'âlem", 4/2776; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, es-*Sıhâh*, tahk. Ahmet Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Kahire, 1986, s. 1991; er-Rağıb el-Isfahani, *el-Müfredat*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005, "âlem" md., s. 348-349; Muhammed Ali b. Ali et- Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996, c. II, s. 1157; Zekeriya Pak, ""Alemin" Kelimesinin Kur'an'daki Anlamı Üzerine", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s: 13, s. 5-6.

[2] el-Cürcânî, *et-Ta'rifat*, Daru'l-kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1984, s. 188. Âlem hakkında detaylı bilgi için bkz.: Zekeriya Pak, ""Alemin" Kelimesinin Kur'an'daki Anlamı Üzerine", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, s: 13, s. 1-24.

[3] Muhammed Fuâd Abdulbaki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1946, "'âlemîn" maddesi, 480-481.

[4] İbn Manzûr, *a.g.e.*, "emr" md., 4/2776; el-Cevherî, *a.g.e.*, s. 581.

Öncelikle İsrâ 85 ve Arâf 54. âyetleri çerçevesinde kronolojik olarak müfessirlerin "emir" kelimesi hakkındaki açıklamalarını nakletmek istiyoruz. Bu şekilde kelimenin anlam ve kullanımında zamanla hangi değişimler meydana geldiğini görmek mümkün olacaktır.

İlk dönem tefsirlerinde kelime, genel olarak sözlük anlamıyla değerlendirilmiştir. Örneğin ilk dönem müfessirlerden Zeyd b. Ali (ö. 120/738) ve Ferrâ (ö. 207/822) kelimeyi "Allah'ın ilmi" olarak tefsir etmiştir.[5] Yahya b. Sellâm, Hasan-ı Basrî'nin "emr" kelimesini "Allah'ın vahyi ve ilmi" olarak tefsir ettiğini nakletmektedir.[6]

Muhammed b. Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) ruh hakkında çeşitli tevil ve tefsirleri naklettikten sonra "أَمْرِ رَبِّي مِنْ" ifadesi hakkında "Sizin bilmediğiniz ama onun bir bildiği bir "emir"dir." demiştir. [7]

Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî (ö. 333/944) "مِنْ أَمْرِ رَبِّي" ifadesinin "Rabbimin tedbirindendir." anlamına geldiğini söylemektedir. Mâtürîdî, İbn Abbas'tan gelen bir rivayette "emr" "halk" olarak tefsir edildiğini nakletmiştir.[8]

Hanefi fakihi ve müfessir Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs (ö. 370/981) İsrâ 85'teki "emir" kelimesini "Rabbimin bildiği bir emir" olarak tefsir etmiştir.[9]

Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî (ö. 450/1058) "مِنْ أَمْرِ رَبِّي" yani O'nun fiili ve yaratmasıyladır." demiştir.

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî (ö. 468/1076) "Allah'ın emri, ilmidir. Bir görüşe göre Allah'ın yaratmasıdır." demektedir. [10]

Buraya kadar aktardığımız görüşlere ve elimizdeki kaynaklara göre bu döneme kadar tefsirlerde âlem-i emir kavramı kullanılmamıştır. Bunu ilk kullanan kişi Gazzâlî gibi görünüyor. Gazzâlî'nin, bu kavramı kendisinin oluşturup oluşturmadığını ya da başkasından aldığına dair herhangi bir kayda rastlayamadık. Konunun çok daha detaylı bir şekilde araştırılması kanaatinde olmakla birlikte ilk izlenimlerimize göre âlem-i emir, Hicrî V. asırda kullanılmaya başlamıştır. Bu yüzyılda az da kullanılmaya başlayan kavram, sonraki müfessirler ve âlimler tarafından sıkça kullanılmıştır.

Kavramı ilk kullanan kişi olarak görünen Gazzâli (ö. 505/1111), ruhtan bahseden "*De ki: ruh Rabbimin emrindendir.*" (İsra 17/85) âyetiyle Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'e ruhun emir âleminden olduğu şeklinde cevap vermeye izin verdiğini belirtmekte ve şöyle demektedir:

"Bu manaya "Bilin ki yaratma da emir onun hakkıdır." (A'râf 7/54) âyeti ile işaret buyurulmuştur. Yaratma (halk) âlemi başkadır, emir âlemi başkadır. Yaratma (halk) âlemi, keyfiyet ve miktarı olan âlemdir. Emir âlemi ise ölçülemeyen şeylerin olduğu âlemdir.[11]

---

[5] Zeyd b. Ali, *Garîbü'l-Kur'ân*, https://tafasir.online/ar?books=169&tab=interpretation&sura=17&aya=85 (erişim tarihi: 01.10.2020); Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Meâni'l-Kurân,* Tahk. Ahmed Yusuf en-Necâtî, Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-Terceme, Kahire, ts., c. II, s. 130.

[6] Yahya b. Sellâm, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, Tahk. Hind Şelebî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004, I/161.

[7] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi u'l-beyân fi tefsîri'l-Kurân,* Tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-risâle, Dimaşk, 2000, c. XVII, s. 17.

[8] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Tevîlâtü Ehli's-sünne,* Tahk. Mecdî Baslûm, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2005, c. VII, s. 105.

[9] Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Tahk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1984, c. V, s. 34.

[10] Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed, *el-Vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz,*Tahk. Safvân Adnan Dâvûdî, Dâru'l-kalem, Beyrut, 2013, s. 646.

[11] Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Kimyâ-yı saâdet*, trc. Ali Arslan, Merve Basım Yayın, İstanbul, ts., s. 16.

Gazzâlî, ruhun Allah'ın emrinden geldiğini söylerken "emir" kelimesinin nehyin zıddı olarak anlaşılmaması gerektiğini, çünkü bu manadaki emrin kelam olduğunu fakat ruhun kelam olmadığını belirtir. Ona göre "emr", "şe'n" olarak da anlaşılmamalıdır. Çünkü bu durumda ruhun Allah'ın yarattığı bir şey olduğu anlaşılacaktı. Bu ise bütün mahlûkât için geçerlidir. Gazzâlî bu konuda şöyle demektedir:

"Âlem âlem-i emir ve âlem-i halk olarak ikiye ayrılır. Halk da emir de Allah'ındır. Cisim, kemiyet, keyfiyet ve miktar sahibi olan âlem-i halktandır. Çünkü dilde halk, takdirden ibarettir. Kemiyet ve miktardan münezzeh olan her şey ise âlem-i emirdendir. Bunun açıklaması, ruhun sırrıdır. Buna ise ruhsat yoktur. Çünkü çoğu insan, bundan zarar görür."[12]

Gazzâlî "*Şüphesiz bunda kalbi olan kimseler için bir öğüt vardır.*" (Kâf 50/37) âyetini tefsir ederken şöyle demektedir:

"Allah Teâlâ Kur'an'dan ders almayanı kalpten müflis olarak göstermiştir. Kalp derken göğüs kemiklerinin kuşattığı et parçasını kastetmiyorum. Bilakis âlem-i emirden olan sırrı kastediyorum. Âlem-i halktan olan et parçası ise onun arşı, göğüs onun kürsisi ve diğer azalar onun âlemi ve memleketidir. "*Halk da emir de ona mahsustur.*" (el-A'râf 7/54) Allah Teâlâ'nın "*De ki: ruh Rabbimin emrindendir.*" (İsra 17/85) sözünde bahsettiği sırdır. Bu sır, emir ve padişahtır. Çünkü âlem-i emir ile âlem-i halk arasında bir tertip vardır. Âlem-i emir, âlem-i halkın emiridir."[13]

Hicrî VI. asır müfessirlerinden Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) "âlem-i emir" kavramını kullanmamıştır. Bunun sebebi, kavramın henüz yaygınlaşmamış veya kavramın genel olarak sufîler tarafından kullanılıyor olması olabilir.

Bu asırdaki müfessirlerden İbn Atıyye el-Endelüsî (ö. 541/1147) ise "emir âlemi" kavramını kullanmamakla birlikte "emr" kelimesine değinmiştir. Ona göre "emr", "umûr"un ism-i cinsidir. Yani ruh, sadece Allah'ın bildiği konulardandır. Burada yaratma, yaratıcıya izafe edilmiştir. İkinci tefsire göre ise emr, masdar olup "kün" emri ile yaratılmış olan demektir.[14]

Bu dönemden sonra bir kavram olarak kullanılan "emir âlemi" Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından birçok konuda kullanılmıştır. Örneğin İsrâ 85'te geçen emir kelimesini şu şekilde açıklamaktadır:

"Emir kelimesi, bazen fiil ve iş anlamına gelir. Allah Teâlâ "*Firavun'un emri, yani işi hiç doğru değildir.*" (Hûd 11/97) demiştir. Başka bir âyette de "*Emrimiz, yani fiilimiz geldiğinde oranın altını üstüne getirdik.*" (Hûd 11/82) demiştir. Buna göre "*Ruh, Rabbimin emrindendir.*" âyeti, "Rabbimin işlerindendir." anlamına gelir. Bu cevap, onların ruhun kadim mi hâdis mi olduğunu sorduklarını ve Allah Teâlâ'nın buna "ruhun Allah'ın fiili ve yaratmasıyla sonradan meydana geldiği" şeklinde cevap verdiğini göstermektedir."[15]

Fahreddin er-Râzî, "*Dikkat edin, yaratmak da emretmek de yalnız O'na mahsustur.*" (A'râf 7/54) âyetinin tefsirinde halk ve emir kavramları üzerinde özellikle durmuştur. Ona göre Allah'ın dışında kalan her şey, ya "halk" âleminden, ya da "emir" âlemindendir. Halkın takdir edip ölçmek ve biçmek

---

[12] el-Gazzâlî, *İḥyâü ulûmi'd-dîn*, c. III, s. 381-382.

[13] el-Gazzâlî, *a.g.e*, c. IV, s. 25-26.

[14] Ebû Muhammed İbn Atıyye Abdülhak b. Gālib b. Abdirrahmân el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, Tahk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2016, c. III, s. 482.

[15] Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, 2018, c. XXI, s. 393.

manasında geldiğini söyleyen er-Râzî, cismanî ve maddî olan her şeyin bir miktarı olduğunu ve bunların "halk" âleminden olduğunu söylemiştir. Hacme ve muayyen bir miktara sahip olmayanlar ise "ruhlar" ve "emir" âlemindendir. Ona göre "halk" âlemi, Allah'ın tedbirindedir ve ruhanî varlıklar maddî varlıklara Allah'ın takdiri ile üstündür.[16]

Diğer taraftan er-Râzî, Meleklerin âlem-i emirden değil, halk âleminden olduğunu belirtmiştir.[17] Râzî "*Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin.*" (Sâd 38/72) âyetindeki ruhun, âlem-i emirden gelen kalbe işaret ettiğini söylemiştir.[18]

Necmüddin-i Kübra'ya (ö. 618/1221) göre ruh, Allah'ın emriyle meydana geldiğinden hâdistir, fakat bakidir. O, "Rabbimin emrindendir." âyetinin ruhu tarif için olduğunu, bunun manasının da ruhun emir ve beka aleminden olup, fani alemden olmadığını söylemektedir.[19]

Kavramı en çok kullananların başında gelen Muhyiddîn Muhammed b. Alî el-Arabî (ö. 638/1240), "emir âlemi" kavramını ruh başta olmak üzere birçok hususta zikretmiştir. İbnü'l-Arabî, ikinci taayyün mertebesi olan vâhidiyyet mertebesinin bir adının da melekût ve emir âlemi olduğunu söyler. Bu mertebede varlıkların ilmî sureti olan a'yân-ı sâbite hâricî vücut kokusu almamışlardır. Yani bildiğimiz anlamda var olmamışlardır.[20] Ona göre ruhun emir âleminden olması onun mahlûk olmadığı anlamına gelmektedir. İbnü'l-Arabî'nin çok eleştirilen bu sözlerini, emir âlemi bağlamında ele aldığımızda onun, genel manasıyla ruhtan bahsetmediği, bilakis ruhun özünden bahsettiği söylenebilir. Allah'ın emri, kadim olduğu için ondan gelen ruhun özü de mahluk olmayacaktır. Ancak meşhur tarifiyle ruh, emir âleminden gelmekle birlikte ruhlar âlemine geçtiği için mahlûk olacaktır.

İbnü'l-Arabî'nin akranı Endülüslü Ebü'l-Hasan el-Harallî'ye (ö. 637/1240) göre Allah'ın emri, en geniş manasıyla kayyûmiyyeti demektir. Allah, emriyle mülk ve melekût âlemini ayakta tutmaktadır. Mülk ve melekût âlemindeki mahlukatı ayakta tutan emirdir. Mahlukatın şeklini ayakta tutan ise bu emrin bir parıltısından olan ruhtur.[21]

Kadı Beyzâvî (ö. 685/1286), irade sıfatının ilim ve kudret sıfatlarından ayrı, takdir edilenlerin bazısını bazısına tercih eden zâid bir sıfat olarak tarif etmiştir. Ona göre takdir edilenlerin bazısını özelleştirmek, bazısını öne almak ve bazısını geriye bırakmak şeklinde belirlemek için muhakkak bir muhassıs gerekir. Bu muhassıs, ilmin kendisi değildir. Çünkü ilim, mâlûma tâbidir. Kudret de değildir. Çünkü kudretin bütüne nispeti, tek yolla olup tahsis söz konusu değildir. Onun konumu, icad ve tesir şeklindedir.[22]

---

[16] Fahrüddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XIV, s. 272.
[17] Fahrüddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XXVIII, s. 192.
[18] Fahrüddîn er-Râzî, *a.g.e.*, c. XXIV, s. 511.
[19] İsmail Yörük, "İslam'da ruh tasavvuru", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Özdem Kardeşler Matbaası, İstanbul, sayı: 7, s. 363.
[20] Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-hikem*, Dâru'l-Âfâk, Kahire, 2016, s. 60.
[21] Mihmâdî b. Abdüsselâm el-Hayâtî, *Türâsü Ebi'l-Hasan el-Harallî el-Merâkeşî fi't-tefsîr*, Matba'atü'n-necâhi'l-cedîde, ed-Dâru'l-Beyzâ, 1997, s. 238.
Ebü'l-Hasan el-Harallî el-Marakeşî'nin *Miftâḥu'l-bâbi'l-muḳaffel ʿalâ fehmi'l-Ḳurâni'l-münezzel* adlı tefsiri kayıptır. Ancak el-Bikâ'î bu tefsirden çokça alıntı yapmıştır.
[22] Nâsırüddîn Ebû Abdullāh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, trc: İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015, s. 192.

Kadı Beyzâvî, "Yarattığı şeylerin şerrinden …" (Felak 113/2) âyetinde Allah'ın sadece halk âleminin zikretmesinin, sadece onda şerrin bulunmasından kaynaklandığını belirtir. Ona göre emir âlemi ise tamamen hayırdır.[23]

Ebü'l-Berekât en-Nesefî (ö. 710/1310) "emri rabbî" ifadesindeki emri, vahiy ve kelam olarak izah etmektedir.[24]

Nizâmüddîn Muhammed b. Hüseyin en-Nîsâbûrî (ö. 730/1329 [?]) kalp ile bazen göğüsteki et parçası kastedildiğini belirterek bunun hayvanî ruhun merkezi olduğunu söyler. Bazen de kalp ile insanı insan yapan Rabbanî latife kastedilir. Bu latife, âlem-i emirdendir. Âlem-i emir, madde ve zaman olmaksızın onu icat eden bir iradeye dayanmaktadır. Nahl suresi 40. Ayet. Kalbin nuru, âlem-i emirdendir. Ona göre "hilafet" âlem-i emirden olduğu için "خالق" yerine "جاعل" kelimesi kullanılmıştır. Buna göre insan, âlem-i halk ve mülkten olan zulmanî nefis ile âlem-i emir ve melekûttan olan ruhtan müteşekkildir. Ona göre Allah'ın iki âlemi vardır. Birincisi âlem-i emir olup yoktan var etmiştir. İkincisi ise âlem-i halk olup mevcuttan halk etmiştir. Âhiret, melekût, gayb, mana, bâtın ve ruhlar âlem-i emir; dünya, mülk, şehadet, zâhir ve cisimler âlem-i halktandır. [25]

Abdurrezzak el-Kâşânî (ö. 736/1335), âlem-i emrin melekût âlemi olduğunu söylemektedir. Melekût âlemi de ruh ve meleklerin âlemidir. Emir denilmesinin sebebi, doğrudan Hakk'ın emrinden var olmasıdır.[26]

Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), "*Gökten yere kadar bütün emirleri Allah tedbir eder. Sonra bu emirler, süresi sizin hesabınızla bin yıl olan bir günde ona yükselir.*" (Secde 32/5) âyetinde emrin, "*De ki: Ruh, Rabbimin emrindendir.*" (İsrâ 17/85) âyetine göre âlem-i emir ve ruh olduğunu belirtir. Bu ifadeden Ebû Hayyân'ın emir ve ruhlar âlemini aynı gördüğü anlaşılmaktadır.[27]

Ebu Hayyân'a göre "emir", "وما أمر فرعون برشيد" ayetinde olduğu gibi fiil manasındadır. "Umûr" kelimesinin cins ismi olarak "Sadece Allah tarafından bilinen işler sınıfındadır." manasına da gelebilir.

İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ruhtan bahsederken şöyle demektedir:

"*Meryem oğlu İsa mesih, Allah'ın rasulüdür. O'nun, Meryem'e attığı kelimesidir ve O'ndan bir ruhtur.*" âyetinde sözü edilen "kelime", Hz. İsa'ya "ol" demesi sonucu olmasıdır. Yoksa İsa, "ol" yani kendi kendine olan değildir, "ol" emriyle olmuştur. "Ol" hitabı Allah'ın sözüdür…. Yoksa O, kelimenin kendisi değildir. Asıl kelime "ol" buyruğudur. "*Allah'tan da bir ruhtur.*" Âyetinde ruh, emri manasınadır. Aynı mana şu âyette de vardır: "*O, gökte ve yerde ne varsa hepsini, kendisinden bir lütuf olarak size boyun eğdirdi.*" (Casiye 45/13) kendisinden lütuf olması demek, emriyle manasınadır."[28]

Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer El-Bikâî'ye göre (ö. 885/1480) emir, iradedir. Ruhu şereflendirmek ve emri ile kendisi arasında herhangi bir sebebin olmadığına ve yoktan var edildiğine

---

[23] el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevî,* Tahk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1996, c. V, s. 348.

[24] Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve ḥakâ'iku't-tevîl*, Tahk. Yusuf Ali Bedîvî, Dâru'l-kelimi't-tayyip, Beyrut, 1998, c. II, s. 274.

[25] Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyn en-Nîsâbûrî, *Garâ'ibü'l-Kurân ve regā'ibü'l-furkān,* Tahk. Zekeriya Umeyrât, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2014, c. I, s. 152.

[26] Abdurrezâk el-Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015, s. 362.

[27] Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît,* Tahk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, 10 cilt, Beyrut, 1998, 8/426.

[28] İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbü'r-ruh*, trc. Dr. Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007, s. 211-212

işaret etmek için böyle ifade etmiştir. Hasan şöyle demiştir: mahluklar iki kısımdır. Birincisi, bir sebep, gelişme ve büyüme ile olanlardır. Kur'an'da bunlar için "halk" kelimesi kullanılmıştır. İkincisi ise sebep ve geliştirme olmaksızın yoktan var edilenlerdir. Bunlar için "emr" kelimesi kullanılmıştır. Ruh, ikinci kısımdandır. Aynı şekilde hıfz ve tedbir ile olanlar da bu kısımdadır.

el-Bikāî hacim ve miktardan uzak olan şeylerin âlem-i emirden; sebep ile meydana gelen ve gelişip büyüyen şeylerin de âlem-i halktan geldiğini söyler. Emir, ruh gibi sebepsiz olarak yoktan yaratılmadır.[29] Melekûtun sırrı olan kalp, âlem-i emirdendir. Et parçası olan kalp, âlem-i halktan; kalıbı ise âlem-i emirdendir. Eşya iki kısımdır: âlem-i halk ve âlem-i emir. Âlem-i emirin her şeyi hayırdır. Şer âlem-i halkla sınırlıdır.[30]

Bikai'ye göre aynı sorunun iki farklı surede cevaplanması da sorulan şeylerin farklı âlemlerden olmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre ruh, âlem-i emirdendir. Bu yüzden en ince melekût sırlarının anlatıldığı İsrâ suresine alınmıştır. Diğer iki sorunun konusu ise mülk âlemindendir. Bu yüzden Kehf suresine alınmıştır.[31]

Ebüssuûd Efendi'ye (ö. 982/1574) göre ruh, cesedin uzuvları gibi madde ve doğum olmadan sadece tekvînî emir ile yaratılmış olanlar sınıfındandır. Ruh, âlem-i emirdendir. " إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ" âyetindeki emirden farklıdır. Çünkü bu âyette emir veya halk âleminden olan mahlukları yaratma süratinden bahsedilmektedir. Ebüssuud "Emri rabbi" ifadesinin, vahyi ve kelamı olarak tefsir edildiğini nakletmiştir. [32]

İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) âlem-i emir kavramını en çok kullanan müfessirler arasındadır. Bursevî ruh hakkındaki İsrâ suresi 85. âyet ile A'râf suresi 54. âyetinde tefsir ederken "emr" kelimesini, âlem-i emir olarak izah etmiştir. Bursevî, et-Te'vîlâtü'n-Necmiyye tefsirinden naklen şöyle demektedir:

"Allah Teâlâ birçok âlem yaratmıştır. Bazı rivayetlerde üç yüz altmış bin âlem vardır. Fakat Allah, "*Halk da emir de ona mahsustur.*" (el-A'râf 7/54) âyetinde buyurduğu gibi bunları halk ve emir âlemi olarak iki âlemle sınırlandırmıştır. Bu şekilde dünya ve işitme, görme, koku, tat ve dokunma olan dış beş duyu ile idrak edilenleri, âlem-i halk; akıl, kalp, sır, ruh ve hafî olan iç duyular ile idrak edilenleri âlem-i emir ile ifade etmiştir. Emir âlemi, Allah Teâlâ'nın ruh, akıl, kalp, levh, arş, kürsi, cennet, cehennem gibi bekâ için yarattığı şeylerin âlemidir. Bu âleme "emir" denmesinin sebebi, "kün" emri ile vasıtasız ve yoktan var etmesi sebebiyledir. Allah'ın emri, kadîm olduğu için her ne kadar ruh hâdis olsa da bakidir. "De ki ruh Rabbimin emrindendir." (İsrâ 17/85) denmesi, ruhun âlem-i emirden olduğunu belirtmek içindir."[33]

Bursevî, insanın âlem-i emir ve âlem-i halktan mürekkep bir mahluk olduğunu belirterek insandaki nûrânî ruhun âlem-i emirden, zulmanî nefsin ise âlem-i halktan olduğunu söyler. [34]

---

[29] Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen el-Bikāî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire, ts., c. XI, s. 501.
[30] el-Bikāî, *a.g.e.*, c. XXII, s. 408.
[31] el-Bikāî, *a.g.e.*, c. XI, s. 505-506.
[32] Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts., c. V, s. 192.
[33] İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, Tahk. Abdullatif Hasan Abdurrahman, Dâru'l-kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 2018, c. V, s. 198.
[34] Bursevî, *a.g.e.*, c. I, s. 445.

"*Halk da emir de ona mahsustur.*" (el-A'râf 7/54) âyetinin âlem-i halk ve âlem-i emre işaret ettiğini belirten Bursevî, âlem-i halkın takdirden ibaret olduğunu, belirli bir miktara sahip olan şeylerin cisim veya cismani olduğunu ve bu âlemde bulunduğunu söylemektedir. Hacim ve miktardan mücerret olanlar ise emir ve ruhlar âlemindendir. Naklettiği başka bir görüşe göre de halk, olma ve sonradan meydana gelme âlemi iken; emir âlemi, ilim, âlet ve vücûp âlemidir.[35]

Bursevî, Üftâde'den yaptığı bir nakilde de Allah'ın bizi "âlem-i emirden ruhlar âlemine, oradan da cisimler âlemine gönderdiğini" belirtir.[36] Buradaki cisimler âlemi, âlem-i halk olmalıdır. Bu nakillerden anlaşıldığı üzere âlem-i emir, ruhlar âleminin de üstünde olup ruhlar buradan gelmektedir.

Muhammed Senâullah Pânîpetî el-Mazharî (ö. 1225/1810) insanın on bileşikten oluştuğunu belirterek dört unsur ve hayvanî nefsin âlem-i halktan, kalp, ruh, gizli sır ve en gizli sırrın ise âlem-i emirden olduğunu söyler.[37] Sufîlere göre halk ile arşın altında bulunan bütün mahlûkât girmektedir. Âlem-i emrin merkezi ise arşın üstüdür.[38] Âlem-i emrin her şeyi hayır iken âlem-i halkın şerri ya küfür ve zulüm gibi ihtiyarî ya da ateşin yakması ve zehirin öldürmesi gibi tabiîdir.[39]

Muhammed A'lâ b. Ali b. Muhammed Hâmid b. Muhammed et-Tehânevî (ö. 1158/1745) terimler ansiklopedisi olan *Keşşâfü Istılâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm* adlı eserinde emir ve âlem kelimelerinin sözlük manalarını verdikten sonra âlem-i emrin, Sufîlere göre akıllar ve nefisler gibi madde ve süre olmaksızın yaratılan şeylerin âlemi olduğunu belirtmektedir. et-Tehânevî Sufîlerin bu âleme gayb ve melekût âlemi dediklerini de nakleder.[40] et-Tehânevî, "*Halk da emir de ona mahsustur.*" (el-A'râf 7/54) meâlindeki âyete göre âlemlerin "halk ve emir" olarak ikiye ayrıldığını belirterek mülk ve melekût âlemlerinin bu iki âlemin tecellileri olduğunu söyler.[41]

el-Âlûsî (ö. 1270/1854), "*Dikkat edin, yaratmak da emir de yalnız O'na mahsustur.*" (A'râf 7/54) âyetindeki "emrin" "irade, buyurmak" vb. şekillerde tefsir edildiğini söyler. Âlûsî'nin naklettiğine göre Süfyân ibn Uyeyne, Allah'ın kelamının şe'ni olduğunu ve mahlûk olmadığını belirterek Allah Teâlâ'nın "halk" ile "emri" birbirinden ayırdığını, bunları aynı tutanın küfre düştüğünü söylemiştir. Âlûsî ayrıca bazı müfessirlerin buradaki "emre" âlem-i emir" adını verdiğini zikretmektedir.[42]

Âlûsî, "*De ki ruh, Rabbimin emrindendir.*" (İsrâ 17/85) âyetindeki "emrin" çoğulunun "umûr" olduğunu belirterek "şe'n" manasına geldiğini söylemektedir. Ruhun, O'nun emrinden olması ise ruhun ceset gibi madde ve doğum olmaksızın Allah'ın tekvînî emri ile meydana gelen bir şey olması anlamına gelir. Bu emir "kün" emridir. Âlûsi, bazı müteahhir sufîlerin "âlem-i emir ve âlem-i halk" şeklindeki isimlendirmelerinin Araplar tarafından daha önce kullanılmayan terimler olduğunu söyler.[43] Ruh, âlem-i emirden olduğu için bedenden çıktığı zaman kendisine uygun bir elbise giyer. Şehitlerin "yeşil kuşların karnına gireceği" hadisi buna işaret etmektedir.[44]

---

[35] Bursevî, *a.g.e.*, c. III, s. 176.
[36] Bursevî, *a.g.e.*, c. IX, s. 373.
[37] Muhammed Senâullah el-Mazharî, *et-Tefsîru'l-Mazharî*, Tahk. Gulâm Nebî et-Tûnusî, Mektebetü'r-Rüşdiyye, Pakistan, 1991, C. I, s. 44.
[38] el-Mazharî, *a.g.e.*, c. III, s. 360.
[39] el-Mazharî, *a.g.e.*, c. X, s. 377.
[40] et-Tehânevî, *a.g.e.*, c. I, s. 263.
[41] et-Tehânevî, *a.g.e.*, c. II, s. 1159.
[42] Şehâbeddin Mahmûd ibn Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-Meânî*, Tahk: Ali Abdulbârî Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994, c. IV, s. 378.
[43] Âlûsî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 146-147.
[44] Âlûsî, *a.g.e.*, c. VIII, s. 152.

Keşmîrî Muhammed Enverşah (ö. 1352/1933) mezkûr âyetler bağlamında "emr" kelimesini tefsir ederken âlem-i halk görülenin şehâdet âlemi, âlem-i emrin ise gayb âlemi olduğunu söylemektedir. Âlem-i halktan olan bir şey, âlem-i emirden olan bir şeyin künhünü idrak edemez. Bu yüzden ruhun künhü idrak edilemez. İmâm-ı Rabbânî, arşın üstünün âlem-i emir, altının ise âlem-i halk olduğunu söylemiştir. İbnü'l-Arabî ise Allah'ın "kün" emriyle yoktan yarattığı şeylerin âlem-i emirden, var olan bir şeyden yarattığı şeylerin ise âlem-i halk olduğunu söylemiştir.[45]

İsmail Fenni Ertuğrul (1855-1946) ise ruhu tarif ederken "O birdir ve emir alemindendir, yani en evvel ve vasıtasız yaratılmış nurdur, şekil ve sureti yoktur. Bu, külli ruh veya ilahî emirdir ki, ona "Hakikat-ı Muhamediyye" dahi denir. İstidat ve kabiliyetlere göre türlü şekillerle şahıslarda tezahür eder."[46] demektedir.

Said Nursî (1878-1960), âlem-i emir kavramına biraz daha detay katarak şöyle demektedir:

"Ruh dahi Kur'ân'ın nassı ile "*De ki: ruh Rabbimin emrindendir.*" (İsra 17/85) fermân-ı celîli ile, âlem-i emirden gelmiş bir kānûn-u zîşuûr ve bir nâmûs-u zîhayattır ki, kudret-i ezeliye ona vücûd-u hâricî giydirmiş."[47]

Said Nursî, tabiat kanunları ve ruhun, irâde sıfatının tecellisi ve âlem-i emirden geldiğini belirtir. Ona göre kanunlar ile ruh arasındaki fark, ruhun şuurlu olmasıdır.[48]

Ömer Nasuhi Bilmen (1883-1971) ruhtan bahsederken âlem-i emir kavramını kullanmakta ve şöyle demektedir:

"*Ruh, Rabbin emrindendir.*" buyuruluyor. Bunun manası, Ruh, Allah'ın emrinden ibarettir, demek değildir. Çünkü emr-i ilahi başka, o emir ile vücuda gelen şey başkadır. Ruh, mahlûktur. Emr-i ilahi ise zât-ı ulûhiyetle kâim olduğundan mahlûkiyetle muttasıf değildir. Tefsir-i kebirde deniliyor ki: Emr lafzı, bazen fiil manasına gelir. "Ruh, Rabbin emrindendir." demek, Rabbin fiilinden demektir. Bu, müşriklerin "Ruh kadim midir, hadis midir?" diye vuku bulan suallerine bir cevap teşkil ediyor. Buyurulmuş oluyor ki: Ruh, hâdistir. Çünkü Allah Teâlâ'nın fiiliyle, icadıyla husule gelmiştir. Binaenaleyh ruhlar, birer hâdistir. Hâşâ kadim ve Cenab-ı Haktan bir cüz değildirler. Belki kudret-i ilahiye ile vücuda gelmiş birer cüzdürler. Akâid-i Nesefiyye haşiyesinde de deniliyor ki: Allah Teâlâ'dan başka olan mütecanis mevcûdâttan her zümreye âlem denilir. Âlem-i tabiat, âlem-i nefs, âlem-i akl, âlem-i beşeriyet gibi. Binaenaleyh ruhlar da bir âlem demek olduğundan ya cisimdirler veya cevherdirler veya arazdırlar."[49]

Muasır âlimlerden Abdullah Sirâceddin (1924-2002) de âlem-i emir ve âlem-i halk ayrımı yapmakta, iki âlem arasındaki farkın, âlem-i emrin madde ve zaman olmadan yaratılan şeylerin âlemi, âlem-i halkın ise başka bir şeyden zamanla yaratılan şeylerin âlemi olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte her iki âlem de "kün" emri ile yaratılanların âlemidir.[50]

---

[45] Muhammed Enverşah el-Keşmîrî, *Feyzü'l-bârî 'alâ sahîhi'l-Buhârî,* Tahk: Muhammed Bedr Âlem el-Mîrtehî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2005, c. I, s. 313.
[46] İsmail Yörük, *a.g.e.*, s. 363.
[47] Said Nursî, Sözler, Altınbaşak Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 196.
[48] Said Nursî, Sözler, Altınbaşak Neşriyat, İstanbul, 2010, s. 196.
[49] Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i âlisi ve tefsiri,* Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985, c. IV, s. 1907-1908.
[50] Abdullah Sirâcüddin, *Hedyü'l-Kur'âni'l-kerîm ilâ ma'rifeti'l-'avâlim ve't-tefekkür fi'l-ekvân*, Müessesetü'ş-Şâm li't-tibâ'ati ve'n-neşr, Dimaşk, 1991, s.193.

Sonuç

"*Halk da emir de ona mahsustur.*" (el-A'râf 7/54) ve "*De ki: ruh Rabbimin emrindendir.*" (İsra 17/85) âyetlerinde geçen "emr" kavramı, ilk dönem tefsirlerde detay verilmeden ve bazen de hiç değinilmeden geçilmiştir. Bu kelime, tefsir ilminin tedvini ve tefsir çeşitlerinin ortaya çıkmasıyla gündeme gelmiştir. İlk dönem tefsirlerde "أمر ربي" ifadesi, genel olarak "Allah'ın ilmi, vahyi, yaratması, sadece O'nun bildiği iş" gibi şekillerde tefsir edilmiştir. Fakat Gazzâlî ile birlikte "emr" ve "âlem" kelimeleri bir izafet oluşturarak bir kavram haline gelmiştir. Bu kavram, özellikle de ruhun mahiyeti bağlamında ruhun çıkış noktasını ifade etmek için kullanılmıştır. Bu bağlamda âlem-i emir, ruh ve soyut mahlûkatın geldiği âlem olarak anlaşılmıştır. Âlem-i emir, bazen melekût, ruh ve gayb âlemi ile eşdeğer kullanılmıştır. Bununla birlikte zamanla daha da hususi hale gelerek halk ve emir âlemi şeklinde mezkûr âlemleri kapsayan bir çatı kavram haline dönüşmüştür. Âlûsî de bu kavramın sonradan meydana çıktığını belirtmektedir.

Özellikle de sufî müfessirlerin daha detaylı bir şekilde izah ettiği âlem-i emir, irade sıfatının tecelli ettiği âlem olarak anlaşılmıştır. Bazı sufîler, bu tecellinin içinde kudret sıfatının da olduğunu belirtirken İbnü'l-Arabî gibi bazı sufîler, sadece irade sıfatının tecellisi olarak görmüşlerdir. Bu âlimlere göre ruhun özü emir âleminden olduğu için vücûd-i hâricîsi yoktur. Buna göre ruh, vücûd-i hâricî giymiş bir emirdir. Kur'ân-ı Kerim'de beş âyette[51] ruhun, emir kelimesiyle birlikte kullanılması âlem-i emir kavramının oluşmasına sebep olmuştur, denilebilir.

Kaynakça

Abdulbaki, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*, Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1946.

el-Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Abdullāh b. Ömer b. Muhammed, *Tavâliu'l-envâr*, trc: İlyas Çelebi-Mahmut Çınar, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul, 2015.

el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl,* Tahk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1996.

el-Bikāî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen, *Naẓmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*, Dâru'l-kitâbi'l-İslâmî, Kahire, ts.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meal-i âlisi ve tefsiri,* Bilmen Yayınevi, İstanbul, 1985.

Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu'l-beyân*, Tahk. Abdullatif Hasan Abdurrahman, Dâru'l-kütübi'l-Arabiyye, Beyrut, 2018.

el-Cevherî, İsmâil b. Hammâd, es-*Sıhâh*, tahk. Ahmet Abdulgafûr Attâr, Dâru'l-ilm li'l-melâyîn, Kahire, 1986.

el-Cürcânî, *et-Ta'rifat,* Daru'l-kitabi'l-Arabi, Beyrut, 1984.

el-Hayâtî, Mihmâdî b. Abdüsselâm, *Türâsü Ebi'l-Hasan el-Harallî el-Merâkeşî fi't-tefsîr*, Matba'atü'n-necâhi'l-cedîde, ed-Dâru'l-Beyzâ, 1997.

el-Isfahani, er-Rağıb, *el-Müfredat,* Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005.

[51] Nahl 16/2; İsrâ 17/85; Gâfir 40/15; Mücâdele 58/22; Şûrâ 42/52.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. Lisânu'l-'Arab. nşr.Abdullah Ali el-Kebîr, Dârü'l-Maârif, Kahire, ts.

el-Ferrâ', Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kurân,* Tahk. Ahmed Yusuf en-Necâtî, Dâru'l-Mısriyye li't-te'lif ve't-Terceme, Kahire, ts.

el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Tahk. Muhammed Sâdık el-Kamhâvî, Dâru ihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, 1984.

Ebü'l-Berekât en-Nesefî, Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-tenzîl ve ḥakāiku't-tevîl*, Tahk. Yusuf Ali Bedîvî, Dâru'l-kelimi't-tayyip, Beyrut, 1998.

Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, Alî b. Ahmed b. Muhammed, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz,*Tahk. Safvân Adnan Dâvûdî, Dâru'l-kalem, Beyrut, 2013, s. 646.

Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân, *el-Bahrü'l-muhît,* Tahk. Sıdkî Muhammed Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1998.

Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, Beyrut, ts.

Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer, *Mefâtîhu'l-gayb*, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, Beyrut, 2018.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü ulûmi'd-dîn*, Dârü'l-Maârif, Beyrut, 2004.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Kimyâ-yı saâdet*, trc. Ali Arslan, Merve Basım Yayın, İstanbul, ts.

İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gālib b. Abdirrahmân el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, Tahk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2016.

İbn Kayyım el-Cevziyye, *Kitâbü'r-ruh*, trc. Dr. Şaban Haklı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2007.

el-Kâşânî, Abdurrezâk, *Letâifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*, trc. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2015.

el-Keşmîrî, Muhammed Enverşah, *Feyzü'l-bârî 'alâ sahîhi'l-Buhârî,* Tahk: Muhammed Bedr Âlem el-Mîrtehî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2005.

el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Tevîlâtü Ehli's-sünne,* Tahk. Mecdî Baslûm, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2005-.

el-Mazharî, Muhammed Senâullah, *et-Tefsîru'l-Mazharî*, Tahk. Gulâm Nebî et-Tûnusî, Mektebetü'r-Rüşdiyye, Pakistan, 1991.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-hikem*, Dâru'l-Âfâk, Kahire, 2016.

Nizâmüddîn en-Nîsâbûrî, Hasen b. Muhammed b. Hüseyn, *Garâibü'l-Kurân ve regāibü'l-furkān,* Tahk. Zekeriya Umeyrât, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2014.

Nursî, Said, Sözler, Altınbaşak Neşriyat, İstanbul, 2010.

Pak, Zekeriya, "Alemin" Kelimesinin Kur'an'daki Anlamı Üzerine", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi,* s: 13.

Sirâcüddin, Abdullah, *Hedyü'l-Kur'âni'l-kerîm ilâ ma'rifeti'l-'avâlim ve't-tefekkür fi'l-ekvân*, Müessesetü'ş-Şâm li't-tibâ'ati ve'n-neşr, Dimaşk, 1991.

Şehâbeddin el-Âlûsî Mahmûd b. Abdullah, *Rûhu'l-Meânî*, Tahk: Ali Abdulbârî Atiyye, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1994.

et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî, *Câmi u'l-beyân fî tefsîri'l-Kurân,* Tahk. Ahmed Muhammed Şâkir, Müessesetü'r-risâle, Dimaşk, 2000.

Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî, Mektebetü Lübnan, Beyrut, 1996.

Yahya b. Sellâm, *Tefsîru Yahya b. Sellâm*, Tahk. Hind Şelebî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 2004.

Yörük, İsmail, "İslam'da ruh tasavvuru", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Özdem Kardeşler Matbaası, İstanbul, s: 7, 1986.

ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf*, Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2005.

Zeyd b. Ali, *Garîbü'l-Kur'ân*,

https://tafasir.online/ar?books=169&tab=interpretation&sura=17&aya=85 (erişim tarihi: 01.10.2020)

Grup Temelli Akılcı-Duygusal Davranış Terapisinin Kadınların Mutluluğu, Evlilik Memnuniyeti ve Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkisi

Ayda KARGAR & Hadi Akberi NEJHAD & Fariba Nesir NEJHAD

Grup Temelli Akılcı-Duygusal Davranış Terapisinin Kadınların Mutluluğu, Evlilik Memnuniyeti ve Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkisi

Ayda KARGAR* & Hadi Akberi NEJHAD** & Fariba Nesir NEJHAD***

Öz

Bu çalışmanın temel amacı grup temelli rasyonel-duygusal davranış terapisinin mutluluk, evlilik memnuniyeti ve ruh sağlığı üzerindeki etkisini belirlemektir. Bu çalışmanın tasarımı ön test, son test ve kanıtlarla yarı deneyseldi. Bu çalışmadaki istatistiksel nüfus, Tebriz'in yeşil yaşamın danışma ve psikolojik hizmetler merkezine gönderme yapan tüm kadınlardı. Bu çalışmada örnekleme yöntemi basit randomize erişilebilir yöntemdir. İlk olarak, enrich psikolojik ve ailevi sorunları olan 82 kadından, Oxford Mutluluk Anketi, Zengin Evlilik Memnuniyeti Anketi ve Genel Sağlık Anketi, ulaşılabilir yöntemiyle uygulandı. Mutluluk ve Evlilik Memnuniyeti Anketi puanları düşük ve Ruh Sağlığı Anketi puanları yüksek olan yirmi dört olgu rastgele seçilmiştir. Bu sayılar daha sonra rastgele 12 kişilik iki gruba (deney ve kontrol) tahsis edildi. Deney grubu 8 grup entelektüel-duygusal davranış terapisine katılırken, kontrol grubuna herhangi bir tedavi verilmedi. Sonuçlar kovaryans analizi kullanılarak analiz edildi. Sonuçlar rasyonel-duygusal davranış terapisinin ($p = 0.000$) kadınların mutluluğunu, evlilik memnuniyetini ve ruh sağlığını önemli ölçüde artırdığını göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Akılcı-Duygusal Davranış Terapisi, Mutluluk, Evlilik Memnuniyeti, Akıl Sağlığı

Abstract

Effectiveness Of Rational-Emotive-Behavior Group Therapy On Happiness, Marital Satisfaction & Mental Health Of Women

The main goal of this study was to determine the effectivness of rational-emotive-behavior group therapy on happiness, marital satisfaction & mental health in women. This is an semi experimental, case-control, pilot study with the pre-test and post-test design. For this purpose, of all the women referred to green life center for counseling and psychological services in the city of Tabriz That by the Oxford Happiness Questionnaire, and Enrich marital satisfaction questionnaire and general health questionnaire were tested, 24 samples entered based on inclusion and exclusion criteria. After their inform consents obtained, they were placed into two groups of case (n=12) and control (n=12) groups. Case (experimental) group participated in 8 sessions of group therapy rational-emotive-behavior while the control group did not receive such kind of therapy. The outcomes were interpreted by using the covariance analysis. The rational-emotive-behavior group therapy showed significant ($p<001$) results in Increase happiness, marital satisfaction & mental health in women.

Keywords: Rational-Emotive-Behavior Therapy, Happiness, Marital Satisfaction, Mental Health

Giriş

Sağlık psikolojisi alanında son yıllarda ele alınan değişkenlerden biri mutluluktur. Mutluluk (happiness), kişiliğin oluşumu ve ruh sağlığı üzerinde büyük etkisi olan en önemli insan psikolojik ihtiyaçlarından biridir. Yaşamdan genel memnuniyet, belirli yaşam kategorilerinden memnuniyet, birçok olumlu duygu, ruh hali ve hoş duyguların varlığı ve olumsuz duyguların, ruh hallerinin ve hoş olmayan duyguların göreceli yokluğu gibi kategoriler mutluluğun bileşenlerini oluşturur. Olumlu

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Psikolojisi, ayda.karegar@yahoo.com
** Dr., Nabi Akram Üniversitesi Koleji, Tebriz, İran, Psikoloji Bölümü, hadiakbarinejhad@yahoo.com
*** Doktora Öğrencisi, İslami Azad Üniversitesi, Abhar Şubesi, hadiakbarinejhad@yahoo.com

duygular neşe, coşku, memnuniyet, gurur, sevgi ve tutku gibi kavramlara ayrılabilir. Olumsuz duygular, suçluluk, utanç, üzüntü, kaygı, endişe, öfke, stres, depresyon ve kıskançlık gibi kavramlar olarak da sınıflandırılabilir (Edingon ve Schumann[1], 2002).

Venhun[2] (2005) mutluluk kelimesinin ampirik bir fenomeni ifade ettiğini savunur. Ona göre, genel mutluluk şu şekilde tanımlanır: Bir kişinin, yaşamın arzu edilirliğinin genel kalitesini yargılama derecesi. Mutluluk, beslendikten sonra beyaz kan hücrelerinin miktarını artırır. Yani mutluluk, hastalıkların saldırısına karşı bir çitlerdir. Mutluluğun psikolojik faydaları, fiziksel faydalarından daha az değildir. Kişiyi güçlü ve hafif hissettiren, belirsiz ve acı verici duyguları, baş ağrılarını, tembellik duygularını ve bitmeyen fantezileri, bencilliğin neden olduğu endişeleri vb. Ortadan kaldıracak şekilde (Forum[3], 2004). İnsanın, tutumları ve inançları aracılığıyla vücudunun en dar ve en kesin biyokimyasal ve fizyolojik yönlerini düzenleyebileceğini artık kabul ediyoruz. Genetik faktörler kontrolümüz dışında olmasına rağmen, genetik hastalıklar da büyük ölçüde inançlarımıza ve yaşam tarzımıza bağlıdır (Bahadorinejad, 2007). Mutluluk, yaşamaya devam etmek için daha olumlu yollara yol açabilir. Çünkü olumlu mutluluk duygusu, başarılı problem çözme ve hayata daha fazla yansımaya yol açar. Mutluluk aynı zamanda algılama, biliş ve sosyal etkileşim üzerinde olumlu etkilere sahiptir ve ayrıca yaratıcılığı ve uzun ömürlülüğü artırmada etkilidir.

Evlilik doyumu (Marital Satisfaction), bir çiftin evliliklerinden ve birlikte olmaktan mutlu ve tatmin hissettikleri bir durumdur (Sinha ve Makerji, 1991; Mir Ahmadizadeh ve diğerleri, 2003'e göre). Winch ve arkadaşları (1974; Soleimanian'dan alıntı, 1373) evlilik memnuniyetinin mevcut durum ile beklenen durum arasındaki uyum olduğuna inanırlar. Bu tanıma göre evlilik ilişkisindeki durum kişinin beklenen durumu ile örtüştüğünde evlilik doyumu sağlanmaktadır. Ellis (1989) ayrıca evlilik doyumunun, bir eşin evliliklerinin tüm yönlerini göz önünde bulundururken yaşadığı nesnel memnuniyet, tatmin ve zevk duyguları olduğunu belirtir (Soleimanian, 1373). Hudson'a (1992; Sanaei Zakir'e göre, 1387) göre, bir çiftin ilişkideki sorunların boyutu, ciddiyeti hakkındaki algısı, evlilik doyum düzeylerini yansıtır.

Ruh sağlığı (Mental health), psikologlar, danışmanlar ve davranış bilimciler tarafından yüzyıllardır ele alınan konulardan biridir. Bozulmuş halk sağlığı, depresyon dahil olmak üzere birçok sosyal, iletişim ve duygusal soruna neden olur. Dünya Sağlık Raporu (2001), halk sağlığını, bu üç husus arasında dinamik olarak etkileşime giren bireyin fiziksel, zihinsel ve sosyal refahı olarak tanımlamaktadır. Bu nedenle ruh sağlığı, bireylerin genel sağlığını belirleme kriterlerinden biri olarak kabul edilmektedir; Kavram, kendini iyi hissetmek ve öz yeterlilik, kendine güven, rekabet kapasitesi, nesiller arası aidiyet ve potansiyel entelektüel, duygusal ve benzeri yeteneklerin kendi kendini gerçekleştirmesini sağlamaktır (Haddadi Kouhsar, Roshan ve Asgharnejad Farid'e göre, 2005). Cressini (1999) ayrıca ruh sağlığını, anksiyete belirtilerinden nispeten terk edilmiş ve yapıcı ilişkiler kuramama, yaşamın talepleri ve stresli uyaranlarıyla başa çıkma (Nisi, Najarian ve Poor Faraji, 2001) gibi bir ruh

[1] N. Eddington, & R. Shuman, *Subjective well- Being,* Prescnted By Continuty Psychology Education, (2002).
[2] R. Veenhoven, "Hedonism and Happiness", *Journal of Happiness Studies*, (2005), s. 4, 437-457.
[3] E. From, *İnsan Baraye Khishten,* çev. Ekber tebrizi, Merkez Kütüphanesi, Tehran, (1383).

sağlığı olarak görmektedir. Ruh sağlığı, işlevi yüksek düzeyde adaptasyon ve davranışsal adaptasyon olan bir kişinin durumu olarak düşünülebilir (Azad, 2014).

Ev hanımı depresyondaysa, mutluluğu, evlilik doyumu ve akıl sağlığı yoksa, artık evi iyi yönetemez. Başkalarıyla, özellikle de ailesiyle olan ilişkileri hastalıktan etkilenmekte ve kocasını ve çocuklarını ihmal etmek yaşamda sorunlara neden olmaktadır. Depresyondaki hasta sabırsızlık ve çaresizlikten muzdariptir ve bu nedenle aile görevlerini yerine getirmekten kaçınır ve bu da çocuğun veya çocukların depresif hastanın ihmalinden ciddi zarar görmesine neden olur (Shamloo, 2009). Kadınların ruh sağlığında sorunların ortaya çıkması, bireyin, ailenin ve toplumun ruh sağlığının büyük bir kısmının tehlikeye gireceği düşünüldüğünde, bu alanda tedavi çözümleri bulmak için kapsamlı araştırmalar yapılması gerekmektedir.

Akılcı-duygusal davranışçı terapi (REBT)[4], Albert Ellis[5] (Rasner[6], 2011) tarafından geliştirilen bir bilişsel-davranışçı[7] psikoterapi türüdür. Ellis, hastalarının fikirleri değiştiğinde kendilerini daha iyi hissettiğini gözlemledi. Böylece çalışmalarında danışanlarının inançlarına odaklandı (Furgat[8], 2005). Depresyon, anksiyete ve öfke gibi stresli durumlara genellikle mantıksız ve önyargılı düşünceler neden olur ve devam ederler ve yoğunlaşırlar (Leahy[9], 1996). Ellis'e göre, insanların inançları ne kadar mantıksız ise, insanlar ruhsal bozukluklara karşı o kadar savunmasız hale geliyor. Bu fikirlerin biyolojik ya da sosyal faktörlerin ürünü olması önemli değildir, ancak mutlu insanları üzmesi önemlidir (Scharf, 2014). Ellis (1999), insanların etrafında meydana gelen olayların stres, kaygı ve depresyona neden olmadığına, ancak insanların stres ve kaygıya neden olan ve hayatlarını zorlaştıran olay ve olaylara ilişkin görüş ve inançlarına inanmaktadır. Ona göre akılcı düşünme hayatta daha fazla faaliyete yol açar, kişi olaylara net bir temelden bakar ve kişiye umut, cesaret ve güç verir. Tedavinin amacı (REBT), insanların duygusal bozukluklarını en aza indirebilmeleri ve mutlu bir yaşam sürmeleri içindir. Ayrıca pişmanlık, başarısızlık ve kızgınlık gibi olumsuz duygularla etkili bir şekilde başa çıkmayı öğretir. Bu tedavi sayesinde kişiler, depresyon, kaygı ve değersizlik gibi olumsuz yanlış yerleştirme duygularıyla baş edebilmektedir (Scharf, 2014). Dünyanın farklı yerlerinde yapılan araştırmalar, akılcı-duygusal davranış terapisinin çeşitli bileşenler, sorunlar ve psikolojik bozukluklar üzerindeki etkinliğini göstermektedir; Örneğin: irrasyonel inançlar ve kaygı (Turner ve Barker[10], 2013); Anksiyete (Wild[11], 2011); Keder (Malkinson[12], 2010); Depresyon (Sava[13] ve diğerleri, 2009; David[14] ve diğerleri, 2004);

---

[4] Rational emotive behavioral therapy

[5] Albert Ellis, "Rational- Emotive Behavior Therapy and cognitive Behavior Therapy for Elderly Oeople. Journal of Rational Emotive & Cognitive- Behavior Therapy", (1999), 17, 1999, 5-18.

[6] **Rosner**, R, *Albert Ellis' Rational-Emotive Behavior Therapy*. Adolescent Psychiatry, (2011), 1: 82-87.

[7] Cognitive behavioral therapy

[8] Froggatt, W , A Brief Introduction To Rational Emotive Behaviour Therapy, (2005), Third Ed.

[9] Leahy, R. L , "Cognitive Therapy: Basic principle & applications", Northvale, NJ: Aronson, (1996).

[10] Turner, M & Barker, J. B , *Examining the Efficacy of Rational-Emotive Behavior Therapy (REBT) on Irrational Beliefs and Anxiety in Elite Youth Cricketers*, Journal of Applied Sport Psychology, (2013), 25 (1): 131-147.

[11] Wilde, J , "Rational-Emotive and Cognitive-Behavioral Interventions for Children with Anxiety Disorders: A Group Counseling Curriculum", Different Views of Anxiety Disorders, Dr. Salih Selek (Ed.), (2011), ISBN: 978-953-307-560-0, InTech, DOI: 10.5772/20406. Available from: http://www.intechopen.com.

[12] Malkinson, R , "Cognitive-Behavioral Grief Therapy: The ABC Model of Rational-Emotion Behavior Therapy", Psychological Topics, (2010), 19 (2): 289-305.

[13] Sava, F. A; Yates, B. T; Lupu, V; Szentagotai, A & David, D, "Cost-Effectiveness and Cost-Utility of Cognitive Therapy, Rational Emotive Behavioral Therapy, and Fluoxetine (Prozac) in Treating Depression: A Randomized Clinical Trial", Journal of Clinival Psychology, (2009), 65 (1): 36-52.

[14] David, D; Kangas, M.; Schnur, J. B & Montgomery, G.H, "REBT depression manual; Managing depression using rational emotive behavior therapy", Babes-Bolyai University (BBU), Romania, (2004).

Mantıksız inançları, işlevsiz davranışları ve olumsuz duyguları azaltın (Trip, Vernon ve McMahan[15], 2007); Benlik saygısı (Warren[16] ve diğerleri, 1988; Valizadeh ve Emamipour, 2007); Aile performansı ve can sıkıntısı (Karimi, 1396) Kimlik krizini azaltmak ve mutluluğu artırmak (Moharrari, Fakour Ziba ve Asgharipour, 1393); Psikolojik iyi oluş (Asmkhani Ekberinejad, Etemadi, Nasirnejad, 2014); Genel sağlık (Rajabi ve Karjo Kasmaei, 2012; Ahadi, Yousefi Loya, Salehi ve Ahmadi, 2009); Etkisiz inançlar (Hassani, Mehzoni Najafabadi ve Lotfi Kashani, 2011); Saldırganlık (Barakatian, Taghavi, Salehi ve Hassanzadeh, 2005; Sadeghi, Ahmadi ve Abedi, 2002); Sınav Kaygısı (Biabangard, 2002); Evlilik memnuniyeti (Ashkani, 2009).

Akılcı-duygusal davranış terapisinin mutluluk, evlilik doyumu ve kadın ruh sağlığı üzerindeki etkisini belirlemek için hemen hemen hiçbir araştırma yapılmadığı göz önüne alındığında, bu çalışmada grup-duygusal-duygusal davranış terapisinin mutluluk ve doyum üzerinde ne gibi bir etkisi olduğunu ortaya çıkarmak amaçlanmaktadır. Evlilik ve kadın ruh sağlığı. Dolayısıyla bu çalışmanın ana sorusu şudur: Grup akılcı-duygusal davranış terapisi mutluluğu, evlilik doyumunu ve kadının ruh sağlığını artırıyor mu?

Bu çalışmanın genel amacı, bir grupta akılcı-duygusal davranış terapisinin kadının mutluluğu, evlilik doyumu ve ruh sağlığı üzerindeki etkiliğini belirlemektir ve esas olarak rasyonel-duygusal davranış terapisi ile mutluluk, evlilik doyumu ve ruh sağlığının artırılmasına vurgu yapmaktadır.

Akılcı-duygusal davranış terapisinin mutluluk üzerinde etkisi vardır.

Akılcı-duygusal davranış terapisinin evlilik doyumu üzerinde etkisi vardır.

Akılcı-duygusal davranış terapisi ruh sağlığını etkiler.

Yöntem

Bu araştırmanın yöntemi uygulamalı ve yarı deneysel (kontrol gruplu ön test-son test) yapılmıştır. Deney grubuna 2 ayda 8 seans rasyonel-duygusal davranış terapisi uygulanırken (haftada 1,5 saatlik bir seans) kontrol grubuna herhangi bir tedavi uygulanmadı.

Bu çalışmanın istatistiksel evrenini Tebriz'deki Yeşil Yaşam Danışmanlık ve Psikolojik Hizmetler Merkezi'ne başvuran tüm kadınlardan oluşturdu. Bu çalışmada örnekleme yöntemi, basit olanla birlikte mevcut yöntemdi. İlk olarak, 82 kadına Oxford Mutluluk Anketi (OHI), Evlilik Memnuniyetini Zenginleştirme Anketi ve Genel Sağlık Anketi (GHQ28) uygulandı. Oxford Mutluluk ve Enrich Evlilik Memnuniyeti Anketi'nde daha düşük ve Genel Sağlık Anketi'nde daha yüksek puan alanlar belirlendi ve 24'ü rastgele seçildi. Daha sonra bu sayı rastgele olarak 12 kişilik iki grup halinde (deney ve kontrol) değiştirildi.

Araştırma Araçları:

Oxford Mutluluk Anketi (OHI1)[17]: Bu çalışmada mutluluğu ölçmek için kullanılan araç Oxford Mutluluk Anketi idi. Bu ölçek Arajil, Martin ve Crossland [18] (1989) tarafından geliştirilmiştir. Bu

[15] Trip, S; Vernon, A & Mcmahon, J, "Effectiveness of rational-emotive education: a quantitative meta-analytical study", Journal of Cognitive & Behavioral Psychotherapies, (2007), 7 (1): 81.

[16] Warren, R; McLellarn, R & Ponzoha, C, *Rational-emotive therapy vs general cognitive-behavior therapy in the treatment of low self-esteem and related emotional disturbances, Cognitive Therapy and Research,* (1988), 12 (1): 21-37.

[17] Oxford happiness inventor

[18] Argyle, M; Martin, M & Crossland, J, *Happiness as a function of personality and social encounters, In J, P, Forgas, & J, M, Innes (Eds), Recent advances in social psychology: An international perspective,* North Holland: Elsevier.

ölçekte 29 madde bulunmaktadır. Bu testteki soruların her birinin sıfır ile 3 arasında değişen 4 seçeneği vardır. Bu nedenle, testin maksimum toplam puanı 87'dir. Bu anketin geçerliliği ve güvenilirliği çeşitli çalışmalarda incelenmiştir. Örneğin Argil ve arkadaşları (1989), 347 denekte Cronbach alfa yöntemini kullanarak bu anketin güvenilirliğini değerlendirmiş ve alfa katsayısı 0,90 olarak elde etmişlerdir. Ayrıca Alipour ve Nourbala (1378) güvenilirlik katsayısını 132 kişi üzerinde Cronbach alfa yöntemini kullanarak 0,93 olarak elde etmişlerdir. Bu çalışmada, bu anket için Cronbach's alpha 0.91 elde edilmiştir.

Evlilik Memnuniyetini Zenginleştirme Anketi: Bu araştırmada evlilik doyumunu ölçmek için kullanılan araç 47 maddelik Evlilik Doyumunu Zenginleştirme Ölçeğidir. Elsen önce 15 soruluk formu tanıttı, ardından 47 soruluk formu oluşturdu. Ülkemizde (İran) Soleimanian (1373), testin iç korelasyonunu uzun form için%93, kısa form için%95 olarak hesaplamış ve raporlamıştır. Testin geçerliliği ve güvenilirliği konusunda kapsamlı araştırma yaptı; Böylelikle test ve tekrar test yöntemi ile testin güvenilirliği%69 ile%97 arasında, temizlenebilirlik ve sınıflandırma oranı%90,9 olarak bildirilmiştir.

Genel Sağlık Anketi (GHQ281)[19]: Goldberg ve Hiller (1979) tarafından geliştirilen bu araç 28 sorudan oluşmaktadır ve 4 alt ölçekten oluşmaktadır: A: Fiziksel belirtiler, B: Anksiyete belirtileri, C: Sosyal işlev ve D: Depresyon. Her ölçekte 7 soru vardır (Hooman, 1998). Williams, Goldberg ve Marie (1991) 43 çalışmayı analiz ettiklerinde duyarlılığını%84 ve özgüllüğünü%82 olarak bildirmişlerdir (aktaran Alizadeh, Boalhari ve Shahmohammadi, 2001). Palahang (1375), Kashan'da 15 yaşın üzerindeki 619 sakini üzerinde bu anketi onaylarken, erkek grubunda duyarlılık, özgüllük, etkinlik ve sınıflandırma hatası derecesi sırasıyla 0,88, 0,74, 0,19 ve kadınlar için olmuştur. Sırasıyla 0.88, 0.84 ve 0,64 olarak rapor edilmiştir (aktaran Alizadeh, Boalhari ve Shahmohammadi, 2001). Bu ankette kişinin puanı ne kadar yüksekse ruh sağlığı durumu o kadar düşük olacaktır.

Araştırma yöntemi şöyleydi:

Deney grubuna 2 ayda (haftada 1,5 saat) 8 seans grup bazlı akılcı-duygusal davranışçı terapi uygulanırken, kontrol grubuna herhangi bir tedavi uygulanmadı. Seansların sonunda, her iki grubun üyeleri (deneysel ve kontrol) Oxford Mutluluk, Evlilik Memnuniyetini Zenginleştirme ve Genel Sağlık Anketleri kullanılarak yeniden değerlendirildi. Bağımsız değişkenin (akılcı-duygusal davranış terapisi) mutluluk, evlilik doyumu ve ruh sağlığı üzerindeki etkisini araştırmak için yapılmıştır.

Her tedavi seansının protokolü, Ellis (2002) ve Asmkhani Akbari Nejad'ın (2014) mevcut kaynaklarına göre aşağıdaki şekilde geliştirilmiştir:

Oturum 1: Grup üyelerini birbirleriyle tanıştırmak, grup lideri tarafından grubun amaç ve kurallarını açıklamak ve akılcı-duygusal davranış terapisi yaklaşımıyla grupla psikolojik danışma yöntemini tanıtmak.

Oturum 2: Üyelerin sorunlarını incelemek ve ifade etmek ve danışma ve tedaviyi motive etmek, üyeleri rasyonel-duygusal davranış terapisi yaklaşımı ve mantıksız inançlara daha aşina kılmak.

[19] Eneral health questionnaire

Oturum 3: İnançların insanların tepkilerini nasıl etkilediğine dair yaşam olayları ve grup tartışmalarından ve kendi düşünme tarzlarının olaylara nasıl tepki vermelerine neden olan grup üyelerinden bahsedin.

Oturum 4: Grup üyelerinin akılcı olmayan düşünceleri keşfetmek ve mantıksız düşünceleri mutluluk, evlilik doyumu ve akıl sağlığı yönünden incelemek için akılcı-duygusal davranış terapisi yaklaşımına aşinalıkları.

Oturum 5: Grup çalışması ve düşünceleri, tutumları, kendileri ve etrafındaki olaylar hakkındaki mantıksız duyguları ve modele aşinalık (ABC) ve bu modelin ilkelerini üyelere öğretmek.

Oturum 6: Mantıksız düşüncelerin, yapılması ve yapılmaması gerekenlerin ve bunların depresyon ve umutsuzluğun oluşumu üzerindeki etkilerinin farkına varılması, mutluluk, evlilik doyumu ve ruh sağlığı ve irrasyonel düşünceleri mantıksız düşüncelerle değiştirme konusunda birbirleriyle grup tartışması.

7. ve 8. Oturum: Mantıksız düşüncelerle başa çıkma ve mantıksal düşünceleri değiştirme yöntemleri ve grup halinde pratik alıştırmalar yapma ve grup üyeleri tarafından özetleme ve sonuçlandırma yöntemleri üzerine tartışma.

Verileri analiz etmek için bağımsız t yöntemi ve tek yönlü kovaryans analizi kullanılmıştır. Verilerin SPSS-24 yazılımı kullanılarak analiz edildiği unutulmamalıdır.

Bulgular

Araştırma bulgularının net bir şekil mutluluk, evlilik doyumu ve ruh sağlığı değişkenlerine ilişkin tanımlayıcı bulgular ön test ve son testte deney ve kontrol grupları için ayrı ayrı rapor edilmiştir.

Mutluluk, evlilik doyumu ve ruh sağlığı değişkenleri için normallik dağılım testi yapılmıştır. Gözlenen çarpıklık miktarı mutluluk değişkeni için 0.209, evlilik doyumu değişkeni için 0.198 ve ruh sağlığı değişkeni için 0.301 (2, 2-) aralığındadır. Yani çarpıklık açısından değişken normaldir ve dağılımı simetriktir. Mutluluk değişkeninin streç değeri 0.732, evlilik doyumu değişkeni 0.829 ve ruh sağlığı değişkeni 0.795 olup (2, 2-) aralığındadır. Bu, değişkenlerin dağılımının normal bir uzamaya sahip olduğunu gösterir.

Grafiklerin çıktısı tüm değişkenlerde doğrusal bir ilişki olduğunu gösterdi. Mutluluk, evlilik doyumu ve ruh sağlığı için regresyon örüntülerinin homojenliği değerlendirildi. Elde edilen anlamlılık düzeyleri ($p < 0{,}200$, $p < 0{,}579$ ve $p < 0{,}056$) sırasıyla kesme noktasından ($p < 0{,}05$) yüksekti, bu da regresyon eğimlerinin homojenlik varsayımını gösterir. Kovaryans analizi ihlal edilmez. Aynı varyans mutluluk, evlilik doyumu ve ruh sağlığı değişkenleri için de değerlendirildi. Elde edilen anlamlılık düzeyleri ($p < 0{,}069$, $p < 0{,}818$) sırasıyla kesme noktasından ($p < 0{,}05$) yüksekti ve bu da aynı varyans varsayımının ihlal edilmediğini göstermektedir.

Bağımlı değişkenler (mutluluk, evlilik doyumu ve ruh sağlığı) ile arkadaşlık (akılcı-duygusal davranış terapisi) arasındaki ilişkinin doğrusallığını incelemek için ANOVA testi kullanıldı.

F değerlerine (516.089, 39.680, 60.53) ve anlamlılık düzeylerine (0.001, 0.001, 0.001) göre mutluluk, evlilik doyumu ve ruh sağlığı değişkenlerindeki grup içi farklılıklar anlamlıdır. Diğer bir deyişle, ön test ve son testteki mutluluk, evlilik doyumu, ruh sağlığı puan ortalamaları anlamlı bir farklılık göstermektedir. F (23.844, 57.068, 81.86) değeri ve anlamlılık düzeyi (0.001, 0.001, 0.001) göz

önüne alındığında, etkileşimli etkide (test × gruplar) testin etkileşimli etkisinin olduğu söylenebilir. Gruplarda mutluluk, evlilik doyumu, ruh sağlığı değişkenleri önemlidir. Diğer bir deyişle deney ve kontrol gruplarında mutluluk testi, evlilik doyumu, ruh sağlığı ön test ve son test puan ortalamaları anlamlı farklılık göstermektedir.

Bu sonuçlar, akılcı-duygusal davranışçı terapinin grup halinde mutluluğu, evlilik doyumunu ve kadın ruh sağlığını artırıcı etkisini göstermektedir. Ayrıca elde edilen ETA kareleri şunu göstermektedir: Gruplar arasında son testte mutluluk, evlilik doyumu ve ruh sağlığı puanlarındaki farklılıkların 0.96, 0.79 ve 0.84'ü grup temelli davranış terapisinin etkisiyle ilgilidir. Sonuçlar ayrıca ETA karelerinin 0.53, 0.73, 0.78'e eşit değerleriyle gösterilen mutluluk, evlilik doyumu ve ruh sağlığı testlerinde müdahale öncesi ve müdahale sonrası puanları arasında nispeten güçlü bir ilişki olduğunu göstermiştir.

Tartışma

Bu çalışma, akılcı-duygusal davranış terapisinin kadının mutluluğu, evlilik doyumu ve ruh sağlığı üzerindeki etkinliğini araştırmaya yönelik bir girişimdir. Böylece ön test-son test iki deney ve kontrol gruplu yarı deneysel desen kullanılmıştır. Böylece ön test-son test iki deney ve kontrol gruplu yarı deneysel desen kullanılmıştır. Bu amaçla Tebriz'deki Yeşil Yaşam Danışmanlık ve Psikolojik Hizmetler Merkezi'ne başvuran tüm kadınlar Oxford Mutluluk Anketi (OHI), Zengin Evlilik Memnuniyeti Anketi ve Genel Sağlık Anketi (GHQ28) ile ve Mutluluk Anketinde daha düşük puan alan kadınlar tarafından test edildi. Oxford ve Enrich'in evlilik doyumu Genel Sağlık Anketi'nde daha yüksek puan aldı, belirlendi ve 24'ü rastgele seçildi ve rastgele olarak 12 kişilik iki gruba (deneysel ve kontrol) atandı. Deney grubunun her bir üyesi 90 dakikalık (2 ay) 8 seansta grup olarak akılcı-duygusal davranışçı terapi almış, ancak kontrol grubu üyeleri herhangi bir tedavi almamıştır.

İlk hipotez çalışmasında elde edilen sonuçlar akılcı-duygusal davranışçı terapinin mutluluk üzerinde etkili olduğunu göstermiştir. Akılcı-duygusal davranış terapisinin kadınların mutluluğunu artırmadaki etkisini incelemek için neredeyse hiçbir araştırma yapılmamıştır. Ancak akılcı-duygusal davranış terapisinin erkek öğrencilerin kimlik krizini azaltmada ve mutluluğunu artırmada etkisi olduğunu gösteren Moharrei, Fakoor Ziba ve Asgharipoor (2014) araştırmasının sonuçlarına başvurabiliriz. Bu araştırmanın sonucu, bu çalışmanın sonucu ile uyumludur.

Akılcı-duygusal davranış terapisinin mutluluğu artırmadaki etkinliği ile ilgili olarak, bu yaklaşımın psikolojik ve duygusal problemlerle ilişkili davranış ve duygularla ilgili düşünce süreçlerine vurgu yaptığı söylenebilir. Gruptaki bireyler, kişisel deneyimler ve davranış değişikliği ile ilgili düşüncelerini değiştirmeye teşvik edilir ve bu, bireyin kendisi hakkındaki duygularını değiştirir (Frey[20], 2003). İnsanlar değersizlik duygularına yol açan kendileriyle ilgili akılcı olmayan algılamalar nedeniyle irrasyonel hedefler seçerler ve bunun sonucunda hedeflerine ulaşamayarak kendilerini yetersiz hissederler. Akılcı-duygusal davranışçı terapide, bireyde akılcı olmayan inançların varlığı kabul edilir ve bireyde akılcı olmayan inançları mantıksal inançlarla değiştirme ihtiyacı vurgulanır. Bu nedenle, tedavi seanslarında danışanlara sunulan çözümler, bireyde yetersizlik duygularına yol açan işlevsiz

[20] Fery, M, Group cognitive therapy for depression, (2003). Sahebi, A; Hamidpurl H & Anduz, Z. Çev. Mashhad: Jihad; 2003: 24-100.

düşünce kalıplarını tanımasına ve yerine akılcı ve etkili düşünce kalıpları koymasına yardımcı olur. Eğitim oturumlarında ev ödevi sunmak ve evde ödev yapmaya devam etmek de önemlidir, çünkü ev ödevi yapmak, gerçek hayatta tedavinin etkililiğini artıran zor ve zorlu durumlarla başa çıkmak için bir tür egzersizdir.

İkinci hipotez çalışmasında elde edilen sonuçlar akılcı-duygusal davranışçı terapinin evlilik doyumu üzerinde etkili olduğunu göstermiştir. Finchham[21] (2000), mantıksal inançları eğitimi evlilik ilişkileri üzerindeki etkisini araştırmıştır. Sonuçlar, düzenli mantıksal inanç eğitimi programlarının evlilik memnuniyetini büyük ölçüde artırdığını gösterdi.

Ghadam Khair, Ghamari Givi, Mikaeli ve Sepehri Shamloo (2013), 30 kadında ön test-son test ile yarı deneysel olarak gerçekleştirilen "Kadınların samimiyeti ve evlilik doyumunu artırmak için akılcı-duygusal davranış terapisine dayalı müdahalenin etkinliği" başlıklı bir çalışmada. Bu akılcı-duygusal davranış terapisinin, evlilik doyumunu ve samimiyeti artırmada etkisi vardır. Ashkani (2009), 30 kişi arasında ön test-son test ile yarı deneysel olarak gerçekleştirilen "Yaşamı zenginleştirme programının etkililiği ve entelektüel-duygusal-davranışçı terapinin gazilerin eşlerinin evlilik memnuniyetini artırmada teşvik edilmesi" başlıklı bir çalışmada Akılcı-duygusal kadınlarda evlilik doyumunu artırır. Bu araştırmanın sonucu, söz konusu araştırmaların sonuçlarıyla uyumludur.

Bu bulguyu açıklarken, bazı kişilerin evlilik ilişkisindeki rollerine ve eşlerinin rollerine ilişkin hayali beklenti, inanç ve algılara yer verdikleri söylenebilir ki bu beklentilerin çoğu ne yazık ki gerçekçi değildir; bu nedenle hayal kırıklığı, güvensizlik ve saldırganlık yayar. Bu bakımdan bilişsel hatalar, birçok evlilik ilişkisine giren rahatsız edici bir unsurdur. Seçici soyutlama, kişiselleştirme, keyfi çıkarım ya hep ya hiç düşünme, genelleme, felakete uğratma vb. Çiftlerden birinin veya her ikisinin evlilik ilişkilerini dayandırabilecekleri hatalar arasındadır (Rafiei Bandari ve Nouranipour, 2005). Akılcı-duygusal davranış terapisinde, insanlar bu hataları düzeltmeye teşvik edilir.

Üçüncü hipotez çalışmasında elde edilen sonuçlar akılcı-duygusal davranışçı terapinin ruh sağlığı üzerinde etkili olduğunu göstermiştir. Turner ve Barker (2013), yaptıkları çalışmada akılcı-duygusal davranış terapisinin irrasyonel inançları ve kaygıyı azalttığı sonucuna varmışlardır. Wilde (2011) "Akılcı-duygusal davranış terapisinin kaygı üzerindeki etkinliği" başlıklı çalışmasında, bu yaklaşımın kaygıyı azaltmada etkili olduğu sonucuna varmıştır. Malkinson (2010) yaptığı çalışmada akılcı-duygusal davranış terapisinin keder, üzüntü ve kederi azaltmada etkisi olduğunu göstermiştir.

Sava ve arkadaşları (2009) bir çalışmada akılcı-duygusal davranışçı terapinin depresyonu azalttığını bulmuşlardır. David ve arkadaşları (2004) "Akılcı-Duygusal Davranış Terapisini Kullanarak Depresyonu Yönetmek" adlı çalışmasında akılcı-duygusal davranış terapisinin depresyonu azaltmada ve kontrol etmede etkili olduğu sonucuna varmışlardır. Trip, Vernon ve McMahan (2007), akılcı-duygusal davranışçı terapi yaklaşımının mantıksız inançları, işlevsiz davranışları ve olumsuz duyguları azaltmada etkili olduğunu bulmuşlardır.

Asmakhani Akbari Nejad, Etemadi ve Nasirnejad (2014) "Grup psiko-duygusal-davranışçı psikoterapinin kadının psikolojik iyiliği üzerindeki etkinliği" başlıklı bir çalışmada akılcı-duygusal

[21] Fincham, F, Optimism and the family. In J. Gillham (ed). The seince of o-ptimism and hope. Philadephia, PA: Templeton Foundation press, (2000).

davranış terapisinin kadınların psikolojik iyilik halini artırmada etkisi olduğu sonucuna varmıştır. Rezaei (2014) "Multipl sklerozlu hastalarda depresyonu azaltmada grup terapisinin iki akılcı-duygusal-davranışçı ve anlamsal terapi yöntemiyle karşılaştırılması" başlıklı bir çalışma yürütmüştür aydı.

Navabifar, Aghaei, Omrani-Fard, Afshar Zanjani ve Moeini (2008) "Kadınlarda depresif bozuklukta bilişsel-duygusal-davranışçı bilişsel terapi grubu ve homeopatik yöntemin etkinliği ve karşılaştırılması" konulu bir çalışmada, her iki depresyon tedavisi yönteminin de kullanıldığı sonucuna varmıştır. Hastaları azalmıştır. Ahadi, Yousefi Loya, Salehi ve Ahmadi (2009) yaptıkları bir çalışmada akılcı-duygusal davranışçı terapinin genel sağlığı iyileştirmede etkisi olduğunu göstermiştir.

Bu bulgudan yola çıkarak, insanların kendilerini değersizlik duygularına yol açan irrasyonel algılamaları nedeniyle akılcı olmayan ve mantıksız hedefler seçtikleri ve bunun sonucunda da hedeflerine ulaşamamakla kendilerini yetersiz hissettikleri söylenebilir. Akılcı-duygusal davranışçı terapide, bireyde akılcı olmayan inançların varlığı kabul edilir ve bireyde akılcı olmayan inançları mantıksal inançlarla değiştirme ihtiyacı vurgulanır.

Bu nedenle, tedavi seanslarında danışanlara sunulan çözümler, bireyin kişide yetersizlik duygularına yol açan işlevsiz düşünce kalıplarını tanımasına ve yerine akılcı ve etkili düşünce kalıpları koymasına yardımcı olur. Eğitim oturumlarında ev ödevi sunmak ve evde ödev yapmaya devam etmek de önemlidir, çünkü ev ödevi yapmak, gerçek hayatta tedavinin etkililiğini artıran zor ve zorlu durumlarla başa çıkmak için bir tür egzersizdir.

Grup danışmanlığı, bu hastaların bir kısmının tek bir yerde toplanmasına, birbirleriyle etkileşime girmesine ve benzer sorunları tartışmasına kolayca olanak tanır. Bu tekel duygusunun ortadan kalkması hastalara sadece huzur ve rahatlık getirmekle kalmaz, aynı zamanda terapotik ortamın dışında da ilişkilerini geliştirmeye yardımcı olur. Aynı zamanda grup üyeleri etkileşim sırasında birbirlerine yardım ederler, yani tedavi sırasında destek olurlar, güven verirler, önerilerde bulunurlar ve birbirlerine destek verirler. Bu nedenle çoğu hasta grubun diğer üyelerini dinleyerek onları gözlemler ve terapistten almadığı göstergelere ulaşır. Genel olarak, bu yöntemin uygulanmasının klinik olarak yararlı ve etkili ve ekonomik olarak uygulanabilir ve tavsiye edildiği görülmektedir (Mokhtari, 2006; Ranjbar ve ark., 2010'dan alıntı).

Bu araştırmanın konuları, bu çalışmanın sınırlılıklarından biri olan Yeşil Yaşam Danışmanlık ve Psikolojik Hizmetler Merkezi'ne başvuran evli kadınlardır. Araştırma örnekleri rastgele seçilmemiştir, bu nedenle bulguların genelleştirilmesinde dikkatli olunmalıdır. Diğer bir sınırlama, ölçüm araçlarıyla ilgilidir. Akılcı-duygusal davranış terapisinin mutluluk, evlilik doyumu ve kadın sağlığı üzerindeki etkisi göz önünde bulundurularak, toplumda evlilik tatmini ve mutluluğu ve ruh sağlığını teşvik etmek amacıyla kentsel bölgelerdeki kültür merkezleri ve sağlık evlerinde bu yaklaşıma odaklanan tedavi seanslarının düzenlenmesi önerilmektedir. Terapistlere ve danışmanlara, tedavi seanslarında tedavi ve danışmanlık için bu yaklaşımı kullanmaları önerilir. Bu çalışmanın sınırlı istatistiksel popülasyonu nedeniyle, bu çalışmanın evli erkekler ve diğer şehirlerdeki kişiler üzerinde yapılması önerilmektedir. İstatistiksel örneklem seçiminde rastgele örnekleme yöntemlerini kullanmaya çalışın. Bağımlı değişkenleri ölçmek için diğer araçları ve anketleri kullanın.

Kaynakça

Argyle, M; Martin, M & Crossland, J. (1989). Happiness as a function of personality and social encounters, In J, P, Forgas, & J, M, Innes (Eds), Recent advances in social psychology: An international perspective, North Holland: Elsevier.

Barekatain, M; Taghavi, T; Salehi, M & Hasanzadeh, A. (2005). The Efficacy of Rational-Emotive-Behavioral versus Relaxation Group Therapies in Treatment of Aggression of Offspring of Veterans with Post Traumatic Stress Disorder. JRMS, 11(1): 34-40.

David, D; Kangas, M.; Schnur, J. B & Montgomery, G.H (2004). REBT depression manual; Managing depression using rational emotive behavior therapy. Babes-Bolyai University (BBU), Romania.

Eddington, N & Shuman, R (2002). Subjective well- Being. Prescnted By Continuty Psychology Education.

Ellis, A (1999). Rational- Emotive Behavior Therapy and cognitive Behavior Therapy for Elderly Oeople. Journal of Rational Emotive & Cognitive- Behavior Therapy. 17, 1999, 5-18.

Ellis, A (2002). Overcoming resistance: A rational emotive behavior therapy integrated approach (2nd ed.). New York: Springer.

Fery, M (2003). Group cognitive therapy for depression. Sahebi, A; Hamidpurl H & Anduz, Z. (translators(. Mashhad: Jihad; 2003: 24-100.

Fincham, F (2000). Optimism and the family. In J. Gillham (ed). The seince of o-ptimism and hope. Philadephia, PA: Templeton Foundation press.

Froggatt, W (2005). A Brief Introduction To Rational Emotive Behaviour Therapy. Third Ed.

Rosner, R. (2011). Albert Ellis' Rational-Emotive Behavior Therapy. Adolescent Psychiatry, 1: 82-87.

Leahy, R. L (1996). Cognitive Therapy: Basic principle & applications. Northvale, NJ: Aronson.

Malkinson, R (2010). Cognitive-Behavioral Grief Therapy: The ABC Model of Rational-Emotion Behavior Therapy. Psychological Topics, 19 (2): 289-305.

Rafiee Bandari, F & Nooranipour, R (2005). The effectiveness cognitive-behavioral traning on marital satisfaction Couples Married students' dormitory in Tehran University. Counseling Research & Developments, 4(14): 25-39. (pershian).

Sava, F. A; Yates, B. T; Lupu, V; Szentagotai, A & David, D (2009). Cost-Effectiveness and Cost-Utility of Cognitive Therapy, Rational Emotive Behavioral Therapy, and Fluoxetine (Prozac) in Treating Depression: A Randomized Clinical Trial. Journal of Clinival Psychology, 65 (1): 36-52.

Trip, S; Vernon, A & Mcmahon, J (2007). Effectiveness of rational-emotive education: a quantitative meta-analytical study. Journal of Cognitive & Behavioral Psychotherapies, 7 (1): 81.

Turner, M & Barker, J. B (2013). Examining the Efficacy of Rational-Emotive Behavior Therapy (REBT) on Irrational Beliefs and Anxiety in Elite Youth Cricketers. Journal of Applied Sport Psychology, 25 (1): 131-147.

Veenhoven, R (2005). Hedonism and Happiness. Journal of Happiness Studies, 4, 437-457.

Warren, R; McLellarn, R & Ponzoha, C. (1988). Rational-emotive therapy vs general cognitive-behavior therapy in the treatment of low self-esteem and related emotional disturbances. Cognitive Therapy and Research, 12 (1): 21-37.

Wilde, J (2011). Rational-Emotive and Cognitive-Behavioral Interventions for Children with Anxiety Disorders: A Group Counseling Curriculum. Different Views of Anxiety Disorders, Dr. Salih Selek (Ed.), ISBN: 978-953-307-560-0, InTech, DOI: 10.5772/20406. Available from: http://www.intechopen.com.

آزاد، حسين. (1393). آسيب‌شناسي رواني. تهران: انتشارات بعثت

احدي، حسن؛ يوسفي لويه، مجيد؛ صالحي، مهديه و احمدي، ابراهيم. (1388). مقايسه كارآمدي مداخله عقلانی- هيجانی- رفتاري گروهي با واقعيت درماني گروهي در افزايش سلامت عمومي دانشجويان دختر. تحقيقات روان‌شناختي، شماره 1، 1-15.

اسمخانی اکبری‌نژاد، هادی. (1393). مشاوره و روان‌درمانی با رویکرد رفتاردرمانی عقلانی- هیجانی. تبریز: انتشارات هلتاک.

اسمخانی اکبری‌نژاد، هادی؛ اعتمادی، احمد و نصیرنژاد، فریبا. (1393). اثربخشی روان‌درمانی عقلانی- عاطفی- رفتاری به شیوه گروهی بر بهزیستی روان‌شناختی زنان. فصلنامه مطالعات روان‌شناسی بالینی، شماره 15، 25-42 .

اشکانی، نجمه. (1388). اثربخشی برنامه غنی سازی و ارتقا زندگی ودرمان عقلانی هیجانی رفتاری بر افزایش رضایت¬مندی زناشویی همسران جانبازان. پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.

بهادری نژاد، مهدی. (1385). شادی و زندگی. تهران: انتشارات اوحدی.

بیابانگرد، اسماعیل. (1381). اثربخشی درمان چندوجهی لازاروس، عقلانی- عاطفی الیس و آرام سازی بر کاهش اضطراب امتحان دانش آموزان. اندیشه و رفتار، سال هشتم، شماره 3، 36-42.

ثنایی ذاکر، باقر. (1387). مقیاس‌های سنجش خانواده و ازدواج. تهران: موسسه انتشارات بعثت.

حسني، فريبا؛ محزوني نجف آبادي، مهشيد و لطفي كاشاني، فرح. (1390). اثربخشی درمان عقلانی- عاطفی- رفتاری گروهی بر عقاید ناکارآمد دانش آموزان دختر دوره متوسطه. پژوهش‌هاي علوم شناختي و رفتاري، شماره اول، 23-42.

حدادی کوهسار، علی اکبر؛ روشن، رسول و اصغر نژاد فرید، علی اصغر. (1386). بررسی مقایسه ای رابطه هوش هیجانی با سلامت روانی و پیشرفت تحصیلی در دانشجویان شاهد و غیرشاهد دانشگاه تهران، مجله روان‌شناسی و علوم تربیتی، شماره 1، 97-113.

رجبي، غلامرضا و كارجو كسمايي، سونا. (1391). اثربخشي مشاوره گروهي با روش عقلاني- عاطفي- رفتاري بر مولفه هاي سلامت عمومي در دانش آموزان پسر. مجله روان‌شناسي مدرسه، شماره 2، 59-76.

رضایی، هما. (1393). مقایسه گروه درمانی به دو شیوه عقلانی- عاطفی- رفتاری و معنادرمانی در کاهش افسردگی بیماران مالتیپل اسکلروزیس. مطالعات روان‌شناسی بالینی، شماره 16، 49- 77.

رنجبر، فرحدخت؛ اشک تراب، طاهره و دادگری، آتنا. (1389). بررسي اثر بخشي درمان شناختي- رفتاري به شيوه گروهي بر ميزان افسردگي. مجله علمی پژوهشی دانشگاه علوم پزشکی شهید صدوقی یزد، شماره 4، 299- 306.

سلیگمن، مارتین ای پی، رایویچ، کارن و کاکس، لیزا. (1394). کودک خوش‌بین. (نرجمه فروزنده داورپناه). تهران: انتشارات رشد.

سلیمانیان، علی اکبر. (1373). بررسی رابطه باورهای غیرمنطقی با رضامندی زناشویی در دانشجویان متأهل. پایاننامه کارشناسی ارشد مشاوره. دانشگاه تربیت معلم، دانشکده علوم تربیتی.

شارف، ریچارد اس. (1393). نظریه‌هاي روان‌درماني و مشاوره. (ترجمه مهرداد فیروزبخت). تهران: انتشارات رسا.

شاملو، فرهاد. (1388). من و افسردگی همسرم. تهران: نشر قطره.

صادقی، احمد؛ احمدی، سیداحمد و عابدی، محمد رضا. (1381). بررسی اثربخشی آموزش گروهی مهار خشم به شیوه عقلانی- رفتاری- عاطفی، بر کاهش پرخاشگری. مجله روان‌شناسی، شماره 1، 52-62.

فروم، اریک. (1383). انسان برای خویشتن. (ترجمه اکبر تبریزی). تهران: کتابخانه بهجتی.

قدم خیر، میترا؛ قمری گیوی، حسین؛ میکاییلی، نیلوفر و سپهری شاملو، زهره. (1392). اثربخشي مداخله مبتني بر رفتاردرماني عقلانی- هیجاني بر افزایش صمیمیت و رضایت زناشویي زنان. اندیشه و رفتار، شماره 29، 27-93.

علیزاده، شهریار؛ بوالهری، جواد و شاه‌محمدی، داوود (1380). بررسی همه‌گیرشناسی اختلالات روانی در یک روستای استان تهران. فصلنامه اندیشه و رفتار، شماره 1و2، 19-26.

کار، آلن. (1387). روان‌شناسي مثبت (علم شادماني و نیرومندي‌هاي انسان). (ترجمه حسن پاشاشریفی، جعفر نجفی زند و باقر ثنایی ذاکر. تهران: انتشارات سخن.

کریمی، امیر. (1393). اثربخشی رفتاردرمانی عقلانی-هیجانی به‌شیوه گروهی بر عملکرد خانواده، طرحواره‌های ناسازگار اولیه و دلزدگی. پایاننامه کارشناسی ارشد مشاوره، دانشگاه آزاد اسلامی واحد شبستر، دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی.

محرری، فاطمه؛ فکور زیبا، مهدی و اصغری‌پور، نگار. (1393). اثربخشي آموزش گروهي به شیوه عقلاني- هیجاني- رفتاري بر کاهش بحران هویت و افزایش شادکامي نوجوانان خوابگاهي پسر. مجله اصول بهداشت روانی، شماره 3،476-483.

میراحمدی‌زاده، علیرضا؛ نخعی امرودی، نوذر؛ طباطبایی، سیدحمیدرضا و شفیعیان، رامین. (1382). رضامندی زناشویی و تعیین عوامل تاثیرگذار بر آن در شیراز. اندیشه و رفتار. سال هشتم، شماره 4، 56-63.

نامجو، حسین. (1381). بررسي اثربخشي آموزش گروهي به شیوه شناختي بر اختلالات خلقي مددیاران زن شاغل در مراکز توانبخشي معلولین ذهني بهزیستي اصفهان. پایان‌نامه کارشناسي ارشد روان‌شناسي عمومي، چاپ نشده، دانشگاه آزاد واحد خوراسگان.

نوابی‌فر، فرناز؛ آقایی، اصغر؛ عمرانی‌فرد، ویکتوریا؛ افشار زنجانی، حمید و معینی، پدرام. (1387). اثربخشي و مقایسه گروه‌درماني شناختي به شیوه منطقی- عاطفی- رفتاري و روش هومیوپاتي بر اختلال افسردگي زنان. دانش و پژوهش در روان‌شناسي، شماره 37، از صفحه 41 تا 64.

نیسی، عبدالکاظم؛ نجاریان، بهمن و پورفرجی، فرج. (1380). مقایسه عملکرد تحصیلی، سلامت روانی و جسمانی دانش‌آموزان پسر فاقد و واجد پدر با توجه به نقش تعدیل کننده حمایت اجتماعی در پایه اول دبیرستان های شهر اهواز. مجله علوم تربیتی و روانشناسی، شماره 3 و 4،62-73.

ولی‌زاده، شیرین و امامی‌پور، سوزان. (1386). تأثیر درمان عقلانی- هیجانی رفتاری بر عزت نفس دانش آموزان دختر نابینا. روان‌شناسی کاربردی، شماره 3، 43-50.

هومن، حیدرعلی (1374). اندازه‌گیری روانی و تربیتی و فن تهیه تست. تهران: نشر پارسا.

Sosyal Medyanın Ruh Sağlığı Üzerinde Etkileri

Halime Zeynep YAŞAR

Sosyal Medyanın Ruh Sağlığı Üzerinde Etkileri

Halime Zeynep YAŞAR*

Öz

Gerçek hayatın ayrılmaz bir parçası olan sosyal medya iletişim ve etkileşiminin insan üzerinde birçok etkisinin olması pek çok açıdan araştırılmasını gerekli kılmaktadır. Sosyal medyanın birey üzerindeki yansımalarından biri de ruh sağlığı üzerinde görülmektedir. Sosyal medyanın ruh sağlığı üzerinde nasıl bir etkisinin olduğu, hangi yönleriyle ruh sağlığını etkilediği, olumlu ve olumsuz yansımalarının neler olduğu bu araştırmada ele alınacaktır. Bu süreçte sosyal medyanın ruh sağlığını doğrudan etkilemesinin nedenleri ve olumsuz etkilerine karşı çözüm önerilerine de yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Sosyal Medya, Ruh Sağlığı, İletişim, Etkileşim

Social Media Effects on Mental Health

Abstract

Social media communication and interaction, which is an integral part of real life, has many effects on people, making it necessary to investigate in many ways. One of the reflections of social media on the individual is seen on mental health. In this study, the effects of social media on mental health, in what ways it affects mental health, and what are its positive and negative reflections will be discussed. In this process, the reasons and negative effects of social media directly affecting mental health will also be included.

Keywords: Social Media, Mental Health, Communication, Interaction

Giriş

İnsanoğlu yaratılışı gereği sosyal bir varlıktır. Her insan anne karnına düşüşünden ölümüne dek maddi ve manevi olarak birilerine ve bir şeylere daimi ihtiyaç hali yaşar. Yaşamını devam ettirmesi için gerekli olan beslenme, barınma, giyinme, uyuma vb. gibi bedensel ihtiyaçlarının yanı sıra acıyı ve sevinci paylaşma, sevme, sevilme, değer görme, takdir edilme, beğenilme gibi soyut ihtiyaçlar da insanoğlunun temel gereksinimlerindendir. İnsan her yaş ve koşulda bu ihtiyaçlarını giderecek farklı mecralara yönelir. Din ve dindarlık da ilk insandan itibaren insanın ruhsal doyumunu desteklemek için sığındığı yolların başında gelmiştir. Küreselleşme, sanayileşme vb. pek çok şeyin de etkisiyle insanın insana olan ihtiyacının yerini başkaca şeyler almıştır. Bugün, modernizmin getirisi olan ve çığ gibi büyüyüp aslında neredeyse gerçek hayatı teşkil eden sanal dünyanın bize emrettiği temel düstur bencil olmamız üzerinedir. Kuralsızlığı, aşırılığı, hız ve hazzı had safhada yaşayanların hayatta kalabildiği sosyal mecrada her kişi kendi görüntüsünü ön plana çıkarma gayreti içindedir. Ve bu durum kişilerin kendini çeşitli şekillerde beğendirme arzusuna dönüşmektedir. Bunun neticesinde Narsizm 'in ötesi bir halin bireylerde yaygınlaşması söz konusu olabilmektedir. Zira herkesin kusursuz, eşsiz ve biricik olduğunu kanıtlama yarışında olması bireylerin çok farklı kimliklerde zuhur etmesine neden olmaktadır. Peki gerçekten ruh sağlığı haz ve hızdan mı beslenir? Ruhsal doyum sosyal mecrada ne kadar mümkündür? Günümüz insanının sosyal medya ile olan sıkı ilişkisi ruh sağlığını nasıl etkiler? Haz ve hız temelleri üzerinde giderek büyüyen sosyal medyaya ilişkin bağımlılık veya patolojik şekilde

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi Anabilim Dalı, halime.zeynep@hotmail.com

sosyal medya kullanımı büyük bir araştırma ve tartışma alanı olmuştur. Konuyla ilgili olumsuz problemler yaşayan insanlara ilişkin haberleri sık sık hem yazılı hem de görsel basında görmek mümkündür. Sosyal medyanın çağımızda görülen birçok psikolojik hastalığa ve ruhsal bunalımlara yol açtığı fikrine dayanarak çalışmamızda, sosyal medya kullanımı ve ruh sağlığı arasındaki ilişki üzerinde durulduktan sonra konuyla ilgili daha önce yapılan araştırmalar ve çalışmalar gözden geçirilerek sosyal medyanın insan ruh sağlığı için nasıl bir risk faktörü olduğunun ortaya konulması amaçlanmıştır.

1. Sosyal Medyanın Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri

Sosyal medyanın birçok açıdan faydaları inkar edilemez. Sosyal medya aracılığıyla eğitim ve öğretim çalışmalarının daha yaygın bir şekilde ve daha çok kişiye ulaştırılabilmesi sosyal medyanın faydalarından bazılardır. Nitekim günümüz dünyasında birçok bireyin sosyal medya ile iç içe olması ve birçok malumata sosyal medya vasıtasıyla ulaşmaları göz önünde bulundurulduğunda bu mecranın faydalarının inkar edilemez olduğu görülmektedir. Dolayısıyla sosyal medyanın faydalı çalışmalarda rolü inkar edilemez. Ancak faydalarının yanında birçok açıdan sosyal medyanın zararlı yönleri de söz konusudur. Bu zararlarını birçok açıdan değerlendirmek mümkündür. Araştırmamızda sosyal medyanın ruh sağlığı üzerindeki bazı olumlu ve olumsuz yansımalarına odaklanacağız. Bunlardan bazılarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

1.1.Sosyal Medyanın İletişim Aracı Olarak Kullanılmasının Ruh Sağlığı Üzerinde Etkileri

Sosyal medya modern hayatın bir gerçeği ve modern çağın ihtiyaç listesinin ön sıralarında yer almaktadır. Ayrıca sosyal medyanın insanın ruhsal olarak paylaşma içgüdüsünü tatmin etmesi için kolay bir saha olduğu da açıktır. İşte tam burada sosyal medyanın nasıl kullanılacağı ve hangi amaç doğrultusunda bu araçtan istifade edileceği konusu önem taşımaktadır. Zira kullanım amacına göre bireyin kişiliği üzerinde olumlu yahut olumsuz sonuçlar doğuracaktır. Günümüzde sosyal medyanın iletişim yönünü çok faydalı kullananlar olduğu gibi çok zararlı şekillerde kullananlar da mevcuttur. Bu sebeple de bireyin doğru bir amaç çerçevesinde sosyal medyayı kullanma noktasında karar vermesi yeterli olmayabilir. Aynı şekilde yanlış iletişim ve etkileşimlerden de kendisini mümkün mertebe koruması son derece önemlidir.

Öncelikle sosyal medya ne olursa olsun gerçek yaşamla bir tutulmamalıdır. Başka bir ifadeyle reel hayattaki iletişim, yaşam vb. sosyal medyadaki iletişim ve etkileşimin gerisinde görülmemelidir. Unutulmamalıdır ki, gerçek hayat birçok açıdan sanal dünyadan daha önemlidir. Hatta "Sosyalleşmesini dahi internet ortamında gerçekleştiren bazı gençlerin sanal ortamda kişilerarası iletişimi artarken, gerçek dünyadaki ilişkilerinin zayıfladığı, giderek gerçeklikten uzaklaşma ve yalnızlaşma riski ile karşı karşıya kaldıkları bir vakıadır."[1] Dolayısıyla bilinçli kullanılmadığında biyolojik ve psikolojik birçok problemlere sebebiyet verebilmektedir.[2] Başka bir ifadeyle bu mecralar kişinin ruh sağlığı üzerinde olumsuz sonuçlar doğuracağı bir gerçektir. Ve ayrıca bu tür mecralar kişinin yalnızlığına çözüm sunuyor gibi görünse de bu aslında bir yanılgıdır. Nitekim "sosyal medya ve iletişim araçlarının yaygınlaşmasına paralel olarak artan yalnızlık, iletişim araçlarının yalnızlığı giderici

[1] Mebrure Doğan, "Ergenlerin Değer Yönelimleri ve Değer Yönelimlerinin İnternet Bağımlılığıyla İlişkisinin İncelenmesi" *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi 5/10 (2018), 270-271.*
[2] Nihat Oyman, "Sosyal Medya Dindarlığı", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2016), 127.

etkisinden çok artırıcı bir fonksiyonunun olduğunu da düşündürmektedir."[3] Dolaysıyla sosyal medyanın yalnızlığı giderme aracı olarak görülemeyeceği ortadadır.

Ayrıca günümüzde sosyal medya çok çeşitli insan tipolojilerini barındırır. Her bireyin beklenti ve arzuları farklılık arz ettiği düşünüldüğünde sosyal medyanın ne denli karmaşık ve virajlı olduğu konusunda bir fikir vermektedir. Dolayısıyla sosyal medyayı; kendini yetersiz hissedip beğeni alma arzusuna kapılıp sunî bir görüntü vererek hem kendisini hem de çevresini kandıracak bazı paylaşımlar yapma aracı olarak gören, modernitenin ve kapital düzenin hız ve haz merkezli sistemine varını yoğunu vererek kendini ispatlama çabası içerisinde olan, hayatı sadece sosyal medyadan ibaret görüp tüm ilişkilerini ve dünyasını bunun üzerine kuran, paylaşımlarıyla yanlış bilgiye hizmet eden, toplumu yanlış yönlendirip belli amaçlar peşinde koşan vb. yaklaşımların kişinin gerek kendi gerekse toplumun ruh sağlığı üzerine olumsuz sonuçlar doğuracağı bir gerçektir.

Ancak sosyal medyadaki faydalı paylaşımlarıyla topluma katkı sunma amacı içerisinde olan, teyit etmediği hiçbir bilgi ve paylaşımı etkileşimin bir parçası kılmayan, algı inşasında sosyal medyanın gücünü şahsi menfaatleri için kullanmayan, ilim teşvik edip muhatabından da faydalanma arzusu içerisinde olan, güncel faydalı bilgilerden istifade eden yaklaşımların da ruh sağlığı üzerinde pozitif etkisi büyüktür.

Aslında burada temel mesele sosyal medyaya da İslamî bilinç çerçevesinde yaklaşılıp yaklaşılmadığı meselesidir. İslamî sorumluluk bilinciyle hareket eden bir bireyin sosyal medyadaki paylaşımlarının dikkatli ve anlamlı olacağı muhakkaktır. Ancak belli bir amaç ve gaye gütmeden, bilinçli davranmadan geçirilen zaman, yapılan paylaşımlar tahribatlara sebebiyet verebilir.

Tüm bunlarla beraber sosyal medya araçlarının çeşitliliği ve kapalı kalan bazı özelliklerini de dikkate almak önem arz etmektedir. Söz gelimi Facebook, Twitter, Youtube, İnstagram gibi çok sayıda sosyal medya ağını takip eden bir bireyin bu tür mecralara karşı kendisini nasıl koruyacağı son derece önemli bir konudur. Bireyin yaşı, eğitim düzeyi, kişisel özellikleri vb. konular tehlikenin düzeyini belirleyen etmenlerdendir. Örneğin sosyal medya uygulamaları üzerinden tanımadığı kişilerle iletişim kuran birçok kişinin bazı tehlikelerle baş başa kaldığı bir gerçektir. Konuyla ilgili birçok habere rastlamak mümkündür. Ve bu kişilerde ağır psikolojik sorunlar gözlemlenebilmektedir. Dolayısıyla sosyal medyadaki iletişim reel hayattaki iletişimden birçok açıdan farklılık arz etmektedir. Kimliği belirsiz, kötü amaçlarla sosyal medyayı aktif kullanan kişi sayısının her gün artması bireylerin temkinli hareket etmelerini gerekli kılmaktadır.

1.2. Sosyal Medyada Çok Fazla Vakit Geçirmenin Ruh Sağlığına Etkileri

Sosyal medyanın insanın ruh sağlığına doğrudan etki ettiği konulardan biri de zaman ve mekân konusundaki etkisidir. Zira sosyal medyanın sunduğu hizmetler, bireyleri etkilemekte ve onların daha çok bu mecralarda vakit ayırmalarına sebep olmaktadır. Şu bir gerçek ki, "Mekân ve zaman kısıtlaması sosyal medyayla kaybolmuştur."[4] Zira isteyen istediği yerden istediği vakitte dünyanın en ücra

[3] Yahya Turan, "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 22/1 (2018)*, 399.
[4] Ece Ünür- Didem Doğanyılmaz Duman, "Sosyal Kimlik Olarak İslam'ın Sosyal Medyaya Yansıması: #Gerçekislam", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 16/3 (2016), 45.

yerindeki kişilerle iletişim halinde olabilir. Ancak zamanın doğru kullanılıp kullanılmaması hayati öneme haizdir.

Günümüzde verimli ve faydalı kullanıldığında sosyal medyada kısa sürede birçok faydalı içeriğe ulaşılabilmektedir. Özellikle günümüzde Covid-19 salgınından dolayı birçok yerde eğitim ve çalışmalar online yapılmaktadır. Bu süreçte zamanın doğru kullanılarak derslerin takip edilebileceği gibi faydalı online kurslar aracılığıyla yeni bir şeyler öğrenilebilir. Hatta alanın uzman isimlerinin konferanslarına, önemli sempozyumlara vb. yolculuk yapmadan, zorluk yaşamadan katılım sağlamak mümkündür. Bu durum kişinin başarısını arttıracağı gibi bireyin kendini iyi hissetmesine yardımcı olacak ve ruhsal gelişimine de katkı sağlayacaktır.

Ancak kişi vaktini doğru ve verimli bir şekilde kullanmadığı takdirde sosyal medyanın büyük bir eziyete sebep olacağı muhakkaktır. Hatta sosyal medyanın belki de en büyük zararlarından biri internette çok fazla zaman geçirmektir. Ne yazık ki birçok kişi "zamanlarının çoğunu bu ortamlarda tüketerek Facebook'un "Ne yapıyorsun?", Twitter'ın "Neler oluyor?" sorularına verecekleri cevabı aramaktadırlar."[5] Yapılacak paylaşımlara gelen yorumlar ve onlara verilen cevaplar da düşünüldüğünde aslında bazen bir paylaşım bile saatler alabiliyor. Oysa bu başlı başına zihni, ruhu ve bedeni yoran bir durumdur. Bunun yerine çevremizdeki insanlarla kuracağımız iletişim daha faydalı ve anlamlı olacağı bir gerçektir. Araştırmalara bakıldığında internette gereğinden fazla zaman ayrıldığı anlaşılmaktadır. Zaten sistemler kullanıcıların dikkatini dış dünyadan tamamen kesip zaman akışının farkına varmasına engel olacak şekilde renkli, hızlı, aktif ve yoğun şekilde tasarlanmıştır. Nitekim "We Are Social verilerine göre, 2019'da ortalama olarak her gün 2 saat 46 dakikamızı sosyal medya mecralarında geçirdik. Bu süre diğer ülkelerle kıyaslandığında oldukça fazla. Yani bir günümüzün %9'u sosyal medyada geçiyor diyebiliriz. Üstelik bu süre, diğer ülkelerde olduğu gibi ağırlıklı olarak tek bir mecra özelinde geçirilmiyor. Araştırmalara gösteriyor ki, tüm sosyal medya mecralarında en fazla aktif ve etkileşime geçen kullanıcıya sayısına sahip ülkelerin arasında yer alıyoruz."[6] Günümüzün %9'unu internette geçirmemiz – faydalı zaman geçirenleri kastetmiyoruz- büyük bir vakit kaybı demektir. Oysa bir bireyin zamanını doğru kullanması ve faydalı işlerle geçirmesi son derece önemlidir. Elbette bu durum kişinin vaktinin bir kısmını dinlenmek, eğlenmek için kullanmayacağı anlamına gelmemektedir. Nitekim "boş zaman" kavramına dair farklı yaklaşımların olması "boş zaman" mefhumu noktasında insanların hemfikir olmadıklarını göstermektedir.[7] Aslında günümüzde yaşadığımız sıkıntı "boş zaman"ın sosyal medyada geçirme problemi değildir. Bilakis birçok kişinin, neredeyse tüm vaktini sosyal medyada geçirmesidir. Elbette bu durum kişinin ruh sağlığı üzerinde bir etkisi olacaktır. Zira zamanın doğru kullanılmasının kişinin ruh sağlığı üzerinde faydaları olduğu gibi zamanın kötü kullanılmasının da pek tabii olumsuz sonuçları vardır. Bu yaklaşımı Kur'an ve Sünnet'in bazı ifadelerinde bulmak mümkündür. Asr sûresine baktığımızda Yüce Allah zamana yemin ederek vaktin ne denli önemli olduğunu bize göstermektedir. Şöyle buyurmaktadır: "*Asra yemin ederim ki, İnsan*

[5] Nilüfer Sena Çalık, "Beden, Mesken ve Bilgi Mahremiyeti Açısından Sosyal Medyadaki Tasarrufların Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi", Turkısh Academıc Research Revıew 3/1 (Haziran 2018), 28.
[6] https://www.hurriyet.com.tr/teknoloji/2019-yilinda-gunumuzun-yuzde-9u-sosyal-medyada-gecti-41403647
[7] İhsan Kurar, Furkan Baltacı, "Halkın Boş Zaman Değerlendirme Alışkanlıkları: Alanya Örneği", International Journal of Science Culture and Sport 2 (Ağustos 2014), 43.

gerçekten ziyandadır. Ancak iman edip dünya ve âhiret için yararlı isler yapanlar, birbirlerine hakkı tavsiye edenler ve sabrı tavsiye edenler başkadır."[8] Sözü edilen âyette zamana yemin eden Allah Teâlâ, vaktini yararlı işler için sarf edenlere vurgu yapmaktadır. Bu durumda kişinin vaktini doğru kullanması önemlidir.

Aslında Kur'an'ın zamana yemin ettiği gibi zamanın işaretleri, kısımları olan bazı kavramlara da yemin etmiştir. Söz gelimi şu âyetler örnek gösterilebilir: "*Hayır, (öğüt almazlar.) Aya, çekilip gittiğinde geceye, aydınlandığında sabaha andolsun ki…"*[9]; "*(Karanlığıyla) bürüyüp örttüğü zaman geceye, açılıp parladığı zaman gündüze, erkeği ve dişiyi yaratana andolsun ki!*[10]; *"Halbuki sizin üzerinizde elbette (yaptıklarınızı) hıfzeden, şerefli kâtipler vardır (ki), onlar yaptıklarınızı bilirler."*[11] Bu âyetlere bakıldığında yüce Allah'ın geceye, gündüze, aya yemin ettiği görülmektedir. Aslında insanın bazı vakitler düşünmesi, tefekkür etmesi insanın kendisiyle vakit geçirmesi fıtrî birer ihtiyaçtır ve ruh sağlığı üzerine olumlu sonuçlar doğurur. Hiç şüphesiz insanoğlunu en iyi tanıyan onu yaratan Allah'tır. Mezkûr ayetlerden de anlaşıldığı üzere kişi özellikle bazı vakitleri dolu dolu geçirmesi zararlı şeylerden yüz çevirmesi ruh sağlığı açısından önemlidir. Mesela Allah "O, sizin için geceyi bir örtü, uykuyu bir dinlenme, gündüzü yayılıp çalışma (vakti) kılandır."[12] buyurmaktadır. Ancak günümüzde bazı insanlar sosyal medya ile o kadar çok haşir neşir ki gece-gündüz fark etmeksizin tüm vakitlerini sosyal medyada geçirmektedirler. Bu durum onların ruh sağlıklarını doğrudan etkilemektedir. Zira böyle kişilerin gözleri, kulakları bedenleri sosyal medya ile yorulmanın ötesinde büyük yıkımlara yol açabilecektir. Nitekim sosyal medyadan kaynaklı ölümlerin olması, sosyal medyaya bağımlılığın bir göstergesidir. Şu haber basına yansıyanlardan sadece biridir: "Çin'in Şanghay eyaletindeki bir internet kafede 19 saat boyunca ara vermeden bilgisayar oyunu oynayan genç, rahatsızlandı. Koltuğuna yığılan genç, ambulans müdahalesinden önce hayatını kaybetti."[13] Bunun benzeri pek çok vakanın varlığı söz konusu olabilir. Nitekim Amerikan Psikoloji Derneği (APA) internetten oyun oynama bağımlılığını zihinsel bir hastalık olarak görmektedir.[14] Epidemiyolojik araştırmaların bulguları ise daha ürkütücüdür. Buna göre "internet bağımlılarının yüzde 50'sinde aynı zamanda başka bir psikiyatrik bozukluk bulunduğunu ortaya koymaktadır."[15]

Dolayısıyla günümüzde sürekli sosyal medya platformlarında vakit geçiren, oyun oynayan bireylerin sayısının sürekli artış göstermesinin tedirgin edici bir hal aldığı söylenebilir. "Gerçekten de Facebook üzerinde harcanan uzun zamanlar; kişinin evden daha az çıkmasına ve arkadaşlarıyla daha az vakit geçirmesine, kendi toplumlarına karşı sosyal kaçış ve yabancılaşma yaşamalarına neden olabilmektedir."[16] Bu durumun psikolojik ve ruhsal birçok hastalığa sebebiyet vermesi kaçınılmazdır. Nitekim araştırmalar sosyal medyaya bağımlı bireylerde dikkat dağınıklığının oluştuğunu belirtmektedir.[17] Öyle ki birkaç kişinin yan yana gelip sohbet etmesi ve birbirlerini dinleyip

---

[8] Asr 1-3.
[9] Müddessir, 74/32-34.
[10] Leyl 1-3
[11] İnfitâr 10-12.
[12] Furkân, 25/47.
[13] https://www.sabah.com.tr/dunya/2015/03/05/19-saat-bilgisayar-oyunu-oldurdu
[14] Necmi Karslı, "Gençlerde İnternet Bağımlılığı ve Dindarlık İlişkisi" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Haziran 2019), 231.
[15] Şükrü Balcı- Enes Baloğlu, "Sosyal Medya Bağımlılığı ile Depresyon Arasındaki İlişki", "Üniversite Gençliği Üzerine Bir Saha Araştırması" *İleti-ş-im* 29 (Aralık 2018), 216.
[16]Şükrü Balcı- Enes Baloğlu, "Sosyal Medya Bağımlılığı ile Depresyon Arasındaki İlişki", 214
[17] Şükrü Balcı- Enes Baloğlu, "Sosyal Medya Bağımlılığı ile Depresyon Arasındaki İlişki", 214

odaklanmaları ve bu esnada sosyal medyaya girmemeleri zor bir durum haline gelmiştir. Dolayısıyla sosyal medyanın sadece ihtiyaç halinde ve abartıya kaçmayacak şekilde kullanılması gerekir.

1.3. Sosyal Medyanın Paylaşımlarıyla Ruh Sağlığına Etkileri

Sosyal medyada maddi ve manevi değerlerimizle doğrudan ilgili birçok paylaşıma rastlamak mümkündür. Aslında sosyal mecralarda yapılan paylaşımlarla reel hayattaki davranışlarımız arasında bir fark olmamalıdır. Zira maddi ve manevi değerlere her yerde uymak zorundayız. Ancak ne yazık ki günümüzde sosyal medya bazı kötülükleri, çirkinlikleri ve İslam'ın manevi değerlerine saygısızlığı barındıran kimi içerikler barındırmaktadır. İfade özgürlüğü adı altında algı operasyonlarından tutun, manevi değerlere zarar veren kötülüklerin yaygınlaşması için gösterilen çaba ve bilinçli dezenformasyonlara sosyal medyada rastlamak mümkündür. Bu sebeple sağlam bir bilinçle donatılmamış gençlerin/bireylerin bilerek yanlışa yönlendiren türlü sosyal medya avcılarının ağına takılıp kalması ve manevi değerlerini sorgulamadan teslim olması güçlü ihtimal dahilindedir. Zira batının gerek görsel gerekse işitsel birçok paylaşımının manevi değerlerimizle örtüşmediği bir gerçektir. Bunlara karşı bireylerin bilinçlendirilmesi ve doğru paylaşımlardan beslenmeleri için yönlendirilmeleri elzem bir durum arz etmektedir.

Sosyal medyanın en büyük yıkıcı etkilerinden birisi de mahremiyet üzerindeki olumsuz yansımalarıdır. Ne yazık ki sosyal medyayla beraber özelimiz başkalarının takip etme mecrasına dönüştürülmüştür. Gizli kalması gereken birçok şeyin bazı bireyler tarafından sosyal mecralarda bilinçli bir şekilde teşhir edilmesi acınası bir durumdur. Kişinin dinlediği müzikleri, okuduğu kitapları, yediği yemekleri, kişisel zevklerini hatta kutsallarımızın aleni bir şekilde paylaşılması sosyal medyanın toplumun mahrem kodlarındaki dönüşümü üzerindeki olumsuz yansımalarından biridir.[18]

Ayrıca maddi ihtişama teşvik ve yönlendirme de sosyal medyanın bir başka yansımasıdır. Günümüzde ihtişamın, gösterişin, maddi zenginliğin tüm yönleriyle yansıtıldığı sanal dünyanın, bireyleri etki altına alması kaçınılmaz bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Sosyal medyada evlerde pişirilen yemeklerden tutun, satın alınan arabalar, evler, kıyafetler vb. tüm maddi imkân ve zenginlikler gösterişin, kibrin, mükemmelliğin ve beğenilmişliğin bir aracı olarak kullanılmaktadır. Bu durum eşit imkanlara sahip olmayan bireyler üzerinde etkili olabilmekte ve maddi ihtişama bağlılığı daha çok arttırabilmektedir. Bunun neticesinde kişinin sahip olduğuyla yetinme duygusu, şükretme eylemi, infakta bulunma gibi güzel eylemler yerini daha çok zenginlik arzusu, haksız kazanç yollarına başvurma, kendisini başkalarıyla kıyaslama, eksiklik hissi, ailesini küçümseme gibi düşüncelere sevk etmektedir. Dolayısıyla sosyal medyanın bu yüzüyle iç içe olan bireylerin karakterlerinin olumlu yahut olumsuz bir şekilde sanal dünyadan etkilenmemesi kaçınılmaz bir sonuçtur. Sosyal medyayı bilinçli ve mahremiyetlerini göz önünde bulundurarak kullanan bireylerin manevi değerlere zarar veren paylaşımlardan olumsuz etkilenmelerinin tehlikesi sosyal medyayla sürekli haşir neşir olan bireylere oranla daha azdır. Bu nedenle doyumsuzluğa yol açan, manevi değerlere zarar veren, depresyona sürükleyen[19] sosyal medya yönlendirmelerine karşı uyanık olunması ve tedbir alınması önemlidir.

[18] Mustafa Derviş Dereli, "Gözetim Toplumunda Sosyal Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü", Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu, *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Samsun: 2016), 530-531.*
[19] Şükrü Balcı- Enes Baloğlu, "Sosyal Medya Bağımlılığı ile Depresyon Arasındaki İlişki",218.

Sosyal medyanın kişinin benliği üzerindeki bir etkisi de stres ve tedirginliğe sebebiyet veren kimi yalan haberlerin yaygın olarak kullanılmasıdır. Bahsedilen medya organlarının ülke meseleleriyle ilgilenmenin ve kişinin mümkün mertebe gündemi takip etmesinde sağladığı imkanlar bakımından elbette yararları son derece büyüktür. Nitekim sosyal mecrada kimi bilgilere rahatlıkla ulaşılabilir. Ancak sosyal medya doğru ve bilinçli bir şekilde kullanılmadığında kimi yalan haberlerin de araştırılmadığı takdirde paniğe, tedirginliğe yol açması muhtemeldir. Nitekim sosyal medyada yalan haberlerin daha çabuk yayıldığı dikkate alınırsa yalan bilgilerin toplumun ruh sağlığı için ne denli tehlikeli olduğu açıkça ortadadır.

Strese, gerilime, ümitsizliğe sevk edici mecralardan uzak durulması bu nedenle ehemmiyet arz etmektedir. Zira yanlış bilgilerin kişinin gündemini meşgul etmesi ümitsizliğe, tedirginliğe hastalıklara yol açabilecek ve bir şeye odaklanmasını güçleştirebilecektir. Bu nedenle de yanlış bilgilerden kaçınma adına sosyal medyada kişinin yanlış bilgiyi yaymaktan kaçınması kadar emin olmadığı mecralardan bilgilenmemesi de bir o kadar önemlidir.

Sonuç

Bu çalışmamızda sosyal medyanın ruh sağlığı üzerindeki etkilerini inceledik. Araştırmamızda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Birincisi, sosyal medya bilinçli kullanıldığında kişiye eğitim, iletişim, sosyalleşme vb. birçok alanda faydaları olmaktadır. Ancak bilinçli bir şekilde kullanılmadığında ciddi anlamda olumsuz yönleri olacağı ve bu olumsuz yönlerden bazılarının insanın ruh sağlığına zarar verecek çapta olduğu görülmüştür. Öyleki ruh sağlığı yerinde olmayan bireylerin oluşturduğu bir toplumun da sosyolojik ve psikolojik birçok sorun ve sıkıntıları olmaktadır, olacaktır. Bu nedenle sosyal medyanın bilinçli ve verimli kullanılması noktasında ciddi anlamda eğitim ve bilinçlendirmeye ihtiyaç duyulmalıdır.

İkincisi, sosyal medyaya bağlı ve bağımlı olan bireylerde depresyon, hissizlik, unutkanlık vb. bazı hastalıkların ortaya çıkması ve bu hastalıkların doğrudan ruh sağlığını etkilemesi, ruh sağlığının sosyal medya ile doğrudan ilintili olduğunu göstermektedir.

Üçüncüsü, sosyal medyanın çeşitli mecralara sahip olması bireyi çok yönlü etkileme olanağına sahip olabilmektedir. Bireyin çeşitli sosyal mecralarla vakit geçirmesi değişik tehlikelerle baş başa kalabilmesine sebep olabilmektedir.

Dördüncüsü, sosyal medya temel anlamıyla daha çok etkileşim, daha çok bilinçlendirme, daha çok verimlilik sağlaması gerekirken çoğunlukla zararlarının faydalarından daha fazla olması ve bu mecralara bağımlı olanların ruh sağlıklarının olumsuz etkilenme ihtimalinin olumlu etkilenme ihtimaline göre fazla olması; sosyal medyanın insanın psikolojisi üzerine olumsuzluğunun daha baskın olduğunun işaretidir.

Tüm bu sebep ve sonuçlar doğrultusunda sosyal medya mecralarının reel hayatın birer parçası olarak varlığını kabul etmekle birlikte, toplumsal ve bireysel olarak etkilerinin boyutlarının bizim bu mecraları kullanım şekillerimize bağlı olduğunu anlıyoruz. Sosyal medya çağımızda ve gelecekte kaybolacak yitirilecek mecralar değildir aksine gün geçtikçe gerçek hayatın yerini almak için var gücüyle çabalamaktadır. Kültürel norm ve değerlerimiz, İslamî kaygı ve önceliklerimiz doğrultusunda, emrolunduğumuz üzere mutedil şekilde bu mecralarda varlığımızı sürdürmeli, sosyal medyanın

günümüze, zamanımıza, zevk ve tercihlerimize, gençlerimize ve dolayısıyla neslimize hükmetmesine seyirci kalarak değil, elimizle ve emeğimizle şekillendirerek doğru amaçlar doğrultusunda kullanmayı öğrenmeli, öğretmeliyiz.

Kaynakça

Balcı, Şükrü- Baloğlu, Enes. "Sosyal Medya Bağımlılığı ile Depresyon Arasındaki İlişki", "Üniversite Gençliği Üzerine Bir Saha Araştırması" *İleti-ş-im* 29 (Aralık 2018), 210-233.

Çalık, Nilüfer Sena. "Beden, Mesken ve Bilgi Mahremiyeti Açısından Sosyal Medyadaki Tasarrufların Fıkhî Açıdan Değerlendirilmesi", *Turkısh Academıc Research Revıew* 3/1 (Haziran 2018), 25-44.

Dereli, Mustafa Derviş "Gözetim Toplumunda Sosyal Medya ve Mahremiyetin Dönüşümü", Din, Gelenek ve Ahlak Bağlamında Mahremiyet Algıları Sempozyumu, *Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Samsun: 2016), 530-531.*

Doğan, Mebrure. "Ergenlerin Değer Yönelimleri ve Değer Yönelimlerinin İnternet Bağımlılığıyla İlişkisinin İncelenmesi" *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi 5/10 (2018), 270-271.*

https://www.hurriyet.com.tr/teknoloji/2019-yilinda-gunumuzun-yuzde-9u-sosyal-medyada-gecti-41403647

https://www.sabah.com.tr/dunya/2015/03/05/19-saat-bilgisayar-oyunu-oldurdu

Karslı, Necmi. "Gençlerde İnternet Bağımlılığı ve Dindarlık İlişkisi" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Haziran 2019), 225-260.

Kurar, İhsan-Baltacı, Furkan. "Halkın Boş Zaman Değerlendirme Alışkanlıkları: Alanya Örneği", International Journal of Science Culture and Sport 2 (Ağustos 2014), 39-52.

Oyman, Nihat. "Sosyal Medya Dindarlığı", *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (2016), 125-167.

Turan, Yahya. "Yalnızlıkla Başa Çıkma: Yalnızlık, Dini Başa Çıkma, Dindarlık, Hayat Memnuniyeti ve Sosyal Medya Kullanımı", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi, 22/1 (2018),* 395-434.

Ünür, Ece- Duman, Didem Doğanyılmaz. "Sosyal Kimlik Olarak İslam'ın Sosyal Medyaya Yansıması: #Gerçekislam", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 37-61.

Richard Swinburne'un Töz Düalizmi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme

Necmettin TAN

Richard Swinburne'un Töz Düalizmi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme

Necmettin TAN*

Öz

Richard Swinburne töz düalizmini ana hatlarıyla Descartes'ın töz düalizmini esas alarak kurmuştur. Descartes'ın maddi olan ve maddi olmayan töz şeklindeki ayırımına bağlı kalmakla birlikte bunların tanım ve işlevlerinde değişikliğe gitmiştir. Bu anlamda özellikle maddi olmayan tözü "ayrıcalıklı erişim" ile tanımlaması dikkat çekicidir. Bu yeni haliyle hem geçmişte Descartes'a yapılmış eleştirileri hem de çağdaş eleştirileri bertaraf etmeyi amaçlamıştır. Ancak Descartes'ın en çok zorlandığı ve açıklama yapamadığı ruh-beden etkileşimi konusunda daha iyi bir açıklama yapmaktan uzak kalmıştır. Bu çalışmada özellikle J. L. Mackie'nin Swinburne'a yönelttiği eleştiriler dikkate alınarak bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimler: Ruh, Zihin, Ruh-beden, Zhin-beden, Töz Düalizmi, Swinburne

A Critical Evaluation of Richard Swinburne's Substance Dualism

Abstract

Richard Swinburne establishes his substance dualism based on the substance dualism of Descartes. While adhering to Descartes's distinction of material and immaterial substances, he made modifications to their descriptions and functionalities. It is especially remarkable in this context that he describes the immaterial substance via "privileged access". With this new stance he aims to eliminate both the criticisms directed at Descartes in the past and the contemporary criticisms. Yet, he falls short of providing a better explanation for the problem of soul-body interaction at which Descartes had the most difficulty and could not come up with an explanation. This papers makes an evaluation mainly considering the criticism directed at Swinburne by J. L. Mackie.

Keywords: Soul, Mind, Soul-Body, Mind-Body, Substance Dualism, Swinburne

Richard Swinburne 21. yy.'ın önde gelen din felsefecilerinden biridir. Kant'ın eleştirileriyle ve daha sonraki gelişmelerle adeta unutulmaya yüz tutmuş teistik delilleri yeni formülasyonlarla yeniden canlandırmış ve onları derli toplu bir şekilde yazdığı eserlerle savunmuştur. Bu delillerden sadece ontolojik delile itibar etmemiştir. Bu çalışmada Swinburne'nün töz düalizmi konusundaki ilk düşünceleri ve J. L. Mackie'nin buna yönelttiği eleştirileri değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Teistik delillerden bağımsız olarak töz düalizmi de Richard Swinburne'nün ilgi duyduğu görüşler arasındadır. Töz düalizmi de tıpkı teistik deliller gibi pek ilgi görmezken Richard Swinburne ona, tabir yerindeyse, altın çağını tekrar yaşatmıştır. Töz düalizmi genelde zihin felsefesinin bir konusu olarak tartışılırken onun konuya olan ilgisi başlangıçta başka bir amaçla ortaya çıkmıştır. O ilk yazdığı eserlerden biri olan *The Existence of God* (1979) adlı eserinde "Bilinç ve Ahlaka Dayalı Arguman" başlığı altında bu konudaki görüşlerine yer vererek bilinci ve bilincin ortaya çıkışını Tanrı'nın varlığının delilleri arasında saymıştır. Kuşkusuz bu delil tek başına Tanrı'nın varlığını göstermemekte, ancak diğer delillerle bir arada düşünüldüğünde onlara bir katkı sağlamaktadır. Swinburne'a göre bilinç ve bilincin ortaya çıkışı ancak Teistik bir Tanrı'nın varlığı ile en iyi şekilde açıklanabilir. Diğer açıklama şekillerinden hiçbiri, ona göre, bilinci açıklayamamaktadır. Eserinin 2004 yılındaki ikinci baskısında ana hatlarıyla temel görüşünü korusa da bölümü yeni baştan yazmıştır. Bu eser dışında sırf bu konuya

* Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, necmitan@gmail.com

ayırdığı müstakil eserlerle de bu görüşü savunmaya devam etmiştir. Bunlar arasında *The Evolution of the Soul* (1986), *Mind, Brain, and Free Will* (2013) ve *Are We Bodies or Souls?*(2019) sayılabilir.

Swinburne töz düalizmi hakkındaki görüşlerinde temelde Kartezyen Düalizmi esas almaktadır. Ana hatlarıyla Descartes'ın töz düalizmine dayansa da bazı görüş ve tanımlarda güncellemeye gitmiştir. Hatırlanacağı üzere Descartes varlığı iki sonlu cevhere dayandırmaktaydı. Biri yer kaplayan cevher olarak madde, diğeri de düşünen cevher olarak ruhtur. Yer kaplamak maddenin asli niteliğidir ve yer kaplama olmaksızın madde var olamazdı. Buna karşın düşünmek ruh cevherinin asli niteliğidir ve düşünmeyen bir ruh da tasavvur edilemezdi. Yani ruh her zaman düşünen bir cevher olmak durumundadır.[1] Bu iki cevher birbirine indirgenemez olduğu gibi birbirine de karşıttırlar. İnsanda bu iki cevher bir arada bulunmakta ve etkileşmektedir. Ruh bedeni etkilemekte, beden de ruhu etkilemektedir.[2] Decartes'ın bu konuda değinilebilecek bir diğer düşüncesi ruhun ve dolayısıyla düşünmenin insana mahsus olduğunu söylemesidir. Ona göre hayvanların ruhu yoktur, onlar birer otomattır.[3]

Descartes daha hayattayken bu görüşlerine en yakın arkadaşları da dâhil pek pek çok itiraz yapılmıştır. Kısaca değinmek gerekirse ruhun her zaman düşünüyor olması itiraza konu olmuştur. Çünkü bebeklerin, uykuda olanların veya baygın olanların düşünmediği ileri sürülmüştür. Bu durumda düşünme yetisi kesintiye uğradığında ruh da yok mu oluyordu?[4] Descartes cevap olarak ruhun bu anlarda da düşündüğünü ancak içinde bulunulan zorlu şartlar gereği bizim bunu hatırlamadığımız cevabını vermiştir.[5] Şiddetli itirazlara konu olan bir diğer konu ise iki cevher arasındaki etkileşim meselesidir. Gassendi ve mektuplaştığı Prenses Elisabeth'in bu konudaki itirazları meşhurdur. Descartes etkileşim konusunu açıklığa kavuşturmamış, sadece bu etkileşimin beyindeki kozaklası bez veya epifiz bezi de denilen "pineal gland" üzerinde gerçekleştiğini söylemiştir.[6]

Swinburne ana hatlarıyla Kartezyen düalizmi esas alsa da bazı konularda güncellemelere gitmiştir. O, töz düalizminin nitelik düalizmini de barındırdığını söyleyerek fiziksel ve zihinsel nitelikler ayırımına gider. Buna göre fiziksel nitelikler herkesin erişimine açık iken zihinsel nitelikler için bu geçerli değildir. Zihinsel nitelik "öncelikli erişim" dediği özelliğe sahiptir.[7] Yani zihinsel bir nitelik kimde gerçekleşiyorsa sadece onun erişimine açıktır. Thomas Nagel gibi fizikalistler bile bu öncelikli erişim meselesine dikkat çekmişlerdir.[8] Bu haliyle zihinsel ve fiziksel nitelikler açıktır ki birbirine indirgenemezler. Bir düalist için fiziksel nitelikler fiziksel bir cevherden kaynaklanırken, zihinsel nitelikler de zihinsel bir cevherden yani ruhtan veya zihinsel olandan kaynaklanmaktadır. Swinburne bu anlamda "ruh" veya "benlik" ifadesini kullanmanın bir fark yaratmayacağını da düşünür.[9] Yine ona göre zihinsel olan ve bedensel olan birbiriyle karşılıklı etkileşim içindedirler. Fakat yaptığı bu

[1] Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, (çev: Mesut Akın) Say, İstanbul, 2007, s. 82-83.
[2] Descartes, *Ruhun İhtirasları*, (çev:, Hasan Karasan), MEB, Ankara, 1991, s. 83.
[3] Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, (çev. Atakan Altınörs), Bilge Kürtür Sanat, İstanbul, 2017, s.72.
[4] Descartes, *Meditasyonlar*, (çev. İsmet Birkan) Bilgesu, Ankara, 2007, s. 89.
[5] Descartes, *Meditasyonlar*, s. 160.
[6] Descartes, *Ruhun İhtirasları*, s. 18-29.
[7] Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 2004, s. 193. Eserin ilk baskısında fiziksel ve zihinsel nitelikleri detaylı bir şekilde tanımlamaz. Bkz. Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1979, s. 164 vd.
[8] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren*, (çev. Özge Çağlar Aksoy), Jaguar Kitap, İstanbul, 2015, s, 145-165.
[9] Richard Swinburne, *Are We Bodies or Soul*, Oxford University Press, New York, 2019, s. 2. Swinburne "Mind" yani "Zihin" kavramını kullanmayı tercih etmediğini, çünkü yanlış anlaşılmalara müsait olduğunu da ekler.

güncelleme bu iki nitelik veya cevherin birbiriyle nasıl etkileştiği noktasında bize hala bir şey söylememektedir. Bu noktada cevabı aranması gereken sorulardan bir tanesi ruhların bedenlerle nasıl eşleştiği ve nasıl etkileşimde bulunduğudur.

Swinburne'nün kitabının ilk baskısına en hacimli eleştiri ve değerlendirmeyi J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* adlı eseriyle yapılmıştır. Swinburne bu eleştirilere 1991 baskısında kitaba bir ek koyarak bir cevap vermiş,[10] sonraki baskıda ise bu eklemeyi kaldırmıştır. Mackie, Swinburne'nün bilinç kanıtını değerlendirirken onun daha önce John Locke tarafından geliştirilmiş kanıtın bir devamı olduğunu iddia etmiştir.[11] İlk eserinde Locke'a hiç değinmemiş olan Swinburne ikinci baskıda bu iddiaya da yer verir ve kendi argümanının Locke dâhil, daha önce hiçbir filozof tarafından ortaya konulmamış olduğunu iddia eder. Swimburne'a göre Locke'un tüm yaptığı şey "maddenin düşünce üretemeyeceği"ni ve ancak düşünen bir varlığın yani Tanrı'nın düşünce üretebileceğini ileri sürmüş olmasıdır.[12] Gerçekten de Locke bu konu üzerinde etraflıca durmuştur. Ona göre ezeli olduğu kabul edildiği takdirde madde, öncelikle hareket üretemez. Hareketin de ezeli olduğu kabul edilse bile bu sefer madde ve hareket düşünce üretemezler. Dolayısıyla Locke'a göre maddeye düşünce ürettiren ve kendisi düşünen ezeli bir varlığın olması gerekir.[13] Mackie'ye göre Locke'un argümanından istediği sonuç çıkmaz, çünkü düşüncenin madde ve hareket gibi düşünceden yoksun bir varlıktan çıkamayacağı tezi sadece bir zihnin var olduğu sonucunu verir, tek bir ezeli zihnin varoluşunu değil.[14] Ancak yine de Mackie'ye göre Locke'un argümanı "düşüncenin hep-varolan bir düşünen varlıktan türetilmesi gerektiğini göstermesi durumunda bile bu, materyalist konumu önemli ölçüde zayıflatacak ve teizme doğru önemli bir adım sayılacaktır."[15] Fakat Mackie'ye göre Locke, Tanrı'nın maddeye bilinç ekleyebileceğini, yani düşünmeyen maddeye düşünme yetisi verebileceğini kabul etmesiyle kendi konumunu zayıflatmıştır. Zira bu açıkça maddeden düşüncenin çıkmasının mümkün olduğu anlamına gelecektir.[16]

Bu noktada Swinburne'nün argümanının farklılaştığını görebiliriz. Mackie'nin de belirttiği üzere[17] Swinburne maddi yapıların kendi kendine düşünce üretemeyeceğini bildiğini iddia etmiyor. O, bunun nasıl olabileceğine ilişkin bir açıklama bulamayacağımızı veya öngöremeyeceğimizi iddia ediyor. Bu noktada Swinburne, akıllı bir failin iradi bir eylemi olarak "kişisel açıklama"yı öne sürmektedir. Bu doğrultuda gelişen argümanın temeli, bilincin "bilimsel olarak açıklanamaz olduğu"nu göstermektir.[18]

Swinburne *The Existence of God* adlı kitabının ilk baskısında materyalist-fizikalist açıklamalara meydan okurken materyalistlerin açıklamalarının tatmin edici olabilmesi için önlerine bir yapılması gerekenler listesi koyar. Buna göre materyalistin öncelikle her türlü zihinsel olay ile bir veya daha fazla beyin olayı arasında ya bire-bir ya da tek bir ilişki kurması gerekir. İkinci olarak, bu korelasyonu nedensel bir açıklamaya dönüştürmesi gerekir: Beyinde olup biten her şeyin beyin olayları tarafından belirlendiğini ortaya koymak için tüm zihinsel olayların sadece beyin olaylarınca öngörülebilir olması

[10] Richard Swinburne, The Existence of God, Clarendon Press, Oxford, 1991, ss. 293- 299.
[11] J. L. Mackie, *The Mirackle of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1982, s. 119.
[12] Richard Swinburne, The Existence of God, Clarendon Press, Oxford, 2004, s. 192-193.
[13] John Locke, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme*, Çev. Meral Delikara Topçu, Öteki, Ankara, 1999, Kitap IV, Böl. X, Madde 10.
[14] Mackie, *The Mirackle of Theism*, s. 120.
[15] Mackie, *The Mirackle of Theism*, s. 120.
[16] Mackie, *The Mirackle of Theism*, s. 121.
[17] Mackie, *The Mirackle of Theism*, s. 121-122.
[18] Swinburne, *The Existence of God*, (1979), s, 161 vd.

gerekir. Üçüncü olarak da beyin olaylarının zihinsel olaylara neden olduğu yolların açıklayıcı olacak ölçüde basit doğal yasaları olduğunu göstermesi gerekir.[19]

Mackie'ye göre ilk iki adım için iddia edilen zorluklar hiç de zorlu değil. Ona göre Swinburne materyalistlerin anlayışını yanlış anlatarak bu adımları olduğundan daha zorlu gösteriyor. Zira materyalistlerin yaptığı şey tüm zihinsel olayların fiziksel terimlerle açıklamasını inşa etmek değil, nesnel ve gerçekçi anlamda böyle bir açıklamanın var olduğu tezini savunmaktır. Yani formüle edelim veya etmeyelim, başlangıçta herhangi bir zihinsel niteliği olmayan fiziksel şeylerden zihinlerin ve bilincin ortaya çıkabileceği ve muhtemelen de bu nedenle ortaya çıkmış olduğu, doğal yasalar ve ilişkiler vardır. Dolayısıyla ilk adım için iddia edilen zorluk, sadece korelasyonları keşfetme ve kurma konusunda bir zorluktu. Korelasyonların veya yasaların var olduğu varsayımı ise son derece açıktır.[20] Materyalistlerin tek istediği şöyle ya da böyle bir fizyolojik durumun olduğu her yerde şu veya bu türden bir zihinsel durumun olduğunu söyleyen yasaların varlığıdır. Gerçek dünyada belirli nöro-fizyolojik durumların belirli zihinsel durumlara yol açmasını sağlayan nedensel yasaların olması bir materyalist için yeterlidir.[21]

İkinci adım öznelerin özgür seçimleriyle alakalıdır. Mackie, Swinburne'nün bu türden bir şart koşmasını haklı bulmaz. Çünkü bazı seçimlerin bu anlamda gerçek nedenleri bulunmayabilir ve bu yüzden de ilkesel olarak fiziksel açıklamaları yapılamaz. Bazı durumlarda ise özne herhangi bir nedenin varlığından haberdar olmayabilir ama bu, ortada nedenler olmadığı anlamına gelmez. En nihayetinde bazı seçimleri önceleyen yeterli koşullar da bulunmayabilir. Bu noktada Mackie, Swinburne'nün atıfta bulunduğu Kuantum fiziğindeki belirsizliğin bir materyalist için zorluktan ziyade yarar sağlayacağını ileri sürer. Zira eğer, fiziksel süreçler bir dereceye kadar deterministik değillerse, bu durumda bazı seçimleri önceleyen yeterli nedenler yoksa bile, onlar bazı nedenlenmemiş fiziksel olayların zorunlu korelasyonları olarak anlaşılabilirler.[22]

Mackie, Swinburne'un materyalist yaklaşım için asıl zorluğu üçüncü aşamada gördüğünü söylüyor. Swinburne atom teorisi gibi konularda olduğu gibi zihin-beden etkileşimini tam olarak öngörebilecek şekilde bilimsel bir teori olması gerektiğini ileri sürüyor ve zihinsel niteliklerin ve olayların barındırdığı zorluklar nedeniyle bu tür bir teorinin pek olası görünmediğini iddia ediyor. En nihayetinde "bilimsel yasalarımız yoksa bilimsel açıklamalarımız da olamaz" diyor.[23]

Mackie bu akıl yürütmenin Locke'un argümanının uzak bir akrabası olduğunu söyleyerek bir anlamda her ikisine de itiraz ediyor. Ona göre bu akıl yürütmede birçok şey aceleye getirilmektedir. Yani sorun materyalistin zihin-beden etkileşimini açıklayan bir teori formüle edip etmemesi değil, bu etkileşimi açıklayacak yasaların olduğuna makul ölçüde inanıp inanamayacağıdır. Çünkü böyle bir teori formüle edilse bile belli bir insanın tüm zihinsel olaylarını açıklayabilmesini beklemek çok abartılı bir beklenti olurdu, çünkü tüm başlangıç koşullarından asla emin olamazdık. Bu noktada Mackie meteorolojik olayları örnek vermektedir. Ona göre "tüm meteorolojik olayları açıklayan basit fiziksel

[19] Swinburne, *The Existence of God*, (1979) s. 167-168, Mackie, *The Mirackle of Theism*, s. 122-123.
[20] Mackie, *The Mirackle of Theism*, s. 123.
[21] Mackie, *The Mirackle of Theism*, s. 124-125.
[22] Mackie, *The Mirackle of Theism*, s. 125.
[23] Swinburne, *The existence of God* (1979), s. 172.

yasalar olduğundan hiç kimse şüphe duymasa da, hiç kimse bir sonraki Karayip kasırgasının tam gidişatını tahmin etmeyi veya sonuncusunun gidişatını ayrıntılı olarak açıklamayı beklemiyor."[24] Gerçekten de tamamen fiziksel olduğundan kimsenin kuşku duymadığı hava olaylarını açıklayan fiziksel yasalara rağmen meteorolojik olayları öngörme noktasında çok iyi bir yerde değiliz. Yıllar sonraki güneş tutulmalarını bile öngörebilecek durumda olduğumuz halde bir sonraki kasırgayı, depremi, öngöremiyoruz. Ancak bu belirsizlikler bunlara ilişkin bilimsel açıklamalar noktasında bizi şüpheye düşürmemektedir. Zihin olaylarının çok çeşitli olması hatırlandığında bu türden her bir tekil olayı açıklamak mümkün olmasa da Mackie'nin dediği gibi bu türden yasaların var olduğuna makul ölçüde inanıp inanamayacağımız, asıl sorun olarak ortada durmaktadır.[25]

Mackie Swinburne'nün tıpkı Locke gibi işin zorluğunu gösterip aceleyle alternatif açıklamaya bizi ikna etmeye çalıştığını ileri sürmektedir. O, Locke ve Swinburne'nün sıraladığı zorlukların farkında olduğunu söyleyerek bunların bir materyalist için zorluk çıkardığını da inkâr etmiyor. Ancak ona göre sorunu küçülterek meseleye yaklaşmak gerekmektedir. Bu durumda ona göre, alternatif teorilerin daha iyi olup olmadığına bakmak gerekiyor. Bunlardan bir tanesinin de düalizm olduğunu söylüyor.[26] Bu noktada Mackie düalizmin etkileşimciliği kabul etmesini bir karşıt delil olarak kullanıyor.

Swinburne'nün savunduğu şekliyle töz düalizmi, fiziksel ve zihinsel olayların ve niteliklerin birbiriyle açıklanamayacağını ve birbirine indirgenemeyeceğini kabul etmektedir. Ancak bu iki alan arasında bir tür etkileşim olduğu da inkâr edilmemektedir. Buna göre en azından bazı fiziksel ve beyin olaylarının bazı zihinsel olayları ortaya çıkardığı kabul edilmektedir. Nitekim aldığımız bazı gıdaların veya kimyasal maddelerin bazı beyin olaylarına yol açtığını, beyin olaylarının da bazı zihinsel durumları ortaya çıkardığı açıktır. Bazı gıdalar ve maddeler bizde çeşitli duygulanımlara yol açmaktadır. Bazı kimyasal maddeler ve uyuşturucular zihnin işleme sürecini çok güçlü bir şekilde etkilemekte, zaman zaman irademizi felç etmektedir. Yine bazı zihinsel rahatsızlıkların bazı kimyasal maddeler ile düzeldiği de vakidir. Beyinde meydana gelen bazı fizyolojik değişimlerin kişilerin karakterini tamamen değiştirdiğine dair de pek çok örnek vardır.[27] Mackie'ye göre bu türden bir etkileşimin kabul edilmesi zihinsel olanın bir bütün olarak fiziksel olandan doğamayacağına dair herhangi bir apriori kesinliğin altını oyacaktır.[28] Dolayısıyla zihin-beden etkileşimi noktasında Swinburne'nün beklediği türden kapsamlı ve ayrıntılı bir yasanın olmayışının bizi zorunlu olarak bir töz düalizmine götüreceği söylenemez.

Swinburne bu noktada "kişisel açıklama"yı devreye sokmaktadır. Swinburne'a göre bilimsel açıklamanın yetersiz kaldığı noktada zihin-beden korelasyonlarını açıklamak için kişisel açıklamaya başvurulabilir. Ona göre, "böyle açıklamaların olduğu ise teizmin temel bir tezidir." Dolayısıyla bir teist için bazı beyin olaylarının bazı zihin olaylarına yol açtığının açıklaması, Tanrı'nın onları bu şekilde ilişkilendirmiş olmasıdır. Yani Tanrı şu veya bu duygu veya düşüncenin o şekilde ortaya çıkmasını seçmiştir ve Tanrı'nın sonsuz kudreti bu seçimlerin gerçekleşmesini sağlar. Swinburne bu noktada tekrar

[24] Mackie, *The Mirackle of Theism*, s. 126.
[25] Mackie, *The Mirackle of Theism*, s. 126.
[26] Mackie *The Mirackle of Theism*, s. 127-128.
[27] David Eagleman, *Incognito: Beynin Gizli Hayatı*, (çev. Zeynep Arık Tozar), Domingo, İstanbul, 2013, s. 153-196.
[28] Mackie, *The Mirackle of Theism*, s.128.

materyalist bakış açısındaki zorluğun beyin olayları ile zihin olayları arasındaki korelasyona ilişkin doğal bir açıklama yoksunluğu olduğunu vurgular.[29] Bu noktada bilimsel açıklama kişisel bir açıklamaya indirgenmektedir. Çünkü bu açıklamaların dayandığı yasaların kendisi Tanrı'nın niyetlerinin yerine getirilmesidir.[30]

Mackie'nin de işaret ettiği gibi Swinburne doğal seçilime dayalı evrim teorisini kabul ediyor. Dolayısıyla bilinçli varlıkların normal bilimsel süreçlerle açıklanamayacağını ileri sürerken "cansız maddeden bilinçli varlıkların kademeli evriminin hikâyesini" inkâr etmiyor. Onun iddiası evrimsel hikâyenin bilimsel terimlerle açıklanamadığıdır. Bunun nedeni bedensel ve zihinsel olanı ilişkilendirecek bilimsel yasalar olmayışı fakat yalnızca bu yasaları oluşturacak çok sınırlı bir ilişkisel alanın olduğudur.[31] Yukarıda da değindiğimiz gibi Mackie işin zorluğunu kabul etmekte, sınırlı da olsa böyle bir imkânın olduğuna inanmanın yeterli olduğunu düşünmektedir.

Şimdi kişisel açıklamanın Swinburne'nün iddia ettiği gibi yeterli ve rakip bir açıklama olup olmadığına bakabiliriz. Bir örnekle olayı açıklamaya çalışalım. Benim elime bir taş alıp karşıdaki binanın penceresine fırlattığımı ve taşın pencerenin camını kırarak içeri girdiğini düşünelim. Bu olayın açıklamasını yapmak istediğimizde ne tür bir açıklama yapılabilir? Camın neden kırıldığı ile camın hangi niyetle kırıldığı sorusunu öncelikle birbirinden ayırmak gerekiyor. Fiziksel bir nesne olarak cam, fiziksel bir nesne olan taşın belli bir hız ve doğrultuda çarpması nedeniyle kırılmıştır. Bu noktada kişisel bir açıklamaya ihtiyaç yoktur. Fakat camın kırılmasının ardında bir niyet, yani kişisel bir açıklama da aranabilir. Nitekim taşı atan kişi bu arayışa bir cevap olarak ortaya çıkabilir. Ancak bu iki açıklama şekli birbirine rakip değildir. Ayrıca ortada bir failin olması ikinci bir soruyu da oraya çıkarmaktadır. O da taşın atılmasına neden olan niyetin ne olduğunu sormaktır. Bu ikinci durumda gerçekten de kişisel bir açıklama yeterli düzeyde açıklayıcı olabilir. Ancak bir bütün olarak cam kırılması olayında başvurduğumuz kişisel açıklama rakip bir açıklama olmaktan çok nedensel bir açıklamanın bir alt sınıfını oluşturacaktır.[32]

Mackie bilincin ortaya çıkışının bir materyalist için açıklanması zor problemler doğurduğunun farkında olduğunu söylüyor. Ancak teizmin zorluklarının bundan aşağı kalmadığını ileri sürüyor. Ancak burada töz düalizmini teizmin olmazsa olması olarak düşündüğü söylenebilir. Oysa bu son derece tartışmalıdır. Bizzat Swinburne bile töz düalizminin teizme mahsus olmadığını kabul etmektedir.[33] Hatta bu konuda agnostik bir tutumun teizm açısından da ideal olduğunu savunan görüşler de vardır.[34]

Mackie, Swinburne'nün töz düalizmini savunurken açıklama noktasında da aşırı ısrarcı olduğunu ileri sürüyor. Zira Swinburne'a göre ortada mutlaka cevaplanması gereken bir soru-sorun vardır ve bu soru ancak töz düalizmi ve dolayısıyla Tanrı ile açıklanabilir. Swinburne'nün tabiriyle töz

[29] The Existence of God, (1979), s. 172-173.
[30] Mackie, *The Mirackle of Theism*, s. 128.
[31] Swinburne, *The Existence of God*, (1979), s. 173.
[32] Mackie, *The Mirackle of Theism*, s. 130.
[33] Swinburne, *Are We Bodies or Soul*, s. 2.
[34] Caner Taslaman, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul yy. İstanbul, 2017, s. 107-148.

düalizmi "dünyanın bütün bir tarihini" açıklar niteliktedir[35] ve karşıt teorilerden de beklediği tam olarak budur. Ancak Mackie dünyanın işleyişinin tamamen anlaşılır olması talebinin makul olmayan bir talep olduğunu söyler. Ona göre herhangi bir teori belli bir miktar saf kaba gerçeği tolere etmelidir. Rakip teoriler arasında göreceli basitliğin bir avantaj olduğunu da reddetmeyen Mackie zihinsel nitelikleri bile reddeden aşırı materyalizm ile Berkeleyci bir tutumu reddettiğimizde-ki ona göre reddetmeliyiz- bir düalizmin kaçınılmaz olduğunu da kabul etmektedir. Dolayısıyla bir psikofiziksel yasaları veya bir tür yasa benzeri korelasyonları kabul etmek gerekir. Bu durumda Mackie'ye göre, "basitçe söylemek gerekirse zihin-beden boşluğu bir şekilde kapatılmalıdır. Ancak niyetlerin yerine getirilmesi anlamında kişisel bir açıklama, materyalistin karmaşık fiziksel sistemler ile bilinç arasında varsaymak zorunda olduğundan daha kolay bir köprü sağlamaz.[36]

Swinburne'nün bu noktada cevap vermesi gereken sorular ruh veya zihin dediği tözün bedenle ne zaman ve ne türden bir ilişki içinde olduğunu açıklamaktır. Hangi ruh hangi bedene ve ne zaman bağlanmaktadır. Herhangi bir mekânda bulunmayan zihinler mekânda bulunan bedenle nasıl etkileşime geçmektedir. Jaegwon Kim bunu "eşleşme sorunu"olarak tanımlar.[37] Yani zihin bedenin neresindedir ve hangi zihin hangi bedenle nasıl ilişki kurmaktadır? Materyalistlere son derece zor sorular yönelten Swinburne ve töz düalistlerinin bu sorulara tatmin edici cevapları var mıdır?

Swinburne tüm bu sorulara ve bilinmezlere kişisel açıklama dediği Tanrı hipotezi ile cevap veriyor. Ona göre zihnin veya ruhun bedene bağlanması hamileliğin yedinci ayında olmalıdır. Çünkü bu ayda ceninin, etkileşimi kabul edebilecek düzeyde nöron ağlarının oluştuğunu söylemektedir. Bundan öncesinde ruhlar varsa bile ona göre, bilinçli değillerdir.[38] Ruhları bedenlere bağlama sürecinde ise Tanrı devreye girmektedir. Swinburne'a göre Tanrı sonsuz kudretiyle ruhları bedenlere bağlayabilir. Bir cenin yeterince gelişip bir ruha ihtiyaç duyduğunda Tanrı, hangi ruhun hangi bedene bağlanacağını da seçebilir.[39] Acaba Swinburne bir "boşlukların tanrısı" mı varsaymaktadır? Bu bağlamda olmasa da Swinburne bunu açıkça reddetmektedir. Ona göre kendisinin yaptığı şey bilimin açıkladıklarını açıklayan bir Tanrı kabul etmektir. O, bilimin açıklamalarını inkâr etmemekte, ancak bilimin açıklama nedenini açıklamak için Tanrı'yı varsaymaktadır.[40] Fakat zihin konusunda Swinburne zaten bilimin bir açıklaması olmadığını savunmakta ve tüm tezini bunun üzerine kurmaktadır. Bu durumda her şeye gücü yeten bir Tanrı varsayımı ile neyi açıkladığı açık değildir. Dolayısıyla zihin-beden etkileşimi konusunda Swinburne'nün "boşlukların tanrısı" suçlamasına muhatap olması kaçınılmazdır. Çünkü açıkça görünüyor ki Tanrı fiziksel olan ile zihinsel olan arasındaki boşluğun tanrısıdır.[41] Bu haliyle de bize materyalist teorilerden daha iyi bir açıklama sunmamaktadır. Öte yandan bu yaklaşım ancak Tanrı'nın varlığı kanıtlanırsa kabul edilebilir niteliktedir. Tanrı'nın varlığını kabul etmeyen birisi için bunun bir açıklama sağlaması mümkün değildir.

---

[35] Richard Swinburne, *Mind, Brain and Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 2013, s. 9. Swinburne bu tabiri kitapta defalarca tekrarlar. Mackie'nin eleştirdiği kitapta böyle bir tabir yoksa da Mackie'nin bu anlamda Swimburne'nü iyi analiz ettiğini göstermektedir.
[36] Mackie, *The Mirackle of Theism*, s. 131.
[37] John Heil, *Zihin Felsefesi: Çağdaş bir Giriş*, (çev. Seda Akbıyık ve Merve Bilgili), Küre, İstanbul, 2020, s. 63.
[38] Swinburne, *Are we bodies or soul*, s. 145.
[39] Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?* (çev. Muhsin Akbaş), Arasta, Bursa, 2001, s. 80-81.
[40] Swinburne, *Tanrı Var mı?*, s. 61.
[41] David Hall, "Is There a God (review)", *https://philosophynow.org/issues/15/Is_There_a_God*, Erişim tarihi, 10.10. 2020.

Swinburne'nün materyalistlere yaptığı meydan okuma listesi bizzat kendisine de yöneltilebilir. Bir töz düalisti de hangi zihin olayının hangi türden beyinsel ve bedensel etkilere neden olduğunun listesini ve bunu öngörebilecek yasaları ortaya koymaya davet edilebilir. Örneğin neden stres tüm insanlarda aynı türden bedensel etkilere neden olmamaktadır? Ne kadarlık stres ne kadarlık bedensel etki üretir? Diğer duygulanımlar için de bu sorular sorulabilir. Swinburne zaten en başından bu tür etkileşim yasalarının varlığını reddetmektedir. Bu durumda tüm bu sorulara Tanrı diye cevap verecektir. Açıktır ki bu tür etkileşim ve korelasyonların olduğunu kabul eden bir materyalistin konumu bir düalistin konumundan daha kötü değildir. Bu konudaki zorluğu hemen herkes itiraf etmektedir. Bu noktada materyalistler elimizde pek bir şey bulunmadığını söylerken Swinburne ve töz düalistleri Tanrı hipotezi ile her şeyi açıkladıklarını iddia etmektedirler.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Swinburne Descartes'ın zihinsel ve fiziksel olan hakkındaki tanımlarında değişikliğe giderek bir avantaj sağlamış görünmektedir. Gerçekten de öncelikli erişim meselesi çözülmesi zor ve belki de imkânsız bir mesele olarak ortada durmaktadır. Ancak bunun bir töz düalizmini gerektirdiği düşüncesi o kadar açık görünmemektedir. Töz düalistleri bilinç ve bilincin ortaya çıkışı hakkındaki zorluklara işaret eden materyalist yaklaşımları da adeta bir itiraf gibi değerlendirmekte ve kendi duruşlarını destekleyen bir delil olarak kullanmaktadırlar. Oysa meselenin zorluğunu itiraf etmek başkadır, bu zorluğun düalizmi gerektirip gerektirmediği ise başka bir konudur.

Swinburne'nün ısrarla aradığı tam ve eksiksiz bir teori, kuşkusuz herkesin aradığı bir teoridir. Fakat materyalistler ve dolayısıyla fizikalistler, en baştan bu işin zorluğunu kabul etmekte ve bu konuda ısrarla meseleyi bilimsel yöntem ve süreçlere havale etmektedirler. Bu konuda çokça mesafe alındığı da söylenebilir. Pek çok zihinsel rahatsızlığın fiziksel yollarla düzeltildiğini biliyoruz. Teistik bir bakış açısıyla meseleye baktığımızda bile düalist düşünmek zorunda olduğumuz söylenemez. Şöyle ki; maddi olsun veya olmasın tüm tözler (eğer varsalar) yaratılmış olmak durumundadır. Geçmişten bugüne bilimin aldığı mesafeye baktığımızda tözler veya varlıklar için bize bu ölçüde sağlam ve güvenilir bilgi veren başkaca bir yol olmadığı görülmektedir. Dolayısıyla meselenin tüm zorluğuna rağmen zihin-beden etkileşimi hakkındaki açıklamaları yine bu alışkın olduğumuz yoldan beklemek neden yanlış olsun? Sağduyunun bizi götüreceği yolun bundan başka bir yol olması için herhangi bir neden yoktur. Kuşkusuz bir teist tüm bu sürecin ardında teist bir Tanrı varsaymaya devam edebilir. Bu durumda Tanrı bilincin ortaya çıkışını da doğal süreçlere bağlamış olabilir. Bunun önünde herhangi bir teistik engel de bulunmamaktadır.

Kaynakça

Descartes, René, *Felsefenin İlkeleri*, (çev. Mesut Akın) Say, İstanbul, 2007.

Descartes, René, *Metot Üzerine Konuşma*, (çev. Atakan Altınörs), Bilge Kürtür Sanat, İstanbul, 2017.

Descartes, René, *Ruhun İhtirasları*, (çev. Hasan Karasan), MEB, Ankara, 1991.

Descartes, René. *Meditasyonlar*, (çev. İsmet Birkan) Bilgesu, Ankara, 2007.

Eagleman, David, *Incognito: Beynin Gizli Hayatı*, (çev. Zeynep Arık Tozar), Domingo, İstanbul, 2013.

Hall, David, "Is There a God (review)", *https://philosophynow.org/issues/15/Is_There_a_God*, Erişim tarihi, 10.10. 2020.

Heil, John, *Zihin Felsefesi: Çağdaş bir Giriş*, (çev. Seda Akbıyık ve Merve Bilgili), Küre, İstanbul, 2020.

Mackie, J. L., *The Mirackle of Theism*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

Nagel, Thomas, Zihin ve Evren, (çev. Özge Çağlar Aksoy), Jaguar Kitap, İstanbul, 2015.

Swinburne, Richard, *Are We Bodies or Soul*, Oxford University Press, New York, 2019.

Swinburne, Richard, *Mind, Brain and Free Will*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

Swinburne, Richard, *Tanrı Var mı?* (çev. Muhsin Akbaş), Arasta, Bursa, 2001.

Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 2004.

Swinburne, Richard, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1979.

Swinburne, Richard, The Existence of God, Clarendon Press, Oxford, 1991.

Taslaman, Caner, *Modern Bilim Felsefe ve Tanrı*, İstanbul yy. İstanbul, 2017.

Çağdaş Zihin Felsefesinde Materyalizmin Ruha Bakışı: Paul Churchland'ın Zihin Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme

Emine GÖREN BAYAM

Çağdaş Zihin Felsefesinde Materyalizmin Ruha Bakışı: Paul Churchland'ın Zihin Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme

Emine GÖREN BAYAM*

Öz

Bu bildirinin konusu, zihin felsefesinde materyalist tekçi görüşler arasında kabul edilen elemeci materyalizmin önde gelen savunucularından biri olarak bilinen Paul Churchland'ın, zihin beden problemine nasıl bir çözüm getirdiği üzerinedir. Churchland, *zihin halleri* dediğimiz zihnimizde olup biten bütün durumların *halk psikolojisi* olduğunu bu nedenle bunların gerçekte varmış gibi kabul edilmesinin tamamen yanlış olduğunu düşünür. Bildiride öncelikle elemeci materyalizmin genel iddialarının ne olduğu daha sonra da Churchland'ın halk psikolojisi kavramını nasıl ele aldığı ve buna göre geleneksel olarak ruh dediğimiz şeyden aslında ne anladığı ele alınmıştır. Bu konuda nörofelsefeyi nasıl kullandığı da incelenirken elemeci materyalizm değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zihin felsefesi, bilinç, elemeci materyalizm, Paul Churchland, halk psikolojisi.

Materialism's View on the Soul in Contemporary Philosophy of Mind: An Evaluation of Paul Churchland's Ideas about Mind

Abstract

The subject of this paper is about how Paul Churchland has brought a solution to the mind-body problem. Churchland is known as one of the leading advocates of eliminative materialism, which is accepted among materialist monist views in the philosophy of mind. Churchland thinks that all the things that are going on in our minds, which we call mental states, are folk psychology, so it is totally wrong to accept them as if they actually existed. The paper first addresses what the general claims of eliminative materialism are, and then how Churchland handled the concept of folk psychology, and accordingly, what he understood from what we call soul. While examining how he used neurophilosphy on this subject, eliminative materialism was evaluated.

Keywords: Mind-body problem, eliminative materialism, Paul M. Churchland, folk psikology.

Giriş

Zihin felsefesi, düşünce tarihinin her döneminde var olan ve çağdaş dönemde de çokça tartışılan felsefenin bir alt dalıdır. En genelde zihnin ya da bilincin ne olduğunu ve fiziksel dünya ile ilişkisinin nasıl olduğunu konu edinir. Bu konu insanlar için oldukça caziptir çünkü bilimin diğer alanlarından farklı olarak dış dünya ile değil, insanın bizzat kendisiyle, deneyimlediği iç dünyası ile ilgilidir. Bu yönüyle zihin felsefesi; bir taraftan insanın ne olduğu hakkında bir araştırma alanı ortaya koyarken, diğer taraftan evrenin metafiziksel olarak nasıl sınıflandırıldığı, gerçekliğin ve varlığın ne tür bir şey olduğunu anlamayı sağlar. Ancak insanın ya da varlığın ne demek olduğunu bu bağlamda anlamak, tartışmalara ve literatüre bakıldığında kolay bir iş gibi görünmemektedir.

David Chalmers'in zor soru diye tanımladığı, insanın öznel deneyiminin nasıl açıklanması gerektiği ve niçin, nasıl bilincimizin var olduğu sorusu zihin felsefesinin temel tartışma alanıdır.[1] Bu soruyla ilgilenenlerin başında Descartes'in olduğu, konuya aşina olan herkes tarafından bilinir. Ruh denilen şey, zihin ya da bilinç dediğimiz şeyi felsefi anlamda bir yönüyle kapsamaktadır. Descartes de bilincimizin ne olduğu konusunda, ruh-beden düalizmini ortaya koyarak bu konuda geleneksel

* Dr., Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı, eminegoren@gmail.com

[1] David Chalmers ile yapılan söyleşi için bkz. Susan Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, Çev. Seda Akbıyık, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s. 56-57.

açıklamanın en iyi temsilini oluşturmuştur. O, bedenimiz ile yer kaplayan bir şey olmamızın yanında yalnızca düşünen yer kaplamayan bir şey olduğumuz hakkında kendimizle ilgili açık ve seçik bir fikrimizin olduğunu ve gerçekten bedenimizden ayrı olduğumuzun ve onsuz var olabileceğimizin kesin olduğunu ifade eder.[2] Buna göre bedenden ya da fiziksel dünyadan tamamen ayrı ve kendi başına var olan bir zihnimiz var olmaktadır. Kendimize ait öznel deneyimimiz de bu zihinle ilgili bir şeydir. Bu durumda evrende fiziksel olanın dışında, fiziksel olanla asli olarak hiçbir bağı bulunmayan zihinsel bir dünyanın varlığı kabul edilmiş demektir.

Zihin felsefesindeki bu düalist görüşün yanında tekçi (*monist*) görüşler de bulunur. Tekçi görüşlerin çoğu materyalisttir. Bilinci açıklarken ruha, ilahi müdahaleye veya tecrübi bilimleri aşan herhangi bir şeye başvurmazlar. Bunlar, düalizmin kabulüne karşı, her şeyi fiziksel olanla belirleyen, fiziksel olanı her şeyin sebebi gören ve bu nedenle de insanın öznel deneyimlerinin ya da zihin durumlarının fiziksel olandan farklı bir şey olmadığını ifade eden görüşlerdir. Bu konuda farklı sınıflandırmalar olsa da materyalist tekçilik; genelde davranışçılık, indirgemecilik, işlevselcilik ve elemeci materyalizm olarak sıralanabilir.[3] Bu bildirinin konusu işte bu materyalist zihin felsefesi görüşlerinden elemeci materyalizm ve elemeci materyalizm denilirken akla ilk gelen isimlerden biri olan Paul Montgomery Churchland'ın zihin ile ilgili görüşleridir. Çalışmanın ilk bölümünde Churchland'ı ve elemeci materyalizmin ne olduğu ve diğer materyalist görüşlerden hangi yönlerden ayrıldığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. İkinci bölümde elemeci materyalizm denilirken akla gelen en önemli kavramlardan biri olan *halk psikolojisi* kavramı ve Churchland'ın buna nasıl yaklaştığı ele alınacaktır. Son bölümde de elemeci materyalizme ve Churchland'ın zihin görüşüyle ilgili değerlendirmeler ve eleştiriler anlatılarak çalışma tamamlanacaktır.

1. Paul M. Churhland ve Elemeci Materyalizm

Churchland, 1942 doğumlu Kanadalı zihin felsefecisidir. 1969 yılında Pittsburg Üniversitesi'nde analitik zihin felsefecisi olan Wilfrid Sellars'ın öğrencisi olarak doktora derecesi almıştır. Daha çok bilim felsefesi, epistemoloji, kognitif bilim felsefesi, nörobilim, nörofelsefe alanında çalışmalarıyla bilinir. Uzun süre California Üniversitesi'nde çalışan Churchland, elemeci materyalizm denildiğinde akla ilk gelen isimlerdendir.[4] Eşi Patricia S. Churchland da nörobilim ve nörofelsefe üzerine önemli çalışmaları olan biridir. Churchland'ın Türkçeye çevrilmiş üç önemli kitabı vardır: *Madde ve Bilinç: Zihin felsefesine Güncel Bir Bakış*; *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*[5]; *Platon'un Kamerası: Fiziksel Beyin Soyut Dünyayı Nasıl Görür?*[6] Bunların dışında konuyla ilgili birçok makalesi bulunan düşünür, zihin felsefesi ile ilgili meselelere bir taraftan nörobilim açısından diğer taraftan da bilim felsefesi açısından yaklaşır.

Churchland'ın ifadesiyle elemeci materyalizm, "psikolojik fenomenlere dair sağduyu anlayışımızın, ilkeleri ve ontolojisi yavaşça azalan bir şey olmaktan daha çok tamamlanmış bir nörobilimle nihayetinde yok olacak olan ve kökten yanlış kurulan bir teori olduğunu iddia eden bir

[2] Renatus Descartes, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 167-169.
[3] Bu konuda bkz. Antti Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, Çev. Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul, 2017, s. 54; Paul M. Churchland, *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, Çev. Berkay Erksöz, Alfa Yayınları, İstanbul, 2012, s. 36-69.
[4] Bkz. https://profiles.ucsd.edu/paul.churchland 06.05.2020. (çevrimiçi)
[5] Paul M. Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, Çev. Ekrem Berkay Erksöz, Alfa Yayınları, İstanbul, 2013.
[6] Paul M. Churchland, *Platon'un Kamerası: Fiziksel Beyin Soyut Dünyayı Nasıl Görür?*, Çev. Murat Can Mutlu, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017.

tezdir."[7] Bu yönüyle oldukça radikal bir tezdir. Çünkü zihnin var olduğuna dair sağduyuya dayanan anlayışın yanlış olduğunu söylemek ve zihinsel durumlarımızın hepsinin ya da bir kısmının sağduyuyla oluştuğunu ancak gerçekte asla var olmadığını ve kemale ermiş bir zihin biliminde hiçbir role sahip olmadığını öne sürmek, kabul edilmesi güç bir görüştür.[8] Nihayetinde daha önceki materyalist görüşler zihinsel durumların fiziksel durumlara indirgenebileceğini kabul etmiş olsalar da onları tamamen inkâr etmeye gitmemişlerdir.

Bu konuyu anlamak için öncelikle zihinsel durumlar derken ne kastedildiğini belirtmek gerekir. Daha sonra elemeci materyalizmin de bir yönüyle kabul ettiği indirgemeciliği açık kılmak gerekecektir. Zihinsel durumlar; zihnimizin içinde olup biten acı ve haz duyma, düşünce, inançlar, arzu ve endişeler; renk koku veya ses algıları; kaşıntı, gıdıklanma, sıcak ve soğuk hissetmeler; beklenti, hatırlama, öfke duyma, sevinç; susuzluk, açlık veya can sıkıntısı gibi hissetmeler için yapılan bir tanımlamadır.[9] Zihin felsefesindeki ontolojik sorun, bu zihinsel durumların fiziksel dünya ile ne tür bir ilişkisi olduğunu ortaya koymaya çalışır.

Elemeci materyalizm anlaşıldığı üzere temelde bir indirgemeciliktir. Zihinsel durumlar fiziksel olarak beyinde gerçekleşen durumlara indirgenir. Bu kanaati elemeci materyalizm dışında indirgemeci materyalizm de paylaşır. Churchland'a göre zaten bu tür materyalist görüş bu konuda en anlaşılır kuramdır.[10] Bu kuramda da tek gerçeklik nörofizyolojik gerçekliktir. İnsanlar bu gerçekliği gündelik dilde kullanılan bir şekilde betimleme ile tanımlarlar. Ancak burada daha keskin nörofizyolojik betimlemeye indirgeme söz konusudur. Örneğin bir zihinsel durum olarak "kırmızıyı görme deneyimi" nörobiyolojinin ilerlemesiyle "görsel kortikol alan V4'teki 40 Hz'lik nöroelektiriksel salınım" olarak tanımlanacaktır. Bu da artık daha kesin bilimsel terimlerle açıklama yapılacağı anlamına gelir.[11] Elemeci materyalizm de bu konuda aynı görüştedir. Churchland "inanç, arzu, korku duyum gibi kavramlar, nörobilim mevcut kavrayışlarımızın yetersizliği herkesçe görülebileceği kadar olgunlaştığı zaman ve yeni kavramsal çerçevemizin üstünlüğü kabul gördüğü zaman içsel durumlarımızı nihayetinde gerçekten upuygun bir kavramsal çerçevede yeniden kurma olanağını yakalamış" olacağımızı düşünür.[12]

O zaman indirgemecilik zaten varken elemeci materyalizm diye ayrı bir kuramın olmasının gereği var mıdır? Elemeci materyalizm ile indirgemeci materyalizm bundan dolayı sıklıkla karıştırılır. Her ikisi de gerçekliğin psikolojik düzeyinden kurtulmaya çalışıp sadece nörobilimin tanımladığı nörofizyolojik düzeyi elde tutmaya çalışır. Ancak ikisinin psikolojik gerçekliği yadsıma tarzı farklıdır. İndirgemecilik bilincin varlığından şüphe duymaz, öznel bilinçli bir durumda bulunduğumuzda gerçekten var olan bir şeyle bağlantı içerisinde olduğumuzu kabul eder. Fakat bu şeyin tümüyle fizyolojik süreçlerden farklı olarak psikolojik fenomenler tarafından oluşturulduğunu düşünmenin bir yanılgı olduğunu kabul eder. Yani bilinç ya da zihin vardır ancak bu tamamen fizyolojik bir süreçtir derler. Elemecilikte ise dünyada bilince karşılık gelecek hiçbir gerçek fenomen düzeyi yoktur. Bilinçli

[7] Paul M. Churchland, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", *The Journal of Philosophy*, 78/2, 1981, s. 67.
[8] William Ramsey, "Eliminative Materialism", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/ 04.05.2020 (çevrimiçi)
[9] Erdinç Sayan, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", *Kaygı*, 19, 2012, s. 37.
[10] Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 41.
[11] Revonsuo, *Bilinç*, s. 62-63
[12] Churchland, *a.g.e.*, s. 72.

zihinsel durumlar, insanların bir dönem varlıklarına inandıkları ancak bilim ilerledikçe bunların var olmadıklarının anlaşıldığı peri, cadı gibi bir şeydir.[13] Yani elemeci materyalizm bilinci, zihinsel durumları tamamen eleyecek bir şekilde görüşünü ortaya koyar.

Bu yönüyle elemeci materyalizm çoğu kişiye oldukça uç bir görüş olarak görünür. İndirgemeciliğin kendinde bazı sorunlarının yanında elemeciliğin bilinci, öznel deneyimi tamamen reddetmesinin gerçekten iyi bir şekilde temellendirilmesi gerekir. Bunu yaparken Churchland'ın dayandığı bazı görüşleri vardır: O, öncelikle sağduyumuza dayalı olarak bildiğimizi iddia ettiğimiz halk psikolojisinin diğer başka kuramlar gibi sadece bir kuram olduğunu iddia eder. Eğer bu, kendinden asli ve sorgulanmadan kabul edilen bir şey değil de insanın bazı şeylere dayanarak oluşturduğu diğer kuramlar gibi bir kuramsa o zaman diğer kuramlarda olduğu gibi bazı durumlarda, örneğin bilimin gelişmesi, değişebilen bir kuram olacaktır. Kuramlararası indirgeme zaten bilim felsefesinde karşımıza çok sık çıkmaktadır. Bunun yanında halk psikolojisinde bilincin var olduğu iddiası, insanın iç gözlemine dayanır. İnsanlar iç gözleme diğer algılarından daha farklı ve daha güvenilir bir rol biçerler. Oysa Churchland'a göre iç gözlem de yanılabilen diğer algılar gibi bir algıdır. Churchland'ın birçok eserinde ısrarla açıklamaya çalıştığı bu konular onun neden zihni ya da bilinci elediğini ortaya koymaktadır.

2. Halk Psikolojisi

Zihin felsefesinde ve kognitif bilimlerde önemli bir rol oynayan halk psikolojisi kavramı literatürde üç şekilde tanımlanmaktadır: i- Bazıları halk psikolojisini, davranışı açıklama ve öngörme kapasitelerini de içerecek şekilde özel bir bilişsel kapasiteler setine işaret etmek için kullanır. ii- Halk psikolojisi beyinde temsil edilmiş bir davranış teorisini anlatmak için kullanılır. iii- Sıradan insanların kabul etmeye meyilli oldukları zihin hakkındaki basmakalıp sözlerden oluşan bir psikolojik teoridir.[14] Churchland halk psikolojisi kavramını buradaki üçüncü tür tanıma yakın bir şekilde kullanır. O, zihinsel durumlar ile ilgilidir ve zihinsel durumlarımızın ne olduğuna dair dayandığımız bir şeydir. Halk psikolojisi kavramı, ağrı, acı, sevinç, görsel, işitsel vb. duyumlarla ilgili kavramlar, açlık susuzluk vb. hislere dayanan kavramlar gibi psikolojik kavramlara dair kullandığımız bir terimdir. Buradaki "halk" kavramı sıradan insanların psikolojiyle ilgili söylediklerini ifade etmektedir. Türkçede "halk meteorolojisi" teriminde kullanıldığı gibi bir anlam içermektedir. Yani meteoroloji hakkında bilimsel bir dayanağı olmadan sıradan insanların kullandığı kavramlar gibi halk psikolojisinde de sıradan insanların herhangi bir bilimsel dayanağı olmadan insan davranışlarını ya da zihinsel durumlarını anlatmak için kullandığı bir kavram dizisi vardır.

Elemeci materyalizmde önemli bir isim olan Patricia Churchland da halk psikolojisini, insan davranışını açıklarken ve öngörüde bulunurken kullanılan kaba saba kavram, genelleme ve parmak hesaplarından oluşan diziler olarak tanımlar. Halk psikolojisi sağduyu psikolojisidir ve burada davranışları, inançların, algıların, isteklerin, beklentilerin, hedeflerin, duyumların ve birçok şeyin sonucu olarak açıklayan psikoloji bilimine karşılık gelir. Genellemelerin zihinsel durumları başka zihinsel durumlarla, algılarla ve eylemlerle bağlantılandırılarak oluşturulduğu kuramdır. Yapılan bu

[13] Revonsuo, *a.g.e.*, s. 63-64.
[14] Ian Ravenscroft, "Folk Psychology as a Theory", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/folkpsych-theory/ 06.05.2020 (çevrimiçi).

genellemeler zihinsel durum ve süreçlerin nasıl karakterize edileceğine ilişkin tanımları sağlar. Halk psikolojisi bu yönüyle kendimizi nasıl kavramsallaştırdığımızı şekillendirir. Davranışları açıklamada da en çok *inanç* ve *istek* kavramlarını içerir. Bu kavramlar halk psikolojisinin temel ve vazgeçilmez kavramlarıdır.[15] Halk psikolojisinin ne olduğunu daha iyi anlamak için elemeci materyalizmin halk psikolojisi hakkında öne sürdüğü şu iki şeyi iyi anlamak gerekir: i-Halk psikolojisi bir kuramdır. ii-Halk psikolojisi yanlış bir kuramdır.

2.1. Halk Psikolojisi Bir Kuramdır.

İnsanlar yukarıda geçen kavramlarla davranışları açıklarken bu halk psikolojisini nereden öğrenmektedirler? Bu, nihayetinde sıradan bir fizik kuramını öğrenmek gibi değildir. Halk psikolojisi genellemeleri çoğunlukla bilinçli ve çaba harcayarak kullanılmamaktadır ve sağduyuya dayanır.[16] Elemeci materyalizme göre halk psikolojisini öğrenmek her ne kadar başka öğrenmeler gibi bilinçli olmasa da o da kuramsal bir görüştür. Bilinçli olmadan öğrenilmiş olması bazı insanların onu kuramsal-olmayan şeklinde değerlendirmeye sevk etmiştir. Halk psikolojisini kuramsal görmemek demek onun yasalardan oluşmadığını, kozal açıklamayla desteklenmediğini ve zamanla gelişmeyen evrim geçirmeyen bir şey olduğunu kabul etmek demektir. Bu nedenle bilişsel teoriler ve nörobilimdeki ilerlemelerden herhangi bir korkusu da yoktur.[17] Oysa Churchland'ın halk psikolojisi hakkındaki temel tezi onun kuramsal ağ içerisinde bir açıklama modeliyle açıklanabileceğidir.[18] Bu, halk psikolojisinin kuram olduğunu söyleyen bir kuramdır (*the theory-theory*).[19]

Churchland'a göre halk psikolojisi, psikolojik terimleri anlamamız için bir semantik kural olarak ortaya çıkar. Burada bir kuramsal çerçeve söz konusudur. Bu kuramsal çerçeve tıpkı başka diğer kuramsal çerçeveler gibi tümdengelimsel ve yasalara bağlı olan açıklamada (yani dedüktif-nomolojik açıklama[20]) olduğu gibi anlam kazanır. Bu tür açıklamalarda herkesçe bilinen yasalar tekrar edilmeden sadece bilinmeyen şeylerin verilmesi suretiyle anlaşılma sağlanmış olur. Çoğu açıklama dile getirildikleri haliyle sadece bir açıklama taslağıdır, dinleyiciye söylenmemiş olan boşlukları doldurmak kalır. İşte Churchland'a göre sağduyuya dayalı açıklamalarımız da böyle bir yapıdadır. Yani sağduyuya dayalı açıklamalar, ardında yatan yasaların ilgili gerçek düzenliliklere kaba bir yaklaşıklığı ve bunlara ilişkin tamamlanmış bir kavrayışı ifade ederek az çok işe yararlar. Halk psikolojisi de böyle bir bağlamda anlam kazanır. O, sağduyuya dayalı genellemelerden yasalar elde ettiğimizi ve bunu doğduğumuz andan itibaren kendimizi içinde bulduğumuz halk psikolojisi sayesinde bildiğimiz söyler. Halk psikolojisi bu yönüyle insan diline ve kültürüne iyice yerleşmiş çok

[15] Patiricia Smith Churchland, *Nörofelsefe*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2019, s. 331-332.
[16] Churchland, *Nörofelsefe*, s. 332.
[17] Paul M. Churchland, "Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior", *Philosophical Perspectives, Vol.3, Philosophy of Mind and Action Theory*, 1989, s. 225.
[18] Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 88- 91.
[19] Ramsey, "Eliminative Materialism".
[20] Tümdengelimsel ve yasalara bağlı olarak açıklama modeli yani dedüktif-nomolojik açıklama modeli; Carl G. Hempel ile meşhur olmuş bir bilimsel açıklama modelidir. Buna göre belli bir fenomen, önkoşullarla birlikte genel yasalar altına sokularak açıklanmakta ve bu tarz bir açıklamada bilimsel açıklamanın özünü oluşturmaktadır. Buna kapsayıcı yasa modeli de denir ve açıklamasında evrensel yasaları kullanır. Her şeyden önce nedensel açıklama tarzlarından biridir. Hempel'in verdiği örnekte "sıcak su içine batırılan termometre içindeki cıva önce düşer sonra aniden yükselir"in açıklamasının sıcaklık nedeniyle önce termometrenin camının genişlemesi ve genişleyen cam içinde cıvanın daha geniş bir alana yayılması nedeniyle derece çizgisinde bir düşüş olduğunu söylemek bu modelle açıklamaktır. Buradaki genel yasa bilim adamları tarafından kullanılan, bilinen düzenliliklerin niceliksel veya formel ifadeleridir yani camın sıcakta genişlemesidir. Detaylı bilgi için bkz. S. Ertan Tağman, "Carl G. Hempel'in Kapsayıcı Yasa Modelinin Değerlendirilmesi", *Dört Öğe*, Yıl 2, Sayı 4, 2013, s. 175-189.

eski bir kuramdır.[21] Sağduyuya dayalı kavramsal çerçevemiz başlı başına bir kuram veya bir ilişkili kuramlar takımı olarak kendini gösterir.[22] Sağduyuya dayalı yüzlerce genellemeye sahibizdir. Örneğin;

> İnsanlar bedenlerinin kısa süre önce hasar görmüş noktalarında ağrı hissetmeye eğilimlidir.
>
> Bir süre boyunca sıvı almayı reddeden insanlar susuzluk çekmeye eğilimlidir.
>
> Ağrısı olan insanlar ağrılarını dindirmeye meyillidir.
>
> Öfkeli insanlar kaşlarını çatmaya meyillidir.[23]

Halk psikolojisi ile ilgili kavramlarımız ve anlamalarımız işte bu genellemeler sayesindedir. Bu durumda insanların bu genellemeleri nasıl yaptığı da önemli bir sorun olarak görünür. Genellemeler, insanın kendisi gibi gördüğü başka zihinlerle bir bağlantı kurarak oluşturulur. Bu nedenle sağduyuya dayanarak ve başkalarında görerek oluşturulan bu genellemeler bir yönüyle de başka zihinler sorununa yaklaşır. Ancak burada ilk bakışta bu genellemelerin sadece bu şekilde kuramsal bir ağ ile bilinmesinin anlamsız olduğu düşünülebilir. Çünkü işin içinde ağrıyı, susuzluğu veya öfkeyi yaşayan deneyimleyen bir özne vardır. Churchland ise bu konularda hiçbir bilgisi olmayan, doğduğundan beri böyle bir dil ortamında büyümeyen bir kimsenin bu terimlerin anlamını anladığının söylenemeyeceğini düşünür.[24] Bu nedenle zihinsel durumlarımıza ait her bir terim, bir kavramsal ağ içinde anlam kazanmaktadır. Bu kavramsal ağ eğer farklı oluşturulursa zihinsel durumlarımızı varsayan halk psikolojisi terimleri de anlamsız olacak ve zihinsel durumlar gibi şeyler de zihin felsefesinden elenmiş olacaktır. Bu nedenle elemeci materyalizm göstermeye çalıştığı şey halk psikolojisinin bir kuram olarak nasıl oluştuğudur.

Bunu açıklamak için her şeyin başladığı yer olarak duyum ve algıya gitmek gerekir. Elemeci materyalizmde algı, duyumlarımızda ve duyusal durumlarımızda içerilen doğal verilerin kavramsal olarak işlenmesine dayanır. Bu verilerin işlenmesinde çok başarılı olduğumuz düşünülemez hatta bazı algılarımızın boşa gittiği bile söylenebilir. Bu işlenme durumu Churchland'a göre algısal bilgi de dâhil her türlü bilginin kuramsal olduğunu gösterir. Kuramsal olmayan bir anlayış diye bir şey ona göre yoktur.[25]

Duyumlar ise bir terimin anlamını doğrudan veren bir şey değildir. Duyumlar, algılama sürecindeki nedensel aracılardır. Bilgi, duyumların oluşturduğu algının kuramsal çerçevesiyle oluştuğu için algılamayı sağlayacak olan başka nedensel aracılarla da bilgi oluşabilir. Bu nedenle duyumun kendisi Churchland'a göre esas unsur değildir. Yani şu anda sahip olduğumuzdan daha farklı duyumlarla da farklı algılar oluşabilir. Buna örnek olarak Churchland, sırandan nesnelerin orta seviye sıcaklıklarını görsel olarak algılayacak duyusal donanıma sahip varlıkları yani retinaları yalnızca uzak kızılötesi dalga boylarındaki elektromanyetik ışınıma duyarlı olan çubuk hücrelerinden oluşan bir insan ırkını hayal etmeyi önerir. Herhangi bir cismin uzak kızılötesinde yaydığı ışınım, o cismin sıcaklığının bir fonksiyonu olduğu için bu tür gözlerin retinalarında bu cisimlerin görüntüleri oluşacağı için bu tür insanlar cisimlerin sıcaklıklarını görsel olarak algılayacaklardır. Bu konuda

[21] Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 91-94.
[22] Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, s.12.
[23] Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 92.
[24] Churchland, *a.g.e*, s. 94.
[25] Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, s. 19-20.

fizyolojik olarak yetkindirler. Bu insanların, bizim tıpkı dokunsal veya bedensel renk duyumuzun olmaması gibi dokunsal veya bedensel sıcaklık duyumunun olmadığı varsayılabilir. Ancak bizim gibi bir dile sahip olduklarını düşündüğümüzde duyumları tamamen farklı olsa da yine de bu insanların bizim sıcaklık ile ilgili genellemelerimizin çoğuna sahip olduğu düşünülebilir. Örneğin "Ateş sıcaktır", "Ilık bir şey daha soğuk bir şeyi ısıtabilir", "Besinler soğuk bir yerde daha iyi saklanır" gibi.[26] Bu örnekle aslında duyumlarımız farklı olsa da aynı kavramsal çerçeveyi kullanabileceğimizi gösterir.

Algının oluşması dil ile belirlenen bir kuramsallığa dayanır. Bu durumda duyu organlarımızın değişip değişmemesinin esas unsur olmamasının yanında asıl bilgimizi sağlayan şeyin algımızı oluşturan kuramsal çerçeve olduğu tekrar düşünüldüğünde, duyu organlarımızda herhangi bir değişiklik yapmadan insanın algılsal bilinç alanını değişikliğe uğratma ve genişletme olasılığının gerçek olduğu söylenebilir. Algı da kavramsal çerçevemize dil ile girdiği için dildeki değişiklikler algı alanındaki değişiklikleri de beraberinde getirir. Bu konuda Churchland'ın "kalorik dostlarımız" diye anlattığı kurguyu düşünebiliriz. Bunlar ısı hakkında daha önce de kabul edilen "kalorik sıvıya"[27] inanan insanlardır ve bizim "sıcaktır" ve "soğuktur" demeyi öğrendiğimiz durumlarda onlar "yüksek kalorik basıncına sahip" ve "düşük kalorik basıncına sahip" demeyi öğrenmişlerdir. Churchland'a göre bu sözel davranış, sürekli bir eğitim sayesinde, çocuklarının ebeveynlerinin kalorik ve onun davranışı hakkındaki sağduyuya dayalı inançlarını, aslında bir çocuğa bile bir ısı kaynağı, birkaç çeşit madde ve çocuğun iki eli dışında hiçbir aygıt kullanmadan kolayca öğretilebilecek inançları yansıtacak şekilde hızla pekiştirilir ve işlenir. Günümüz insanı, artık bilimsel olarak kalorik sıvının varlığına inanmamaktadır. Yukarıdaki kalorik sıvıya inanan insanların inançlarını belki de küçümseyecektir. Bu inançların, doğrudan deneyimin basit genellemelerinden daha fazlası olmadığını düşünecektir. Ancak kalorik sıvıya inananların, bunu hissettiklerini hatta (ateşte kalorik sıvı kırmızı rengini alır) görebildiklerinde ısrar ettiklerini düşünelim. Onlara göre kalorik sıvıyı kabul etmek oldukça olağan bir şeydir. Kendi gözlem yargılarına ve sağduyularına sorgusuz sualsiz güvenmeleri söz konusudur. Ancak bunlara rağmen kalorik sıvının bir kuram olduğunun ve bu konudaki modern fizik kuramı olan parçacık/kinetik ısı kuramının açıklayıcılık yönünden daha güçlü olduğunun ve bu yeni kuramın üstünlüklerinin onlara anlatıldığını düşünelim. Bu durumda onların sağlam inançları bilimsel bir şekilde kolayca çürütülmüş olacaktır.[28]

Bu örnek duyumlar aynı olsa da bilgiyi oluşturan algının nasıl değişebileceğini ve algıların aslında kuramsal olduğunu bize gösterir. Churchland'ın bu kurguyla aslında anlatmak istediği, halk psikolojisinin de kuramsal olduğudur ve insanların onu sorgusuz sualsiz doğru kabul etmelerinin bilimsel ilerleme ile yanlışlığı ortaya çıkacaktır. Burada önemli olan insanların, algısal yargılarını ve buna göre çerçevelemeye bu derece alışmış oldukları kavramsal ağın yalnızca bir tane kuram, her biri

[26] Churchland, *a.g.e*, s. 21-22.
[27] Kalorik sıvı, ısı akışı ile ilgili on sekizinci yüzyılda kabul edilen bir görüştür. Burada ısı alışverişi cisimlerde bulunduğu varsayılan kalorik sıvının akışı ile gerçekleşir. Katı, sıvı veya gaz bütün maddi cisimlerin kalorik denen son derece ince, sıkışabilir bir akışkan içermiş olduğu kabul edilir. Suyun süngerde tutulması gibi kalorik de maddi cisimlerde çeşitli miktarlarda tutulur. Kalorik türdeş bir cismin içinde her yana eşit olarak akar veya yayılır ve birbirleriyle fiziksel temas halinde olup birinin kalorik akışkan basıncının yüksek olduğu bir durumda bir cisimden ötekine doğru akar. Tıpkı su gibi kalorik de kendi düzeyini bulmaya çalışır. Ancak günümüzde böyle bir sıvının artık olmadığı kabul edilir. Bkz. Churchland, *a.g.e*, s. 31-32; Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 7.
[28] Churchland, *a.g.e*, s. 33-35.

onların duygulanımlarında aynı yere sahip olabilecek sonsuz sayıda kuramdan sadece biri olduğunu bilmeleri gerektiğidir.[29] Halk psikolojisi de bu şekilde kuramlardan yalnızca bir tanesidir.

Halk psikolojisi, zihinsel durumlar düşünüldüğünde ikiye ayrılır: İlki yönelimsel olan önermesel tutumlar yani inanç, istek gibi zihinsel durumlardır. İkincisi de yönelimsel olmayan kavramlardır. Bunlar da korku, açlık, acı gibi daha çok duygular ve bedensel hislerle ilgili zihinsel durumları ifade eder. İkinci gruptaki halk psikolojisi kavramlarının nedensel ve açıklayıcı bir karakterde olduğu bazen görülür. Örneğin "Uzun zaman yemek yemeyi reddeden biri acıkacaktır" gibi nedensel açıklayıcı yasalara dayandığı söylenebilir. Churchland'a göre ikinci grup daha büyüktür ve nedensel ve nomolojik olarak tanımlanabilir.[30] Bunların doğrudan fiziksel olanla bir ilişkisi olduğu da belki daha rahat söylenebilir. Ancak yönelimsel olan önermesel tutumlar sağduyuya dayanarak bu konuda hep daha farklı görülmüştür. Önermesel tutumların yönelimselliğinden kasıt, bunların kendilerinin ötesinde bir şeye yöneldiği veya bir şeye işaret ettiğidir. Örneğin Churhland'ın verdiği örneklerde;

> [çocukların olağanüstü oldukları] düşüncesine,
>
> [insanların büyük bir potansiyeli olduğu] inancına ve
>
> [uygarlığın başka bir karanlık çağa gireceği] korkusuna sahip olunabilir.[31]

Bu örneklerde çocuklara, insanlara ve uygarlığa yönelmişlik veya işaret etmişlik bulunur. Bu önermesel tutumların yönelimselliğinden dolayı bazen zihinsel olan, salt fiziksel durumun hiçbir zaman sergileyemeyeceği bir şey olarak görülmüştür. Halk psikolojisinin ikinci türünün bir şekilde fiziksel olanla bir ilişkisi olduğu söylenebilse de önermesel tutumlar salt zihinsel öznel deneyimler olarak kabul edilir. Düalistler bu tutumları kendi görüşlerinin lehine olduğunu kabul ederler.

Ancak Churchland, bu tür zihinsel durumların da mantıksal yapılarına baktığımızda bunların yapısı ile paradigmatik fizik kuramlarının yapısı arasında çok derin benzerlikler bulunduğunu iddia eder. Bunu açıklamak için önermesel tutumlarla fiziğin kullandığı sayısal tutumları karşılaştırır ve birbirlerine ne kadar benzediklerini ortaya koymaya çalışır. Örneğin "… P'ye inanır", "… P'yi arzular" gibi önerme tutumları ile "… n uzunluğundadır (m)", "… n hızındadır (m/s)" gibi sayısal tutumlar yapısal ve mantıksal olarak birbirlerine çok benzemektedir. İkinci tür tutumlarda sayısal ilişkiler önemliyken birinci tür tutumlarda ise mantıksal tutarsızlık, gerektirme gibi ilişkiler söz konusudur.[32] Hatta elemeci materyalizmde önermesel tutumlar, olaya nörobilimle yaklaşıldığında vektörel tutumlarla yapısal olarak bir benzerlik taşır. Renk, tat, koku gibi içsel niteliklerin bilişsel nörobiyoloji ile fiziksel bir şekilde açıklanabileceği iddia edilir.[33] Özetle, halk psikolojisinin daha basit parçaları yapısında daha açık bir şekilde nedensel ya da nomolojiktir ve daha kompleks parçaları ise daha güçlü teoriler gibi sofistike mantıksal yapıya sahiptir.[34]

Bütün bunlar elemeci materyalizme göre halk psikolojisinin kuram olduğunu orta koymak için yeterlidir. Halk psikolojisi ile ilgili kavramlarımız, bir yönüyle öznel deneyimlerimizi anlatan bu

---

[29] Churchland, *a.g.e*, s. 38.
[30] Churchland, "Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior", s. 227-228.
[31] Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 98.
[32] Churchland, "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes "s. 70-71; Churchland, "Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior", s. 229; Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 99-100; Patricia Churchland, *Nörofelsefe*, s. 337-339; Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, s. 137-143.
[33] Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 225-232.
[34] Churchland, "Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior", s. 230.

kavramlar, algı ile oluşan bir kuramın parçası ise o zaman onları fiziksel olandan tamamen bağımsız olarak tanımlayan ve bu konuda değişmeyeceğini iddia eden bu eski kuramın artık geçersiz olduğunu göstermek gerekir. Churchland'a göre halk psikolojisi yanlış bir kuramdır. Onun yerine daha bilimsel ve açıklama yönünden daha güçlü yeni kuramlar kabul edilebilir.

2.2. Halk Psikolojisi Yanlış bir Kuramdır.

Halk psikolojisi bir kuram olarak kabul edildikten sonra iş artık kuramlar ile ilgilenen "bilim"e kalır. Elemeci materyalizm bu konuda bilimde de çok sık kullanılan "kuramlararası indirgemenin" bu duruma da uygulanacağını kabul eder. Konu kuramsal bir mesele olunca bundan sonrası bilim felsefesinin işi gibi görülür. Yanlış olan kuram, doğru kuramla yer değiştirir. Bu indirgenmenin de ötesinde bir yok oluştur. Bu yok oluşu haklı çıkarmak için elemeci materyalizmin öncelikle halk psikolojisini doğru kabul edenlerin iddialarını çürütmesi gerekecektir.

Halk psikolojisini doğru olduğunu düşünenlerin onunla ilgili kabul ettikleri bazı şeyler vardır. Bunlardan birisi, halk psikolojisinin sıradan algılamanın ötesinde iç gözleme dayanan, kişinin kendilik bilinciyle ilgili bir şey oluşudur. Descartes'ten beri kişinin kendini bilmesi açık ve seçik bir şekilde doğru kabul edilir. Bu nedenle halk psikolojisini, elemeci materyalizmdeki gibi nomolojik olarak gizlenmiş kavramlar sistemine dayanan bir şey olarak tanımlamaktan çok kesin bilgi olarak görülen bu iç gözleme dayanan bir şey olarak algılamak söz konusudur.

Kişinin kendini bilmesi iç gözleme dayanır ve başkalarının davranışlarını tanımlaması ve açıklaması da kendini bilmesine dayanır. Bu nedenle insan davranışlarını açıklayan halk psikolojisi temelde kişinin kendini bilmesi ile ilgilidir denilebilir. Bu kendini bilme durumu hiçbir saf fiziksel açıklamanın neler olup bittiğini açıklayamadığı bir alan gibi görülür ve insan davranışını açıklamada bir başarıya sahiptir. Churchland'ın "insanların kişi kuramı" veya kısaca "K-kuramı" dediği bu şey başkaları hakkında açıklayıcı ve öngörümsel beceriyi de açıklar. Yani insanlar başkalarının davranışlarını bu K-kuramına dayanarak doğru bir şekilde açıklarlar. K-kuramı bazı zihin durumları gibi genellemelere dayanır. Bu genellemelerin bazıları dışsal koşullar ve bunların içsel etkileriyle ilgilidir: "Kişiler yakın zamanda bedensel zarar gördüklerinde acı hissetmeye eğilim gösterirler". Bazıları zihin içi düzenliliklerle ilgilidir: "Ağrı hisseden kişiler bu ağrıyı dindirmeyi istemeye eğilim gösterir". Diğer bazıları da bir davranışın içsel nedenleriyle ilgilidir: "Ani ve keskin bir ağrıya maruz kalan kişiler irkilmeye ve/veya çığlık atmaya eğilim gösterirler".[35]

Bunlar başkalarının davranışlarını anlamada önemli olsa da burada daha önemli olan şey kişinin kendi ile ilgili bu psikolojik durumların (P-durumları) bilgisine nasıl sahip olduğudur. Halk psikolojisini kabul edenler Churchland'ın P-kavramları dediği zihinsel kavramların çıkarımsal ya da gözlemsel bir yolla elde edilmediğini ve bunların içgözlemsel yargılar olduğunu düşünürler. İçgözlemsel yargılar eşsiz epistemik referanslara sahipmiş gibi algılanır. Onlar, düzeltilemez, kuşkulanılmaz ve yanılmazdır.[36] Bu içgözlemsel deneyimler de zihin durumlarının gerçekte var olduğunu destekler gibi görünür. Geleneksel akıl yürütmede kişinin kendi zihinsel durumlarını bilmede hata yapılmayacağı varsayılır. İçgözlemsel kavrayış bu noktada özgün kabul edilir. Dışsal

[35] Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, s. 127-129.
[36] Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, s. 131-133.

bilgimiz gibi değildir. Kendilik bilincine dair bu varsayım zihinsel yaşamımızın bir alanını dolaysız bir şekilde kavranmış olduğunu gösteren Kartezyen görüşe dayanır.[37] Bu insanların özbilinç denilen kendilerini dolaysız bilmesini destekleyen bir şeydir.

Elemeci materyalizmin burada yapmak istediği şey, kendilik kavrayışımızda bir devrime yer olduğunu ve bunun başkalarınınki kadar kurgusal olduğunu kanıtlamaktır. Bunu yaparken ilk olarak kendilik bilincimizin dayandığı içgözlemin dış gözlemlerden birçok yönüyle farklı olmadığını ortaya koyarak içgözlemsel yargıların yanılmaz olmadığını göstermeye çalışır.

Churhland'a göre içgözlemsel yargılarımız gözlem yargılarının sadece bir türüdür. Belki gözlem yargılarının biraz daha özel olanı, eşsiz epistemik referanslar sahip bir alt sınıfıdır. P-durumlar denilen zihinsel durumlarımızla ilgili kavramsal çerçevemiz de bir kurama dayanıyor ise bu durumda içgözlemsel yargılarımızın tümünün yanlış bir arkaplan kuramını varsaymış olduğunu söyleyebiliriz ve bunların da yanlış olması mümkün olabilir. Ancak bu durum sadece içgözlemin bizim kendi doğamızı yanılmaz bir biçimde göstermesi durumundan mümkün olmaz. Bu nedenle içgözlemin yanılmaz olmadığını göstermek gerekecektir.

Ona göre bu çok zor bir şey değil gibidir. Çünkü insan kendi arzularını, korkularını, inançlarını, duygularını anlayışında çoğunlukla yanılgıya düşer. Yanılmazlık kendilik bilincimizin çok küçük bir kısmı için söylenebilir. Yanılmazlığın bütün bir içgözlemsel yargılar lehine ileri sürüldüğü söylenemez. O zaman buradaki asıl sorun hangi P-durumlarımızın yanılabilir hangilerinin yanılamaz olduğunu belirlemede yatar. Bu ayrımı ne sağlar. Churchland bu konuda yanılmaz içgözlemin kapsamının ve sınırlarının muğlak ve tartışmalı olduğunu bu yeti hakkında "kendiliğinden açık olma", "kendiliğinden doğrulanma" gibi temelsiz metaforların ötesine geçilmediğini ve bu metaforların da sorunu çözmediğini ifade eder. Onun burada başarılı bulduğu bir yargılama türü vardır. Bu, acı içinde olma durumunu kişinin acı içinde olması yargılmasıyla özdeşleştirilir. Bunların bir ve aynı şey olduğu ileri sürülür. Böyle olunca da buna benzer her yargının da bu şekilde doğru olduğu kabul edilir. Ancak Churchland'a her P-durum buna benzemez. Örneğin açlık da acıya benzer ama bir kişi aç olduğu yargısında yanılabilir. Tabi burada duyum ile yargının farklı olduğunu belirtmek gerekir. Duyum, Churchland'ın söylediği anlamda kuramsal çerçeveden bağımsızdır. Yukarıdaki örneği düşünürsek açlık duyumu olabilir ancak aç olunduğuna dair yargı başka bir şeydir. Yargı kuramsal çerçeveye dayanır. Mesela bebeklerin duyumu vardır ama o duyuma dayanan yargıları yoktur. Bebek açlığı duyumsar ancak aç olduğuna dair bir yargıda bulunamaz.[38] Yargılar bu nedenle bebekliğimizden itibaren bizi saran kavramsal ağ ile kurulur.

İçgözlem kişiye kendine ait bir özbilincinin var olduğunu bildirir. Özbilinci "bir iç gerçekliğin, zihin durumlarının ve etkinliklerinin gerçekliğinin bir tür sürekli kavranışı"[39] olarak tanımlayan Churchland, özbilincin daha çok öğrenilmiş bir tarafı olduğunu ve bir algıdan ibaret olduğunu ifade eder. Bu bizim dışsal algılarımızla benzerdir ve dışsal algılarımız öğrenmeyle oldukça gelişebilir. Örneğin bir astronom başkalarının gece gökyüzünde gördüğü noktaları gezegenler, nebulalar, kırmızı devler olarak tanıyabilir. Becerikli bir aşçı, aç birine göre yemekteki içeriklerin tadını ayırt edebilir.

[37] Churchland, *Nörofelsefe*, s. 341-342.
[38] Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, s. 132-136, ayrıca bkz. Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 120-125.
[39] Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 115.

İçsel ya da dışsal her türlü algının öğrenilmiş bir beceri olduğu düşünülür. Bu durumda özbilinç sadece algının bir türü olduğu için özalgılamadır. Özalgılama kişinin kendi içsel durumlarını içgözlem yetisi denilebilecek bir araçla algılamasıdır. Bu nedenle özbilinç bir dış algıdan daha gizemli bir şey değildir. Bilişsel olarak gelişmiş canlıların özbilince sahip olmasının evrimsel açıdan da makul olduğu düşünülür. Churchland bunun gizemli olmadığını ya da dış algıdan önce gelmediğini evrim basamağında beynin ilk önce ve en iyi bildiği şeyin kendisi değil, içinde varlığını sürdürmesi gereken çevresi olduğunu belirtir. Kendini bilme yeteneğinin genel olarak bilme yeteneğine eşlik eden muhtemel tesadüfi bir unsur olduğunu kabul eder.[40]

İçgözlemin yanılabilir olduğunu göstermek için Churchland'ın nöropsikolojik vakalara da işaret eder. Bazı insanlarda beyin dokusu zarar görünce kişi psikolojik yetenekleri kaybedebilir. Örneğin bazı lezyonlar kişinin kendi bedeni de dahil olmak üzere kendi evreninin sol yarısının farkındalığını hem algılsal hem de pratik bakımdan tamamen kaybetmesine sebep olabilir. Böyle bir kişi sadece sağ tarafına kıyafet giyecek, sol kolunun kendisine ait olmadığını söyleyebilecektir. Başka lezyonlar kişiyi kör edebilir ama takılıp düştüğünde kişi sakarlığından dolayı özür dileyen ve ısrarla gördüğünü ileri süren biri (körlük reddi) olabilir. Bu durumların halk psikolojisinin bilindik kavramlarına göre şaşırtıcı ve akıl karıştırıcı olduğu görülür. Bir kimse kendisine dair böyle durumlarda bu şekilde nasıl yanılabilir? Kendisine bağlı kolların ve bacakların sahibi olmadığını inanarak nasıl söyleyebilir?[41] Bu tip sorunlar halk psikolojisinin yanlış bir kuram olduğunu ortaya koymada yeterli olarak görünür.

İçgözlemin yanılmaz olmadığına dair elemeci materyalizmin bu iddialarının yanında halk psikolojisinin açıklamada ve öngörümde başarısız olduğu iddiası da vardır. Bu görüşe göre birçok şey halk psikolojisine göre hala gizemlidir. Mesela hayatımızın üçte birini kaplayan uykunun ne olduğunu veya neden uykuya ihtiyaç duyulduğu halk psikolojisine göre hala bilinmemektedir. "Dinlenmek için" gibi bir cevabın da burada yetersiz olduğu düşünülür çünkü dinlenme durumunda olan bir insanın bile uykusu gelebilir. Ayrıca öğrenmenin insanı çocukluktan yetişkinliğe nasıl dönüştürdüğü, zekâ bakımından farkların nasıl temellendirildiği, belleğin nasıl işlediği, depolanan onca bilgiden istenilen şeyin nasıl hatırlanabildiği ile ilgili veya zihinsel rahatsızlığın ne demek olduğu ve nasıl iyileştirildiği gibi kendimize dair en önemli şeyler hakkında halk psikolojisinin tatmin edici bir cevabının olmadığının altı çizilir. Onun zamansal olarak bir sıkıntısı olmadığı bugüne kadar eğer açıklama gücü olsaydı yeterince zamanı olduğu da belirtilir. Bu nedenle böyle başarısız bir kuram için daha fazla beklentiye girilmemelidir.[42] Bu konuda Churchland'ın şu ifadeleri çarpıcıdır: "biz insanlar bu kadar ilerlemiş olmamıza rağmen yolculuğumuzu burada bitirecek miyiz? K-kuramı insanın içsel doğası hakkında söylenebilecek son söz mü? İçgözlemsel görüşümüz sonsuza kadar bu kuramın sağladığı belirli kategorilerle mi sınırlı olacak?"[43]

Bu nedenle insan davranışlarını ve zihin durumlarını açıklamak için halk psikolojisinden daha iyi bir kurama başvurmak Churchland'a göre daha doğru bir şeydir. O, "şu anda kullandığımız

[40] Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 115-120.
[41] Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 220-224.
[42] Churchland, *Madde ve Bilinç*, s. 73-74.
[43] Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, s. 159.

neolitik mirası neden modern dönem biliminde somutlaşan gerçeklik kavrayışıyla değiştirmeyelim?" diye sorar.[44]. Kendi nörofizyolojik etkinliğimizin tam bir kuramını inşa etmeyi başardığımızda bu yeni kuram kendi ilkel öncüsünün yerini kolayca alacaktır. Diğer yanlış kuramlar gibi halk psikolojisi kuramı da elenecektir. Zihinsel durumların sağduyuya dayalı bir şekilde var olduğunu kabul etmek, filojistonla, ışık saçan eterle, simyanın özleriyle, kalorikle aynı kaderi paylaşacaktır.[45]

Bunun için ileri sürülen şey bir kuramlararası indirgemedir. Bu bilimsel kuramlarda daha önce de yapılmıştır. Elemeci materyalizmde bu konuda birçok örnek gösterilir. Örneğin fizikteki "mekanik kuram" ile "özel görelilik kuramı" arasında böyle bir indirgeme söz konusudur.[46] Kuramlararası indirgeme derken tek bir tip indirgeme modelinden bahsedilmez. Bazılarında önceki kuram tamamen ortadan kalkmayabilir. Ancak halk psikolojisi kuramının yerine nörobilimle ortaya konacak yeni bir psikolojik kavramlar kuramında indirgemeden öte ilkinin tamamen yok olması söz konusudur.

İndirgeme terimi öyle görünüyor ki daha önce bazı bilim felsefecilerce kullanılmıştır ancak bu terim kendi içinde "küçültme veya azaltma" işlemi gibi bir anlam içerdiğinden talihsiz bir şekilde yorumlanmaktadır. Kuramlararası indirgemeye hedef olan fenomenler hakkında sanki o fenomenleri küçülten ve kavramsal olarak kötüyle kullanan uğratan bir işlem olarak görülür. Ancak elemeci materyalizme göre bu konuda durum bunun tam tersidir.[47] Bu indirgeme yeni kuramı, eski kuramın halihazırda işgal ettiği kavramsal uzayın içine yerleştirir. Adeta ikincisinin birincisi tarafından yerinin alınması için temel komutları sağlar.[48]

Kendilik bilincimize dair yeni kuram ifade edildiği nörobiyolojik bir kuramdır. Elemeci materyalizme göre nörobilim bizim normatif olduğu kadar betimleyici olan kavrayışlarımızı da ilerletmemizde merkezi bir rol oynar.[49] Bu nedenle insanın zihinsel durumlarının gerçekte ne olduğunu ya da elemeci materyalizme göre zihinsel durumlar diye bir şeyin olmadığını görmek ve anlamak için nörobilime bakmak gerekir. Son zamanlarda artık nörobilimle ilgili büyük gelişmeler olduğunu her fırsatta dile getiren Churchland'lar yeni kuramın ne olduğundan oldukça emindir. Nörofelsefe ile ilgili çalışmalar, bilişsel nörobiyoloji yani insanın bilgisinin nasıl oluştuğu, duyumlarının nasıl oluştuğu ile ilgili nörobiyolojik çalışmalar ve bu konudaki ilerlemelerin onların eserlerinde temel bir yer teşkil ettiği görülür.[50] İnsanın algılarının nöronal haritalarını çıkarmak yeni kuramda oldukça önemlidir. Bu haritalar, insanı ve davranışlarını anlamada halk psikolojisinin aracısı olan dilden daha zengin bir aracı olarak kabul edilir. Dil süreksiz ve sınırlanmışken nöronal haritalar bize daha iyi açıklama sunmuş olacaktır.[51] Bu da şu demektir: Artık insanı ve davranışlarını tanımlarken halk psikolojisinin kavramlarına (görme, işitme, inanç, istek) değil nörobilimin kavramlarına başvuracağız demektir.

---

[44] Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, s. 55.
[45] Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, s. 155.
[46] Churchland, "Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior", s. 232-233; Churchland, *Nörofelsefe*, s. 317-319.
[47] Churchland, *Platon'un Kamerası*, s. 289-290.
[48] Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, s. 112-113.
[49] Churchland, *Platon'un Kamerası*, s. 278.
[50] Bu konuda özellikle *Platon'un Kamerası* ve *Nörofelsefe* eserlerine bakılabilir.
[51] Churchland, *Platon'un Kamerası*, s. 294.

Burada halk psikolojisinin kavramlarından nörobilimin kavramlarına doğru bir kayma söz konusudur. Örneğin kırmızının öznel görsel duyumsanması "kırmızıyı görme" şeklindeki zihinsel durum, nörobiyolojinin ilerlemesi ile "LGN ve V4'teki karşıt işlemleme hücreleri üzerinden gerçekleşen bir etkinlik örüntüsü" şeklinde tanımlamış olacaktır. Bilgimiz arttıkça aslında kavramsal şemamız da değişecektir. Bunu piyanoda çalan ve kulağımıza güzel gelen bir ses ile de düşünebiliriz. Bunu sadece ses olarak düşünen, "C7'nin C, E, G ve B bemol notalarına aynı anda basılmasıyla ortaya çıkan ses" olarak tanımlamaz. Ancak müzik konusunda uzman biri bunu böyle bilebilir.[52] Bu kaymayı sağlayacak kavramsal sıçramanın ne kadar büyük bir sıçrama hatta imkansız olduğu düşünülebilir. Churchland bunun farkında olarak bu büyük ölçekli kaymanın bizim için kısa vadede sosyolojik olarak uygulamaya elverişli olmadığının farkındadır ve ayrıca çocuklara böyle bir konuşmayı öğretmeye girişmeyi de savunmadığını söyler. O bu konuda halk psikolojisinin bilim tarafından sunulan geniş kavrayış bakımından sahip olacakları karşılıklara doğru evrilmesine yardımcı olabilecek her şeyi yapmamız gerektiğini ifade eder.[53] Nörobilim belki hala insanın bütün zihinsel durumlarını açıklayacak nöronal haritalar çıkarmamış olabilir ancak hem Churchland hem de eşi bunun bilimsel ilerlemeyle geleceğinden hiç şüphe etmezler. Onlara göre bilim zaten bu yola doğru gitmektedir.

3. Değerlendirme ve Sonuç

Buraya kadar Churchland'ın insanın zihinsel durumlarının aslında sadece kavramsal bir ağa dayanan yanlış tanımlamalardan daha fazlası olmadığı iddiasını görmüş olduk. Bu iddianın sonucunda insanın fiziksel olandan farklı olan, salt kendisine ait bir gerçekliği bulunan zihinsel fenomenleri de inkâr edilmiş olmaktadır. Elemeci materyalizmin bu zihin görüşü şu üç şekilde değerlendirilip eleştirilir: İlki genel olarak materyalizmin ve indirgemeciliğin bilinçle ilgili tam bir açıklama sunamadığı ile ilgilidir. İkincisi bizzat Churchland'ın görüşüyle alakalı olarak onun zihin-beden problemine epistemolojik yaklaştığı ancak bu görüşlerinin sonuçlarını ontolojik alana kadar genişlettiğine dairdir. Üçüncüsü de elemeci materyalizmin natüralist evrim görüşüne dayandığı ancak zihnin natüralist evrimle açıklanmasının zorluğu üzerinedir.

İlk olarak, Churchland'ın insana ait bütün zihinsel durumların aslında fiziksel olduğu iddiasına sahip olduğu hatırlanabilir. Ancak zihinsel durumlarla alakalı olarak kişinin öznel deneyimi ya da özbilincinin salt fiziksel süreçlerle nasıl açıklanabileceğinin tartışmalı olduğu görülür. Buradaki tartışma, bir öznel deneyimle ilgili olguların sadece tek bir bakış açısıyla anlaşılabilir nitelikte oluşuyla ilgilidir. Materyalistler ve özellikle indirgemeciler zihnin fiziksel bir şey olduğunu söylerken öznel deneyimlerin de fiziksel şeyler gibi nesnel bir şey olduklarını kabul etmektedirler. Fakat Thomas Nagel'in de haklı olarak söylediği gibi, böyle bir deneyimin gerçek niteliklerinin o organizmanın fiziksel işleyişinden nasıl açığa çıkabildiği konusu hala belirsizdir. Bir organizmanın fiziksel işleyişi kusursuz bir nesnel olgular alanıdır. Yani beynimizin nasıl işlediği birçok bakış açısından gözlemlenebilecek ve anlaşılabilecek türden olgulardır. Ancak o nesnel olguların açıklanabildiği

[52] Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, s. 71-73.
[53] Churchland, *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, s. 56.

alandan öznel deneyimin nasıl çıkmış olduğu açıklanmamıştır.[54] Bu nedenle materyalizm ya da fizikalizm aslında tam bir açıklama sağlamamaktadır.

Elemeci materyalizmin ve genelde indirgemecilerin açıklamaları beyindeki nöral sistemlerle ilişkilidir. Bir deneyimin nesnel bir şekilde betimlenmesi daha çok o deneyimle ilgili nöronal ateşlemelerin gösterilmesidir. S. M. Tura, bu tür fizikselci açıklamaların, açıklanması gereken asıl şeyi açıklamadıklarını, örneğin kırmızıya dair daha önce ifade ettiğimiz nöronal ateşleme açıklanırken, "bilimin nesnel bir kırmızıyı değil, beynimizi uyarmak suretiyle bizde 'oradaki nesnel kırmızı' deneyimine neden olan fiziksel durumu açıkladığını" ifade eder.[55] Bu da öznel deneyimi indirgemeciliğin iddia ettiği tarzda tam bir açıklaması değildir. Elemeci materyalistler bu öznel deneyimi tanımladığı şekliyle bilinemez olduklarını aslında kabul etmektedirler. Ancak onlar bu bilinemezliğin sebebi olarak öznel deneyimin fiziksel olandan tamamen farklı olmasını değil, nörobilimin belki de daha yeterince gelişmemiş olmasını görürler. Bunu Churchland'ların her ikisi de yeri geldiğinde tekrarlarlar.[56] Tabi bunu söylemek zihin beden problemini çözmeyip, çözümü belirsiz bir geleceğe bırakmak demek olacağından elemeci materyalizmin tam bir açıklama yapamadığı anlamına da gelir.

Churchland'ın görüşleri hakkında ikinci bir değerlendirme bizim için oldukça değerlidir. Çalışma boyunca gördüğümüz üzere Churchland'ın elemeci materyalizm iddiası zihinsel durumlarımızı ifade eden kavramların temelde kuramsal olduğu ve bu kuramın da yanlış olduğu ile ilgilidir. Yani meseleyi daha çok epistemolojik zeminde ele alır. J. Searle'ün de işaret ettiği gibi[57] Churchland'ın temel iddiasının, bizim zihinsel durumlar dediğimiz şeyleri nasıl bildiğimiz ya da aslında nasıl bilemediğimizle ilgili olduğunu belirtmek gerekir. Yani onun karşı çıktığı şey epistemolojiktir. Şöyle düşünebiliriz: Halk psikolojisi kavramları bizim zihinsel durumlarımızı nasıl tanımladığımız ile ilgili kavramlardır. Mesele daha önce sıkça geçen ağrı ile ilgili zihinsel durumumuz halk psikolojisi terimi olarak yanlış bir tanımlamadır. Ağrıyı halk psikolojisi terimleriyle bilmek yanlıştır. Onu başka bir şekilde Churchland'ın deyimiyle nörobiyolojik bir şekilde bilmek ve tanımlamak, bu alanın diliyle ifade etmek doğrudur. Bütün bu açıklamalar onun meseleye gerçekten epistemik bir açıdan yaklaştığını ortaya koymaktadır. Ancak Churchland'ın iddiası sadece epistemik bir yön değiştirme değildir. Ortada olan ve var olan bir olguyu şimdiye kadar yanlış bir şekilde bildik bundan sonra onu farklı bir şekilde bilmeliyiz gibi bir iddiadan fazlasıdır. O, ortada olan ve var olan bir olgu olmadığını iddia eder. Onun argümanı artık dünyadaki şeylerin mahiyeti ile yani ontoloji ile ilgilidir.

Searle bu konuda "ağrının saf niteliksel hissi ağrıya neden olan nöron ateşlemelerinin örüntüsünden oldukça farklı bir beyin niteliğidir. Dolayısıyla ağrıya nedensel olarak nöron ateşlemelerine indirgeyebilirsiniz fakat bu bir ontolojik indirgeme değildir. Ağrıyı neden hissettiğimize dair eksiksiz bir nedensel açıklama getirebilirsiniz fakat bu ağrının gerçekte var olmadığı anlamına

[54] Thomas Nagel, "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?", *Aklın G'özü: Benlik ve Ruh Üzerine Hayaller ve Düşünceler*, Ed. Dougles R. Hofstadter, Daniel C. Dennett, Çev. Füsun Doruker, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 382-383.
[55] Saffet Murat Tura, *Zor Problem: Bilinç, Bilinç Nörobiyolojisinin Fenomenal Dünya Yorumu*, Metis Yayınları, İstanbul, 2018, s. 76.
[56] Blackmore, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, s.73-77.
[57] John R. Searle, *Bilincin Gizemi*, Çev. İlknur Karagöz İçyüz, Küre Yayınları, İstanbul, 2018, s. 34-35.

gelmez"[58] diyerek durumu oldukça net bir şekilde anlatmaktadır. Başka bir yerde halk psikolojisi kavramlarıyla anlatılan şeylerin fiziksel olana indirgenebileceğini ancak anlatılan o şeyin hala orada var olduğunu ifade eder. Bu konuda teorik fizik biliminde fiziksel gerçekliğin nasıl işlediğini açıklayan bir teoriye sahipsek ve bu en iyi teorisi ise o zaman "golf kulüpleri, tenis raketleri, iç mekanı kademeli çiftlik evi" gibi sağduyu teorilerimizin etki alanıyla aynı alanı kuşatan bir fiziksel teorinin var olduğunu da söyleyebiliriz. Ancak bu fizik teorisi daha başarılıdır diye halk kavramına dayanan bu kuramları tamamen ortadan kaldıracak demek yanlıştır.[59] Öyle görünüyor ki Searle göre bir şeyi açıklamak ve tanımlamak, onun varlığının olup olmamasından ayrı bir şeydir.

Searle ayrıca elemeci materyalizmi özellikle zihnin ontolojik olarak inkar edilmesi noktasında aşırı bir görüş olarak değerlendirir. Elemecilerin bu görüşünün çılgınca bir şey olduğuyla ilgili eleştirilere karşı da her zaman "bilimin destansı çağı hilesi"ne başvurduklarını ifade eder. Onların dünyanın yuvarlak olduğu iddiasıyla bir inanca sahip olma iddiasını aynı düzeyde görmelerini haklı olarak eleştirir.[60] Halk psikolojisine dair genellemelerin çok fazla olduğunu ve elemecilerin bunlardan bilerek kendi işlerine yarayacak şekilde seçimler yaptığını ifade eder. Searle göre halk psikolojisi bir kuram olabilir burada bir sorun yoktur ancak onun bütün önermelerinin deneysel varsayımlar olduğunu kabul etmek büyük bir hatadır. İnanmak ile ilgili önermelerin her zaman eylemle ilişkili olmadığı için en azından bu konuda farklı olduğunu düşünür.[61]

Son olarak elemeci materyalizmin, evrime dayanan bir argüman olduğu için eleştirildiğini söyleyebiliriz. Churchland'ın bu görüşleri öyle görünüyor ki nörobilimin sürekli ilerlemesi ile evrim fikrine dayanmaktadır. Churchland birçok yerde "evrimsel tarih argümanı" diyerek materyalizmin daha güçlü olduğunu belirtmektedir. Çünkü natüralist evrimciliğe göre, insan türünün tamamı fiziksel bir süreçten çıkan fiziksel sonuçlardır. Ayrıca ona göre, nörobilim insan beyninin evrimsel bir süreçle ortaya çıktığını göstermektedir. Evrim bilinçli zekâyı üretebilmiştir.[62]

Meseleye Churchland gibi natüralist evrimsel bir taraftan bakınca zihnin yadsınması, zihinsel durumların inkarı oldukça normaldir. A. Plantinga natüralist evrimciliği tartıştığı bir metninde böyle bir evrimin sonucunda bilişsel yeteneklerimizin güvenirliğinin azaldığını belirtir.[63] Ancak bu güven azalması natüralist evrimciler için de geçerlidir. Konumuzla ilgili olarak şöyle söyleyebiliriz: Churchland insanın bilişsel yeteneklerinin evrim sonucu ortaya çıktığını söyler. Hatta insanın bilişsel yeteneklerini tanımlayan kavramların yanlış bir kuram olduğunu söyler. Ancak Churchland'ın kendisi de bu fikirlere evrimle kazandığı bilişsel yeteneklerle varmıştır. Bu nedenle onun fikirlerinin de güvenirliği tehlikededir denilebilir. Nagel'in dediği gibi "evrimsel natüralizm bizim kanaatlerimizden hiçbirini ciddiye almamız gerektiğini ifade eder, evrimsel natüralizmin kendisinin dayandığı bilimsel

[58] Searle, *Bilincin Gizemi*, s. 35.
[59] John R. Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, Çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014, s. 72-73.
[60] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 74.
[61] Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, s. 89-90.
[62] Churchland, *Madde ve Bilinç*, s.193-197, 256-262.
[63] Alvin Plantinga, "Natüralizme Karşı Evrimsel Argüman", Çev. Fehrullah Terkan, *Allah, Felsefe ve Bilim*, Ed. Caner Taslaman, Enis Doko, İstanbul, İstanbul Yayınevi, t.y., s. 175-225.

dünya resmi de dahil".[64] Nagel ayrıca natüralist evrimciliğin özellikle yukarıda ele aldığımız gibi bilinci açıklamadaki yetersizliğini özellikle belirtmektedir.

Sonuç olarak Churchland'ın bizim bu çalışmada ele aldığımız halk psikolojisinin yanlış bir kuram olmasına dayanarak bilinci reddetmesi ile ilgili oldukça ciddi eleştirilerin olduğu görülmüş olmaktadır. Hem materyalist bir zihin teorisi olduğu için materyalizm ile ilgili eleştirileri hem de kendisinin epistemolojik iddiaları dolayısıyla yapılan eleştirileri göz önüne alırsak elemeci materyalizmin bilinci veya zihni elemesi bu kadar kolay olmayacaktır. Bilimin tarihine dayanılarak yapılan benzetmeler üzerinde zihnin de artık varlığı kabul edilmeyecek bir şey olarak görülmesi tam olarak temellendirilmemiştir. Bütün bunlarla birlikte şunu söylemek gerekir ki zihin felsefesinde ontolojik sorun olarak zihin beden probleminde düalist görüşlerin yani fiziksel olanla bir şekilde etkileşimi olsa da ondan tamamen farklı bir zihinsel varlık alanının var olduğunu söylemek hala ciddiye alınması gereken bir görüştür.

Kaynakça

BLACKMORE, Susan, *Bilinç Üzerine Konuşmalar*, Çev. Seda Akbıyık, Küre Yayınları, İstanbul, 2017.

CHURCHLAND, Patiricia Smith, *Nörofelsefe*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2019.

CHURCHLAND, Paul M., "Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes", *The Journal of Philosophy*, 78/2, 1981, s. 67-90.

CHURCHLAND, Paul M., "Folk Psychology and the Explanation of Human Behavior", *Philosophical Perspectives, Vol.3, Philosophy of Mind and Action Theory*, 1989, s. 225-241.

CHURCHLAND, Paul M., *Bilimsel Gerçekçilik ve Zihnin Esnekliği*, Çev. Ekrem Berkay Erksöz, Alfa Yayınları, İstanbul, 2013.

CHURCHLAND, Paul M., *Madde ve Bilinç: Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*, Çev. Berkay Erksöz, Alfa Yayınları, İstanbul, 2012.

CHURCHLAND, Paul M., *Platon'un Kamerası: Fiziksel Beyin Soyut Dünyayı Nasıl Görür?*, Çev. Murat Can Mutlu, Alfa Yayınları, İstanbul, 2017.

DESCARTES, Renatus, *Metafizik Üzerine Düşünceler*, Çev. Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2013.

NAGEL, Thomas, "Yarasa Olmak Nasıl Bir Şeydir?", *Aklın G'özü: Benlik ve Ruh Üzerine Hayaller ve Düşünceler*, Ed. Dougles R. Hofstadter, Daniel C. Dennett, Çev. Füsun Doruker, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 377-389.

NAGEL, Thomas, *Zihin ve Evren: Materyalist Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Neredeyse Kesinlikle Yanlış*, Çev. Özge Çağlar, Jaguar Kitap, İstanbul, 2015.

PLANTİNGA, Alvin, "Natüralizme Karşı Evrimsel Argüman", Çev. Fehrullah Terkan, *Allah, Felsefe ve Bilim*, Ed. Caner Taslaman, Enis Doko, İstanbul, İstanbul Yayınevi, t.y., s. 175-225.

RAMSEY, William, "Eliminative Materialism", Stanford Encyclopedia of Philosophy, https://plato.stanford.edu/entries/materialism-eliminative/ 04.05.2020 (çevrimiçi).

[64] Thomas Nagel, *Zihin ve Evren: Materyalist Neo-Darwinci Doğa Görüşü Neden Neredeyse Kesinlikle Yanlış*, Çev. Özge Çağlar, Jaguar Kitap, İstanbul, 2015, s. 37.

RAVENSCROFT, Ian, "Folk Psychology as a Theory", *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, https://plato.stanford.edu/entries/folkpsych-theory/ 06.05.2020 (çevrimiçi).

REVONSUO, Antti, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, Çev. Selim Değirmenci, Küre Yayınları, İstanbul, 2017.

SAYAN, Erdinç, "Analitik Zihin Felsefesinin Temel Problemlerine Bir Bakış", *Kaygı*, 19, 2012, s. 37-54.

SEARLE, John R., *Bilincin Gizemi*, Çev. İlknur Karagöz İçyüz, Küre Yayınları, İstanbul, 2018.

SEARLE, John R., *Zihnin Yeniden Keşfi*, Çev. Muhittin Macit, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2014.

TAĞMAN, S. Ertan, "Carl G. Hempel'in Kapsayıcı Yasa Modelinin Değerlendirilmesi", *Dört Öğe*, Yıl 2, Sayı 4, 2013, s. 175-189.

TURA, Saffet Murat, *Zor Problem: Bilinç, Bilinç Nörobiyolojisinin Fenomenal Dünya Yorumu*, Metis Yayınları, İstanbul, 2018.

Hz. Peygamber Döneminde Ruh Bilgisi

Fatih OĞUZAY

Hz. Peygamber Döneminde Ruh Bilgisi

Fatih OĞUZAY*

Öz

Hz. Peygamber İslâm dinini tebliğ etmeye başladığında öncelikle inanç konularında insanları bilgilendirmeye başlamıştı. Tevhîd merkezli İslam dininde yaratılış, ölüm, dünya hayatı ve ahiret yurdu üzerinde durulan temel konulardandır. Ruh kavramı da bunlarla ilgili olarak değinilen konulardan biri olmuştur. Araştırmada dönemin ruh algısıyla ilgili verilerin kaynaklardan derlenerek ilgili tartışmaların değerlendirilmesi yöntem olarak benimsenmiştir. Bununla birlikte başlıca mevzuların ana hatlarıyla ele alınması çalışmanın kapsamı açısından uygun görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Hz. Peygamber, Ruh Bilgisi

Abstract

When the Prophet started to preach the religion of Islam, he first informed people about belief. Creation, death, worldly life and the hereafter are among the fundamental issues in the religion of Islam centered on Tawhid. The concept of soul has been one of the issues mentioned in relation to these. In the study, the data about the soul were collected from the sources and the evaluation of the related discussions was adopted as a method. However, considering the scope of the study, it was deemed appropriate to deal with the issues in general.

Keywords: Sirah, The Prophet, Soul Knowledge

Giriş

Hz. Peygamber, İslâm dinini tebliğ ederken öncelikle inançla ilgili temel kavramları ortaya koymuştur. Nitekim Mekke döneminde nazil olan ayetlerin de büyük oranda inançla ilgili olduğu bilinmektedir. Zira Mekke ve civarında Hz. İbrahim'in getirdiği inanç sistemi zaman içerisinde terk edilmiş ve şirk yayılmıştı. Tevhîd ve ahiret başta olmak üzere temel kavramlar tahrif edilmiş hatta unutulmuştu. Bu nedenle Hz. Peygamber, cahiliye inanç sistemindeki *ilah, peygamber, melek, hesap* ve *ahiret* gibi kavramlarla ilgili önemli düzeltmeler yapmış ve bir takım yeni bilgiler vermiştir. Bu bağlamda *Hz. Peygamber döneminde ruh bilgisi* üzerinde durulması gereken bir nitelik taşımaktadır. Zira bu kavram *yaratılış, ahiret hayatı* ve *hesap* gibi temel kavramlarla yakından ilgilidir.

Ruhların ne zaman yaratıldığı, cenîne ruhun ne zaman verildiği, uyku ve ölüm anında ruhun bedenle ilişkisinin nasıl olduğu ve ruhun ölüm sonrası durumu gibi meseleler bu dönemde konuşulan ve tartışılan konular olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmada, ana hatlarıyla değerlendirilen her bir meselenin ayrı bir tartışma konusu olduğu da ifade edilmelidir

Ruh Kavramı ve Mahiyeti

Sözlükte rüzgâr, koku ve mutluluk gibi anlamlara gelen "r-v-h" kökünden türetilen "ruh" kelimesi güç, kuvvet, nefes gibi manaları ihtiva etmektedir. Terim olarak ise insana hayat veren, nefes almasını sağlayan öz biçiminde tanımlanmaktadır.[1] Bununla birlikte "ruh" kavramın Kur'an'da bu manada kullanılmadığı, zamanla insanın manevi özünü ifade edecek şekilde anlam kazandığı da iddia

* Dr. Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, foguzay@comu.edu.tr, orcid.org/0000-0003-2339-3815

[1] İbn Manzûr, "rvḥ", *Lisanü'l-Arab*, c. 2, s. 462.

edilmiştir. Ayetlerde insanın manevi yönünü ifade etmek üzere "ruh" değil "nefs" kavramının kullanıldığına dikkat çekilmektedir.[2]

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Kur'an'da ruh kavramının çeşitli manalarda kullanıldığı görülmektedir. Meselenin anlaşılması açısından bu kullanımların kısaca sıralanması yerinde olacaktır. Ayetlerde ruh kavramının Kur'an[3], Cebrail[4], vahiy[5], Hz. İsa[6], Allah'ın yardımı[7] ve insana üflenen ruh[8] gibi çeşitli manalarda kullanıldığı kabul edilmektedir.[9]

Ayetlerdeki ruh kavramlarıyla ilgili bir takım farklı görüşler ve çeşitli tartışmalar olmakla birlikte İslâm âlimleri bilhassa bazı ayetlerde zikredilen ruh kelimesini insan ruhu manasında değerlendirmişlerdir. Özellikle "Sana ruhtan soruyorlar de ki: ruh Rabbimin emrindendir ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir." mealindeki İsrâ suresinin 85. ayeti ile "Ona tam şeklini verip ruhumdan da üflediğim vakit hemen onun için secdeye kapanın." mealindeki Sâd sûresinin 72. Ayetleri bunlardandır.[10] Ancak İsrâ sûresindeki ruh kavramı bu manada çok tartışılanlardan birisi olmuştur. Bazı âlimler, ayette Hz. Peygamber'e sorulan ruhun, "vahiy" veya "vahiy meleği Cebrail" manasında olduğunu iddia etmişlerdir. Bununla birlikte âlimlerin çoğunun bu ifadeyi insan bedeninde bulunan manevi varlık olarak yorumladıkları da belirtilmiştir.[11]

Ayrıca Hz. Meryem'i konu edinen "İffetini korumuş olan kadını da an! Ona ruhumuzdan üfledik; onu ve oğlunu cümle âlem için bir işaret kıldık." mealindeki Enbiyâ sûresi 91. ayet ile benzer manayı ihtiva eden Tahrim sûresi 12. ayetlerde zikredilen ruh kelimesi için farklı yorumlar yapılmış olmakla birlikte müfessirlerin çoğu, bu ayetlerde yer alan "ruh" kelimesini "insana üflenen ruh" şeklinde değerlendirmişlerdir.[12] Dolayısıyla ilgili tartışmalara rağmen Kur'an'da ruh kavramının bedene hayat veren manevi bir varlık olarak da ele alındığı kabul edilmektedir.[13]

Ruhun mahiyeti söz konusu olduğunda ise net ifadeler kullanmak mümkün değildir. Bununla birlikte ayet ve hadislerdeki bazı bilgiler üzerinden değerlendirmeler yapıldığı görülmektedir. Örneğin ayette zikredilen "De ki ruh rabbimin emrindendir." ifadesi ile kastedilen ruhun Allah'ın yarattığı bir mahlûk olmasıdır. Allah'ın kendi varlığından bir cüz olmayan ruh, ezeli de değildir. Yani burada emir ile kastedilen şey yaratma fiilidir. Ayetteki bu tabir ruhun Allah tarafından yaratıldığını ifade eder. Diğer taraftan söz konusu ayettin son kısmında yer alan "… size ilimden pek az şey verilmiştir." ifadesi ruhun mahiyetinin bilinmezliğini göstermez. Özellikle Hz. Peygamber'in

---

[2] Bk. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 19-25.
[3] "İşte böylece sana da kendi buyruğumuzla bir ruh (Kur'an) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmiyordun; ama şimdi onu, dilediğimiz kullarımızı, sayesinde doğruya eriştirdiğimiz bir ışık kıldık. Hiç şüphe yok ki sen doğru yolu göstermektesin." (Şûrâ 42/52.)
[4] "Onu, senin kalbine uyarıcılardan olasın diye açık bir Arapça ile Rûhulemîn indirmiştir." (Şuarâ 26/193-195.)
[5] "O'nun dereceleri yüksektir, arşın sahibidir; buluşma günü hakkında uyarıda bulunması için kullarından dilediğine iradesiyle ruhu (vahyi) indirir." (Mü'min 40/15.)
[6] "Ey Ehl-i kitap! Dininizde aşırı gitmeyin ve Allah hakkında, gerçek olandan başkasını söylemeyin. Meryem oğlu İsâ Mesîh ancak Allah'ın elçisidir, Allah'ın Meryem'e ulaştırdığı kelimesidir ve O'ndan bir ruhtur. Şu hâlde Allah'a ve peygamberlerine iman edin…" (Nisâ 4/171.)
[7] "İşte Allah bu müminlerin kalplerine imanı nakşetmiş ve onları katından bir ruh ile desteklemiştir." (Mücâdele 58/22.)
[8] "Sonra ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş; sizi kulak, göz ve gönüllerle donatmıştır. Ne kadar da az şükrediyorsunuz." Secde 32/9; ayrıca bk. Sâd 38/72.
[9] Zikredilen anlamlar için bk. *Lisânü'l-Arab*, 2: 462-463; Kuzât, "Cenine Ruh Ne Zaman Verilir", s. 108-109.
[10] Bk. Yörük, "İslâm'da Ruh Tasavvuru", s. 359.
[11] Bk. Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh*, s. 32-33.
[12] Kur'an Yolu, c. 3, s. 517
[13] *Hadislerle İslâm*, s. 1, s. 296.

ruhun mahiyetini bilemeyeceğini iddia etmek doğru değildir. O bu bilgiye sahip olacak kadar yüksek bir mevki sahibidir.[14]

Kuranda iman,[15] şehitlerin diri olması,[16] insanların yaşamları,[17] hayvan ve bitkilerin canlılığı[18] gibi manalarda kullanılan hayat kavramı ise yakın ilişkisine rağmen ruh ile aynı manada değildir. Nitekim ilgili araştırmasında Kuzât, ruh üflenmeden önce de ceninin canlı olduğunu beslenme ve büyümeye devam ettiğini, benzer şekilde ruh çıktıktan sonra da organların bir müddet daha canlılığını sürdürdüğünü hatta nakil ile başka bir vücutta yaşamlarına devam edebildiğini ifade ederek hayat ile ruh arasındaki farkı ortaya koymaktadır.[19] Benzer şekilde tarih boyunca İslâm dünyasında ruhun bedenden bağımsız bir varlık olduğunu çeşitli delillerle savunanlar olmuştur. Bedenin değişmesine karşın kişiliğin değişmemesi, irade, seçme özgürlüğü ve bilinç gibi kavramların bedenle ilgili olamayacağı ve ölümle biten bedenin insanın bütün varlığını temsil edemeyeceği gibi argümanlar bu manada dile getirilmektedir.[20]

Aralarındaki farka rağmen ruh ve hayat kavramlarının birbirlerinin yerine kullanıldığı da görülmektedir. Örneğin Hz. Musa ve Hızır kıssasında yer alan "ruh üflenen balık" örneğinde kastedilen canlı bir balık olmalıdır.[21]

"Ruh" kavramı gibi Arapça kökenli olan "nefs" kavramı da aralarındaki bazı farklara rağmen birbirlerinin yerine aynı manada kullanılan kavramlar olmuştur. Bununla birlikte İslâm ilim ve düşünce tarihinde bu iki kavramın detaylıca ele alındığı ve aralarındaki farkın belirtildiği de bilinmektedir. Örneğin ruhun insana hayat veren öz ve varlıkların temeli olduğu ifade edilmektedir. Nefs ise akletme ve ayrım yapma kabiliyetini sağlayan şey olarak tanımlanmaktadır.[22]

Ruh Hakkındaki Malumatın Az Olması

Bizzat Abdullah b. Mesud'dan aktarılan bir rivayete göre kendisi, Hz. Peygamber ile Medine'de yürümekte iken bir grup Yahudi onları gördüklerinde ruh hakkında sormak istemişlerdi. Ancak bazıları eğer istemediğimiz bir cevap verirse iş aleyhimize dönebilir endişesini dile getirerek vaz geçmelerini tavsiye etmişti. Nihayetinde içlerinden biri atılıp "Ey Ebu'l-Kasım ruh nedir?" diye sordu. Duruma şahit olan İbn Mesud, Hz. Peygamber'in bir müddet sustuğunu görünce ona vahiy geldiğini anlamıştı. Bu beklemenin ardından Hz. Peygamber "Sana ruhtan soruyorlar de ki: ruh Rabbimin emrindendir ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir." (İsra/85) ayetini okudu.[23] Bu olayı zikreden İbn İshâk, Yahudilerin değil onlardan fikir alan müşriklerin Hz. Peygamber'i sıkıştırmak için bu soruyu sorduklarını söyler. Hz. Peygamber yarın cevap veririm dediği halde on beş gün kadar konuyla ilgili vahyin gelmediğini ve müşriklerin alay etmeye başladıklarını da aktarmaktadır. Bundan sonra ilgili ayet nazil olmuştu.[24]

---

[14] Akkuş, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ruh Hakkındaki Değerlendirmeleri", s. 462, 465.
[15] Bk. En'âm 6/122.
[16] Bk. Bakara 2/154.
[17] A'râf 7/25.
[18] Bakara 2/260; Nahl 16/65; Enbiyâ 21/30.
[19] Bk. Kuzât, "Cenine Ruh Ne Zaman Verilir", s. 114-115.
[20] *Kur'an Yolu*, 3: 516-518
[21] Buhârî, "Tefsiru'l-Kur'ân", 18 (Sûretü'l-Kehf, 2); ayrıca bk. "Libâs", 89, 92, 97.
[22] Akkuş, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ruh Hakkındaki Değerlendirmeleri", s. 453-4.
[23] İbn İshâk, *Sîretü İbn İshak*, 204; Buhârî, "İlim", 47; "Tefsiru'l-Kur'ân", 17 (Sûretü Benî İsrâîl, 13); "İ'tisam bi's-sünne", 3.
[24] İbn İshâk, *Sîre*, 202; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, c. 1, s. 301.

İbn Hişâm, Müşriklerin Hz. Peygamber ile fikri mücadele için Yahudilerden destek almak üzere adam gönderdiklerini doğrular. Bu anlatıma göre Yahudiler, ashab-ı kehf, zülkarneyn ve ruhu sormalarını tavsiye etmişlerdi. Müşrikler Mekke'ye dönüp bunları Hz. Peygamber'e sorduklarında Allah Resûlü yarın cevap veririm demişti. Ancak Allah dilerse şeklinde ifade etmediği için vahiy on beş gün sonra gelmiş ve bu arada bahsedilen sıkıntılar yaşanmıştı.[25] Yukarıda görüldüğü üzere bazı rivayetlere göre bu soruyu soranlar Yahudiler iken bazı rivayetlere göre ise Hz. Peygamber'i zora sokmak isteyen müşrikler bu amaçla Yahudilerden fikir almışlar ve ruhu sormuşlardı.[26] Ruhun tarih boyunca merak edilen bununla birlikte hakkında ancak az bilgi bulunan bir konu olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim görüldüğü üzere burada da Hz. Peygamber'i sıkıştırmak için sorulan zor bir konu olarak seçilmişti.

İbn Hişâm'ın aktardığı bilgilere göre Yahudilerin konuyla ilgili soru sormaları hicretten sonra gerçekleşmişti. Onlar, Hz. Peygamber'e ilgili ayetteki "… size ilimden ancak az miktar verildi." ifadesinin kendileri için mi yoksa Kureyş için mi indiğini sormuşlardı. Ancak "Hepiniz için" cevabını alınca ellerinde bulunan Tevrat'ta her şeyin bilgisinin olduğunu iddia ederek karşılık vermişlerdi. Bunun üzerine Allah'ın ilminin sonsuz olduğunu belirten ayet nazil olmuş ve böylece insanlara verilen ilmin Allah'ın ilmiyle asla kıyaslanamayacağı ifade edilmişti.[27] Bununla birlikte bu olayın muhataplarının Yahudiler olduğu dikkate alınarak "size ilimden ancak az miktar verilmiştir." hitabının da onlara yönelik olduğu iddia edilmektedir. Yani ayet, Yahudilere bu konuda verilen bilginin azlığından bahsetmektedir. Bununla birlikte bu ayet ruhla ilgili bilgi sahibi olmanın mümkün olmayacağını ifade etmez. Ancak hakikatini tam olarak kavramanın imkânsız olduğunu belirtir. Zira Hz. Peygamber ruhla ilgili çeşitli bilgileri ashabıyla paylaşmıştır.[28]

İnsan ruhunu kastettiği düşünülerek üzerinde tartışılan bu ayette kastedilenin vahiy meleği Cebrâil olma ihtimali de mevcuttur. Nitekim İbn Hişâm'ın naklettiği bir rivayete göre Medine döneminde Yahudilerin, Hz. Peygamber'e gelerek sordukları dört sorunun sonuncusu ruh idi. Hz. Peygamber de "Siz Cebrâil'i bilmiyor musunuz? O bana vahyi getirendir."[29] şeklinde cevap vermişti.

Bununla birlikte burada zikredilen "Allah'ın emri-ruh" ilişkisinden hareketle kastedilenin "vahiy" olduğu da düşünülmektedir. Ruh bedene hayat verdiği gibi vahiy de insanlık için hayat kaynağıdır. Nitekim Enfâl sûresi 24. Ayette ifade edildiği gibi vahiy hayat kaynağı olarak tanımlanmaktadır.[30]

Hz. Adem'e ruh üflendiğini belirten ayet ve hadisler bu konuda özellikle zikredilmelidir. Zira bu ifadelerde ilk insanın fiziken yaratılışının tamamlanmasından sonra kendisine ruh üflenmesinden bahsedilmektedir. Ayette mealen şöyle buyurulmaktadır: "Ona tam şeklini verip ruhumdan da üflediğim vakit hemen onun için secdeye kapanın." (Sâd 38/72) Konuyla ilgili bir rivayette ise kıyamette kendilerine şefaatçi arayan insanların ilk olarak Hz. Adem'e şu ifadelerle gidecekleri anlatılır: "Ey Âdem şüphesiz sen İnsanların Babası, Allah'ın kendi eliyle yarattığı, kendi ruhundan

[25] İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, c. 1, s. 301-302.
[26] Tirmizî, "Tefsîrü'l-Kur'ân", 18.
[27] İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, c. 1, s. 308.
[28] Bk. Kuzât, "Cenine Ruh Ne Zaman Verilir", s. 110.
[29] İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, c. 1, s. 543.
[30] Bk. *Lisânü'l-Arab*, c. 2, s. 463; *Hadislerle İslam*, c. 1, s. 295-296.

üflediği (ve nefeha fîke min rûhihi), meleklere secde emri verdiği ve cennete yerleştirdiği kişisin. Bizim için rabbinden şefaat dilemez misin?"[31] Görüldüğü üzere burada ilk insanın yaratılışı esnasında bizzat Allah Teâlâ'nın üflediği bir varlıktan/ruhtan bahsedilir.

Bütün bunlarla birlikte ruhun mahiyeti hakkında detaylı bilgilere ulaşmak mümkün değildir. Günümüzde halen varlığının bile tartışılıyor olması ruhun mahiyeti konusundaki bilginin yetersizliğini açıkça ortaya koymaktadır. Bununla birlikte ayet ve hadisler üzerinden Hz. Peygamber dönemindeki ruh tasavvuruna dair birtakım verilere ulaşmak mümkündür.

Ruhların Bedenlerden Önce Yaratılmış Olması

Ruh ve beden insanı oluşturan birbirinden bağımsız varlıklar olarak tanımlanmaktadır. Ruhların bedenlerden önce yaratıldığı ve vakti geldiğinde bedene üflendiği kabul edilmektedir. Ayetlerde ruhların cesetlerden önce yaratıldığına dair net bir bilgi yer almamakla birlikte bazı işaretlerin varlığından söz edilebilir. Örneğin Hz. Adem'in yaratılışı anlatılırken cesedine ruh üflendiği belirtilmektedir. Bu konuda Ömer Nasûhi Bimen'in delil olarak sunduğu diğer ayet ise Allah'ın, bütün insanlardan dünyaya gelmeden önce bir söz aldığını belirten "elestü bi Rabbiküm" ifadelerinin yer aldığı (A'râf 7/172) ayettir.[32]

Ruhların bedenlerden önce yaratılmış olduğunu ifade eden hadisler de mevcuttur. Örneğin İmam Buhârî'nin naklettiği bir rivayette Hz. Peygamber'in ifadesiyle Ruhlar, bir araya toplandıkları dönemde bazıları birbirleriyle anlaşarak yakınlaşmışlar, anlaşamayanlar ise birbirlerinden ayrılarak uzaklaşmışlardır.[33] Bu örnek dünya hayatı öncesi ruhların topluca bulunmalarından bahsetmesi bakımından kayda değerdir. Ayrıca bu rivayet ruhun insan davranışlarına, huyuna, tercihlerine şekil veren bir yönünün olduğunu da göstermektedir.[34]

Bununla birlikte ruhların bedenlerden önce yaratıldığı bilgisini doğru bulmayanlar da vardır. Zira ruhlar öncesinde mükemmel akıllı varlıklar olarak yaratılmış olup bir söz verdiyseler bunu veya bazı şeyleri hatırlamaları gerekirdi. Ayrıca insanoğlu ayette ifade edildiği üzere dünyaya zayıf ve bilgisiz olarak gelir zamanla gelişir. Öncesinde kâmil bir ruha sahip olması bununla çelişir. Bu görüştekilere göre ayetlerde kastedilen, insanın doğuştan yaratıcısını bulma kabiliyeti manasındaki fıtratı olabilir.[35]

Ruhun İnsan Bedenine Üflenmesi

Yukarıda ayetlerde görüldüğü üzere Hz. Ademe ruh üflendiği ayette açıkça ifade edilmişti. Nitekim bir rivayette Hz. Peygamber'e ne zaman yaratıldığının sorulması üzerine "Adem'in yaratılması ve ona ruh üflenmesi arasında."[36] cevabını vermiştir.

Ruhun anne karnındaki cenine ne zaman verildiği miras hukuku ve hatta kürtaj gibi meseleler bağlamında üzerinde durulan konulardan birisi olmuştur. Ayrıca bu konuyla ilgili hadis meseleyi ele almayı mümkün kılmıştır. Bu rivayette Hz. Peygamber ceninin anne karnındaki gelişimini ve ruhun verilmesini şu şekilde anlatır: "Sizden birinizin yaratılışı annesinin karnında 40 gün ve gecede toplanır.

---

[31] Buhârî, "Ehâdîsü'l-enbiyâ", 3.
[32] Akkuş, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ruh Hakkındaki Değerlendirmeleri", s. 453-454, 468.
[33] Buhârî, "Ehâdîsü'l-enbiyâ", 2; Müslim, "Birr ve's-sıla ve'l-âdâb", 160.
[34] *Hadislerle İslam*, c. 1, s. 297.
[35] Yörük, "İslâm'da Ruh Tasavvuru", s. 366-367.
[36] İbn İshâk, *Sîre*, 134; İbn Hibbân, *es-Siretü'n-nebeviyye*, c. 1, s. 63.

Sonra bir o kadar zamanda alaka olur, sonra bir o kadar zamanda mudğa olur. Sonra Allah ona dört kelimeyi yazmasına izin verilen bir melek gönderir. Rızkını, ecelini, amelini ve şâkî veya sa'îd olacağını yazar ve sonra ona ruh üfler…"[37]

İmam Müslim'in zikrettiği rivayet ise benzer ifadeler ile bu gelişimi ve ruh verilmesini teyit eder. "Sizden birinizin yaratılışı annesinin karnında kırk günde toplanır. Sonra "alaka"'ya dönüşür. Sonra bir o kadar zamanda "mudğa" olur. Sonra bir melek gönderilir ve ona ruh üfler. Ayrıca rızkı, eceli, ameli ve sa'îd veya şâkî olacağı hakkındaki dört kelimeyi yazması meleğe emredilir.[38]

Konuyla ilgili araştırmasında Kuzât, kaderiyle ilgili hususların yazılmasının ruhun üflenmesiyle birlikte yapıldığına dikkat çekmektedir. Burada ruhun üflenmesiyle kaderin yazılmasının birbirinden ayrılmazlığı söz konusudur. Ona göre rivayetlerden anlaşıldığı üzere, melek vakti geldiğinde bir defa gönderilmekte ve bahsi geçen bilgilerin kaydedilmesiyle ruhun üflenmesi bu esnada gerçekleşmektedir. Müslim'in, İbn Mesud kanalıyla zikrettiği hadisten hareketle bütün bunların üç ayrı kırk günlük zaman dilimi sonunda değil, ilk kırk günün dolmasıyla tamamlandığını iddia etmektedir. Yine İmam Müslim'in naklettiği ve kırk beşinci günde kaderin yazıldığını bildiren rivayeti delil göstererek ruhun verilmesinin kırk ile kırk beşinci günler arasında olduğunu kati görmektedir. Zira diğer rivayetlerde ruhun üflenmesi kaderin yazılmasıyla birlikte zikredilmiş ve meleğin bir defa gönderildiği anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu son rivayette ruh üflenmesinden bahsedilmese bile kırk beşinci gün meleğin gönderilmiş olması bilgisini yeterli görmektedir.[39]

Bununla birlikte kabul gören genel görüşe göre yaklaşık yüz yirmi günlük iken cenine ruh verilir. Özellikle fıkhi açıdan ele alınan çocuk düşürme meselesinde öncelikle böyle bir uygulama doğru bulunmamakla birlikte birtakım tartışmalar ortaya atılmıştır. Kati olarak ittifak edilen husus ise ruh üflendikten sonra ceninin düşürülmesinin her halükârda haram olduğudur. İmam Buhârî rivayetinde zikredilen kırk günlük üç dönemin sonunda meleğin gelmesi ve ilgili bilgileri yazıp ruh üflemesi[40] bilgisinin esas alındığı görülmektedir. Bu nedenle buradaki azami sınırın yüz yirmi gün olduğu kabul edilmiştir. Bazı âlimler yukarıda bahsedilen kırk, kırk beş günlük gelişim sürecini esas alarak bu süreci kırk ile de sınırlandırmışlardır. Ancak bu rivayetlerde meleğin gönderilmesi yer almakla birlikte ruh üflenmesinden bahsedilmediği görülmektedir. Bu nedenle çoğunluğun ilk rivayeti esas aldığı belirtilmektedir.[41]

Ruhun Uyku Halinde Geçici Olarak Kabzedilmesi

Bazı rivayetler, ruhun uyku halinde bedenle ilişkisi hakkında bilgi vermesi bakımından dikkat çekmektedir. Örneğin uyku nedeniyle sabah namazına kalkamadıklarında Hz. Peygamber ashabına şöyle hitab etmişti: "Allah (c.c) sizin ruhlarınızı istediği sürece tuttu ve dilediği zaman da onları geri gönderdi." Ardından kalkıp abdest almışlar ve güneş doğduktan sonra namazlarını kılmışlardı.[42]

---

[37] Buhârî, "Tevhîd", 27.
[38] Müslim, "Kader", 1.
[39] Kuzât, "Cenine Ruh Ne Zaman Verilir", s. 119, 122-126.
[40] Buhârî, "Bedʿü'l-ḫalḳ", 6.
[41] Çeker, "İslâm dininde çocuk düşürme", *DİA*, c. 8, s. 364-365.
[42] Buhârî, "Tevhid", 31.

Daha detaylı bir şekilde aktarılan benzer bir rivayete göre: Hz. Peygamber ashabıyla seferde iken gecenin ilerleyen vakitlerinde içlerinden bazıları istirahat için mola verilmesini teklif etmişlerdi. Allah Resûlü ise uyuyup namazı kaçırmaları konusundaki endişesini dile getirmişti. Bunun üzerine Bilal-i Habeşî ben sizleri uyandırırım diyerek bu vazifeyi üstlenmişti. Ancak o da uykusuna hâkim olamayınca vaktinde kalkamamışlardı. Hz. Peygamber "Ey Bilal sözün nerede kaldı?" dediğinde Bilal daha önce hiç olmadığı şekilde bir uykunun kendisini yakaladığını ifade etmişti. Bunun üzerine Allah Resûlü "Allah (c.c) şüphesiz dilediği zaman ruhlarınızı alır ve dilediği zaman da geri gönderir." buyurmuştu.[43]

Bu duruma işaret eden başka bir bilgi Hz. Peygamber'in uykuya yatarken tavsiye ettiği dua içerisinde geçmektedir. O (sav) şöyle öğretmişti: " Allah'ım senin adınla yatıp yine senin adınla kalkacağım. Şayet nefsimi (ruhumu) kabzedersen onu bağışla eğer geri gönderirsen onu salih kulların gibi muhafaza et.[44]

Ruhun uyku hali ve ölüm anında bedeni terk etmesinin farklı şeyler olduğu bilinmekle birlikte her iki durumda da bedenle ilişkisinin kesildiği ifade edilmektedir. Ölüm anında ruh, bedeni kalıcı olarak terk ederken uykuda ise geçici bir terk söz konusudur. Uykuda ruhun bedeni terk etmesi zahiridir. Dolayısıyla ruhun her alınması ölüm demek değildir. Ölümde ise ruhun ayrılışı hem zahiri hem batınidir. [45]

Uyku halinde ruhun kabzedilmesini doğru bulmayan ve bunu ruhtan farklı olarak nefs olarak tanımlayanlar da olmuştur. Bununla birlikte konuya işaret eden ayetler her iki durumda da alıkonulan şeyin aynı olduğunu göstermektedir. Nitekim ayette "Allah, ölüm vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularında ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutar, diğerlerini ise belli bir süreye kadar (hayata) salar. Kuşkusuz bunda iyice düşünenler için dersler vardır." (Zümer 39/42) ve "Geceleyin sizi öldüren, gündüzün de neler yaptığınızı bilen; sonra belirlenmiş eceliniz tamamlansın diye (her) sabah sizi dirilten O'dur. Sonra dönüşünüz yine O'nadır. Sonunda O, yaptıklarınızı size haber verecektir." (En'am 6/60) buyurulmaktadır. Anlaşıldığı üzere her iki durumda da alıkonulan şey aynıdır ancak kabzedilme durumları ve olayların mahiyetleri farklıdır.

Ölüm Anında ve Sonrasında Ruhun Durumu

Ölümü ifade etmek üzere "mvt/mevt" ve ""vfy/vefat" (tüvüffiye, teveffî) gibi kelimeler kullanılmakla birlikte rivayetlerde kullanılan tabirlerden birinin de "k-b-z"," (kubiza) olduğu görülmektedir. Bu kelime bir bitiş, yok oluş veya son bulma anlamlarında değil aksine bir şeyin zapt altına alınmasını, kabzedilmesini ifade etmektedir. Anlaşıldığı üzere burada alınıp muhafaza edilen insanın manevi varlığı olan ruhudur. Nitekim ilgili rivayetlerin bir kısmında açıkça ruhun kabzedilmesinden bahsedilir. Bu durumu daha net bir şekilde görmek için bazı örneklerin ele alınması faydalı olacaktır.

[43] Buhari, "Mevâkîtü's-salât", 35; Ebû Dâvûd, "Salât", 11.
[44] Buhari, "Tevhid", 13; Müslim, "Zikir", 64.
[45] Kuzât, "Cenine Ruh Ne Zaman Verilir", 116-117.

Buhârî'de yer alan bir hadiste Allah Resûlü'nün şöyle buyurduğu aktarılmaktadır: "Allah, hak yoldan sapan bu kavim ona uyup iman etmedikçe peygamberini kabzedecek değildir.[46] Bu rivayete "ve len yakbizahu" şeklinde kullanılmıştır.

Öldüğünde Hz. Peygamber'in ve Hz. Ebû Bekir'in yanına defnedilme arzusunu dile getirip bunun için Hz. Aişe'den izin alınmasını isteyen Hz. Ömer de aynı kelime ile ölümünü kastetmişti. Oğlu Abdullaha vasiyeti şöyleydi: "…öldüğüm zaman (izâ kubidtu) beni oraya götürün ve selam verin ve Ömer b. Hattab buraya defnedilmek için izin istiyor deyin. İzin verirse oraya defnedin vermezse Müslümanların mezarlığına götürün…"[47]

Hz. Peygamber'in ölümü için de çeşitli rivayetlerde k-b-z fiilinin kullanıldığı görülmektedir. Örneğin "felemmâ kubize'n-Nebiyyü"[48] ve "felemmâ kubiza Resûlulllahi"[49] rivayetlerde yer almaktadır. Bazı rivayetlerde ise Resûlullah'ın ruhunun kabzedilmesi şeklinde ruh kavramının da zikredilerek kullanıldığı görülmektedir. Bu rivayette Hz. Aişe, Hz. Peygamber vefat ettiğinde üzerinde bulunan sıradan günlük elbiseleri çıkararak "Resûlullah bunlar içerisinde iken ruhu kabzedilmiştir (kubiza ruhun-Nebiyyi)." demektedir.[50]

Aşağıdaki rivayetler yine ruhun kabzedilmesini ifade etmesi bakımından önemlidir. Hendek savaşında Sa'd b. Muaz ağır yaralanmıştı. Son anlarında yanına giren Hz. Peygamber "Allah'ım onun ruhunu hayr ile kabzet…"[51] şeklinde dua etmişti. Bir diğer rivayette ise Ebû Seleme vefat ettiğinde Hz. Peygamber onun yanına girmiş ve açık kalan gözlerini kapattıktan sonra şöyle buyurmuştu: "Ruh kabzedilince, göz onu takip eder…"[52] burada yine açıkça ruhun kabzedilmesi bahsedilen manayı ortaya koyması bakımından önemelidir. Ayrıca ruhun bedenden ayrıldığı ve son olarak onu takip eden gözlerin açık kaldığı belirtilmiştir. Bu da ruh beden ayrımını ve ruhun ölüm sonrası durumunu anlatması bakımından kayda değerdir.

Ölüm ile ruhun bedenden ayrıldığına işaret eden başka rivayetler de mevcuttur. Örneğin Hz. Peygamber'in iyiliğin faydasını örneklendirmek için anlattığı hikâyede ruhun ölüm anı ve sonrasındaki durumundan bahsedilmektedir. "Önceki kavimlere mensup bir adamın ruhunu melekler aldılar ve kendine fayda sağlayacak bir hayır işledin mi diye sordular. O adam da alacaklılarıma mühlet verir ve bu konuda müsamahalı olmalarını adamlarıma emrederdim dedi. Bunun üzerine onun günahları bağışlandı."[53] Aynı rivayeti imam Buhârî başka bir yerde "melek ruhunu kabzetmek için geldiğinde/liyakbiza rûhehu" şeklinde nakletmektedir.[54] Hadiste zikredilen "telekkati'l-melâiketü ruhe reculün" ifadesi açıkça ruhun bedenden ayrı olarak ölüm sonrasında karşılandığına ve suallere tabi tutulduğuna işaret etmektedir.

İmam Müslim'in zikrettiği bir rivayette Hz. Peygamber, müminin ruhunun bedenden ayrıldığında iki melek tarafından karşılandığını ve sema ehlinin "yerden güzel bir ruh geldi. Allah sana ve yaşattığın bedene salat etsin." şeklinde seslenerek varacağı yere kadar ona eşlik ettiklerini

[46] Buhârî, "Büyû'", 50.
[47] Buhârî, "Cenâiz", 96.
[48] Buhârî, "Cihad ve's-siyer", 29.
[49] Buhârî, "Cizye", 4.
[50] Buhârî, "Libâs", 19.
[51] Vâkıdî, Megâzi, 2: 525.
[52] Müslim, "Cenâiz", 7.
[53] Buhârî, "Büyû'", 17.
[54] Buhârî, "Ehâdîsü'l-enbiyâ", 50.

anlatmaktadır. Bir kâfir vefat ettiğinde ise sema ehlinin "yerden kötü bir ruh geldi." diyerek onu cehenneme kadar götürdüklerini bildirmiştir.[55]

Hz. Peygamber'in "Müminin ruhu cesedinin diriltilip ona geri döneceği güne kadar cennet ağaçlarından beslenen bir kuş gibidir."[56] şeklinde ifadesi ruhun ölüm sonrası durumuyla ilgili bilgi vermesi bakımından önemlidir.

Buhârî cenazeler kitabında kabir azabı, kabir azabından Allah'a sığınmak ve kabirde ölüye yerinin gösterilmesi gibi farklı bâblar altında Hz. Peygamber'in bu konularda verdiği çeşitli bilgileri derlemiştir. Bilhassa Hz. Aişe'den gelen ve Hz. Peygamber'in her namazdan sonra muhakkak kabir azabından Allaha sığındığını ve Enes b. Malik'den gelen meleklerin gelip ölüyü oturtarak Hz. Muhammed hakkında sorduklarını anlatan rivayetler bu dönemde oluşan ruh algısını göstermesi bakımından önem arz etmektedir.[57] Zira burada sorguya çekilenin ceset olmadığı açıktır.

Hz. Peygamber'in, Bedir Savaşı'nda öldürülen müşriklerin defnedildiği kuyunun başına gidip onlara "Rabbinizin size vadettiklerini hak olarak buldunuz mu?" şeklinde seslenmesi orada bulunan ashabını şaşırtmıştı. "Ey Allah'ın Resûlü ölü bir kavme mi konuşuyorsun?" diye şaşkınlıklarını dile getirdiklerinde "Siz onlardan daha iyi işitiyor değilsiniz ancak onlar cevap veremezler." şeklinde karşılık vermişti. Bu anlatımlarda toprak altındaki cesetlerin kulaklarıyla duymalarından bahsedilmediği açıktır. Bu olayla ilgili olarak Hz. Aişe, burada gerçek manada ölülerin Hz. Peygamber'i duymasından bahsedilmediğini bildirmektedir. Fakat ölüm sonrası hayatlarında bahsi geçen gerçeklerle yüzleştiklerinin ifade edildiğini söylemektedir.[58] Bu rivayet değerlendirilirken "Bil ki sen ölülere işittiremezsin, arkalarını dönüp giderlerken sağırlara da çağrıyı duyuramazsın." (en-Nem 27/80) mealindeki ayet ölülerin duymalarının mümkün olmadığı konusunda delil gösterilmektedir. Sonuç olarak Hz. Peygamber'in sesini duymasalar da ilgili vaatlerin gerçekleştiğini gördükleri anlaşılmaktadır. Bu da yine ruhun ölüm sonrası varlığı ve müşahedeleriyle ilgili bir göstergedir.

Bu rivayetle ilgili Buhârî'nin, Katâde'den aktardığı farklı bir yoruma göre ise "Allah, bir azarlama, aşağılama ve intikam olması için Hz. Peygamber'in sesini onlara işittirmiştir."[59] Bu durumda da burada kastedilen cesetlerin duyması değil ruhların duyması olmalıdır. Bu örneklerden anlaşıldığı üzere ölümden sonra ruh bedenden ayrılır ve Allah'ın dilemesi dışında onlara Hz. Peygamber dahi bir şey işittiremez.

Bütün bunlar ruh beden ayrımını ve ölümden sonra ruhun varlığını göstermesi bakımından önemli rivayetlerdir. Hz. Peygamber'den ve ashabından aktarılan pek çok rivayet sahabe neslinden itibaren insanın ruh ve bedenden oluşan bir varlık olduğu bilgisinin mevcudiyetini göstermektedir.[60] Zira İslâm inancına göre dünya hayatı, ebedi olan ahiret hayatının şekillendirildiği bir imtihan yurdudur. Dolayısıyla ölüm de bir yok olma veya son bulma değil aksine ebedi olan hayata geçiş yolu

[55] Müslim, "Cennet", 75; Benzer bir rivayet için bk. İbn Mâce, "Zühd", 31.
[56] İbn Mâce, "Zühd", 32; Nesâi, "Cenâiz", 117.
[57] Buhârî, "Cenâiz", 86-90.
[58] İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, c. 1, s. 638-639; Buhârî, "Cenâiz", 86.
[59] Buhârî, "Meğâzî", 8.
[60] Bk. Yavuz, "Ruh", *DİA*, c. 35, s. 188.

demektir. Bu manada yirmi kadar ayette ölümün "likā" (Allah'la buluşmak) kavramıyla ifade edildiğine dikkat çekilmektedir.[61]

Sonuç

Kuşkusuz ruh kavramı, tarih boyunca üzerinde durulan ve çokça tartışılan konulardan biri olmuştur. Ayet ve hadislerde çeşitli manalarda kullanılan ruh kavramının insan ruhu anlamında da kullanıldığı görülmektedir. Ancak ruhun mahiyeti hakkında detaylı ve net bilgilere ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

Bunula birlikte ayet ve hadislerde ruhla ilgili bir takım malumatın yer aldığı görülmektedir. Bunlar üzerinden sahabe neslinden itibaren oluşan ruh tasavvuru hakkında bilgi edinmek mümkündür. Bu verilere göre ruh bedenden bağımsız bir varlıktır. Anne karnındaki cenine belirli bir zamanda üflenir. Hatta ruhlar bedenlerden önce toplu halde yaratılmışlardır. Ölüm ile ruhlar kabzedilerek bedenden alınıp varlıklarını sürdürdükleri gibi uyku halinde de geçici olarak kabzedilirler.

Sonuç olarak ifade etmek gerekir ki kaynaklarda yer alan ruhla ilgili bazı ifadeler tartışmaya açıktır. Bununla birlikte ilgili ayetlerin yanı sıra tefsir, hadis ve siyer kaynaklarındaki verilerin bütünü dikkate alındığında yukarıda zikredilen ruh algısının ilk dönemden itibaren kabul gördüğü anlaşılmaktadır.

Kaynaklar:

Akkuş, "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ruh Hakkındaki Değerlendirmeleri ve Bu Değerlendirmelerin Oluşturduğu Tartışmalar" *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* (26-28 Haziran 2006), c. 1, ss. 451-472.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmi'u's-sahîh I-IV*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb v.dğr., el-Mektebetü's-Selefiyye, Kahire, 1400.

Çeker,Orhan, "İslâm dininde çocuk düşürme", *DİA*, c. 8, ss. 364-365.

Dalkılıç, Mehmet, *İslam mezheplerinde Ruh,* İz Yayıncılık,İstanbul, 2012.

Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, talik Muhammed Nasıruddin el-Elbâni, itane bih Ebu Ubeyde Haşhûr b. Hasan, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1424.

Heyet, *Hadislerle İslam I-VII,* DİB, Ankara, 2014.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibban b. Ahmed et-Temîmî (354/965), *es-Siretü'n-nebeviyye ve ahbarü'l-hulefa*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut, 1417/1996.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemaleddin Abdülmelik İbn Hişam 213/828), *es-Siretü'n-nebeviyye 1-2*. thk. Mustafa es-Sekka v.dğr, Mustafa el-Babi el-Halebi, Kahire, 1375/1955.

İbn İshâk, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Yesar (150/767), *Siretu İbn İshâk,* thk. Süheyl Zekkâr, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1398/1978.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezîd, *Sünenü İbn Mâce*, talik Muhammed Nasıruddin el-Elbâni, itane bih Ebu Ubeyde Haşhûr b. Hasan, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, ts.

[61] Topaloğlu, "İslâm'da ölüm", *DİA*, c. 34, s. 34-35.

İbn Manẓûr, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem b. ʿAlî Cemâlüddîn b. Manzûr er-Ruveyfiʿî (ö.711/1311), *Lisân'l-ʿArab I-XV*, Dâru Sâdır, Beyrût 1414/1993.

Karaman, Hayreddin, Çağrıcı, Mustafa v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir I-V,* DİB Yayınları, Ankara, 2007.

Kuzât, Şeref Mahmut, "Cenine Ruh Ne Zaman Verilir", Çev. Ekrem Keleş, *Diyanet ilmi Dergi,* c. 38, sa. 2 (2002), ss. 107-128.

Müslim, Ebu Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim I-V*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1412/1991.

Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî*, talik Muhammed Nasıruddin el-Elbâni, itane bih Ebu Ubeyde Haşhûr b. Hasan, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, ts.

Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsa, *el-Câmiʿu'l-kebîr I-VI*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut, 1996.

Topaloğlu, Bekir, "İslâm'da ölüm", *DİA*, c. 34, ss. 34-35.

Vâkıdî, Ebû ʿAbdullâh Muḥammed b. Ömer b. Vâkıd el-Eslemî (ö.207/823), *el-Meğâzî I-III,* nşr. Marsden Jones, Dâru'l-Alemî, Beyrut 1409/1989.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Ruh", *DİA*, c. 35, ss. 187-192.

Yörük, İsmail, "İslâm'da Ruh Tasavvuru", *AUİFD*, sa.7 1986 İstabul, ss. 359-381.

Ruh Sağlığı ile Din İlişkisine Dair Bir Meta-Analiz

Fatma Betül ÖZER & Kenan SEVİNÇ

Ruh Sağlığı ile Din İlişkisine Dair Bir Meta-Analiz*

Fatma Betül ÖZER** & Kenan SEVİNÇ***

Öz

Ruh sağlığını tanımlayabilme açısından normal ve anormal arasında kesin bir çizgi çizebilmek mümkün olmasa da genel itibariyle ruh sağlığı, bireyde ruhsal rahatsızlığın bulunmaması, olumlu ruh sağlığı özelliklerinin bulunması halidir. Din, bireyin genel olarak tüm alanlarla ilişkilerini düzenleyen bütüncül bir sistemdir ve mensuplarının zihinsel ve duygusal yönlerini şekillendirici etkide bulunarak psiko-sosyal uyumlarının yönünü ve yoğunluğunu belirlemekte, bireyin ruh sağlığını korumayı ve sürdürmeyi amaçlamaktadır. Ruh sağlığı, psikolojinin en önemli konu başlıklarından biridir ve ruh sağlığı ile din ilişkisi de din psikolojisi alanında araştırmacıların ilgisini çekmeye devam etmektedir. İnanç, ritüeller, dini grupla bir araya gelme, dua gibi pek çok etmenin, insanın psikolojisi üzerinde görülen olumlu etkileri birçok araştırmaya konu olmuştur. Bu araştırmalardan bir kısmı ruh sağlığı ile din/dindarlık arasında olumlu ilişki olduğunu söylerken, bazıları olumsuz ilişki olduğu yönünde bulgulara ulaşmıştır.

Bu çalışmada, Türkiye'de ruh sağlığı ile din, dindarlık, dini yönelim arasındaki ilişkiyi ele alan saha araştırmaları üzerine bir meta-analiz yapılmıştır. Bu araştırmanın amacı, ruh sağlığı ve din ilişkisine dair yapılan araştırmaları topluca değerlendirerek, iki olgu arasındaki ilişkiye dair daha kapsamlı genel bir sonuç elde etmektir. Bu amaçla, öncelikle Türkiye'de ruh sağlığı ve din veya dindarlık ve dini yönelim ilişkisine dair yapılan araştırmaları tespit etmek için literatür taraması yapılmış, ulaşılan kaynaklardan içerme ölçütlerine uygun olanlar meta-analize tabi tutulmuştur. Literatür taraması neticesinde Türkiye'de 1987 ile 2019 yılları arasında ruh sağlığı ile din/dindarlık ilişkisini ele alan 9'u kitap, 50'si lisansüstü tez, 41'i makale ve 15'i kitap bölümünden oluşan 115 çalışma belirlenmiştir. Analizden elde edilen bulgulara göre, Türkiye'de mutluluk, hayattan zevk alma, psikolojik iyi olma, öznel iyi olma, hayat memnuniyeti ve ruh sağlığı (genel) ile din ilişkisini ele alan araştırmaların ortaya koyduğu bulgulardan büyük çoğunluğunun (%81,25) pozitif ilişki ortaya koyduğu görülmektedir. Küçük bir oranda olsa (%3,13) negatif ilişki olduğunu bulgulayan çalışma vardır. İki olgu arasında ilişki bulunmadığını söyleyen çalışmaların oranı ise %15,63 olarak tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ruh Sağlığı, Türkiye, Din, Dindarlık, Meta-Analiz.

A Meta-Analysis on the Relation of Mental Health and Religion

Abstract

Although it is not possible to draw a clear line between normal and abnormal in terms of defining mental health, mental health in general is the absence of mental illness in the individual and the presence of positive mental health characteristics. Religion is a holistic system that regulates the relationships of the individual with all areas in general and determines the direction and intensity of psycho-social adaptation by shaping the mental and emotional aspects of its members, and aims to protect and maintain the individual's mental health. Mental health is one of the most important topics in psychology, and the relationship between mental health and religion continues to attract the attention of researchers in the field of psychology of religion. The positive effects of many factors such as belief, rituals, meeting with a religious group, prayer on human psychology have been the subject of many studies. While some of these studies stated that there is a positive relationship between mental health and religion / religiosity, some of them found that there is a negative relationship.

---

* Bu çalışma, birinci yazarın "Türkiye'de Ruh Sağlığı ve Din İlişkisine Dair Yapılmış Araştırmaların İncelenmesi" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, MEB, fatmabetulozer17@outlook.com

*** Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, kssevinc@gmail.com.

In this study, we made a meta-analiysis of the field researches conducted in Turkey on the relationship between mental health and religion, religiosity, or religious orientation. The purpose of this study is to obtain a more comprehensive general conclusion about the relationship between the two phenomena by collectively evaluating the research on the relationship between mental health and religion. For this purpose, primarily we searched the literature to identify researches on the relationship between mental health and religion, religiosity, or religious orientation in Turkey, and then accessible studies which meet the inclusion criteria are subjected to meta-analysis. As a result of the literature review, it has been identified 115 studies, 9 books, 50 graduate theses, 41 articles, on the relationship between mental health and religion/religiosity in Turkey between the years 1987 and 2019. According to the findings we obtained from the analysis, the the majority of the results (81.25%) revealed by studies involving the relationship between religion and happiness, to enjoy life, psychological well-being, subjective well-being, life satisfaction, and mental health (general), show a positive relationship. It seems to have laid out. There are less studies (3.13%) finding that there is a negative relationship. The rate of studies stating that there was no relationship between the two was found to be 15.63%.

Keywords: Mental Health, Turkey, Religion, Religiosity, Meta-Analysis.

Giriş

En eski çağlardan bugüne kadar insan, kendi doğasına ilişkin soruları soragelmiştir. Bugün psikolojinin sınırları içine giren pek çok konu geçmişte din tarafından cevaplandırılmıştır. Ruh fikrine ulaşan insanlar, fiziksel olmadığı düşünülen rahatsızlıkları da ruha atfetmişler ve ruhu tedavi etmeye veya ruh sağlığını muhafazaya çalışmışlardır. Şaman inancına göre "insanoğlu bir bedenden ve bir ruhtan (ya da birçok ruhtan) oluşur" ve ruhun bedenden tamamen ayrılmasıyla ölüm olayı gerçekleşmektedir.[1] Ruh "insanın fizyolojik fonksiyonlarını sağlayan"[2], "insan bedeninden ayrılabilen, ölümden sonra da yaşamayı sürdüren görünmez bir özdür"[3]. Ruhun uyku halindeyken bedenden uzaklaşması rüyaya tekabül ederken, bedenden uzun süreli uzaklaşması ise hastalığa tekabül etmektedir.[4] Ayrıca doğadaki iyi ve kötü ruhların arasındaki denge de insanın sağlıklı veya hasta olmasına etki etmektedir.[5] Dinlerde yer alan ruh ile ilgili inançlar, ruhun sağlığını korumakla ilgili dini inanç ve ritüelleri de beraberinde getirmiştir. Buna ilaveten din, mensuplarının zihinsel ve duygusal yönlerine de şekillendirici etkide bulunarak psiko-sosyal uyumlarının yönünü ve yoğunluğunu belirlemekte, böylece de bireyin ruh sağlığını korumayı ve sürdürmeyi amaçlamaktadır.[6] Hem dinde ruhun ne olduğun dair inançlar ve onunla ilişki kurmaya yönelik pratikler, hem de dinin insanın sağlığını korumaya yönelik genel çabası ruh sağlığı ile dini ilişkili hale getirmektedir.

İnsanın duygu ve davranışlarının merkezi olarak ruhun görülmesi, tarih boyunca insanları ruhu incelemeye itmiş ve bugün psikoloji biliminin konusu içerisinde yer alan bazı hususlar ruha dair görüşlerin ileri sürüldüğü yazılarda veya fikirlerde kendini göstermiştir.[7] Ancak 19. yüzyıldan itibaren

[1] Michel Perrin, *Şamanizm*, Çev. Bülent Arıbaş, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 12.
[2] Mustafa Cumhur İzgi, "Şamanizm ve Şamanlara Genel Bakış", *Lokman Hekim Journal*, 2012, 2(1), s.32.
[3] Perrin, *Şamanizm*, s. 12.
[4] Perrin, *Şamanizm*, s. 12.
[5] İzgi, "Şamanizm ve Şamanlara Genel Bakış", 2(1), s. 32.
[6] Fatma Şengül, "Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007, ss.1-2.
[7] P. Duane Schultz; Sydney Ellen, *Modern Psikoloji Tarihi*, Çev. Yasemin Aslay, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007.
Sevde Düzgüner, "Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişkisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 45.

bilimin pozitivist yorumundan nasibini alan modern psikoloji, ruh sağlığı konusunu dinden ari bir mesele olarak ele almış ve hatta Freud'un yazılarında görüleceği gibi din, ruh sağlığı açısından marazi bir fenomen olarak görülmüştür. Ancak günümüzde psikologlar, dinin ruh sağlığını olumlu etkileyebileceğini göz önünde bulundurmaktadırlar. Ruh sağlığı, psikolojinin en önemli konu başlıklarından biridir ve ruh sağlığı ile din ilişkisi de din psikolojisi alanında araştırmacıların ilgisini çekmeye devam etmektedir. İnanç, dua gibi pek çok etmenin, insanın psikolojisi üzerinde görülen olumlu etkileri birçok araştırmacının dikkatini çekmekte ve böylelikle psikolojinin dine yönelişi bugün daha özenli bir şekilde gerçekleşmektedir. Böylelikle ruh sağlığı ve din ilişkisine dair pek çok araştırma yapılmaktadır.[8]

Türkiye'de bu konuya dair yapılan araştırmalar nispeten kısıtlı olsa da ülke dışında bu araştırmaların sayısı daha fazladır ve çoğu da ABD'de yapılmıştır. Büyük oranda da Yahudilik ve Hristiyanlık dinleri ile sınırlıdır.[9] Konuyu ele alan çalışmaların yapılması ABD ve Avrupa'da 1970'li yıllardan itibaren hız kazanırken, Türkiye'de ise 2000'li yıllardan itibaren hız kazanmıştır.[10] Yurt dışında bu iki olgunun arasındaki ilişkinin yönü ve yoğunluğunu tespit edebilmek için meta-analiz çalışmaları yapılmaktadır.[11] Ancak ülkemizde bu konuda, bu yöntemle yapılmış araştırma sayısı yeterli değildir. Ruh sağlığı ve din ilişkisi üzerine yapılan araştırmaların değerlendirmesine dair Köylü,[12] Horozcu[13] ve Apaydın'ın[14] makalesi; Yapıcı ve Koçak'ın[15] kitap bölümü tespit edilmiştir. Köylü[16] , "Ruh ve Beden Sağlığı İle Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi" isimli çalışmasında bu konuya dair özellikle de ABD'de yapılan çalışmaları ele almıştır. Bir diğer meta-analiz çalışması Horozcu'nun[17] "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki" isimli makalesidir. Horozcu bu makalesinde hem Türkiye'deki hem de dünyadaki ruh sağlığı, beden sağlığı ve dindarlık ile ilgili yapılan çalışmaları inceleyerek bu olguların, birbirlerinin üzerindeki tesirlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Ülkemizde bu konuda yapılan bir diğer çalışma, Apaydın'ın[18] "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış" adlı makalesidir. Bu çalışmada Apaydın, araştırmaların sadece sonuçlarına yer vermemiş; bunun yanında çalışmaların pozitif veya negatif sonuç bulgulamasını etkileyen durumları da incelemiştir. Ayrıca bulgulardaki farklılaşmanın sebeplerini kuramsal olarak da temellendirmeye çalışmıştır. Bir diğer meta-analiz araştırması, kitap bölümü olarak yayınlanan Yapıcı ve Koçak'a[19] ait "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme" isimli çalışmadır. Bu çalışma ile Yapıcı ve Koçak, Türkiye'de ruh

---

[8] Hülya Güven, "Depresyon ve Dindarlık İlişkisi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008, ss. 1-2.
Ümit Horozcu, "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", *Milel ve Nihal*, 2010, 7(1), s. 216.
[9] Şengül, "Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi", s. 13.
[10] Asım Yapıcı; Ali Koçak, "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme", *Din Değerler ve Sağlık*, (Ed. Hayati Hökelekli), Dem Yayınları, İstanbul, 2017, s.65.
[11] Bkz. A. E. Bergin, "Religiosity and Mental Health: A Critical Reevaluation and Meta-Analysis", *Issues in Religion and Psychotherapy*, 1983, 9(3).
[12] Mustafa Köylü, "Ruh ve Beden Sağlığı ile Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, (28).
[13] Horozcu, "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", 7(1).
[14] Halil Apaydın, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, 10(2).
[15] Yapıcı; Koçak, "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme".
[16] Köylü, "Ruh ve Beden Sağlığı ile Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi", (28).
[17] Horozcu, "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", 7(1).
[18] Apaydın, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", 10(2).
[19] Yapıcı; Koçak, "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme".

sağlığı ile dindarlık ve maneviyat arasındaki ilişki ve farklılıkları konu edinen nicel araştırmaları meta-analiz yöntemini kullanarak yeniden incelemeyi hedeflemişlerdir. Bu amaçla örneklem sayısı 53967'ye ulaşan 118 alan araştırmasını bulguları açısından değerlendirmişlerdir. Bu çalışmalar ruh sağlığı ve din ilişkisinin incelenmesinde sadece sonuç odaklı çalışmışlar, bazen doğrudan ruh sağılığı-din ilişkisi dışına çıkmışlar ve farklı çalışmalar da meta-analize dahil edilmiş, araştırmaların genel nitelikleri, yöntemleri, örneklemleri, kullanılan teknikler ve benzeri birçok husus ele alınmamıştır. Dolayısıyla Türkiye'de ruh sağlığı-din ilişkisine dair kapsamlı bir meta-analiz konusunda literatürde bir boşluk bulunmaktadır.

Bu araştırmanın amacı, ruh sağlığı ve din ilişkisine dair yapılan saha araştırmalarını topluca değerlendirerek araştırmaların elde ettikleri bulguları sistemli olarak görmek, bu konunun inceleniş biçimini ortaya koyarak ruh sağlığı ve din ilişkisi konusunun güncellenmesine ve bu konunun eksikliklerinin tespitine yardımcı olmak, iki olgu arasındaki ilişkiye dair daha kapsamlı genel bir sonuç elde etmektir. Bu araştırmamızda, kriterlerimize uygun olarak ulaşabildiğimiz ruh sağlığı ve din ilişkisi üzerine yapılmış olan saha araştırmalarını; genel niteliklerine, örneklem gruplarına yönelik verilerine, araştırma tekniklerine yönelik verilerine, demografik değişkenlerine ilişkin verilerine, veri analiz yöntemlerine ilişkin verilerine ve genel sonuçlarına göre sistemli bir şekilde düzenleme yapılarak daha kapsamlı bir sonuç elde etmek amaçlanmıştır. Bu araştırmanın temel problemini "Türkiye'de yapılmış olan saha araştırmalarına göre ruh sağlığı ile din/dindarlık arasında ilişki var mıdır" sorusu oluşturmaktadır. Ayrıca araştırmada şu sorulara da cevap aranacaktır:

1. Türkiye'de yapılmış olan saha çalışmalarında, ruh sağlığı ile din/dindarlık arasında ilişki varsa bu ilişkinin yönü ve yoğunluğu nedir?

2. Türkiye'de ruh sağlığı ile din/dindarlık ilişkisi üzerine yapılan saha araştırmalarının sonuçları bizlere 'konu, yöntem ve bulgular' olarak neler söylemektedir?

3. Araştırmalara göre din/dindarlık ile ruh sağlığı arasında çoğunlukla pozitif bir ilişki mi, yoksa negatif bir ilişki mi vardır?

Yöntem

Çalışmamızda ruh sağlığı ile din arasındaki ilişkiyi tespit edebilmek amacıyla meta-analiz yöntemi kullanılmıştır. Meta-analiz yöntemi, sistemli bir şekilde araştırmaların sentezlenmesi metotlarından biri olarak nitelendirilebilmektedir. Belirli bir konu ile ilgili olarak farklı zamanlarda ve mekanlarda yapılmış olan birbirinden farklı çalışmaların sonuçlarının bir araya getirilip sistemli hale sokulmasıyla daha geniş örneklemle sayısal olarak daha güçlü verilere ulaşmak amaçlanmaktadır.[20]

Bir meta-analiz çalışmasının yürütülebilmesi için Akgöz ve arkadaşları[21] çeşitli aşamalar tanımlamıştır. Bu aşamalara uygun olarak, çalışmamızda öncelikle araştırmanın problemleri belirlenmiştir. Giriş kısmında ele alındığı üzere, araştırmamızın ana problemini, Türkiye'de ruh sağlığı ve din ilişkisine dair yapılan saha araştırmalarının çoğunlukla iki değişken arasında pozitif mi yoksa negatif bir ilişki mi bulguladıklarıdır. Daha sonra hangi çalışmaların meta-analize dahil edileceğini

[20] Cumming, 2012; Ellis, 2012; Lipsey ve Wilson, 2001'den aktaran; Seydi Ahmet Satıcı, Gürhan Can, "Cinsiyetin Sosyal Bağlılık Üzerindeki Etkisi: Bir Meta-Analiz Çalışması", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2017, 19(2), s. 5.
[21] Semra Akgöz; İlker Ercan; İsmet Kan, "Meta-analizi", *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 2004, 30(2), s. 109.

belirlemek için "içerme ölçütleri" tespit edilmiştir. Bu kriterlere uygun çalışmaların tespiti için literatür taraması yapılmıştır. Literatür taraması neticesinde elde edilen araştırmalar tek tek incelenmeye başlanmış, her bir çalışma için kodlama ve kategorilendirme yapılmıştır. Son olarak ise bireysel çalışmaların bulguları birleştirilerek, araştırma hipotezlerinin cevapları aranmıştır.

Literatür Taraması

Türkiye'de ruh sağlığı-din ilişkisi üzerine yapılmış araştırmaları inceleyen bu çalışmada, ele alınacak araştırmaları ortaya çıkarabilmek amacıyla ilk olarak literatür taraması gerçekleştirilmiştir. Google arama motoru kullanılmış, kütüphanelerin katalog taramaları gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Ulusal Tez Merkezi'nden yararlanılmış, ULAKBİM'in ve İSAM'ın veritabanları taranmış, ruh sağlığı ve din ilişkisini konu alan çalışmalar incelenmiştir. Taramalarda anahtar kavram olarak "ruh sağlığı", "din", "dindarlık", "maneviyat", "psikolojik iyi olma", "dini başa çıkma" gibi kavramlar kullanılmıştır. Ayrıca ulaşılan çalışmaların kaynakça bölümleri taranarak da pek çok çalışmaya ulaşılmıştır. Ruh sağlığı din ilişkisini elde aldığı düşünülen 127 araştırma tespit edilmiştir. Ancak bu araştırmalardan bazıları ruh sağlığı ile ilgili bir konu ihtiva etmekle birlikte doğrudan iki olgu arasındaki ilişkiyi incelememektedir. Bunun gibi, bazı araştırmaların ise iki olgu arasındaki ilişkiye dair olmakla birlikte saha araştırması olmadığı görülmüştür. Bu tür araştırmalar elenerek nihai olarak 115 araştırma tespit edilmiş ve analize geçilmiştir.

İçerme Ölçütleri

Tarama neticesinde 115 çalışma tespit edilmiştir. Ulaşılan çalışmalar arasından meta-analize dahil edilenler şu ölçütlere göre ele alınmıştır;

a. Araştırmaların akademik olarak çalışılmış olması,

b. Bir saha araştırması olması; mülakat, gözlem, deney, anket gibi araştırma yöntemlerinden biri ile gerçekleştirilmiş olması,

c. Araştırmaların doğrudan ruh sağlığı-din ilişkisini ele alması

d. Araştırmaların lisansüstü tez olarak hazırlanmış veya kitap, kitapta bölüm veya makale olarak yayınlanmış olması,

e. Araştırmanın şu bilgileri ihtiva etmesi: yayın yılı, araştırma yılı, örneklem büyüklüğü, örnekleme yöntemi, demografik veriler, ölçme araçlarına dair bilgiler, bulgular.

Bu kriterleri karşılamayan çalışmalar meta-analizden çıkartılmıştır. Yukarıdaki kriterlere ilaveten, lisansüstü tez olarak hazırlanan bazı araştırmaların, daha sonra makale veya kitap olarak yayına dönüştürüldükleri tespit edildiği için, yayınlanmış versiyonları ele alınan tezler, incelemeye dahil edilmemiştir. Kriterlere uygun olduğu tespit edilen 115 araştırmadan en eski yayın tarihine sahip olan araştırma 1987 yılında yayınlanmıştır. En yeni yayın tarihli araştırmalar ise 2019 yılına aittir. Sonuç olarak Türkiye'de 1987-2019 yılları arasında ruh sağlığı ve din ilişkisini, belirlenen kriterlere göre inceleyen 115 çalışma meta-analiz yoluyla ele alınmıştır. Bu çalışmaların 9'unu kitaplar, 50'sini lisans üstü tezler, 41'ini makaleler ve 15'ini ise kitap bölümleri oluşturmaktadır.

Verilerin Analizi

Araştırmada meta-analize tabi tutulacak çalışmalar belirlendikten sonra kodlama işlemine geçilmiştir. Kodlama işlemi araştırmacı tarafından Microsoft Excel programında yapılmıştır. İncelenen araştırmalardan aşağıdaki kategorilere göre bilgiler alınmış ve kodlanmıştır:

a. Yayın bilgileri (yazar, eser adı, eserin türü, yayın tarihi)

b. Araştırmanın evreni,

c. Araştırmanın örneklem büyüklüğü,

d. Araştırmanın örneklem seçim yöntemi,

e. Araştırmada kullanılan yöntem (anket, mülakat, gözlem, deney, karma),

f. Araştırmada kullanılan yöntemin uygulanma yılı,

g. Araştırmada kullanılan ölçme araçları,

h. Kadın ve erkek katılımcı sayısı,

i. Katılımcıların yaş ortalamalarına ilişkin veriler,

j. Katılımcıların yaşadıkları bölgelere ilişkin veriler,

k. Katılımcıların medeni hâli,

l. Katılımcıların eğitim durumu,

m. Araştırmada kullanılan veri analiz yöntemleri,

n. Araştırmaların ortaya koyduğu bulgular.

Araştırmaların tamamı, verileri aynı kategorilendirmelerle toplamamıştır. Örneğin bazı araştırmalarda eğitim düzeyine ilişkin kategoriler "ilkokul", "ortaokul-lise", "üniversite" şeklindeyken, bazılarında "okuma yazma bilmeyen", "ilkokul", "lise", "üniversite ve üzeri" şeklindedir. Bazı araştırmalarda ise eğitim düzeyine ilişkin herhangi bir veri toplanmamıştır. Bu gibi problemleri aşmak için, eğitim düzeyi kategorilendirmesi şu şekilde yapılmıştır: okuma yazma bilmeyenler, okuma yazma bilen ama okula gitmemiş, ilkokul terk, ilkokul mezunları, ilköğretim mezunları ve ortaokul mezunları "liseden aşağı eğitim düzeyi" kategorisinde ele alınmıştır. Bazı araştırmalarda lisans ve lisansüstü tek bir kategoride ele alınmıştır. Bu durumda bu araştırmaların eğitim bilgileri de analize dahil edilmemiştir.

Yerleşim birimine ilişkin verilerde de eğitim düzeyine ilişkin verilerde olduğu gibi, farklı araştırmalarda farklı yöntemlerin takip edildiği görülmüştür. Örneğin bazılarında köy, kasaba, ilçe, küçük şehir, büyük şehir ayrımı varken, bazılarında sadece kır ve kent diye ayrım yapılmıştır. Bundan ötürü bu değişkene ilişkin kategorilendirme, tüm araştırmaları azami ölçüde kapsayacak biçimde kır ve kent olarak ve buna ilaveten yurt dışı olarak belirlenmiştir. Köyler ve kasabalar kır kategorisinde, ilçe ve şehirler kent kategorisinde değerlendirilmiştir. Yerleşim birimine ilişkin veri içermeyen araştırmalar ise kır/kent analizine dahil edilmemiştir.

Bazı araştırmalarda doğrudan din, bazılarında dindarlık, bazılarında dindarlığın alt boyutları, bazılarında dini yönelimler, bazılarında ise dini pratiklerde bulunma sıklığı ile ruh sağlığı değişkenleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Bu çalışmada, dindarlık, dini yönelim, ve dini pratiklerde bulunma sıklığı "din" başlığı altında değerlendirilmiş ve din ile ruh sağlığı değişkenleri arasındaki ilişki incelenmiştir. Bir değişkenin alt boyutları ile diğer bir değişkenin ilişkisinin ele alındığı araştırmalarda alt boyutlardan

bazıları ele alınan değişkenle ilişkili bazıları ilişkisiz bulunmuştur. Bu tür durumlarda değişkenlerin genel olarak ilişkisine dair bir veri tespit edilememişse, yani yalnızca alt boyutlara dair veriler varsa bu tür araştırmalar incelemeye dahil edilmemiştir.

Araştırmalarda uygulanma yılı bir yılı aşıyorsa veya farklı yıllarda birden fazla uygulama yapılmışsa uygulama yılı olarak en son yıl baz alınmıştır. Uygulanma yılı belirtilmeyen çalışmalarda uygulanma yılı araştırmanın yayın yılı olarak ele alınmıştır.

Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Bu araştırma, 1987-2019 tarihleri arasında Türkiye'de ruh sağlığı ve din ilişkisi üzerine yapılmış olan saha çalışmalarını kapsamaktadır. Konuyla ilgili hazırlanan teorik çalışmalar meta-analiz dışındadır. Bu tarih aralığının dışında ve özellikle de bu araştırma tamamlandıktan sonra 2019 yılı içerisinde yeni araştırmaların yapılmış olması muhtemeldir. Ayrıca literatür taraması neticesinde ulaşılamamış olan araştırmaların bulunabileceği de dikkate alınmalıdır. Bu araştırma, elde edilebilen 115 alan araştırması ile sınırlıdır.

Bulgular ve Yorum

Türkiye'de ruh sağlığı ve din ilişkisini ele alan 115 araştırmanın türlerine göre dağılımı Tablo 1.'de verilmiştir. Tabloda görüldüğü gibi, ruh sağlığı ve din ilişkisini ele alan çalışmaların çoğunluğu (%43,48) tez olarak hazırlanmıştır. Bunu daha sonra (%35,65) makaleler takip etmektedir. Konuyla ilgili en az oranda çalışma kitap olarak yayınlanmıştır.

Tablo 1. Araştırmaların Yayın Türlerine Göre Dağılımı

Türü	Frekans	Yüzde
1. Kitap	9	7,83
2. Tez	50	43,48
3. Makale	41	35,65
4. Kitap Bölümü	15	13,04
Toplam	115	100

Çalışmaların çoğunluğunun lisansüstü tez olması, bu konunun güncelliğini koruduğu şeklinde yorumlanabilir. Nitekim Sevinç[22] tarafından Türkiye'de din psikolojisi alanında hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin analizler incelendiğinde, en fazla ele alınan konulardan birisinin de ruh sağılığı konusu olduğu görülmektedir. Son zamanlarda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yürüttüğü çeşitli faaliyetlere, konunun güncelliği arasında bir ilişki olduğunu da iddia edebiliriz. Örneğin DİB yakın geçmişte hastanelerde manevi danışmanlıkla ilgili çalışmalarını başlatmış ve Sağlık Bakanlığı ile protokol imzalamıştır. Böylece din psikolojisi alanında bir çok araştırmacı ruh sağlığı konusuna olan ilgisini artırmıştır. Çalışmaların çoğunlukla lisansüstü tez olması hem bu ilgi artışını hem de konunun güncelliğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Türkiye'de ruh sağlığı ve din ilişkisini ele alan araştırmaların yayın yıllarına göre dağılımlarına bakıldığında, araştırmaların en fazla yayınlandığı yıl 2015'tir. Bunu daha sonra 2013 yılı, 2017 ve 2011 yılları takip etmektedir. 2015 yılında toplam 21 araştırmanın yayınlandığı görülmektedir. Bu oldukça

[22] Kenan Sevinç, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 15(28).

yüksek bir yayın sayısıdır. Konu ile ilgili en az araştırma yayınlanan yılların ise 1987 ve 1994 yılları olduğu görülmektedir. 2000'li yılların başından itibaren bu çalışmalarda dramatik artışlar gözlemlenmiştir. Diyanetin hastanelerde manevi destek projesine ilişkin protokol Sağlık Bakanlığı ile 2015 yılının Ocak ayında imzalanmıştır. 2016 yılında 6 ilde uygulamaya koyulan bu projenin ekibinde bulunan tüm çalışanlar, lisanüstü eğitimini gerçekleştirmiş kişlerdir. Araştırmaların artış gösterdiği tarih ile bu projenin oluşturulma tarihinin örtüştüğü görülmektedir. Buradan hareketle bu iki durum arasında bir bağlantı olabileceği ileri sürülebilir. Sevinç'in[23] makalesine bakıldığında lisansüstü tezlerdeki artışın bizim çalışmamızda görüldüğü gibi 2000'li yılların başından itibaren ciddi şekilde yükseldiği görülmektedir. Bunun sebebini Sevinç[24] , 28 Şubat dönemi sonrası Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nün popülerlik kazanması ile bir ilgisinin olabileceği şeklinde açıklamıştır.

Türkiye'de ruh sağlığı ve din ilişkisi üzerine yapılan araştırmaların örneklemlerinin özelliklerine dair bilgiler aşağıda verilmiştir (Tablo 2). Görüldüğü üzere örneklemlerin ağırlıklı kısmını (%45,22) öğrenciler oluşturmaktadır. Buna lise, üniversite ve lisansüstü öğrencileri dahildir. Bazı araştırmalar yalnızca lise ve bazıları da yalnızca üniversite öğrencilerini örneklem alsa da az sayıdaki araştırma örneklem grubu olarak "lise ve üniversite öğrencilerini" aldığı için, bu kategrilendirme lise ve üniversite öğrencileri şeklinde ayrı ayrı değil tek bir başlık altında olmuştur. Ancak öğrencileri örneklem alan araştırmaların ağırlıklı olarak üniversite öğrencilerini aldıkları tespit edilmiştir. Örneklem alınan gruplarda ikinci sırayı genel popülasyon oluşturmaktadır (%25,22). Bunu daha sonra yaşlılar (%4,35) ve hasta/hastayakınları (%3,48) takip etmektedir.

Tablo 2. Örneklem Alınan Grupların Dağılımı

Örneklem Alınan Grup	Frekans	Yüzde
1. Genel Popülasyon	29	25,22
2. Öğrenci	52	45,22
3. Hasta/ Hasta Yakınları/Hastane Çalışanları	4	3,48
4. Sığınmacılar	2	1,74
5. Çocuklar	1	0,87
6. Ergenler	5	4,35
7. İlk Yetişkinlik	3	2,61
8. Orta Yetişkinlik	2	1,74
9. Yaşlılar	5	4,35
10. Hükümlüler	1	0,87
11. Evliler	3	2,61
12. Dezavantajlı Grup	2	1,74
13. Çeşitli Meslek Mensupları	2	1,74
14. Sporcular	1	0,87
15. Kadınlar	1	0,87
16. İntihar Girişiminde Bulunanlar	1	0,87
17. Ateist ve Teistler	1	0,87
Toplam	115	99,13

[23] Sevinç, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme", 15(28).
[24] Sevinç, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme", 15(28).

Ruh sağlığı din ilişkisini ele alan çalışmaların yaşlıları veya hastaları ele alması gayet anlaşılabilir bir durumdur. Çünkü zorlu yaşam olayları ile ruh sağlığı arasında bir ilişki vardır. Yaşlılar ve hastalar belirli zorlu yaşam şartları ile karşı karşıya gruplardır ve ruh sağlığı araştırmalarına konu olmaları beklenen bir durumdur. Oysa bu araştırmalarda çoğunlukla öğrencilerin örneklem alınması normal şartlarda beklenen bir durum değildir. Ama Psikoloji alanında araştırmalarda öğrencilerin örneklem olarak alınması, bu alandaki araştırmacıların aşina oldukları bir tablodur ve buna sıkça rastlanmaktadır. Örneğin psikoloji alanındaki en çarpıcı deneylerden birine imza atan Zimbardo örneklem olarak üniversite öğrencilerini kullanmıştır.[25] Bu tespite benzer şekilde, Bulut[26] tarafından gerçekleştirilen, Türkiye'de terör yönetimi kuramıyla ilgili yapılan çalışmalara ilişkin meta-analiz göstermektedir ki bu çalışmalar çoğunlukla öğrenciler üzerinde test edilmiştir. Bergin[27] tarafından yapılan meta-analiz çalışması göstermiştir ki ABD'de ruh sağlığı ve din ilişkisini ele alan araştırmaların yaklaşık %80'i örneklem olarak öğrencileri almıştır. Çoğunlukla öğrencilerin örneklem alınması birçok farklı sebebe bağlı olabilir. Ancak en muhtemel sebep, öğrencilerin kolay ulaşılabilir bir örneklem grubu olmasıdır. Sosyal bilimciler araştırmalarında gönüllü örneklem bulmakta zaman zaman zorluk yaşamaktadır. Oysa öğrenciler hızlı ve kolay bir şekilde araştırmalar uygulanması için hazır bir kitle oluşturmaktadır. Öte yandan, örneklem olarak çoğunlukla öğrencilerin alınması bu araştırmaların geçerlik ve güvenirliği konusudan şüpheler uyanmasına da yol açmaktadır. Ruh sağlığı ve din ilişkisini ortaya koyan bu araştırmalar aslına çoğunlukla "öğrencilerde ruh sağlığı ve din ilişkisi" ele almışlardır ve sonuçları bu açıdan değerlendirmek gerekir.

Tablo 3. İncelenen Araştırmaların Örneklem Büyüklüğü

	N	Min	Max	Ort	SD
Örneklem Büyüklüğü	47867	12	1783	416,23	291,58

Araştırmaların örneklem büyüklüğüne dair veriler Tablo 3'te verilmiştir. Görüldüğü üzere konu ile ilgili yapılmış 115 araştırmanın toplam örneklem büyüklüğü 47867'dir. Araştırmalarda en yüksek örneklem sayısı 1783, en düşük örneklem sayısı ise 12'dir. Çok küçük örneklem sayısına sahip araştırmaların mülakat ile gerekleştiğini belirtmek gerekecektir. Araştırmaların ortalama örneklem sayısına bakıldığında ise bunun 416,23 (SD= 291,58) olduğu görülmektedir. Ortalama örneklem büyüklüğü, nicel araştırmalar için oldukça iyi bir büyüklüğe tekabül etmektedir. Yazıcıoğlu ve Erdoğan'a[28] göre 100 milyonluk bir evrenden alınabilecek asgari örneklem büyüklüğü 384'tür. Görüldüğü gibi incelenen araştırmalardaki ortalama örneklem büyüklüğü bu rakamın üstündedir.

Yapıcı ve Koçak'ın[29] araştırmasında toplam örneklem büyüklüğünün 53967 ve araştırma sayısının da 118 olduğu görülmektedir. Yapıcı ve Koçak'ın araştırması bu çalışmadan daha önce yapılmış bir meta-analiz olmasına rağmen daha büyük bir örneklem sayısına ulaşması çelişik görülebilir. Bunun sebebi, ilgili literatürün incelendiği kısımda da belirtildiği gibi, Yapıcı ve Koçak'ın lisansüstü tezleri, bunlar makale veya kitap olarak yayınlanmış olsa dahi analize dahil etmiş olmalarından ve

[25] Bkz. C. Haney; C. Banks; P. Zimbardo, "Interpersonal Dynamics In A Simulated Prison", *International Journal of Criminology &Penology*, 1973, 1(1).
[26] M. Berrin Bulut, "Terör Yönetimi Kuramı (Dehşet Yönetimi Kuramı)", *Mediterranean Journal of Humanities*, 2015, (1).
[27] Bergin, "Religiosity and Mental Health: A Critical Reevaluation and Meta-Analysis", 9(3).
[28] Y. Yazıcıoğlu; S. Erdoğan, *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Detay Yayıncılık, Ankara, 2007.
[29] Yapıcı; Koçak, "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme".

doğrudan ruh sağlığı-din ilişkisini ele almayan ama ruh sağlığı ile ilgili bir konuyu ele alan araştırmları içermelerinden kaynaklanmaktadır. Yine Yapıcı ve Koçak'ın araştırmasında analize dahil edilen araştırmalara bakıldığında bunların sayısının 93 olduğu görülmektedir. Bazı araştırmalar birden fazla ruh sağlığı değişkenini ele aldıkları için incelenen toplam değişken sayısı 118'dir. Yani incelenen değişken sayısı incelenen araştırma sayısı gibi gözükmüştür.

Tablo 4. Araştırmalarda Kullanılan Örneklem Seçim Yöntemi

Yöntem	Frekans	Yüzde
1. Basit Rastlantısal	65	56,52
2. Kartopu	4	3,48
3. Kota Örnekleme	6	5,22
4. Amaçsal Örnekleme	5	4,35
5. Diğer/Belirtilmemiş	35	30,43
Toplam	115	100

Türkiye'de yapılmış ruh sağlığı ve din ilişkisini inceleyen araştırmalarda kullanılan örneklem seçim yöntemleri ile ilgili veriler Tablo 4'te gösterilmiştir. Bakıldığında konu ile ilgili araştırmalarda kullanılan örneklem seçim yöntemleri 5 grupta ele alınmıştır. Meta-analize tabi tutulan 115 araştırmanın 65'inde (%56,53) basit rastlatısal örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Yani bu veriler gösteriyor ki, araştırmaların yarısından fazlasında bu yöntem kullanılmıştır. Araştırmaların bazılarında örneklem seçim yöntemlerine dair bilgi verilmemiştir. Bu tip araştırmalar "diğer/belirtilmemiş" kategorisine yerleştirilmiştir. Bu kategori, basit rastlantısal örnekleme yöntemini %30,43'lük bir oranla takip etmektedir. Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda en az kullanılan örneklem seçim yöntemi kartopu yöntemidir. 115 araştırmanın 4'ünde (%3,48) bu yöntem kullanılmıştır.

Sosyal bilim araştırmalarında emprik çalışmaların örneklem seçim yöntemlerini belirtmeleri oldukça önemlidir. İncelenen araştırmaların %30,43 gibi ciddi bir oranında örneklem seçim yönteminin açıkça belirtilmemesi, araştırmaların geçerlik ve güvenirliği açısından bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.

Tablo 5'e bakıldığında araştırmalarda ağırlıklı olarak (%88,70) anket tekniği kullanıldığı görülmektedir. %9'luk bir oranla bunu mülakat tekniği takip etmiştir. Konuyla ilgili 4 araştırmada ise kullanılan tekniğe dair bir bilgi verilmemiş, bu tip araştırmalar ise "belirtilmeyen" olarak isimlendirilen kategoride ele alınmıştır. Hangi tekniği kullandıkları belirtilmeyen araştırmaların verileri incelendiğinde bunların da aslında anket tekniğini kullandıkları görülmektedir. Ancak kendileri yöntemlerine dair bir bilgi vermedikleri için bu dört araştırma "belirtilmeyen" kategorisinde değerlendirilmiştir.

Tablo 5. Araştırmaların Tekniklerine Göre Dağılımı

Yöntem	Frekans	Yüzde
Anket	102	88,70
Mülakat	9	7,83
Belirtilmeyen	4	3,48
Toplam	115	100

Türkiye'de yapılan araştırmaların çoğunluğunda anket tekniğinin kullanılması, verilerin topluca ve hızlı biçimde değerlendirilmesi açısından avantajlı bir tercihin neticesi olabilir. Öte yandan

günümüzde anket tekniğine ilişkin ciddi eleştiriler yöneltilmektedir. Bunlardan birincisi Sevinç[30] tarafından belirtilen *Hawthorne Etkisi*'dir. Buna göre, bir araştırmada ankete katılan bireyler, anketin yapılma amacını bildikerlinde, amaca dönük olarak cevap verebilmektedirler. Böylece anket olanı değil, olması gerekeni ölçmektedir. Bu etkiden ötürü sosyal bilim araştırmalarında nicel araştırmalara ilaveten nitel araştırmalara da ağırlık verilmiş ve hatta karma metot kullanılmaya başlanmıştır. Bir diğer zayıf nokta ise anketlerde katılımcıların sorulara evet yanıtını verme eğilimlerinin daha güçlü olmasıdır. Bu olgu da *Yea-Saying* diye isimlendirilmektedir. Bundan ötürü cevapların irdelenmesi, derinlemesine sorular sorulması daha etkili bir yöntemdir.

Tablo 6. Araştırmalarda Kullanılan Ölçme Aracı Sayısı

	N	Min	Max	Ortalama	SD
Kullanılan Ölçme Aracı Sayısı	132	1	6	2,64	1,22

İncelenen 115 araştırmada kullanılan toplam ölçme aracı sayısı 132'dir. Tablo 6'da görüleceği üzere araştırmalarda kullanılan ölçme aracı sayısı en yüksek 6, kullanılan en düşük ölçme aracı sayısı ise 1'dir. Kullanılan ölçme aracı ortalaması ise 2,64'tür (SD=1,22). Yani ortalama olarak her araştırmada en az 2 ölçek kullanılmıştır. Tabi bu noktada akla gelen soru bu ölçeklerin neler olduğudur. Yapılan incelemde, ele alınan 115 araştırmada 131 farklı ölçeğin kullanıldığı görülmüştür. En fazla kullanılan ilk 20 ölçek Tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7. Araştırmalarda Kullanılan Ölçme Araçları

Ölçme Aracı	Kullanım Sıklığı	İlgili Araştırmalar İçindeki Yüzdesi
1. Beck Depresyon Ölçeği	12	10,43
2. Dini Başa Çıkma Ölçeği	9	7,83
3. Benlik Saygısı Ölçeği	9	7,83
4. Dini Hayat Ölçeği	9	7,83
5. Dindarlık Ölçeği (Uysal)	9	7,83
6. Diğer[31]	8	6,96
7. Hayat memnuniyeti ölçeği	7	6,09
8. İçsel Dini Motivasyon Ölçeği	7	6,09
9. Beck Umutsuzluk Ölçeği	7	6,09
10. Psikolojik İyi Olma Ölçeği	7	6,09
11. Kısa Semptom Envanteri	6	5,22

[30] Sevinç, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme", 15(28).
[31] Bazı araştırmalar ölçek kullanmayıp anket soru formu kullanmışlardır. Bu çalışmalar bu grupta ele alınmıştır.

12. Ölüm Kaygısı Ölçeği	6	5,22
13. Yarı Yapılandırılmış Mülakat Formu	5	4,35
14. Öz Saygı Ölçeği	5	4,35
15. Dinsel Eğilim Ölçeği	4	3,48
16. Başa Çıkma Ölçeği	4	3,48
17. Dindarlık Ölçeği	4	3,48
18. Sürekli Kaygı Ölçeği	4	3,48
19. Sosyal Karşılaştırma Ölçeği	4	3,48
20. Ucla Yalnızlık Ölçeği	4	3,48
21. Dindarlık Ölçeği	4	3,48

Bu ölçme araçlarının araştırmalarda kullanım sıklığına bakıldığında en sık kullanılan ölçme aracının %10,43'lük (12 araştırmada) bir oranla *Beck Depresyon Ölçeği* olduğu görülmektedir. Bunu daha sonra %7,83'lük (9 araştırmada) oranla *Benlik Saygısı Ölçeği*, *Dindarlık Ölçeği (Uysal)*, *Dini Başa Çıkma Ölçeği* ve *Dini Hayat Ölçeği* takip etmektedir. Ölçeklerden de anlaşılacağı üzere, depresyon, dini başa çıkma ve benlik saygısı, çokca işlenen konular arasındadır.

Araştırmanın yürütüldüğü örneklem grubunun cinsiyet dağılımı Tablo 8'de verilmiştir. Araştırmalarda kullanılan örneklem grubunun cinsiyet dağılımlarına bakıldığında %49,07'lik bir oranla (23487 kişi) çoğunluğu kadınların oluşturduğu görülmektedir. Erkeklerin sayısı ise 20741'dir (%43,33). Bazı araştırmalarda katılımcılar anket formlarında bulunan cinsiyet bölümünü doldurmamışlardır. Bu katılımcılar "belirtilmeyen" diye isimlendirilmiş kategoriye yerleştirilmiştir ve bu katılımcıların oranı da %7,60'tır (3639 kişi). Bu araştırmalarda kadınların neden daha yüksek oranda bulunduklarının açık bir cevabı gözükmemektedir. Ancak örneklemlerin çoğunlukla üniversite öğrencilerinden seçildiği ve bunlarında çoğunlukla ilahiyat fakültesi öğrencileri olduğu dikkate alındığında, ilahiyat fakültesi öğrencilerinin ağırlıklı olarak kız öğrencilerden oluşmasıyla bu sonuç arasında bir ilişki olduğu düşünülebilir.

Tablo 8. Örneklemlerin Cinsiyet Dağılımı

	N	Yüzde
Kadın	23487	49,07
Erkek	20741	43,33
Belirtilmeyen	3639	7, 60
Toplam	47867	100

Demografik değişkenlerden cinsiyetten sonra yaş değişkeni ele alınmıştır. Aşağıdaki tabloda (Tablo 9) görüldüğü üzere, incelenen araştırmalarda kullanılan örneklem gruplarında en yüksek yaş ortalaması 67, en düşük yaş ortalaması ise 16,08'dir. Araştırmanın genel yaş ortalaması 28,97, standart sapması da 12,60'tır. Bu noktada şunu belirtmek gerekir ki incelenen araştırmaların doğrudan veri setleri incelenmemiş ve tek tek yaş dağılımları ele alınmamıştır. Her bir araştırma kendi örneklem büyüklüğünün yaş ortalamasını vermiştir ve aşağıdaki tablo bu ortalamların merkezi eğilimini

göstermektedir. Buna göre en düşük yaş ortalaması 16,08'dir. Yani bazı araştırmalar daha alt yaş gruplarından örneklem almışlardır. Yine en yüksek yaş ortalamasının 67 olması, bazı araştırmaların 67'den daha yüksek yaş gruplarından örneklem aldığı anlamına gelmektedir. Benzer bir sonucu Göcen ve Gügen'in[32] Türkiye'de ihtida araştırmaları üzerine yaptıkları meta-analizde görmek mümkündür. Bu araştırmada örneklemin ortalama yaş aralığı 17-66 olarak bulunmuştur. Bu sonuç, elde ettiğimiz sonuca oldukça yakındır.

İncelediğimiz araştırmaların bazılarında örneklem grubunun yaş bilgisi verilmemiştir ve dolayısıyla bu araştırmalardan yaş verisi alınamamıştır. Ayrıca araştırmaların bazıları da örneklem grubuyla ilgili yaş ortalaması belirtmeyip, yaş grupları şeklinde veri bilgisi sunmuştur. Bu tip araştırmalarında yaş verisi alınamamıştır.

Tablo 9. Örneklemlerin Yaş Ortalamaları

	N	Min	Mak	Ort	SD
Yaş	47867	16,08	67	28,97	12,60

Tablo 9'a bakıldığında örneklem grubunun çoğunlukla "genç yetişkin"lerden (Ort=28,97) oluştuğu görülmektedir. Bu durumun oluşmasında en büyük etkenlerden birinin yine incelenilen araştırmaların, örneklem gurubunun çoğunluğunu öğrencilerden seçmiş olması olabilir. Bulut[33] tarafından yapılan bir diğer meta-analiz çalışmasında yine örneklemin büyük çoğunluğunun (%58,34) ile 20-23 yaş aralığında olduğu sonucu elde edilmiştir ki bu araştırmada da örneklemin çoğunlukla öğrencilerden seçildiği sonucu elde edilmiştir.

Tablo 10. Örneklemin Kır-Kent Dağılımı

	N	Yüzde
Kır	3212	6,71
Kent	9921	20,73
Yurt dışı	7	0,01
Belirtilmeyen	34727	72,55
Toplam	47867	100

Tablo 10'a bakıldığında, konu ile ilgili incelenen araştırmaların büyük çoğunluğunda (%72,55) kır-kent ayrımı tespit edilememiştir. Çünkü ele alınan araştırmaların çoğunun anket formunda örneklem grubunun yaşamlarını geçirdiği yere dair bir soru bulunmamaktadır. Bu anket sorusunun bulunduğu araştırmaların bazılarında ise katılıcımcılar cevapsız bırakmışlardır. Bu şekilde yerleşim birimine ilişkin veri içermeyen araştırmalar kır/kent analizine dahil edilmemiştir. Bazı araştırmalarda ise yerleşim birimine ilişkin kategorilendirme çok farklıdır. Mesela bazılarına seçenekler "Köy, Kasaba, Şehir, Büyük Şehir" şeklindeyken, bazılarında seçenekler "Kır, Kent" şeklinde, bazılarında ise "Köy, İlçe, İl, Büyük Şehir" şeklindedir. Bu farklı kategorilendirmeler dikkate alındığında en genel sonucu elde etmek için "Kır, Kent" kategorilendirmesi kullanılmıştır.

Yerleşim birimine ilişkin veri sunan araştırmalar arasında en yüksek orana (%20,73) sahip yerleşim birimi kenttir. Daha sonra bunu %6,71 ile kır takip etmektedir. En düşük orana sahip olan yerleşim birimi ise yurt dışıdır. Örneklemin çoğunlukla kentten seçilmiş olması beklenen bir sonuçtur.

Tablo 11. Örneklemlerin Medeni Durumlarına Göre Dağılımları

[32] Gülüşan Göcen; Büşra Gügen, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında İhtida Üzerine Yapılan Araştırmaların İçerik ve Yöntem Bakımından İncelenmesi", *İslami İlimler Dergisi*, 2017, 12(3).
[33] Bulut, "Terör Yönetimi Kuramı (Dehşet Yönetimi Kuramı)", (1).

	N	Yüzde
Bekar	8006	16,73
Evli	10163	21,23
Diğer	851	1,78
Belirtilmeyen	28847	60,26
Toplam	47867	100

Daha önceki verilerden hareketle, incelenen araştırmaların örneklemlerinin medeni durumları arasında ilk sırayı bekarların alacağı tahmin edilebilir. Ancak veriler analiz edildiğinde (Tablo 11) en yüksek orana sahip olan kategori, %21,23 (10163 kişi) oranıyla evliler olmuştur. Daha sonra bu kategoriyi %16,73 (8006 kişi) oranıyla bekarlar takip etmektedir. Medeni duruma ilişkin verilerde en düşük orana (%1,78) sahip olan "diğer" diye isimlendirdiğimiz kategoridir. Fakat Tablo 3.11'e bakıldığında araştırmaların büyük çoğunluğunda örneklemin medeni durumlarına ilişkin bilgi tespit edilemediği görülmektedir. Medeni durumu tespit edilemeyenlerin oranı %60,26'dır. Bu durumun nedeni, araştırmaların genelinde medeni duruma ilişkin verilerin yer almamasıdır. Ayrıca incelenen araştırmaların bazılarında medeni duruma ilişkin veri elde edebilmek amacıyla anket formunda bu konuya ilişkin soru sorulmuş ancak bazı katılımcılar bu soruları yanıtsız bırakmışlardır. Bu sebeplerden dolayı da incelenen araştırmalarda medeni duruma ilişkin veriler yeterli dereceye ulaşamamıştır.

Tablo 12. Örneklem Gruplarının Eğitim Düzeylerine Göre Dağılımları

	N	Yüzde
Liseden Aşağı Eğitim Düzeyi	6777	14,16
Lise	12846	26,84
Üniversite	22263	46,51
Lisansüstü	618	1,29
Belirtilmeyen	5363	11,20
Toplam	47867	100

Dindarlıkla ilgili araştırmalarda en dikkat çeken demografik değişkenlerden birisi eğitim düzeyi olagelmiştir. Yukarıdaki tabloda incelenen araştırmaların örneklemelerinin eğitim düzeylerine göre dağılımları gösterilmektedir. Buna göre örneklem grubunun çoğunluğunun eğitim seviyesi %46,51 ile ünüversitedir. Bunu daha sonra %26,84 ile lise seviyesi takip etmektedir. Liseden aşağı eğitim seviyesine sahip olanların oranı %14,1'dir. Eğitim seviyesi kategorileri arasında en düşük orana sahip olan kategori lisansüstü eğitim seviyesidir (%1,29). Konu ile ilgili incelenen araştırmalar arasında eğitim durumunu belirtmeyen katılımcılar da mevcuttur. Bunun yanısıra bizim oluşturmuş olduğumuz kategorilere uygun şekilde veri aktarımı yapmayan araştırmalar da mevcuttur. Bu tip durumlar için "belirtilmeyen" diye isimlendirdiğimiz bir kategori açılmış ve bu örneklem grupları bu başlıkta ele alınmıştır. "Liseden Aşağı Eğitim Düzeyi" şeklinde bir kategorilendirme yapılmasının sebebi, yine araştrmaların farklı kategorilendirmeler yapmalarındandır. Mesela bazıları "İlkokul, Lise ve Ünivesrite, Lisansüstü" şeklinde bir kategorilendirme yapmışken, bazıları "İlkokul, Ortaokul, Lise, Üniversite, Yüksek Lisans, Doktora" gibi kategorilendirme yoluna başvurmuştur. Bu konuda ciddi bir çeşitlilik olduğunu söyleyebiliriz. Bundan ötürü, daha fazla çalışmayı kapsayacak şekilde, okuma yazma bilmeyenler, okumayazma bilen ama okula gitmeyenler, ilkokul mezunları, ortaokul mezunları ve ilköğretim mezunları tek bir kategoride yani "Liseden Aşağı Eğitim Düzeyi" kategorisinde toplanmışlardır. Sonuçlar göstermiştir ki katılımcılar ağırlıklı olarak üniversites düzeyinde eğitim

almaktadır/almıştır. Örneklemin çoğunluğunun eğitim seviyesinin lise ve üniversite olmasının muhtemel sebebi araştırmaların çoğunluğunda örneklem grubu olarak öğrencilerin seçilmesidir.

Araştırmalarda kullanınlan veri analiz (istatistik) yöntemleri, bu çalışmada ele alınan bir diğer konu başlığını oluşturmaktadır. Tablo 13'e bakıldığında Türkiye ruh sağlığı-din ilişkisini ele alan çalışmaların hangi istatistiksel analizleri gerçekleştirdikleri görülebilir. Tablo incelendiğinde, araştırmaların % 73,04'dün de korelasyon analizi yapıldığı görülmektedir. Yani Türkiye'de bu konuyu çalışan araştırmalardan yaklaşık dörtte üçün korelasyon analizi yapmıştır. Bu erçekten oldukça yüksek bir orandır. Bunu daha sonra %66,09 ile t-test takip etmektedir ve üçüncü sırada ise %58,26 ile ANOVA vardır. Non-parametrik testlerin ise çok az kullanıldıkları görülmektedir. Bu veriler, araştırmaların çounlukla ilişkisel tarama yaptıklarını göstermektedir.

Tablo 13. Araştırmalarda Kullanılan Veri Analiz Yöntemleri

	N	Yüzde
1. T-test	76	66,09
2. İç Tutarlılık Analizi	14	12,17
3.Temel Bileşenler Analizi (PCA)	2	1,74
4. ANOVA	67	58,26
5. Univariate Analizi	3	2,61
6. Korelasyon	84	73,04
7. Regrasyon	23	20,00
8. Ki Kare	14	12,17
9. Frekans	11	9,57
10. Kruskal Wallis Testi	6	5,22
11. Post Hoc	42	36,52
12. Wilcoxon İşaretli Sıralar Testi	1	0,87
13.Multiple Range Testi	1	0,87
14.Mann-Whitney U Testi	5	4,35
15. İçerik Analizi	4	3,48
16. Betimsel Analiz	1	0,87

Bu çalışmada ruh sağlığı ve dindarlık ilişkisini inceleyen 115 alan araştırması tespit edilmiştir. Bu araştırmalar analiz edilmiş ve araştırmalarda ele alınan değişkenler 19 farklı kategoriye ayrılarak meta-analize tabi tutulmuştur. Bu 19 kategoride 115 araştırmada toplam 159 değişkenin incelendiği görülmektedir. Bazı araştırmalarda birden fazla değişkenin incelendiği dikkate alınmalıdır. Bu araştırmaların ruh sağlığı ile din arasında hangi yönde bir ilişki tespit ettikleri analiz edilmiştir.

Tablo 14. Ruh Sağlığı İle Din İlişkisi Çalışmalarının On Dokuz Farklı Kategoride Analizi

İncelenen Değişkenler	Çalışma Sayısı	Pozitif		Negatif		İlişki Yok	
	n	n	%	n	%	n	%
1. Mutluluk/Hayattan Zevk Alma/ Psikolojik İyi Olma/ Öznel İyi Olma/ Hayat Memnuniyeti/ Ruh Sağlığı (Genel)	32	26	81,25	1	3,13	5	15,63
2. Benlik Saygısı/ Benlik İmajı/ Kendini Kabul/Öz Yeterlilik	23	14	60,87	4	17,39	5	21,74
3. Depresyon	15	2	13,33	8	53,33	5	33,33
4. Kaygı, Ölüm Kaygısı, Ölüm Korkusu	15	3	20	6	40	6	40
5. Umutsuzluk/Yalnızlık/Anlamsızlık Duygusu	12	1	8,33	7	58,33	4	33,33

6. Başa Çıkma	12	12	100	0		0	
7. Değerler: Sabır, Şükür, Vefakarlık, Affetme, Hoşgörülü olma	9	9	100	0		0	
8. Stress	7	2	28,57	5	71,43	0	
9. Öfkeli Olmama, Öfke Kontrolü, Saldırganlık Göstermeme	7	7	100	0		0	
10. İntihar eğilimi	7	0		5	71,43	2	28,57
11. Hayatın Anlamı	5	5	100	0		0	
12. Prososyal Davranışlar (Yardım Etme)	3	3	100	0		0	
13. Suç İşleme	3	0		3	100	0	
14. Evlilik	2	1	50	0		1	50
15. Kendini Gerçekleştirme	2	1	50	0		1	50
16. Empatik olma	2	1	50	0		1	50
17. Ön Yargı	1	1	100	0		0	
18. Sorumluluk Duygusu ve Davranışı	1	1	100	0		0	
19. Kıskançlık	1	1	100	0		0	
Toplam	159	90		39		30	

Tablo 14'te görüldüğü gibi mutluluk, hayattan zevk alma, psikolojik iyi olma, öznel iyi olma, hayat memnuniyeti ve ruh sağlığı (genel) ile din arasındaki ilişkiyi inceleyen 32 çalışma ile karşılaşılmıştır. Bu araştırmaların 26'sı (%81,25) mutluluk, hayattan zevk alma, psikolojik iyi olma, öznel iyi olma, hayat memnuniyeti ve ruh sağlığı (genel) ile din arasında pozitif bir ilişki olduğunu göstermektedir. Bu araştırmalardan sadece 1'i (%3,13) mutluluk, hayattan zevk alma, psikolojik iyi olma, öznel iyi olma, hayat memnuniyeti ve ruh sağlığı (genel) ile din arasında negatif bir ilişki olduğunu ortaya koymuştur. Araştırmalardan 5'i ise mutluluk, hayattan zevk alma, psikolojik iyi olma, öznel iyi olma, hayat memnuniyeti ve ruh sağlığı (genel) ile din arasında herhangi bir ilişki olmadığını göstermektedir.

Benlik saygısı, benlik imajı kendini kabul ve öz yeterlilik ile din arasındaki ilişkiye odaklanan 23 çalışmaya ulaşılmıştır. Bu çalışmalar incelendiğinde, araştırmaların 14'ünde (%60,87) benlik saygısı, benlik imajı kendini kabul ve öz yeterlilik ile din arasında pozitif yönlü bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu araştırmaların 4'ünde (%17,39) negatif yönlü bir ilişki bulunmuş; 5'inde (21,74) ise anlamlı bir ilişki bulunamamıştır.

Depresyon ile din arasındaki ilişkiyi konu edinen 15 çalışmanın 2'sinde (%13,33) pozitif ilişki, 8'inde (%53,33) negatif ilişki bulunmuştur. Çalışmaların 5'inde (%33,33) ise anlamlı bir ilişkiye rastlanılmamıştır. Kaygı, ölüm kaygısı, ölüm korkusu ile din ilişkisine dair yapılan15 araştırmanın 3'ünde (%20) pozitif, 6'sında (%40) negatif yönlü ilişki bulunmuştur. Araştırmaların 6'sında (%40) ise anlamlı ilişki tespit edilememiştir. Umutsuzluk, yalnızlık, anlamsızlık duygusu ile din arasındaki ilişki

üzerine yapılmış 12 araştırma tespit edilmiştir. Bu araştırmaların 1'inde (8,33) pozitif ilişki, 7'sinde (58,33) negatif ilişki bulunurken, 4'ünde (33,33) ise anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Başa çıkma[34] ile din ilişkisini konu edinen 12 çalışmanın 12'sinde de (%100) pozitif ilişki tespit edilmiştir. Stres ile din ilişkisini konu edinen 7 araştırmaya ulaşılmıştır. Bu araştırmaların 2'sinde (%28,57) pozitif, 5'inde (%71,43) ise negatif ilişki tespit edilmiştir.

İntihar eğilimi ile din arasındaki ilişkiyi ele alan 7 çalışma tespit edilmiştir. Bu araştırmalardan 5'i (%71,43) negatif yönlü ilişki ortaya koyarken; 2'si (%28,57) aralarında anlamlı ilişki bulunmadığını ortaya koymuştur. Öfkeli olmama, öfke kontrolü ve saldırganlık göstermeme ile din ilişkisine dair tespit edilen 7 araştırmanın 7'sinde de pozitif ilişki bulunmuştur. Suç işleme ile din ilişkisini konu alan 3 araştırma tespit edilmiştir. Bu araştırmaların 3'ünde de negatif yönlü ilişki olduğu tespit edilmiştir. Ön yargı din ilişkisine dair 1 araştırmaya ulaşılmış, sonucunda pozitif ilişki bulunmuştur. Kıskançlık ile din ilişkisini konu edinen 1 çalışma tespit edilmiş, sonucunda ise pozitif ilişki bulunmuştur.

Değerler (sabır, şükür, vefakarlık, affetme, hoşgörülü olma) ile din ilişkisini ele alan 9 araştırmanın tamamında pozitif yönlü ilişki olduğu görülmüştür. Hayatın anlamı ile din ilişkisini ele alan 5 çalışma tespit edilmiş ve bu çalışmaların 5'inde de pozitif yönlü ilişki olduğu bulunmuştur. Prososyal davranışlar (yardım etme) ile din ilişkisini konu edinen 3 araştırma tespit edilmiştir. Bu 3 araştırmanın tamamında pozitif yönlü ilişki bulunmuştur. Evlilik ile din ilişkisine dair yapılmış 2 araştırmaya ulaşılmış; bu araştırmaların 1'inde negatif yönlü ilişki bulunurken, 1'inde ise anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Kendini gerçekleştirme ile din ilişkisine dair 2 çalışma tespit edilmiştir. Bunlardan 1'inde pozitif ilişkibulunmuş, diğerinde ise anlamli ilişki tespit edilememiştir. Empatik olma ile dindarlık ilişkisini konu edinen 2 araştırmaya ulaşılmıştır. Bunlardan 1'inde pozitif ilişki tespit edilirken diğerinde anlamlı bir ilişki bulunamamıştır. Sorumluluk duygusu ve davranışı ile din ilişkisine dair 1 araştırma tespit edilmiş, sonucunda da pozitif ilişki saptanmıştır.

Tablo 15. Dindarlık Ruh Sağlığı İlişkisine Dair Genel Sonuçlar

Kategori	N
Pozitif Korelasyon	114
Negatif Korelasyon	15
İlişki Yok	30
Toplam	159

Yukarıdaki bulgularda görüldüğü üzere (Tablo 15), Türkiye'de ruh sağlığı din ilişkisini ele alan çalışmalarda 114 tane ruh sağılığı ve din ilişkisine dair pozitif korelasyon, 15 tane nagatif korelasyon ve 30 tane de korelasyon olmadığını gösteren çalışma yapılmıştır. Böylece Türkiye'de ruh sağlığı din ilişkisine dair yapılan çalışmaların çoğunlukla iki değişken arasında pozitif korelasyon olduğu yönündeki hipotezimiz doğrulanmıştır.

Din ve ruh sağlığı veya doğrudan din ve zihin konularını ele alan çalışmalar 1960'lardan itibaren meta analize tabi tutulmaya başlanmıştır. 1956 ile 1979 yılları arasında, ruh sağlığı ve dindarlık arasındaki ilişkiyi ele alan araştırmalara bakıldığında[35], ilk dönem araştırmalarda dindarlık ile ruh sağlığı arasında negatif korelasyon bulgulandığı görülmektedir. Örneğin Martin ve Nichols tarafından

[34] Travmatik olaylar karşısında dini pratiklerin etkilerini inceleyen çalışmalar başa çıkma başlığı altında değerlendirilmiştir.
[35] Bergin, "Religiosity and Mental Health: A Critical Reevaluation and Meta-Analysis", 9(3).

1962 yılında yapılan araştırmada, dindarların daha fazla stres, katılık ve önyargıya sahip oldukları görülmüştür. Yine Rokeach tarafından 1960'ta yapılan bir diğer çalışmasında, dindarların dinsizlere göre daha kaygılı oldukları tespit edilmiştir. 1970'li yıllardan itibaren yapılan çalışmalarda ise daha ziyade pozitif ilişkinin tespit edilmeye başlandığı söylenebilir. Neden, bu araştırmalar farklı zaman dilimlerinde ağırlıklı olarak farklı sonuçlar elde etmişlerdir? Bergin[36] bunun nedenlerini sorgularken şu üç tespitte bulunmaktadır:

(1) Değerler ve ideoloji teorik aksiyomlara etki etmektedir. Ruh sağlığına ilişkin geliştirmiş olduğumuz teorilerin emprik bir temeli olsa da bunların sübjektif bir yönü olduğunu da unutmamak gerekir.

(2) Ruh sağlığı eğitimi, toplumumuzdaki dindar kesimler arasında çok az düzeydedir. Dolayısıyla uzmanların çoğu dindar olmayan çevrelerden gelmektedir.

(3) Psikologların yukarıda belirtilen önyargılarından ötürü, dini faktörler sonuçlara önyargı sağlayacak şekilde dahil edilir. Yani ölçeklerin hazırlanması ve analizi sürecinde dahi bilim adamının ideolojisi etkisini gösterir.

Dolayısıyla psikoloji alanındaki güçlü seküler karakterin bir dönem bu araştırmalara din ve ruh sağlığı arasında daha ziyade negatif ilişki bulunması noktasında etki etmesi muhtemeldir. Bergin'in[37] yukarıdaki tespitleri ışığında aynı şekilde Türkiye'de din psikolojisi alanlarının ağırlıklı olarak İlahiyat Fakültelerinde bulunması, ruh sağlığı din ilişkisine dair araştırmalara benzer bir etkiyi yapmış olma ihtimalini barındırmaktadır.

Sonuç

Ruh sağlığı ve din ilişkisi, din psikolojisi alanının önemli konularından biri olması sebebiyle araştırmacıların ilgi odağı olmuş ve sadece ülkemizde değil dünyada da pek çok çalışmanın konusunu oluşturmuştur. Ruh sağlığı ve din ilişkisi araştırmalarına bir bütün olarak baktığımızda 159 değişkenin 114'ünün olumlu sonuç göstermesi, 15'inin olumsuz sonuç ortaya koyması ve 30'unun ise anlamlı bir ilişkinin olmadığını belirtmesi, Türkiye'de ruh sağlığı din ilişkisine dair yapılan çalışmaların çoğunlukla iki değişken arasında pozitif korelasyon olduğu düşüncesini doğrular niteliktedir. Bu çalışmamda konu ile ilgili yapılmış araştırmalarda örneklem gruplarının çoğunluğunu öğrencilerin oluşturduğu tespit edilmiştir. Ancak sadece öğrenciler üzerinde uygulanan çalışmalar genele yönelik bir çıkarımda bulunmaya engel olmaktadır. Bu sebeple bundan sonra çalışma yapacak araştırmacıların örneklem gruplarını belirlerken genel popülasyona yönelmeleri daha sağlıklı veriler elde edilmesine yarayacaktır. Bir diğer önemli nokta araştırmalarda kullanılan ölçme araçlarıdır. İncelenen araştırmalarda kullanılan birbirinden farklı 131 ölçme aracı tespit edilmiştir. Ancak bu ölçme araçlarının büyük çoğunluğu Batı'da geliştirilen araçların Türkçeye uyarlanmış versiyonlarıdır. Kültürel farkların dikkate alınmasıyla yeni ölçme araçlarının geliştirilmesi daha sağlıklı veriler elde edilmesi noktasında faydalı olacaktır. Çalışmalar incelenirken fark edilen bir başka nokta ise araştırmaların büyük çoğunluğunun nicel çalışmalardan oluşmasıdır. Bu çalışmaların yanında nitel çalışmaların da yapılması alana katkı sağlayacaktır.

[36] Bergin, "Religiosity and Mental Health: A Critical Reevaluation and Meta-Analysis", 9(3).
[37]Bergin, "Religiosity and Mental Health: A Critical Reevaluation and Meta-Analysis", 9(3).

Kaynakça

A. E. Bergin, "Religiosity and Mental Health: A Critical Reevaluation and Meta-Analysis", *Issues in Religion and Psychotherapy*, 1983, 9(3), 5-22.

Asım Yapıcı; Ali Koçak, "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme", *Din Değerler ve Sağlık*, (Ed. Hayati Hökelekli), Dem Yayınları, İstanbul, 2017.

C. Haney; C. Banks; P. Zimbardo, "Interpersonal Dynamics In A Simulated Prison", *International Journal of Criminology &Penology*, 1973, 1(1), 69-97.

Fatma Şengül, "Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2007.

Gülüşan Göcen; Büşra Gügen, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında İhtida Üzerine Yapılan Araştırmaların İçerik ve Yöntem Bakımından İncelenmesi", *İslami İlimler Dergisi*, 2017, 12(3), 55-99.

Halil Apaydın, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2010, 10(2), 59-77.

Hülya Güven, "Depresyon ve Dindarlık İlişkisi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2008.

Kenan Sevinç, "Türkiye'de Din Psikolojisi Alanında Yapılan Lisansüstü Tezler Üzerine Bir İnceleme", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 15(28), 243-269.

M. Berrin Bulut, "Terör Yönetimi Kuramı (Dehşet Yönetimi Kuramı)", *Mediterranean Journal of Humanities*, 2015, (1), 161-174.

Michel Perrin, *Şamanizm*, (Çev. Bülent Arıbaş), İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.

Mustafa Cumhur İzgi, "Şamanizm ve Şamanlara Genel Bakış", *Lokman Hekim Journal*, 2012, 2(1), 31-38.

Mustafa Köylü, "Ruh ve Beden Sağlığı ile Din İlişkisi Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, (28), 5-39.

P. Duane Schultz; Sydney Ellen Schultz, *Modern Psikoloji Tarihi*, (Çev. Yasemin Aslay), Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2007.

Semra Akgöz; İlker Ercan; İsmet Kan, "Meta-analizi", *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 2004, 30(2), 107-112.

Sevde Düzgüner, "Ruh-Beden ve İnsan-Aşkın Varlık İlişkisine Yönelik Psikolojik Yaklaşımın Tarihi Serüveni", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013, 45, 253-284.

Seydi Ahmet Satıcı; Gürhan Can, "Cinsiyetin Sosyal Bağlılık Üzerindeki Etkisi: Bir Meta-analiz Çalışması", *Erzincan Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 2017, 19(2), 1-18.

Ümit Horozcu, "Tecrübi Araştırmalar Işığında Dindarlık ve Maneviyat ile Ruhsal ve Bedensel Sağlık Arasındaki İlişki", *Milel ve Nihal*, 2010, 7(1), 209-240.

Y. Yazıcıoğlu; S. Erdoğan, *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Detay Yayıncılık, Ankara, 2007.

Klasik Sonrası İslâm Düşüncesinde İnsanın Hakikatine İlişkin Önemli Bir Sorun: Soyut Nefis Tikelleri Bilebilir Mi?

Ziya ERDİNÇ

Klasik Sonrası İslâm Düşüncesinde İnsanın Hakikatine İlişkin Önemli Bir Sorun: Soyut Nefis Tikelleri Bilebilir Mi?

Ziya ERDİNÇ*

Öz

İnsanın hakikatinin neliği sorusu düşünce tarihi boyunca zihinleri meşgul etmiş ve filozoflar bu sorunu muhtelif boyutları ele alarak tutarlı bir cevap ortaya koymaya çalışmışlardır. İslâm düşüncesinde de ilmî tartışmalarda merkezî bir yer tutmuş olan insanın hakikati meselesi ile ilgili görüşleri en genel hatlarıyla iki kısma ayırmak mümkündür: Gayrı cismânî (mücerred/ soyut) nefis anlayışı ve cismânî nefis anlayışı. Ahiret inancının temellendirilmesi ve metafizik bilginin imkânının ortaya konulması gibi konulardaki sağladığı güçlü pozisyondan dolayı soyut nefis görüşü, müteahhir dönem kelamcıları tarafından da muhtemel ve makul bir teori olarak görülmeye başlanmıştır. Bununla birlikte teorinin zayıf yönlerinden birisi ise soyut nefsin tikellerin nasıl bildiğidir. Klasik sonrası İslâm düşüncesinde soyut nefsin tikelleri nasıl bileceği sorusu, soyut nefis taraftarlarından İbn Sînâcı idrak teorisini benimseyenlerin karşı karşıya kaldığı en ciddi problemlerden biri olmuştur. Bu doğrultuda 12.-14. yy İslâm düşüncesinde (i) İbn Sînâ'nın idrak teorisinin reddedilmesi (ii) soyut nefis görüşünün reddedilmesi (iii) İbn Sînâ'nın idrak teorisinin yeniden yorumlanması olmak üzere problemi çözüme kavuşturmak amacıyla üç temel yaklaşımın ortaya konulduğu görülmektedir.

Bu çalışmada 12-14. yy. kelâm ve felsefe gelenekleri dikkate alınarak soyut nefis görüşünün, tikellerin bilinmesi konusunda hangi problemlerle karşı karşıya kaldığı ve bu problemlerin nasıl çözüme kavuşturulmaya çalışıldığı karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Soyut nefis, Tikellerin bilinmesi, İdrak teorisi, Klasik sonrası İslam düşüncesi

A Prominent Question About Essence of the Human Soul in Post-Classical Islamic Thought: Can Immaterial Soul Know Particulars?

The question of what essence of the human soul is has attracted intellectual attention during history of thought. Discussing the question with different aspects, the philosophers have attempted to present its coherent answer. The issue of "essence of the human soul" is been centrally located in the scholarly disputations throughout Islamic thought also. It is possible to divide the views on this issue into two parts the most broadly: immaterial/incorporeal soul (*al-nafs al-mujarrad*) and material/corporeal soul (*al-nafs al-jismānī*). The view that human soul is immaterial has supplied a strong position for proving of hereafter and demonstrating of metaphysical knowledge's possibility. That's why, the view of immaterial soul has been seen a conceivable and possible theory by the mutakallimūn in the later period of kalām. However, the one of weak sides of this view is how immaterial soul did know particulars. In the post-classical Islamic thought, being known particulars by human is the one of most crucial problems which the followings of Avicenna's perception theory from among proponents of immaterial soul view have been confronted. In this context, there are three main approaches to solve this problem from 12th to 14th centuries in the Islamic thought: (i) the refutation of Avicenna's perception theory, (ii) the rejection of the view of immaterial soul and (iii) reinterpretation of Avicenna's perception theory.

In this work, considering kalām and Islamic philosophy traditions between 12th-14th centuries it is been comparatively examined which problems the view of immaterial soul has faced with and how these problems have been attempted to solve.

* Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, zerdinc@sakarya.edu.tr

Keywords: Immaterial Soul, Being known of particulars, Perception theory, The Post-classical period of Islamic thought.

Giriş

İlk çağlardan günümüze kadar düşünürler insanın mahiyetini anlamaya yönelik bir çabanın içinde olmuşlardır. Doğa ve metafizik alanla ilgili görüşlerine bağlı olarak düşünürler, insanın mahiyeti ve hakikatinin ne olduğu sorusuna farklı şekillerde cevaplar vermişlerdir. Antik Yunan'da ve klasik dönem İslâm felsefesinde insanın hakikatine ilişkin yaklaşımlar, özellikle "Kitâbü'n-Nefs" başlıklı eserlerde detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bu eserler, aynı zamanda bilgi teorisinin nefisle ilişkili boyutlarının tartışıldığı çalışmalardır. Bu anlamda Aristoteles ve İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) epistemoloji konusundaki görüşleri, önemli oranda nefis ve güçlerini inceledikleri mezkûr isimdeki eserlerinde yer almıştır.[1] Kelâm geleneğinde de nefis ile ilgili görüşlere yer verildiği teklif, cismânî haşir, nefsânî nitelikler (ilim, kudret ve irade gibi) ve insanın hakikati gibi konularda aynı zamanda bilgi teorisinin bazı problemlerine de değinilmiştir.

İslâm düşünce geleneklerinde ruh, kalp, nefis (insanî nefis/nâtık nefis) ve akıl kavramlarının, çoğunlukla "insanın hakikati" anlamını ifade edecek şekilde kullanıldığını söylemek mümkündür.[2] Bunun yanı sıra zaman zaman bu kavramların farklı anlamlara karşılık olarak kullanıldığı da bilinmektedir. Bu çalışmada ise nefis ve ruh kavramları genel olarak "insanın hakikati" manasını ifade edecek şekilde kullanılmıştır.

İnsan nefsinin mahiyeti hakkında ortaya çıkan görüşleri en genel hatlarıyla iki kısma ayırmak mümkündür: soyut nefis ve cismânî nefis. Bunlardan soyut nefis görüşünü benimseyenler, insanın hakikatinin gayri maddî, soyut ve manevî bir cevher olduğunu savunurken cismânî nefis görüşü tarafları ise esas itibariyle onun maddî ve cismânî bir varlığa sahip olduğunu veyahut da cismânî bir varlığın sıfatı veya fiili olduğunu iddia etmektedirler. Bu iki ana yaklaşımın altında kendi aralarında bazı noktalarda ayrışan çok sayıda görüş yer almaktadır. Birinci yaklaşımın düşünce tarihindeki kökeni Platon'a dayandırılırken ikinci yaklaşım ise Demokritos ve Aristoteles gibi filozoflara kadar uzanmaktadır. Bu çerçevede nefsin "maddeden bağımsız bir cevher" olduğunu söyleyen Platon'un aksine Aristoteles, onu "bilkuvve canlılık sahibi organik tabiî cismin ilk yetkinliği" şeklinde tanımlayarak canlı varlık türlerinin bir fiili ve formundan ibaret görmüştür. Bu yüzdendir ki Aristoteles'e göre ruha dair bir inceleme, matematikçi ve metafizikçinin değil fizikçinin yetki alanına girmektedir.[3]

İslam düşüncesinde de nefsin mahiyeti ile ilgili temel yaklaşımlar bu iki görüşün etkisinde gelişmiştir. Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ, Gazzâlî (ö. 505/1111) ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) Aristoteles'in

---

[1] Ömer Mahir Alper, *Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004), 37; Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Kitâbü'n-Nefs*, ed. Fazlurrahman (London: University of Durham, 1959), 32-227.

[2] Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Meâricü'l-kuds fî medârici marifeti'n-nefs* (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1975), 15-18; Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Cidde: Darü'l-Minhâc, 2011), 5: 13-19; Ebû Hâmid Muhammed Gazzâlî, *Kimyâ-yı Saâdet*, trc. A. Faruk Meyân (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979), 18-19; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri: (Nefs, Akıl ve Ruh)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 34-39; Bilal Kuşpınar, *İbn-i Sînâda Bilgi Teorisi* (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 29, 41.

[3] Aristoteles, *Fi'n-nefs*, thk. Abdurrahman Bedevî, trc. İshak b. Huneyn (Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1954), 22, 29-31; Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), 211-215; Mustafa Kaya, "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18 (2014): 92-93.

tanımını ana hatlarıyla kabul etmekle birlikte Platon'da görüldüğü gibi nefsi gayri maddî bir cevher olarak kabul etmişlerdir. Diğer taraftan kelâm geleneği ise genel olarak nefsin "latif bir cisim olduğu" görüşünü savunarak cismânî nefis görüşünü takip etmiştir.[4]

İslâm filozoflarının çoğunluğu tarafından kabul edilen soyut nefis görüşü, varlık anlayışlarına uymaması ve Allah'a dair tasavvurlarına zarar vereceği gerekçesiyle mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının önemli bir kısmı tarafından şiddetli bir şekilde reddedilmiştir. Ancak felsefeyle etkileşimi sonucunda müteahhirîn dönemi kelâmcıları, bu görüşü ya kabul etmiş ya da kabul etmeseler bile en azından öncekilerin aksine onu imkânsız değil mümkün bir teori olarak görmüşlerdir. Diğer bir ifadeyle müteahirrîn kelamcılarından soyut nefis görüşünü benimsemeyenler, önceki dönemde bu görüşe karşı gösterilen sert tutumun aksine daha ılımlı ve olumlu bir tavır içinde olmuşlardır.

Soyut nefis görüşü, ölüm ötesi hayatın isbâtı ve açıklanması ile metafizik bilginin imkânının ortaya konulması konularında oldukça güçlü bir teori olarak durmaktadır. Özellikle dirilişin isbâtı ve ölüm ötesi hayatın varlığı gibi İslâm'ın en önemli inanç esaslarından biri olan ahiret inancının açıklanması konusunda sağladığı kolaylık, müteahhirîn dönemi kelamcılarının bu görüşe gösterdiği ilginin en önemli sebeplerden biri olarak zikredilebilir. Ancak bu güçlü yanlarının yanı sıra İbn Sînâcı epistemolojinin unsurlarıyla birlikte savunulduğunda tikellerin bilinmesi meselesinde içinden çıkılması güç sorunlara da yol açmaktadır. Bu çerçevede bu çalışmada öncelikle soyut nefis görüşünün İbn Sînâcı epistemoloji bağlamında tikellerin bilinmesi konusunda hangi sorunlara yol açtığı ortaya konulacak, daha sonra Ebü'l-Berekât Bağdâdî (ö. 547/1152) ile Fahreddîn er-Râzî'nin (ö. 606/1210) bu soruna ne şekilde işaret ettikleri ve eleştirilerine yer verilecektir. Daha sonra bu yorumlamayı ve eleştirileri tevârüs eden 13. yy. düşünürlerinin probleme yönelik yaklaşımları ve özellikle de Nasîruddîn Tûsî'nin (ö. 672/1274) İbn Sînâ'nın görüşlerine ilişkin yeni yorumu ortaya konulacaktır. Son olarak da Tûsî'nin yeni yorumunun 14. yy. düşünürlerinde nasıl ne tür bir karşılık bulduğuna değinilecektir.

1. İbn Sînâcı Arka Plan

İbn Sînâ, Aristoteles'ten gelen "bilkuvve canlılık sahibi organik tabiî cismin ilk yetkinliği" şeklindeki nefis tanımını kabul etmekle birlikte insanî nefsin mahiyeti konusunda Platoncu görüşe daha yakın durmaktadır.[5] Bu anlamda her ne kadar Aristotelesçi nefis tanımının bitki, hayvan ve insan nefislerini içine aldığını düşünse de İbn Sînâ'ya göre, bu tanımdaki nefis cins anlamında olup aralarında derece değil mahiyet farkı bulunmaktadır. Daha da önemlisi insanî nefis, diğer iki nefsin aksine beden olmaksızın var olabilen gayri cismânî, soyut ve ruhânî bir cevherdir.[6]

İnsan nefsi bedenle birlikte yaratılmasına rağmen zorunlu olarak onunla birlikte varlığını sürdürebilen bir cevher değil aksine bedenin ölmesi ve çürümesiyle birlikte çürümeyen, cisimsiz,

---

[4] Ömer Türker, "Nefis", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32: 529; Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2013), 574-575.

[5] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Kitâbü'n-Nefs*, 12; Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, "Risâletü'l-hudûd", *Tisʿu resâil fi'l-hikme ve't-tabîʿiyyât*, 2. Bs (Kahire: Dârü'l-Arab, 1989), 81-82; Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabîʿiyyeti'l-ilâhiyye*, nşr. Macit Fahri (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985), 197.

[6] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Kitâbü'n-Nefs*, 27-28, 209-210; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 197, 202, 213, 221-226; Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*, trc. Muhittin Macit v. dğr., 3. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 160; Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessese-i Mutâlaât-i İslâmî, 1984), 155-156; Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 48, 50; Kuşpınar, *İbn-i Sînâda Bilgi Teorisi*, 40-41.

bölünüp parçalanmayan ve ölümsüz bir cevherdir.[7] Bu nefis anlayışı sayesinde İbn Sînâ, İslâm'ın ahiret inancını temellendirebilmiştir. Her ne kadar ona göre ahiret hayatı cismânî olmasa da en azından bu teorinin zorunlu bir sonucu olarak ölümden sonra bir hayatın varlığı ispat edilmektedir.[8]

Nefsin mahiyeti konusunda Aristoteles'ten farklı düşünmesine rağmen İbn Sînâ, idrak anlayışında Aristotelesçi temel ilkelerden hareket eder. Bu ilkelerden özellikle ikisini konumuz bağlamında burada zikretmemiz gerekmektedir. Bunlar: (i) idrak sürecinin bir kuvveden fiile geçmekten ibaret olması ve (ii) idrak eden ile idrak edilenin tabiatlarının benzeşmesi gerektiği ilkeleridir.[9] Bu ilkelerin kendisine dayandığı Aristoteles'e göre de idrak esnasında idrak eden özne kuvve halinden fiil haline geçmektedir. Bu anlamda fiile konu olan özne ile fiilde bulunan nesne arasında ortak bir şeyin bulunması gerekir ki etki-edilgi gerçekleşebilsin. Benzerin benzeri etkileyebileceği anlamına gelen bu temel ilke, Aristoteles'i duyulur nesneler ile akledilirlerin idrak edicisi arasında ayrım yapmaya sevk etmiştir. Buna göre maddî olan duyulurlar kendilerine benzer olan duyu organları tarafından idrak edilirken gayri maddî olan akledilirler ise doğaları gereği benzerleri olan akıl tarafından idrak edilmektedir.[10] Aslında Gazzâlî'nin İbn Sînâ'yı tekfir ettiği üç meseleden biri olan Allah'ın cüz'iyyâtı bilmediği iddiası da burada zikredilen ilkelerin metafizik alana uygulanmasından kaynaklanmaktadır. Buna göre, gayri cismânî bir öznenin cismânîyi idrak etmesi imkânsız olduğundan Allah'ın da tikelleri bilmesi söz konusu olmamaktadır.

İbn Sînâ'nın idrak edici ile idrak edilenin tabiatlarının benzeşmesinin gerekliliğini savunması, esas itibariyle idrak sürecinin bir kuvveden fiile geçiş olması ilkesi ile idrak tanımının zorunlu bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. İbn Sînâ'ya göre "bir şeyin idraki, onun hakikatinin idrak edicinin yanında temessül etmesidir ki idrakin kendisiyle gerçekleştiği şey onu müşâhede etsin (*idrâkü'ş-şey'i hüve en tekûne haqīkatuhū mütemessileten inde'l-müdriki yüşâhidühā mā bihī yüdraku*)".[11] Buna göre idrak, idrak edilenin hakikatinin veya suretinin idrak edende temessülü yani husulü olduğundan soyut nefis ancak bir aklı veya mâkulü; cisimsel duyu organı ise yalnızca cisim ve cismânî olanı idrak edebilir. Zira bu

---

[7] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*, 160; Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, "Risâle fi'l-kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtıka", *Ahvâlü'n-nefs*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Paris: Dârü Biblion, 2007), 196; Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, "Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvâlihâ", *Ahvâlü'n-nefs*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Paris: Dârü Biblion, 2007), 193, 186; Kuşpınar, *İbn-i Sînâda Bilgi Teorisi*, 41-42.

[8] Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, *Adhaviyye fi'l-meâd*, thk. Hasan Âsî (Tahran: Şems-i Tebrîzî, 1382), 131, 143-144.

[9] Ömer Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 34-35, 46; Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, "Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ", *Ahvâlü'n-nefs*, thk. Ahmed Fuâd el-Ehvânî (Paris: Dârü Biblion, 2007), 111.

[10] Aristoteles, *Fi'n-nefs*, 416a29-32, 429a10-429b9, 431b20-432a14; Aristotle, "On Generation and Corruption", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, trc. H. H. Joachim, 6. Bs (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 1: 324a4-7; İbrahim Halil Üçer, "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu", *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018): 6-7. Burada Aristoteles'in, aklı gayri maddî olarak gördüğü söylenirken kastedilen aklıl bedenden ayrı ve bağımsız bir cevher değildir. Zira ona göre, beden madde iken insanî nefis onun formudur ve beden dağıldığında form diye bir şey kalmaz. Dolayısıyla Aristoteles'in düşüncesinde "gayri maddî" ile kastedilen nefsin beden gibi bir madde olmadığı aksine bedenin ilk yetkinliği olan formu olmasıdır. Bu anlamda İbn Sînâ'nın insanî nefis söz konusu olduğunda tanımda yer alan "ilk yetkinlik"le kastettiği suret, Aristoteles'ten farklı olarak gayri cismânî ve varlık açısından bedene bağlı olmayan bir surettir. Durusoy, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, 64-65. Meşşâî fizik teorisinde cismin kendisinden meydana geldiği madde ve suret cisim olmamakla birlikte cismânîdirler yani fizik dünyaya aittirler. Bu yüzden bu çalışmada "gayri cismânî" kavramı ile cisim veya cisimsel olmayan şeyler kastedildiğinden Tanrı ile akıllar ve soyut nefisler gibi metafizik alana ait olan cevherler bu kavramın kapsamına girmektedir. Diğer taraftan kendisinde maddenin bulunduğu cevherleri ifade etmek için "maddî", bunun dışındakiler için de "gayri maddî" kavramı kullanılacaktır. Bu durumda gayri maddî, gayri cismânî varlıklara ilaveten cismin parçası olan sureti de içine alan daha geniş bir kümeyi ifade etmektedir. Bu kavramsal ayrımlar çerçevesinde Aristoteles'in insanî nefsi için "gayri maddî" nitelemesi uygun düşerken "gayri cismânî" sıfatı uygun değildir.

[11] İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*, 82; Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 48.

idrak anlayışı çerçevesinde soyut varlıkların cisme ve cismin de soyut varlıklara yerleşmesi mümkün değildir.[12]

İbn Sînâ'nın idrak tanımında hakikatin kendisinde temessül ettiği özneyi ifade etmek için nefis ya da akıl yerine "idrak edicinin yanında" kaydını kullanması önem arz etmektedir. İdrak eden ile idrak edilenin tabiatlarının benzeşmesi gerektiğini düşünmesinden dolayı onun düşüncesinde idrak eden her zaman soyut nefis değildir. Zira idrak eden, idrak edilene bağlı olarak değişkenlik göstermektedir. Eğer idrak edilen şeyler cisim veya cismânî ise onların idrak edicisi nefsin dış ve iç güçleri iken idrak edilenler (tümeller ve akıllar gibi) gayri cismânî ise onları idrak eden gayri cismânî bir varlığa sahip olan nefistir. Bu idrak anlayışının diğer bir yansıması ise idrak türlerinde kendisini göstermektedir. Hissî, hayalî, vehmî ve aklî olmak üzere dört çeşit idrak bulunduğunu savunan İbn Sînâ'ya göre, bunlardan ilk üçünde idrak edilenler maddî ve cismânî tikellerdir. Aklî idrakte ise sadece akıllar ve nefisler gibi gayri cismânî tikeller ile tümeller idrak edilmektedir.[13]

Sonuç itibariyle İbn Sînâ'nın gayri cismânî nefis anlayışı ile idrak teorisi, cismânî tikellerin ancak onlarla aynı varlık yapısına sahip olan cismânî duyu güçleri tarafından idrak edilebileceğini göstermektedir. Şu hâlde acaba insanî nefis cismânî varlıkları hiçbir şekilde idrak etmiyor mu? Diğer bir ifadeyle İbn Sînâ'nın teorisi cismânîlerin kesinlikle nefis tarafından idrak edilemeyeceği yani bilinemeyeceğini mi ifade etmektedir? Zira ona göre idrak, idrak edilenin suretinin idrak edende meydana gelmesi olduğundan insanî nefsin tikeli herhangi bir tarzda idrak ettiğinin söylenebilmesi için cismânî nesnenin suretinin bir şekilde bu gayri cismânî tabiattaki nefiste husul bulması gerekecektir. Böyle bir durum, İbn Sînâ'nın nefis ve idrak teorisi açısından imkânsız olduğuna göre nefsin cismânî tikelleri idrak edemeyeceğinin onun tarafından ima edildiği söylenebilir. Biz kendi nefsimize dönüp baktığımızda cismânî bir tikel olan "şu çiçeği" bilen ile tümel "çiçek" anlamını bilen öznenin aynı olduğunu bildiğimiz halde İbn Sînâ'nın teorilerinden çıkan sonuca göre idrak eden öznenin birliğini iddia etmek güçleşmektedir.

2. İbn Sînâ'nın Eleştirel Yorumu

İbn Sînâ'nın idrak ve nefis teorisinin tikellerin bilinmesine ilişkin imaları, 12. yy. İslâm düşüncesinin önde gelen düşünürleri tarafından çözümlenmiş ve farklı yönlerden eleştiriye tabi tutulmuştur. Bu çerçevede özellikle Ebü'l-Berekât ve bir İbn Sînâ şârihi olna Fahreddin Râzî'nin eleştirel yorumları dikkat çekmektedir.

İbn Sînâ'nın nefis ve idrak teorisine dayanan cismânî tikellerin idrak edicisinin soyut nefis değil duyu güçleri olduğu düşüncesine yönelik ilk eleştiriler öncelikle Ebü'l-Berekât Bağdâdî (ö. 547/1152 [?]) tarafından dile getirilmiştir. Nefsin gayri cismânî bir varlığa sahip olduğu konusunda Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ ile hemfikirdir. Ona göre, nefis gayri cismânî bir cevher olup ölümle birlikte bedeninden ayrıldıktan sonra yok olmaz ve kendisinden sudur eden idrakler de kaybolmaz.[14] Ancak o, idrak teorisi ile iç ve dış

---

[12] İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 152; Türker, *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*, 46.

[13] İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Kitâbü'n-Nefs*, 58, 188-190; İbn Sînâ, *Kitâbü'n-Necât*, 207-211; Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî İbn Sînâ, "Fi'l-kuva'l-insâniyye ve idrâkâtuhâ", *Tisʿu resâil fi'l-hikme ve't-tabîʿiyyât*, 2. Bs (Kahire: Dârü'l-Arab, 1989), 65-66; İbn Sînâ, *el-Mebde ve'l-Meâd*, 152-154; İbn Sînâ, "Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve meʿâdihâ", 57, 72-73.

[14] Ebü'l-Berekât Bağdâdî, *el-Muʿteber fi'l-hikme* (İsfahan: Dânişgâh-ı İsfahân, 1373), 2: 356-358, 397, 440-441. Ebü'l-Berekât'ın nefsin varlık yapısına dair görüşünün geniş bir açıklaması için Bk. Ferruh Özpilavcı, *Ebu'l-Berekât Bağdadî'de Nefs Teorisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), 34-39.

duyu organlarının idrak sürecindeki işlevleri konusunda İbn Sînâ'nın yaklaşımına karşı çıkar ve onu eleştirir. Öncelikle Ebü'l-Berekât'a göre idrak bir şeyin hakikatinin veya suretin husulü değil idrak edenle idrak edilen arasında gerçekleşen izâfî bir durumdur. İdrak izâfî bir durumdan ibaret olduğundan onun varlığı için izâfetin iki tarafının (idrak eden ve idrak edilen) da var olması gerekir. Bu yüzdendir ki tamamen yok olan bir şeyin idraki söz konusu değildir.[15] İdraki İbn Sînâ'dan farklı tanımlamasının yanı sıra Ebü'l-Berekât, varlıklarını kabul ettiği tabiî güçleri sadece bir aletten ibaret görüp onların idrak güçleri olmadığını savunur.[16] Bu idrak anlayışının bir sonucu olarak Ebü'l-Berekât, İbn Sînâ'nın tikellerin cismânî duyu güçleri tarafından idrak edildiği ve gayri cismânîlerin nefis tarafından idrak edildiği görüşünü de reddeder. Ona göre hem aklîleri hem de duyulurların tamamını idrak eden nefistir.[17]

Ebü'l-Berekât'a göre insan; apaçık bir şekilde gören, işiten, büyükle küçüğü birbirinden ayıran şeyin bizâtihi kendisi olduğunu ve bunların tamamını idrak edenin yalnızca nefsi olduğunu apaçık bir şekilde bilmektedir. Diğer bir ifadeyle idrak edenin tek bir özne olduğu (idrak edenin birliği) herkes tarafından açık bir şekilde bilinmektedir.[18] Filozoflar, tikellerin belirli miktar ve şekillere sahip olmaları ve bu sebeple bölünme ve parçalanmayı kabul edici olmalarından hareketle nefsin duyulurları idrak edemeyeceğini düşünmüşlerdir. Zira onlara göre, eğer gayri cismânî nefis bölünme ve parçalanmayı kabul edici olan bu tikelleri idrak etse o da bölünecektir. Halbuki gayri cismânî ve soyut bir varlığa sahip olan nefis için böyle bir şey imkânsızdır.[19]

Ebü'l-Berekât'ın tikellerin nefis tarafından idrak edilmediği iddiasına yönelik en önemli eleştirilerinden birisi de idrakin tek bir anlam olduğudur. Ona göre idrak ister bir aletle ister aletsiz meydana gelsin veyahut ister vasıtasıyla ister vasıtasız gerçekleşsin idrak edicinin idrak edilene ulaşması ve varması bakımından tamamının hükmü birdir. Diğer bir ifadeyle her halükârda idrakin olduğu yerde "bir zâtın diğer bir zâta ulaşması" vardır. Bu da tüm organların ve vasıtaların aradan kalktığını ve onların idrak edici olmak bakımından hiçbir şey ifade etmediği anlamına gelmektedir.[20]

Sonuç olarak Ebü'l-Berekât'a göre duyulurları da akledilirleri de veyahut tikelleri de tümelleri de idrak eden aynı öznedir, nefistir. Tümeller tikellere nispetle daha yüce, daha gizli ve daha çoktur. Daha yüce olanı idrak eden daha aşağıda olanı da daha gizli olanı idrak eden daha açık olanı da ve daha çok olanı idrak eden daha azı da idrak eder. Zira genel olan özel olandan dolayı zihinde meydana gelir.[21]

Râzî'nin nefsin hakikatinin cismânî mi yoksa gayri cismânî mi olduğuna dair farklı eserlerinde değişik görüşleri savunduğu dikkate alındığında hangi görüşü kesin olarak benimsediğini ortaya koymak oldukça zordur. Ancak bununla birlikte onun eserlerinin büyük çoğunluğunda idrakin hakikatinin suretin husulü değil izâfet olduğu görüşünü süreklilikle savunduğu görülmektedir.[22] Daha

---

[15] Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 2:323.
[16] Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 2: 312-313, 318.
[17] Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 2: 400, 413.
[18] Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 2: 318, 400-401, 403-404.
[19] Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 2: 413; Kutlu Okan, *Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü), 41-44.
[20] Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 2: 414-415.
[21] Bağdâdî, *el-Mu'teber fi'l-hikme*, 2: 416.
[22] Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. Ali Rızâ Necefzâde (Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384), 2: 226, 233; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu*

önce de ifade edildiği gibi İbn Sînâ'nın nefis ve idrak teorisi birlikte savunulduğunda nefsin tikelleri idrak ettiğini söylemek imkânsız hale gelmektedir. Bu çerçevede nefsin hakikati konusunda İbn Sînâ'yla aynı fikirde olmasına rağmen Ebü'l-Berekât, idrakin bir izâfetten ibaret olduğunu söyleyerek soyut nefsin tikelleri de idrak edebileceği görüşünü mümkün hale getirmiştir. Aslında idrakin bir izâfetten ibaret olduğu kabul edildikten sonra İbn Sînâ'nın idrak edenle idrak edilenin benzer tabiatta olması gerektiği görüşü tamamen reddedilmiş olunmaktadır. Dolayısıyla bir taraftan gayri cismânî olan öznenin cismânîleri idrak etmesi mümkün hale gelirken diğer taraftan cismânî öznenin gayri cismânîleri idrak etmesinin de önü açılmaktadır. Yani idrâkin bir izâfet olduğunun kabul edilmesi İbn Sînâcı ilkeyi çift taraflı olarak etkisiz hale getirmiştir. Bu çerçevede Ebü'l-Berekât gayri cismânî bir varlığa sahip olan insanî nefsin ve Allah'ın cismânî tikelleri bildiğini savunurken Râzî ise neredeyse bütün eserlerinde istikrarlı bir şekilde bilginin bir izâfet olduğunu ve nefsin hem cismânî tikelleri hem de gayri cismânîleri idrak ettiğini savunmakla birlikte nefsin gayri cismânîliği veya cismânîliği konusunda farklı görüşler ileri sürebilmiştir.[23] Zira bu idrak anlayışında aslında idrak edenle idrak edilen arasında varlık tarzı farklılığının bir önemi kalmamaktadır. Dolayısıyla nefsin cismânî olduğunu savunan bir düşünür, onun tümelleri hatta cismânîlikten münezzeh olan Allah'ı bile bilebileceğini iddia edebilmektedir.

Tümellerin sadece nefis tarafından ve tikellerin de sadece duyu güçleri tarafından idrak edildiği şeklindeki yaklaşımın meşhur olduğu ve bunun Aristoteles ile İbn Sînâ tarafından savunulduğunu aktaran Râzî, iki tür idrak edilenin de nefis tarafından idrak edildiğini söyler.[24] Râzî'nin İbn Sînâ'ya yönelik en önemli eleştirisi Ebü'l-Berekât'ta olduğu gibi idrak edicinin birliğine dayanmaktadır. Buna göre söz gelimi "Zeyd, insandır." önermesinde olduğu gibi biz, tümeli tikele yüklem yapan bir şeyin varlığını biliyoruz. Bu idrak edici şey, birini diğerine yüklem yaptığı bu iki terimi de bilmelidir. Zira bu önerme bir tasdik olup böyle bir tasdike sahip olmak için öznenin hem konu hem de yüklemi bilmesi zorunludur. Bu iki terimden tümelin idrak edicisi nefis olduğuna göre tikeli idrak edenin de nefis olması gerekmektedir. Bunun yanı sıra sadece tümelin tikele yüklem yapılmasında değil tikellerin birbirlerine yüklem yapılması ona göre kendi görüşünü desteklemektedir. Zira meselâ, "Bu tadılan, bu renkli olandır." şeklinde iki tikelden biri diğerine yüklem yaptığımızı biliyoruz. Aralarında nispet kurulan bu iki tikelin idrak edicileri birbirlerinden farklı olsaydı yani görme ile koklama güçleri olsaydı böyle bir yüklemede bulunamazdık. Öyleyse tüm tikellerin de aynı özne tarafından idrak edilmesi gerekmektedir ki bu da nefistir. Râzî'nin İbn Sînâcı görüşe yönelik diğer bir eleştirisi ise idrak eden öznenin birliğinin aslında herkes tarafından şüphe edilmeyecek bir şekilde bilinmesidir. Yani kişi düşündüğünde sesleri işiten, renk ve şekilleri gören ile akledilirleri idrak ettiğini bildiği gibi bunların tamamını gerçekleştirenin sayıca tek bir zat olduğunda da şüphe etmez.[25]

Bu bölümden da anlaşıldığı üzere önce Ebü'l-Berekât ardından da Râzî, İbn Sînâ'nın soyut nefis ile idrak teorisinin "Soyut nefis, tikelleri idrak edemez." şeklinde bir önermeyi gerekli kıldığını

---

efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulema, nşr. Taha Abdürrauf Sa'd (Kahire, t.y.), 101, 176; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1987), 3: 103-104, 223-224; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fi ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 1: 450.

[23] Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 1: 450; 2: 345, 359; Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Kitâbu'l-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme* (İstanbul), Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, nr. 1730, 78b, 158b-162b, 164a.

[24] Râzî, *Mülahhas*, 163a-164b; Râzî, *Muhassal*, 229.

[25] Râzî, *Muhassal*, 229; Râzî, *Mülahhas*, 163b-164a; Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*, 2: 345-348; Râzî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 264-266.

düşünmüş ve bu önermeyi idrak eden öznenin birliği esasından hareketle eleştirmişlerdir. Her iki düşünürün çözümü ise İbn Sînâcı idrak teorisinin reddedilerek tümel olsun tikel olsun idrak edilenlerin tamamının nefis tarafından idrak edildiğini ileri sürmek şeklinde olmuştur.

Bu dönemde İbn Sînâ'nın nefsin tikelleri bilmesi konusundaki görüşlerini eleştirel bir yorumla ortaya koyan bu düşünürlerin aksine Sühreverdî el-Maktûl (ö. 587/1191) ise nefsin tikelleri idrak etmediğini farklı bir şekilde yorumlayarak temellendirmeye çalışmaktadır. Nefsin soyut bir varlığa sahip olduğunu ve tikellerin duyu güçleri tarafından idrak edildiğini söyleyen Sühreverdî, nefsin ise bu tikelleri tikel olmaları bakımından değil tümel olmaları bakımında idrak ettiğini belirtir. Zira o, sûrî bilgi (*el-ilmu's-sûrî*) olarak nitelediği idrak çeşidinde idrak edilenin suretinin idrak edende meydana geldiğini kabul etmektedir. Bu anlamda tikellerin suretleri nefis tarafından idrak edilmesi halinde cismânî tikelin sureti bu soyut varlıkta meydana gelecektir ki bu da imkânsızdır. Dolayısıyla tikellerin suretleri duyu güçlerinde meydana geldiğinden duyu güçleri onları idrak ederken soyut nefis de onları tümel olmaları bakımından idrak etmektedir. Böylece o idrak edenin birliği konusundaki eleştirileri cevaplandırmaya çalışır.[26]

3. 13. Yüzyılda Probleme Yönelik Yaklaşımlar

Ebü'l-Berekât ve Râzî gibi düşünürlerin İbn Sînâ eleştirilerini tevârüs eden 13. yy. İslâm bilginleri genel olarak nefsin tikelleri bildiği konusunda hem fikir olmakla birlikte soruna yönelik farklı çözümler ileri ortaya koymuşlardır. Düşünürlerin bir kısmı tıpkı önceki iki düşünürün yaptığı gibi İbn Sînâ'nın idrak ve nefis teorilerini reddederken bazısı ise onun idrak teorisini yeniden yorumlayarak problemi çözüme kavuşturmaya çalışmıştır. Bu bağlamda söz konusu yaklaşımları İbn Sînâ Düşüncesinin Eleştirisi ve İbn Sînâ'nın Yeniden Yorumlanması şeklinde iki ana başlık altında incelemek mümkündür.

3.1. İbn Sînâ Düşüncesinin Eleştirisi

Bu başlık altında iki âlim ele alınacaktır. Bunlardan Sirâceddin el-Urmevî (ö. 682/1293) İbn Sînâ'nın idrak anlayışını eleştirerek nefsin tikelleri bildiğini temellendirirken dönemin meşhur kelamcılarından Şemsüddin Semerkandî (ö. 702/1303) ise onun hem nefis hem de idrak teorisini reddetmek suretiyle problemi çözüme kavuşturmaktadır.

Hem tümelleri hem de tikelleri idrak edenin nefis olduğunu söyleyen Urmevî,[27] İbn Sînâcı soyut nefis görüşü ve idrak anlayışı ile birlikte nefsin tikelleri bildiğini savunmanın mümkün olmadığını düşüncesiyle tıpkı Ebü'l-Berekât ve Râzî'nin yaptığı gibi İbn Sînâcı idrak anlayışını reddeder ve idraki farklı şekilde tanımlar. Fakat önceki iki düşünürün aksine o, bilgiyi salt bir izafet değil, izâfete sahip bir nitelik olarak kabul eder. Bilginin "bilinenin suretinin bilende husul bulması" şeklinde tanımlanmasına karşı çıkan Urmevî'ye göre, onun sübûtî bir durum olduğu bilinmektedir. Bu sübûtî durum ise "izâfete sahip bir nitelik"tir.[28] Nefsin soyutluğu konusunda ise Urmevî, İbn Sînâ'yla aynı fikirdedir. Ancak İbn

[26] Şihâbüddîn Sühreverdî, "Kitâbü't-Telvîhât", *Mecmû'a-ı Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, thk. Henri Corbin (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsanî ve Motâleât-ı Ferhengî, 2009), 1: 69-72; Şihâbüddîn Sühreverdî, "el-Meşâri' ve'l-Mutârahât", *Mecmû'a-ı Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*, thk. Henri Corbin (Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsanî ve Motâleât-ı Ferhengî, 2009), 1: 487-489; Şihâbüddîn Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye: Hikmet Levhaları*, trc. A. Kamil Cihan v.dğr. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 65-76.

[27] Ebü's-Senâ Siraceddin Mahmud b. Ebi Bekr el-Urmevî, *Kadı Siraceddin el-Ürmevi ve Metâliu'l-Envâr (tahkik, çeviri, inceleme)*, thk. Hasan Akkanat (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006), 1: 328, 330-331.

[28] el-Urmevî, *Kadı Siraceddin el-Ürmevi ve Metâliu'l-Envâr (tahkik, çeviri, inceleme)*, 1: 169-170.

Sînâ'dan farklı olarak o, nefsin tikelleri bilmesini de soyut nefsin varlığının delillerinden biri (onuncu delil) olarak zikreder. Bu delile göre, biz bazen bir tikele sıcak-soğuk ve tatlı-acı gibi farklı duyularla ulaşılan anlamları yüklem yapabiliyor ve bu anlamla söz konusu tikele hükümde bulunuyoruz. Bu durumda iç ve dış duyu idraklerimizin tamamını idrak edecek bir hükmediciye ihtiyaç bulunmaktadır. İşte bu hükmedici de bu cismânî duyu organlarının dışında bir varlığa sahip bulunan soyut nefistir.[29] Böylece Urmevî, İbn Sînâcı idrak anlayışını reddetmek suretiyle hem soyut nefis anlayışını hem de tikellerin nefis tarafından idrak edilmesi görüşünü savunabilmektedir. Hatta Urmevî'nin düşüncesinde, tikellerin nefis tarafından bilinmesi, soyut nefsin varlığının bir delili olarak yer almaktadır.

Şemsüddin Semerkândî de nefsin tikelleri idrak ettiğini düşünür.[30] O hem soyut nefis hem de idrak teorisi konusunda İbn Sînâ ve daha sonra yer verilecek olan Tûsî çizgisinden farklı bir yerde durmaktadır. Ona göre, filozofların bilginin hakikatine yönelik ileri sürdükleri "bir şeyin suretinin akılda husulü" veya "bir şeyin hakikatinin idrak edici nezdinde temessülü" şeklindeki görüşler yanlıştır. Zira bilgi, nefsin bir manaya ulaşması olup izâfetten ibarettir.[31] Diğer taraftan ona göre insanî nefsin hakikati konusunda doğru olan görüş şudur: Nefis; konumlu, latif ve nurânî bir cevher olup insan bedeninde var olur ve onda tasarrufta bulunur. Nefsin konumlu olduğunu ve bedende meydana geldiğini söylemesi onu cismânî kabul ettiğini göstermektedir. Dahası o, nefsin gayrı cismânî (*mücerred*) olmadığına dair aklına iki delilin (*burhân*) geldiğini söyleyip bunları zikreder.[32] Kelâmcılar, genelde nefsin cismânî olduğunu savunarak onun tikelleri bildiğini temellendirmişlerdir. Bu anlamda Semerkandî'nin soyut nefis anlayışına karşı çıkması konuyla ilgili olarak yaygın kelâmî tavrı yansıtmaktadır. Kelâmcıların cismânî nefis anlayışı tikellerin bilinmesi konusunda onların pozisyonlarını güçlü kılmakla birlikte nefsin tümelleri ve gayri cismânîleri nasıl bildiği meselelerinde ise onları güçlü eleştirilere maruz bırakmıştır. Bu çalışmanın odak noktası gayri cismânî nefis anlayışını benimseyenlerin tikellerin bilinmesi sorununu nasıl ele aldıkları ve çözmeye çalıştıklarını ortaya koymak olduğundan cismânî nefis merkezli yaklaşımlar üzerinde fazla durulmayacaktır.

3.2. Tûsî'nin Çözümü: İbn Sînâ'nın İdrak Teorisinin Yeniden Yorumlanması

Önde gelen İbn Sînâ şârihlerinden biri olan Tûsî, genelde Meşşâî felsefeyi takip etmekle birlikte bazı konularda İbn Sînâcı felsefeye ilişkin yeni yorumlarıyla onu daha ileri noktalara taşımıştır. Öncekilerin idrak eden öznenin birliğinden hareketle İbn Sînâcı teoriye yöneltilen güçlü eleştiriler, Tûsî'yi tikellerin bilinmesi meselesini yeniden değerlendirmeye sevk etmiştir. Öyle ki Tûsî, bir taraftan soyut nefis anlayışını ve İbn Sînâcı idrak teorisini benimsemeyen Tûsî, diğer taraftan da nefsin hem tümelleri hem de tikelleri de idrak ettiğini savunmuştur. Şu hâlde önceki düşünürler soyut nefis anlayışı ile İbn Sînâ'nın idrak teorisinin, nefsin tikelleri bilmediği görüşünü kabul etmeyi zorunlu kıldığını savunurken nasıl oluyor da Tûsî, soyut nefsin tikelleri idrak ettiğini iddia edebilmiştir?

Tûsî, nefsin tikelleri idrak ettiği görüşünün İbn Sînâ düşüncesine aykırı olmadığını ortaya koyabilmek için iki aşamalı bir yol takip etmiştir:

---

[29] el-Urmevî, *Kadı Siraceddin el-Ürmevi ve Metâliu'l-Envâr (tahkik, çeviri, inceleme)*, 1: 321-330, 332.
[30] Şemsüddin Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman Şerif (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985), 282.
[31] Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 169, 172.
[32] Semerkandî, *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*, 280-282; Şemsüddin Semerkandî, *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs: Âlem ve İnsan*, thk. Yusuf Okşar ve İsmail Yürük (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020), 379, 381.

Birinci aşamada o, tikellerin bilinmesi konusunda İbn Sînâ ve Aristoteles gibi Meşşâî filozofların sonrakiler tarafından yanlış anlaşıldığını ileri sürmüştür. Zira Tûsî'ye göre esas itibariyle ne İbn Sînâ ne de Aristoteles nefsin tikelleri idrak etmeyeceğini savunmuştur. Diğer bir ifadeyle ona göre, önceki Meşşâî filozoflar da tikellerin ile tümellerin idrak edicisinin farklı olmadığını ve her iki kategorideki bilinenlerin tek bir özne tarafından idrak edildiğini düşünmüşlerdir. Soyut nefsin tikelleri idrak etmediği görüşü bu filozoflara atılmış bir iftiradır.[33]

İlk aşamada Tûsî, Meşşâî filozofların da tikellerin idrak edici olarak nefsi gördüklerini iler sürmüştür. Ancak bu durumda da Tûsî, şöyle bir soruyla karşı karşıya kalmaktadır: Meşşâî filozoflar tikelleri idrak edenin nefis olduğunu kabul ettiklerine göre niye tikellerin duyu organları tarafından idrak edildiği görüşü, yaygın bir şekilde onlara nispet edilmiştir? Veyahut İbn Sînâ'nın muhtelif yerlerde dış ve iç duyu güçlerini idrak edici güçler olarak takdim etmesini nasıl anlamak gerekiyor?

Yukarıdaki soru(n)ların farkında olan Tûsî, **ikinci aşamada** bunları çözüme kavuşturmaya çalışır. Bu çerçevede o, nefsin idraklerini (i) bir organ veya alet vasıtayla gerçekleştirilenler ve (ii) aletsiz yani doğrudan meydana gelen idrakler olmak üzere iki kısma ayırır. Ona göre nefis, tikelleri bir organ vasıtasıyla idrak ederken tümelleri ise doğrudan zâtıyla idrak eder. İşte Meşşâî filozofların "Nefis tikelleri idrak etmez." sözüyle kastettikleri şey, nefsin herhangi bir organ/vasıta kullanmadan doğrudan onları idrak etmesinin mümkün olmadığını ifade etmektir. Yoksa onlar da tikeller ve tümellerin idrak edicisinin tek bir özne olduğunu kabul ediyorlardı.[34]

Tûsî, alet vasıtasıyla idrak ve aletsiz (zâtla) idrak şeklindeki ayırımı İbn Sînâ'nın idrak tanımından çıkarmaktadır. Zira ona göre İbn Sînâ'nın idrak tanımında yer verdiği "kendisiyle idrakin gerçekleştiği şey, o hakikati müşahede etsin/hazır bulsun (*yüşâhidühā mā bihī yüdraku*)" şeklindeki kayıt bu iki tür idrake dikkat çekmektedir. Tikellerin idraklerinde idrak edilen şey, duyu organının nezdinde hazır bulunduğundan dolayı idrak edici olan nefsin yanında da hazır bulunur. Böylece idrak gerçekleşmiş olur. Sadece duyu organının yanındaki bir hazır bulunuş idrak için yeterli değildir. Dolayısıyla alet vasıtasıyla gerçekleşen idrakte, idrak eden nefis olmakla birlikte duyuların aracılığı söz konusudur.[35] Diğer taraftan Tûsî, cismânî vasıtalardan münezzeh olan Allah'ın tikelleri bildiğini ve filozofların bu yaklaşımı benimsediklerini ifade eder. Ona göre "Allah, tikelleri bilmez." ifadesi Allah'ın onları tikel olmak bakımından bilmediği anlamındadır. Zira Allah tüm tikelleri ve cismânîleri bilir, ancak onları bilmesi tikel olmaları bakımından değil tümel olmaları yönündendir.[36]

Sonuç olarak Tûsî, tikellerin suretlerinin duyu organlarında hazır bulunmakla birlikte bunları idrak edenin nefis olduğunu savunur. Böylece Tûsî, bir taraftan tikel suretlerin mahallinin nefis değil duyu organları olduğunu söyleyerek İbn Sînâ'nın soyut nefis ve idrak anlayışını devam ettirdiğini diğer taraftan da duyu organlarında husul bulan tikel suretlerin aynı zamanda soyut nefsin yanında hazır

[33] Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Telhîsü'l-Muhassal* (Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1985), 382; Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, thk. Süleyman Dünya, 3. Bs (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1960), 2:362, 386.
[34] Tûsî, *Telhîs*, 382, 388-389; Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 386. *Tecridü'l-Akâid* eserinde Tûsî, nefsin zâtıyla idrakini "akletme" olarak nitelerken duyu organlarıyla aracılığıyla yaptığı idraki de "idrak" ismiyle nitelemektedir. Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid*, thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman (İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifetü'l-Câmiiyye, 1996), 97.
[35] Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 2: 359-360, 366; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*, 82.
[36] Tûsî, *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*, 3: 286.

bulunduğunu ve bu yüzden de onların idrak edicisinin nefis olduğunu söyleyerek Ebü'l-Berekât ile Râzî'nin eleştirilerini savuşturduğunu düşünür.

Tûsî'nin soyut nefsin tikelleri nasıl idrak ettiğine ilişkin sorunun çözümü için geliştirdiği "nefsin alet vasıtasıyla idraki ve nefsin zâtıyla idraki" şeklindeki ayırımın kendisinden önce herhangi bir düşünür tarafından ileri sürüldüğüne dair bir bulguya rastlamadık. İbn Mübârekşâh el-Buhârî (ö. 784/1382'den sonra) gibi sonraki dönem düşünürlerinden bazılarının bunu özellikle Tûsî'ye nispet etmeleri ayrımın ilk defa onun tarafından ortaya atıldığına işaret etmektedir.[37] Bununla birlikte Kâtibî (ö. 675/1277) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi Tûsî'nin bir kısım çağdaşlarının da onun ikinci aşamada ortaya koymuş olduğu "nefsin alet vasıtasıyla idraki ve nefsin zâtıyla idraki" şeklindeki yeni yorumunu tam anlamıyla olmasa kısmen yakın ifadelerle dile getirdiklerini belirtmek gerekir.

Meşşâî filozofların tikellerin idrakini nefse nispet etmediği konusunda Kâtibî (ö. 675/1277) de Râzî gibi düşünür. Ona göre, nefsin tikelleri idrak etmediği görüşü İbn Sînâ ve Aristoteles gibi filozoflar tarafından benimsenmiştir.[38] Nefsin soyut bir varlığa sahip olduğunu ve idrakin suretin husulü olduğunu kabul eden Kâtibî'nin bu görüşler çerçevesinde soyut nefsin tikelleri nasıl idrak ettiğine dair açık ve net bir ifadesine ulaşamadık.[39] Bununla birlikte o, bazı yerlerde tartışma bağlamında nefsin tikelleri duyu organları vasıtasıyla idrak etmesi ihtimaline yer vermektedir. Râzî'nin konuyla ilgili görüşlerinin şerhinde Kâtibî'nin yaklaşımına ilişkin bazı sonuçlara ulaşılabilmektedir. Tikellerin suretlerinin duyu organlarında husul bulması halinde nefsin bu tikellerin idrak edicisi olarak nitelenemeyeceğini düşünen Râzî, bu görüşüne karşı ileri sürülmesi muhtemel olan şu itiraza yer vermişti: Niçin tikellerin suretlerinin cismânî duyularda husul bulması yoluyla nefis onları idrak ediyor olmasın? Râzî'nin konuyla ilgili görüşü ve muhtemel itirazını şerh eden Kâtibî ise "Niçin bunun böyle olmadığını söylediniz? Bunun için bir delil gereklidir." diyerek Râzî'nin bu muhtemel itirazı reddetmesinin sebebini sorgular ve bunu reddetmek için bir delilin bulunması gerektiğini söyler. Halbuki bu muhtemel itirazı ortadan kaldıracak bir delile yer verilmemiştir.[40] Râzî'nin kendi görüşüne yöneltilebilecek bu muhtemel itiraza ilişkin Kâtibî'nin değerlendirmeleri, onun bu itiraza hak verdiğini ima etmekle birlikte buradan hareketle kesin bir sonuca varmak güç gözükmektedir.

İnsanî nefsin tikelleri idrak edip etmediği ile ilgili tartışmalar çerçevesinde Kâtibî'nin yer verdiği ikinci bir ihtimal ise daha önce yine bu problemin çözümü için Sühreverdî tarafından ileri sürülmüş olan "nefsin tikelleri tikel olmak bakımından değil tümel olmak bakımından idrak ettiği" şeklindeki açıklamadır. Kâtibî, nefsin tikelleri bilmediğini savunanların, görüşlerinin reddedilmesi bağlamında ileri sürülen argümanlara karşı verebilecekleri bir cevap olarak bu ihtimali zikretmektedir. Yani nefsin tikelleri idrak etmediğini savunan bir filozof, nefsin tikelleri bilmemesine rağmen iki tikel veya bir tikel ile bir tümel arasında nasıl hüküm verebildiği yönündeki itiraza "Nefis, tikelleri tikel olmaları bakımından değil tümel olmaları bakımından bilmektedir." şeklinde bir cevapla karşılık

---

[37] Mîrek Şemsüddîn Muhammed el-Buhârî İbn Mübârekşâh, *Şerhu Hikmeti'l-ayn*, nşr. Muhammed Can el-Kerîmî (Kazan: Şerif Can-Hasan Can Matbaası, 1319), 386.

[38] Ebü'l-Hasen Necmüddîn Alî b. Ömer Kâtibî, *el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 887, 397b; Ebü'l-Hasen Necmüddîn Alî b. Ömer Kâtibî, *el-Mufassal fi şerhi'l-muhassal* (İstanbul), Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, nr. 833, 231b.

[39] Ebü'l-Hasen Necmüddîn Alî b. Ömer Kâtibî, *Hikmetü'l-ayn*, thk. Salih Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 124, 153.

[40] Kâtibî, *el-Mufassal*, 232a.

verilebilir.[41] Böylece tikellerin suretleri soyut nefiste husul bulmayacak ancak nefis onlarla ilgili bir hükümde bulunmak için de onları genel yönleriyle bilmiş olacaktır. Tûsî, bu çözümü, nefsin tikelleri bilmesini açıklamak için değil esas itibariyle Allah'ın tikelleri nasıl bildiğini ortaya koymak için zikretmektedir. Şu hâlde Kâtibî, her ne kadar "tikel olmak bakımından değil tümel olmak bakımından bilir" çözümünü ileri sürse de problemin çözümü için Tûsî tarafından dile getirilen "zâtıyla idrak-aletle idrak" ayrımının onun düşüncesinde henüz bulunmadığı söylenebilir.

Konuyla ilgili görüşlerini zikreden Tûsî'nin çağdaşlarından diğer biri ise Beyzâvî'dir (ö. 685/1286). Beyzâvî'ye göre tikelleri ilk olarak idrak eden duyu güçleridir. Nefis ise bu duyu güçleri aracılığıyla onları idrak eder. Bu durumda tikellerin suretleri nefiste değil duyu güçlerinde meydana gelir. Dolayısıyla "Bölünebilen suretlerin kendisinde meydana geldiği mahal de bölünebilir. Öyleyse nefsin de bölünebilmesi gereklidir." şeklinde bir itiraz yöneltilemez. Zira bölünebilen suretin mahalli nefis değil duyu güçleridir.[42] Görüldüğü gibi Beyzâvî de nefsin tikelleri duyu organlarının aracılığıyla idrak ettiğini düşünmekte ve alet vasıtasıyla idrak ile zâtıyla idrak ayrımı anlamına gelebilecek açıklamalarda bulunmaktadır. Ancak bu ayrım, Tûsî'deki gibi açık bir şekilde ifade edilmemekte ve sorun onda görüldüğü kadar detaylı bir şekilde ele alınmamaktadır.

4. Tûsî'nin Çözümünün 14. Yüzyıldaki Etkileri

Tûsî tarafından geliştirilen çözüm, kendisinden sonraki düşünürlerin büyük çoğunluğu tarafından büyük destek görmekle birlikte zaman zaman bu çözümün de kendi içinde tutarsızlıklara yol açtığını ortaya koymaya çalışan bilginler de olmuştur. Bu anlamda Tûsî'nin çözümünün etkilerini onun desteklenmesi ve eleştirisi olmak üzere iki başlık altında ele alacağız. Şimdiye kadar özellikle Tûsî'ye kadar gelen süreci özellikle 12. ve 13. yy. düşünürlerine yoğunlaşmak suretiyle ele aldık. Tûsî'nin çözümünün etkilerine dair incelemeyi ise bu çalışmanın kapsamı çerçevesinde 14. yy. düşüncesi ile sınırlı tutacağız.

4.1. Tûsî'nin Çözümünün Desteklenmesi

Müteahhir dönem düşünürleri arasında Tûsî'nin geliştirdiği çözümün en önemli destekçisi şüphesiz Kutbüddin Râzî'dir (ö. 766/1365). Tûsî'nin de ifade ettiği gibi nefsin zâtıyla (aletsiz) ve bir alet vasıtasıyla gerçekleşen olmak üzere iki tür idrakinin bulunduğunu savunan Kutbüddin Râzî, ister bir alet vasıtasıyla isterse aletsiz gerçekleşsin her iki durumda idrak edicinin nefis olduğunu savunur. Yine her iki durumda da idrak edilenin sureti, nefis yanında (*inde'n-nefs*) husul bulur. Diğer bir ifadeyle tikellerin idrakinde de tikellerin suretleri nefsin yanında husul bulmaktadır. Ancak tikellerin suretlerinin nefsin yanında husul bulduğunu söylerken onun kastettiği şey, bu suretlerin duyu güçlerindeki intibaʿlarının aynı zamanda onların nefsin yanında bulunmaları anlamına geldiğidir. Yoksa o, tikellerin suretlerinin nefiste (*fi'n-nefs*) husul bulduğunu iddia etmemektedir.[43] Bu yüzden Kutbüddin Râzî'ye göre, idrak, salt duyu nezdindeki hazır bulunmadan ibaret değildir. Aksine o, duyu yanındaki hazır bulunma dolayısıyla nefis yanındaki hazır bulunmadır.[44]

---

[41] Kâtibî, *Münassas*, 297b-298b; Kâtibî, *Hikmetü'l-ʿayn*, 257.

[42] Kâdî Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullāh b. Ömer Beyzâvî, *Tavâliʿu'l-envâr*, thk. Abbas Süleyman (Beyrut ve Kahire: Dârü'l-Cîl ve el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-turâs, 1991), 157, 158.

[43] Kutbüddin Râzî, *el-Muhâkemât beyne Şerhayi'l-İşârât*, nşr. Kerîm Feyzî (Kum: Matbuât-ı Dînî, 1383), 2:370, 409.

[44] Kutbüddin Râzî, *Muhâkemât*, 2: 367.

Tûsî'nin ayrımının diğer bir destekçisi ise Şemsüddin İsfahânî'dir (ö. 749/1349). İsfahânî'ye göre iç duyu güçleri "idrak edici (müdrik)" olarak nitelendirilmelerine rağmen bunlardan sadece iki tanesi idrak edicidir. Ancak diğerleri de idrake yardımcı olduklarından ve onlar olmadan iç idrakler gerçekleşmediğinden bu şekilde tamamı idrak edici olarak nitelenmişlerdir. Hakikatte ise hem tümeller hem de bu tikelleri idrak eden özne nefistir. Fakat nefsin tümelleri idrak etmesi doğrudan (bizzât) iken tikelleri idrak etmesi ise aletler vasıtasıyladır. Nefsin tümelleri idrak etmesinin doğrudan olmasıyla kastedilen şey, tümel suretlerin cismânî duyu güçlerinde değil doğrudan nefiste husul bulmasıdır. Nefsin tikelleri aletler vasıtasıyla idrak ettiği söylendiğinde kastedilen şey ise tikellerin suretlerinin nefsin aletleri olan duyu güçlerinde resmolduktan sonra nefsin bu tikelleri duyu güçleri ve onlarda tikellerin resmolması vasıtasıyla idrak ettiğidir. Zira eğer tikel suretler doğrudan nefiste resmolsalardı bu suretler bölünebildiklerinden yerleştikleri nefis de bölünecektir. Halbuki nefsin bölünmesi imkansızdır. Öyleyse tikel suretler nefiste değil cismânî duyu güçlerinde resmolmalıdır. Dolayısıyla İsfahânî, nefsin gayri cismânî bir varlık olduğunu düşündüğünden ve idrak sürecinde suretin husul bulmasının ne tür sonuçları kabul etmeyi gerektirdiğini bildiğinden tikellerin idraklerini vasıtalı olarak nefse nispet etmektedir. Sonuç itibariyle nefsin tikelleri idrak etmesi aletler vasıtasıyla iken tümelleri idraki ise doğrudandır. Böylece İsfahânî, Tûsî tarafından geliştirilen ayrımı kullanarak onun çözümünü desteklemektedir.[45]

Adudüddîn el-Îcî (ö. 756/1355) hem tümelleri hem de tikelleri idrak edenin nefis olduğunu idrak edenin birliğinden hareketle temellendirmeye çalışır. Daha sonra Îcî, savunduğu bu görüşe karşı çıkanların dayandıkları argümanları zikreder. Argümanların temel dayanağı tikel suretlerin soyut nefiste meydana gelemeyeceği esasına dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle bu argümanlar, İbn Sînâcı soyut nefis ve idrak anlayışı esas alınarak ileri sürülen delillerdir. Îcî'ye göre, duyu organları alet, nefis de idrak edici kabul edildiğinde muhaliflerin ileri sürdükleri argümanlar, nefsin tikelleri idrak ettiği görüşüne zarar vermez.[46] Böylece Îcî de Tûsî tarafından geliştirilen ayrımdan hareketle probleme çözüm sunmaktadır. Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) de bu çözüm sayesinde nefsin tikelleri idrak etmesine rağmen onların nefsin soyutluğuna zarar vermediğini düşünmektedir. Zira tikel suretler, nefiste değil duyu organlarında resmolduğundan cismânîlerin soyutlar nefiste meydana gelmesi halinde ortaya çıkan sorunların hiçbiri söz konusu olmamaktadır. Öte yandan nefis, duyu organlarında resmolan tikel suretleri mülahaza ettiğinden dolayı onların idrak edici olmaktadır. Bu şekilde hem tümellerin hem de tikellerin idrak edicisinin nefis olduğunu savunmak mümkün olmaktadır.[47]

4.2. Tûsî'nin Çözümünün Eleştirisi

Tûsî sonrası düşünürlerden bir kısmı da onun çözümüne karşı çıkmakta ve onu eleştirmektedir. Bu bağlamda ele alacağımız en önemli düşünür, Teftâzânî'dir (ö. 792/1390).

"Nefsin tümelleri doğrudan zâtıyla, tikelleri ise duyu organları vasıtasıyla idrak ettiği" şeklindeki çözümü oldukça başarılı bulan Teftâzânî, bunun sayesinde nefsin tikelleri idrak etmediği

[45] Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn İsfahânî, *Metâli'u'l-enzâr: Şerhu Tavâliu'l-envâr* (Kahire: Dârü'l-Kütbî, 2008), 147-148; Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn İsfahânî, *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdü'l-akâid*, nşr. Hâlid b. Hammâd el-Advânî (Beyrut: Dârü'l-Ziyâ', 2012), 2: 700-702.

[46] Adudüddin Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm* (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, t.y.), 240-241.

[47] Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 2:1117.

görüşü tarafları ile nefsin tikelleri idrak ettiği görüşü taraftarları arasındaki ihtilafın ortadan kalktığını söylemektedir. Bu çözüme karşı ileri sürülen itirazların onların nefis ve idrak görüşleri çerçevesinde nasıl cevaplandırılacağını ortaya koyan Teftâzânî, nihayetinde ise bu çözümün de yetersiz kaldığı ve cevap veremediği bir sorunu gündeme getirir.[48] Nefsin tikelleri idrak ettiğini savunan Tûsî ve takipçileri, idrakin suretin husulü olduğunu da kabul ettiklerinden dolayı onlara göre tikellerin suretlerinin idrak eden öznede bulunması gerekecektir. Tikellerin suretlerinin duyu organlarında husulü konusunda onlar açısından bir sorun yoktur. Ancak sorun tikellerin suretlerinin duyu organlarının yanı sıra ayrıca nefiste de meydana gelip gelmediği hususundadır. Teftâzânî'ye göre burada iki ihtimal bulunmaktadır:

Birinci ihtimale göre, duyulur tikellerin sureti nefiste de meydana gelmektedir. Yani idrak sadece idrak edilenin suretinin duyu organında meydana gelmesiyle gerçekleşmemekte aksine suretin duyu organında meydana gelişi sebebiyle nefiste de husul bulmasıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla burada birincisi tikel suretin duyu organında husulü ve ikincisi nefiste husulü olmak üzere iki tane husul bulunmaktadır. Ancak bu durumda onlar reddettikleri ve kaçındıkları bir görüşü kabul etmiş olacaklardır. O da tikellerin suretlerinin nefiste husul bulmasıdır. Zira onlara göre cismânî bir nesnenin suretinin gayri cismânî nefiste husul bulması imkansızdır. Birinci ihtimal, onları reddettikleri bu görüşü kabul etmek zorunda bırakıyor.

İkinci ihtimale göre ise duyulur tikel suret, sadece duyu aletlerinde husul bulmaktadır. Yani nefsin tikelleri idrak esnasında nefiste husul bulan herhangi bir şey ya da suret yoktur. Eğer nefiste hiçbir şey meydana gelmiyorsa nefsin o tikellerin idrak edicisi olduğunu söylememizi gerektiren sebep nedir? Eğer tikel bir şeye dair herhangi bir suret kendisinde meydana gelmeksizin onların idrak edicisinin nefis olduğunu söylüyorsak neden tümellerin idrakinde de nefiste herhangi bir suret husul bulmaksızın onların nefis tarafından idrak edilmesi mümkün olmasın? Bu durum, her halükârda İbn Sînâcı idrak teorisi çerçevesinde kabul edilen "idrakin suretin husulü olduğu" görüşüyle çelişmektedir.[49]

Bu ihtimaller dikkate alındığında sonuç itibariyle İbn Sînâcı nefis ve idrak teorisi kabul edildiğinde nefsin tikelleri nasıl idrak ettiğini açıklama bağlamında Tûsî'nin geliştirdiği çözüme yönelik yukarıda zikredilen eleştirinin savuşturulması Teftâzânî'ye göre mümkün değildir. Soyut nefsin tikelleri idrak etmesi sorununun çözümü, ancak İbn Sînâcı idrak anlayışının yeniden yorumlanmasıyla mümkün olabilir. İbn Sînâ'nın idrak teorisine yönelik geliştirdiği yeni yorumu sayesinde Teftâzânî, gayri cismânî nefsin tikelleri idrak etmesi mümkün olduğu gibi cismânî nefsin de tümelleri ve gayri cismânîleri idrak etmesinin de mümkün olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla soyut nefis veya gayri cismânî olan Allah, cismânî tikelleri idrak ettiği gibi insanî nefis -onu cismânî kabul edenlere göre- de gayri cismânîleri edebilmektedir[50] Aslında Ebü'l-Berekât ile Râzî'nin İbn Sînâ'nın idrak teorisini reddederek nefsin tikelleri bilmesi konusunda sağladıkları imkânı Teftâzânî, İbn Sînâcı idrak anlayışını yeniden yorumlayarak gerçekleştirmiştir.

Sonuç

[48] Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillah el-Herevî Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd* (İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305), 2: 41-42.
[49] Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 2: 43.
[50] Teftâzânî'nin İbn Sînâcı idrak anlayışına dair yeni yorumu ve idrakin hakikati konusundaki görüşlerinin detaylı bir analizi için Ziya Erdinç, *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 140-185.

İnsanın hakikatinin neliği sorunu düşünce tarihi boyunca tartışma konusu olmuş ve bu sorun muhtelif boyutlarıyla ele alınarak tutarlı bir şekilde çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. İslâm düşüncesinde de insanın hakikati sorunu tartışılmış ve muhtelif görüşleri altında toplayabileceğimiz iki ana yaklaşım ortaya çıkmıştır: Gayri cismânî (mücerred/ soyut) nefis anlayışı ve cismânî nefis anlayışı. Çoğunlukla filozoflar tarafından savunulan gayri cismânî nefis anlayışı tümellerin insanlar tarafından idrak edilmesini açıklama noktasında güçlü bir teori olmakla birlikte İbn Sînâcı idrak teorisi ile birlikte savunulması halinde tikellerin bilinmesi meselesinde içinden çıkılması güç sorunlara yol açmaktadır. İbn Sînâ, bir şeyin ancak kendisiyle aynı varlık tarzına sahip bir idrak edici tarafından idrak edilebileceğini ve idrakin de bir şeyin suretinin idrak edende meydana gelmesinden ibaret olduğunu savunmuştur. Buna göre tümeller ve gayri cismânî cevherler, kendileriyle aynı varlık tarzına sahip olan nefis tarafından idrak edilirken cismânî tikeller de nefsin cismânî bir varlık tarzına sahip olan dış ve iç güçleri tarafından idrak edilir. İnsanda gayri cismânî nefis ve duyu güçleri olmak üzere iki farklı idrak edicinin bulunduğunu ima eden İbn Sînâ'nın bu görüşü, daha sonra Ebü'l-Berekât Bağdâdî ve Fahreddin Râzî'nin "idrak eden öznenin birliğine zarar verdiği" şeklindeki eleştirisine maruz kalmıştır. Bu eleştirileri haklı bulmayan Tûsî, "tikellerin idrak edicisinin duyu güçleri olduğu" görüşünü İbn Sînâ'ya ve filozoflara nisbet etmenin apaçık bir iftira olduğunu belirtmiştir. Tûsî'ye göre, filozofların bu görüşü, "Nefis, gayri maddileri bizzât idrak ederken tikelleri ise duyu güçleri aracılığıyla idrak eder." şeklinde yorumlanmalıdır. Böylece her iki durumda da idrak edici sadece nefis olmaktadır. Beyzâvî ve Kâtibî gibi Tûsî'nin çağdaşlarının da dolaylı ifadelerle savunduğu bu yaklaşımın Kutbüddîn Râzî, Şemseddin İsfahânî, İbn Mübârekşâh, Îcî ve Cürcânî gibi müteâkip düşünürler tarafından ise doğrudan Tûsî'nin ifadeleriyle dile getirildiği görülmektedir. Müteahhir dönem İslâm düşünürlerinin hâkim tavrını ifade eden bu görüş, daha sonra Şemseddin Semerkandî ve Teftâzânî tarafından İbn Sînâcı idrak anlayışı bağlamında eleştirilmiştir. Teftâzânî, tikellerin suretlerinin cismânî duyu güçlerinde meydana geldiği iddia edilmesine rağmen idrak edicinin soyut nefis olduğunu söylemelerinin nasıl çelişkiye yol açtığını ortaya koyma çabası içinde olmuştur.

Kaynakça

Alper, Ömer Mahir. *Aklın Hazzı: İbn Kemmûne'de Bilgi Teorisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2004.

Aristoteles. *Fi'n-nefs*. Thk. Abdurrahman BedevîTrc. İshak b. Huneyn. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1954.

Aristotle. "On Generation and Corruption". *The Complete Works of Aristotle*. Ed. Jonathan Barnes. Trc. H. H. Joachim. 6. Bs. 1: 512-554. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

Arkan, Atilla. "Psikoloji: Nefis ve Akıl". *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemler*. Ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Arslan, Ahmet. *İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

Bağdâdî, Ebü'l-Berekât. *el-Mu teber fi'l-hikme*. 3 Cilt. İsfahan: Dânişgâh-ı İsfahân, 1373.

Beyzâvî, Kâdî Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullāh b. Ömer. *Tavâli u'l-envâr*. Thk. Abbas Süleyman. Beyrut ve Kahire: Dârü'l-Cîl ve el-Mektebetü'l-Ezheriyye Li't-turâs, 1991.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf : Mevâkıf şerhi (metin-çeviri)*. Trc. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri : (Nefs, Akıl ve Ruh)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Erdinç, Ziya. *Teftâzânî'de Bilgi Teorisi*. Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. 9 Cilt. Cidde: Darü'l-Minhâc, 2011.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Kimyâ-yı Saâdet*. Trc. A. Faruk Meyân. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1979.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *Me'âricü'l-kuds fî medârici ma'rifeti'n-nefs*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1975.

İbn Mübârekşâh, Mîrek Şemsüddîn Muhammed el-Buhârî. *Şerhu Hikmeti'l-'ayn*. Nşr. Muhammed Can el-Kerîmî. Kazan: Şerif Can-Hasan Can Matbaası, 1319.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Adhaviyye fi'l-me'âd*. Thk. Hasan Âsî. Tahran: Şems-i Tebrîzî, 1382.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *el-Mebde ve'l-Me'âd*. Nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessese-i Mutâlaât-i İslâmî, 1984.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. "Fi'l-kuva'l-insâniyye ve idrâkâtuhâ". *Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'iyyât*. 2. Bs. 60-70. Kahire: Dârü'l-Arab, 1989.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *İşaretler ve Tenbihler: el-İşârât ve't-tenbîhât*. Trc. Muhittin Macit - Ali Durusoy - Ekrem Demirli. 3. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbu'ş-Şifâ: Kitâbü'n-Nefs*. Ed. Fazlurrahman. London: University of Durham, 1959.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbü'n-Necât fi'l-hikmeti'l-mantıkiyye ve't-tabî'iyyeti'l-ilâhiyye*. Nşr. Macit Fahri. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. "Risâle fî ma'rifeti'n-nefsi'n-nâtıka ve ahvâlihâ". *Ahvâlü'n-nefs*. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. 181-192. Paris: Dârü Biblion, 2007.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. "Risâle fi'l-kelâm 'ala'n-nefsi'n-nâtıka". *Ahvâlü'n-nefs*. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. 195-199. Paris: Dârü Biblion, 2007.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. "Risâle fi'n-nefs ve bekâihâ ve me'âdihâ". *Ahvâlü'n-nefs*. Ahmed Fuâd el-Ehvânî. 45-140. Paris: Dârü Biblion, 2007.

İbn Sînâ, Ebû Alî Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. "Risâletü'l-hudûd". *Tis'u resâil fi'l-hikme ve't-tabî'iyyât*. 2. Bs. 74-104. Kahire: Dârü'l-Arab, 1989.

Îcî, Adudüddin. *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, t.y.

İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn. *Metâli'u'l-enzâr: Şerhu Tavâli'u'l-envâr*. Kahire: Dârü'l-Kütbî, 2008.

İsfahânî, Mahmûd b. Abdurrahman Şemsüddîn. *Tesdîdü'l-kavâid fî şerhi Tecrîdü'l-akâid*. Nşr. Hâlid b. Hammâd el-Advânî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ziyâ', 2012.

Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Alî b. Ömer. *el-Mufassal fi şerhi'l-muhassal*. İstanbul. Fazıl Ahmed Paşa, 833: 185. Süleymaniye Kütüphanesi.

Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Alî b. Ömer. *el-Münassas fi şerhi'l-Mülahhas*. Fazıl Ahmed Paşa, 887: Süleymaniye Kütüphanesi.

Kâtibî, Ebü'l-Hasen Necmüddîn Alî b. Ömer. *Hikmetü'l-'ayn*. Thk. Salih Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

Kaya, Mustafa. "Aristoteles'in Ruh Anlayışı". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 18 (2014): 91-98.

Kuşpınar, Bilal. *İbn-i Sînâda Bilgi Teorisi*. Ankara: MEB Yayınları, 2001.

Kutbüddin Râzî. *el-Muhâkemât beyne Şerhayi'l-İşârât*. Nşr. Kerîm Feyzî. 3 Cilt. Kum: Matbuât-ı Dînî, 1383.

Okan, Kutlu. *Ebu'l-Berekat el-Bağdâdî'nin Bilgi Teorisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, t.y.

Özpilavcı, Ferruh. *Ebu'l-Berekât Bağdadî'de Nefs Teorisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-. *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabî'iyyât*. Thk. Muhammed Mu'tasım el-Bağdâdî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-. *el-Metâlibü'l-âliyye mine'l-ilmi'l-ilâhî*. Nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-Arabi, 1987.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-. *Kitâbu'l-Mülahhas fi'l-mantık ve'l-hikme*. İstanbul. Şehid Ali Paşa, 1730: Süleymaniye Kütüphanesi.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-. *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulema*. Nşr. Taha Abdürrauf Sa'd. Kahire, t.y.

Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer Fahreddin er-. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Nşr. Ali Rızâ Necefzâde. 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Âsâr ve Mefâhir-i Ferhengî, 1384.

Semerkandî, Şemsüddin. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. Thk. Ahmed Abdurrahman Şerif. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1985.

Semerkandî, Şemsüddin. *İlmü'l-âfâk ve'l-enfüs: Âlem ve İnsan*. Thk. Yusuf Okşar - ve İsmail Yürük. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2020.

Sühreverdî, Şihâbüddîn. *el-Elvâhu'l-İmâdiyye: Hikmet Levhaları*. Trc. A. Kamil Cihan - Salih Yalın - Arsan Taher. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

Sühreverdî, Şihâbüddîn. "el-Meşâri' ve'l-Mutârahât". *Mecmû'a-ı Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*. Henri Corbin. 1: 194-505. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsanî ve Motâleât-ı Ferhengî, 2009.

Sühreverdî, Şihâbüddîn. "Kitâbü't-Telvîhât". *Mecmû'a-ı Musannefât-ı Şeyh-i İşrâk*. Henri Corbin. 1: 194-505. Tahran: Pejûheşgâh-ı Ulûm-ı İnsanî ve Motâleât-ı Ferhengî, 2009.

Teftâzânî, Sa'düddin Mes'ud b. Ömer b. Abdillah el-Herevî. *Şerhu'l-Makâsıd*. 2 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Muharrem Efendi, 1305.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât*. Thk. Süleyman Dünya. 3. Bs, 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârîf, 1960.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Tecrîdü'l-akâid*. Thk. Abbas Muhammed Hasan Süleyman. İskenderiye: Dârü'l-Ma'rifetü'l-Câmiiyye, 1996.

Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed. *Telhîsü'l-Muhassal*. Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1985.

Türker, Ömer. *İbn Sînâ Felsefesinde Metafizik Bilginin İmkânı Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.

Türker, Ömer. "Nefis". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32: 529-531. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Urmevî, Ebü's-Senâ Siraceddin Mahmud b. Ebi Bekr el-. *Kadı Siraceddin el-Ürmevi ve Metâliu'l-Envâr (tahkik, çeviri, inceleme)*. Thk. Hasan Akkanat. 3 Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

Üçer, İbrahim Halil. "Özdeşlikten Temsile: İbn Sînâ'ya Göre İnsani Nefste Bilen-Bilinen Özdeşliği Sorunu". *Nazariyat İslâm Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan 2018): 1-54.

Sevabını Ölünün Ruhuna Bağışlamak Niyetiyle Kur'ân Okumanın Câiz Olmadığına Delil Olarak Zikredilen Bazı Âyetlerin Değerlendirilmesi

Mehmet KARA

Sevabını Ölünün Ruhuna Bağışlamak Niyetiyle Kur'ân Okumanın Câiz Olmadığına Delil Olarak Zikredilen Bazı Âyetlerin Değerlendirilmesi

Mehmet KARA*

Öz

İslam geleneğinde ilk dönemlerden itibaren ölülerin affına ve rahmetine vesile olması temennisiyle uygulanan Kur'ân okunması âdeti hakkında Hz. Peygamber'in sarih bir beyanı bulunmamaktadır. Diğer taraftan bu konu özelinde herhangi bir nehyi de söz konusu değildir. Hz. Peygamber ve onun en yakınında bulunan ashabının ölülerin ardından Kur'ân tilâvet ettiklerine dair sarih bir rivayetin bulunmaması gerekçe gösterilerek bu yöndeki uygulamanın câiz olmadığına hükmedilmiştir. Ayrıca insanın, ahirette sadece kendi amelinin karşılığını göreceği, başkasının günahı ile kimsenin sorumlu tutulmayacağı, Kur'ân'ın davetinin sadece diri olan (iman ile hayat bulan) kimselere fayda sağlayacağı meâlindeki bazı âyetler de bu bağlamda delil olarak zikredilmiştir. Bu itibarla biz de çalışmamızda ölülerin affına vesile olması niyetiyle Kur'ân okunmasının herhangi bir faydası bulunmadığına delil olarak zikredilen bazı âyetleri tespit edip incelediğimiz meselenin, bu âyetler üzerinden müdellel kılınmasını tahlil edeceğiz.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Ruh, Cenaze, Tilâvet, Sevap

Evaluation Of Some Verses Which Regarded As Evidence To That It Is Not Permissible To Recite The Quran For The Soul Of The Deceased

Abstract

There is no clear statement of the Prophet about the tradition of reciting the Quran for the deceased, which has been practiced in the Islamic tradition since the earliest periods of Islam, with the intention of being a mean of receiving mercy and forgiveness from God. On the other hand, the Prophet also did not forbid Muslims to do so. It was sentenced that reciting the Quran over the deceased is not permissible by referring to that there is no explicit narration showing that the Prophet and his companions practiced this tradition. In addition, some other verses were mentioned as evidence as well, in the meaning of that a person would be rewarded from only his own deeds, that no one would be held responsible for sins of another, and that the call of the Quran would be beneficial for only those who is alive (through faith). In this respect, in our study, by determining and examining the verses that regarded as evidence to being useless of reciting the Quran for the deceased with the purpose of being a mean to forgiveness, we will analyze why these verses are being used as proof.

Keywords: the Quran, Soul, Funeral, Quran Recitation, the Hereafter Reward

Giriş

İnsanların dünya ve ahiret saadetinin temini için nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm, kendi ifadesiyle insanlar için bir hidayet rehberi,[1] şifa ve rahmet vesilesidir.[2] Bu itibarla berhayat olan insanlara hitap eden Kur'ân'ın, ölülere okunmak için indirilmediği iddiası, farklı dönemlerde muhtelif mahfillerde dile getirilmiştir. Örneğin, Mehmet Akif Ersoy'un (ö.1936), "*İnmemiştir hele Kur'ân, bunu hakkıyla bilin ne mezarlıkta okunmak ne*

* Dr., Öğretim Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, mehmetkara@comu.edu.tr, orcid.org/0000-0002-2350-9323.

[1] el-Bakara 2/2, 185; Âl-i İmrân 3/4; el-İsrâ 17/9.

[2] el-İsrâ 17/82.

de fal bakmak için"[3] dizeleri, böyle bir anlayışın ifadesidir. Diğer taraftan İslam geleneğinde cenazenin defnedilmesi sonrasında veya özel gün ve gecelerde kabirlerde veya farklı mekanlarda ölülerin ruhları için Kur'ân okunması, sevabının onlara hediye edilmesi ve bu sevaptan ölülerin hissedar olacağına inanılması yaygın bir uygulamadır. Müslümanların yaşadığı yerlerde ilk dönemlerden itibaren uygulanıyor olsa da bu âdetin meşruiyeti ise ihtilaflı bir mesele olmuştur. Bu hususta ölülerin ruhları için okunan Kur'ân'ın sevabının onlara hediye edilmeyeceği, ulaşmayacağı ve buna bağlı olarak okunan Kur'ân'ın onlar için herhangi bir faydası olmadığına dair bazı âyetler de delil olarak zikredilmiştir ki çalışmamızda, bu âyetlerin istidlali tahlil edilecektir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu hususta zikredilen âyetleri iki kısımda tasnif edebiliriz. Birinci kısımda yer vereceğimiz âyetlerde insanın, ahirette sadece kendi sa'yinin / amelinin karşılığını göreceği, iyiliklerinin ve kötülüklerinin uhrevî bir karşılığının olacağı, bu konuda kimsenin haksızlığa uğramayacağı ve başkasının günahı ile sorumlu tutulmayacağı vurgulanmıştır. Bu âyetlerin zahirinden hareketle ölü adına başkaları tarafından yapılan iyilik veya kötülüğün onun için faydası ya da zararı olmadığı ve buna bağlı olarak Kur'ân tilâvetinin de ölüye herhangi bir fayda sağlamadığı şeklinde bazı yorumlar yapılmıştır. Diğer başlıkta ise Kur'ân'ın, özellikle berhayat olan insanlar için nâzil olduğu ve bu sebeple muhatabının sadece yaşayan insanlar olduğu, ölülerin ise anlama, işitme, konuşma gibi melekelerinin olmaması dolayısıyla okunan Kur'ân'ın onlar için herhangi bir faydaya vesile olmadığı bağlamında zikredilen bazı âyetlere yer verilecektir.

1. İnsanın, Ahirette Sadece Kendi Sa'yinin Karşılığını Göreceği

Bazı âyetlerde, bir kimsenin dünyada iken yaptığı iyiliklerin ahirette kendi lehine, kötülüklerin ise aleyhine olacağı,[4] bir kısım âyetlerde de kötülüklerin misli ile cezalandırılacağı, iyiliklerin uhrevî karşılığının ise daha fazla olacağı belirtilmiştir.[5] Diğer bazı âyetlerde ise insanın ahirette sadece kendi sa'yinin karşılığını göreceği,[6] başkasının günahı ile sorumlu tutulmayacağı[7] anlatılmıştır. Bu âyetlerden hareketle öldükten sonra başkalarının yaptığı hayır-hasenat, Kur'ân tilâveti gibi fiillerin sevabının ölülere ulaşmayacağı, hediye edilmeyeceği ve buna bağlı olarak ölüler için herhangi bir faydası olmadığı söylenmiştir. Bu hususta delil olarak zikredilen âyetlerin başında ise **{وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى}** *"İnsan için sadece kendi çabası [nın karşılığı] vardır."*[8] âyeti gelmektedir. Örneğin; İmam-ı Şâfiî'nin (ö.204/820), bu âyetten hareketle vefat edenlerin kendi ameli ve kesbi olmadığı gerekçesiyle "*dua ve rahmet vesilesiyle ölüler için başkaları tarafından okunan Kur'ân'ın sevabının onlara ulaşmayacağı ve fayda sağlamayacağı*" şeklinde bir hüküm istinbât[9] ettiği nakledilmiştir.[10]

---

[3] Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (derleyen: Ömer Rıza Doğrul), İnkılap ve Aka Kitabevi, İstanbul, 1979, s.170.
[4] el-Bakara 2/286; el-İsrâ 17/7; el-Fussilet 41/46; el-Câsiye 45/15.
[5] el-En'am 6/160; en-Nahl 16/97; el-Kehf 18/88; en-Neml 27/89; el-Kasas 28/84; el-Ğâfir 40/40.
[6] en-Necm 53/39.
[7] el-En'am 6/164; el-İsrâ 17/15; el-Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/38.
[8] en-Necm 53/39.
[9] *İstinbât*: Kur'an ve sünnet nasslarını anlayabilme ve onlardan hüküm çıkarma çalışmasıdır. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2013 (4.Baskı), s.268.
[10] Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer İbn Kesîr eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Ḳurâni'l-'Azîm* (Tahk. Sâmî b. Muhammed Selâme), Dâru Tayyibe, Riyâd, 1999 (2.Baskı), c.7, s.465; Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh fi'l-kelâmi 'alâ ervâhi'l-emvâti ve'l-ahya'* (Tahk. Besam Alî Selam el-Amûş), Dâru İbn Teymiyye, Riyâd, 1986, c.1, s.451, 457; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî

Kur'ân tilâvetinin sevabının sadece okuyana ait olduğu, başkasına hediye edilmeyeceği, ulaşmayacağı ve fayda sağlamayacağı görüşünde olan Şâfiî fakîhi İzzeddîn b. Abdisselâm (ö.660/1262) da yukarıdaki âyete ilaveten {...لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ...} "*Bir kimsenin [dünyada iken] yaptığı iyilik ve kötülükleri ['nin mükafatı veya cezası] kendisinedir.*"[11] ile {إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا...} "*İyilik ederseniz, kendinize iyilik etmiş olursunuz; kötülük ederseniz yine kendinize [kötülük etmiş olursunuz] dir.*"[12] âyetlerini de delil olarak zikretmiştir. İzz b. Abdisselâm, bu âyetlerde, sadece dünyada iken yapılan şeylerin uhrevî bir karşılığı olacağının belirtilmesi nedeniyle ölüye fayda sağlaması niyetiyle başkası tarafından Kur'ân okunmasını bu nasslara aykırı kabul etmiştir. Zira ölenin sa'yi olmadığına göre başkaları tarafından okunan Kur'ân'ın sevabının ölülere hediye edilmesi de câiz değildir.[13] Bazı eserlerde de isim belirtilmeden "bid'at ehli" şeklinde nitelenen kimselerce, bu meseleye dair yukarıda zikredilen 3 âyete ilave olarak {فَالْيَوْمَ لاَ تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلاَ تُجْزَوْنَ إِلاَّ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ} "*Bugün hiçbir kimseye en küçük bir haksızlık yapılmayacak ve [dünyada] yaptıklarınız haricinde hiçbir şeyden sorumlu tutulmayacaksınız.*"[14] âyetinin nakledildiği de belirtilmiştir.[15] Bu âyetlerde, dünyada iken yapılan iyilik veya kötülüklerin uhrevî bir karşılığının olduğu ve bu konuda haksızlığın yapılmayacağı, insanın sorumlu olmadığı hususlarda herhangi bir mükellefiyetinin bulunmadığı vurgulanmıştır. Buna göre mezkûr âyetlerin muhtevası, ölülerin ruhları için okunan Kur'ân'ın onlara fayda sağlamayacağı ile ilgili değildir.

İlk âyetin tahlilinin yeterli olacağı düşüncesiyle sadece {وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى} âyeti; siyak-sibâk, nesih, âyetteki "insan" lafzının maksudu, bu lafzın evvelinde bulunan **(ل)** harfinin işlevi gibi veriler ışığında anlaşılmaya çalışılacaktır.

Siyak-sibâk: Bu âyet, bağlamı dikkate alınmadan müstakil olarak değerlendirildiğinde insanın, ahirette sadece kendi amelinin faydasını göreceği, onun adına başkası tarafından yapılan fiillerden ise herhangi bir fayda görmeyeceği düşünülebilir. Âyetin bulunduğu bağlam dikkate alındığında ise konu hakkında farklı bir hükme de ulaşılabilir. Buna göre Allah'ın dininden yüz çeviren bir kimsenin, ğayb bilgisine vâkıfmış gibi ve ayrıca Hz. Musa ile Hz. İbrahim'in sahifelerinde bulunduğu bildirilen, "bir kimsenin, başkasının günahını yüklenmeyeceği", "insan için ahirette sadece kendi sa'yinin karşılığının olacağı" ve "bunun kendisine mutlaka ve tam olarak verileceği" hususunda bilgisi yokmuş gibi

---

Bekr es-Suyûtî, *Şerhu's-sudûr bi şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr* (Nşr. Ahmed Hamdî İmâm), Dâru'l-Medenî, Kâhire, 1985, s.310; Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an* (Tahk. Merkezü'd-Dirâsati'l-Kur'aniyye), İslami İşler, Davet ve İrşat Bakanlığı, Suud-i Arabistan, ts., c.2, s.718; Suyûtî, *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl* (Tahk. Seyfüddîn Abdülkâdir), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1981, s.251; Muhammed Ahmed Abdüsselâm eş-Şâkırî, *Hükmü'l-kırâeti 'ale'l-emvât*, Mektebetü's-Safâ, Kahire, ts., s.19; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Muğnî,* Mektebetü'l-Kahire, c.2, s.423-424; Muhammed Nâsırüddîn el-Elbânî, *Ahkâmü'l-cenâiz ve bide'ihâ*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 1992, s.220.

[11] el-Bakara 2/286.

[12] el-İsrâ 17/7.

[13] Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm, *Kitâbü'l-Fetâvâ* (Ta'lik ve Tahrîc: Abdurrahmân b. Abdilfettâh), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1986, s.96-97.

[14] Yâsin 36/54.

[15] Ali b. Muhammed İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* (Tahk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî-Şuayb el-Arnaût), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1988, c.2, s.664.

davranmasından bahsedilmiştir.[16] Bilindiği üzere "suç ve cezanın şahsiliği", "insanın dünyada iken sorumluluklarını yerine getirip getirmemesinin uhrevî bir karşılığının olacağı" ve "bu konuda herhangi bir haksızlığın yapılmayacağı" vb. hususlar Kur'ân'ın birçok âyetinde üzerinde durulan konulardır.[17] Bu itibarla insanın dünyada iken kendi tercihi doğrultusunda yaptıklarının uhrevî bir sonucunun olacağını belirten bu âyetlerden hareketle ölülerin ardından onlar adına yapılan dua-istiğfâr, hayır-hasenat ya da Kur'ân tilâveti gibi fiillerin sevabının ölüye ulaşıp ulaşmadığı veya faydası olup olmadığının teyidi ya da nefyi mümkün gözükmemektedir.

Nesih: "*İnsanın, [ahirette] sadece kendi sa'yinin karşılığını göreceği*" şeklindeki hükmün neshedildiği veya tahsis edildiği yönündeki rivayetler de bu âyetin, delil olarak zikredilmesini tartışmalı kılmaktadır. İbn Abbâs'tan (ö.68/687-88) nakledildiğine göre bu âyetin, daha sonra nâzil olan {وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَمَا أَلَتْنَاهُمْ مِنْ عَمَلِهِمْ مِنْ شَيْءٍ كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ} "*İman edenler ve iman ile kendilerini izleyen nesilleri ki biz bu nesilleri kendilerine kattık. Onların amellerinden de hiçbir şey [yani atalarının yaptıkları ile onları faydalandırırken oğullarına verdiklerimiz neticesinde atalarından da bir şey] eksiltmedik. Herkes yaptığı karşılığında rehindir [herkes kendi yapıp ettiğinin hesabını verecektir].*"[18] âyeti ile neshedildiği[19] ya da tahsis edildiği[20] belirtilmiştir. Bu âyete göre babaları vesilesiyle (onların yolunu takip ederek) nesilleri de cennete girer.[21] Buna göre sonraki nesiller, kendilerinden önceki atalarının tercihlerinden etkilenmişlerdir. Ölen insanların hayatta iken yaptıklarından daha sonraki nesillerin etkilenmesi, Necm sûresinin 39. âyetinin yorumu bağlamında dile getirilen başkaları tarafından yapılan hayır-hasenat, Kur'ân tilâveti gibi fiillerin diğer insanlara (konumuz özelinde ölülere) herhangi bir faydası olmayacağı yönündeki iddia ile çelişmektedir. Buna rağmen nâsih kabul edilen âyette {كُلُّ امْرِئٍ بِمَا كَسَبَ رَهِينٌ} "*Herkes yaptığı karşılığında rehindir*" şeklinde herkesin kendi yapıp ettiğinin hesabını vereceğinin zikredilmesi ise dikkat çekicidir. Ayrıca nâsih ve mensûh kabul edilen iki âyetin haber olması ve haberlerde neshin caiz olmaması nedeniyle burada neshin sahih olmadığı da söylenmiştir.[22] Buna göre Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın şeriatlerinde var olduğu bildirilen böyle bir hüküm, hakkında nesheden bir

---

[16] en-Necm 53/33-41. Ayrıca bu âyetlerin tefsirine dair detaylı bilgi için bkz. Abdullah İbn Abbas, *Tenvîrü'l-mikbâs min tefsiri İbn Abbas* (Nşr. Mecidüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzâbâdî), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1992, s.447; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Tahk. Ahmed Muhammed Şakir), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 2000, c.22, s.546; Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. Hasan Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Tahk.?), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1420/1999, c.29, s.274; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Ḳurâni'l-'Azîm*, c.7, s.465.

[17] Örneğin bkz. el-Bakara 2/286; İsrâ 17/7; el-Fâtır 35/18; Yâsîn 36/54; el-Fussilet 41/46; el-Müddessir 74/38; ez-Zilzâl 99/7-8.

[18] et-Tûr 52/21.

[19] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c.22, s.547; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* (Tahk. Ebû Muhammed b. Âşûr), Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut, 2002, c.9, s.153; Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Şemsüddîn el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (Tahk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş), Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire, 1964, c.17, s.114; Muhyi's-Sünne Ebû Muhammed Hüseyn b. Mes'ud el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an* (Tahk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Harş), Dâru Tayyibe, Riyâd, 1997, c.7, s.416; Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Tahk. Abdürrezzâk el-Mehdî), Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Beyrut, 1422/2001, c.4, s.192-193; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl* (Tahk. Abdullah el-Hâlidî), Dâru'l-Erkâm, Beyrut, 1416/1995, c.2, s.320; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kurtubî el-Mâlikî, *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye* (Tahk. Şâhid el-Buşeyhî), Şârika Üniversitesi, Birleşik Arap Emirlikleri, 2008, c.11, s.7171.

[20] Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Han b. Hasan b. Ali el-Kannevcî, *Fethü'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân*, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut, 1992, c.13, s.270.

[21] Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, c.22, s.547; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, c.9, s.153; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c.17, s.114; el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl*, c.7, s.416; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, c.4, s.192-193; İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, c.2, s.320; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye*, c.11, s.7171.

[22] İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, c.4, s.193; İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, c.2, s.320.

delil bulunmaması hasebiyle bizim için "*şer'u men kablenâ*"[23] olarak kabul edilir.[24] Bu münasebetle kanaatimizce iki âyet arasında herhangi bir çelişkinin bulunmadığı ve dolayısıyla neshe / tahsise gerek olmadığı da düşünülebilir.

Hükmün muhatabı: İkrime'den (ö.105/723) naklen, Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın sahifelerinde bulunduğu belirtilmesi hasebiyle, âyette ifade edilen hükmün sadece bu iki peygamberin yaşadığı toplumu ilgilendirdiği şeklinde bir yorum da yapılmıştır.[25] İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. İbrahim'e kadar olan süreçte bir insan, başkasının suçu / günahı ile örneğin babasının, oğlunun, kardeşinin, hanımının, kölesinin suçu / günahı nedeniyle cezalandırılabiliyordu. Hz. İbrahim, Necm sûresinin 38. ve 39. âyetlerinde belirtilen hükümleri tebliğ ederek onları böyle bir şeyden nehyetmiştir.[26] İslam dininde ise bir kimse hem kendi amelinden hem de onun adına başkaları tarafından yapılan şeylerden de hissedar olabilir. Nitekim, Hz. Peygamber, vefat eden annesi için hayır yapmak, sadaka vermek isteyene veya babası ölen bir kadının, onun adına hac yapmasına ya da orucunu tutmadan vefat eden annesi için oruç tutmak isteyene izin vermiştir.[27] Buna rağmen âyette ifade edilen "insanın, ahirette sadece kendi sa'yinin karşılığını göreceğinin" İslam dininde geçerli olmadığını söyleyebilmek de zordur. Bu durumda Allah'ın, Kur'ân'da böyle bir hususa işaret etmemesi gerekirdi şeklinde bir gerekçe ileri sürülerek böyle bir görüş zayıf addedilmiştir.[28]

Rebi' b. Enes'e (ö.139/757) nispetle âyetteki *insan* ile kafirin kastedildiği de belirtilmiştir. Zira mümin, kendi ameli ve onun adına başkalarının yaptığı salih amellerin ecrini alır. Kafir ise iyiliklerinin mükafatını sadece dünyada görür, âhirette ise onun için herhangi bir ecir yoktur.[29] Ancak âyetin bağlamı incelendiğinde zikri geçen *insan* kelimesi, kafir ve müminleri de içine alan umumî anlamı hâiz bir lafızdır.[30]

Âyette geçen لِلْإِنْسَانِ kelimesindeki (ل) harfinin işlevi: Yukarıdaki değerlendirmelerin dışında âyetin yorumu çerçevesinde şunları söylemek de mümkündür: İnsanın, kendi amelinin karşılığını görmesi, ilahî adaletin bir gereğidir. Hak edilenden fazlasının verilmesi ise Allah'ın bir ihsanıdır. Bu minvalde لِلْإِنْسَانِ kelimesindeki **(ل)** harfi, sahip olma / hak ediş (مِلْك) ve gereklilik (ايجاب) anlamında kabul edilebilir. Buna göre bir kimse, adalet gereği kendi sa'yinin karşılığına malik olur. Onun adına başkaları tarafından yapılan

---

[23] *Şer'u men kablenâ*: Bizden önceki ümmetlere gönderilmiş şerîatlar demektir. Genelde bir sonra gelen şeriat bir öncekini neshetmiştir. Ancak daha önceki şeriatlarla ilgili bir hüküm bizim şerîatımızda nakledilmiş ve ilgâ ya da itibar edildiğine dair de bir beyân getirilmemiş ise, işte bu gibi hükümlerin bizim için de geçerli olup olmayacağı konusu tafsile muhtaç olmaktadır. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, s.525.

[24] Muhammed Tâhir b. Âşûr et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Dâru't-Tûnisiyye, Tûnus, 1984, c.27, s.132.

[25] Ebû Muhammed Abdülmün'im b. Abdürrahîm İbnü'l Feres, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Tahk. Taha b. Ali, Münciye bintü'l-Hâdî, Salâhüddîn Afîf), Dârü İbn Hazm, Beyrut, 2006, c.3, s.512; el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*, c.7, s.416; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, c.4, s.193; İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, c.2, s.320; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c.27, s.133.

[26] el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*, c.7, s.416; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, ts., c.7, s.661; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye*, c.11, s.7169; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, c.17, s.113.

[27] Buhârî, "Vasâyâ", 19, 20 (hadis nu: 2760, 2762), "Cenâiz", 95 (hadis nu: 1388); Müslim, "Vasiyyet", 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 457 (hadis nu: 2005); Ebû Dâvûd, "Eymân ve'n-Nüzûr", 25 (hadis nu: 3310); Ebû Bekr Muhammed b. İshak İbn Huzeyme, *Sahîhü İbni Hüzeyme* (Tahk. Muhammed Mustafa Azamî), Mektebü'l-İslamî, Riyâd, 2003 (3.Baskı), c.2, s.986 (hadis nu: 2053); Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Ḳurân*, c.9, s.153; Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz* (Tahk. Abdusselam Abdişşâfî Muhammed), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1422/2001, c.5, s.206; el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*, c.7, s.416; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, c.4, s.193; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c.27, s.133.

[28] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh*, c.1, s.460.

[29] Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Ḳurân*, c.9, s.153; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, c.5, s.206; Kurtubî, *el-Câmi'*, c.17, s.114; el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*, c.7, s.416; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, c.4, s.193; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c.27, s.133.

[30] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh*, c.1, s.458.

iyiliklerin sevabından faydalanmayacağı hususunda ise net bir veri yoktur. Allah, ameli olmayan bir çocuğa cennet nimetini bahşettiği gibi bir kimseye amelinin dışında herhangi bir vesile ile daha fazlasını vererek ihsanda da bulunabilir.[31] Dolayısıyla insanın, ahirette sadece kendi sa'yinin karşılığına sahip olacağı vurgulanırken diğer insanlar tarafından yapılan amellerden öldükten sonra ya da ölmeden önce faydalanması ise nefyedilmemektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de insanın kendi sa'yi olmadığı halde müminlerin bağışlanması için melekler müminlere,[32] Hz. İbrahim ve Hz. Nûh ise anne-babalarına ve müminlere[33] dua etmişlerdir. Ayrıca "*İnsan öldüğü zaman, geride bıraktığı sadaka-i câriye, kendisinden faydalanılan ilim, kendisine dua eden hayırlı bir evlat haricinde amel defteri kapanır.*"[34] hadisinde zikredilen istisnâî durumlarda dünyada iken vesile olunan iyiliklerin sevabının, öldükten sonra amel defterine yazılmaya devam ettiği belirtilmektedir.

Bu itibarla kanaatimizce zikri geçen âyet, ölülerin ruhları için okunan Kur'ân'ın ölülere fayda sağlayacağı ve hasıl olan sevabın onlara bağışlanabileceği görüşünü nakzetmemektedir. Bu âyetten hareketle bir insanın, sadece kendi sa'yinin karşılığını görebileceği, başkalarının amellerine malik olmayacağı söylenebilir. Diğer taraftan gayreti ve güzel geçimi neticesinde kendisine dua eden dostlar edinmesi, kendisine rahmet dileyen hayırlı bir eş ve evlat sahibi olması ve bu kimselerin öldükten sonra kendisine dua etmesi de aslında o kimsenin sa'yinin bir neticesi olarak da düşünülebilir.[35] Nitekim Hz. Peygamber, bir kimsenin çocuğunu, o kimsenin kendi kesbi (sa'yi) olarak nitelemiştir.[36] Ayrıca مَا أَغْنَى عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ "*Ona [Ebû Leheb] ne malı ne de kazandığı şeyler [çocukları vs.] fayda verdi.*"[37] âyetindeki وَمَا كَسَبَ ifadesi, "evlat" olarak anlaşılmıştır. Buna göre evladı, anne-babasına dua ettiğinde bu, vefat edenin ölümü ile kesintiye uğramayan kendi ameli mesabesindedir. Başka birisi dua ettiğinde de kendi ameli sayılmasa dahi ölü bu amelden de faydalanır.[38] Bu da göstermektedir ki detaylı düşünüldüğü takdirde bir kimse, aslında dolaylı veya dolaysız bir şekilde kendi amelinin karşılığını görmüş olmaktadır.

Farklı veriler çerçevesinde değerlendirmeye çalıştığımız âyetin bağlamında dua ve rahmet temennisiyle ölüler için Kur'ân okunması uygulamasının nefyi mümkün değildir. İfade edilen hükmün neshedildiği ya da muhatabının müminler olmadığı yönündeki gerekçeler ise kanaatimizce makul değildir. Zira yukarıda da değinildiği üzere bahsi geçen iki âyet arasında herhangi bir çelişki bulunmadığına göre neshe de gerek kalmamaktadır. Bu âyette, bir insanın dünyevî tercihlerinin ve fiillerinin, uhrevî bir neticesi

---

[31] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne* (Tahk. Mecdî Baslûm), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 2005, c.9, s.434; Kurtubî, *el-Câmi'*, c.17, s.114; Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr eş-Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân fî îzahi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1995, c.7, s.470; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, c.4, s.193. İyiliklerin karşılığının daha fazla olacağı hususunda örnek âyetler için bkz. el-En'am 6/160; en-Nahl 16/97; el-Kehf 18/88; en-Neml 27/89; el-Kasas 28/84; el-Gâfir 40/40.
[32] el-Gâfir 40/7-9.
[33] İbrahim 14/41; Nûh 71/28.
[34] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14: 438 (hadis nu: 8844); Müslim, "Vasiyyet", 14; Ebû Dâvûd, "Vasâya", 14 (hadis nu: 2880); Tirmizî, "Ahkâm", 36 (hadis nu: 1376); Nesâî, "Vasâya", 8 (hadis nu: 3651).
[35] Ahmed b. Abdilazîz b. Mukrin el-Kusayyir, *el-Ehâdîsü'l-müşkiletü'l-vâridetü fî tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm*, Daru İbni'l-Cevzî, Riyad, 1430/2008, s.458; İbn Ebi'l-İzz, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*, c.2, s.669.
[36] Ebû Dâvûd, "İcâre", 77 (hadis nu: 3528, 3529, 3530); İbn Mâce, "Ticârât", 1 (hadis nu: 2137).
[37] el-Mesed 111/2.
[38] Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ* (Tahk. Muhammed Abdilkâdir 'Atâ - Mustafa Abdilkâdir 'Atâ), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut, 1987, c.3, s.31.

olacağı belirtilmiştir. Dolayısıyla mükellef olan bir kimsenin, yaptıkları ile sorumlu tutulacağı anlatılmıştır. Bunun ötesinde insanların başkası adına yaptığı hayır-hasenat, dua, Kur'ân tilâveti gibi fiillerin ölüye faydasının olup olmadığı Allah'ın ihsanı bağlamında değerlendirilmelidir.

2. Kur'ân'ın Muhatabı, Sadece Berhayat Olan İnsanlardır

Ülkemizde özel gün ve gecelerde ya da cenaze merasimlerinde ölülerin ruhları için en çok okunan sûrelerden birisi, Yâsîn'dir. Bu sûrede geçen ve Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olma amacını beyan eden {لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ} *"[Kur'ân,] Diri olanları uyarsın ve inkârcılar hakkındaki o söz ['Cehennemi cinlerden ve insanlardan bir kısmıyla dolduracağım' sözü[39]] gerçekleşsin diye [Hz. Peygamber'e gönderilmiştir]."*[40] âyetinin, Kur'ân tilâvetinin ölü için faydası olmadığına dair delil olarak zikredilmesi ise incelediğimiz konu bağlamında dikkat çekicidir. Âyetteki حَيًّا (canlı) kelimesinden hareketle Kur'ân'ın sadece diriler için fayda sağladığı, ölülere ise herhangi bir faydasının olmadığı ileri sürülmüştür.[41] Halbuki bu kelime, *istiâre*[42] yolu ile idrâki isabetli ve kemâl-i akl sahibi kimse anlamında olup burada *teşbîh-i belîğ*[43] söz konusudur. Buna göre âyette, {إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ الْمَوْتَى...} *"Bil ki sen [Ey Peygamber! Kur'ân'ı] ölülere işittiremezsin…"*[44] âyetinde de işaret edilen 'Kur'ân'ın delillerine (hakikatlerine) yönelik akıllarını kullanıp faydalanmak yerine ölü gibi umursamaz bir tavır içerisinde olan kimselere' tarizde bulunulmuştur.[45] Aynı âyetin devamında kafirlerden bahsedilmesi de حَيًّا kelimesi ile müminlerin kastedildiğinin delilidir. Bu kelime, tefsirlerde de 'kendisine söylenileni düşünen ve anlayan',[46] 'kalbi diri',[47] 'basireti açık',[48] 'iman ile asıl ve ebedî hayatın kazanılması hasebiyle iman ile hayat bulan',[49] 'fâni olanın yerine dâimî hayatı isteyen'[50] 'mümin bir kimse'[51] şeklinde yorumlanmıştır. Zira bu özellikleri hâiz kimseler ancak Kur'ân'ın mesajından gerekli uyarıları alabilir. Bu sebeple Mustafa Öztürk, ölüler için Kur'ân okunmayacağının bu kelime üzerinden gerekçelendirilmesini,

---

[39] Hûd 11/119: {...وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ} ve Secde 32/13: {...وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ} âyetlerinden hareketle "الْقَوْلُ" (söz) kelimesi, köşeli parantez içerisindeki şekilde anlaşılmıştır. Bkz. Heyet: Hayreddin Karaman, Mustafa Çağrıcı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2007 (3.Baskı), c.4, s.477.

[40] Yâsin 36/70.

[41] Örneğin bkz. Muhammed Ahmed Abdisselâm, *Hükmü'l-kırâeti li'l-emvât*, Câmi'atü'l-İslâmiyye, Medine, ts.(2.Baskı), s.23; Muhammed b. Cemîl Zeyn, *Mecmûatü resâili't-tevcîhâti'l-islâmiyye*, Dârü's-Sami'î, Riyâd, 1997 (9.Baskı), c.1, s.292; Ramazan Yelken, "İnananlar İçin Hâla Vakit Gelmedi Mi?", *Kalem Dergisi*, sy.1, Ocak-1988, s.15.

[42] *İstiâre*: Hakikî mana ile mecâzî mana arasındaki benzerlik alakasından dolayı bir kelimenin manasını geçici olarak alıp başka bir kelime için kullanmaktır. Bkz. Nusrettin Bolelli, *Belâgat (Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri) Arap Edebiyatı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012 (7.Baskı), s.90

[43] *Teşbîh-i Belîğ*: Teşbîh edatı ve teşbih yönü hazfedilen teşbih türüdür. Bkz. Bolelli, *Belâgat*, s. 41, 52. Örneğin, Neml 27/80 ve Fâtır 35/22 âyetlerinde, hakikati işittiği / gördüğü halde anlamak / görmek istemeyen kimseler, teşbih edatı ve benzetme yönü hazfedilerek hakkı işitme / görme hususunda sağırlara / körlere benzetilmişlerdir.

[44] en-Neml 27/80. Bir diğer benzer âyet ise er-Rum 30/52: {فَإِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلاَ تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ}.

[45] İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c.23, s.23.

[46] Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c.20, s.549; Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve 'irâbuhû* (Tahk. Abdülcelîl Abduh Şelebî), Âlimü'l-kütüb, Beyrut, 1988, c.4, s.294.

[47] Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve hakâikü't-te'vîl* (Tahk. Yusûf Ali Bedevî), Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut, 1998, c.3, s.111; el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'an*, c.7, s.27; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, c.3, s.531; Suyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, c.7, s.71;

[48] Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsîr*, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut, 1981, c.3, s.20.

[49] Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî İbn Acîbe el-Hasenî, *el-Bahrü'l-medîd fî tefsiri'l-Kur'âni'l-mecîd* (Tahk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Rislân), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Kahire, 1419/1998, c.4, s.583.

[50] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, c.9, s.434.

[51] Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye*, c.9, s.6066.

Kur'ân'ın kavram ve anlam dünyasına yabancı olmanın bir göstergesi saymıştır.[52] Aşağıda arz edeceğimiz Neml 27/80, Fâtır 35/22 âyetlerinde de müminler "diriler", kafirler ve müşrikler ise "ölüler" şeklinde nitelenmiştir.

Diğer taraftan İslam geleneğinde ölmek üzere olan ya da vefat eden kimselerin yanında okumak için özellikle bu sûrenin tercih edilmesi, kanaatimizce sûrenin fazileti hakkındaki hadis rivayetlerinin bir neticesidir. Hz. Peygamber'in, إقرؤاها / إقرؤا (يس) على / عند موتاكم şeklinde bazı kelime değişiklikleri olsa da "*ölülerinize / ölülerinizin yanında Yâsin okuyun*"[53] meâlindeki ifadeleri -her ne kadar bazıları zayıf olarak değerlendirilse de[54]- ölülerin ardından Yâsîn okunması geleneğinin oluşmasında etkilidir. Bu rivayetler, ölmek üzere olanların yanında okunması veya ölülerin ardından okunması şeklinde iki farklı şekilde anlaşılmış ve nihayetinde her iki uygulamaya da kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla ölüler için Kur'ân okunmaması gerektiğini belirtmek için istidlal edildiğine şahit olduğumuz mezkûr âyetin, Kur'ânî bir bakış açısıyla okunduğunda ve anlaşıldığında konu ile irtibatının olmadığı anlaşılır.

Hz. Peygamber'in, Bedir'de müşriklerin ölülerinin atıldığı kuyuya gelip onlara isimleriyle, '*Rabbinizin va'detmiş olduğu azabı, şu anda gerçekleşmiş buldunuz mu? Ben Rabbimin bana va'detmiş olduğu zaferi gerçekleşmiş buldum*' şeklindeki hitabı sonrasında Hz. Ömer, '*Ey Allah'ın Resûlü, ruhu olmayan şu cansız insanlarla mı konuşuyorsun?*' diyerek şaşkınlığını belirtmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, ماأنتم بأسمع لما أقول منهم '*söylediklerimi siz onlardan daha iyi işitiyor değilsiniz*' buyurmuştur.[55] Katâde (ö. 117/735), duymaları için Allah'ın, onları geçici olarak dirilttiğini belirterek bu rivayeti izah etmeye çalışmıştır.[56] Hz. Âişe ise Hz. Peygamber'in, aslında '*müşrikler şimdi [kabirlerinde] benim [dünyada iken] söylediklerimin hak olduğunu biliyorlar*' dediğini ve bu sözün yanlış anlaşıldığını söylemiştir. Akabinde {إِنَّكَ لاَ تُسْمِعُ الْمَوْتَى...} "*Bil ki sen [Ey Peygamber! Kur'ân'ı] ölülere işittiremezsin…*"[57] ile {وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ...} "*…Sen, kabirdekilere işittiremezsin*"[58] âyetlerini okumuştur.[59] Bu âyetler, ölülerin hayattakilerin kelamını işitmeyeceği[60] ve buna bağlı olarak Kur'ân'ın

---

[52] Mustafa Öztürk, "Ölülere Dua ve İstiğfar Niyetiyle Kur'an Okuma Meselesi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Nisan 2019): s. 87.

[53] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 33: 417, 427 (hadis nu: 20300, 20314); Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 19 (hadis nu: 3121); İbn Mâce, "Cenâiz", 4 (hadis nu: 1448); Tayâlisî, *Müsned*, 2: 244 (hadis nu: 973); İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahih-i İbn Hibbân*, 7: 269 (hadis nu: 3002); Taberânî, *Mu'cemü'l-Kebîr*, 20: 219 (hadis nu: 510).

[54] Sûrenin fazileti hakkında rivayet edilen hadislerden biri olan "*Yâsîn sûresini okuyan kimsenin günahları bağışlanır*." [bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 33: 417 (hadis nu: 20300); Dârimî, "Fezâili'l-Kur'ân", 21 (hadis nu: 3458); Tayâlisî, *Müsned*, 4: 212 (hadis nu: 2589), İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi Sahih-i İbn Hibbân*, 6: 312 (hadis nu: 2574)] meâlindeki hadis sahih olarak değerlendirilmiştir. Ölüler için veya ölmek üzere olanların yanında okunmasını tavsiye eden rivayetler ise zayıf olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Bekir Topaloğlu, "Yâsîn Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul, 2013, c.43, s.341. Ayrıca "*Ölülerinize Yâsîn okuyunuz.*" rivayetinin senet ve metin tahlili için bkz. Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn el-Hallâl, *el-Kırâetü 'inde'l-kubûr* (Tahk. Amr Abdülmun'im Selîm), Dâru's-Sahâbe, Batantâ, 1993, s.36-39; Remzi Hansu, *Sünnet'te ve Geleneğimizde Cenâze Merasimlerinin Birbirine Uygunluğu Meselesi (Bingöl Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2007, s.30 vd.

[55] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 314, 19: 456, 21: 23 (hadis nu: 182, 12471, 13296); Buhârî, "Megâzî", 8 (hadis nu: 3976); Müslim, "Cennet", 76 (hadis nu: 2873).

[56] Buhârî, "Megâzî", 8 (hadis nu: 3976).

[57] en-Neml 27/80. Bir diğer benzer âyet ise er-Rum 30/52: {فَإِنَّكَ لا تُسْمِعُ الْمَوْتَى وَلا تُسْمِعُ الصُّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ}.

[58] el-Fâtır 35/22.

[59] Buhârî, "Megâzî", 8 (hadis nu: 3979, 3980, 3981). Ayrıca detaylı bilgi için bkz. Bünyamin Erul, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler*, Otto Yayınları, Ankara, 2015 (7. Baskı), s.45-46. Bizim aktardığımız rivayette ise özellikle "işitme" kelimesinin zikredilmesi dikkat çekicidir.

[60] İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitabu'r-Rûh*, c.1, s.138.

ölülere okunmayacağı, okunsa bile faydasının olmayacağı hususunda bazı eserlerde bir kısım ulemâ tarafından delil olarak zikredilmiştir.[61]

Bu âyetlerin bulunduğu bağlamda Hz. Peygamber'in, müminler için hidayet rehberi ve rahmet vesilesi[62] olan Kur'ân'ın davetini, sadece âyetlere iman edip teslimiyet gösteren kimselere duyurabileceği,[63] görmedikleri halde Rablerinden korkan ve namaz kılan kimseleri uyarabileceği[64] anlatılmıştır. Zira körle gören, karanlıkla aydınlık, gölge ile sıcak eşit olmadığı gibi diri ile ölü de müsavi değildir.[65] Bu itibarla Hz. Peygamber'in, (davetini) ölülere, sağırlara[66] ve kabirdekilere[67] işittiremeyeceği belirtilmiştir. Âyetlerdeki "ölülerin ve kabirdekilerin işitmeyeceği" ifadesi ile kafirlerin, Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in davetini işittikleri ve anladıkları halde bu davete icabet etmedikleri kastedilmiştir. Buna göre Kur'ân'dan faydalanmadıkları için bu kimseler; ölüye, sağıra, köre benzetilmiştir.[68] Dolayısıyla "ölü" ve "kabirdekiler" ifadesi, mecazî anlamda kullanılmıştır. Diğer taraftan ölülerin duymayacağı şeklinde yapılan istidlale de engel değildir. Şöyle ki gerçek ölülerin duymaması nedeniyle Allah, hakikate kulak vermeyen kafirleri özellikle "ölü", "sağır" ve "kabirdekilere" benzetmiştir. Âyetlerde kastedilen diri olan kafirler ise de bu kabirdekilerin duymadığını da nefyetmemektedir.[69] Böylece hakikate gözünü ve kulağını kapayan, gerçekler karşısında adeta ölü gibi duyarsız bir kimse, işittiğini ve gördüğünü kendisi için faydalı hale getirmeyen bir insan, sağır ve kör şeklinde nitelenmiştir.

Sonuç

İslam geleneğinde ilk dönemlerden itibaren ölülerin affına ve rahmetine vesile olması temennisiyle uygulanan Kur'ân okunması âdeti hakkında Hz. Peygamber'in sarih bir beyanı bulunmamaktadır. Diğer taraftan bu konu özelinde herhangi bir nehyi de söz konusu değildir. Hz. Peygamber, kabirleri ziyareti sırasında ise ölüler için selam verip dua ettiği gibi aynı zamanda diğer müminlerin de dua etmelerini istemiştir. Onlar adına sadaka, oruç, hac gibi ibadetlerin yapılmasına izin vermiştir. Kur'ân'da da bazı peygamberler, ölmüş anne-babalarına ya da diğer müminlere dua etmişlerdir. Bu verilerden hareketle dua niyetine ölülerin ardından Kur'ân okunması makul görülebilir. Buna rağmen ölülerin ardından okunan Kur'ân'ın sevabının onlara ulaşmayacağı ve herhangi bir fayda sağlamayacağı, bazı âyetler üzerinden de müdellel kılınmaya çalışılmıştır. Bu âyetlerde, insanın dünyada iken yaptıklarının uhrevî bir neticesinin olacağı, bu konuda haksızlık yapılmayacağı, başkasının ameli ile sorumlu tutulmayacağı anlatılır. Diğer bir kısım âyetlerde ise Kur'ân'ın, iman edip teslimiyet gösteren, hakikati işitip anlamak isteyen basiretli ve bilinçli kimseler için hidayet rehberi ve rahmet vesilesi olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla siyak ve sibakı

---

[61] Remzi Hansu, *Sünnet'te ve Geleneğimizde Cenâze Merasimlerinin Birbirine Uygunluğu Meselesi*, s.44.
[62] en-Neml 27/77.
[63] en-Neml 27/81.
[64] el-Fâtır 35/18.
[65] el-Fâtır 35/19-22.
[66] en-Neml 27/80.
[67] el-Fâtır 35/22.
[68] Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl*, c.2, s.621; Zeynüddîn Abdirrahmân İbn Receb el-Hanbelî, *Kitâbu ehvâli'l-kubûr ve ahvâli ehlihâ ila'n-nüşûr* (Tahk. Muhammed Nizâmüddîn el-Füteyyih), Dâru'z-Zamân, Medine, 2012, s.247.
[69] Nu'mân İbnü'l-Müfessir Mahmûd el-Âlûsî, *el-Âyâtü'l-beyyinât fi 'ademi semâ'i'l-emvât 'inde'l-hanefiyyeti's-sâdât* (Tahk.Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî), Mektebetü'l-Meârif, Riyad, 2005, s.38.

dikkate alınarak anlaşılmaya çalışıldığında bu âyetler, ölülerin ardından Kur'ân okunmasını ve bu tilâvetten hasıl olan sevabın onlara hediye edilmesini ve fayda sağlamasını konu edinmediği için incelediğimiz meselenin bu âyetler üzerinden müdellel kılınması çabaları tartışmaya açıktır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, *Müsned* (thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid - Muhammed Kâmil Karabelle - Abdullatîf Hirzullâh), I-L, Müessesetür'r-Risâle, Beyrut 2001.

Âlûsî, Nu'mân İbnü'l-Müfessir Mahmûd, *el-Âyâtü'l-beyyinât fî 'ademi semâ'i'l-emvât 'inde'l-hanefiyyeti's-sâdât* (thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî), Mektebetü'l-Meârif, Riyad 2005.

Beğavî, Muhyi's-Sünne Ebû Muhammed Hüseyn b. Mes'ud, *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân* (thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Harş), I-VIII, Dâru Tayyibe, Riyâd 1997.

Bolelli, Nusrettin, *Belâgat (Beyân-Me'ânî-Bedî' İlimleri) Arap Edebiyatı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2012 (7.Baskı).

Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhârî* (thk.?), Dâru İbn Kesîr, Dımaşk-Beyrut 1423/2002.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl, *Sünenü'd-Dârimî*, (thk. Hüseyin Selîm Esed ed-Dârânî), I-IV, Dâru'l-Muğnî, Suudi Arabistan 2000.

Ebû Davûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Dâvûd* (thk. ?) Beytü'l-Efkâr, Riyâd 1420/1999.

Elbânî, Muhammed Nâsırüddîn, *Ahkâmü'l-cenâiz ve bide'ihâ*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad 1992.

Erdoğan, Mehmet, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, Ensar Yayınları, İstanbul 2013 (4.Baskı).

Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat* (Derleyen: Ömer Rıza Doğrul), İnkılap ve Aka Kitabevi, İstanbul 1979.

Erul, Bünyamin, *Hz. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler,* Otto Yayınları, Ankara 2015 (7. Baskı).

Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed b. Hârûn, *el-Kırâetü 'inde'l-kubûr* (thk. Amr Abdülmun'im Selîm), Dâru's-Sahâbe, Batantâ 1993.

Hansu, Remzi, *Sünnet'te ve Geleneğimizde Cenâze Merasimlerinin Birbirine Uygunluğu Meselesi (Bingöl Örneği)*, Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2007.

İbn Abbâs, Abdullah, *Tenvîrü'l-mikbâs min tefsiri İbn Abbas* (nşr. Mecidüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzâbâdî), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1992.

İbn 'Acîbe, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. el-Mehdî, *el-Bahru'l-medîd fî tefsiri'l-Kur'âni'l-Mecîd* (thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Rislân), I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Kahire 1419/1998.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, I-XXX, Dâru't-Tûnisiyye, Tûnus 1984.

İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz* (thk. Abdusselam Abdişşâfî Muhammed), I-V, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1422/2001.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Ebü'l-Ferec, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (thk. Abdürrezzâk el-Mehdî), I-IV, Dâru'l-Kütübi'l-'Arabiyye, Beyrut 1422/2001.

İbn Cüzey, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Muhammed, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl* (thk. Abdullah el-Hâlidî),I-II, Dâru'l-Erkâm, Beyrut 1416/1995.

İbn Ebi'l-'İzz, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* (thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî - Şuayb el-Arnaût), I-II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1988.

İbnü'l-Feres, Ebû Muhammed Abdülmün'im b. Abdürrahîm, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (thk. Taha b. Ali - Münciye bintü'l-Hâdî - Salâhüddîn Afîf), I-III, Dârü İbn Hazm, Beyrut 2006.

İbn Hibbân, Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *el-İhsân fî takrîbi Sahih-i İbn Hibbân* (Alâüddîn Ali İbn Balabân'ın tertibi) (thk. Şuayb el-Arnaût), I-XVIII, Müessesetü'r-Risâle, Beyrût 1408/1988.

İbn Hüzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshak, *Sahihü İbni Hüzeyme* (thk. Muhammed Mustafa Azamî), I-II, Mektebü'l-İslamî, Riyâd 2003 (3.Baskı).

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr, *Kitabu'r-Rûh fi'l-kelâmi 'alâ ervâhi'l-emvâti ve'l-ahya'* (thk. Besam Alî Selam el-Amûş), I-II, Dâru İbn Teymiyye, Riyâd 1986.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kurâni'l- 'Azîm* (thk. Sâmî b. Muhammed Selâme), I-VIII, Dâru Tayyibe, Riyâd 1999 (2.Baskı).

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed, *el-Muğnî,* I-X, Mektebetü'l-Kahire ts.

İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, (thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid - Muhammed Kâmil Karabelle - Abdullatîf Hirzullâh), I-V, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2009.

İbn Receb, Zeynüddîn Abdirrahmân el-Hanbelî, *Kitâbu Ahvâli'l-kubûr ve ahvâli ehlihâ ila'n-nüşûr* (thk. Muhammed Nizâmüddîn el-Füteyyih), Dâru'z-Zamân, Medine 2012.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *el-Fetâva'l-kübrâ* (thk. Muhammed Abdilkâdir 'Atâ - Mustafa Abdilkâdir 'Atâ), I-VI, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1987.

İzz b. Abdisselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz, *Kitâbü'l-Fetâvâ* (ta'lik ve tahrîc: Abdurrahmân b. Abdilfettâh), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1986.

Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Han b. Hasan b. Ali, *Fethü'l-beyân fî mekâsidi'l-Kur'ân,* I-XV, Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 1992.

Karaman, Hayreddin – Çağrıcı, Mustafa – Dönmez, İbrahim Kâfi – Gümüş, Sadrettin, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, I-V, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2007 (3.Baskı).

Kurtubî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Şemsüddîn, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân* (thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfîş), I-XX, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1964.

Kusayyir, Ahmed b. Abdilazîz b. Mukrin, *el-Ehâdîsü'l-müşkiletü'l-vâridetü fî tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm*, Daru İbn'il-Cevzî, Riyad 1430/2008.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne* (thk. Mecdî Baslûm), I-X, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2005.

Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kurtubî el-Mâlikî, *el-Hidâye ilâ bülûği'n-nihâye* (thk. Şâhid el-Buşeyhî), I-XIII, Şârika Üniversitesi, Birleşik Arap Emirlikleri 2008.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *Sahih-i Müslim* (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1991/1412.

Nesâî, Ebû Abdirrahman Ahmed b. Şuayb, *Sünenü'n-Nesâî* (tahric ve ta'lik: Ammâr …?), Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1435/2014.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl ve hakâikü't-te'vîl* (thk. Yusûf Ali Bedevî), I-III, Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, Beyrut 1998.

Öztürk, Mustafa, "Ölülere Dua ve İstiğfar Niyetiyle Kur'ân Okuma Meselesi", Tefsir Araştırmaları Dergisi 3/1 (Nisan 2019): s. 85-106.

Râzî, Ebû Abdillah Muhammed b. Ömer b. Hasan Fahrüddîn, *Mefâtihü'l-ğayb* (thk.?), Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut 1420/1999.

Sâbûnî, Muhammed Ali, *Safvetü't-tefâsîr*, I-III, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Beyrut 1981.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân* (thk. Ebû Muhammed b. Âşûr), I-X, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 2002.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Şerhu's-sudûr bi şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr* (nşr. Ahmed Hamdî İmâm), Dâru'l-Medenî, Kâhire 1985.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (thk. Merkezü'd-Dirâsati'l-Kur'âniyye), I-VII, İslami İşler, Davet ve İrşat Bakanlığı, Suud-i Arabistan ts.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *el-İklîl fî istinbâti't-tenzîl* (thk. Seyfüddîn Abdülkâdir), Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 1981.

Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *ed-Dürrü'l-mensûr*, I-VIII, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts.

Şâkırî, Muhammed Ahmed Abdüsselâm, *Hükmü'l-kırâeti 'ale'l-emvât*, Mektebetü's-Safâ, Kahire ts.

Şâkırî, Muhammed Ahmed Abdüsselâm, *Hükmü'l-kırâeti li'l-emvât*, Câmi'atü'l-İslâmiyye, Medine ts. (2.Baskı).

Şınkîtî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr, *Edvâü'l-beyân fî îzahi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, I-VII, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1995.

Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Ebu'l-Kâsım, *Mu'cemü'l-Kebîr* (thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî), I-XXV, Mektebetü İbn Teymiyye, Kahire 1994 (2.Baskı).

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (thk. Ahmed Muhammed Şakir), I-XXIV, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2000.

Tayâlîsî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd, *Müsned* (thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî), I-IV, Dâru Hicr, Mısır 1999.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sûre b. Musa İbn Dahhâk, *Sünenü't-Tirmizî* (thk. Râid b. Sabrî ibn Ebî Alfe?), Dâru'l-Hadâre, Riyâd 1436/2015 (2.Baskı).

Topaloğlu, Bekir, "Yâsîn Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2013, c.43, s.340-341.

Yelken, Ramazan, "İnananlar İçin Hâla Vakit Gelmedi Mi?", *Kalem Dergisi*, sy.1, Ocak-1988, s.14-15.

Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl, *Me'âni'l-Kur'ân ve 'irâbuhû* (thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî), I-V, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Beyrut 1988.

Zeyn, Muhammed b. Cemîl, *Mecmûatü resâili't-tevcîhâti'l-islâmiyye*, I-III, Dârü's-Sami'î, Riyâd 1997 (9.Baskı).

Psikolojik Gerilim Bağlamında Ruh-Nefs İlişkisi: Semantik Bir İnceleme

Mustafa Erhan GÖZDEN

Psikolojik Gerilim Bağlamında Ruh-Nefs İlişkisi: Semantik Bir İnceleme

Mustafa Erhan GÖZDEN*

Öz

Ruh ve nefs kavramları insan psikolojisini ifade etmede kullanılan iki anahtar terimdir. Bunlar, zamanla anlam bakımından iç içe girmiş ve bazı yerlerde birbirlerinin yerine kullanılır hâle gelmiştir. İç dünyadaki olgular mutlaka bu iki unsurdan biriyle izah edilmektedir. Stres olarak da bilinen psikolojik gerilim bu olguların başında gelmektedir. Bu meyanda psikolojik gerilimin mahiyetinin, kendisiyle başa çıkma bakımından ruha veya nefse atfen açıklanması kanaatimizce önemlidir. Bu çalışmada, ruh ve nefs kavramlarının psikolojik gerilim bağlamında Kur'ânî verilere göre değerlendirilmesi hedeflenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Psikoloji, Ruh, Nefis, Gerilim.

The Soul-Nafs Relationship in the Context of Psychological Tension: A Semantic Study

Abstract

The concept of soul and nafs are two keywords used in expressing human psychology. These have intertwined in meaning over time and have become interchangeable in some cases. The phenomena in spiritual world are necessarily explained by one of these terms. Psychological tension, also known as stress, lead of these phenomena. In this context, we believe, it is important to explain the nature of psychological tension in point of handling, with reference to soul or nafs. In this study, we aimed to evaluate the concept of soul and nafs in the context of psychological tension according to Qur'anic data.

Keywords: Qur'an, Psychology, Soul, Nafs, Tension.

1. Ruh-Nefs Münasebeti Bakımından Kur'an'da İnsan Psikolojisi

İnceleyeceğimiz konu tamamıyla insanın iç dünyasıyla ilgili bir husus olduğundan, bu başlıkla, öncelikle Kur'an'ın insan psikolojisine olan yaklaşımını incelemeyi hedefliyoruz. Zaten Kur'an'ın insan psikolojisine dair tespit edeceğimiz verilerinden, ruh ve nefis olmak üzere insanın bu iki temel metafizik sahasıyla ilgili görüşünü de az çok ortaya çıkarmış olacağız. Ardından ise bu psikolojiyi ruh-nefs ilişkisi bağlamında hangisi üzerinde temellendirdiğini tespit etmeyi amaçlamaktayız. Bu bağlamda elde edeceğimiz sonuç, psikolojik gerilimin içsel dünyadaki mahiyetinin de sağlıklı bir tanılamasına büyük ölçüde yardımcı olacaktır.

Kur'an'da insan psikolojisinin birçok referansı bulunmaktadır. Bu meyanda biz, ilgili konu hakkında doğrudan bilgi veren iki ayet üzerinde duracak[1] ve bu değerlendirmeyi, Kur'an'ın *ruh* değil *nefs* kavramı üzerinden insan psikolojisine doğrudan atıf yapan genel esasları olarak kabul edeceğiz.

Allah Kur'an'da öncelikle konu ve zaman sınırlaması yapmadan (ne zaman olacağını belirtmeden) genel anlamda *ayetlerini göstereceğinden* bahseder.[2] Zamanla ortaya çıkacak ve anlaşılacak olan bu ayetlerin insanlar tarafından ilâhî gerçekleri açıklayan kanıtlar olarak düşünülmesi gerektiğini vurgular.[3] Onun için hem ilâhî kelam hem de evren ve içindekiler Kur'an'da *ayet* olarak

* Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, m.e.gozden@hotmail.com

[1] Fussilet 41/53; ez-Zâriyât 51/20-21.

[2] el-Enbiyâ 21/37; en-Neml 27/93.

[3] Said Havva, *el-Esâs fi't-Tefsîr,* Dâru's-Selâm, Kahire 1424 (h.), c. 7, s. 4029; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs,* Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, Kahire 1383 (h.), c. 3, s. 305; Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tesîru'l-Münîr,* Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Dımaşk 1418 (h.), c. 20, s. 46; Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî,* Mektebetü Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî, Mısır 1946, c. 20, s. 28; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-Tefâsir,* Dâru's-Sâbûnî, Kahire 1997, c. 2, s. 386.

vasıflandırılmıştır.[4] Buna insanın psikolojik yapısı da dâhildir. Nitekim سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ... *"(Varlığımızın) kanıtlarını (evrendeki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde (iç benliklerinde) göstereceğiz ki; o Kur'an'ın hakikat olduğu onlar için iyice açığa çıksın."*[5] ayetinde آفَاقٌ (âfâk) ve أَنْفُسٌ (enfüs) olmak üzere iki ana kanıt dünyasından bahsedilmektedir.

Tekili أُفُقٌ (Üfuk) veya أُفْقٌ (Üfk) olan آفَاقٌ (âfâk) kavramı, kısaca *dış dünya* yani *insanın dış dünyası* şeklinde nitelenebilir. Bu dış dünyaya *insanın fiziki yapısı* da dâhildir.[6] Böylece bütün bu âfâkî kanıtlar aynı zamanda tüm zamanlarda araştırılması ve geliştirilmesi gereken tabii/pozitif bilimlerin (fizik, kimya, biyoloji, astronomi, matematik vs…) alanı olmaktadır.

Âyetteki أَنْفُسٌ (enfüs) kavramı ise نَفْسٌ (nefs) kelimesinin çoğulu olup diğer çoğulu da نُفُوسٌ (nüfûs) terimidir. Bu kavram sözlükte nazar değdiren göz ve göz değmesi/nazar, ok ve yay gibi aletlerdeki yarık, deri tabaklamada kullanılan alet[7] ve sıkıntı/kederden kurtulma[8] gibi anlamlara gelmektedir. Nefs kelimesi herhangi bir şeyi nitelediğinde o şeyin *varlığı*, *kendisi*, *bütünü* ve *gerçeği* manasını taşır.[9] Ayrıca bu kavramın insanla ilgili hayli geniş kullanım biçimlerinin olduğunu görüyoruz. Nitekim canlılığı taşıyan ve hayatı devam ettiren bir dayanak olmasından dolayı *kan/vücuttan kan çıkmasına* ve bununla bağlantılı olarak da hayızlı ve yeni doğum yapan kadına *nifâs/nüfesâ* denir.[10] Cesedin nefsin mahalli/yeri olmasından dolayı insan bedenine/cesedine de bu ad verilmiştir.[11]

Sözlük anlamı *bir şeyin tamamı, varlığı, kendisi, bütünü ve gerçeği* demek olan[12] *nefs* kelimesi aynı zamanda *kendi, kendilik, zât, kişi, benlik* gibi manalar taşır.[13] Kur'an'daki kullanışlarına baktığımızda özellikle insanın ruhsal dünyasını niteleyici yönüyle ön plana çıkan nefsin; en çok bedensel ve ruhsal boyutuyla bir bütün olarak insan benliğinin eğilimlerini, ruhsal hayatın bütününü ve beşerî kişiliğini ifade ettiğini ve bunları içerdiğini görmekteyiz.[14] Bu yüzden nefs kelimesinin, ben/kendilik şuuruna/bilincine sahip olan canlı özneyi ifade eden psikolojik bir kavram olduğunu söyleyebiliriz.[15] Bu bağlamda Kur'an'ın verdiği bilgilere göre ruhsal faaliyetlerimizin hem kaynağı hem de bütünü olan nefs, bedenle ruhun birliği hâlidir. Psikolojik olarak da ben/kendilik algımızın ve kişiliğimizin merkezi olan ruhsal bir yapıdır. Bu manevi bünye; benlik ve karakterimizi meydana getiren bütün yapıları,

---

[4] Kur'an'da "ayet" kelimesi ve türevlerinin kullanımı hakkında bkz. Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1364 (h.), ss. 103-108.

[5] Fussilet 41/53.

[6] Ebû Mansur el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne (Tefsîru'l-Mâturîdî)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2005, c. 9, s. 99; Ebu'l-Kasım Cârullâh Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1407 (h.), c. 4, s. 206; Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzi, *et-Tefsîru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2000, c. 27, s. 573; Ebüssuûd b.Muhammed el-Hanefî el-İmâdî, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut trs. c. 8, s. 19.

[7] Ebû Abdirrahman el-Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-Ayn*, (thk. Mehdi Mahzûmî-İbrahim Semerrâî), Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1988, c. 7, s. 270; Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıhâh Tâcü'l-Lüga ve Sıhâhü'l-Arabiyye,* (thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr), Dâru'l-İlmi li'l-Melâyin, Beyrut 1987, c. 3, s. 984; Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem İbn Manzur el-İfrîkî el-Mısrî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1414 (h.), c. 6, ss. 233-239.

[8] Ebu'l-Kasım Cârullâh Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa,* Dâru 'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998 c. 2, s. 292.

[9] Halil b. Ahmed, a.g.e. , c. 7, s. 270; Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasen İbn Düreyd el-Ezdî, *Cemheratü'l-Lüga,* Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1987, c. 2, s. 848; İbn Manzur, a.g.e. , c. 6, s. 233-234.

[10] el-Cevherî, a.g.e. , c. 3, s. 984; Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ (İbn Fâris), *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa,* Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, c. 5, s. 460.

[11] el-Cevherî, a.g.e. , c. 3, s. 984.

[12] Halil b. Ahmed, a.g.e. , c. 7, s. 270; İbn Düreyd, a.g.e. , c. 2, s. 848; İbn Manzur, a.g.e. , c. 6, s. 233-234

[13] İbn Manzur, a.g.e. , c. 6, s. 233-234.

[14] Hayati Hökelekli, *İslam Psikolojisi Yazıları,* Dem Yayınları, İstanbul 2017, s. 14.

[15] Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı,* İnsan Yayınları, İstanbul 1997, ss. 13-37.

kuvve ve kabiliyetleri, süreç ve fonksiyonları içermektedir.[16] Kısaca nefsin, bilinci ve kişiliği yani insanın zatını (kendisini) temsil ettiğini ifade etmek mümkündür.[17]

نَفْسٌ (nefs) kelimesi ve türevlerinin Kur'an'da 300'e yakın yerde (295 defa) kullanılmış olması[18] ve üzerine yemin edilmesi[19] bu kavramın semantik alanının ne kadar geniş ve önemli olduğu konusunda bir fikir vermektedir. Nitekim Kur'an özellikle de insanın içsel dünyasından bahsederken en fazla *nefs* terimini kullanmıştır. Kur'an'ın insanın iç dünyasını tasvir ederken ve insanın psikolojik varlığından bahsederken kullandığı ana kavram olan *nefs* kelimesinin Kur'an'da çok farklı anlamlara geldiği görülmektedir. Allah'ın zâtı,[20] birey/şahıs/kimse,[21] o/onlar vs… yerine kullanılan dönüşlü zamir,[22] cins/tür[23] ve zihin/düşünce[24] bunların en önemlilerindendir.[25] Nitekim Damegânî (v. 478/1085) bu kelimenin; kalp, insan cinsi/türü, insan/insanın kendisi, insanların bazıları (*bazı* anlamında), ruh, aynı dinden olanlar, insan nefsi (insanın iç dünyası), ceza, anne/anneler ve gayb olmak üzere Kur'an'da on farklı manada kullanıldığı belirtir ve her birisiyle ilgili birçok ayet sıralar.[26]

Enfüs kelimesinin ayette iki ana bağlamada yorumlandığı söylenebilir. Birincisi ayetin hitap ettiği müşrik toplum göz önüne alınıp onlar açısından bir yıkım ve hüsran olacak Bedir günü, Mekke'nin Fethi ve benzeri olaylardan dolayı başlarına gelecek bela, sıkıntı, musibet ve fiziki/manevi hastalıklardır.[27] İkincisi ise Kur'an'ın insan psikolojisine doğrudan atıf yapması bağlamında; insanın anne karnındaki yaratılışından başlamak üzere uzuvlarının şekillenip biçimlendirilmesinden tasarlanmasına kadar fıtratındaki hilkat incelikleri, nefsindeki/öz benliğindeki duyguları, temyiz/ayırt edici gücü ve aklı, ruhu ve onun kuvveleri ve iç dünyasındaki daha nice gizemlerdir.[28] Buna göre insanın iç dünyası/psikolojisi ve bu manevi yapının tüm esrarı *enfüsî kanıtları* oluşturmaktadır.

Âyette yan yana ifade edilen âfâk ve enfüs delillerini bir arada değerlendirdiğimizde; *âfâk* tüm evrenin görünen yüzü yani insanın dış dünyası ve bu sonsuz âlemde bulunan varlıklar ve meydana gelen olaylar, *enfüs* ise insanın iç benliği/iç dünyası/nefsi/zâtı ve bu dünya ile ilgili her türlü durum

---

[16] Hayati Hökelekli, a.g.e. , s. 14.
[17] Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr,* ed-Dâru't-Tûnusiyye, Tunus 1984, c. 30, s. 144.
[18] Muhammed Fuat Abdülbâkî, a.g.e. , ss. 710-714.
[19] eş-Şems 91/7.
[20] Âl-i İmrân 3/28, 30; el-Mâide 5/116; el-En'âm 6/12,54; Tâhâ 20/41.
[21] Örneğin bkz. el-En'âm 6/151; en-Nisâ 4/29; el-Mâide 5/32; el-İsrâ 17/33; el-Kehf 18/74; Tâhâ 20/40; el-Kasas 28/18, 23.
[22] Örneğin bkz. el-Bakara 2/44; el-Ankebût 29/40.
[23] Örneğin bkz. Âl-i İmrân 3/163; en-Nisâ 4/1; et-Tevbe 9/128; er-Rûm 30/21.
[24] Örneğin bkz. el-Bakara 2/235; en-Nisâ 4/63; Yusuf 12/18.
[25] Erkan Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, ss. 61-63. Ayrıca Kur'an'da nefs kelimesinin hangi anlamlarda kullanıldığına dair geniş bilgi için bkz. Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı,* İnsan Yayınları, İstanbul 1997, ss. 24-35.
[26] Hüseyin b. Muhammed ed-Damegânî, *Kâmûsü'l-Kur'ân (Islâhu'l-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim)*, (Thk. Abdülaziz Seyyidülehl), Dâru'l- İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1980, ss. 462-463.
[27] Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-Beyan an Te'vîli Âyi'l-Kur'an,* (thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî), Dâru Hicr, Kahire 2001, c. 20, s. 461; Ebi'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî en-Nîsâbûrî, *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l--Azîz,* Dâru'l-Kalem, Beyrut 1415 (h.), s. 959; Ebû Muhammed El-Hüseyn b.Mes'ud el-Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1420 (h.), c. 4, s. 137; Mahmud b. Ebi'l-Hasen Ebu'l-Kâsım en-Nîsâbûrî, *Îcâzü'l-Beyân an Meâni'l-Kur'ân,* Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1415 (h.), c. 2, s. 732; Abdullah b.Ahmed b.Mahmud en-Nesefî, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl,* Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye, Beyrut 1998, c. 3, s. 243; Ebû Zeyd Abdurrahman es-Seâlebî, *el-Cevâhiru'l-Hısân fi Tefsîri'l-Kur'ân,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418 (h.), c. 5, s. 147; Alâüddin Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin (Lübâbü't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl,* Dâru'l-Fikr, Beyrut 1979, c. 6, s. 115.
[28] Ebû Muhammed Mekkî el-Kaysî el-Kayravânî, *el-Hidâye ilâ Bülûğü'n-Nihâye fi İlmi Meâni'l-Kur'ân ve Tefsîruhû,* Mecmûâtü Bühûsi'l-Kitâb ve's-Sünne, Dubai 2008, c. 10, s. 6549; Ebî Muhammed Abdülhakk b. Atiyye el-Endelusî, *Tefsîru İbn Atiyye (el-Muharraru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Azîz),* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1422 (h.), c. 5, s. 23; er-Râzî, a.g.e. , c. 27, s. 573; Nizâmüddin el-Hasen b. Muhammed en-Nîsâbûrî, *Garâibü'l-Kur'ân ve Ragâibü'l-Furkân,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1416 (h.), c. 6, s. 64; Burhânüddin Ebu'l-Hasen İbrahim İbn Ömer el-Bikâî, *Nazmu'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2006, c. 6, ss. 590-591; Muhammed b. Abdirrahman el-Hüseynî el-Îcî, *Tefsîru'l-Îcî (Câmiu'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2004, c. 4, s. 53; Muhammed Seyyid Tantavî, *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm,* Dâru Nahda, Kahire 1998, c. 12, s. 366.

olarak değerlendirebiliriz. Diğer taraftan âfâk *âlem-i kübrâ/büyük âlem* (makro kozmos), enfüs *ise âlem-i suğrâ/küçük âlem* (mikro kozmos) şeklinde de düşünülebilir. Bu iki evrendekiler de, insan ve kâinatın barındırdığı harikulade sırlardır.[29] Ayrıca âfâk *insanın fiziki yapısı*, enfüs ise insanın benliğindeki her türlü nitelikten oluşan *manevi yapısı* olarak da anlaşılmıştır.[30]

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ . وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ *"Yakînen inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinde birçok kanıtlar vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?"*[31] ayetinde de Allah, kendisinin varlığına ve birliğine dair *arz/yeryüzü/dış dünya* ve *enfüs/insanın iç dünyası* olmak üzere iki ana delil dünyasına işaret etmektedir. Buradaki arz/yeryüzü, âfâkı yani *dış dünyayı* ifade etmektedir.[32] Enfüs delilini de insan psikolojisine doğrudan atıf yapan ve insan nefsindeki *zâhirî/fiziksel* ve *bâtınî/psikolojik* ayetleri içeren bir kavram olarak değerlendirebiliriz. Buna göre *enfüs*; öncelikle insanın yaratılışı/insan vücudunun oluşumu (toprak-nutfe-alaka-mudga-kemik-et-ruh üflenmesi), aşama aşama gelişimini tamamlaması ve organlarının uyumu/dengesi/simetrisi vs… bakımından en güzel şekilde yaratılması olarak anlaşılmıştır.[33] Dolayısıyla Allah insana harika bir beden/fiziksel yapı vererek onun vücudunda son derece sağlam ve sistemli bir mekanizmayı çalışır hale getirmiştir. Bu muhteşem bünyeye; başta iç ve dış organlar olmak üzere insanın dünyaya gelişinden ölümüne kadar büyüyüp serpilmesiyle birlikte kalbin atması, nefes alıp verme, yenilen besinleri sindirme ve hareket için gerekli olan enerjiye çevirme, boşaltım sistemi, kan üretme ve kan dolaşımı, bağışıklık sistemi, uyku yoluyla dinlenebilme gibi birçok fiziksel işlev yerleştirmiştir.

Allah, insanın bu maddi oluşumunun yanında onu bir bilgisayar mahiyetinde olan beyin ve bu muhteşem yapıya bağlı olarak da irade, hafıza, akıl, mantık, bilinç, fikir, düşünme, duygu, eğilim gibi birçok psikolojik yetenekle donatmıştır. Diğer taraftan insana göz/görme yetisi, kulak/işitme yetisi, burun/koklama yetisi, dil/tatma yetisi ve deri/dokunmadan oluşan duyu vasıtalarını/duyuları kazandırarak bunlarla birçok bilgi erişimine imkân sağlamıştır. Bununla birlikte kendisine diğer hiçbir canlıda olmayan konuşma ve başkalarıyla iletişim kurabilme kabiliyeti ihsan edilmiştir. Böylece Allah bütün bu fiziki ve manevi yetenekleriyle insana bir şahsiyet/karakter/kişilik inşası meydana getirmesine olanak sağlamıştır. Bütün bu kabiliyetler her insanda anlayışlarının, dillerinin, renklerinin, organlarının, vücud yapılarının vs… çeşitliliğiyle birlikte farklı şekillerde tezahür etmiştir.[34] İşte tüm bu bahsi geçenler, Allah'ın insan nefsindeki/canlarındaki/öz benliklerindeki ayetleridir. Bu kanıtlar ancak

---

[29] Muhammed Senâullah el-Mazharî, *et-Tefsîru'l-Mazharî,* Mektebetü'r-Rüşdiyye, Pakistan 1412 (h.), c. 9, s. 83; Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı,* (Çev. Cahit Koytak), İşaret Yayınları, İstanbul 1998, s. 798; *Mustafa* İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an*, Düşün Yayıncılık, İstanbul 2009, c. 2, s. 953.

[30] İmâdüddîn Ebi'l-Fidâ İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Azîm,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1419 (h.), c. 7, s. 171. Müellif bu yorumun hemen ardından İbn Ebi'd-Dünya'nın "et-Tefkîr ve'l-İ'tibâr" adlı eserinden insanın fiziki ve psikolojik yapısının birlikte anlatıldığı muhteşem bir şiir nakleder.

[31] Ez-Zâriyât 51/20-21.

[32] el-Bikâî, a.g.e. , c.7, s. 276; Tantavî, a.g.e. , c. 14, s. 16; Muhammed Mahmud Hicâzî, *et-Tefsîru'l-Vâzıh,* Dâru'l-Ceyli'l-Cedîd, Beyrut 1413 (h.), c. 3, s. 532.

[33] Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, Dâru İhyâi't-Türâs, Beyrut 1423 (h.), c. 3, s. 277; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru'l-Kur'ân,* Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 1410 (h.), c. 3, s. 244; Ebû Muhammed Sehl b. Abdillah et-Tüsterî, *Tefsîru't-Tüsterî,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1426 (h.), s. 153.

[34] Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr,* Dâru İbn Kesir, Dımaşk 1414 (h.), c. 5, s. 102; Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsimî, *Tefsîru'l-Kâsimî (Mehâsinü't-Te'vîl)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1418 (h.) , c. 9, s. 40; el-Merâğî, a.g.e. , c. 26, ss. 179-180; İbn Âşûr, a.g.e. , c. 26, ss. 352-353; Muhammed Mütevelli eş-Şarâvî, *Tefsîru'ş-Şarâvî,* Matâbiu Ahbâri'l-Yevm, yrs. 1997, c. 18, s. 11529; Ebû Bekr el-Cezâirî, *Eyseru't-Tefâsîr li Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr,* Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medinetü'l-Münevvera 2003, c. 5, s. 157; es-Sâbûnî, a.g.e. , c. 2, ss. 234-235; Ebu'l-Alâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân,* (Çev. Muhammed Han Kayânî vd.), İnsan Yayınları, İstanbul 1991, c. 5, ss. 506-507.

yakinen/kesin olarak inananlar için bir anlam ifade etmektedir. Onun için özellikle inananların, bu delillere ibret gözüyle bakıp kendilerine öğüt dolu dersler çıkarmaları gerekmektedir.[35]

Kur'an'ın nefs kavramına yüklediği *insanın bütünlüğü* vurgusu ahiret anlatımlarında da kendini göstermektedir. Nitekim yaklaşık 35 ayette[36] ahiret hayatındaki insanı tanımlamada nefs kelimesinin kullanıldığını görüyoruz.[37] Sadece birkaç yerde ise insan kelimesi yine insanın kendisini nitelemektedir.[38] Bu dikkate şayan durum özellikle de وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ "*Nefisler eşleştirildiğinde (birleştirildiğinde*)."[39] ayetinde belirgin durumdadır. Kıyamet sahnelerinin anlatıldığı bir bağlamda gelen bu ifade, insanın dünya hayatından sonraki ahiret hayatında yeniden/ikinci yaratılışının mahiyetini açıklamaktadır. Ayetteki *nefislerin eşleştirilmesi* hakkında birçok farklı yorum yapılmış olsa da,[40] bu ifadenin, dünyadaki ölümle nefis-beden bütünlüğünün farklı bir hal aldığı insanın, ahiretteki bu özel yeniden/ikinci dirilişle bu bütünlüğüne yeniden kavuşması olarak anlaşılması kanaatindeyiz. Buna göre *nefislerin eşleştirilmesi/birleştirilmesi*, İbn Âşûr'un (v. 1973) şu veciz ifadesinde anlamını bulmuştur: "*Nefs, insanın zatına/kendisine ıtlak olunur. Ancak Kur'an'da da örnekleri olduğu gibi buradaki nefs, ruha ıtlak olunur (ruh anlamındadır). Buna göre tezvîc, ruhların kendilerine tahsis edilen bedenlerle birleşmesidir. Böylece berzah âleminde bedensiz olan ruhlarla, yeniden/ikinci diriliş esnasında ruhsuz olan bedenler bir araya gelmiş olurlar. Yani ruhlar bedenlere gönderilmiştir. İşte ba's budur.*"[41] Dolayısıyla ahiret hayatındaki yeni sonsuz hayatına bu şekilde hazır olan insanın bütünlüğü/zâtı/kendisi *nefs* kavramıyla ifade edilmiş olmaktadır.[42]

Nefs kavramının, birçok yerde kendisiyle bedenin hayat/canlılık bulduğu *ruh* kelimesiyle açıklanmasına rağmen[43] insanın *bütününü/tamamını* yani beden ve ruh toplamını ifade ettiği ortaya çıkmaktadır. Kanaatimizce nefisle ilgili bu açıklamaları Fahruddîn er-Râzî (v. 606/1209)'nin "*Nefis;*

---

[35] Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'a Psikolojik Yöneliş*, Çıra Akademi Yayınları, İstanbul 2016, s. 141. Ayrıca Kur'an'ın insan psikolojisine dolaylı olarak da değindiği görülmektedir. Nitekim "*Gökler ve yerdekilerin hepsini Allah'ın sizin hizmetinize verdiğini ve size açık ve gizli olarak bolca nimet verdiğini görmediniz mi?(Buna rağmen) insanlar arasında, hiçbir bilgi, rehber ve aydınlatıcı bir kitap olmadan Allah hakkında tartışıp duranlar vardır.*" (Lokman 31/20) ayetindeki ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً (*zâhireten/bâtıneten*) kavramlarına yapılan birçok yorumda; *zâhirî/görünen/açık* nimetlerin insanın fizyolojik yapısı (bedensel organlar), fiziksel özellikleri ve insan bedeninin kusursuz işleyişi; *bâtınî/gizli/kapalı* nimetlerin ise insan organlarındaki yetenekler/kuvveler, insanın irade sahibi olması, öğrenme, anlama, bilme gibi zihinsel veya psikolojik yetenekleri olarak açıklanmıştır. Dolayısıyla ayeti, insanın fiziki yapısıyla iç dünyasının/psikolojik donanımının birlikte incelenmesi gereken ilâhî kanıtlar olarak düşünebiliriz. Bkz. er-Râzî, 2000, a.g.e. , c. 25, s. 133; el-Mâturîdî, a.g.e. , c.8, s. 310; ez-Zemahşerî, a.g.e. , c. 3, s. 419; İbn Atiyye, a.g.e. , c. 4, s. 352; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân,* Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, Kahire 1964, c. 14, s. 73; eş-Şevkânî, a.g.e. , c. 4, s. 277; İbn Âşûr, a.g.e. , c. 21, s. 175; el-Cezâirî, a.g.e. , c. 4, s. 209; es-Sâbûnî, a.g.e. , c. 2, s. 455.

[36] Muhammed Fuad Abdülbâkî, a.g.e. , ss. 710-714.

[37] Örneğin bkz. el-Bakara 2/48, 123, 281; Âl-i İmrân 3/25, 30, 161; Yunus 10/30; Hûd 11/105; en-Nahl 16/111; el-Enbiyâ 21/47; es-Secde 32/17; Yâsîn 36/54; ez-Zümer 39/56; el-Mü'min 40/17; Kâf 50/21; el-Müddessir 74/38; el-İnfitâr 82/5, 19; el-Kıyâme 75/14.

[38] el-Kıyâme 75/10, 14 (Kur'an'ın ahiret anlatımlarındaki insanı tanımlamada sadece el-Kıyâme 75/14. ayette hem insan hem nefis kelimeleri bir arada geçmektedir.); en-Nâziât 79/35; el-Fecr 89/23; ez-Zilzâl 99/3.

[39] et-Tekvîr 81/7.

[40] Kişinin dünya hayatında yaptığı eylemleriyle, inananların inananlarla, inanmayanların inanmayanlarla bir araya getirilmesi, insanların üç sınıf olması gibi yorumlar için bkz. et-Taberî, a.g.e. , c. 9, s. 520; Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî Ebû Hâtim, *Tefsîru'Kur'ani'l-Azîm*, (thk. Es'ad Muhammed Et-Tayyib), Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, Mekke 1997, c. 10, s. 3330; el-Mâturîdî, a.g.e. , c. 10, s. 431; Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî (Bahru'l- Ulûm*), Dâru'l-Fikr, Beyrut trs. , c. 3, s. 529; Ali b. Muhammed b. Habîb Ebu'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî),* (thk. Es-Seyyid Abdulmaksûd b. Abdirrahîm), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut trs. , c. 3, ss. 213-214; İbn Atiyye, a.g.e. , c. 5, s. 442.

[41] İbn Âşûr, a.g.e. , c. 30, ss. 143-144.

[42] Aynı yorumlar için bkz. ez-Zemahşerî, a.g.e. , c. 4, s. 707; er-Râzî, 2000, a.g.e. , c. 31, s. 63; el-Kurtubî, a.g.e. , c. 19, ss. 231-232; Ebû Said Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 1418 (h.), c. 5, s. 289; Ebu's-Suûd, a.g.e. , c. 9, s. 115; el-Kâsımî, a.g.e. , c. 9, s. 413.

[43] Halil b. Ahmed, a.g.e. , c. 7, s. 270; el-Cevherî, a.g.e. , c. 3, s. 984.

gören, duyan, koklayan, tad alan, dokunan/dokunma duyusu olan, hayal eden, düşünen, anlayan ve bedenin tüm hareketlerinden oluşan tek bir yapıdır/bütündür."[44] tanımı özetler mahiyettedir.[45]

Kur'an'ın رُوحٌ *(ruh)* hakkında verdiği bilgilerin ise, nefse oranla hem daha az hem daha genel ve kapalı olduğunu görüyoruz. Nitekim ruhla ilgili en meşhur ayette *ruhun Allah'ın emrinde olduğu ve bu konuda az bir bilgiye sahip olunduğu* beyan edilmektedir.[46] Allah'ın, adeta emrinden ilâhî bir sır olduğunu belirttiği bu kesin ifadesine rağmen belki de hakkında en fazla yorum yapılan soyut varlığın ruh olması oldukça ilginç bir durum olsa gerektir.[47] Öncelikle kavramın etimolojik yapısının genel bir tahlili, yine de onun mahiyeti hakkında bir fikir verebilir. Klasik Arapça lügatlerde; çoğulu أَرْوَاحٌ *(ervâh)* olan[48] ruh kelimesinin aslının رِيحٌ *(rîh)* olduğu, bu sözcüğün de *hava esintisi* anlamına geldiği ve insana atfedilen ruhun da rîhten türediği belirtilmiştir. Rîh kelimesinin ise asıl olarak *genişliğe, ferahlığa/rahatlığa ve sürekliliğe/devamlılığa* işaret ettiği ifade edilir.[49] Ruh insana izafeten kullanıldığında ise; *cismin/bedenin kendisiyle hayat/canlılık bulup ayakta durduğu nefs/öz* yani *canlılığın kaynağı* olarak tanımlanmaktadır. Buna göre bu olgunun, bedene hayat/canlılık verdiği için *ruh* diye nitelenmesine sebep olduğu aşikârdır. Nitekim tabiatta canlılığı oluşturması hasebiyle rüzgâra da *rîh* denmiştir.[50]

Kur'an'da sadece tekil olmak üzere 21 defa kullanılan ruh,[51] insanla ilişkisi bakımından insanın içyapısına izafeten kullanıldığı tek yer, insanın ilk yaratılışının anlatıldığı bağlamda gelen ayetlerdir. Bunların ortak noktası, onu yaratıp şekillendirdikten sonra *Allah'ın insana ruhundan üflediği* olgusudur.[52] Bu betimlemeyi en doğal biçimde, Allah'ın insana *can/hayat soluğu* verdiği şeklinde anlayabiliriz.[53] Ayrıca bu hâliyle ruhun, insanı diğer canlılardan ayıran bir özellik olduğunu ve bu da insanın *akletme/bilgi kümesi/soyut düşünce üretimi* melekesine karşılık geldiğini de söyleyebiliriz.[54] Kur'an bunun dışında ruh olgusunu, *nefs*te kullandığı gibi hiçbir yerde *insan/insanın ruhu* gibi insana doğrudan atfen

---

[44] Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvvâhimâ,* Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009, s. 47.

[45] Nefis ve ruh kavramlarının mahiyetlerinin karşılaştırmalı olarak açıklamaları ve yorumları için bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü'r-Rûh,* (Çev. Şaban Haklı), İz Yayıncılık, İstanbul 2007, ss. 253-307.

[46] el-İsrâ 17/85.

[47] Nitekim İbn Düreyd (v. 321/933), Kur'an'daki *ruh* olgusunun tefsirinin/yorumunun yapılmasının hiç kimseye yakışık almayacağını belirterek, bazı ilim ehlinin bu konuda "Allah'ın kapalı/anlaşılmaz kıldığını daha da karışık hâle getirdiler." dediğini rivayet eder. Bkz. Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasen İbn Düreyd el-Ezdî, *Cemheratü'l-Lüga,* Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, Beyrut 1987, c. 1, s. 526. Buna rağmen "Ruh kadim midir, yoksa hâdis midir; bir tane midir, yoksa üç tane midir; ruh ölür mü, yoksa ölmez mi; ruh ile nefs aynı şeyler mi, yoksa farklı şeyler mi; ölüm ânında bedenden çıkan ruh mudur, yoksa nefs midir…?" gibi konuların İslam bilim tarihi boyunca uzun uzadıya tartışıldığı ve sanki ruhun metafizik değil de beş duyunun alanındaymış gibi bu konularda kesin hükümler verildiğine şahit olmaktayız. Ruh hakkındaki bu geniş tartışma ve yorumlar için örneğin bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü'r-Rûh,* (Çev. Şaban Haklı), İz Yayıncılık, İstanbul 2007; Fahruddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvvâhimâ,* Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, Kahire 2009.

[48] el-Cevherî, a.g.e. , c. 1, s. 367.

[49] Örneğin bkz.İbn Fâris, a.g.e. , c. 2, s. 454; İbn Manzur, a.g.e. , c. 2, s. 455.

[50] Halil b. Ahmed, a.g.e. , c. 3, s. 291; İbn Düreyd, a.g.e. , c. 1, s. 526; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-Lüğa,* Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, c. 5, s. 139; Ebu'l-Feyz Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûz min Cevâhiri'l-Kâmûs,* Dâru'l-Hidâye, yrs. ve trs. , c. 6, s. 407.

[51] Muhammed Fuad Abdülbâkî, a.g.e. , s. 326.

[52] Bkz. el-Hicr 15/29; es-Secde 32/9; Sâd 38/72.

[53] Muhammed Esed, a.g.e. , s. 447.

[54] Şaban Ali Düzgün *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* adlı eserinde, insanın iki farklı soyut yapısı olan *nefs* ve *ruh* arasındaki ilişkiyi farklı bir açıdan ele almıştır. Öncelikle o, insanın fiziki yapısıyla *nefsi* arasındaki ilişkiyi, bilgisayarın görünen ve dokunulan kısmı (*hardware*; ekran, kasa, tuşlar vs.) ile görünmeyen işletim sistemi (*software* ve programlar) arasındaki münasebete benzetir. Buna göre *nefs*, Allah'ın insanın bedenine yerleştirip tasarladığı/kurduğu bir işletim sistemi/donanım olup, kendi kendini proglamlama ve özerk bir şekilde hareket etme gücüne sahiptir. Aynı zamanda da ruhu kabul edecek/tanıyacak bir kıvamdadır. *Ruh* ise, Allah'ın bu *nefse* (işletim sistemine) yüklediği/kodladığı yani üflediğidir. Bu bağlamda *ruh;* düşünme, bilme (doğruyu-yanlışı, yararlıyı-zararlıyı, iyiyi-kötüyü vs.) ve soyut düşünce üretiminin sembolü olmaktadır. Dolayısıyla insanın kişiliğini ve bilincini temsil eden *nefs*, biyolojik varlığından farklı olduğu gibi, insanın kişiliğindeki bilgi dünyasını simgeleyen *ruh* da *nefsinden* farklıdır. Onun için insanı özgün kılan ve diğerlerinden ayıran bu bilgi kümesi yani *ruhsallığıdır*. Bkz. Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Otto Yayınları, Ankara 2017, ss. 34-35.

kullanmamıştır. Buna rağmen özellikle ölümle ilgili ayetlerde geçen nefs kavramına,[55] bu bağlamda hiç değinilmediği ve açık bir karine olmadığı halde çoğunlukla ruh anlamı verilmiştir.[56] Bu hususta, başlangıçtan beri ruh ile nefsin aynı şeyler olduğunu kabul eden genel düşüncenin etkili olduğu anlaşılmaktadır.[57]

Kur'an bunun dışında; Cebrail,[58] Hz. İsa[59] ve Allah'ın inananlara olan desteği hakkında da *ruh* nitelemesinde bulunur.[60] Ancak *ruh* olgusunun Kur'an'da en yaygın kullanıldığı alan *vahiy* mefhumudur. Allah, hem Kur'an[61] hem de diğer peygamberlere gönderilen vahyin aynı zamanda bir *ruh* olduğunu beyan etmektedir.[62] Nitekim insanları mânen diriltip/can verip güzel hayat ancak onunla sağlandığı için vahye de ruh denmiş olabilir. Başka bir deyişle vahiy, bilgisizken ölü (gibi) olan kalbe hayat verir. Anlaşılan o ki; canın bedendeki işlevi neyse, din konusunda da vahyin işlevi odur.[63]

Kur'an'ın ruh hakkında verdiği bu genel fakat müphem bilgilerden sonra konuyla ilgili yapılacak olan teferruatlı yorumların sınırları zorlayacağı hatta yine Kur'an'ın tabiriyle *gaybı taşlamak* anlamına gelebileceği ifade edebilir.[64] Ancak ortaya çıkan net bir durum var ki; o da, insanın iki temel metafizik yönü olan ve ontolojik bakımdan birbirlerine girift gibi görünen ruh ile nefs olgularının Kur'ânî bağlamda aynı şeyler olmadığı gerçeğidir. Buna göre nefsi; bir kimsenin özelliklerinin bütünü manasında olan *kişilik*, insanın öz varlığı/iç durumu anlamındaki *benlik*, ruh ve bedenden oluşan ve komleks bir yapıya sahip olan *insanın kendisi* anlamında olduğunu düşündüğümüzde, Kur'an'ın ruh-nefs ikileminde nefsi merkeze aldığını ifade etmek mümkündür. Ruhu da vücutta/nefiste bulunan ve maddenin yaşam ilkesi/özü olan unsur olarak anlayabiliriz. Böylece nefs ve ruh kavramlarının anlam bakımından nasıl iç içe girdiğini, bazı yerlerde birbirlerinin yerine özellikle de nefs kelimesinin nasıl ve niçin ruh anlamında kullanıldığını bu manalara bakarak kavramak mümkündür.[65]

Kur'an'ın insan psikolojisini anlatan bunca açıklamalarının etkisiyle ilk baştan itibaren psikolojik olgu ve olayları anlama ve anlamlandırmaya yönelik çalışmalar hiç eksik olmamıştır. Bu araştırmalar çerçevesinde; nefs kavramının insanın ruhsal ve bedensel bütünlüğündeki psikolojik vurgusundan, ruhtan daha geniş bir semantik alanı olmasından ve ruh kelimesinin Kur'an'da geçtiği yerlerin hiçbirinde bireysel insanı nitelemediğinden dolayı[66] psikolojinin adı İslam bilim tarihinde علم النفس *(İlmü'n-Nefs)* tabiriyle karşılık bulmuştur. Bu tabir de *ruhun/nefsin mahiyetini, dış ve iç duyuları, hayal*

---

[55] Örneğin ...أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمْ... *"…Nefislerinizi/canlarınızı çıkarın…"* (el-En'âm 6/93) ve ...اَللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا *"Allah, ölümleri ânında nefisleri/canları alır…"* (ez-Zümer 39/42) ayetlerini örnek verebiliriz.

[56] Nitekim bkz. ed-Dameğânî, a.g.e. , s. 462; Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Ahmed Râğıp el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'ân,* Dâru'l-Kalem, Beyrut 1412 (h.), s. 818; el-Mâturîdî, a.g.e. , c. 4, s. 175; er-Râzî, 2000, c. 13, s. 70; ez-Zemahşerî, a.g.e. , c. 2, s. 46; el-Beyzâvî, a.g.e. , c. 2, s. 173; İsmail Hakkı Bursevî, a.g.e. , c. 3, s. 68.

[57] Örneğin bkz. Halil b. Ahmed, a.g.e. , c. 3, s. 291; el-Ezherî, a.g.e. , c. 5, s. 139; ez-Zebîdî, a.g.e. , c. 6, s. 407. Ayrıca ruh ile nefsin aynı mı yoksa farklı şeyler mi olduğu konusundaki daha geniş görüş ve yorumlar için örneğin bkz. İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü'r-Rûh,* (Çev. Şaban Haklı), İz Yayıncılık, İstanbul 2007, ss. 303-307.

[58] el-Bakara 2/87, 253; el-Mâide 5/110; en-Nahl 16/102; Meryem 19/17; eş-Şuarâ' 26/193; el-Meâric 70/4; en-Nebe' 78/38; el-Kadr 97/4.

[59] en-Nisâ 4/171; el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12.

[60] el-Mücâdele 58/22.

[61] eş-Şûrâ 42/52.

[62] en-Nahl 16/2; el-Mü'min 40/15.

[63] ez-Zebîdî, a.g.e. , c. 6, ss. 408-409; Muhammed Ased, a.g.e. , s. 447.

[64] el-Kehf 18/22; Sebe' 34/53.

[65] Mustafa Cora, *Kur'ân'a Göre Hevâ,* Etüt Yayınları, Samsun 2013, s. 8; Esan Gül, *İslam ve Psikoloji,* Çıra Yayınları, İstanbul 2015, s. 218.

[66] İbn Kayyim el-Cevziyye, a.g.e. ss. 303-304. Müellifin bu konudaki ifadesi aynen şöyledir: "Kur'an'da nefs tamamen zât/kişi anlamında kullanılmıştır. Ruh ise, ne tek başına bedene ne de nefisle beraber bedene isim olarak verilebilir (yani verilemez)."

ve akıl gibi melekeleri inceleyen ilim dalı anlamına gelmektedir.[67] Bu başlıkta yapılan araştırmaların birçoğunda ise felsefe ve kelam bilginlerinin ağırlıklı olarak bu kavramın metafizik yönüyle meşgul olduğunu (daha çok *ruh felsefesi* yaparak),[68] tasavvuf ve ahlak bilginlerinin de daha çok nefsin psikolojik yönüyle (özellikle nefis çeşitleri, bunlar arası geçişler, nefis terbiyesi gibi) ilgilendiğini söylemek mümkündür.[69]

2. Psikolojik Bir Vakıa Olarak Psikolojik Gerilim/Stres

Yaygın kullanımıyla stres olarak da bilinen psikolojik gerilim, çağımız insanının en büyük içsel sorunlarından biridir. Bu içsel durumun aynı zamanda huzursuzluğun ve birçok hastalığın kaynağı olduğu bilinmektedir. Öncelikle genel olarak stresin mahiyetini belirlemeye çalışalım.

Psikolojik gerilim/stres kavramının ifade ettiği durumların oldukça geniş ve sınırlarının tespitinin kolay olmaması, belli başlı bir tanımının yapılmasını da zorlaştırmıştır. Buna rağmen en basit ifadeyle stresin; *gerginlik, zorlanım, zorlantı olarak da bilinen ve canlının zihinsel veya fizyolojik işlevlerini kesintiye uğratan her türlü etkinin ortak adı* olduğunu söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle, *organizmanın çevreyle etkileşime girmesi sonucu fizyolojik ve psikolojik uyum halinin bozulmasıyla bireyde oluşan duygusal gerilim ve gerginlik* olarak ifade edilebilmektedir.[70]

Stres, aynı zamanda bir *alt-üst olma ve psikolojik iyi oluşun yani normalin dışına çıkma* durumudur ve *insanın bu duruma karşı gösterdiği reaksiyonların bütünüdür*. Kısacası *içeriden veya dışarıdan gelen ve var olan dengeyi etkileyen/bozan her şeye* stres demek mümkündür.[71] Buna göre stresin; stresi meydana getiren durum (kaynak), bu duruma gösterilen tepki ve değişik ara süreçleri içeren geniş kullanımlı bir kavram olduğu anlaşılmaktadır. . Bununla birlikte bu kelimenin *bütünlüğünü koruma* ve *eski durumuna dönmek için gayret sarf etme* halini de ifade ettiği söylenebilir.[72]

Stres insanın uyumunu/psikolojik iyi halini bozan bir durumdur ve bu durum insanda stres belirtilerine ve yakınmalarına yol açar.[73] Buna göre stresin tezahürlerinden/belirtilerinden, *stresin insanda nasıl göründüğünü/görünür hale geldiğini veya insanın strese verdiği değişik tepkileri* kastediyoruz. Dolayısıyla stres, stres kaynaklarından ortaya çıkan durumlara karşı insanın gösterdiği farklı şekillerdeki tepkilerde görünür ve anlaşılır durumda olmaktadır. Bu bağlamda stresli bir durumla karşı karşıya kalındığında, verilebilecek tüm olası tepkileri/reaksiyonları farklı şekillerde görünen ve girift

---

[67] İlhan Kutluer, "İlmü'n-Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* İstanbul 2000, Cilt: 22, s. 148; Ali Bulaç, *İnsanın Özgürlük Arayışı*, Beyan Yayınları, İstanbul 1988, ss. 91-92; Ferruh Kahraman, "Psikolojik Tefsir", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Sayı: 40, 2015, s. 105. Psikoloji ilminin İslam bilim tarihinde *İlmü'n-Nefs* adıyla başlangıçtan günümüze kadar geçirdiği gelişim süreci, bu sürece büyük katkı sağlayan ilim adamları ve eserleri, ortaya konan bu çalışmalarının özellikleri hakkında geniş bilgi için bkz. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018, ss. 28-45; Ali Köse ve Ali Ayten, *Din Psikolojisi,* Timaş Yayınları, İstanbul 2015, ss. 85-102; Esan Gül, a.g.e. , ss. 42-70; İlhan Kutluer, a.g.e. , ss. 148-151.

[68] Ömer Türker, "Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt: 32, 2006, s. 529.

[69] Ahmet Ögke, a.g.e. , ss. 14-16.

[70] Yasemin Özel ve Aysun Bay Karabulut, "Günlük Yaşam ve Stres Yönetimi", *Türkiye Sağlık Bilimleri ve Araştırmaları Dergisi,* 1 (1), 2018, s. 49.

[71] Dole H. Hoiberg vd. , *Ana Britannica*, Ana Yayıncılık, İstanbul 2004, c. 20, s. 112; Necati Öner, *Stress ve Dinî İnanç,* Türkiya Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1997, s. 11; Adnan Erkuş, *Psikoloji Terimleri Sözlüğü,* Doruk Yayınları, Ankara trs. , s. 188; Mehmet Murat Döğüşgen, *Psikoloji Psikiyatri Sözlüğü,* Emre Yayınları, İstanbul 2005, s. 90; Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü,* Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2005, s. 700; Jülide Sevim, *Stresinizi Sevin,* Remzi Kitabevi, İstanbul 2017, s. 42; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 2005, s. 333.

[72] Zuhal Baltaş ve Acar Baltaş, *Stres ve Başaçıkma Yolları,* Remzi Kitabevi, İstanbul 2018, ss. 308-309; Ersin Altıntaş, *Stres Yönetimi,* Anı Yayıncılık, Ankara 2014, s. 1. Ayrıca stres kavramının başlangıçtan günümüze kadar geçirdiği aşamalar, ilk defa kimlerin ve hangi bilimlerde kullandığı gibi tarihsel gelişimi hakkında geniş bilgi için bkz. İbrahim Balcıoğlu, "Stres Kavramı ve Tarihsel Gelişimi", Medikal Açıdan Stres ve Çareleri Sempozyumu, İstanbul, (22-23 Aralık 2005), 2005, ss. 9-12; Orhan Hançerlioğlu, Ruhbilim Sözlüğü, Remzi Kitabevi, İstanbul 2003, ss. 333-334; Behlül Tokur, *Stres ve Din,* Çamlıca Yayınları, İstanbul 2017, ss. 17-20; Halime Şenay Güzel, *Stresin Psikolojisi,* Nobel Yayıncılık, Ankara 2019, ss. 1-19; Zühal Baltaş ve Acar Baltaş, a.g.e. , ss. 307-331.

[73] Özcan Köknel, *Zorlanan İnsan,* Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul 1998, s. 8.

bir şekilde iç içe olan *ruhsal/zihinsel/duygusal*, *davranışsal* ve *fizyolojik/bedensel* tepkiler olmak üzere üç ana grupta incelemek mümkündür.[74] Bu bakımdan hayatın doğal bir parçası olan stresin sonuçlarını/belirtilerini bilmek, insanın hem ruh ve beden sağlığı açısından hem de bunların büyüyerek kronik hale gelmesini önlemek açısından son derece önemli hale gelmektedir.

İnsanı tümüyle zorlayan iç ve dış isteklerin yönetilmesi fonksiyonu olarak *stresle başa çıkma* veya diğer bir ifadeyle *stres yönetimi/stratejisi*; *stres kaynaklarının ortaya çıkardığı duygusal, davranışsal ve fiziksel gerilimi öncelikle yok etmek, sonrasında azaltmak veya bu gerilime katlanmak amacıyla meydana getirilen duygusal ve davranışsal reaksiyonların tümü* olarak ifade edilebilir. Buna göre etkili bir stres yönetimi; stresin kaynaklarını, nedenlerini, belirti ve sonuçlarını anlamayı, aynı zamanda stres ve gerilimler henüz ortaya çıkmadan önce onu fark ederek gerekli adımları atmayı içermektedir.[75] Stressiz bir hayat mümkün olamayacağına göre stres yönetiminin temel amacı, bütünüyle stresten kaçınmak değil stres düzeyini azaltmak veya en uygun seviyede tutmaktır. Diğer bir ifadeyle stres faktörlerinin meydana getirdiği duygusal gerilimi azaltmak, yok etmek veya bu gerilime dayanmak amacıyla gösterilen davranış ve duygusal tepkileri güçlendirmektir.[76] O halde günümüz modern hayatında stresten kaçınmak mümkün olmadığına göre, yapılması gereken stresin yönetilmesini öğrenmektir.

3. Ruh-Nefs Münasebetinde Psikolojik Gerilimin/Stresin Konumu

Şimdiye kadarki açıklamalarımızdan, psikolojik gerilimin başlangıcından son bulmasına kadar (kaynağından başa çıkmaya kadar) ne denli karmaşık bir içsel süreç olduğu anlaşılmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz üzere psikolojik gerilim, vericilerden kaynaklanan durumlara karşı insanın gösterdiği farklı şekillerdeki tepkilerde görünür ve anlaşılır durumda olmaktadır. Ancak bu durum, öncelikle iç dünyada başlayan gerginlik, sıkıntı, huzursuzluk, daralma, tedirginlik gibi iç uyumu/rahatlık eşiğini bozan ruhsal/zihinsel belirtilerle ortaya çıkmakta ve psikolojik gerilimden öncelikle bu ilk süreç anlaşılmaktadır. Bu yüzden buradaki psikolojik gerilim ifadesiyle; ilgili kavramın duygusal, davranışsal ve bedensel tezahürlerini şimdilik bir kenara bırakıp sadece ruhsal/zihinsel boyutunu kastediyor ve kişilikte yaşanan sıkıntıları kavramlaştırmanın da sanıldığı kadar kolay olmadığını bilerek Kur'an'daki hangi deyimlerin bu mefhumu ihtiva ettiğini belirlemeye çalışıyoruz. Bu meyanda, tamamen insanın manevi dünyasıyla ilişkili olan psikolojik gerilimin mahiyetinin, kendisiyle başa çıkmadaki başarının belirleyicisi olması bakımından *ruha* veya *nefse* atfen izah edilmesi kanaatimizce büyük önem arz etmektedir.

Psikolojik gerilim yani stres, Kur'an'ın geniş bir anlam alanıyla birlikte işlediği insan psikolojisinin temel konularından biridir. Kaynağın/stres vericinin etkisiyle başlayarak organizmada ortaya çıkardığı farklı boyutlardaki tezahürleriyle devam edip kendisiyle çeşitli başa çıkma faaliyetleriyle öngörülen seviyeye getirilmeye veya sonlandırılmaya çalışılan bu karmaşık ve uzun periyod, psikolojik gerilim süreci olarak ifade edilebilir. Kur'an bu girift durumu, yaratılıştan gelen bir özelliği olarak her insanın karşı karşıya kalabileceği olağan bir vakıa olarak görür. İnsanın iç

[74] Allen Elkin, *Stres Yönetimi*, (Çev. Setenay Sever), Nobel Yaşam, Ankara 2019, s. 27; Pocket Mentor, *Stres Yönetimi,* (Çev. Burcu Çekmece), Optimist Yayınları, İstanbul 2010, s. 30; Beatrix Hughes-Rodney Boothroyd, *Günlük Hayatın Stresine Son,* (Çev. Işık Kusun), Doruk Yayınları, Ankara 1997, s. 3; İpek Özmen, *Stres,* Lamia Yayınları, İstanbul 2008, ss. 27-28.
[75] Halime Şenay Güzel, a.g.e. , s. 100.
[76] Nevzat Demirci, "Stres ve Stresi Ortaya Çıkaran Durumların Öğrenci Üzerindeki Etkisi", *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi,* Cilt:2, Sayı: 3, 2013, s. 289.

dünyasındaki bu karmaşık süreç modern psikolojide sadece tek bir kavramla (stres) ifade edilirken, Kur'an'ın bu içsel durumu birçok farklı deyimle ifade etmiş olması oldukça dikkat çekicidir. Bu durum, Kur'an'a göre psikolojik gerilimin tekdüze bir tecrübe olmadığını, aksine birçok değişik boyut ve derecelerinin olduğunu göstermektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuyla doğrudan ilişkili olduğunu düşündüğümüz Kur'an'ın psikolojik gerilim ifade eden deyimlerini kısaca ele almaya çalışalım. Özellikle bu stres deyimlerindeki insanın hangi psikolojik melekelerine atıf yapıldığı, belki de çalışmamızın en önemli safhasını oluşturacaktır.

Kur'an'da stres ifade eden deyimlerin en önemlileri *dayk (ضَيْقٌ)* kavramı kullanılarak oluşturulan deyimlerdir. Bu durum ilgili terimi kısaca açıklamamızı gerektirmektedir. *Dayk (ضَيْقٌ)* sözcüğü, Kur'an'daki psikolojik gerilim ifade eden kavramların başında gelmekte olup, her türlü maddi ve manevi genişlik anlamındaki سَعَةٌ *(seat)* kavramının zıttıdır. Genel anlamda ihtiyaç halinde olmayı ve kişinin içinde bulunduğu herhangi bir zor ve kötü durumu ifade etmektedir. Buradan hareketle *insana genişlik ve ferahlık sağlamayıp onu rahatsız eden ve daraltan her türlü sıkıntı halini* kapsadığını söylemek mümkündür.[77]

Dayk kavramını iki genel anlam sahasında inceleyebiliriz. Buna göre bu kelime; hem elbise, ev, yer gibi nesnelerdeki *fiziksel ve mekânsal darlığı* hem de ağır hayat şartları, geçim sıkıntısı gibi insanın içinde bulunduğu olumsuz durumu ve bu durumdan kaynaklanan *her türlü can sıkıcı hali, ruhsal sıkıntı ve manevi darlığı* içermektedir.[78]

Kur'an'da *dayk* kelimesinin yedi farklı türeviyle geçtiği on iki ayette;[79] sadece bir ayette mekânsal darlığa,[80] diğerlerinde ise insanın iç dünyasındaki her türlü ruhsal baskı, sıkıntı ve darlığa işaret ettiğini görmekteyiz. Bu durum, Kur'an'ın *dayk* kavramının semantik sahasını ağırlıklı olarak insanın ruhsal yapısıyla ilişkilendirdiğini, bu nedenle de bu terimi Kur'an'ın psikolojiye atıf yapan ve psikolojik gerilimi/stresi ifade eden kelimeleri arasında değerlendirmemiz gerektiğini ortaya koymaktadır. . Özellikle de yanına farklı kelimeler eklenerek deyim halinde kullanıldığı ifadelerde bu durum daha da belirginleşmektedir. Nitekim Kur'an'da, *dayk* kelimesinden elde edilen ve tamamen psikolojik gerilimi ifade eden dört ayrı deyimin kullanıldığını görüyoruz.

Kur'an'daki *dayk* kavramıyla ilgili deyimlerden ilki ضَاقَ صَدْرُهُ *(dâka sadruh)* ibaresidir. Bu deyim, genel olarak *göğsün daralması* yani *insanın hoşlanmadığı bir şeye karşı huzursuz olması/sıkıntıya girmesi* anlamına gelmektedir. Nitekim Arapların bu gibi durumlarda فِي صَدْرِي مِنْ هَذَا الْأَمْرِ ضَيْقٌ "*Bu durumdan dolayı göğsümde/içimde bir daralma/sıkıntı var.*" ifadesini kullandıklarını biliyoruz.[81] Bu deyimin *değişik birçok etkenin tetiklemesiyle oluşarak insanın iyi oluş halini bozan ve manevi âlemini/ruhsal dünyasını çöküntüye uğratan her türlü baskı, sıkıntı, daralma, darlanma, gerginlik, acziyet, zihin karışıklığı gibi insanın iç dünyasında*

---

[77] el-Cevherî, a.g.e. , c. 4, s. 1510; İbn Fâris, a.g.e. , c. 3, s. 383; ez-Zemahşerî, 1998, a.g.e. , c. 1, s. 591; İbn Manzur, a.g.e. , c. 10, s. 208; Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer, *Mu'cemü'l-Lügati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra,* Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 2008, c. 2, ss. 1377-1378.

[78] İbn Manzur, a.g.e. , c. 10, s. 209; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît,* Müssesetü'r-Risâle, Beyrut 2005, s. 902.

[79] el-En'âm 6/125; et-Tevbe 9/25, 118; Hûd 11/12, 27; el-Hicr 15/97; en-Nahl 16/127; el-Furkân 25/13; eş-Şuarâ' 26/13; en-Neml 27/70; el-Ankebût 29/33; et-Talâk 65/6.

[80] وَ إِذَا أُلْقُوا مِنْهَا مَكَانًا ضَيِّقًا مُقَرَّنِينَ دَعَوْا هُنَالِكَ ثُبُورًا "*(O inkârcılar) elleri boyunlarına bağlanmış olarak cehennemin dar bir yerine atıldıklarında, orada (ölüp) yok olmayı dileyecekler.*" (el-Furkân 25/13).

[81] et-Taberî, a.g.e. , c. 14, s. 408.

olması muhtemel olumsuz psikolojik durumları içerdiği söylenebilir.[82] Bu psikolojik durumların da başta korku, üzüntü, gam, tasa, öfke olmak üzere duygusal tepkilerle görünür hale geldiğini belirtmek mümkündür.[83] Bu deyimin zıttı ise *her türlü gönül rahatlığı ve ferahlığını* ifade eden رَحَبُ الصَّدْرِ *(rahbü's-sadr)* ve وَاسِعُ الصَّدْرِ *(vâsiu's-sadr)* ifadeleridir.[84]

Bu psikolojik gerilim deyimi Kur'an'da değişik çekimleriyle beraber dört ayette geçmektedir.[85] Bunlardan ikisi Hz. Peygamber (s.a.s.)'in içinde bulunduğu sıkıntılı ruh halini,[86] birisi Hz. Musa'nın özellikle Firavun karşısına çıkmadan önce yaşadığı iç dünyasındaki zor anları[87] ve diğeri de hidayet-dalalet bağlamında inançsızlıkla karşı karşıya kalanın kalbindeki huzursuzluğu/daralmayı ifade etmektedir.[88]

Kur'ânî bir psikolojik gerilim deyimi olan ضَاقَ صَدْرُهُ *(dâka sadruh)* ifadesine, günümüz Türkçesinde bir şeye çok üzülmek ve bunalmak anlamlarındaki *canı/içi sıkılmak*, *göğsü/içi/yüreği daralmak* ve *içini sıkıntı basmak* deyimlerinin karşılık geldiğini söyleyebiliriz.[89]

Kur'an'da *dayk* kavramının kullanıldığı bir diğer deyim ضَاقَ بِهِ ذَرْعًا *(dâka bihi zer'an)* tabiridir. Bu ifade; *gücü zayıflamak, güç yetirememek, gücünü aşan bir iş yüklenip o işi gerçekleştirmekten aciz kalmak, iş tamamlanmadan kuvveti kesilmek/gücü düşmek, çare ve çıkış yolunun tıkanması* ve tüm bunlardan dolayı da *içi daralmak/içine sıkıntı basmak* gibi anlamlara gelir. Zıttı ise *güç yetirebilirliği ve imkânların genişliğini* ifade eden رَحْبُ الذِّرَاعِ *(rahbü'z-zirâ')* deyimidir.[90]

Kur'an'da ضَاقَ بِهِ ذَرْعًا *(dâka bihi zer'an)* deyimi, aynı kalıpta iki farklı ayette geçmektedir. Her iki ayet de, hem kendisine gelen elçi meleklere topluluğunun yapması muhtemel çirkin eylemlerden hem de elçi meleklerin verdiği topluluğunun helak olacağı haberinden dolayı Hz. Lût'un içine düştüğü gerilimli ruh halini yansıtmaktadır.[91]

Günümüz Türkçesinde ise ضَاقَ بِهِ ذَرْعًا *(dâka bihi zer'an)* deyimi karşılığı olarak, yaşanılan sıkıntıdan bir çıkış (yolu) bulamamak ve tüm çözüm yollarının kapanması/tıkanması anlamındaki

---

[82] el-Mazharî, a.g.e. , c. 5, s.72; el-Kâsimî, a.g.e. , c. 6, s. 347;Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (*Tefsîru'l-Menâr*). Dâru'l-Menâr, Kahire 1947, c. 12, s. 30; el-Merâğî, a.g.e. , c. 14, s; İbn Âşûr, a.g.e. , c. 12, s. 17; Muhammed İzzet Derveze, a.g.e. , c. 4, s. 60; el-Hicâzî, a.g.e. , c. 2, s. 291.

[83] Hatta Fahrettin Râzî (v. 606/1210), هَمّ *(hemm/tasa-tedirginlik)* ve غَمٌّ *(gam/üzüntü-kaygı)* gibi hem üzüntü hem de endişe ve huzursuzluk ifade eden içsel durumların Araplar tarafından ضَيْقُ صَدْرٍ *(dayku sadr/iç sıkıntısı-daralması* olarak isimlendirildiğini belirtmiştir. Bkz. er-Râzî, 2000, a.g.e. , c. 32, s. 4.

[84] Ebû Zekeriyyâ ed-Deylemî el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, (Thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd.), Dâru'l-Mısriyye, Mısır trs. , c. 2, s. 5; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe (ed-Dîneverî), *Garîbü'l-Kur'ân*, (Thk. Ahmed Sakar), Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1978, s. 160; Râğıb el-İsfahânî, a.g.e. , ss. 346, 474, 513-514; Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhû*, (Thk. Abdülcelil Abduh Şelebî), Âlemü'l-Kütüb, Beyrut 1988, c. 4, s. 84; el-Mazharî, a.g.e. , c. 5, s. 320; Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer, a.g.e. , c. 2, s. 1378.

[85] el-En'âm 6/125; Hûd 11/12; el-Hicr 15/97; eş-Şuarâ' 26/13.

[86] فَلَعَلَّكَ تَارِكٌ بَعْضَ مَا يُوحَى اِلَيْكَ وَ ضَائِقٌ بِهِ صَدْرُكَ "*…dolayı yüreğin daralıp sana vahyolunanın bir kısmını terk mi edeceksin?"* (Hûd 11/12); وَ لَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّكَ يَضِيقُ صَدْرُكَ بِمَا يَقُولُونَ *"(Ey Elçi) onların (inanmayanların) söylediklerinden dolayı içinin sıkıldığını/daraldığını çok iyi biliyoruz."* (el-Hicr 15/97).

[87] وَ يَضِيقُ صَدْرِى وَ لاَ يَنْطَلِقُ لِسَانِى فَأَرْسِلْ اِلَى هَرُونَ *"Benim göğsüm daralır, dilim dolaşır. (Bu yüzden) Harun'a da elçilik (görevi) ver."* (eş-Şuarâ' 26/13).

[88] وَ مَنْ يُرِدْ اَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى السَّمَاءِ *"(Allah) saptırmak istediği kimsenin de göğsüne/içine, sanki göğe çıkan biri gibi bir darlık ve iç sıkıntısı verir."* (el-En'âm 6/125).

[89] M. Ertuğrul Saraçbaşı, *Örnekleriyle Büyük Deyimler Sözlüğü*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2010, c. 1, s. 276; A.g.e. , c. 2, ss. 499, 625, 1022; Arif Hikmet Par, *Türkçe Deyimler Sözlüğü*, Serhat Yayınları, İstanbul 2003, ss. 48, 102; Ali Püsküllüoğlu, *Türkçe Deyimler Sözlüğü*, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2004, ss. 221, 376, 462.

[90] İbn Düreyd, a.g.e. , c. 2, s. 691; İbn Fâris, a.g.e. , c. 2, s. 350; ez-Zemahşerî, 1986, a.g.e. , c. 3, s. 453; ez-Zemahşerî, 1998, a.g.e. , c. 1, s. 311; el-Beyzâvî, a.g.e. , c. 3, s. 142; ez-Zebîdî, a.g.e. , c. 26, s. 48. Hatta İbn Manzur (v. 711/1311) bu deyimi veciz bir örnekle açıklar: *"Yolculuğa çıkan bir deve gücü oranında adım adım yol almaktadır. Ona gücünün üzerinde bir yük yüklediğinde şöyle dersin: 'Fazla yüklediğinden dolayı deven yavaşladı ve güçsüz kalarak boynunu uzattı."* Bkz. İbn Manzur, a.g.e. , c. 8, s. 93.

[91] وَ لَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيئَ بِهِمْ وَ ضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَ قَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ *"Elçilerimiz Lût'a geldiklerinde o, onlar hesabına (onları koruma adına) tasalandı, içini sıkıntı kapladı ve 'Bugün zor bir gündür' dedi."* (Hûd 11/77). وَ لَمَّا اَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيئَ بِهِمْ وَ ضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَ قَالُوا لاَ تَخَفْ وَ لاَ تَحْزَنْ *"Elçilerimiz (melekler) Lût'a gelince, onlardan dolayı (kavmi tarafından başlarına gelebilecek kötü durumlardan dolayı) kaygılandı ve kendisine bir sıkıntı bastı. (Elçi meleklerimiz) 'Korkma ve üzülme!' dediler."* (el-Ankebût 29/33).

çaresiz kalmak, *takati kalmamak/kesilmek*, *kolu kanadı kırılmak* ve *eli kolu bağlı olmak* deyimlerinin kullanılabileceğini söylemek mümkündür.[92]

Kur'an'ın *dayk* ile ilgili, insanın içinde bulunduğu sıkıntılı ve buhranlı durumları betimlemede kullandığı diğer bir mecâzî ifade ضَاقَتْ عَلَيْهِ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ *(dâkat aleyhi'l-arzu bimâ rahubet)* deyimidir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla sözlüklerde bu şekliyle geçmeyen ve bu haliyle Kur'an'ın ilk defa kullandığı anlaşılan bu orijinal ibarenin meallerde "bütün genişliğine rağmen yeryüzü size/onlara dar gelmişti." şeklinde tercüme edildiğini görüyoruz.[93]

Bu mecâzî ibare Kur'an'da aynı kalıpta fakat bir zamir değişikliğiyle iki değişik ayette geçmektedir. Her iki ayette de, inananların farklı iki olay karşısında yaşadığı zor anlardaki sıkıntılı ruh hallerini tasvir etmektedir. Nitekim birincisinde,[94] ayette "Huneyn Günü" olarak da geçen Huneyn Savaşı'nda sayıca üstün olmalarına rağmen inananların bir ara dağılmalarıyla başlayan süreç içerisinde psikolojilerinin ne kadar bozulduğu bu deyimle dile getirilmiştir. İkincisinde ise,[95] Tebük Seferi'ne mazeretsiz olarak katılmayıp Medine'de kalan üç inananın Hz. Peygamber (s.a.s.) ve diğer inananların kendilerine uyguladığı tecrit baskısından dolayı yaşadıkları manevi sarsılma yine bu mecâzî ifadeyle anlatılmıştır.[96]

Dolayısıyla bu mesel; içinde bulunulan duruma karşı duyulan şaşkınlığı belirten bir ifade olup, karşı karşıya kalınan endişe ve sıkıntıdan dolayı *yaşanılan çevrede yerleşilebilecek uygun bir yer bulamamayı* sembolize etmektedir.[97] Günümüz Türkçesinde ضَاقَتْ عَلَيْهِ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ *(dâkat aleyhi'l-arzu bimâ rahubet)* Kur'ânî deyiminin karşılığı olarak, bir şeye aşırı derecede üzülmek, çaresiz kalmak, sıkılmak, kendini özgür ve rahat hissedememek gibi anlamlara gelen *dünya başına dar olmak/gelmek* deyiminin kullanılabileceğini söyleyebiliriz.[98]

Kur'an'da *dayk* kavramıyla ilgili olarak kullanılan bir diğer mesel ise ضَاقَتْ عَلَيْهِ نَفْسُهُ *(dâkat aleyhi nefsüh)* ibaresidir. Bu deyim de, bir önceki mecâzî ifade gibi sözlüklerde bu haliyle geçmeyip yine Kur'an'ın ilk defa kullandığı orijinal ibareler arasında yer almaktadır. Bu mecâzî ifade, bir önceki başlıkta ele aldığımız ضَاقَتْ عَلَيْهِ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ibaresiyle aynı ayette ve kendisinden hemen sonra çoğul zamiriyle gelmektedir.[99] Dolayısıyla bu deyim de diğeri gibi, Tebük Seferi'ne gerekçesiz olarak katılmayan o üç inananın, kendilerine diğer inananlar tarafından ihanet gözüyle bakılmasından

---

[92] M. Ertuğrul Saraçbaşı, a.g.e. , c. 1, ss. 300; A.g.e. , c. 2, ss. 800, 1087; Arif Hikmet Par, a.g.e. , s. 124; Ali Püsküllüoğlu, 2004b, a.g.e. , ss. 236, 562.

[93] Örneğin bkz. Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm,* Risale Yayınları, İstanbul 1957, c. 1, s. 389; Süleyman Ateş, a.g.e. , c. 4, ss. 47-48; Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri,* Akçağ Yayınları, Ankara 1991, c. 3, s. 1245; Ömer Rıza Doğrul, *Tanrı Buyruğu,* İnkılap ve Aka Basımevi, İstanbul 1980, s. 234; Hüseyin Elmalı ve Ömer Dumlu, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı,* Ensar Neşriyat, İstanbul 2006, s. 189.

[94] اِذْ اَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ فَلَمْ تُغْنِ عَنْكُمْ شَيْئًا وَ ضَاقَتْ عَلَيْكُمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ ثُمَّ وَلَّيْتُمْ مُدْبِرِينَ *"Hani o gün (Huneyn Günü), çokluğunuz sizi gururlandırmış fakat bu size hiçbir yarar sağlamamış ve yeryüzü/ bulunduğunuz yer bütün genişliğine rağmen size dar gelmişti. Sonra da arkanızı dönüp geri çekilmiştiniz."* (et-Tevbe 9/25).

[95] وَ عَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ *"Allah, geride kalan/savaşa katılmayan o üç kişiye de teveccüh etti/tevbesini kabul etti. O kadar ki, bütün genişliğine rağmen yeryüzü/yaşadıkları bölge onlara dar gelmişti."* (et-Tevbe 9/118).

[96] İlgili iki olay hakkında daha geniş bilgi için bkz. et-Taberî, a.g.e. , c. 11, ss. 386-390; Ebû Hâtim, a.g.e. , c. 6, ss. 1899-1904; el-Beğavî, a.g.e. , c. 2, ss. 328; İbn Atiyye, a.g.e. , c. 3, s. 19; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr,* Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyi, Beyrut 1422 (h.), c. 2, s. 246; İbn Kesîr, a.g.e. , c. 4, ss. 200-203; Celaleddin Abdurrahman b. Ebu Bekr es-Suyûtî, *ed-Dürru'l-Mensûr fi Tefsîri'l-Me'sûr,* (Thk. Abdullah b. Abdü'l-Mühsin et-Türkî), Merkezü Hicr, Kahire 2003, c. 7, ss. 579-580.

[97] Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer, a.g.e. , c. 2, s. 1377; Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşaf'ı,* Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 230.

[98] Metin Yurtbaşı, *Örnekleriyle Deyimler Sözlüğü,* Özdemir Yayıncılık, İstanbul 1996, ss. 188-189.

[99] وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا حَتَّى ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ اَنْفُسُهُمْ... *"Allah, geride kalan/savaşa katılmayan o üç kişiye de teveccüh etti/tevbesini kabul etti. O kadar ki, bütün genişliğine rağmen yeryüzü/yaşadıkları bölge onlara dar gelmiş ve vicdan azabı çekmişlerdi/duymuşlardı..."* (et-Tevbe 9/118).

hareketle uygulanan ve özellikle kendileriyle konuşmama, içli dışlı olmama ve alışveriş yapmama gibi eylemleri içeren toplumdan tecrit politikasından dolayı iç dünyalarında yaşadıkları büyük psikolojik gerilimi yansıtmaktadır.[100] Bu tabir de; dışlanmışlık/aşırı yalnızlık gibi nedenlerden dolayı insanda meydana gelen üzüntü, daralma, bunalım, sıkıntı, buhran gibi bileşenlerden oluşan psikolojik gerilimi yani stresi ifade eder.

Bu Kur'ânî stres ifadesini de, günümüz Türkçesinde yaygın kullanımı olan *içleri/yürekleri daralmıştı*, *yürekleri daraldıkça daralmıştı*, *(onları) sıkıntı basmıştı* ve *vicdan azabı çekmişlerdi/duymuşlardı* deyimleriyle tercüme edebiliriz.[101]

Şimdi de Kur'an'daki diğer psikolojik gerilim deyimlerine kısaca değinelim. Bunlardan biri, tamamıyla insanın iç dünyasındaki sıkıntı ve gerginliği betimleyen حَصِرَ صَدْرُهُ *(hasıra sadruh)* ibaresidir. Bu stres deyimi klasik lügatlerde, daha önce de incelediğimiz ضَاقَ صَدْرُهُ *göğsü/içi daralmak/sıkışmak* deyimiyle ve bu deyimi detaylandıran ضَاقَ عَنْ اَمْرٍ حَصَرًا *(dâka an emrin hasaran-kişinin herhangi bir şeyi yapma konusunda darda/zorda kalması)* ve ضِيقُ الصَّدْرِ *(dîku's-sadr-göğsün/için daralması/sıkışması* ibareleriyle açıklanmıştır.[102]

Kur'an'da حَصِرَ صَدْرُهُ deyimi bir ayette öznesi çoğul olarak yer almaktadır: ...اَوْجَآؤُكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ اَنْ يُقَاتِلُوكُمْ اَوْيُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ... *"Yahut hem sizinle hem de kendi topluluklarıyla savaşma konusunda içleri daralarak size gelenler müstesna (onlara dokunmayın)."*[103] Ayet, Medine'nin ilk yıllarında etrafta bulunan inanmayanlardan bir grubu ve bu topluluğun içinde bulunduğu ruh halini konu edinmiştir. Bu gayri müslim tabaka, o zamana kadar yapılan anlaşmalara dâhil olmayan bir grup *tarafsız* cenahı temsil ediyordu. Bundan dolayı bu topluluk, hem mensup oldukları kabileye karşı hem de kendi kabilelerinin düşman ilan ettiği diğer gruplara karşı savaşmak istemiyorlardı. Bunların Medine'ye geldiği ve niyetlerini (Müslümanlarla savaşmak istemediklerini) inananlara açıkladığı anlaşılmaktadır. Allah, aynı zamanda uluslararası savaş hukukunun da temellerinin atıldığı bu ayete göre, bu gibi kimselere (ayetin bulunduğu bağlamda belirtilen şartlara uydukları takdirde) herhangi bir müeyyide uygulanmaması gerektiğini beyan etmiştir.[104]

Bir taraftan kendi kabilelerinden gelebilecek baskı ihtimali, diğer yönden de Müslümanların kendilerine nasıl bir davranışta bulunacağını kestirememe arasında kalan bu insanların içinde bulunduğu ruh halinin çok karmaşık olduğu anlaşılmaktadır. Bahsedilen bu gerekçeleri *stres verici/kaynağı* olarak düşündüğümüzde, bu kişilerin tüm bu etkenlere verdiği bu psikolojik tepkiyi de *stres* olarak tanımlayabiliriz. İşte Kur'an, onların bu psikolojik gerilimini حَصِرَ صَدْرُهُ deyimiyle ifade etmiştir.

---

[100] el-Mâturîdî, a.g.e. , c. 5, s. 505; er-Râzî, 2000, a.g.e. , c. 16, s. 173; el-Kurtubî, a.g.e. , c. 8, s. 287; el-Beyzâvî, a.g.e. , c. 3, s. 101; el-Îcî, a.g.e. , c. 2, s. 108. Hatta bu büyük stresi Ebüssuûd Efendi (v. 982/1574) şöyle açıklar: "Kendi iç dünyalarına döndüler (vicdanlarına danıştılar). Ancak kendilerini kaplayan aşırı gam, yalnızlık ve şaşkınlıktan dolayı hiçbir sevinç ve ferahlama hissedemediklerinden hiçbir şeyle tatmin olamadılar." Bkz. Ebussuûd el-Îmâdî, a.g.e. , c. 4, s. 109.

[101] Abdülcelil Bilgin, 2014, a.g.e. , s. 233; Bekir Sadak, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı,* Ötüken Yayınları, İstanbul 1989, s. 205.

[102] Örneğin bkz. Halil b. Ahmed, a.g.e. , c. 3, s. 113; İbn Düreyd, a.g.e. , c. 1, s. 514; el-Ezherî, a.g.e. , c. 4, s. 135; İbn Fâris, a.g.e. , c. 2, s. 72; Zeynüddîn Ebû Abdillâh b. Ebî Bekr el-Hanefî, *Muhtâru's-Sıhâh,* el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1999, s. 74; İbn Manzur, a.g.e. , c. 4, s. 193; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-Muhît,* Müssesetü'r-Risâle, Beyrut 2005, s. 376; ez-Zebîdî, a.g.e. , c. 11, s. 26.

[103] en-Nisâ 4/90.

[104] Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili,* Eser Kitabevi, İstanbul 1971, c. 2, s. 1413; Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri,* Anadolu Yayınları, İzmir 1986, c. 3, s. 1425; Hayrettin Karaman vd. , *Kur'an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsir),* Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, c. 2, ss. 112-113.

Buraya kadarki açıklamalardan da anlaşıldığı üzere, semantik sahasının oldukça geniş olmasından dolayı حَصِرَ صَدْرُهُ tabirinin günümüz Türkçesinde tek bir deyimle ifade etmenin zorluğu ortadadır. Ancak ilgili ibarenin yukarıdaki tanımlarına ilaveten içi rahat etmemek, kabullenmemek ve benimsememek anlamındaki *içine sinmemek/içine sindirememek*, sıkılmak ve bunalmak anlamındaki *içi kapanmak/tıkanmak* deyimlerinin de karşılık olarak kullanılabileceğini söyleyebiliriz.[105]

اِشْمَاَزَّ الْقَلْبُ *(işmeezze'l-kalb)* tabiri de, Kur'an'ın psikolojik gerilimi ifade etmede kullandığı deyimler arasında yer almaktadır. Bu deyimi genel bir ifadeyle *(herhangi bir şeyden dolayı) kalpte/kişide bir nefret oluşması ve kalbin/kişinin (o şeyi) sevimsiz/çirkin görmesi* olarak anlamlandırabiliriz.[106]

Bu tabir Kur'an'da bir ayette geçmektedir:وَ اِذَا ذُكِرَ اللّٰهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ "*Allah tek başına anıldığında, ahirete inanmayanların kalpleri nefretle dolar/tiksinir."*[107] Ayetteki ilgili deyimin daha iyi anlaşılması için, sadece Allah'ın adı zikredildiği zamanki müşriklerin tavrının tasvir edildiği diğer bir ayet olan وَاِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِى الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى اَدْبَارِهِمْ نُفُورًا "*Sen Kur'an'da Rabbini tek başına andığında, nefretle arkalarını dönüp giderler."*[108] ayeti büyük önem taşımaktadır.[109] Çünkü her iki ayette de; müşrikleri psikolojik gerilime sevk eden stres kaynağı/verici yani dış etken, (putlarla birlikte değil) sadece Allah'ın adının anılıyor olmasıdır. Buna verdikleri ruhsal/duygusal stres tepkisi de, اِشْمِئْزَازٌ *(işmi'zâz)* ve نُفُورٌ *(nüfûr)* olmak üzere birbirlerini açıklayan iki farklı kavramla ifade edilmiştir. Onun için ele aldığımız ayetteki ilgili deyimin öncelikle نُفُورٌ *(nefret)* kavramıyla yorumlandığını görüyoruz.[110] *Keyifsizlik/moral bozukluğu/can sıkıntısı anlamındaki اِنْقِبَاضٌ (inkıbâz-keyifsizlik/moral bozukluğu)* kelimesi de açıklandığı ifadeler arasındadır.[111]

Ayetteki اِشْمَاَزَّ الْقَلْبُ deyiminin ifade ettiği psikolojik gerilimi özetle; insanın kalbine neşe ve sevinç dolup bu ferahlığın izleri yüzünde nasıl belli oluyorsa; aynı şekilde insanın kalbine gam, tasa, üzüntü, öfke ve hiddet çökmesi ve bu gerilimli ruh halinin yüzünde/yüz hatlarında görünür hale gelmesi şeklinde açıklayabiliriz.[112] Burada aynı zamanda, ruhsal/duygusal boyutta tezahür eden stresin beden diline/davranışa da yansıması söz konusudur.

Türkçemizde اِشْمَاَزَّ الْقَلْبُ deyimine karşılık gelebilecek birçok deyimin olduğunundan bahsedilebilir. Nitekim üzüntü ve sıkıntı sebebiyle bunalmak anlamındaki *kalbi kararmak*, sıkılmak ve içi daralmak anlamındaki *yüreği daralmak*, içine karamsarlık/sıkıntı çökmek ve çok sıkıntı duymak anlamındaki *yüreği kararmak*, endişe/kaygı ve gönül bulantısı/tiksintisi anlamındaki *içi kalkmak*, dert etmek/kederlenmek ve istediğini yapamama yüzünden üzülmek anlamındaki *içi içini yemek*, içine bir tasa/üzüntü çökmek anlamındaki *gönlü bulanmak* ve kederlenmek/tasalanmak ve müteessir olmak anlamında *içe dert olmak* deyimlerini buna örnek gösterebiliriz.[113]

---

[105] Metin Yurtbaşı, a.g.e. , s. 280, 282.
[106] İbn Manzur, a.g.e. , c. 5, s. 362.
[107] ez-Zümer 39/45. Rivayetlerden anlaşıldığına göre; ayetin ifade ettiği müşriklerin bu tavrı, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in Kâbe'nin kapısının yanında Necm Sûresi'ni okuduğu gün meydana gelmiştir. Bkz. Ebü'l-Haccâc Mücâhid b. Cebr el-Mekkî el-Mahzûmî, *Tefsîru Mücâhid,* Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, Mısır 1989, s. 579; Mukâtil b. Süleyman, a.g.e. , c. 3, s. 680.
[108] el-İsrâ 17/46.
[109] El-Mâturîdî, a.g.e. , c. 8, s. 689; Ebussuûd Efendi, a.g.e. , c. 7, s. 257.
[110] Mukâtil b. Süleyman, a.g.e. , c. 3, s. 680; Ebû Ubeyde, a.g.e. , c. 2, s. 190; ez-Zeccâc, a.g.e. , c. 4, s. 356; Muhammed b. Uzeyr es-Sicistânî, *Garîbü'l-Kur'ân (Nüzhetü'l-Kulûb),* (Thk. Muhammed Edib Abdülvâhid), Dâru Kuteybe, Suriye 1995, s. 111; el-Mâturîdî, a.g.e. , c. 8, s. 689; Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân,* (Thk. Muhammed Ali Sâbûnî), Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, Mekke 1409 (h.), c.6, s. 181.
[111] Mücâhid b. Cebr, a.g.e. , s. 579.
[112] ez-Zemahşerî, 1407 (h.), a.g.e. , c. 4, s. 132; er-Râzî, 1420 (h.), a.g.e. , c. 26, s. 244; el-Beyzâvî, a.g.e. , c. 5, s. 44.
[113] Metin Yurtbaşı, a.g.e. , s. 236, 278, 307, 513; 329.

Bahsi geçen meseller gibi Kur'an'ın psikolojik gerilimi ifade eden deyimlerin biri de شَدَّ عَلَى قَلْبِهِ *(şedde alâ kalbih)* ifadesidir. Kur'an'da bu deyim, Hz. Musa'nın Firavun ve onun seçkinler çevresi aleyhine yaptığı dua bağlamında emir kalıbı olarak bir ayette yer almaktadır: رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى اَمْوَالِهِمْ وَ اشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلاَ يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُ الْعَذَابَ الْاَلِيمَ ..."*…Ey Rabbimiz! Onların (Firavun ve ileri gelenlerine verdiğin) tüm mallarını helak et/yok et ve kalplerine sıkıntı ver/baskı yap! (Yoksa/aksi takdirde) o elem verici azabı görünceye kadar iman etmeyecekler(dir)."*[114]

Psikolojik gerilim bağlamında incelediğimiz وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ özgün Kur'ân deyimi, birçok mealde de tamamen stres içeren ifadelerle karşılık bulmuştur. Nitekim *"…kalplerine şiddetli bir sıkıntı ver"*,[115] *"…kalplerini iyice sık"*,[116] *"…kalplerine darlık ve sıkıntı ver"*,[117] *"…kalplerine sıkıntı ver"*,[118] *"…kalplerini şiddetle sık"*,[119] *"…kalplerini sık da sık"*,[120] ve *"…yüreklerine bunun acısını oturt"*[121] ibareleri buna sadece birkaç örnektir.

Türkçemizde شَدَّ عَلَى قَلْبِهِ deyiminin karşılığı olarak kullanılabilecek deyimlerin bulunduğunu söyleyebiliriz. Nitekim çok üzmek, sıkıntı ve büyük acı vermek anlamına gelen *içini sızlatmak* ve *içini yakmak*, sıkmak, üzmek ve çekilmez hale getirmek anlamındaki *(birine/içine) bezginlik vermek* deyimlerini örnek olarak verebiliriz.[122]

Tamamıyla insanın iç benliğindeki yoğun ve şiddetli gerilimi ifade eden bir Kur'ânî stres deyimi de بَخَعَ نَفْسَهُ *(behea nefseh)* tabiridir. Bu deyim; *insanın, içine düştüğü (zannettiği) zillet ve kahırdan dolayı hissettiği şiddetli üzüntü/tasa/öfke/kızgınlık gibi duygular içerisinde kendini öldürmesi* anlamına gelmektedir.[123] Ancak buradaki *insanın kendini öldürmesi*; gerçek bir cana kıyma/öldürme değil, aynen قَطَعَ نَفْسَهُ *(kendini parçalamak)*, اِنْقَطَعَتْ نَفْسُهُ *(içi parçalanmak)* ve خَرَجَتْ نَفْسُهُ *(canı çıkmak)* ifadelerinde olduğu gibi mecaz bir anlatımdır.[124] Zaten Türkçe'de de bu deyimleri ve benzerini halen kullanıyoruz. Örneğin uğrunda ölecek kadar bir şey için fedakârlıkta bulunmaya *canını feda etmek/vermek*, çok çaba göstermek ve didinmeye *kendini paralamak*, aşırı üzüntü duymaya *içi parçalanmak* ve çok yorulmak, zorluk çekmek, örselenip yıpranmak ve hırpalanmaya *canı çıkmak* denir.[125] Bu Türkçe deyimler bağlamında ilgili tabirin aynı zamanda, *kendini helak etmek/mahvetmek/harap etmek/yıpratmak/perişan etmek* şeklinde de ifade edilmesi bu ibareyi daha anlaşılır kılacaktır.

Kur'an'da بَخَعَ نَفْسَهُ deyimi, aynı kalıpta olmak üzere iki ayette ve sadece Hz. Peygamber (s.a.s.)'in gerilim dolu ruh halini tasvir eder nitelikte yer almaktadır. Bunlardan birincisi فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ اِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ اَسَفًا *"Bu söze inanmazlarsa (diye) arkalarından üzülerek neredeyse kendini helak edeceksin/mahvedeceksin."*[126] ve diğeri de لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ اَلاَّ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ *"İnanmıyorlar diye neredeyse kendini helak*

---

[114] Yunus 10/88.
[115] Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali,* Armağan Kitabevi, Konya 2008, s. 259.
[116] Talat Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, Kılıç Kitabevi, Ankara trs. , s. 217.
[117] Abdülkadir Şener vd. , a.g.e. , s. 217.
[118] Hayrettin Karaman vd. , 2007, a.g.e. , c. 3, s. 129; Hayrettin Karaman vd. , 2006, a.g.e. , s. 217.
[119] Elmalılı Hamdi Yazır, a.g.e. , c. 4, s. 2743; Hasan Basri Çantay, a.g.e. , c. 2, s. 29.
[120] Celal Yıldırım, a.g.e. , c. 6, s. 2756.
[121] Mustafa İslamoğlu, a.g.e. , c. 1, s. 389.
[122] Metin Yurtbaşı, a.g.e. , s. 91, 282.
[123] Halil b. Ahmed, a.g.e. , c. 1, s. 123; İbn Düreyd, a.g.e. , c. 1, s. 292; el-Cevherî, a.g.e. , c. 3, s. 1183; İbn Fâris, a.g.e. , c. 1, s. 206; İbn Manzur, a.g.e. , c. 8, s. 5.
[124] el-Ferrâ, a.g.e. , c. 2, s. 134; el-Ezherî, a.g.e. , c. 1, s. 117; el-Hanefî, a.g.e. , s. 30; ez-Zebîdî, a.g.e. , c. 20, s. 305.
[125] MetinYurtbaşı, a.g.e. , s. 125, 128, 280, 331.
[126] el-Kehf 18/6.

edeceksin/mahvedeceksin."[127] ayetidir. Buradaki بَاخِعٌ نَفْسَكَ *(bâhıun nefsek)* ifadesi, meallere de yansıttığımız üzere, çoğunlukla مُهْلِكٌ نَفْسَكَ *(mühlikün nefsek-kendini helak edeceksin/mahvedeceksin)* ve مُخْرِجٌ نَفْسَكَ *(mühricun nefsek-canını çıkaracaksın)* ifadeleriyle açıklanmıştır.[128]

Her iki ayet de, tebliğ ettiği ilâhî mesajın müşriklerde meydana getirdiği düşmanlığa derinden üzülen ve onların akıbetleri hakkında duyduğu derin kaygı yüzünden büyük ıstırap çeken Hz. Peygamber (s.a.s.)'e seslenmektedir.[129] Allah, inançsızların vahyi inkârda devam etmeleri durumunda onları bekleyen hazin sondan korkup üzülen Hz. Peygamber (s.a.s.)'i aynı zamanda teselli ederek ona moral vermekte ve bu aşırı gerginliğinin yersiz olduğunu bildirmektedir.[130]

Râğıb el-İsfahânî (v. 502/1108)'nin de belirttiği gibi,[131] kendisine anlamca çok yakın olmasından dolayı بَاخِعٌ نَفْسَكَ deyimiyle birlikte incelenmesi gereken bir diğer Kur'ânî psikolojik gerilim ifadesi de ذَهَبَتْ نَفْسُهُ *(zehebet nefsüh)* deyimidir.[132] Bu tabir de, sadece Hz. Peygamber (s.a.s.)'in iç dünyasındaki aşırı tedirginlikleri hakkındadır ve emir formatında olmak üzere bir ayette bulunmaktadır: فَلاَ تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ... "*…Onlar için tasalanarak kendini harap etme/yıpratma!...*"[133] Bu ifade de; ölümden kinaye olup,[134] تَلَفٌ *(telef)* ve هَدْرٌ *(heder)* anlamında mecazen *kendini telef etmek/yok etmek* ve *kendini heder etmek/ziyan etmek* anlamına gelir.[135]

Ayetteki فَلاَ تَذْهَبْ نَفْسُكَ *(felâ tezheb nefsük)* tabiri, yukarıdaki manaları da kapsayacak şekilde ve neredeyse diğer deyimle aynı olarak فَلاَ تَهْلِكْ نَفْسُكَ *(felâ tühlik nefsek-kendini helak etme!)* şeklinde yorumlanmıştır.[136] Ayrıca burada, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in içinde bulunduğu bu yoğun psikolojik gerilimin hem nedeni hem de sonucu diyebileceğimiz duygusal boyutunu/tepkisini niteleyen حَسْرَةٌ *(hasret)* kavramı ise, ifadeye ayrı bir derinlik kazandırmıştır. Bu kelime, *(vakti) geçen herhangi bir şeyin geride bıraktığı şiddetli üzüntü/keder/tasa* anlamındadır.[137] Bir başka deyişle *hayıflanma/acınma/yerinme* duygularını içeren bir *pişmanlık* durumudur.[138] Buna göre Hz. Peygamber (s.a.s.)'in; geçen her an için müşriklerin içerisinde bulunduğu inkâr hallerine çok üzüldüğü, bu üzüntünün giderek hayıflanmaya/pişmanlık duyarak çırpınmaya döndüğü ve bütün bunların son tahlilde benliğini sarsan yıpratıcı bir ruhsal gerilime evirildiği anlaşılmaktadır.

Semantik bakımdan birbirine çok yakın olan بَاخِعٌ نَفْسَكَ ve فَلاَ تَذْهَبْ نَفْسُكَ ifadelerinin geçtiği ayetlerin Mekke döneminin ikinci yarısından sonra indiğini göz önüne aldığımızda;[139] ilâhî çağrıya Mekkeli putperestlerin aldığı sert tavır karşısında, Hz. Peygamber (s.a.s.)'in o zamana kadar iç dünyasında yaşamakta olduğu tüm sıra dışı psikolojik gerilimlerin adeta bu ikişer kelimelik iki deyime sığmış olduğunu söyleyebiliriz.

---

127 eş-Şuarâ' 26/3.
128 Örneğin bkz. el-Ferrâ, a.g.e. , c. 2, s. 134; et-Tüsterî, a.g.e. , s. 115; ez-Zeccâc, a.g.e. , c. 4, s. 81; en-Nehhâs, a.g.e. , c. 5, s. 62.
129 Elmalılı Hamdi Yazır, a.g.e. , c. 5, s. 3224; Muhammed Esed, a.g.e. , s. 496.
130 Hayrettin Karaman vd. , 2007, a.g.e. , c. 3, s. 536.
131 Râğıb el-İsfahânî, a.g.e. , s. 38.
132 Ayrıca bkz. er-Râzî, 1420 (h.), a.g.e. , c. 26, s. 7; el-Kurtubî, a.g.e. , c. 4, s. 285; eş-Şarâvî, a.g.e. , c. 17, s. 10534.
133 el-Fâtır 35/8.
134 Râğıb el-İsfahânî, a.g.e. , s. 332; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-Beyân*, Dâru'l-Fikr, Beyrut trs. , c. 7, s. 321.
135 ez-Zebîdî, a.g.e. , c. 23, s. 56; Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer, a.g.e. , c. 1, s. 298; İbrahim Mustafa vd. , a.g.e. , s. 87.
136 Örneğin bkz. ez-Zemahşerî, 1407 (h.), a.g.e. , c. 3, s. 600; el-Beyzâvî, a.g.e. , c. 4, s. 254; en-Nesefî, a.g.e. , c. 3, s. 78; el-Kâsimî, a.g.e. , c. 8, s. 161; el-Cezâirî, a.g.e. , c. 4, s. 341.
137 es-Sa'lebî, a.g.e. , c. 8, s. 99; el-Hâzin, a.g.e. , c. 5, s. 298; es-Seâlebî, a.g.e. , c. 4, s. 383; Tantavî, a.g.e. , c. 11, s. 325.
138 Mukâtil b. Süleyman, a.g.e. , c. 3, s. 553. Ayrıca Kur'an'ın ahiret hayatı için kullandığı ifadelerden biri de *hayıflanmak/iç geçirmek* anlamını da içeren ve *pişmalık/üzüntü günü* olarak çevirebileceğimiz يَوْمُ الْحَسْرَةِ tabiridir. Bkz. Meryem 19/39.
139 İzzet Derveze, a.g.e. , c. 1, ss. 15-16; Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*, (Çev. Yasin Demirkıran), Fecr Yayınevi, Ankara 1998, s. 34; Muhammed Âbid Câbirî, *Fehmü'l-Kur'ân*, Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, Beyrut 2008, c. 1, ss. 376-386, c. 2, ss. 387-390.

Psikolojik gerilimi içerdiğini düşünerek saptadığımız yukarıdaki Kur'ânî stres deyimlerinin, *nefs, sadr* ve *kalp* olmak üzere insan psikolojisinin üç önemli bileşenine atfen kullanıldığı görülmektedir. Bunlar arasında *ruh* melekesinin olmaması dikkate şayan bir durumdur. Buradan stresle ruh arasında bir ilişki olmadığı sunucu elbette çıkmamalıdır. Zira daha önce de izah ettiğimiz gibi, Kur'an'ın insan psikolojisini tanımlamada ve faaliyetlerini açıklamada *nefs* olgusunu merkeze alıp *ruh* yetisini de onun bir parçası olarak değerlendirdiğini göz önüne aldığımızda, tabiatıyla ruhun da en azından dolaylı olarak stresle bir münasebet hâlinde olduğu anlaşılabilir.

Kur'an'ın stres tabirlerinde kullandığı insanın içsel yetilerinden biri olan صَدْرٌ *(sadr/göğüs)* kelimesi, sözlük anlamı olarak herhangi bir şeyin önü ve en üst kısmı, baş tarafı, başlangıcı, zirvesi gibi anlamlara gelir. Kavramının çoğulu ise صُدُوْرٌ *(sudûr)* şeklindedir. *Sadr* terimi insan için kullanıldığında, boynun en alt kısmından başlayıp göğüs boşluğu boyunca karın boşluğuna kadar uzanan ve içinde kalp ve akciğerler olan vücudun ön kısmı manasına gelmektedir. Ancak 10 ayette tekil ve 34 ayette çoğul olmak üzere toplam 44 ayette geçen bu kavramın,[140] sadece bir ayette fiziksel anlamda kullanılmış olması oldukça ilginçtir.[141] Maddî kalbin yeri olmasından[142] ve kalp ile iç içe bulunmasından dolayı kalbe nispet edilmiştir. Yani *sadr* kelimesinin Kur'an'da, mecâzî anlamda hem maddî hem manevî kalbin yerine kullanıldığını söyleyebiliriz. Nitekim kalbin de bir bakıma insan kişiliğini simgelediği bilinmektedir.[143] Diğer bir deyişle *sadr* kelimesini, insanın hem derunu/iç dünyasını (psikolojik) hem de zihnini (epistemik) temsil eden bir terim olarak yorumlayabiliriz.[144] Böylece *sadr* kavramı, aynen *nefs* kelimesi gibi fakat onun bir parçası olarak Kur'an'ın insan psikolojisini anlatmada kullandığı psikolojik terimlerin en önemlileri arasında yerini almış olmaktadır.

Nefs ve sadr gibi قَلْبٌ *(kalp)* terimi de, Kur'an'ın insanın psikolojik yönünü ifade etmede kullandığı semantik alanı oldukça geniş önemli anahtar terimlerindendir. Çoğulu قُلُوبٌ *(kulûb)* şeklinde gelen bu kelime, sözlükte *bir şeyi bir taraftan/yönden başka bir tarafa/yöne çevirmek* anlamındadır. Nitekim insanın bir durumdan başka bir duruma geçmesi, onu yolundan döndürmek/çevirmek ve bir halden başka bir hale geçiş anlamındaki اِنْقِلَابٌ (inkılâb) bu kökten gelmektedir.[145] Bu anlamıyla birçok ayette kullanılmıştır.[146] Ayrıca Hz. Peygamber (s.a.s.)'in يَا مُقَلِّبَ الْقُلُوبِ ثَبِّتْ قَلْبِي عَلَى دِينِكَ "*Ey kalpleri (bir halden bir hale) çeviren Allahım! Benim kalbimi dinin üzere sâbit kıl.*"[147] hadisinde de, kalbin bir yönden başka bir yöne geçiş durumu bu anlamla ifade edilmiştir.

---

[140] Muhammed Fuad Abdülbâkî, a.g.e. , ss. 403-404.

[141] أَلَا إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا مِنْهُ... "*Dikkat edin! (İnanmayanlar) Allah'tan kendilerini gizlemek için göğüslerini (eğip) bükerler.*" (Hûd 11/5). Göğüs eğip bükmek Türkçe'de kullanılmayan bir ifadedir. Ancak bir kimsenin, kendisini bir başkasından saklamak için ön tarafını/göğsünü sağa sola/aşağı yukarı çevirdiği de bilinen bir eylemdir. Bu ifade öncelikle bu fiziksel manada anlaşılıp sonrasında "iç dünyalarındaki düşünceleri gizlemek" anlamında mecaz olarak da düşünülebilir. Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, a.g.e. , c. 4, s. 2755. Hatta ez-Zemahşerî (v. 538/1144), bu ifadeyi tamamen mecâz/deyim olarak anlamış ve inanmayanların muhalif duruşunu tasvir eden bu tabiri *Hakk'tan dönme/ayrılma* olarak açıklamıştır. Bunun gerekçesini de; bir şeye yönelip kabul etmenin göstergesinin göğsü/ön cepheyi ona/o tarafa döndürmek, bir şeyi reddetmenin beden dilindeki karşılığının ise arkayı dönmek olarak belirtir. Bkz. ez-Zemahşerî, 1986, a.g.e. , c. 2, s. 378.

[142] Bkz. el-Hac 22/46.

[143] Halil b. Ahmed, a.g.e. , c. 7, s. 94; el-Ezherî, a.g.e. , c. 12, s. 94; er-Râzî, a.g.e. , c. 25, s. 54; el-Mâverdî, a.g.e. , c. 3, s. 175; el-Kurtubî, a.g.e. , c. 10, s. 63; İbn Manzur, a.g.e. , c. 4, ss. 445-446; Ebû Hafs İbn Âdil Sirâcüddîn Ömer b. Alî, *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb,* Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1998, c. 20, s. 398; el-Âlûsî, a.g.e. , c. 30, s. 166; Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer, a.g.e. , c. 2, s. 1277.

[144] Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 165.

[145] Râğıb el-İsfahânî, a.g.e. , s. 681.

[146] Örneğin bkz. el-Bakara 2/143; Âl-i İmrân 3/144; el-A'râf 7/125; el-Kehf 18/18; el-Hac 22/11; el-Ankebût 29/21; eş-Şuarâ' 26/227.

[147] Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre et-Tirmîzî, *es-Sünen*, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1998, Deavât, 89 (3522).

Kalp kelimesi, insan vücudundaki göğüs bölgesinin sol tarafında bulunan ve kan dolaşımının merkezi olan et parçasına/organa isim olmuştur. Bu anlamıyla insan bedeni içindeki *özel organ* demektir. Ancak Kur'an, kalp kelimesini hiçbir yerde bu maddi anlamıyla değil,[148] bütünüyle *insanın manevi bilişsel organı* anlamında kullanmıştır. Kur'an'da; tekil, ikil ve çoğul olmak üzere 132 defa geçen kalp kavramı,[149] tamamıyla insanın gerçek benliği, iç dünyasını oluşturan ince kavrayış, duyuüstü/metafizik sahayı anlama/sezme/kavrama yetisi gibi kuvvelerden oluşan insandaki psikolojik bir meleke/yetenek anlamındadır.[150] Yani aynen صَدْرٌ *(sadr/göğüs)* kavramında olduğu gibi insanın psikolojik dünyasındaki her türlü faaliyet alanını temsil etmektedir.[151]

Bu bağlamda Hz. Peygamber (s.a.s.)'in kalp kelimesine yüklediği anlam, bu kavramın semantik sahası hakkında önemli ipuçları vermektedir: ...اَلاَ وَ إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً: إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَ إِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، اَلاَ وَ هِيَ الْقَلْبُ. "*…Dikkat edin/bilin ki! Bedende/vücutta öyle bir et parçası vardır ki, o iyi (doğru ve düzgün) olursa bütün vücut iyi (doğru ve düzgün) olur; o bozulursa bütün vücut bozulur. Bilin ki! O, kalptir.*"[152] Bu meşhur hadis ve diğer açıklamalar ışığında kalbin, adeta insanın kişiliğini/karakterini temsil ettiğini söyleyebiliriz.[153]

Sonuç

İnsan psikolojisinin tanılamasında ve faaliyetlerinin açıklanmasında kullanıldığı içsel iki asıl unsur olan *ruh* ve *nefs* melekelerinin işlevsel sınırlarının tespitinin oldukça zor olduğunu biliyoruz. Buna rağmen, insanın iç dünyasındaki en önemli olgularından biri olan psikolojik gerilim bağlamında bu iki melekenin Kur'an'a göre ilişkisini ve görev tanımlamalarını ortaya çıkarmaya çalıştık. Kur'an, kendi tabiriyle *ruh hakkında az bir bilgiye sahip olunduğu* savıyla bağlantılı olarak bu esrarengiz metafizik varlık hakkında detaylı veri sunmamış sadece onu genel hatlarıyla tanıtma yoluna gitmiştir. Ruhun insanla münasebeti, Allah'ın insana kendi ruhundan üflemiş olması bağlamındadır. Buna göre her insan bir ruh taşır. Bu ruh, *can/hayat soluğu* anlamındaki insana bahşedilen bir *canlılık/hareketlilik* melekesi olarak anlaşılabilir. Bunun ötesinde Kur'an, *insan ruhu/insanın ruhu* gibi ifadelerle ruhu insana ve onun psikolojisine atfen kullanmamıştır.

Kur'an'ın, hem insanın kendisini hem de iç dünyasının/psikolojisinin tamamını ifade etmede kullandığı ve merkeze aldığı içsel melekenin *nefs* olgusu olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre *nefs*; insan ruhunu, kişiliğini, içsel hayatının tamamını/psikolojisini ve son tahlilde insanın kendisini kapsar ve yerine göre bunları sembolize etmektedir. Hatta bu durum ahiret anlatımlarında da geçerlidir.

Ruh-nefs ilişkisi bağlamında ele aldığımız psikolojik gerilim/stres olgusunu ve onunla ilgili ifadesini bulan özgün Kur'ânî tabirleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde ise; öncelikle Kur'an'ın; Hz. Peygamber (s.a.s.), bazı peygamberler, inananlar ve inançsız kesimden insanların yaşadığı psikolojik

---

[148] Ancak sadece مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِى جَوْفِهِ "*Allah hiç kimse için göğsünde iki kalp yaratmamıştır.*" (el-Ahzâb 33/4) ayetindeki *kalp* kavramının, kalbin fiziki yönüne işaret ettiğini söyleyebiliriz.

[149] Bkz. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, a.g.e. , ss. 549-551.

[150] Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan,* (Çev. Kürşad Atalar), Pınar Yayınları, İstanbul 2014, s. 212.

[151] İbn Âşûr, a.g.e. , c. 11, s. 270; Abdülbâki Güneş, a.g.e. , s. 22.

[152] Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, (Thk. Kâsım eş-Şemmâî er-Rifâî), Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, Beyrut trs. , İman, 39 (51).

[153] er-Râzî, 1420 (h.), a.g.e. , c. 25, s. 54; el-Mâverdî, a.g.e. , c. 3, s. 175; el-Kurtubî, a.g.e. , c. 10, s. 63; İbn Âdil, a.g.e. , c. 20, s. 398; el-Âlûsî, a.g.e. , c. 30, s. 166. Ayrıca Kur'an'a göre *kalp* kavramının semantik sahası hakkında daha geniş bilgi için bkz. Adem Ergül, Kur'an-ı Kerim'de Kalp Kavramı, İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 1998.

gerilim örneklerinden misaller sunmasıyla, psikolojik gerilim olgusuna bir değer yüklemediği, bunu her bir insanın yaşayabileceği nötr bir vakıa olarak kabul ettiği ve bunun sonucu olarak da kesinlikle ruhsal bir hastalık olarak görmediği anlaşılmaktadır. Ancak hangi durumların insanlar tarafından stres vericisi/kaynağı olarak algılanması noktasında eleştirilerde bulunup yol göstermiştir.

Diğer taraftan insanın iç dünyasındaki bu karmaşık süreç modern psikolojide sadece tek bir kavramla (stres) ifade edilirken, Kur'an'ın bu içsel durumu birçok farklı kavram ve deyimle ifade etmiş olması da ön plana çıkmaktadır. Bu durum, Kur'an'a göre psikolojik gerilimin tekdüze bir tecrübe olmadığını, aksine birçok değişik boyut ve derecelerinin olduğunu göstermektedir. Buna göre Kur'an'daki her bir farklı psikolojik gerilim ifadesinin, hem insan psikolojisinin farklı bileşenlerine (nefs, kalp, sadr gibi) hem de buralardaki gerilimin mahiyetine tekabül ettiğini söyleyebiliriz. Bu yüzden modern psikolojideki psikolojik gerilim/stres kavramının karşılığını, Kur'an'daki ilgili kavramlardan sadece biriyle ifade etme zorunluluğumuzun olmadığını düşünüyoruz.

Kaynakça

el-Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmail (trs.). *el-Muhît fi'l-Lüğa*. (Thk. Muhammed Hasan Ali Yâsin), Beyrut: Âlemü'l- Kütüb.

Abdülbâkî, Muhammed Fuad (1364 h.). *el-Mu'cemü'l-Müfehres li Elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.

Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer (2008). *Mu'cemü'l-Lügati'l-Arabiyyeti'l-Muâsıra.* Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.

Hamza Aktaş (2012). Din Eğitimi Açısından Kur'ân'da Nefis Eğitimi. İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Altıntaş, Ersin (2014). *Stres Yönetimi.* Ankara: Anı Yayıncılık.

el-Âlûsî, Şihâbüddin Es-Seyyid Mahmud (trs.). *Rûhu'l-Maânî fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Ardoğan, Recep (1998). *Kur'an ve İnsan Psikolojisi*. Ankara: İlkadım Yayınları.

el-Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl (trs.). *el-Fürûku'l-Lügaviyye*. (Thk. Muhammed İbrahim Selim), Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe.

Atalay, Mehmet (2017). *Kur'an'a Psikoloji İle Bakmak.* İstanbul: İz Yayıncılık.

Ateş, Süleyman (1990). *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri.* İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyât.

Aydın, Hayati (2005). *Kur'an'da İnsan Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Aydın, Hayati (2016). *Kur'an'da Psikolojik İkna*. Ankara: Fecr Yayınları.

Aydın, İnayet (2016). *İş Yaşamında Stres.* Ankara: Pegem Akademi.

Balcı Arvas, Fatma (2016). *Psikoloji, Din ve Mutluluk.* Bursa: Emin Yayınları.

Balcıoğlu, İbrahim (2005). Stres Kavramı ve Tarihsel Gelişimi. Medikal Açıdan Stres ve Çareleri Sempozyumu, İstanbul, 22-23 Aralık 2005, 9-12.

Baltaş, Zuhal (2002). *Verimli İş Hayatının Sırrı: Stres.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Baltaş, Zuhal; Baltaş, Acar (2018). *Stres ve Başaçıkma Yolları.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

el-Bağdâdî (El-Hâzin), Alâuddin Ali b. Muhammed b. İbrahim (1995). *Lübâbü't-Te'vîl fî Maâni't-Tenzîl (Tefsîru'l-Hâzin*). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

el-Beğavî, Ebû Muhammed El-Hüseyn b.Mes'ud (1420 h.). *Meâlimü't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

el-Beyzâvî, Ebû Said Ömer b. Muhammed (1418 h.). *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

el-Bikâî, Burhânüddin Ebu'l-Hasen İbrahim İbn Ömer (2006). *Nazmu'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyâti ve's-Süver*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Bilgin, Abdülcelil (2012). *Kur'an Meallerindeki Anlatım Bozuklukları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Bilgin, Abdülcelil (2014). *Kur'an'daki Deyimler ve Zemahşerî'nin Keşşaf'ı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

el-Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail (trs.). *el-Câmiu's-Sahîh*. (Thk. Kâsım eş-Şemmâî er-Rifâî), Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam.

Bursevî, İsmâil Hakkı (trs.). *Rûhu'l-Beyân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Câbirî, Muhammed Âbid (2008). *Fehmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-Arabiyye.

el-Cevherî, Ebû Nasr İsmail (1988). *es-Sıhâh Tâcü'l-Lüga ve Sıhâhu'l-Arabiyye*. (Thk. Şehâbeddin Ebû Amr), Beyrut: Dâru'l-Fikr.

el-Cevziyye, İbn Kayyim (2007). *Kitâbü'r-Rûh*, (Çev. Şaban Haklı). İstanbul: İz Yayıncılık.

el-Cezâirî, Ebû Bekr (2003). *Eyseru't-Tefâsîr li Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr*. Medinetü'l-Münevvera: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem.

Cora, Mustafa (2013). *Kur'ân'a Göre Hevâ*. Samsun: Etüt Yayınları.

el-Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf (1983). *Kitâbü't-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Çam, Ömer (2011). *Stressiz*. İstanbul: Cinius Yayınları.

ed-Damegânî, Hüseyin b. Muhammed (1980). *Kâmûsü'l-Kur'ân (Islâhu'l-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerim)*. (Thk. Abdülaziz Seyyidülehl), Beyrut: Dâru'l- İlm li'l-Melâyin.

Değirmenci, Can Hikmet (2012). *Stresle Başa Çıkmanın Yolları*. İstanbul: Neden Yayıncılık.

Demirci, Nevzat (2013). Stres ve Stresi Ortaya Çıkaran Durumların Öğrenci Üzerindeki Etkisi. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 2 (3), 289.

Derveze, Muhammed İzzet (1383 h.). *et-Tefsîru'l-Hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî.

Develioğlu, Ferit (1998). *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Aydın Kitabevi.

Düzgün, Şaban Ali (2017). *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Otto Yayınları.

Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman er-Râzî (1419 h.). *Tefsîru'Kur'ani'l-Azîm*. (Thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib), Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz.

Ebû Ubeyde, Ma'mer b. El-Müsennâ (1381 h.). *Mecâzu'l-Kur'an*. (Thk. Mehmet Fuat Sezgin), Kahire: Mektebetü'l-Hanci.

Elkin, Allen (2019). *Stres Yönetimi*. (Çev. Setenay Sever). Ankara: Nobel Yaşam.

el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yusuf (2001). *el-Bahru'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

el-Endelüsî, Ebî Muhammed Abdülhakk b. Atiyye (1422 h.). *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Enç, Mithat (1990). *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Karatepe Yayınları.

Ergül, Adem (1998). Kur'an-ı Kerim'de Kalp Kavramı. İstanbul Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

Esed, Muhammed (1998). *Kur'an Mesajı*. (Çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk), İstanbul: İşaret Yayınları.

el-Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed (2001). *et-Tehzîbü'l-Lüğa*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Fazlur Rahman (2014). *Ana Konularıyla Kur'ân*. (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

el-Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ ed-Deylemî (trs.). *Meâni'l-Kur'an*. Mısır: Dâru'l-Mısriyye.

el-Fîruzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb (2005). *el-Kâmûsü'l-Muhît*. Beyrut: Müssesetü'r-Risâle.

el-Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed (trs.). *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. (Çev. Ahmet Serdaroğlu), İstanbul: Bedir Yayınevi.

el-Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed b. Muhammed (2009). *Tehâfütü'l-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı.* (Çev. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu). İstanbul: Klasik Yayınları.

Güçlü, Nezahat (2001). Stres Yönetimi. *G. Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi,* 21 (1), 93.

Gül, Esan (2015). *İslam ve Psikoloji.* İstanbul: Çıra Yayınları.

Güneş, Abdülbaki (2003). *Kalp Kavramının Semantik Analizi.* İstanbul: Ahenk Yayınları.

Güzel, Halime Şenay (2019). *Stresin Psikolojisi.* Ankara: Nobel Yayıncılık.

el-Halil b. Ahmed, Ebu Abdirrahman el-Ferâhidî (1988). *Kitâbü'l-Ayn*. (Thk. Mehdi Mahzûmî-İbrahim Semerrâî), Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât.

Hançerlioğlu, Orhan (2003). *Ruhbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Hançerlioğlu, Orhan (2005). *Felsefe Ansiklopedisi.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

el-Hanefî, Zeynüddîn Ebû Abdillâh b. Ebî Bekr (1999). *Muhtâru's-Sıhâh.* Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.

Havva, Said (1424 h.). *el-Esâs fi't-Tefsîr.* Kahire: , Dâru's-Selâm.

el-Hâzin, Alâüddin Ali b. Muhammed (1979). *Tefsîru'l-Hâzin (Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl.* Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Hicâzî, Muhammed Mahmud (1413 h.). *et-Tefsîru'l-Vâzıh.* Beyrut: Dâru'l-Ceyli'l-Cedîd.

Hughes, Beatrix; Boothroyd, Rodney (1997). *Günlük Hayatın Stresine Son*. (Çev. Işık Kusun). Ankara: Doruk Yayınları.

Işıkhan, Vedat (2004). *Çalışma Hayatında Stres ve Başa Çıkma Yolları.* Ankara: Sandal Yayınları.

İbn Âdil, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Alî (1998). *el-Lübâb fî Ulûmi'l-Kitâb.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir (1984). *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye.

İbn Düreyd, Ebu Bekr Muhammed b. El-Hasen el-Ezdî (1987). *Cemheratü'l-Lüga.* Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin.

İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ (1979). *Mu'cemü Mekâyisi'l-Lüğa*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebi'l-Fidâ İsmâil (1986). *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

İbn Kesîr, İmâdüddîn Ebi'l-Fidâ İsmâil (1419 h.). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Kuteybe (ed-Dîneverî), Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim (1978). *Garîbü'l-Kur'ân.* (Thk. Ahmed Sakar). Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

İbn Manzur, Ebu'l-Fadl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrem el-İfrîkî el-Mısrî (1414 h.). *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadr.

İbrahim Mustafa vd. (trs.). *el-Mu'cemü'l-Vasît*. Kahire: Dâru'd-Da've.

el-Îcî, Muhammed b. Abdirrahman el-Hüseynî (2004). *Tefsîru'l-Îcî (Câmiu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye

el-İmâdî, Ebüssuûd b.Muhammed el-Hanefî (trs.). *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyn b. Ahmed Râğıb (1412 h.). *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kalem.

İslamoğlu, Mustafa (2009). *Hayat Kitabı Kur'an*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.

İzutsu, Toshihiko (2013). *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. (Çev. M. Kürşad Atalar), İstanbul: Pınar yayınları.

İzutsu, Toshihiko (2014). *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. (Çev. M. Kürşad Atalar), İstanbul: Pınar Yayınları.

Kanar, Mehmet (2009). *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.

el-Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk (1992). *Fethu'l-Beyân fî Mekâsıdi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye.

Karaman, Hayrettin vd. (2006/2007/2008). *Kur'an Yolu (Türkçe Meâl ve Tefsir)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

el-Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn (1418 h.). *Tefsîru'l-Kâsimî (Mehâsinü't-Te'vîl)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

el-Kayravânî, Ebû Muhammed Mekkî el-Kaysî (2008). *el-Hidâye ilâ Bülûğü'n-Nihâye fî İlmi Meâni'l-Kur'ân ve Tefsîruhû*. Dubai: Mecmûâtü Bühûsi'l-Kitâb ve's-Sünne.

Keenan, Kate (1999). *Stresle Başa Çıkma.* (Çev. Seçkin Aydın). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Köknel, Özcan (1998). *Zorlanan İnsan.* İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi.

el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî (1964). *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye.

el-Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdilmelik (trs.). *Letâifü'l-İşârât*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb.

Kutluer, İlhan (2000). İlmü'n-Nefs. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi,* 22, İstanbul, 148.

Kutub, Muhammed (2019). *İnsan Psikolojisi Üzerine Etüdler.* (Çev. Bekir Karlığa). İstanbul: İşaret Yayınları.

Kutub, Seyyid (trs.). *fî Zilâli'l-Kur'an*. (Çev. M. Emin Saraç ve Diğerleri), İstanbul: Birleşik Yayıncılık.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh (1985). *el-Muvatta'*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

el-Mâturîdî, Ebû Mansur (2005). *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne (Tefsîru'l-Mâturîdî).* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

el-Mâverdî, Ali b. Muhammed b. Habîb Ebu'l-Hasen (trs.). *en-Nüketü ve'l-Uyûn (Tefsîru'l-Mâverdî*). (Thk. Es-Seyyid Abdulmaksûd b. Abdirrahîm), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

el-Mazharî, Muhammed Senâullah (1412 h.). *et-Tefsîru'l-Mazharî.* Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye.

Mentor, Pocket (2010). *Stres Yönetimi.* (Çev. Burcu Çekmece). İstanbul: Optimist Yayınları.

el-Merâğî, Ahmed b. Mustafa (1946). *Tefsîru'l-Merâğî.* Mısır: Mektebetü Mustafa'l-Bâbî'l-Halebî.

Mevdûdî, Ebü'l-Alâ (1991). *Tefhîmü'l-Kur'ân*. (Çev. Muhammed Han Kayânî vd.), İstanbul: İnsan Yayınları.

Mukâtil b. Süleyman Ebu'l-Hasen (1423 h.). *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs.

Mücâhid b. Cebr, Ebü'l-Haccâc el-Mekkî el-Mahzûmî (1989). *Tefsîru Mücâhid.* Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse.

Necati, Muhammed Osman (1989). *el-Kur'ân ve İlmü'n-Nefs*, Kâhire: Dâru'ş-Şurûk.

Necati, Muhammed Osman (2011). *Kur'an ve Psikoloji*. (Çev. Hayati Aydın), Ankara: Fecr Yayınları.

en-Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed (1409 h.). *Meâni'l-Kur'ân.* (Thk. Muhammed Ali Sâbûnî), Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ.

en-Nesefî, Abdullah b.Ahmed b.Mahmud (1998). *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l- İlmiyye.

en-Nîsâbûrî, Mahmud b. Ebi'l-Hasen Ebu'l-Kâsım (1415 H.). *Îcâzü'l-Beyân an Meâni'l-Kur'ân.* Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.

en-Nîsâbûrî, Nizâmüddin el-Hasen b. Muhammed (1416 h.). *Garâibü'l-Kur'ân ve Ragâibü'l-Furkân.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Öner, Necati (1997). *Stress ve Dinî İnanç.* Ankara: Türkiya Diyanet Vakfı Yayınları.

Ögke, Ahmet (1997). *Kur'an'da Nefs Kavramı.* İstanbul: İnsan Yayınları.

Özcan, Muhammed (2014). *Kur'an Deyimleri ve Çeviri Stratejileri.* İstanbul: Cantaş Yayınları.

Özel, Yasemin; Bay Karabulut, Aysun (2018). Günlük Yaşam ve Stres Yönetimi. *Türkiye Sağlık Bilimleri ve Araştırmaları Dergisi,* 1 (1), 49.

Özer, M. Akif (2012). Çalışanlar İçin Verimlilik Anahtarı: Stres Yönetimi. *TÜHİS İş Hukuku ve İktisat Dergisi,* 24 (1-2), 47.

Özmen, İpek (2008). *Stres.* İstanbul: Lamia Yayınları.

Özmen, Mine; Önen, Barış (2005). Stresle Başa Çıkma Yolları. Medikal Açıdan Stres ve Çareleri Sempozyumu, İstanbul, 22-23 Aralık 2005, 171.

Par, Arif Hikmet (2003). *Türkçe Deyimler Sözlüğü*. İstanbul: Serhat Yayınevi.

Polat, Emannullah (2018). *Kur'an-ı Kerim'e Göre Ruhi Hastalıklar*. Ankara: Fecr Yayınları.

Ratcliffe, Gail (2006). *Yaşamını Kontrol Et.* (Çev. F. Hale Önürme). İstanbul: Kaizen Yayıncılık.

er-Râzi, Fahruddîn Muhammed b. Ömer (2000). *et-Tefsîru'l-Kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye

er-Râzi, Fahruddîn Muhammed b. Ömer (2009). *en-Nefs ve'r-Rûh ve Şerhu Kuvvâhimâ.* Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye.

Reşid Rıza, Muhammed (1947). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm* (*Tefsîru'l-Menâr)*. Kahire: Dâru'l-Menâr.

Rowshan, Arthur (2000). *Stres Yönetimi.* (Çev. Şahin Cüceloğlu). İstanbul: Sistem Yayıncılık.

es-Sa'dî, Ebû Abdillâh Abdurrahmân b. Nâsır (2000). *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fî Tefsîri Kelâmi'l-Mennân (Tefsîru's-Sa'dî).* Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.

es-Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrahim (2002). *el-Keşfü ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân (et-Tefsîru'l-Kebîr/Tefsîru's-Sa'lebî)*. (Thk. Ebî Muhammed b. Âşûr), Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

es-Sâbûnî, Muhammed Ali (1997). *Safvetü't-Tefâsir.* Kahire: Dâru's-Sâbûnî.

Sahranç, Ümit (2007). Stres Kontrolü, Genel Öz-yeterlik, Durumluk Kaygı ve Yaşam Doyumuyla İlişkili Bir Akış Modeli. Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

es-Sâmirî, Ebû Ahmed Abdullah b. Hüseyin (1946). *el-Lüğât fi'l-Kur'ân.* (Thk. Selâhaddin el-Müneccid), Kahire: Matbaatü'r-Risâle.

Saygılı, Sefa (1999). *Strese Son.* İstanbul: Türdav Yayınları.

es-Seâlebî, Ebû Zeyd Abdurrahman (1418 h.). *el-Cevâhiru'l-Hısân fî Tefsîri'l-Kur'ân.* Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

es-Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed (1997). *Tefsîru'l-Kur'ân.* Riyad: Dâru'l-Vatan.

es-Semerkandî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed (trs.). *Tefsîru's-Semerkandî (Bahru'l-Ulûm*). Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Sert, Hüseyin Emin (2004). *Kur'an'da İnsan Tipleri ve Davranışları*. İstanbul: Bilge Yayınları.

Sevim, Jülide (2017). *Stresinizi Sevin.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

es-Sicistânî, Muhammed b. Uzeyr (1995). *Garîbü'l-Kur'ân (Nüzhetü'l-Kulûb).* (Thk. Muhammed Edib Abdülvâhid), Suriye: Dâru Kuteybe.

es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (1974). *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb.

es-Suyûtî, Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr (2003). *ed-Dürru'l-Mensûr fî Tefsîri'l-Me'sûr*. (Thk. Abdullah b. Abdü'l-Mühsin et-Türkî), Kahire: Merkezü Hicr li'l-Bühûs.

es-Sülemî, Ebû Abdirrahmân Muhammed b. el-Hüseyn (2001). *Hakâiku't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Şahin, Adem (2006). Din Kaynaklı Stres Üzerine Bir Araştırma. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21, 147.

Şahin, Nesrin Hisli (Ed.) (1994). *Stresle Başa Çıkma.* Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.

eş-Şankîtî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammed b. El-Muhtâr (1995). *Edvâü'l-Beyân fî Îzâhi'l-Kur'ân bi'l- Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Şanver, Mehmet (2001). *Kur'an'da Tebliğ ve Eğitim Psikolojisi.* İstanbul: Pınar Yayınları.

eş-Şarâvî, Muhammed Mütevelli (1997). *Tefsîru'ş-Şarâvî.* yrs. : Matâbiu Ahbâri'l-Yevm.

eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ (1996). *el-Muvâfakât.* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

Şemsettin Sâmî (1986). *Kâmûs-i Türkî*. İstanbul: Karakuşak Yayıncılık.

eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (1414 h.). *Fethu'l-Kadîr*. Dımaşk: Dâru İbn Kesir.

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (1387 h.). *Târîhu't-Taberî*. Beyrut: Dâru't-Türâs.

et-Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir (2001). *Câmiu'l-Beyan an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*. (Thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî), Kahire: Dâru Hicr.

Tantavî, Muhammed Seyyid (1998). *et-Tefsîru'l-Vasît li'l-Kur'âni'l-Keriîm.* Kahire: Dâru Nahda.

et-Tirmîzî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (1998). *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî.

et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Hakîm (2009). *Beyânü'l-Fark beyne's-Sadri ve'l-Kalbi ve'l-Füâdi ve'l-Lübbi*, (Çev. Ekrem Demirli).İstanbul: Hayykitap.

Topçu, Nurettin (2008). *Psikoloji.* İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tokur, Behlül (2017). *Stres ve Din.* İstanbul: Çamlıca Yayınları.

Tozkoparan, Güler (2019). *İş Yaşamında Stres.* Ankara: Nobel Yayıncılık.

Tunçer, Ömer (2005). Stres, Psikosomatik ve Somatoform Bozukluklar. Medikal Açıdan Stres ve Çareleri Sempozyumu, İstanbul, 22-23 Aralık 2005, 155-157.

Türk Dil Kurumu (2005). *Türkçe Sözlük.* Ankara: Türk Dil Krumu Yayınları.

Türker, Ömer (2006). Nefs. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32, İstanbul, 529.

et-Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillah (1426 h.). *Tefsîru't-Tüsterî.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Uğur, Müfit (2005). Stres Kavramı ve Psikiyatrik Hastalıklar. Medikal Açıdan Stres ve Çareleri Sempozyumu, İstanbul, 22-23 Aralık 2005, 20.

el-Vâhidî, Ebi'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nîsâbûrî (1994). *el-Vasît fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*. Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-İlmiyye.

el-Vâhidî, Ebi'l-Hasen Ali b. Ahmed en-Nîsâbûrî (1415 h.). *el-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz.* Beyrut: Dâru'l-Kalem.

Wilkinson, Greg (2004). *Stres.* (Çev. Ekrem Canberk). İstanbul: Morpa Kültür Yayınları.

Yahyâ b. Sellâm, b. Ebî Sa'lebe (2004). *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm.* (Thk Hind Şelebî), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

Yar, Erkan (2011). *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Yavuz, Ruhi (2005). Stres ve Kişilik. Medikal Açıdan Stres ve Çareleri Sempozyumu, İstanbul, 22-23 Aralık 2005, 41-42.

Yazır, Elmalılı Hamdi (1971). *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: . Eser Kitabevi.

Yıldırım, İbrahim (1991). Stres ve Stresle Başaçıkmada Gevşeme Teknikleri. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi,* 6, 176.

Yöndem, Zeynep Deniz (2011). *Kişilik Dinamikleri ve Stresle Baş Etme.* Ankara: Efil Yayınevi.

Yurdakoş, Ertan (2005). Stres Fizyolojisi. Medikal Açıdan Stres ve Çareleri Sempozyumu, İstanbul, 22-23 Aralık 2005, 90-94.

Yüksel, Hasan (2014)."Çalışma Yaşamı ve Stres Kavramı: Durumsal Bir Yaklaşım. *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi,* 3 (3),115.

ez-Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtazâ (trs.). *Tâcu'l-Arûz min Cevâhiri'l-Kâmûs*. yrs.: Dâru'l-Hidâye.

ez-Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Serî b. Sehl (1988). *Meâni'l-Kur'an ve İ'râbuhû*. (Thk. Abdülcelil Abduh Şelebî), Beyrut: Âlemü'l-Kütüb.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullâh Mahmud b. Ömer (1407 h.). *el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî.

ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullâh Mahmud b. Ömer (1998). *Esâsü'l-Belâğa.* Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.

ez-Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa (1418 h.). *et-Tesîru'l-Münîr.* Dımaşk: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır.

Türkiye'de Spiritüel Akımlar ve Bu Akımlara Mensup Bireylerin Genel Özellikleri

Sevdenur VARLIK & Kenan SEVİNÇ

Türkiye'de Spiritüel Akımlar ve Bu Akımlara Mensup Bireylerin Genel Özellikleri*

Sevdenur VARLIK** & Kenan SEVİNÇ***

Öz

Bu çalışmada din psikolojisinin önemli konularından biri olan spiritüellik (maneviyat) ele alınmaktadır. Spirtüellik, madde ile ilişkisi olmayan, ruh, bâtın, mana ve maddi olmayan şeyleri ifade etmekte ve doğaüstü unsurlar ile ilişkinin içsel kaynağı olarak görülmektedir. Spiritüellik, bireysel inanç ve pratikler, benlik, kişisel potansiyeli geliştirme, anlam arayışı ve yaşamdan memnun olma gibi konularla ilişkili olarak, dindarlıktan farklı bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Spiritüellik dini bağlılığın ötesinde, yaşamın anlam ve amacını bulmak ve iç huzura ermenin bir çabası olarak üst düzeyde inanma gücünü temsil eder. 1950'lerden sonra kurumsal dinin ötelendiği ve bireyselleşmenin ön planda olduğu Batı'da, New Age (Yeni Çağ) akımlar kapsamında "spiritüellik" etiketiyle yeni inanma şekilleri ortaya çıkmıştır. Bağımsız tecrübelerin yaşandığı alternatif oluşumlar olarak karşımıza çıkan din dışı spiritüel akımlar çeşitli sosyal ve psikolojik faktörlerin etkisiyle hızla artış göstermiştir. Yapılan araştırmalara göre, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da kurumsal din mensubiyeti azalırken, din dışı spiritüel akımlar ve bu akımlara mensubiyet oranları hızla artmaktadır. ABD'de bu bireylerin oranı 2012 yılında %19 iken, oran 2017 yılında %27'ye yükselmiştir. Küreselleşmenin ve çeşitli diğer faktörlerin etkisiyle, insanların sürekli çeşitli kanallar aracılığıyla etkileşim içerisinde olduğu bir çağda, din dışı spiritüel akımların Türkiye'de de yaygınlaşmaya başlaması kaçınılmaz hale gelmiştir. Türkiye'de bu akımların neler olduğu, bu akımlara katılan bireylerin demografik özellikleri, akımlara katılım motivasyonları, bu akımlara mensup kişilerin inanç ve ritüellerinin neler olduğu, bu araştırmanın konusudur. Araştırma kapsamında, öncelikle medya, internet sayfaları, sosyal medya, bireysel görüşmeler ve diğer yöntemlerle Türkiye'deki din dışı spiritüel akımlar belirlenmeye ve gruplandırılmaya çalışılmıştır. Daha sonra çeşitli spiritüel akımlara üye olan ve spiritüel çalışmalara katılanlar ile mülakat yapılmış ve elde edilen veriler betimsel ve içerik analizine tabi tutulmuştur. Araştırma sonucunda Türkiye'de din dışı spiritüel faaliyet yürüten akımlara, internet ortamında hizmet verdikleri web adresleri üzerinden ulaşılmış ve vermiş oldukları hizmetler sınıflandırılarak oranları tespit edilmiştir. Elde edilen mülakat verilerinden yola çıkarak kendisini spiritüel olarak tanımlayan kişilerin aynı zamanda dini mensubiyetleri bulunduğu, fakat dindarlık düzeylerinin düşük olduğu, dini sorguladıkları, dini davranış sıklıklarının düşük olduğu bulgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Spiritüel, Maneviyat, New Age, Yoga.

Spiritial Movements in Turkey and General Characteristics of Individuals Who Affiliated with These Movements

Abstract

In this study, spirituality, one of the important topics of the psychology of religion, is discussed. The term of spirituality refers to soul, secret, meaning, and immaterial things that are not related to matter and is seen as the internal source of the relationship with supernatural agents. Spirituality is regarded as a different phenomenon from religiousness in relation to issues such as individual beliefs and practices, self, developing personal potential, seeking meaning, and satisfaction with life. Spirituality represents the power of believing at the highest level, beyond religious commitment, as an effort to find the meaning and purpose of life and reach inner peace. In the

* Bu çalışma, birinci yazarın "Türkiye'de Din Dışı Spiritüel Akımlar Üzerine Bir Araştırma" adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

** Din Psikolojisi Uzmanı, sevdenurvarlik@hotmail.com

*** Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, kssevinc@gmail.com.

West, where institutional religion was postponed and individualization was at the forefront after the 1950s, new ways of believing emerged with the label "spirituality" within the scope of New Age trends. Non-religious spiritual movements, which appear as alternative formations of individual experience of sacred or transcendence, have increased rapidly with the influence of various social and psychological factors. According to researches, while institutional religious affiliation is decreasing in Western Europe and North America, non-religious spiritual movements and the rate of belonging to these movements are increasing rapidly. While the rate of these individuals in the USA was 19% in 2012, the rate increased to 27% in 2017. With the effects of globalization and various factors, in an era where people are in constant interaction through a variety of channels, it has become inevitable to begin to spread of non-religious spiritual movements in Turkey. In this study, it is handle that what are these movements in Turkey, the demographic characteristics of individuals who participated in these movements, motivations of people to participate in these, rituals and beliefs of them. Within this study, we aimed to determined these groups via media, web pages, social media, and interview with these people and and we aimed to group these movements. Later, people who were members of various spiritual movements and participated in spiritual activitied were interviewed and the data obtained were analysed. As a result, non-religious spiritual movements in Turkey which conduct spiritual activities, determined via the web addresses they serve and the services they provide on the internet classified. Based on the interview data obtained, it was found that people who define themselves as spiritual also have religious affiliation, but their level of religiosity is low, they question religion, and their frequency of religious behavior is low.

Keywords: Turkey, Spiritual, Spirituality, New Age, Yoga.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca insanlar her dönemde dini olgulara ve imgelere ihtiyaç duyagelmişlerdir. İnsanın hayatında, yaşamın anlamlandırılması ve varoluşsal sorulara cevap bulmak noktasında kurucu unsurların başında din gelir. Din, doğa üstü güçlere sahip kutsal varlıklara inanmayı ve tapınmayı sistemli bir düzen içinde sunan; inançlar, kurallar, törelere ve çeşitli sembollere dayalı bir yaşam biçimidir.[1] İnsan doğası gereği anlam arayışı içinde olan bir varlıktır, din insana bu çaba doğrultusunda hem bireysel olarak kutsalla iletişim kurmayı hem de toplumsal kalıplar içerisinde bu arayışa cevaplar verebilmeyi hedefleyen bir değerler sistemidir.[2] Modern psikoloji tarihinde ise din kavramının hem bireysel hem de kurumsal yapıda kullanıldığı görülmektedir.[3] Kutsal olanla herhangi bir aracı olmadan elde edilen tecrübe ile geleneksel olarak kurumsal din arasında ayrım söz konusudur. Her ikisi de din sahasına girmekle beraber son zamanlarda dinin anlamı, insanın dindarlığındaki bazı bireysel dinamiklere bağlanmakta ve maddileştirilmektedir.[4] Dindarlık kavramı bireylerin din ile ilişkili düşünce, davranış ve tutumlarını kapsayan bir olgudur.[5] Dindarlık dini ritüellere bağlı anlamlar içermesinin yanı sıra kutsallardan bağımsız olarak da değerlendirilebilmektedir. Glock'un yapmış olduğu dindarlık modeli dindarlığın beş boyuttan oluştuğunu ortaya koyar. Bunlar, inanç boyutu, ibadet boyutu, tecrübe boyutu, bilgi boyutu ve

[1] Melehat Kostak, "Hemşirelik Bakımının Spiritüel Boyutu". *Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi,* 2007, Sayı: 2(6), s.105-115. Temel Yeşilyurt, "Din Nedir?", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, Sayı: 5, s.151-166.
[2] Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*, Karahan, Adana, 2013, s. 7-20.
[3] Öznur Özdoğan, "Hastalıklara Manevi-Psikolojik Yaklaşım", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara, 12-16 Haziran 2009, s.367.
[4] Peter Hill; Kenneth Pargament, "Din ve Maneviyatın Kavramlaştırılması ve Ölçülmesindeki Gelişmeler* Beden ve Ruh Sağlığı Araştırmaları için Olası Bulgular" *Bilimname,* Çev. Mustafa Ulu, XXVIII, 2015, s. 343-368.
[5] Şaban Ali Düzgün, Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlari, Lotus Yayınevi, Ankara, 2014.

etkilenme boyutundan oluşmaktadır.[6] Hangi dine mensup olduğu fark etmeksizin, insanların çoğu dini içerikli duygulara sahiptir. İnsanlar yüce varlığa/varlıklara karşı hislerini ve bunun etkilerini yaşamakta veya yaşamak istemektedir.[7] Fakat bazı kişiler için dindarlığın duygusal yönü kaybolmakta ve dindarlık daha ziyade inanç boyutundan veya güçlü şekilde davranış boyutundan ibaret olabilmektedir. Dinin tecrübe boyutunun, yani duygusal yönünün kaybolması tam da spiritüelliğin yükselişe geçmesiyle alakalı bir durumdur.

Spiritüllik (maneviyat) sözlük anlamında "manevi-ruhani değerlere bağlılık" olarak tanımlanmıştır. Soyut bir kavram olması sebebiyle anlaşılmasında bazı güçlükler olduğundan bahsetmek mümkündür.[8] Türkçe karşılığı manevi olan spiritüel kelimesinin madde ile ilişkisi olmayan, mana, öz, içe ait olan, ruh, batın gibi anlamları bulunmaktadır.[9] Kavramın, bedeni ve ruhu içine alan yaşamın birleştirici gücü olarak tanımlanmakta olduğu görülmektedir. Spiritüellik bireyin maddi olanın ötesinde her şey ile arasındaki ilişkinin içsel kaynağıdır. Dini bağlılığın ötesinde bir Tanrı inancı olmasa da yaşamın anlamı ve amacını bulmak için; aynı zamanda iç huzura ermenin bir çabası olarak üstün mahiyette inanma gücünü temsil etmektedir.[10] 1950'li yıllara kadar spiritüellik terimi literatürde din ve dindarlık ile eş anlamlı kullanılmaktayken daha sonra birbirinden ayrıldıkları ve farklı bağlamlarda kullanıldıkları görülmektedir. Dindarlık ve spiritüellik tanımlarındaki çeşitlilik bu iki kavramın günümüze dek inanç, davranış, duygu, ilişki ve tecrübelerle ilişkilendirilmiş olduğunu ortaya koymaktadır.[11] Dindarlık ve spiritüellik bazen yakın anlamlarda değerlendirilmekte bazen de birbirinden farklı anlamlarından söz edilmektedir. Din, kutsalla ilişkili anlam arayışını ifade eden geniş çerçeveli bir yapıdayken, spiritüellik anlam arayışında yalnızca "kutsala" odaklanır. Yapıcı'ya göre geleneksel/kurumsal ve formel dini yaşayışa dindarlık; varoluşa anlam veren bireysel inanç ve bağlanmalara ise spiritüellik adı verilmektedir. Kutsalın dışta yaşanmasını kapsayan, kiliseye devam etme, dua etme, ibadetleri yerine getirme gibi yaşantılar dindarlık kavramı içerisinde değerlendirilir. Kutsala olan duygusal, içsel ve kişisel bağlılıkları ifade eden duygu ve düşünceler ise spiritüellik kapsamında ele alınmaktadır.[12] Din, bazı araştırmacılara göre insan potansiyelini sınırladığı ya da engellediği düşünülen bir yapıya sahiptir. Din yalnızca şekilsel yapılanmalardan ibaret bir kurum olarak tanımlanırken, spiritüellik bireysel tecrübeyi tarif etmek için kullanılmaktadır.[13] Buradan hareketle iki kavram birbirinden ayrılmış ve dindar olmak veya spiritüel olmak farklı olgular olarak görülmüştür. Zinnbauer ve arkadaşlarının[14] sınıflandırmasına göre dindar ve spiritüel olmak bakımından insanlar dört grupta tasnif edilmiştir. Çalışmaya göre katılımcılar kendilerini dindar ve spiritüel olmak bakımından;

---

[6] Abdülkadir Çekin, "Dindarlık Boyutları ve Din Öğretimi: İlk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programları Çerçevesinde Bir Analiz", *International Journal of Social Science*, sayı: 6(4), s.255-261.
[7] Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. Değerler Eğitim Merkezi Yayınlar, İstanbul, 2010, s.34.
[8] Esma Sülü; Zümrüt Başbakkal, "Yoğun Bakımda Yatan Çocuk Hastaların Annelerinin Manevi Bakım (Spiritüel Bakım) Gereksinimleri", *Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir. 2006, s.202.
[9] Harun Topsakal; İbrahim Çelik, *Örnekleriyle Türkçe Sözlük*, MEB Yayınları, Ankara, 1996.
[10] Şafak Ergül; Ayla Bayık, "Hemşirelik ve Manevi Bakım", *Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi*, 2004.
[11] Mustafa Ulu, "Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma-Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,* Kayseri, 2013, s. 23.
[12] Asım Yapıcı, "Kuramdan Yönteme "Ruh Sağlığı-Din" Çalışmalarında", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011, Sayı: 11(2), s. 34.
[13] Kimter, a.g.m., 2013, s. 97.
[14] Zinnbauer, B.J., K.I. Pargament, B. Cole, M.S. Rye, E.M. Butter, T.G. Belavich, K.M. Hipp, A.B. Scott ve J.L. Kadar. "Religion and Spirituality: Unfuzzying the Fuzzy", *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1997. 36, 4, s.549-564.

1. Hem dindar hem spiritüel (both religious and spiritual),
2. Spiritüel ama dindar değil (spiritual but not religious),
3. Dindar ama spiritüel değil (religious but not spiritual),
4. Ne dindar ne de spiritüel (neither religious nor spiritual) olarak tanımlamışlardır.

1997 yılında ABD'de yapılan bu araştırma verilerine göre, hem dindar hem spiritüel olanların oranı %74 iken, spiritüel ama dindar olmayanların oranı %19, dindar ama spiritüel olmayanların oranı %4, ne dindar ne de spiritüel olanların ise %3'tür. ABD'de Pew Research Center tarafından yapılan araştırmalara bakıldığında ise 2012 yılında dindar ve spiritüellerin oranı %59 iken bu oran 2017 yılına gelindiğinde %48'e düşmektedir. Aynı çalışmada spiritüel ama dindar olmayanların oranları incelendiğinde 2012 yılında %19 olan oran 2017 yılına gelindiğinde %27 gibi ciddi bir artış göstermektedir.[15] Bu değişimin sebeplerinin ne olduğu, sosyal bilim çevrelerinde oldukça merak konusudur. Değişimin genel olarak 1950'lerden sonra başladığı söylenebilir. Modernleşme ile Batı'nın kültürel yapısında geleneksel değer ve inançların zedelenmesi gibi değişimler meydana gelmiştir.[16] Dünyanın giderek seküler hale gelmesi modernleşen insanı geleneksel dinden önemli ölçüde uzaklaştırmıştır. Dinden tam manasıyla kopamayan insanın ise kültürel dindarlık yaşadığından söz edilebilir. Bununla birlikte ait olmadan inanma, ateist Hristiyan, ateist Müslüman, dindar değil ama inançlı ya da laik ama kutsal gibi kavramlar ortaya çıkmaktadır. Bireysel dindarlıkları öne çıkaran, kurumsal dinin yerini doldurmaya çalışan alternatif oluşumlar da bu tablonun ortasında yer almaktadırlar.[17]

Türkiye'de spiritüellik ve dindarlık kavramlarının iç içe geçmiş olduğu göz önünde bulundurulduğunda din dışı spiritüellerin oranının Batı'ya göre daha düşük olduğu tahmin edilmektedir.[18] Ancak Türkçe literatüre bakıldığında, spiritüellik üzerine yapılan çeşitli araştırmalara[19] rastlanmakla birlikte, bu gibi sınıflandırmalar üzerine yapılmış ve özelde Türkiye'deki din dışı spiritüelliği araştıran bir çalışma tespit edilememiştir. Bu araştırmada, Türkiye'de din dışı spiritüel akımların olup olmadığı, varsa bunların neler olduğu, bu akımlara mensup bireylerin demografik özellikleri, dini tutumları, ritüelleri ve inançları ele alınacaktır. Araştırmanın cevabını aradığı ana soru bu kişilerin genel özelliklerinin neler olduğudur.

Yöntem

Bu çalışma içeriği ve amacı kapsamında *keşfedici araştırma* (exploratory research) türündedir. Bu çalışma betimsel modele dayanmaktadır ve Türkiye'deki din dışı spiritüel akımların ve bunlara mensup bireylerin çeşitli özelliklerinin betimlenmesini amaçlamaktadır. Öncelikle Türkiye'de spiritüellik adıyla hizmet veren oluşumlar internet ortamında taranarak tespit edilmiştir. Tespit edilen

[15] PEW. More Americans Now Say They're Spiritual but Not Religious, https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/09/06/more-americans-now-say-theyre-spiritual-but-not-religious/, (Erişim Tarihi: 10.09.2020). 2017
[16] Cengiz Kanık, "Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlere Genel Bir Bakış", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 2017, Sayı: *8*(17), s.178-188.
[17] Mehmet Ali Kirman, *Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi,* Birleşik Yayınevi, Ankara, 2010.
[18] Bkz. Sevde Düzgüner, "Maneviyat Algısı ve Diğergamlıkla İlişkisi (Kan Bağışı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)", Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya, 2013.
[19] Ali İhsan Yitik, "Doğu Kökenli Batılı Akımlar", *Dİyanet Aylık Dergisi*, 2009. Emre Uysal, 20. "Yüzyıl New Age Akımı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana, İlknur Uğurlu, "Batı'dan Gelen Doğu Kökenli Akımlar ve Türkiye'deki Faaliyetleri", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, 2011, s. 35.2015. Şafak Başkaya, "New Age Hareketi: Modern Bir Dinsellik Biçiminin Sosyo-Kültürel Analizi", *Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.

oluşumların listeleri oluşturulmuş ve çeşitli özellikleri bakımından bu oluşumlar kategorize edilmiştir. Daha sonra, nitel araştırma yöntemlerinden görüşme tekniği kullanılarak bu oluşumlara mensup katılımcılarla mülakat yapılmış ve oluşumların diğer özellikleri betimlenmiştir.

Evren ve Örneklem

Araştırmanın evreni 18 yaş üstü spiritüel inançlara sahip kişiler oluşturmaktadır. Bu evrende örneklem seçimi oldukça zordur. Türkiye'de çeşitli spiritüel gruplarla görüşülmüş, gönüllülük esasına dayalı olarak çalışmalara katılan ve kendisini spiritüel olarak tanımlayan kişiler örneklem olarak seçilmiştir. Örneklem seçiminde *kartopu* yöntemi uygulanmıştır. Araştırma kapsamında toplam 20 kişiye ulaşılmış ve görüşme yapılmıştır. Görüşme yapılan bireyler 21-57 yaş aralığında ortalama 35 yaşındadır. Araştırmanın örneklemini oluşturan bireylerin demografik özelliklerine göre dağılımı Tablo-2'de gösterilmiştir.

Veri Toplama Araçları

Araştırmada veri toplama aracı olarak yarı-yapılandırılmış mülakat formu (semi-structured interview form) kullanılmıştır. Konuya uygun olarak oluşturulan mülakat formunda, kişisel bilgileri (cinsiyet, yaş, eğitim, meslek, gelir düzeyi ve yaşadığı yer) tespite yönelik giriş kısmının ardından kişilere din ve dindarlığa bakış açısını konu alan sorular (dine mensubiyet, dinin önemi, dini sorgulama, dindarlık düzeyi, dini ritüellere katılım) yer almaktadır. Ardından kendisini spiritüel olarak tanımlayan bireylerin inanç ve ritüellerine (yüce güç, ruh, ölüm sonrası inancı, duyu dışı deneyimler ve katılım gösterilen çalışmalar gibi) yönelik sorular gelmektedir. Son olarak spiritüel oluşumlara/çalışmalara katılma motivasyonlarını (önemli dönüm noktası, sosyal faktörler, spiritüel çalışmaların bireysel etkileri ve aidiyet hissi) anlamaya yönelik sorular yer almaktadır.

Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Araştırma Çanakkale, İstanbul, İzmir, Ankara, Bursa, Antalya, Manisa gibi illerde yaşayan ve birbirinden farklı spiritüel çalışmalar içinde yer alan bireylerle yapılan mülakat verileri ile sınırlıdır. Örneklem evreni tam manasıyla temsil etmiyor olabilir. Çalışmamız belli bir zaman aralığında, örneklem sayısının azlığı ile sınırlıdır.

Bulgular ve Yorum

Türkiye'de hangi spiritüel oluşumların bulunduğuna dair daha önce yapılmış kapsamlı bir rapor veya araştırma bulunmamaktadır. Bazı araştırmacılara göre bu akımların sayısı önemsiz düzeydeyken, bazıları bu akımların gün geçtikçe etkisini artırdığını iddia etmektedir. Kimi çalışmalar bu akımların ülkemizde çeşitli formlarda ve farklı isimlerle gittikçe yaygınlaştığını belirtmektedir.[20] Bu akımları tespit etmek, oluşumların net tanımlarının yapılamamasından veya resmi olarak faaliyet yürütmemeleri yüzünden çeşitli zorluklar içermektedir. Biçer'in[21] de ifade ettiği üzere, bu öğretilere bağlı üyelerin genelde inançlarını açıklamaktan ve belli bir dine bağlı olarak nitelenmekten kaçınmaları da bir diğer sebeptir. Araştırmacılar bunun sebepleri arasında, Müslüman bir toplumda oluşabilecek tepkilerden ve yasal kovuşturmalardan çekindikleri gerçeğini belirtmektedir. Bu sebeple ilgili oluşumları resmi bir dernek, vakıf veya kurum adı altında tespit etmek oldukça güçtür. Bu

[20] Ramazan Biçer, "Kutsal Kitaplar Üstü Apokratif Kutsal Bilgi Kitabı", Kelam Araştırmaları Dergisi, 2007, Sayı:5, s.15-40.
[21] Biçer, a.g.m., s. 15-40.

oluşumların önemli bir kısmının internet sayfaları şeklinde bireylerle bağlantı kurdukları veya internet üzerinden faaliyetlerini yürüttükleri, sosyal medyayı aktif şekilde kullandıkları, farklı dernek isimleriyle ya da kişisel gelişim veya yaşam koçluğu adıyla dernekleştikleri görülmüştür. Ülkemizde öne çıkan isimlerden Sahaja Yoga, Dünya Kardeşlik Birliği ve Mevlâna Yüce Vakfı, Metapsişik Tetkikler ve İlmi Araştırmalar Derneği, Celalettin Salih Dost gibi kurumsallaşmış oluşumlardan yalnızca bir kaçıdır.

Bu tür akımların olup olmadıkları ve varsa bunların neler olduğu, çeşitli medya taramalarıyla elde edilmeye çalışılmıştır. Web üzerinden spiritüellik, spiritüel danışmanlık, ruhsal koçluk, manevi yaşam, spiritüel hizmetler, spiritüel dernekler gibi anahtar kelimelerle tarama yapılmış ve ulaşılan bazı oluşumlar ele alınarak bu tür faaliyetler için kuruldukları anlaşılan web sayfaları sıralanmıştır. Bu oluşumların web sayfaları incelendiğinde faaliyet alanları ve temel felsefeleri doğrultusunda, Yoga, meditasyon, nefes çalışmaları yürütenler; Biyoenerji, hipnoz, teleknazi, hipnoterapi, bilinçaltı çalışmaları, atalar dizimi gibi çalışmalar yürütenler; Reiki, Acssess Bars, çeşitli şifa çalışmaları yürütenler; Tasavvufi veya İslami içerikli hizmet sunan oluşumlar; Parapsikolojik, NLP, kişisel gelişim hizmetleri sunan oluşumlar; Spiritüel danışmanlık, yaşam koçluğu gibi danışmanlık hizmeti veren oluşumlar olarak kategorilendirilmiştir (Tablo 1).

Tablo 1. Türkiye'de Spiritüel Faaliyet Yürüten Oluşumlar/Gruplar/Kişiler

Adı	**Web Sayfası**	**Yürüttükleri faaliyetler**							
		Yoga-Meditasyon-Nefes çalışmaları	Enerji Çalışmaları-Biyoenerji-Hipnoz	Reiki- Access Bars–Şifa çalışmalrı	Spiritüel Danışmanlık-Yaşam koçluğu	Tasavvufi ve İslami içerikli oluşumlar	Parapsikolojik oluşumlar- NLP	Feng Shui	Spiritüel Okumalar
Anka by Sanem Özcan	https://www.ruhsalsifa.com/	✓	✓	✓	✓				
Ankara Biyoenerji Merkezi	https://www.ankarabioenerjimerkezi.com/	✓	✓		✓		✓		
Asia Danışmanlık Bireysel ve Kurumsal Danışmanlı	http://www.asiacoaching.net/	✓	✓	✓	✓		✓		
Ataman Doğal Yaşam ve Kişisel Gelişim Merkezi	http://www.laleataman.com.tr/		✓	✓	✓	✓	✓		✓
Ayber Terapi ve Yaşam	http://www.ayberyasam.com/index.php			✓	✓		✓		
Ayurveda Beden Terapi	https://www.ayurvedabedenterapi.com/	✓							
Biyoerenji Eğitim Merkezi	http://www.bioenerjiegitimmerkezi.com/index.ht	✓	✓			✓			

	ml								
Brahma Kumaris	https://www.meditasyonyapalim.com/	✓							✓
CSE Danışmanlık	https://metafizikuzmanim.com/		✓	✓	✓		✓		
Deniz ve Tarot	https://denizvetarot.com/anasayfa	✓	✓	✓	✓				
Feng Shui ve Yaşam	https://www.fengshuiveyasam.com/							✓	
Feng Shui Dünyası	http://www.fengshui-tr.com/index.php							✓	
Hayat Evi	http://www.hayat-evi.com/index.php		✓		✓				✓
Hera Akademi	https://www.heraakademi.com/		✓	✓	✓				✓
Işık Sarsın Sizi	https://www.isiksarsinsizi.com	✓	✓		✓				✓
İdea Danışmanlık	http://www.ideadanismanlik.org/index.htm		✓	✓	✓		✓		
İrem Nurgül Durmuş Yaşam Merkezi	http://iremnurguldurmus.com/index.php	✓	✓	✓					
Kimya Sugezer	http://www.kimyasugezer.com.tr/		✓		✓				
Korkut Keskiner Yolu	https://www.korkutkeskiner.com/		✓	✓	✓				
Koşulsuz Sevgi	http://www.kosulsuz-sevgi.com/	✓	✓	✓					✓
Made in Feng Shui	http://madeinfengshui.com/							✓	
Makro Oluşum Akademi	https://makroolusumakademi.com/	✓	✓	✓	✓				✓
Mavi Yoga Holistik Yaşam Merkezi	http://www.maviyoga.com/index.html	✓	✓	✓					
Medyum Okyanus	http://medyumokyanus.com/ (Psişik Korunma Mucizesi Spiritüel Danışmanlık)		✓		✓				✓
Melek Mucizesi	http://www.melekmucizesi.com/Anasayfa		✓		✓	✓			✓
Meleklerle Gücünüzü Keşfedin	https://meleklerlegucunuzukesfedin.com/	✓		✓		✓			
Niagara Wellnes	http://www.niagarawellness.net/		✓	✓	✓		✓		

Özlem Yaşar Danışmanlık Hizmetleri	http://ozlemyasar.com.tr/		✓	✓	✓				
Reiki Turkey	http://www.reikiturkey.com/			✓					
Rönesans Gelişim Akademi-Kişisel Gelişim ve Eğitim Merkezi	https://www.ronesansgelisim.net/	✓	✓	✓		✓	✓		
Spiritüel Danışman	https://www.spirituelda nisman.com/								✓
Spiritüel Merkezi	https://www.spirituelmerkezi.com/		✓	✓					✓
Şifa İşçisi Holistik Tıp ve Kadim Şifa Sanatı	https://sifaiscisi.com/	✓	✓	✓	✓				
Şifa Terapisi	https://www.sifaterapi.com/	✓	✓	✓	✓	✓			✓
Taner Akçakanat - Geçmiş Yaşam Çalışması (Anda Yaşama Çalışması)	http://www.tanerakcakanat.com/		✓	✓	✓				
Transandantal Meditasyon	https://tr.tm.org/	✓							
Uğur Koşar	http://www.ugurkosar.com/				✓	✓			
Yeni Ben Akademi	https://www.yenibenakademi.net/	✓		✓	✓				✓

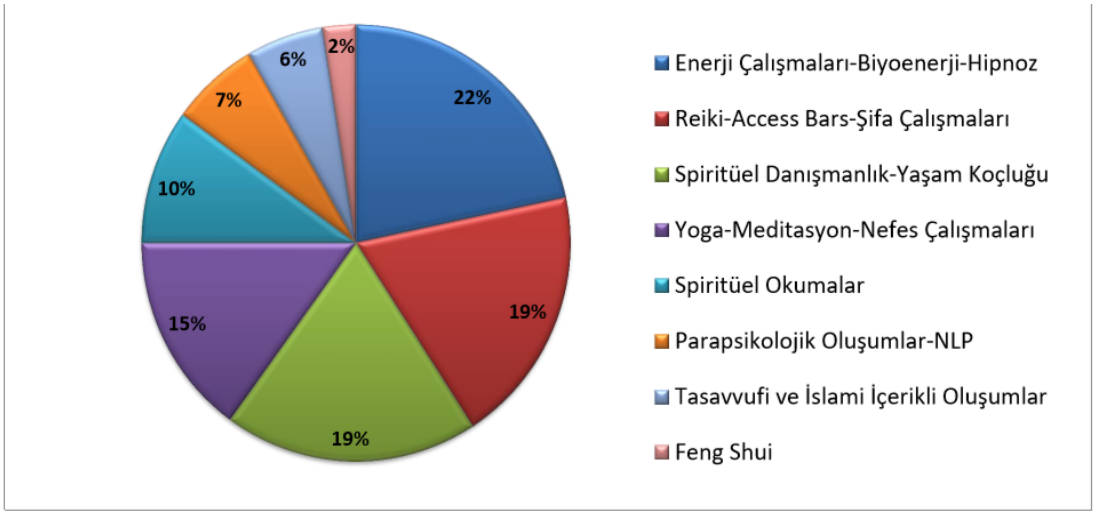
Türkiye'de doğrudan Doğu dinlerini yayma çabası içinde faaliyetler görülmese de ülkemize Batı'dan gelen Doğu kökenli akımlara mensup gruplar ve bunların faliyetleri görülmektedir. Örneğin alternatif tıp, medyumluk, kişisel gelişim adı altında yapılan meditasyon, yoga, nefes egzersizleri gibi çalışmaların yapıldığı bilinmektedir. Batı da 20. yy'da faaliyet göstermeye başlayan akımlar 70'li yıllarda dünyaya yayılmaya başlamıştır. Bir kısmı Türkiye'de faaliyet alanına sahip değilken bir kısmının hala günümüzde Türk toplumu üzerinde etkisinden söz etmek mümkündür. Uğurlu çalışmalarında Reiki, Transandantal Meditasyon, Osho, Shaja Yoga ve Feng Shui akımlarının Türkiye'de faaliyet alanlarını ele almaktadır. Buradan yola çıkarak yaptığımız araştırmalar ekseninde Transandal meditayson çalışmalarının ortaya çıkışı bu çalışmaların öğretici olan yabancı kişiler tarafından ülkemizde konferanslar ve seminerler verilerek bu uygulamaları öğrettiği görülmektedir.[22]

New Age akımlar içerisinde değerlendirmekte olduğumuz, kendilerini spritüel olarak değerlendiren bazı oluşumları incelediğimizde, bu akımların çeşitli inanç ve belirgin pratikleri olduğu öne çıkmaktadır. Genellikle doğu dinlerinin öğretilerinden esinlenerek bünyesinde çeşitli inanç ve

[22] Uğurlu, a.g.m., 2011, s. 75.

görüşleri modern bir söylemle ileri süren grup ve oluşumların ne gibi inançları olduğu ele alınmıştır. Özellikle temelde dini içerikli olmadığını iddia eden akımların karma, reankarnasyon gibi temel inançlara sahip oldukları telepatik bağ kurma, karizmatik bir otoriteye/koça güven, çakralar ve şamanik çeşitli inançları barındırdığı bilinmektedir. Uzak doğu dinlerinin çeşitli öğretilerini bünyesinde barındıran bu gruplar bu öğretileri dini mahiyette yapmadıklarını savunmaktadırlar. Bu akımların çeşitli pratik ve ritüellerine baktığımızda ise öncelikle yoga, meditasyon, reiki, çeşitli enerji terapileri, hipnoterapi, bilinçaltı çalışmaları, nefes ve konsantrasyon egzersizleri gibi uygulamaları görmek mümkündür (Grafik 1). Aşağıdaki grafikte, Türkiye'de faaliyet gösteren spiritüel oluşumların faaliyet alanlarının oranlarına bakıldığında Türkiye'de en çok hizmet sunulan spiritüel alanlar enerji çalışmaları-biyoenerji-hipnoz (%22), reiki-access bars-şifa çalışmları (%19), spiritüel danışmanlık-yaşam koçluğu (%19), yoga-meditasyon-nefes çalışmaları (%15), spiritüel okumalar (%10), prapsikolojik oluşumlar-NLP (%7), tasavvufi ve islami içerikli spiritüel hizmetler (%6), Feng Shui (%2) şeklinde sıralanmaktadır.

Grafik 1. Trükiye'de Spiritüel Faaliyetlerin Dağılımı



Bu akımlara mensup kişilere ulaşılmış ve kartopu yöntemiyle belirlenen örneklemlerle mülakat yapılmıştır. Mülakatlar sonunda spiritüel çalışmalara katılanların demografik özellikleri incelendiğinde (Tablo 2), %75'inin kadın, %25'inin erkek olduğu tespit edilmiştir. Yaş ortalamasına bakıldığında, çoğunluğunun 26-35 yaş aralığında oldukları görülmektedir, veriler ortalama 35,7 yaşında (SD=9,76) olduklarını ortaya koymaktadır. Eğitim düzeyleri %40'ı lisans, %25'i lise, %20'si lisansüstü, %15'i de ön lisans eğitim düzeyindedir. Spiritüel çalışmalara en fazla katılım gösteren kişiler lisans seviyesinde eğitime sahip kişilerdir. Bu da TUİK 2018[23] verilerine bakıldığında, Türkiye'deki eğitim seviyesinin lise ve dengi meslek okullarına tekabül ettiği bilgisinden yola çıkarak spiritüel oluşumlara katılanların eğitim düzeyi normal popülasyona göre ortalamanın üstünde olduğu şeklinde yorumlanabilir. Mülakata katılan spiritüellerin %40'ı diğer meslek gruplarında, %25'i kamu personeli, %15'i öğrenci, %10'u işçi, %5' işveren, %5'i de emeklidir. Çalışmamızda, spiritüel çalışmalara katılanların toplumun üst gelir ve üst tabaka kesiminden bireyler olduğunu ortaya konulmaktadır.

[23] TUİK, Türkiye İstatistik Kurumu, http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1018, (Erişim Tarihi:25.06.2019).

Gelir durumu incelendiğinde %50 oranında spiritüelin orta gelir düzeyine, %30 katılımcının üst gelir düzeyine ve %20 oranında katılımcının da alt gelir düzeyine sahip olduğu görülmektedir. Oranların ortalaması alındığında 2,10 (SD=,718) olduğu bulgulanmıştır. Verilerin sonuçlarına bakıldığında, spiritüel çalışmalara en fazla katılım sağlayan grup, orta gelir düzeyine sahip olan katılımcılardan oluşmaktadır. Katılımcılara hayatının çoğunluğunu nerede geçirdikleri sorulduğunda, cevaplara göre, %45'i şehir, %45'i büyükşehir olmak üzere, spiritüel çalışmalara katılım oranının şehir yaşamına sahip bireylerde daha fazla olduğu sonucuna varılmıştır.

Tablo 2. Katılımcıların Demografik Özelliklerine Göre Dağılımı

		Sayı	Yüzde
Cinsiyet	Kadın	15	75
	Erkek	5	25
Yaş aralığı	18-25 arası	3	15
	26-35 arası	8	40
	36-45 arası	6	30
	46 +	3	15
Eğitim Düzeyi	Lise	5	25
	Önlisans	3	15
	Lisans	8	40
	Lisansüstü	4	20
Meslek	Öğrenci	3	15
	İşçi	2	10
	İşveren	1	5
	Kamu personeli	5	25
	Emekli	1	5
	Diğer	8	40
Gelir Düzeyi	Alt	4	20
	Orta	10	50
	Üst	6	30
Yaşanılan yer	Köy	1	5
	Şehir	9	45
	Büyük şehir	9	45
	CY	1	5
Toplam		20	100

Spiritüel çalışmalara katılanların din ve dindarlığa bakış açısını tespit etmek için oluşturulan sorular çerçevesinde dini mensubiyet oranlarına bakıldığında katılımcıların %60'ı bir dine mensup

olduğunu dile getirmektedir. Kendilerine dine önem verip vermedikleri sorulduğunda %85 oranında evet cevabını vermektedirler. Öte yandan dini, hayatın anlamını aramak için, emirlerin gerekliliği açısından, kötülük problemi, dini çağdışı bulmak ve evrim teorisi ile yaratılış teorisi arasındaki çelişkiden ötürü sorguladıklarını belirtmektedirler. Katılımcıların dindarlık düzeylerini beşli bir ölçek üzerinden puanlamaları istendiğinde katılımcıların dindarlık düzeyi 2,77 (SD=1,013) olarak bulgulanmıştır.

Araştırmamızın spiritüel oluşumlara mensup bireylerin inanç ve ritüelleri ile ilgili sorulardan oluşan kısmında katılımcıların yüce bir güce inançları %95 oranında olumlu tespit edilmiştir. Yüce güç olarak anlamlandırdıkları kavramın ne olduğu sorgulandığında cevaplar tanrı, bir enerji-güç, evrensel bilinç şeklinde değişiklik göstermektedir. Ruh inancı %95 oranıyla katılımcıların hemen hepsinin sahip olduğu bir inançtır. Ölüm sonrası yaşama inanma oranları da %75 oranında evet olarak cevaplanmıştır.

Spiritüel çalışmalara katılım gösteren kişilerin %85'i spiritüel pratiklere/ritüellere sahip olduklarını dile getirmişlerdir. Bu pratikler yoga, meditasyon, dans ve ritim, nefes çalışmaları, bilinçaltı çalışmaları, ritüel olarak dua etmek, namaz ve zikir ritüeli şeklinde çeşitlilik göstermektedir. Katılımcılara yaşadıkları duyu dışı deneyimler sorulduğunda %70'i bu gibi deneyimler yaşadığını belirtmektedir. Bu deneyiler renkler ve şekiller görmek, reenkarne olmak, telepati kurmak, boyut değiştirmek ve şifacılık yeteneğine sahip olmak gibi birbirinden farklı ve aynı zamanda da deneyimlenebilecek tecrübelerdir.

Katılımcılara hayatlarında bir dönüm noktası yaşayıp yaşamadıkları ve bu dönüm noktasının onların spiritüel faaliyetlere katılmasına doğrudan etken olup olmadığı sorusu sorulduğunda %95'i böyle bir etkinin yaşandığını ifade etmektedir. Spiritüel oluşum ve çalışmalardan haberdar olma yolları irdelendiğinde ise çoğunlukla internet aracılığıyla (%35), bir arkadaş aracılığıyla (%25), gruplara katılan bir yakını aracılığıyla (%20) haberdar oldukları tespit edilmiştir.

Sonuç

New Age oluşumlar içerisinde yer alan spiritüel akımların, özünde doğu mistisizmi barındırdığı halde ülkemize Batı'dan gelmiş modern alternatif anlayışlar olduğu sonucuna varılmıştır. Kurumsal bir yapıya sahip olmamakla birlikte sosyal medya grupları gibi çeşitli biçimlerde organize oldukları görülmektedir. Ayrıca bünyelerinde kadim dinlerin öğretilerini barındırmalarına rağmen kendilerinin din dışı olduğunu iddia etmektedirler.

Din dışı oldukları iddiasında bulunarak taraftar topladıkları gerçeğinin yanı sıra kimi zaman bireylerin var olan dini inanışlarını da pekiştirdikleri iddiasında bulunmaktadırlar. İzlemiş oldukları bu yayılma politikası sayesinde Türk toplumunda tepki almaları azalmaktadır. Bu iddialar sayesinde Müslüman çevrelerce bir tehdit olmaktan kurtuldukları ileri sürülebilir. Türkiye'de kendilerine ciddi bir hizmet sektörü oluşturmaları ve parasal kazanç kaynağı haline gelmiş olmaları da bu tür yapılanmaların artışında önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Genellikle online kanallar aracılığıyla faaliyetler yürütme oldukları için merkezi noktalarını tespit etmek mümkün değildir. İnternet aracılığıyla taraftar edinmeleri ve tanınırlık kazanmaları spiritüel oluşumların sayısını ve çeşitliliğini önlemek açısından zor görünmektedir.

Araştırmamız kapsamında Türkiye'de spiritüel akımlar üzerine yapılan incelemelerde spiritüel alanda faaliyet gösteren 40'ı aşkın oluşuma ulaşılmıştır. Türkiye'de sayıları azımsanamayacak kadar çok olan bu oluşumların hizmet alanları tespit edilmeye çalışılmış ve gruplandırılarak oranları ortaya konulmuştur. En çok hizmet sunulan spiritüel alanlar enerji çalışmaları-biyoenerji-hipnoz (%22), reiki-access bars-şifa çalışmaları (%19), spiritüel danışmanlık-yaşam koçluğu (%19), yoga-meditasyon-nefes çalışmaları (%15), spiritüel okumalar (%10), prapsikolojik oluşumlar-NLP (%7), tasavvufi ve islami içerikli spiritüel hizmetler (%6), Feng Shui (%2) şeklinde sıralanmaktadır.

Türkiye'de spiritüel çalışmalara katılanların özelliklerine baktığımızda çoğunluğu kadınlar oluşturmaktadır. Yaş ortalaması ise 35 civarında, eğitim düzeyi genel popülasyonun üzerinde, gelir durumu ise çoğunlukla orta ve üst düzey olmak üzere şehirli birey tipi karşımıza çıkmaktadır.

Spiritüel oluşumlara mensup bireylerin görüş ve inançlarından yola çıkarak bu akımların herhangi bir yaptırım ve sorumluluk yüklememesi sebebiyle katılımcılar bu özgür yaşamı kolayca benimsemektedir. Kimi zaman sportif bir faaliyet kimi zaman ruhsal bir farkındalık kimi zaman yalnızca bir merak ve kimi zamanda çeşitli çaresizlikler sebebiyle bu tarz oluşumlara katılım gösterdikleri ortaya çıkmıştır.

Türk toplumunun genelinin dindar olduğu göz önünde bulundurulduğunda kendini spiritüel olarak tanımlayan bireylerin aynı zamanda dindar olarak tanımladıkları, dindarlık düzeylerinin ortalama bir oranda olduğu, çeşitli dini inanç ve ritüellere sahip oldukları görülmektedir. Spiritüel bireylerin özellikle dini inanç ve ritüellere sahip olmaları aynı zamanda bu inanç ve ritüeller yanında spiritüel davranışlar/ritüeller de sergiledikleri ortaya çıkmıştır. Buradan yola çıkarak spiritüel akımlara aidiyet ve sorumluluk bilinci olmaması kişileri böyle bir ikileme itmektedir. Bu yüzden dine alternatif fakat dinden de tam anlamıyla kopmadan ve reddetmeyen oluşumlar cazip görünmektedir. Özellikle dini mensubiyet ve sorgulama oranları spiritüelliğin dinden ayrı bir olgu olarak değerlendirilmediğini ortaya koymaktadır. Anlaşıldığı üzere Türkiye'de dindarlık ve maneviyat kavramları birbiriyle iç içe geçmiş olup, birbirini destekleyen iki ayrı kavram olarak kullanılmaktadır.

Kaynakça

Biçer, Ramazan. "Kutsal Kitaplar Üstü Apokratif Kutsal Bilgi Kitabı", Kelam Araştırmaları Dergisi, 2007, Sayı: 5.

Çekin, Abdülkadir. "Dindarlık Boyutları ve Din Öğretimi: İlk ve Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programları Çerçevesinde Bir Analiz", International Journal of Social Science, sayı: 6(4).

Düzgün, Şaban Ali. Çağdaş Dünyada Din ve Dindarlar, Lotus Yayınevi, Ankara, 2014.

Düzgüner, Sevde. "Maneviyat Algısı ve Diğergamlıkla İlişkisi (Kan Bağışı Örneğinde Türkiye ve Amerika Karşılaştırmalı Nitel Bir Araştırma)", Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Konya, 2013.

Ergül, Şafak; Bayık, Ayla. "Hemşirelik ve Manevi Bakım", Cumhuriyet Üniversitesi Hemşirelik Yüksekokulu Dergisi, 2004.

Hill, Peter; Kenneth Pargament. "Din ve Maneviyatın Kavramlaştırılması ve Ölçülmesindeki Gelişmeler* Beden ve Ruh Sağlığı Araştırmaları için Olası Bulgular" Bilimname, Çev. Mustafa Ulu, XXVIII, 2015.

Hökelekli, Hayati. Din Psikolojisine Giriş. Değerler Eğitim Merkezi Yayınlar, İstanbul, 2010.

Kanık, Cengiz. "Batı'da Ortaya Çıkan Yeni Dini Hareketlere Genel Bir Bakış", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2017, Sayı: 8(17).

Kirman, Mehmet Ali. Yeni Dini Hareketler Sosyolojisi, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2010.

Kostak, Melehat. "Hemşirelik Bakımının Spiritüel Boyutu". Fırat Sağlık Hizmetleri Dergisi, 2007, Sayı: 2(6).

Özdoğan, Öznur. "Hastalıklara Manevi-Psikolojik Yaklaşım", IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara, 12-16 Haziran 2009.

PEW. More Americans Now Say They're Spiritual but Not Religious, https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/09/06/more-americans-now-say-theyre-spiritual-but-not-religious/, (Erişim Tarihi: 10.09.2020). 2017

Sülü, Esma; Başbakkal, Zümrüt. "Yoğun Bakımda Yatan Çocuk Hastaların Annelerinin Manevi Bakım (Spiritüel Bakım) Gereksinimleri", Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir. 2006.

Şafak, Başkaya. "New Age Hareketi: Modern Bir Dinsellik Biçiminin Sosyo-Kültürel Analizi", Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, 2006.

Topsakal, Harun; Çelik, İbrahim. Örnekleriyle Türkçe Sözlük, MEB Yayınları, Ankara, 1996.

TUİK (2018). Türkiye İstatistik Kurumu, http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?alt_id=1018, (Erişim Tarihi:25.06.2019).

Uğurlu, İlknur. "Batı'dan Gelen Doğu Kökenli Akımlar ve Türkiye'deki Faaliyetleri", Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Ulu, Mustafa. "Dindarlığın Tanımı, Boyutları ve Ölçülmesi Üzerine Psikolojik Bir Araştırma-Erciyes Üniversitesi Öğrencileri Örneği", Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, Kayseri, 2013.

Uysal, Emre. 20. "Yüzyıl New Age Akımı Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz", Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Adana,

Yapıcı, Asım. "Kuramdan Yönteme "Ruh Sağlığı-Din" Çalışmalarında", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2011, Sayı: 11(2).

Yapıcı, Asım. Ruh Sağlığı ve Din, Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık, Karahan, Adana, 2013.

Yeşilyurt, Temel. "Din Nedir?", Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1999, Sayı: 5, s.151-166.

Yitik, Ali İhsan. "Doğu Kökenli Batılı Akımlar", DİYanet Aylık Dergisi, 2009.

Zinnbauer, B.J., K.I. Pargament, B. Cole, M.S. Rye, E.M. Butter, T.G. Belavich, K.M. Hipp, A.B. Scott ve J.L. Kadar. "Religion and Spirituality: Unfuzzying the Fuzzy", Journal for the Scientific Study of Religion. 1997. 36, 4.

Zihnin Bedeni, Bedenin Zihni: Spinozacı Paralelizmin Ontolojisi

Enes DAĞ

Zihnin Bedeni, Bedenin Zihni: Spinozacı Paralelizmin Ontolojisi

Enes DAĞ*

Öz

17. Yüzyılla birlikte "ruh" kavramı yerine ekseriyetle "zihin" *(mens)* kavramının ikame edildiğini görmekteyiz. Klasik anlamda, farklı töz anlayışlarına rağmen, insan söz konusu olduğunda bedenin karşısına ya da yanına konulan ve insanın cisimsel olmayan yönünü ifade eden "ruh", sahip olduğu tüm özellikleriyle (ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik) modern anlamda "zihin" olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern felsefenin kurucuları arasında zikredilen Spinoza da insanın cisimsel olmayan yanını ifade etmek için, "ruh" yerine "zihin" kavramını genellikle tercih etmiş ve birkaç yerde de birini diğerinin yerine kullanmıştır. Spinoza'nın Tanrı merkezli felsefesinde, insan zihin ve bedenden oluşur. İnsanın zihni, Tanrı'nın bilinen iki sıfatından biri olan "düşünce" *(res-cogitans)* sıfatının bir tezahürü ya da değişimi olurken, insan bedeni ise Tanrı'nın bilinen diğer sıfatı olan "yer kaplama"nın *(res-extansa)* bir tezahürüdür. Tanrı gerçek anlamda tek töz olduğu için ve bilinen iki sıfatı da bu tek tözü nitelediği için, bu iki sıfatın tezahürü olarak insanda yer alan zihin ve beden farklı tözler olmayıp aynı tözü farklı şekilde ifade eden paralel, bir ve aynı şeydir.

İnsan zihni, bir yandan bedenin dışarıdan aldığı etkileri *(affectus)*, diğer yandan da bedenin kendi içsel yapısından aldığı etkileri alarak fikirler *(ideas)* oluşturur. Zihin fikirler oluştururken, daha önce edindiği deneyimlere, fikirler arasındaki bağlantılara, mantıksal çıkarımlara ve duygulara bağlı olarak yeniden eyleme geçme gücünü, sahip olduğu "anlama yetisi", "hayal yetisi" ve "hafıza yetisi" sayesinde gerçekleştirir. Zihin bir yandan bedenden aldığı etkilerle ve bu etkiler neticesinde meydana gelen duygularla kendi varlığını sürdürürken, diğer yandan tüm bu etkilerden doğan fikirleri, sahip olduğu yetilerin de yardımıyla yeniden düşünür. Zihin, daha önce edindiği fikirler üzerine tekrar düşündüğünde, düşüncesinin nesnesi artık bu ilk fikir olur ve zihin böylelikle "fikrin fikri"ne *(ideas of ideas)* ulaşarak yeni bir fikir daha meydana getirir. Bu "fikrin fikri" olan ikincil fikirler, "bilinci" *(conscious/ness)* meydana getirir. Spinoza'da bilinç, zihin-beden paralelinde meydana gelen etkiler ve bu etkilerin taşıyıcısı olan yetiler sayesinde zihnin ulaştığı fikirler üzerine bir tür reflexif düşüncesi demektir. Zihnin bilişsel yönünü ortaya koyan bu reflexif düşünce, öncelikli olarak zihin ve bedenin diğer zihin ve bedenlerle karşılıklı etki alış-verişinden kaynaklanır.

Biz bu çalışmadan insan zihni ve bedeninin ontolojik doğasına referansla nasıl bir ortaklık inşa ettiğini, birinin diğerine paralel olmasının ne anlama geldiğini tartışacağız. Spinoza'nın düalizm eleştirisi üzerine yükselen monist töz anlayışı, onun ontoloji, epistemoloji ve değer ya da etik alanlarına dair görüşlerini tamamen şekillendirmiştir. Her şeyden önce Spinoza zihin ve bedeni aynı hakikati farklı şekillerde ifade eden bir ve aynı şey olarak görür. Biz burada zihin ve bedeni bir ve aynı olarak görebilmemizi sağlayan temel zeminin Spinoza tarafından nasıl inşa edildiğini etüt etmeye çalışacağız. Bu temel zeminde, Spinozacı felsefenin pratik yönünü şimdilik erteleyerek meseleyi ontolojik çerçevede ve ontoloji ile epistemolojinin bir arada olma zorunluluğu gereği epistemolojik çerçeveden inceleyeceğiz. İncelememizde, zihin ile beden arasındaki ilişkinin nasıl bir ilişki olduğu, zihnin bedeni bilme imkanın ne olduğu, bedende etkilerin, zihinde fikirlerin nasıl meydana geldiği, zihin ve bedenin tabi olduğu bir "varoluş süreleri"nin olup olmadığı gibi temel sorulara yanıtlar aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zihin, Beden, Paralelizm, Duygulanış/Etkileniş, Fikir, Zihnin Sonsuzluğu

Mind's Body, Body's Mind: The Ontology of Spinozist Parallelism

Abstract

With the 17th century, commonly, we see that the concept of "mind" has been replaced by the concept of "soul". In the classical sense, despite the different conceptions of substance, when it comes to human, the "soul", which

* Araştırma Görevlisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Felsefe Bölümü, dagenes06@gmail.com

is placed against or adjoined to the body and expresses the non-corporeal aspect of the human, appears as the "mind" in the modern sense with all its features and means (ontological, epistemological and axiological). Spinoza, who is mentioned among the founders of modern philosophy, generally preferred the concept of "mind" (mens) instead of "soul" (anima) to express the non-corporeal side of man and used one in place of the other in a few places. In Spinoza's God-centered philosophy, man consists of mind and body. The human mind is a manifestations or appearance of the "thought" (res-cogitans), one of the two known attributes of God, while the human body is a manifestation of the other known attribute of God, "extension" (res-extansa). Since God is literally a single substance, and since both known attributes qualify this single substance, the mind and body in man as the manifestation of these two attributes are not different substances, but are parallel, one and the same thing, expressing the same substance differently.

Human mind, on the one hand, constitute ideas by taking the effects of the body, which are receives from the outside and on the other hand, receives the effects of the body, from its own internal structure. While the mind constitute ideas, its realization of its power to act again, depending on the experiences, which it has acquired before, the connections between the ideas, logical inferences and emotions, thanks to its faculties, "intellect", "imagination" and "memory". While the mind preserve its being with the effects it receives from the body and the emotions that occur as a result of these effects, on the other hand, it rethinks the ideas arising from all these effects with the help of its faculties. When the mind rethinks on the ideas it has acquired before, the object of its thought becomes this first idea, and the mind thus creating a new idea, that is "ideas of idea". These "ideas of the idea", which is econdary ideas, form the "conscious-ness". In Spinozas thought, consciousness is a kind of reflexive thought on the ideas that the mind reaches thanks to the effects that occur in the mind-body parallel and the faculties that are the carrier of these effects. This reflexive thought, which reveals the cognitive aspect of the mind, primarily originates from the mutual ex-change of action of the mind and body with other mind and bodies.

In this study, we will discuss how human mind and body build a association with reference to their ontological nature, and what it means to be one parallel another. Spinoza's monist conception of substance, rising on his critique of dualism, completely shaped his views on ontology, epistemology, and the fields of value or ethics. Become morething, Spinoza sees mind and body as one and the same thing expressing the same truth in different ways. Here we will try to study how the basic ground that enables us to see mind and body as one and the same thing was built by Spinoza. On this basis, we will postpone the practical aspect of Spinozian philosophy for the time being, and we will examine the issue within the ontological framework and the epistemological framework, that is due to the ontology and epistemology one bound to another. In our examination, answers will be sought to basic questions such as what kind of a relationship between the mind and body is; what is the possibility of the mind to know its body; how occur, the effects in the body, and the ideas in the mind; and whether there is a "duration existence" that the mind and body are subject to etc..

Keywords: Mind, Body, Parallelism, Affections, Ideas, Infinity of Mind

1. Zihin ve Beden Arasındaki İlişki: Paralelizm

Spinoza felsefesinde insan, bir zihin ve bedenden ibaret olan ve bedenin varolması zihnin onun farkında olmasına bağlı olan bir yapı ve içerikte ele alınmaktadır.[1] İnsan bedeninde olan biten her şey zihin tarafından algılanmak zorundadır. Diğer bir ifadeyle bedende zihin tarafında algılanmayan bir

[1] Bu farkındalık, "zihin bedeni fark ettiği için beden vardır" şeklindeki ontolojik varolma şeklindeki bir kavrayıştan ziyade, zihin gibi Tanrı'da varolan "beden, ancak insan zihni tarafından fark edildiği zaman hakiki *(truthfully)* anlamda varolur" biçiminde epistemolojik bir varoluşu ifade etmektedir. Aksi bir yorum Spinoza'yı düalist bir çembere dahil etmek anlamına gelirdi. Bkz. Benett, Jonathan (2010), Benedict Spinoza, Ethics Demonstrated in Geometrical Order, s. 29, https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/spinoza1665.pdf , (Erişim Tarihi: 10.03.2020). Bundan sonra, "Spinoza, Ethics, J. Benett edisyonu" olarak geçecektir. Ayrıca bkz., Dürüşken, Ethica Notları, s. 126.

şeyin olması mümkün değildir.[2] Her şeyden önce insan bedeni çok sayıda bileşik cismin (bireyin) bir araya gelerek oluşturduğu bileşik bir cisim ya da kompleks bir bireydir. İnsan bedeninde olan-biten her şeyi algılayan insan zihninin biçimsel varlığını da bu bileşik cismin her bir unsurunun fikri oluşturmaktadır. O nedenle insan zihni birçok fikrin birleşmesinden oluşmuştur.[3] Diğer bir ifadeyle, "insan zihninin biçimsel varlığını kuran fikir, son derece karmaşık pek çok bireysel kısmın bir araya gelmesinden oluşan beden fikridir"[4]. İnsan zihni ile bedeninin bir ve aynı şey olmasından ve zihnin bedenin fikri olmasından dolayı, bedende gerçekleşen tek tek "her şey" ile onun karşılığı olan "fikirlerin" "sayısal bir aynılığa" *(numerical identity)* sahip olduğu söylenebileceği gibi[5], bu sayısal aynılıkta "her şey" ile "fikirler" arasındaki ilişkinin bedende gerçekleşenin zihne yansıması ya da zihinde temsil edilmesi anlamında bir "temsilîyet" *(representation)* ilişkisi olarak da ele alınabilir.[6]

İnsan zihninde oluşan fikirler yalnızca insanın kendi bedenine ait fikirler değildir. İnsan zihni dışarıdaki diğer bedenlerin ya da nesnelerin fikrini de algılar. Ancak, insan zihninin kendi bedeni dışında yer alan beden ya da nesnelere dair fikri doğrudan almaktan ziyade, o fikri de kendi bedeni üzerinden alır.[7] Yani benim dışımdaki bir bedenin ya da nesnenin fikri, o beden ya da nesnenin benim bedenimi etkileyip etkilememesine bağlı olarak gelişir. Bu sebeple Spinoza, bizim "dış cisimlerden edindiğimiz fikirler, dış cisimlerin doğasından ziyade kendi bedenimizin yapısını gösterir"[8] demektedir. Bu demektir ki, dış bir bedeni, nesneyi ya da cismi algılamak o cismin benim bedenimle olan bir "deneyim"ine ya da etki alış-verişine bağlıdır. Bu deneyim arttıkça, yani bedenimiz dıştaki cisimlerle etki alış-verişini sürdürmeye yatkınlaştıkça pek çok şeyi algılama yetisine sahip zihnimiz de daha çok şeyi algılayacağı için daha fazla fikre ulaşacaktır. Bu etki alış-verişi neticesinde bedenimizin başka cisimlerle ortak yönleri arttıkça zihin de o oranda daha çok şeyi daha net algılama imkanına sahip olacaktır.[9] Spinoza bunu şöyle gerekçelendirir:

> "[…] insan bedeni dıştaki cisimlerden çok değişik şekillerde etkilenir ve dıştaki cisimleri çok değişik şekillerde etkileyecek hale gelebilir. İnsan zihni ise insan bedeninde olup biten her şeyi algılamak zorundadır; öyleyse insan zihni pek çok şeyi algılama yetisine sahiptir ve bedenin söz konusu imkânı arttıkça, zihnin de pek çok şeyi algılama yetisi artar."[10]

---

[2] Spinoza, Ethica, II. Bölüm, XII. Önerme, s. 124. Ethica'dan alınan referanslar, orijinal Latince metin (bkz.: "Spruit, Leen & Totaro, Pina (2011), The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica, (Latin Transcription and Notes), Brill's Studies in Intellectual History 205/11, Genel Editör: Han Van Ruler, El Yazmasını Bulan: Arjo Vanderjagt"), İngilizce çeviri metin ("Spinoza, Benedict, Ethica Ordine Geometrico Demonstrata, (Çeviren: W. H. White (2001), Ethics, Wordsworth Editions Limited, 2001, London") ve Türkçe çeviri metin ("Spinoza, Benedicti de (1882), Opera Quotquot Reperta Sunt, Ethica Ordine Geometrico Demonstrata Et in Quinque Partes Distincta, 1 Baskı, Hagae Comitum, Apud Martinum Nijhoff (Çeviren: Dürüşken, Çiğdem (2014), Spinoza Ethica, 1. Basım, İstanbul, Alfa Basım") karşılaştırılarak alınmıştır. Bundan sonra Latince metinden alınan referanslar kısaca "Spinoza, Ethica, Latince metin, Vatikan Manuscript edisyonu", İngilizce metinden alınan referanslar kısaca "Spinoza, Ethics, W.H. White edisyonu", olarak geçecek ve aksi belirtilmeyen referanslar Türkçe metni refere edecektir. Türkçe metinden aldığımız referanslar için şöyle bir kısaltma yöntemi kullandık: Örneğin, "E, I, II. Önerme" dediğimizde, bu "Spinoza, Ethica, I. Bölüm, II. Önerme"yi refere etmektedir. Bu kısaltma Ethica'da yer alan diğer ibareler (önerme kanıtlaması, tanım, aksiyom, not vb.) için de geçerli olacaktır.

[3] E, II, XV. Önerme, s. 137.

[4] E, II, XV. Önerme Kanıtlaması, s. 137.

[5] Bkz. Morrison, John (2017), "Two Puzzles About Thought and Identity in Spinoza", Spinoza's Ethics A Critical Guide, s. 76, içinde, Yitzhak Y. Melamed (Editör), First Published, Cambridge, Camridge University Press; Ayrıca bkz. Alanen, Lilli (2011), "Spinoza on the Human Mind", Midwest Studies in Philosophy, XXXV. s. 16.

[6] Rocca, Micheal Della (1996), Representation and the Mind – Body Problem in Spinoza, s. 84-106, Oxford, Oxford University Press.

[7] E, II, XVI. Önerme Sonucu, s. 138

[8] E, II, XVI. Önermeden Sonraki II. Önerme Sonucu, s. 138

[9] E, II, XXXIX. Önerme Sonucu, s. 163

[10] E, II, XIV. Önerme, s. 137

Dahası, zihnimizde bedenimizin varoluşunu dışlayan bir fikrin olması da mümkün değildir. Zira zihnin biçimsel varlığını kuran ilk şey, fiili olarak varolan bedene dair fikir olduğu için, zihnin en önemli çabası da kendi bedenini olumlamak olacaktır.[11] Bu olumlama, zihnin kendi bedeninin içsel yapısına ve dışardaki beden ya da nesnelerin de kendi bedeni üzerindeki etkilerine bağlı olarak oluşan fikirlere sahip olmak anlamındadır. Zihin bu fikirlere sahip oldukça kendi bedenine dair kavrayışı artacaktır ve böylelikle bedenini daha fazla tanıyacaktır. Ancak zihnin kendi bedenini tam anlamıyla tanıması ya da ona dair "upuygun"[12] bir bilgiye sahip olması hemen anlaşılabilecek bir şey değildir. Çünkü her ne kadar zihin bedenin fikri olsa da, onun kendi bedenine dair kavrayışı her zaman tam değil, aksine "bulanık" ya da "yetersizdir". İnsan zihni kendi bedeninin fikirlerine bedeninde meydana gelen etkiler ya da etkilenişler neticesinde ulaşır. Diğer bir ifadeyle, biz "zihin bedenin fikridir" derken aslında "zihin bedendeki etkilenişlerin fikridir" demek istiyoruz. Çünkü insan zihni kendi bedenini, bedeninde meydana gelen ya da gelecek olan etkilenişlere bağlı olarak bilir.

2. Bedenin Etkilenişleri/Duygulanışları ve Zihin

Burada bir ara parantez açarak "etkileniş" kavramının Spinoza'daki karşılığını açıklamamız gerekir. Şöyle ki, bizim "etkileniş" dediğimiz Spinoza'nın *"affectio" (affection)* kavramının karşılığıdır. Çoğulu "affectiones" olan "affectio" kavramı, insan söz konusu olduğunda, bedenle birlikte anılan ve "etkileniş", "duygulanım" ya da "duygulanış" olarak çevrilen kavrama karşılık gelmektedir. "Bedenin etkilenişleri" demekle "bedenin duygulanışları" demek arasında hiçbir fark yoktur. Zira insan zihnine yansıyan bedene dair fikirler, bedenin gerek kendi içsel yapısında (yani bedeni oluşturan parçaların birbiri ile etkileşiminde) meydana gelen, gerekse de dışarıdaki bedenlerle kurduğu ilişki neticesinde

[11] E, III, X. Önerme ve Kanıtlaması, s. 215

[12] Spinoza'da "upuygun / yeterli / birebir fikir" *(idea adaequatae, adequate idea)*, "nesnesinden bağımsız kendi başına düşünüldüğü sürece doğru bir fikrin tüm özelliklerine ya da içsel belirtilerine sahip olan fikir" olarak tanımlanır (Spinoza, Ethics, 2, Definiton 4, s. 45, W.H. White edisyonu). Bizim doğru fikir dediğimize Spinoza "upuygun fikir" demektedir. Upuygun fikir Tanrı'nın düşünme etkinliğidir ve fikirler Tanrı'da oldukları sürece doğru ya da upuygundurlar (Spinoza, Ethics, 2, Proposition 32, s. 74, W.H. White edisyonu). Tanrı'nın sonsuz anlama yetisindeki her fikir sonsuz hareket ve sükûneti belli bir oranda paylaşan bir nesnenin doğru fikridir (Spinoza, Ethics, 2, Aksiom 6, s. 4, W.H. White edisyonu). Fakat bir fikri doğru bir fikir yapan onun bir nesneye karşılık gelmesi *(correspondence)* ya da tekabül etmesi değildir. Aksine, bir fikir sahip olduğu içsel hakikat gereği bize o fikrin karşılığı olan nesneyi kavrama imkânı sağlar. Upuygun bir fikir tam ve gerçek bir kavrayışın fikridir. Diğer bir ifadeyle bir şeye dair upuygun fikir, o şeyin nedeninin ve tanrısal ya da ilahi doğanın zorunluluğuyla belirlenmesinin kavranmasıdır. Yani sonlu bir tavır olarak bizim kendimize ve diğer sonlu tavırlara dair upuygun bilgimiz, bizi ve diğer sonlu varlıkları bu şekilde varolmaya ve eylemde bulunmaya belirleyen nedenlerin tam bir kavrayışına dayanır. Bizim Tanrı'ya dair upuygun bilgimiz ise Tanrı'nın kendi kendisine neden olan *(causa sui / cause of itself)* ve zorunlulukla varolan sonsuz doğasının özü olan kudretini *(potentia / power)* oluşturduğunu kavramaktır. Aslında upuygun fikirler bizim tarafımızdan inşa edilen ya da oluşturulan fikirler değildir. Zira bu fikirler Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde bulunurlar. Biz upuygun bir şekilde kavradığımızda, yani kavrayışımız yeterli olduğunda tanrısal sonsuz aklın bu her şeyi doğru düşünme etkinliğinin içine dahil olmuş oluruz. Bizim zihnimiz sonsuz aklın bir parçası olduğu için ve sonsuz akıl zihnimizin özünü oluşturduğu için, biz özümüzde kendi bedenimizi upuygun kavrarız. Fakat sonlu bir tavır olan bedenimizin yalnızca fiilî varlığının (yani sadece varlıkta kaldığı süre boyunca) fikri olan zihnimiz kendi bedenine dair upuygun bir bilgiye tamamen erişmez. Bu sebeple bizim zihnimiz kendi bedenine ve kendi bedeniyle etkileşim kuran diğer bedenlere dair "yetersiz fikirlere" *(idea inadaequatae, inadequate idea)*, yani "kısmî" *(partial)* ya da "bulanık" *(confused)* bir kavrayışa sahip olur. İnsan bedeni dahil bütün sonlu şeylere dair fikirler sonsuz zihinde upuygun veya açık-seçik *(clear-distinctly)* bir şekilde kavranırlar. Fakat bu sonlu şeyler kendilerinin fikri olan zihinlerde ifade edildiklerinde, her birinin fikri diğeriyle karışır ya da bulanık bir hale gelir. Bu yüzden artık bu zihinlerin hem kendi bedenlerine hem de kendi bedenleri üzerinden tanıdıkları diğer bedenlere dair fikirleri de kısmî ya da yetersiz olmaktadır. Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, bu kısmî ya da yetersiz bilgiler tamamen yanlış bilgiler değildir. Çünkü yetersiz fikirler -eksik olsalar bile-, doğru olanın kısmî ifadeleridirler. Başka bir deyişle, yetersiz fikirler, yeterli fikirlerin bir parçasını ya da bir kesitini teşkil ederler, yoksa fikirlerde onlara yanlış dememizi onaylayacak bir yön yoktur (Spinoza, Ethics, 2, Proposition 33, s. 75, W.H. White edisyonu). Bununla birlikte, yetersiz fikirler bütünü ifade etmeyip yalnızca bütünün bir parçasını ifade ettikleri noktasından ele alınırsa, ancak o zaman onların yanlış olduğunu ifade edebiliriz. Bu yanlışlık *(falsitas, falsity)*, bütünü ifade edememenin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla yanlışlık ya da hata, elimizde olmayan sebeplerden gelmektedir. Çünkü bedenimiz ve ona bağlı olan zihnimizin büyük bir bölümü sonlu tavır olmanın kaçınılmaz bir sonucu olarak yalnızca bazı etkileri duyacak, bazı etkileri ise duyamayacak ya da bu etkilerin tam nedenini her zaman bilemeyecektir. Bu sebeple yanlışlık, birebir olmayan, yani bölük pörçük ve bulanık olan fikirlerdeki bilgi eksikliğinden dolayı varolur. (Spinoza, Ethics, 2, Proposition 35, s. 75, W.H. White edisyonu). Fakat Spinoza felsefesinin bizi karşı karşıya bıraktığı tek çare ya da yegâne yol bu değildir. Zira biz, kendi bedenimize ve dışımızda yer alan diğer bedenlere dair yalnızca yetersiz veya kısmî bir bilgiye sahip olmak dışında başka bir imkana daha sahibiz.

ortaya çıkan bedenin hallerinin ya da bedende meydana gelen değişimlerin fikridir. Diğer bir ifade ile bedenimin içsel yapısını etkileyen bir şey bende bir duygulanış/etkileniş meydana getireceği gibi, benim bedenim ile dışardaki bedenlerin karşılıklı etkileşimleri neticesinde de bende bir duygulanış/etkileniş meydana gelir. Kısacası bedenimde meydana gelen etkileşimler ve bu etkileşimler neticesinde meydana gelen değişikliklere Spinoza "etkileniş" ya da "duygulanış" demektedir. Zihinde oluşan fikirler aslında bu duygulanışların fikirleridir. O nedenle bedende meydana gelen bir "etkileşimin" ya da "etkilenişin fikri" ile bedenin bir "duygulanışının fikri" aynı şeydir. Dolayısıyla "duygulanış", "etkileniş" ve "etkileşim" aynı şey olup bu kavramlarla, son tahlilde biz, bedenin aldığı bir etki neticesinde bir halden başka bir hale geçmesini ve bu hallerin de zihne birer fikir olarak yansımasını kastederiz.

Bu ara açıklamayla birlikte insan zihninin insan bedenini niçin yeterli olarak bilemediği bahsine devam edebiliriz. Nitekim bu bahis, aynı zamanda yukarıda bedenin etkilenişlerine/duygulanışlarına dair söylediklerimizin de daha net anlaşılmasını sağlayacaktır. Şöyle ki, benim zihnime bir fikir olarak yansıyacak bedenimin etkilenişleri 1) ya benim birleşik bedenimin parçalarından doğacak ya da 2) dışarıdaki cisimlerin (bedenlerin, nesnelerin) benim bedenimle karşılaşmaları ya da öyle ya da böyle bir ilişki kurmaları neticesinde gerçekleşecektir. İkincisini göz önünde bulundurduğumuzda, benim zihnim yalnızca benim bedenimi etkileyen dış cisimlerin fiilen varolduğunu algılayacak ve benim bedenimi etkilemeyen bir dış cisminse fiilen varolduğunu algılamayacaktır. Diğer bir ifadeyle zihnimde kendisine dair bir etkilenişin *(affectiones)* fikri olmayan (yani bedenimle herhangi bir etkileşime geçmemiş) dış bir cismin fiilen varolduğunu bilemeyeceğim.[13] Öbür yandan, bedenimdeki herhangi bir etkilenişin *(affectiones)* fikri de dışarıdaki cisme dair upuygun olmayacaktır.[14] Çünkü ben dışarıdaki cismi yalnızca bedenime etki ettiği kadarıyla ve bu etkiden ya da etkilenişten doğan fikrin içeriği kadar bilebilirim. Ancak bu dışarıdaki cismin kendi yapısında olup da benim bedenimi etkilemeyen pek çok yönü de olacağı için, ben dışarıdaki o cismi ya da bedeni bende bıraktığı etkiler kadar bilebilir, bende etki bırakmayan diğer parçalarını bilemeyeceğim. Bu sebeple benim dışarıdaki bedene ilişkin aldığım etkilenişlerin fikirleri tam ya da upuygun olmayacaktır. Bakışımızı dışarıdaki cisimlerden alıp kendi bedenimizin iç yapısının bireysel karmaşıklığına çevirdiğimizde ise durum beklendiği gibi hiç de farklı değildir. Çünkü her şeyden önce, "insan zihni insan bedenini oluşturan parçaların upuygun bilgisini içermez"[15] Zira insan bedeni pek çok parçadan oluşmuş karmaşık bir yapıya sahip olmanın yanı sıra, pek çok parçası da zaman içinde değişime uğramaktadır. O nedenle pek çok parçayı bilmek mümkün olmadığı gibi, hakkında bir fikir sahibi olduğumuz belli bir parçanın değişimiyle birlikte ona dair fikrimiz de ortadan kalkmış olur. Mesela organ naklini bu anlamda düşünmek mümkündür. Dahası, ben nasıl ki dışarıdaki cisimleri ancak üzerimde olan etkilerine bağlı olarak tanıyor, hatta bedenimi hiç etkilemeyen bir cismin fiilen varolduğunu dahi bilmiyorsam ve bu sebeple dışarıdaki cisimlere dair bedenimde oluşan etkilerin azlığı sebebiyle upuygun bir fikre sahip değilsem; aynı şekilde kendi bedenime dair de upuygun bir fikre sahip değilim. Spinoza'nın ifadesiyle, "insan bedenine ilişkin herhangi bir etkilenişin *(affectiones)* fikri, insan bedeni hakkında upuygun bilgi içeremez"[16]. Yani Spinoza

[13] Spinoza, Ethics, 2, Proposition 26, s. 71, W.H. White edisyonu.
[14] Spinoza, Ethics, 2, Proposition 25, s. 70, W.H. White edisyonu.
[15] Spinoza, Ethics, 2, Proposition 24, s. 70, W.H. White edisyonu.
[16] Spinoza, Ethics, 2, Proposition 27, s. 71, W.H. White edisyonu.

demek istemektedir ki; zihnim bedenimde oluşan herhangi bir etkilenişin fikrinden hareketle tüm bedenimin doğasına/yapısına, yani tek tek her parçasına dair yeterli bir bilgiye ya da upuygun fikirlere sahip olamaz. Zira insan zihni kendi bedenini tam anlamıyla, mutlak bir şekilde bilemez. Bunun sebebi, insan bedeninin tamamının ve her bir parçasının sahip olduğu hareket ve sükûnet oranının "sonsuz hareket ve sükûnet"in bir parçasını teşkil etmesi ve sonsuz hareket ve sükûnetin fikrinin (yani tek tek tüm bedenli varlıkların doğalarına ve her birini diğerinden ayırt eden özelliklerine dair fikir) ise Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde bulunmasıdır. O nedenle insan zihni, insan bedenine ilişkin herhangi bir etkilenişin fikrinden yola çıkarak bedeninin tamamına dair upuygun bir fikre sahip olamaz.

Pekiyi insan zihni, insan bedenini hep böyle bulanık, yetersiz ya da bölük pörçük mü kavrayacaktır? Dahası, insan zihni insan bedeninin fikriyse ve insan zihni insan bedenini tam olarak bilmiyorsa, bu durumda insan zihninde tam, yeterli ya da upuygun fikirler bulunmayacak mıdır? bu soruların cevaplarını ve yukarıda kısmen değindiğimiz insan zihninin kendi bedenini tam kavramasının imkânını birazdan tartışacağız. Ancak şimdi, zihin ile beden arasında nedensel bir ilişkinin varolmadığını ele almalıyız.

3. Zihin ve Beden Arasındaki Nedenselliğin Reddi

Hemen belirtelim ki, ontolojik anlamda zihin ve beden biri diğerini varedemez ya da gerektiremez. Ancak zihnin bedeni tanıması ve böylelikle kendini bilmesi (bilinç) ikisi arasındaki paralel ilişkinin anlaşılmasına bağlıdır. Diğer bir ifadeyle biz zihnimiz ve bedenimiz hakkındaki bilgiye söz konusu bu ilişki üzerinden ulaşmaktayız. Bu bilgi, zihin ile bedenimizin birbirini gerektirdiği ya da birini varedenin diğeri olduğu anlamına gelmez. Zira zihin ve beden arasında herhangi bir nedensellik bağı yoktur. Çünkü Tanrı, düşünen bir şey olarak görüldüğü ve başka bir sıfat altında açıklanmadığı sürece tüm düşünme biçimlerinin nedenidir. Dolayısıyla insan zihninin düşünmesine neden olan bir Yer Kaplama hali değil, bir Düşünce halidir. Aynı şekilde bir bedenin hareketi ve sükûneti bir başka beden ya da cisimden kaynaklanmaktadır ve her bir cismin hareket ya da hareketsizlik oranı bir başka cisimden kaynaklanmak suretiyle bu zincirleme sonsuza kadar devam etmektedir. Bununla birlikte Tanrı bir Düşünce haline değil de sadece bir Yer Kaplama haline sahip olarak düşünüldüğünde, bedende olan-biten her şey Tanrı'dan doğmak zorundadır.[17] O nedenle insan bedeninde olup bitenler insan zihninden kaynaklanmadığı için Spinoza şöyle demektedir: "Beden zihnin düşünmesine neden olamaz, aynı şekilde zihin de bedenin hareket etmesine ya da hareketsiz kalmasına veya herhangi başka bir durumuna (eğer başka durumlar söz konusuysa) neden olamaz."[18]

Zihin ve beden arasında nedensel bir ilişkinin bulunmadığına dair şöyle bir örnek verilebilir: Farz edelim ki ben, sonlu ve karmaşık bir tavır olan bireysel bedenimin bir parçası olan bireysel sağ elimin iki baş parmağının tırnağıyla, yine bireysel bedenimin bir parçası olan bireysel sol kolumu sıkıyorum. Bu durumda pek çok bireysel bedenden oluşan kompleks bedenimin birer parçası olan tırnak bedeni, kol bedeni ile ilişki kuruyor ve ikisi arasında bir etkileniş *(affetiones)* meydana geliyor. Bu etkileniş benim bedenimin içsel yapısında yer alan parçaların birbirileriyle ilişki kurmaları neticesinde meydana geliyor. Aynı sırada, yani eş zamanlı olarak, zihnim tırnak bedeninin fikrini ve kol bedeninin

[17] E, III, II. Önerme Kanıtlaması, s. 201.
[18] E, III, II. Önerme, s. 201.

fikrini içerdiği gibi, tırnak bedeni ile kol bedeni ilişkisinde (yani ikisinin birbiriyle karşılaşmasında) meydana gelen etkilenişin kendisi de zihnim de bir fikir olarak oluşuyor. Diğer bir ifadeyle, tırnağımın kolumu sıkma etkilenişi bedenimde meydana geldiği sırada, zihnimde de hem tırnağın hem kolun, hem de bu etkilenişin (yani sıkma olayının) fikri oluşuyor. Paralelizm gereği, bedenimdeki etkileniş ile (sıkma olayının kendisi) zihnimdeki bu etkilenişin fikri (sıkma olayının fikri) aynı sırada, bir ve aynı şey olarak gerçekleşiyor. Zira bedenimde gerçekleşen bu etkileniş bedenimin bir başka parçası olan beynimde fiziksel bir uyarı olarak gerçekleşiyor. Fiziksel bir uyarı olan sıkma etkilenişi gerçekleştiğinde, tırnağım ve kolum bu etkilenişten etkileniyor, yani sert olan tırnağım sıkıyor, yumuşak olan kolum ise morarıyor. Fakat aynı sırada tırnak bedeninin sertlik fikri ile kol bedeninin yumuşaklık fikri zihnimde meydana geliyor. En nihayetinde, bedenimde sıkma etkilenişi gerçekleştiğinde, "tırnağımla kolumu sıktığım için kolumun yanmasını hissediyorum" dediğimde, bedenimdeki etkilenişin zihnime yansıyan fikrini ifade ediyorum. Bu örnek, bir yandan zihin ile beden arasında nedensel bir ilişkinin bulunmadığını göstermek, diğer yandan da hem zihin ve beden arasında varolan paralelizmi, hem de yukarıda ele aldığımız bedenin "etkilenişlerini/duygulanışlarını" ifade etmek bakımından önemlidir.[19]

Bu kavrayışta zihin ve beden bir ve aynı şey olarak ifade edilir; zihin Düşünce sıfatı altında, bedense Yer Kaplama sıfatı altında kavranır. Dolayısıyla, ifade ettiğimiz üzere, varolanları hangi sıfat altında düşünürsek düşünelim doğal düzen ya da olayların birbiriyle bağlantısı tektir; zira bedenimizin tüm halleri, zihnimizin bütün halleriyle kesişir.[20] Biz, "zihnin özünü oluşturan ilk şey fiili olarak varolan bedene dair fikirdir"[21] ya da "insan zihninin biçimsel varlığını kuran fikir beden fikridir"[22] (daha kısa bir ifadeyle "zihin bedenin fikri ya da bilgisidir"[23]) dediğimizde, zihni düşündüren şeyin beden olduğunu ifade etmeyiz. Tıpkı "insan bedeninin varolması, insanın onun farkında olmasına bağlıdır"[24] dediğimizde insan zihninin insan bedenini vareden ya da onun hareket ya da hareketsizlik durumuna neden olan bir güç olduğunu söylemediğimiz gibi. Yoksa zihin bedenin halleri dışında da birtakım fikirlere sahiptir. Her şeyden önce zihin Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinin bir parçası olduğu için, zihindeki Tanrı fikri bedenden bağımsız bir fikirdir. Aynı şekilde, zihnin her ne kadar ilk fikri bedenin hallerine yönelik olsa da; bu ilk fikrin farkındalığıyla oluşturduğu ikincil fikir (yani fikrin fikri) ve bu ikincil fikirlerden oluşturacağı üçüncü düzey (fikrin fikrinin fikri) ve her biri bir bilinç derecesi olacak şekilde böyle sonsuza kadar gidecek fikirler de son tahlilde bedenden bağımsız zihinde oluşan fikirlerdir.[25] Aynı şekilde zihin olmaksızın bedenin pek çok şey gerçekleştirmeye muktedir olduğu da Spinoza tarafından örneklerle açıklanmaktadır.

> "[…] hiç kimse kendi deneyimleriyle bedenin zihinden hiçbir etki almadan, sadece cisimsel olarak düşünülen doğanın yasalarına bağlı olarak neler yapabileceğini ya da neler yapamayacağını henüz öğrenmemiş. Çünkü hiç kimse bedenin bünyesi hakkında onun bütün işlevlerini açıklayabilecek bir bilgi donanımına sahip değil henüz. Hal böyleyken, ben iyisi mi insan zekasını çok çok aşan şu canlılar aleminde

[19] Bir başka örnek için bkz. Balanuye, Çetin (2012), Spinoza: Bir Hakikat İfadesi, s. 117, 1. Baskı, İstanbul, Say Yayınları, Fikir Mimarları Dizisi.
[20] E, III, II. Önerme Notu, s. 202.
[21] E, III, X. Önerme Kanıtlaması, s. 215
[22] E, III, XV. Önerme Kanıtlaması, s. 137
[23] E, II, XIX. Önerme Kanıtlaması, s. 144
[24] E, II, XIII. Önerme Sonucu, s. 126
[25] E, II, XXI. Önerme Notu, s. 146, 147

> olan biteni, şu uyurgezerlerin uykularında sergiledikleri ve uyanıkken asla cesaret edemeyecekleri bir dolu davranış örneğini hiç işe karıştırmayayım. Oysa bütün bunlar bedenin sırf kendi doğasının yasalarından hareketle bile ne çok eylemde bulanabileceğini ve böyle durumlarda zihnin de olsa olsa bunlara şaşıp kalacağını bize öyle iyi gösterir ki. Ayrıca hiç kimse zihnin bedeni nasıl ve ne şekilde hareket ettirdiğini de bilmiyor, aynı şekilde bedene ne ölçüde hareket kabiliyeti kazandırabildiğini ve hangi hızla hareket ettirebildiğini de. Bu yüzden 'beden şu ya da bu hareketi yapıyorsa, bunun nedeni zihnin beden üzerindeki hakimiyetidir' diyenler, aslında ne dediklerini bilmiyorlar…"[26]

4. Bedenin Sonlu, Zihnin "Bir Kısmının" Sonsuz Olması

Buraya kadar zihin ve beden arasındaki ilişkiyi paralel bir zeminde ele aldık. Şimdi ise her biri birer tekil varlık olan zihin ile bedenin "varolma süresi"ne geçeceğiz. Süre *(duratio / duration)* kavramından, "varolmanın belirsiz şekilde devam etmesi"[27]ni, yani en nihayetinde sonlanacak olan ama ne zaman sonlanacağı tam bilinmeyen bir varolma müddetini anlayan Spinoza için, acaba zihin ve bedenin ikisi de sonlu mu, yoksa biri sonlu diğeri sonsuz mudur? İkisinden birinin sonsuz olması neyi ifade eder? Dahası, ikisinden birisinin sonlu diğerinin sonsuz olması ikisi arasında kurulan paralel ilişkide bir çelişki yaratır mı? Şimdi bu soruların cevabını arayacağız…

Spinoza, insan bedeni gibi tekil olan her şeyin tekil olan başka bir şey tarafından varolmaya ve eylemde bulunmaya belirlendiğini ve tekil şeyler arasındaki bu belirlenme zincirinin sonsuza kadar devam ettiğini hatırlatarak, bizim tekil şeylerin bu ortak özelliğinden hareketle bedenimizin varoluş süresiyle ilgili yetersiz bir bilgiye sahip olduğumuzu söyler.[28] Bizim bedenimizin varoluş süresi diğer tüm bedenler gibi doğanın ortak düzenine ve varlıkların yasasına bağlı olduğu için ve biz de varlıkların yasasının ne olduğunu tam olarak bilemediğimiz için kendi bedenimizin ve dışımızdaki diğer tüm tikel şeylerin varoluş sürelerini bilemiyoruz. Zira bu bilgi, sadece insan bedeninin fikrine değil, fakat aynı zamanda her şeyin fikrine sahip olan Tanrı'da bulunur.[29]

Her ne kadar bedenin varoluş süresiyle ilgili tam bir bilgiye sahip olamazsak da en azından bedenin belirli bir süreye tabi olduğunu, belirlenen o sürenin nihayetinde ise bedenin öleceğini biliyoruz. Şöyle ki, insan bedeninin biçimini, formunu oluşturan şey, bedenin parçaları arasındaki hareket ve sükûnet oranıdır *(ratio)*. O nedenle, insan bedeninin parçalarının birbirilerine ilettikleri hareket ve sükûnet oranının korunmasını sağlayan şeyler insan bedeninin biçimini korur. Aynı şekilde insan bedenini oluşturan kısımların hareket ve hareketsizlik oranının değişmesine yol açan şeyler ise insan bedeninin biçiminin değişmesine yol açar. Diğer bir ifadeyle, insan bedeninin biçimini oluşturan bu hareket ve sükûnet dengesinin değişimi insan bedeninin tamamen bozulmasına ve böylece herhangi bir etki alış-verişinde bulunmamasına sebep olur.[30] "Ben, ölmek diyince", diyor Spinoza,

> "bedeni oluşturan kısımların karşılıklı olarak başka bir hareket ve hareketsizlik oranına sahip olmasını anlıyorum. Çünkü bedenin kan dolaşımı ve onun yaşam emareleri olarak algılanabilecek başka özellikleri aynen devam etse bile, insanın kendi doğasından büsbütün farklı bir doğaya geçebileceğini inkara yeltenmiyorum."[31]

---

[26] E, III, II. Önerme Notu, s. 202, 203
[27] E, II, V. Tanım, s. 107
[28] E, II, XXXI. Önerme, s. 156.
[29] E, II, XXX. Önerme Kanıtlaması, s. 155
[30] E, IV, XXXIX. Önerme Kanıtlaması, s. 363
[31] E, IV, XXXIX. Önerme Notu, s. 364

Bedenin sonlu olduğu yani belirli bir süreye tabi olduğu Spinoza'da bu şekilde ele alınmaktadır. İnsan bedenin sonlu bir varoluşa tabi olmasına karşılık, insan zihni, bir kısmı sonlu bir kısmı da sonsuz olan bir yapıya sahiptir. Zihnin sonlu ve sonsuz kısmının ne olduğuna geldiğimizde hemen Spinoza'nın insan zihninin bedenle birlikte tamamen yok olmadığını, çünkü "ondan geriye ezeli ve ebedi olan bir şeyin kaldığını" belirten ifadesiyle karşılaşırız.[32] Bu ifade ilk başta bize oldukça şaşırtıcı geliyor. Şu ana kadar her şeyi zihin ve beden arasındaki paralel bir ilişki çerçevesinde ele alan Spinoza için, beden ile zihin aynı hakikati farklı şekillerde ifade eden bir ve aynı şey iken nasıl olur da beden yok olduğunda zihnin bir bölümü yok olmadan sonsuz bir şekilde kalabiliyor? Beden ile zihin farklı sıfatlar altında kavranan aynı şey ise; biri tamamen yok olduğunda diğerinin de büsbütün yok olması gerekmiyor mu? Spinoza, beden yok olduğunda, zihnin tamamen yok olmayıp ondan geriye ezeli ve ebedi bir şeyin kaldığını ifade ettiği önermesini şu şekilde kanıtlamaktadır:

> "Tanrı'da zorunlu olarak insan bedeninin özünü ifade eden bir kavram ya da fikir vardır, dolayısıyla bu kavram zorunlu olarak insan zihninin özüne ait bir şeydir. Ama insan zihnine ancak bedeninin fiili varoluşunu, yani süre gerektiren ve zamanla sınırlanabilen varoluşunu ifade ettiği sürece, zamanla sınırlanan herhangi bir süre atfederiz. Başka türlü söylersek, insan zihnine ancak bedeni varolmaya devam ettikçe belli bir süre atfederiz. Ama buna rağmen zihinde Tanrı'nın kendi özünden kaynaklanan kesin bir ezeli ve ebedi zorunlulukla kavranan bir şey olduğuna göre, zihnin özüne ait olan bu şey zorunlu olarak ezeli ve ebedi olacaktır."[33]

Spinoza'nın mezkur önermeye dair bu kanıtlaması açıkçası bizi pek de rahatlatmıyor. Spinoza'nın başka yerde geçen ifadeleri ve sisteminin bütünü dikkate alınmaksızın ne bu önermeyi ne de bu önermenin kanıtını anlamamız mümkün gözükmemektedir. İnsan zihninin sonsuz kalan kısmının ne olduğunu anlamak için bizim hem zihnin hem de bedenin "öz"ünü *(essentia, essence)* bilmemiz gerekiyor. Öyle ki, özünün ne olduğunu bilmediğimiz bir şeyin yok olması ya da bir şeyin bir kısmının yok olup öbür kısmının sonsuz kalmasının ne anlama geldiğini bilemeyeceğiz. Spinoza'nın "öz teorisi" detaylı incelenmesi gereken bir başka araştırmanın konusudur; ancak şimdilik zihnin sonsuz kalan parçasının temellendirilmesi için bu öz teorisine kısmen, yani sadece bu bağlamda, değinmemiz gerekmektedir.

5. Zihin ve Beden Arasındaki İlişki Bağlamında Spinoza'nın "Öz" Teorisi

Şimdi, Spinoza'da insan bedeni (tüm cisimler gibi) Yer Kaplama sıfatının dolaysız ve sonsuz tavrı olan "hareket ve sükûnet"e bağlı olarak varolur. Aynı şekilde insan zihni de (tüm zihinler gibi) Düşünce sıfatının dolaysız ve sonsuz tavrı olan "sonsuz anlama yetisine" bağlı olarak var olur. İnsan zihni Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinin bir parçası olduğu için, insan zihninin özünü Tanrı'nın bu sonsuz anlama yetisi oluşturmaktadır.[34] Aynı şekilde insan bedeni "sonsuz hareket ve sükûnet"ten kendi bireysel yapısının karmaşıklığı gereğince belli bir hareket ve sükûnet oranına sahip olduğu için

[32] "İnsan zihni bedenle birlikte tümden yok olamaz; çünkü ondan geriye ezeli ve ebedi olan bir şey kalır" (E, V, XXIII. Önerme, s. 448) şeklinde Türkçeye çevrilen önermenin orjinali, yani Latincesi, *"Mens humana non potest cum corpore absolute destrui, sed ejus aliquid remanet, quod aeternum est."* (Spinoza, Ethica, Latince metin Vatikan Manuscript edisyonu) olarak ifade edilmektedir. Aynı önerme İngilizceye de *"The human mind cannot be absolutely destroyed with the body, but something of it remains which is eternal"* (Spinoza, Ethics, 5, Proposition 23, s. 244, W.H. White edisyonu) şeklinde çevrilmiştir.

[33] E, V, XXIII. Önerme Kanıtlaması, s. 448

[34] Spinoza, Ethics, 2, Proposition 11 Demonstration ve Corollary, s. 55, W.H. White edisyonu; Ayrıca bkz. Lord, Beth (2010), Spinoza's Ethics, s. 72, Edinburgh, Edinburgh University Press.

insan bedeninin özünü de "sonsuz hareket ve sükûnet" teşkil etmektedir.[35] Ancak "sonsuz anlama yetisi" ve "sonsuz hareket ve sükûnet" sırasıyla zihin ve bedenin özünü oluşturmalarına karşılık, zihin ve bedenin varoluşunun sebebi değildirler. Çünkü, zihin ve bedenin varolma nedeni Tanrı'nın kendisidir. Zira, "Tanrı tarafından meydana getirilen şeylerin özü onların varoluşunu içermez"[36]. Dolayısıyla zihin ve bedenin varoluşunun nedeni doğrudan Tanrı olurken; onların özlerinin nedeni doğrudan Tanrı değil, Tanrı'nın iki sıfatı aracılığıyla meydana gelen "sonsuz anlama yetisi" ve "sonsuz hareket ve sükûnet"tir. Bu anlamda Spinoza, zihin ve bedenden oluşan "insanın özü Tanrı'nın sıfatlarının belli tezahürlerinden *(modifications)* oluşur"[37] demektedir. İşte insanın özünü oluşturan bu tezahürler, yani tavırlar, sırasıyla zihin için "sonsuz anlama yetisi", beden içinse "sonsuz hareket ve sükûnet"tir.

Burada bir noktayı açıklamamız gerekir ki, o da şudur: Spinoza "her şeyde ortak olan ve hem parçada hem de bütünde eşit olarak bulunan bir öğe tekil olan herhangi bir şeyin özünü oluşturamaz"[38] demektedir. Spinoza'nın buradaki tekil olan herhangi bir "şey"den kastı tekil bedenler ya da cisimlerdir. Bu önermeyi şu şekilde okumak gerekir: Yer Kaplama sıfatı tüm bedenli şeylerde ya da cisimlerde hem bütünde hem de parçada ortaktır. Diğer bir ifadeyle her cisim şu ya da bu şekilde yer kapladığı için, yer kaplamaklık bir cismin özü olamaz. Ancak bu önermeyi, 'hareket ve sükûnet de cisimlerin tamamında, yani hem parçada hem de bütünde ortaktır, bu sebeple bedenlerin özü hareket ve sükûnet olamaz' şeklinde düşünürsek, bu, yanlış bir okuma olacaktır. Çünkü, her ne kadar hareket ve sükûnet cisimlerin hem bütününde hem de parçalarında ortak olsa bile, bir cismi diğer bir cisimden ayıran ölçüt de yine bu hareket ve sükûnetin oranı ya da dengesidir. Nitekim, Spinoza cisimlerin fiziğini ele alırken, örneğin Ethica'nın II. Bölüm I. Yardımcı Önermesinde (Lemma) "cisimler birbirlerinden tözlerine göre değil de hareket ve sükûnet, hızlılık ve yavaşlık durumlarına göre ayırt edilirler"[39] demektedir. Dolayısıyla parçada ve bütünde ortak olan tözün Yer Kaplama niteliği olduğu için cisimlerin özü Yer Kaplama değildir; fakat sonsuz hareket ve sükûnettir. Diğer bir ifadeyle, her cisim sahip olduğu bireysel karmaşıklık yapısına göre sonsuz hareket ve sükûnetin belli bir oranını taşıdığı için başka bir cisimden ayırt edilir ve böylelikle insan bedeni de dahil her bir cismin özünü Tanrı'nın sonsuz ve dolaysız tavrı olan hareket ve sükûnet oluşturur.[40]

Nasıl ki insan zihni insan bedenin fikriyse, Tanrı'nın sonsuz anlama yetisi de (Tanrı'nın Yer Kaplama halinin tüm cisimleri belirleyen) hareket ve sükûnetin fikridir. Ancak insan zihni, fikri olduğu bedeni tam anlamıyla kavrayamamasına karşın, sonsuz anlama yetisi sonsuz hareket ve sükûneti tam anlamıyla kavrar. İnsan bedeni sonlu bir varlık/şey/tavır olduğu için varoluşu belli bir süreye tabiidir. Belli bir süre geçtikten sonra insan bedeni karmaşık bireysel bir cisim olarak yapısında mevcut olan hareket ve sükûnetin oranı ya da dengesi bozulur ve böylece insan bedeni bir insan bedeni olma vasfını yitirir, yani ölür.[41] Bu sırada insan zihni ise insan bedeninin ölmesiyle birlikte tamamen değil kısmen

[35] Spinoza, Ethics, 2, Lemma 1, s. 58, W.H. White edisyonu; Ayrıca bkz. Lord, s. 72.
[36] Spinoza, Ethics, 1, Proposition 24, s. 25, W.H. White edisyonu.
[37] Spinoza, Ethics, 2, Proposition 10 Corollary, s. 53, W.H. White edisyonu.
[38] E, II, XXXVII. Önerme, s. 160.
[39] E, II, I. Yrd. Önerme, s. 128.
[40] Benzer düşünceler için bkz. Lord, s. 69-73.
[41] E, IV, XXXIX. Önerme Kanıtlaması, s. 363.

ölür. Çünkü, insan zihni, bir yandan fiili olarak varolan insan bedeninin fikri iken, diğer yandan da Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinin bir parçasıdır. İnsan zihninin bedenle birlikte yok olan kısmı bedenin fiili varlığının ortadan kalkmasıyla yok olan kısımdır. Fakat insan zihninin sonsuz kalan diğer kısmı ise özünün ya da aslının bağlı olduğu sonsuz anlama yetisidir. Yani Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde herhangi bir değişiklik meydana gelemeyeceğine göre, bu sonsuz anlama yetisinin bir parçası olan insan zihni de sonsuza kadar devam edecektir. Spinoza'nın mezkur önermesinin (IV, XXIII. Önerme) kanıtlamasında geçen "Tanrı'da zorunlu olarak insan bedeninin özünü ifade eden bir kavram ya da fikir vardır, dolayısıyla bu kavram zorunlu olarak insan zihninin özüne ait bir şeydir" ifadesini o halde şöyle anlayabiliriz: Tanrı'nın sonsuz anlama yetisi, yine Tanrı'da olan sonsuz hareket ve sükûnetin fikridir. Sonsuz hareket ve sükûnet ise bedenin özüdür. Bu iki ifadeyi birleştirince şu ifadeye ulaşmaktayız: Tanrı'nın sonsuz anlama yetisi, bedenin özünün fikridir; fakat diğer yandan aynı sonsuz anlama yetisi, zihnin de özüdür. Bu sebeple "bedenin özünün fikri" ile "zihnin özü" aynı yerde, yani Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde bulunur.

> "Sonsuzluğun bakışı altında bedenin özünü açıklayan bu fikir, dediğimiz gibi, zihnin özüne ait belli bir düşünme biçimidir ve zorunlu olarak ezeli ve ebedidir. Ama bedenden önce varolmuş olduğumuzu hatırlamamız mümkün değildir, çünkü bedenimiz böyle bir varoluşun izini taşıyamaz, ayrıca ezeli ve ebedi olan zamanla belirlenemez ya da zamanla ilişkilendirilemez. Buna rağmen biz ezeli-ebedi olduğumuzu hissederiz ve biliriz. Çünkü zihin anlayarak kavradığı böyle şeyleri, hatırladığı şeyleri hissettiği kadar hisseder. Çünkü zihnin şeyleri görmesini ve gözlemlemesini sağlayan gözleri aslında birer göstergedir. Bu nedenle biz bedenimizin daha önce varolduğunu hatırlamasak bile, zihnimiz sonsuzluğun bakışı altında bedenin özünü içerdiğinden, onun hem ezeli ve ebedi olduğunu hissederiz hem de bu varoluşun zamanla belirlenemeyeceğini, yani süreyle açıklanamayacağını. O halde zihnimiz bedenimizin fiili varoluşunu içerdiği sürece ancak onun devam edeceğini ve onun varoluşunun belli bir zaman dilimiyle belirlenemeyeceğini söyleyebiliriz"[42]

Spinoza'nın bir not *(scholium)* olarak ortaya koyduğu bu ifadeler, ilgili önermenin kanıtlamasından hemen sonradır. Bu notta geçen "bedenin özünü açıklayan bu fikir, dediğimiz gibi, zihnin özüne ait belli bir düşünme biçimidir ve zorunlu olarak ezeli ve ebedidir" ifadesinden de açık olduğu gibi "bedenin özünü açıklayan fikr"in ya da "bedenin özünün fikri"nin "zihnin özüne" ait olmasından biz ikisinin de Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde olduğunu görüyoruz. Dolayısıyla zihin, fikri olduğu bedeninin fiili varlığı ortadan kalkınca bir kısmı da ortadan kalkar; bu ortadan kalkan zihnin kısmı bedenin "fiili olarak varolması" sona erdiğinden artık bu fiili varlığı ifade eden fikrin de sona ermesi anlamındadır. Diğer yandan, zihnin sonsuz, yani ezeli ve ebedi kalan kısmı ise Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinin bir parçasını teşkil etmek suretiyle bedenin özünün fikri olarak varlığını herhangi bir zamana bağlı kalmaksızın sürdürür.[43]

---

[42] E, V, XXIII. Önerme Notu, s. 449

[43] Barbara Stock, Spinoza'nın "zihnin ezeli ve ebedi kalan kısmı"nı tartıştığı geniş makalesinde, her ne kadar insan zihni diğer varlıkların zihnine nazaran bedenlerinin karmaşıklığı nispetinde daha çok fikre, daha çok kavrayışa sahip olsa bile, tıpkı insan zihni gibi diğer varlıkların da (örneğin bir arabanın ya da bir kedinin) zihninin belli bir dereceye kadar sonsuz (ezeli-ebedi) olduğunu iddia eden bir sonuca ulaşır. Spinoza'nın yalnızca insan zihnine yönelik ele aldığı bu sonsuzluk vasfını, tüm sonlu tavırlara yüklemek problematiktir. Hele ki, Spinoza bu vasfa ikinci ve üçüncü tür bilgiyle ulaşılabileceğini, dolayısıyla sonsuzluk payının insandan insana bile değiştiğini söyleyip adeta kendi "bedeninin özünün fikrine" sahip olmayan insanların zihinlerinin bu sonsuzluktan hiç pay alamayacağını ima etmesine rağmen… İlgili makale için bkz. Stock, Barbara (2000), "Spinoza on the Immortality of the Mind", History of Philosophy Quarterly, Vol. 17, No: 4, s. 400 North American Philosophical Publications, University of Illinois Press.

6. Zihnin Sonsuz Kalan Kısmının Her İnsanda Farklılaşması

Spinoza bundan öteye bir sıçrama daha gerçekleştirerek önemli bir adım daha atar. Bu adım, her insanın zihninin sonsuz kalan kısmının eşit olmadığı, yani insandan insana bu sonsuzluğun payının değiştiğinin beyanıdır. Onun kendi ifaderiyle; "bedeni birçok etkinlikte bulunmaya elverişli bir insan, en büyük kısmı ezeli ve ebedi olan bir zihne sahiptir"[44]. Eğer yukarıda, bedenin yok olmasıyla zihnin tamamen yok olmayıp bir parçasının ezeli ve ebedi kalmasının ne demek olduğunu anlamamış olsaydık, ondan hemen önceki şaşkınlığımız, burada, her insan zihninin farklı derecede bir sonsuzluk kısmına sahip olduğu fikriyle birlikte iki kat daha artacaktı. Ama önceki şaşkınlığımızı mantıksal bir zeminde geçirdiğimiz için, artık bedenin yok olmasıyla zihnin kısmen yok olup kısmen yok olmamasının Spinozacı paralelizm öğretisiyle çelişmediğini apodeiktik olarak görmemiz mümkündür. Zira, bütün paralel ilişkilerin dayanağı olan ilk paralel ilişkinin (sonsuz anlama yetisi – hareket ve sükûnet ilişkisi) toplamda hep aynı kaldığını, hiç değişmediğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu anlamda, yukarıda ifade ettiğimiz türden bir çelişkinin olmadığını ve sorularımızın tamamının cevap bulduğunu da ifade ederek, her insanda farklılaşan söz konusu sonsuzluk payının nasıl mümkün olduğu noktasından devam edebiliriz.

Şöyle ki, Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde hareket ve sükûnet halinde olan tüm cisimlerin fikri vardır. Yani benim bedenim ile dışımdaki tüm bedenlere dair fikirler Tanrı'nın sonsuz anlama yetisinde tam olarak bulunur.[45] İfade ettiğimiz üzere, insan zihni kendi bedeninin hallerine ilişkin fikirler aldığı gibi kendi bedeni dışındaki bedenlerin fikirlerini de yine kendi bedeni üzerinden algılar. Ancak insan zihni kendi bedeninin herhangi bir etkilenişini tam anlamıyla ya da upuygun olarak kavrayamadığı gibi dışarıdaki bedenlerin kendi bedeni üzerindeki etkisini (ya da kendi bedeniyle etkilenişini) de tam anlamıyla kavrayamaz.[46] Fakat insan zihni biri diğerine bağlı şu iki şartla insan bedenini daha tam ya da daha "upuygun" kavrar: Birincisi, insan bedeni kendi bedeni ile diğer bedenler arasında "ortak şeyler"[47] buldukça, ikincisi, insan bedeni birçok etkinlikte bulunmaya yetkinleştikçe, insan zihninin

[44] E, V, XXXIX. Önerme, s. 462

[45] E, XXXVIII. Önerme Kanıtlaması, s. 161

[46] Spinoza, Ethics, 2, Proposition 25 ve Proposition 27, s. 70, 71, W.H. White edisyonu.

[47] Spinoza, insan bedeni ile diğer bedenler arasında varolan bu ortak şeylerin zihinde "ortak nosyonlar"a *(communis notio, common notions)* tekabül ettiğini söylemektedir. Ortak nosyonlar hem parçada hem bütünde eşit olarak bulunan "yer kaplamaklık" ve farklı oran ve dengede olsa da tüm cisimlerde bulunan "hareket" ve "sükûnettir". Spinoza'ya göre bu "ortak nosyonlar" bizim cisimlerin doğasını anlamamızın imkânı olduğu için muhakememizin temeli olan kavramlardır. Çünkü insan zihni insan bedeninin fikri olduğu için, insan zihni her şeyi kendi bedeni üzerinden bilmektedir. Ancak insan zihni kendi bedenini birebir ya da upuygun bilememektedir. İnsan zihninin insan bedenini upuygun olarak bilmesinin imkânı ise kendi bedeni ile diğer şeyler (bedenler, cisimler) arasında ortak birtakım özellikler görmesiyle mümkündür. Söz konusu benim bedenim ile diğer bedenler arasında ortak şeyler algıladıkça, benim bedenim de daha çok eylemi gerçekleştirmeye vâkıf olacaktır. İşte bedenimin daha çok eylemde bulunmasını sağlayan şey, zihnimin bedenim ile diğer bedenlerin ortak özelliklerini kavramasıdır. Yani zihin kendi bedeni ile dışarıdaki diğer bedenler ya da cisimler arasında bulduğu ortak özellikleri upuygun olarak kavradığında, bu kavrayışına "ortak nosyonlar" denmektedir. Bu "ortak nosyonlar" her yerde sabit ve değişmez olan "doğa yasaları"nın tüm cisimlerde aynı şekilde (yer kaplamaklık bakımından) ve farklı oranlarda (hareket, sükûnet ya da hızlılık ve yavaşlık bakımından) dağılmasının insan zihni tarafından kavranmasıdır. (Bkz. E, II, XXXVIII. Önerme, Kanıtlaması ve Önerme Sonucu, s. 161, 162; E, II, XXXIX. Önerme, Kanıtlaması ve Önerme Sonucu, s. 162, 163; E, II, XL. Önerme I. ve II. Notu, s. 163-168). Bu "ortak nosyonlar" sayesinde biz tikel şeyleri bildiğimiz gibi Tanrı'yı da biliriz. Çünkü bizim şeylerin ortak özelliğinden hareketle oluşturduğumuz "ortak nosyonlar" Tanrı'nın her zaman ve her yerde olduğunu ifade eden temel kavramlardır (Spinoza, Benedictus (1999), Traite Theologico-Politique, Paris, (Çev. Akal, Cemal Bâli - Ergün Reyda (2016), Teolojik Politik İnceleme, Bölüm IV, s. 99 ve Bölüm VI, 6. Not, s. 294, 4. Baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları. Spinoza'nın asıl adı "Tractatus Theologico – Politicus" olan eserinin kullanmakta olduğumuz bu Türkçe çevirisi, J. Lagree, P-F. Moreau tarafından "Traite Theologico-Politique" adıyla Fransızcaya yapılan çeviriye dayanmaktadır.). Başka bir ifadeyle, Spinoza'nın ortak nosyonlar dediği aslında mantıksal zorunluluk yasalarıdır *(the laws of logical necessity)*. Bu mantıksal yasalar *(logical laws)* bireylerin ortak olan özünün kavramsal olarak dile dökülmesidir. "Ortak nosyonlar", evrensel aksiyomlar olarak bizi varolan şeylerin gerisinde olana götürür. Varolan şeylerin gerisinde Tanrı ve sıfatlarından sonra "sonsuz tavırlar" bulunur. Bu sonsuz tavırlar şeylerin ortak özelliğidir ve bu ortak özellikler aklımızda "ortak nosyonlar" olarak belirir. Böylelikle Spinoza, "ortak nosyon" ifadesiyle doğanın

kavrayışı da o oranda artmaktadır.[48] Pekiyi bu nasıl mümkün olmaktadır? Tanrı'nın sonsuz anlama yetisi tüm hareket ve sükûnetin fikrine sahip olduğu için, benim zihnimde bedenimin diğer bedenlerle ortak yanlarının fikri arttıkça ve bedenim daha çok eylemde bulunmaya yatkınlaştıkça ben kendi bedenim ile diğer bedenlerin "ortak özellikler"ini daha upuygun kavramış olurum.[49] Kendi bedenim ile diğer bedenlerin ortak özelliklerinin fikirleri ve kendi bedenimin pek çok eylemi yerine getirmesi neticesinde oluşan bu eylemlerin fikirleri benim zihnimde arttıkça, benim zihnim Tanrı'nın sonsuz anlama yetisine daha da yaklaşacaktır.[50] Sonsuz anlama yetisi tüm bedenlerin doğasını, "ortak özellikler"ini içeren sonsuz hareket ve sükûnetini upuygun olarak kavradığı için, benim zihnim kendi bedenimin daha çok eylemde bulunması neticesinde daha çok hareket ve sükûnet fikrine ulaşacaktır. Aynı şekilde benim zihnim bedenimin diğer bedenlerle ortak özelliklerini gördükçe, bildikçe bu "ortak özellikler"den hareketle daha çok "ortak nosyon"a sahip olacak ve böylelikle daha çok sonsuz hareket ve sükûnete dair fikir edinecektir. Dolayısıyla bedenimin diğer bedenlerle "ortak özellikler"ini bildikçe (adeta keşfettikçe) bedenimin bu ortaklıktan dolayı daha çok eylemde bulunması daha kolay hale gelecektir. İşte bedenim birçok etkinlikte bulunmaya elverişli hale geldikçe, benim zihnim bütün bedenlerin özlerinin fikrine sahip olan Tanrı'nın sonsuz anlama yetisine daha çok yaklaşacak ve böylelikle ezeli ve ebedi kalan kısmı daha da artacaktır. Bu sebeple, insan zihninin ezeli ve ebedi parçasının artmasının imkânı, insan zihninin fikri olduğu bedeni bilme derecesiyle doğru orantılıdır. Diğer bir ifadeyle, insan zihninin düşünce gücü *(power of thinking)*, fiili olarak varolan bedenin eyleme gücünün paralel bir yansıması olduğu için; niceliksel terimlerle ölçülemeyen insan zihninin gücü, kendi bedeni üzerinden ulaştığı şeylerin nesnel/ortak düzeniyle örtüşen düzenli ve yeterli fikirlerle ölçülür.[51]

7. Bedenin Fikri Olarak Zihnin "Üç Tür Kavrayış"ı

Böylelikle bu noktaya gelene kadar, insan zihninin kendi bedenini bilmesini aşamalı olarak, yani yetersiz ya da bulanık fikirlerden yeterli ya da upuygun fikirlere ulaşan bir tekâmül ile gerçekleştiğini görebildik. Bu sebeple, denilebilir ki, Spinoza felsefesinde insan zihninin kendi bedenini bilmesine yönelik bilgisinin artması mümkün olan bir şeydir. Şu ana kadar ifade ettiğimiz üzere, insan zihni öncelikle kendi bedenine ve diğer bedenlere dair kısmî ya da yetersiz fikirlere sahip olur. İnsan zihninin kendi bedenine dair bu kavrayışı (insan zihni diğer bedenleri de kendi bedeni üzerinden kavrar), en temel kavrayış olarak Spinoza'nın bilgi kuramı bağlamında ele aldığı "birinci tür bilgi"ye tekabül eder. Buna göre insan zihni yeterli bir kavrayışa sahip olamadığı için kendi bedeni ile diğer bedenlere dair kısmî ya da bölük pörçük fikirlere sahip olur. Spinoza bu tarz bir kavrayışın "kör rastlantı sonucu" olduğunu ya da "rastgele deneyim"den *(random experience)* kaynaklandığını söyler. Ona göre bu yetersiz kavrayış, akıl yetisinden ziyade hayal yetisine dayanır ve zihin kendi bedeni ile diğer bedenlerin etkilerini ancak "imgeler" yoluyla algılar. Başka bir ifadeyle, bu tarz bir bilgi, tekil şeylerin duyular yoluyla algılanmasına dayanır. O nedenle bizim tekil şeylere dair algımızın fikri, tam ve yeterli bir fikirden ziyade ancak "fikir kırıntısı" ya da "sanı" *(opinion)* niteliğinde olur. Dolayısıyla zihnin bu

genel düzenini *(ordering of nature)* refere etmektedir. (Bkz. Lermond, Lucia (1988), The Form of Man Human Essence in Spinoza's Ethics, s. 51-54, Volume 11, Leiden, New York, Køpenhavn, Köln, Brill's Studies in Intellectual History, E. J. Brill.

[48] E, II, XIV. Önerme, s. 137

[49] E, XXXIX. Önerme Sonucu, 163

[50] E, XXXIX. Önerme Kanıtlaması, s. 162, 163

[51] Alanen, Lilli (2011), "Spinoza on the Human Mind", Midwest Studies in Philosophy, XXXV., s. 17.

kavrayışı, sanılara dayandığı için aslında imgeseldir; imgeler de hakikati tam ve gerçek *(fully and truly)* bir biçimde ifade edemedikleri için Spinoza bilginin bu en alt türüne "hayalî bilgi" *(imaginatione, imagination)* adını verir. Fakat, yine ifade ettiğimiz üzere, zihin kendi bedeni ile diğer bedenler arasında "ortak özellikler" gördükçe ve bu sayede kendi bedeni daha çok eylemi gerçekleştirmeye yatkınlaştıkça, zihnin bedenine dair kavrayışı da daha fazla olacaktır. Bedende varolan söz konusu "ortak özellikler" zihinde "ortak nosyonlar" olarak karşılık bulurlar. Bu anlamda zihnin bedenine dair kavrayışı bulanık veya bölük pörçük olmaktan ziyade tam ve yeterli olur. "Ortak nosyonlar"a dayanan ve muhakememizin temeli olan zihnin bu kavrayışı Spinoza'nın "ikinci tür bilgi" dediği "aklî bilgi"ye *(ratione cognitio, reason)* tekabül etmektedir.[52] "Ortak nosyonlar" şeylerin ortak özelliğinden türediği için insan zihni kendi bedenini ancak doğanın ortak ve genel düzeni *(common order of nature)* bağlamında ve bir dış gözlemle kavrar.[53] Fakat zihnin bu tarz bir kavrayışıyla yetinmeyen Spinoza, zihnin, peşinde olunması gereken, insanı şeylerin gerçek bilgisine götüren bir üst kavrayışının daha olduğunu söyler. Zihnin en üstün kavrayışı olan bu bilgi türü, Spinoza'nın "Tanrı'nın belli sıfatlarının biçimsel özüne ilişkin yeterli fikirden, şeylerin özüne ilişkin yeterli fikre doğru ilerler" dediği "üçüncü tür bilgi" ya da "sezgisel bilgi"dir *(scentia intuitiva / intuitive science-knowledge-)*.[54]

8. Sezgisel Bilgi, Zihnin Sonsuzluğu ve "Tanrı'ya Dair Entellektül Sevgi"

Bilginin üçüncü türü olan sezgisel bilgiyle, insan zihni artık bir şeyi dışarıdan, yani doğanın genel düzeni bağlamında algılamaktan ziyade, içeriden, yani birçok şeyi aynı anda görüp aralarındaki benzerlikleri gördüğü gibi, zıtlıkları, farklılıkları da farkeder. Bu sayede insan zihni hem kendisine, hem bedenine, hem dışındaki cisimlere, hem de Tanrı'ya dair yeterli bir fikre ya da tam bir bilgiye ulaşır.[55] İnsan zihninin en üstün kavrayışı olan bu bilgi türü ile şeylerin ortak özelliklerinden doğan "ortak nosyonlar"a dayanan "aklî bilgi" arasındaki en büyük fark, insan zihninin kendi bedeni ile diğer bedenler arasındaki ortak özelliklerin fikrine ulaştıktan sonra, bütün bu ortak her şeyin özünün kaynağı olarak Tanrı'yı görmesidir. Şöyle ki, bu bilgi türüyle insan zihni, hem kendisini (sonsuz anlama yetisinin bir parçası olarak), hem bedenini (sonsuz hareket ve sükûneti bireysel doğasının karmaşıklığı nispetinde taşıdığını), hem de bedeninin özünün fikrini (yani bedeninin bağlı olduğu sonsuz hareket ve sükûnet fikrini) sonsuzluğun ufku altında kavrar. Zihin bu şekilde kendisini sonsuzluğa bağladıkça Tanrı'nın bilgisine daha çok ulaşacak, her şey gibi kendisinin de Tanrı'da olduğunu ve Tanrı sayesinde kavrandığını bilecektir.[56] Hatta zihnin Tanrı'ya dair bu bilgisi, zihinde "Tanrı'ya dair entelektüel bir sevgi"nin de *(amor Dei intellectualis / intellectual love of God)* doğmasına sebep olacaktır.[57] Dahası, bu bilgi türü ezeli ve ebedi olanın kavranmasına yönelik bir kavrayış olduğu için kendisi ezeli ve ebedi bir bilgi türü olduğu gibi, bu bilgiden doğan Tanrı'ya yönelik sevgi de ezeli ve ebedi bir sevgi olacaktır.[58] Spinoza, buradan hareketle, insan zihni ikinci ve üçüncü tür bilgiyle ne kadar çok şey bilirse, beden yok olduğunda, zihinde geriye kalan ezeli ve ebedi parçanın da o kadar büyük olacağını söyler.[59] Zira birinci

[52] E, II, XL. Önerme II. Not, s. 166, 167
[53] E, II, XXIX. Önerme Sonucu, s. 153, 154
[54] Spinoza, Ethics, Proposition 40 Scholium 2, s. 80, W.H. White edisyonu.
[55] E, II, XXIX. Önerme Sonucu, s. 154
[56] E, V, XXX. ve XXXI. Önerme ve Kanıtlamaları, s. 453, 454
[57] Spinoza, Ethics, 5, Proposition 33, s. 249, W.H. White edisyonu.
[58] Spinoza, Ethics, 5, Proposition 33 Demonstration, s. 249, W.H. White edisyonu.
[59] E, V, XXXVIII. Önerme Kanıtlaması, s. 461

tür bilgi yanlışlığın nedeni iken, ikinci ve üçüncü tür bilgi ise zorunlu olarak doğru olan ve bu sayede de doğruyu yanlıştan ayırt etmemizi sağlayan bilgiler olduğu için[60], bizim zihnimiz kendi bedeninin özünün fikrini taşıyan sonsuz anlama yetisine daha çok yaklaşacak ve böylece ezeli ve ebedi olan kısmı daha da artacaktır.[61]

Sonuç

Sonuç olarak, insan zihni ile bedeni arasındaki ilişkiyi; öncelikle şeylerin ve fikirlerin düzen ve bağlantısının aynı olduğu ilkesi uyarınca paralel bir ilişki olduğunu; bu paralel ilişki gereğince zihin ile beden arasında herhangi nedensel bir ilişkinin bulunmadığını, bedenin ve zihnin özünden hareketle bedenin belli bir varolma süresine tabii olduğu, ancak zihinde bedenle birlikte bir kısmın yok olup bir kısmınsa ezeli ve ebedi kaldığını; bu ezeli ve ebedi kısmın insandan insana değiştiğini; bunun zihnin kendi bedenini bilme derecesine bağlı olduğunu; insanın kendi bedenine dair kavrayışının tekamül etme sırasının ve imkanının nasıl ifade edildiğini inceledik.

Kaynakça

"SPRUİT, Leen & TOTARO, Pina (2011), The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica, (Latin Transcription and Notes), Brill's Studies in Intellectual History 205/11, Genel Editör: Han Van Ruler, El Yazmasını Bulan: Arjo Vanderjagt").

SPİNOZA, Benedict, Ethica Ordine Geometrico Demonstrata, (Çeviren: W. H. White (2001), Ethics, Wordsworth Editions Limited, 2001, London).

SPİNOZA, Benedicti de (1882), Opera Quotquot Reperta Sunt, Ethica Ordine Geometrico Demonstrata Et in Quinque Partes Distincta, 1 Baskı, Hagae Comitum, Apud Martinum Nijhoff (Çeviren: Dürüşken, Çiğdem (2014), Ethica, 1. Basım, İstanbul, Alfa Basım)

SPİNOZA, Benedictus (1999), Traite Theologico-Politique, Paris, (Çev. Akal, Cemal Bâli - Ergün Reyda (2016), Teolojik Politik İnceleme, 4. Baskı, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları.

BENETT, Jonathan (2010), Benedict Spinoza, Ethics Demonstrated in Geometrical Order, s. 29, https://www.earlymoderntexts.com/assets/pdfs/spinoza1665.pdf , (Erişim Tarihi: 10.03.2020).

ALANEN, Lilli (2011), "Spinoza on the Human Mind", Midwest Studies in Philosophy, XXXV.

BALANUYE, Çetin (2012), Spinoza: Bir Hakikat İfadesi, 1. Baskı, İstanbul, Say Yayınları, Fikir Mimarları Dizisi.

LERMOND, Lucia (1988), The Form of Man Human Essence in Spinoza's Ethics, Volume 11, Leiden, New York, Køpenhavn, Köln, Brill's Studies in Intellectual History, E. J. Brill.

LORD, Beth (2010), Spinoza's Ethics, s. 69-73, Edinburgh, Edinburgh University Press.

MORRİSON, John (2017), "Two Puzzles About Thought and Identity in Spinoza", Spinoza's Ethics A Critical Guide, içinde, Yitzhak Y. Melamed (Editör), First Published, Cambridge, Camridge University Press.

ROCCA, Micheal Della (1996), Representation and the Mind – Body Problem in Spinoza, Oxford, Oxford University Press.

[60] E, II, XLI. ve XL. Önerme, s. 168
[61] E, V, XXII. Önerme, s. 447 ve E, V, XXXIX. Önerme ve Kanıtlaması, s. 452-453

STOCK, Barbara (2000), "Spinoza on the Immortality of the Mind", History of Philosophy Quarterly, Vol. 17, No: 4, North American Philosophical Publications, University of Illinois Press.

Spiritüalizm / İspritizma Görüşüne Göre Ruh Tasavvuru ve Varlıksal Yansımaları

Mehmet Hayri Cumhur KESTEL

Spiritüalizm / İspritizma Görüşüne Göre Ruh Tasavvuru ve Varlıksal Yansımaları*

Mehmet Hayri Cumhur KESTEL**

Öz

Bu çalışmada Spiritüalizmin / İspritizmanın kısa geçmişi ile, bilhassa ülkemizde yapılmış deneysel çalışmalarda, Ruh konusunda elde edilmiş bilgilere yer verilmiştir. Ayrıca bu bilgilere kaynak olan ruhsal irtibat celselerinin nasıl yapıldığı konusuna değinilerek, bu çerçevede medyumluk nedir? Neo-Spiritizm nedir? sorularına cevap aranmıştır. Bu çalışmanın amacı, bize çok az bilgi verilmiş olan Ruh (İsra Suresi, 85. Âyet) hakkında değişik bir bakış açısı (spiritist bakış) sunmak ve bu görüşün ontolojik yansımalarını göstermektir. Bunu yaparken de yerli ve yabancı çeşitli kaynaklardan faydalanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ruhçuluk, Medyumluk, Ruh, Tekâmül.

The Vision of Spirit and Its Ontological Reflections According to the Idea of Spiritualism / Spirptism

Abstract

In this study, information obtained through experimental studies carried out especially in our country regarding the Spirit has been delivered besides the short history of Spiritualism / Spiritism. In addition, by touching on to the subject of how to perform spiritual mediating communications that are the source of this knowledge, answers to questions such as *what is the mediumship?*, *what is Neo-Spiritism?* have been sought. The aim of this study is to present a different perspective (spiritual perspective) on the Spirit about which we have very little information (Surah Al Isra, 85th Verse), and to show the ontological reflections of this idea. While doing that, various sources, both domestic and foreign, have been used.

Keywords: Spiritism, Mediumship, Spirit, Evolution.

Giriş

Parapsikolojinin[1] konusu içine giren paranormal fenomenler (telepati[2], durugörü[3], psikokinezi[4], prekognisyon[5] vb.) kadim zamanlardan beri insanların ilgisini çekmiş, hatta böyle açıklanamayan olaylar ve yetenekler çoğu zaman dinî hüviyete büründürülmüştür. Psikoloji ve benzeri bilim dalları, geçmişte pozitivizmin etkisiyle parapsikolojik fenomenleri araştırmayı reddetmişlerdir. Çünkü bu fenomenleri patolojik bir durum, zihnî bir hastalık olarak görüyorlardı. Ancak günümüzde bilim, bu anlayıştan bir ölçüde sıyrılmış ve bu tür paranormal fenomenlerin, açıklanamadığı için reddedilmemesi gerektiği kanaati yaygınlık kazanmaya başlamıştır.[6]

---

* Bu çalışma Prof. Dr. Recep Alpyağıl'ın danışmanlığında tamamladığım "Bedri Ruhselman ve Metafizik Görüşleri" başlıklı yüksek lisans tezim esas alınarak hazırlanmıştır. Bkz. Ulusal Tez Merkezi, Tez No: 607458.

** Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi,İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Ana Bilim Dalı, hancuke@gmail.com

[1] Parapsikoloji/Parapsişik/Metapsişik: Bazı insanlarda gözlenen, beden dışı bir ruhsal güce ve yeteneğe dayanan olayları inceleyen bilim dalıdır. Bkz. Ergün Arıkdal, *Ansiklopedik: Metapsişik Terimler sözlüğü,* Ruh ve Madde Yay., 4. bs., İstanbul, 1998, s. 133-134, 156-157.

[2] Telepati: Zihinler arası düşünce iletişimi. Bkz. a.g.e., s. 215-216.

[3] Durugörü: Beş duyunun dışında eşyaları ve fikirleri algılama. Bkz. a.g.e., s. 66-67.

[4] Psikokinezi veya Telekinezi: Uzaktan hareket ettirme. Bkz. a.g.e., s. 164, 214-215. Bu başlık altında toplanan diğer bazı fenomenler; a) Levitasyon: Yerden yükselme, bkz. a.g.e., s. 123, b) Apor: Birden ortaya çıkma, bkz. a.g.e., s. 18, c) Tekinsiz ev: Eşyaların yer değiştirmesi, bkz. a.g.e., s. 213-214, d) Darbeler, bkz. a.g.e., s. 46-47, e) Bilokasyon: İki yerde görünüm, bkz. a.g.e., s. 30-31, f) Ektoplazmik olaylar, bkz. a.g.e., s. 77-78, g) Manyetik olaylar, bkz. a.g.e., s. 127-129.

[5] Prekognisyon: Geleceği bilme. Bkz. a.g.e., s. 162-163.

[6] Recep Doksat, "Parapsikoloji ve Paranormal Fenomenlerin Şuur Anlayışı Bakımından Önemi", *Sinir Sistemi Fizyolojisi*, Haz. Ayhan Songar, Kader Matbaası Yay., 3 c., İstanbul, 1960, C: III, s. 709-710.

Artık birçok Batı ülkesinde parapsikoloji merkezleri faaliyet göstermekte ve parapsikoloji üniversitelerde ders olarak okutulmaktadır. Bilim her ne kadar tekrarlanabilir olayları bilimsel veya gerçek olarak kabul etse de, paranormal fenomenlerin istenildiği zaman tekrarlanamaması, onların hiç gerçekleşmediği veya bilimsel olmadığı anlamına gelmez. Bu tür olayların istenildiği zamanda ve yerde tekrarlanamaması, onların oluş şartlarının ve yasalarının henüz tam olarak bilinememesindendir.[7]

Zaman içinde konuyla ilgilenen âlimler, filozoflar ve din adamları bu olayların arkasında ruh adını verdikleri, maddenin zıddı olan bir gücün olduğunu keşfetmişlerdir. Ruh adını verdikleri bu gücü dile getirenler arasında Pythagoras (MÖ 570-495) ve Anaxagoras (MÖ 500-428) önemlidir. Daha sonra, Platon (MÖ 427-347) madde-ruh problemini ele alarak bir sistem içinde açıklamaya çalışmış, ölümlü bir bedenin yanında ölümsüz bir ruhun olduğuna bazı eserlerinde işaret etmiştir (Phaidon, Phaidros, Devlet).[8]

Bu araştırmalar ve gelişmeler neticesinde (manyetizma[9] ve hipnozun[10] keşfedilmesiyle), bilhassa 19. yüzyıldan itibaren spiritüalizm (ruhçuluk) görüşü ortaya çıkmıştır. Bu zamana kadar dinî ve mistik yollarla, çok defa kendiliğinden ortaya çıkan fenomenler, ilk defa deneysel olarak elde edilebilir ve incelenebilir oldu. Zamanla bu akım içinde medyumlar vasıtasıyla ruh çağırma denilen fenomenler ortaya çıkmıştır. Bu olayları ilmî biçimde araştıran Allan Kardec (1804-1869) Modern Spiritizm'in temellerini atmıştır. *Spiritüalizm (ruhçuluk)*, ruh-beden ilişkisini daha çok felsefî yönden ele alır ve varlık kategorilerini genelde Tanrı, ruh ve âlem olarak inceler ve görüşler, fikirler ortaya koyar. *Spiritizm*[11] *(ispritizma, deneysel ruhçuluk)* ise, ilaveten ruhsal varlıklarla temas kurma ve onlardan bilgi almak gibi, daha çok deneysel çalışmalar yapar ve paranormal fenomenleri açıklamaya çalışır. Bazen bu iki kelime birbirinin yerine kullanılsa da, mana bakımından ince bir ayırım vardır.

Allan Kardec'in görüşünü ve çalışmalarını daha da geliştiren ülkemiz spiritüalistlerinden Dr. Bedri Ruhselman (1898-1960), Neo-Spiritizm görüşünü ortaya koymuştur. Bedri Ruhselman bu görüşünü tamamen yaptığı deneysel çalışmalar (medyumik çalışmalar, ruhsal irtibat celseleri) üzerine inşa etmiştir. Devamında aynı şekilde Ergün Arıkdal'ın (1936-1997) çalışmaları da önemlidir. Diğer önemli bir husus, her ikisinin de, spiritizmanın magazinsel yönüyle ilgilenmeyip, öteâlem hakkında metafizik bilgiler elde etmeye çalışmış olmalarıdır. Yani ölmüş kişilerin ruhsal varlıklarından ziyade, celselerde (oturumlarda) vazifeli plansal varlıklarla (ruhsal planlarla[12]) irtibat kurmuşlardır.

Bu bölümde paranormal fenomenlere ve metapsişik çalışmalara kısaca değindikten sonra, konuyu, 1) Medyumluk Nedir?, 2) Ruh Kavramı ve Tasavvuru, 3) Varlıksal Yansımalar şeklide, üç başlık halinde ele alacağım.

---

[7] Ali Köse, "Parapsikoloji", *Türkiye Diyanet Vakfı: İslam Ansiklopedisi*, C: XVI, s. 185.
[8] Zekeriya Uludağ, *Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm*, Akçağ Yay., Ankara, 1996, s. 194-195.
[9] Manyetizma: İnsanlardan yayılan ve insanları fizyolojik ve biyolojik etkileyen görünmez ve gizemli kuvvet. Bkz. Arıkdal, *Ansiklopedik: Metapsişik Terimler Sözlüğü*, s. 127-129 ve İsmail Fennî Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe*, Çizgi Kitabevi Yay., Konya, 2015, s. 250.
[10] Hipnoz veya İpnoz: Uyku ile uyanıklık arasında bir durumdur. Hipnotize edilen bir kimsenin zihni hipnozitörle bağlantı halindedir. Konuşur, muhakeme eder, hisseder. Yapay bir ruh hâlidir. Bu hâlde esnasında arzu edilen herhangi bir telkinin meydana getirilmesi amaçlanır. Bkz. Arıkdal, *Ansiklopedik: Metapsişik Terimler Sözlüğü*, s. 105-106.
[11] Spiritizm, İspritizma, Spiritizma veya Deneysel Ruhçuluk: Ruh (veya can) ve bedenin (veya maddenin) birbirinden ayrı cevher tarzında hakikatler olduğunu kabul eden görüş. Spiritizm kelimesini Allan Kardec özellikle kullanarak, parapsikoloji ve spiritüalizmden ayırmak, aradaki farkı ortaya koymak istemiştir. Buna göre Spiritizm, hayatta olmayan, yani bir vücuda sahip olmayan, kişilerin ruh varlıklarıyla iletişimin var olduğu gerçeğini deneysel olarak gösteren ve ruh varlıklarının bildirdiği hakikatler üzerine bilgi veren ve açıklamada bulunan bir tekâmül yoludur. Bkz. a.g.e., s. 179-181 ve Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe*, s. 391.
[12] Ruhsal Plan: Ruhsal seviyede bulunan, ruhsal bir ortamı teşkil eden, bedensiz varlıkların oluşturdukları bir hiyerarşik seviye. Bkz. Arıkdal, *Ansiklopedik: Metapsişik Terimler Sözlüğü*, s. 182-183.

1. Medyumluk Nedir?

Medyumluk konusu bilhassa Neo-Spiritizm'de (Tekâmülcü Deneysel Ruhçuluk'da) çok önemlidir. Çünkü bu sistemin veya öğretinin temeli, ruhsal varlıklarla irtibat kurulmasına ve onlardan bilgi alınmasına dayanır. Bu irtibatlara genelde 'celse', 'seans', 'akış' gibi adlar da verilmektedir. Bu irtibatlar, tek başına kurulabildiği gibi, genel olarak medyum olarak adlandırılan birisinin yardımı/vasıtasıyla yapılmaktadır. Bu durumda bu işi bilen biri (operatör) medyumun ruhsal yeteneklerini kullanarak, bedensiz varlıklarla/ruhsal varlıklarla irtibat kurmakta, onlardan soru-cevap şeklinde bilgiler almaktadır. Medyum, "*bedensiz varlıklarla ruhsal bağlantı kurup, insanlarla ruhlar arasında iletişim yapılabilmesini sağlayan, hassas yapılı, özel yeteneklere sahip kimse*"[13] şeklinde tarif edilebilir. Genel olarak, ruhsal varlıklardan etki alabilen herkes medyumdur. Yani her bedenli varlık ruhsal etkilere açık bir durumda olduğu için, herkes genel anlamda medyumdur denilebilir. Medyumluk çeşitlidir, başlıca iki kısma ayrılır:

1) Zihnî medyumluk (durugörür[14], duruişitir[15], sezgisel[16], yazıcı-çizici[17], psikometri[18], içsel[19], darbeci, şifacı, telepat[20], öncedenbilici[21], radyestezist[22] vs.),

2) Fizik medyumluk (darbeci[23], telekinetik[24], ışık[25], doğrudan ses[26], apor[27], ektoplazmik materyalizasyon[28], ruhsal fotoğrafçılık[29], levitasyon[30], mulajcılık[31], tekinsiz ev[32], bir kısım dedublüman[33] vs.).

Medyomluk, her devirde ve her toplumda, gizli veya aşikâr olarak mevcut olmuştur. Medyumlar, *İdareci Ruhsal Plan*'ların tekâmülle ilgili işlerinin yürütülmesinde vasıtalık etmiş görevli kimselerdir. Başka bir deyişle; medyumluk; kâinat tesirlerini, kâinat vibrasyonlarını (titreşimlerini, frekanslarını) alabilmede hassasiyet kazanmış insanların tesirleşmede, yani vibrasyon alışverişlerinde, bulunmasıdır.[34] İnsan beyninde en fazla titreşimi haiz hücreler beyin hücreleridir ve normal hallerde kendilerine mahsus muayyen (muhtelif sebeplerle çoğalıp azalabilen) frekansları vardır.[35] İşte, medyumik yeteneği olanlar, trans hâline geçtiklerinde, bu frekansları artar ve o oranda da bedensiz

---

[13] a.g.e., s. 131.
[14] a.g.e., s. 66-67. Durugörür: Beş duyu dışında eşyaları ve fikirleri algılama, görme.
[15] a.g.e., s. 67-68. Duruişitir: Bedensiz varlıkların, vasıtasız olarak, ses ve konuşmalarını duyma.
[16] a.g.e., s. 191-192. Sezgisel: Ruhta hazır bulunan bir düşünce hakkında vasıtasız bilgi edinme.
[17] Yazıcı-çizici: İrtibat sırasında medyumun bağlantıyı yazarak veya çizerek aktarması.
[18] a.g.e., s. 165-166. Psikometri: Uzak veya yakın geçmişte eşyalar üzerinde bırakılmış izlerin, etkilerin tekrar zihinde ortaya çıkarılması.
[19] a.g.e., s. 98. İçsel/İçtepi: Medyumun iradesi dışında, irtibat esnasında, karşı koyamadığı yazı yazma isteği, bir şeyler söyleme isteği vs. gibi hallere girmesi.
[20] a.g.e., s. 215-216. Telepat: Telepati, yani düşünceler arası bağlantı kurma yeteneği olma.
[21] Öndenbilici: Gelecekten haber verme yeteneği olma, kâhinlik, keramet sahibi olma.
[22] a.g.e., s. 173-174. Radyestezist: Maddesel ışınımlar (radyasyonlar) vasıtasıyla (bazen sarkaç, çubuk gibi vasıtalarla da yapılır) duyumlar almak, belirlemek yeteneği olan.
[23] a.g.e., s. 46. Darbeci: İrtibat çeşitli tonlarda tıklama-darbeleme şeklinde olur.
[24] a.g.e., s. 214. Telekinetik: Celse esnasında çeşitli eşyaları uzaktan hareket ettirmek.
[25] Işık: İrtibat ışık şeklinde olur.
[26] a.g.e., s. 59. Doğrudan ses: Bedensiz varlığın, medyumun ağzından kendi sesi ile konuşması.
[27] a.g.e., s. 18. Apor: Deney yapılan yerde var olmayan bir eşyanın peyda olmasıdır.
[28] a.g.e., s. 77. Ektoplazmik materyalizasyon: Celse esnasında medyumun ağzından buharımsı, macunumsu değişik renklerde seyyal madde çıkması.
[29] a.g.e., s. 181. Ruhsal fotoğrafçılık: Bedensiz varlığın görünümünün fotoğraf filmi üzerinde kendiliğinden veya deneysel belirmesi.
[30] a.g.e., s. 123. Levitasyon: Celse esnasında ortamda bulunan eşya veya cisimlerin havaya yükselmesi.
[31] a.g.e., s. 138-139. Mulajcılık: Ektoplazmik olaylarda bedensiz varlıkların el, ayak şekillerinin alçı, is, un gibi maddeler üstüne çıkması.
[32] a.g.e., s. 213. Tekinsiz ev: Bedensiz varlığın bir mekâna bağlı olarak etki vermesi; ses, görüntü vs. gibi.
[33] a.g.e., s. 48. Dedublüman: Ruh ve beden ilişkisinin gevşemesi sonucu, bazı uzuvların veya bedenin dematerialize olup başka bir yerde ortaya çıkması.
[34] Bedri Ruhselman (Düz.), *İlâhî Nizam ve Kâinat*, MTİAD1950 Yay., İstanbul, 2013, s. 137-147.
[35] a.g.e., s. 138.

varlıklarla irtibat kurmaları gerçekleşir. Yeri gelmişken iki bilim adamının sözlerini aktarmak istiyorum: *Her şey enerjidir ve her şey yalnızca bundan ibarettir. Sahip olmayı istediğiniz gerçekliğin frekansına uyumlandığınızda artık yapacak bir şey yoktur, o gerçeklik size ait olur. Bundan başka bir yol yoktur. Bu felsefe değildir. Bu fiziktir.- Albert Einstein.*[36] Diğeri ise; *Beynimiz sadece bir alıcı. Evrende, içinden bilgi, güç ve ilham aldığımız bir Öz var. Henüz bu Öz'ün sırlarına vakıf değilim, ama var olduğunu biliyorum… Zihinsel güç Tanrı vergisi olup İlâhî Güç'ten gelir. Eğer zihnimizi bu gerçeğe yoğunlaştırırsak, bu Büyük Güc'e ayarlanabilir, uyumlanabiliriz.- Nikola Tesla.*[37] Bu konuda iki büyük bilim adamının sözlerinden sonra maddenin haiz olduğu frekansın, enerjiyi nasıl etkilediğini bir formül ile basitçe açıklayayım:

Enerji = Planck Sabiti x Frekans

Formülden görüldüğü gibi, frekans arttıkça enerji de artmaktadır. Radyo örnek olarak gösterilebilir. Sistemde çeşitli frekanslarda yayınlar var ve biz radyomuzu hangi frekansa ayarlarsak o frekanstaki yayınları alabiliyoruz. Ruhsal varlıklarla olan tesir alışverişleri de aynı böyledir. Bizim frekansımız ne yükseklikteyse, o seviyede tesirler alabiliriz. Medyumik yetenekli birinin frekansı, normal birinin frekansından yüksektir. Hele trans hâlinde, medyumun frekansı daha da artmaktadır. Bu frekans çok çok artarsa, artık varlıkları göremeyiz. Bunu gitar teli örneği ile açıklarsak; gitar telini yeteri kadar titretecek şekilde darbelersek teli göremeyiz, ama tel orada mevcuttur. Hatta sağlık durumumuz da bedenimizin frekansı ile alakalıdır. Frekansımızın düşmesi hastalık belirtisidir. Tabii ki, bu frekans seviyesi, kendini bilme çalışmaları, tefekkür etme, olumlu düşünme, spor yapma, iyilik yapma, merhamet, adalet ve sevgi duygularını geliştirme ile arttırılabilir.

Burada önemli bir hususa da dikkat çekmek gerekir. Ruhsal varlıklar dendiği zaman, daima ruh'tan bahsedilmemektedir. Ruh varlığının madde ile direkt bir irtibatı, teması olamaz. Ruh nereye enkarne olacaksa o vasatın şartlarına uygun bir ara beden meydana getirir. İşte bu ara beden (enerji beden, perispiri) vasıtasıyla madde ve varlıklarla irtibat kurar. Medyumlar da bu ara bedenleri vasıtasıyla diğer bedensiz ruhsal varlıklarla irtibat kurarlar. Bu irtibatlar da şuur alanları ile sağlanır. Medyumik yetenekli kişiler kadim zamanlardan beri var olmuşlar ve var olacaklardır. Ancak bu gibi kişiler insanlık tarafından genellikle dışlanmışlar; büyücülükle, cadılıkla, şarlatanlıkla, meczuplukla vs. suçlanmışlardır. Tabii ki, bunların arasında böyle sahtekârlık yapan kişiler de olmuştur. Ama medyumluk ciddi bir iştir, eğitimi vardır, geliştirilmesi vardır ve ilâhî sistem hakkında bilgi almanın bir yoludur denebilir.

Medyumlar ve medyumluk konusu birçok bilim adamı tarafından da araştırılmaktadır. Çünkü ortaya çıkan inkâr edilemez fenomenler, vakıalar ilgi çekmekte ve buna bilimsel bir açıklama getirilmesi istenmektedir. Her ne kadar bilimsel bir kanıt aransa da, aranmasa da, olaylar tüm gerçekliği ile ortadadır. Bu tür vakıaların, kişiye ve kişinin medyumik yeteneklerine, hatta o kişinin anlık psikolojik durumuna da bağlı olduğu düşünülürse, bilimsel bakışla, aynı şartlarda aynı sonuçların elde edilmesi her zaman mümkün olmamaktadır. Bu konuda Türkiye'de de araştırma yapan bilim adamları vardır. Bunlardan biri de nöroloji uzmanı Dr. Sultan Tarlacı'dır. Kendisi bu çevrelerce de tanınmış birisidir.

[36] Bkz. Arzu Bıyıkoğlu, "Siz Hangi Frekansda Enerji Yayıyorsunuz?", *Milliyet Haber*, 16.11.2015 tarihli yazı.
[37] Bkz. Musa Dede, "Teslim Baba'nın Fenni ve Ledünni İşleri 369", *Hürriyet Haber*, 29.07.2018 tarihli yazısı ve bkz. Musa Dede, "Teslim Baba", Hürriyet Haber, 15.07.2018 tarihli yazısı.

Tarlacı, "Medyumluk Yeteneği Bilimsel Olarak İspatlandı"[38] adlı inceleme yazısında, "*Sahtekârlar bir yana bırakıldığında, işin erbabı medyumlar, normal yollarla ulaşılamayacak bilgilere ulaşabilmekte*" diyerek, medyumların hasta olmayıp üstün meziyetli kimseler olduğuna vurgu yapmaktadır. Yazısının devamında, bu konularda tanınmış bir araştırmacı olan Dr. Gary E. Schwartz'ın medyumlarla yapmış olduğu çalışmalara değinmekte ve onun bu çalışmalarını derlediği *Öteâlem Deneyleri (The Afterlife Experiments)*[39] adlı kitabından alıntılar yapmaktadır. Ruhsal beceriler ve medyumluk konusuna ihtiyatla yaklaşan çevreler, bu kitapta, anlatılan deneylerin verilerini, bu verilerin analizlerini ve ortaya çıkan sonuçları bulabilirler. Ayrıca Sultan Tarlacı, yazısında, trans halindeki beyin görüntüsüne bakarak sahte medyumun da kolaylıkla tespit edilebileceğini söylemektedir. Tarlacı, medyumluk ve parapsikoloji hakkında hazırladığı yazıları *Dr. Bedri Ruhselman'dan Medyumluk*[40] adlı kitapta yayınlamıştır.

Medyumluğun ilmi esasları üzerine inşa edilmiş spiritizma görüşü, diğer akademik ilimlerde olduğu gibi, ama onlardan daha kapsamlı, ilme dayanan, felsefî, ahlâkî ve en önemlisi ilâhî bir konudur.[41] Neo-Spiritüalizm'e göre; *medyumluk, dünya ile irtibatları kesilmiş ruhsal varlıkların (perisprilerinin), dünyadaki insanların ruhsal varlıkları (perisprileri) üzerindeki tesir ve faaliyetlerinin, yine bu insanların ruhsal varlıkları (perisprileri) tarafından, psiko-fizyolojik yollarla, dünyada zihnî veya fiziksel belirtiler şeklinde açığa çıkarılması halidir*. Medyumluk, hangi tarz ve safhada olursa olsun, ruhsal varlığın (perisprisinin) kendi bedeni üzerindeki etkisini kullanma işine bağlı bir faaliyettir. Ruhsal varlığın bu faaliyeti, bir tür konsantrasyon ile başlar. Bu konsantrasyon ise, ruhsal varlığın, o sırada, medyumluk icabı olan bütün psiko-fizyolojik çalışmalar üzerinde faaliyetlerini toplaması demektir. Bu da insanın dünyadaki maddî âlem ile bağının az çok kesilmesini gerektirir.[42] İnsanlarla ruhsal varlıklar arasında kurulacak irtibatın çeşitli safhaları vardır. Bunlar; 1) Psişik Safha, 2) Metapsişik safha ve 3) Fizyolojik ve fiziksel safhadır. Bkz. Ekler, Şekil: 1.

1) Psişik safha, sadece ruhsal varlıklar arasındaki, yani perispriler arasındaki, irtibattır. İki dünya dışı varlığın birbiri ile görüşmesi söz konusudur. Ruhlar spatyomda ancak perisprileri vasıtasıyla varlıklarını gösterebilirler. Dolayısıyla, perisprisiz bir ruhun madde kâinatında varlığını gösterebilmesi, yaşayabilmesi mümkün değildir. Ruh, bu perisprisi ile sonsuz madde kâinatında bir mekân (yer) tutar ve bağlandığı bedeni ile tesir alışverişinde bulunur. Ancak, *perispri, maddî olmakla beraber, bizim tabi olduğumuz üç buutlu âlemimizin maddelerinden ayrı, çok ince (yüksek frekansta), algılayamayacağımız bir maddeyi haizdir*. Ruhsal varlıkların, yani ölmüş veya yaşayan insanların perisprilerinin, bulunduğu spatyomda bizim anladığımız manada ne mekân ne zaman ne de hareket vardır. Orada sonsuz seyyâliyetlerde (inceliklerde, frekanslarda, vibrasyonlarda) çeşitli yaşam sahaları vardır. Dünyamıza en

---

[38] Yazıya https://www.karar.com/fast-pages/google/hayat-haberleri/medyumluk-yetenegi-bilimsel-olarak-ispatlandi-45149 linkinden ulaşılabilir.

[39] Gary E. Schwartz, William L. Simon, *Öteâlem Deneyleri*, Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 2005.

[40] Sertaç Mehmet Temizel, Sultan Tarlacı, *Dr. Bedri Ruhselman'dan Medyumluk*, Arıtan Yay., İstanbul, 2015, s. 177-187 medyumluk; s. 189-224 parapsikoloji; s. 29-149 günümüz Türkçesi ile Bedri Ruhselman'ın *Medyomluk* kitabı; s. 153-173 günümüz Türkçesi ile Bedri Ruhselman'ın Neo-Spiritizm hakkında MEB'e yazdığı rapor.

[41] Bedri Ruhselman, Medyomluk, Bilgi Matbaası Yay., İzmir, 1952, s. 32. Bu kitap, merkezi Londra'da bulunan Uluslararası Ruhçuluk Federasyonu'nun (International Spiritualist Federation-ISF) 1951 Eylül ayında Stockholm'de (İsveç) tertip etmiş olduğu kongrede, Dr. Bedri Ruhselman'ın İngilizce olarak takdim ettiği raporun Türkçe yayınıdır. Raporun tam adı: *Medyomluk ve Ruhların Dünyamızdakilerle Görüşme ve Münasebetlerinin Neo-Spiritüalizma Görüşü İle İlmî İzahı*'dır. Orijinal adı ise: *Study and Exposition the Mediumship and the Relation and Communication Between the Incarnate and Disincarnate Beings, According to the Idea of the Neo-Spiritualism*'dir.

[42] a.g.e., s. 34.

yakın olan bölgelerde dahi bizim üç buut realitemize uygun veya benzer hiçbir hareket yoktur. Spatyomda görüşmek isteyen perispri, bizim üç buutlu realitemizde anlayamayacağımız, kıyaslayamayacağımız, bir çeşit çok yüksek titreşim ile görüşme isteği gönderir ve bu istek başka bir perispri ile sempatize olabilir ve kabul edilirse görüşme başlar. Bunu, daha önce kabaca örnek verdiğimiz, radyo frekanslarının yayını ve alınması gibi düşünebiliriz. Bir serbest ruh (bedensiz) ile irtibata girebilmesi için, medyumun ya da herhangi bir insanın, ruhsal olarak, az çok maddî bağlarından ayrılmış olması gerekir. Örnek olarak trans hali, somnambül hali (uyurgezer), koma, baygınlık, uyku hali gibi.[43]

Psişik safha, perisprileri vasıtasıyla iki ruh arasında geçen ve birtakım manaları taşıyan vibrasyonların alınıp verildiği bir safhadır. Bu yüzden asıl görüşme bu safhada olmaktadır. Burada ruhtan ruha (perispriden perispriye) geçen bu vibrasyonların taşıdığı manalar, dünyamızda olduğu gibi birtakım imgelere bürünmüş değildir. Hakikatte, bütün madde âlemi ancak manaları taşıyan birer imgedir, birer semboldür. İmgelerin ve sembollerin taşıdığı manalar ruhtan gelir. Manalar ruhun, imgeler de maddenin malıdır. Mana da, ruhta oluşan herhangi bir duygunun idrakidir diye tanımlanabilir. Bizler, üç buutlu realitemizde, duygularımızı imgelerle ve sembollerle (renkler, şekiller, sesler, kelimeler, işaretler gibi) ifade edebilmekteyiz. Örnek olarak; 'korku' kelimesi her dilde farklıdır, ama onun içerdiği mana (his) hep aynıdır. Korkuyu ifade eden farklı farklı semboller, imgeler tek bir manayı (korku hissini) anlatır. Spatyomda perispriler vasıtasıyla yapılan bilgi alışverişleri ve görüşmeler, manaların aktarılması şeklinde gerçekleşmektedir. Medyumun ruhunda (perisprisinde) manalar halinde toplanan bu bilgiler (vibrasyonlar), sinirsel akışkanlar sayesinde maddî imgelere bürünerek sinir sistemine aktarılır. [44] Bu izah tarzı; öldükten sonra spatyomdaki *teşevvüş*[45] halinin (kabir azabı da diyebiliriz), *tasallut* ve *obsesyon*[46] vakalarının vs. açıklanmasında çok yardımcı olmaktadır. Ruhlarla görüşmenin psişik safhasından ayrıldıktan sonra medyumluğun diğer safhalarına geçmeden olağan hayatına dönen bir insanda, ruhlarla görüşmeye dair zihnî ve fikrî hiç bir iz kalmaz. Medyumluğun asıl ortaya çıkışı ikinci ve üçüncü safhalardadır.[47]

2) Metapsişik safha, medyumluğun psişik ve fizyolojik safhaları arasındaki geçiş safhasıdır. İnsanlarla ruhsal varlıklar arasındaki ilişkiler ve görüşmeler sadece psişik safhada kalsaydı, dünya idrakinde bir izi olmazdı. Ancak medyumluk da bir gerçektir. O halde, medyumlukta birinci safhanın her ne kadar doğrudan doğruya görülecek ve anlaşılabilecek bir tarafı olmamasına rağmen, belirtiler açısından, medyumluk bu metapsişik ve fizyolojik safhada ortaya çıkar denebilir. Medyumluk olayını ortaya çıkaran sübjektif belirtiler bu safhadaki psiko nörolojik olaylardır. Bundan sonraki fizyolojik safha da medyumluğun objektif safhasıdır. Psişik safhada aktarılan manalar, bu safhada medyumun perisprisi tarafından birtakım imgelere dönüştürülür ve medyumun ilgili beyin merkezlerine iletilir. Bu faaliyet karşılıklıdır. Yani bu safhada, dünyaya bağlı bir perispri iki yönlü çalışır; manalar sembol ve

---

[43] a.g.e., s. 34-43.
[44] a.g.e., s. 41.
[45] Bkz. Arıkdal, *Ansiklopedik: Metapsişik Terimler Sözlüğü*, s. 223-225. Teşevvüş: Ruhsal olarak bir varlığın bir bilgi ve olay karşısında gösterdiği şaşkınlık hali, bir realiteden diğerine geçerken içine düşülen şaşkınlık, şuur bulanıklığı, intibaksızlık vs. gibi haller.
[46] Bkz. a.g.e., s. 143-146. Obsesyon: Ruhçulukta maddesel düşünce, hırs, arzu, tahakküm (tasallut), nefsanî tatminsizlik, kin, nefret, gücenme, intikam gibi haller.
[47] Ruhselman, *Medyomluk*, s. 42.

imgelere (maddî temas-bağlı olduğu maddî niteliğe uygun titreşimlere), sembol ve imgeler de manalara (ruhsal temas-ruhsal manalarla ilgili titreşimlere) dönüşür.[48]

3) Fizyolojik ve fiziksel safha, medyumluğun objektif sahasıdır. Dolayısıyla medyumluk belirtileri bu safhada görülür. Önceki safhada sübjektif olarak medyumun zihninde yerleşmiş olan imgeler ve semboller bu safhada, fizyolojik ve fiziksel vasıtalarla, ortaya çıkar. Bu ortaya çıkma, medyumun (ruhsal varlığın değil) fiziksel yeteneklerine göre, olağan veya olağandışı yollardan olur.[49] Şöyle ki:

a) Olağan morfolojik organlar; el, ayak, kafa gibi beden organları yoluyla ortaya çıkan belirtilerdir.

b) Olağandışı neo-formasyonlar (radyasyonlar, ektoplazmalar); her ne kadar bu grupta toplanan belirtiler (a) grubundakilerle benzerlik arz etse de, bunlar da yine medyumun ruhsal faaliyeti sonucunda ortaya çıkan bir takım olağandışı geçici belirtilerdir. Bu gruptaki belirtiler daha akışkandır (daha yüksek titreşimlidir).

Medyumluğa ait belirtiler esnasında, medyumun idrak ve iradesinin görünüp görünmemesi bakımından üç farklı durum vardır; 1) Medyum kendi idrak ve iradesiyle hareket etmiyor gibi görünür, *mekanik medyumluk*. 2) Medyumun hareket hakkında idraki vardır, ama iradesi görünmez, *otomatik medyumluk*. 3) Medyum yaptığı işleri hem idrak eder hem de bunların kendi iradesiyle olduğunu bilir, *sezgisel medyumluk*. İnsanın sinir sisteminin de üç türlü faaliyeti vardır; a) Bilinçli ve iradî faaliyetler, b) Otomatik faaliyetler, c) İdrakli ama iradesiz görünen faaliyetler. Beynin organize ettiği bu faaliyetlere sebep olan perispridir, yani ruhsal etkidir. Perisprinin sinir sistemine, yani sinirsel akışkan (insanın manyetik alanı, aurası) üzerine etkisi sonucu, beyinin biri aktif, diğeri pasif iki türlü faaliyeti söz konusu olur. Bu faaliyetlerle ilgili olarak da metapsişik ve fizyolojik sahalarda üç çeşit modalite (tarz, biçim, görünüş) meydana gelir. Beynin aktif faaliyeti demek, perisprinin ruhtaki manaları taşıyan imgeleri ilgili beyin merkezlerine de yerleştirmesi demektir (beynin göreceli faaliyeti, activite). Beynin pasif faaliyetinde ise, perispri ruhtaki manaları taşıyan imgeleri, yine sinir sistemi kanalıyla, beyin merkezlerine yerleştirmeden hareket organlarına gönderir (beynin göreceli eylemsizliği, passivite). Perispri ile organizma arasında bu pasif beyin mekanizması yolu daima açıktır. Bu yolu bile tıkayabilecek kadar ilerlemiş maddî ve ruhsal tesirler 'ölüm' denilen ayrılığı getirir.

Örnek olarak (Bkz. Ekler, Şekil: 1), trans halinde bir medyumu ele alalım. Bu medyumun az çok bedenle bağı gevşemiş ve perisprisi, spatyomda, bedeninden ayrılmış bir ruhun perisprisinden bazı titreşimler almaktadır (psişik safha). Bu durumda titreşimler, birtakım imgeler halinde ya aktif ya da pasif beyin mekanizması yoluyla vücudun çeşitli ifade merkezlerine, hareket organlarına aktarılırlar. Eğer aktif yolla bu işlem gerçekleşirse (idrakle birlikte objektif olaylar), medyum yaptıklarından tamamen haberdar olur ve bunu kendi iradesiyle yaptığını idrak eder. Eğer bu işlem pasif yolla gerçekleşirse (otomatik objektif olaylar), o zaman medyumun ne belirtilerden haberi olur, ne de herhangi bir iradesinin varlığını idrak edebilir. Medyum, trans esnasında, önceki halin tamamen aksine kendi kimliğini inkâr eder ve temasta bulunduğu ruhu kendisi sanır. Eğer bu aktif ve pasif yollar birlikte

[48] a.g.e., s. 43-46.
[49] a.g.e., s. 46-54.

(dönüşümlü olarak) kullanılırsa (idrakli veya otomatik karışık objektif olaylar), bu durumda, bu safhadaki olayları az çok idrak eder, ama onların yabancı bir irade tarafından kendisine zorla yaptırıldığını zanneder. İşte, medyumluk, psişik ve metapsişik safhalardan sonra fizik-fizyolojik safhada üç modalite şeklinde kendisini gösterir. Böylece, bu son safhada olağan ve olağan dışı yollardan olmak üzere, iki türlü olay grubu şeklinde belirtiler meydana gelir.[50]

Makalemde medyumluk bahsi üzerinde, kısmen de olsa, detaylı olarak durmamın nedeni, hem parapsikolojik fenomenlerin nasıl meydana geldiğini göstermek hem de sonraki bahis olan ruh hakkındaki bilgilerin, celseler vasıtasıyla, nasıl alındığını ortaya koymaktı.

2. Ruh Kavramı ve Tasavvuru

Ruh kavramı/konusu spiritüalizmin/spiritizmin en önemli konusudur. Ruhtan bahsettiğimiz zaman ne kastedildiğinin çok iyi anlaşılması gerekir. Ruh kavramına, spiritüalizm çerçevesinden, detaylı bakalım. Ruh, Osmanlıca'ya Arapça'dan geçmiş bir kelime olup, Türkçe'si 'tin' dir. "*Ruh, maddeyi şekillendiren, maddesel mekânda yer işgal etmeyen, kendi kendine kaim, kendi kendinin aynı, kısımlara ayrılmayan, soyut, etken varlıktır. Düşünmenin başlangıcıdır. Bedenin ne içinde, ne dışındadır; bedeni etkisi altında tutar.*"[51] Madde, ruh için yaratma eyleminde kullanacağı bir araçtır. Ruh, maddesel enerjiyi yönlendirip idare ederek, sürekli olarak, etkinliğini sağlar. "*Ruh, irade ve iktidarı sayesinde, uyum sağladığı âlemlerin yasa ve icaplarına uyarak bilgi ve tatbikat için her istediği zaman plan düzenleyerek bedenlenebilen, maksatlı ve etki sahibi, şuurlu bir varlıktır.*"[52] Maksatlı etki yapabilen bu şuurlu varlıklar, tekâmül ihtiyaçları çerçevesinde çeşitli organizasyonlarla, bedenden bedene geçerek, atıl maddesel enerjileri evrensel yasalara göre yönlendirirler. Maddesel evrenden kendi kendine maksatlı hareketler yapması beklenemez. Madde atıl ve kördür; eğer evren bunlardan ibaret olsaydı, bir karmaşa içinde, entropik kaderine uyarak, çoktan yıkılıp giderdi. Ruhlar, tekâmül derecelerine göre, Mutlak Yaradan'ın Yasaları'nı uygulamak hususundaki etkinliklerini maddesel evrende gösterirler.

Ruh konusu ve metafizik âlem hakkında, Ergün Arıkdal'ın medyumluğu kanalı ile 1969-1974 yılları arasında, *Sadıklar Planı: Ruhsal Tebliğler* adlı bir dizi ruhsal irtibat celselerinden (bedensiz varlıklardan) edinilen bilgilere, çeşitli *başlıklar halinde*[53] bakalım:

Varlık İnkişaf Ettikçe Daha Yüksek Vibrasyonel Planlara Çıkabilir: "*Varlık için, yani öz, cevher ve şuurdan terekküp etmiş* (meydana gelmiş) *varlık için, ruh için, bir buut söz konusu değildir. Şöyle ki: Öz, yapı ve vasıf itibariyle kâinatta mevcut en ince vibrasyondan daha ince vibrasyonları haizdir. Dolayısıyla bütün buutlar onda meknuzdur* (gizli, mahfuz). *Fakat ona desteklik eden diğer unsurlar böyle değildir. Böyle olmadığı için, varlık bundan dolayı bir buut sınırlamasına tâbi olabilir. Yani inkişaf ettikçe, çok daha yüksek vibrasyonel planlara, sahalara çıkabilir. Oraya intibak edebilir, o muhitlerde tekâmülüne devam edebilir.*"[54] Burada bahsedilen 'buut', fiziğin tarif etmiş olduğu cismin şekli (en, boy, derinlik gibi) ile sınırlı değildir. Buut,

[50] a.g.e., s. 59-60.
[51] Arıkdal, *Ansiklopedik: Metapsişik Terimler Sözlüğü*, s.178.
[52] a.g.e., s. 178-179.
[53] EARAE Ergün Arıkdal Ruhsal Araştırmalar Enstitüsü'nde, kavramların daha anlaşılır olması için, celseler böyle konularına göre ayrılıp incelenmektedir. Bilgi için bkz. www.enstitu.biz/#tab-1
[54] Ergün Arıkdal (Düz.), *Sadıklar Planı: Ruhsal Tebliğler*, Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 1988, s. 557-558. Celse No: 124.

tamamen değişik vibrasyonel bir sahadır. Öyle ki, oraya intikal eden her ne olursa olsun oranın vasıflarını alır veya almaz. Alırsa o buudun, almazsa kendi bulunduğu yerin malikidir.[55]

Şuur, Bütün Var Olmuş Olanların Genel Bilgisi ve Enerjisidir: "*İnsan* (İns), *şuur ile Kâdir-i Mutlak tarafından yaratılmış olan Orijinal Madde'den müteşekkil bir buuttur. Bu Orijinal Madde, bir defa olmak üzere halk edilmiş ve bildiğiniz maddî cevherlerden tamamıyla farklı bir özellik taşır. Orijinal Madde, kendinden gayri olan hiçbir maddî cevherin hükmü ve tesir sahası içinde bulunmaz. O, ancak şuurun müessiriyeti altında buutlar arasında her türlü müessiriyeti temin edebilecek bir kombinezondur.*"[56] Dolayısıyla, İnsan (ruhu), çok yüksek, özel bir bileşimdir. Onun cevherî yapısı ve Orijinal Madde'si hakkında insanlığa (beşeriyete) sembolik ifadelerden başka hiçbir bilgi verilmemiştir. Çünkü insanlık, bulunduğu realite itibariyle, bunu anlayabilecek kapasitede değildir. Burada önemli bir nokta, İnsan diye adlandırılan varlığın genelde *İnsan Ruhu* olduğunu unutmamamızdır. İnsan bedeni genellikle *beşer* diye adlandırılmaktadır.[57] Bu 123 No.lu 20.03.1970 tarihli celsenin devamında, şuur hakkında bilgi verilmektedir; "*İnsan, şuur ve Orijinal Madde'nin müşareketinden* (beraberliğinden) *hâsıl olmuş bir cevherdir. Şuur, şimdiye dek bilmiş olduğunuz, varlığın kendi hakkındaki umumî bilgisinin belli bir vasattaki durumu değildir. O, bütün var olmuş olanların ve var olacakların genel bilgisi ve enerjisidir. Şuur, her var olanı ihata eden, birbirlerini ne kadar ihata eden olursa olsun onları da ihata eden bir İlâhî Kudret, Enerji, bir Müessiriyettir.*"[58] Celsede alınan bilgilere göre, çeşitli gezegenler üzerinde mevcut olan varlıklar bu Umumî Şuur'un enerjisinden istifade eder. Tüm varlık, Umumî Şuur'un (Akaşik kayıtlar, Levh-i Mahfuz) birer uzantısı sayılır. Ruh ismini verdiğimiz Müteal (Aşkın, Üstün) Cevher ise; bu Umumî Şuur'un Özü'ne en yakın derecede bağlı bulunan, Orijinal Madde ile yüklenmiş şuurun özel bir adıdır. Netice olarak, vurgulanmak istenen nokta, 'İnsan' denilen varlığın, dünya veya başka gezegenler üzerinde mevcut olan ve davranışları ile tezahür etmiş bulunan varlık olmadığıdır. İnsan, onun en mahrem, en yüce, en ince ve en kudretli aslıdır. Bizler ise 'beşer' varlıklarız. Beşer, İnsan demek değildir. Yani daha evvelce de bahsedildiği gibi kısaca, bizler, insan olarak, ruh sahibi bir beden değil, beden sahibi bir ruhuz.[59]

Varlığı Üç Şekilde Mütalaa Ederiz: 137 No.lu 13.11.1970 tarihli celsede[60], *varlık*tan ne anlaşılması gerektiği hakkında bazı bilgiler verilmektedir. Celsede alınan bilgilere göre, varlık üç şekilde ifade edilebilir: 1) Yaradan'ı karşısında bir mevcudiyet olarak varlık, 2) Kendisi de bir varlık olmakla beraber (mahlûk, yaratılan), mahiyet itibariyle büyük farklılık arz ettiği için, madde karşısında varlık, 3) Bizatihi ruhî bir mevcudiyet olarak varlık. Demek ki, varlığın, yani var olmanın, Tanrı tasavvurunda (tahayyülünde) ve Tanrı faaliyeti içerisinde yer tutmuş olmanın üç şartı (hali) vardır: a) Tanrı'dır, b) ruh olmaktır, c) madde olmaktır. Buradan, mekân işgal eden varlık, yapısal olarak, ruh ve madde diye ikiye ayrılabilir. Ancak, bu ayırımı, maddenin en ince titreşimi haiz hâllerinin sonunda, ruhun en kaba titreşimi haiz hâlleri başlıyor diye düşünmemek lazımdır. Çünkü bunların ikisi de ayrı ayrı varlık, dolayısıyla mevcudiyettir. Mevcudiyet, mekânda yer işgal eden varlığın halidir. Tanrı tasavvuru ve

[55] a.g.e., s. 557.
[56] a.g.e., s. 552. Celse No: 123.
[57] a.g.e., s. 552.
[58] a.g.e., s. 552.
[59] a.g.e., s. 553.
[60] a.g.e., s. 618-620. Celse No: 137.

tahayyülü içerisinde, yani O'nun mekânı içerisinde yer işgal etmek mevcudiyettir. İşgal eden ise varlıktır. Önemine binaen bu celsenin bir kısmını alıntılayarak veriyorum:

"*Ruh, kendi nokta-i nazarından kendi kendisi karşısında, kendi müstakil tasavvur ve tahayyülü içerisinde, öz itibariyle bir mevcudiyet, dolayısıyla bir varlık teşkil eder. Şimdi onun ruh olarak mevcudiyeti, artık Tanrı tasavvur ve tahayyülünün mekânı içerisinde ikinci bir mekân tarzında teşekkül etmiştir ki, bu ruhî varlıktır, hürdür, mukadderi elindedir, irade sahibidir, her türlü tecrübeyi yapabilir. Ve nihayet işte bu varlık, madde ile bir muvasaladan* (ulaşıp temas etmeden), *bir kontaktan* (sonra), *onun mevcudiyetini kendi mekânı içerisine alan ruh, maddenin varlık halinde teşekkülüne sebep olur. Madde, bizatihi, Tanrı tarafından meydana getirilmiş, bir cevher-i aslîye* (heyula, amorf) *sahiptir. Bir mevcudiyettir, yani o mekânda bir mevcut yer işgal eder. Fakat o henüz varlık karakterini haiz değildir. Ta ki, ruhî kudret ona ilk empülsünü, ilk muktedir tesirini göndersin ve o da bunu alıp cevap versin. İşte bu andan itibaren bir varlık, maddî bir varlık teşekkül etmiş, yani sizin kozmik kâinatınız meydana gelmiştir. Kozmik kâinatın meydana gelişi, hiç şüphesiz, Yaradan'ın tasavvuru ve tahayyülü dâhilinde değildir. Kâdir-i Mutlak olan Tanrı, sadece mevcudiyeti meydana getirmiştir. Ve ruh, mevcudiyetten varlığa inkılap etmiş* (bir hâlden başka bir hâle geçmiş) *ve mevcudiyet hâlinde bulunan maddeyi, varlık hâlinde maddeye çevirmiştir.*"[61]

Bu celsede bahsedilen 'mevcudiyet' ilâhî yasalar ve madde manasındadır. Celseye devam edersek; "*Kozmik kâinatınız baştan aşağı ruhî varlığın şaheseridir. Ve bu yüzden, siz nerede ne araştırırsanız araştırın, Kadir-i Mutlak olan Tanrı'nın, eteğine hiçbir zaman dokunamayacaksınız. Biz de öyle, bizden yukarıdakiler de öyle, bütün sonsuzluk içerisinde bütün varlıklar için de öyle. Bizler, yani varlık, bütün varlıklar, İlâhî tasavvur ve tahayyülün mekânı içerisinde payidar olmak hasletini almış ve yegâne mukadderimiz de bu olmuştur.*"[62] Burada Kâdir-i Mutlak olan Tanrı'nın, yarattıkları ile hiçbir şekilde irtibatta olmadığına vurgu yapılmaktadır. Bütün her şeyi, sonsuza kadar devam eden bir hiyerarşi içerisinde, varlıklar tanzim eder. "*Varlığın tahayyülüne, varlığın düşüncesine göre mevcut âlem mekânda yer tutar.*"[63]

Madde ve Ruh Diye Bir Ayırım Yoktur: "*Yaratılış bakımından ve oluş bakımından madde ve ruh diye bir ayırım yoktur.*"[64] Ancak bu ikisi arasında cevherî bir fark vardır. Ruh enerjisi, zaman enerjisini kullanarak maddeye (madde enerjisine, amorf maddeye) etki eder ve böylelikle varlık meydana gelir.

Ruhî Varlık (Ruh), Teksir Kanunu'na Göre Hareket Etmez: "*İnsan varlığının esası, ruhî varlıktır. Ruhî varlık, Teksir Kanunu'na göre hareket etmez. O, bir özel yaratılışla yaratılmış ve yerini bulmuş bir varlıktır. Ancak beşerî bir hüviyet içerisinde bulunabilmesi için, bir bedene sahip olması da malumdur. Bu bedenin yapısı en ince, en seyyal maddeden başlamak üzere, gitgide tekâsüf ederek nihayet organik maddede son bulan bir maddeler kompleksidir.*"[65] Bu celsede ruhun varlığı nasıl meydana getirdiği anlatılıyor. Ruhî varlık, kendi düşünce formuna göre, bir bedenin en seyyal vaziyetini hâsıl eder. Daha sonra en seyyal hâlden fizik bedene kadar kabalaşarak, frekansını azaltarak, bir nevi enerji ayarlaması (trafo gibi) yaparak bedenlenir. Bu durum için bkz. Ekler, Şekil: 2 ve 4. Ruhun enerjisini, frekansını düşürerek ulaştığı bu saha, şuur

[61] a.g.e., s. 619.
[62] a.g.e., s. 619.
[63] a.g.e., s. 619.
[64] a.g.e., s. 639. Celse No: 142.
[65] a.g.e., s. 646. Celse No: 144.

sahasıdır, başka bir deyişle perispridir (enerji bedendir). Perisprinin de spatyomda çeşitli kademeleri vardır, astral, mental ve kozal beden diye adlandırılır.[66]

Ruh İle Beden Arasındaki İrtibat: "*Ruh ile beden arasındaki iritbat nasıl olmaktadır? Beden şüphesiz bir kukladır. İpleri yüksek ben, ulvî ben, kısaca ruhî benin elindedir. Kuklanın hareketleri, kuklacının parmaklarına takılı bulunan iplerle temin edilir. Kuklacının parmakları, kolları, adaleleri, sinirleri vasıtasıyla beyni tarafından idare edilir. Beyin, kuklacının beyni, gene onun yüksek benine bağlıdır. Yani kuklacı da yüksek beninin bir kuklasıdır. Bu bağlılık, evrensel bir mekanizma içerisinde sonsuza kadar gitmektedir. Yüksek ben, birtakım mekanizmaları ve birtakım seyyalevî vasatları kullanmak suretiyle bedeni canlı hâle getirir. Ölüm, kuklacının, elindeki kukla iplerini yavaş yavaş çıkarması demektir.*"[67] Bu konu ilk bakışta özgür iradeye ters gibi gelebilir. Ancak aynı konuda başka zamanlarda ve başka kaynaklardan (celselerden) elde edilmiş bilgiler de vardır ve bu olayı *değer farklanması* (vücudumuzdaki sempatik-parasempatik sistem bu işlevi görür. Bkz. Ekler, Şekil: 5) kavramı ile benzer şekilde anlatmaktadırlar.[68] Bu olgu, *Benjamin Libet'in (1916-2007) ünlü niyetlenme deneyi* ile de bilimsel olarak açıklanmış, her ne kadar bu deney sonuçlarını yanılsama olarak adlandıranlar olsa da, kişinin henüz karar vermeden zihinde bir faaliyetin başladığı ortaya konmuştur.[69] Ünlü filozof Nicholas Malebranche'ın (1638-1715) *aranedencilik* kavramı da konuyu tebligattaki gibi ortaya koymaktadır.[70] Yine aynı konuda Kur'an'dan; Enfal, 8/17 Âyeti[71] örnek olarak söylenebilir.

Vücut İçerisinde Ruh Yoktur: "*Vücut içerisinde ruh yoktur. Vücut, yüksek beninizin bir yüksek şuası altında neşvünema bulmakta* (büyüyüp yetişmekte), *gelişmekte ve şuurlanma yolunda olan bir madde sistemidir.*"[72] "*Ruhunuz, bedeninizi sevk ve idarede, sebep ve netice yansıması sistemine göre idare eder.*"[73] Kâinatımızda her şey şebep-sonuç yasasına (illiyet prensibine) göre olmaktadır. Buradaki yansıma İlâhî Kudret'in yansımasıdır (tesiridir). Bkz. Ekler, Şekil: 4.

İnsanda Bulunan En Büyük Kudret, Vicdandır: "*İnsanda yerleştirilmiş bulunan en büyük haslet ve kudret, ruhun vicdanlı oluşudur. Zira ruhun vicdanlı oluşu, ruhun en mukaddes addedebileceğiniz bir tesire teşne* (istekli) *bulunmasındandır. O, ona bir sahnedir. Ve böylece insan, Âdem hikâyesinde de zikredildiği gibi, bilmediğini de bilen, bilecek olan bir mahlûktur.*"[74] Yani ilâhî kudretin ruhtaki kapısı, vicdandır. Bu kapı açık olmalı ki, ilâhî tesirleri alabilelim. Vicdan ilâhî tesir alıcısıdır, bize olması gerekeni gösterir. Bilgi ile vicdan uygulamaları yaparak bilgili vicdan sahibi olmalıyız. Tekâmül durumumuza göre vicdan da gelişme gösterir. Şöyle ki: Vicdan > Makul vicdan > Vazife vicdanı gibi.

Ruh Tesirlerin En Katıksızıdır: "*Şüphesiz ruhunuz tesirlerin en yegânesi ve en katıksızıdır. Sizler buna müessir kudret veya enerji veya canlılığın temel prensibi dersiniz.*"[75] Buradan ruhun bir tür enerjetik varlık olduğunu anlayabiliriz. Ruh, saf enerjidir.

---

[66] a.g.e., s. 647.
[67] a.g.e., s. 668-669. Celse No: 150.
[68] Ruhselman, *İlâhî Nizam ve Kâinat*, s. 21, 23, 25.
[69] Tevfik Alıcı, *Gerçek bir yanılsama: Bilinç*, Metis Yay., İstanbul, 2013, s. 33-50.
[70] Ayrıntılı bilgi için, Prof. Dr. Ömer Mahir Alper'in danışmanlığında, Muharrem Şahiner'in hazırladığı "Malebranche'da Aranedencilik" adlı y.lisans tezine bakılabilir (İÜ SBE, 2006).
[71] "Siz öldürmediniz onları, fakat Allah öldürdü onları. Attığın zaman da sen atmadın, Allah attı…"
[72] Arıkdal (Düz.), *Sadıklar Planı: Ruhsal Tebliğler*, s. 701. Celse No: 157.
[73] a.g.e., s. 703. Celse No: 158.
[74] a.g.e., s. 439. Celse No: 97.
[75] a.g.e., s. 494. Celse No: 109.

Ruh, Bedenli Bir Varlık Olarak İnsanı Seçer: "*Kâinatın hangi noktasında olursa olsun, ruhî bir varlık, bedenli bir varlık halinde tezahür etmek zorunda kalırsa, en üstün şekil olarak insanı seçer. Ondan gayri bütün varlıklar noksandır.*"[76] Burada insan olarak öte âlemdeki varlık (ins), en üstün prototip kastedilmektedir. Spiritüalist bilgilere göre, diğer gezegenlerde de değişik bedenlerde insan vardır.

Bitkiler ve Hayvanlar, Grup Ruhları Tarafından İdare Edilirler: "*Yeryüzünde mevcut bulunan nebat, hayvan ve insanlar birer prototipe maliktirler. Nevilerin birbirinden farklı neticeler arz etmesi gayet normaldir. Çünkü hepsi, tekâmülün seyri içerisinde ve tedriç nizamına bağlı olarak elde ettikleri melekelerin maddî görünüşlerini ifade ederler… Unutmayınız ki, tekâmül etmekte bulunan ruh* (varlık), *kendi bedeni üzerinde iradesinin ve tecrübesinin genişliği nispetinde tasarrufta bulunabilir… Bütün varlıklar bir prototip halinde müstakilen meydana getirilmiştir. Varlıkların bağlı oldukları ruhî planlar, kendilerini devamlı olarak enerji ve bilgi bakımından beslediği için, bunların maddî görüntüleri arasında da tedahüller* (birbirinin içine girmeler), *benzeşimler vuku bulur. Nebatlar ve Hayvanlar, grup ruhları tarafından sevk ve idare edilirler. Grup ruhları, daha doğrusu grup ruhu, bir hayvan türünü hâkim olarak ele alır ve bu kalıp içerisinde oraya enkarne olmuş olan varlıkları sevk ve idare eder. Bunların muayyen zamanlar içerisinde tekâmülünü temin etmek üzere faaliyetlerini kontrol eder, yürütür, dirije eder* (yönetip yönlendirir). *Grup ruhu, bütün varlıkların müstakil ruhlarından, daha doğrusu ferdî ruhlarından başka bir ruhî antitedir* (farklı ve bağımsız varlıktır). *Hâlbuki insanda bu grup ruhu mevzuu bahis olamaz. Zira insanın bizzat kendisi, şahsiyetini kazanmış, egosunu meydana getirmiş bir durumdadır. Nebatlarda ve hayvanlardaki türlerin farklılaşması, birbirlerinden meydana geliyormuş gibi gözükmesi, tamamen bir grup ruhunun hâkimiyetinden ileri gelir ki, bu grup ruhu, hayvanlarım muhtelif ve nebatların çeşitli şekiller almalarını ve birbirlerinden çeşitli farklarla türemelerini temin etmek suretiyle, gruplarına dâhil olan varlıkların, muhtelif şekilde görgü ve tecrübelerini temin etmeye çalışır.*"[77]

Burada *şahsiyet* kelimesiyle kastedilen, bir varlığın madde âlemindeki müessiriyetini, ferdî irade ile tezahür ettirebilme yeteneğidir.[78] Uzunca bir kısmını naklettiğimiz 02.10.1970 tarihli 134 No.lu celsede ruh varlığının, cevherî değişiklikler ile tekâmül edip geliştiği anlatılmak isteniyor. Şöyle ki: Maden> Bitki > Hayvan > İnsan gibi.

Sonuç Olarak; ruh, aktif ve tekâmül ihtiyacı olan ve bu ihtiyaca cevap veren pasif kâinatlar için bir gaye oluşturan, kâinatlarla ancak endirekt yollarla ilişki kuran, ebediyen tekâmülüne devam edecek olan ve asla mutlak kemal haline eremeyecek olan, kâinatımızın malzemeleriyle tasviri veya tarifi mümkün olmayan ve dolayısıyla mahiyetinin tasavvuru ve idraki söz konusu olmayan, kâinatlar üstü hakikatlerden biridir.[79] Ruh, madde kâinatının içinde değildir, dışında da denilemez, şu halde, ruhun, kâinatların hiçbiriyle doğrudan doğruya ilişkisi düşünülmeden, onların cevherlerine teması söz konusu edilmeden, bütün kâinatlarla kucaklaşmış gibi onlardan faydalandığı söylenebilir.[80]

Yüce Yaradan, varlığı yaratırken kodlarını da içine koymuştur. Her şey yasalar çerçevesinde, varlığın içine konmuş kodlar (DNA gibi), yani İlâhî Emir gereğince vuku bulur ve tanzim edilir. "*Mevcut olan her şey, birbirini devamlı surette yaratmaktadır. Fakat ilk müessir kudret ve bilgi ve enmüzeç* (numune, örnek), *bütün hesap ve kitap Kâdir-i Mutlak Allah'ındır. Bundan sonra mevcudat içerisinde mevcut olan her şey*

[76] a.g.e., s. 527. Celse No: 118.
[77] a.g.e., s. 600-601. Celse No: 134.
[78] Bedri Ruhselman, Ruh ve Kâinat, Gayret Kitabevi Yay., 3 c., İstanbul, 1946, C: II, s. 435.
[79] Ruhselman (Düz.), *İlâhî Nizam ve Kâinat*, s. 16, 18-19, 246.
[80] a.g.e., s. 17-18.

ve ruh, bir kere faaliyete geçtikten sonra o faaliyetin müessiriyeti altından çıkamaz"[81] Yani iş, tesir alışverişi, başladıktan sonra sistem emrolunduğu şekilde çalışır, artık varlıklar yaptıklarından sorumludurlar.

3. Varlıksal Yansımalar

İkinci bölümde bedensiz ruhsal varlıklarla kurulan bazı irtibat celselerinden edinilen bilgilere göre ruh kavramını anlatmaya çalıştım. Bunu yaparken kısmen de olsa varlıksal yansımalara değindim. Bu konuda daha birçok celse ve dolayısıyla bilgi vardır. Ben burada önemli bulduklarımı ele aldım. Anlaşılacağı gibi, ruhun ne olup ne olmadığı konusu, onun tezahürleri ve etkileri çerçevesinde anlatılabilmektedir. Tıpkı elektrik ve akıl gibi… Elektriği de tam olarak görüp bilemiyoruz, ama etkilerini görerek onun hakkında karar verebiliyoruz. Akıl da böyledir. Aklı da görüp bilemiyoruz, ama birisi için akıllı veya akılsız derken yine aklın etkilerine göre karar veriyoruz. İkinci bölümdeki ruh tanım ve tezahürlerine ilaveten, diğer spiritüalist bilgi ve kaynaklara göre, ortaya çıkan varlıksal yansımalara da değinmemiz gerekmektedir.

Ortaya çıkan bu varlık kategorilerini kolay ve doğru anlayabilmek için konuyu tamamen sembolik birtakım şekillerle anlatacağım. Ekler, Şekil: 4'te görüleceği gibi, kâinattaki tekâmül yürüyüşü, ışık konisi (tesir konisi) şeklinde anlatılıyor. Buradaki ışık İlahî Kudret'i sembolize etmektedir. Burada kastedilen kudret; "*aslî prensibin* (İlâhî Kudret), *ruhların kâinatımıza müteallik tekâmül ihtiyaçlarına cevap veren bütün madde imkânlarının, bu ihtiyaçlarla uyuşturulmasına müteveccih icaplarının bütünüdür.*"[82] Yani ruhların sonsuz kâinatlar içinden sadece bizim kâinatımıza yönelik tekâmül ihtiyaçları ve bu ihtiyaçları karşılamak için kâinatımızın bütün madde imkânlarını birleştiren (buluşturan), İlâhî Kudret'in (Aslî Prensip'in) tesirler ve yasalar yumağı icaplarıdır. Bu icapların, tesirler halinde kâinatımıza ilk girdiği yer, koninin tepesinde, kâinatımızdaki en yüksek tekâmül mertebesi olan ve vahdeti temsil eden Ünite'dir. Kısaca, "*Ünite, varlıkların kavrayamayacakları ve ancak oraya girdikten sonra kavuşabilecekleri küllî bir idrak, icap ve imkân vahdetidir. İnsanlara bundan daha ilerisini söylemek imkânsız ve lüzumsuzdur.*"[83] Bkz. Ekler, Şekil: 2 ve 3. Bu şekiller daha önce de söylediğimiz gibi, anlamayı kolaylaştırmak için tamamen sembolik çizimlerdir. Bu şekillerden de görüleceği gibi yukarıda adı geçen Aslî Prensip (İlâhî Kudret) ve Ruh kâinatımız dışı varlıklardır. Bizim de içinde bulunduğumuz kâinat; fizik, yarı süptil ve süptil[84] âlemlerden müteşekkil bir madde kâinatıdır. "*Ruhla kâinat cevherleri arasında sonsuz bir erişilmezlik vardır. Bir bedenin içinde veya dünyada veyahut kâinatta ruh diye bir şey yoktur. Kâinat içinde ne varsa hepsi maddedir. Ve her hadise, her hal ve şekil ancak, maddenin çeşitli durum ve görünüşlerinden ibarettir.*"[85] Hakkında tek bir söz, tek bir fikir beyan etmekten aciz olduğumuz, idrak edemeyeceğimiz veya sezemeyeceğimiz Asli Prensip (İlâhî Kudret) ise, "*sonsuz ruhlar âleminin ve ebedî kâinat cevherleri zincirinin üstünde, mutlak bir erişilmezlikle onlardan ayrılmış bulunmaktadır.*"[86] Buradan şunu anlayabiliyoruz: İlâhî Kudret, ruh ve kâinatımız arasındaki iletişim ancak tesirler yoluyla olmaktadır.

---

[81] Arıkdal (Düz.), *Sadıklar Planı: Ruhsal Tebliğler*, s. 632-633. Celse No: 141.
[82] Ruhselman (Düz.), *İlâhî Nizam ve Kâinat*, s. 190.
[83] a.g.e., s. 246.
[84] Süptil ve yarı süptil kelimeleri ruhçulukta kullanılan terimlerdir. Maddenin bilinen üç haline oranla daha ince, titreşimi yüksek, yoğunluğu daha az hallerdeki maddeleri niteleyen terimlerdir. Bkz. Ertuğrul, *Lûgatçe-i Felsefe*, s. 402.
[85] a.g.e., s. 16.
[86] a.g.e., s. 19.

Tekrar Şekil:4'e dönersek, ruhların tekâmül ihtiyaçlarına göre İlâhî Kudret'ten gelen icaplar, Ünite üzerinden süzülerek tesirler şeklinde (ışık konisi şeklinde) kâinatımızın en alt kademesindeki (şeklen) atıl, amorf (şekilsiz, maddeleşmemiş) ve pasif olarak bekleyen, aslî madde (heyula) olarak da adlandırılan, kâinat cevherine iner. Burada pek uzun zaman içinde, ilk hidrojen atomu, ondan da inkişaf ederek diğer elementler oluşur. Böylece varlık oluşum safhasına gelinir. Bkz. Ekler, Şekil: 6. Basitçe anlatılırsa, cemadat safhasında otomatizma prensibi mevcuttur, nebatat safhasında ilk sezgisel hareketler başlar. Hayvanlık safhasında bu sezgisel hareketler şümullenir. İnsanlık safhasında idraki hareketler başlar… Varlık tekâmülüne enkarnasyonlar ve reenkarnasyonlar ile devam ederek aktif intibaklar safhasında ilerler, yükselir. Bu gelişmeyi vibrasyonel (titreşimsel) mahiyette düşünmemiz gerekir. Analoji yaparsak; şekil: 2'de gösterilen, sevgi planlarına Cennet âlemleri; vazife planlarına da Melek âlemleri (Melekût) diyebiliriz. Vicdanen hesap verme, yaşam muhasebesi yeri de spatyomdur (Bkz. Ekler, Şekil: 3), buraya Cehennem de diyebiliriz. Spatyom hayatı, insan varlığının ölüm denilen olaydan sonra, beden bağlarından ayrılarak, dünya hayatında kazanılanların kontrol edilmesi ve muhasebesi maksadıyla, kendi öz varlığı ile baş başa kalması hâlidir.[87]

Sonuç

Makalemde spiritüalist bilgiler çerçevesinde, ruh varlığının ne olup ne olmadığı konusunu, onun kudreti, tezahürleri ve tesirleri yönünden ele aldım. Bunu yaparken ruhsal varlıklarla yapılmış irtibat celselerinden faydalandım. Bu celseler, bir operatör (celseyi yöneten kişi) ve hâzırun (celseye katılan kişiler) önünde, bir medyum (irtibata aracılık eden psişik yetenekli kişi) aracılığı ile yapılan oturumlardır. Bu mekanizmanın nasıl çalıştığı konusunda birinci bölümde bilgiler verdim, açıklamalar yaptım. Celseler yoluyla elde edilen bilgilerin ve medyumların güvenilirliği konusunda da, önemine binaen, gerekli açıklamaları yaptım. İkinci bölümde ise bu celselerden alıntılar yaparak, ruh varlığını tanımlamaya çalıştım. Evrenimizde canlı ve cansız diye tanımlanan tüm maddî oluşumlar ruhun müessiriyeti altındadır. Ruhun müessiriyeti altında inkişaf eden bu maddî oluşumlar, fizik bedenler ve tekâmül eden çeşitli varlıklar (bunlar genellikle enerji beden, perispri veya şuur sahası olarak da adlandırılmışlardır.[88]) vibrasyonel olarak, fizik âlemden, yarı süptil ve süptil âleme yükselirler. Bkz. Ekler, Şekil: 2 ve 4. Bu şekillerde sembolik olarak, elde edilen ruhsal bilgilerin varlıksal yansımaları da gösterildi.

İlâhî Kudret'in yasaları ve icapları doğrultusunda kâinatımızı/kâinatları ve içindekileri oluşturan ruh varlığıdır. Ruhsal tesir olmadan hiçbir varlık var olamaz, madde madde olarak kalamaz, dağılır, tekrar amorf haline dönüşür. Mikro kozmostan makro kozmosa her şey, görelim görmeyelim, idrak edelim etmeyelim, hareket halindedir ve bu hareketi ruh sağlamaktadır. Amaç ruhun tekâmül etmesidir ve her şey onun tekâmülüne hizmet eder.[89]

Spiritüalizm adıyla tanımlanan bilgi yolu, insanlığın ilâhî bilgiye yaklaşmasına yardımcı olacak, kendini bilme ve kâinatı tanıma yoludur. İnsana ve kâinata ait her soruyu, bu bilgi yolunun geniş

[87] a.g.e., s. 201-205. Ayrıca Bkz. Bedri Ruhselman, *Mukadderat ve İcabat*, Gayret Kitabevi Yay., İstanbul, 1953, s. 125-132. Bu kitapta spatyom hayatıyla ilgili celseler bulunmaktadır. Bilhassa sayfa numaralarını verdiğim bu bölümdeki üç celse hesap verme konusunda çok ilginçtir.
[88] Arıkdal (Düz.), *Sadıklar Planı: Ruhsal Tebliğler*, s. 646-647. Celse 144.
[89] Ruhselman (Düz.), *İlâhî Nizam ve Kâinat*, s. 7-16.

kapsamı içinde cevaplamak mümkündür. Spiritüalizm, 'Birleşik İnsanlık Realitesi'ne giden yolda, zihnimizi ve görüşümüzü açan bir bilgi kaynağıdır.

Kaynakça

Alıcı, Tevfik, Gerçek bir yanılsama: Bilinç, Metis Yay., İstanbul, 2013.

Arıkdal, Ergün, Ansiklopedik: Metapsişik Terimler sözlüğü, Ruh ve Madde Yay., 4. bs., İstanbul, 1998.

Arıkdal, Ergün, Sadıklar Planı: Ruhsal Tebliğler, Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 1988.

Demirdöven, Necla Yasdıman, Kur'an Ufku, Cemre Yay., 3 c., İzmir, 2013.

Doksat, Recep, "Parapsikoloji ve Paranormal Fenomenlerin Şuur Anlayışı Bakımından Önemi", Sinir Sistemi Fizyolojisi, Haz. Ayhan Songar, Kader Matbaası Yay., 3 c., İstanbul, 1960, C: III, s. 709-710.

Ertuğrul, İsmail Fennî, Lûgatçe-i Felsefe, Çizgi Kitabevi Yay., Konya, 2015.

Köse, Ali, "Parapsikoloji", Türkiye Diyanet Vakfı: İslam Ansiklopedisi, C: XVI, s. 185.

Ruhselman, Bedri, İlâhî Nizam ve Kâinat, MTİAD1950 Yay., İstanbul, 2013.

Ruhselman, Bedri, Medyomluk, Bilgi Matbaası Yay., İzmir, 1952.

Ruhselman, Bedri, Mukadderat ve İcabat, Gayret Kitabevi Yay., İstanbul, 1953.

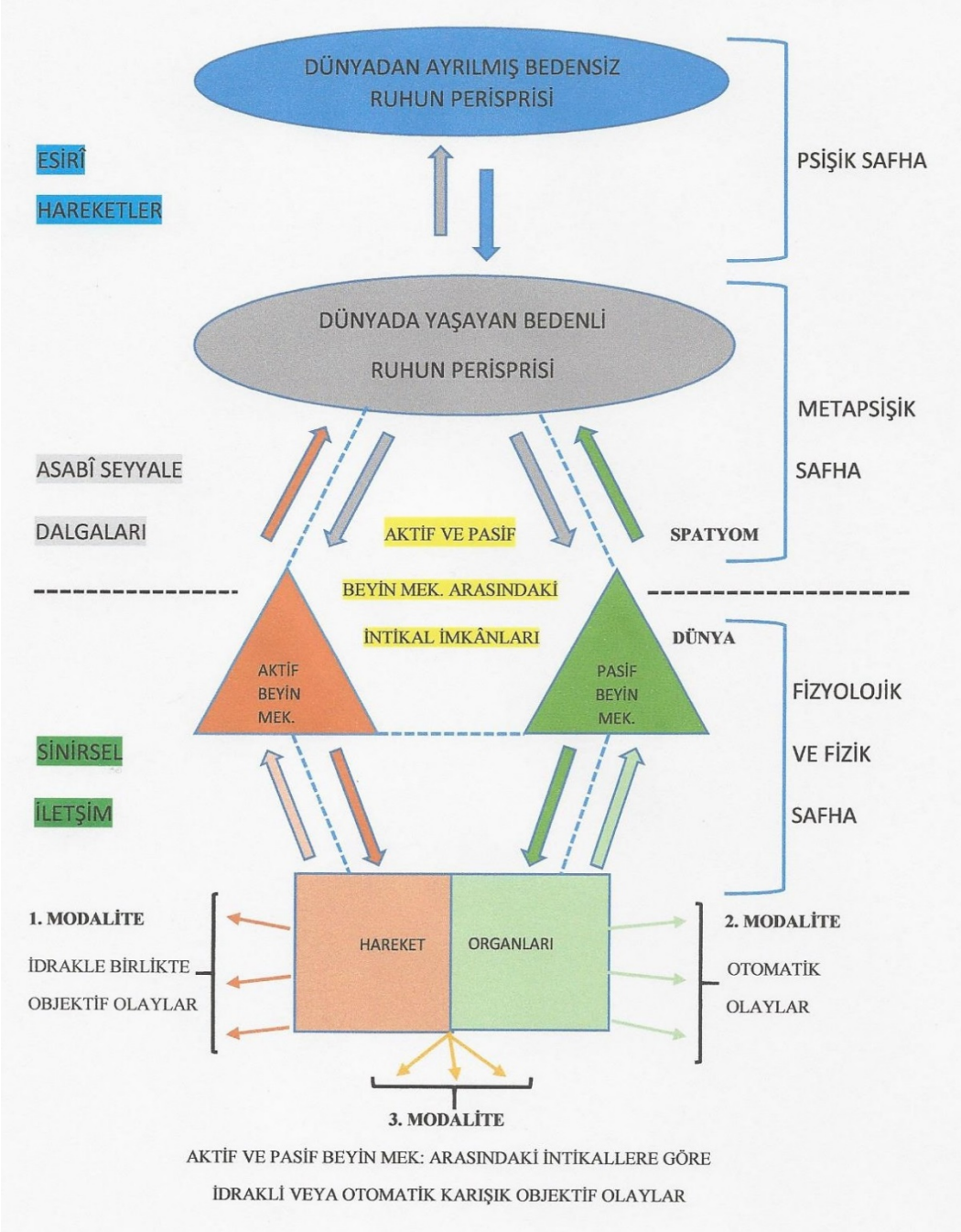
Ruhselman, Bedri, Ruh ve Kâinat, Gayret Kitabevi Yay., 3 c., İstanbul, 1946.

Schwartz, Gary E., William L. Simon, Öteâlem Deneyleri, Ruh ve Madde Yay., İstanbul, 2005.

Temizel, Mehmet Sertaç, Sultan Tarlacı, Dr. Bedri Ruhselman'dan Medyumluk, Arıtan Yay., İstanbul, 2015.

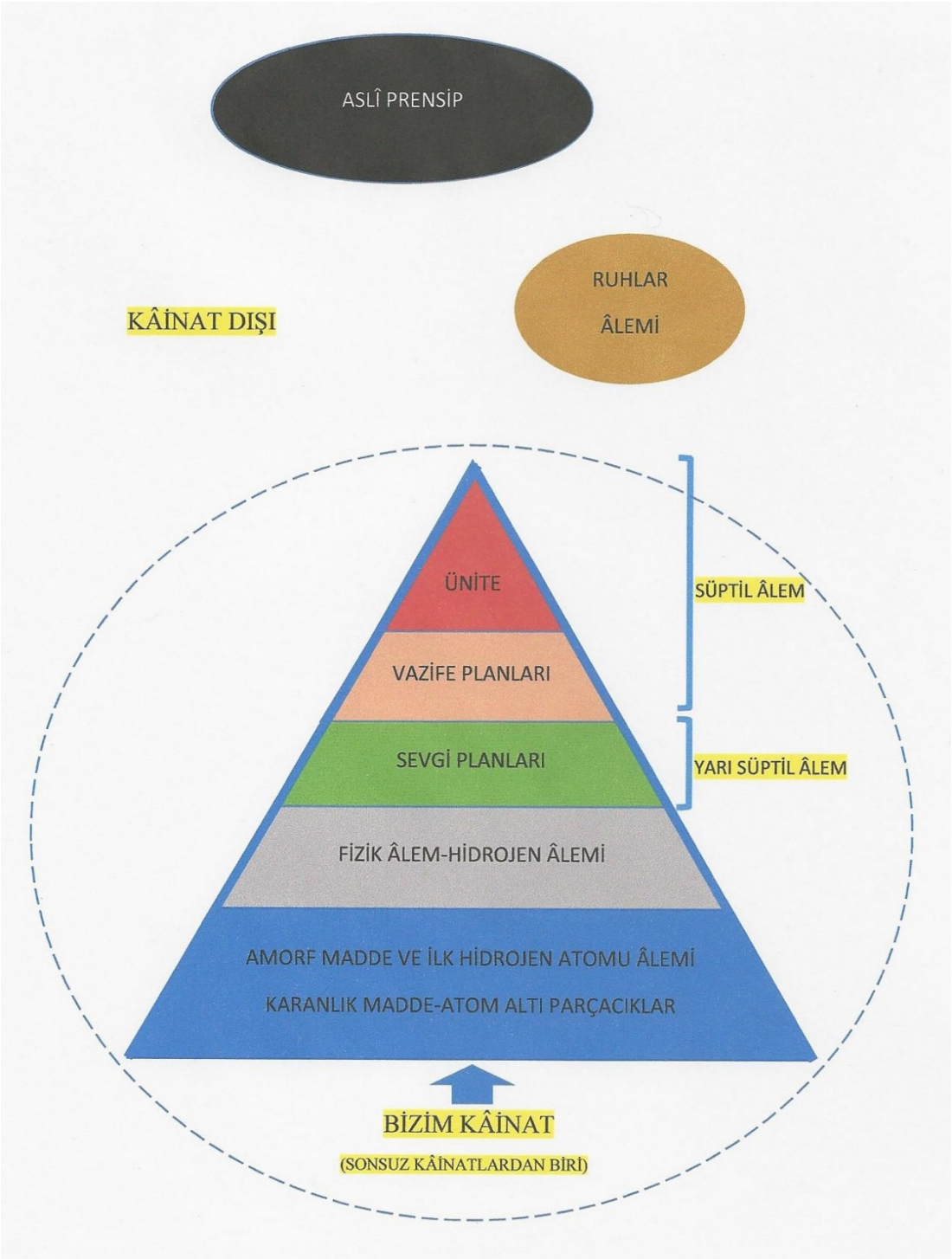
Uludağ, Zekeriya, Şehbenderzâde Filibeli Ahmet Hilmi ve Spiritüalizm, Akçağ Yay., Ankara, 1996.

Ekler

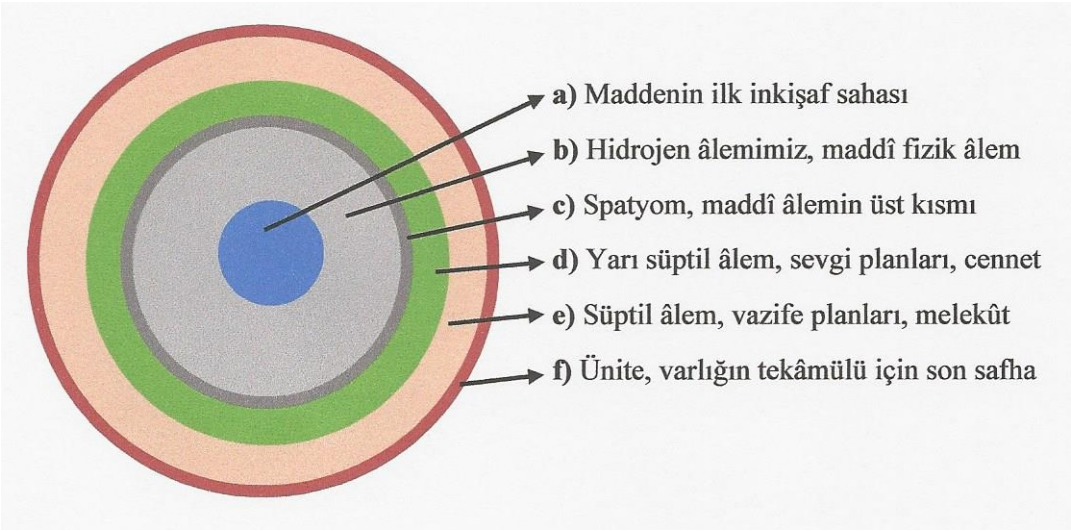


Şekil 1: Perisprinin sinir sistemi ile olan etkileşim şeması.[90]

[90] Ruhselman, *Medyomluk*, s. 57.



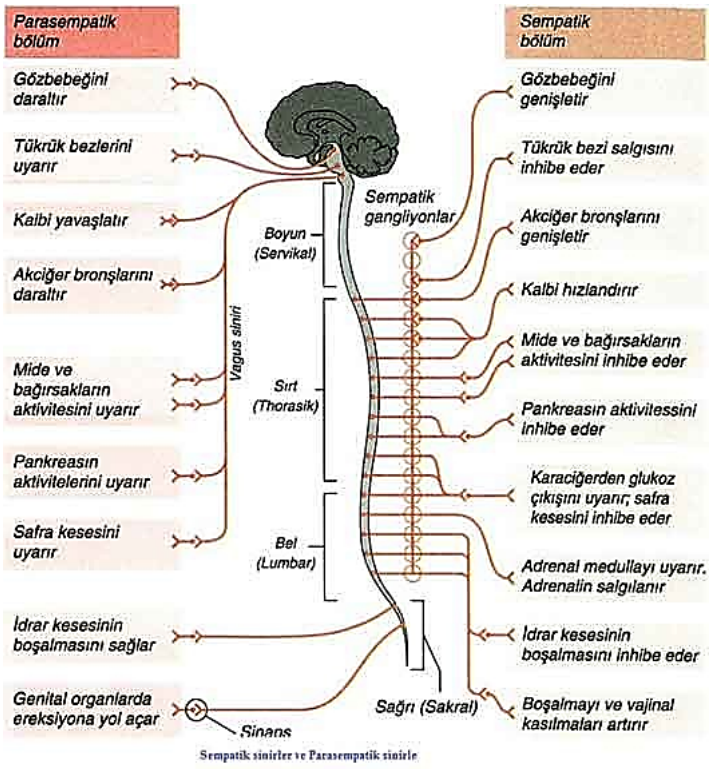
Şekil 2: Varlık kategorileri.



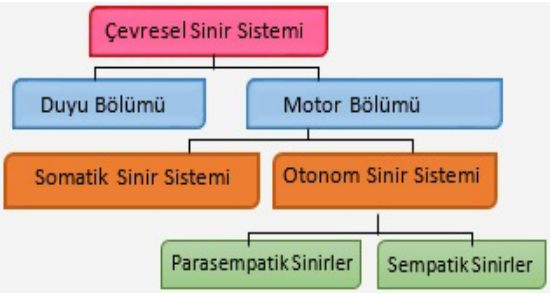
Şekil 3: Âlemleri birbiri içine girmiş kâinatımızın kabaca sembolik kademeleri.[91]

Şekil 4: İlâhî Kudret ışığı konisi[92], icapların ve tesirlerin Ünite'den akışı (sembolik).

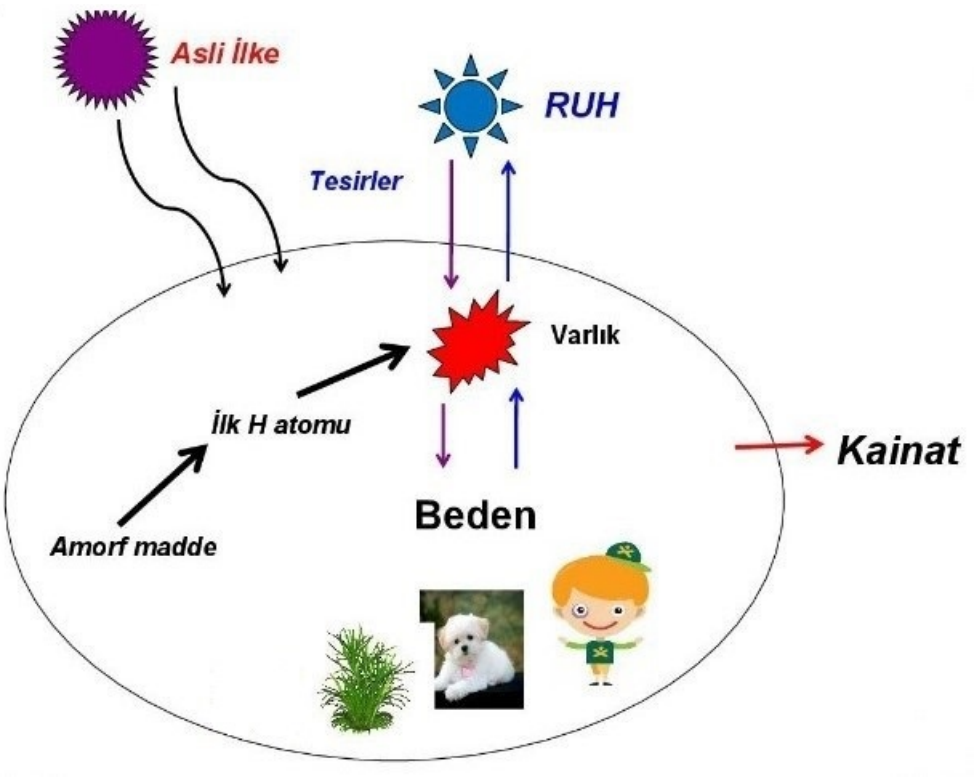
[91] Ruhselman, *İlâhî Nizam ve Kâinat*, s. 59.
[92] a.g.e., s. 189-196. İlâhî Kudret'ten gelen tesir ve icapların Ünite'den süzülerek sembolik olarak bir ışık konisi gibi kâinata yayılması. Ayrıca bkz. a.g.e., s. 55-57'de tekâmülde bitki, hayvan, insan hâlleri ve şuursal geçişler.



Sempatik sinirler ve Parasempatik sinirle



Şekil 5: Sempatik ve parasempatik sistem.



Şekil 6: Tesirler ve varlık oluşumu (tamamen sembolik). Aslî İlke ve Aslî Prensip, İlâhî Kudret'in tebligatlardaki diğer adlandırmalarıdır.

Tanzimat Dönemi Osmanlı Ahlâk Düşüncesinde Ruh Kavramı: Abdurrahman Şeref Örneği

Yusuf İzzettin AKTAŞ

Tanzimat Dönemi Osmanlı Ahlâk Düşüncesinde Ruh Kavramı: Abdurrahman Şeref Örneği

Yusuf İzzettin AKTAŞ•

Öz

Bu çalışmada ilk olarak klasik ahlâk düşünce tarihinin ana hatlarına yer verilmiş ve klasik ahlâk düşüncesinde ruh kavramının ne şekilde tanımlandığı üzerinde durulmuştur. Daha sonra Tanzimat döneminde Abdurrahman Şeref Efendi tarafından telif edilen *İlm-i Ahlâk* adlı eserde ruh kavramının nasıl ele alındığı gösterilmiş ve her iki ruh anlayışı karşılaştırılmıştır. Son olarak her iki dönemin ruh anlayışları arasındaki farklılıkların muhtemel sebepleri anlaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Ruh, Osmanlı Düşüncesi, Tanzimat, Abdurrahman Şeref Efendi.

The Concept of Soul in Ottoman Philosophy of Ethics in The Tanzimat Period: The Case of Abdurrahman Şeref

Abstract

This study, firstly, outlines the history of classical ethical thought and elaborates how the concept of soul is defined in classical ethical thought. Then it focuses on how the concept of soul is tackled in the work entitled İlm-i Ahlak which was written in the Tanzimat period by Abdurrahman Şeref Efendi. Additionally it compares these two conceptions of soul. Finally it aims to reveal underlying reasons for the differences between two conceptions.

Keywords: Ethics, Soul, Ottoman Philosophy, Tanzimat Period, Abdurrahman Şeref Efendi.

1. İslâm Ahlâk Düşüncesinin Oluşumunun Tarihsel Ana Hatları

İslâm düşünce dünyasını oluşturan temel unsurlardan biri de şüphesiz ahlâk alanıdır. İslâm dini ile ahlâk arasındaki yakın ilişki, din ile ahlâk arasında neredeyse bir fark gözetilmemesine vesile olmuş ve dinî olan ile ahlâki olan birbirinin eşdeğeri olarak görülmüştür. İslâm dininin temel iki kaynağı olan Kuran-ı Kerim ve Hadis-i Şerifler'de ahlâk ve ahlâk mefhumuna yönelik yapılan vurgunun yoğunluğu düşünüldüğünde İslâm dini ile ahlâk arasındaki münasebetin yakınlık derecesi daha anlaşılır hale gelecektir. Burada kast edilen ahlâk, nas merkezli bir ahlâk olup daha çok bu dine inanan insanların amelî taraflarını nazarı itibara almakta, ahlâkın eylem ve davranış boyutu olan amelî/pratik kısmının düşünüldüğü görülmektedir.

İslâm ahlâkının eylem ve davranış boyutundan felsefî bir karaktere intikali tercümeler döneminde gerçekleşmiştir. Antik Yunan dünyasından yapılan çeviriler ile İslâm dünyasının tevarüs ettiği ahlâkî kavramlar, İslâm dinine uygun bir şekilde tanımlanmaya çalışılmıştır. Bu felsefî ameliye bir taraftan İslâm dünyasındaki mevcut ahlâk alanına felsefi bir hüviyet katarken diğer taraftan çeviriler ile gelen ahlâkî kavramların İslâmî bir içerik almasını da sağlamıştır. Böylece İslâm ahlâk düşüncesinin asıl kaynakları olan ayet ve hadislerin yanında; antik Yunan felsefesinden yapılan tercümeler de bir üçüncü kaynak olarak yer almaya başlamıştır.

Düşünce tarihinin bu safhasında İslâm ahlâk alanında ortaya konulan çalışmalarda sadece eklektik bir hususiyet sergilenmemiş; İslâm felsefesinde yer alan Meşşâî ekol ile birlikte teorik düzeyde

• Araştırma Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Felsefesi Anabilim Dalı, yusufaktas@comu.edu.tr

özgün ahlâk metinleri de kaleme alınmıştır. İslâm felsefesi tarihinde ilk İslâm filozofu olarak tanımlanan Kindî (v.252/866) ile başlayan bu sürecin ilk safhasında ahlâkî metinler ve risaleler kaleme alınmış olsa da sistematik ahlâkî eserlerin vücuda gelmesi İbn Miskeveyh'in (v. 421/1030) *Tehzibu'l-Ahlâk* eseri ile gerçekleşmiş ve bu eserle İslâm ahlâk düşüncesinin olgunlaşma aşaması nihayete ermiştir[1]. İbn Miskeveyh'ten sonra gelen Nasirüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı eserinde *Tehzibu'l-Ahlâk'*ta yer alan içeriği muhafaza etmekle birlikte tedbiru'n-nefs kısmına tedbiru'l-beyt ve tedbiru'l-medîne kısımlarını da eklemiştir. Böylece İslâm ahlâk felsefesi geleneğinde yer alan ahlâk eserlerinin son nihai şekli ortaya çıkmış ve bu yapı Kınalızâde Ali Çelebi'nin *Ahlâk-ı Alâ'î* adlı eserine kadar kendini muhafaza edebilmiştir[2].

2. Klasik Ahlâk Eserlerinde Ruhun/Nefsin Konumu

İslâm düşünce tarihi içerisinde gelişen İslâm ahlâk felsefesi eserleri ana hatları itibarıyla üç kısımdan müteşekkildir. Birinci kısım tedbiru'n-nefs/tehzibu'l-ahlâk olarak tesmiye edilmekte ve fert olarak her bir insanın kendini yetkinleştirmeye, faziletlerle tezyin olmaya ve reziletlerden sakınmaya yönelik bilgileri ihtiva etmektedir. İkinci kısım tedbiru'l-beyt/menzil olarak adlandırılmakta ve ev yönetimi, evi oluşturan unsurların kendi aralarındaki ilişkilerin ne şekilde olması gerektiği vurgulanmaktadır. Üçüncü kısım olan tedbirü'l-medînede ise şehir/devlet yönetimine dair bilgiler sunulmaktadır.

Ahlâk eserlerinin kendine konu olarak aldığı üç unsur (fert-aile-şehir/devlet) ahlâk nokta-i nazarından birbirlerinin içerisinde yer alan daireler hükmündedir. Bu daireler içerisinde yer alan fert, her ne kadar bulunduğu konum itibarıyla en dar olan bir yapıya sahip olsa da kendisini çevreleyen diğer iki daireyi müspet ve menfi anlamda etkileyen bir hususiyete sahip olması yönüyle merkezi bir yer işgal etmektedir. Bir başka şekilde ifade etmek gerekirse, fertlerin faziletlerle donanması ile oluşacak müspet mana sadece ferdin kendisi ile sınırlı kalmayacak, kendisini çevreleyen aileyi ve devleti/şehri/toplumu da olumlu yönde etkileyecektir. Tam aksi bir durumda ise ferdin reziletlerden sakınamaması ile meydana gelecek menfi durumun aileyi ve devleti/şehri/toplumu olumsuz anlamda etkilemesi kaçınılmaz bir hâl alacaktır.

Klasik ahlâk kitaplarında ahlâk ilminin konusunu teşkil eden ruh kavramı, İslâm ahlâk felsefesinde nefs kavramı ile karşılanmakta[3] ve klasik ahlâk eserlerinin ilk bölümlerinde (giriş/mukaddime) ele alınmaktadır[4]. Nefsin ahlâk ilminin mevzusunu teşkil etme nedeni ise ahlâk ilminin iyiye ve kötüye mevzu olmaları bakımından insanın iradeli davranışlarının nefisten sâdır olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Nefsin ahlâk ilminde oynadığı bu mühim rol, klasik ahlâk eserlerinde nefs kavramı üzerinde ciddiyetle durulmasını ve nefsin hususiyetlerinin açıklanmasını gerektirmiştir. Bu minvalde nefs-i insanînin mahiyeti ve gayesi hakkındaki mülahazalar, nefs ile irtibatlı olarak mutluluğa ulaşmada insanî nefiste mevcut olan kuvveler ve bu kuvvelerden hangilerinin mutluluğa erişmekte vesile ve hangilerinin mutluluğa engel teşkil ettiğine dair düşünceler

[1] İlhan Kutluer, "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989, s. 267.

[2] Mustafa Çağrıcı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 6. basım, İstanbul, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2014, ss. 287-289. İlhan Kutluer, "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü", s. 18.

[3] Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, haz. Mustafa Koç, İstanbul, Klasik Yayınları, 2015 (3. Basım), s. 57. Bu eser sadeleştirilerek günümüz Türkçesine aktarılmıştır. Bkz. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, sad. Murat Demirkol, Ankara, Fecr Yayınları, 2016. İlhan Kutluer, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, c. XXXV, ss. 193-197.

[4] Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 56. Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, (çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov), İstanbul, Litera Yayınları, 2016, s. 26.

klasik ahlâk eserlerinin temel meseleleri olarak addedilmiş ve klasik ahlâk kitaplarında ele alınan ilk konular arasında yer almıştır. Nefs kavramı ile irtibatlı olarak nefs-i insanînin mevcudiyetinin ispatı, cevher oluşu, mürekkeb bir varlık olmayışı, cisim ya da cismanî olmayışı, zâtı ile müdrik oluşu ve bedenin yok olmasından sonra da varlığının devam etmesi gibi ruhun ontoloji, epistemoloji ve eskatoloji alanları ile irtibatlı meseleleri ahlâk eserlerin ilk kısımlarında yer alan bahislerdendir[5].

Nefs bahsinde üzerinde durulan bir diğer mesele ise insanda bulunan nefsin diğer canlı varlıklarda bulunan nefis türleri ile olan mübayenetidir. Bu yönüyle nefs üç kısma ayrılmakta bu üç nefsin kuvveleri üzerinde durulmaktadır. Nefis ve nefisin türleri, bu nefis türlerinin sadece bir nefisten mi neşet ettikleri yoksa birbirlerinden farklı varlıklar mı oldukları meselesi asıl itibarıyla doğa ilmi ile alakalı olmasına rağmen ahlâk eserinde yer alması ise insan davranışlardan hangilerinin tabii yani yetkinleşmeye elverişsiz ve hangilerinin irade ve düşünme sonucu yani yetkinleşmeye elverişli olduğunun belirlenmesi amacına matuf olduğu görülmektedir[6]. Klasik ahlâk eserlerinde nefis; nefs-i nebatî, nefs-i hayvanî ve nefs-i insanî olmak üzere üç kısma ayrılmakta ve her nefis türünün sahip olduğu kuvveler sıralanarak nefis türleri arasındaki farklılıklar ortaya konulmaktadır. Nefs-i nebatînin kuvveleri 1. Besleyici (gâziye), 2. Büyütücü ve 3. Üreme olmak üzere üç tanedir[7]. Nefs-i hayvanînin kuvveleri ise kuvve-i müdrike ve kuvve-i muharrike olmak üzere iki ana gruba ayrılmaktadır. Kuvve-i müdrike kendi içersinde havâss-ı zahire ve havâss-ı batıneyi ihtiva etmektedir. Havvas-ı zahire ile kast edilen beş duyu organlarımızdır. Dokunma, koklama, tatma, işitme, görme güçlerini içermektedir. Harici dünyaya dair bilgilerimizi bu kaynaklardan elde ederiz. Havass-ı batıne ile kast edilen ise hiss-i müşterek, hayâl, vâhime, hâfıza, mutasarrıfa güçleridir. Nefs-i hayvanînin bir diğer kuvvesi olan kuvve-i muharrike de kendi içerisinde iki kısma ayrılır. Bunlardan ilki olan kuvve-i şeheviye ile nefis kendisi için yararlı, cazip olana yönelirken, kuvve-i gazabiye ile kendisine uygun olmayan, zararlı şeylerden uzaklaşmaktadır. İnsanî nefse geldiğimizde ise diğer nefis türlerinde var olan kuvveleri kendi içerisinde barındırmakla beraber insanî nefsi diğer nefislerden ayıran hususiyet, bu nefis türünde kuvve-i âlime ve kuvve-i âmile olmak üzere iki kuvvenin bulunmasıdır. Kuvve-i âlime kendi içerisinde iki ayrı kuvve barındırmaktadır. Bu kuvvelerin ilki hikmet-i nazarî yönüyle âlim/bilen kuvve iken; ikincisi hikmet-i amelî yönüyle âlim/bilen kuvvedir. Birincisi ile insanî nefs, ma'kulâtı idrak edebiliyorken, ikincisi ile iyi ve kötü amelleri birbirinden tefriki edebilmektedir. İnsanî nefiste yer alan kuvve-i âmile ise insan fiillerini gerçekleştiren güçtür. Bu güç dışarıdan bakıldığında her ne kadar nefs-i hayvanîde yer alan kuvve-i muharrike ile benzeşen yönleri olsa da insanî nefiste kuvve-i âmileyi harekete geçiren sâik taakkul iken nefs-i hayvanîde kuvve-i muharrikeyi harekete geçiren unsurun tahayyül ve tevehhüm olması her iki kuvveyi birbirinden ayıran temel ayırıcı vasıf olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu sayılan kuvveler içerisinde etkileri irade, ihtiyar ve düşünme ile ortaya çıkan kuvveler kuvve-i nutk olarak adlandırılan düşünme kuvvesi, yararlı olanları çekme kuvvesi olan kuvve-i şeheviye ve zararlı olanları def etme/onlardan sakınma kuvvesi olan kuvve-i gazabiyedir. Ahlâk eserlerinde yer alan bu kuvveler bazen de nefs olarak tanımlanmakta ve düşünme kuvvesine karşılık

[5] Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, ss. 57-62; Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, ss. 26-34.
[6] Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, s. 36.
[7] Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, ss. 62-70; Nasîruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, ss. 35-37.

nefs-i melekî; kuvve-i şeheviyeye karşılık nefs-i behîmî/hayvanî; kuvve-i gazabiyeye karşılık olarak nefs-i sebu'î terimleri kullanılmaktadır.[8]

Klasik ahlâk kitaplarında nefs ve nefsin kuvveleri hakkında öne sürülen bu nazariyatın sadece teorik cephede sınırlı kalmadığı, amelî ahlâk kısmına da yansıdığı görülmektedir. Bahsi geçen bu üç kuvveden sâdır olan fiillerin sahih aklın gerektirdiği güzel bir şekilde ve itidal üzere olması durumunda faziletler/erdemler ortaya çıkarken, ifrat ve tefrit hallerinde ise reziletler meydana gelecektir. Kuvve-i nazarînin (düşünme melekesi) itidal halinde *hikmet* erdemi; kuvve-i gazabiyenin itidal halinde *şecaat/yiğitlik* erdemi meydana gelirken kuvve-i şeheviyenin itidal halinde ise *iffet* erdemi ortaya çıkacaktır. Bu üç erdemin bir arada ve uyum içerisinde ortaya çıkmasıyla bir diğer erdem oluşur ki buna da *adalet* denilmektedir[9].

Mevcut bu bilgiler klasik İslâm ahlâk eserinde yer alan nefs kavramının, ne kadar merkezi ve mühim bir rol oynadığını ve ahlâk ilminin, nefs/ruh temelli bir nazariyat üzerine bina edildiğini göstermektedir. Burada zikredilmesi gereken başka bir mesele de ruh ve nefisle irtibatlı olarak klasik ahlâk ilminin gayesinin ne olduğu ve bunun nasıl tanımlandığıdır. Klasik ahlâk kitapları incelendiğinde ahlâk ilminin gayesi olan saadet ve mutluluğun nefsin yetkinleştirilmesi -faziletlerle tezyin edilmesinde ve reziletlerden uzak tutulması- ile elde edildiği görülecektir. Klasik ahlâk eserlerinde ahlâkın gayesi olarak bahsedilen saadet/mutluluk, insanın nazarî kuvvesi ile kendisine has olan yetkinliği (düşünme/nutk) elde etmesi; amelî kuvvesi ile de fazilet ve reziletleri tefrik ederek faziletler ile donanması, reziletlerden kurtulması ile mümkündür. Bu yönüyle saadet maddî/bedenî olanda, hazda ve faydada değil manevî olanda aranmaktadır[10].

3. Abdurrahman Şeref Efendi ve *İlm-i Ahlâk* Adlı Eseri

Abdurrahman Şeref Efendi[11] tarafından kaleme alınan *İlm-i Ahlâk*[12] adlı eserin II. Abdülhamit döneminde telif edilmiş olması; yapısında ve muhtevasında modern unsurlar barındırması bu eserin öne çıkan hususiyetlerindendir. *İlm-i Ahlâk*'ı kendi döneminde yazılmış diğer modern ahlâk eserlerinden farklı kılan en belirgin tarafı birinci bölümünü teşkil eden nazarî ahlâk kısmının Tanzimat döneminde kaleme alınan diğer ahlâk eserlerine nazaran daha teferruatlı ve sistematik bir tarzda yer almış olmasıdır. Kant ahlâkının, nazarî ahlâk teorisi üzerindeki etkisi eserin bariz hususiyetlerindendir. Bu yönüyle eser kendisinden sonra kaleme alınan ahlâk eserlerini de etkilemiştir[13]. Eserin müellifi olan Abdurrahman Şeref Efendi'nin mektepli, eğitimci ve bürokrat olması Tanzimat dönemi genel temayülüne uygun bir durum arz etmektedir[14]. *İlm-i Ahlâk*'ın sahip olduğu bu nitelikler, bu eserin Tanzimat döneminin ruh/nefs kavramının anlaşılması bağlamında temsil gücü yüksek bir metin olarak ele almamıza imkân tanımaktadır.

---

[8] Nasiruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nasırî*, ss. 36-37. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 70.
[9] Nasiruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nasırî*, ss. 89-90. Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 95.
[10] Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, s. 79-81. Nasiruddin Tusî, *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 60-79. Mustafa Çağrıcı, "Saadet", *DİA*, c. XXXV, ss. 319-322.
[11] Abdurrahman Şeref Efendi'nin hayatı ve ifa ettiği vazifeler için bkz. Mehmet Demiryürek, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Bir Osmanlı Aydını: Abdurrahman Şeref Efendi (1853-1925)*, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2003, ss. 15-66
[12] Bu eserin farklı tarihlerde (1311, 1313, 1316 [2defa], 1318, 1328) basıldığı bilgisi için bkz. Mehmet Demiryürek, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Bir Osmanlı Aydını: Abdurrahman Şeref Efendi (1853-1925)*, ss. 179-180. Mehmet Demiryürek bu bilgileri *Türkiye Basmaları Toplu Kataloğu, Arap Harfli Türkçe Eserler*, c. 1, 1990, ss.52-53.'den aktarmaktadır.
[13] Baha Tevfik, "Tenkid-i Felsefî", *Felsefe Mecmuası*, s. 53'ten aktaran Rıdvan Özdinç, *Akıl İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Meselesi*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013, s. 270.
[14] II. Abdülhamit döneminde mekteplerde okutulmak üzere telif edilen ahlâk kitaplarının müellifleri için bkz. Mahmut Dilbaz, "II. Abdülhamit Dönemi Mektep Sisteminde İslâm Anlayışı", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017, ss. 262-266. Abdurrahman Şeref için ayrıca bkz. Abdülkadir Özcan, "Abdurrahman Şeref", *DİA*, c. I, s. 175.

4. *İlm-i Ahlâk*'da Ruh ve Ruhun Kuvveleri

Klasik ahlâk eserlerinden farklı olarak Tanzimat döneminde telif edilen ahlâk eserlerinden biri olan *İlm-i Ahlâk*'ta ahlâk ilminin mevzusunun nefs-i insanî değil, *ahlâk-ı beşeriye* olduğu ifade edilmektedir. Abdurrahman Şeref Efendi, ahlâk ilmini, insanlığın hakiki yolunu gösteren, düşünen nefsin güçlerini istenilen yetkinlik [kemâl] seviyesine ulaştıran kaidelerden [kâvâid] bahseden bir ilim olarak tanımlamaktadır. Bu yönüyle ahlâk ilminin nazari kısmı ahlâkî kanun ve kaidelerin araştırılması ve tayini ile meşgul olmaktadır[15].

Abdurrahman Şeref'in *İlm-i Ahlâk* eserinde nefs/ruh, ahlâkın mevzusu olarak tanımlanmamış olsa da ruh ve ruhun kuvveleri meselesi ayrı bir bahis olarak değerlendirilmiştir[16]. *Ahlâk-ı Alâ'î*'de yer alan ruh tanımına yer veren yazar, ruhun bazı alametleri sayesinde bilinebileceğinden yola çıkarak ruhun kuvvelerini şu şekilde sıralanmaktadır: 1. Fikret, 2. His, 3. İrade[17]. Nefs-i nâtıkanın birinci gücü olan fikret insanın tefekkür gücüdür. Bu kuvve ile insan yapmış olduğu fiiller ile vuku bulan hadiseler arasındaki irtibatı ve bu irtibatın geçmiş ile gelecek arasındaki münasebetini anlayabilmektedir. Bu kuvve her insanda benzer şekilde bir işlev görmekte ve yine fikret sayesinde insan gelecekte olabilecek hâdiseleri tahmin edebilmektedir. Fikret kuvvesinin ortaya koyduğu bu fiilin ilm-i hikmetteki karşılığı ise tefekkürdür. Ruhun kuvvelerinden ikincisi olan hisse gelince insan bu kuvve sayesinde tefekkür eylemi esnasında yaşadığı hüzün ve sevinç hallerini gerçekleştirebilmektedir. İrade kuvvesi ise bir eyleme başlama, devam etme ya da eylemi bitirme seçimi esnasında kendisini gerçekleştirmektedir. Bu üç kuvve *kuvve-i fikriye*, *kuvve-i ihtisasiye* ve *kuvve-i iradiye* şeklinde de isimlendirilmektedir. Bütün ruhî fiil ve amellerimiz bu üç kuvve çerçevesinde şekillenmektedir.

Ruhun zikrettiğimiz bu üç kuvvesinin altında yer alan türleri ve kuvveleri bulunmaktadır. His kuvvesinin altında hiss-i haricî ve hasse-i bâtıne bulunmaktadır. Hiss-i haricî beş duyu organımıza karşılık gelmekte ve bu kuvve sayesinde haricî âlem hakkında bilgi sahibi olmaktayız. Âlem-i dahilîden haberdar olmamız ise hasse-i bâtıne ile gerçekleşmektedir. Ruhî kuvvelerin vazifelerini ifa ettikleri esnada kuvve-i fikriye neticesinde ortaya çıkan tasavvurâtı, kuvve-i ihtisasiye ile ortaya çıkan tesirâtı ve kuvve-i iradiyenin neticesinde ortaya çıkan nefsî temayülâtı insana bildiren işte bu hasse-i bâtınedir.

Kuvâ-yı fikriyenin ihtiva ettiği kuvvelere gelince ise bunlar şu şekilde sıralanmaktadır: 1. Hıfz, 2. Tahattur, 3. İstidlâl, 4. Taakkul, 5. Vehm ve hayal, 6. Kıyas, 7. Tecrid 8. Ta'mim, 9. Hüküm, 10. Kaziyye, 11. Kıyas, 12. Şekl. Kuvve-i ihtisasiye sayesinde elde edilen bilgilerin unutulmaması kuvve-i hafıza ile mümkündür. Hiss kuvvesi mâzi ve şimdi hakkında bilgi sahibi olabilmeyi mümkün kılmakla beraber geleceğe dair herhangi bir malumat vermemektedir. İstidlâl kuvvesi, geçmişte elde ettiğimiz tecrübeler aracılığı ile gelecek hakkında bir miktar bilgi sahibi olmamızı sağlamaktadır. Vehm ve hayal kuvvesi ise mevcudat içerisinde yer almayan nesneleri –yakuttan bir dağ gibi- tahayyül etmemizi mümkün kılmaktadır. Abdurrahman Şeref Efendi kuvâ-yı fikriye bahsinde, klasik ahlâk eserlerinde yer almayan mantık ilmine ait kavramlara yer vermekte ve bu kavramları kısaca açıklamaktadır. Son

[15] Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, ss. 4-7.
[16] Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, ss. 23-27
[17] Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, s. 24. Son dönem Osmanlı düşüncesinde iradenin ne şekilde ele alındığını gösteren bir çalışma için bkz. Rıdvan Özdinç, *Akıl İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde İrade Meselesi*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013.

olarak kuvâ-yı fikriyenin hâkimi olan kuvve-i akliyeye değinen yazar aklın işlevini varacağı son gayeyi şu şekilde tavsif etmektedir:

"İklîm-i fikrin sahib-i serîri akıldır. Akıl bi'l-cümle kuvâ-yı fikriyeye tedbir ve nezâret eder. Kaffe-i mevcudatın hakikatini istiknah eyler [hakikatini araştırır] ve mevcudâtın menşe-i evvellerini, esbâb-ı mûcibelerini araya araya bâis-i kevn ve mekan olan Hâlik-i teala ve takaddes hazretlerinin idrak sıfâtına kadar yükselir."[18]

Abdurrahman Şeref Efendi'nin *İlm-i Ahlâk*'ta ortaya koyduğu nefs teorisi incelendiğinde yazarın klasik ahlâk düşüncesinin yapısını korumadığı görülmektedir. Ruhun tanımı noktasında klasik bir eser olan *Ahlâk-ı Alâ'î*'yi kendisine kaynak göstermekle birlikte ruhun kuvveleri bahsinde klasik ahlâkta yer alan terminolojinin dışına çıktığı, klasik ahlâk eserlerinde yer alan kavramlara da farklı anlamlar yüklediği görülmektedir. Yazarın ruhun kuvveleri olarak zikrettiği fikret, his ve irade ruhun alameti olarak tavsif edilmiş ve ruh hakkındaki bilgimiz bu üç kuvve ile sınırlandırılmıştır. Ruhun fikret kuvvesi bize klasik ahlâkta yer alan kuvve-i nutk/düşünme gücünü hatırlatmış olsa da, fikret kuvvesinin klasik ahlâkta icra ettiği fonksiyonundan farklı bir görev ifa ettiği görülmektedir. Düşünme gücü (kuvve-i nutk) klasik ahlâkta nefsin diğer iki kuvvesi üzerinde hâkim olan ve onların itidal üzere hareket etmelerini sağlayan bir vasfa sahiptir. *İlm-i Ahlâk*'ta yer alan fikret kuvvesi ise geçmiş ile gelecek; fiil ile fiilin neticesi olan hadiseler arasında irtibat sağlamakta ve gelecek hakkında fikir yürütebilmemizi sağlamaktadır. Yazarın bu kuvvenin altında yer alan türler arasında mantık ilmine ait kavramlara (kıyas, tecrid, ta'mim, hüküm, kaziyye, kıyas, şekl) yer vermesi fikret kuvvesinin ne şekilde tasavvur edildiğini gösteren işaretlerdir. Hiss kuvvesi ve bu kuvvenin altında yer alan hiss-i zahire ve batına terimleri klasik ahlâk eserlerinde yer alan bir kavram olmakla beraber, klasik ahlâkta bu kavramlar bilginin oluşum aşamalarını gösterirken, *İlm-i Ahlâk*'ta bahsedilen hiss, insanın duygusal durumuna karşılık gelmektedir. İnsanın yaşadığı üzüntü, sevinç vb. duygular ruhun bu kuvvesi sayesinde gerçekleşmektedir. Hissin altında yer alan hiss-i haricî klasik ahlâk eserlerindekine benzer bir konumda yer alırken, hasse-i bâtına'nın görevi iç âlemden (âlem-i dahilîden) haberdar olmakla tanımlanmakta ve bu yönüyle klasik ahlâktan farklılaşmaktadır.

Ruhun/nefsin ahlâk ilminin mevzusu olarak kabul edilmeyişi ve merkeze ahlâki kanunların alınışı klasik ahlâk düşüncesinden ne denli uzaklaşıldığının bir göstergesidir. Bu tarz bir teşebbüsün altında yatan temel nedenlerin başında ahlâk düşüncesini metafizik bir kavram olan ve varlığının ispatlanması noktasında problem arz eden ruh kavramı yerine, aklen doğruluğuna ve yanlışlığına hükmedebileceğimiz ahlâkî kanunların yer almasının daha uygun olacağı kanaati yer almaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada Tanzimat dönemi ahlâk müelliflerinden Abdurrahman Şeref'in *İlm-i Ahlâk* adlı eserinde ruh kavramının ne şekilde tanımlandığı üzerinde durulmuştur. *İlm-i Ahlâk*'ta yer alan ruh kavramının gerçek anlamda anlaşılması ise klasik ahlâk eserlerinde ortaya konan nefs/ruh kavramının ne şekilde tanımlandığının bilinmesi ile mümkündür. Osmanlı Devleti'nde modernleşme teşebbüslerinin başladığı ve gün geçtikçe ivme kazandığı bir dönemde kaleme alınan *İlm-i Ahlâk*'ta yer alan ruh kavramı ile klâsik ahlâk eserleri karşılaştırıldığında, kavramının gerek muhteva itibarıyla gerek ahlak eserlerindeki konumu itibarıyla nasıl bir değişim yaşadığı daha iyi anlaşılmaktadır. Klasik

[18] Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, s. 27.

ahlâk eserlerinde gördüğümüz nefs ve nefsin türleri üzerinde yazılan uzun bahislerin, Tanzimat sonrası ahlâk kitaplarında (çok) yer almamasında birçok faktörün etkin olduğu ihtimali unutulmamalıdır. Bu anlamda Osmanlı Devleti'nin yaşadığı siyasî, sosyal ve ekonomik çalkantıların Osmanlı ahlâk müelliflerini daha ivedi olana yönelttikleri ve mevcut sorunları ahlâk alanı üzerinden çözmeye teşebbüs ettiği görülmektedir[19]. Bu acil çözüm arayışları içerisinde pratik ve amelî olanın, teorik ve nazarî olan karşısındaki "üstünlüğü" tartışılmazdır.

Abdurrahman Şeref'in kaleme aldığı bu eserde Kant ahlâkının tesiri bariz bir surette görülmektedir. Kant ahlâkının ruh vb. metafizik kavramların varlığının ispatlanması konusundaki yaklaşımının ruh bahsinin ahlâk eserlerindeki konumuna tesir ettiğini öne sürmek mümkündür. Klasik ahlâk eserlerinde ahlâk ilminin konusunu teşkil eden ruh yerine, Abdurrahman Şeref'in eserinde kanun-ı ahlâkînin/ahlâk-ı beşerînin yer alması, ruh kavramı yerine vazife/kanun-ı ahlâkî kavramının merkeze alınmasına neden olmuş ve vazife kavramı üzerinden bir "İslâm ahlâk teorisi" inşa edilmeye çalışılmıştır. Aklı temel alan Kant ahlâkının ne şekilde İslâm ahlâkı ile örtüşeceği ve her iki ahlâk anlayışları arasındaki farklılıklar ve tezatlıkların ne şekilde telfik edileceği ve uzlaştırılacağı suali ise *İlm-i Ahlâk*'tan sonra kaleme alınan ahlâk eserlerinin en can alıcı sorusu olarak yerini daima muhafaza edecektir. Abdurrahman Şeref'in ortaya koyduğu nazarî ahlâk düşüncesi, eserin amelî ahlâk kısmında da kendisini göstermektedir. Yazar ameli ahlâk kısmında vazife kavramı üzerinden insanın nefsine, ailesine, memleketine/vatanına, insanlığa ve dinine karşı olan sorumluluklarını sıralamakta ve klasik ahlâk eserlerinde göremediğimiz birçok yeni vazife ile insanı mükellef tutmaktadır.

Kaynakça

Çağrıcı, Mustafa, "Saadet", *DİA*, c. XXXV, ss. 319-322.

Çağrıcı, Mustafa, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, 6. basım, İstanbul, Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2014.

Demiryürek, Mehmet, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Bir Osmanlı Aydını: Abdurrahman Şeref Efendi (1853-1925)*, Ankara, Phoenix Yayınevi, 2003.

Dilbaz, Mahmut, "II. Abdülhamit Dönemi Mektep Sisteminde İslâm Anlayışı", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.

Fortna, Benjamin C., *Mekteb-i Hümayûn: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, (çev. Pelin Siral), İstanbul, İletişim Yayınları, 2005.

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâ'î*, 3. Basım, (haz. Mustafa Koç), İstanbul, Klasik Yayınları, 2015.

Kınalızâde Ali Çelebi, *Ahlâk-ı Alâî*, (sad. Murat Demirkol), Ankara, Fecr Yayınları, 2016.

Kutluer, İlhan, "İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü", Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

Kutluer, İlhan, "Ruh", *DİA*, c. XXXV, ss. 193-197.

Özcan, Abdülkadir, "Abdurrahman Şeref", *DİA*, c. I, s. 175.

Özdinç, Rıdvan, *Akıl İrade Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*, İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013.

[19] Benjamin C. Fortna, *Mekteb-i Hümayûn: Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde İslâm, Devlet ve Eğitim*, (çev. Pelin Siral), İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, ss. 247-290.

Şeref, Abdurrahman, *İlm-i Ahlâk*, Darülhilâfetilaliyye, 1316.

Tusî, Nasîruddin, *Ahlâk-ı Nâsırî*, (çev. Anar Gafarov, Zaur Şükürov), İstanbul, Litera Yayınları, 2016.

Avustralya Aborijin Dininin İnşasında Yaratıcı Ruhların Rolü: Düş Zamanının Kahramanları

Ümit TABAR

Avustralya Aborijin Dininin İnşasında Yaratıcı Ruhların Rolü: Düş Zamanının Kahramanları

Ümit TABAR*

Öz

Dünyanın yaşayan en eski halklarından biri olarak bilinen Avustralya Aborijinlerinin hayatları, doğumdan ölüme kadar ruhlarla kuşatılmıştır. İnançlarının dayandığı temel unsurlar olan bu doğaüstü varlıklar, yeryüzünden ve gökyüzünden insan yaşamına ve tabiatın döngüsüne olan müdahaleleriyle bilinmektedirler. İçinde yaşadıkları doğal alanlara hâkimdirler ve iyi olanları gökyüzünde; kötü olanları arzın derinliklerinde mekân bulurlar. Bu kadim kültürün sahipleri, bir grup tanrısal ruh, evreni düş zamanında yarattığına inanırlar. "Düş zamanı" *(Dreamtime)* denen bu kutsal zaman, yaratılış anını kapsar ve insanların içinde yaşadığı zamanla iç içedir. Bu zaman, zamanın başlangıcından içinde yaşanılan zamanı, mekânı ve ata ruhlarından meydana gelmiş panteonu da kapsayarak sürekli bir tezahür ortaya çıkar. Animist ögelerin temellendirildiği yaratılış zamanı, Aborijin halklarına bahşedilen tüm yaşamı, birbirine bağlı köklü bir sistemi, büyük ebedi arketipleri ve düş zamanında ortaya çıkan ata ruhlarının karışmasıyla ortaya çıkan geniş bir ilişki ağını kuşatır. Mitlerin etkisiyle hem bu ruhlar bireyler tarafından tecrübe edilmekte, hem de her yerde kendilerinin kuşatıldıklarına, izlenildiklerine; hatta zaman zaman hasta edilip öldürüldüklerine, çoğunlukla da kutsanıp muhafaza edildiklerine inanılmaktadır. Yerli havsalasında gerçeklik yoktur; var olan her şey ruhlardan ve rüyadan ibarettir. Bu çalışmada, Avustralya Aborijinlerinin kültüründe ruhların yeri ve rolleri gözden geçirilerek asırlardır onların yaşayışlarına nasıl yön verdikleri; sosyal ve bireysel olaylara ruhların nasıl müdahale edip, ritüellerde nasıl temsil edildikleri hususları incelenecektir. Çalışmada, fenomenolojik bir yaklaşımla, dini ve antropolojik veriler irdelenerek, analitik ve bütüncül bir perspektif ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Aborijin, Totemizm, Düş Zamanı, Yaratıcı Ruhlar.

Abstract

The Role of Creative Souls in the Construction of Australian Aboriginal Religion: Heroes of Dreamtime

Known as one of the oldest living peoples in the world, the lives of Australian Aborigines are surrounded by spirits from birth to death. These supernatural beings, which are the basic elements on which their beliefs are based, are known for their interventions from the earth and sky to human life and the cycle of nature. They dominate the natural areas they live in. The good ones are in the sky and the bad ones find space in the depths of the earth. The owners of this ancient culture believe that a group of divine souls created the universe in dream time. This sacred time, called "dreamtime", includes the moment of creation and is intertwined with the time people live in. This time, a continuous manifestation emerges from the beginning of time, including the time, place and the pantheon of ancestral spirits. The time of creation, on which animist elements are based, encompasses the entire life bestowed on Aboriginal peoples, a deep-rooted system connected to each other, great eternal archetypes, and a vast network of relationships that emerged from the mingling of ancestor spirits that emerged at the time of dream. Under the influence of myths, both these spirits are experienced by individuals and they are surrounded and watched everywhere; they were even sick and killed from time to time; it is often believed that they are consecrated and preserved. There is no reality in the indigenous landscape; everything that exists consists of spirits and dreams. In this study, the place and roles of spirits in the culture of Australian Aborigines; how they have shaped their lives for centuries; how the spirits intervene in social and individual events and how they are represented in rituals will be

* Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, tabarumit@gmail.com

examined. Also, an analytical and holistic perspective will be put forward by examining religious and anthropological data with a phenomenological approach.

Keywords: Aboriginal, Totemism, Dream Time, Creative Spirits.

Giriş

Avustralya Aborijinlerinin inançları, evrenin tüm unsurlarının birbiriyle bağlantılı olduğu; insanların, bitkilerin, hayvanların, yer şekillerinin ve gök cisimlerinin birbiriyle ilişkilendirildiği bütünsel bir felsefeden türetilmiştir. Bu ilişkilerin ve varlıkların birbirleriyle nasıl bağlantılı olduklarının bilgisi, *düş zamanı* adı altında kutsal hikâyelerde ve mitlerde kodlanmıştır. Aborijin ontolojisinin kalbinde, insan-toprak-ata ilişkisinin yattığı ve İngilizcede *düş* olarak yaldızlanmış bu inanç sistemi, Avustralya'da yaşayan tüm canlıları ve evreni kapsamaktadır.

Bu yaratılış öyküleri, yeryüzünde yaratıcı ata ruhlarının faaliyetleri aracılığıyla bilindiği gibi yeryüzünün şekillendirilmesini ve geliştirilmesini de öykülemektedirler. Genel hatlarıyla, yeryüzünün şekillendirilerek canlı yaşamına uygun hale getirilmesi ve ata ruhlarının bu şekillendirmede anlam bulması konusu, düş zamanını dikkate değer kılmaktadır. Bu mitlerde tanımlanan arazinin belirli tanrılar veya ata ruhları tarafından nasıl tutulduğu; yine bu arazi sahiplerinin hakları, sorumlulukları ve görevleri de düş zamanı hikâyelerinde anlatılmaktadır.

Bahsi geçen mitlerde ata ruhlarının kaostan düzen sağladıklarına; varlıkları, biçimsizlikten belli bir şekle dönüştürdüklerine; cansızlara canlılık kazandırdıklarına; aralarında düzeni ve sürdürülebilirliği korumak için her şeyin birbirine bağlı olması gerektiğini belirlediklerine inanılır. Yaratılışla görevli ata ruhlar, sadece yaşamın temellerini değil, aynı zamanda insanların karşılıklı bağımlılıktan doğan "*kanun*" kısmını da korumak için neleri yapmaları gerektiğini de bu hikâyeler vasıtasıyla görünür kılarlar.

Kanun, her bireyin diğer insanlar, ülkeler ve ata ruhları ile devam eden ilişkilerinin bağlantılarını ve sorumluluklarını belirleyen bir olgudur[1]. İnsan, sosyal bir varlıktır ve toplumdan izole yaşaması fıtrata uygun değildir. Bu sebeple, onu yarattığına inanılan ruh ataları, toplum içinde insanların uyumlu yaşayabilmeleri için birtakım tedbirler almış ve kanunları oluşturmuşlardır. Bu kanunların insanoğluna tebliği ve öğretilmesi de ata ruhları sayesinde ve mitik hikâyelerin örnekleriyle gerçekleşmektedir. Bu sistem sayesinde, yazılı kültürü olmayan bir toplumda binlerce yıldır aynı kanunlar ve kurallar toplumu yönlendirmektedir.

Çalışmamız, her ne kadar ata ruhlarını ve faaliyetlerini konu alsa da düş zamanı ve Avustralya Aborijin totemizmi de mecburen konuya dâhil olmaktadır. Ata ruhlarının ortaya çıkışı düş zamanı ile başlar; düş zamanı hikâyelerinde yolculukları devam eder ve yaratım faaliyetleri sona erdiğinde de artık yarattıklarının yaşam döngülerini düzenlemek için totemizmin kurallarını insanlara tebliğ ve öğretme ekseninde varlıklarını ve etkilerini sürdürürler. Bu sebeple çalışmamızda doğaüstü varlıkların çevreye, türlere, toprağa ve topluma özgü yerli ontolojisini nasıl oluşturduklarına ve bu hissin nasıl kabul gördüğüne değinilmeye çalışılacaktır.

[1] Elizabeth K Grant, *Unseen, Unheard, Unspoken: Exploring the Relationship Between Aboriginal Spirituality & Community Development*, Thesis, University of South Australia, 2004, ss.8-9.

1. Ata Ruhlarının Yaratılış Fenomeninde Rolleri

Aborijin halkları, iki geniş kategoriye giren birden fazla insan ruhuna inanırlar: biri Batı'nın egosu ile özdeş - vücuda eşlik eden ve kişinin kimliğini oluşturan, kendisinin şekillendirdiği özerk bir kurum ve diğeri rüyadan ve / veya Tanrı'dan gelen parçadır. İkincisi, çevredeki ataların totemik mekânlarından ortaya çıkar ve insanların yaşamlarının çeşitli aşamalarında onları canlandırmak için insanlara nüfuz ederler.

Ölümde, bu iki tür ruhun farklı yörüngeleri ve kaderleri ortaya çıkar. Egoik ruh başlangıçta ölen kişinin bedenine ve mülküne yakın kalan tehlikeli bir hayalet haline gelir. Sonunda ya çözünme yoluyla ya da yaşam için hiçbir sonucu olmayan uzak bir yere seyahat ederek yokluğa geçer. Onun yokluğu, genellikle ölen kişinin mülkünün tahrip edilmesi veya terk edilmesi ya da ölen kişinin adının yaşayanlar tarafından kullanılmasına uzun vadeli bir yasak ile işaretlenir. Ancak ataların ruhları ebedidir. Çevreye ve belirli totemik varlıklarla ve / veya Tanrı ile ilişkili yerlere ve ritüel süreçlerine/araçlarına dönüşürler.

Aborijin yaratılış öyküleri olarak bilinen düş zamanı öykülerinde geçen yüzlerce mitolojik varlık ve ata ruhundan bahsedilmektedir ancak isimlerinden çok işlevleri bizim konumuzu oluşturmaktadır. Bu mitolojik kahramanların, gökyüzünde yaşayan tanrıların yeryüzündeki avataraları oldukları ya da bir kısmının yarı tanrı varlıklar oldukları düşünülmektedir. Tamamının yaratıcı tanrı Baiame'den aldıkları talimatla uykudan uyanarak yeryüzüne çıktıklarına ve yaratım faaliyetlerini gerçekleştirdiklerine inanılmaktadır.

Mezkûr varlıkların belirdiği düş zamanı tarif edilirken, başlangıçta yeryüzü, sonsuz karanlıkta yatan; tepeleri veya nehirleri olmayan ıssız bir ova gibi anlatılmaktadır. Güneş, ay ve yıldızlar henüz yeryüzünün altında uyurken, hiçbir bitki veya canlı da yoktur. Sadece yarı gelişmiş bebeklerin yarı embriyonik kütleleri, daha sonra tuz gölleri veya su kaynakları haline gelecek yerlerde çaresizce yatmaktadırlar. Bu şekilsiz bebekler, henüz ne insan formuna dönüşebilmiş; ne de büyüme veya ölme gibi formlara ulaşabilmiş değillerdir. Gerçekten de, dünyada ne yaşam ne de ölüm bilinmektedir. Sadece yer yüzeyinin altında hayat, her zaman var olan binlerce işlenmemiş doğaüstü varlık şeklinde uyumaktadır ama bunlar bile ebedi uykularında hala uyuşuk formda bulunmaktadır[2].

Sonunda bu *doğaüstü varlıklar* uykularından uyanıp yeryüzünden geçerek yüzeye çıkarlar. Onların doğum yerleri, yaşamları ve güçleri ile anılır. Güneş, çok yerden yükselir ve dünya ışıkla dolup taşar. Kendi sonsuzluklarından doğan doğaüstü varlıkların çeşitli şekilleri ve görünümleri böylece ortaya çıkmaya başlar ve yeryüzü şekillenir. Bazıları kanguru veya devekuşu gibi hayvan formlarında yükselirken diğerleri mükemmel biçimli erkekler ve kadınlar olarak yeryüzüne dağılırlar[3].

Bu doğaüstü varlıkların çoğunda bulunan elementler arasında bölünmez bir bağlantı bulunur. İnsan formunda olanlar, aynı zamanda gerektiğinde bağlantı kurdukları belirli bir hayvana da dönüşebilmektedirler[4]. Bu doğaüstü varlıklar, totemik ataları oluştururlar ve hem yeryüzünün hem de insanların kaderini belirlemeye başlarlar. Yeryüzünde dolaştıkça bir yandan yeryüzünü şekillendirirken

[2] T. G. H. Strehlow, *Personal Monototemism in a Polytotemic Community*, Festschrift für Ad. E. Jensen, II, Munich, 1964, ss.723-727.
[3] Ronald M. Berndt, *Australian Aboriginal Religion*, Leiden E.J. Brill, 1974, s.8.
[4] T. G. H. Strehlow, *Personal Monototemism in a Polytotemic Community*, s.727.

aralarında gezindikleri insanları da *kanuna* uymaya teşvik ederler; yenilebilecek besinleri öğretirler; kabile veya klanın sözlü anayasasını tebliğ ederler.

Totemik atalara dönüşen ata ruhları, ontolojik kültürün de en temel yapıtaşlarını oluştururlar. Her şey, *altjira* ile başlar ve ata ruhlarının yeryüzü faaliyetleriyle devam eder[5]. Mitolojik döneme atfedilen bu söylencelerin, o zamandan beri tüm insan davranışları için emsal teşkil ettiği düşünülmektedir. Bu süreç, yaşam kalıplarının oluşturulduğu ve insanların izleyeceği yasaların belirlendiği kutsal dönemdir. Bu sebeple, Aborijin mitolojisinin kanun koyucuları, ata ruhları olarak bilinir. Düş zamanından beri vardırlar ve kâinattaki her varlığın varoluş sebebi olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Mana olarak *Düş zamanı* veya *altjira*, ata ruhlarının karada ilerledikleri; yaşamla birlikte hem fiziksel hem de coğrafi oluşumların ve tüm canlıların yaratıldığı zamanı temsil etmektedir. Bu efsanevi zaman kutsaldır çünkü doğaüstü varlıkların gerçek varlıkları ve faaliyetleri tarafından kutsanmıştır. Fakat diğer tüm kutsal zaman türleri gibi ebeden uzak olmasına rağmen, erişilemez değildir. Ritüeller vasıtasıyla yeniden yaşanabilir ya da tecrübe edilebilir. Dahası, hâlâ olan şeylerin bir tür mevcudiyet şartı ve yerli insanlar için önemli olan her şeyi aşan bir tür logos veya düzen ilkesi oluşturur[6].

Yerli havsalasında ateş yakma, avlanma, balık tutma gibi bilinen işlerin tümü bu *logos*'un yansımalarıdır ve dini ritüellerde canlandırılırlar. Ata ruhları, öğrettikleri bilgi; kurdukları düzen ve bahşettikleri hayat sebebiyle insanların saygısına müteveccihtirler ve belli zamanlarda gerçekleştirilen ritüellerle anılarak himayeleri umulur[7]. Bu özelliklerine binaen, ata ruhları bu topraklarda saygı görürler ve onurlandırılırlar.

Totemik alanlar olarak da bilinen ata ruhlarının mevcudiyetlerini sürdürdüklerine inanılan kutsal yerler, dağlar, kum tepeleri, ovalar, su kaynakları, mağaralar, yaşlı ağaçlar ve kuru dere yatakları gibi bölgelerdir. Tanrıların avataraları, bu kutsal alanlarda canlı sembollere dönüşürler. Bu manzara, sonsuzluğun gerçekliğinin ayrılmaz bir parçası haline gelir. Her bir kutsal alan, onu çevreleyen bölgenin coğrafi otoritesinin kaynağıdır. Adeta suyu tanrılar diyarından gelen kutsal bir çeşme gibi bölgesine hayat verdiklerine ve diriliş nefesini canlılara ulaştırdıklarına inanılır[8].

Yerli felsefesi, düş üzerine kuruludur ve insanların tüm varlıklarla karşılıklı ilişkisine dayanır. Efsanelerde yaşayan ata ruhları mitolojik hikâyeler, kaya resimleri, törenler, ritüeller ve şarkılar aracılığıyla aktarılırlar[9]. Düş, evrenin kökenini, doğanın ve insanlığın işleyişini açıklar. Aile hayatının düzenlenmesi, cinsiyetler arasındaki ilişkiler; insanlara, toprağa ve ruhlara karşı yükümlülükler, ata ruhları vesilesiyle düş zamanında hayatı şekillendirir ve yapılandırır.

2. Eskatolojik Perspektiften Ata Ruhları

Düşü yaşama veya "altjira, altjeringa, tjukurrpa" gibi farklı terimler aynı zamanda yasayı görmek ve idrak etmek anlamına da gelmektedir. Düş hikâyelerinin çoğunda, ata ruhları, dünyaya insan formunda gelir ve karadan geçerken, bugün tanıdığımız hayvanları, bitkileri, kayaları, nehirleri, dağları

---

[5] Altjira, Altjeringa, Tjukurpa, Palaneri gibi terimler karşımıza sıklıkla çıkmaktadır ve düş zamanının farklı Aborijin kabilelerince farklı adlandırılışını göstermektedir.
[6] W. E. H. Stanner, *The Dreaming*, The Australian Signposts, Melbourne, 1956, ss.51-55.
[7] W. E. H. Stanner, *The Dreaming*, ss.54-55.
[8] T.G.H. Strehlow, *Australian Aboriginal Anthropology*, University of Western Australia Press, Perth, 1970, ss.133-134.
[9] Elizabeth K. Grant, *Unseen, Unheard, Unspoken*, s.9.

ve diğer toprak formlarını yaratırlar. Ata ruhları, dünyayı yarattıktan sonra, ağaçlara, yıldızlara, kayalara, su kaynaklarına vb. dönüşürler ve enerjilerini *(djang)*[10] de yarattıkları varlıkların içine hapsederler. Bu sebeple yeryüzündeki birçok obje ya da yer, Aborijin kültürünün kutsalıdır ve yerli halklar için özel anlamları vardır.

Atalar, düşün sonunda ortadan kalkmadığı ve bu kutsal yerlere çekildikleri için düş asla sona ermez; geçmişi, bugünü, insanları ve toprağı birbirine iyice bağlar. Bu sürecin sonunda gökyüzüne sadece *Baiame*[11] çekilir. Diğer ata ruhları, sorumlu oldukları ve yaratım faaliyetine bizzat katıldıkları mekânlara yerleşerek yeryüzünü tercih ederler. Bu yüzden, sürekli mevcudiyetlerinin bulunduğuna inanılan kutsal yerler ve ritüel alanları kutsallık kazanırken, aynı zamanda da totemik inanışların gelişmesine de yol açmışlardır.

Ata ruhlarının yeryüzünün derinliklerinden gelmeleri, orada uzun süre bebek formunda uykuda beklemeleri ve zamanı geldiğinde yeryüzüne çıkarak görevlerini tamamlamaları; görevlerinin bitiminde sorumlu oldukları yerlerde ikamet etmeleri ve ölümsüz bir formda ruh ata olarak mevcudiyetlerini sürdürmeleri aslında evrensel anlatılarla örtüşmektedir. Yeryüzünün bir rahm-ı mader oluşu; onların tabiriyle yaratıcı tanrı Baiame'nin emri ile uykudan uyanıp yeryüzüne çıkmaları; yeryüzünü şekillendirip canlandırmaları ve yaratım görevleri bitse bile görev yerlerinin manevi sorumluluğu ile o bölgede belli yerlere çekilmeleri, ilahi dinlerin anlatılarının tahrif edilmiş versiyonlarını çağrıştırmaktadır.

Aborijin inançları, eskatolojik açıdan incelendiğinde ölüm sonrası hayat beklentisi olmamakla birlikte, ölen kişinin ruhu, uygun ritüelle defnedildiğinde kişinin ruhunun huzur bulacağına ve düş zamanına geri döneceğine inanılmaktadır. Doğum hadisesiyle fiziki bedene hapsolan ruh, ölümün gerçekleşmesiyle hapisten kurtulur ancak huzura ve sonsuzluğa ulaşması, ölüm ritüelinin gerçekleştirilmesine bağlıdır. Aksi halde kötü bir hayalet olarak, klanın çevresinde mevcudiyetini korur ve klana hastalık, bela, huzursuzluk, ölüm v.s. gibi sıkıntılara sebebiyet verir. Gerçekleştirilen ölüm ritüeli sonrası insanın ruhu, ata ruhları önderliğinde düş zamanına ulaşır ve orada sonsuzlukta huzur bulur[12].

3. Hayatın Çevriminde Ata Ruhları ve Mitler

Aborijin dilleri çözülmeye ve inançları öğrenilmeye başlandıktan sonra 20.asrın ilk çeyreğinde Avustralyalı antropologlar, yüksek tanrı ya da yaratıcı tanrı olarak addedilen Baiame haricindeki diğer düş zamanı kahramanlarını veya ata ruhları bulunduğunu keşfederler. Farklı kabileler bazında yapılan çalışmalarda *Daramurun, Bunjil ya da Nurunderi* gibi çeşitli adlarla anılan fakat işlevi benzer mitolojik varlıkları tespit ederler. Bu varlıkların, insanlara maddi kültürün muhtelif öğelerini bahşettiklerini; onlara toplumsal yasaları verdiklerini ve herşeyden önemlisi de eriştirme ayinlerini kurumsallaştırdıklarını görürler[13].

---

[10] *Aboriginal Mythology*, *Mudrooroo,* Aquarian, Harper Collins, SF California, 1994, s.viii.
[11] Baiame, Aborijin pantheonunda yaratıcı baba tanrı hükmündedir; gökyüzünde karısı ve oğluyla birlikte yaşar; bu üçü harici tüm tanrı ve yarı tanrılar yeryüzünde olmak zorundadırlar. (bkz: Douglass Baglin; Barbara Mullins, *Aboriginal Art of Australia*, Marleston, S.A.: Mulavon, 1986, s. 11).
[12] Ronald Murray Berndt, Australian Aboriginal Religion, Chapter IV, s.23.
[13] Mircea Eliade, *Avustralya Dinleri*, (çev: Cem Soydemir), Doğubatı Yayınları, Ankara, 2018, s.46.

Kaynaklara göre farklılıklar görülse de Kuzey Avustralya mitlerinde, ata ruhlarının denizden çıkıp karaya hayat verdiklerinden bahsedilir. En önemlileri *Djanngawul ve Narroondarie* mitleridir. Djanggawul olarak kişileştirilen mitolojik ata ruhunun, iki kız kardeşiyle birlikte içinde kutsal objelerin olduğu bir sepetle birlikte sabahyıldızının rehberliğinde kuzeydeki *Baralku Adasından* Kuzey Avustralya'da Arnhem Land kıyılarına çıktığına inanılır. Karaya çıktıkları yerde, elindeki değneği kuru toprağa saplar ve bir anda her yer yeşillenir. Ardından karanın içlerine doğru ilerledikçe, gördükleri canlıları isimlendirirler ve tabiata hayat bahşederek dolaşmaya devam ederler[14].

Narroondarie ise Güney Avustralya'ya ait bir mitolojik hikâyedir fakat ata ruhu *Boonah*, kuzeyden gelmiştir. Bir tepenin üzerinde otururken ağaç formuna tutsak olmuş iki genç kızı esaretten kurtararak onlarla evlenir. *Tookerii* adlı balığın kadınlara yasak olduğunu ve diğer yaşam kanunlarını onlara öğreterek yeryüzünde seyahatlerine devam eder. Boonah'ın uzakta olduğu bir gün kadınlar, yasaklı balığı yerler ve yasayı çiğnerler. Boonah'ın çok kızacağını düşünüp ondan kaçarlarken Kanguru Adası açıklarında Boonah'ın gazabıyla denizde boğulurlar. Kıyıya vuran bedenleri iki büyük kayaya dönüşür. Boonah, daha sonra denize dalıp kadınların ruhlarını kurtarır ve Baiame'nin yanına, gök katına götürür[15]. Bu örnekte olduğu gibi Boonah, yeryüzüne hayat veren ve aynı zamanda totemik yasaları belirleyen/tebliğ eden ata ruhu olarak anlatılmaktadır.

Üç yüz civarında farklı kabilenin yer aldığı Avustralya'nın bütünü düşünüldüğünde, hikâyelerin ve kahramanların rollerinin benzerliği dikkat çekicidir. Bununla birlikte, yerliler için ata ruhlarına inanmak kaçınılmazdır. Çünkü insana hayat veren temel neden ata ruhlarıdır. Şahsiyeti olmayan güçler yerine, ruhu olan güçler yerlilere her zaman daha cazip gelmiştir. Meydana gelen olaylara anlam vermede birden çok ata ruhunu tanrı yerine koyarak her olayı birine zimmetlemek ve en sonunda tüm kâinatı yöneten tek yaratıcıyı da pantheonun başında tasavvur etmek, zihinsel açıdan daha doyurucu gelmiş olmalıdır[16].

Düşler, Aborijin halkının geleneksel toplumdaki ve doğadaki yerlerini anlamalarını sağlarken böylece geçmişin manevi bağlarını da bugün ve gelecek ile birleştirirler. Düşlerin asıl işlevi yaratma sürecini açıklamak ve yaratım sürecini anlaşılabilir bir mantığa sarmalamaktır. Düş zamanında adı geçen ata ruhlarının varlıkları da aslında dünya hayatının ruhsal varlıklarla nasıl kuşatıldığının ve bireylerin hayatlarına nasıl dâhil edildiklerinin bir izdüşümünün anlatısıdır. Kısacası, karınlarını doyurduklarına inandıkları ata ruhu tanrıların aynı zamanda ruhlarını da doyurdukları gözlemlenir.

Yaratıcı ata ruhlarının kara üzerindeki yolculukları düş parkurlarına kaydedilir. İnsanlarının tüm yaratılış tarihini kapsayan bu uzun şarkı döngülerine düş parkuru adı verilir[17]. Bir düş parkuru, ruh ataların varlığını ve yol boyunca tüm hareketlerini izleyen; yaratım özelliklerini oluşturan; flora faunayı yaratan ve yasaları ortaya koyan bir dizi olaya sahiptir. Bu sebeple, bu ülkede doğan insanlar sonsuza dek doğum yerlerinin yaratılışına bağlıdırlar ve bu yere vesayet yükümlülükleri vardır. Yaratılış Ataları, Aborijin ülkesini dolaştıkça ülkedeki tüm alanları birbirine bağlarlar[18]. Potansiyel

[14] *Mudrooroo, Aboriginal Mythology*, s.46.
[15] *Mudrooroo, Aboriginal Mythology*, ss. 119-120.
[16] Niyazi Akyüz, İhsan Çapçıoğlu, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2008, s.80
[17] Mudrooroo, Aboriginal Mythology, s.150.
[18] https://japingkaaboriginalart.com/articles/connection-dreamtime-songlines/, (02.02.2020).

olarak düş parkuru terimi Aborijin kültürünün sözlü ve anonim bir kültür olduğu deneyiminden kaynaklanmaktadır.

Yaratılış ataları sayısız ve çeşitlidir; seyahat ettikleri zamanla etkileşime girdiklerinden ve hâkim oldukları bölgelerde farklı adlarla anılabildikleri için net bir sayı ve isme ulaşabilmek mümkün değildir. Bu mitolojik anlatımlarda sözü edilen ata ruhları arasında Gökkuşağı Yılanı (*Great Rainbow Serpent*), Wandjinas, Wagyal, Mimi Spirits, Arnhem Land'in peri benzeri varlıkları, Karatgurk (*Ülker yıldızı kümesini temsil eden yedi kız kardeş*), Djanggawul ve kızkardeşleri gibi kahramanlar neredeyse bütün Avustralya Aborijinleri arasında ortak bilinen ata ruhları olarak göze çarpmaktadır.

Eldeki kayıtlara göre iyi bilinenlerden biri *Rainbow Serpent* (Gökkuşağı Yılanı)'dır. Avustralya'nın birçok yerinde bulunmasına rağmen Gökkuşağı Yılanı, bazı bölgelerde en önemli yaratıcı ata ruhu olarak kabul görür. Suyolları, nehirler, dereler ve billabonglarla[19] ilişkilidir. Arnhem bölgesindeki arkeolojik çalışmalara göre Aborijin halkları tarafından sekiz bin yıldır kaya resimlerinde resmedilmektedir[20].

Farklı hikâyeler, Gökkuşağı Yılanının yeryüzü, hayvanlar ve ilk insanların yaratılışından kısa bir süre sonra Avustralya'ya vasıl olduğu konusunda birleşmektedirler. Ancak, yeryüzünün tasarımı ve canlıların çoğaltılması vazifesi tüm mitlerde Gökkuşağı Yılanına atfedilir. Kıvrım hareketleriyle yeryüzü şekillerinin oluştuğuna ve bıraktığı yumurtalarla Avustralya'nın canlılarını yarattığına inanılmaktadır. Bu yavrulardan bazıları zamanla kadın ve erkeğe; çoğu da balık, kuş ve sürüngenlere dönüşmüştür[21]. Kalabalık kabilelerden *Nyungarr* halkınca *Wagyal*; *Adhıyyamantha* halkınca *Akurra* olarak bilinen bu ruh atası, birçok bölgede pullarından yansıyan güneş ışınlarının gökkuşağı renklerini anımsatmasından dolayı Gökkuşağı Yılanı olarak bilinmektedir[22].

Ata ruhlarından biri olan en güçlü yaratıcı da Baiame'dir. Bazen Gökyüzü Tanrısı veya Yüce Yaratıcı Varlık olarak da adlandırılmaktadır. Baiame, insanların kendilerini yaratması açısından önemlidir ve yaratıcı çalışmalarını tamamladığında Samanyolu'nun ardındaki mekânına çekilmiştir. Gökyüzü kahramanı Baiame (*Goin / Biral*), her şeyin yaratıcısıdır; yasalar, totemik ve diğer örgütlenme biçimlerini, gelenekleri ve törenleri kısaca *kanunu* insanoğluna tanıtmıştır. Sosyal ve ritüel davranışlar için en yüce ve reddedilemez otoritedir. Baiame, kesinlikle doğu yerlileri tarafından ölülerin avukatı ve yargıcı olarak görülmektedir. Buna ek olarak, gökyüzünde ikamet etse de şaman vasıtasıyla iletişim kurulabilmektedir[23].

Aborijinlerin ölü gömme ritüellerinde, ruhun yukarıya, gökyüzüne doğru ilerlemesiyle aslında Baiame'nin göğe yükselişi canlandırılmaktadır. Gömü yerleri ve hayatın başlangıç zeminlerini çevreleyen oyulmuş desenler taşıyan ağaçlar, gökyüzüne giden yolun ve dolayısıyla Baiame'nin sembolleridir. En bilinen sembol, boğa böğürtüsüne benzer bir ses çıkaran, içi oyulmuş ağaçtan *didgeridoo* adlı bir çalgının çıkardığı sestir. Ayrıca Baiame, erginlik ritüellerinin sahibidir. Bu törenlere *bora* ritüeli adı verilir ve erginliğe ulaşan erkek çocuklar, Baiame'nin adını ilk defa bu törenin sonunda

---

[19] Billabong, Avustralya'ya özgü sel sonucu oluşmuş kuru dere yatağı; longoz ya da bataklık arazi. (bkz: https://www.lexico.com/en/definition/billabong, (03.02.2020).
[20] https://www.aboriginal-art-australia.com/aboriginal-art-library/rainbow-serpent/, (03.02.2020)
[21] Hakkı Şah Yasdıman, *Düş Zamanının Yaşayan Mirası Avustralya Yerlilerinde Mitoloji ve Din*, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2005, s.99.
[22] *Aboriginal Mythology, Mudrooroo*, ss. 2-3, 141.
[23]http://espace.library.uq.edu.au/eserv/UQ:212703/s00855804_1962_1963_7_1_192.pdf, (09.02.2020).

duyabilme şerefine ererler. Baiame'nin adı lüzumsuz yere zikredilmez ve kimseyle paylaşılmayacak kadar kıymetlidir. Kadın ve çocuklar, Baiame'ye dair hiçbir şey bilmezler[24]. Tüm bu tanımlar, Aborijinlerin, tanrının adamlarının kıtaya ayak basmadan önce tanrıyı bildiklerini, onun yasalarına uyduklarını, ondan korkarak ona tazim ve ibadet ettiklerini göstermektedir.

Baiame ile ilişkili çeşitli anma yerleri mevcuttur. Böyle bir yer olan NSW Singletone yakınlarındaki Hunter Vadisi'nde Baiame Mağarasındaki ünlü bir kaya resminde, büyük gözleri ve Hunter bölgesinin yedi kabilesinin kollarının altında temsil edildiği son derece net bir resimle tasvir edilmektedir[25]. Bu tasvir haricinde anlatılan mitolojik hikâyelerde Baiame'nin görünüşüne ait başka bir delil bulunmamaktadır. Sadece ona atfedilen büyü uygulamaları ve ayinlerde, çeşitli danslar ve hareketlerle tasvire çalışılır[26].

Baiame ile birlikte, karısı *Birrahgnooloo* (doğurganlık tanrıçası) ve oğlu *Daramulum* (Grogorally/ Birrigun) da yaratım süreçlerinde bilfiil yer aldıklarına inanılan ata ruh figürleridir. Ancak, Birrahgnooloo ve Darramulum incelenirken, pantheonun asıl sahibinin Baiame olduğu ve diğerlerinin onunla kıyas dahi edilemeyeceği hatırdan çıkarılmamalıdır.

İşlevine binaen sözü edilen Baiame'nin oğlu (*Grogorally/ Birrigun/ Gayundi/ Gnawdenoorte)* ya da en çok bilinen ismiyle *Daramulum*'dur. Bazı bölgelerde Daramulum'un Baiame'nin kardeşi olduğuna da inanılmaktadır. İşlev bakımından Baiame'nin sağ kolu olduğu ve yaratım sürecinde yer aldığı bilinmektedir. Ancak daha sonra babasının sözünden çıkarak kötü ruha dönüştüğü için Baiame tarafından kanguruya ya da sürüngene dönüştürülerek yeryüzüne hapsedilmiştir[27].

Bora ritüellerinde didgeridoo ile yapılan korkutucu sesin ve ergenlerin dişlerini söken yaratığın Daramulum olduğuna dair rivayetler de mevcuttur[28]. Wiradhuri ve Kamilaroi halklarına göre de gök ve hava tanrısı, şamanların yönetici tanrısı ve aysal (*lunar*) uluhiyet sahibi bir ata ruhu/tanrı olarak tazim görür[29]. Baiame gibi iyi ruhlu tanrının zıddı olarak şeytanlaştırılmış ve korkulan bir figür olarak inanışlarda yer edinmiştir. Her kabilede kötü olarak anılmamakla birlikte hastalık ve ölümlere sebep olan ruh atası/tanrı şeklinde genel kabul görmektedir.

Baiame de dahil olmak üzere gökyüzü tanrılarının hikayeleri, farklı bölgelerdeki bu ruh ataları için farklı isimlere sahiptir ve bazen hikayeler, insanların farklı ihtiyaçlarına göre değişiklik gösterir. Kuzeyden güneye Birripi, Ngaku, Daingatti, Nooralie, Mungan Ngour ve Gambangirr gibi adlarla anılan Baiame'nin değişik bölgelerde daha farklı versiyonlarına da rastlanabilir [30]. Ayrıca, kabileleri ve sınırlarını belirleyen Baiame'nin oğlu Darramulun da Birrigun, Ulidarra, Gayundi gibi adlarla anılabilir. Evlilik yasasını, dolayısıyla Avustralya totemizmini belirleyen Ulidarra, önemli ata ruhları arasında sayılabilmektedir[31].

---

[24] Mircea Eliade, *Avustralya Dinleri*, s.25.
[25] https://www.singletonargus.com.au/story/6310544/baiame-cave-at-risk-as-management-plan-appears-stalled/, (03.02.2020).
[26] Ronald M. and Catherine H. Berndt, *The World of The First Australians* , Chicago, 1964, s. 202.
[27] Winfried Corduan, *In the Beginning God: A Fresh Look at the Case for Original Monotheism*, B&H Publishing Group, Nashville, 2013, ss.102-104.
[28] Mircea Eliade, *Avustralya Dinleri*, ss.105-106.
[29] Özhan Öztürk. *Dünya Mitolojisi.* Nika Yayınları. Ankara, 2016. ss. 19-20.
[30] Özhan Öztürk, *Dünya Mitolojisi*, ss.19-20.
[31] J.S. Ryan, *The Land of Ulitarra: Early Records of the Aborigines of the Mid-north Coast of New South Wales,* University of New England, Grafton, NSW, 1964, ss.4-6.

Bu efsanelerin en derli toplu haline göre Baiame'nin alternatifi ya da Gökkuşağı Yılanının versiyonu konumundaki Yaratıcı Wandjina (*bulut ve yağmur tanrısı*), ruh atalarını yeryüzünden ve denizlerden getirerek hayatı başlatır. Ataların bazıları erkek, diğerleri hayvan görünümündedir. Aslında, mitlere göre, ata ruhların şekil değiştirebildiğine ve insan ya da hayvana dönüşebileceğine inanılmaktadır. Diğer bazı versiyonlarda, Wandjina bir tanrı değil, büyük siyah gözlü, ağızsız ve bir ışık huzmesiyle ile tasvir edilen birçok tanrı ya da ruh atasıdır ancak kesinlikle insanları temsil etmemektedir[32]. Bu ve benzeri efsanelerde, Wandjina'nın yeryüzünde nasıl yürüdüğü; nehirlerden dağlara; bitki ve hayvanlara kadar tüm canlıları nasıl yarattığı anlatılmaktadır.

Bölgelere ve kabilelere göre hikâyeler ve isimler değişse de ortak bir patron tanrı ve alt tanrılar/ata ruhları inancı her bölgede göze çarpmakta ve ortak mesajlar/anlatılar hissedilmektedir. Evrenin başlangıcında Baiame'nin varlığı; sonrasında bizzat yeryüzüne inerek tüm ata ruhlarını yaratımla görevlendirmesi ve yaratılış sonrası kanunun tebliğinden sonra tekrar göğe çekilişi, düş zamanı hikâyelerinin genel aksını oluşturmaktadır. Avustralya'nın binlerce yıl dış etkilerden tamamen izole bir kıta olduğunu dikkate alırsak, bu ortak kalıpların da efsanelerde ortak olması mümkündür. Anakaralardan uzak olsa da, yarı göçebe hayat tarzı ve kıta içi hareketliliğin sürekliliği hem etkileşimi, hem de sürdürebilirliği sağlamıştır.

Sonuç

Düş zamanındaki ebedi varlıklar ata ruhlarının varoluşlarının ana teması, insanlara evrenin, yeryüzünün, insanların ve diğer canlıların ne için ve ne şekilde yaratıldığının bir mantık çerçevesinde öğretilmesidir. Yeryüzünde düzenin sağlanması, klanlar ve kabileler arası hukuk, aile hukuku, kutsal ve tabu gibi birtakım nosyonlar, anonim anlatılar ve mitolojik efsanelerle toplumun hafızasında yerini bulur. Aborijinler gibi yazılı kültürü olmayan halklarda, kültürün devamı da ancak bu şekilde sürdürülebilir.

Bu genel plan dâhilinde mitlerde ata ruhları, üç önemli işlevi yerine getirirler. Bunların ilki, düş zamanı hikâyelerinde kahramanlar kutsanarak, üzerinde gezindikleri kırsal alanlar liberalize edilirler. Şahsi mülk yerine ata ruhlarının himayesinde olan bu toprakların istifadesi tüm canlılara bahşedilir. Bütün varlıkların sahibi, ata ruhları kabul edildiğinden dolayı cana ve mala tecavüz cinsinden ihlaller, Aborijin toplumlarında engellenmiş olur. Herkes ihtiyacı nispetinde tabiattan faydalanırken, onun da canlı olduğu gözetilerek saygıda kusur edilmez.

İkincisi, düş zamanı efsanelerinde ata ruhları, kahraman ve doğaüstü tasarlanmış varlıklar olarak tasvir edilirler. Bu özellikleri onları insanlardan üstün kılarak, ritüeller vasıtasıyla inancın nihai transferini gerçekleştirmelerine ve insan yaşamına doğrudan müdahale edebilmelerine olanak verir. Efsanelerdeki ata ruhları vasıtasıyla gençler erginleştirilir; hayata hazırlanır; totemik kurallarla hayatları şekillendirilir ve öldüklerinde de huzura ermeleri için kılavuzluk edilir. Böylece her ritüelin ve inancın bir ata ruhuna ithaf edilmesi, inanç kozasının örülmesine ve sağlamlaşmasına zemin oluşturur.

Son olarak da ata ruhlarıyla efsaneler, insanlar arasında sonsuz bir birlik ve korunma hissini sürekli canlı tutarlar. Ata ruhları her şeyden önce, insanların yaratıcıları, hayat vericileri, düzen

[32] *Aboriginal Mythology, Mudrooro*, ss. 175-176.

kurucuları ve gerektiğinde cezalandırıcılarıdırlar. Ruhlar memnun edildiği; klanlar arası kanunlara uyulduğu sürece, insanlar, onların gazabından emin bir şekilde ve kötülüklerden yine onların tasarrufu ile korunduklarına inanarak huzurlu yaşarlar. Aborijin inancına göre, ihmal edilmedikleri ve tazim gördükleri sürece huzur ve bolluk ata ruhlarının teminatı altındadır. Kanuna uyulduğu müddetçe güneş doğmaya, toprak yeşermeye ve üzerindeki canlıları doyurmaya devam edecektir.

Bu mevzuda değinilmesi gereken son bir husus da ata ruhlarının neden bu kadar ön plana çıktığı konusudur. Avustralya yerlilerinin dini geleneklerinde asıl Yaratıcı Baiame ihmal edilir ve insanlar ana menfaatlerini tanrı; yarı tanrı; yarı hayvan ve yarı insan ata ruhlarına çevirerek, onları doğaüstü güçlerle donatırlar. Baiame'nin düş zamanında yaratma olayını başlattıktan sonra göklerdeki mekânına çekildiği ve sürecin devamına müdahale etmediği anlatılmaktadır. Ancak, ata ruhları yaratım süreci sonunda gökyüzüne çekilmek yerine insanlar arasında kalmayı seçerek mekânsal yakınlıklarını korumayı tercih etmişlerdir. İşte bu mekânsal yakınlık ve ulaşılabilirlik, günümüzde bile etkinliği gözlenebilen Aborijin totemik inanç sisteminin yaşanmasına ve binlerce yıllık düş zamanı hikâyelerinin anlatılagelmesine yol açmıştır.

Kaynakça

AKYÜZ Niyazi ve ÇAPÇIOĞLU İhsan, Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2008.

BAGLIN Douglass; MULLINS Barbara, Aboriginal Art of Australia, Marleston, S.A.: Mulavon, 1986.

BERNDT Ronald M. ve BERNDT Catherine H., The World of The First Australians , Chicago, 1964.

BERNDT Ronald M., Australian Aboriginal Religion, Leiden E.J. Brill, 1974.

CORDUAN Winfried, In the Beginning God: A Fresh Look at the Case for Original Monotheism, B&H Publishing Group, Nashville, 2013.

ELIADE Mircea, Avustralya Dinleri, çev: Cem Soydemir, Doğubatı Yayınları, Ankara, 2018.

GRANT Elizabeth K, Unseen, Unheard, Unspoken: Exploring the Relationship Between Aboriginal Spirituality & Community Development, Thesis, University of South Australia, 2004.

MUDROOROO, Aquarian, Aboriginal Mythology Harper Collins, SF California, 1994.

ÖZTÜRK Özhan, Dünya Mitolojisi, Nika Yayınları. Ankara, 2016.

RYAN J.S., The Land of Ulitarra: Early Records of the Aborigines of the Mid-north Coast of New South Wales, University of New England, Grafton, NSW, 1964.

STANNER W. E. H., The Dreaming, The Australian Signposts, Melbourne, 1956.

STREHLOW T. G. H., Personal Monototemism in a Polytotemic Community, Festschrift für Ad. E. Jensen, II, Munich, 1964.

YASDIMAN Hakkı Şah, Düş Zamanının Yaşayan Mirası Avustralya Yerlilerinde Mitoloji ve Din, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2005.

http://espace.library.uq.edu.au/eserv/UQ:212703/s00855804_1962_1963_7_1_192.pdf, (09.02.2020).

https://japingkaaboriginalart.com/articles/connection-dreamtime-songlines/, (02.02.2020).

https://www.aboriginal-art-australia.com/aboriginal-art-library/rainbow-serpent/, (03.02.2020).

https://www.lexico.com/en/definition/billabong, (03.02.2020).

https://www.singletonargus.com.au/story/6310544/baiame-cave-at-risk-as-management-plan-appears-stalled/, (03.02.2020).

Kapitalizmin Ruhuna Teolojik Bir Eleştiri: Göksel Dinler Ekseninde Bir Bakış

Aslan Savaş DEMİRCAN

Kapitalizmin Ruhuna Teolojik Bir Eleştiri: Göksel Dinler Ekseninde Bir Bakış

Aslan Savaş DEMİRCAN*

Öz

Kapitalist ruh, doğası gereği çoğu aza tercih eder. Salt akılcı, faydacı, fırsatçı, hırslı, hedonist ve bencildir. Ekonominin tanımında yer alan "sınırsız ihtiyaç" kavramında bile kendini göstererek özellikle çağımızda tüketimi azami dereceye getirmeye kendini adar. Bunun için insanın mana tarafını yok sayarak tüketimi engelleyecek tüm iç bariyerleri ortadan kaldırmayı amaçlar. Oysa insan maddi varlığının yanı sıra mana tarafı ile de vardır ve varlığını devam ettirir. Bu mananın rehberliğini ise göksel dinler yapar. Bu göksel rehberlerin insanlığa tavsiye ettiği tok gözlülük, paylaşma, rızka rıza, tevekkül, itidalli davranmak, mutluluğu manada aramak, gibi kavramlar ile Kapitalist ruh'un doymak bilmez niteliği, kar doruklaştırma, sınırsız tüketim gibi kavramlar birbirine zıt olduğu gibi insanlığın ihtiyaç duyduğu mutluluğu ve toplumsal refahı getirmemiştir. Bu çalışmanın amacı iki hayati fenomen olan kapitalizm ve dini değerlerin irdelenmesi ile batı kültürünün bir ürünü olan ve sonu "izm" ile biten eko-politik teorisinin insan ruhuna ve doğasına aykırılığını incelemek ve dolayısıyla toplumsal refaha giden yolda bir çözüm kümesi önermek olacaktır. Nitekim kapitalist ekonomik faaliyetlerin öncelikli amaçları arasında asla toplumsal refah yoktur. Bireyci, liberal ruh'un toplumsal refahı beraberinde getireceğini savunulmuştur. Referans olarak alınan göksel dinler manevi yol gösterici olarak daima insanlığa tavsiyelerde bulunmuş, refah ve mutluluğun bu tavsiyelerde olduğunu savunmuştur. O yüzden de genel anlamda batı kültürünün özel anlamda ise insan tamahkârlığının bir sonucu Kapitalist ruh'a, söz konusu göksel dinler ekseninde bir bakış en azından binlerce yıllık bir tavsiyeler manzumesi eksenin de düşünmemizi sağlayarak gelecek adına bir yol haritası çizmemiz için gerekli bakış açısını bizlere verecektir. Böylece, göksel dinlerin savları ile Kapitalist ruh'un nasıl birbirlerine uyumsuz olduğu sonucuna rahatlıkla varılabilecek aynı zamanda sosyo-ekonomik çözümler için bir adım atılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Göksel Dinler, Kapitalizmin Ruhu, Kapitalizmin kodları Ekonomi

Abstract

A Theological Critique of the Spirit of Capitalism: A View from the Axis of Heavenly Religions

Inherently, the capitalist spirit wants more rather than less. It is utilitarian, opportunistic, greedy, selfish and hedonistic. It devotes itself to maximizing consumption, especially in our age, by manifesting itself even in the concept of "unlimited need" in the definition of economy. It seeks to remove all internal obstacles that hinder consumption by ignoring the human side of meaning in order to do it. However, with their meaning as well as their material life, human beings live and they continue their existence. This meaning is guided by heavenly religions. Concepts such as satiety, sharing, consent to consent, trust, moderation, seeking happiness, which these heavenly guides recommend to humanity, are opposite to each other, concepts such as profit peaking, unlimited consumption, which are the insatiable qualities of the Capitalist spirit, are contrary to each other, as well as the happiness that humanity needs and did not bring social welfare. The goal of this analysis would be to analyze the two basic phenomena, capitalism and religious principles, and to examine the conflict between the eco-political theory, which is the product of Western culture and ends with "ism" and the human spirit and nature, and to suggest a solution to social welfare. Social security is never, in fact, one of the key priorities of capitalist economic practices. It has been suggested that social welfare would be carried along by the individualist liberal spirit. The

* Doktora Öğrencisi, Çanakkale 1Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, asdemircan@nku.edu.tr.

heavenly religions taken as reference have always advised humanity as a spiritual guide, and defended that prosperity and happiness are in these recommendations. Therefore, a look at the axis of the heavenly religions in question, as a consequence of Western culture in general and human greed in the specific sense, will give us the requisite perspective to draw a roadmap for the future by making us think of at least a thousand-year-old axis of suggestion. Thus, it will be easy to conclude how the claims of the heavenly religions and the Capitalist spirit are incompatible with each other, and at the same time a step for socio-economic solutions will be taken.

Keywords: Heavenly Religions, Spirit of Capitalism, Codes of Capitalism Economy

Giriş

İnsan ruhu, tamahkâr, bencil ve daha fazlasını isteyen, hırslı, faydacı bir zihniyete sahiptir. Aslında bu hali ile kapitalizm ile uyum içindedir. Ancak İnsanın ontolojik varlığı madde odaklı olmamasına rağmen Kapitalizm oluşturduğu düzenek ile insanı mana âleminden koparmış, kurduğu sistemin bir dişlisi haline dönüştürmeyi başarmıştır. Öte yandan kapitalizm ruhunda yer alan karakteristik özelliklerini aslında insan doğasından almıştır. Nitekim kapitalizm insan düşüncesi ve uygulamalarının bir ürünüdür. O yüzden insan psikolojisini tanımak, Kapitalist ruhu tanımak anlamına gelir. Kapitalizm insan ruhunu özünden kopartmak için her argümanı kullanır. Asıl amaç, kendi düzeninin devamını sağlamaktır. Kapitalizm ruhunu insan doğasından alıyorsa, aslında bir anlamda insan kapitalizm ile savaşında aslında kendisi ile mücadele halindedir. Kendi nefsini yenmeyi başardığı gün aslında kapitalizmi yenmiş olacaktır. Öte yandan insana ilişkin saptamalar yapan, onu en iyi tanıyan, ona yön veren ise göksel dinlerdir. Göksel dinler insana kendi ruhunu tanıtır, karakteristik özelliklerini nefsi zaaflıklarını, sorumluluk ve görevlerini hatırlatarak adeta psikolojik bir atmosfer oluşturur. Bir anlamda Kapitalist ruhun dizginlenmesi için adeta yol haritası sunar. Kapitalizm için ise nihai amaç servet kazanmaktır. Bu amaç ile parayı kutsar. Tek bir başarı vardır o da maddeye sahip olmaktır. Amaç madde olunca geriye kalan her şey kapitalizm için gereksiz bir ayrıntıya dönüşür. Oysa göksel dinler için farklı bir zihniyet söz konusudur. İnsan kulluk için yaratılmıştır. Amaç dünya serveti değil Tanrının rızasını elde etmektir. Göksel dinler, amacı bireysel tatmin olan insanın, kendi çıkarlarının peşinden gitmesi durumunda bireysel tatmine ve dolayısıyla toplumsal faydaya erişeceğini iddia eden kapitalizmin tersine aza kanaat eden, paylaşan, dünyevi hırslarından arınmış insanın bireysel ve toplumsal mutluluk ve refaha hizmet eden insan profili oluşturmaya çalışmaktır. Göksel dinler, hayatın amacını kısa vadeli görmez; aksine bu uzun süren ve sonu insan tercihlerine göre mutlu ya da mutsuz son ile bitecek bir yolculuktur.

1. Kapitalist Ruh'un Karakteristik Kodları

Batı medeniyeti ekonomi bilimini Adam Smith ile başlatır. O yüzden de ekonomi bilimine ilişkin birçok tanım ekonomistler tarafından yapılmaya çalışılmış üzerinde görüş birliği sağlanan ve ekonominin çeşitli aksiyomlarını ortaya çıkaran birçok tanım ortaya çıkmıştır. Ancak tüm bu tanım denemelerinde ortak paydayı oluşturan "sınırsız ihtiyaç" kavramı, göze çarpan bir kavram olarak analizler için önemli bir değer olarak ön plana çıkar. Sınırsız ihtiyaç kavramı tam olarak Kapitalizmin tüketim yanı için adeta bulunmaz bir kaftandır. Nitekim üretimin olması için tüketim lokomotif görevi görür. Tüketim için ise gerekli şartların sağlanması için Kapitalist ruh için vazgeçilmezdir. Bunun için temel şartlardan biri sınırsız ihtiyaç kavramıdır. Sınırsız ihtiyaç için sınırlı kaynaklara

başvurulduğunda ise ortaya bir dengesizliğin çıkacağı aşikârdır. Elbette ki bu dengesizlik zayıf olanın aleyhinedir. Kapitalist ruh güçlü olanın hayatta kalmasına dayanır. Nitekim dünya üzerindeki herkes kaynaklara erişemeyecektir. Kıt olan kaynaklara sadece bencil, akılcı ve faydacı olan birey erişebilecektir. Bu aynı zamanda doğal bir seleksiyona neden olacak; ekonomik ve mali anlamda bir yetiye sahip olmayanlar adeta oyundan çıkacak böylece geriye kalan seçkin kesim bir anlamda elit toplumu oluşturacaktır. Zaten Kapitalist ruh'un temel amacı toplumda bir sınıf bilinci – sert bir kast sistemi- oluşturarak bu sınıflar arasında geçişin gerçekte olmasa da en azından tüketim ve hayali bir statü edinimi yolu olabileceğini bireylere dikte etmektir.

Tüketim kültürü adeta birey için üzerine giydirilmeye çalışılan bir elbisedir. Bu elbise, sınırsız ihtiyaç kavramı ile desteklenerek, bireylerin kendi rızası ile tükettiği algısını zihinlerde oluşturmaya çalışır. Bireylerde aklın devre dışı bırakılması esastır. Ayrıca temkin, itidal, ihtiyat gibi kavramların teolojik bir desteği olsa bile Kapitalist ruh bu kavramları tüketim için bir engel olarak görür.

Tüketim kültürü devamlı olarak bireyin kontrolü dışındaki güçler tarafından belirlenen bir ihtiyaçlar zinciri oluşturan ve herkesin tüketici olmasını şart koşan kendine has bir özgürlüğü zorunlu kılan bir kültürdür. Aynı zamanda alınıp satılmaya uygun her türlü metayı kapsayan bu kültürün özdeşleştiği toplumlar üretici toplumlardan ziyade tüketici toplum olmaya meyilli ve kendisine biçilen bu görevi yerine getirmeye odaklı toplumlardır. Böyle bir toplum içinde yaşayan bireylere biçilen rol ise kendisine dayatılan bu görevi yerine getirmesidir.[1]

Rıza ve bu kavramın yansımalarından biri olan kanaat fikri, birey ile maddi dünya arasında adeta bir süspansiyon görevi görür. Bu süspansiyon, maddi dünyanın tüketim için kışkırtıcı oyunları karşısında bireyi, Kapitalist ruh'un çekim gücüne karşı korur. Bir anlamda bireyi elindeki ile yetinmeye teşvik ederek onu israftan alıkoyar. Oysa Kapitalist ruh için israf, varlığının bir teminatı gibidir. Rıza gösteren, kanaat eden, yetinen bir birey adeta maddi dünya ile mücadele halindedir ve bu mücadele Kapitalist ruh için onaylanacak bir davranış değildir.

Kapitalist ruh, harcamanın hedefi haline dönüştürdüğü toplumlar için savurganlığı özendirerek yerleştirmek ister. İçinde yaşanılan dönemde insanlar tüketim çılgınlığı ile kendilerinden geçmiş gibidirler. Bu çılgınlık adeta ayin haline dönüşmüştür. O kadar ki tüketim çılgınlığı toplumun tüm sınıflarında görülür haline gelmiş; mütedeyyin/muhafazakâr eğilimli kesimler bile bu girdabın içine kendilerini kaptırmışlardır. Bu durum adeta zehre bağımlılığı artan insanların durumuna benzetilebilir. Yararı olmadığı gibi her doz aşımında kendisine köle yapan bir zehir.[2]

Kapitalist ruhun birey ve toplum üzerindeki temel amacı, onların daha fazla çalışmasını sağlamak ve böylece elde ettiği geliri yine üretiminde kendisinin olduğu tüketim malları için harcamasını sağlamaktır. Bu amacı çeşitli ahlaki normları ve yaşama biçimlerini kendi felsefine uygun hale getirerek gerçekleştirmeye çalışır. Bu amaçla maneviyata ilişkin her türlü geleneksellik kapitalist ruh için mücadele edilmesi gereken sorundur.[3] Bu gelenekselliğin içine ise koyulabilecek en önemli fenomen dindir. Nitekim binlerce yıllık müktesebatı ile din duygusu, insanın nefsi önündeki en önemli

[1]Cengiz Yanıklar,"Tüketim Kültürü, Kapitalizm ve İnsan İhtiyaçları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Tartışma", *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi* 34, no.1 (Mayıs 2010): s.26. (erişim 03.02.2020) https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/49816
[2]Ömer Aytaç ve Süleyman İlhan, "Yeni Kapitalizmin Kaoatik Evreni:Belirsizlik,Sömürü ve Ahlaki Kriz", *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10:1 (2008),s.197.(erişim 12.03.2020)
[3]Yanıklar,"Tüketim Kültürü, Kapitalizm ve İnsan İhtiyaçları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Tartışma", s.28. (erişim 03.02.2020)

bariyerlerden biridir. Zira kendini sorgulaması için gerekli nedenleri önüne koyarak manevi anlamda fayda-maliyet hesabı yapmasını sağlar ve bu analiz sonuçlarına dayanarak sadece gündelik hayata değil, ekonomik ve mali hayatına da yön vermesini ister.

Kapitalist ruh'un insana olan bakış açısı tek yönlüdür. Kapitalist ruh insanı sadece iktisadi perspektiften ele alıp teolojik, etik ve pozitif normlar açılarını göz ardı ederek incelemektedir. Ancak insanı her çeşit istekleriyle beraber topyekûn değerlendirme ve düzeni bu yönde kurma mecburiyeti vardır. Kapitalist ruh ise iktisadi insanın diğer tüm beşerî taraflarından ayrı, ilişkisiz ve bağımsız olarak düşünür. Ancak işin gerçeği böyle değildir. Yaşam bütün alanları ile bir bütündür.[4] Bu bütünlük, içinde sadece maddeyi değil manayı da barındırmaktadır. Ancak Kapitalist ruh'un doğduğu ve geliştiği şartları değerlendirdiğimizde yüzyıllardır skolâstik düşüncenin etkisi ile baskılanan bir zihniyetin, Reform ve Rönesans ile adeta çatlağını bulan su gibi yol aldığını söyleyebiliriz. Bu öyle bir zihniyettir ki çalışmayı daha fazla kazanmayı seçilmişlik ve ibadet sayar.

Kapitalist ruh insandan sadece kendisini düşünmesini, karını maksimize etmesini bunu yaparken de toplumun çıkarlarını maksimize edeceğini savunan bir ekonomik sistemdir. Kapitalist ruh bu tavsiyeleri ile aslında sadece bu dünyanın varlığını açıkça, ahret hayatının da olmadığını zımnen savunmaktadır. Oysa sadece bu dünya hayatına değil aynı zamanda farklı bir boyutta hayatın varlığına inanan ve bu doğrultuda hareket eden bir insanın ekonomik davranışları farklı olacaktır. Bu ise Kapitalist ruh'un asla tasvip etmeği bir davranış çeşididir. Çünkü o, önce bireyselcidir. Önce bireyden yola çıkar; akabinde toplumsal faydanın görünmez bir el tarafından sağlanacağını savunur. Din, bir orta yolu savunurken, Kapitalist ruh sadece fayda maksimizasyonunu savunur ki bu fayda da dünyadadır.

Avrupa da rönesans ve reform ile katolisizm prangasından kurtulan düşünce, yeni dini akımlar ile farklı alanlarda meyveler vermeye başlamıştır. Her ne kadar yeni düzende katolisizmin baskısından kurtulmuş akıl, ön plana çıksa bile lutherizm, kalvinizm, puritanizm gibi kutsal kitabın yeniden yorumlanmasına dayalı yeni akımlar, düşünceler ve teoriler Kapitalist ruh'un teolojik karakteristiği için belirleyici unsurlar olmuştur.

Kapitalist ruh, tüm prangalarından kurtulmuş iktisadi rasyonalitenin ifadesidir. Bilimin geliştirdiği ve davranış kurallarına uygulanan hesap sanatıdır. Etkililik arayışını "kesin bilimler" düzeyine yükseltir ve kararı belirleyen düşüncelerdeki etik ve estetik ölçütleri yok eder. Böylece rasyonelleşen iktisadi faaliyet insanların eylem ve ilişkilerini "nesnel" biçimde, yani karar vericinin öznelliğini soyutlayarak ve karar vericiyi etik tartışmadan kurtararak örgütler.[5]

Kapitalizmin ruhu çalışma ile gereksinimler arasındaki bağı koparmıştır. Çalışmanın amacı, artık ihtiyaçların tatmin edilmesi olmadığı gibi, uğraşıda ulaşılacak tatmin seviyesiyle orantılı değildir. Rasyonel hırs belirlenmiş bütün hedeflerden bağımsızlaşmaktadır. "Tatmin eden, iyidir"in yaşanmış gerçekliğinin yerine, uğraşının ve randımanın sübjektif kriteri ortaya çıkıyordu: Getiri artışı. Başarı artık kişisel gurur ve yüksek standart sorunu değildi, her türlü para ve servet miktarıyla ölçülüyordu. para ve servet hiçbir değerlendirme ölçütüne ihtiyaç duymadan kesin bir kriter olarak

[4]Osman Eskicioğlu,"İslam ve Ekonomi,"s.14. http://www.enfal.de/islamekonomi.pdf (erişim 12.04.2020)
[5]Andre Gorz, *İktisadi Aklın Eleştirisi*,İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007,s.143.

değerlendirilmekteydi. En önemli kriter verimlilik olarak görüldü ve onun sayesinde bir insanın üretim gücü özel nitelikleri de ölçülebilirdi: Fazla, azdan iyidir, daha fazla kazanmayı başaran daha az kazanandan iyidir.[6]

Öte yandan Kapitalist ruh gerçekte risk olmadan tahayyül edilemez ve işlevselliği yoktur. Muğlâklık ve risk kapitalist ruh'un fıtratında vardır. Bu nedenle sürekli olarak muğlâklık ve risk üretip halka yaymak Kapitalist ruh'un amacına ilişkin görevidir. Kapitalizm halka bilinçli olarak öngöremezlik ve risk enjekte etmekte, insan ilişkilerini temelinden deforme etmeketedir. Kapitalizmin mottosu niteliğindeki "uzun vadeli düşünme" sloganı insan ilişkilerine aktarıldığında "bırak git", "kendini adama" ve "fedakârlıkta bulunma" gibi sürekli risk altında olmanın getirdiği bunalımlı bir "umursamazlık" hali anlamlarına gelir.[7]

Kapitalist ruh'un doğasında var olan risk, bireyler üzerinde güvensizlik yaratır. Elindeki ekonomik ve mali gücü kaybedebileceğini düşünen birey, artık daha bencil, fırsatçı ve faydacıdır. Paylaşmayı, yardımlaşma fırsatı olarak değil; daha ziyade elindeki metaları kaybetme olarak görür. Uzun vade algısının ortadan kalkması bireye anı yaşa duygusunu dayatma olarak görülebilir. Böylece birey kazandığını tasarruf etmek yerine tüketecektir. Zira birey için gelecek, kapitalizmin dayatması ile muğlâktır. Tüketim kültürü için akıl, vicdan, sağduyu v.b kavramlar kapitalizmde adeta tedavi edilmesi gereken kanserli bir hücre gibidir; her türlü dış saptırıcı ile oyun dışında tutulmaları elzemdir. Bu amaç ile aklı, vicdanı ve sağduyuyu uyaran her türlü manevi reçeteye Kapitalist ruh geçit vermez. Onları çağdışı, bağnaz, irrasyonel v.b kavramlar ile adeta aforoz eder. Özetleyecek olursak; Kapitalist ruh'un insana ilişkin temel kodlarını aşağıdaki gibi ifade etmek mümkündür.

- İhtiyaçlarının sonsuz olduğuna inandırılmış
- Tüketim odaklı,
- Maddeyi hayatının merkezi haline getirmiş,
- Benmerkezci-Pragmatist,
- Manadan arındırılmış ekonomik rasyonalite algısı olan,
- Seküler ve an'ı yaşamaya odaklı,
- Sosyo-ekonomik anlamda kast/sınıf eğilimi olan birey.

2. Kapitalist ruh'a İslami Nasslar Ekseninde Bakış

İnsan eylemlerinin temelinde dini düşüncenin olduğu yadsınamaz bir gerçektir. İslamiyet için de aynı durum geçerlidir. Kuran'a başvuran herkes, ekonomi ile tüm teolojik ve toplumsal fenomenler arasında bir ilişki kurulduğunun farkına varacaktır. Bu ilişki iman tevhit ahret inancı ile ekonomik saikler arasında kurulmuştur. Ayrıca bu ilişki tüm ekonomik faaliyetlerde İslami nasslar kriterinin aranmasını da içermektedir. Böylece ekonomik yaşam için ruhsal zihinsel manevi bir temel oluşturulmuş olur. Dolayısıyla hiçbir yasal düzenlemeye ihtiyaç duyulmadan ekonomik pratikler kendi ahlaki eksenine oturabilecektir.[8]

---

[6]Gorz, *İktisadi Aklın Eleştirisi*,143.

[7]Süleyman İlhan,"Yeni Kapitalizmin Karanlık Yüzü: İnsanilik ve Ahlâkilik Söylemlerinin Sahiciliği Üzerine,"*Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* 17/ 2 (Temmuz 2007): s.290. (erişim 10.03.2020)
http://web.firat.edu.tr/sosyalbil/dergi/arsiv/cilt17/sayi2/283-306.pdf

[8]Ali Rıza Gül,"İslam İktisat Düşüncesinin Kur'ân'daki Temelleri,"*Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (Ağustos 2010): s.44. (erişim 12.04.2020) doi:10,1501/Ilhfak_0000001034

İlahi değerlerin temel amacı insanları maddi ve manevi açıdan refaha ulaştırmaktır. Bir birey, sosyal bir varlık olarak dini, bilimsel, sosyal, ekonomik ve ailevi yönden tek başına değil, toplumun diğer üyeleri ile birlikte olduğu zaman maddi ve manevi ihtiyaçlarını tatmin etmiş olur. İnsan ve toplum hayatın tüm fenomenleri açısında birbirine bağımlı ve ilgilidir. O yüzden burada önemli olan konu, tüm davranışlarda herkesin üzerine düşen görev ve sorumluluğu yerine getirmesi olmaktadır. Onun için insan, ekonomiden hukuka ve adalete kadar tüm toplumsal katmanlarda faydayı sağlayacak bir ortamı bulmak için çalışıyorsa huzurun yolunu bulmaya çalışıyor demektir.[9]

İslam ekonomisinin İslami nass bazlı bir sisteme sahip olması ve teolojik bir temele sahip olması bu değerlerin değişmez ve kesin hükümlü nitelikte olması onu diğer tüm ekonomik sistemlerden kesin çizgiler ile ayırmıştır. İslam ekonomisinde tarihsel süreç içinde girişimci kavramı asla ayrıcalıklı bir sınıfa dönüşmeyerek birlik ve beraberlik ülküsü her daim korunarak emeğin en yüce üretim faktörü olduğu fikri her daim korunmuştur.[10]

İhtiyaçlarının sonsuz olduğuna inandırılmış batılı iktisadi literatürde Homo Economicus/Rasyonel insan olarak adlandırılan birey ile İslami nassların şekillendirdiği Homo İslamicus birey, birbirinden tam anlamı ile farklıdır. Nitekim Homo İslamicus birey hedonist değildir, sadece ihtiyacını karşılar. İhtiyacının arta kalanını paylaşması/infak etmesi bir erdem olarak görülürken; Homo Economicus/Rasyonel insan için ise bu durum söz konusu bile değildir. Nitekim Homo Economicus/Rasyonel insan için zevk ve maksimum tatmin ön plandadır. Oysa zevk ve maksimum tatminin israfa yol açacağı açıktır. Kur'an bu duruma "Yiyin için fakat israf etmeyin, Çünkü O, israf edenleri sevmez"[11] ayeti ile dikkat çeker.

İslami nasslar orta bir yolu temkini ve itidalli olmayı salık verir. İhtiyaç fazlasının infak edilmesini istediği gibi tam anlamı ile savurganlığı düşüncesiz ve akıldan uzak bir tüketimi onaylamaz. Bu bağlamda ifrat ve tefrit arasında denge Kapitalist ruh'un felsefesi için uygun değildir. Nitekim Kapitalist ruh'un kodları ifrat yanlısı bir zihniyet ile tüketim ve harcamada sınır tanımaz bir nitelik arz eder.

Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın.[12]Akrabaya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya haklarını ver, fakat saçıp savurma. Çünkü saçıp savuranlar şeytanların kardeşleridir. Şeytan ise Rabbine karşı çok nankörlük etmiştir.[13]

Yukarıdaki ayette "... hakkını ver" vurgusu, tüm mali ibadetleri içine almaktadır. Bu ayette düşkünlerin anılması yardımın mali anlamda olması gerektiğini vurgulamaktadır. İsrafın şeytanla özdeşleştirilmesi müsrif ile şeytan arasında kötülük yönünden bir fark olmadığını ifade etmektedir. hem nafaka borcunu ve zekât ibadetini hem de bunun ötesinde nâfile türünden sevapları içermektedir. Burada fakirlerinde de anılması, yardımın bizzat malî parasal olanının söz konusu edildiğini gösterir. "Savurganlar şeytanların kardeşidir" ifadesi, "Kötü iş yapmak bakımından onlarla şeytanlar arasında bir benzerlik söz konusudur" şeklinde açıklanmaktadır. Râzî'ye göre ayet metninde şeytanın niteliği

[9] Eskicioğlu,İslam ve Ekonomi,s.27
[10]Mehmet Yüce ve Muhammed Çelik."Ahlaki Temellere Dayanan İslam Ekonomisi Sisteminde Devletin Rolü."*Akademik Bakış Dergisi* no.69 (Eylül – Ekim 2018): s.126. (erişim 12.04.2020)
https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/568454
[11] Araf, 7/31
[12] İsra ,17/29
[13] İsra, 17/26,27

olarak geçen "kefûr"dan amaç, şeytanın varlığının yeryüzünde isyana, bozgunculuğa ve saptırmaya sebebiyet vermesidir. İşte Allah'ın kendisine mal ve servet verdiği kişi, bunu Allah rızâsına muhalefet edecek şekilde kullanırsa o da şeytanın bir sıfatı olan kefûr sıfatıyla tanımlanır.[14]

İslami nasslar Kadir-i mutlak ve her şeye gücü yeten tek bir yaratıcıyı tanıtır. Bu yaratıcının nimetleri ile Homo Economicus/Rasyonel İnsan'ın sınırsız olduğu iddia edilen ihtiyaçlarını kıyaslamak abes bir durumdur. Nitekim İslami nassların tarifini yaptığı yaratıcının, kullarının ihtiyaçlarını onlardan daha iyi bilmesi ve karşılaması İslam'ın özüne uygun bir eylem olarak ifade edilebilir. Aşağıdaki ayet bu ifadeyi destekler niteliktedir.

O size istediğiniz her şeyden verdi. Allah'ın nimetini sayacak olsanız sayamazsınız. Doğrusu insan çok zalim, çok nankördür**!**[15]

Kur'an'da seküler hayatın oyun ve eğlenceden oluştuğuna dair vurgu yapılması, esasında vahiy dönemindeki Arapların dünyevi maneviyattan kopuk, hedonist bir bakış açısı ile hayat sürmeleri ile alakalıdır.[16] Bilin ki, dünya hayatı ancak bir oyun, bir eğlence, bir süs, aranızda karşılıklı bir övünme, çok mal ve evlat sahibi olma yarışından ibarettir**.** [17] Sadece Arap toplumuna değil tüm insanlığa ve insanın düşün dünyasından kaynaklanan ekonomik sistemlere hitap eden Kuran'ın maksimum haz alma ve dünya imkânlarından azami çıkar sağlama isteğine ilişkin mesajı Kapitalist ruh'un felsefesi ile taban tabana zıttır.

Sana Allah yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: "İhtiyaçtan arta kalanı**.**[18] Sahabeden Ebu Zer el-Gıfârî'ye göre ihtiyaçtan fazla olan emtianın saklanması, çalıştırılıp böylece gelir elde edilmesi doğru değildir; ihtiyaç sahipleri olduğu sürece artık emtianın onlara verilmesi gerekir. İslâm âlimlerinin önemli bir kısmıan göre ise farz olan servet transferi nafaka ve zekâtla sınırlıdır. Bunun dışında kalan infaklar nafile ibadet kabul edilmektedir; yapana sevap kazandırır. İslâm'ın getirdiği kardeşlik ve yardımlaşma kavramlarından bizde vuku olan kanaat ve anlayışa göre toplum içinde temel ihtiyaçlarını elde edememiş insanlar bulunduğu sürece bu ihtiyaçları karşılamayan insanlar artık emtialar sebebiyle sorumlu tutulacaklardır.[19]

Hiç şüphesiz o, mal sevgisi sebebiyle çok katıdır.[20] Bu ayet, söz konusu kişilerin doğalarına yerleşmiş bulunan Allah'ın nimetlerine karşı şükürsüzlük, kıymet bilmezlik, emtia/servet biriktirme eğilimi ve nimetin şükrünü eda etme zorunluluğunu umursamama gibi olumsuz özellikleri vurgulamaktadır.[21]

Kapitalist ruh'un tüm gayesi içinde bulunulan an ve dünya hayatıdır. Çünkü elde edeceği kar, meta temelli ve seküler özelikler taşır. Bu dünyaya ait olan her değerli madde, servet niteliğindedir. Böylece bu servet Kapitalist ruh'un ilgisini çeker ve hedefindedir. Oysaki İslam, dünya hayatının

---

[14] http://www.dindersi.com/depo/mbsts-pdf/kuran-yolu.pdf (erişim 20.01.2020)
[15] İbrahim, 14/34
[16]Mustafa Öztürk,"Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı,"*TASAVVUF:İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* no.16 (Ocak-Haziran 2006) s.68.(erişim 09.05.2020)
http://www.tasavvufdergisi.net/Makaleler/1242622852_16.3.pdf
[17]Hadid, 57/20
[18]Bakara, 2/15
[19]http://www.dindersi.com/depo/mbsts-pdf/kuran-yolu.pdf (erişim 20.01.2020)
[20]Adiyat, 100/ 8
[21]http://www.dindersi.com/depo/mbsts-pdf/kuran-yolu.pdf (erişim 20.01.2020)

geçiciliğini her defasında vurgulamış dünya hayatının oyun ve eğlenceden[22] ibaret olduğunu ifade etmiş, ahret hayatını dünya hayatına tercih etmeleri konusunda Müslümanları uyarmıştır. Bu uyarıları dikkate alan bir müntesip için Kapitalist ruh'un felsefesi ve pratikleri dikkate değer değildir. Zira onun için iktisadi hayatta artık sınırsız kar, faydacı yaklaşım, ifrata varan bir tüketim anlayışı vb. kavramlar yerini, kanaat, şükür, paylaşım, itidal gibi kavramlarla dünya – ahret dengesini kurma amaçlı bir davranışlar silsilesine bırakır. Kurandaki bazı ayetler seküler hayatın geçiciliğini[23] vurgulamak için dikkate değerdir.

Öte yandan insanın sekülerleşme ve Kapitalist ruh'a olan temayülü İslam'ın gözünden kaçmamıştır. Aşağıdaki ayet ile bir anlamda Kapitalist ruh'a set çekilerek Müslümanlar uyarılmıştır.

Ey Rabbimiz! Bize (vereceğini) bu dünyada ver" diyenler vardır.[24]Onların, dünyada ve ahrette iyilik ve güzellik isteyenlerin işledikleri sâlih ameller, yaptıkları hayırlar, kazandıkları sevaplar dolayısıyla mükâfatları vardır. Allah hesabı çok çabuk görür.[25]

201. ayetteki istek kipi, tam anlamıyla bir dünyevileşmeyi vurgulamakta, dolayısıyla hem dünyada hem de ahrette hasene, yani dünya ve ahrette sıhhat, afiyet, saadet, ilim, iman ve irfan istenmesini tavsiye eden bir sonraki ayet ise Müslümanların böyle bir duruma düşmemeleri gerektiği ile ilgili bir uyarıyı içermeketedir.[26]

Öte yandan Kapitalist ruh'un hâkim olduğu ekonomik sistemde sermaye, doğal kaynaklar gibi üretim faktörlerinin belli bazı sınıfların elinde toplanması doğaldır. Bu üretim faktörlerinin üretim aldığı pay ile bir diğer üretim faktörü olan emeğin aldığı pay arasında bir uçurum vardır. Bu durum ise toplum içinde birbirinden farklı sosyo-ekonomik sınıfların varlığına yol açar. En temel anlamda bu sınıflaşmanın oluşumu gelir adaletsizliğinin sonucudur.

Bu sınıflaşmayı ise ortaya çıkaran unsur, dünya nimetlerinin bir kesim tarafından tekelleştirilerek diğer insanların dünya nimetlerinden yoksun bırakılmasıdır. Dünyanın servetinin önemli bir kısmına sahip olan küresel oligarklar, tarihsel süreç içinde dünyanın maddi kaynaklarını sömürmüşler, böylece artan gelir dağılımındaki adaletsizlik sebebi ile ortaya çeşitli sosyo ekonomik sınıflar çıkmıştır. Bunun en önemli sebeplerinden biri de paranın kontrolünün bu küresel oligarkların elinde toplanmasıdır. Tanrısal mesajlar bunun engellenmesini emretmekte tevhidi düşünce ile tüm toplumların özgürleştirilmesi amacı güdülmektedir. Tevhit inancının amacı, pratik olarak temelde toplumsal eşitsizliğe karşı devrimci bir ruh ile eyleme geçmek ve sistemin efendilerine karşı toplumsal bir mücadeleyi hayata geçirmektir.[27]

Allah rızık konusunda kiminizi kiminizden üstün kıldı. Üstün kılınanlar rızıklarını ellerinin altındakilere vermezler ki rızıkta hep eşit olsun.[28] Ayet sosyo-ekonomik anlamda bir servet farklılığını kabul etse de bu farklılığın bir üstünlük aracı olmadığını vurguladığı gibi bu servetin infakının/paylaşımının esas olduğunu ifade ederek eşitlik ilkesine atıf yapmaktadır. Bu eşitliğin işaret ettiği ise sosyo-ekonomik anlamda sınıfsız bir toplumdur.

---

[22]Ankebut, 29/64, el-En'âm, 6/32).
[23]Tevbe ,9/38, Rad, 13/26, Ala, 87/16, Duha, 93/4
[24]Bakara, 2/201
[25]Bakara, 2/202
[26] Mustafa Öztürk,*Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı*, s.77. (erişim 09.05.2020)
[27] https://www.adilmedya.com/kuran-ogretisi-esitlik-ve-sinifsiz-toplum/
[28]Nahl, 16/71

İnsan için eylem esastır. Malın çokluğu değil onun kullanıldığı yer imanın kâmilliğini gösterir. İnsan ilgilenmek ile mükellefi olduğu kişilerin iaşesinden ve idaresinden sorumludur. Bu felsefesi ile ayet, eşitlik, adalet, beraberlik, infak gibi toplumsal değerlerin İslâm açısından ne kadar önemli olduğunun ciddi bir göstergesidir.[29]

Aksi halde bozulan gelir dağılımı ve farklı sosyo ekonomik sınıfların varlığını ortaya çıkarır. Bu ise İslam'ın sınıfsız, adil, eşit toplum idealine aykırılık teşkil eder. İşte bu noktada İslami nassların varlığı, mali anlamda da devreye girerek mevcut eşitsizlikleri ve adaletsizleri giderilmesi için çeşitli normları salık verir. "Sonra mallarından neyi vereceklerini soruyorlar. De ki: Kendilerini sıkmayanını, sıkıntıya düşürmeyenini, fazlasını."[30]Nitekim bu ayet ihtiyaç fazlasının infak edilmesi gerektiği konusunda müntesipleri uyarır. Söz konusu ayetler kapitalizmin ben-merkezcil ruhuna tamamen aykırıdır. Nitekim kapitalizm maddeyi kutsayarak onu tanrılaştırır. "Herkesin kazandığı kendinedir" iddiasındadır. Paraya sahip olan tanrıya(güce) sahiptir. Oysaki İslam nassları mülkün tek sahibi olarak Allah'ı görür ve rızık kapsamında dağıtılan mülk, sadece bir emanettir ve putlaştırılmak için değil Allah rızası için kullanılması için vardır.

İslamiyet, bireyi toplumdan ayrı bir hukuki kişiliğe sahip olarak görür ve onun toplum içinde erimesine izin vermediği gibi varlığını ona feda etmesine de izin vermez. Ancak liberal ve kapitalist sistemde olduğu gibi sınırsız bir serbestiyete de sahip değildir. Ona her şeyin sahibi gözü ile de bakmaz. Hint felsefesindeki kast sisteminde olduğu gibi de Müslümanlar arasında bir eşitsizliği kabul etmez ve herkesi kardeş olarak görür. Eski Grek ve antik Roma'da görüldüğü gibi efendi –köle, yerli – yabancı gibi ayrımlar yoktur. Birey ayrı bir kimliği olmasına rağmen toplumdan bağımsız değildir. İslâm ümmetinde topyekûnluk hâkimdir ayrı sınıflar görülmez.[31]İslam nasslarına göre herkesin kazandığında, kazanamayanların payı vardır. Kapitalist ruh'un ben-merkezci yaklaşımına, İslam nassları biz-merkezci bir ruh ile yanıt verir. Biz ruhu ile hareket eden bir toplum için ise ne gelir dağılımında adaletsizlik ne de bu adaletsizliğin doğal sonucu olan mali açıdan sınıflara ayrılmış bir toplum görmek mümkündür. Bu ise ancak alt gelir gruplarının mali anlamda korunması ile söz konusu olur. "Onların mallarında muhtaç ve yoksullar için bir hak vardır."[32]

Farklı sınıflar aynı zamanda farklı sosyo ekonomik sınıflar demektir. Bu Kapitalist ruh'un işleyişinin doğal sonucudur. Tüketen birey üretim faktörlerine sahip olan üst sosyo-ekonomik sınıfların amaçlarına hizmet eder. Bu durum gelir dağılımında eşitsizliğe neden olur. Oysa İslam ekonomisi ise adalet ekseninde paylaşımcıdır.

Gayrisafi mili hâsılanın (GSMH) üretim faktörleri arasında yeniden dağılımı konusunda günümüz ekonomilerinin ortak özelliği, geliri sadece üretim faktörlerine sahip olanlar arasında bölüştürmeleridir. Ürünün geliri yalnız üretime katılanlar arasında bölüştürülmektedir, o yüzden de elde edilen gelire sadece üretime katılan tüm taraflar sahip olmakta, herhangi bir sebepten dolayı, ekonomik faaliyetine katılamayanlar gelirden pay alamamaktadırlar. İslami anlayışın hâkim olduğu

[29] http://www.dindersi.com/depo/mbsts-pdf/kuran-yolu.pdf (erişim 20.01.2020)
[30]Bakara, 2/219
[31]Yusuf Tazegün,"Kur'an'da Sosyal İnsanın Özellikleri,"*Misbah* no. 2 (Sonbahar 2012):s.71 (erişim 12.04.2020) http://isamveri.org/pdfdrg/D03987/2012_2/2012_2_TAZEGUNY.pdf
[32]Zariyat, 51/19

ekonomide ise, devletin egemenlik hakkına dayanarak topladığı vergilerden pay alan bazı sınıflar bulunmaktadır.[33]

3. Kapitalist ruh'un Eski Anlaşma Karşısındaki Durumu

Eski anlaşmada kapitalist ruh'un anlayışı ile taban tabana zıt birçok ifade bulmak mümkündür. Nitekim tevhidi nitelikler arz eden en eski bir din olması sebebi ile Musevilik, İbrahimi dinler arasında en kadim bir din olarak gerek Hıristiyanlığı gerekse İslamı belli ölçülerde etkilemiştir. Aşağıdaki ifadeler ile eski ahit'in kapitalist ruh'a bakış açısını görmek mümkündür.

> "Egemen RAB şöyle diyor: Yeter artık, ey İsrail önderleri! Zorbalığı, baskıyı bırakın. Adil ve doğru olanı yapın. Halkımı kendi topraklarından kovmayın. Egemen RAB böyle diyor. Doğru ölçüler kullanın, kullandığınız efa ve bat doğru olsun. Efa ile bat aynı ölçüde olsun. Bat homerin onda birine, efa da homerin onda birine eşit olmalı. İkisinin de ölçüsü homere göre olacak. Bir şekel yirmi geraya eşit olmalı. Altmış şekel de bir minaya eşit olmalı."[34]
>
> Bir baba çocuklarına nasıl sevecen davranırsa, Rab de kendisinden korkanlara öyle sevecen davranır. Çünkü mayamızı bilir, toprak olduğumuzu anımsar. İnsana gelince, ota benzer ömrü, kır çiçeği gibi serpilir.[35]. Korkma biri zenginleşirse, evinin görkemi artarsa, ölünce hiçbir şey götüremez, görkemi onunla mezara gitmez.[36]

Zenginlik ve onur senden gelir. Her şeye egemensin. Güç ve yetki senin elindedir. Birini yükseltmek ve güçlendirmek Senin elindedir.[37]Önderlere ayrıcalık tanımayan, zengini yoksuldan çok önemsemeyen O değil mi? Çünkü hepsi O'nun ellerinin işidir.[38] Zenginlik ve onur, kalıcı değerler ve bolluk bendedir. Meyvem, altından, saf altından; ürünüm seçme gümüşten daha iyidir. Doğruluk yolunda, adaletin izinden yürürüm. Böylelikle, beni sevenleri servet sahibi yapar, hazinelerini doldururum.[39] Rab doğru kişiyi aç bırakmaz, ama kötülerin isteğini boşa çıkarır. Tembel eller insanı yoksullaştırır, çalışkan el zengin eder. Rabbin bereketidir kişiyi zengin eden, RAB buna dert katmaz.[40]

Ne mutlu yoksulu düşünene! Rab kurtarır onu kötü günde.[41] Ne mutlu eli açık olan, ödünç veren, işlerini adaletle yürüten insana![42]Kuşkusuz doğrular senin adına şükredecek, Dürüstler senin huzurunda oturacak.[43]Dürüstlerin tuttuğu yol kötülükten uzaklaştırır, Yoluna dikkat eden, canını korur. Gururun ardından yıkım, kibrin ardından da düşüş gelir.[44]Zevkine düşkün olan yoksullaşır, şaraba ve zeytinyağına düşkün kişi de zengin olmaz.[45] Zengin ile yoksulun ortak yönü şu: her ikisini de Rab yarattı. Alçakgönüllülüğün ve Rab korkusunun ödülü: zenginlik, onur ve yaşamdır.[46] Ayyaş ve obur kişi yoksullaşır, uyuşukluk da insana paçavra giydirir.[47]

---

[33]Osman Eskicioğlu,"İslam ve Ekonomi,"http://www.enfal.de/islamekonomi.pdf (erişim 20.03.2020)
[34] Hezekiel, 45/9
[35] Mezmurlar, 103/13-15
[36] Mezmurlar, 49/16-17
[37] 1.Tarihler, 29/12
[38] Eyüp, 34/19
[39] Süleymanın özdeyişleri, 8/18-21
[40] Süleymanın özdeyişleri, 10/ 3,4-22
[41] Mezmurlar, 41/1-3
[42] Mezmurlar, 112/5-6
[43] Mezmurlar, 140 /13
[44] Süleymanın özdeyişleri, 16/17-18
[45] Süleymanın özdeyişleri, 21/17
[46] Süleymanın özdeyişleri, 22/2-4
[47] Süleymanın özdeyişleri, 23/20

Evlerine ev, tarlalarına tarla katanların vay haline! Oturacak yer kalmadı, ülkede bir tek siz oturuyorsunuz.[48]

Eski anlaşma, Musevi'nin, servet sahibi olma ve emtia edinme çabasında her zaman dürüst olmasını ve insanlığa sevgiyle yaklaşmasını tavsiye etmekte, açgözlü davranışı kınamakta bir Musevi'nin karakterini belirleyen en temel unsurlarından biri olarak zenginlik ve fakirliğin Allah katından olduğunun farkında olmasıdır. Bir Musevi için erdemli davranışın temelinde imanını hasene ile taçlandırmak ve egosunu tamahkârlıktan korumak vardır. Böylelikle servetini elde ediş ve kullanış sürecini ilahi bir çizgiye oturtarak rıza-i ilahiye ulaşabilecektir.[49]

Özetle; aşağıdaki sonuçları çıkarmak mümkündür.

- Daha fazla kazanma hırsı toplumsal huzuru ve refahı bozar.
- İnsan ömrü gelip geçicidir ve dünya malı dünyaya aittir.
- Zenginlik Tanrıya aittir. Ancak O'nun razı olduğu kişiler gerçek zenginliğe sahip olurlar. Asıl karlılık Tanrının verdiği berekettedir.
- Asıl erdem yoksulu düşünmek, cömertlik ve adalet sahibi olmaktır.
- Dünya servetine olan biriktirme hırsı iyi değildir.
- Zenginlik ve daha fazlasını elde etme konusundaki ihtiras, insanların içindeki kötülüğü ortaya çıkarır.

4. Kapitalist ruh'un Yeni Ahit Şeriatının Karşısındaki Durumu

Hıristiyanlık düşünce sistemini reform öncesi ve sonrası olmak ikiye ayırmak mümkündür. Nitekim 16.yy Hıristiyan düşünce sistemi için bir mihenk taşı olmuşsa da yüzyıllar boyunca Katolik doktrin, Hıristiyan toplumları için bir rehber olmuş böylece çok uzun yıllar toplumun düşünce kodlarını ve pratiklerini etkilemiştir. Reform sonrası için ise farklı bir durum söz konusudur. Zira ortaya çıkan yeni mezhepler çok farklı bir parametreler ile toplumun sinir uçlarını etkilemiş; ortaya çıkan yeni düşünce ve ahlaki alandaki kodların, ekonomik sonuçları olmuştur. İncilin farklı yorumlarının ortaya çıkarmış olduğu bu mezhepler ve onların doktrinleri her ne kadar Hıristiyan düşünce tarihinde yerini alsa dahi aslında incilin yorumlarından ibarettir. O yüzden de Katolik doktrinin toplumsal yansımaları da dikkate değerdir ve analiz için önemli verileri bünyesinde barındırır.

Günümüz Hıristiyanlığı özünde tüm göksel dinler gibi tevhidi bir nitelik arz eder. Zira bu özelliğini İncilin bazı pasajlarında görmek mümkündür. Mevcut sisteme muhalefet ederek ortaya çıkan Hz. İsa'nın yaptığı ilk iş olarak Süleyman mabedinin bahçesinde faizle para veren yapan tefecilerin masalarını devirdiği iddia edilir. Aslında bu davranış, tek tanrının egemenliği için mevcut Kapitalist ruh'un hegemonyasına vurulmuş ilk darbenin sembolleşmiş halidir. Nitekim kutsal kitap Hz. İsa ile paralel olarak tek bir tanrı merkezli doktrinini oluşturmuş; zenginlik mi Tanrı mı ikilemi için Tanrıyı işaret etmiş, böylece kurtuluş için açgözlülüğü değil tam tersine paylaşmayı vurgulamıştır. Böylece paylaşmak, olgunluk ve cennetin krallığına girmek için anahtar rolünü üstlenmiştir.

---

[48] Yeşaya, 5/8

[49] Kürşat Haldun Akalın, "Eski Ahit'te Tanrının Ödülü Olarak Zenginlik İdeali," *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* no.19 (Haziran 2014): s.76. (erişim 01.01.2020)
https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/215114

Tüm dini ve felsefi anlayışların ortak paydalarından biri olan kanaat, paylaşmak, fakirin korunması, tokgözlülük, dünya hayatının geçiciliği ve ahret hayatının bekası vb. kavramlar Kutsal Kitap doktrini içinde de vurgulanan bir erdemlerdir. Böylelikle Tanrının takdirinin toplanacağına dikkat çekilmiş, dünyaya ait olan ve orda kalacak olanın sadece meta olduğunun altı çizilmiş, Kapitalist ruh'un karakteristik kodları içinde yer alan doyumsuzluk ve tamahkârlığın günün sonunda sadece çöküşe götüreceği ifade edilmiş, para sevgisinin insanı manadan ayırıp çeşitli tuzakların içine çekebileceğinin uyarısı yapılmıştır. Ayrıca asıl zenginliğin yerde değil, göklerin hazinelerinde saklı olduğunun tespiti yapılarak, müntesiplerin mana âlemi ile ilgilenmeleri tavsiye edilmiştir. Nitekim aşağıda ifade edilen ayetler savımızı destekler niteliktedir.

> "Zira hiç kimse iki efendiye birden kulluk edemez, çünkü ya birinden nefret eder ve ötekini sever yahut birini tutar; ötekini hor görür. Siz hem Tanrı'ya ve hem de Mammon'a (zenginliğe) kulluk edemezsiniz. Kemerlerinize ne altın, ne gümüş ve ne de bakırı koyun; ne yolculuk için torba, ne iki gömlek, ne çarık, ne de değnek alın; zira işçi kendi yiyeceğine layıktır. Doğrusu size derim ki, göklerin melekûtuna zengin adam güçlükle girer. Devenin iğne deliğinden geçmesi, zengin adamın Tanrının melekûtuna girmesinden çok daha kolaydır. Eğer kâmil olmak istersen, git, nen var nen yoksa sat ve hepsini de fakirlere dağıt, göklerde kazancın olacaktır."[50]
>
> "Kuşkusuz, elindekiyle yetinen için Tanrı yolu çok büyük kazançtır. Çünkü dünyaya hiçbir şey getirmedik, ne de herhangi bir şey götürebiliriz. Ama yiyeceğimiz, giyeceğimiz varsa, bunlarla yetinelim. Zengin olmaya özenenler ise denenmeye düşer, bir sürü akılsız, yararsız tutkunun tuzağına yakalanırlar. Bunlar insanları yıkıma ve mahva götürür. Çünkü tüm kötülüklerin kökü para sevgisidir. Kimileri zenginliğe imrenip imandan saptılar ve pek çok üzüntüyle kendilerini içler acısı bir duruma düşürdüler."[51]

Zengin Budala": "Sonra onlara, "Dikkatli olun!" dedi. "Her türlü açgözlülükten sakının. Çünkü insanın yaşamı, malının çokluğuna bağlı değildir.[52]Bunun yerine kendinize gökte hazineler biriktirin. Orada ne güve ne pas onları yiyip bitirir, ne de hırsızlar girip çalar.[53]

Ayetlerden aşağıdaki sonuçları çıkarmak mümkündür.[54]

1. Tamahkârlık hiçbir hali ile kabul edilemez.
2. Asıl zenginliğin dünyaya değil; ahrete aittir.
3. Fakirler mutlaka korunmalıdır.
4. Fakir cennete daha kolay girerken, zengin için aynı kolaylık söz konusu değildir.
5. Kanaatkâr olmanın önemi vurgulanmış; zenginliğin maddi manevi riskler içereceği ifade edilmiştir.

Bir başka konu ise yoksuldan zengine bir gelir transferi olarak ifade edebileceğimiz faizdir. Nitekim faiz Kapitalist ruh'un sacayaklarından biridir. En kısa anlamda haksız kazanç olarak ifade edebileceğimiz faiz; Hıristiyanlık müktesebatında olumsuz karşılanmış ve yasaklanmıştır. Nitekim gelir dağılımını bozucu etkisiyle sınıflı bir toplum yaratır. Emeğin değil, sermayenin verimliliğini, sermayedar'ın ise refahını arttırır.

---

[50]Matta,6/24
[51]Timoteyus,6/6
[52]Luka, 12/15
[53]Matta, 6/20
[54]İpek Madi,"Homo Economicus'un Doyumsuzluk-Açgözlülük Aksiyomunun Semavi Dinler Perspektifinden Değerlendirilmesi,"*Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 14, no.14 (Bahar 2015):s.152 . (erişim 12.04.2020) doi:10.17755/esosder.06107.

Kapitalist ruh'un günümüz kodlarında her ne kadar reform sonrası ortaya çıkan yeni dini akımların teolojik motifleri faiz konusunda olumlu olsa da Kutsal kitabın ilk anlayışı ve uygulanışında Katolik doktrinin parametleri toplumu derinden etkilemiştir. Nitekim Kapitalist ruh için ticaretin finans boyutu olan faiz, reform öncesi ve sonrası Hıristiyan dünyada farklı yorumlanmıştır.Ancak İncil, faize net bir şekilde karşı çıkarak tutumunu ortaya koymuştur.

> "Eğer kendilerinden almayı ümit ettiğiniz kimselere ödünç verirseniz, ne mükâfatınız olur? Günahkârlar bile, günahkârlara karşılığını almak üzere ödünç verirler. Fakat düşmanlarınızı sevin, onlara iyilik edin ve hiç ümitsiz olmayarak ödünç verin; karşılığınız büyük olacaktır."[55]

Öte yandan faiz yasağına sadece Kutsal kitap metinlerinde rastlanmamaktadır. Tarihsel süreç içinde Kilise uygulamalarına baktığımız zamanda uygulamaya ilişkin olarak faiz ile ilgili kısıtlamalara gidildiğini görmek mümkündür. Nitekim konsüller pek çok faiz yasağına ilişkin uygulamayı hayat geçirmiştir. Bunlardan biri de Elvira Konseyidir.

305-306 yılında toplanan Elvira Konseyinde, faiz kesin bir dille yasaklanmıştır. 325 tarihli İznik konsülünde de aynı yasak tekrarlanmıştır. Önce ruhban sınıfına getirilen yasak, sonra bu sınıfın dışındakilere de uygulanmıştır. Uymayanların dinden çıkarılacağı belirtilmiştir. O günkü şartlar düşünüldüğünde ve kilisenin hukuka hâkim olduğu hatırlandığında, bu uygulamanın faizcileri tam bir dışlama anlamına geldiği açıktır.[56]

Kilise teologları, sadece faiz sorununda değil, karsılaştıkları her konuyu sorgularken, Yeni Ahitteki "sanmayın ki, ben şeriatı yahut peygamberleri yıkmağa gelmedim, ben yıkmağa değil tamamlamaya geldim; gök ve yer geçip gitmeden, seriatten en küçük bir harf veya bir nokta bile yok olmayacaktır."[57] beyanı uyarınca Eski Ahit'i analiz etme mecburiyetini duymuşlardır. Yine orta çağ dönemi Katolikleri arasından, Yeni Ahit'deki, "Göze göz dişe diş dendiğini duydunuz, ama ben diyorum ki kötülüğe kötülükle cevap vermeyin; senden dileyene ver, senden ödünç isteyenden yüz çevirme; bize borçlu olanları bağışladığımız gibi, bizim borçlarımızı bize bağışla"[58] ifadelerine sadık kalarak faiz geliri elde edenlerden bu haksız davranışlarına karşılık olarak faiz talep edilmesini, zulme yine aynı zulum ile karşılık verilmesini doğru bulmamışlardır.[59]Böylece hangi şart altında olursa olsun faiz yasağı korunmuş uygulamalarına izin verilmemiştir.

Sonuç

Her üç göksel din için temel amaç Allah rızasını kazanmaktır. Oysa Kapitalist ruh için temel amaç dünya menfaati ve servet biriktirme hırsıdır. Her üç din için tüm mülk Allah'a ait ve emanettir. Oysa Kapitalist ruh böyle emaneti kabul etmez; zira tüm servet kazanana ve mirasçılarına aittir. Serveti elde tutma amacı ile herhangi bir ahlaki sınırlamaya önem vermez. Göksel dinler ise maneviyat/ahlak ekseninde müntesiplerinin bir hayat kurmasını ister ve bu amaçla çeşitli yönlendirmeler yapar. Özellikle servete gerçek anlamda sahip olmanın onu paylaşmaktan geçtiğini kabul eder. Nitekim Hz.

---

[55]Luka,6/34

[56]Emin Ertürk,"Kilise, Faiz, Kapitalizm: Günahtan Meşruiyete Sancılı Bir Geçişin Anatomisi", *Hak İş Uluslar arası Emek ve Toplum Dergisi* 8, no.20 (Nisan 2019): s.114. (erişim 09.02.2020) doi:10.31199/hakisderg.546802

[57]Matta, 5/17,18

[58]Matta, 5/38

[59]Kürşat Haldun Akalın,"Orta Çağ Avrupa'sındaki Tefecilik Yasağına Eski Ahit Metinlerinin Etkileri," *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* no. 23 (Ekim 2011):s.18 (erişim 12.04.2020) https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/154623

Muhammed kendi evi için kestirdiği kurbanın Hz. Aişe tarafından dağıtılmasından sonra geriye ne kaldığını sorduğunda Hz. Aişe "Bize sadece kürek kemiği kaldı" cevabını vermiştir. Bunun üzerine Hz. Muhammed "Desene bir kürek kemiği hariç dağıttıklarımızın hepsi bizim oldu."[60] diyerek aslında paylaşmanın asıl servet; biriktirmenin ise hem manevi fakirliğe hem de rızkın bereketini bozarak maddi yokluğa sebep olduğu irdelenmiştir.

Tüm göksel dinlerde azın çoğa tercih edilmesinin hem dünyevi huzur ve mutluluğun hem de ahret ekseninde kurtuluşun anahtarı olduğu vurgulanmış; haksız zenginliğin dalalet, şükre ve sabra dayalı bir fakirliğin ise erdem olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda zenginin fakire yardım etmesinin teolojik temeli atılmıştır. Servet hırsının maneviyat konusunda sebep olduğu hastalıklara dikkat çekilmiş kanaat ve helal kazancın Allah'ın rızası kazanmada önemi vurgulanmıştır. O yüzden nefsini, hırslarını kontrol altında tutan kişi, servet biriktirme amacı ile hareket etmeyecek böylece başkalarının haklarına girmeyecek aksine paylaşma isteği duyacaktır.

Kapitalist ruh'un ekonomik ya da mali konularda teolojik anlamda hiçbir parametresi ve/veya sınırı yoktur. Gerçek başarı, zenginlik, refah ve huzur sadece bu dünya ile sınırlı değil bu dünyanın servetlerine de sahip olmaktır. Bu amaçla sadece "BEN" mottosu ile hareket eder. Öte yandan sahip olduğu ekonomi teorisi ile "BEN" den yola çıkarak "BİZ" in faydalarının maksimize edebileceğini savunarak adeta kendi amaçlarına uygun bir ahlak sistemi bile oluşturmuştur. Ancak günümüz uygulamalarına bakacak olursak, gelir dağılımındaki adaletsizliğin akabinde meydana gelen sosyo-ekonomik eşitsizliğin, durumun hiç de böyle olmadığını bize göstermektedir.

Kaynakça

Akalın, Kürşat Haldun. "Eski Ahit'te Tanrının Ödülü Olarak Zenginlik İdeali," Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi no.19 (Haziran 2014): 73-89, (erişim 01.01.2020)

Akalın, Kürşat Haldun."Orta Çağ Avrupa'sındaki Tefecilik Yasağına Eski Ahit Metinlerinin Etkileri," Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi no. 23 (Ekim 2011):1-22. (erişim 12.04.2020)

Aytaç, Ömer ve İlhan, Süleyman. "Yeni Kapitalizmin Kaoatik Evreni: Belirsizlik, Sömürü ve Ahlaki Kriz", Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 10:1 (2008): 182-210 (erişim 12.03.2020)

Ertürk, Emin. "Kilise, Faiz, Kapitalizm: Günahtan Meşruiyete Sancılı Bir Geçişin Anatomisi", Hak İş Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi 8, no.20 (Nisan 2019):108-134. (erişim 09.02.2020)

Gorz,Andre. İktisadi Aklın Eleştirisi,İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2007

Gül, Ali Rıza. İslam İktisat Düşüncesinin Kur'ân'daki Temelleri,"Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 51/2 (Ağustos 2010): 27-78. (erişim 12.04.2020)

http://isamveri.org/pdfdrg/D03987/2012_2/2012_2_TAZEGUNY.pdf

http://www.dindersi.com/depo/mbsts-pdf/kuran-yolu.pdf (erişim 20.01.2020)

Madi, İpek."Homo Economicus'un Doyumsuzluk-Açgözlülük Aksiyomunun Semavi Dinler Perspektifinden Değerlendirilmesi,"Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi 14, no.14 (Bahar 2015):145-162. . (erişim 12.04.2020)

[60]Tırmızi Kıyame/ 33

Osman Eskicioğlu,"İslam ve Ekonomi,"http://www.enfal.de/islamekonomi.pdf

Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Değer Sisteminde Dünya ve Dünyevi Hayatın Anlamı,"TASAVVUF:İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi no.16 (Ocak-Haziran 2006): 65-86. .(erişim 09.05.2020)

Süleyman İlhan,"Yeni Kapitalizmin Karanlık Yüzü: İnsanilik ve Ahlâkilik Söylemlerinin Sahiciliği Üzerine,"Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 17/ 2 (Temmuz 2007): 283-306, (erişim 10.03.2020)

Tazegün, Yusuf."Kur'an'da Sosyal İnsanın Özellikleri,"Misbah no. 2 (Sonbahar 2012):67-83. (erişim 12.04.2020

Yanıklar, Cengiz. "Tüketim Kültürü, Kapitalizm ve İnsan İhtiyaçları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Tartışma". Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi 34 (2010): 25-32 (erişim 03.02.2020)

Yüce, Mehmet ve Çelik, Muhammed."Ahlaki Temellere Dayanan İslam Ekonomisi Sisteminde Devletin Rolü."Akademik Bakış Dergisi no.69 (Eylül – Ekim 2018): 120-136. (erişim 12.04.2020)

Kitab-ı Mukaddes https://www.kitabimukaddes.com (erişim 12.03.2020)

Kur'an yolu. https://kuran.diyanet.gov.tr/ (erişim 12.03.2020)

Post-modern “Zeitgeist” – Bireysel Algıdaki İlahi Kavramların Post-Modern Dünyadaki İronik Dönüşümü / Metamorfozu

Onur GÜL

Post-modern "Zeitgeist" – Bireysel Algıdaki İlahi Kavramların Post-Modern Dünyadaki İronik Dönüşümü / Metamorfozu*

Onur GÜL**

Öz

21. yüzyılda insanlık olarak sabit kodların sistematik bir biçimde muğlaklaştırıldığı, anlamsızlık problemiyle malul bir dünyada yaşıyoruz. Bir taraftan post-modern anlayışın sunduğu medyatik gerçeklik, diğer taraftan yerleşik değer sistemlerini/yargılarını flulaştıran ve küreselleşme fenomeni ekseninde küre sathında homojen bir kültür pazarlayan "popüler kültür", insanı ontolojik ve epistemolojik açıdan yeniden inşa etmektedir. Bu durum çağın *epistemesi* ("gerçek bilgi") ile yakından alakalıdır. Peki, post-modern "Zeitgeist"in sistematik bir şekilde ve global anlamda insanlığı kendi ağına ve bağına çekmesi nasıl ve hangi araçlarla gerçekleşmektedir? Bu soruyu tutarlı bir şekilde cevaplayabilmenin önkoşulu, içersinde yaşanılan çağın genel paranoması ve koşullarının çizilmesini gerektirmektedir. Bu noktada bu çalışmanın hedefi, post-modern dünyayı insanlık tarihi içersine, daha doğrusu merkezine yerleştirerek, bu çağın temel dinamiklerinin insan ruhu üzerindeki tesiri/dönüştürücü gücü sorusunu problemleştirerek, değerlendirmektir. Çalışmanın bu problem eksenindeki çıkış noktası, çağımızın ruhu olan post-modern "Zeitgeist"in geleneksel kodları flulaştırdığı iddiasıdır. Bu iddia, (ilâhi-/ilâhi alana ait olan) nimet ve şükür kavramları üzerinden incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Post-modernizm, geleneksel kodlar, tüketim, medya, televizyon, şükür, nimet.

Post-modern "Zeitgeist" – The ironic transformation/ metamorphosis of the Heavenly Notions in Individual Perception in the Post-modern World

Abstract

In the 21st century, we live in a world with mankind, whose fixed codes are systematically ambiguous, and with a problem of meaninglessness. On the one hand, the media reality offered by the post-modern understanding, on the other hand, the "popular culture" that blurs the established value systems / judgments and markets a homogeneous culture on the sphere of the globalization phenomenon, reconstructs the human ontologically and epistemologically. This situation is closely related to the episteme of the era ("real knowledge"). So, how and by what means does the post-modern "Zeitgeist" systematically and globally attract humanity to its own network and link? The prerequisite for answering this question consistently requires drawing the general paranoma and conditions of the current era. At this point, the aim of this study is to place the post-modern world in the history of humanity, more precisely at its center and to analyze the question of the effect / transformative power of the basic dynamics of this age on the human spirit. The starting point of this problem axis of the study is the claim that the post-modern "Zeitgeist", the soul of our age, blurs traditional codes. This claim has been examined through the concepts of blessing and gratitude (belonging to the divine- / divine domain).

Keywords: Post-modernism, traditional codes, consumption, media, television, thank goodness, blessing

1. Giriş: Problem, Hipotez, Tezler, Alt-Tezler

"Hepimiz modernlik teknesine binmiş durumdayız ama aslolan gemide forsa olarak mı, yoksa, birtakım olası ve kaçınılmaz kopmaların bilincinde olarak ellerinde bagajlarıyla yolcu olarak mı bulunduğumuz." [1]

---

* Bu çalışma yazarın doktora tezinden türetilmiştir.

** Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, onurpolitik17@gmail.com

[1] Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* (çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Kültür Yay., İstanbul 2002, s.226.

Son yıllarda tüm dünyada olduğu gibi ülkemizde de post-modern yaşam tarzı çok sayıda gelişmeye sahne olmuştur: nesne üzerindeki değişen algı, ihtiyaç kavramı ve satın alma davranışındaki dönüşümler. Masum ve çağın gerekliliklerine uyma bağlamında değerlendirilen ve lanse edilen bu gelişmeler sanıldığı kadar masum olmamaktadır. İnsanoğlunu ruhsal açıdan dönüştüren bu "çağsal zorunluluk" modülü menfi sonuçları da bünyesinde taşımaktadır. Bu sonuçların en önde geleni anlam ve değerler dünyasında cereyan eden negatif etkilenimidir.

Bu dönemde profan-kutsal ayırımı ve balansı flulaşarak/iç içe geçerek "sahte kutsallıklar" ile örülü bir manzara sergiler. "Haz iyidir" mottosuyla çağdas bir sahte kutsallık formu olarak tezahür eden hedonist anlayış, bir taraftan düşünsel açıdan maddi olanı takdis etmeyi tembihlerken diğer taraftan bu anlayışla uyumlu, maddi dünyaya fokuse olmuş bir insan portresi inşa etmektedir. Duyguların uyarımı çerçevesinde bu anlayışın hâkim kılınma olasılığı, günümüz enformasyon çağında oldukça güçlü bir zemine sahiptir. Post-modern kapitalist kültür/sistem insan davranışlarını, küresel materyal ülkü etrafında kendi sistemsel varoluşunun devamlılığını sağlamak için belirli uyarıcı ajanlar çerçevesinde etkileyebilmektedir. Bilhassa medyatik unsurlarla (reklam, televizyon programları, diziler vb. görsel ve işitsel medyumlar) kodlanan bu haz haletinin izinin sürülebileceği en önemli olgulardan birisi tüketim fenomenidir.

Tüketim olgusu çok boyutlu bir kavram olup, temel ihtiyaçları giderme eylemi olmasının ötesinde ve insana haz ve heyecan aşılamasının yanında aynı zamanda bireyin kendisini sınıfsal açıdan gerçekleştirebileceği sosyo-psikolojik bir arka plan sunmaktadır. Jean Baudrillard "Tüketim Toplumu"[2] adlı eserinde gerçek ihtiyaçlar ile yapay ihtiyaçlar arasındaki sınırın flulaştığını ve böylelikle bir toplumsal farklılaşma lojiğinin (örn. statü, prestij ve ayrıcalıklı olma haleti ve algısı) ortaya çıktığının altını çizer.[3] Bu durum nesne ile tüketici (süje) arasındaki organik ilişkinin muğlaklaşmasını sağlarken, aynı zamanda bireyin tüketim toplumu ile bütünleşmesini ve farkında olmadan geleneksel bilincin alışıldık, eşitlikçi, paylaşımcı, şükredici ortamından kopmasına sebep olmaktadır. İlahi projede "farklılaşma" ancak takva bağlamında kıymet kazanırken, çağdaş dinamikler ile eko-politik bir disharmoni/uyumsuzluk arz eden sosyo-geleneksel paradigma, özelde İslam dininin menettiği kurgusal-ontolojik/varoluşsal bir öteki inşa ederek yanlış bir bilinci tedavüle sokmaktadır. Nitekim Allah (c.c.)*" Ey İnsanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız O'na itaatszilikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır"*der.[4] İlahi düzene karşın kapitalist mantığa eklemlenen post-modern kültür ise ortaya çıkardığı tüketim kültürü anlamının ve fonksiyonunun çok daha ötesine ulaşmaktadır. Başka deyişle, bu kültür nezdinde tüketim basitçe kapitalist sistemin bir mekanizması değil, belli bir "ruhun" ve ekonomik/sınıfsal kategorizasyonun – tüketen-tüketemeyen, prestij sahibi-prestij sahibi olmayan şeklinde – mücessem hale gelmesidir. Bu çerçevede sistem, küresel düzeyde insanlığı "gönüllü tüketici" konumuna indirgeyerek üretim-tüketim bandının devamlılığını sağlarken,

[2] Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu* (çev. Nilgün Tutaş/ Ferda Keskin), Ayrıntı Yay., İstanbul 2017.
[3] Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu* (çev. Nilgün Tutaş/ Ferda Keskin), Ayrıntı Yay., İstanbul 2017, s.69.
[4] el-Hucurât 49/13 [Dİ]; Bu çalışmadaki ayet mealleri şu kaynaktan alınmıştır: https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir [05.04.2010], Ayet sonlarındaki kısaltmaların açılımı: [DI]: Diyanet İşleri'nin yayınladığı meal.

aynı zamanda da bir yan ürün üretmektedir: *homo economicus* ("ekonomik insan" /" ekonomi peşinde koşan insan"). Esasen *homo religious* ("dindar insan")'tan *homo economicus*'a evrilen insan modellemesi/bilinci/ruhu bu değişen sistemsel etkinin ürünüdür.

Tüketim problemi ekseninde bu çalışmanın spesifik olarak ağırlık vereceği nokta, tüketimin her ne kadar öznel bir seçim gibi görünsede, nesnel sistemik faktörler ve onun yapay "Zeitgeist[5]"i tarafından belirlendiği iddiasıdır. Bu iddianın temelinde şu üç düşünce yatmaktadır: (1) Sistem tarafından tedavüle konulan tüketim lojiğinin parametreleri, bireyi nesne (belirlenen) statüsüne indirgemekte ve maddi düzen ile uyumlu "iyiler" ve "doğrular" inşa etmektedir; (2) medyatik unsurların etkinliğinde kişinin bilinçaltına gizli mesajlar verme yoluyla düzenin parçası yapma, daha somut bir ifade ile onu "tüketen" pozisyonunda tutma girişimi, bireyin yerleşik gerçeklik (ontoloji), değer (aksiyoloji) ve bilgi (epistemoloji)'ye dayalı geleneksel – iktisadi – hafıza ve haznesini hedef almaktadır; (3) bu süreçlere ruhsal yozlaşma olarak ifade edilebilecek bir halet eşlik etmektedir. Yerkürenin dengesinin manevi değerlerin (kardeşlik, pasifizm, paylaşımcılık) aleyhine ve maddi değerlerin (sermaye artırımı, dünyevi prestij vb.) lehine bozulması gibi göstergeler bu değişen ruhsal haleti örneklendirmektedir.

Bu düşüncelere bağlı olarak çalışmanın özelde fokuse olacağı araştırma evreni, bu tüketim gücü ve/ya ruhunun geleneksel/dindar toplumlarda nasıl karşılık bulduğu sorusu ile birlikte onları dönüştürüp metamorfoza uğratma imkân ile ilgilidir. Bu dönüşüm probleminin çözümlenebilmesi için belirli varsayım/lar/dan hareket etmeyi gerektirmektedir. Bu araştırma kapsamında kalkış noktası olarak bu potansiyelin temeline şu genel hipotetik önerme yerleştirilmiştir: post-modern dönemin – küresel – tüketim koşulları ve bu çerçevede inşa edilen "popüler kültür"ü, insanoğlunu anlam kargaşasına yönelterek, onu hidayete erdirecek ilahi/manevi dizaynın/çerçevenin altını oyarak (manevi değerlerin içini boşaltarak ve onları farklı değerlerle ikame ederek), insanoğlunu merkezden kopuk bir boşluğa ve belirsizlik sürgününe göndermektedir. Bu hipotez dolaylı olarak post-modern teorinin "meta-anlatılar"ın geçmişte kaldığı iddiasına yaslanmaktadır. İnsanlığın değer ve anlam dünyasını oluşturan anlatıların sabitelerinin yıkılması ortak ve evrensel – paylaşımcı, barışçıl vb. – bağları zayıflatarak, insanlığın (yerel ve evrensel) gerçeklik ve bütünlük duygusunu yitirmesine ve Baudrillard'ın tepki ver(e)meyen ve kendini kaybeden "sessiz yığınlar"[6]olarak tarif ettiği bir kitleye eşdeğer bir kitle oluşmasının katalizörü haline gelmektedir. Peki bu kültürel erozonu gerçekleştiren sistemik etkinin ardında yatan temel amil/ler ne/ler/dir? Bu sorunun cevaplanmasına dönük sosyal, politik ve ekonomik birçok değişken faktör hesaba katılmalıdır. Fakat bu faktörler arasında sistemik etkinin üzerine bina ettiği temel bir amil bulunmaktadır: hayatın ekonomikleşmesi/kapitalistleşmesi. Dönemin "güç merkezleri" tarafından bizzat desteklenen geleneksel olanın/teolojinin eko-politikleştirilmesi projesi, sırasıyla "dünyanın büyüsünü bozulması", hayatın rasyonelleşmesi ve ekonomikleşmesi adımları ve en nihayhetinde bu adımların "popüler kültür" adı altında tek-tip bir kültür propagandası/söylemi/mitiyle ebedileştirilmesini ihtiva etmektedir.

---

[5] Bu bildiri çerçevesinde, bir çağın ruh halini; düşünce, duygu, algı biçimlerini tanımlamak için kullanılan "Zeitgeist" kavramı, günümüzde, genelde toplumsal ve devlet düzeyinde, özelde ise birey düzeyinde vukuu bulan yansımaları, başka bir ifade ile göstergeleri açıklamak ve anlamlandırmak için kullanılmıştır.

[6] Bkz. Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde* (çev. Oğuz Adanır), Ayrıntı Yay., İstanbul 1991.

Tüketim ve kültür olguları ekseninde dönen tüm bu gelişmelerin geleneksel-teolojik sonuçları göz ardı edilemez. Büyük resme, yani dünyanın genel durumuna bakıldığında gerek Batılı, gerekse bazı İslami toplumlarda "dünyevi cennet" projeleri, öte alem mutluluğuna tercih edilebilmektedir. Bu durum, içersinde yaşanılan dünyanın geçiş yeri olduğu ve öbür dünyada bugünkü eylemlerimizden hesaba çekileceğimiz bilincini bulandırmaktadır. Buna bağlı olarak aynı zamanda da kardeşlik, paylaşımcılık, pasifizm ve barış gibi müspet manevi değerler maddi alemin ihtişamında buharlaşmaktadır. Bilinçler bulandırılırken eşzamanlı olarak seküler bilinci ve buna bağlı hayat tarzını meşrulaştırıcı ve "seküler geist"i tahkim edici bir söyleme başvurulmaktadır: "dünü ve yarını düşünme, anı, şimdiyi/bugünü yaşa." Bu uyarıcı söylemler, kadim değerler hiyerarşisini (yaradan-kosmos/dünya/doğa-insan piramidini) yaşam şiarı haline getirmiş toplumlar için yenilikçi bir durum teşkil etsede, zamanla sistemik bir dayatmayla ihtiyari veya gayri-ihtiyari bir şekilde adapte olmaya itilmektedir. Bu zorlayıcı refleks kadim piramidal hiyerarşinin dengesinin, dahası tüm sistemin ve özellikle – geleneksel – gerçeklik anlayışının bozulmasına sebep olmaktadır. Bu bağlamda post-modernite, Modernite'nin "aklın utku" çerçevesinde dağıttığı kozmik balansı bir adım daha ileri taşıyarak, dijital dünyada "gerçeğin/hakikatin sonunu" ilan etmektedir. Gerçeğin flulaşması, gerçeği arayan toplumların gerçeklik şizofrenisinde kaybolmasına ve düzene uyum manasında kurgulanan gerçeklikte yer edinmeye kendini zorlamasına sebep olmaktadır. Ruh bu sistemde etken değil edilgen bir konuma itildiği için ruhsal anlamda rotası şaşmış, savruk bir yapıya haiz olmaktadır.

Ruh kavramı ekseninde bu aşamaya kadar sıralanan iddiaların kontrolü ve argümentatif savunusu bu çalışmanın hedefini oluşturmaktadır. Bu hedef, dijital-medyatik unsurlarla donatıldığımız ve çevrelendiğimiz bir dönemde, post-modern "Zeitgeist"in (geleneksel) tikel ruhlar üzerindeki hegemonyası ve buna bağlı olarak ilahi kavramlardaki dönüşüm sorununu üzerinden problemleştirilmiştir. Post-modern *epistemenin* yanında ekonomi, daha doğrusu ekonomi-politik bu sorunsallaştırmanın açıklayıcı paradigması olarak araştırmanın temeline yerleştirilmştir. Nitekim 1950'li yıllardan sonra, kırdan kentlere göç hareketi sonucunda, ekonomi gereği tüketici konumuda yerleri alması beklenen orta ve alt kesime hitap eden ve özellikle 20. yüzyılının sonundan itibaren, televizyon kültürünün yaygınlaşmasıyla birlikte ivme kazanan medyatik subliminal işgaller (reklamlar vb.) ve ekonomik teşvikler – Ceyhun Konak'ında dikkat çektiği gibi, taksit imkanı sunan kredi kartları, sonu gelmeyen kampanyalar, ihtiyacımız olmadığı halde peşinden koştuğumuz promosyonlar[7] – tüketim odaklı yaşam ve tüketgen insan profilinin vazgeçilmez unsurlarını oluşturarak, ruhları dönüştürme projesinin temel ayağını oluşturmuştur. Bu dönemin hakim ekonomik söylemini ise şu şekilde özetlemek mümkündür: "*önce tüket, sonra çalış öde*."[8] Bir kere küresel düzlemde propagandası yapılan tüketim mantalitesi değişince bu anlayışın yeni parolaları tüm alanlara sirayet etmiş ve ona kılavuzluk etmiştir: aile yaşantısı, din, ahlak, gerçeklik anlayışı, yemek-giyim kültürü vb. Mesela besin ihtiyacı bağlamında düşünüldüğünde, tüketim bir değer/lilik olarak empoze edildiğinden beridir, yemek kültüründe de, farkında olmazdığımız önemli değişimler yaşanmıştır. Eski zamanların "kuru soğan ve ekmeğe tamah ederim" söylemi artık geçerliliğini yitirmek üzeredir/yitirmiştir; günümüzde

[7] Ceyhun Konak, *Küreselleşme ve Yönlendirilmiş Tüketim*, Karbon Kitaplar, Y.B. (Yıl Belirtilmemiş) İstanbul, s.69.
[8] Yavuz Odabaşı, *Tüketim Kültürü. Yetinen Toplumdan Tüketen Topluma*, Aura Yay., İstanbul 2019, s.34.

besin artık sadece bir ihtiyaç değil, bir estetik örüntü, prestij ve statü sağlayıcı araçtırda aynı zamanda. "*Dünya malına önem vermeyen bir kültürden geliyor olsak da*", der Yavuz Odabaşı, "*her şeyin değiştiği bir dünyada artık bu anlayış da değişmeye başladı*."[9] Bu motivasyon temelinde, dindar kesimin kendisini dayatan post-modern durum ile gelenksel/dinsel olanı uyumlaştırma prosesi çerçevesinde, şu söylemsel pratikler ortaya çıkmıştır: "*Sosyal çevre baskısı var, ortama uyum göstermemiz gerekir*"; "*Helalinden kazanır, istediğim gibi harcarım*"; "*Müslüman herşeyin en iyisine layıktır*."[10] Sosyal çevreye uyum sağlamak isteyip ekonomik imkansızlık nedeniyle uyum sağlayamayanlarda bunalım ve depresyon haleti, sahip olamama ve onu sergileyememe endişesi hep Modernite ile gelen maddi dünyaya endeksleyici, yanıltıcı bir psikolojiye sevk eden ruh halleridir. Dolayısıyla bu ruh halinin, popüler kültürün eksenine dahil olmanın getirdiği baskı durumundan ilhamını aldığı ifade edilebilir. Gösteriş ve prestij olguları bu meyanda öne çıkan fenomenlerdir. Mesela yeme, giyinme, barınma vb. olgular günümüzde adeta bir şova dönüşmüştür; onlara şükredilmesi gereken bir nimet olarak değil, estetik bir obje olarak bakılmaya başlanmış ve bu çerçevede nimet ve şükür bilinci dilsel/algısal/imajsal lügatda muğlaklaşmaya/buharlaşmaya yüz tutmuştur. Eskilerin nimete bakışı oldukça farklıydı. Kuru bir ekmeğin verdiği haz, ona nimet gözüyle bakılıp şükretme duygusunu aktive edip her yemek öncesi ve/ya sonrası yemek duasına kalkışmayı motive etmekteydi. Günümüzde besinin temel ihtiyaç olduğu anlayışı ısrarla tâli plana itilmeye çalışılmaktadır. Sistemik etkinin zorlayıcılığı çerçevesinde, farkında ya da farkında olmadan besinin estetiksel azametine odaklanan insan, tanrısal/manevi haz ve mutluluğun kaynağı olan nimet ve şükür kavramlarından uzaklaşarak, seküler-kapitalist çarkın materyal/estetik dünyasına eklemlenerek onun dişilisi konumuna gelmektedir.

2. Teorik Çerçeve

Bu bölümde Giriş bölümünde problemleştirilen ve ruhsal dönüşümün açıklayıcı faktörleri olarak varsayılan ekonomi ve kültür unsurlarının teorik çerçevesi çizilmiştir. Bu teorik çerçevenin ana akslarını kapitalist ekonomik sistem ile post-modern kültür oluşturmaktadır. Bu teorik çerçeve geleneksel kodların ve anlayışın flulaşması bağlamında sınırlandırılmıştır.

Kapitalizm ve Tüketim

Kapitalizm'in tüketim ve geleneksel ekonomi anlayışı eksenindeki değerlendirmesine geçmeden önce onun nasıl bir sistem olduğunun kısaca ortaya konulması faydalı olacaktır. Kapital-izm kısaca sermaye-cilik ve sermayeciliğin etkin olduğu bir ekonomik sistemdir. Bu sistemde satış organizasyonu ve satış stratejileri genelde devlet-dışı rasyonel aktörler, yani özel teşebbüsler tarafından belirlenmekte ve yürütülmektedir. Kamu çıkarı yerine özel çıkarın merkezde olduğu bu sistemin felsefesi kâr faktörünün maksimize edilmesi üzerine kuruludur. Duygusallığa yer olmayan bu yapıda, rasyonel düşünen ve hareket eden bireyler ekonomik yaşamın aktif üyeleridirler. Bu piyasada sermaye ve onun artırımı öncelenir, herşeyin üstünde tutulur, diğer tüm unsurlar (kardeşlik, pasifizm ya da paylaşım gibi öğeler) ise paranteze alınır. İnsanı egoizme iten bu sistemde sistemde kâr/sahip olma maksimizasyonu önemli bir değerdir.

[9] Yavuz Odabaşı, *Tüketim Kültürü. Yetinen Toplumdan Tüketen Topluma*, Aura Yay., İstanbul 2019, s.161.
[10] Abdullah Özbolat, *Kapitalizme Eklemlenme. Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü*, Karahan Kitabevi, Adana 2015, ss. 201-213.

Bu kapitalist anlayış aslında seküler düzenin kopçasıdır; modern süreçlerin yaradanı ve vahyi dünya dışına kovmasıyla birlikte "ruhsuz", salt rasyonalizm temelinde kurulmuş tanrısız ve Batı merkezli bir zincirleme piramidal (evren/kosmos-şirketler-çalışanlar) düzen inşasıdır. Bu düzende, sistemin bireyden kardeşlik, paylaşımcılık gibi talebi yoktur, aksine o bu anlayış yerine ben-merkezci bir "kazan ve tüket" mantığını yerleştirmektedir. Bu mantığın işleyişi sosyo-kültürel payandalarla perçinlenmektedir: dijitalleşen dünyada bir taraftan magazinleşen ikonlar (örn. lüks içersinde yaşayan dizi oyuncuları, pop yıldızları ya da futbolcular) adeta "kutsal figürler" olarak medya dünyası tarafından yeniden "yaratılırken" ve insanoğlu bu medyatik hayata özendirilip yönlendirilirken, diğer taraftan bunun medya aracılığıyla pazarlaması gerçekleştirilmektedir. Mesela adını Antik Yunan mitolojisindeki zafer tanrıçasından alan "Nike"[11] firmasının, "Nike Air" markasıyla tasarladığı ürünleri giyenlerin, futbol yıldızı Cristiano Ronaldo'nun yeteneklerinin kendilerine geçeceği inandırdığı bir kurgusal gerçeklik üzerinden ürünlerini pazarlamaktadır.[12] Geçmişte yaradandan dilekler dilenirken, artık kült figürler üzerinden hayaller ("sahte kutsallıklar") pazarlanmaktadır. Post-modern kapitalizmin temelindeki seçim ve eliminasyon düzenekleri aslında kapitalizmin seküler mantığını yansıtmaktadır. Bu çerçevede maddi olana indirgenmiş yeni bir ruhsal durum ortaya çıkmaktadır: tüketerek mutluluğa ulaşan ruh. Bu eksende "tüketen ruh" kavramsallaştırmasının tarihsel gelişim çizgisi kısaca açıklanmalıdır. Bu bağlamda şu postüladan hareket etmek kaçınılmaz gözükmektedir: Her dönemin kendine has koşulları; zaman ve mekân tasavvuru bulunmasındandır ki, her dönemin iktisadi ve tüketim modellemesi farklılık arz eder. Teknolojinin gelişmediği Ortaçağ'larda insanlar zorlu yaşam standartları yanında tanrı merkezli – kültürel/etno-santirk ve (eko-)politik sınırları belirgin/yerel – bir sistemde hayatlarını sürdürürken, günümüzde nispî bolluk içersindeki insanoğlu, seküler düzenekli ve küresel bir dünyada (Uluslarası Sistem) yaşamaktadır. Bu tarihsel değişimin en önemli olgusu küreselleşmedir. Genelde politik ve ekonomik mahiyeti ön plana çıkarılan küreselleşme kavramının, (eko-)kültürel bir arka planında bulunduğunun altı çizilmelidir. Nitekim küreselleşme süreci, farklı medeniyetleri birbiriyle bütünleştirirken, aynı zamanda onları ve değerlerini "uyumlaştırma" filtresinde öğüterek homojen yapılar haline getirmektedir. Bütünleşme sürecinde sistem tek-tipleşmeyi öngörürken, insanlıktan geleneksel-genetik kodlarını yeni çağa (tüketim çağına) uyumlu bir şekilde revize etmesini talep etmektedir.

Bunlara bağlı olarak insanın tüketim anlayışı değişmektedir. Geçmişte insanı kıtlık öldürürken, günümüzde tokluk ve tüketim öldürmektedir yada İbn Haldun'un ilginç tespitiyle: "[...] *açlıktan ölenleri açlık değil, daha önce alışkın oldukları tokluk öldürmektedir.*"[13] Bu veciz alıntıdaki tokluk ifadesini mecazî anlamda doyumsuzluk olarak tercüme edip günümüz değişen zaman ve şartlara uygun olarak, şu şekilde yeniden formüle edebiliriz: Genel olarak açlığın ne olduğunu bilmeyen günümüz "tok" ve modern insanı/çocukları için, insanın fizyolojik/gerçek ihtiyacı olan ve "zorunlu tüketim" kategorisine giren şeylere (mesela yeme, içme) olan ulaşılabilirliğin garantiye alınamaması

[11] Hesiodos Nike'nin doğuşunu Theogonia 383 vd. anlatır. Bkz Hesiod, *Theogony and Works and Days* (çev. Catherine Schlegel , Henry Weinfield), The University of Michigan Press, Michigan 2006, s.35.
[12] Tüketim-reklam/marka ilişkisi hakkında örnekler için bkz.: Yavuz Odabaşı, *Tüketim Kültürü. Yetinen Toplumdan Tüketen Topluma*, Aura Yay., İstanbul 2019, ss. 123-125.
[13] İbn Haldun, Mukaddime: I. Cilt (çev. Halil Kendir), Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004, s.125.

değil – nitekim insan bunu güvence altına almıştır[14] –; aksine kendini ihtiyaçmışçasına dayatan sahte ihtiyaç/tüketim mallarına (mesela son model araba vs.) olan – ve gerçekte ikincil olan ihtiyaç fazlası, yani her türlü fazladan harcama/lüks – gereksinim, daha doğrusu onları elde edememek ve/ya sergileyememek psikolojik açıdan "öldürmektedir".

Tüketme eylemi çerçevesinde mutlu olmaya güdülenme; harcamaya ve ihtiyaca yönelik uyarılma, içersinde yaşadığımız dünyada elektronik ortamda vukuu bulmaktadır. Küresel tüketim çağında, dünyanın herhangi bir yerinde meydana gelen inovatif gelişmeler ve bu gelişmelere bağlı olarak ortaya çıkan metalar, tüm insanoğluna çeşitli kanallarla (elektronik iletişim araçları ve diğer elektronik bilgi kaynakları ve bilhassa – elektronik – medya aracılığıyla) ulaş/tırıl/maktadır. Bu örnek, "küresel köy" tabirinin somut bir göstergesi olup, küreselleşme fenomeninin "ulaşılamaz" coğrafyaları nasıl birbirine bağladığının ifadesidir. Fakat küreselleşme çift yönlü bir mahiyete sahiptir: bir taraftan coğrafyaları bütünleştirirken, diğer taraftan (coğrafi, politik, ekonomik ve kültürel açıdan) sınırlar flulaşarak ulusal hudutlar birçok açıdan (çalışmamız bağlamında geleneksel değer ve anlamlar açısından) geçirgen bir hale getirmektedir. Bu eksende belirli sabiteler yıkılmakta ya da melez dizaynlar ortaya çıkmaktadır.

Post-modern Kültür ve Tüketim

Günümüz sanayi sonrası enformasyon toplumu'nda[15], kapitalist sistemin tüketim modülünün işlemesinde ve bireylerin "tüketgen" varlıklar olarak hayatlarını devam etmelerini sağlayan en önemli araç medyadır. Medya olgusu aynı zamanda kapitalizmin tüketim parametresinin global boyutda küreselleştirilmesinde katalizör görevi üstlenmektedir. Medyanın belirleyici bir faktör olarak çıktığı ve çatısı altına girdiği zamansal dönem post-modernitedir. Post-modernite'in karakteristik özelliklerinden birisi sanayi sonrası enformasyon çağ'ında elektronik kitlesel iletişim araçlarının gelişmesine ve yaygınlaşmasına bağlı olarak hayatın bir şova ve gösterişe dönüşmesidir. Sanal ekranlar günümüzde yepyeni bir gerçeklik boyutu oluşturmaktadır. Bu salt birey düzeyinde değil, aynı zamanda politik/politik aktör düzeyini de (örn. Trump'ın dünya devletlerini ve onların politikalarını Twitter üzerinden eleştirmesi) kapsayan bir hadisedir. Bu gerçeklik modülü ise bambaşka bir tüketim modeli ve anlayışı inşa etmektedir. Modernite'nin kapitalizm anlayışında, yani kapitalizmin endüstriyel modunda, endüstriyel mal üretiminin miktarı, yani son kertede üretim kavramı değerli iken; günümüz (post-)modern küresel kapitalizminde tüketim faktörü en az üretim kadar önemli, hatta ondan daha önemli bir konuma gelmiştir. "Üretim, daha fazla üretim" mottosundan "tüketim daha fazla tüketim" mottosuna geçildiği bu dönem ile doğru orantılı olarak tüketim pratiği müspet bir eylem olarak görülmektedir. Faydasız bir amel olarak Modernite'nin ucubeleştirdiği tüketim kavramı post-modern kültürde artık bir değerdir. Bu durum aslında, post-modern düşüncenin temelinde yatan zıtılıkların kaotik biraradanlığı (*koegzistanz*) ilkesinin bir yansımasıdır. Kesinlik, türdeşlik, düzen, kontrol gibi modernist parametreleri, fluluk, eşitlik,

[14] Burada genel olarak fiziki ihtiyaçların garantiye alınmış gelişmiş ve/ya gelişmekte olan ülkeler kastedilmektedir; nitekim Afrika ya da savaş bölgelerine yaşayan insanlar açlığın ne olduğunu gayet iyi bilmektedirler. Dolayısıyla bu bağlamda Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde saygınlık/değer ihtiyaçları mertebesine ulaşmış toplumlar kastedilmektedir.

[15] Enformasyon Toplumu hakkında daha fazla bilgi için bkz. Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları*, çev. Mehmet Küçük, Dost Yay., Ankara 2013, ss. 19-52.

düzensizlik ve kaos gibi kavramlarla ikame eden post-modern anlayış,[16] Modernite'nin kurduğu ikili karşıtlıkları (biz-öteki, siyah-beyaz, üretim-tüketim vb.) yıkarak gri desenler/hibrit yapılar inşa eder. Geleneğe bağlı toplumlar özelinde bu yansıma, gelenksel kodların flulaşması şeklinde kendisini göstermektedir. Bu süreçte yerel kültürel kimlikleri inşa eden sabiteler/gerçeklikler (tarihsel hafıza, hatıra, gelenek ve görenekler, kabuller/inanç ve iman unsurları) flulaşır, küreselleşir (popüler kültür ile bir olur), başka bir ifade ile yeni ve zıt kodlarla uyumlaştırılarak yeniden üretilir.

Bu arka plandan hareketle, A. Fuat Fırat/ Alladi Venketash'a yaslanarak, gerçekliğin flulaşması bağlamında post-modernizmin beş önemli kavramından[17] "üst-gerçeklik" (*hyperreality*) mefhumu öne çıkarılabilir. Üst-gerçeklik fenomeni, bir toplumun üyelerinin gerçek yerine yapay/kurgusal benzetimde yaşama tandansı ve istencini vurgulamaktadır.[18] Post-modern dönemde gerçek ile gerçek olmayan arasındaki ayırım bulanıklaşmış ve "ne algılanıyorsa, o gerçektir" şiarı egemen olmuştur. Mesela televizyon karşısında yaşanılan "gerçeklik/ler", o denli gerçektir, hatta gerçekten daha gerçek bir boyutu ifa eder ki, insan ekran önünde bu ekrandan yansıyan gerçekliğin sorgulanması gerektiğini unutuverir. Glenn Ward'ın altını çizdiği gibi medya post-modernizmin "*en net vücut bulmuş hallerinden biri [...] dir*."[19] Akbar Ahmad için ise medya "*birçok bakımdan postmodernizmin merkezindeki dinamiği, Zeitgeist'ını, tanımlayıcı özelliğini oluşturmaktadı*r."[20] Bu açıklamalardaki temel argüman, gerçekliği kurgulayan televizyonun, yansıttığı gerçeklik ile temsil ettiği görüntü arasında doğrudan bir ilişki kur/a/mamasına bağlı olarak bir post-modern araç olduğu fikridir. Başka bir ifade ile meta anlatılar (din, ideolojiler) gerçeklik ile nesneler dünyası arasında öğretisel bir (gerçeklik-) bağ/ı kurarken, televizyon gerçeklik ve kelimeler veya resimler arasında doğrudan ya da sabit/değişmez bir temas kur/a/mamaktadır. Bu bağlamda çoğulculuğu ve çokanlamlılığı merkeze alan televizyonun inşa ettiği anlam dünyası, - Glenn Ward'ın altını çizdiği gibi – izleyici kitlesi tarafından "birörnek şekilde alımlanmaz."[21] Mesela modern sanat eserlerinde bireysel ruh öne çıkarken, bir televizyon programının şahsi bir üreticisi yoktur. Belli aktörlerin ve/ya senaryo yazarlarının programın yapımına sağlamış olduğu katkı nihai ürünü ortaya çıkarmaz; yayına bilfiil etkide bulunmasalar dahi yayının gerçekleşmesinde arka planda bir personel şebekesi bulunmaktadır. Bu şekilde tabiri caizse televizyon "yazarın ölümüne" şahitlik eder.[22] Resimler ve heykeller konvensiyonel olarak tek seferlik var olmayı hedeflesede, televizyon, gerçekliği farklı mekânlarda ve zamanlarda, farklı şekillerde temsil eder, yeniden üretir. Durağanlığın altının oyulduğu hız ve çoğulculuğun merkezde olduğu bir gerçeklik anlayışı çerçevesinde bu içerikler bilgisayar ya da akıllı telefonlaran sayısız kez kopyalanıp kaydedilebilir.[23] Modernist sanatlar, başka objelere başvurmaksızın, kendi başına ve kendi kavramlarıyla deneyimlenebilip pürlük arz ederken, televizyon kültüründeki görüntüler bağımsız ve tarafsız bir temelde yalıtılamaz ve ihada edilemez. Mesela

[16] Modern ve Post-modern özellikler için bkz.: Stephen Brown, "Postmodern Marketing", *European Journal of Marketing*, Coleraine, MCB University Press, 1993, Cilt: 27, Sayı: 4, s.27.
[17] A. Fuat Fırat/ Alladi Venketash, "Postmodernity: The Age of Marketing", *İnternational Journal of Research in Marketing*, Odense, Elsevier Science Publ., 1993 Cilt: 10, ss. 229-239.
[18] Yavuz Odabaşı, *Tüketim Kültürü. Yetinen Toplumdan Tüketen Topluma*, Aura Yay., İstanbul 2019, ss.218-219.
[19] Glenn Ward, *Postmodernizmi Anlamak* (çev. Tufan Göbekçin), Optimist Yay., İstanbul 2014, s. 87.
[20] Akbar S. Ahmad, *Postmodernizm ve İslam* (çev. Osman Ç. Deniztekin), Cep Kit., İstanbul 1993, s.25.
[21] Glenn Ward, *Postmodernizmi Anlamak* (çev. Tufan Göbekçin), Optimist Yay., İstanbul 2014, s. 86.
[22] Glenn Ward, *Postmodernizmi Anlamak* (çev. Tufan Göbekçin), Optimist Yay., İstanbul 2014, s. 89.
[23] Glenn Ward, *Postmodernizmi Anlamak* (çev. Tufan Göbekçin), Optimist Yay., İstanbul 2014, s. 91.

Hollywood prodüksiyonları, televizyon programları ve reklamlardan türlü türlü alıntılar, alay, parodiler (ciddi bir oyunun biçimini bozmadan yeni bir içerik vererek, içerik ve biçimin karşıtlığından gülünç etki yaratma)[24], pastişler (dil ve üslup taklidi)[25], imitasyonlar (nesne taklidi), ve ironiler (alay ve "olan ve olması gereken çatışması"[26]) "üreterek" bu bilgi üzerine speküle eder.[27]

Bu öğeler içersinde çalışmamız açısından ironi kavramını öne çıkmaktadır. Günümüzde geleneksel kültür ile popüler kültürün birbirine karıştığı, kaynaştığı bir diyalektik/çelişiklik potasından bahsetmek mümkündür. Bu biraradanlık çerçevesinde, çağa hâkim kültür ile geleneksel kültürün uyumlaştırlmasından kaynaklanan ironik göstergeler ortaya çıkmaktadır. Konumuz ekseninde ihtiyaç fazlası tüketim ile paylaşımcılığın (örn. sadaka), sanal âlem gerçekliği ile dinsel yaşantının diyalektik biraradanlığı bu kaotik birlikteliği örneklendirmektedir. Bu ironik göstergeler, gerçekliğin flulaştırıldığı dünyamızda, aslında bir şeylerin ters gittiğine işaret ederken, hâkim post-modern kültürel ruh tarafından, "çok düşünme, hayatı yaşa" mottosu ekseninde "olağan durum" olarak algılatılmaktadır.[28]

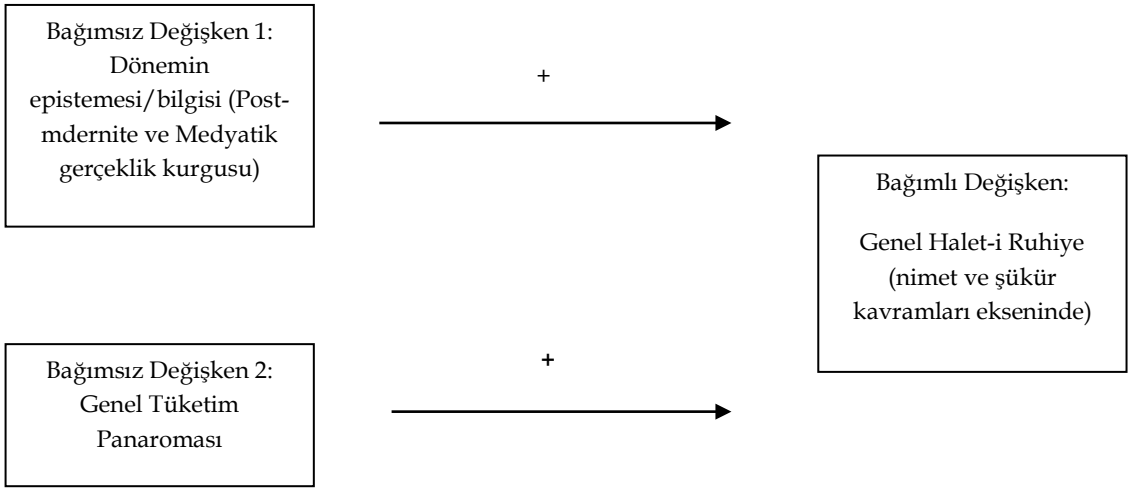
Bu çerçevede ekran gerçekliğine dönük şu ara çıkarımlarda bulunulabilir: Bireysel ve toplumsal algıdaki objektif-geleneksel (ilahi kavram ve) kodların çözülmesi/muğlaklaşması, post-modern kültürün medya ayağının dayatmış olduğu yepyeni bir gerçeklik boyutundan kaynaklanmaktadır: ekran gerçekliği. Ekran/medya gerçekliği, gerçekliği kurgulayıcı ve böylece insan ruhuna yanılsatıcı bir mahiyetde intikal edebilen bir medyum olma niteliğine haizdir. İnsan ruhu ile (kurgulanan-) gerçeklik arasında bir aracı olarak işlev gören dijital mecra, insan ruhunu biçimlendiren geleneksel besinleri (inanç, edep-adap vs.), görüntü ve sesler ile yıkmaya çalışmaktadır. Mesela televizyon ya da internetde dolanımda olan sinema filmleri ve özellikle reality show, yemek/evlendirme programları[29] ve diziler, gerçek hayatdan karelere tekabül eden gerçeklikte yansıtılarak bireyin haz ve duygularını uyarır ve bu yolda toplumun yerleşik/milli ve manevi değerlerine menfi anlamda nüfuz eder. Nitekim kültürel/dinsel olarak baskılanan, ahlakdışı/tabu olarak görülen eylem ve davranışların medya aracılığıyla sürekli olarak gösterilmesi insanın normallik-anormallik algısını bozarak tabulara karşı duruş ve reaksiyonları dönüştürebilmektedir. Mesela geleneksel evlenme kavramının çarpık, şova dönük ve gerçeklikten kopuk, fakat gerçekliğin fiktif (düşsel) bir şekilde yeniden üretilen takiltleri olan evlendirme programları, ekran başındaki insanlarda duygusal bir reaksiyona sebep olabilmektedirler. Bu algı yönlendirilmesi ekrandaki diziler ve sinema filmleri içinde geçerlidir. Jean Baudrillard'ın da vurguladığı gibi artık günümüzde "gerçek ile gerçeğin simüle edilmiş modelleri üst üste bin[miş]" tir[30] ve neyin hakiki gerçek neyin ise kurgusal gerçek olduğu belirsizleşmiştir, yani gerçek ile düşsel olanın sınırları flulaşmıştır. Burada artık "aslı yerine göstergeleri[31] [temsilleri] konulmuş bir gerçek"den söz etmek yerinde olacaktır.

---

[24] Ülkü Eliuz, *Oyunda Oyun Postmodern Roman*, Kesit Yay., İstanbul 2016, ss. 132-135.
[25] Bedia Koçakoğlu, *Anlamsızlığın Anlamı Postmodernizm*, Hece Yay., Ankara 2012, s. 102.
[26] Ülkü Eliuz, *Oyunda Oyun Postmodern Roman*, Kesit Yay., İstanbul 2016, s. 140.
[27] Glenn Ward, *Postmodernizmi Anlamak* (çev. Tufan Göbekçin), Optimist Yay., İstanbul 2014, s. 93.
[28] Bu iddia doğrudan bir eleştiri ya da ötekileştirme niyeti taşımamaktadır, sadece – post-modernitenin zihinsel dünyamızda oluşturduğu algısal farklılara dikkat çekmek amacıyla oluşturulan – çağsal durum betimlemesidir.
[29] Evlendirme programları 2017 yılında yayından kaldırılmıştır.
[30] Jean, Baudrillard, *Simülasyon ve Simülakrlar* (çev. Oğuz Adanır), Doğu Batı Yay., Ankara 2016, s. 14.
[31] Gösterge, kendi dışında başka bir şeyi temsil eden, onun yerini alabilen sözcük, nesne ya da fenomenlere denir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Fatma Erkman Akerson, *Göstergebilime Giriş*, Bilge Yay., İstanbul 2016, ss. 16-49.

3. Hipotezler

Post-modern kapitalist dönemin uknumlarının (tüketim ve medya) ilahi kavramları/sabiteleri bireysel/sosyolojik düzlemde metamorfoza uğrattığı iddiası bir önceki bölümde teorik bir çerçeveye oturtuldu. Bu bağlamda, teorik arka plandan hareketle, çalışmayı yönlendirecek teorik temelli çalışma hipotezinin analitik modeli aşağıdaki gibidir:



Şekil 1: Çalışmanın Analitik Modeli

Model sol tarafta iki bağımsız, sağ tarafta ise bir bağımsız değişken göstermektedir. Oklar ise değişkenlerarası bağıntıyı temsil ederken, artı işareti bağımsız değşkenlerin bağımlı değişken üzerindeki pozitif etkisini simgelemektedir. Bu minvalde teorik temelden türetilen çalışma hipotezi, şu iki tamamlayıcı formülasyonda genişletilebilir:

1) Dönemin epistemesi, post-modern dönemdeki insan halet-i ruhiyesinin dönüşümüne pozitif etkide bulunmaktadır.

2) Tüketim faktörü, post-modern dönemdeki insan halet-i ruhiyesininin dönüşümüne pozitif etkide bulunmaktadır.

Hipotez testi kapsamında tüm ilahi kavramlar tüketilemeyeceği ve ayrıca böyle bir çabanın araştırma evrenini ve boyutunu aşacaği için analizin sınırlandırılması ve belirli unsurlar üzerinde odaklanılması kaçınılmazdır. Bu çerçevede araştırmanın değişimin izini süreceği spesifik göstergeler nimet ve şükür kavramlarıdır. Bu iki kavramın seçilmesinde belirleyici olan bu iki kavramın genel anlamıyla tüketim kavramıyla ilişkili olmasından ve geleneksel/dinsel (post-modern anlayışa göre "meta anlatısal") bir arka plan taşımasındandır. Analiz kısmında belirli göstergesel örnekler üzerinden nimet ve şükür kavramlarının post-modern dönemde dönüştüğü tespit edilebilirse, post-modern dönemin geleneksel kodları flulaştırdığı tezi bu seçilmiş göstergeler nazarında doğrulanmış olacaktır.

4. Metodik Çerçeve

Araştırma, çalışmanın argümanıyla uyumlu şekilde, din olgusuna geleneksel-manevi kodlar çerçevesinde fenomenolojik bir perspektiften yaklaşarak, çalışmanın Giriş ve Teori bölümünde, İslamîyetin (eko-politik) kodları olan nimet ve şükür olgularının, post-modern dönemde

flulaştığı/flulaştırıldığı iddiasını anlamaya/anlamlandırmaya ve aynı zamanda da niçin (?) ve nasıl (?) dönüştüğünü açıklamaya ve anlamaya çalışmaktadır. Araştırma evreni olarak Türkiye seçilmiştir, bunun sebebi ise Türkiye'nin büyük bir bölümünün müslüman kimliğe sahip oluşu ve bu eksende inceleme için tutarlı bir alt-yapı sunmasındandır.

Bu çalışmanın metodik hedefi hipotez testidir. Durumların (göstergelerin) teorik beklentileri karşılayıp karşılamadığının testi için prensip olarak geniş bir metodik havuz bulumaktadır.[32] Salt olay seçimi değil, aynı zamanda somut araştırmanın teorik bir zeminde hareket etmesi öncelendiği için *Congruence Method* ("Uyum/Ahenk Metodu") hipotezlerin başarısının tespiti bağlamında tutarlı bir çerçeve sunmaktadır. Bu tekniğin merkezinde bağımlı ve bağımsız değişkenlerin kovaryansının[33] soruşturulması yer almaktadır. Değişikenlerin birlikte dönüşümü (kovaryans) fikri, teorik temelli hipotezlerin testi için insicamlı bir temel sağlarken aynı zamanda da *Congruence Method*'unun en önemli adımıdır.[34]

Kovaryans metodunun uygulanacağı varsayımsal yapı şudur: 1. Bağımsız değişken 1 ("dönemin epistemesi") ve/ya 2. bağımsız değişkende ("genel tüketim panaroması/alışkanlığında") meydana gelecek herhangi bir değişim – ki bu çalışma medyatik gerçeklik kurgusu ve kapitalist tüketim kültürü ekseninde göreceli bir ruhsal/düşünsel dönüşümün söz konusu olduğunu iddia etmektedir – otomatik olarak bağımlı değişkende ("Genel halet-i ruhiye"; yani nimet ve şükür kodlarında) bir değişim meydana getirecektir.[35] Bir sonraki bölümde öncelikle post-modern tüketim kültürünün dönüştürücü ve geleneksel kodları muğlaklaştırıcı gücü tezini daha kuvvetli savunabilmek için hipotezleri doğrulayan potansiyel kozal göstergeler somut güncel veriler ile ilişkilendirilecektir. Bağımsız değişkenlerin hangi ölçüde bağımlı değişkenin dönüşümüne sebep olduğu sonuç bölümünde tartışılacaktır.

5. Analiz: Hipotezleri destekleyen ve Nimet ve Şükür Kavramlarının Flulaşması Tezinin Dayanağı Olabilecek Pratik Göstergeler

Gösteriş merakı, lüks hayat talebi, "onun var benim niye yok" söylemlerinin ülkemizde de artışı, post-modern kapitalist döneme eklemlenme temayülünün en net göstergelerden birisidir. GfK ("Growth from Knowledge") şirketine göre Türkiye'de 2019'un ilk yarısında, lüks olarak niteleyebileceğimiz akıllı telefona harcanan para yaklaşık 1,8 milyar Euro (12 milyar TL) olarak belirlenmiştir. Aynı dönemde dünya genelinde telefon satışları 210 milyar Euro olarak kaydedilmştir.[36] Bu istatistik, teknolojiye olan ilgimizi gösterirken, aynı zamanda medya ve sanal hayat olan ilgimizin de ifadesidir. Nitekim 2018 yılı araştırmasına göre, Avrupa ülkeleri ortalama günde 48 kez cep telefonuna bakarken, Türkiye'de kullanıcılar günde ortalama 78 kez bakmaktadır.[37]

---

[32] Hipotez testine genel bakıç için bkz.: Arendt Lijphart, "Comparative Politics and the Comparative Method", *The American Political Science Review*, Yer Belirtilmemiş, American Political Science Association, 1971, Cilt: 65, Sayı: 3, ss. 682-693.
[33] Kovaryans iki değişkenin birlikte ne kadar değiştiğini ölçüsüdür.
[34] Joachim K. Blatter/ Frank Janning / Claudius Wagemann, *Qualitative Politikanalyse. Eine Einführung in Forschungsansätze und Methoden,* Springer Verlag, Wiesbaden 2007, s. 151.
[35] Somut olarak ifade etmek gerekirse: Post-modern dönemde *epistemen*in (yani bilgiyi ören araç olarak medyanın etkinliği) ve tüketim modelinin değişimi, gelenksel kodları flulaştıran tüketim modüllü gerçeklik modeli ekseninde insanın ruhsal ve algısal idrakini değiştirmiştir.
[36] https://www.ntv.com.tr/galeri/teknoloji/iste-turkiyede-yilin-ilk-yarisinda-akilli-telefonlara-harcanan-para,03sKS7BVKEOe7XCmK5rTxw/_SlYq_C4zUuuLwfX6iRTOg [12.03.2020].
[37] https://www.haberturk.com/turkiye-de-akilli-telefon-kullanim-orani-nedir-1793115-ekonomi [12.03.2020].

Giderek artan küresel post-modern kültür ve sanal alem odaklı anlayış/algı[38], tüketgen ve zamanla kültürden ve gerçeklikten kopmuş insan kimliğiyle doğru orantılı olarak giderek daha da kısırlaşan ve kültürel mirastan vazgeçmiş bir ruh anlayışına tekabül etmektedir. Örneğin boş zamanları, herhangi bir şekilde (edebi, teknolojik, bilimsel, tarımsal vb.) üretmek yerine, saatlerce AVM ya da bilgisayar yada akıllı telefonun başında geçirme alışkanlıkları bu negatif gelişimi somut olarak örneklendirir. Gösteri ve duyulara dayanan hızlı ve aparatif yaşam/yaşantı, sakinliğin, dinginliğin, kendi içine dönüşün düşmanı olarak (post-)moderniteyi karakterize eden uknumlardır. Sanal alemde yalnızlaşan, manevi anlamda aç ruh, "post-modernite'nin tapınakları" olan AVM'lerde sınırısız tüketim faaliyeti çerçevesinde beyhude bir tatmin arar. Buradaki temel eleştiri noktası, ihtiyacı karşılamak için AVM'leri ziyaret değil, AVM'ye gitmeyi bir tür yaşam biçimi ve tatmin mekânı olarak algılamaya başlama anlayışında yatmaktadır. Tatmini maddi unsurlara indirgeyen birey ve toplumlarda, maddi tatminin gerçekleşmemesi ya da maddi tatminin sergilenememesi durumlarında psikolojik buhranlar, aile hayatında düzensizlikler, boşanmalar ve intihar vakaları yaşanabilmektedir. Bunlar özelde nimet ve şükür nosyonlarının, genelde ise dinin anti göstergeleridir. Post-modern dönem ve onun algısal kuşatması merkeze alındığında istatiksel veriler, söz konusu negatif efekti Türkiye özelinde destekleyen göstergeler ihtiva etmektedir. Sanal alemde hergün artan etkinliğimize paralel olarak, Anadolu Ajans'ın verilerine göre 2019 yılında boşanmalar bir önceki yıla göre %10,9 arttı[39]; Ruh Sağlığı ve Hastalıkları Anabilim Dalı Öğretim Üyesi Doç Dr. İnci Meltem Atay ülkemizde de intiharların son 40 yılda %50 artış gösterdiğini ifade etmektedir.[40] TÜİK (Türkiye İstatistik Kurumu) verilerine göre 2015 yılında intihar eden kişilerin %50,5'i evliydi.[41]

Bu veriler (epistemolojik ve ekonomik değişken/determinantlar bağlamında) post-modern hayat/tüketim tarzı ve psikolojik buhran ile aile kurumu (yani genel halet-i ruhiye) arasında bir neden-sonuç zinciri kurulabileceği kanısını/iddiasını güçlendiren istatistiksel argümanlardır. Bu kozal ilişki, içersinde yaşadığımız dönemin kodları ile insanın genel halet-i ruhiyesi arasında şu somut ilişkinin kurulmasına olanak tanımaktadır: Post-modern enformasyon çağı ve onun araçları, televizyon yada İnternet gibi bilgi mecraları, insan hayatı ve psikolojisi üstünde olumsuz etkiye sahip olabilmektedir. Manevi değerlerin yozlaşması bağlamındaki gelişmeler, hassaten İslam dininin "ahlaki yaşantı" anlayışı çerçevesinde tembih ettiği evlilik olgusuna darbe indirmektedir.[42] Nitekim T.C. Başkanı Recep Tayyip Erdoğan'da bu meseleye dikkat çekerek şu ifadelerde bulunmuştur:

> [...] Hiç evlenmeyenlerin sayısı [...] artıyor, evlilik dışı hayat biçimi medya aracılığıyla meşrulaştırılmaya, daha da vahimi özendirilmeye çalışılıyor, televizyonların birçoğunda bunun kampanyası yapılıyor [...]

[38] Meselâ duygu çoşkunluğuna sahip mektuplar yerine elektronik ortamdan hızlı ve zahmetsiz kısa diyaloglar; dildeki düşünce zenginliğinini ortaya koyan söz sanatları yerine kısaltmalar ya da duygu ve düşünceleri aktarma ve karşılıklı iletişimde kullanılan küresel kültürel semboller: emojiler.

[39] Bkz. https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/evlenmeler-azaldi-bosanmalar-artti/1406234 [15.03.2020].

[40] Bkz. https://www.ntv.com.tr/saglik/turkiyede-intihar-orani-son-40-yilda-yuzde-50-artti,hbvoCbARN02uHj0PRkA7rw [15.03.2020].

[41] http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do;jsessionid=0L8ZZHTL7vGPFDyDxHq2LvW78jDn05sGGfLZDFbc6B2Wt6V7Nz58!2013896621?id=21516 [06.05.2020].

[42] AA'nın verilerine göre 2019 yılında evlenme eylemi bir önceki yıla göre %2,9 azaldı. https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/evlenmeler-azaldi-bosanmalar-artti/1406234 [15.03.2020].

Aile kurumunu kökünden kurutmayı amaçlayan sembollerin önü bilinçli bir şekilde açılırken, aile kurumuna sahip çıkan davranışlar küçümseniyor. Bu büyük tehlikeye hep birlikte karşı koymalıyız.[43]

Dolayısıyla boşanma ve intihar oranları/göstergeleri, dini/manevi alanın yadsıdığı göstergeler olarak, içersinde yaşadığımız dönemin "Zeitgeist"inin toplumun manevi ruhunun (geleneksel kodlarını) erozyona uğrattığının en açık kanıtları olarak gösterilebilir. Özellikel televizyon pogramlarında ya da internetde temsil edilen ve sunulan parçalanmış aile örnekleri, Nûr suresinin 32. ayetinde de açıkça hükümlendirildiği üzere ("*İçinizden evli olmayanları, köle ve cariyeleriniz arasından da elverişli olanları evlendirin. Yoksulluk içersinde iseler Allah lütfu ile onları ihtiyaçtan kurtarır. Allah'ın hazinesi geniştir, her şeyi bilmektedir*"[44]) İslamiyet'in bir değer olarak gördüğü evlilik kurumunu tahrip ederek, atomize ve egoist hayat tarzını bilinçlere yerleştirmektedir.

Maneviyatın zayıflamasına paralel olarak geleneksel düzeni bozan etkenlerin (tüketim, maddiyat odaklı gerçeklik ve tatmin anlayışı vb.) ve göstergelerin (boşanma, intihar vb.) korelatif bir ilişkide seyretmesi geleneksel kodların flulaşması tezini tasdik etmektedir. Bu çerçevede yepyeni bir gerçeklik boyutu sunan televizyon da tüketim bilincini aşılayıcı yayın ve reklamların post-modern ruhu inşa edici faaliyeti kapsamında önemlidir. Gündüz kuşağı programları özellikle reality showlar, yemek programları ve yayından kaldırılana kadar evlendirme programları, popüler kültürün unsurları olan dağılmışlık, alay, ironi, tüketim, hiper-gerçekiliği bolca barındırmaktadırlar. Reyting göstergeleri, bu tür programların izlenme oranlarının göreceli düşüş seyrinde[45] olduğunu göstersede, bu yanıltıcıdır. Televizyon izleme oranlarındaki göreceli azalma, ekran görüntüleri karşısındaki bilinçlenmeden değil, İnternet'in popülerleşmesininin sonucudur. Nitekim internet erişiminin özellikle akıllı cep telefonlar sayesinde kolaylaşması ve popüler hale gelmesi, televizyon programlarının internet üzerinden izlenebilmesini kolaylaştırmıştır. RTÜK'ün 2018 yılına ait araştırmasına göre günlük ortalama televizyon izleme süresi 2006 yılında 5 saat 8 dakika iken 2018 yılında 3 saat 34 dakikalara düşümüştür.[46] Ancak yine Netcraft Web Sunucu anketine göre, 2010 yılının haziran ayında sunucu ağı 206 milyon iken 2016 yılında 1 milyarı aşmış, aktif site sayısı Haziran 2010'da 86.000'ler düzeyinde iken haziran 2016'da 171.000'ler düzeyine çıkımıştır.[47]

Manevi alanı tahrip eden diğer bir etken de post-modern kültürde bir sahte kutsallık arz eden haz ve tüketim faktörüdür. Tüketim merakı tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de oldukça gelişmiştir. Yakın geçmişten bir örnek bunu en güzel bir şekilde örneklendirmektedir. Korona Virüs'ü yarattığı toplumsal kaos ile bazı gerçekleri gün yüzüne sermiştir. Korona günlerinde insanların genelinin çılgınca ve sosyal mesafeyi (ve bu hastalıktan muzadarip kalabilme ihtmalini dahi) hiçe sayarak tüketme arzusunu dindirme girişimleri, tüketim ruhu ve onun birey üzerindeki etkinliğini göstermesi açısından önemlidir. Bu olağandışı günlerde dikkat çeken başka önemli göstergede aşırı tüketim merakı olmuştur. Temel İhtiyaçların karşılanması geleneksel kodlar ile uyumlu bir eylem iken, aşırı

[43] https://www.haberturk.com/cumhurbaskani-erdogan-in-evlenme-ve-evlilik-yasi-ile-ilgili-sozleri-gundemde-2557724 [15.03.2020].
[44] Nûr 24/32 [Dİ].
[45] Örneğin Yemekteyiz programının reytingleri icin bkz. https://www.programi.info.tr/mob/yemekteyiz/reytingleri/ [12.03.2010].
[46] RTÜK, "Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması" 2018, Yayın No: 2018/1, Ankara 2018, s.26, İnternet: https://www.rtuk.gov.tr/assets/Icerik/AltSiteler/televizyonizlemeegilimleriarastirmasi2018.pdf [14.03.2020].
[47] Sayılar yuvarlanmıştır. Tam net istatistikler için bkz. https://news.netcraft.com/archives/2016/06/22/june-2016-web-server-survey.html [14.03.2020].

tüketim, yani insanların ihtiyacı olanın fazlasını ikişer üçer katını alarak ve diğer yurttaşların gereksinimlerini düşünmeden depolaması bir taraftan doyumsuzluk karakterinin yaygınlaştığını gösterirken diğer taraftan Türk İslam kültürüne ait paylaşımcılığı, islami bir jargonla ifade etmek gerekirse, "*Komşusu açken tok yatan bizden değildir*" söyleminin manasını flulaştırmıştır. Görüldüğü gibi günümüzde kuru ekmek ve/ya suyun vereceği tokluk hissi değil önemli olan; önemli olan psikolojik açlığın dindirilmesidir. İnsanoğlu, nimet ve şükür bilinci yerine ya/da onunla diyalektik bir "daha fazlasını isteme" duygusu ile malul bir psikolojiye sevkedilmiştir. Oysa, gerek tek bir ürün alarak gereksinimi karşılama, gerekse ikişer ya da üçer alarak depolama; aslında nesne ve onun işlevi olan (açlık) ihtiyacını karşılama fonksiyonu değişmemiştir, fakat o nesne üzerindeki bilinç değişmiştir, (post-)modernleşmiştir, popüler moda/kültür/tüketim ekseninde dönüşmüştür. Bu dönüşümdeki en önemli değişim, geleneksel algının kırılmasına bağlı olarak, bireysel algıdaki manevi kategoriler olan nimet ve şükür kavramların yozlaşmasıdır. (Temel) ihtiyacı karşılamak için değil, daha çoka sahip olmak için satın alma eylemi bunun pratik anlamdaki karşılığıdır. Nesne üzerindeki algının değişimi savı, şu örnekler ile daha da netleştirilebilir: günümüzde esans yada parfüm genelde kötü kokuyu yok etmek için değil, güzel kokmak için kullanılır; sakal ve/ya saç bizi rahatsız ettiği için değil, yüzün daha estetik hale getiririlmesi için kesilir; kıyafetler öncelikle soğuktan koruması için değil estetik kaygılar ile seçilir, başka bir ifade ile çoğunlukla yakışmayan bir giyisi üşüme pahasına giyilmez, hatta bazen kışın ortasında oldukça ince giyisilerle dışarıya çıkılır; ev barınmak için değil, daha çok estetik, prestij ve gösteriş için inşa edilir. Bu örnekler ekseninde ihtiyacın artık salt ihtiyaç değil, ihtiyaç ötesine taştığını görmekteyiz. Bu ise nesne üzerinde yeni, post-modern bir algının biçimlendiğini göstermektedir.

Sonuç

Araştırmanın kalkış noktası, post-modern dönemde ilâhi olanın ironik dönüşüm yaşadığı iddiasıydı. Bu geniş yayılımlı tartışma konusu bu çalışma bağlamında teorik açıdan iki ana postülat düzleminde sınırlandırıldı: İlk olarak dönemin *episteme*sindeki dönüşüm, yani medya faktörü ekseninde gerçeklik anlayışının flulaşması, kurgusal bir hâl alması bağlamında; ikincisi, kapitalist tüketim faktörünün manevi alanı yozlaştırarak maddiyat ve tüketim hırsına eklemlenerek kendisini göstermesi ekseninde. Bu teorik zeminden hareketle teorik temelli hipotezler türetildi. Farazi olarak insan halet-i ruhiyesinin medya faktörü ve popüler tüketim kültürünün sistematik olarak uyguladığı baskılayıcı refleksi ekseninde maddi dünyaya entegre olurken, aynı zamanda manevi anlamda zayıfladığı varsayılmıştı. Bu varsayım, ampirik analiz bölümünde spesifik iki ana unsur üzerinden test edildi: nimet ve şükür. Buradaki gaye, değişen algısal refleksler ekseninde post-modern sistemin "ruhunun" anatomisini çizmek, onun insan algısını ve ruhunu dönüştürücü bir potansiyel taşıdığı iddiasını kanıtlamaktı. Ampirik analizin çekirdeğini, pratik gösterge analizi oluşturmuştu. Burada belirleyici olan, bir taraftan göstergelere içkin post-modern tüketim ruhunun izini sürmek, diğer taraftan medyanın potansiyel dönüştürücü kabiliyetinin ortaya çıkarılmasıydı. Hipotezleri ve hipotez bağını güçlendirmek üzere incelemeye tabi tutulan örnekler çoğaltılabilir ve araştırma çerçevesi genişletilebilirdi, fakat seçilmiş olan örnekler, çalışmanın kapsamını aşmadan, hipotezlerin geçerliliğini pratik anlamda sınamaya yetecek derecede olmuştur. Ön plana çıkartılan göstergelerin post-modern

tüketim kültürünün, görsel olanı gerçekliğe, gerçekliği ise şova dönüştüren bir çerçeve sunduğunu söylenebilir. Burada esasen dikkat çekilmek istenilen nokta, dindar birey ya da toplumların özgür iradelerine bağlı olarak sanal ortama ya da tüketime yönelim göstermesi değildi, aksine sistemin özgür iradelere empoze ettiği sistemik "gerçek/ler"in ördüğü yapısal çerçeveydi.

Bu bildiride ortaya konulan pratik göstergelere ve argümanlara dayanarak, değişkenler arasında yani bireysel davranış ve halet-i ruhiye ile sistemin dayatıcı mekanizması arasında kozal bir ilişkinin bulunduğu ifade edilebilir. Bu çalışmanın ulaştığı sonuç, bağımlı ve bağımsız değişkenler arasında, post-modern popüler kültürü ve tüketim kültürü ile dönemsel halet-ruhiye arasında bir kovaryans ilişkisinin bulunduğudur. Başka bir ifade ile bağımsız değişkenlerin değişmesi bağımlı değişkende bir değişikliğe sebep olmuştur. Buradan hareketle şu genel sav tasdik edebilir: dönemsel olarak her epistemik ve ekonomik değişim (bağımsız değişkenler) hâlet-ruhiyede de (bağımlı değişken) bir değişimi tetiklemektedir. Nitekim günümüzde değişen ekonomik ve epistemik modüle bağlı olarak değişen sosyo-kültürel yaşam stili ve onun negatif uzantıları (evliliklilerin azalması, intihar oranlarının artması) bu ilişkiyi pratik anlamda çerçevelemektedir.

Bu araştırmanın tüketim ve medya ile toplumsal halet-i ruhiye arasında kurduğu bağıntı farklı değişkenler ile (örn. ekonomik) araştırılmaya açıktır. Nitekim manevi hayatın en önde gelen sosyo-ekonomik unsurları olan şükür ve nimet ve sosyo-kültürel açıdan en can alıcı göstergeleri olan evlilik ve intihar pratikleri farklı parametreler ekseninde yeniden problemleştirilebilir. Bu çalışma mutlak geçerli bir iddiayı değil, yukarıda ifade edilen iki değişkenin belirleyici olduğu düşüncesi çerçevesinde sorgulanabilir bir iddia ortaya atmıştı. Alternatif açıklamalar arasında, tüketim, medya ve iletişim araçlarına olan ilgi ve televizyon izleme oranları göz önünde bulundurulduğunda, günümüzde flulaşan manevi değerler problemini açıklamaya yetkin ve muktedir kuramsal çerçeve olarak telakki edilen kapitalizm (tüketim) ve post-modernite (medya) tezi, bilimsel açıdan farklı argümanlarla desteklenmeye ve/ya yeni veriler ışığında eleştirilmeye açıktır.

Kaynakça

Kitap

Abdullah Özbolat, *Kapitalizme Eklemlenme. Dindar Orta Sınıfta Tüketim Kültürü*, Karahan Kitabevi, Adana 2015.

Akbar S. Ahmad, *Postmodernizm ve İslam* (çev. Osman Ç. Deniztekin), Cep Kit., İstanbul 1993.

Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi* (çev. Hülya Tufan), Yapı Kredi Kültür Yay., İstanbul 2002.

Bedia Koçakoğlu, *Anlamsızlığın Anlamı Postmodernizm*, Hece Yay., Ankara 2012.

Ceyhun Konak, *Küreselleşme ve Yönlendirilmiş Tüketim*, Karbon Kitaplar, Y.B. (Yıl Belirtilmemiş) İstanbul.

Fatma Erkman Akerson, *Göstergebilime Giriş*, Bilge Yay., İstanbul 2016.

Glenn Ward, *Postmodernizmi Anlamak* (çev. Tufan Göbekçin), Optimist Yay., İstanbul 2014.

Hesiod, *Theogony and Works and Days* (çev. Catherine Schlegel, Henry Weinfield), The University of Michigan Press, Michigan 2006.

İbn Haldun, Mukaddime: I. Cilt (çev. Halil Kendir), Yeni Şafak Kültür Armağanı, Ankara 2004.

Krishan Kumar, *Sanayi Sonrası Toplumdan Post-modern Topluma Çağdaş Dünyanın Yeni Kuramları* (çev. Mehmet Küçük), Dost Yay., Ankara 2013.

Jean Baudrillard, *Sessiz Yığınların Gölgesinde* (çev. Oğuz Adanır), Ayrıntı Yay., İstanbul 1991.

Jean, Baudrillard, *Simülasyon ve Simülakrlar* (çev. Oğuz Adanır), Doğu Batı Yay., Ankara 2016.

Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu (*çev. Nilgün Tutaş/ Ferda Keskin), Ayrıntı Yay., İstanbul 2017.

Joachim K. Blatter/ Frank Janning / Claudius Wagemann, *Qualitative Politikanalyse. Eine Einführung in Forschungsansätze und Methoden,* Springer Verlag, Wiesbaden 2007.

Ülkü Eliuz, *Oyunda Oyun Postmodern Roman*, Kesit Yay., İstanbul 2016.

Yavuz Odabaşı, *Tüketim Kültürü. Yetinen Toplumdan Tüketen Topluma*, Aura Yay., İstanbul 2019.

Makale

A. Fuat Fırat/ Alladi Venketash, "Postmodernity: The Age of Marketing", *İnternational Journal of Research in Marketing*, Odense, Elsevier Science Publ., 1993 Cilt: 10, ss. 227-249.

Arendt Lijphart, "Comparative Politics and the Comparative Method", *The American Political Science Review*, Yer Belirtilmemiş, American Political Science Association, 1971, Cilt: 65, Sayı: 3, ss. 682-693.

Stephen Brown, "Postmodern Marketing", *European Journal of Marketing*, Coleraine, MCB University Press, 1993, Cilt: 27, Sayı: 4, ss. 19-34.

İnternet

https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir [05.04.2010].

https://www.ntv.com.tr/galeri/teknoloji/iste-turkiyede-yilin-ilk-yarisinda-akilli-telefonlara-harcanan-para,03sKS7BVKEOe7XCmK5rTxw/_SlYq_C4zUuuLwfX6iRTOg [12.03.2020].

https://www.haberturk.com/turkiye-de-akilli-telefon-kullanim-orani-nedir-1793115-ekonomi [12.03.2020].

https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/evlenmeler-azaldi-bosanmalar-artti/1406234 [15.03.2020].

https://www.ntv.com.tr/saglik/turkiyede-intihar-orani-son-40-yilda-yuzde-50-artti,hbvoCbARN02uHj0PRkA7rw [15.03.2020].

http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do;jsessionid=0L8ZZHTL7vGPFDyDxHq2LvW78jDn05sGGfLZDFbc6B2Wt6V7Nz58!2013896621?id=21516 [06.05.2020].

https://www.aa.com.tr/tr/turkiye/evlenmeler-azaldi-bosanmalar-artti/1406234 [15.03.2020].

https://www.haberturk.com/cumhurbaskani-erdogan-in-evlenme-ve-evlilik-yasi-ile-ilgili-sozleri-gundemde-2557724 [15.03.2020].

https://www.programi.info.tr/mob/yemekteyiz/reytingleri/ [12.03.2010].

https://www.rtuk.gov.tr/assets/Icerik/AltSiteler/televizyonizlemeegilimleriarastirmasi2018.pdf [14.03.2020].

https://news.netcraft.com/archives/2016/06/22/june-2016-web-server-survey.html.

القصيدة العينية عند الشيخ الرئيس ابن سينا: دراسة فى التلقى النقدى العربى المعاصر

Ayman Ibraheem TALEB

القصيدة العينية عند الشيخ الرئيس ابن سينا: دراسة فى التلقى النقدى العربى المعاصر

Ayman Ibraheem TALEB*

ملخص:

يعالج هذا البحث فلسفة الروح وكنهها ودلالاتها وظاهرها وباطنها فى القصيدة العينية للفيلسوف ابن سينا كما تجلت فى رؤى النقاد فى الخطاب النقدى المعاصر.وسوف نكتفى فى هذا البحث بمعالجة ابن سينا سر الروح فى شعره خاصة قصيدته العينية الشهيره وكيف تجلت هذه المعاناة فى أعمال النقاد العرب المعاصرين،وسوف نقف فى هذا البحث على المذاهب النقدية والفكرية والجمالية لهؤلاء النقاد:كل ناقد على حدة بما يكشف لنا عن ألوان تلقيهم الجمالية والفكرية وذلك فى ضوء نظريات التلقى المعاصرة فى النقد الغربى.

الكلمات الإفتتاحية : الروح ، النفس ، الجسد ، خلود ، نقد

Abstract

Ibn Sina's Soul Through His Ainya Poem: A Study in Contemporary Critical Reception

Ibn Sina's poem is one of the most famous poems ever characterized by the predominance of thought, meditation, philosophical, scientific, and literary expression This paper deals with the philosophy, spirit, significance, apparent, and inner aspects of the soul in this poem, as manifested in critics' views in contemporary critical discourse. In light of the concepts received by German critics Wolfgang Ezer Hans Robert Yaus, we will look at three pictures of the critical reception in this paper. Text and documentary reception. Text and text receive. Text and open dialogue received.

Keywords: Spirit, Self, Eternity, Criticism

تعد القصيدة العينية لابن سينا من أشهر شعره على الإطلاق تميزت بغلبة الفكر والتأمل وتمازج التعبير الأدبى بالتأمل الفلسفى.ويعالج هذا البحث فلسفة الروح وكنهها ودلالاتها وظاهرها وباطنها فى بنية القصيدة العينية لابن سينا كما تجلت فى رؤى النقاد العرب المعاصرين فى الخطاب النقدى المعاصر.

يعد ابن سينا من أشهر الفلاسفة المسلمين على الإطلاق فهو (أرسطو المسلمين)،ولد فى قرية(أفشنة) وعاش بين عامى (375 ـ 428 هـ) . (985 ـ 1037مـ).أى فى الربع الأخير من القرن الرابع الهجرى والربع الأول من القرن الخامس،ثم انتقل مع والديه فى سن الخامسة من عمره إلى بخارى حيث تعلم القرآن والأدب،يقول عن نفسه(كملت العشر من العمر وقد أتيت على القرآن وعلى كثير من الأدب).وقد تعلم الحساب والفقه حتى صار من أجود السالكين،واصل ابن سينا الدرس والتحصيل بمفرده فقرأ الطبيعى والإلهى والطب،يقول ابن سينا(علم الطب ليس من العلوم الصعبة فلا جرم أنى برزت فيه فى أقل مدة حتى بدأ فضلاء الطب يقرؤون على علم الطب،وتعهدت المرضى فانفتح على من أبواب المعالجات المقتبسة من التجربة مالايوصف،وأنا مع ذلك أختلف إلى الفقه وأناظر فيه وأنا فى هذا الوقت من أبناء ست عشرة سنة).وقد فرغ ابن سينا من دراسة العلوم وهو ابن الثامنة عشرة،قبلها كان للعلم حافظا وبعدها صار مفكرا ناضجا.وقد يعجب الإنسان إذ عمر ابن سينا ثلاثة وخمسين عاما فقط لكنه كتب فيها مائتين وستة وسبعين مؤلفا،مابين كتاب ورسالة وقصة،فقد كان عدد كتبه أكبر من عدد سنوات عمره،ورغم هذه الكتب الكثيرة وكان أغلبها

* Prof. Dr. Suez University, Faculty of Arts, drtealip@hotmail.com

فى المنطق والفلسفة والطب لم يفقد ابن سينا العمق والنفاذ والأصالة فى جميع ماكتب وهذه آية العبقرية والتفرد،وقد نبغ ابن سينا فى علوم شتى: فى المنطق والطبيعيات والإلاهيات والرياضيات والموسيقى والفلك والطب واللغة والشعر.

لقد كان ابن سينا قوى البنية حاد المزاج،كما كان شهوانيا وقد قال عنه تلميذه الجوجزانى(بأنه كان شهوانيا فأنهكه ذلك).(1)،لكن فيلسوفنا كان على درجة عظيمة من الذكاء وتوقد القريحة والمثابرة على العمل،ميالا إلى درس الكتب والمسائل العويصة،وحل المشاكل الصعبة،فقد كان ذا عقل خصب وخيال وقاد، لذا كثر حاسدوه ومناوؤه وناقدوه ولعل هذا كان من وراء اقتداح زناد فكره واعتداده وافتخاره بنفسه وقد قال فى ذلك:

فإن عنت مسائل مشكلات أجال سهامهم حدس وظن

وإن عرضت خطوب معضلات تواروا،واستكانوا،واستكنوا(2)

لقد كان ابن سينا دائم الفخر بنفسه معتدا بها وله العذر فى ذلك فقد عاش صراعات عنيفة مع الجهال والعذال والحساد ومما قال فيهم:

إنى وكيدهمو وماعتبوا به كالطـــود يحقر نطحة الأوعال

وإذا الفتى عرف الرشاد لنفسه هانت عليه ملامة الجهـــــال(3)

لقد تركت أفكار ابن سينا وبراهينه فى الروح والنفس والبدن والمبدأ والمعاد آثارها الفلسفية والعلمية والجمالية العميقة على فكر العصر الوسيط سواء العربى والغربى على السواء.كما تركت قصيدته العينية فى النفس أثرها الجمالى والفلسفى العميق على الشعر العربى قديمه وحديثه على السواء،ولعل هذا يحتاج منا فيما بعد إلى دراسة نقدية مطولة عن (أشكال التناص الشعرى لعينية ابن سينا فى الشعر العربى).فقد عارضها المحدثون والقدماء نجد ذلك حديثا لدى الشاعر السورى الكبير زكى المحاسنى فى قصيدته(تحيتى لابن سينا).كما عارضها ثلة من الشعراء المحدثين الكبار أمثال:أحمد شوقى فى قصيدته(ضمى قناعك ياسعاد أو ارفعى)،ومحمد رجب البيومى فى قصيدته:(إلى روح ابن سينا: النفس)، وقصيدة (عذراء فى شرخ الشباب) للشاعر الليبى محمد أنديشة،وإيليا أبى ماضى،وقصيدة عادل الغضبان (فى النفس)،ويوسف أسعد.والتيجانى يوسف البشير،كما عارضها وتناص معها كثير من الشعراء الكبار فى الشعر العربى القديم.وكل هذا يحتاج إلى دراسة طويلة مستقلة,لكننا سنعنى فى هذا البحث بتلقى عينية ابن سينا فى الخطاب النقدى المعاصر.

وسوف نعنى فى هذا البحث بمعالجة ابن سينا سر النفس والروح وعلاقتهما بالجسد والحياة والفناء فى قصيدته العينية الشهيرة كما تجلت فى أعمال النقاد العرب المعاصرين:الدكتور زكى نجيب محمود،والدكتور عبد الكريم إليافى.والدكتور شوقى ضيف،والدكتور أحمد أمين،والدكتور عبد العزيز الأهوانى،وعلى محمد أمين.وسوف نقف فى هذا البحث على ألوان التلقى النقدي لهؤلاء النقاد:كل ناقد على حدة بما يكشف لنا عن ألوان تلقيهم الجمالية والفكرية لعينية ابن سينا فى ضوء نظريات مدارس التلقى المعاصرة.

النفس والـــــروح والجسـد عنـــد ابن سينـــا

ظل ابن سينا يعانى سر النفس والروح ويعالج حقيقتهما وخلودهما وحلولهما فى البدن ثم مفارقتهما له على طوال حياته الفلسفية والقصصية والشعرية،وقد عبر الفيلسوف عن معاناته الفكرية والروحية بألسنة عدة،تارة بلسان القاص،وتارة بلسان الفيلسوف،وتارة بلسان الشاعر،وكانت معاناته فى جميع ألوانها عميقة متشعبة بلغ فيها قمة الفكر الإنسانى والشعرى على السواء.

من المعروف فى تاريخ الفكر الفلسفى والإنسانى أنه ما من فيلسوف كبير إلا كانت له وقفة عميقة مع حقيقة النفس الإنسانية،ويقع ابن سينا على رأس جميع هؤلاء،ولعله من المفيد هنا قبل الإيغال فى قصيدته العينية أن نتوقف وقفات سريعة أمام خلاصة تصوراته الفلسفية حول النفس والروح،وقد ظلت حقيقة النفس تؤرق فيلسوفنا من مبتدا حياته حتى منتهاها،كما تأملها من مداخل متعددة فلسفية وشعرية وسردية وتأملية ولعل هذا

يحتاج من الدارس المتأمل إلى مجلدات كثيرة،لكننا نريد هنا أن نقف أمام خلاصات فكره بهذا الصدد.وأول مايشدنا فى فكره مسألة خلود الروح،وعلى الرغم من تأثر ابن سينا بالفسفة اليونانية فى هذا الصدد غير أنه كان أصيلا متفردا فى تصوراته الخاصة به فهو فيلسوف مسلم يؤمن بخلود الروح من الناحية العقدية قبل الناحية الفلسفية(4)

لقد قدم ابن سينا براهينه الفلسفية على خلود الروح فى سن مبكرة،وكان ول هذه البراهين برهان البداهة الصادر عن الإنسان بداهة وعفوا دون أدنى شك. فالإنسان يفرق بالبداهة بين جسمه ونفسه وفكره،فإذا قال (أنا) فهو يقصد أناه التى تخصه وحده،وإذا قال أنا الذى فعلت أو أكلت أو شربت فهو يقصد بصورة ذهنية واضحة نفسه دون سواها،وإذا قال أنا الذى فكرت فى هذا فهو يغنى عقله الذى فكر لاجسمه ويده ولارجله ولعل هذا يؤكد لدى فيلسوفنا أن النفس المفكرة غير الجسد.والإنسان عند ابن سينا هو النفس وليس الجسد(5)

ولعل فيلسوفنا العربى قد سبق الفيلسوف الفرنسى (رينيه ديكارت) فى مبدأه الفلسفى(أنا أفكر إذن أنا موجود).ومعنى هذا لدى ابن سينا أن إدراك الإنسان لذاته ليس إدراكا مكتسبا بل هو إدراك أولى قبلى غير مسبوق بعلم ولاتجربة،فالشعور بالذات شعور غريزى للذات وهو نفس وجودها فى تحتاج الذات إلى شىء خارجها لتدرك ذاتها(6)،ويترتب على ذلك أن للنفس حق السيادة على البدن،(وأنها جوهر روحانى بل هى نور فائض على هذا القالب المحسوس بسبب استعداده وهو المزاج الإنسانى)(7).

ويترتب على ذلك أن مادة الروح غير مادة الجسد،فلا يترتب على فناء الجسد فناء الروح لأن هذا من وادى وتلك من واد آخر.يقول ابن سينا فى رسالته عن معرفة النفس الناطقة(إن الإنسان إذا كان منهمكا فى أمر من الأمور فإنه يستحضر ذاته حتى إنه يقول:إنى فعلت كذا،وفعلت كذا،وفعلت كذا،وفى مثل هذه الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه،والمعلوم بالفعل غير ماهو مغفول عنه،فذات الإنسان مغايرة للبدن لامحالة) (8).لكن لما حلت النفس فى البدن صار البدن آلة ومملكة لها تشتغل عليه وتستعمله وتهتم بأحواله.فالنفس هى مبدأ كل مايصدر عن الإنسان من أقوال وأفعال،والجسد يوفر للنفس مستلزمات استكمالها(9)،أما البرهان الثانى لبقاء الروح والنفس فهو مبدأ الانحلال والاستمرار بين الروح والبدن،فكل أعضاء الإنسان تضمحل وتفتر وتضعف مع تقدم العمر بينما تظل الروح متقدة فعالة لاتفتر ولا تضعف ولا يؤثر فيها ما يؤثر فى البدن والجسد،يقول ابن سينا(لاشك أن الجسم الحيوانى والآلات الحيوانية إذا استوفين سن النمو وسن الوقوف أخذن فى التنقص والذبول وضعف المنة وكلال القوة،وذلك عند الإنافة على الأربعين سنة ولو كانت القوة الناطقة العاقلة قوة جسمانية آلية لكان لايوجد أحد من الناس فى هذه السنين إلا وقد أخذت قوته هذه تنتقص ولكن الأمر فى أكثر الناس على اختلاف هذا،بل العادة جرت فى الأكثر أنهم يستفيدون ذكاء فى القوة العاقلة وزيادة بصيرة.فأذن ليس قوام القوة المنطقية بالجسم والآلة،وأذن هى جوهر قائم بذاته).(10) ولعل هذا يؤكد بالبرهان العقلانى أن مادة الروح غير مادة الجسد.

أما البرهان الثالث لاستقلال الروح عن الجسد فهو مبدأ الاستمرار والاطراد،ويقصد به ابن سينا المبدأ الواحد السارى الاستمرار والاطراد فى الشخصية الإنسانية لايتغير منذ ولادة الشخص حتى مماته،بصمة روحية متفردة تحتضن الجسد منذ الولادة وحتى الممات فهى فيض يتدفق من المنبع إلى المصب،حتى وإن فقد الإنسان أى عضو من أعضاء جسده تظل روحه على أحسن مايكون لايؤثر عليها فقد الجسد. وفى هذا يقول ابن سينا(تأمل أيها العاقل فى انك اليوم فى نفسك هو الذى كان موجودا فى جميع عمرك،حتى انك تتذكر كثيرا مما جرى من احوالك فأنت إذن ثابت مستمر لاشك فى ذلك،وبدنك وأجزاؤه ليس ثابتا ولامستمرا بل هو أبدا فى التحلل والانتقاص)(11)،ويرى ابن سينا أن الروح لصيقة الجسد كله مثلها مثل النفس وإن كل واحد من هؤلاء الثلاثة له جوهره المستقل.

النص والتلقي في الخطاب النقدي المعاصر

إن الجهد المنهجي المعاصر فى خلق آلية منهجية دقيقة فى تحليل النص الأدبي – أخذ أبعاداً منهجية ، وتصورات معرفية متعددة ، وبدا التنقل بين المناهج لاستصفاء جواهرها فى مقاربة النص، ثمة سمة أساسية من سمات النقد فى القرن العشرين ، ولعل المتأمل فى المقاربات المنهجية للنص الإبداعي عبر التاريخ الأدبي يلحظ توزعها على ثلاث محطات رئيسية : محطة المؤلف وتمثلت فى نقد القرن(12).حيث كان التيار النقدي الرومانسي ينظر إلى العلاقة ما بين المبدع والنص ويجعل من النص أفقاً يطل منه على المبدع ودراسة أحواله النفسية والتاريخية وهواجسه الخاصة التي تمثل أساس الإبداع لديه، ومن ثمة كانت المدرسة الرومانسية التى ترى الأدب تعبيراً عن المشاعر والرؤى والتصورات ، ثم جاءت العشرينات من القرن السابق لدى مدرسة النقد الجديد ، هذا المصطلح الذي أطلقه الناقد " سبنجارن" على أعمال النقاد : " اليوت ، آلان تيت ، كلينث بروكس ، جون كرورانسوم وليفز " أدار هذا النقد ظهره للمناهج النقدية النفسية والاجتماعية فنأى النقد عن المبدع ، وعن العلاقات الخارجية المحيطة به، ونحا نحو النص فى ذاته، يعكف عليه مستقرئاً بنياته الداخلية الخاصة، فالشعر لا ينبغي أن يستعمل فى خدمته أية أغراض غير شعرية سواءً كانت هذه الأغراض أخلاقية، أو اجتماعية، أو تاريخية، وأن الشعر ينبغي أن يدرس على أنه شعر فحسب ، فالنص هو الغاية والمقصد،وكلما ازداد انفصال شخصية المبدع عن عقله الخالق،ازداد اكتمال الفن لديه،فالفن ليس تعبيراً عن الشخصية بقدر ما هو هروب منها إلى خلق مركب حسي جمالي جديد ، لقد رفع شعار النص ليحل محل شعار المبدع وتجلى ذلك فى أقصى صورة له فى النقد البنائي فى الستينات من القرن الماضي.

ثم جاءت المحطة الأخيرة محطة " القارئ " أو المتلقي بعيد الحرب العالمية الثانية عندما بدأ تيارات ما بعد البنيوية وبزغ نجم نظرية التلقي ،باحثة عن مستويات التلقى المتعددة سواء فى النص أو لدى القارئ ؟ وبحثت فى السياقات الجمالية والمعرفية المتحكمة بذلك؟ وقد أولت هذه النظرية للقارئ درواً كبيراً فى تلقي النص الإبداعي لا يقل بحال عن دور المبدع الأصلي للنص ربما كانت هذه المحطات المنهجية الثالثة تمثل تحولات نظريات النقد بين الذات والموضوع من جهة ، وتحركات الإنسان المعرفية والفلسفية حول العلاقة نفسها من جهة ثانية مما شكل النسيج المعرفي للنظرية الأدبية المعاصرة .

لقد احتلت نظرية التلقي مركز الصدارة فى النظرية الأدبية المعاصرة بل فى الأنساق الثقافية الحضارية بمفهومها الواسع ، وقد عددت النظرية من أنماط المتلقي وصور تلقيه للنص، فهناك المتلقي فى طور ما قبل الإنتاج والمتلقي في طور الإنتاج :(وهناك المتلقي المبتدئ العادي، والمتلقي الخبير الممتاز، والمتلقى الفعلي، والمتلقي الضمني، الذي يتصوره المبدع ضمناً فى أثناء كتابة نصه، وهو متلقي غير فعلي وإن كان قريباً من الواقع ، وهناك أخيراً المتلقي المثالي الذي يتطابق والتصورات الطموحة للمبدع فى كيفية تلقي نصوصه الإبداعية) (13).

وكما تعددت صور المتلقي تعددت أيضاً صور تلقيه للنص،ما بين التلقي التداولي وتعكسه نظرية التأثير أو الاستجابة التلقائية، والتلقي الوثائقي بأنماطه الثلاثة الاجتماعي والنفسي والديني ، ولنا أن نسميه بالتلقي المفيد أو المشروط بمواقف مسبقة الصنع وتعكسه النظرية التفسيرية ، والتلقي التعددي أو المفتوح أو التأويلى وقد رافقته النظرية التأويلية ،والتلقي التعاقبي الرأسي ولنا أن نسميه بالتلقي التاريخي ، لأنه رؤية أجيال متلاحقة فى أوقات وبيئات مختلفة ، وقد رافقته النظرية التطورية ") (14).وبصرف النظر عن تصورات نظرية التلقي لطبيعة المتلقي فى ذاته ، أو آلياته المنهجية فى تلقي النص الأدبي ، فإن ثمة هماً مركزياً فى صلب النظرية يتمركز فى شيئين عبر الخطاب النقدي المعاصر : –

1- ضرورة إعادة النظر فى تاريخ تلقي الأدب ودراسة الأنساق الفكرية والجمالية الخالقة للإبداع والممهدة لتلقيه معاً بما يساعد " فى وضع تحقيب للأدب الحديث يأخذ بعين الاعتبار مختلف التلقيات التي تعرضت لها جملة من النصوص الأساسية دون غيرها وساهمت فى بناء الرأي العام الأدبي والنقدي وأصلت انتظارات دامت طويلاً أو خلقت انتظارات جديدة متصارعة "

2- ضرورة دراسة شبكة الجدل الخلاق بين القارئ والنص فكلاهما طاقة دينامية فعالة هدفها بناء المعنى وثراء التأويل،ومنهجية القصد،فكل منهما يأخذ من النص ويعطيه،وبقدر ما يمنحه من قوة يستقبل منه قوة مثيلة، أو تزيد فى صورة أشبه بالتناسل الجمالي اللامتناهي.) (15) .

من المعروف أن نظرية التلقي فى سياقها الغربي قد نبتت داخل مجالها التاريخي والمعرفي والفلسفي الخاص،ولكن يبقى السؤال النقدي العربي جوهرياً حول مدى دقة الناقد العربي فى تناول هذا الإجراء النقدي الغربي ؟ كيف يمكن التفكير فى بناء نقد عربي – ولا أقصد بالتفكير العربى هنا أى تصور جغرافي ضيق – أصيل مدرك للسياقات المعرفية والجمالية الجدلية بين تصور النظرية فى الغرب وتصورها فى أدبنا العربي المعاصر؟ ولأننا بصدد نظرية التلقي فيجب علينا من باب أولى أن نحسن ممارسة التلقي المقارن الواعي بين حضارتين جد مختلفتين وما تطرحانه من هموم جمالية ومعرفية وفلسفية مغايرة ؟ ولأننا غير معنيين فى هذا البحث بمواصلة هذه الجهود النقدية فسوف أقتصر على الجوانب الإجرائية المنهجية من النظرية –نظرية التلقي دون الخوض فى اختلافات النظرية لدى الشكلايين أو لدى مدرسة " براغ" أو مدرسة النقد الجديد / الإنجلوسكسونية التي تمثل إرهاصاً بالنظرية كما إنني لن أهتم بالخلافات المنهجية بين تصورات النظرية لدى مدرسة كونستانس الألمانية، أو غيرها من المدارس النقدية الجديدة التي أولت النظرية اهتماماً كبيرا. غير إنني سأكون معنيا فى المقام الأول بالإفادة التنظيرية، ومن ثمة التطبيقية لنظرية التلقي لدى جميع المنهجيات المعاصرة للنظرية وسيكون شاغلي فى ذلك طبيعة النص الشعري موضوع الدراسة.

إن القراءة النقدية للنص الأدبي عمل إبداعي يضفي على النص قيمة إبداعية جديدة،على أساس أن القراءة النقدية الفاحصة في ضوء ما توصلت إليه من نتائج تمثل قيمة إبداعية من نوع خاص تتوازى والقيمة الإبداعية للنص الفني نفسه، وتكتسب القراءة النقدية قيمة موضوعية جمالية ناتجة عن الفحص الأسلوبي لمكونات النص الأدبي، ومن خلال هذا التراكم الموضوعي الجمالي للعملية النقدية نفسها يثرى النقد والفن معاً، الفن بصفته منطلقاً للإبداع،والنقد بوصفه مسباراً جمالياً للفن، ومنهجاً ينطلق من جماليات الفن وروحه المبدع لينتهي إلى تقديره والحكم عليه عبر وعي جمالي نقدى مبدع، لا يختلف عن روح الفن إلا في الشكل والمصطلح وآليات الوعي الجمالي.

يبدو أن طبيعة الفن بصفته بناءاً جمالياً قائماً على الرموز والأشكال والأصوات والأخيلة قد فتحت باب تلقيه واسعاً،فكل نص فني أصيل قادر على أن يخلق لدى متلقيه أنسقه جمالية ومعرفية متعددة، وذلك حسب مدار أفق توقعاتهم الجمالية،وخلفياتهم المعرفية والثقافية،وآليات مناهجهم في التحليل والحكم النقدي، إلى الدرجة التي نستطيع القول بأن لدينا قراءات نقدية للنص الأصيل بعدد قارئيه في الماضي والحاضر والمستقبل لا على سبيل فوضى الدلالة ولانهائيتها التفكيكية، ولكن على سبيل ثرائها، وتغاير الزاوية الجمالية والمعرفية للخطاب النقدى نفسه،وقراء النص هنا لا يكتشفونه فحسب بإبرازه للوجود " بل لأنهم يجعلون النص ذا وجود مطلق (أي أنهم ينتجونه) فالقارئ على وعي بأنه يكتشف الموضوع ويخلقه)(16)

ولا يمكن تحقيق ذلك إلا بالتثبت من جماليات النص جملة وتفصيلاً من حيث هو تركيب جمالي معرفي قادر على بلورة رؤيا خاصة للذات والعالم المحيط بها، فالنص الشعري الأصيل تربة جمالية خصيبة لا ينهكها دوام الحرث الجمالي ، ولا يضعفها توالي النسل الفني، فهي مثل كل تربة خصيبة كلما قلبت منها طبقة كشفت لك عنى طبقة أخصب وأعمق ، بل تكشف عن أحياء دقيقة موغلة في سريتها ورهافتها ولا نهائيتها،

وجميع هذه الكائنات الجمالية الحية لا توجد في الطبقات العليا من سطح النص ، بل توجد في الدقائق البعيدة والمرامي الغامضة للنص، ومن ثمة كانت دقة المقولة النقدية السائرة بأن ثمة دلالات جمالية ومعرفية للنص بعدد قراءاته، بيد أن هذه الحقيقة النقدية لا تكتمل إلا بحقيقة أخرى تتبلور في أن الوجود الجمالي للنص لا يكتمل في صورته المثلى إلا بوجود أكثر من قارئ له بمعنى أن (قراءتنا للقصيدة لا تكون قراءة تامة إلا بعد مقارنتها بقراءة ثانية وثالثة ورابعة، فهي كأي قضية تعرض على المحاكم لابد من وجود عدد من الأدلة لصالحها أو ضدها، والقراءة المفردة مهما كانت دقتها تعاني من فقر نظري وتطبيقي، في حين أن القراءات المتعددة قادرة على إنتاج آراء جمالية ومعرفية منطلقة كلها من القصيدة نفسها، مما يعني أن هذه القصيدة وما يشابهها قادرة على منح القراء تصورات نقدية عدة)(17)

إن الفن الأصيل قادر على خلق معرفة نقدية جمالية أصيلة أيضاً، وقادر على العطاء النقدي ضمن التصورات النقدية المتعددة،بما يؤكد لنا أن الإبداع أسبق من النظرية ، بما يجعله قادرا على أن يكيف النظرية للوعي الجمالي الجديد بأكثر مما تكيفه النظرية ، وتبقى وظيفة النقد الأصيلة كما يقول إليوت " إن وظيفة النقد ينبغي أن تكون في السعي المشترك نحو التقييم الصحيح)(18)

وهذا المسعى الجمالى المشترك بين النص والقارىء والواقع، نستطيع أن نتصوره تصورات شتى،فقد يكون سعياً مشتركاً بين الناقد والناقد، وبين الشاعر والناقد، أو بين الناقد وتقاليد النقد المتبعة، أو بين الشاعر والناقد بصفته قارئاً مميزاً له أفقه الجمالي الخاص، ويظل هذا السعي المشترك يكدح في مراقي الجدل الجمالي بين الشاعر والقارئ والواقع حتى ليحدث الصدع الجمالي سواءً في بنية الشعر أو أفق توقعات القارئ، أو تقاليد الجمال المتبعة في الواقع المحيط بهما، ولكن يظل الجدل محتدماً لصالح الأطراف الثلاثة، فلا نستطيع أن نعاين بالتحديد أين يكمن الجديد الجمالي المعرفي في النص الشعري، أم في الجهاز المعرفي الجمالي للناقد وقدرته على تحريك الجمال في النص الأدبي تجاه المثال المرجو، ولكن نستطيع أن نشير فقط إلى ملامح التراكم الهائل الحاصل عن تعقد العلاقة الجمالية بين النص والناقد والواقع، وقد يلتقط إحدى هذه العلاقات الجمالية المتعددة المتفاعلة ناقد حصيف، فيدفع بها إلى مرحلة أعلى من الوعي الجمالي، وهذا جلياً وممثلاً لدى مدرسة النقد الجديد حيث يقول جون كرورانسوم: "(إن ثمة فجوة تفصل عادة بين الناقد وعلم الجمال، وسلطة النقد، إنما تعتمد على تصالحه مع علم الجمال، وسلطة الجمال إنما تعتمد على تصالحه مع النقد، أما وظيفة النقد فينبغي أن تتجاوز معرفة الأدوات التقنية للأدب، لأن هذه يعرفها الجميع ، وإن أشهر شعرائنا غالباً ما يخرجون عن استخدام هذه الأدوات التقليدية فالابتكارات الشعرية قد تدفع بالناقد العادي إلى القنوط حين يحاول حصرها في حدودها المنطقية ، ولكنها تحث الناقد الجيد على مراجعته الأصول الجمالية . وامتحان القصيدة على محك مفهوم فلسفي يدل على الطابع المنفرد المطلوب توفره في أي قصيدة).(19).

وهذا التصور النقدي لعلاقة المتلقي – الناقد – بالنص الإبداعي يكشف عن تعقد دلالاته وتشابك تفاعلاته،على أكثر من مستوى جمالي وثقافي ، فثمة علاقة صدام بين الناقد وجهازه المعرفي الجمالي على المستوى الذاتي، ثم تنمو علاقة الصدام ثانية بين ما آل إليه الجهاز الجمالي المعرفي للناقد في مراحله المتطورة، ثم تفاعله مع التقاليد الجمالية الخاصة الجديدة في النص الإبداعي، مما يدفع إلى مزيد من الصدع الجمالي والثقافي بين الآليات الجمالية للناقد، والاستبصارات الجمالية المتفردة للنص الإبداعي، وهذا يؤكد لنا عدم نمطية شبكة العلاقات المحتدمة بين المتلقي والنص والواقع، فدائماً يتبادل هذا الثالوث الجمالى مواقع الصدع والريادة والتعديل والتطوير، وإن كان النص الإبداعي له القدح المعلي غالباً في صوغ جسارة الاقتحام الجمالي والمعرفي ، فإن المتلقي لهذه الغابة الوحشية المجاز، المترامية الدلالات ، هو الذي يعطي للنص حياته الجمالية الخاصة، وذلك راجع إلى أن النص0(" يولد وهو يتضمن ناقده، وذلك من خلال ما يحتويه من آراء وأفكار واستبصارات روحية وفكرية جديدة تترسم أنماطاً تصورية جديدة للحياة والفن معاً، ذلك أن النص رصد لمعطيات الخارج ، ولكن حين يمتصها في داخله الفني يعيد شروط

إنتاجها قارة أخرى بصورة تمت ولا تمت للخارج المحيط به ...ومن هنا فالنص الجيد يتوسل بمتلقيه كي يفك مغاليقه فإذا كان المبدع خالق النص فالنص خالق متلقيه)(20).

إن متلقي النص يعطي معرفة مثل النص تماماً، ومن ثمة فنحن أمام تجادل ثقافتين ، ثقافة تجسد الواقع في صورة جمالية تحويلية حسب رؤيا المبدع، وثقافة تحليلية تعاين بنية النص الإبداعي، فترى إلى آليات بنائه ومرامي دلالاته، فتفتح مستغلقها من جهة، وتمدها إلى أقصى حدود الممكن الجمالي والمعرفي من جهة ثانية، فإذا كان المبدع ونصه هو المؤلف الأول من حيث القدرة على التركيب والتشكيل ، فإن المتلقي هو المؤلف الثاني من حيث القدرة على تفكيك التشكيل الجمالي الأول وإعادة صوغه وتركيبه وفق تصور جمالي معرفي جديد، فمحاولة الإبداع وحالة التلقي عمليتان متجاوبتان متداخلتان متناميتان تتناوبان الريادة الجسارة وفى النهاية التكامل الخلاق بين النظرية والإبداع ، ذلك أن كلاً من النص المبدع والتلقي الجمالي له يعجبان بالحياة والحيوية والتنامي على كافة المستويات الجمالية والمعرفية والحضارية بكل ما يعني ذلك من جدل خلاق يجري أولاً محتفراً مجراه الجمالي فى فعل القراءة والاستجابة الجمالية للمقروء وبلورة خبراته الجمالية فى حدودها القصوى ، ولن يتم للنص الإبداع ولا للمتلقي الإدراك الجمالي الخلاق ما لم تلتحم الطاقتان المشتقتان معاً ، طاق العمل الإبداعي ، وطاقة التلقي الجمالي،وحيث تلتحم الطاقتان المبدعتان ينصهران فى توالد جمالي تخيلي معرفي جديد ، أشبه بالتحام المادة بالموضع ، والصورة بالمحتوى، والدال بالمدلول ، بما يعلن ميلاد كائن حي جديد ، له ملامح ما فى الكائنات الحية من غرائز وجودية وتكوينات شعورية وحسية وتخيلية .

فى النـص الشعـــــري

القصيـدة العينيــة لابن سينــا

هَبَطَتْ إِلَيْكَ مِنَ المَحَلِّ الأَرْفَعِ ********* وَرْقَاءُ ذَاتُ تَعَزُّزٍ وَتَمَنُّـعِ

مَحْجُوبَةٌ عَنْ مُقْلَةِ كُلِّ عَارِفٍ ********** وَهْيَ الَّتِي سَفَرَتْ وَلَمْ تَتَبَرْقَعِ

وَصَلَتْ عَلَى كُرْهٍ إِلَيْكَ وَرُبَّمَا ********** كَرِهَتْ فِرَاقَكَ وَهْيَ ذَاتُ تَفَجُّعِ

أَنِفَتْ وَمَا أَلِفَتْ فَلَمَّا وَاصَلَتْ ********** أَنِسَتْ مُجَاوَرَةَ الخَرَابِ البَلْقَعِ

وَأَظُنُّهَا نَسِيَتْ عُهُودًا بِالحِمَى ******** وَمَنَازِلاً بِفِرَاقِهَا لَمْ تَقْنَـعِ

حَتَّى إِذَا اتَّصَلَتْ بِهَاءِ هُبُوطِهَا ******** عَنْ مِيمِ مَرْكَزِهَا بِذَاتِ اُلأَجْرَعِ

عَلِقَتْ بِهَا ثَاءُ الثَّقِيلِ فَأَصْبَحَتْ ******* بَيْنَ المَعَالِمِ وَالطُّلُولِ الخُضَّـعِ

تَبْكِي إِذَا ذَكَرَتْ عُهُودًا بِالْحِمَى ******* بِمَدَامِعٍ تَهْمِي وَلَمَّا تُقْلِـعِ

وَتَظَلُّ سَاجِعَةً عَلَى الدِّمْنِ الَّتِي ****** دَرَسَتْ بِتِكْرَارِ الرِّيَاحِ الأَرْبَعِ

إِذْ عَاقَهَا الشِّرْكُ الكَثِيفُ وَصَدَّهَا ******* قَفَصٌ عَنِ الأَوْجِ الفَسِيحِ المُرْبِعِ

وَغَدَتْ مُفَارِقَةً لِكُلِّ مُخْلِفٍ ********** عَنْهَا حَلِيفِ التُّرْبِ غَيْرِ مُشَيِّعِ

سَجَعَتْ وَقَدْ كُشِفَ الغِطَاءُ فَأَبْصَرَتْ **** مَا لَيْسَ يُدْرَكُ بِالعُيُونِ الهُجَّعِ

وَغَدَتْ تُغَرِّدُ فَوْقَ ذِرْوَةِ شَاهِقٍ ******* وَ العِلْمُ يَرْفَعُ كُلَّ مَنْ لَمْ يُرْفَعِ

فَلِأَيِّ شَيْءٍ أُهْبِطَتْ مِنْ شَامِخٍ ***** عَالٍ إِلَى قَعْرِ الحَضِيضَ الأَوْضَعِ

إِنْ كَانَ أَهْبَطَهَا الإِلَهُ لِحِكْمَةٍ ******* طُوِيَتْ عَنِ الفَطِنِ اللَّبِيبِ الأَرْوَعِ

فَهُبُوطُهَا إِنْ كَانَ ضَرْبَةَ لاَ زِبٍ ****** لِتَكُونَ سَامِعَةً بِمَا لَمْ تَسْمَعِ

وَتَعُودَ عَالِمَةً بِكُلِّ حَقِيقَةٍ ******** فِي العَالَمَيْنِ فَخَرْقُهَا لَمْ يُرْقَعِ

وَهْيَ الَّتِي قَطَعَ الزَّمَانُ طَرِيقَهَا *** حَتَّى لَقَدْ غَربت بِعَيْنِ المَطْلَعِ

فَكَأَنَّهَا بَرْقٌ تَأَلَّقَ بِالحِمَى ****** ثُمَّ انْطَوَى فَكَأَنَّهُ لَمْ يَلْمَعِ (21)

فى التلقى النقدى للقصيدة

النص والتلقى الوثائقى الشارح

والمقصود بالتلقي الوثائقي:(قراءة النص بوصفه مرجعاً اجتماعياً أو نفسياً أو دينياً لأفكار الكاتب وميوله،إنه سجل يدون فيه – أو مرآة يعكس عليها بشكل ظاهر أو خفي فى المنطوق كما فى المفهوم كل شؤون حياته وقضاياه الخاصة والعامة ،والقارئ (المتلقي) إذ يقرأ ما كتبه وفق هذه المرجعيات يحاول أن يكشف ويميط اللثام عن صاحب النص، أكثر من النص ذاته، فالنص لا يعنيه فى شئ، إنما الذي يعنيه الإنسان القابع خلفه، المنتج والخالق ، كما تعنيه الرسالة المتضمنة فى النص)(22)

وبهذه المثابة المنهجية سيركز هذا المستوى من مستويات التلقي النقدي على المعنى المحدد فى النص الذي قصد إليه صاحبه قصداً من وجهة نظر النقاد،فالمعنى المحدد هو القيمة العليا فى النص،وليس يعني المتلقي هنا أن يضيف إلى ما قصد إليه الشاعر شيئاً بل أن يكون شاهد صدق على الحقيقة الشعرية المحددة التى رآها النقاد والتي قصد إليها الشاعر وبهذا وجدنا النقاد الذين شغلوا بهذا المستوى من التلقي ينثرون شعرية النص، فهم بزعمهم أن القصيدة تحوي أفكاراً محددة، وتصورات معينة قد ألبست ثوب الشعر ،وكأن الشاعر قد جهز فى عقله ماسيقوله من معان شعرية أولا ثم ألبسها ثوب الشعر ثانيا ومن ثمة فمن الممكن فصل الثوب الجمالي عن ملبوسه المضموني، وذلك بتحويل الشكل الشعري إلى شكل نثري ، كما تلعب المرجعيات الاجتماعية والثقافية والنفسية الخارجية المحيطة بالشاعر دوراً كبيراً فى تعيين قصد الشاعر،وبلورة رؤيته فى نصه،وتشمل هذه المرجعيات الأطر (السيسوثقافية) تاريخية واجتماعية وأدبية حيث تلعب دوراً كبيراً فى أفق انتظار الناقد الذي يرسم تخطيطاً خارجياً للمعنى الشعري يجعله متطابقاً مع بنية النص،ومن ثمة كنا نرى النقد الانطباعي الذى يتدفق من الناقد عفو الخاطر هو السائد فى هذا المستوى من مستويات التلقي،حيث ينساب الناقد فى لغة انطباعية شارحةً لمعنى النص.ومع التسليم بأن الفهم الجمالى الواعى بالنصوص الجمالية لون من ألوان الحوار المعرفى والتخييلى المتبادل بين وعى القارى ووعى النص إذ تذوق اللغة الجمالية للنص يقتضى علاقة ما بين المرسل والمتلقى غير أن المتلقين فى هذا المستوى اقتصروا على الوعى التداولى الشارح القائم على المضمونية والأحادية والثبوتية.وشتان بين العمل القصدى الذى يؤطره الوعى المباشر للشاعر،والوعى النصى الذى نتمثله فى كل مستويات النص مبنى ومعنى.

ويقابلنا فى هذا المستوى من التلقى دراسات كثيرة،منها الدراسات التراثية التى اضطلعت بشرح عينية ابن سينا شرحا لغويا تراثيا كأنها نظم من النظم لابنية من التخييل الجمالى ومنها مثلا دراسة زين الدين محمد عبد الرؤوف المناوى وهو من علماء القرن العاشر الهجرى (950 هـ) المعنون بـ(بشرح المناوى على قصيدة النفس لابن سينا).وشرح نعمة الله الجزائرى الموسوى 980 هـ،وشرح أبى البقاء الأحمدى بعنوان(الأشعة البارقة فى أحوال النفس الناطقة) وشرح لأمين بن جمال الأثيرى القهستانى،وشرح لداؤود الأنطاكى.وفى العصر الحديث نجد شرح فتح الله خليف فى كتابه(ابن سينا ومذهبه فى النفس:دراسة فى القصيدة العينية).ومن المؤكد أن للقصيدة شروح تراثية كثيرة ربما تقع خارج نطاق معرفتنا الآن.(23).

ومن نماذج التلقى الوثائقى الشارح قول الشاعر المهجرى جبران خليل جبران(فى هذه القصيدة النبيلة،قد وضع الشيخ الرئيس بعد ما يراود فكر الإنسان وأعمق ما يلازم خياله من الأمانى التى تولد المعرفة والسؤالات التى يثمرها الرجاء،والنظريات التى لاتصدر إلا عن التفكير

المستمر والتأملات الطويلة ،وليس من الغرائب صدور هذه القصيدة عن وجدان ابن سينا وهو نابغة زمانه،ولكن من الغرائب أن تكون مظهرا لرجل صرف عمره مستقصيا أسرار الأجسام،ومزايا الهيولى،فكأنى به قد بلغ خفايا الروح عن طريق المادة،وأدرك مكنونات المعقولات بواسطة المرئيات،فجاءت قصيدته هذه برهانا نيرا على أن العلم هو حياة العقل،يتدرج بصاحبه من الاختيارات العملية إلى النظريات العقلية،إلى الشعور الروحى، إلى الله،وهذا مايجعل ابن سينا نابغة لعصره وللعصور التى جاءت بعده،ويجعل قصيدته فى النفس أبعد وأشرف مانظم فى أبعد وأشرف موضوع).(24)

إن جبران هنا يتلقى نص العينية لابن سينا تلقى الشاعر للشاعر،حيث يتلقاه من خلال شخصية المبدع لا النص،فنراه يطابق بين شخصية المبدع وإبداعه،بين الفكرة والقصيدة،مما جعله يرى النص مجرد فكرة تجريدية جافة خالية من روح الخيال وبلاغة التركيب وديناميه البناء وكأن النص مقالة فلسفية وثقافية يكتبها ابن سينا نظما كنظم ألفية ابن مالك.الشاعر جبران لايفرق هنا بين أحداث وأحداث الحياة،فيفصل الثوب الجمالي عن ملبوسه المضموني، وذلك بتحويل الشكل الشعري إلى شكل نثري،ولذلك لعبت المرجعيات الاجتماعية والثقافية والنفسية الخارجية المحيطة بالشاعر دوراً كبيراً فى تعيين قصد الشاعر،وبلورة رؤيته فى نصه،وتشمل هذه المرجعيات الأطر (السيسوثقافية) والفلسفية والتاريخية والاجتماعية والأدبية حيث تلعب دوراً كبيراً فى أفق انتظار الناقد الذي يرسم تخطيطاً خارجياً للمعنى الشعري يجعله متطابقاً مع بنية النص مما أفقد النص لحمته التشكيلية الدينامية الحية،كما أفقده وحدته العضوية المتنامية.

وفى نفس المستوى من التلقى يقع تلقى السيد جعفر أل ياسين فى قوله بصدد تحليله للقصيدة (وتثار فى هذا السبيل قضي قصيدته المعروفة (بالعينية) من حيث تركيبها الشكلى والضمنى معا،فإننا عند عند نفينا قبلية النفس عن البدن،والحكم على تعادل وجودهما:كيف جاز فى مثل هذه الحال أن نقرر صحة ما ادعاه الأستاذ الرئيس فى القصيدة من هبوط النفس من عالم المعنى إلى عالم الحس؟ إننى أعتقد أن قصة الهبوط الواردة فى القصيدة قصد بها الفيلسوف حكاية الخليقة وأسطورتها المعروفة التى أشارت إليها الكتب السماوية والمصادر الوضعية،وكأن ابن سسينا أراد أن يدل بالجزء على الكل فى دعوى هبوطها من عليائها وتلبسها لمادتها،وأن هذا الهبوط كان لحكمة من الله غير مدركة حتى للفطن واللبيب من الناس،من حيث أن فرض هبوطها كان (ضربة لاذب) كى (تكون سامعة بمالم تسمع).إذ هى قصة الخليقة الأولى كما ذكرنا،يحكيها الحكيم بروح شاعرية أخاذة وجميلة ورائعة).

ويسير تحليل لنص على هذا النسق الوثائقى الشارح الذى يدور حول القصيدة من خارجها دون أن يجترح تكوينها وصورها وإيقاعها ومجازها ورؤيتها من داخل بنيتها الموضوعية الحية،بل يتخذ من البعد الفلسفى الخارجى مدخلا للقصيدة دون أن يدخلها حقا من باب التشكيل الجمالى والمعرفى فى النص.وبذلك فلم يزدنا هذا التحليل الثقافى الخارجى إلا بعد عن النص.

ولعل دراسة الدكتور عبد الكريم إليافى (تعليقات على عينية ابن سينا) (25)،تقع فى نفس المستوى الوثائقى ولكنها تدخل إلى النص من منظور فلسفى لانصى،حتى ليبين الناقد منذ اللحظة الأولى أن نص ابن سينا كان مجرد ذريعة لتفسير بعض القضايا الفلسفية والروحية التى تؤرق الناقد مثل قوله فى بداية دراسته:(يعالج هذا البحث غاية حياة الإنسان الفرد إذا كانت لها غاية أو إن كان يمكن استشفاف تلك الغاية بالفكر؟! وهو يتخذ من قصيدة ابن سينا ذريعة لذلك إذ كانت تنتهى بسؤال عن تلك الغاية،ويكثر مستطردا حولها من الشواهد ليبين احتمال اختلاف الجواب... إن غالبية الذين يروون القصيدة ويهتمون بها إنما ينتبهون منها لقصة النفس التى يرمز إليها ابن سينا على طريقة الاستعارة بالورقاء تلك الحمامة الرمادية الضارب لونها إلى الخضرة وذلك فى قوله

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع

فهو هنا يعيد الفكرة التى نوه بها طائفة من الفلاسفة ولاسيما أفلاطون وهى أن النفس كانت قبلا تعيش فى عالم علوى مجنح بالغيب رفاف بالتهاويل محجب بالطلاسم ثم هبطت لتتصل بجسد الإنسان وتحل فى عالم أرضى يعج بالخطوب والأضرار ويضج بالعوادى والأوضار مع أنها كانت ممتنعة عزيزة،إن تلك الروح أو النفس محجوبة لاترى حتى عن مقل العارفين والعلماء ولكن وجودها واضح جلى للعقل دون حجاب،يقول الشاعر:

محجوبة عن كل مقلة عارف وهى التى سفرت ولم تتبرقع

ولم يكن ذلك الهبوط برضاها ولكنها بعد اتصالها بالجسد أصبحت تكره فراقه وتتفجع فى ذلك إذ ألفته مع أنه خراب بلقع وكانت أنفت أول الأمر من الحلول فيه،فهل نسيت بألفتها أصلها السامى النبيل؟!:

وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهى ذات تفجع

أنفت وما أنست فلما واصلت ألفت مجاورة الخراب البلقـــع

وأظنها نسيت عهودا بالحمى ومنازلا بفراقهـــــــا لم تقنع

ثم يأخذ الفسلسوف الشاعر أوائل بعض الألفاظ ليدل به على أحداث هبوط النفس من مركزها الساحق السابق،فالهاء أول لفظ الهبوط،والميم أول لفظ المركز،والثاء أول لفظ الثقيل،الذى يدل على البدن ولقد كانت النفس طليقة ممراحا خفيفة قبل أن تحل به والبدن أيضا هو ذات الجرع وهى الرملة المستوية التى لاتنبت،يقول الشاعر:

حتى إذا اتصلت بها هاء الهبوط عن ميم مركزها بذات الجرع

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت بين المعالم والطلول الخضع

حتى إذا انتهى القسم الأول من القصيدة وهى حكاية نزول النفس من عالمها العلوى واتصالها بالجسم فى العالم السفلى كما يتصور فريق من المفكرين،وهنا يبدأ القسم الثانى من القصيدة وهو القصود فى شكل سؤال يتضمن قدرا كبيرا من الشك فى تلك الحكاية المخيلة،وقد تنبه العالم الكبير بهاء الدين العاملى صحب كتاب (الكشكول) لأهمية السؤال فصاغه بإيجاز بليغ وذلك على النحو الآتى: لأى شىء تعلقت النفس بالبدن؟ إن كان لأمر غير تحصيل الكمال فهى حكمة خفيفة على الأذهان،وإن كان لتحصيل الكمال فلم ينقطع تعلقها به قبل حصول الكمال فإن أكثر النفوس تفارق أبدانها دون تحصيل كمال؟

يقول ابن سينا:

فلأى شىء أهبطت م شامخ عال إلى قعر الحضيض الوضع

إن كان اهبطها الإله لحكمة طويت على الفـــذ اللبيب الأروع

فهبوطها إن كان ضربة لاذب لتكون سامعة لما لم تسمـــــــع

وتعود عالمـــة بكل خفية فى العالمين فخرقها لم يرقع

فكأنها برق تألق فى الحمى ثم انطوى فكأنـــه لم يلمـع

وكما رأينا فى التحليل النقدى السابق أنه لايمت بصلة بنائية ولادرامية إلى بنية النص التشكيلة والتخييلية بل هو عبارة عن خواطر الناقد يفرضها قسرا على النص دون أن يوغل مكتشفا لغته وصوره وإيقاعاته وحياته النصية الخاصة به،يستطرد الناقد فى شرح كلمات القصيدة من أجل توصيل فكرة فلسفية يستنبطها من خلال تأملاته الخاصة به والتى لاعلاقة لها ببنية النص لأن النصوص لا توصل أفكارا مجردة وإلا لكان الشاعر كتبها فى دراسة فلسفية مستقلة بل تبنى عالما جماليا ومعرفيا فريدا قادرا على الإيحاء والترميز وخلق الدلالات المتعددة.

وسوف يتوقف الناقد عبد الكرم إليافى أمام البيت الأخير فيراه أبدع مافى القصيدة رغم أنه قد أكد قبل ذلك فى مستهل دراسته أن (أهم مافى القصيدة الأبيات السبعة الأخيرة منها التى يعرض فيها ابن سينا مشكلة النفس على شكل سؤال مفتوح يطلب الإجابة عنه ولايزال هذا السؤال مفتوحا فى سمع الدهر منذ أثر من تسعة قرون يجيب عنه من يجيب).(26)

ولنا أن نتساءل هنا: أين الحقيقة الجمالية الخاصة بالنص وسط هذا الوصف التذوقي الانطباعى العام؟ الذي يلامس النص عبر معانيه الخارجية، وأفكاره المضمونية المسبقة بعيداً عن تشكيلها الجمالي والمعرفى الخاص، إن الناقد هنا يصدر عن الموقف الفكري في تفسير شبكة العلاقات الجمالية في النص، إنه لا ينطلق من الداخل الجمالي إلى الخارج الدلالي ، بل كان يفسر الشعر بالشاعر، والبناء الجمالي بالمضمون الفكري الفلسفى المسبق، والرؤيا الجمالية للنص بالمغزى القيمي والنفسى للشاعر، كل ذلك كان يتجلى لدى الناقد في صورة مجزأة مقطعة عن السياق الجمالي الكلي لبنية نص ابن سينا،ولعلنا نلحظ هنا تناقضات الناقد إذ نراه يمزق جسد النص مزقا متعدة يستحسن بعضها وقيعرض عن بعض حسب هواه الانطباعى فتراه يرى أن هذا البيت أروع ما فى القصيدة،ثم يقر فى موضع آخر أن هذه الأبيات السبعة الأخيرة هى أجمل مافى القصيدة،ولعل هذه التناقضات مبعثها فرض الرؤية النقدية على النص من خارجه لا استنباعها من داخله،فالنص الشعرى يتمتع بوحدة عضوية نامية وحياة تشكيلية خاصة قادرة على النمو والاستمرار والاطراد من خلال الشكل الجمالى للنص،لكن التناقض النقدى والمغالطات التفسيرية تأتى عندما يفرض الناقد تصوراته المعرفية الخاصة على جماليات النص الخاصة به فيطابق بين أحداث الفكر ومرجعيات الثقافة وأحداث الفن فى القصيدة،ولعلنا نرى ذلك واضحا فى قول الناقد(على أن أبدع الأبيات فى تلك القصيدة بل من أبدع الشعر قاطبة،هذا البيت الذى يشبه الحياة الإنسانية فى قصرها بالبرق الخاطف، يومض سناه فلا يلبث أن يتوارى فى أطواء العدم وكأنه لم يتألق قط:

فكأنها برق تألق فى الحمى ثم انطـــــوى فكأنه لم يلمع

ويقول الناقد إن (هذا البيت يستند إلى حدس أصيل وعميق نحب أن نظهر عمقه وأصالته. فلاشك أن أعمار الكائنات يتفاوت مداها طولا وقصرا بتفاوت أنواعها حتى لتبدو فكرة الزمن الذى يتصورها الفلاسفة فكرة مجردة مقطوعة عن واقع أنماط الحياة المتعددة،وربما كان من الجدير بالباحثين أن يتأملوا أصنافا مختلفة من الزمان). ثم يستطرد الناقد معددا أعمار الكائنات جميعها بدءا من الكائنات المتناهية الصغير مثل الذرات وحتى المتناهي فى الكبر مثل عمر الأرض مستبطا أن مدة عمر الإنسان بالقياس إلى عمر هذه الأرض مرجد ومضة بارقة مؤكدا صدق كلام ابن سينا وعبقريته عندما شبه عمر الإنسان فوق الأرض بخطفة البرق التى ما إن تلتمع حتى تنطفىء،وكما نرى فإن الناقد يساوى بين المعلومات العلمية والخيلة الشعرية،ويطابق بين الواقع والفن مطابقة فجة،معرضا عن استنباط أحكامه الجمالية والمعرفية من بنية النص نفسه.ولعل الناقد كان متسقا مع نفسه عندما قرر فى بداية بحثه أنه قم اتخذ من القصيدة متكأ لتفسير بعض القضايا الفلسفية والروحية التى تؤرقه مثل قوله فى بداية دراسته:(يعالج هذا البحث غاية حياة الإنسان الفرد إذا كانت لها غاية أو إن كان يمكن استشفاف تلك الغاية بالفكر؟! وهو يتخذ من قصيدة ابن سينا ذريعة لذلك)(27).

ولقد ختم الناقد دراسته التى تقع فى عشرين صفحة بنفس المنهجية الوثائقية التى بدأ بها دراسته بقوله (حديثنا إذن كان أضغاث أقوال جعلنا محورها قصيدة ابن سينا فى النفس،وقد اعتبرنا النفس هنا مقابلة للجسم مغفلين على عمد تفريق فلاسفة الإسلام أحيانا بين الروح والنفس،ونظرنا إلى النفس على أنها إمكانية تتحقق فى حجر المجتمع،وبالتضامن مع غيرها من النفوس على خلاف بعض الوجوديين الذين يرون فى النفس إمكانية معزولة ومقذوفة فى بحر الحياة المتلاطم دون أمل ما).(28)

ولعلنا لو تأملنا تعليقات الدكتور نعيم إليافى التى اقتطفناها من دراسته السابقة لوجدناها مجرد مضامين تتوالى وتتداخل مفصولة عن نسيجها الجمالي الخاص بها فى القصيدة،في صورة أشبه بما وصفه الناقد الأمريكي (الآن تيت) بالفوضى الروحية حيث رأى (تيت) في مقالته (وظيفة النقد في الوقت الحاضر) (أن النزعة التاريخية،والنزعة السيكولوجية،والنزعة البيولوجية تعبر عن فوضى روحية،وأن وظيفة النقد ينبغي أن تكون المعرفة الخاصة الكاملة التي تزودنا بها أشكال الفن العظيمة)(29)

ثم يختم الناقد دراسته بقصيدى عينية أخرى يجيب فيها عن التساؤل الفلسفى العميق لابن سينا عن سر تلبس النفس بالبدن،فقد تنزلت من عالمها العلوى الخالد السامى ثم تحدرت إلى عالم البدن الفانى مدة زمنية أشبه بالومضة لاتستطيع أن تحقق فيها سوى كمال زائف خاطف،لكن الناقد يعارض قصيدة ابن سينا بقصيدة أخرى يجيب بها على تساؤل ابن اسنا قائلا:

مهما بلوت النفس بالتحليل لم تحصل على حل أكيد مقنـــع
سر من الأسرار أعيا فهمه من شئت من طَبِّ ومن متنطع
قل للرئيس مقالة من واثق بجوابه من علمه المتنـــــــوع
النفس تبذل وسعها فى سعيها نحو الكمال الشاسع المتمنـــع
لكنها جزء من الشعب الذى يبنى الحياة معا بناء المبـــــدع
النفس ليست وحدها فى سعيها أبدا فكل فى الورى ذو موضع
وكأنها برق تألق هاتكا حجب الظلام بنـــــــوره المتصدع
تمضى ويبقى سعيها متحققا أبدا الزمان على أديم الأربـــــع
متضامنا مع غيره متجمعا شأن الخضم الزاخر المتدفـــــع
وملاوة من سؤدد متألق أجدى إذن من ألف عام بلقـــــــع
فاصرف جهودك للعلى منحفزا يكفيك نبل القصد والمتطلـــع
هذا جواب سائغ ومحقق احرص عليه ودع كلام المدعى)

لقد أبدع الناقد الشاعر الدكتور عبد الكريم إليافى فى قصيدته الرائعة،ولقد بنى نصه الإبداعى بناءا تشكيليا محكما متناصا مع نص ابن سينا بصورة خلاقة ولعل هذا يحتاج منا إلى دراسة مستقلة تخصص رأسا لجماليات التناص (لعينية ابن سينا) فى الخطاب الشعرى العربى المعاصر لدى الشعراء: أحمد شوقى وزكى المحاسنى وعادل الغضبان وعبد الكريم إليافى ومحمد رجب البيومى ومحمد أنديشة،وإيليا أبى ماضى،ويوسف أسعد وغيرهم من الشعراء المعاصرين.

فإذا انتقلنا إلى دراسة الكاتب الكبير أحمد أمين (عينية ابن سينا) والتى نشرها فى مارس بمجلة (الثقافة المصرية) العدد 691،عام 1951. ثم أعاد نشرها بعد ذلك فى كتابه القيم:(فيض الخاطر) ـ وجدنا الناقد يقدم انطباعات شخصية ذوقية حول النص دون أن يوغل فى بنيته الجمالية الخاصة به،يقول الناقد فى مستهل دراسته:(والعينية هذه تدور حول حالة النفس قبل اتصالها بالبدن وبعد اتصالها به وبعد مفارقتها له، فهو يرى كفلسفة القرون الوسطى أن النفس كانت قبل البدن بعهد طويل، تتمتع بكل ما تتمتع به العناصر الروحية المجردة، ثم تحل بالأجسام حين يخلق الجسم في الرحم، فتحلّ به وهي كارهة، ولكنها إذا طالت مدتها ألفته، ثم هي إذا فارقته بالموت فارقته وهي كارهة، والجسد يجري من النفس مجرى الثوب من البدن فإن الجسد يحرك الثوب بواسطة أعضائه الظاهرة، والنفس تحرك البدن بواسطة قوى خفية مناسبة، فهي التي تحرّك العين واليد والرجل وغيرها، فإذا فارقته عدم الحركة، وكلمة الإنسان تطلق عليهما معًا، وتطلق على النفس حقيقة وعلى الجسم وحده مجازًا، كما يسمى ضوء الشمس شمسًا، وهذه النفس لا تتجزأ بذاتها، وإنما تتجزأ بأعراضها، وليست النفس في البدن كالماء في الإناء إذا أفرغ الماء بقي الإناء كما هو حين حلوله به، والجسم لا يكون كما هو عند مفارقة النفس؛ ولا النفس كالحلاوة في العسل؛ لأن الحلاوة عرضية ولأن النفس رئيسة البدن والبدن مرءوس، وليست الحلاوة رئيسة للعسل، وإنما هي بمنزلة شعاع الشمس كما قلنا وهي حيَّة بذاتها.والكون كله مظاهر للنفس، فلكل شيء في الكون نفس وهو مظهرها.

هذه خلاصة تلك الفلسفة، وتتمتها أن النفس قبل اتصالها بالبدن كانت عالمة بكل شيء، فلما اتصلت بالجسم نسيت ما كانت تعلمه، والتعليم إنما هو تذكير بما كانت تعلم لا خَلْق للعلم، وبذلك كان يقول سقراط، وكان يقول: إنه استطاع أن يُعلم عبدًا له أدق نظريات الهندسة بمساعدات بسيطة، ولو كان التعليم خلقًا ما استطاع ذلك، وربما أشار إلى هذا المعنى قوله تعالى :وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ.

فذلك قوله:

هبطت إليك من المحل الأرفع
ورقاء ذات تدلل وتمنـــــع

والتعبير بالهبوط تعبير جميل، مما يدل على ذوق جميل، فهي خيرٌ من نزل أو سقط أو غيرهما من الكلمات التي تفيد معناهما؛ لأنها تدل على أن مهبطها دار عناء وبلاء، والورقاء الحمامة الرمادية،هذا في الأصل، ثم أطلقوها على كل حمامة وهو يكني بالحمامة عن النفس، أي النفس الكلية، فهو يقول: إن النفس هبطت من المحل الأرفع إلى الحضيض الأخس الأوضع، والمراد بالمحل الأرفع عالم العقول المجردة، التي تفيض منه النفوس على الأبدان، عند استعداد البدن للفيضان.

ثم قال:

محجوبة عن كل مقلةِ ناظرٍ

وهي التي سفرت ولم تتبرقع

يقول: إن النفس قد حجبت عن أن يراها راء، أو بعبارة أخرى، قد حجبت عن الحواس، لا تدركها، وهي مع ذلك تدرك بالعقول، وتدل عليها الأفعال.

فالعقل يدرك إذا تجرد من الجسم،..... ثم يقول:

وصلَتْ على كُرْه إليك وربما

كرهت فراقك وهي ذات توجع

فتعلق النفس بالبدن شديد، وهي تكره فراقه إلا إذا حصلت كمالها، والسر في كره المفارقة أنها باللذات الحسية من مأكل ومشرب وترؤسها على الحواس، فهي قد هبطت كارهة، وخرجت كارهة.

ثم يقول:

أنفت وما أنست فلما واصلت

لفت مجاورة الخراب البلقع

أي أن النفس استنكفت واستكبرت على أن تتصل بالجسم، واستعلت عليه بحجة أنها من الموجودات الشريفة العالية، فكيف تتآلف مع الأجسام التي هي من الظلمات، ولكن لما حلت في الجسم ألفت به من طول الملازمة له، ويريد بالخرب البلقع البدن؛ لكونه قابلًا للفساد والبطلان.

ثم يقول:

وأظنها نسيت عهودًا بالحمى

ومنازلًا لفراقها لم تقنع

ومعنى البيت أنه يتعجب من شدة اتصالها بالبدن وركونها إليه، واشتداد محبتها له، مع أنه من غير جنسها، ولما حلت بالبدن نسيت أيام كانت مجردة متصلة بالعالم العلوي، وعند تعلقها بالبدن لم تقتصر على نسيانها لعالمها، بل زاد على ذلك عشقها للمادة الآيلة للفناء، وشغفها بها، فرضيت بالأدنى، واستغنت به عن الأعلى.

ثم يقول:

حتى إذا اتصلت بهاء هبوطها

من ميم مركزها لذات الأجرع

يقول: إن النفس لما انفصلت من ميم مركزها أي من أعلى عالمها، وعبَّر بميم المركز لأن الميم حرف من حروفه، أو مبدأ لفظه، كما قال هاء الهبوط والمراد به الجسم، وذات الأجرع استعارة لجسد الإنسان.

ثم يقول:

علقت بها ثاء الثقيل فأصبحت

بين المعالم والطلول الخُضَّع

أي تشبثت بالبدن الذي عبر عنه بثاء الثقيل،وسماه ثاء الثقيل؛ لأن الثاء أول حروفه.

ثم يقول:

تبكي إذا ذكرت عهودًا بالحمى

بمدامع تهمي ولم تتقطع

الحمى البقعة التي يحوزها الإنسان بقوته، ويمنع غيره من التعدي عليها، وتهمي تسيل، وذلك أن النفس من حين إلى حين تحن إلى ما كانت عليه قبل اتصالها بالبدن يوم كانت في عالم المجردات، فتحزن ويعظم وجدها وبكاؤها.

ثم يقول:

وتظل ساجعة على الدِّمن التي

درست بتكرار الرياح الأربع

يقال سجعت الحمامة، إذا رددت صوتها على وجه واحد، والدمن ما بقى من آثار الديار ورسومها، ويقصد بها هنا أجزاء البدن، والدروس ذهاب الأثر. يقول: إن النفس تبكي البدن وتحزن عليه إذا فارقته، كما حزنت عند حلولها فيه.

حتى إذا قرب الرحيل إلى الحمى

ودنا الرحيل إلى الفضاء الأوسع

وغدت مفارقة لكل مخلف

عنها أليف الترب غير مشيع

هجعت وقد كشف الغطاء وأبصرت

ما ليس يدرك بالعيون الهجع

أي النفس لما قاربت مفارقتها للبدن، وقطعت العلائق الجسمانية بالموت، وغدت مفارقة للبدن وتوابعه، وقطع العلائق والأسباب بينها وبينه، هجعت أي نامت، وكشف عنها الغطاء، فأبصرت ما لم تكن تبصر من قبل، ورأت بعين بصيرتها ما لم تكن تدركه بالعيون في اليقظة).(30)

ويمضى أحمد أمين شارحا للقصيدة على هذا المنوال الوثائقى الخارجى الذى يستنبط فكرة النص مجردة بعيدا عن بنيته التشكيلية العضوية الحية،معليا من خلفيته الفلسفية والروحية على حساب بنيته التشكيلية،ظنا من الناقد أن الشعر يعنى قبل أن يتشكل،أو أن النص هو مجموع أفكاره المجردة بعيدا عن حياته الجمالية الحية النامية،فالناقد ينتقل من معانى الكلمات كما هى فى المعجم كما رأينا فى شرحه لكل بيت من أبيات القصيدة مستقلا ثم ينتقل من دلالة الكلمة فى المعجم إلى دلالات الكلمات فى النص وكأنه هذه تطابق تلك مغفلا الفوارق التشكيلية والمعرفية الهائلة بين دلالة الكلمة فى بنية المعجم الأصم ودلالة الكلمة عبر تشكلها الجمالى الحى المتنامى فى بنية النص. ومن المعلوم أن الشعر لمح مجازى تكفى إشارته فهو تلميح لاتصريح،لذا هو يفتح الأفق ولايحدد الهدف الواحد والوحيد مرة واحدة وإلى الأبد،أضف إلى ذلك ان قصيدة ابن سينا قد بلغت شأوا جماليا رفيعا احتشد فيه النص بالرموز والإيحاءات والغوامض المشعة حال النصوص الفلسفية التأملية الأصيلة وكان هذا وحده كافيا أن يوغل الناقد فى بنية النص مستجليا كاشفا لكنه آثر راحة الرؤية الضحلة القريبة على قلق المغامرة ولذة الاكتشاف.وقد لمحنا من الناقد فى بداية معالجته للنص بداية جمالية موفقة عندما وقف على كلمة (هبطت) فى البيت الأول فى النص مكتشفا عمق الإيحاء الكامن فى باطن الكلمة فقال(والتعبير بالهبوط تعبير جميل،مما يدل على ذوق جميل،فهي خيرٌ من (نزل) أو (سقط) أو غيرهما من الكلمات التي تفيد معناهما؛ لأنها تدل على أن مهبطها دار عناء وبلاء، والورقاء الحمامة الرمادية، هذا في الأصل، ثم أطلقوها على كل حمامة وهو يكني بالحمامة عن النفس، أي النفس الكلية، فهو يقول: إن النفس هبطت من المحل الأرفع إلى الحضيض الأخس الأوضع، والمراد بالمحل الأرفع عالم العقول المجردة، التي تفيض منه النفوس على الأبدان، عند استعداد البدن للفيضان.).وفى هذا النص النقدى نجد محاولة جمالية موفقة فى الوقوف على روح الكلمات حال حياتها فى سياقها الشعرى الحى كمدخل للولوج إلى أعماق النص نجد ذلك فى نفاذ الوعى الجمالى للناقد إلى بواطن الإيحاء فى كلمتى(هبطت ـ الحمامة الورقاء) وكلاهما رمز شعرى فلسفى تأملى عميق لحالتى الصعود والسفول،وكلا الحركتين تمهدان لبذرة درامية جنينية فى مطلع النص سوف تفرخ هذه المفارقات الإنسانية الآسية على طوال النص بين حالتى الطمأنينة والقلق،النزوع والتسامى،الكمال والنقص،الشر والخير،النفس والجسد،وكلاهما له دلالاته العميقة برمزية الطير عند ابن سينا التى وظفها فى نصه الباذخ (رسالة الطير)،بما يذكرنا برمزية الطير فى الموروث الشعرى العربى عامة ورمزية الطير عند ابن سينا خاصة،ومن منا لا يتذكر الرمزية الأسطورية للحمامة التى فقدت أليفها ساع الطوفان العظيم وتركها تعانى وحدة وحسرة دائمتين،هذه النفس

(الحمامة) التى ترجلت عن عليائها فتطوحت عن أفقها السامى البعيد وقد علقت بشراك الجسد حتى باتت تجاذبه ويجاذبها،حتى لنكاد نستشعر هديل السجع الفاجع على طوال أبيات القصيدة ومايبثه من إعوال وشجن آس الموازى الرمزى التشكيلى لعلوق هذه (النفس الحمامة الحرة) فى شركها المظلم الكثيف (البدن) وما ينسجه حولها من أسلاك حداد صلاب من الشهوات الأرضية واللذات الظلامية.ولعل هذا السجع المبثوث فى جسد الكلمات والتراكيب والقوافى أشبه بإعوال تشكيلى مطرد على حال النفس الحمامة التى تملؤ العالم بالنواح الآن بعد أن ملأته تغريدا من قبل.

لكن سرعان ماينكص الناقد على عقبيه فيضيع من بين يديه هذا الخيط الجمالى الرهيف الذى التقطه فى أول القصيدة فنراه ينثنى مرة أخرى إلى دلالات الكلمات الصماء فى المعجم يفسر بها النص ثم يوغل أبعد من ذلك فيطابق بين بنية القصيدة وبنية الفكر كما وردت فى فلسفة الفيلسوف بعيدا عن قلق الشعر والتباسه الموحى،فالناقد يتحكم فى النص ويعتسف عوالمه الإيحائية الفياضة بتحديد دلالات الكلمات بصورة معجمية خارج السياق التشكيلى التخييلى للنص فنراه يحكم على النص متحكما فيه بقوله:(والنص فكرة فلسفية لطيفة فى شعر لطيف) فإذا فتشنا فى نقد الناقد عن المعالم التشكيلية والتخييلية لدلالات هذا اللطف الفلسفى الذى يشير إليه لم نجد شيئا مذكورا.بل رأينا الناقد يكتفى بتفسير النص بخلفيته الفلسفية والثقافية مطابقا بين أحداث الفكر وأحداث الفن،ووفق هذا المدخل النقدى نحن نخسر الفكر والفن معا،إن النص الشعرى هو تجسيد جمالى ومعرفى للعالم ولانستطيع أن نرى دلالات النص ومراميه إلا من خلال بنيته الجمالية الدرامية الحية.

إن المتأمل في آليات التلقي النقدي السابقة لدى لدى أحمد أمين يرى الناقد يفسر الشكل الشعري للنص بالشكل النثري،فهو يشرح النص في توجيه نثري أدبي حيث يتحرك من خارج النص إلى داخله، أقصد من الخلفيات الاجتماعية والنفسية والفلسفية التي يعتنقها المبدع ابن سينا إلى القيم الجمالية التي يجسدها النص الإبداعي، وكأن النص الشعري يطابق في مجمل تكويناته الجمالية، التكوينات الفلسفية لصاحبه بكافة تصوراته الفكرية والروحية، إن تفسير الإبداع بالمبدع آلية من آليات التلقي الوثائقي الذى ينظر للنص الشعري بوصفه وثيقة نفسية وفلسفية لصاحبه، أو يرى النص مجرد حامل قيم لواقعه الحضاري المحيط به في صورة حتمية أشبه بحتمية النتيجة الناشئة عن حتمية السبب المؤدي إليها، إن الناقد يتناسى هنا أن العنصر المعرفى والفلسفى الأصيل في الأدب يكمن فى شكله الجمالي وليس خارجه، إن النص الشعري الجاد قادر على أن يسيطر على مجمل المكونات الاجتماعية والحضارية والنفسية والفلسفية المحيطة به، ورفعها إلى مستوى الشكل الجمالي الدال في النص الشعري، وهذا يعني أن قضايا الفكر والمعرفة والتأمل والمجتمع بكافة صورها وتفصيلاتها كانت مادة شتيتة غير متجانسة ولا متآلفة قبل التشكيل الجمالى للنص ثم جاء النص الشعري ومن خلال رؤيته الجمالية الخاصة، فنظم وحذف وتمثل وأضاف ورتب منظما مادة الواقع مجريا فيها يد التعديل الجمالى والتحوير التركيبى حتى نقلها من وجودها العملى النثرى الغفل الخام كما هى فى الواقع الفج، إلى وجودها الجمالي البنائى الخاص، بما يحول مادة الواقع غير المنظمة ولا الدالة إلى بعد جمالي قيمي منظم قادر على تحريكنا جمالياً ومعرفيا.

التلقى النقـــدى النصـــى

إن أفق الانتظار الجمالي فى هذا المستوى من مستويات التلقي سوف يتجاوز منظومة المعايير النقدية الوثائقية،وسيصدر الناقد عن جهاز مفهومي نصى يتصور النص الشعري بنية جمالية نوعية،لا تطابق ولا تشابه الواقع الحضاري الاجتماعي الصادرة عنه،وإن كانت تنطلق منه وتجسده لكن عبر شبكة علاقاتها الجمالية الخاصة،ووفق كيفيات أسلوبية دلالية تنطلق من تشكيلات النص إلى الواقع الحضاري المحيط به – وفى هذا المستوى من مستويات التلقي سيصير للنص وجود جمالي موضوعي لا يرتبط بصاحبه، ولا بواقعه الاجتماعي الحضاري المحيط به بصورة فجة مباشرة ارتباط السبب بالنتيجة والعلة بالمعلول،بل سيرتبط النص الشعري بواقعة التاريخي وفق آليات التشكيل الجمالى والمعرفى للنص نفسه،فالنص يجسد واقعه الحضارى والثقافى لكن وفق آلياته الجمالية الخاصة،وبصورة لا يمكن أن تكون حاذقة ودقيقة إلا من خلال بنية النص نفسه.

وسوف يلقانا فى هذا المستوى من مستويات التلقى دراسة الدكتور زكى نجيب محمود عن (عينية ابن سينا) فى كتابه القيم (قشور ولباب)،وقد عرض الناقد لنص العينية كله شارحا ومفسرا،لقد ارتضى الناقد لنقده أن يكون حوارا متخيلا بين صديقين ودودين:ناقد وقارىء وهما قطبا الرحى فى نظرية التلقى،ولقد استطاع الناقد فى هذا النقد الحوارى أن يغطى جميع صور القارىء المتلقى سواء العادى والضمنى والممتاز الخبير من خلال تعدد صور الحوار وتعميقها.ولقد كان النص نفسه منطلق الناقد ولعلنا لو توقفنا قليلا أمام بعض الوقفات اللغوية الجمالية التى عالجها الناقد فى النص لتبين لنا ذلك،فقد لفت الناقد انتباهنا منذ اللحظة الأولى إلى هذا الصراع الجمالى الدرامى الكامن فى بنية الكلمات والصور والتراكيب من خلال الفحص الدقيق للبناء الجمالى والدرامى للقصيدة،صحيح أن الناقد لم يلتزم بالإجراءات التشكيلية التصنيفية المعتادة لبنية النص كأن يقسمه كما يفعل النقاد النصيون إلى البنية النحوية والتركيبية والصرفية والمجازية والإيقاعية ولكنه فضل أن يدمج كل هذا فى تحليله دفعة واحدة،وعلى الرغم من أن الناقد قد توسل بخليط من المعارف الفلسفية والاجتماعية والثقافية المستجلبة من تخصصه وتخصصات أخرى لكنه استطاع أن يسيطر عليها لتكون فى خدمة النص لا ليكون النص فى خدمتها،وفى كل الأحوال كان النص هو المنطلق المنهجى للناقد،فقد توقف الناقد مثلا أمام البيت الأول فى القصيدة ليوغل فى بنية المفردات فتوقف أمام كلمة(هبطت) التى استعارها للروح التى تجلت فى صورة الحمامة الورقاء الرمادية،ولقد توقف الناقد مليا أمام محور الاختيار الرأسى حالى وقوعه على محور التركيب الأفقى للنص،فرأى أن ابن سينا بحسه اللغوى الدقيق فضل الفعل (هبطت) على الفعل (نزلت أو سقطت) لأن قوة التعبير فى الفعل الأول أدخل فى روح الدلالة الكلية للقصيدة يقول الناقد(ولقد آثر فيلسوفنا لفظ الهبوط على السقوط لأنها فى رأيه لم تسقط إلى هذا الحضيض من عل كما يسقط الحجر الجماد سقوطا لاشعور فيه،أو كمن ينتكس من أوج الجبل إلى سفحه انتكاسا يقربه من الجماد المرغم على السير فى طريق بعينها لايملك لنفسه شيئا،إنما هبطت إليه الروح).(31)

ومعنى الهبوط هنا يوحى بغربة ومعاناة شديدتين جراء هذا الهبوط المؤلم لأن الهبوط يعنى التحدر من قوة التسامى الشامخ إلى ضعف وهوان السفوح الوطيئة،بما ينذر بقلق وعناد وجهاد.ثم ينتقل الناقد ليسجل مفارقة أخرى بين لفظتى (التحجب والسفور)،فالنفس الإنسانية محجوبة عن النظر الظاهرى لكنها سفرت للنظر الروحى الباطنى مما يهىء الجو النفسى للقصيدة لهذا الصراع الدرامى الدامى بين ظاهر الإنسان المتمثل فى أشواق جسده وحواسه وطمحات باطنه المتمثل بأشواقه وتساميه وجلاده ضد الرغائب الأرضية توقا إلى طمحاته السماوية العلوية.وتتصاعد نغمة الصراع فى البيت الثالث:

وصلت على كره إليك وربما كرهت فراقك وهى ذات توجع

حيث نجد هذا التجاذب الخفى المؤلم بين كراهة الاندماج بالجسد وكراهة فراقه معا فى ذات الوقت،وهنا يكمن عمق المفارقة الوجودية والشعرية معا ولقد تمكن الناقد من الوقوف أمام صور هذا الصراع الدامى الخفى الذى جسدته كلمات القصيدة بين رغبات الطين وأشواق الروح وذلك فى فى قوله(لقد كان ارتباط الروح بالجسد ارتباطا يقع بين القوة الشديدة والضعف الشديد فلا هو إلى القوة التى تدمجها فيه اندماجا ولا هو إلى الضعف الذى ييسر لها سبيل الفرار).(32)

وهنا يكمن سر القلق الروحى الذى ينتاب الروح الإنسانية حال توترها بين رغبات الأرض وأشواق السماء حال وجودها الأرضى لحكمة لايعلمها سوى الخالق وحده،إذ ما الغاية من وجود النفس هذه النفحة النورانية داخل الجسد هذا التكوين الطينى الكثيف المعتم لفترة قصيرة فى الحياة لاتكفى أبدا لتحقيق علم ولا لتحقيق ذات ولا لتحقيق صور الكمال الممكنة؟ وفى ظل غياب هذه الغاية الغامضة تعلو نبرة التوجع والأسى يبين ذلك فى هذا التوجع المستمر الذى لايقر له قرار فلن تستطيع الروح أن تلتحم بكمالها فى دنيا نسبية فانية متحولة،ولا هى بقادرة أن تخاصم جسدها الذى ألفت وألفها وفى ضوء ذلك تخلقت حالة أطلق عليها هنا (الإعضال الوجودى)،وهى حالة تبلور لنا هذه المفارقة الإنسانية الوجودية العنيفة فى بنية

القصيدة بين طلاقة الروح المرفرة وسجون الجسد المعتم، بين خراب النقص ومراع الكمال،ففى عمق هذا التوتر يتأرجح الإنسان بين الوجود والعدم،الممكن والمحال،النسبى والمطلق، وتتأرج مفارقات التراكيب والكلمات والصور فى القصيدة،ولقد انتبه ناقدنا إلى دقة ألفاظ الشعر وقوة إيحائها فى تجسيد هذا القلق الوجودى العنيف القائم على التناقض والمفارقة فى لفظة (المجاورة) فى البيت:

أنفت وما أنست فلما واصلت ألفت مجـــاورة الخراب البلقع

يقول الناقد (إن فيلسوفنا قد عبر هنا عن العلاقة بين الروح والجسد بلفظة المجاورة قاصدا متعمدا لأنه أراد لك أن تعلم أنها ليست من الجسد بمثابة الإبصار من العين مثلا يكادان يكونان شيئا واحدا،ولكنها منه كالملاح من سفينته يديرها ويدبر أمرها،ثم هو بعد يستطيع أن يستقل بوجوده بعيدا عنها،فهى علاقة تجاور لاعلاقة دمج وإدغام)(33)

لقد استطاع الدكتور زكى نجيب محمود أن يقدم فى نصه النقدى السابق قراءة نصية للنص نبعت من كلماته وصوره وتراكيبه وإيقاعاته،لكن رغم عمق هذه الدراسة ظلت القصيدة أعمق وأخصب من كل القراءات النقدية التى عالجتها فى الخطاب النقدى العربى القديم والمعاصر معا وتنتظر القصيدة من النقاد المعاصرين مزيدا من الرهق النقدى والكد المنهجى حتى تكون فى قامة هذه القصيدة الباذخة تشكيلا ورؤية.مبنى ومعنى.

المصادر والمراجع

1. محمد عبدالغنى حسن،الفيلسوف الشاعر،مجلة الكتاب،ج،مج1952،11،السنة السابعة،ص 484.

2. المرجع السابق،نفس الصفحة.

3 ـ المرجع السابق، ص 458.وانظر أيضا: ترجمة الشيخ الرئيس ابن سينا كاملة فى كتاب:ابن أبى أصيبعة،عيون الأنباء فى طبقات الأطباء،مج2،من ص 10 ـ 18..

4 ـ د. محمد رجب البيومى،الـروح فى مرآة ابن سينا،مجلة الثقافة المصرية،السنة التاسعة،العدد 99،ديسمبر،1981، ص 13.

5 – راجع كتاب: المباحثات،عن الشيخ الرئيس ابن سينا،ضمن أرسطو عند العرب،تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى،ط وكالة المطبوعات،الكويت،ط1،ص158.

6 – ابن سينا،التعليقات،تحقيق عبد الرحمن بدوى،الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة،1973،ص161

7 ـ ابن سينا،رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها،ضمن النفس البشرية عند ابن سينا،حقق النصوص وجمعها ورتبها وقدم لها،ألبير نصرى نادر،دار المشرق،بيروت،1986،ط2،ص32.

8 – ابن سينا،معرفة النفس الناطقة وأحوالها،دار القلم،لبنان،بيروت،2020،ص9.

9 . د.فاطمة سويدان،قراءة فى مفهوم السعادة الإنسانية عند ابن سينا،مجلة الفكر العربى،بيروت،خريف 1996،ع85، 86،السنة 17،ص111.

10. ابن سينا،رسالة فى النفس وثلاث رسائل أخرى،أولا مبحث عن القوى النفسانية، ثانيا:رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها،ثالثا:رسالة فى الكلام علة النفس الناطقة، تحقيق الدكتور عبد العزيز الأهوانى،طبعة عيسى البابى الحلبى،دار إحياء الكتب العربية، ط1،ص17.

11 – ابن سينا،رسالة النفس الناطقة،مجلة الكتاب،مج11،القاهرة، ص 419.

12 . جان ستاروبينسكى وآخرون،فى نظرية التلقى،ترجمة الدكتور غسان السيد،ط الأوائل،دمشق،ط2000،1،ص

13 ـ د.عبد النبى اصطيف،النص الأدبى والمتلقى،مجلة الموقف الأدبى،سوريا،ع309،السنة1997،26،شباط،ص13،12

14 ـ د.نعيم إليافى،الشعر والتلقى،(دراسات فى الرؤى والمكونات)ط الأوائل،سوريا،دمشق،ص2000،1،ص26

15 ـ سعيد الحنصالى،نظرية التلقى:البناء والتفاعل والنسقية،قراءة فى أعمال ندوة(نظرية التلقى:إشكالات وتطبيقات) مجلة الآداب والعلوم الإنسانية،الرباط،جامعة محمد الخامس،ع1994،19،ص178،نقلا عن بوحسن(نظرية التلقى والنقد العربى الحديث)

16 ـ د.محمد عزام،المنهج الموضوعى فى النقد الأدبى،اتحاد الكتاب العرب،سوريا،دمشق،ط1999،ص51

17 ـ ياسين النصير،شعرية الماء،آفاق من الشعر العراقى،الهيئة العامة لقصور الثقافة،القاهرة،ع146،ط2004،ص270

18 ـ د.محمد عزام،المنهج الموضوعى فى النقد الأدبى،اتحاد الكتاب العرب،سوريا،دمشق،ط1999،ص51

19 ـ المرجع السابق،ص71.

20 ـ د.صدوق نور الدين، حدود النص الأدبى،دراسة فى التنظير والإبداع،دار الثقافة،الدار البيضاء،المغرب،1948،ص13

21 ـ ابن أبى أصيبعة،عيون النباء فى طبقات الأطباء،تحقيق الدكتور عامر النجار،دار المعارف،ص 150.

22 ـ د.نعيم إليافى،الشعر والتلقى،(دراسات فى الرؤى والمكونات)ط الأوائل،سوريا،دمشق،ص2000،1،ص31.

23 . انظر فى ذلك:على محمد أمين،ابن سينا شاعرا،مجلة المعرفة،سوريا،ع667 ،السنة 41،عام 2002،ص224 ـ 225.

24 ـ المرجع السابق،ص224.

25 ـ د. عبد الكريم إليافى،تعليقات على عينية ابن سينا،مجلة المعرفة السورية،ع137،يوليو،السنة 1973،ص73.

26 ـ 27 ـ 28 المرجع السابق.

29 ـ د. محمد عزام، المنهج الموضوعى فى النقد الأدبى، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999، ص67

30 ـ أحمد أمين (عينية ابن سينا) مجلة (الثقافة المصرية) العدد 691،عام 1951.ص 27 ـ29.

31 ـ د. زكى نجيب محمود،قشور ولباب،دار الشروق،القاهرة،1981،دار الشروق،ص197.

32 ـ د. المرجع السابق،198.

33 ـ المرجع السابق،الصفحة نفسها.

الفرق بين الروح و النفس و علاقتهما بالجسد في القرآن الكريم

Youcef SAMAH

الفرق بين الروح و النفس و علاقتهما بالجسد في القرآن الكريم

Youcef SAMAH*

ملخص:

خلق الله تعالى الإنسان و جعله مكونا من ثلاثة أقسام الجسم، النفس والروح. فقد خلقه من طين ثم سواه ثم نفخ فيه من روحه، فالطين يشير إلى مادية الإنسان ، أما النفس و الروح فهي تشير إلى قابلية الإنسان للإرتقاء و الإرتفاع و الصفاء، و قد ذكر الله تعالى ذلك في كتابه العزيز مخاطبا ملائكته: [إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِين (71) فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (72)](سورة ص). فالإنسان ليس مخلوق روحي فقط، و لا مادي فقط، بل هو مادي و روحي في نفس الوقت، فهو ليس بحيوان و لا بملك. و تهدف هذه الدراسة لتبيين المكانة الحقيقية للإنسان و هذا من خلال دراسة أجزائه الثلاثة الروح، النفس و الجسد.

الكلمات الإفتتاحية : الروح ، النفس ، الجسد ، القرآن الكريم .

Abstract

The Difference Between Soul and Spirit in the Quran and Their Relations with Body

God created man made up of three parts (Soul, Spirit and Body). He created it from clay, then flattened it and breathed into it from his soul, So clay refers to the materiality of man, while the soul and the spirit it refers to the human capacity for elevation and serenity. God mentioned that in his book, addressing his angels : [(So mention) when your Lord said to the angels, "Indeed, I am going to create a human being from clay (Sad/71) So when I have proportioned him and breathe into him of My [created] soul, then fall down to him in prostration (Sad/72)]. Man is not only a spiritual or material creature, but rather a material and spiritual creature at the same time, so he is neither an animal nor a king. This study aims to clarify the true status of the human being and this by studying its three parts, the soul, the spirit and the body.

Keywords: Soul, Spirit, Body, Qur'an.

Öz

Kur'an-ı Kerim'de Ruh ve Nefs Arasında Fark ve Bedenle İlişkileri

Allah üç bölümden oluşan insanı yarattı (Ruh, Nefs ve Beden). Onu çamurdan yarattı sonra ona tam şeklini verip ruhundan üfledi. Çamur insan maddesini ifade eder. Ruh ve Nefs ise insanın yükseltme taşınabilirliği gösterir. Allah, Kur'an-ı Kerim'de meleklere hitap ederek onlara şunu söyledi: '' Hani rabbin meleklere demişti ki: (ben çamurdan bir insan yaratacağım ona tam şeklini verip ruhumdan da üflediğim vakit hemen onun için secdeye kapanın) bunun üzerine meleklerin hepsi secde ettiler'' (Sad suresi 71/72). İnsan sadece ruhsal değildir aynı zamanda sadece maddi değildir, ancak o hem ruhsel hem de maddi bir canlıdır. Dolaysıyla İnsan ne bir melek ne de bir hayvandır. Bu çalışma, insanın bölümleri (ruh, nefs ve beden) incelmek yoluyla gerçek konumunu göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an Kerim, Ruh, Nefs, Beden.

المقدمة:

إنّ الروح و النفس مصطلحان غامضا الدلالة ، توقف الفلاسفة عندهما منذ قديم الزمان. لقد حاولوا الاجتهاد في تناولهم لهذه الأمور فاختلوا فيما بينهم و لم يتفق أحد منهم مع الأخر و لم يخرج أي دارس من كلامهم بشيء لأنهم اعتمدوا على الاجتهاد العقلي فقط و هكذا يفعل الكثير من الكتاب و الباحثين في عصرنا هذا و لا اجتهاد في الغيبيات بالعقل المجرد دون الإستعانة بالنصوص المقدسة، و تعريف القرآن الكريم

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, joseph18london@gmail.com

للإنسان المكون من ثلاثة أقسام (الجسم و النفس و الروح) أسقطت كل النظريات الفلسفية التي حاولت تفسير ماهية الإنسان، حيث جعله الشيوعيون ماديا فقط، و جعله الداروينيون حيوانا و جعله أصحاب نظرية فرويد شهوانيا و جعلته الديانات الشرقية روحانيا فقط. إن طريقة معرفة الحقيقة الكاملة لأسرار النفس و الروح تكمن في النصوص المقدسة التي أوحاها لنا صاحب الروح خالق الكون ، خالق كل شيء و الصادق في قيله : [وَمَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللهِ قِيلاً] (سورة النساء 122). لأن خالق الإنسان هو الذي يعرف حقيقته كامل المعرفة : [اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ] (سورة الملك 14). و الروح و النفس من المفاهيم القرآنية التي جلبت أنظار الباحثين نحوهما ، فبحثوا و بدلوا مافي وسعهم لفهم معانيها ، و صرفوا هممهم العالية لكشف أسرارها ، إلا أنهم لم يصلوا إلى نتيجة موحدة و أجوبة قطعية في ذلك و مازال الباب مفتوحا لكل مجتهد ، و لكن كلمة الروح لم تأخذ حقها من وجهة نظرية و كذلك النفس ، بل إن الروح قد اختلطت مع النفس في بعض التفسيرات و استعملت إحداهما مكان الأخرى و صار هذا المفهوم شائعا كقاعدة لمن لم يدرك مفهومها بالضبط، حتى المتخصصون في علم النفس يدرسون السلوك النفسي للإنسان أي سلوك نفس الإنسان و لايدرسون النفس في حذ ذاتها و طبيعة عملها فهو القصور الواضح في مجال الدراسات الإنسانية. لكن الله هو خالق هذه النفس و هو منزل القرآن و دون الرجوع إلى ما أوحاه الله لنا ستبقى كل الدراسات عن النفس قاصرة ، و نحن نعلم أن أسرار القرآن لا تنتهي كما قال سبحانه و تعالى:[وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ] (سورة النحل 89).

إنّ الإنسان يتطلع إلى معرفة كل الحقائق عن سر النفس و الروح و جوْهرِهمَا ، و يذهب به الفضول إلى معرفة مصيرهما بعد الموت. و تلبية لفضول الإنسان و توجيها و فضلا من الله ذكر في القرآن الكريم و في الكتب السماوية السابقة حقائق عن النفس الإنسانية و الروح الإلهية فأطلعنا على بعض أسرارهما و أحوالهما...، لكن بصور و صيغ و أشكال مختلفة متصفة بالبلاغة و البيان مما يصعب على الناس فهم جميع هذه الحقائق. و الكتب التي حاولت تفسير هذه الآيات القرآنية للكشف و تبيان حقيقة الروح و النفس قليلة جدا و غير مفهومة لأغلب الناس، بل و تزيد من صعوبة فهم هذه الحقائق عليهم. لذلك في هذه الدراسة المتواضعة سأتناول الآيات القرآنية المقدسة التي تناولت الروح و النفس و أدرسها بكل بساطة و وضوح لأبين ماهيتهما التي أعجزت الفلاسفة و المفسرين إلى يومنا هذا.

و لهذا سينطلق بحثي من الأسئلة التالية : ماهي النفس ، و ماهي الروح؟ و ماهي العلاقة و الإختلافات بينهما؟ و ما هو دورهما في الجسد و علاقتهم به ؟.

1-مفهوم الجسم و الفرق بينه وبين الجسد و البدن:

" جسد الإنسان هو تلك الكتلة المكونة من أجهزة و أعضاء كثيرة كل جزء منها له وظيفة أو وظائف عدة خاصة به يقوم بها " (العالمية، 2020) ، و تعتبر الخلية أصغر بنية في جسم الإنسان.

الجسم و الجسد و البدن كلمات تتقارب في الحروف و المعنى، و المتدبر لكتاب الله تعالى يجد أن القرآن يفرق بين هذه الكلمات تفرقة بالغة الدقة، فلكل منهما معنى يغاير معنى الآخر فهما ليسا مترادفين كما يرى البعض، فأما الجسد فيطلق حسب السياق القرآني على الكتلة التي تشبه جسم الإنسان التي لاحياة فيها و لا روح و لا تستطيع الحركة و قصد به أيضا جسم الإنسان الذي مات و خرجت منه الروح، و ذكر الله تعالى ذلك في كتابه العزيز فقال : [وَاتَّخَذَ قَوْمُ مُوسَى مِنْ بَعْدِهِ مِنْ حُلِيِّهِمْ عِجْلاً جَسَداً لَهُ خُوَارٌ] (سورة الأعراف 148) ، فالعجل الذي اتخذه قوم موسى لا روح فيه و لا حياة و لا يستطيع الحركة سوى إصدار خوار من غير إرادته ، و قال ايضا : [وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ] (سورة الأنبياء 8). فالأنبياء لم يكونوا أجسادا بلا روح و نفس و لا حركة بل كانوا أحياء بعقولهم و قلوبهم يأكلون الطعام و يمارسون حياتهم كباقي الناس. أما الجسم فيطلق على جسد الإنسان الذي فيه روح و نفس و حياة و حركة، و قد ذكر الله الجسم مرة واحدة فقط في القرآن الكريم فقال: [قَالَ

اِنَّ اللهَ اصْطَفٰيهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ] (سورة البقرة 247). أمّا البدن فقد أخصه الله بالذكر مرة واحدة في كتابه العزيز فقال: [فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ اٰيَةً] (سورة يونس 92)، و هو يدل على الضخامة فحجم فرعون ليس كحجم الناس اليوم إذ يعتبر جسده عملاقا بالنسبة لأجسامنا.وقال أيضا: [وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ] (سورة الحج 36)، فقد وصف الله تعالى الحيوانات الكبيرة مثل البقر و الجمل بالبُدن و هذا لكبر حجمها.

2-مفهوم النفس :

وردت النفس في القرآن الكريم في مواضيع عديدة و يدور معناها على أنها شخصية الإنسان المعنوية و النفس عندما تذكر في القرآن الكريم لا يقصد معها الجسد و لا الروح ، فالنفس هي أحد المخلوقات التي خلقها الله تعالى ثم ركبها مع العنصرين الأخرين للإنسان يقول تعالى: [يَا اَيُّهَا الْاِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (06) اَلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّيكَ فَعَدَلَكَ (07) فِي اَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ] (سورة الإنسان 8/7/6) ، و" لكل فرد نفس ذات شخصية تميزه عن غيره من الأفراد و تستمر معه في جسده من بدء حياته إلى نهايتها، و عندما تتوحد النفس مع الجسد تتكون ذات الإنسان التي تشكل له القوة الفعالة و هي الشعور و الإحساس و القدرة على الإدراك." (عناد، 2020) ، فيصبح الإنسان بعد إتحاد النفس مع الجسد يعيش في عالمين العالم الخارجي: و يشعر به بواسطة الجسد عن طريق أعضاء الجسد، و كذلك العالم الداخلي و يشعر به بواسطة النفس التي مركزها القلب. قال تعالى: [فَاِنَّهَا لَا تَعْمَى الْاَبْصَارُ وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ] (سورة الحج 46) أي أن النفس لها طريقتها الخاصة في الحس و الإدراك.

3-مفهوم الروح:

الروح لغز الله الذي لم يحل بعد، و قد لا يحل يوما ما ، فالروح هي سر الله و آيته في عباده، يقول تعالى : [وَيَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّي وَمَا اُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيلاً] (سورة الإسراء 85)، أي الروح من أمر الله و ليس لا تسألوا عنها، كما هو شائع عند الكثير من الناس، فالروح من أمر الله و أمر الله هو قوته العظيمة التي يتصف بها سبحانه و تعالى كما قال[ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ] (سورة الذاريات 58) ، و قال أيضا : [اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ تَبَارَكَ اللهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ] (سورة الأعراف 54) . فالروح هي قوة من قوة الله عز وجل وقوة الله تعالى لا حدود لها فقوته تفوق خيال البشرإذ هو قادر على أن يخلق ما يشاء و قادر على أن يفعل مالا يخطر ببال البشر قال تعالى: [وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ] (سورة النحل 8). و قادر على أن يمحو هذا الكون و يأتي بكون جديد قال جل في علاه: [اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللهَ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضَ بِالْحَقِّ اِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ] (سورة إبراهيم 18) ،و الذي يثبت أن الروح قوة من قوة الله العظيمة أن الله تعالى عندما خلق أدم عليه السلام خلقه على ثلاثة مراحل المرحلة الأولى خلقه من طين و في المرحلة الثانية سواه و عدله و في الثالثة نفخ فيه من روحه (أي من قوته) عندها إكتمل خلق أدم عليه السلام و أصبح حيا أمام الجميع يستطيع الحركة و الكلام و يرى و يسمع و هذا طبعا بعد أن نفخ فيه الله من روحه (أي أعطاه من قوته) قال تعالى: [اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ(71) فَاِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (72)] (سورة ص 72/71) . و لولا تلك القوة التي أعطاه الله إياها (نفخة من روحه) لبقيت نفس آدم في جسمه عاجزة عن الحركة، قال رب العزة سبحانه: [لَا قُوَّةَ اِلَّا بِاللهِ] (سوورة الكهف 39).

4-الإنسان و الجسد:

جسم الإنسان مكون من خلايا تموت، و تحل محل الخلايا الميتة خلايا حية جديدة، فجسم الإنسان يتغير باستمرار في عمليتي الهدم و البناء، و يتغير جسم الإنسان كله في غضون أسابيع و أشهر و سنوات...، ويحل محله جسد جديد ماعدا الخلايا العصبية و الذهنية، الروح باطنية لا يقع عليها الموت، و المتبدل المتغير يختلف تماما عن الثابت الباقي الدائم، و هذا دليل على أن جسد الإنسان لا يعني الإنسان الحقيقية الذي

يتكون من نفس وروح. فالإنسان هو النفس في الحقيقة، لأن الجسد يموت باستمرار و الإنسان لا يموت إلا مرة واحدة و الروح لا تموت أبدا ولا تتغير.

5-علاقة النفس بالجسد:

النفس الإنسانية لها علاقة تكاملية مع الجسد البشري، و قد أشرت سابقا إلى أن النفس البشرية عندما تتحد مع الجسد و الروح تُكوِّنُ لنا ما يسمى بالجسم و هو الإنسان.

خلق الله تعالى أدم عليه السلام من طين كما قال في كتابه العزيز: [إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ] (سورة ص 71) .و هو آدم عليه السلام، خلق الله تعالى جسمه من طين و خلقه في أجمل و أحسن صورة فقال مَادِحا إياه: [لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي اَحْسَنِ تَقْوِيمٍ] (سورة التين 4) . فجسد آدم كان أجمل و أحسن أجساد المخلوقات التي خلقها الله تعالى، و خلق الله تعالى أيضا نفس آدم عليه السلام يقول المولى عز وجل: [يَا اَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً] (سورة النساء 1) ." فالله خلق آدم من نفس واحدة و خلق منها حواء، و لو خلق الله حواء من تراب و أحياها، كما فعل مع آدم، لخلق لها نفسا مختلفة عن نفس آدم... ولخلق كل إنسان من ذريتهما، يحمل نفسين نفس من أدم ونفس من حواء. و محال أن يكون لكل إنسان نفسان ... لذلك خلق الله تعالى حواء من نفس أدم" (إبراهيم، 2007م). و في ذلك الوقت خلق الله تعالى كل نفوس البشر من نفس آدم عليه السلام و أشهدهم على أنفسهم أنه هو ربهم و إلهُهُم الذي خلقهم. يقول الله تبارك و تعالى: [وَإِذْ اَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي اٰدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَاَشْهَدَهُمْ عَلَى اَنْفُسِهِمْ اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا اَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيٰمَةِ اِنَّا كُنَّا عَنْ هٰذَا غَافِلِينَ (172) اَوْ تَقُولُوا اِنَّمَا اَشْرَكَ اٰبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ اَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ] سورة الأعراف 173/172. فالله تعالى خلق من نفس آدم كل نفوس البشر فنفوس البشر خلقت قبل أجسامها لأن أجسام البشر خلقت في الدنيا من نطفة عكس سيدنا آدم عليه السلام الذي خلق من طين قال تعالى : [هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا اَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخاً وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفّٰى مِنْ قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا اَجَلاً مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ] (سورة غافر 67) ، فالبشر جميعهم خلقوا ضعافًا و عاشوا مرحلة الطفولة باستثناء آدم عليه السلام قال تعالى: [اَللهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفاً وَشَيْبَةً يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَهُوَ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ] (سورة الروم 54) . فنفوسنا جميعا خلقها الله تعالى في السماء، أمّا أجسادنا فيخلقها الله تعالى في بطون أمهاتنا [خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَاَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ الْاَنْعَامِ ثَمَانِيَةَ اَزْوَاجٍ يَخْلُقُكُمْ فِي بُطُونِ اُمَّهَاتِكُمْ خَلْقاً مِنْ بَعْدِ خَلْقٍ فِي ظُلُمَاتٍ ثَلٰثٍ ذٰلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَهُ الْمُلْكُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ فَاَنّٰى تُصْرَفُونَ] (سورة الزمر 6) . و الذي يثبت أن نفوسنا خلقت قبل أجسادنا موضع كثيرة من القرآن الكريم منها قوله تعالى: [وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوا اِلَّا اِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ] (سورة الأعراف 11) . وقوله : [يَا اَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ (6) اَلَّذِي خَلَقَكَ فَسَوّٰيكَ فَعَدَلَكَ(7) فِي اَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ] سورة الإنفطار 11. وقوله :[هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْاَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ] (سورة آل عمران 6). فنفوسنا و جدت قبل أجسادنا الدنيوية، و عندما نقول الجسد الدنيوي فهل للإنسان جسد في السّماء غير هذا الجسد؟ إن ما يمكن قوله حول هذا الموضوع هو أن سيدنا أدم عليه السلام كان له جسد أخر هو الجسد الذي ذكرناه مسبقا على انه أحسن جسد لمخلوق في هذا الكون. عندما دخل آدم إلى الجنة دخل بذلك الجسد و لكن لم يخرج به لأنه إرتكب الخطيئة، و الذي ارتكب الخطيئة هي نفس آدم عليه السلام. لمّا ارتكبت نفس آدم عليه السلام الخطيئة نزلت من المنزلة التي كانت عليها إلى منزلة أدنى منها، و بما أن النفس لم تعد في مرتبة الجسد الذي كانت تسكنه كان عليها أن تخرج منه و تسكن في جسد آخر يليق بمنزلتها، و هذا ما حصل لسيدنا آدم عليه السلام بالضبط ، فتغير جسمه إلى جسم آخر و هذا الجسم هو الجسم الذي نزل به إلى الأرض و تناسلت منه ذريته، ولذلك سمي كل البشر ببني آدم لأنهم تناسلوا منه، و قد ذكر الله تغير جسد

آدم بعد إرتكابه الخطيئة فقال سبحانه: [فَاَ كَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْاٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِۚ وَعَصٰى اٰدَمُ رَبَّهُ فَغَوٰىۖ] (سورة طه 121) . النفس هي التي إرتكبت الخطيئة و ليس جسد سيدنا آدم لذلك خرجت من الجسد لأنه بريء و لم يركتب أي خطيئة. السؤال هنا لماذا تغير جسد سيدنا أدم عليه السلام؟، الأمر يتعلق بالنفس كما ذكرت من قبل، فنفس الإنسان لم تكن تعرف ارتكاب الخطيئة و لكن بعد أن أكل سيدنا أدم عليه السلام من الشجر و ارتكب الخطيئة بوسْوستٍ من الشيطان أصبحت نفسه تعرف الشر و الخير أي أصبحت تعرف ارتكاب الخطايا.

إذًا فالنفس البشرية مستقلة تماما عن الجسد، فالجسد ماهو إلا وعاء للنفس، فالجسد بالنسبة للنفس هو إطار مادي لا يأمر و لا ينهى، و النفس البشرية ألهمها الله تعالى كل شي فقال جل جلاله: [وَنَفْسٍ وَمَا سَوّٰيهَاۙۖ(7) فَاَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوٰيهَاۙۖ(8) قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰيهَاۙۖ(9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰيهَاۙ] (سورة الششمس 10/9/8/7) . و"النفس تملك الكمال في البرمجة و التكوين، و التسوية هي الكمال في الخلق أي سوى خلقه في صورة جميلة لا إعوجاج له. و ألهمها فجورها و تقواها و قد أشرت إلى ذلك هذا الإلهام سابقا و إلهام الله للنفس هو الكمال في التوجيه و التعليم. فجورها: أي الكمال في الشر و الخبث. تقواها : وهو الكمال الصلاح و حسن الخلق. و قد أفلح: و الفلاح هو الكمال في الفوز. و التزكية هي الكمال في التهذيب. النفس ألهمها الله تعالى فهي قادرة على التمييز بين الخير و الشر و الضار و النافع. فهي تدرك المعان غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة التي تحكم بأن الذئب ينبغي الهروب منه و أن الولد يجب أن يعطف عليه » (د.محمد *ضار* ، 1980/1401).

6-النفس وعلاقتها بالخير و الشر:

النفس هي المسؤولة عن المعاصي و الطّعات و لذلك إبليس يوسوس للإنسان في صدره و هو أقرب مكان للنفس، فالإنسان عندما يكفر بالله فنفسه هي من كفرت، و إذا أمن فالنفس هي التي أمنت، فالنفس تسيّر الجسم حسب إرادتها، فأحيانا تسوّل له فعل الشر و أحيانا تأمره بفعل الخير وهذا ماذكره الله تعالى عندما ذكر قصة حب امرأة العزيز ليوسف عليه السلام فقال: [وَمَا اُبَرِّئُ نَفْسِيۚ اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ اِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيۚ اِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ] (سورة يوسف 53) . فنفسها هي من سوّلت لها التحرش بيوسف عليه السلام، و قد ذكر الله بأن الهوى يأتي من النفس قال تعالى: [اَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوٰى اَنْفُسُكُمُ اسْتَكْبَرْتُمْۚ] (سورة البقرة 87) ، وقال جلّ في علاه: [وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰىۙ] (سورة النازعات 40) ،و قد ألهم الله تعالى النفس التمييز بين الخير و الشر و ترك لها المجال لتختار بين فعل الأمرين يقول الله تعالى: [اِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ اِمَّا شَاكِراً وَاِمَّا كَفُوراً] (سورة الإنسان 3) . فالنفس هي من تتخذ القرارات و تلقي الأوامر للجسد لينفذ ماتريد،فالانسان عندما يحب فالنفس هي التي تحب و عندما يكره فهي التي تكره و هكذا، أيضا في ضوء الأية نجد أن النفس تتكبر وهذه الصفة نجدها في عدو الإنسان إبليس و هو أول من تكبر على سيدنا آدم عندما رفض السجود له، قال تعالى: [اِلَّا اِبْلِيسَۖ اَبٰى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ] (سورة البقرة 34) ، ولذلك كانت النفس هي هدف إبليس يحاول إفسادها و تضليلها. و الشيء الملفت للإنتباه أن النفس ترتكب الأخطاء كما فعل سيدنا آدم عليه السلام ، وفي فلسفة القرآن نجد بأن الخطأ هو وسيلة للتعلم وأن الإنسان بإمكانه تصحيح كل أخطاء حياته، و أهم خطوة لابعاد النفس عن التكبر و الطغيان هو لومها على مافعلته، و قد عظّم الله النفس التي تلوم صاحبها عند الوقوع في الخطأ، قال تعالى:[وَلَۤا اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ] (سورة القيامة 2) . فالله أقسم بالنفس التي تلوم صاحبها و الله عندما يقسم بشيء فإنا يدل على عظمته، و إن النفس مطالبة بمحاولة الرجوع إلى الفطرة التي فطرت عليها و عدم الإصرار على الإثم و الطغيان قال رب العالمين: [وَلَمْ يُصِرُّوا عَلٰى مَا فَعَلُوا وَهُمْ يَعْلَمُونَ] (سورة آل عمران 135)، و بعد كل هذا نكتشف بأن النفس هي ميزة و خاصية ينفرد بها الإنسان عن سائر المخلوقات التي تعيش معه و يراها فكلها خلقت لخدمة.

7-النفس بين النعيم و العذاب:

بما أن النفس هي المسؤولة عن قرارات الجسد و الجسد ماهو إلا منفذ و مطبق لتلك القرارات فإنه من المنطقي جدا أن الذي يحاسب على أفعال العبد هي النفس. و هذا مانجده في القرآن الكريم إذ يقول الله تعالى: [اَلْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ لَا ظُلْمَ الْيَوْمَ إِنَّ اللهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ] (سورة غافر 17) ، فالذي يجازى بما فعل في الدنيا ليس الجسد و إنّما هو النفس فقط ، و الذي يثبت براءة الجسد من الأفعال التي قام بها في الدنيا و يدين النفس نجده في قوله تعالى إذ قال جل في علاه: [حَتَّى اِذَا مَا جَاؤُهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَاَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ(20) وَقَالُوا لِجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا اَنْطَقَنَا اللهُ الَّذِي اَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ خَلَقَكُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ وَاِلَيْهِ تُرْجَعُونَ] (سورة فصلت 21/20) ، فالأيات الكريمات إبتدأت بمجيء النفس إلى العذاب وجدوا الجسد الذي كان يحتويهم يشهد بما فعلوه في الدنيا، و خاطب الله النفوس بأنهم لم يكونوا يتوقعون من الله تعالى أن يحضر الأجساد التي كانت تحتويهم شهودا عليهم فقال : [وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَتِرُونَ اَنْ يَشْهَدَ عَلَيْكُمْ سَمْعُكُمْ وَلَا اَبْصَارُكُمْ وَلَا جُلُودُكُمْ وَلٰكِنْ ظَنَنْتُمْ اَنَّ اللهَ لَا يَعْلَمُ كَثِيراً مِمَّا تَعْمَلُونَ] (سورة فصلت 22). نستنتج من هذا بأن النفس هي التي تحاسب و هي المسؤولة عن كل أفعال الجسد. قال تعالى: [وَلَوْ اَنَّ لِكُلِّ نَفْسٍ ظَلَمَتْ مَا فِي الْاَرْضِ لَافْتَدَتْ بِهِ وَاَسَرُّوا النَّدَامَةَ لَمَّا رَاَوُا الْعَذَابَ] (سورة يونس 54). فالنفس هي التي تندم على قراراتها التي كانت تأمر الجسد أن يقوم بها و تتمنى لو كان لها شيءً تملكه حتى تخلص نفسها بها. في الجانب الأخر نجد أن النفس الطيبة الصالحة هي التي تكرم قال تعالى :[يَا اَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ(27) اِرْجِعِي اِلٰى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً (28) فَادْخُلِي فِي عِبَادِي (29) وَادْخُلِي جَنَّتِي] (سورة الفجر 30/29/28/27) . و لأن النفس هي من ستلقى من ستحاسب فإن في فطرتها أن تدافع عن نفسها و هذا ما ستفعله يوم القيامة قال تعالى:[يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا وَتُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ] (سورة النحل 111) . فالله تعالى أخبرنا بأن النفس هي من تدافع عن نفسها وهي من تجزى بما عملت في الدنيا.

8–النفس و الحيوان:

يتميز الإنسان عن الحيوان بالنفس إذ الحيوانات لا تمتلك نفسا و لو كانت الحيوانات تمتلك نفسا فلماذا لا تحاسب يوم القيامة و الله يقول: [وَاتَّقُوا يَوْماً تُرْجَعُونَ فِيهِ اِلَى اللهِ ثُمَّ تُوَفّٰى كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ] (سورة البقرة 281) . و لماذا ليست مكلفة و الله يقول : [لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً اِلَّا وُسْعَهَا] (سورة البقرة 286) . و لوكان للحيوانات روح لكانت تعقل لأن مصدر المعرفة و العقل لدى الإنسان هو النفس، و قد أشرت إلى أن الله ألهم نفس الإنسان البشرية لكي تستطيع التفريق بين الخير و الشر و بين الصواب و الخطأ، و إذا تعمقنا في هذا الموضوع سنجد بأن الله تعالى حرم قتل النفس بغير الحق و إعتبر قتل النفس إثما عظيما؟ و أنا أتساءل أليس منا من لم يقتل حيوانا بغير حق يوما؟ قال الله : [وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ الله] (سورة الإسراء33) ، من هذه الأية و الأيات الأخرى الكثيرة في القرآن الكريم التي تخبرنا عن حرمت قتل النفس و إثم ذلك ، نستنتج بأن النفس هي التي تقتل. و هل الحيوانات تقتل؟ إذا نظرنا إلى قصة سيدنا سليمان التي ذركت في القرآن نجد بأن النملة قد قالت كما قال الله تعالى في القرآن: [قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا اَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمٰنُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ] (سورة النمل 18) . و لم تقل لا يقتلنكم سليمان و جنوده. أيضا يمكننا أن نتأكد من ذلك من خلال قصة سيدنا صالح عندما أرسل الله لقومه ناقة فقال لهم: [وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ] (سورة هود 64) . و لم يقل و لا تقتلوها لأن ليس لها نفس ، و النفس هي التي تقتل عندما تنفصل عن جسد الإنسان، فعندما تموت النفس تكون قد فقدت الوعاء الذي يحويها، و أؤكد كلامي هذا مرة أخرى من القرآن الكريم بقوله تعالى: [اَفَلَا يَنْظُرُونَ اِلَى الْاِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ (17) وَاِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ (18) وَاِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ (19) وَاِلَى الْاَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ] (سورة الغاشية 20/19/18/17) . فالآيات التي ذكرها الله تعالى أولها الابل و هو حيوان و المخلوقات الأخرى هي السماء و الجبال و الأرض، إن السماء و الجبال و الأرض ليس لها نفوس، فهل يكون للابل نفس، من خلال الصياغة القرآنية نستنتج أن هذه المخلوقات الأربعة هي تمثل قدرة الله تعالى في الخلق و هي تتشابه و في نفس الوقت تختلف فالأرض هي

جماد و السماء و الجبال كذلك. ليس كل ما يتحرك فوق الأرض له نفس، و إذا كان الأمر كذلك فماذا يمكننا القول عن الفيروسات التي تتحرك أسرع من الإنس و أسرع من الحيوان؟، و يمكن أن يسأل السائل فيقول إذا كان الإنسان مكون من روح و نفس و جسد و كان الحيوان كذلك مكون من روح و نفس و جسد فمالفرق بيننا و بين الحيوان؟ و إذا كانت النفس هي المسؤولة عن المعرفة و للحيوانات نفس فلماذا الحيوانات لا تفرق بين الصواب و الخطأ؟ و لماذا الحيوانات لاتتكلم لأن النفس هي من تدير الجسم بإرادتها و تجعله يتكلم و يفعل ماتريد؟ و لكن الحيوان يديره الإنسان. إن كل هذا يدل على أن الحيوانات ليس لها نفس و أنها تشبه الألة و لكن هذا لا يعني أن نعاملها بقسوة بل إن الله كتب الإحسان على كل شيء، فعلينا أن نحسن إلى الحيوان و الإحسان هو أعلى درجات حسن التعامل، و من رحم من في الأرض رحمه من في السماء، و قد سخرها الله لنا لكي نستعين بها على العيش و تيسير أمور حياتنا. قال القدوس السلام:[وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهَا وَلَكُمْ فِيهَا مَنَافِعُ كَثِيرَةٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (21) وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ] (سورة المؤمنون 22/21) . فقد خلقت الحيوانات لخدمة الإنسان و إستعمالها في التنقل مثلا كما أشارت الأية الكريمة، و دون أن ننسى قوله تعالى مكررا الأمر في سورة النحل : قائلا: [وَالْأَنْعَامَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنَافِعُ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ (5) وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ (6) وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَالِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ (7) وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ] (سورة النحل 8/7/6/5) ، ويقول جل قي علاه: [هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّيهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ] (سورة البقرة 29) ، فعندما خلق الله تعالى الأرض و ماعليها من حيوانات وغيرها كان لم يخلق بعد آدم عليه السلام، و الله خلق الأرض بما يتوافق مع شخص آدم عليه السلام ليعيش فيها هو وذريته ، وقد وصف الله تعالى الناس التي ترفض الحق و ترفض الإستماع إليه بالأنعام : [وَالَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ وَالنَّارُ مَثْوًى لَهُمْ] (سورة محمد 12) . فقد شبه الله تعالى هنا الإنسان الكافر بالأنعام و الذي يكفر هو النفس و ليس البدن ولا الروح و قد قال في شأن ذلك تعالى قوله: [وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُواً] (سورة النمل 14) ، و قال جلّ شأنه: [أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ] (سورة الحج 46) ، إذا فالفرق بين الإنسان و الحيوان يكمن في مايوجد في صدر الإنسان و لا يوجد في صدر الإنسان و ما يوجد في صدر الإنسان هو النفس.

9-علاقة الروح بالجسد:

أشرنا في البداية إلى أن الروح هي قوة الله تعالى. و كل كتلة على الأرض لا تستطيع الحركة إلا بوجود قوة تحركها، فالإنسان يتحرك و هو يتحرك بواسطة الروح التي هي قوة من الله تعالى [وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي] (سورة الحجر 28) . أي أعطيته من قوتي. إن كل مخلوق يتحرك على سطح الأرض أو في السماء لا يتحرك إلا بقوة من الله القوي المتين إذ يقول: [أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٍ وَيَقْبِضْنَ مَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ(19) أَمَّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ جُنْدٌ لَكُمْ يَنْصُرُكُمْ مِنْ دُونِ الرَّحْمَنِ إِنِ الْكَافِرُونَ إِلَّا فِي غُرُورٍ] (سورة الملك 21/19). فالله تعالى يبين لنا في هذه الأية أنه هو الذي يسير هذا الكون بقوته حتى الطيور تطير بقوة الله تعالى و هي تلك الروح التي يرسلها الله لها لكي تقوى على الطيار و بدون هذه الصور لا تستطيع أن تقوم بأي حركة، و يؤكد في الأية الثانية أنه لا توجد اي قوة حتى و لو كانت جيوش لأن القوة كلها بيد الله تعالى، فلا إنتصار بإستعمال هذه القوة دون مشيئة الله تعالى. إن قوة الله تعالى تحرك كل مخلوق على سطح الأرض في البر أو البر أو البحر قال تعالى: [وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ](سورة الأنعام 59) . فالله تعالى يبن لنا أنه لا توجد حركة إلا بقوته و بعلم منه سبحانه. فالروح هي الطاقة التي يسير بها هذا الكون و هذه الطاقة مدبرة من عند الله تعالى لكي يبقى هذا الكون متوازنا و منتظما قال تعالى: [إِنَّ اللَّهَ يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً] (

سورة فاطر 41) ، فهذا الكون يسير من خلال القوة الإلهية و هي روح الله، و هذه القوة هي القوة الوحيد في هذا الكون و أن القوة و الأمر كله لله. قال الله: [قُلْ اَرَاَيْتُمْ اِنْ جَعَلَ اللهُ عَلَيْكُمُ الَّيْلَ سَرْمَداً اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ مَنْ اِلٰهٌ غَيْرُ اللهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيٰاءٍ اَفَلَا تَسْمَعُونَ (71) قُلْ اَرَاَيْتُمْ اِنْ جَعَلَ اللهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَداً اِلٰى يَوْمِ الْقِيٰمَةِ مَنْ اِلٰهٌ غَيْرُ اللهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ اَفَلَا تُبْصِرُونَ] (سورة القصص 72/71) . إن القوة الإلهية تعتني بالإنسان و قد وفرت له كل السبل التي يستحقها ليعيش على سطح هذا الأرض، و ضرب الله مثلا للإنسان أنه بإمكانه أن يجعل حياتنا إمّا ليلا و إمّا نهارا فقط، فهل هناك من يملك قوة أخرى مثل قوة الله تعالى فيستطيع أن يفعل مثل مافعل الله. فالروح هي قوة عظيمة خارقة لعقل الإنسان، فبكلمة كن من الله يكون ماأراد و ماشاء مهما عظم و مهما كبر فلا أعظم من الله و لا أكبر منه و هو العظيم الكبير، قال تعالى: [اِنَّمَا اَمْرُهُ اِذَا اَرَادَ شَيْئاً اَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ] (سورة ياسين 82).

الروح لا تتحكم في جسد الإنسان و لا تعطيه أوامر، إذ هي من تتلقى الأوامر و القرارات من الله تعالى، و الروح أعطى الله تعالى منها للإنسان حتى يستطيع الحركة بجسده و تتحد جسده مع نفسه، فيصبح داخل إدراك العالم الدنيوي ، فإذا انقطعت الروح عن جسد الإنسان يصبح جسده جثة، غير قادر على الحركة و لا يبقى للجسد أي دور يقوم به. عندما يموت الإنسان فإن الروح تخرج من جسده و تعود إلى صاحبها رب العالمين. و بما أن الروح ليست هي من تتخذ قرارات الجسد فإنها لا تحاسب و ليست مسؤولة عن أفعال الإنسان. و الحيوانات أيضا لها روح بل لكل شيء له روح وهذا ماأشرنا إليه سابقا. و لذلك كل شيء يسبح حمدا لله تعالى و تعظيما لشأنه و هذا يدل على أن فيه روح فعلا و إلا فكيف تسبح الأجسام الجامدة الخالية من النفس و الروح، قال تعالى: [تُسَبِّحُ لَهُ السَّمٰوَاتُ السَّبْعُ وَالْاَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَاِنْ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلٰكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ اِنَّهُ كَانَ حَلِيماً غَفُوراً] (سورة الإسراء 44).

إن في عصى سيدنا موسى عليه السلام لمحة عن الروح إذ عصى تتحول إلى حية حقيقية تسعى أمام الناس و هذا يدل على أن الحيوان له روح فلا يمكن أن تتحول العصى إلى حية من دون قوة، فتحول العصى إلى حية كان بأمر من الله تعالى إذ أرسل روحه و أمر بأن تكون تلك العصى حية ثم بعد ذلك يأمر الله بأن تعود عصى مرة أخرى. قال تعالى: [قَالَ اَلْقِهَا يَا مُوسٰى (19) فَاَلْقٰيهَا فَاِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعٰى (20) قَالَ خُذْهَا وَلَا تَخَفْ سَنُعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْاُولٰى] (سورة طه 21/20/19).

إن الروح مهما بحث الإنسان في حقيقتها و ماهيتها و كيفية عملها إلاّ أن كل مايصل إليه الإنسان يبقى قاصرا حتى و إن كان صحيحا، فالله تعالى لم يخبرنا بكل الحقائق عنها و يبقى باب الإجتهاد مفتوحا لكل من أراد أن يجتهد و الله يقول: [وَمَا اُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيلاً] (سورة الإسراء 85).

10-الفروقات بين النفس و الروح:

هناك فروقات عديدة بين الروح و النفس أذكر أهما فيما يلي:

- النفس تكون أحيانا أمارة بالسوء، أما الروح فهي من أمر الله ، فهي كله خير.
- النفس تتعرض للأمراض (الأمراض النفسية) ، أما الروح فلا تصاب بأي مرض.
- النفس مستودع مشاعر الإنسان و أحاسيسه و رغباته ودرجة إيمانه،الروح فهي سرالبشرية و الإنسان وسر خلوده ووعيه. كالفرح ولاسرور وهي من مشاعر النفس البشرية.
- النفس تحاسب يوم القيامة ، أما الروح فلا تحاسب ، و إنما تعود إلى ربها. قال تعالى: [كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ] (سورة المدثر 38).

– " الروح جسم نوراني كثيف، غذائه ذكر الله و محبته و قراءة القرآن و التفكر في خلقه، وهي لا تطلب العطام أو الغداء أو الجنس لأنها نور، أما النفس فغذائها هو غداء الجسد نفسه، لأن النفس مراد الإنسان و شهواته، فإذا كانت النفس أمارة بالسوء فإن هواها و غداءها الشهوات الدّنيّة والأمور المنكر، لأنها نفس فاسدة، فإذا ارتفعت النفس وصارت مطمئنة فإن هوى النفس يصبح وفق ما يرضي الله تعالى، و الهوى هو مراد النفسن فإذا تهذبت النفس صارت خيِّرة" (، نعيم دونر، 2018).

–النفس تأمر الإنسان (الجسد) للقيام إما بالخير أو بالشر، أما الروح فلا تأمره و هي مؤمورة.

خاتمة:

سر الحياة ستبقى حقيقة مبهمة، لا يوجد مرجع للعلم عنها إلا الوحي الإلهي المتمثل في الكتب السماوية. و النفس من المخلوقات العجيبة التي خلقها الله تعالى و ميّز بها الإنسان عن سائر المخلوقات. و الروح من الأشياء العظيمة التي يمتلكها الله تعالى.

و بعد هذا البحث المتواضع أقدم مجموعة من التوصيات حول ما يتعلق بالموضوع:

– الإهتمام بإعداد البحوث و المجلات و المؤتمرات و المنتديات التي تتعلق بالمواضيع التي تثير فضول الإنسان، و تزيد من معرفته بشخصه و كينونته، و تطوير التأليف و الكتابة في هذا المجال بما يتوافى مع عصرنا الحديث.

– تقديم الدعم للطلبة الذين يبحثون في هذه المواضيع و يسعون للوصول إلى حقائق جديدة.

– أثناء البحث في هذه المواضيع ينبغي عدم التشبث بأفكار من استعمل العقل المجرد في شرحها و تفسيرها، و ينبغي كذلك عدم رفضها على الإطلاق و إنما التعامل معها على بشكل منطقي و معقول ضمن المنهجية الأكاديمية.

و في الختام نسأل الله التوفيق و السداد ، فاللهم اجعل خير أعمالنا خواتيمها و خير أيامنا يوم نلقاك .

سبحان ربك رب العزة عما يصفون و سلام على المرسلين و الحمد لله رب العالمين ، و صلى الله وبارك على على نبينا محمد ، و على آله و صحبه و التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين .

المصادر و المراجع:

–القرآن الكريم.

– د. احمد شوقي إبراهيم، إشراف: داليا محمد إبراهيم، الروح و النفس و العقل و القرين ، ط1، يناير 2007م.

– د.محمد ضار، النفس عند ابن سينا، مجلة كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية، ع1، 1980/1401.

– نعيم دونر، مفهوم الروح و النفس في ضوء آيات القرآن الكريم، جامعة بينجول،مجلة كلية الإلهيات،ع11، 2018.

ar.wikipedia.org/w/index.php?title=الإنسان_جسم&oldid=45121550

www.researchgate.net/publication/330999976_alnfs_alnatqt_nd_abn_syna

Bildiri Özetleri

İnsanın Gerçek Kimliği: Ruh

Nasrullah HACIMÜFTÜOĞLU*

İnsan, içinde yaşadığı fani alemin arka kapısından gelir, tayin edilen süre dolunca da ön kapıdan çıkar gider. Acaba nereden geldiğini ve nereye doğru seyrettiğini bilir mi? Çok zor bir soru bu… Daha kolayını soralım:

"İnsan, kendisini tanıyor mu?"

İnsan, içinde yaşadığı alemle birlikte evren muvacehesinde bir zerre bile değilken, nasıl oluyor da yeryüzünün "Halifesi", "Alem-i Ekber"i oluyor? Bu üstün vasıflar kalıbına mı yoksa kalbine mi isnâd edilecek?

Bir insan: "benim elim, benim ayağım, benim kalbim, benim beynim" dediğinde, acaba bu aidiyeti neye ve kime yapıyor? Organların birbirini temellük etmesi söz konusu olamayacağına göre, bu "ben" kim?

Mantıkçılar İnsanı; biri tam diğeri de nakıs olmak üzere iki tarifle tanıtmaya çalışırlar:

1) İnsan; konuşan bir hayvan/canlıdır.

2) İnsan; iki ayağı üzerinde yürüyen, tırnakları elipsi, bedeni tüysüz, boyu dik, doğuştan gülme sıfatına haiz bir varlıktır.

Bu ikinci tarif insanı, görülebilen zahirî özellikleri ile tanıtmaktadır. Gülme sıfatı hariç, tarifin diğer öğelerinde hayvanlarla örtüşme söz konusudur. Hatta kimi rivayetlere göre uzun kuyruklu bir maymun türü olan "nesnâs"ın da güldüğü söylenir. Dolayısıyla bu tarif, İnsan'a mahsus bir tarif değildir.

Birinci tarif, efradını Câmi', ağyarını mâni' bir tarif olduğu söylenebilir. İnsanın kimliğini bir kelime ile "nâtık/konuşan" kelimesiyle özetlemektedir. Çünkü "konuşma" sıfatının arkasında akıl, tefekkür, inanç ve sorumluluk gibi üstün nitelikler söz konusudur.

Şu hâlde insanın yüksek değeri ne gücüyle ne diğer canlılara nispetle uzun yaşamasıyla ne giyim kuşamıyla ne servet'ü samanıyla ve ne de toprak sülâlesinden yaratılmış olmasıyla değildir. Nitekim Cenab-ı Hak İblise: "*Ellerimle yarattığıma secde etmekten seni ne alıkoydu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?*" dediğinde o, maddi varlık unsuru ile böbürlenerek şöyle demişti: "*Ben ondan daha hayırlıyım; beni **ateşten** yarattın, onu ise **çamurdan** yarattın. (Sâd, 38/75-76)*" cevabını vermişti. Görüldüğü üzere, İblis üstünlüğü yaratılış unsuru olan ateşte görmüş ve Allah'ın lanetine uğramıştı. Oysa Allah Adem'in üstünlüğünü, ona üflediği "RUH" ile ilân etmiş ve bu İlâhi sırrın ona üflenişinden sonra meleklere secde emrini vermişti. "*Hani Rabbin meleklere: Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım. Onu düzenleyip kıvamına erdirdikten sonra içine RUHUMDAN üflediğim zaman, onun için secde edin, demişti. Bunun üzerine, şeytan hariç, bütün melekler secdeye vardılar. Allah İblise: Secde yapanlarla niçin olmadın, dediğinde o: ben kuru bir çamurdan, şekillenmiş balçıktan yarattığın insan için secde yapmam, dedi. (Hicr 15/28-33)*"

* Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi, Bayburt Üniversitesi, nhacimuftuoglu@bayburt.edu.tr

Ayetlerde açıkça görülüyor ki Allah, Adem'in bedenini düzenleyip "RUH"u taşıyabilecek kıvama getirdikten sonra ruh adıyla ona "Rabbaniliği" yüklüyor ve bu sayede insan eşrefi mahlukat olarak yeryüzünün "Halifesi" oluyor.

Zikri geçen ayette sıralanan "tesviye", "nefha" ve zaman geçirmeden "hemen" manasını ifade eden "takip fa'sı"nın nazmı/dizimi önemli incelikler sezdirmektedir. Mesela Hz. Adem'in bedeni/iskeleti kuru topraktan başlayıp kendi öz yapısı içinde geçirdiği değişim ve gelişim merhalelerinin yedincisi ve sonuncusu olan "tesviye/düzenleyip şekillendirme, kıvamına erdirme, ruhu taşıyabilme" merhalesine gelince ancak "nefha" yani "ruhu iskelete üfleme" hadisesi takdir edilmiş ve artık madde ile mananın sentezi haline gelen bu yaratığa "derhal" secde edilmesi/saygı ile tanınması meleklere emredilmiştir. Âdem ruhsuz iskelet halinde iken değil, ruhun bu bedene/iskelete bir "Emr-i Rabbanî" olarak hulûlünden sonra ancak bu iltifata mazhar olmuştur. Bu ruh/akıl sayesinde Adem'e bütün varlıkların bilgisi öğretilmiş, akıl ve ilim donanımıyla yeryüzünün "Halife"si seçilmiştir.

Hz. Adem'de görülen bu topraktan ruha doğru tekâmül aşamaları çocuklarında bu defa "nutfe/sperm" yoluyla, yine yedi merhalede cereyan ettiği görülüyor. Mu'minun 23/12-14 ayetlerinde "toprak" sülâlesinden başlatılan Ademoğlunun ana rahmindeki "döllenme"den itibaren, kendi içinde gelişim ve dönüşüm kaydederek "alaka", "mudga", "kemikleşme", "et giydirilme" ve yedinci merhalede de "halk-ı aher", yani o gelişmiş varlığın cinsinden olmayan yepyeni bir inşa/ruh ilkası ile kemâle erdirilerek cenini insan haline getiren yüce Halik'ın yaratıcılık güzelliğine dikkat çekiliyor.

Özetin özeti olarak insan ruh ile bedenden teşekkül eden bir varlıktır. Yani madde ile mananın sentezidir. Şayet insan ruhu/aklı kendisine hâkim kılarsa MELEK-İNSAN; şehvet kumkuması olan bedenî arzuları hâkim kılarsa şeytan-insan olur. Ruhun bedeni terk etmesi ile bu birliktelik sona erer ve her biri kendi adresine döner. Yani ruh geldiği âlemine "EMİR" alemine; beden de kendi alemine, toprağa avdet eder. İkinci buluşmada layık görüldükleri yerde ebediliğe terk edilirler.

Konu inşeallah, onlarca âyet ve o nisbette hadisle takviye edilerek takdim edilecektir.

Kutsal Ruh'un Arkeolojisi: İnciller'den Pavlus'un Mektuplarına 'Kutsal / Ruh'un İnşası

Şevket YAVUZ*

Neredeyse tüm dinlerde önemli kavramların başında gelen ruh, Hıristiyanlık'ta merkezî bir terim, teolojinin kurucu unsurlarından biridir. Yahudiliğin "tamamlanmamış tarih ve teolojisi"ni gerçekleştirme serüveni olan Hıristiyanlık ruh kavramını yeni bir tarz ve misyon ile yeniden inşa eder. İbranice "nefes", "can", "rüzgâr" gibi anlamları kuşatan *rûach* terimi, Yahudi Kutsal Kitabı (bundan sonra YKK / *TaNaK*)'nda ve Talmud metinlerinde *rûach ha-Kodeş* ("Kutsal Ruh") daha çok Tanrı'nın Ruhu ve İlahî Ruh kombinasyonu ile öne çıkar. Cansız ve şekilsiz maddeye can ve şekil veren "İlahî Ruh" (Yaratılış, 1:2), gökten dünyevî yaratma için gelen gücün diğer bir adı olarak tanımlanabilir. Nur, ışık ve ateş olarak tecelli ettiği kabul edilen Kutsal Ruhun tarih ve insan açısından tezâhürü peygamberlik vazifesidir. Öyle ki; *rûach ha-Kodeş* ilahî mesajı insanlara ileten, ulaştıran rüzgâr gibi, ışık gibi bir vasıta, bir bağlayıcı, bir taşıyıcı olarak kabul edilir.

Hıristiyan Kutsal Kitabı (bundan sonra HKK / Yeni Ahit) —başta da İnciller—bu kavramın tarihî, teolojik ve manevî arka planını YKK'ından tevarüs eder. Yeni Ahit'te 90 kez bahsi geçen Kutsal Ruh terimi yepyeni bir vurgu ve önem ile öne çıkar. Reddi küfre yol açtığına inanılan ve büyük bir günah olarak kabul edilen bu kavram, İncillerde özellikle Hz. İsa'nın Diriliş olayından sonra ilk kez Teslisin bir unsuru olarak kapalı da olsa karşımıza çıkar (Matta, 28:19).

Ruh terimini genelde Kutsal Ruh kavramını özelde Hıristiyan teolojisinin merkezî, kurucu ve esaslı unsuru olarak konumlandıran ve ruh kelimesini "bağlaç" haline getiren kişi--öyle görünüyor ki--Aziz Pavlus ve gözde öğrencisi Luka'dır. İncillerde--özellikle Sinoptik İncillerde--Kutsal Ruh kavramı en yoğun ve fonksiyonel olarak Luka İncili'nin yazarı tarafından kullanıldığı görülmektedir.

Bu çalışmanın tezi bu bağlamda şu şekilde ifade edilebilir: Ruh kelimesi; Kutsal Ruh formu ile Yahudi teolojisindeki imaları yedeğine alınarak, Helenistik politeizmini "ruh" platformunda buluşturulup, Teslisin üçüncü unsuru olarak "ilahî planı yöneten" misyonu ile Hıristiyan teolojisine ithal edilmiştir. Bu sürecin öne çıkan kahramanı şüphesiz Aziz Pavlus ve sadık öğrencisi Luka'dır. Bu çalışma, bahse konu kavramın ve bu kavramın süreç arkeolojini; yani kurucu temel taşını, yapı taşlarını ve çemberlerini İncillerin ve Mektuplar (başta Pavlus'unkiler olmak üzere)ın "yapı-bozumu"nu gerçekleştirerek, fenomenolojik metot ile yeniden okumayı amaçlamaktadır.

* Prof. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, shyavuz@yahoo.com

Şintoizm ve Ata Ruhları

Hülya ÇETİN*

Şintoizm Japonya'ya özgü bir dindir. Şinto sözcüğü Çince iki kelimeden oluşur. Şin "tanrı", to "yol" anlamına gelmektedir. Bu suretle Şinto "tanrıların yolu" anlamına gelmektedir. Diğer dinlerden farklı olarak Şintoizm'in bir kurucusu ve peygamberi söz konusu değildir. Şintoizm'in temel inancı bütün varlıklarla uyum içinde yaşamaktır. Şintoizmde tanrılar "kami" olarak isimlendirilir. Kami, "doğanın ruhları" veya "güçlerin yaşamı" olarak tercüme edilir. "Gizli olan" olan anlamına gelen kami sözcüğü tanrı veya ruh demektir. Her şeyin bir kamisi vardır.

Kami sözü her yönüyle kutsal, yüçe, yüksek, özel, sırlı, güçlü, olağanüstü, insan kavrayışının üstündeki varlıkları belirlemek için kullanılır. Kami, insanlara günlük yaşamlarında yardımcı olan çeşitli nesnelerdeki özü ve ruhu da ifade eder.

Kami, rüzgar, yağmur, deprem gibi tabiat olaylarında; güneş, ağaçlar, nehirler gibi tabiat varlıklarında; çeşitli mesleklerde; verimlilik ve doğurganlık gibi görünmez güçlerde; bulunan ruh ya da özdür. Kısaca üstün güce sahip herkes ve her şey Japon dini geleneğinde kami kabul edilir. Kamiler kutsal kabul edilir ve kişilerde korku veya saygı hissi uyandırır.

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, hulyacetin@comu.edu.tr

Beden-Ruh Bütünselliği İlkesi ve Yeni Bir Dinî Hareket: Holistic Health Movement

Halil TEMİZTÜRK*

Aydınlanma Dönemi ile başlayan süreçte bilimsel bilginin değeri duyu organlarına dayanması ile ölçülmeye başlanmış ve böylece metafizik geri plana itilmiştir. Bu süreçte dinî ve mistik tecrübeler eleştiriye tâbi tutulmuştur. Her iki tecrübenin de esasında ruhun kemâle ermesine dayanması, dolaylı olarak ruh hakkında yapılan çalışmaların da sekteye uğramasına sebep olmuştur. Ancak 20. yüzyıldan tarihten itibaren din ve mistisizmin yeniden güç kazandığı bir dönem başlamıştır. Böylece dinî ve mistik tecrübeye dair geniş bir literatür doğmuş, bedenle beraber ruhun tamamlayıcı unsurlar olduğu daha da öne çıkmış ve böylece ruhun kemâle ermesi ile sağlanacak mutluluk üzerine çalışmalar başlamıştır. Ayrıca din ve mistisizmin üzerinde durduğu ruhun kemâle ermesine dayanan bazı yeni dini hareketler doğmuştur.

Bu hareketlerden biri olan Holistic Healt Movement (Bütünselci Sağlık Hareketi) alternatif tıp teknikleri ve spritüalizmin etkileşimi ile ortaya çıkan bir yeni dini akımdır. Bu akıma benzer şekilde Doğu'da da beden ve ruhun tamamlayıcılığına dayanan fikirler ortaya çıkmaktadır. Anadolu'da "karı-koca ilaçları" olarak bilinen şifa tekniklerinden, Doğu'da yaygın olan terapi, meditasyon veya tefekkür modern dönemde insanoğlunun en büyük rahatsızlıklarından biri olan ruhun tedavisine yönelik teknikler gündeme gelmektedir. Bütün bu bilgiler dünya üzerinde beden kadar ruhun da tedavi edilmesi, korunması ve farklı pratiklerle gücünün artılmasına yönelik bir ihtiyacın doğduğunu göstermektedir. Bunun bir örneğini sunacağımız Holistic Health Movement hareketi de, yukarıda sayılan pratiklere alternatif dinî yorumlar getirerek ruh sağlığına farklı bir bakış açısı kazandırmıştır. Bu hareket temelde insanın beden, duygu ve ruh olarak eşsiz bir bütünlükte yaratıldığını bu doğrultuda sadece bedenin değil ruhun ve duyguların da tatmin olarak kişinin tedavi edilebileceğini savunmaktadır.

Bu yeni dini hareket kendi içerisinde diyet programları, bitkisel kürler, masaj terapisi, pozitif düşünce egzersizleri ve ezoterik aydınlanma gibi farklı pratikleri barındırmaktadır. Yaşlılık ve hastalığa dini referanslarla yaklaşan bu akım, bu dönemlerin kişinin kendi ruhsal gelişimleri için gerekli adımlar olarak kabul etmekte, geleneksel tedavi metotlarının tıp teknikleri ile uyumlu hale getirilebileceğini savunmaktadır.

Holistic Health Movement, İngiltere ve Amerika gibi bölgelerde artık ruhun da bilimsel bilgilerle beraber değerlendirilmesi gerektiğini ortaya çıkarmıştır. Bu bölgelerdeki tabipler birliklerinin ruhun tedavisine yönelik pratikleri kabul ettiği bilinmektedir. Benzer şekilde ülkemizde de alternatif tıp teknikleri artık devlet kurumlarında tanınmaya başlamıştır. Dolayısıyla Holistic Health Movement hareketinin dünya üzerinde etkisi artan ve düşünce egzersizlerine dayalı ruhun mutluluğu üzerine kurulu bir ihtiyacın doğmasına örnek sayabiliriz. Artık sanattan tıbba, spordan eğitime kadar mental sağlığın önemi bilinmekte ve bunun için ruhsal tedaviler öne çıkmaktadır. Buradan hareketle ruhun

* Dr., Karadeniz Teknik Üniversitesi, haliltemizturk@gmail.com

kemâle ermesine yönelik mistik hareketlerle beraber, İslam tasavvufunun da insanlardan tarafından yeniden keşfedileceğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yeni Dini Hareket, Beden, Ruh, Sağlık

Türkiye ve Japonya'da Mezarlık Kültürü ve Ruh

Melek KABA*

Asya'nın doğu ve batı ucunda yer alan iki olan Türkiye ve Japonya, coğrafi olarak uzak olmakla birlikte kültürel bağlamda birtakım yakınlıklara sahiptir.

Türkiye'de bir inanç sisteminden bahsedildiğinde ilk akla gelen İslamiyet olurken, Japonya için bunun yerini Budizm alır. Ancak bu ülkede Şintoizm ve Hristiyanlık da varlığını sürdürmektedir.

Türkiye ve Japonya'da inanç bağlamında çerçevesi oluşturulan ruha bakış ve insanın ölümünden sonra ruha ne olacağı ile ilgili düşünceler ve halk inançları farklılık göstermektedir. Ölümden sonra Türkiye'de çoğunlukla mezara konan beden, Japonya'da yakılmaktadır. Ancak ölen kişinin ruhunun var olmaya devam edip etmeyeceği ve var olmaya devam ettiği takdirde bu ruhun ne tür deneyimleri olacağı konusu da iki ülkenin genel inançlarında ruh, varlığına devam etmektedir. Diğer yandan her iki toplumda da türbelere özel bir değer atfedilmektedir. Ayrıca bu iki toplumun mezarlık kültürünün gelişimi de tarihsel açıdan bakıldığında benzerlik ve farklılıklara sahiptir.

Bu araştırma günümüz Türk ve Japon toplumunda yaşamakta olan, ölüm sonrasında *ruh*a bakışı, her iki toplumun *mezarlık kültürü* ekseninde incelemeyi hedeflemekte ve ölülerle ilgili ritüeller, türbe kültürü, türbe ve mezarlara dua etme ve adak sunma gelenekleri karşılaştırmalı olarak inceleyerek, iki kültürün *ruh*a bakışı tartışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Türk ve Japon kültüründe ruh, mezarlık kültürü, türbe kültürü

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, melekkaba@comu.edu.tr

Kuşeyrî'ye Göre Ruhun En Latif Hali Olarak Sır

Osman KABAKÇILI*

Tasavvufun önemli kavramlarından birisi de sırdır. Sır kavramı ruhla ilgili bir kavramdır. Ruhun sırrı şeklinde kullanıldığı görülür. Ancak sır kavramını anlamak öncelikle ruhu anlamayla irtibatlıdır. Kalp, nefis, ruh ve sır sıralamasıyla ele alınan bu kavram diğer bu üç kavramla da irtibatlıdır. Sır kavramı da öncelikle Kuşeyrî gibi işari tefsir sahipleri tarafından ele alınarak Kur'an bağlamında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Zaten İslamî değerlerle ilgili kavramlar Kur'an ve sünnetle irtibatlandırıldığı sürece değer kazanır. Tasavvufi kavramlar güçlerini Kur'an ve sünnetten almadıklarında hiçbir değer ifade etmezler. Bu bağlantıyı Kuran müfessirlerin en önde geleni de Kuşeyrî'dir. Bu bağlamda Ruhla doğrudan ilgili olan hatta ruhun en latif hali olan sır kavramına Kuşeyrî'nin yaklaşımı önemlidir. Bu öneme binaen bizde bu çalışmamızda Kuşeyrî'nin sır kavramını Kur'an ayetleri bağlamında nasıl işlediğini değerlendireceğiz. Diğer kavramlarda olduğu gibi sır kavramını da Kuşeyrî çeşitli yönlerden ele almaktadır. Kuşeyrî, Risale'sinde sırrı şöyle tanımlamaktadır: Sır ruh gibi beden kalıbına tevdi edilmiş bir latife olup ruhtan daha latif bir cevherdir. Sûfilerin esasları ve prensipleri, sırrın müşahede mahalli olduğunu ifade etmektedir. Luma da ise sır, mana itibariyle mevcut olan, var-yok arası kapalılık şeklinde tarif edilir. Aynı kaynak sırrı, Hakk'ın gayb haline getirerek halka bildirmediği şey olarak da belirtir. Tasavvufun klasik kaynaklarında belli bir başlık altında ele alınmayan sır terimine Risalede bir başlık altında kısaca değinilir.

Letâifte ise sır terimi çok fazla kullanılmaktadır. Bu kavramın Letâifte iki anlamda kullanıldığını görmekteyiz. 1- Saklı tutulması istenilen, bilinmesi istenmeyen düşünce 2- Müşahede mahalli.

Kuşeyrî sırrı ahlaki ilkeler bağlamında da değerlendirir. Niceleri vardır ki takva elbisesiyle yüceltilip, tanıyanlar tarafından zahid, ahireti arzulayan, Allah'ı seven, arzularını terk eden olarak bilinir. Ama sırlar açığa çıktığında durumun onların anladığının zıddına olduğu ve zannettikleri gibi olmadığı anlaşılır. Bu sebeple İnsanlara, hallerinden açığa çıkardıklarına göre muamele edilip, onlar hakkında bâtınla düşünmek uygun değildir. Şüphesiz sırların sahibi Allah'tır. Eğer kötü bir maksat varsa bu şekilde düşünmek kişiyi onun hakkında nefsî hükümlere taşır.

Anahtar Kelimeler: Sır, Ruh, Kur'an, Kuşeyrî

* Doç. Dr., Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, osman.kabakcili@bilecik.edu.tr

İşârî Tefsirlerde Ruh: İsmâil Hakkı Bursevî Tefsiri Örneği

Mehmet YAŞAR*

Kur'an'da geçen ifadelerin anlamlarının tespitinde doğru bir yöntemden hareket etmek hayati bir öneme haizdir. Müfessirlerin doğru bir yöntem ve anlayış çerçevesinde ele aldığı birçok kavram dikkati çekmektedir. Bunlardan birisi de ruh kelimesinin ifade ettiği anlamdır. Ruh kelimesi, Kur'an'ın değişik yerlerinde değişik anlamları haiz bir şekilde kullanılmıştır. Müfessirlerin her biri Kur'an'da geçen ruh kelimesinin anlamını tespit etme noktasında görüşler serdetmiştir. Bu sebeple de başta "*Sana rûh hakkında soru sorarlar. De ki: "Rûh, Rabbimin emrindendir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir."* âyeti olmak üzere Kur'an'da geçen ruh kelimesinin anlamına dair birçok değerlendirmede bulunulmuştur. Bu değerlendirmelere bakıldığında müfessirlerin yöntem ve benimsedikleri anlayışlardan kaynaklı bazı farklı yaklaşımlar dikkat çekmektedir. Müfessirlerin benimsedikleri düşünceler ve Kur'an'ın tefsirinde takip ettikleri metot, onların ruh anlayışlarını etkilemiş ve bu doğrultuda âyetleri tefsir etmelerine sebebiyet vermiştir. Klasik dönem tefsir anlayışında görülen ruha dair yorumların işarî tefsirlerden bazı farklılıklar barındırması buna örnektir. Klasik tefsirlerin yoğunluklu olarak rivayet tefsirine dayalı olması ve rivayetten hareketle yorum anlayışlarını ortaya koymaları ruha dair serdedilen görüşlerde derunî anlamları ciddi anlamda- bazı istisnaları olmasıyla beraber- ön plana çıkarmamıştır. Hatta bazı müfessirlerin ruhun mahiyetine ve ruha dair tartışmalara pek girmediği görülmektedir.

Öte yandan âyetlerin zâhirî anlamını değil, bâtınî anlamlarını ön plana çıkaran "işârî tefsir"lerde ise meselenin çok farklı açılardan değerlendirildiği görülmektedir. Ruhun mahiyetinin ne olduğunun bilinmesinin mümkün olup olmadığı, ruhun; nefis, kalp ve beden arasında nasıl bir bağının olduğu, ruh-maneviyat ve ruh-cevher arasında nasıl bir ilişkinin olduğu, ruhun latif bir cisim olup olmadığı, "biyolojik canlılık" ile ruh arasında hangi farklılıkların olduğu vb. meselelere işârî tefsirlerde rastlamak mümkündür. Bu açıdan bakıldığında ruhun anlamına ve yorumlanmasına dair işârî tefsirlerde ciddi bir verinin söz konusu olması konunun araştırılmasını önemli kılmaktadır. İsmail Hakkı'nın tefsirinde mezkûr konuların birçoğuna dair malumatlar olduğu görülmektedir. Bu sebeple de işârî tefsirlerden İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûḥu'l-beyân fî tefsîri'l-Ḳur'ân'ının incelenmesi önem arz etmektedir. Müellifin bu eserinde ruha dair yaklaşımını ortaya koymak çalışmamızın amacını oluşturmaktadır. Bunu yaparken de bazen işari tefsirlere müracaat edilecektir. Ayrıca yer yer farklılıkları gösterme açısından klasik tefsirlerle mukayeseli bir okuma dikkate alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, Nefis, İşârî Tefsir, İsrâ 85. âyeti.

* Dr., Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, mehmetyasar1985@hotmail.com

İşârî Tefsirlerde Ruha Dair Yorumlar

Hamit DEMİR*

Kuran-ı Kerim'de ر-و-ح kökünden türemiş 57 kelime bulunmaktadır. Bunlardan biri akşam vakti hayvanların otlaktan döndürmek anlamında kullanılan bir fiil, bir diğeri akşam rüzgarının gelişi anlamında *ravâh* kelimesidir. İki tanesi *rayhân* kelimesi olup biri hoş kokulu bitki diğeri esenlik yurdu anlamında kullanılmıştır. Üç tanesi *ravh* kelimesi olup biri mutluluk diğer ikisi ise rahmet anlamında kullanılmıştır. Rüzgâr anlamında *rîh* kelimesi 19 kere ve bunun çoğulu olan *riyâh* kelimesi ise 10 defa muhtelif vasıflara sahip rüzgarlardan bahisle Kur'an'da yer almaktadır. 57 kelimenin 21 tanesi *ruh* şeklindedir. Bu 21 tanenin dördü genel kanaate göre Cebrail şeklinde tefsir edilen *rûhü'l-kudüs*, bir tanesi yine Cebrail'i vasfeden *rûhü'l-emîn* terkibinde yer almakta diğerleri ise bilinen anlamıyla ruhtan bahsetmektedir. Bu âyetlerde insana ruh üflenmesi, Hz. Meryem'e ilkâ edilen ruh ve ruhun vasıflarını soran Yahudilere verilen cevaplar konu edilmektedir. Âyetlerdeki murâd-ı ilâhîyi anlama gâyesinin tezâhürü olan *tefsir* ilmi, kaynakları ve yöntemleri itibariyle temelde üç türe ayrılır. Rivâyet, dirâyet ve işaret tefsîrleri. Rivâyet tefsîrleri vahiy, sünnet ve sünnetin Efendimiz'in (sav) gözetimindeki tatbik keyfiyetine dair verileri kaynak kabul eder. Dirâyet tefsîri, rivâyet tefsîrlerinin kaynaklarını kullanır. Verilerin tenkit edilmesi ve akıl süzgecinden geçirilmesi ile rivâyet tefsîrinden farklılaşır. Bu tefsîre *re'y* veya *aklî tefsîr* de denir. İşâret veya işârî tefsîrler ise âyetlerin keşf, ilhâm ve ferâset nûru ile yorumlanması ile ortaya çıkar. İşârî tefsir, *remzî tefsîr* ve *tasavvufî tefsîr* diye de adlandırılmaktadır.

Sûfîler mesailerinin merkezine kalp ve ruhu aldıkları için bu taifenin ruha dair yaptıkları yorumların tasavvuf geleneğini tanımak ve tanımlamak açısından önem arz ettiğini düşünmekteyiz. Bu düşünceden hareketle tebliğimizde her üç tefsir türünü okuyucuya bir arada sunarak Kur'an'ı baştan sona tefsir etmekle özgünlük arz eden Faslı sûfî Ahmed İbn Acibe'ye ait *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kurâni'l-mecîd* adlı eserde ruha dair yapılan tefsirleri ve işârî yorumları konu etmek istiyoruz. Rivayet ve dirayet türü tefsirlerde ruha dair yapılan yorumları İbn Acibe'nin adı geçen eserinden naklen özetle zikrettikten sonra tebliğin ana konusu olarak ele alacağımız işârî yorumları inceleyeceğiz. İbn Acibe'nin sıkça atıfta bulunduğu Abdulkerim Kuşeyrî'ye ait *Letâifü'l-işârât* ve Ruzbihan Baklî'ye ait *Arâisü'l-beyân* adlı işâri tefsirlerde yer alan konuya dair yorumları da tebliğimizde sunmaya çalışacağız. Ayrıca yer yer önceki dönemlerde telif edilmiş işârî tefsirlere de müracaat edeceğiz.

Özetle ifade edilecek olursa rivâyet ve dirâyet türü tefsirlerde ruh Cibril, Kur'an, vayh, ilâhî kelam, koruyucu bir melek ve hayat sebebi olarak yorumlanmıştır. İşârî yorumlarda ise ruhun Allah'a izafe edilmesi insanlara şeref bahşedilmesi olarak değerlendirilmiş, ruh ve beden arasındaki tahakküm mücadelesi cem ve fark kavramları ile bağdaştırılmış ayrıca ruh, ilhâm, kalbi dirilten manevî hayat vesilesi, marifet, vâridât, yakîn nuru, müşahede, tecelli, ilâhî rahmet şeklinde yorumlanmıştır. Bununla birlikte beden ve ruh arasındaki ilişkinin din ve vahiy, kalp ve vahiy, Allah ve alem arasındaki ilişkiye benzetilmesi de özgünlük arz eden dikkat çekici yorumlardır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, Tasavvuf, İşârî Tefsir, İbn Acibe, el-Bahru'l-medîd.

* Arş. Gör., Cumhuriyet Üniversitesi, hamitdemir@cumhuriyet.edu.tr

Ruh Kavramına Yaklaşımlar: İsra Suresi 85. Ayet Bağlamında

Abdullah İNAN*

İsra suresi 85. ayet "Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir" ifadeleri ruh konusunun anlaşılması ve tartışılması hususunda oldukça önemlidir. Tarih boyunca İslam âlimlerinin bu ayetteki ruh kelimesine verdiği anlam ruh konusunun İslam dünyasında tartışılıp, konuşulması hakkında belirleyici olmuştur.

Ayette ruh kelimesine verilen anlamlar sonucu farklı yaklaşımlar öne çıkmıştır. Ruh kelimesine "hayatın kaynağı olan güç "anlamı verenler bu konunun konuşulmasının yasaklandığını, Hz. Peygamberin bu konuda konuşmadığını, aklın onu idrak edemeyeceğini ileri sürerek araştırılmasını, hakkında konuşulmasını uygun görmemişlerdir. Öte yandan ruh kelimesine "Cebrail, Kur'an, vahiy, vahyin kaynağı" gibi anlamlar verenler ise ruhun araştırılıp, tartışılmasını caiz görmüşlerdir. Taraflar bu görüşlerini temellendirirken ayetin sebeb-i nüzulü ve Kur'an'ın diğer ayetlerinde geçen "ruh" kelimesine verilen anlamlardan hareket etmişlerdir. Gazzali, Sühreverdi, Ebu Yusuf, Zemahşeri, Razi, İmam Maturidi gibi İslam alimleri taraflardan bazılarıdır. Örnek verilen düşünürlerin bu konulardaki görüşleri, sundukları deliller, ayetin sibak ve siyakı göz önüne alınarak müzakere edilecektir.

Konunun araştırılmasında daha çok tefsir kaynakları esbab-ı nüzul kitapları ve ruh konusunda yazılan muhtelif eserler kullanılacaktır.

Sonuç olarak ruh konusu insan aklının tam olarak idrak edemeyeceği bir konudur. Bu bakımdan konu hakkında bir yargıya varmanın, bir bilgiye ulaşmanın imkânı müzakere edilecektir. Ayette geçen ruh kelimesine verilen anlamların farklılığı da göstermektedir ki bu konu tartışmaya, müzakereye açıktır. Ayrıca ayetin nüzul sebebi üzerinde bir ittifak da söz konusu değildir. Örneğin nüzul sebebi olarak Hz. Peygambere ruh konusunu soranlar kimilerine göre Mekkeli müşrikler iken kimilerine göre Medineli Yahudilerdir. Dolayısıyla ayetin indiği zaman dilimi de tartışılır haldedir. Ruh konusunu tamamen tartışmaya kapatmak, yeni bir bakış açısıyla ele alınmasını doğru bulmamak, tartışılmasını üzerinde düşünülmesini engellemek doğru bir yaklaşım değildir. Bu durum makalede ayrıntılı olarak müzakere edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Ruh, Nefs, İsra Suresi.

* Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı, abinan350@gmail.com

Beşerin Yaratılışının Kur'an'daki Anlatımları ve Ruh Üflenmesi

Erkan YAR*

Bir varlık türü olarak beşerin türsel ve bireysel yaratılışına dair Kur'an'da çeşitli anlatımlar mevcuttur. Bu anlatımların ilk muhatapların bilgi seviyelerine göre olduğuna dair bir paradigma oluşmuştur. Bu paradigmanın oluşmasında vahyin amacının ve insan tarafından algılanışının etkisi vardır.

Kur'an'ın beşerin türsel ve bireysel yaratılışına dair anlatımlarında yaratılışın neliğini açıklamak gibi bir amacının olmadığı düşünülmektedir. Çünkü söz konusu yaratılışlar hakkındaki insanın bilgisi zaman ve mekâna göre farklılaşmıştır. Bu farklılaşmada insanın bilgi araçlarının ve kaynaklarının etkisi kabul edilmektedir.

Beşerin türsel yaratılışının anlatımında tesviye ve ruh üflenmesi evresi farklı evreler olarak Kur'an'da yer almaktadır. Bu anlatımlarda yer alan maddeler ve evrelerin ilk muhatapların bilgi seviyelerine göre olduğu varsayımından hareket edilecektir. Bununla birlikte beşerin bireysel yaratılışında da hadisler ve gelenekte ruh üflenmesi olgusuna yer verilmiştir. Bu yargıya göre fıkhi hükümler oluşturulmuştur. Bu yargıların oluşmasına etki eden faktörler bu bildiride incelenecektir.

Bu bildiride Kur'an'ın beşer algısının muhatapların beşer algısına göre şekillendiği vurgulanacaktır ki bu monist bir anlayıştır. Düalist insan anlayışının temeli felsefedir. Felsefenin varlığa düalist bakışının beşere de yansıdığı düşünülmektedir.

Bu bildiride çözümleme, karşılaştırma ve eleştiri yöntemleri kullanılacaktır. Çözümleme yönteminde anlatımların neliği açıklanacaktır. Kur'an'ın anlatımları ve İslam öncesi anlayışlar karşılaştırmanın nesnesi olarak kabul edilecektir. Bununla birlikte kelamcıların düalist insan anlayışları ile filozofların düalist insan anlayışları incelenecek ve bu anlayışlar açısından ruh üfleme olgusu incelenecektir. Eleştiri ise bu anlayışlara ve kaynaklarına yöneltilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, felsefe, tesviye, ruh üflemesi, düalizm

* Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, eyar@firat.edu.tr

İnsanın Ruhu Olup Olmadığına Dair Bir İnceleme

Saadettin MERDİN*

Spiritüalizm, Animizm, reenkarnasyon, putperestlik, şirk vb." heretik akımlar sakîm ruh inancından beslenmektedir. Çalışma ruhsuz bir teoloji inşasının imkânını sorgulamaktadır. Presokratik tabiat filozoflarının psyche'sinden Platon ve Aristoteles'e, Neo-Plotinizme; Mu'tezile (Nazzâm) nin Stoacılardan ithal ettiği ruhtan, İslam filozoflarına ve sufi kelamcılara kadar olan tarihi süreçte ruh inancındaki değişim ele alınmaktadır. Tevrat, İncil ve Kur'an'da nefis ve ruh için kullanılan *nefeş- psyche-nefs* ve *ruah-pneuma-ruh* kelimelerinin etimolojisi ve Yunan felsefesinin (Platon ve Yeni Eflatunculuk) etkisiyle günümüz dini terminolojisinde kazandığı yeni anlamlar ve değişimler incelenmektedir. Kur'an da nefis; şahıs (kişi), tüm maddi ve manevi unsurlarıyla insanın kendisi (zâtı) ve iç dünyası (zihni/kalbi) olarak geçer. Kur'an'ın hiçbir yerinde ruhçuların nefs kelimesine verdiği *yaşatıcı ruh* anlamında kullanılmamıştır. Ruh kelimesinin daima tekil kullanılması ve "Allah'ın ruhu" şeklinde Allah'a izafe edilmesi bu kelimenin insanla değil, Allah'la ontolojik bağı olduğunu göstermektedir. Önceleri ruh ve nefs farklı anlamlara sahip iken, yabancı kültürlerin tesiriyle nefs alabildiğine aşağılanmış, nefs/birey (Tanrı'nın ruhuyla) zî-ruh yapılmıştır. Tanrı'nın ruhuyla ölümsüzlük özlemi giderilmiştir. Önceleri "Allah'ın kutsal, emin ruhu (Cebrail), Kur'an, Allah'ın emri" gibi anlamlara sahip olan Kur'an'daki ruh kelimesi -halidî hikmet nazariyesini benimsemiş, felsefeyi *nebevi bilgi*, hikmeti Müslümanın *yitik malı* olarak gören sufi-filozof-kelamcılar tarafından insanı yaşatan *ilahi bir nefha*'ya dönüştürülmüştür. İslam öldükten sonra dirilme (ahiret) problemini *ölümsüz ruhla* değil, Allah'ın sonsuz kudretine imanla, O'nun va'dine itimatla çözmüştür. Ruhlar, periler, cadılar Orta Çağ dünyasının yerleşik kültürüyle, sihirli-simyalı biyolojisiyle, okült evren tasavvuruyla gayet uyumlu olsa da Modern Tıp (Psikoloji ve Psikiyatri) insan bedeninden ayrı bir ruh anlayışını kabul etmez. Son yıllarda psikoloji *Ruh bilim* olarak değil, daha çok *davranış bilimi* olarak tanımlanmaktadır. Davranışları hormonlar gibi fizyolojik temelli dürtüler ile oluşan motivasyonun başlattığı kabul edilmektedir. Ruh inancı (ve bunun uzantısı olan habis ruhlar, cinler, periler vb.) ilkel toplumların mitolojik evren tasavvurundan kaynaklanır. Antik Çağ Grek filozoflarında görüldüğü üzere her nesne içinde bir ruh (kendi doğal sonucunu yaratacak dinamizme sahip maddî varlık) taşıyordu. O yıllarda kimya ile simya (sihir- büyü), matematik ile numeroloji (sayı fetişizmi) astromi ile astroloji iç içeydi. Ruh anlayışları, halet-i ruhiyeleri kadar farklıdır. Her bir ekol kendi dünya görüşüne uygun bir kuram geliştirmiş, onunla tereddüt içerisindeki dimağını, kararsız kaldığı kanaatini takviye etmek istemiştir. Özetle: İslamî ontolojinin materyalist, politeist, animist Presokratik Tabiat Düşünürlerinin tabiatı tanımlama sürecinde icat ettikleri mitoslara dayanan "ruh/psyche" kavramına ihtiyacı yoktur.

Anahtar Kelimeler: Nefs, ruh, Kutsal Ruh, Animizm, şirk.

* Dr., Emekli Öğretmen, s-merdin@hotmail.com

Mütekaddimîn Dönemi Kelâmında Ruh, Nefs ve Beden İlişkisi Üzerine Bir İnceleme: İmam Mâtürîdî Örneği

Osman Nuri DEMİR*

Bu tebliğ mütekaddimûn dönemi kelâmında ruh kavramı ekseninde yürütülen tartışmaları Ehl-i sünnetin kurucu âlimlerinden ve İslâm kelâmının en önemli isimlerinden biri olan İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) örneğinde incelemeyi hedeflemektedir.

Mâtürîdî insanın özünün ne olduğu, ruh ve nefsin varlığı, mahiyetleri ve bedenle ilişkisi, ölümden sonra ruh, nefs ve bedenin âkıbeti gibi bir dizi sorunla ilgilenmiş ve bu problemlere kendi düşünce sistemi içinde çözümler üretmeye çalışmıştır.

Mâtürîdî'nin insan bedeniyle ilişkisi açısından ruh ve nefse atfettiği farklı fonksiyonlar, bedenin ölümü sonrasında ruh ve nefsin bulunduğu durumla ilgili düşünceleri ve bu açıdan insanın bütünlüğü sorununa geliştirdiği çözüm, onun sistemine farklı ve orijinal bir hüviyet kazandırmıştır. Mâtürîdî'nin insanın mahiyetiyle ilgili düşüncelerini konu edinen bu araştırma, hem onun insanın özüne ilişkin problemlere nasıl yaklaştığını ortaya koymayı amaçlamakta hem de aynı zamanda konuya dair farklı düşüncelere de atıf yaparak İmam Mâtürîdî'nin bu konuda durduğu yerin belirlenmesini sağlamayı hedeflemektedir.

Bu bağlamda makalede şu sorulara cevap aranmaktadır: İnsan basit bir cevher midir, yoksa o ruh, nefs ve bedenden müteşekkil kompleks bir varlığa mı sahiptir? Ruh ve nefs diye işaret edilen mâna aynı mıdır yani bu kavramlar eş adlı mıdır yoksa bu terimlerle farklı anlam ve fonksiyonlara mı vurgu yapılmaktadır? İnsan bedeni onun yegâne gerçekliği midir? Bu anlamda ruh, nefs ve beden arasındaki ilişkinin keyfiyeti nedir ve bu ilişki ölüm anında ve sonunda nasıl bir hal almaktadır? Bu yapılırken, Mâtürîdî'nin yöntemi izlenerek mezkûr sorulara verilen farklı cevaplar tespit edilmiş, bu cevapların dinî ve felsefî temelleri incelenmiş, iki farklı Mu'tezilî gelenek ve tabi ki Mâtürîdî'nin dönemi, takipçilerinin fikirleri, aynı şekilde Mâtürîdî'nin fikirlerine benzer ve karşıt görüşler dikkate alınmıştır.

Sonuçta ise bütüncül, parçacı ve indirgemeci yaklaşımların bulunduğu insanın neliği probleminde, *Kitâbü't-Tevḥîd* ve *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân'*ın tamamı okunarak Mâtürîdî'nin düşünceleri ortaya konulmuş ve onun fikirlerinin takipçileri arasında ne oranda karşılık bulduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mâtürîdî, insan, ruh, nefs, beden, hayat, idrak

* Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, osmannuridemir@hotmail.com

Meşşâî Geleneğin Ruh Anlayışının Bireysel ve Toplumsal Gelişim Açısından İncelenmesi "İbn Bâcce Örneği"

Bayram TAMTÜRK*

Ruh/nefs konusu kelam, tasavvuf gibi alanların üzerinde durduğu önemli bir konu olup İslam Felsefesinin bu konuya yaklaşımının incelenmesi, varılan sonucun bireyin kendini anlama ve anlamlandırma noktasında işlevselliği açısından oldukça önemlidir. Felsefenin burhan metodunu kullanması böyle önemli bir konuda evrensel bir mesaj verecek olması açısından merkeze alınmıştır. Nefs konusuna yaklaşımlarını Aristoteles'ten mülhem fizik temelli bir bakış açısı ile belirleyen Meşşâî geleneğin yorumları ortaya konulup günümüzün nefs tartışmaları ile karşılaştırılmalı olarak ele alınarak modern anlamda bir birey oluşturabilmenin imkânı tartışmaya açılmak istenmektedir. Bu bağlamda insanın hakikate ulaşmasında nefsin rolü, nefsin insan eylemlerine etkisi, birey toplum ilişkileri bağlamında karşılaşılan sorunlar ve çıkış yolları müzakere edilecektir.

Meşşâî gelenekten gelen filozofların hemen tamamı nefsin gelişimine dair bir nazariye tasarlamış, teorik çerçevesini oluşturmak amacıyla "Kitâbu'n-Nefs" isimli eserler kaleme almışlar ya da eserlerinde nefs konusunu ele alan başlıklar açmışlardır. Fârâbî bireyin bilişsel gelişimini sağlamak için ilimlerin tasnifini yapmak suretiyle bir eylem planı hazırlamıştır. İbn Bâcce nefsin teorik alt yapısını tahlil etmek amacıyla "Kitâbu'n-Nefs", pratik yönünü açıklamak için "Tedbirû'l-Mütevahhit" isimli eserlerini kaleme almıştır. Bu geleneğin zirve noktasında İbn Tufeyl, "*Esrar'ul Hikmeti'l Meşrikiyye*" ile Meşşâî geleneğin nefs anlayışını somutlaştıran, bireyin bilişsel ve toplumsal gelişimini sembolik bir şekilde ifade eden bir eser ortaya koymuştur. Bu çalışmada Meşşâî anlamda ilk İslam filozofu Kîndî ile başlayıp nefs konusunda müstakil eser yazan ya da eserlerinde başlık açan Fârâbî, İbn Sîna, İhvanu's-Sâfâ, İbn Bâcce, İbn Tufeyl gibi düşünürlerin yaklaşımları ve tutarlılıkları müzakereye açılacaktır.

Nefs ve ruh tanımları, bu tanımları yaparken kullandıkları yöntemler, nefs kavramı ile yakından alakalı cevher, madde, suret, faal akıl, külli nefs, ittisal gibi kavramların kullanımları belirlenmek suretiyle nefsin ontolojik yönü müzakere edilecektir. Bu aşamadan sonra nefsin güçleri ve bedenle ilişkisi ortaya konulup kendini tanımak isteyen bireye bilişsel ve toplumsal gelişimi ile ilgili bir reçete sunulacaktır.

Makalede bahsi geçen filozofların klasik eserleri merkeze alınarak bu eserler üzerine çalışmalar yapan felsefecilerin katkıları ve vardıkları sonuçlar da değerlendirilecektir. Bu manada nefsi fiziksel temelden yoksun ya da ondan ayrı ele alarak özellikle bilgi edinme metotları açısından sufi bilgi anlayışına yönelik eleştiriler ve cevaplar tahlil edilecektir.

Çalışmanın neticesinde bireyin başkalarını ıslah etmek yerine kendi potansiyelinin farkına varmak suretiyle yetkinleşebileceği vurgulanacaktır. Meşşâî geleneğin bu gelişimi belli bir kişi ya da zümreye has kılmamış olması, sunulan yöntemin evrensel karakterde ve uygulanabilir olduğu, böylelikle bireyin tikelde

* Dr., Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı, bayram_tamturk@hotmail.com

tümeli yakalamasının imkânı ortaya konulacaktır. Bu bilişsel seviyeye yükselen insanın sosyal çevreye uyumu ya da uyumsuzluğu, toplumu olumlu ya da olumsuz yönde etkilemesi de değerlendirilecektir. İbn Bâcce'nin ortaya koyduğu, her aşaması faal akılla ittisal yoluyla test edilen, siyaset gibi tümden gelimci bir tavır yerine bireysel tedbiri öne çıkarmanın daha tutarlı olduğu bir yöntem tartışmaya açılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nefs, Meşşâî Gelenek, Kitâbu'n-Nefs, İslam Felsefesi.

الرُّوحُ والنّفسُ في اللغة العربيّة / دِراسة دَلاليّة

Abdulkerim el-UBEYDI*

يشوبُ مصطلحي الروح والنّفس غموضٌ في الدّلالة ,وتنوعٌ في المفهوم منذ أن بدأ المفكرون والعلماء والفلاسفة والمتكلمون وعلماء اللغة بالبحث عن معناهما,وسبرأغوارهما لارتباط الموضوع بالجوانب الدينية والفلسفية والنفسية لبني البشر ,ولمحاولة فك لغزهذه الشفرة التكوينية. ولقد جاء ذكرهما في القرآن الكريم والسنّة النبويّة المطهّرة؛ممّا جعل العلماء على مختلف مشاربهم وتنوع اتّجاهاتهم يُولُونَ هذين المصطلحين عنايةً واسعةً من البحث والدَّرس والشّرح والتّأليف والتّفسير ؛بحيث صار مجالُ البحث مفتوحًا أمام الدارسين للبحث وطلب الحقيقة العلمية لهذين المصطلحين لأن الأمر لمّا يحسم عند قسمٍ من الباحثين.ونظراً لأهمية الموضوع وكونه موضوعًا متجددًا فقد رأيت أن أعالج بعض جوانبه من الوجهة اللغويّة الدّلالية والوصفية التحليلية الّتي تتعلق بالبحث عن المعنى ومعنى المعنى وذلك من خلال ترتيبه على عدَّة فصول حيث تضمّن الفصلُ الأوّل معناهما لغة واصطلاحًا ومرادفاتهما وأضدادهما وأنواعهما,وجاء الفصل الثّاني تحت عنوان :عدد مرات ورودهما مع مترادفاتهما وأضدادهما في القرآن الكريم,أمّا الفصل الثّالثُ فقد كان على الوجه الآتي:ألفاظ لها تعلقٌ وارتباط بالروح والنّفس والحياة,مثل الموت والقبض والقتل والازهاق,وغيرها.أمّا الفصل الرّابعُ فقد كان على النّحو الآتي:أقوال العلماء في الرّوح والنفس حيث عُنيَ هذا الفصل بأقوال طائفة من العلماء من الفلاسفة والمتصوّفين والمفسرين.أمّا الفصل الخامس فكان تحت عنوان:الرّوح لابن قيم الجوزية 751 هـ دراسة تحليلية من الوجهة الدّلاليّة ,ونسبة الكتاب إلى ابن قيم الجوزية وأقوال العلماء فيه .ومن ثَمَّ خُتِمَ البحثُ بقائمةٍ من المصادر والمراجع من مختلف المظان .

الكلمات المفتاحيّة : الرّوح , النّفس , دلاليّة

* Dr., Hitit Üniversitesi, abdulkerimubeydi@hitit.edu.tr

ماهية الروح في النماذج المعرفية الفيضية؛ الدينية والفلسفية

Abdelkerim BELLIL* & Lamia Ben Ouicha**

تصنف نظرية الفيض كرؤية دينية ذات أبعاد فلسفية، لسبر نشأة الكون وتراتبية الوجود، ومن نوازلها المطروقة: كنه الروح؛ ماهية وتمثلا قدما وأزلا.

ولها أمشاج وإرهاصات فلسفية ولاهوتية موغلة في القدم، بحقب قبل تشكل نواتها الأولى على تقريرات أرسطو، لظهور آراء مشابهة ومقاربة في حضارات عدة وأديان ونماذج معرفية شرقية عرفانية.

فحين اجتمع كثير من الفلاسفة على تأكيد أن أصل الوجود واحد، و هذا الوجود قديم لما تقتضيها البراهين العقلية الفلسفية؛ حين تدبر العقائد الكونية المفسرة لنشأة الكون؛ قامت إشكالية أخرى تكونت من اجتماع القول بأن أصل الوجود واحد، و القول بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، فكيف ظهرت الكثرة من الواحد ؟

و المبدأ الأول ثابت أزلي، إلا أن الكون متغير و فيه أجزاء يعلم زوالها، فكيف يمكن تبرير المعلوم المشاهد ؟

وهنا سيقت الرؤى العرفانية الغنوصية من الأديان المقاربة جغرافيا لليونان المنطلقة في عالم الفلسفة البرهانية، وجلبت لها الديانات السرية تفاسير للغوامض الميتافيزيقية. وقديما ارتبطت الآلهة اليونانية بالمدن، فلكل مدينة آلهتها، وكان تكريمها واجبا وطنيا، والإلحاد خيانة للوطن.

ثم ظهرت نحل سرية لدين روحي أسمى، من أجل مشاركة الإنسان في السعادة الإلهية. وأشهر هذه النحل نحلة ألوسيس، ونحلة أورفيوس.

عبدت نحلة الوسيس الآلهة ديمثير، وهي ديانة روحانية اتحادية، وعبدت أورفيوس الإله ديونيزيوس، وهي ديانة روحانية ثنوية غنوصية حلولية، ترى أن الإنسان فيه عنصران "تيتان" مبدأ الشر، "ديونيزي" مبدأ الخير. *الجسد والروح*، وكلاهما في صراع دائم، حتى تستعيد النفس طبيعتها الإلهية.

وقد كانت هذه النحلة حلقة متوسطة بين الدين الأسطوري والدين الفلسفي، فظهرت لاحقا في فلسفات فيثاغورث وسقراط وأفلاطون.

ثم تطور الفكر الديني اليوناني من الشعر الأسطوري والنحل السرية، ومن النظريات والتبريرات والآراء والجدل القائم ركبت نظرية الفيض كنسق فلسفي يفسر ويثبت قدم العالم ونشوء الكثرة عن الوحدة وتسلسل المراتب، وتفسير ماهية الروح والعقل.

ومن أمشاج التفسيرات الفيضية للروح الأطاريح الأورفية السرية، والتي استمرت في فلسفة أفلاطون ثم امتدت للأفلاطونية المحدثة، والفلسفة الفيثاغورية العددية التي بعثت عبر الفيثاغورية المحدثة، لتبرز لنا الأولى في فلسفة الباطنية والإسماعلية و المشائية والإشراقية وإخوان الصفا بإحيائهم للفيثاغورية المحدثة، ثم في الطرح الصوفي الفلسفي للحلاج والسهرودي و ابن عربي ومدارسهم الفكرية العرفانية.

– الإشكالية البارزة في البحث هو ما علاقة الفلسفات الواحدية المادية بالأطاريح المؤسسة للفلسفات الكمونية الروحانية ؟ وأين يكمن التواصل والانسجام ؟ وأين يحدث الإفتراق ؟

وهل هذه الأطاريح الواحدية الكمونية لمفاهيم الروح الأنطولوجية والابستمولوجية و الميتافيزقية لها تمثلات في عقائد المسلمين ؟

* Dr., Chadli Bendjedid University of El Tarf, Algeria, bellkar23@yahoo.com
** PhD Student, Batna 1 University, benouichala@yahoo.com

نسعى بنسق البحث وفق منهج وصفي استقرائي لسبر المقالات المنظرة لكبرى المدارس الفيضية في تقرير مفاهيم الروح، ثم التحليل المنهجي لاستبيان التمثلات العقدية و السلوكية لهاته المقالات في عقائد المسلمين.

النتائج الأولية: من النتائج الأولية التي بلغها البحث: أن الروح في المنظومة الفيضية ذات طابع واحدي كموني، ومفاهيمها قائمة على معتقد غنوصي عرفاني، وقد تسربت هذه المنظومة العرفانية الغنوصية للأديان الوثنية والعقائد السرية و الأديان الكتابية و النماذج المعرفية الصوفية و الفلسفات الإشراقية والفلسفات الروحانية. ولها تمثلات ودلالات واصطلاحات عديدة.

الكلمات المفتاحية: الروح، النفس، العقل، الفيض، الواحدية.

الروح في القرآن الكريم دراسة في الألفاظ والمعنى

Mücahit ELHUT*

الروح ذات سامية تحمل المعاني الدقيقة العميقة، في اللغة العربية في التعبير الادبي، واكتسبت غنى وأهمية بعد نزول القرآن الكريم، فجاءت هذه اللفظة بعدة معان وجاءت عدة مفردات تحمل هذا المعنى، وهي ترتبط بالإنسان وغيره من المخلوقات، حتى وصف بها الملائكة، ولا تقتصر على معنى مادي أو معنوي بل تحتمل كليهما معا، وورد في القرآن كلمة الروح حاملة للعديد من المعاني، السابقة حسب الحال المتعلقة به من كونها الذات اللطيفة المرافقة لجسد الإنسان، أو النفس البشرية، أو المعونة الإلهية، والنصر، والسكينة وغيرها، وكذا ورد معنى الروح بكلمات أخرى مثل الحياة والنفس وغير ذلك.

ومن خلال الجمع والتحليل لهذه الكلمات المرادفة لمعاني الروح مع ما اقترنت به كلمة الروح من معاني حسب السباق والسياق القرآني، ومحاولة التدقيق والحصر لأهم المعاني والدلائل المرادة في القرآن الكريم مع أهم أقوال المفسرين واللغويين ضمن المعاجم العربية، ليتضح غنى أسلوب القرآن الكريم باستخدامه للكلمة الواحدة لعدة معان، واستخدام الكلمات المتعددة في معنى واحد ومدى تأثير اللفظة القرآنية من خلال تنوعها، وما حوته من لطائف وأسرار لغوية ومعنوية، تصل إلى روح السامع وقلبه ولا تقف عند حد سمعه.

متبعا أسلوب الإحصاء والتحليل لتلك الآيات ومواضعها مع السياق الذي وردت فيه، وتبيين أحقية هذه اللفظة من غيرها من المترادفات، وما يمكن تغيره من المعاني إذا استبدلت لفظة بغيرها مع ما بينهما من ترادف، وأثر هذه اللفظة على المعنى، ومدى تأثيرها على المتلقي، مبرزا أهمية الأسلوب القرآني الروحي في معالجة المسائل الروحية من ناحية لغوية، فلا يمكن إنكار أثر الكلمة في النفس والروح أكثر من غيرها من الأفعال والتصرفات، وخير دليل على ذلك قوله صلى الله عليه وسلم «إن من البيان لسحرا».

الكلمات المفتاحية: القرآن، الروح، النفس، الدقائق اللغوية، المعنى

* Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, melhut@agrı.edu.tr

جدلية العلاقة بين لطافة الرُّوح وكثافة الجسَد في الأدب الصوفي

Samer KATEA*

يرصد هذا البحث جدلية العلاقة بين الروح والجسد في الأدب الصوفي، ولا نبالغ إذا قلنا: إن الصوفية هم مِن أوائل المفكّرين الذين نظَّروا لفلسفة الرُّوح وتحدثوا عن كُنهها وماهيّتها، وتجلّى ذلك واضحا في أدبيّاتهم النثرية والشعرية، وقد استطاعوا الولوج إلى عالم الروح أو السِّر كما يُسمّونه، والفصل بين ماهية الروح وطبيعة الجسد الذي يحتويها.

وتهدف هذه الورقة إلى الكشف عن طبيعة الفهم الصوفي للرّوح؛ فهي عندهم لطيفة تُحلّق في الملكوت الأعلى، وهي كنز مكنون لأنها محلُّ تجليّات الحق عز وجل، ثم إنهم فرّقوا بين روح المؤمن الذاكر المجاهد لنفسه، وبين أرواح الناس العاديين أهل الحجاب على حد قولهم، فأرواح العارفين لشدة لطفها قد رقّت وخفّت، فتخلّصت من سجن الجسد، وأسر البدن، وراحت تطوف بكعبة المحبوب، تطالع حسنه وتنظر جماله، بينما أرواح أهل الحجاب مُثقلة بالذنوب والمعاصي، محجوبة بغفلتها عن الملأ الأعلى، أسيرة الأبدان ورهينة الأحزان، فأنّى لها أن تسبح في فلك الأكوان ؟

إن جدلية العلاقة بين لطافة الروح وكثافة الجسد قد طبعتْ معظم النصوص الصوفية ولا سيّما الشعرية منها، ودأب الصوفية من خلال مجاهداتهم إلى تمزيق حُجُب الحسّ التي محلّها الجسد، والانعتاق من أسر المحسوسات، كي تتمكّن الروح بعد أن تلطف من السمو والانعتاق. وهكذا يعيش الصوفي بروحه لا بجسده، يزور أحبابه ويقبّل أعتابهم بروحه المُحلّقة، بينما الجسد لا يبرح مكانه، كما قال قائلهم:

في حالة البعد روحي كنتُ أرسلها تُقبّل الأرض عني وهي نائبتي

وخلصَ البحثُ إلى أن الأدب الصوفي قد فرّق تفريقا واضحا صريحا بين الروح والجسد، فهما من طبيعتين مختلفتين، إذ الروح مطلقة والجسد مقيد، والروح لطيفة والجسد كثيف، والعلاقة بينهما عكسية، فثقل الجسد يمنع رقيَّ الروح، وخفّة الأرواح تحرّرها من الأجساد، وتسمو بها في عالم الملكوت.

لكلمات المفتاحية: اللطافة، الرّوح، الكثافة، الجسد، الأدب الصوفي

* Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, samerkatea@artuklu.edu.tr

Soul: Perspectives from Psychological Science

James M. DAY*

Throughout the course of human life, across cultures, civilizations, and historical epochs, there has been a persistent fascination with questions, concepts, and consequences, of "soul". The great philosophies, religions, and literatures of the world have as abiding concerns the existence, meaning, and experience, of soul, in which one finds recurring themes of identity, integrity, gender, development, love, and transcendence. Whether soul, or souls, or related constructs (gods, God), exist, lie beyond the epistemological constraints of psychological science. Psychologists cannot prove whether souls, or gods, or God, exist, but they have been successful in charting features of human experience in which related themes, are of huge importance to our sense of purpose, well-being, faith, and destiny. In this lecture, I will draw from authors, theories, and research programs, in psychology, whose work helps illuminate territories of human experience pertinent to these themes, and fertile for dialogue with philosophy, theology, and other disciplines where soul, and souls, are abiding preoccupations.

* Prof. Dr., UCLouvain- Université catholique de Louvain, Belgium, james.day@uclouvain.be

Psychology & Soul: (Faith in Clinical Psychology Setting)

Arbjola HALIMI*

In this article there is a professional discussion about Life Meaning and other forces that influence Human Soul. Its attempt is to answer some basic and advanced questions that are important in Clinical Psychology Setting such as**:** What is the force that makes us move? Why some people are motivated, and some are not? What makes people to be motivated? İs there a relationship between motivation and life meaning? What is life meaning? Is there a relationship between life meaning and faith/believe? Why some people are believers, and some others are not? Is there a relationship between life meaning and faith? Do patients need to believe? What is Soul in Psychology? The main purpose is not only to answer these questions but also to understand how these answers are related to the soul (emotion, perception, thoughts, feelings, etc.) from a psychological perspective**.** The reason for that is because clinical psychologists are facing these kinds of questions in their everyday professional practice and by answering them it means that a helpful guide can be constructed for future applications on psychotherapy. Authors emphasizing psychoemotional well-being, life meaning and importance of faith such as Jung' Psychoanalytic Theory, are used as a theoretical framework for a better understanding on the research purpose. A great theoretical attention is focused on religion theories and the content of religious books. Methods used for gathering these data are those related with client narrative, semi-structured, clinical interviews, and observation. Some results/conclusions suggest that clinical psychology setting face all these questions and there is always a strong relationship between faith, life meaning and psychological wellbeing from client's mental interpretation.

Keywords: Clinical Psychology, Psychological Wellbeing, Faith, Life Meaning,

* Dr., University of New York Tirana, arbjolahalimi@unyt.edu.al

Workplace Spirituality and Wellbeing

Besmira LAHI*

The aim of this research paper is to understand the meaning of spirituality at work in today's world where great emphasis is been given to economy and earnings and less attention is being given to emotions. The curiosity of the researcher in psychology continuously targeting employees' wellbeing and the workplace, leaded in the exploration of spiritualism with the focus in the role of spiritualism and its implication in the workplace. After having conducted a review of the literature in the area of religious and non-religious concepts regarding spiritualism, the objectives of the study have been focused in: (i) the identification of the means of spiritualism that employees have in the workplace, (ii) understand whether being spiritual can be measured, and (iii) identify the importance of the means of spiritualism at work.

The research design used consists in the quantitative approach based on the analysis of 50 on-line questionnaires administered to employees of two working companies in the private sector from executive to managerial level. The questionnaire was developed for collecting and analyzing data. The data showed that there is a significant inclination between spiritualism of individuals at work and their wellbeing and made evidence of the divine element and the collective good at work.

The research concludes with an examination of spiritualism at the workplace in terms of gender and its contributions to the individual's wellbeing and other components such as work engagement, happiness, etc. For future recommendation: application of a qualitative research design asking "how" spiritualism reflects and analysis of the employees' reflections would provide a clearance of many situations and would lead researchers towards the knowledge of other domains in this area.

Keywords: spirituality at work, wellbeing, workplace.

* Dr., University of New York in Tirana, Besmiralahi@unyt.edu.al

A Religious Overview upon the Value of the Soul

Cosmin Tudor CIOCAN*

The soul is considered, both for religions and philosophy, to be the immaterial aspect or essence of a human being, conferring individuality and humanity, often considered to be synonymous with the mind or the self. For most theologies, the soul is further defined as that part of the individual which partakes of divinity and transcends the body in different explanations. But, regardless of the philosophical background in which a specific theology gives the transcendence of the soul as the source of its everlasting essence – often considered to survive the death of the body – it is always appraised as a higher existence for which all should fight for. In this regard, in all religions there are so many unseen battles aiming to take hold of the human soul, either between divinity and evil, or between worlds, or even between the body and the soul itself. This unseen battles over the human soul raging in the whole world made it the central item of the entire universe, both for the seen and unseen world, an item of which whoever takes possession will also become the ruler of the universe. Through this philosophy, the value of the soul became abysmal, incommensurable and without resemblance. The point for making such a broad overview of *the soul* in religious beliefs is the question of *whether we can build an interfaith discourse based on the religions' most debated and valuable issue, soul?*

Regardless the variety of religious beliefs on what seems to be *the soul*, there is always a residual consideration in them that makes the soul more important than the body, and this universal impression is due to another belief or rather *need of believing*, that above and beyond this seen, palpable, finite life and world *should* exist another one, infinite, transcendent, and available all the same after *here*. This variety stretches from the minimum impact that soul has on the body, as being the superior essence that inhabitants and enlivens the matter (as in the early Hebrew religious view, in particular of Sadducees' view), to the highest impact in which soul has nothing to do with matter and is only ephemeral linked to it, but its existence is not at all limited, defined or depended on the matter (as in the Buddhism), or even placed to extreme, as the very life of the matter thus this seen universe is merely a thought in the soul/mind (as in the belief of Solipsism, Nihilism or Brahmanism). In this extensive variety of soul overviews, the emphasis of the soul's importance gives an inverse significance to the body/matter, from being everything that matters to a thin, dwindle item that has no existence at all outside consciousness.

With this last term, consciousness, I introduce in my presentation the last significant attribute a soul has and relates with otherness, or that creates the very importance and value of it. With these two terms in relation, we can then approach a central dogma of religious beliefs that is *salvation*. From the lowest form of understanding soul up to its elevated, transcendental existence, salvation also came in a variety of acceptations. Thus, salvation is seen as only becoming aware of your *Self*, empowering it with knowledge (as in the Neoplatonic metaphysics,

* Dr., Ovidius University of Constanta, Romania, cosmin.ciocan@univ-ovidius.ro

In conclusion, regardless of the religious belief we are talking about, the soul and its awareness, have always been the central key-concepts of religious overviews, primarily on salvation. In this hermeneutical key, we can embrace the idea that the significant religious beliefs can find a way of dialogue through their readings on the metaphysics regarding *soul*, *Self-awareness,* and *salvation*.

Keywords: self-awareness, consciousness, salvation, Neoplatonism, metaphysics, transcendence, matter.

Doğu Türklüğünün İslamlaşmasını Konu Alan Hz. İmamlar Tezkireleri'ndeki "İyi (Temiz, Kutsal) Ruhlara Yönelmek (Dua Etmek)" İfadesinin Düşündürdükleri

Ümit EKER*

Türklerin X. yüzyılda kitleler hâlinde İslamiyet'i benimsemeleri Türk kültür ve medeniyet tarihi açısından son derece önemli bir dönüm noktası teşkil eder. Bu yüzyıl ve sonrasındaki dönemde "Gök Tanrı İnancı" yerine İslamiyet geçmiş ve Türk kültür dünyası bu din üzerinde şekillenmeye başlamıştır. Bu hadise sadece dinî açıdan değil aynı zamanda Türk dili, kültürü ve tarihi açısından da bir dönüm noktasını oluşturur. Türklerin hayatında bu kadar önemli yer tutan İslamlaşma olgusunun ayrıntıları daha çok Arap kaynaklarından takip edilebilmektedir. Bu kaynakların yanı sıra sözlü varyantların yazıya geçirilmesiyle oluşan yakın dönemde yazıya geçirilmiş az sayıda Türkçe eserden de bahsedilebilir. Bunlar literatürde Satuk Buğra Hân Tezkiresi, Ebû Nasr Samânî Tezkiresi, Hasan Buğra Hân Tezkiresi, Yûsuf Kâdir Hân Tezkiresi, Hz. İmamlar Tezkiresi [Dört İmam Tezkiresi] adlarıyla görülmektedir. Bu eserlerde Türklerin İslamiyet'i benimseme süreci, bölgedeki özellikle Budist unsurlarla yapılan mücadeleler destansı bir dille anlatılmaktadır. Bunlar arasında özellikle Hz. İmamlar Tezkiresi hem edebî hem de tarihî açıdan önemli bir yer tutmaktadır. Eser, Yûsuf Kâdir Hân'ın Medâin şehrine gelerek bölgede meşhur dört imamdan yardım istemesi ve onların da Yûsuf Kâdir Hân'a yardım etmesiyle yapılan mücadeleleri anlatmaktadır. Mücadelelerin merkezinde Kaşgar, Yarkent ve Hoten şehirleri vardır. Bu şehirler Karahanlı Devleti ile bölgedeki diğer Türk Hanlığı Budist İdikut Uygur Devleti arasında sürekli el değiştirir. Çetin mücadelelerin sonunda Hz. İmamların da yardımlarıyla İdikut Uygur Devleti'ne son verilir ve bölgenin İslamlaşma süreci Yûsuf Kâdir Hân döneminde tamamlanır.

Bu çalışmada, Türklerin İslamlaşma sürecinde önemli yeri olan Hz. İmamlar Tezkireleri'nde görülen "kutsal ruhlara yönelmek / dua etmek" ifadesi ele alınacak, bu ifadenin Eski Türk inancı olan "Gök Tanrı İnancı" ile bağlantısı ortaya konulacaktır. Buna göre Türkler, Karahanlı Devleti döneminde Müslüman olduktan sonra "Gök Tanrı İnancı"nda hâkim olan çeşitli ruhlara inanma, çaresiz kalındığında, onlardan yardım isteme anlayışını en azından bu metinlerde sabit olan tarihî dönem içerisinde devam ettirmişlerdir. Başka bir deyişle İslamiyet'in kabul edilmesiyle "Gök Tanrı İnancı"nın dinî ve kültürel unsurları hemen ortadan kalkmamış, İslamiyet ile bu inanç ve ritüeller bir süre yan yana yaşamıştır.

Anahtar Kelimeler: Dört İmam, Hz. İmamlar, Kutsal Ruhlara Yönelmek.

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, umiteker@comu.edu.tr

İnsanın Kanında Dolaştığı Söylenen Ruh

Nadir KARAKUŞ*

Kur'an-ı Kerim'in on yedinci suresi olan İsrâ, 85. ayette ruh ile ilgili Hz. Peygamber'e sorulan soruların gerçek cevabının Allah katında olduğu ve kulların bu hususta kesin bir bilgiye sahip olmadıkları söylenir.

Buna rağmen insanlar ruhun menşei hakkındaki meraklarını bir türlü yenememişler ve bu hususta farklı fikirler ileri sürmüşlerdi. Kızılderililer, ruhun da insanla birlikte koştuğuna inandıkları için, ruhun dinlenmesi ve geride kalmaması için molalar verirken, İran ve Hindistan'daki bazı gruplar, genellikle "*tenasüh*" adı altında ruhların göç ettiğine inanmışlardır.

Eski Türkler'de ve Moğollar'da ise ruhun insanın kanında dolaştığına inanmışlardır. Şamanist inanca sahip bu insanlar, önceden değer verdikleri insanları daha sonraları cezalandırmak istediklerinde onların kanını dökmeyi uygun bulmadıkları için onları yay kirişi ile boğarak yahut da bellerini kırarak öldürme yoluna gitmişlerdir. Onlar bu davranışları ile değer verdikleri asil kimselerin kanlarını dökmeyerek ruhlarını rahatsız etmediklerine ve onları onurlandırdıklarına inanmışlardır. Muhtemelen bir Uygur Türkü'nün kaleme aldığı zannedilen anonim eser Moğollar'ın Gizli Tarihi adlı kitapta bu konu ile ilgili bazı detaylara rastlarız. Cengiz Han'ın dostu ve kan kardeşi olan Camuka, daha sonra Cengiz'in aleyhine dönerek ona karşı Keraitler ve Naymanlar'ı kışkırtacaktı. Keraitleri ve Naymanlar'ı saf dışı bırakan Cengiz Han da 1206 yılında Camuka'yı yakalayarak onun idamına karar verecekti.

Camuka, daha önce Kerait Kralı Wang Han (Tuğrul Han) ile Merkitler'in kaçırdığı Cengiz'in eşi Börte'yi kurtardığı için idam şeklinde bir ayrıcalığı hak etmiştir ve onu onurlandırmak isteyen Cengiz de şamanların tavsiyesi ile eski dostunun kanını akıtmayarak onu boğdurarak öldürtecektir.

Şamanizm'de ruhun insanın kanında dolaştığı ile ilgili tahmin daha sonraları Osmanlılar'da da görülecek ve hanedan mensupları yay kirişi ile boğdurularak öldürülecekler veya cezalandırılacaklardır. Şamanizm kökenli bu adet Yakup Çelebi'nin Kosova'da boğdurulmasından, Genç Osman'ın öldürülmesine kadar bir dizi olayda da karşımıza çıkacaktır. Bu tarihi olaylar da bize "asil kan" ifadesinin geçmişteki yansımalarından bir demet sunacaktır.

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, nadirkarakus@hitit.edu.tr

Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Rûhu'ş-Şürûh'unda Ruh ve Ruhun Gıdası

Necmiye ÖZBEK ARSLAN*

Herakleitus'a göre havadan daha latif ve ince olan ateş, Demokritos'a göre nefes alıp verirken bedene giren en ince, en düzgün ve en hareketli atomların birleşimi, Thales'e göre bedende incecik akan bir su, Pythagoras ve Eflatun'a göre bedenden ayrılan müstakil bir cevher olan ruh, insan bedenine yayılmış, beden içinde akıp giden latif ve görünmez bir varlıktır. Aristo beslenme, nabız, nefes alıp verme gibi fiziksel faaliyetleri ruhun içinde ele almış ve yaşam-ruh kavramları arasında bir ayrım gözetmemiştir. İslam düşünürleri ise ruh kavramını nefs meselesi ile birlikte ele almışlar ve nefsin terbiye edilmesiyle birlikte ruhun iyi olabileceği kanaatine varmışlardır.

18. yy. ın büyük ilim ve fikir adamlarından Erzurumlu İbrahim Hakkı ruhun yerine gönlü ve onun zıddına nefs kavramını yerleştirmiştir. *Marifetnâme* isimli eserinde ruhu ikiye ayırıp bunlardan birine hayvanî ruh diğerine insâni ruh adını vermiştir. Hayvâni ruh nefsin elindedir. İnsâni ruh ise zatında özünde maddeden soyut bir cevherdir. Nefsi terbiye etmiş ruh en üstün ruhtur. Ahfa makamından kalp mertebesine inen ruh insan bedenine yerleşmiş ve işlerin idaresini üzerine almıştır. Bu yüksek ruh nefsle birleştiğinde adı kalp ve nefs-i natıka olur. Ortaya çıkan bu kalbin iki yönü vardır: Bunlardan birisi kutsal âleme diğeri ise nesneler âlemine bağlıdır. Bu nedenle de kalp organların en üstünüdür ve gönül adını alır. Gönül suretler âlemine dalarsa hayvandan farksız olur ancak iki âlemden herhangi birine tevessül etmeyip denge sağlayabilirse o zaman insan-ı kâmil olur. Bu da ancak nefsi terbiye etmekle, onun gıdasını vermekle mümkündür. Erzurumlu İbrahim Hakkı Rûhu'ş-Şürûh adlı eserinde ruhun gıdalarından birinin açlık olduğundan bahsetmektedir. Bu çalışmada Rûhu'ş-Şürûh adlı eserde yer alan ruh kavramına ve ruhu terbiye etmek için önerilen açlık kavramlarından hareketle ruhun gıdası konusuna değinilecektir.

Anahtar Kelimeler: Erzurumlu İbrahim Hakkı, Rûhu'ş-Şürûh, oruç, ruh, açlık

* Dr., Yozgat Bozok Üniversitesi, ozbeknecmiye@hotmail.com

Eski Türk Edebiyatında Ruh-ı Revan

Arif Edip AKSOY*

Mazmunlarla örülü bir yazın olan klasik Türk edebiyatında birçok kelime ve kavramın olduğu gibi ruh-ı revan mazmununun da hususi kullanım alanları mevcuttur. Arapça ruh ve Farsça revan kelimelerinin birleşmesiyle oluşan Farsça yapılı ruh-ı revan tamlaması, birçok divan şairinin tercih ettiği mazmunlar arasında yer almaktadır. Ruh-ı revan: Ruh-ı insanî anlamını taşımakla birlikte Osmanlı şiirinde yürüyen latif ve zarif bir ruha benzetilen sevgili manalarını haizdir. Bu çalışmada klasik Türk şiiri ustaları olan divan şairlerinin ruh-ı revan mazmununu kullanım tarzları; şekil ve muhteva yönü ile incelenmeye gayret edilecek mümkün olduğu kadar fazla şairden örnekler verilerek konu açıklanmaya çalışılacaktır. Konunun sınırları bir makale boyutunu aşacağı için mevzuya ait örnekler 16. yüzyıl divan şiiri ile sınırlandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ruh-ı revan, Ruh, Revan.

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, arifedipaksoy@gmail.com

Ahlak ve Duygu Felsefesi Perspektifinden Ruh

Muhammet Caner ILGAROĞLU*

Ruh üzerine yapılan felsefî soruşturmalar, ahlakın kuruluşuna zemin oluşturan akıl yürütmelerdir. Dolayısıyla ruhun mahiyeti bilinmeden ahlak hakkında konuşmak mümkün değildir. Nitekim ahlakın amacını mutluluk olarak tespit eden kadim filozoflar mutluluğun ruhsal bir etkinlik olduğu ön kabulünden hareket etmekteydiler.

Her metafizik kavram gibi ruh kavramı da neliği bakımından tanımı zor bir kavramdır. Onun zorluğu metafiziksel yanı dışında aynı zamanda tarih boyunca ruhun nasıl kavranıp felsefi olarak izah edilmesinde de kendini göstermektedir. Felsefe tarihinde ilk kez Sokrates'le derinlemesine açımlanan ruh kavramı, birçok filozof tarafından farklı perspektiflerden ele alınmıştır. Düşünce tarihi boyunca gerek teolojik, epistemolojik ve ontolojik bağlamda geniş bir literatürün ortaya çıktığı ruh konusunda modern bilim çağında psikoloji ve nörobilim başta olmak üzere birçok disiplin araştırmalar yapmaya devam etmektedir. Ruhun neliği konusundaki görüş ayrılıkları ruhsal olan konusunda aynı farklılığı göstermemektedir. Ruhsal olan insan varoluşunda bedenin mekanik işleyişi dışında insanda meydana gelen zihinsel ve psişik süreçler olarak değerlendirilir. İnsan ruhsal varoluşunu çeşitli biçimde ortaya koyar, bunlardan en önemlisi duygu durumlarıdır. Düşünsel varoluşuna içkin ve ondan ayrılamaz biçimde kendini gösteren duygu durumları, ruhun adeta insandaki görünür yanıdır. Düşünce ve duygu ruhsal varoluşta birbirinden ayrılamayacak biçimde bütünlük sergiler. İnsan bu bütünsel yapıda kendini en nihayetinde bir ahlak varlığı olarak ortaya koyar. İnsan; ruhu, bedeni, duyguları, eylemleri ve halleriyle kendi yatağına doğru akan bir nehir gibidir. İnsan bedeniyle değil duygularıyla insandır. Kendi yatağına doğru akan bu nehir her akışta kendi kendisini halden hale geçirerek bir bütün içinde ifade eder. Örneğin Heidegger'e göre ruh durumları, dasein'in varoluşsal yapısını belirleyen ve onu o yapan özelliğidir. Ona göre bu ruh durumu kendini kaygı duygusunda göstererek varoluşun merkezinde yer almıştır.

Bu bildiride "duygu durumları"nın ahlak ve değerler alanında kendini nasıl ortaya koyduğunu ve insanın ruhsal varoluşunun onun ahlaki duygu ve değerleri üzerinden nasıl görünür olduğu hakkında felsefi çıkarımlar yapacağız.

Anahtar Kelimeler: Duygu Felsefesi, Ahlak, Ruh.

* Dr., Adıyaman Üniversitesi, milgaroglu@adiyaman.edu.tr

İbn Sînâ'nın Ruh Anlayışı

Emine TAŞÇI YILDIRIM*

Ruh, varlığı, mahiyeti ve bedenle olan ilişkisi bağlamında başta felsefe olmak üzere birçok ilim dalında incelenmiştir. Felsefenin merkezi kavramlarından biri olan ruh, Antik Yunan felsefesinden İslam felsefesine kadar birçok filozof tarafından ele alınmıştır. Felsefe tarihi içerisinde kabul görmüş genel bir tanımı bulunmayan ruha dair farklı görüşler ortaya atılmıştır. İslam felsefesi içerisinde ruh kavramı nefs ile ilişkilendirilerek ele alınmış ve zaman zaman bu iki kavram birbiri yerine de kullanılmıştır. Bu çalışmayla İslam felsefesinde önemli bir yere sahip olan, kendisinden sonra birçok düşünürün fikirlerini etkileyen İbn Sînâ'nın ruh anlayışını ortaya koymak suretiyle bu konuda yapılan çalışmalara ışık tutmak amaçlanmaktadır. İbn Sînâ'nın *Kitabü'n-Nefs* ve *el-Kasîdetü'l-Ayniyyetü'r-Rûhiyye fi'n-Nefs (Ruh Kasidesi)* adlı eserleri bu çalışmanın temel başvuru kaynaklarındandır. Filozofun ruh anlayışı, İslam düşüncesi içerisinde kendine yer bulmuş olup güncelliğini koruyan meselelerden olan ruh-beden ilişkisi ve ruhun ölümden sonraki durumuna değindiği *Ruh Kasidesi*'ne de birçok şerh yazılmıştır. Bu durum İbn Sînâ'nın ruh anlayışının İslam düşüncesi üzerinde etkili olduğunu gösteren mühim bir örnektir. Bu tebliğde, İbn Sînâ'nın ruh ve nefs kavramlarına ilişkin değerlendirmelerine, bu iki kavram arasında bir ayrıma gidip gitmediğine değinilip doğrudan filozofun ruh anlayışına odaklanılmıştır. Ona göre ruh, bedene hayat verip onu yönetmektedir, bedene misafir olan ruhun asıl yeri kutsal alemdir. Ruh için bir kafes gibi olan beden, onun kemale erişmesine engel olmaktadır. Dolayısıyla ölüm, aslında ruhun beden kafesinden kurtulmasını ve hakikatleri görmesini mümkün kılacak bir aleme intikalini sağlamaktadır. Sonuç olarak İbn Sînâ, ruh anlayışıyla hem ruhun bedenle olan geçici münasebetine ve ulvî aleme ait olduğuna işaret etmekte, hem de ölümün bir yok oluş olmadığını ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın ruh anlayışının günümüz insanın kendine özellikle ruha dair sorularına belirli ölçülerde yanıt verici nitelikte olduğu da söylenebilir.

Anahtar Kelimeler**:** İslam Felsefesi, İbn Sînâ, Ruh, Beden, Ölüm.

* Dr., Yalova Üniversitesi, emine.tasci@yalova.edu.tr

Ebû Zeyd El-Belhî ve Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs Adlı Eseri

Selahattin AKTİ*

Kindî'nin talebelerinden Ebû Zeyd Ahmed bin Sehl el-Belhî (850-934), felsefe, astronomi, coğrafya, ahlak, tıp, psikoloji vb. sahalarda çalışmalar yapmış, İslam düşünce tarihinde multidisipliner kişiliğiyle dikkat çeken önemli düşünürlerdendir. Belhî'nin uzlaşmacı ilmî karakteri, kendini, din ile felsefenin uzlaştırılması çabasında gösterdiği gibi, tıp ve ahlak alanlarında da tebarüz eder. Beden ve ruh sağlığına dair yazmış olduğu Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs adlı eseri onun bu karakteristiğinin sonucu olarak ortaya çıkar. Söz konusu eser, insanın beden ve ruh şeklinde iki farklı boyutu olduğu ön kabulünden hareketle, insanın ancak bu ikisini dikkate alarak sağlıklı olabileceği fikrini taşır.

Anahtar Kelimeler: Ebû Zeyd el-Belhî, Ruh sağlığı, Beden sağlığı, Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfüs, Psikosomatik.

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, selakti@comu.edu.tr

Ebü'l-Hasan Ali B. Muhammed ed-Deylemî'nin Aşk Tasavvuru Bağlamında Ruh Meselesi

Mustafa BAŞKAN*

Deylemî hicrî 4./ milâdî 10. yüzyılda yaşamış tasavvuf çevrelerinde çağdaşlarına nispetle daha az tanınan bir simadır. İbn Hafîf eş-Şirâzî'ye talebeliği yanında günümüze kadar ulaşan *Atfü'l-elif el-me'lûf ale'l-lâmi'l-ma'tûf* ve *Sîretü'ş-Şeyhi'l-kebîr* adlı eserleri ile bilinmektedir. Dikkatli bir öğrenci olarak hem antik Yunan düşüncesinden hem de İslam düşünce geleneklerinden kendi dönemine kadar aşk ve muhabbete dair sözlü ve yazılı kaynaklardan istifade ederek aşka dair meseleleri *Atfü'l-elif* isimli kitabında işlemiştir. Bir âlim ve düşünür olarak kendi düşüncesini eklektik bir yapıda geliştirmiş, "aşk metafiziği" diyebileceğimiz düşüncenin temellerini atmıştır. Bu durum Deylemî'yi tasavvuf düşüncesi için ve özellikle aşka ve muhabbete dayalı nazariyat araştırmaları için önemli bir kaynak kılmaktadır. Eserinde sadece sûfîlerin değil aynı zamanda diğer düşünce ekollerine mensup âlimlerin görüşlerine de geniş yer veriyor olması onun ilme ve hakikate olan merakının bir göstergesi olarak kabul edebiliriz.

Deylemî'yi okumak bir yandan Şiraz bölgesi tasavvufunda devam edegelen tasavvufî ve felsefî tartışmaların tarihini okumak diğer taraftan merkezi bir konunun tasavvuf tarihi içinde izini sürdürerek günümüze kadar nasıl tartışıldığını üzerinde düşünmek demektir. Tasavvuf tarihine baktığımızda ilk dönem zâhid ve sûfîlerde korku ile destekli bir sevgi dindarlığı daha belirgin bir biçimde görülmektedir. Ancak hicrî ikinci asrın ikinci yarısında ve üçüncü asırda Tanrı ile insan arasındaki ilişki mutlak sevgiye dayalı açıklanmakta ve aşka dayalı fenâ anlayışı tasavvuf dindarlığın hâkim biçimi olarak anlaşılmaktadır. Deylemî bu hâkim anlayışı sürdürerek fenâ düşüncesini aşk ile temellendirmekte ve eserinde aşka dayalı varlık ve bilgi anlayışını belirleyen bir nazariyat ortaya koymaktadır.

Bu nazariyatın temelinde ise şu düşünceler yer alır: Deylemî'ye göre aşk demek fenâ demektir ve aşk olmadan fenâyı tasavvur etmek mümkün değildir. Kulun Hakk ile fenâ olması mutlak sevginin neticesinde ortaya çıkan bir durumdur. Sâlik ruh vasıtasıyla beşerî aşktan ilâhî aşka doğru yükselerek muhabbete dayalı çeşitli haller ve makamlara ulaşır. Buradaki ruh kemâli arzulayan ve kaynağına geri dönmek isteyen ruhtur. Muhabbet yolculuğun neticesinde aşk makamına ulaşan sâlik Hakk'ta fenâ olup aşktaki yolculuğunu tamamlar. Bu fenâ hali aynı zamanda *ittihad* veya *cem'* diye tabir edilmektedir. Sûfîye göre *ittihad,* âşıkta mevcut olan *cüz'î nûr*un *küllî nur*la birleşmesi ve onda yok olmasını ifade etmektedir.

Deylemî temelde muhabbeti *tabiî* ve *ilahî* olmak üzere ikiye ayırarak ruhun buradaki işlevini izah eder. Filozofların ve din âlimlerin ruh görüşlerine genişçe yer veren düşünür, ruhun sevinmesini ve ferahlık duymasını muhabbetin özüne ve keyfiyetine bağlar. Yazar birbirlerini seven ve âşık olanların durumunu izah ederken çeşitli teorilere değinir. Birbirini çeken ve cezbeden ruh (*tecâzüb*) düşüncesi bunlardan biridir.

* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, mustafabaskan@comu.edu.tr

Varlık anlayışı bağlamında Deylemî muhabbet diye tabir ettiği aşkı saf nur olarak telakkî eder. Bu saf nur cismânî âleme ve oradan bedene ulaşıncaya kadar sırasıyla *akıl*, *ruh* ve *latif cisimler*e sudûr ederek soyuttan somut âleme doğru bir düşüş yaşamıştır. Ruhların tekrardan saflaşması ve kaynağına yaklaşması durumunda sâlik asıl meskenine dönme potansiyeline sahiptir. Kaynağa yükseliş anlayışı aynı zamanda Deylemî'nin bilgi tasavvurunu açıklar mahiyetindedir. Deylemî'nin aşka dayalı marifet düşüncesini *bilen ile bilinenin birliği* (ittihâdu'l âlim bil ma'lûm) ilkesine bağlı *âşık ile mâşukun birliği* (ittihâdu'l âşık bi'l ma'şûk) şeklinde ifade etmemiz mümkündür. Sonuç olarak Deylemî mârifetullaha ulaştıran yegâne metodun ilahî aşk olduğunu beyan etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Deylemî, aşk, itthâd, marifet, ruh.

Ruhun Sıhhatini Korumanın ve İtidâlde Tutmanın Yöntemleri

Abdullah AKIN* & İsmail DEMİR**

Doktorların vücudun gelişmesi için yapılabilecek egzersiz hareketlerini gösterip tedavi maksatlı tavsiye etmeleri gibi, mânevî egzersizler, alıştırma ve telkinlerle de ruh geliştirilmelidir. Bedenin sıhhatini korumak nasıl önemliyse, ruhun sıhhatini korumak da önemlidir. Bunun terk ve ihmâli, tembellik, rûhî zayıflık, iradesizlik gibi sağlıksız durumları doğurur. Anlayış, hassasiyet ve istidatlar kaybolur.

Sağlıklı bir ruha sahip olabilmek için, ruhu diri kılan iffet, yiğitlik ve hikmete yönelmek gerekir. Bu özellikler ruhun üç kuvveti olan şehvet, gazap ve temyizin itidâl noktalarıdır. İnsan şehevânî kuvvetle faydayı elde eder. Gazap kuvvetiyle zarar verici şeyleri giderir. Temyiz kuvvetiyle ise düşünür, bakışlarını belirtir, iyiyi kötüden ayırır ve idrâk eder. Doktorluk (Beden doktorluğu) kitaplarında her tedavinin ayrı ayrı anlatıldığı gibi, mânevî hastalıkların bölümlerinden olan bu üç kuvvetle ilgili ruhsal hastalıkların sebeplerini ve tedavi yöntemlerini belirlemek ve din eğitimi açısından keyfiyetini ortaya koymak, çalışmanın temel amacını oluşturmaktadır.

Bilindiği üzere bedeni hastalıkların dört farklı tedavi yöntemi vardır: Vitaminli gıda almak; ilâç kullanmak, zarûret halinde haddini aşmaksızın bazı zehirli maddelerden faydalanmak ve cerrâhi müdahele yoluyladır. Bunun gibi ruhsal hastalıklarda uygulanacak tedavi yollarından birincisi; güzel amel ve faydalı davranışları yapıp, çirkin davranışları terk ederek rûha kuvvet vermektir. İkincisi kötü huy ve çirkin ahlâk sebebiyle rûha gelen hastalığın ıstırabını şuurlu bir şekilde düşünüp, kendisini azarlamak, pişmanlık duymaktır. Üçüncüsü; ruhta gayet sağlam yer tutmuş bir âdî huyu gidermek için, onun zıddı işlenerek, yapılan tedavidir. Bir başka deyişle hastalık mizacın sapmış olmasından doğuyor. Mizacı saptığı noktadan itidâle döndürmek onun ilâcıdır. İtidâlin devamı için ise ahlâk-fikir-beden terbiyesi bütünlüğü sağlanmalıdır. Bunun için de akıl ve irade güçlendirilmeli, eğilimler birbirine karşı kullanılmalı ve öz benlik duygusu geliştirilmelidir.

Çalışmada "kaynak araştırması yöntemi" kullanılacaktır. Kaynak araştırması, mevcut yazılı kaynaklarda dağınık bir şekilde bulunan bilgileri toplayıp yorumlamak, değerlendirmek ve sistemleştirmek suretiyle yeni bilgiler ortaya çıkarmak, yeni sorunlara çözümler getirmek amacıyla yapılan bir araştırmadır. Bu araştırma daha çok dini konularda yapılan, dini naslardan ve dini otoritelerin uygulamalarından hareketle güncel problemlere çözümler getirmeyi amaçlayan ve ilahiyat fakültelerinde sıkça başvurulan bir araştırma türüdür.

Anahtar Kelimeler**:** Ruhun Üç Kuvveti, İffet, Yiğitlik, Hikmet, Şehvet, Gazap, Temyiz

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, abdullahakin@comu.edu.tr
** Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, abdullahakin@comu.edu.tr

Dini/Ruhsal Deneyimlerin Beyin Üzerindeki Etkisi

Osman ABALI*

Dini/ruhsal deneyimlerimiz beyin üzerinde bir etkisi bulunmakta mıdır? Ya da bu tür deneyimler temel zihinsel süreçlerde gerçekleşmekte midir? Bu sorulara cevap aramak üzere Newberg tarafından nöroteoloji disiplini geliştirilmiştir. Bu bilim dalı, dini/ruhsal/aşkın deneyimlerimizin beyindeki sinirsel aktivitelerini incelemektedir (Newberg, 2000, s. 2). Ayrıca Davidson ve Panksep gibi birçok yazarın da bu yönde araştırmaları mevcuttur. Çeşitli yazarların laboratuvar ortamında beyin görüntüleme tekniklerinden yararlanarak dini/ruhsal/aşkın deneyimlerimizin beyinde gerçekleştirdiği sinirsel etkilerini tespit etmişlerdir. Bu çalışmanın amacı, bu verilerin genel değerlendirmesini yapmaktadır.

Beyinsel düzeyde dini deneyimleri inceleyen teşebbüslerden biri Harris ve arkadaşları tarafından 2008 yılında yapılmıştır. Harris ve arkadaşları araştırmaları sonucunda dini deneyimler ilgili nöron aktivitelerinin genel olarak ventromedial prefrontal kortekste (ön-orta alın korteksi) toplandığı gözlemlenmiştir (Harris, Sheth & Cohen, 2008, s. 145). Dini deneyimler ile ilgili nöronların yoğun olduğu ön-orta alın korteksi ise limbik sistemden, bazal gangliyondan (motor aktiviteleri düzenleyen bölgenin genel adı) ve parietal lobun (çeşitli duyu organlarından gelen bilgileri birleştirmede önemli rol oynar) ilgili korteksinden güçlü ve karşılıklı bağlantılar almaktadır. Bu korteks, amaç odaklı eylem seçimi ilgili davranışları düzenlemede, gerçek bilgiyi ilgili duygusal süreçlerle ilişkilendirmede ve yüksek duygu ile bezenmiş durumların mantıksal analizlerin yapılmasında etkin olduğu görünmektedir (Harris, Sheth & Cohen, 2008, s. 146). Davidson ve Lutz (2008, s. 173) benzer bir çalışma olarak Dalai Lama ve Budist rahiplerinin meditasyon esnasında beyin bölgelerini tarayabilmiştir. Harris'in çalışmalarına benzer olarak bu çalışmalarda da meditasyon yapan rahiplerin ön-orta alın korteksinde nöron aktivitelerinin yoğunlaştığı saptanmıştır. Dolayısıyla dini deneyimlerin beynin duyguları yöneten, benliği temsil eden ve bilişsel çatışmayı yöneten bölgeleriyle daha fazla ilişkili olduğu öne sürülmektedir (Harris & et all, 2009, s. 1). Bu verilerden hareketle de ruhani deneyimlerimizin beyinde nöral aktivitelerle işlenip değerlendirilebildiğini sonucuna varılabilir. Dini deneyimler, hissetmenin basitçe bir durumu olarak değil de özgül tipte sinirsel devre etkileşimlerinin gerçek yansıması oldukları anlaşılmaktadır (Panksepp, 2017, s. 73). Dahası dini deneyimlerimizin bilişsel, duyuşsal ve psikomotor davranışlarımızı etkileyebildiğini söyleyebiliriz. Zira dini deneyimlerin gerçekleşme alanı olan ön-orta alın korteksi beynin temel icra bölgesidir. Nihai olarak ise ruhsal deneyimlerimizin bilgi, duygu ve eylem ile anatomik bir bağa sahip olduğunu belirtmek gerekir.

Anahtar Kelimeler**:** Dini, Ruhsal, Deneyim

* Dr., Arş. Gör., Hakkâri Üniversitesi, osmanabali@hakkari.edur.tr

Psikolojik İyi Oluş ve Din Eğitimi

Metin ÇİFTÇİ*

Genelde psikoloji, özelde din psikolojisi, onlarca yıl bireyi etkileyen olumsuz durumlar üzerine çalışmalar gerçekleştirdi. Fakat son yıllarda olumsuz durumların ortaya çıkma sebebinin, olumlu durumların yokluğu olduğu düşüncesi, daha öne geçmiş görünmektedir. Bireyin içine düştüğü korkuların, kaygıların, stresin, depresyonların vb. hayatı olumsuz etkileyen durumların altında, bireyde yeterince gelişmemiş olan saygı, sevgi, diğerkamlık, hoşgörü, şefkat, sabır vb. kazanımların eksikliği olduğu fark edilmiş ve çalışmalar bu alanlarda yoğunlaşmıştır. Bireyde eksik olan kazanımlara bakıldığında, bunların dinlerin binlerce yıldır insanlara tebliğ ettiklerinden farklı bir şey olmadığı açık bir şekilde görülmektedir. Son yıllarda yapılan birçok çalışma, dindarlığın, psikolojik iyi oluş üzerinde ne denli etkili olduğunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Din eğitimi, dinin bireye telkin ettiği ve bireyin anlamlı bir hayat yaşayabilmesi için sahip olması gereken olumlu kazanımların doğru bir şekilde sağlanması için gereklidir. Birey, hayatını anlamlı kılabilmesi, kendisiyle ve çevresiyle barışık olabilmesi için dinin binlerce yıllık tecrübesinden yararlandırılmalıdır. Eğitim bir bütündür. Sadece pozitif bilimlerle eğitim görmüş bir kişi, kendisine ve hayata dair bütün sorulara anlamlı cevaplar bulamayacaktır. Bulamadığı her cevap bireyin ruhunda yara olarak kalacak ve hayatı anlamlı bir şekilde yaşamasına engel teşkil edebilecektir. Günümüzde oldukça ihmal edilmiş ve geri plana atılmış olan din eğitimi, eğitimin eksik kalan kısmı olan manevi hayatı sunduğu ve dinin olmadığı bir dünyada cevabı bulunamayan, deney ve gözlemle cevapları öğrenilemeyen sorulara, insan ruhunu tatmin edici cevaplar verebildiği için önemlidir. Bu çalışma batıda ve ülkemizde psikolojik iyi oluş ve din konusunda yapılmış çalışmalar ele alınmak suretiyle, din eğitimi ekseninde değerlendirilecektir. İslam dini merkezde olmak üzere genel olarak din eğitiminin psikolojik iyi oluşa katkısına odaklanılacaktır.

Anahtar Kelimeler**:** Din eğitimi, din, psikoloji, psikolojik iyi oluş

* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, **metinciftci@comu.edu.tr**

Nasıl başlıyorlar? Alkol ve Madde Bağımlılığı

Nihâl İŞBİLEN*

Çağımızın önemli problemlerinden biri olan alkol ve madde bağımlılığı şehirleşmenin artışı ile özellikle gençler arasında hızla yayılmaktadır. Alkol ve madde bağımlılığının ortaya çıkışı genel olarak bireyin kimlik arayışı içerisinde olduğu ergenlik dönemine denk gelmektedir. Bu dönem içerisinde ve genel itibariyle aile işlevleri zayıf bireylerin bağımlılığa başlama oranı güçlü aile ilişkileri olanlara göre daha yüksek görülmektedir. Bağımlılığın başlama nedenini tek bir etkene bağlamak söz konusu değildir. Aile ilişkilerini bu nedenler içerisinde birinci sırayı aldığını söyleyebiliriz.

Toplumu tehdit eden alkol ve madde bağımlılığı bir aile hastalığı ve önemli bir halk sağlığı sorunudur. Alkol ve madde bağımlılığı, vücudun işlevlerini olumsuz yönde etkileyen alkolün ve maddenin kullanılması, bundan dolayı zarar görüldüğü hâlde bu maddelerin kullanımının bırakılamaması durumudur. Alkol ve madde kullanımının insan vücudunda yarattığı yoğun istek ve yoksunluk durumlarını ortadan kaldırmak zorlu bir yolculuktur. Tüm meşakkatlerine rağmen profesyonel meslek elemanlarının denetiminde aile ve sosyal çevrenin desteği ile, bağımlılık tedavi edilebilen bir hastalıktır. Türkiye'de bu hastalığın tedavi edildiği rehabilitasyon merkezlerinden birisi Yeşilay Danışmanlık Merkezleridir.

Bu araştırmanın amacı Yeşilay Danışmanlık Merkezlerinde (YEDAM) alkol ve madde kullanımını bırakmak üzere tedavi gören bireylerin bağımlılık süreçlerinin nasıl başladığını ele almaktır. Bu bağlamda Yeşilay Danışmanlık Merkezi (YEDAM) İstanbul şubelerinde (Başakşehir, Cerrahpaşa, Ümraniye ve Üsküdar) alkol ve maddeyi bırakmak amacıyla tedavi gören 13 bağımlı ile derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Nitel araştırma yönteminin kullanıldığı çalışmada mülakat tekniği ile veriler toplanmış ve fenomenolojik analiz yöntemi ile araştırmaya katılan bağımlıların bağımlılık öyküleri üzerinden bağımlılığı başlatan nedenler görünür kılınmaya çalışılmıştır.

Elde edilen bulgulara göre akran baskısının, genetik faktörlerin, anne baba tutumlarının, anneden ve babadan öğrenilen baş etme mekanizmalarının, kişisel özelliklerin ve ruhsal problemlerin bağımlığın başlamasında etkili olabildiği görülmektedir. Araştırmanın bulguları bağlamında alkol ve madde bağımlılığını önleyici hizmetlerde dikkat edilmesi gereken hususlara ve özellikle vurgulanması gereken konulara değinilmiştir.

Anahtar Sözcükler: Bağımlılık, Alkol Bağımlılığı, Madde Bağımlılığı, Yedam.

* Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi, nihalisbilen@gmail.com

Psikoloji ve Tasavvuf ilimlerinin Ruh Anlayışı

Süleyman DERİN*

İslami ilimler arasında ruh konusunu en çok gündemde tutan ve ruh üzerine derin tahlillerde bulunan ilim dalı tasavvuftur. Sufiler naslardan aldıkları bilgileri uzun gözlemler ile de zenginleştirerek eserlerinde ruh/nefis hakkında detaylı bilgiler vermişlerdir. Nefsi emmare, levvame, mülheme, mutmainne, raziye, merzıyye, kâmile gibi pek çok tasnife tabi tutmuşlar, bu farklı seviyelerdeki ruhun özelliklerini, pozitif ve negatif yönlerini bizlere tanıtmışlardır. Bu manada tasavvufa bir ruh bilimi de denebilir. Tabi olarak ruh üzerine yapılan bu gözlemler, hatta deneyler günümüz psikolojisine ışık tutacak pek çok verilere sahiptir. Psikoloji iki asırlık yeni bir ilim dalı olarak başlangıçta neredeyse sadece insanın olumsuz özelliklerine vurgu yapmış, psikolojik açıdan ekside olan bir hastayı sıfıra getirmeyi başarı kabul etmiştir. Son zamanlarda ise bunun yeterli olmadığını anlayan psikoloji bilginleri, pozitif psikoloji, humanistik psikoloji, transpersonal psikoloji gibi yeni sahaları geliştirmeye başlamışlardır. Bunu yaparken de özellikle Budizm, Hinduizm gibi mistik yönü olan dinlerin ruh ile ilgili bilgilerine başvurmuşlar, yoga, transandantal meditasyon gibi teknikleri bu dinlerden ödünç alıp kullanmaya çalışmışlardır. Zira deneysel bir ilim olan psikolojinin ruh hakkında dini bir metin olmadan fazla yol alması mümkün değildir. Kurani tabirle insana ruh hakkında çok az bilgi verilmiştir ve bu bilginin büyük çoğunluğu da semavi dinlerde, özellikle de son din olan İslam'dadır.

Psikoloji her ne kadar deneysel bir ilim olma iddiasında ise de günümüz de pek çok konuda dinin ortaya koyduğu değerlerle çatışma içine girmiştir. Deneye konu olmayan metafizik konularda bile psikoloji erbabı yeni teoriler üretmekte ve çoğu zaman bu fikirler İslam dini ile ters düşmektedir. Bu sebeple ruh hakkında iki ilim dalının iş birliği hem din hem de psikoloji açısından faydalı olacaktır. Tebliğimiz dinin hatta ruhun dışlandığı modern psikoloji sahasında tasavvuf ile psikolojinin iş birliğinin olasılıklarını, bu yoldaki fırsatların ve problemlerin teşhisini ortaya koymaya çalışacaktır.

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, Tasavvuf, Ruh, Maneviyat Psikolojisi

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, sderin@marmara.edu.tr

İmam Gazali'ye Göre Ruh Beden İlişkisi ve İbadetlerin Ruh Üzerindeki Etkisi

Mustafa BORAN*

Ruh, birçok disiplininin konusu olduğu gibi İslam dininin de konusudur. Kur'an-ı Kerim ve hadisi şeriflerde ruh hakkında deliller vardır. İslam bilginleri bu delillere ve elde edilen bilgilere göre ruha dair söz söylemiştir. Ruhun varlığı, durumu, ne zaman yaratıldığı, ölüm, öldükten sonra ruhun durumu ve ibadetlerin ruha olan etkisi tartışılıştır.

Ruh konusunda söz söyleyen ilim ehlinden birisi de İmam Gazali'dir. Bu çalışmamızda Gazali'nin ruh hakkındaki görüşlerini, ruh-beden ilişkisini, ruhun kadim olup olmadığını, ölümün ruha etkisini ve yapılan iyilik ve ibadetlerin ruh üzerindeki tesirini incelemeye çalışacağız.

Ruh kelimesi sözlükte; "can, nefes, vahiy, ilham, gitmek, geçmek, rüzgârlı olmak, geniş ve ferahlık verici olmak" manalarındaki revh kökünden bir isimdir. Terim olarak genellikle "canlılarda hayatı sağlayan unsur" şeklinde tanımlanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de ruh; Kur'an-ı Kerim, melek, Cebrail, insan ruhu, emir gibi manalarda kullanılmıştır.

Çalışmamızda çok geniş bir alan olan ruh konusunda İmam Gazali'nin değerlendirmelerini, eserlerini inceleyerek anlamaya çalışacağız.

Görebildiğimiz kadarıyla İmam Gazali ruh hakkında başta İhyâu ulumü'd-din olmak üzere eserlerinin değişik yerlerinde birbirine benzer bilgiler vermiştir. Hatta Gazali'ye atfedilen ruh hakkında yazılmış, "Hakikatü'r-ruh" /Ruhun gerçeği adında bir eser olduğu ifade edilmiştir.

İmam Gazali ruhu ikiye ayırmış, iki manada kullanmıştır; birincisi kalbin boşluğunda bulunan latif cisimdir. Damarlar vasıtasıyla bedenin her tarafına yayılır. Tıp ilminde ruh denilince anlaşılan budur. İkincisi; insanın görünmeyen, idrak eden ve bilici olan bir parçasıdır. Ayetlerde "Allah'ın emrinden" olduğu haber verilen ruh bu ikinci kısımdaki ruhtur. İmam Gazali bütün varlıkların Hz. Allah'a nispet edildiğini, ruhun Allah Teâlâ'ya nispetinin diğer varlıklardan daha şerefli olduğunu söylemektedir. Ona göre ruh, felsefecilerin iddia ettiği gibi kadim bir varlık olmayıp sonradan yaratılmıştır. Anne rahminde bedene girdirilmiştir. Beden ruhun biniti ve vasıtasıdır. Ruha nispetle beden hacının bindiği deve, suyu taşıyan kova gibidir. İmam Gazali'ye göre ruh, sonradan yaratılmış olmakla beraber ölümsüzdür. Ölüm bedene arız olur. Kıyametten sonra ruh yeniden bedene girer. Ölüm anında ruh bedenin bütün organlarından ayrıldığı için çok acı hissedilir. Ruh, ölüm ile beden kafesindeki hapislikten kurtulur. Hz. Allah'ın kendisi hakkında az bilgi verdiğini bildirdiği ruhun hakikati genel olarak bilinmemekle beraber, peygamberler ve bazı ilim ehli onun hakikatini bilebilir. Ancak insanların aklı bunu kaldıramayacağı için onu açıklamaktan menedilmişlerdir. Kabirde azap hem bedene hem de ruha uygulanır. Ruhlar âleminde birbiriyle tanışan

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, mustafa.boran@comu.edu.tr

ruhlar dünyada da tanışırlar, birbirini severler. Namaz, oruç, zekât, hac gibi ibadetlerin ve iyiliklerin ruh üzerinde olumlu etkileri olduğu gibi, kötülüklerin de menfi etkileri vardır.

İmam Gazali'nin ruh hakkında verdiği bilgilerin bir kısmı iman ile ilgilidir. Çünkü ruh gözle görünen bir varlık değildir. Onun yaratılışı, ölümden sonraki durumu bilimsel olarak ispat edilemez, akıl ile anlaşılamaz. İman etmek gerekir. Bilgilerin bir kısmı ise akıl ile anlaşılabilir. Ölümü görmekteyiz. İbadetlerin, iyiliklerin insan üzerinde, hatta kendimizde olumlu yönlerini gözlemleyebilmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Ruh, İmam Gazali, beden, ölüm, ibadet.

Kabirde Ruh-Beden İlişkisinin Mahiyeti Üzerine: Nuh b. Mustafa el-Hanefî'nin (ö. 1070/1660) *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr'ı*

Orkhan MUSAKHANOV*

XVII. yüz yıl Osmanlı âlimlerinden Nuh b. Mustafa el-Hanefî (ö. 1070/1660) fıkıh ve kelam başta olmak üzere İslâmî ilimlerin birçok dalında çok sayıda eser kaleme almıştır. Kabirde ruhun bedene iade edilmesini konu alan *Risâle beyânı i'âdeti'r-rûh fi'l-kabr* adlı eserinde o, konuyu kelâmî ve fıkhî boyutlarıyla ele almıştır. Meselenin kelâmî boyutunu ortaya koyarken büyük ölçüde İbn Kayyim'in *er-Rûh* isimli eserine dayanmıştır.

Ona göre kabirdeki kimseye bir hayat verilir fakat bu hayat, bilinen alışılmış olan hayat değildir. Nasıl ki bir kimsenin uykudaki hayatı normal hayatından farklı ise kabirdeki hayatı da buna benzer bir şekilde bilinen hayatından farklıdır. Bu bakımdan Nuh b. Mustafa kabirde insana ruhun iade edilmesi ile ilgili hadisleri hakikat olarak almış ve bu hadisleri tevil etmemiştir. Ancak ölünün, ziyaret edeni tanıması, selamını duyması ve selamına cevap vermesi ile ilgili hadislerin hakikat anlamında kabul edilmesinin Hanefi mezhebine muhalif olduğunu ifade etmiştir. Bu konudaki haberi vahidin ayete ters olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla, İbn Kayyim er-Rûh isimli eserinde bu konuda hadisi esas alıp ayeti tevil ederken Nuh b. Mustafa ise bunun tersini yapmaktadır.

Bu tebliğde amaç Nuh b. Mustafa'nın risalesi bağlamında kabir hayatında ruhun bedene iadesinin mahiyeti ele alınacaktır. Bu bağlamda Nuh b. Mustafa'nın ruhun kabirdeki durumuna dair görüşleri başta İbn Kayyım'ın kelâmî görüşleri olmak üzere Hanefî mezhebinin konuyla ilgili ihtilaf noktalarına değinilerek ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler**:** Nuh b. Mustafa el-Hanefî, Kabir, Ruh-Beden İlişkisi.

* Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi, omusakhanov@aku.edu.tr

Câhiliye Dönemi Arap Şiirinde Ruh Algısı

Mehmet YILMAZ*

İslâm öncesi Arap yarımadasında yaşanan dönem 'Câhiliye dönemi' adıyla bilinir. 'Câhiliye' kavramı sözlükte, 'bilgi yokluğu, akıl, idrak eksikliği, düşüncesiz ve akılsız davranış sergileme' gibi anlamlara gelir. Ancak terim olarak 'Câhiliye' kavramı, Arapların İslâm'dan önce en fazla iki yüz yıllık zaman dilimi içerisindeki yaşam biçimlerini anlatmak amacıyla kullanılmaktadır.

Her insan gibi Câhiliye insanı da elle dokunamadığı latif bir nesnenin bedeninde var olduğunu sezinlemektedir. Yine Câhiliye insanı söz konusu nesnenin bedenden ayrılmasıyla ölüm olayının gerçekleştiğinin de farkındadır. Câhiliye insanı 'ruh' diye adlandırdığı ve hayat kaynağı olduğuna inandığı söz konusu nesne ile ölüm arasında bir bağlantı bulunduğunun da bilincindedir. Bu bakımdan ölümü ruhun bedenden ayrılma ve başka bir âleme intikal etme hali olarak telakki eden Câhiliye insanı, yok olmaktan değil ruhun intikal ettiği meçhul hayattan korkmakta ve ürkmektedir.

Arap dilinde 'ruh' kavramının bu isimle anılması üfürme, hava, esinti ve meltem gibi 'nefes' alıp vermeyi çağrıştıran anlamlar içermesi sebebiyledir. 'Ruh' kavramı aynı zamanda 'nefs' kavramı ile de eş anlamlıdır. Kuşkusuz insanoğlunun ait olduğu ortama has kültürel zenginlikler zihin yapısına şekil veren etkenlerdendir. Câhiliye Arap toplumlarındaki 'ruh' algısı da kültürel zenginlikler bağlamında dönemin inanç boyutuna işaret eden göstergelerdendir. Günümüze ulaşan Câhiliye şiir metinleri incelendiğinde Câhiliye insanının zihninde kurguladığı 'ruh' tasavvuru ve inancı hakkında ipuçlarına rastlamak mümkündür. Söz gelimi Câhiliye toplumlarındaki yaygın inanışa göre öldürülen kimsenin ruhu bedenden ayrılmakta ve kuş kisvesine bürünmektedir. Kuş kisvesine bürünen ruh, ölünün kabri başından ayrılmamakta ve 'Beni sulayın! Beni sulayın!' diye mütemadiyen ötmektedir. 'Sada' veya 'hâme' adı verilen söz konusu kuş, ancak maktulün öcü alındığı vakit susmaktadır. Kabîlenin sözcüsü konumundaki şair de kabîle bireylerini maktulün intikamını almaya teşvik etmek amacıyla kuş suretindeki ruh tasavvurunu beyitlerde sıkça dile getirmektedir. Câhiliye Araplarına göre ölen kimsenin ruhu, canlılara zarar ve fayda verme gibi olağanüstü güçlere de sahiptir. Yine Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre vefat eden kimsenin ruhu kabirde içki içmektedir. Bu bakımdan ruhların şerrinden korunmak ve memnuniyetlerini kazanmak amacıyla mezarlıklarda develer kesilmekte ve vefat eden kimselerin kabirleri içki ile sulanmaktadır. Dahası Câhiliye Arapları arasındaki yaygın inanışa göre ruhlar hayatta kalan kimseler gibi kabirde yemek yemekte, içecek içmekte ve eşya kullanmaktadır. Yine Câhiliye Araplarındaki yaygın inanışa göre ruhlar mezarlıklarda bir araya gelmekte, izbe harabeleri, dipsiz kuyuları ve ıssız çölleri mesken edinmektedirler. Câhiliye şairlerine ait günümüze ulaşan şiir metinlerinde bu türden inanışların yansımalarına da yer yer rastlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, Câhiliye Dönemi, Şiir, İnanç, Ölüm

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, myilmaz93@comu.edu.tr

"Ruh" ve "Nefs" Kavramlarının Etimolojik ve Kavramsal Açıdan İncelenmesi

İclâl ARSLAN*

Bu çalışmada "Ruh" ve "Nefs" kavramları etimolojik açıdan incelenmektedir. Bu bağlamda bu iki kavramın gelişim seyri, ıstılahi anlamları ve tanım literatüründeki karşılıkları ele alınmaktadır. Bu kavramları etimolojik tahlile tabi tuttuğumuzda Arapça kelimelerin kendilerinden türediği köklerin varlığı ve bu köklerin temel anlamlarının bulunduğu olgusunu göz önünde bulundurduk. Çalışmamızda nefs kavramıyla ilişkilendirilen ruh kavramını da ele alacağız. Bu bağlamda ruh ve nefs kavramlarının anlam bakımından farklılık ya da ortaklıklarına değinerek sözlük ve terim anlamlarıyla bütüncül bir şekilde anlaşılmasını hedefliyoruz.

Çalışmamızı yaparken ilk olarak kavramların etimolojik tahlillerini yapmaya çalıştık. Bu bağlamda öncelikle Halîl b. Ahmed'in Kitâbü'l-'Ayn' adlı eseri gibi çalışmalardan istifade ederek, kelimelerin anlam dairesini klasik dönemde kaleme alınmış sözlüklerden hareketle ortaya çıkartmaya çalıştık.

Ruh; sözlükte can, nefes, hayatın kendisine bağlı olduğu varlık, maddenin zıttı manalarına gelecek şekilde karşılık bulmuştur. Ruh kavramı Kur'an'da 24 yerde geçmiş ve rahmet, melek, vahiy, ilham, Cibril, Hz. İsa ve Kur'an anlamlarında kullanılmıştır. Kur'an'da ruhun çeşitli tanımları yapılmıştır. Kur'an'dan da anlaşılacağı üzere Ruhun mahiyetini bilmemiz mümkün değildir. Mahiyetini sadece Allah bilir.

Nefs kelimesinin; ruh, can, akıl, insanın şahsı, bir şeyin varlığı, zatı, içi, hakikati, beden, ceset, kan, azamet, izzet, kötü söz, bir şeyin cevheri, arzu ve istek gibi pek çok anlamı bulunmaktadır. Kur'an'da tekil ve çoğul olarak 295 defa geçmiş olan Nefs, Hz. Âdem, anne, insan, kişi, ehl-i din, can, beden, ruh, hemcins, insanın iç alemi, Allah'ın zatı, ilahi tekliflere, emir ve yasaklara müjde ve uyarıya muhatap olan insanın manevi varlığı, kalp, göğüs ve cins anlamlarında kullanılmıştır. Esasen Nefs, hem insanın maddi varlığı, hem de insanda var olan fakat gözle görülmeyen iyi ve kötüyü arzu eden manevi varlığı ifade etmektedir.

Ruh ve Nefs kavramlarını tahlil ederken, tanım merkezli değerlendirmeleri ele alarak ıstılahı anlamlarını da ortaya koymaya çalıştık. Bu bağlamda yapılan çalışmalardaki tanımları Meşşai gelenekle sınırlandırdık. Bu manada İslam düşünce geleneğinde büyük önemi haiz olan ruh ve nefs kavramlarını tahlil ederken kavramın epistemolojik, ontolojik ve eskatolojik karşılığını da ortaya koymayı hedefledik. Bu bağlamda nefsin bir bilgi edinimi ve kaynağı olması, varlığın onunla gerçekleşmesi ve insanın varlığını tamamlamasından sonra nefsin varlığının devamlılığı noktasındaki anlam dairesi çalışmamızda ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, Nefs, Tanımlar, Etimoloji, Meşşai Gelenek.

* Dr., Hitit Üniversitesi, iclalarslan@hitit.edu.tr

İsra ve Mirac Hadisesinde Ruh Temalı İhtilaf Meseleleri

Ömer ELBEYLİ*

Resûl-i Ekrem'in (s.a.v) Mescid-i Haram'dan Mescid-i Aksâ'ya gidişi ve oradan da göğe yolculuğunu ifade eden İsra ve Miraç hadisesi, siyer, tefsir ve hadis kitaplarında detaylıca ele alınan ve üzerinde çokça ihtilaf edilen meşhur bir hadisedir. Meselenin sahabe-i kiramdan günümüze kadar ihtilafa konu oluşunun merkezinde ise İsra ve Miracın sadece ruhla mı yoksa ruh ve beden birlikteliğiyle mi gerçekleştiği sorusu vardır. Aynı şekilde miraçta Resûl-i Ekrem'in kendinden önceki peygamberlerin ruhlarına mı yoksa ruh ve bedenlerine mi imamlık ettiği meselesi söz konusu tartışmanın diğer bir sorusudur. Dolayısıyla İsra ve Miraç hadisesinin en çetrefilli yönü, hâdisenin ruhla alakalı olan tarafıdır.

Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) bu bağlamda ruh-beden tartışmasını bir üst perdeden çözmek için yeni bir ruh tanımı yaparak ihtilafın hakiki değil, lafzi olduğunu ortaya koymuştur. Ona göre insanın bu algılanabilir yapısının ötesinde, söz konusu algılanabilir yapısına bürünebilen latîf bir cismi vardır. Bu latif cisim, gül suyunun gülün içindeki akışı gibi insanın içinde akar, artmaz veya azalmaz, cismin yaratılışından ölümüne kadar içinde kalır. Bu, kendi kendini idrak eden, gören ve duyan latif bir cisimdir. Resul-i Ekrem (s.a.v) onunla miraca yükselmiştir. Dolayısıyla cismiyle uruç etti diyen kimse haklıdır. Zira o latif bir cisimdir. Aynı şekilde sadece ruhla yükseldi diyen de haklıdır. Çünkü söz konusu bu cisme ruh adı da verilir. Onun bu taksimine göre ihtilaf sadece bir ifade ve daha net bir ifadeyle bir itibar farklılığından ibarettir.

Tebliğde İsrâ ve Miraç hâdisesi bağlamında yukarıda zikri geçen ruh temalı ihtilaflı konuları yanında Kemalpaşazâde'nin tanım ve taksimi ile ele alınacak ve Osmanlı alimlerinin bu tanım ve taksime karşı tavrı tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, İsrâ-Miraç, Kemalpaşazâde.

* Dr., Marmara Üniversitesi, omar.kalhussien@marmara.edu.tr

Ruhun Mahiyeti Bağlamında Emir ve Alem-i Emir Kavramları Üzerine Bir İnceleme

Abdulmelik YANGIN*

Ruhun mahiyeti hakkındaki sorular çok eskiye dayanmaktadır. Hz. Peygamber'in (sav) tebliğ vazifesine başlamasından sonra müşrikler, Yahudiler ve müminler tarafından çeşitli sorular sorulmuştur. İsra suresinin 85. ayeti de bir rivayete göre Yahudilerin, diğer bir rivayete göre ise müşriklerin ruhun ne olduğu sorusu üzerine inmiştir. Âyette detay verilmeden sadece "Rabb'in emri" olarak anlatılan ruhun mahiyeti hakkında çok sayıda tefsir ve tevil yapılmıştır. Burada ruhun ne olabileceğine dair yorumları aktarmaktan çok "emir" kelimesi üzerinde durulacaktır. Müfessir ve kelamcıların çoğu "emir" kelimesini icat ve yaratma manasında anlamışlardır. Buna karşılık Araf suresinin 54. ayetinde "halk" ve "emr" kelimelerinin beraber kullanılmasından dolayı "emr"in yaratmadan farklı olduğu söylenebilir. "Halk" kudret sıfatının özelliği iken "emr" irade sıfatının özelliğidir. Ruhun "emr" ile nitelenmesi de onun Allah'ın irade sıfatına mazhar olduğunu ve diğer mahlukattan farklı olduğunu göstermektedir. Daha sonraki dönemlerde "emir" kelimesi, âlem kelimesi ile birleşerek "âlemü'l-emr" şeklinde kavramsallaşmıştır. Bu kavram mülk ve melekût âlemi ile yakından ilgilidir. Bir görüşe göre âlem-i melekût âlem-i emrin tecellileri veya bizzat kendisidir. Mutasavvıflara göre âlem-i emir, akıllar ve nefisler gibi maddesiz ve zamansız var edilen şeylerin âlemidir.

Bu tebliğde "emir" ve "âlem-i emir" kavramlarının tefsir, kelam ve tasavvuf kaynaklarındaki izahlarına değinerek ruha dair bir çerçeve ortaya koymayı amaçlamaktadır. Allah'ın emri olarak ifade edilen ruhun hangi âlemden olduğu, mahlûk olup olmadığı, mahiyetinin ne olduğu gibi sorulara emir kavramı üzerinde cevap vermeye çalışacaktır. Öncelikle ilk dönem âlimlerince "yaratma" olarak anlaşılan emir, daha sonraları "halk" kelimesinden ayrılmış ve "İrade sıfatının taalluk edip kudret sıfatının taalluk etmemesi" olarak anlaşılmıştır. Buradan da irade sıfatının bir tecellisi olan emre mazhar olan ruhun âlem-i şehadete çıkmadığı, yani bildiğimiz manasıyla yaratılmadığı sonucu çıkmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, Emir, Alem-i Emir, Halk.

* Öğretim Görevlisi, Sakarya Üniversitesi, ayangin@sakarya.edu.tr

Nuh b. Mustafa el-Hanefî'nin (ö. 1070/1660) *Risâle-i hakikatü'n-nevm ve'r-rü'yâ*'sı Bağlamında Ruh ve Rüya İlişkisi

Enes TAŞ*

XVII. yüzyıl Osmanlı âlimlerinden Nuh b. Mustafa el-Hanefî (ö. 1070/1660) fıkıh ve kelam başta olmak üzere İslâmî ilimlerin birçok dalında çok sayıda eser kaleme almıştır. O, hususen ruh konusuna ilgi göstermiş ruhun bedenle, uykuyla ve ölümle (kabir) ilişkisini müstakil risalelerde tek tek ele almıştır. *Risâle-i hakikâtü'n-nevm ve'r-rü'yâ* adlı eseri, onun ruh/nefs ile rüya ilişkisini esas aldığı risalesidir. Risaleyi üç bölüme ayırmış, ilk bölümde uykunun hakikati, ikinci bölümde rüyanın hakikati ve üçüncü bölümde ise rüyanın çeşitleri üzerinde durmuştur. Uykunun hakikati kısmında ruh ve nefsin insandaki iki ayrı gerçekliğe karşılık geldiğine işaret etmiştir. Rüyanın hakikati kısmında ulemâ ile hukemânın rüyanın hakikati ve çeşitleri hakkındaki görüşlerini âyet ve hadislerle örneklendirmiştir/delillendirmiştir. Risalenin konu edindiği mesele rüya sırasında ruh, nefs ve bedenin birbirleriyle ilişkisidir. Yahut da rüyanın görülmesinde uyku ile ölüm arasında kurulan irtibatlar bağlamında bu üçünün işlevinin ne olduğudur.

Bu tebliğde amaç, Nuh b. Mustafa'nın ruh ile nefs arasında bir farklılık inşa ederek rüya olgusunu nasıl açıkladığını ortaya koymaktır. Bu bağlamda söz konusu ruh ve nefs ayrımı, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi klasik İslam düşünürlerindeki temelleri göz önüne alınarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Nuh b. Mustafa el-Hanefî, Rüya, Ruh-Beden.

* Dr., Arş. Gör, Afyon Kocatepe Üniversitesi, etas@aku.edu.tr

Musibetler ve Doğal Afetler Neden Tanrısal Bir Ceza Olarak Yorumlanır?
İlahi Adalet İnancı Üzerine Bazı Mülahazalar

Hasan KAPLAN*

Yakın geçmişte çeşitli doğal afetlere şahit olduk; Elazığ'da bir deprem, Avustralya'da orman yangınları ve son olarak Çin'de Coronoa virus salgını. Bu doğal afetlere ilişkin medyaya çeşitli tepkiler yansıdı. Örneğin bazılarına göre develer öldürüldüğü için Allah Avustralya'daki yangınları onlara musallat etmişti. Bazı hocalara göre de insanların ahlaken yozlaşması ve Allah'ın emirlerini dikkate almamasından dolayı Elâzığ depremi ilahi bir ceza ve uyarıydı. Son olarak, Corona virus salgını Uygur Türklerine zulmeden Çin'e Allah'ın bir cezası ve uyarısı olduğu yönünde yorumlar yayılmaya başladı.

Araştırmalar deprem, tsunami, sel, volkanik patlama, kuraklık, çığ ve salgın gibi doğal afetler; hastalık, kaza-bela gibi bireysel musibetler ve yoksulluk, kıtlık, açlık gibi sosyo-ekonomik çerçeveli sıkıntıların insanlığın evrensel ortak tecrübelerinden olduğunun altını çizmektedir. Tarihsel kayıtlar kültürel, coğrafi ve tarihsel farklılıklara rağmen, insanlığın bu afetler, musibetler ve sıkıntılar karşısında benzer tutumlar sergilediğini, yani olayların sebebini olağanüstü güçlere atfederek musibetlerin ilahi bir ceza veya uyarı olabileceği duygusuna kapıldıklarını göstermektedir.

İnsanlar neden bireysel musibetleri ve doğal afetleri ilahi bir ceza olarak yorumlama eğilimi sergilerler? Bu tutumun arkasındaki motivasyon nedir?

Bu bildiride yukarıda işaret edilen türden musibet ve doğal afetlerin tanrısal bir ceza veya uyarı olarak yorumlanmasının psikolojik bir başa çıkma ve anlamlandırma stratejisi olduğu tezi ileri sürülmekte ve bu çerçevede "ilahi ceza" düşüncesini ortaya çıkaran duygusal ve zihinsel süreçler etraflıca incelemekte; bu düşünceden kaynaklanan bazı tutum ve davranışların olumlu veya olumsuz sonuçları irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Doğal Afet, İlahi Ceza, Musibet, Deprem, Salgın, İlahi Adalet, Mağdur Kınama.

* Prof. Dr., İbn Haldun Üniversitesi, hasan.kaplan@ihu.edu.tr

Grup Temelli Akılcı-Duygusal Davranış Terapisinin Kadınların Mutluluğu, Evlilik Memnuniyeti ve Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkisi

Ayda KARGAR* & Hadi Akberi NEJHAD** & Fariba Nesir NEJHAD***

Bu çalışmanın temel amacı grup temelli rasyonel-duygusal davranış terapisinin mutluluk, evlilik memnuniyeti ve ruh sağlığı üzerindeki etkisini belirlemektir. Bu çalışmanın tasarımı ön test, son test ve kanıtlarla yarı deneyseldi. Bu çalışmadaki istatistiksel nüfus, Tebriz'in yeşil yaşamın danışma ve psikolojik hizmetler merkezine gönderme yapan tüm kadınlardı. Bu çalışmada örnekleme yöntemi basit randomize erişilebilir yöntemdir. İlk olarak, enrich psikolojik ve ailevi sorunları olan 82 kadından, Oxford Mutluluk Anketi, Zengin Evlilik Memnuniyeti Anketi ve Genel Sağlık Anketi, ulaşılabilir yöntemiyle uygulandı. Mutluluk ve Evlilik Memnuniyeti Anketi puanları düşük ve Ruh Sağlığı Anketi puanları yüksek olan yirmi dört olgu rastgele seçilmiştir. Bu sayılar daha sonra rastgele 12 kişilik iki gruba (deney ve kontrol) tahsis edildi. Deney grubu 8 grup entelektüel-duygusal davranış terapisine katılırken, kontrol grubuna herhangi bir tedavi verilmedi. Sonuçlar kovaryans analizi kullanılarak analiz edildi. Sonuçlar rasyonel-duygusal davranış terapisinin ($p = 0.000$) kadınların mutluluğunu, evlilik memnuniyetini ve ruh sağlığını önemli ölçüde artırdığını göstermiştir.

Anahtar Kelimeler: Akılcı-Duygusal Davranış Terapisi, Mutluluk, Evlilik Memnuniyeti, Akıl Sağlığı.

* Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, ayda.karegar@yahoo.com
** Dr., Nabi Akram Üniversitesi Koleji, Tebriz, İran, hadiakbarinejhad@yahoo.com
*** Doktora Öğrencisi, İslami Azad Üniversitesi, Abhar Şubesi, hadiakbarinejhad@yahoo.com

Sosyal Medyanın Ruh Sağlığı Üzerinde Etkileri

Halime Zeynep YAŞAR*

İnsanoğlu yaratılışı gereği sosyal bir varlıktır. Her insan anne karnına düşüşünden ölümüne dek maddi ve manevi olarak birilerine ve bir şeylere daimî ihtiyaç hali yaşar. Yaşamını devam ettirmesi için gerekli olan beslenme, barınma, giyinme, uyuma vs. gibi bedensel ihtiyaçlarının yanı sıra acıyı ve sevinci paylaşma, sevme, sevilme, değer görme, takdir edilme, beğenilme gibi soyut ihtiyaçlar da insanoğlunun temel gereksinimlerindendir. İnsan her yaş ve koşulda bu ihtiyaçlarını giderecek farklı mecralara yönelir. Din ve dindarlık da ilk insandan itibaren insanın ruhsal doyumunu desteklemek için sığındığı yolların başında gelmiştir.

Küreselleşme, sanayileşme vs. pek çok şeyin de etkisiyle insanın insana olan ihtiyacının yerini başkaca şeyler almıştır. Bugün, modernizmin getirisi olan ve çığ gibi büyüyüp aslında neredeyse gerçek hayatı teşkil eden sanal dünyanın bize emrettiği temel düstur bencil olmamız üzerinedir. Kuralsızlığı, aşırılığı, hız ve hazzı had safhada yaşayanların hayatta kalabildiği sosyal mecrada her kişi kendi görüntüsünü ön plana çıkarma gayreti içindedir. Ve bu durum kişilerin kendini çeşitli şekillerde beğendirme arzusuna dönüşmektedir. Bunun neticesinde Narsizm ötesi bir halin bireylerde yaygınlaşması söz konusu olabilmektedir. Zira herkesin kusursuz, eşsiz ve biricik olduğunu kanıtlama yarışında olması bireylerin çok farklı kimliklerde zuhur etmesine neden olmaktadır. Peki gerçekten ruh sağlığı haz ve hızdan mı beslenir? Ruhsal doyum sosyal mecrada ne kadar mümkündür? Günümüz insanının sosyal medya ile olan sıkı ilişkisi ruh sağlığını nasıl etkiler?

Haz ve hız temelleri üzerinde giderek büyüyen sosyal medyaya ilişkin bağımlılık veya patolojik şekilde sosyal medya kullanımı büyük bir araştırma ve tartışma alanı olmuştur. Konuyla ilgili olumsuz problemler yaşayan insanlara ilişkin haberleri sık sık hem yazılı hem de görsel basında görmek mümkündür. Sosyal medyanın çağımızda görülen birçok psikolojik hastalığa ve ruhsal bunalımlara yol açtığı fikrine dayanarak çalışmamızda, sosyal medya kullanımı ve ruh sağlığı arasındaki ilişki üzerinde durulduktan sonra konuyla ilgili daha önce yapılan araştırmalar ve çalışmalar gözden geçirilerek sosyal medyanın insan ruh sağlığı için nasıl bir risk faktörü olduğunun ortaya konulması amaçlanmıştır.

Anahtar kelimeler: Ruh Sağlığı, Sosyal Medya, Ruhsal Doyum.

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, **halime.zeynep@hotmail.com**

Richard Swinburne'un Ruh-beden Düalizmi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme

Necmettin TAN*

Richard Swinburne 20. yy. Din Felsefesi literatürüne damgasını vuran filozoflardan biridir. Çoğu konuda klasik teizm taraftarı olsa da zaman zaman bazı konularda klasik teizmden ayrıldığı söylenebilir. Örneğin Tanrı ve sıfatları konusunda genellikle klasik teistler gibi düşünmesine rağmen zamansız Tanrı anlayışına karşı çıkmaktadır.

Bu çalışmanın konusu olan ruh-beden düalizmi konusunda ise Swiburne neredeyse tamamen klasik düalist görüşü benimsemektedir. Hatırlanacağı üzere töz düalizminin tarihteki en meşhur savunucularından biri ve belki de en önde geleni Descartes'tır. Swinburne kendi töz düalizmini Descartes'ın formüle ettiği zemine oturtmakta ancak bazı alanlarda ondan ayrılmaktadır. Örneğin Descartes hayvanların ruhunun olmadığını söylerken Swinburne tüm gelişmiş(omurgalı) canlıların birer ruhu olduğunu savunmaktadır. Ancak insan ruhları ile hayvan ruhları arasında çok önemli farklara dikkat çekmektedir. Bir açıdan Aristotelesçi ruh anlayışına benzer şekilde insan ruhlarının hayvan ruhlarından farklı bir şekilde mantıksal düşünme yeteneğine, ahlaki inançlara ve özgür iradeye sahip olduğunu savunmaktadır.

Swinburne insan ve hayvan bedenlerinin oluşumunda Darwinci doğal seçilimi kabul etmekte ancak doğal seçilimin insanı bir bütün olarak açıklamaktan uzak olduğunu savunmaktadır. Ona göre insan benliği ve kişisel kimliği bu türden maddi süreçlerle açıklanamaz. Dolayısıyla burada Decartes'ın yaptığına benzer bir şekilde insan düşünmesinin, bilincinin ve kişisel kimliğinin ancak basit ve maddi olmayan bir töz ile açıklanabileceğini ileri sürmektedir. Ne var ki, Descartes ve takipçilerinin en çok zorlandığı ruh-beden etkileşimi konusunda onlardan daha iyi bir açıklama da sunmamaktadır. Ona göre evrimsel sürecin bir aşamasında, muhtemelen hamileliğin 7. ayında ruhlar bedenlere iliştirilmektedir. Bu işi Tanrı dışında yapacak güç ve bilgiye sahip bir varlık da yoktur.

Bu çalışma Swinburne'nun düalizmini klasik düalizm ile karşılaştırma ve değerlendirme amacındadır. Swinburne çok iddialı olsa da öyle görünüyor ki, kendi açıklamasını natüralist veya fizikalist açıklamaların yetersizliği üzerine kurmaktadır. Ruh-beden etkileşimi konusunda ise Tanrı'yı boşlukları dolduran bir güç olarak kullanmaktadır.

Anahtar Kelimler: Ruh, Ruh-beden, Düalizm, Swinburne

* Dr., Fırat Üniversitesi, **necmitan@gmail.com**

Nörobilim, Ruh ve Ölümsüzlük

Osman Murat DENİZ*

Karmaşık ve güçlüklerle dolu olan zihin/ruh/bilinç kavramı ve problemini anlama çabaları bilim dünyasını disiplinler arası veya disiplinler ötesi ve birçok farklı disiplinin bilgi kaynaklarından faydalanan bir anlayışı ortaya koymuştur. Bu bağlamda, nöroloji, psikiyatri, beyin cerrahisi ve diğer temel bilimlerle ilgili sinir araştırmalarının genel adı olarak kullanılan nörobilim terimine günümüzde giderek daha sıklıkla başvurulduğu dikkat çekmektedir. Dahası, genetik moleküler araştırmalardaki ilerlemeler sonucunda davranış bilimlerinden nörobilime doğru bir geçişin başlaması ile bu disiplininin daha çok önem kazandığı görülmektedir. Beyin, beynin işleyişi ve zihin ile ilgili pek çok kadim cevapsız sorunun nörobilim sayesinde aydınlanacağı düşünülmektedir. Öyle ki, kimi nörobilimcilere göre, ruh hipotezinin nörobilim tarafından çürütüldüğü söylenebilir. "Ruhun", yani "özneyi/bireyi" temsil eden bilincimizin/zihnimizin/aklımızın, beyin olmaksızın var olamayacağı kanıtlanmıştır.

Düşünce tarihinin çözümü zor problemlerinden biri olan ruh beden ilişkisi sorunu, çağdaş felsefede "zihin felsefesi" disiplini çerçevesinde ele alınsa da, öyle görünüyor ki, nörobilim alanındaki gelişmeler yeni bir felsefe disiplininin, nörofelsefenin imkanını tartışmaya açmaktadır.

Asıl gerçeklik olarak kabul ettiğimiz akıl, zekâ, bilinç ya da ruh olarak isimlendirdiğimiz şey nedir? Nerededir? İnsan beyni ile ilişkisi nedir? Bu sorular sadece bilimin alanı içerisinde değildir ve zaman içinde dinin, felsefenin, bilimin içinde tartışılmıştır ve tartışılmaya devam etmektedir.

Bugün her ne kadar zihnin ya da ruhun beyin ile aynı şey olduğunu iddia eden görüşler ciddi bilimsel destek bulsa da ağır basan görüş ruhun hala açıklanamayan durum ve niteliklerinin olduğudur. Kendi kendisini anlamaya çalışan ve bu yeteneğe sahip belki de tek canlı yapı olan beyni inceleyen bilişsel bilimler geliştikçe, kuşkusuz beynimiz ve işleyişi hakkında daha da fazla bilgiye sahip olacak ve "ruh" kavramının çok daha farklı tanımlarını yapabileceğiz. Örneğin, nörobilim ruh-beden ilişkisi konusunda materyalist görüşü ne ölçüde haklı çıkarmaktadır? Bu durumda bilimsel veriler bir postüla olarak ölümsüzlük düşüncesini zayıflatır mı?

Bu bildiri nörobilim ve nörofelsefe ışığında ruh kavramının felsefi analizini yapmayı ve ruh-beden ilişkisi bakımından doğuracağı metafizik sonuçları/sorunları değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Nörobilim Descartes'in düalizmini oldukça zayıflatırken, diğer yandan ölümsüzlük idesini tümüyle dışlamamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Nörobilim, Nörofelsefe, Ruh, Ölümsüzlük.

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, osmandeniz@comu.edu.tr

Çağdaş Zihin Felsefesinde Materyalizmin Ruha Bakışı: Paul Churchland'ın Zihin Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme

Emine Gören BAYAM*

Rene Descartes'ın, Kartezyen düalizmine dayanan ruh görüşü, felsefe dünyasında hakkında en fazla tartışmaların olduğu meselelerden biridir. Ruha ya da daha sonraki kullanımlarıyla zihne veya bilince bedenden ayrı bir hakikat atfeden bu görüş, çağdaş zihin felsefesinde düalizme karşı tekçiliği savunan bazı materyalist düşünürlerce eleştirilmiştir. Düalizme karşı geliştirilen bu materyalist tekçilik; beden ile zihni özdeş kabul eden, zihni bedende görünen bir işleve veya davranışa indirgeyen ya da zihinsel durumların realitede bir karşılığı olmadığı için elenmesi gerektiğini düşünen görüşleri içermektedir. Bu bildirinin konusu, materyalist tekçi görüşler arasında kabul edilen elemeci materyalizmin önde gelen savunucularından biri olarak bilinen Paul Churchland'ın (d. 1942), zihin beden problemine nasıl bir çözüm getirdiği ve bu çözümünün hangi yönlerden eleştirildiğidir.

Paul Churchland, *zihin halleri* dediğimiz zihnimizde olup biten bütün durumların *folk psikolojisi* olduğunu bu nedenle bunların gerçekte varmış gibi kabul edilmesinin tamamen yanlış olduğunu düşünür. Bu yönüyle zihin dediğimiz şeylerin sadece öğrenilmiş kavramlardan ibaret olduğunu ve bedenden ayrı bir hakikatinin olmasının mümkün olmadığını kabul eder. Bildiride öncelikle Churchland'ın folk psikolojisi kavramını nasıl ele aldığı ve buna göre geleneksel olarak ruh dediğimiz şeyden aslında ne anladığı ele alınacaktır. Bunu yaparken Churchland'ın bilinç kavramını neden zor bir kavram olarak tanımladığı da nörobiyoloji ile ilişkisi bağlamında belirtilecektir. Onun diğer elemeci materyalistlerden hangi konularda farklı olduğuna işaret edilecektir. Daha sonra elemeci materyalizme yapılan eleştiriler değerlendirilecektir. Bu konuda bilincin sıradan halk arasında oluşturulmuş kavramlar gibi neden kolay elenemeyeceği gösterilmeye çalışılacaktır. Bu yapılırken materyalist görüşler, çağdaş zihin felsefesinde her ne kadar popüler olsa da bilinç, zihin, ruh gibi konularda savunucularının ortaya koyduklarının sınırlı ve tartışmalı olduğunu göstermek amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Bilinç, elemeci materyalizm, zihin felsefesi, Paul Churchland, folk psikolojisi.

* Dr., Dicle Üniversitesi, **eminegoren@gmail.com**

Hz. Peygamber Döneminde Ruh Bilgisi

Fatih OĞUZAY*

Hz. Peygamber, İslâm dinini tebliğ ederken öncelikle inançla ilgili temel kavramları ortaya koymuştur. Nitekim Mekke döneminde nazil olan ayetlerin de büyük oranda inançla ilgili olduğu bilinmektedir. Çünkü Mekke ve civarında Hz. İbrahim'in getirdiği inanç sistemi zaman içerisinde terk edilmiş ve şirk yayılmıştı. Tevhîd ve ahiret başta olmak üzere temel kavramlar tahrif edilmiş hatta bir kısmı unutulmuştu. Bu nedenle Hz. Peygamber, cahiliye inanç sistemindeki *ilah, peygamber, melek, hesap* ve *ahiret* gibi kavramlarla ilgili önemli düzeltmeler yapmış ve bir takım yeni bilgiler vermiştir. Bu bağlamda *Hz. Peygamber döneminde ruh bilgisi* üzerinde durulması gereken bir nitelik taşımaktadır. Zira bu kavram *yaratılış, ahiret hayatı* ve *hesap* gibi temel kavramlarla yakından ilgilidir.

Ruhların ne zaman yaratıldığı, cenîne ruhun ne zaman verildiği, uyku ve ölüm anında ruhun bedenle ilişkisinin nasıl olduğu ve ruhun ölüm sonrası durumu gibi meseleler bu dönemde konuşulan ve tartışılan konular olarak karşımıza çıkmaktadır. Araştırmada, Hz. Peygamber döneminde ruhla ilgili bahsi geçen verilerin ana hatlarıyla bu şekilde tasnif edilmesi uygun görülmüştür. Bununla birlikte zikredilen her bir meselenin ayrı bir tartışma konusu olduğu da ifade edilmelidir. Örneğin cenine ruhun ne zaman verildiği konusunda çeşitli rivayetler mevcut olmakla birlikte bu mesele halen tartışılagelen konulardan biri olmuştur. Benzer şekilde uyku esnasında ruhun bedeni terk etmesinden neyin kastedildiği, bu durumun ölümden farkının ne olduğu ve rivayetlerde niçin aynı şekilde ifade edildikleri halen üzerinde durulan tartışmalar olmuştur. Yine ruhun ölüm sonrası durumu, bitki ve hayvanlardaki canlılık ile ilişkisi ve hatta ruhun var olup olmadığı bile tartışılan mevzular arasındadır. Nihayetinde ifade etmek gerekir ki bütün bu tartışmaların sebebi ruhun mahiyeti ve özellikleri hakkında detaylı malumatın olmamasıyla ilgilidir.

Dönemin ruh algısıyla ilgili verilerin kaynaklardan derlenerek ilgili tartışmaların değerlendirilmesi yöntem olarak benimsenmiştir. Bununla birlikte başlıca mevzuların ana hatlarıyla ele alınması çalışmanın kapsamı açısından uygun görülmüştür. Böylece dönemin ruh algısının tespitiyle birlikte tarih boyunca İslam dünyasında şekillenen ruh düşüncesinin temellerinin ortaya konması hedeflenmektedir. Bununa birlikte sonraki dönemlerde ortaya çıkan tartışmalar bu araştırmanın konusu dışında tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Siyer, Hz. Peygamber, Ruh.

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, foguzay@comu.edu.tr

"Ruhsuz Ruh Bilimi'nde" Ruhunu Arayan İnsan: Doğumla (Travmasıyla) Başlayan Evsizlik

Gülüşan GÖCEN* & Feride DENİZ**

İnsan olmak, evsizliğe doğmak demektir. Bu, insanın varoluşsal bir meselesidir. Beden ve ruhtan oluşan insanın, bedenine ait tarihinin yaş olarak kayda geçmesi düzenli bir süreçken, ruha ait olan tecrübelerinin özensiz ve adı konulmamış bir hal olarak salıkverilmesi, modern psikolojinin, modern insan için biçare kaldığı yerdir. Bedenin ruhla gün doğumu ve gün batımındaki iki temel buluşması diyebileceğimiz hayatın başlangıcı ve sonu olan doğum ve ölümde birleşmesi, elbette insanı anlamak için büyük önem arz etmektedir. Ancak doğumun önemi ve insan hayatındaki kalıcı izleri, ölümün incelendiği ve konuşulduğu kadar ne felsefe ne de psikolojide yeterince irdelenmiştir. Adeta herkes bir iş birliği yapmışçasına doğumu, bilinçaltının derinliklerine itmiştir.

Bedenin ruhla tekil bir hayata başlama anı olan doğum, özellikle Otto Rank'la, bilinçaltının karanlık dehlizlerinden tekrar bilince çıkarılmaya çalışılmıştır. Rank'a göre insan, doğarken kaybedilmiş bir şeye karşı duyulan özlem, arzu ve endişe hissi ve tekinsiz bir evsizlik duygusu ile doğar. İnsan, yurtsuzdur ve kendisini daima evde hissettirecek bir yer-yuva bulma çabasındadır. Psychology and the Soul adlı eserinde Rank, psikolojiyi bilmek için onun nesnesi olan ruhu da bilmek gerektiğinin, psikolojinin tarihini yazmak için, başlangıçtan itibaren insanlık tarihinden daha az olmayan bir ruh tarihini yazmanın gerekli olduğunu söyler. Rank'a göre çağdaş psikoloji, bir bilimdir ama ne çelişkidir ki bu bilimin temelinde olan ruh, o bilim adamları tarafından açıklanamamaktadır.

Eve dönüş arzusu aslında ruhsal birliğe sahip olma arzusudur. Dolayısıyla ayrılık ve birliktelik, insan yaşamında önemli kavramlar olarak görünmektedir. Bu çalışmada da buradan hareketle öncelikle modern psikolojinin içerisinde Doğum Travması olgusundan hareketle ruhunu anlamaya, onu tanımaya onun ne istediğini çözmeye çalışan insanın bu sorularına başta özellikle Otto Rank'ın nasıl cevaplar verdiği ele alınacaktır. Daha sonrasında ise bu teoriye ilişkili olabilecek düşünürlerin görüşleri çerçevesinde -ki onlar Freud, Rank, Frenczci, Bailant, Lacan, May ve Grof olacaktır- günümüz insanında artmakta olan endişe ve korkunun köklerine inilecek, insanın yakaladığı üst düzey güvenlikli maddi konforlu mülklere rağmen halen deneyimlediği "evsizlik" hissi ve "ev arayışı"nın nedenlerini nasıl ele aldıkları ortaya konmaya çalışılacak ve en son olarak da onların değerlendirmeleri çerçevesinde bir ruh bilimi olarak psikolojinin, ruhu anlama konusundaki yeter(li)sizlikleri incelenecektir.

Çalışmamızda özellikle ruhun ilk ayrılık ve kaygı tecrübesi olarak doğum olayını öne sürdüğü "doğum travması" teorisiyle insana dair pek çok problemin nedenlerini bulmaya çalışan, Otto Rank'a detaylı yer verilecektir. Böylece bu teori üzerinden ruhun tanımlanması ve anlaşılmasına dair psikoloji tarihindeki

* Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi, gulusan.gocen@istanbul.edu.tr
** Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, denizzferide@gmail.com

izin, sürülmesi planlanmaktadır. Bunun yanı sıra Doğum Travması teorisi, aslında insanın ruhuna dair bir yaşantı olup onun sonraki hayatında Tanrı-insan, anne-çocuk ve nihayetinde Tanrı-insan ilişkisine yön verecek bir hadise olarak görüldüğü için din psikolojisi açısından da ruh ait bir yaşantının nasıl ele alınabileceğine dair bir yorum çeşitliliği de getirmektedir. Özellikle Rank psikoloji ve dini, ruhu kavrama çabasında ya da ruhun anlaşılması meselesinde ortak çalışanlar olarak gördüğü için psikolojinin, dinin son ve en genç çocuğu olduğunu söylemektedir. Buradan hareketle Ney'in iniltisini ve vatanından ayrılığını "ruhun çığlığı" olarak betimleyen Mevlana'nın seslenişi ile bütün insanlığın değişimini şekillendiren doğum travmasını bilinçaltımızın derinliklerinden alıp gün yüzüne çıkarmaya çalışmadıkça kaygı ve varoluşsal boşluk içinde boğulan insanın aidiyetsizliğini çözmek için çırpınışlarını anlayamayacağımızı söyleyen Otto Rank'ı aynı kefeye koyamazsak da, farklı kulvarlardan zaman ve bağlamlardan aynı noktaya işaret ettiklerini söylemek mümkün olacaktır.

Bu bildiri sonucunda, insanın ruhunu tanıması ve anlaması gayretinin, günümüz bilim kapsamında en meşru yeri olarak görülen psikolojinin, dine ve felsefeye bıraktığı ruh kavramıyla yüzleşmesi belli sınırlılıklar içinde de olsa ortaya konmuş olacak, ruhu anlama konusunda hem dinden hem psikolojiden güç alan din psikolojisinin bu boşluğu doldurmak için nelere sahip olduğu önerilerde sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ruh Bilimi, Doğum Travması, Evsizlik, Din

Modern Din Psikolojisi Çalışmalarının Öncüsü William James'in *Dinsel Deneyimin Çeşitleri* Adlı Eserinde Ruha Dair Değerlendirmeleri

Zeynep SAĞIR*

Bu çalışmada, modern Din Psikolojisi (MDP) bilimi çalışmalarının öncüsü William James'in "Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme" isimli eserinde yer alan *ruh* ile ilgili değerlendirmeleri sistematik bir biçimde konu edilmektedir.

Amaç, söz konusu çalışmada yer alan ve işlevselci bir bakış açısıyla sunulan hasta ruh, bölünmüş benlik ve birleşme süreci, ihtida, azizlik ve mistisizm gibi eserin alt başlıklarında yer alan ruha dair psikolojik tahlilleri incelemektir. Böylelikle ruh konusunda bir tartışma zemini hazırlamaktır.

James'in en önemli görüşleri arasında, bir ruhsal deneyim olan mistik tecrübenin tıbbi materyalistlerin aksine bir gerçekliğinin olması yer almaktadır. Yine onun din ve nöroloji tartışmalarına ek olarak *hasta ruh* tanımlamaları da oldukça dikkat çekicidir. James, hasta ruhun anlaşılması için iyilik ve kötülük konusunda çarpıcı bir tartışma sunar. Kısaca, hasta ruhu, kötülük bilincinden kurtulamayan ve bundan dolayı acı çekmeyi kaderi olarak gören, hayatın anlamının hayatın içinde yer alan kötü veçheleri dikkate alan bir mizaç olarak ifade ettiğini görürüz. Hasta ruhun, mutsuzluk eğilimi içerisinde olduğu vurgulanır. Öyleki hasta ruha sahip bireylerin patolojik bir melankoliye düçar olduğunu belirtir. Eserde yer alan bir diğer önemli konu ihtidadır. James'in tartıştığı ihtida konusunda psikoloji bilimi içerisinde ezber bozan değerlendirmeleri mevcuttur. Ona göre ihtidada bireysel iradenin ötesinde tanrısal bir etki de söz konusudur. Ruhun ikinci doğumu olarak tanımladığı ihtida sürecinin sadece Hıristiyanlığa ait olmadığını diğer dinlerde de gerçekleşebileceğini söyler. O, bu ruhsal doğumun, hasta kalpte benliği yok etme sevgisinde görülebileceğini vurgular.

Son olarak bu çalışmada, ilgili eserden yola çıkılarak din psikolojisi araştırmalarında gelecekte yapılacak nefs/ruh konularındaki tartışmalara katkı sunması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: William James, hasta ruh, mistik tecrübe.

* Dr., Fırat Üniversitesi, zeynep.sagir@yahoo.com

Jung'daki Ruh Kavramına Bir Bakış

Ali Emre ŞEVİK*

Carl Gustav Jung, 1857-1961 yılları arasında yaşamış İsviçreli Psikiyatrist ve "Analitik Psikoloji"nin kurucusu bir bilim insanıdır. Pozitif bir bilim olarak psikiyatrinin ortaya çıkışının ilk dönemlerinde yetişen önemli bir isim olarak, doktorasında "Okült fenomenler ve onların psikoloji ve patolojiyle olan bağlantıları" konusunu işlemeyi tercih ederek, bütüne dönük bakış açısındaki farklılığı, bireysel gelişiminin erken dönemlerinden itibaren ortaya koymuştur. Freud'la yakın arkadaşlığı ve ekol farklılıklarının ortaya çıkması ile yollarını ayırmaları, psikanaliz yaklaşımındaki temel farkı oluşturduğu ileri sürülebilecek, tümevarımcı değil tümden gelimci bakış açısının pekişmesinde ve serbest şekilde ortaya çıkabilmesinde önemli rol oynamıştır. Bu anlamda, Psikoterapi Bilimine bakışı ve uygulamadaki yaklaşım farklılıkları sayesinde psikoloji, teoloji, etnografi, edebiyat ve güzel sanatlar dahil birçok alanda kalıcı izler bırakmış bir isim olarak kabul edilmektedir. Özellikle de Psikoloji bilim dalında kendisi tarafından tanımlanan çeşitli kavramlar genel kabul görmüş ve günümüzde kullanılır durumdadır. Bunlar arasında; kompleks, içedönük-dışadönük, gölge, kolektif bilinç dışı, arketip, anima ve animus kavramları öncelikle akla gelenler olarak ifade edilebilir. Bireydeki, özellikle çalışmalarında ele almayı öncelediği yaratıcı, etkin bireydeki itici içsel gücü ve kaynağını araştırmaya çalışmış, buradan hareketle yaratıcı bireylerdeki "ruh arketipinin" temel dinamiklerini ifade etmeye çalışmıştır. Bu bildiride, Jung'ın incelemeye ve tanımlamaya çalıştığı "ruh" kavramı yine Jung'ın kavramları üzerinden ele alınmaya ve bu kavramların olası biyolojik eşlikçilerine ve diğer kuramlarla olan temel farklılıklarına genel bir bakış sunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Jung, Ruh, Arketip, Analitik Psikoloji.

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, aliemresevik@comu.edu.tr

Ruh Sağlığı ile Din İlişkisine Dair Bir Meta-Analiz

Fatma Betül ÖZER* & Kenan SEVİNÇ**

Ruh sağlığını tanımlayabilme açısından normal ve anormal arasında kesin bir çizgi çizebilmek mümkün olmasa da genel itibariyle ruh sağlığı, bireyde ruhsal rahatsızlığın bulunmaması, olumlu ruh sağlığı özelliklerinin bulunması halidir. Din, bireyin genel olarak tüm alanlarla ilişkilerini düzenleyen bütüncül bir sistemdir ve mensuplarının zihinsel ve duygusal yönlerini şekillendirici etkide bulunarak psiko-sosyal uyumlarının yönünü ve yoğunluğunu belirlemekte, bireyin ruh sağlığını korumayı ve sürdürmeyi amaçlamaktadır. Ruh sağlığı, psikolojinin en önemli konu başlıklarından biridir ve ruh sağlığı ile din ilişkisi de din psikolojisi alanında araştırmacıların ilgisini çekmeye devam etmektedir. İnanç, ritüeller, dini grupla bir araya gelme, dua gibi pek çok etmenin, insanın psikolojisi üzerinde görülen olumlu etkileri birçok araştırmaya konu olmuştur. Bu araştırmalardan bir kısmı ruh sağlığı ile din/dindarlık arasında olumlu ilişki olduğunu söylerken, bazıları olumsuz ilişki olduğu yönünde bulgulara ulaşmıştır.

Bu çalışmada, Türkiye'de ruh sağlığı ile din, dindarlık, dini yönelim arasındaki ilişkiyi ele alan saha araştırmaları üzerine bir meta-analiz yapılmıştır. Bu araştırmanın amacı, ruh sağlığı ve din ilişkisine dair yapılan araştırmaları topluca değerlendirerek, iki olgu arasındaki ilişkiye dair daha kapsamlı genel bir sonuç elde etmektir. Bu amaçla, öncelikle Türkiye'de ruh sağlığı ve din veya dindarlık ve dini yönelim ilişkisine dair yapılan araştırmaları tespit etmek için literatür taraması yapılmış, ulaşılan kaynaklardan içerme ölçütlerine uygun olanlar meta-analize tabi tutulmuştur. Literatür taraması neticesinde Türkiye'de 1987 ile 2019 yılları arasında ruh sağlığı ile din/dindarlık ilişkisini ele alan 9'u kitap, 50'si lisansüstü tez, 41'i makale ve 15'i kitap bölümünden oluşan 115 çalışma belirlenmiştir. Analizden elde edilen bulgulara göre, Türkiye'de mutluluk, hayattan zevk alma, psikolojik iyi olma, öznel iyi olma, hayat memnuniyeti ve ruh sağlığı (genel) ile din ilişkisini ele alan araştırmaların ortaya koyduğu bulgulardan büyük çoğunluğunun (%81,25) pozitif ilişki ortaya koyduğu görülmektedir. Küçük bir oranda olsa (%3,13) negatif ilişki olduğunu bulgulayan çalışma da vardır. İki olgu arasında ilişki bulunmadığını söyleyen çalışmaların oranı ise %15,63 olarak tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ruh Sağlığı, Türkiye, Din, Dindarlık, Meta-Analiz.

* Öğretmen, Millî Eğitim Bakanlığı, fatmabetulozer17@outlook.com
** Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, kssevinc@gmail.com

12.-14. Yy. İslâm Düşüncesinde Tikellerin Bilinmesi Bağlamında İnsanın Hakikati Sorunu

Ziya ERDİNÇ*

İnsanın hakikatinin neliği sorunu düşünce tarihi boyunca tartışma konusu olmuş ve bu soru muhtelif boyutları ele alınarak tutarlı bir şekilde cevaplandırılmaya çalışılmıştır. İslâm düşüncesinde de insanın hakikati sorunu tartışılmış ve muhtelif görüşleri altında toplayabileceğimiz iki ana yaklaşım ortaya çıkmıştır: Gayrı cismânî (mücerred/ soyut) nefis anlayışı ve cismânî nefis anlayışı. Çoğunlukla filozoflar tarafından savunulan gayri cismânî nefis anlayışı tümellerin insanlar tarafından idrak edilmesini açıklama noktasında güçlü bir teori olmakla birlikte İbn Sînâcı idrak teorisi ile birlikte savunulması halinde tikellerin bilinmesi meselesinde içinden çıkılması güç sorunlara yol açmaktadır. İbn Sînâ, bir şeyin ancak kendisiyle aynı varlık tarzına sahip bir idrak edici tarafından idrak edilebileceğini ve idrakin de bir şeyin suretinin idrak edende meydana gelmesinden ibaret olduğunu savunmuştur. Buna göre tümeller ve gayri cismânî cevherler, kendileriyle aynı varlık tarzına sahip olan nefis tarafından idrak edilirken cismânî tikeller de nefsin cismânî bir varlık tarzına sahip olan dış ve iç güçleri tarafından idrak edilir. İnsanda gayri cismânî nefis ve duyu güçleri olmak üzere iki farklı idrak edicinin bulunduğunu ima eden İbn Sînâ'nın bu görüşü, daha sonra Fahreddin Râzî'nin "idrak eden öznenin birliğine zarar verdiği" şeklindeki eleştirisine maruz kalmıştır. Tûsî, "tikellerin idrak edicisinin duyu güçleri olduğu" görüşünü İbn Sînâ'ya ve filozoflara nisbet etmenin apaçık bir iftira olduğunu belirtmiştir. Tûsî'ye göre, filozofların bu görüşü, "Nefis, gayri maddileri bizzât idrak ederken tikelleri ise duyu güçleri aracılığıyla idrak eder." şeklinde yorumlamalıdır. Böylece her iki durumda da idrak edici sadece nefis olmaktadır. Urmevî, Beyzâvî ve Kâtibî gibi Tûsî'nin çağdaşlarının da dolaylı ifadelerle savunduğu bu yaklaşımın Kutbüddîn Râzî, Şemsüddin İsfahânî, Mübârekşâh el-Buhârî ve Îcî gibi müteâkip düşünürler tarafından ise doğrudan Tûsî'nin ifadeleriyle dile getirildiği görülmektedir. Müteahhir dönem İslâm düşünürlerinin hâkim görüşünü ifade eden bu görüş, daha sonra Teftâzânî tarafından İbn Sînâcı idrak anlayışı bağlamında eleştirilmiştir. Teftâzânî, tikellerin suretlerinin cismânî duyu güçlerinde meydana geldiği iddia edilmesine rağmen idrak edicinin soyut nefis olduğunu söylemelerinin nasıl çelişkiye yol açtığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Bu tebliğde müteahhir dönem kelâmî ve felsefî düşüncede soyut nefis görüşünün, tikellerin bilinmesi konusunda karşı karşıya kaldığı problemler ve bu problemlerin İbn Sînâcı idrak anlayışı da dikkate alınarak nasıl çözüme kavuşturulmaya çalışıldığı karşılaştırmalı olarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Soyut nefis, tikellerin bilinmesi, idrak teorisi, Müteahhir dönem İslam düşüncesi

* Dr., Sakarya Üniversitesi, **zerdinc@sakarya.edu.tr**

Ölen İnsanların Ruhlarının Ruh Çağırma Seanslarında Gelip Bazı Sorulara Cevap Verdiği İddialarının Kur'an-ı Kerim Bağlamında Geçersizliği

Mustafa TUNÇER*

Çok eski dönemlerden beri bilinen bir uygulama olan ruh çağırma, daha çok gelecekten haber alma ve merak edilen konuları öğrenmeye yönelik ölen kişilerle irtibata geçme şeklinde tanımlanabilir. Günümüzde daha çok sosyete denilen kesim arasında yaygın olarak düzenlenen ve ruh çağırma seanslarında gerçekleşen eylemlerin özü bir nevi kahinliktir. Oysa ölen insanların ruhları ile iletişim kurulabileceğine dair herhangi bir bilgi ne Kur'an ne de sünnette yer almamaktadır. İnsanlarla ruhlar arasında iddia edildiği gibi bir iletişim kurulabilmesi için iki tarafın da benzer duyu organlarına sahip olması ve aynı boyutta bulunması gerekir. Ölen insanlar ölüm anından itibaren duyumsal özelliklerini kaybetmeleri nedeniyle artık kendileri için tamamen farklı boyutta bulunan insanlarla bir iletişimde bulunmalarının imkân ve kabiliyeti mümkün olamaz. Eğer bu oturumlarda mutlaka olağan dışı bir durumun varlığından söz edilecekse o zaman iki ihtimalden söz edilebilir. Ya, gelen varlığın insanlar arasında husumet çıkarma, itikadı bozma gibi kötü maksatlı eylemlerde bulunmak isteyen cin ve şeytanlardır ya da dışarıdan herhangi bir varlık gelmemekte, buna karşılık oturumu yöneten medyum tabiatlı kişi senaryoyu kendi hayal dünyasında yaşamaktadır.

İnsanların ruhları öldükten sonra artık yeni kanun ve kuralların geçerli olduğu *berzah* alemine sevk edilmektedir. Bu yüzden Yüce Allah bize, insanların ölüm anından itibaren dünyaya geri dönmeye dair istek ve temennilerinin gerçekleşmeyeceğini, kıyamet günü dirilme anına kadar önlerinde bir *berzah* (perde) olduğunu şu şekilde ifade etmektedir: "Nihayet onlardan birine ölüm gelip çatınca, "Rabbim! beni geri gönder de geride bıraktığım dünyada iyi işler yapayım" der. Hayır! Onun söylediği bu söz boş laftan ibarettir. Önlerinde, yeniden diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır." (Mü'minûn 23/99-100)

Bu çalışmada ruh çağırma adıyla düzenlenen seanslarda geldiği söylenen ruhların, insanların gelecekle alakalı veya merak edilen sorulara olumlu ya da olumsuz karşılık verdiği şeklindeki iddiaların Kur'an ayetleri çerçevesinde geçersiz olduğu, ruhların ölüm anından itibaren dünya ile ilişiğinin tamamen kesildiği ve kıyamet gününe kadar ayrıntılarının insanlar tarafından bilinemeyecek bir alemde saklı tutulacağı irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Ruh, Ruh Çağırma, Berzah, Cin.

* Dr., Giresun Üniversitesi, mustafatuncer061@hotmail.com

Sevabını Ölünün Ruhuna Bağışlamak Niyetiyle Kur'an Okumanın Câiz Olmadığına Delil Olarak Zikredilen Bazı Âyetlerin Değerlendirilmesi

Mehmet KARA*

İnsanların dünya ve ahiret saadetinin temini için nâzil olan Kur'ân-ı Kerîm, kendi ifadesiyle insanlar için bir hidayet rehberi, şifa ve rahmet vesilesidir. Bu itibarla berhayat olan insanlara hitap eden Kur'an'ın, ölülere okunmak için indirilmediği iddiası, farklı dönemlerde muhtelif mahfillerde seslendirilmiştir. Örneğin, Mehmet Akif Ersoy'un (ö.1936), "İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkıyla bilin ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için" dizeleri, böyle bir anlayışın ifadesidir. Diğer taraftan bilindiği üzere İslam geleneğinde cenazenin defnedilmesi sonrasında veya özel gün ve gecelerde kabirlerde veya farklı mekanlarda ölülerin ruhları için Kur'an okunması, sevabının onlara hediye edilmesi ve bu sevaptan ölülerin hissedar olacağına inanılması yaygın bir âdettir. Müslümanların yaşadığı ülkelerde ilk dönemlerden itibaren bu âdet, yaygın bir şekilde uygulanıyor olsa da bunun meşruiyeti ise ihtilafı hâiz bir mesele olmuştur. Bu hususta ölülerin ruhları için okunan Kur'an'ın sevabının onlara hediye edilmeyeceği, ulaşmayacağı ve buna bağlı olarak okunan Kur'an'ın onlar için herhangi bir faydası olmadığına dair bazı âyetler de delil olarak zikredilmiştir ki tebliğimizde, bu âyetlerin istidlali tahlil edilecektir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu hususta zikredilen âyetleri iki kısımda tasnif edebiliriz. Birinci kısımda yer vereceğimiz âyetlerde insanın, ahirette sadece kendi sa'yinin / amelinin karşılığını göreceği, iyiliklerinin ve kötülüklerinin uhrevî bir karşılığının olacağı, bu konuda kimsenin haksızlığa uğramayacağı ve başkasının günahı ile sorumlu tutulmayacağı vurgulanır. Bu âyetlerin zahirinden hareketle ölü adına başkaları tarafından yapılan iyilik veya kötülüğün onun için faydası ya da zararı olmadığı ve buna bağlı olarak Kur'an tilâvetinin de ölüye herhangi bir fayda sağlamadığı şeklinde bazı yorumlar yapılmaktadır. Diğer başlıkta ise Kur'an'ın, özellikle berhayat olan insanlar için nâzil olduğu ve bu sebeple muhatabının sadece yaşayan insanlar olduğu, ölülerin ise anlama, işitme, konuşma gibi melekelerinin olmaması dolayısıyla okunan Kur'an'ın onlar için herhangi bir faydaya vesile olmadığı bağlamında zikredilen bazı âyetlere yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Ruh, Cenaze, Tilâvet, Sevap

* Öğretim Görevlisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, mehmetkara@comu.edu.tr

Psikolojik Gerilim Bağlamında Ruh-Nefs İlişkisi: Semantik Bir İnceleme

Mustafa Erhan GÖZDEN*

Yaygın kullanımıyla stres olarak da bilinen psikolojik gerilim, çağımız insanının en büyük ruhsal sorunlarından biridir. Bu içsel durumun aynı zamanda huzursuzluğun ve birçok hastalığın kaynağı olduğu bilinmektedir. Bu yüzden modern insan, ruhsal gerilimle başa çıkma konusunda çoğunlukla modern psikolojinin verilerinden yararlanarak farklı yöntemler geliştirmiş ve geliştirmeye devam etmektedir. Bu meyanda, tamamen insanın manevi dünyasıyla ilişkili olan psikolojik gerilimin mahiyetinin, kendisiyle başa çıkmadaki başarının belirleyicisi olması bakımından *ruha* veya *nefse* atfen izah edilmesi kanaatimizce büyük önem arz etmektedir.

Ruh ve *nefs* kavramlarının İslami gelenekte anlam bakımından nasıl iç içe girdiği ve bazı yerlerde birbirlerinin yerine özellikle de nefs kelimesinin ruh anlamında kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Ancak Kur'an'ın ruh-nefs ikileminde nefsi merkeze aldığını ifade etmek mümkündür. Buna göre Kur'an'a göre nefs kelimesinin genel olarak; vücutta bulunan ve maddenin yaşam ilkesi/özü olan *ruh*, bir kimsenin özelliklerinin bütünü manasında olan *kişilik*, insanın öz varlığı/iç durumu anlamındaki *benlik*, ruh ve bedenden oluşan ve kompleks bir yapıya sahip olan *insanın kendisi* demek olduğunu söyleyebiliriz. Böylece Kur'an'ın *nefs* olgusunu hem Allah ile hem de dünya ile ilişkisel bir bütünlük içerisinde ele aldığını görüyoruz.

Ruh-nefs ilişkisine göre biz, psikolojik gerilimin tanımı, kaynağı, tezahürleri ve başa çıkma/yönetimi konusunda Kur'an ile Modern Psikoloji arasında önemli metodolojik farkların olduğunu düşünüyoruz. Nitekim insan psikolojini inceleyen bilim dalını tanımlamada kullanılan *psikoloji* kavramı, çağımızdaki bilimsel çalışmalarda yaygın olarak Batı'dan alıntılanarak kullanıldığı görülmektedir. Bunun Türkçe'de de *ruhbilim* olarak karşılık bulduğunu söyleyebiliriz. Öte yandan ruh hakkında az bilgiye sahip olduğumuzdan dolayı bu kavramın kapsamlı bir tanımının yapılması oldukça zordur.

Onun için; nefs kavramının insanın ruhsal ve bedensel bütünlüğündeki psikolojik vurgusundan, ruhtan daha geniş bir semantik alanı olmasından ve ruh kelimesinin Kur'an'da geçtiği yerlerin hiçbirinde bireysel insanı nitelemediğinden dolayı psikolojinin adı İslam bilim tarihinde علم النفس *İlmü'n-Nefs (Nefs Bilimi)* tabiriyle karşılık bulmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kur'an'da psikolojik gerilimi ifade etmede kullanılan tabirlerin hiçbirinde ruh kelimesine atıf bile yapılmaması bu tespiti destekler mahiyettedir. O halde; kısaca *organizmanın çevreyle etkileşime girmesi sonucu fizyolojik ve psikolojik uyum halinin bozulmasıyla bireyde oluşan duygusal gerilim ve gerginlik hâli* olarak tanımlayabileceğimiz psikolojik gerilim olgusunun ve çözümünün doğru tespit edilebilmesi, insandaki *nefs-ruh* ilişkisi bağlamındaki *nefs* melekesinin doğru teşhisiyle mümkün olabilecektir.

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, Ruh, Nefis, Gerilim.

* Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, m.e.gozden@hotmail.com

Sanat Ontolojisinde Tin, Objektivasyon ve Estetik Obje Analizi

Ayşe GÜLER*

Sanat eserlerini varoluşları yönünden inceleyen Sanat Ontolojisinde *tin* olgusunun *suje* (sanatçı ve alıcı (okur, izleyici vb. sanatsever)) ve *obje* (eser, yapıt; üzerinden fikir edinilebilen nesne) için ne ifade ettiği ve tabakalı eser çözümlemeleri konularında bilginin paylaşımı hem sanat alanlarında hem de toplumsal kavrayışta sanatın ve sanat eserlerinin doğasının anlaşılırlığının yaygınlaşması ve sanata karşı duyarlılığın artırılması adına önemlidir.

Sanat eserlerinin tarihsel ve çağdaş kuramlara bağlı değerlendirilmelerinde, belirli bir ölçüt kullanılarak değerlendirme yapılabilen alan sanat ontolojisidir. Modern ontolojinin kapsamında yer alan sanat ontolojisinin konuları genel olarak sanatın kendisi olmakla birlikte, sanatın kapsamının maddi ve manevi varlıkla dolaysız ilgisi temel düzeyde ontolojiyi, var olanlar ve varlık kategorilerinin bilgisini de gerektirmektedir. Sanat ontolojisine göre, sanat *objektivasyondur*. Objektivasyon, sanatçı tarafından eserin üretilmesi ve izleyici, okur vb. bir diğer canlı tin tarafından yeniden canlandırılması, üretilmesini içeren iki kutuplu bir olgudur. Sanatçının tininden doğan ve sanatçının işlediği maddi yapıda soyut içeriği taşıyan eser, otonom bir varlık statüsü kazanır. Bu otonom yapıda, maddi yapı ile çakışan ve sanatçının tininden ayrılan içerik, eserde yaşamını sürdüren bir özel tin, *objektifleşmiş tin* veya *objektivasyona uğramış tin* olarak kabul edilir. Objektifleşmiş tin her zaman, objektivasyonun ikinci kutbunda yer alan, onu izleyen, okuyan canlı, gerçek bir tine ihtiyaç duyar. Eserin ontolojik analizi, objektifleşmiş tinin canlı tinler tarafından varlık olarak kavranılmasına yöneliktir, eserde *reel* ve *irreel tabaka* ilgisinin, bir diğer deyişle maddi yapıdan duyulan tinsel varlığın var olup olmadığının araştırılmasıdır.

Modern Ontolojinin kurucusu Nikolai Hartmann'ın reel ve irreel tabaka ikiliği tüm sanatlar için ortak anlayıştır. Hartmann sanat dallarını varlıklarının veriliş tarzlarına göre; edebiyat, resim, plastik (anıt niteliğinde heykel), mimari ve müzik sanatı olarak sınıflandırmış, bu sanat dallarında üretilen eserler için reel ve irreel tabakanın içeriği, sanatların kendilerine özgü bilgileri ile yapılanmıştır. Hartmann sanatları referans alınarak, bu sanatların karakteristiklerini taşıyan çağdaş sanat sınıflandırmalarında yer alan karma yapıda sanatlarda da ontolojik analiz yapmak olanaklıdır. Yapısal olarak seramik sanatı, resim, heykel ve mimarinin karakteristiklerini kendi malzemesi ve süreçlerinin özgün nitelikleri ile değerlendirmektedir. Önerilen bildiride, Hartmann Sanat Ontolojisine göre, tin olgusu ve tin olgusuna bağlı kavramlar bağlamında objektifleşmiş tinin varlığının araştırılması; resim sanatında varlık tabakaları, plastikte varlık tabakaları, mimaride varlık tabakaları kapsamında eserler ve bu sanatların karakteristiklerini kendi özgün nitelikleri ile birleştiren seramik eserler üzerinden örneklendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tin, Sanat Ontolojisi, Objektivasyon, N. Hartmann, Estetik Obje, Estetik Obje Analizi

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, aguler@comu.edu.tr

Psikiyatri'deki "Ruh" Kavramı: "Bilinç", "Benlik" ve "Farkındalık" Kavramlarıyla Güncel Bir Bakış

Ali Emre ŞEVİK*

Genel olarak, insan ruhunu, insanın fiziksel olmayan kısmı olarak tanımlamak olası görünmekle beraber, insan ruhunun tanımı bile, birçok farklı bakış açısı ile ele alınan ve farklı şekillerde tanımlanan, bilimsel anlamda tartışmalı bir konudur. Ruh, pozitif bilimdeki tanımı gereği ölçülemez bir malzeme olarak kabul edildiğinden, ruhun gerçekten var olup olmadığını kanıtlamak bilimsel bakış açısıyla imkânsız gibi görünmektedir. Bununla birlikte, bu düşünsel karışıklığa karşın, günlük yaşantımızda birçok insanın ruh üzerine kendi görüşlerini tanımladığı ve cevabı gerçekten çözdüklerini iddia ettiklerini (en azından kendi inançları veya kabulleri doğrultusunda) ve yaşamlarını bu kabuller üzerine inşa ettiklerini görmekteyiz. Bu genel sosyal yaklaşım, bireylerin din anlayışlarıyla, dini inanışlarıyla kimi zaman örtüşse de, çoğunlukla bireysel kabullerin genel olarak teolojik derinlikten uzak düştüğü de gözlenmektedir. Yani bireylerin kendileri ve varoluşları hakkındaki "farkındalık" düzeyleri de dini inanışlarından bağımsız olarak, bu tanımlamaları ve kabulleri üzerinde etken faktörlerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada bireyin kendini anlamlandırış, algılayış şekli dolaylı ve direkt etkileri ile yaşam kavramına, kişinin birey olarak kim olduğuna ve bu dünyadaki amacının ne olduğuna dair soyut bir bakış açısı sağlar. Bu zemin psikiyatrik açıdan sağlıklı kabul edilebilecek bireylerin, benlik olgularının gelişiminde önemli bir faktör olarak değerlendirilmektedir. İnsan ruhu, sosyolojik gelişim sürecinde, insanın, bireylerin "bilinç" düzeylerinin gelişimi ve "benlik "kavramının ortaya çıkışı ile birlikte yine çeşitli "farkındalık" düzeylerinde kabul gören bir kavram olarak ele alınabilir; ancak, insan ruhuna bilimsel anlamdaki bakış açısı da, insanlığın bilişsel varoluşu süreci içerisinde gelişmiş ve dönüşmüştür. Bu bildiride, modern psikiyatri bilimindeki "ruh" kavramı; teoloji, psikoloji, nörobilim, kuantum fiziği vb. farklı disiplinler tarafından yapılan tanımları ve tanımlama çabalarıyla benzer ve farklı olduğu düşünülen yönleri üzerinden, temelde "bilinç", "benlik" ve "farkındalık" kavramlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, Bilinç, Benlik, Farkındalık, Psikiyatri.

* Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, aliemresevik@comu.edu.tr

Manevi Açıdan Benlik Farkındalığı

Fatma BAYNAL*

İnsanın varoluşunun bir parçasını oluşturan benlik, bireye özgü nitelikler içermektedir. Kişinin benliğinin farkında olması kendisini tanımasıyla ilişkilidir. Ayrıca bu durum manevi açıdan önem arz etmektedir. Bu tebliğde benlik ve benlik farkındalığının manevi açıdan önemi ve etkisi üzerinde durulmuştur. Kişinin kendisini tanıması sürecinde özellikle sufizmde ruh ve nefs kavramları çerçevesinde açıklamalar yapılmıştır. Nefs kelimesi ruh, can, hayat, varlık, arzu ve istekler; ruh kelimesi ise hava, nefes, canlılık, öz gibi birbirine yakın anlamlar içerse de genel olarak birbirine bağlı fakat ayrı mefhumlar olarak değerlendirilmektedir. Modern psikolojide nefs kavramının tam karşılığı olmamasına rağmen benlik, kendilik, ego, ruh, öz varlık gibi kavramlarla ifade edilebilmektedir. Nefs, benlikten daha kapsamlı bir kavram olmakla birlikte birbirleriyle ilişkili olduğuna dair görüşler söz konusudur. Benlik, benlik kavramı, benlik bilinci, benlik algısı, benlik kurgusu, benlik kontrolü, benlik farkındalığı gibi farklı boyutlarda incelenmektedir. Kavram, psikolojinin ortaya çıkışıyla aynı dönemlerde ele alınmış; özellikle günümüzde farklı alanlarda teorik ve ampirik araştırmaların konusu olmuştur. Çalışmamızda kişinin kendisini tanıması açısından benlik farkındalığının önemi ayrıntılı bir şekilde ele alınıp bu farkındalığa sahip olan kişinin negatif benliklerini idrak etmesine değinilmiştir. Bu amaçla benlik, nefs ve ruh kavramlarına değinilmekle birlikte özellikle benlik farkındalığı çerçevesinde konu sınırlandırılmıştır.

Benlik farkındalığı kişinin kendi düşüncelerini nesnel bir biçimde gözlemleyebilmesi; bu şekilde benliği hakkındaki bilgileri idrak edebilmesidir. Farkındalık, bireyin gördüğü veya yaşadıklarının üstüne hiçbir şey eklemeden müşahede edebilmesidir. Bu, kişinin hayatına dışarıdan üçüncü bir göz olarak bakabilmesi olarak da değerlendirilebilmektedir. Maneviyat kişinin içsel anlamda kutsal olanla bağlantı kurmasıdır. Bireyin farkındalık kazanması, negatif benliklerini idrak etmesi manevi açıdan kişinin özüne yönelmesini ve dolayısıyla yaratıcıya yaklaşmasını sağlayabilir. Sonuç olarak tebliğimizde kişinin benliğini müşahede etmesiyle kendisini tanıması ve benliğini yanlış değerlendirmesinden uzaklaşıp gerçek özüne yani ruhuna yönelmesi ve kişiliğini olumlu yönde dönüştürmesi açısından benlik farkındalığının manevi açıdan önemli olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Maneviyat, Psikoloji, Benlik, Benlik Farkındalığı.

* Dr., Yalova Üniversitesi, fatmayogurtcu@gmail.com

Türkiye'de Spiritüel Akımlar ve Bu Akımlara Mensup Bireylerin Genel Özellikleri

Sevdenur VARLIK* & Kenan SEVİNÇ**

Bu çalışmada din psikolojisinin önemli konularından biri olan dindarlık ile yakından ilişkili spiritüellik (maneviyat) konusu ele alınmaktadır. Spirtüellik, madde ile ilişkisi olmayan, ruh, bâtın, mana ve maddi olmayan şeyleri ifade etmekte ve doğaüstü unsurlar ile ilişkinin içsel kaynağı olarak görülmektedir. Spiritüellik, bireysel inanç ve pratikler, benlik, kişisel potansiyeli geliştirme, anlam arayışı ve yaşamdan memnun olma gibi konularla ilişkilidir. Bu kavram din ile ortak anlamda kutsal olanla iletişim kurma isteği, dünyevi kaygı ve kişisel hazlardan uzaklaşmayı beraberinde getirir. Dindarlık ve spiritüellik birbiriyle iç içe geçmiş iki kavramdır. Fakat spiritüellik dini bağlılığın ötesinde, yaşamın anlam ve amacını bulmak ve iç huzura ermenin bir çabası olarak üst düzeyde inanma gücünü temsil eder. Dindarlık geleneksel/kurumsal bir yapıyı ve bu yapıya mensubiyeti ifade ederken, spiritüellik bireysel inanç ve tecrübeler üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu anlamda dindar ve spiritüel olmak bakımından bireyler dört gruba ayrılmaktadır: dindar ve spiritüel (DS), dindar değil ama spiritüel (DDS), spiritüel ama dindar değil (SDD), ne dindar ne spiritüel (NDNS).

1950'lerden sonra kurumsal dinin ötelendiği ve bireyselleşmenin ön planda olduğu Batı'da, New Age (Yeni Çağ) akımlar kapsamında "spiritüellik" etiketiyle yeni inanma şekilleri ortaya çıkmıştır. Bağımsız tecrübelerin yaşandığı alternatif oluşumlar olarak karşımıza çıkan din dışı spiritüel akımlar çeşitli sosyal ve psikolojik faktörlerin etkisiyle hızla artış göstermiştir. Yapılan araştırmalara göre, Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da kurumsal din mensubiyeti azalırken, din dışı spiritüel akımlar (SDD) ve akımlara mensubiyet oranları hızla artmaktadır. ABD'de SDD bireylerin oranı 2012 yılında %19 iken, bu oran 2017 yılında %27'ye yükselmiştir. Küreselleşmenin ve çeşitli diğer faktörlerin etkisiyle, insanların sürekli çeşitli kanallar aracılığıyla etkileşim içerisinde olduğu bir çağda, din dışı spiritüel akımların (SDD) Türkiye'de de yaygınlaşmaya başlaması kaçınılmaz hale gelmiştir. Türkiye'de SDD akımların neler olduğu, bu akımlara katılan bireylerin demografik özellikleri, akımlara katılım motivasyonları, bu akımlara mensup kişilerin inanç ve ritüellerinin neler olduğu, bu araştırmanın konusudur. Araştırma kapsamında, öncelikle medya, internet sayfaları, sosyal medya, bireysel görüşmeler ve diğer yöntemlerle Türkiye'deki SDD akımlar belirlenmeye ve gruplandırılmaya çalışılmıştır. Daha sonra çeşitli spiritüel akımlara üye ve spiritüel çalışmalara katılanlar ile mülakat yapılmış ve elde edilen veriler betimsel ve içerik analizine tabi tutulmuştur.

Türkiye'de dini bir muhtevaya sahip olmayan veya kurumsal dini bir gelenek içinde olmadığı düşünülen bu akımların, sayısı 44 olarak bulunmuştur. Araştırma sonucunda Türkiye'de din dışı spiritüel faaliyet yürüten akımlara, internet ortamında hizmet verdikleri web adresleri üzerinden ulaşılmış ve vermiş

* Doktora Öğrencisi, İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, sevdenurvarlık@hotmail.com
** Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, kssevinc@gmail.com

oldukları hizmetler yoga, meditasyon, nefes çalışmaları; biyoenerji, hipnoz, teleknazi, hipnoterapi, bilinçaltı çalışmaları; reiki, acssess bars, çeşitli şifa çalışmaları; tasavvufi veya İslami içerikli çalışmalar; parapsikolojik, NLP gibi kişisel gelişim hizmetleri; spiritüel danışmanlık, yaşam koçluğu gibi danışmanlık hizmetleri şeklinde sınıflandırılarak oranları tespit edilmiştir. Bu akımların gerek Doğu gerekse Batı'nın inanç ve felsefelerinden esinlendikleri, çeşitli inanç ve pratiklerini ödünç aldıkları görülmüştür. Elde edilen mülakat verilerinden yola çıkarak kendisini spiritüel olarak tanımlayan kişilerin aynı zamanda dini mensubiyetleri bulunduğu fakat dindarlık düzeylerinin düşük olduğu tespit edilmiştir. Dini çeşitli açılardan sorguladıkları, dini ritüellere katılım sıklıklarının düşük olduğu bulgulanmıştır. Aynı zamanda tanrı, ölümden sonra yaşam, ruh gibi inançlara sahip olmalarının yanı sıra İslami ritüellerden farklı inanç ve ritüelleri de benimsedikleri ve çeşitli duyu dışı deneyimler yaşadıkları sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türkiye, Spiritüel, Maneviyat, New Age, Yoga.

Zihnin Bedeni, Bedenin Zihni: Spinozacı Parelelizmin Ontolojisi

Enes DAĞ*

17. Yüzyılla birlikte "ruh" kavramı yerine ekseriyetle "zihin" *(mens)* kavramının ikame edildiğini görmekteyiz. Klasik anlamda, farklı töz anlayışlarına rağmen, insan söz konusu olduğunda bedenin karşısına ya da yanına konulan ve insanın cisimsel olmayan yönünü ifade eden "ruh", sahip olduğu tüm özellikleriyle (ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik) modern anlamda "zihin" olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern felsefenin kurucuları arasında zikredilen Spinoza da insanın cisimsel olmayan yanını ifade etmek için, "ruh" yerine "zihin" kavramını genellikle tercih etmiş ve birkaç yerde de birini diğerinin yerine kullanmıştır.

Spinoza'nın Tanrı merkezli felsefesinde, insan zihin ve bedenden oluşur. İnsanın zihni, Tanrı'nın bilinen iki sıfatından biri olan "düşünce" *(res-cogitans)* sıfatının bir tezahürü ya da değişimi olurken, insan bedeni ise Tanrı'nın bilinen diğer sıfatı olan "yer kaplama"nın *(res-extansa)* bir tezahürüdür. Tanrı gerçek anlamda tek töz olduğu için ve bilinen iki sıfatı da bu tek tözü nitelediği için, bu iki sıfatın tezahürü olarak insanda yer alan zihin ve beden farklı tözler olmayıp aynı tözü farklı şekilde ifade eden paralel, bir ve aynı şeydir.

İnsan zihni, bir yandan bedenin dışarıdan aldığı etkileri *(affectus)*, diğer yandan da bedenin kendi içsel yapısından aldığı etkileri alarak fikirler *(ideas)* oluşturur. Zihin fikirler oluştururken, daha önce edindiği deneyimlere, fikirler arasındaki bağlantılara, mantıksal çıkarımlara ve duygulara bağlı olarak yeniden eyleme geçme gücünü, sahip olduğu "anlama yetisi", "hayal yetisi" ve "hafıza yetisi" sayesinde gerçekleştirir. Zihin bir yandan bedenden aldığı etkilerle ve bu etkiler neticesinde meydana gelen duygularla kendi varlığını sürdürürken, diğer yandan tüm bu etkilerden doğan fikirleri, sahip olduğu yetilerin de yardımıyla yeniden düşünür. Zihin, daha önce edindiği fikirler üzerine tekrar düşündüğünde, düşüncesinin nesnesi artık bu ilk fikir olur ve zihin böylelikle "fikrin fikri"ne *(ideas of ideas)* ulaşarak yeni bir fikir daha meydana getirir. Bu "fikrin fikri" olan ikincil fikirler, bu çalışmanın inceleme konusu olan, bilinci *(conscious/ness)* meydana getirir. Spinoza'da bilinç, zihin-beden paralelinde meydana gelen etkiler ve bu etkilerin taşıyıcısı olan yetiler sayesinde zihnin ulaştığı fikirler üzerine bir tür reflexif düşüncesi demektir. Zihnin bilişsel yönünü ortaya koyan bu reflexif düşünce, öncelikli olarak zihin ve bedenin diğer zihin ve bedenlerle karşılıklı etki alış-verişinden kaynaklanır. Bedenlerin karmaşık yapıları ile buna bağlı olarak zihinlerde meydana gelen karmaşık fikirler bir tecrübe süreci olduğu için zihinde meydana gelen bilinç durumları psikolojik bir süreci ifade eder. O nedenle bizim "bilinç psikoloji"nden kastımız; insan bedeninin içerden ya da dışarıdan aldığı tüm etki alış-verişlerinin zihinde bir fikir olarak meydana gelmesi, bu fikirlerin duygulara sebep olması ve zihnin faydalı birer yardımcısı olan yetilerin de zihne sunduğu veriler neticesinde zihnin edindiği fikirler üzerine yeni fikirler üretmesi sürecidir. Benzer şekilde, "ahlakî bilinç" *(moral*

* Arş. Gör., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, dagenes06@gmail.com

consciousness) dediğimizde, Spinoza'nın söz konusu bilincin oluşma süreci olan psikolojiye gönderme yaparak, "*İyi ya da kötü hakkındaki bilgimiz bilincinde olduğumuz sevinç ya da keder duygusundan başka bir şey değildir*" demesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, bizim eylemlerimizin ahlakî açıdan içeriğini belirleyen ölçüt, bizim zihnimizin bilinç durumları olduğu için, ahlakî iyiliğimizin ve mutluluğumuzun derecesi zihnimizin sahip olduğu bilinç durumlarına bağlı olarak gerçekleşmektedir.

Biz bu çalışmada, Türkiye'de daha önce müstakil olarak ele alınmamış bir konu olan Spinoza'nın bilinç psikolojisini ve buna bağlı olarak insanın sahip olduğu "ahlakî bilinc"i Spinoza'nın metafizik, epistemoloji ve etik görüşleri bağlamında tartışacağız. Bu tartışmada bilinci ele alırken gündeme gelen, örneğin, canlı-cansız tüm varlıkların bir zihne, dolayısıyla bir bilince sahip olduğunu iddia eden pansişizm *(panpsychism)* kavramını ve tüm bedenli varlıklarda bilincin olduğunu içeren "bilinçlenmiş beden" *(embodied mind)* kavramını ele alacağız. Aynı şekilde "ahlakî bilinç" kavramı ile bugün bildiğimiz anlamıyla davranışlarımızın iyi ve doğru bir şekilde düzenlenmesini sağlayan içsel bir güç olan ve Latince'de bilinç *(conscious)* ile aynı kökten gelen "vicdan" *(conscience)* kavramını birlikte kritik edeceğiz.

Anahtar Kavramlar: Zihin, Bilinç, Ahlakî Bilinç, Pansişizm, Vicdan

Spiritüalizm/İpritizma Görüşüne Göre Ruh Tasavvuru ve Varlıksal Yansımaları

Mehmet Hayri Cumhur KESTEL*

Paranormal fenomenler (telepati, durugörü, psikokinezi, prekognisyon vb.) kadim zamanlardan beri insanların ilgisi çekmiş, hatta böyle açıklanamayan olaylar ve yetenekler çoğu zaman dinî hüviyete büründürülmüştür. Psikoloji ve benzeri bilim dalları, geçmişte pozitivizmin etkisiyle parapsikolojik fenomenleri araştırmayı reddetmişlerdir. Çünkü bu fenomenleri patolojik bir durum, zihnî bir hastalık olarak görüyorlardı. Ancak günümüzde bilim, bu anlayıştan bir ölçüde sıyrılmış ve bu tür paranormal fenomenlerin, açıklanamadığı için reddedilmemesi gerektiği kanaati yaygınlık kazanmaya başlamıştır. Zaman içinde konuyla ilgilenen âlimler, filozoflar ve din adamları bu olayların arkasında ruh adını verdikleri, maddenin zıddı olan bir gücün olduğunu keşfetmişlerdir. Ruh adını verdikleri bu gücü dile getirenler arasında Pythagoras (MÖ 570-495) ve Anaxagoras (MÖ 500-428) önemlidir. Daha sonra, Platon (MÖ 427-347) madde-ruh problemini ele alarak bir sistem içinde açıklamaya çalışmış, ölümlü bir bedenin yanında ölümsüz bir ruhun olduğuna bazı eserlerinde işaret etmiştir (Phaidon, Phaidros, Devlet).

Bu araştırmalar ve gelişmeler neticesinde (manyetizma ve hipnozun keşfedilmesiyle), bilhassa 19. yüzyıldan itibaren spiritüalizm (ruhçuluk) görüşü ortaya çıkmıştır. Zamanla bu akım içinde medyumlar vasıtasıyla ruh çağırma denilen fenomenler ortaya çıkmıştır. Bu olayları ilmî biçimde araştıran Allan Kardec (1804-1869) Modern Spiritizm'in temellerini atmıştır. *Spiritüalizm (ruhçuluk)*, ruh-beden ilişkisini daha çok felsefî yönden ele alır ve varlık kategorilerini genelde Tanrı, ruh ve âlem olarak inceler ve görüşler, fikirler ortaya koyar. *Spiritizm (ispritizma, deneysel ruhçuluk)* ise, ilaveten ruhsal varlıklarla temas kurma ve onlardan bilgi almak gibi, daha çok deneysel çalışmalar yapar ve paranormal fenomenleri açıklamaya çalışır. Bazen bu iki kelime birbirinin yerine kullanılsa da, mana bakımından ince bir ayırım vardır. Allan Kardec'in görüşünü ve çalışmalarını daha da geliştiren ülkemiz spiritüalistlerinden Bedri Ruhselman (1898-1960), Neo-Spiritizm görüşünü ortaya koymuştur. Bedri Ruhselman bu görüşünü tamamen yaptığı deneysel çalışmalar (medyumik çalışmalar, ruhsal irtibat celseleri) üzerine inşa etmiştir. Devamında aynı şekilde Ergün Arıkdal'ın (1936-1997) çalışmaları da önemlidir.

Bildirimde (makalemde) spiritüalizm ve spiritizmin kısa geçmişi ile, bilhassa ülkemizde yapılmış deneysel çalışmalarda, ruh konusunda elde edilmiş bilgilere yer verilecek, bu bilgiler çerçevesinde ruh kavramı ve bu bilgilerin güvenilirliği felsefî ve dinî yönden de irdelenecektir. Bu bilgilere kaynak olan ruhsal irtibat celselerinin ve medyumik çalışmaların nasıl yapıldığı konusuna da değinilerek, bu çerçevede *medyumluk nedir? neo-spiritizm nedir?* sorularına cevap verilecektir. Bu çalışmanın amacı, bize çok az bilgi verilmiş olan ruh hakkında (İsra Suresi 85. ayet) değişik bir bakış açısı (spiritist bakış) sunmak ve görüşün

* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, **cumhurkestel@gmail.com**

ontolojik yansımalarını göstermektir. Bunu yaparken de yerli ve yabancı çeşitli kaynaklardan faydalanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ruhçuluk, Spiritizm, Medyum, Ruh, Tekâmül,

Tanzimat Dönemi Osmanlı Ahlâk Düşüncesinde Ruh Kavramı: Abdurrahman Şeref Örneği

Yusuf İzzettin AKTAŞ*

Kadim bir tarihe sahip olan İslâm ahlâk düşüncesine dair ilk eserler İslâm felsefe tarihlerinde ilk İslâm Filozofu olarak tanımlanan Kindi ile birlikte vücuda gelmiş ve bu tarihten itibaren düşünce tarihi içerisinde İslâm Filozoflarının varlık ve bilgi alanındaki görüşlerinin yanında ahlâk düşüncesine ait görüşleri de yer bulmuştur. Bu tarihi süreç içerisinde İbn Miskeveyh'in kaleme aldığı Tehzibu'l-Ahlâk adlı eser, ahlâk alanında yazılan ilk sistematik eser olmanın yanında ahlâk düşüncesi bağlamında sürecin oluşum safhasının tamamlandığına da işaret eder. İbn Miskeveyh'in ardından gelen Nasiruddin Tûsi'nin telif ettiği Ahlâk-ı Nâsırî ile ahlâk eserlerinin yapısı bütüncül bir şekle kavuşmuş ve Tedbiru'n-Nefs (nefsin idaresi), Tedbiru'l-Menzil (ev idaresi) ve Tedbiru'l-Müdün (Devlet yönetimi) başlıkları altında üç ana bölümde tasnif olmuştur. Bu taksim Tusî sonrası yazılan neredeyse bütün ahlâk eserlerinde kabul edilmiş ve ahlâk eserlerinin ilk bölümleri Tedbiru'n-Nefs başlığı altında ruhun/nefsin kuvveleri bahsine tahsis edilmiştir. Ahlaka mevzu olacak fiil ve hareketlerin anlaşılması, insanın ruhî/nefsî kuvvelerinin incelenmesi ile mümkün olacağından ruh/nefs konusu klasik ahlâk eserlerinin ilk bölümlerinde ele alınmıştır. Ahlâk eserlerinde bu kuvveler bazen nefsin güçleri olarak isimlendirilse de nefs ve ruh arasındaki ayrımın çok da belirleyici olmadığı bu iki kavramın birbirlerinin müteradifi olarak kullanıldığı görülmektedir.

Klasik İslâm ahlâk teorisinin üzerine inşa edildiği ruh düşüncesi, Tanzimat sonrası Osmanlı düşünce dünyasına intikal ettiğinde, küresel ölçekte yaşanan ilmi, felsefi, ekonomik ve sosyal hadiseler çerçevesinde bir kısım değişikliklere uğramıştır. İnsanın metafizik ile olan irtibatını sağlayan ruhun nerede durduğu, ne şekilde yorumlandığı ahlâk noktai nazarından mühim bir mesele arz etmektedir. Ruh anlayışında yaşanan bu değişmenin bir ayağı makro âlemde (küre ölçeğinde) yaşanan değişimlerle açıklanabileceği gibi mikro âlemde (Osmanlı Dünyasında) yaşanan toprak kayıpları, siyasi ve ekonomik alanda Batı karşısındaki inhitatın oluşturduğu psikolojik travmanın da etkisinin olduğunu varsaymak gerekir.

Tanzimat Fermanının ilanı sonrasında ortaya çıkan ahlâk eserleri ve risaleleri arasında bu çalışmada merkeze alacağımız eserin ve müellifinin kendine özgü bazı hususiyetleri mevcuttur. Abdurrahman Şeref Efendi'nin ulema sınıfından değil de kalemiye (bürokrat) sınıfından olması, eserin II. Abdülhamit döneminde kalem alınmış olması, eserde klasik İslâm ahlâk nazariyatından kopmadan Batı ahlâk düşüncesini de nazar-ı itibara alarak inşa edilmiş olması bu çalışmada Abdurrahman Şeref'in İlm-i Ahlâk (1316) adlı eserinin merkeze alınmasını gerektirmiştir.

Bu çalışmada ilk olarak klasik İslâm ahlâk eserlerinde yer alan ruh/nefs kavramının ve bunun kuvvelerinin ne şekilde ele alındığı, klasik ahlâk teorisindeki değeri ele alınacaktır. Daha sonra Tanzimat

* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, yusufaktas@comu.edu.tr

sonrası modernleşme hareketleri ile Osmanlı Düşünce dünyasında ahlâk alanının oynadığı rolün, devletin siyasi, ekonomik ve askeri alanlarda mevcut bulunduğu şartlarla irtibatlı olduğu ve çözüm arayışlarının ahlâk alanına da sirayet ettiği üzerinde durulacaktır. Bu ivedi çözüm arayışları içerisinde ruh kavramının nerede durduğu, kavramsal hiyerarşideki yeri ve ne şekilde tanımlandığı, Abdurrahman Şeref Efendi'nin İlm-i Ahlâk adlı eseri üzerinden tasvir edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk, Ruh, Osmanlı Düşüncesi, Abdurrahman Şeref.

Ruh-Beden İlişkisinin Modern Psikolojiye Yansımaları

Rananur FIRAT*

Psikoloji kelimesi kök olarak ruh-zihin, bilgi kelimelerinden oluşmaktadır. Modern psikolojinin inceleme alanları ise insan ve davranışlarıdır. Ancak psikolojinin bir disiplin olarak ortaya çıkmasından önce felsefe alanında yapılmış birçok araştırmalar neticesinde tohumları atılmıştır. Bu tohumlar ilk olarak ruh-beden ilişkisi hakkında yapılan araştırmalar olmuştur.

Ruh-beden hakkında en eski çağlardan bu yana antik filozofların merak konusu olmuş ve ruh-beden/madde ilişkisini idrak etmeye çalışmışlardır. Onların bu ilişkiye ve ayrıma dair yaptıkları atıflar modern psikolojinin oluşumunu etkilemiştir ve bugünkü hale gelmesini sağlamıştır. Modern psikolojiye dair istidlal yapılabilmesi için ruh-beden ilişkisinin tarihsel serüveni bilmek gerekmektedir.

Bu serüven, Eflatun'la başlayan ruhun ölümsüzlüğü, Aristoteles'in ruh-beden ayrımıyla ve ruhun ne olduğu değil de nasıl işlediğini ilgilenmesiyle, psikolojiye tohumlar serperek devam etmiş ve son olarak modern psikolojinin gelişiminde büyük rol oynayacak Descartes'le ruh-beden düalizminin ana hatları çizilmiştir. Descartes tüm insanların ikincil bir varoluşu olduğunu, madde/bedenle, maddesel olmayan, düşünen bir akıl ya da ruhtan oluştuğunu ortaya koymuştur. Descartes'in bu çalışması daha sonra psikolojinin önde gelen akımlarına yol açıcı bir etken olmuştur.

Bu araştırmada modern psikolojinin ortaya çıkmasındaki felsefi tartışmalardan olan ruh-beden ayrımının tarihi serüveninin ne olduğuna, hangi noktada şekillendiğine ve psikolojiye nasıl yansıdığına dair cevap aranacaktır. Bu cevaplara, günümüze kadar yazılmış tüm akademik çalışmalar incelenerek, literatür taramasıyla ulaşılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ruh-beden düalizmi, Modern psikoloji, Aristoteles, Descartes.

* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, rananurfirat@comu.edu.tr

Avustralya Aborijin Dininin İnşasında Yaratıcı Ruhların Rolü: Düş Zamanının Kahramanları

Ümit TABAR*

Dünyanın yaşayan en eski halklarından biri olarak bilinen Avustralya Aborijinlerinin hayatları, doğumdan ölüme kadar ruhlarla kuşatılmıştır. İnançlarının dayandığı temel unsurlar olan bu doğaüstü varlıklar, yeryüzünden ve gökyüzünden insan yaşamına ve tabiatın döngüsüne olan müdahaleleriyle bilinmektedirler. İçinde yaşadıkları doğal alanlara hâkimdirler ve iyi olanları gökyüzünde; kötü olanları arzın derinliklerinde mekân bulurlar. Bu kadim kültürün sahipleri, bir grup ruh tanrının evreni, düş zamanında yarattığına inanırlar. *Düş zamanı (Dreamtime)* denen bu kutsal zaman, yaratılış anını kapsar ve insanların içinde yaşadığı kötü zamanla iç içedir. Zamanın başlangıcından içinde yaşanılan zamanı, mekânı ve ruh atalarından meydana gelmiş tanrıları da kapsayarak sürekli bir olaya dönüşür. Animist ögelerin temellendirdiği yaratılış zamanı, Aborijin halklarına bahşedilen tüm yaşamı, birbirine bağlı köklü bir sistemi, büyük ebedi arketipleri ve düş zamanında ortaya çıkan ruh atalarının karışmasıyla ortaya çıkan geniş bir ilişki ağını sembolize eder. İşitilen ve inanılan bu mitlerin etkisiyle hem bu ruhlar bireyler tarafından içlerinde hissedilmekte hem de yaşadıkları her yerde bu ruhlar tarafından kuşatıldıklarına, izlenildiklerine, bazen hasta edilip öldürüldüklerine; çoğunlukla kutsanıp muhafaza edildiklerine inanılmaktadır. Yerli havsalasında gerçeklik yoktur; var olan her şey ruhlardan ve rüyadan ibarettir. Bu çalışmada, Avustralya Aborijinlerinin kültüründe ruhların yeri ve rolleri gözden geçirilerek asırlardır onların yaşayışlarına nasıl yön verdikleri; sosyal ve bireysel olaylara ruhların nasıl müdahale edip ritüellerde nasıl temsil edildikleri incelenecektir. Çalışma esnasında, fenomenolojik bir yaklaşımla, dini ve antropolojik veriler irdelenerek, sonuçlar derlenecektir.

Anahtar Kelimeler: Aborijin, Totemizm, Düş Zamanı, Yaratıcı Ruhlar.

* Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, tabarumit@gmail.com

Kapitalizmin Ruhuna Teolojik Bir Eleştiri: Göksel Dinler Ekseninde Bir Bakış

Aslan Savaş DEMİRCAN*

Kapitalist ruh, doğası gereği çoğu aza tercih eder. Salt akılcı, faydacı, fırsatçı, hırslı, hedonist ve bencildir. Ekonominin tanımında yer alan "*sınırsız ihtiyaç*" kavramında bile kendini göstererek özellikle çağımızda tüketimi azami dereceye getirmeye kendini adar. Bunun için insanın mana tarafını yok sayarak tüketimi engelleyecek tüm iç bariyerleri ortadan kaldırmayı amaçlar. Oysa insan maddi varlığının yanı sıra mana tarafı ile de vardır ve varlığını devam ettirir. Bu mananın rehberliğini ise göksel dinler yapar. Bu göksel rehberlerin insanlığa tavsiye ettiği tok gözlülük, paylaşma, rızka rıza, tevekkül, itidalli davranmak, mutluluğu manada aramak, gibi kavramlar ile kapitalist ruh'un doymak bilmez niteliği, kar doruklaştırmau, sınırsız tüketim gibi kavramlar birbirine zıt olduğu gibi insanlığın ihtiyaç duyduğu mutluluğu ve toplumsal refahı getirmemiştir. Bu çalışmanın amacı iki hayati fenomen olan kapitalizm ve dini değerlerin irdelenmesi ile batı kültürünün bir ürünü olan ve sonu "izm" ile biten eko-politik teorisinin insan ruhuna ve doğasına aykırılığını incelemek ve dolayısıyla toplumsal refaha giden yolda bir çözüm kümesi önermek olacaktır. Nitekim kapitalist ekonomik faaliyetlerin öncelikli amaçları arasında asla toplumsal refah yoktur. Bireyci, liberal ruh'un toplumsal refahı beraberinde getireceğini savunulmuştur. Referans olarak alınan göksel dinler manevi yol gösterici olarak daima insanlığa tavsiyelerde bulunmuş, refah ve mutluluğun bu tavsiyelerde olduğunu savunmuştur. O yüzden de genel anlamda batı kültürünün özel anlamda ise insan tamahkârlığının bir sonucu kapitalist ruh'a, söz konusu göksel dinler ekseninde bir bakış en azından binlerce yıllık bir tavsiyeler manzumesi eksenin de düşünmemizi sağlayarak gelecek adına bir yol haritası çizmemiz için gerekli bakış açısını bizlere verecektir. Böylece, göksel dinlerin savları ile kapitalist ruh'un nasıl birbirlerine uyumsuz olduğu sonucuna rahatlıkla varılabilecek aynı zamanda sosyo-ekonomik çözümler için bir adım atılmış olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Göksel Dinler, Kapitalizmin Ruhu, Ekonomi

* Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, asavasdemircan@gmail.com

Zerdüştlükte Ruhun Mahiyeti ve Yeniden Dirilme İnancı

Yusuf YIKMAZ*

Zerdüştlüğün temel öğretilerini anlamak, Ortadoğu'da kendisinden önceki kültleri ve kendisinden sonra gelen dinlerin inançlarını yorumlayabilmek için oldukça önemlidir. Çünkü Zerdüştlüğün sadece ortaya çıktı İran coğrafyasını değil daha geniş coğrafyaları etkilediği görülmektedir. Bu din Yahudilik ve Hristiyanlık gibi dinleri etkilemiştir. Batı'da dinler tarihi üzerine incelemelerde bulunan birçok araştırmacı ruh unsuru ve ahiret inancı konusunda özellikle Yahudiliğin birinci diaspora ve sonrasında, Zerdüştlükten oldukça etkilenmiş olduğunu söylemekteler. Zerdüştlük ahiret inancı bakımından dünyanın en eski dini geleneklerinden birisini oluşturmuştur. Bu inancın temelinde ise ruh düşüncesi ve ruhun yeniden dirilmesi yatmaktadır. Zerdüştlüğün kutsal kitabı Avesta'ya göre insan *Mainyu* ve *Gaetha* olmak üzere ilki manevi ikincisi maddi iki temel unsurdan meydana gelmiştir. Bir kişi öldüğünde ise bu unsurlardan maddi olanı dünyada kalırken, manevi olanı yani ruhu öte dünyaya göç eder. Zerdüştlüğe göre ölen kişinin ruhu üç gün üç gece boyunca dünyada kalır ve daha sonra ilahi yolculuğa başlar. Dünya hayatı tamamen sona erdiğinde, varlıklar diriltilmeye başlandığında, ilk olarak *Gayomart*'ın (Zerdüştlüğe göre ilk insan) daha sonra ise elli yedi yıl içinde diğer tüm insanların diriltilmesi tamamlanacaktır. Her insanın ruhu, bedeninden ayrıldığı yerden diriltilecektir. Çalışmamızda Zerdüştlükteki ruh unsurunun nasıl bir mahiyet arz ettiğini ve dini inanç bakımından yerini sorgulayacağız. Ayrıca ahiret inancı bağlamında ruhun yeniden dirilişi ile ilgili konularda nasıl bir doktrine sahip olduğunu anlamaya çalışacağız. Çalışmamız iki bölümden meydana gelecektir. İlk bölümde ruh inancının ve yeniden dirilmenin Zerdüştlükte nasıl bir inanç temeline oturtulduğu incelenecek, ikinci bölümde ise Ahiret inancı olan dinlerden Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam ile karşılaştırarak açıklamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Zerdüştlük, Ruh, Yeniden Dirilme.

* Arş. Gör., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, yusufyikmaz@comu.edu.tr

Post-Modern "Zeitgeist"- Bireysel Algıdaki İlahi Kavramların Post-Modern Dünyadaki İronik Dönüşümü/ Metamorfozu

Onur GÜL*

21. yüzyıl kapitalist temelli ve – eko-politik/kültürel – sınırları flulaştıran post/modern merkezli bir "evrensel köy" tasarlama temayülü ve buna mukabil homojen, küresel ve kapitalist bir ruh/zihin inşa etme süreçleri, kültürlerin geleneksel ve yerleşik olan kodlarını sarsmaktadır. Bu çerçevede yepyeni bir insan modellemesi inşa etme saiği güdülmüştür: yetinmeyen, başkalarının aleyhine dahi olsa hep daha fazlasını isteyen *homo economicus* ("ekonomik insan"); başka bir ifade ile çıkar peşinde ve buna bağlı olarak estetik, gösteriş ve lüks peşinde koşan insan. Bu, özellikle kapitalizmin küreselleşmesiyle birlikte yeryüzü beşeriyetinin manevi /dinî değerleri tarumar eden bir olgu haline dönüşmüştür.

Günümüzde bu bilimsel probleme örnek teşkil edecek sayısız gösterge bulunmaktadır. Fakat bu sayısız örnekler içersinde kapitalist ruh/bilincin izini sürebileceğimiz en göze çarpan gösterge, insanın temel ihtiyacı olan beslenme ve besin anlayışındaki değişimde kendisini göstermektedir. Postmodern dünyada insanlar yeme eylemini bir şova dönüştürerek, onu şükredilmesi gereken bir nimet olarak değil, estetik bir obje olarak görmeye başlamıştır; örneğin güzel bir tabakta sunulmayan ya da göze hitap etmeyen mönüler insanın beğenisine hitap etmemektedir, şükretmek ise algısal lügatda unutulmaya yüz tutmuştur. Eskiden kuru bir ekmeğe nimet gözüyle bakılıp şükredilirken veyahut her yemek öncesi ve sonrası yemek duasına kalkışılırken, günümüzde özellikle medyanında etkisiyle, besinin temel ihtiyaç olduğu anlayışı terkedilerek yerine popüler kültürün esetetiksel yemek anlayışı geçirilmeye çalışılmaktadır. Farkında ya da farkında olmadan besinin estetiksel karakterine odaklanan insan, tanrısal/manevi haz ve mutluluğun kaynağı olan nimet ve şükür kavramlarını tali plana iterek seküler-kapitalist çarkın materyal/estetik güzelliklerine meylederek onun dişilisi haline gelmektedir.

Bildirinin tezi (genel tez), postmodern dönemin davranış ve motivasyon kodlarını ören Zeitgeist'in suni gerçeklik dünyası olan televiyon aracılığıyla manevi duyguları ucûbeleştirme potansiyeli taşıdığıdır.

Alt tez: Nimet ve şükür gibi ilahi kavramların post-modern dönemde flulaşmıştır.

Bu tez bu çalışma kapsamında birey düzeyinde sınanacaktır. Post-modern dönemin "Zeitgeist"i insanın manevi duygularında bir değişikliğe sebep olmuş mudur? Bizim iddiamız bunun olduğu yönündedir. Dolayısıyla bunun nedeni nedir ve bu ilişki nasıl açıklanabilir? Buradaki temel amaç, nimet ve şükür gibi ilahi kavramlarının post-modern/kapitalist yemek kültürü çerçevesinde nasıl evrildiğini göstermektir.

Bu bölümde postmodern ruh tezini savunabilmek için onun ayrılmaz seküler katmanı ve postmodern süreçleri harekete geçiren kapitalizm kuramı ve onun inşa ettiği ruhda ele alınıp iki sütunlu bir teorik çerçeve geliştirilecektir.

* Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, onurpolitik17@gmail.com

Post-modern dönemde televizyon kültürünün bireyin ruhu üzerindeki etkisi bağlamında; yemek programlarındaki algı inşa edici faktörler göz önünde tutularak nimet ve şükür kavramlarının bu programlar yoluyla nasıl flulaştırıldığı ve kapitalist ruhu biçimlendirdiği göstergebilimsel metot çerçevesinde gösterilmeye çalışılacaktır.

Bizi dünyaya açan televizyon faktörü ve programlarının söylemsel incelemesinden yola çıkarak nimet ve şükür kavramını bu mecra çerçevesinde nasıl flulaştırıldığına dair somut göstergesel/göstergebilimsel buluntular açıklanacaktır.

Bu çalışmada şükür ve nimet gibi ilahi kavramlar seküler-kapitalist anlayışın ürünü olan televizyon programları aracılığıyla nasıl dönüştürüldüğü somut söylemsel göstergeler aracılığıyla ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Post-modernizm, Kapitalizm, Televizyon, Şükür, Nimet.

الروح عند ابن سينا من خلال قصيدته العينية دراسة فى التلقى النقدى المعاصر

Ayman Ibraheem TEALIP*

تعد القصيدة العينية لابن سينا من أشهر شعره على الإطلاق تميزت بغلبة الفكر والتأمل والتعبير الفلسفى والعلمى والأدبى.ويعالج هذا البحث فلسفة الروح وكنهها ودلالاتها وظاهرها وباطنها فى هذه القصيدة كما تجلت فى رؤى النقاد فى الخطاب النقدى المعاصر.

يعد ابن سينا من أشهر الفلاسفة المسلمين على الإطلاق عاش بين عامى (375 ـ 428 هـ) . (985 ـ 1037مـ).أى فى الربع الأخير من القرن الرابع الهجرى والربع الأول من القرن الخامس،وقد عمر ثلاثا وخمسين عاما،كتب فيها مائتين وستة وسبعين مؤلفا،وقد نبغ ابن سينا فى علوم شتى: فى المنطق والطبيعيات والإلاهيات والرياضيات والموسيقى والفلك والطب واللغة والشعر.

ولقد ظل ابن سينا يعانى سر الروح وحقيقتها وخلودها وحلولها فى الجسم ثم مفارقتها له إلى عالم الخلود على طوال حياته الفلسفية والشعرية،فقد عبر الفيلسوف عن معاناته الفكرية والروحية لعالم الروح بألسنة عدة،تارة بلسان القاص،وتارة بلسان الفيلسوف،وتارة ليست أخيرى بلسان الشاعر،وكانت معاناته فى جميع ألوان تفكيره عميقة متشعبة بلغ فيها قمة الفكر الإنسانى والشعرى على السواء.وقد ترك ابن سينا أثره الفلسفى والعلمى والجمالى الواضح العميق فى فكر العصر الوسيط سواء فى الفكر العربى والغربى على السواء.

منهجية البحث

سوف نكتفى فى هذا البحث بمعالجة ابن سينا سر الروح فى شعره خاصة قصيدته العينية الشهيره وكيف جسد فيها معاناته من الناحية الجمالية والفكرية.ولكننا لن نكتفى بمعاناة الشاعر الخاصة بل سيتسع بحثنا للوقوف على ألوان هذه المعاناة كما تجلت فى أعمال النقاد العرب المعاصرين لدى النقاد الآتين : الدكتور محمد رجب البيومى،والدكتور زكى نجيب محمود،والدكتور عبد الكريم إليافى.والدكتور شوقى ضيف،والدكتور أحمد أمين،والدكتور عبد العزيز الأهوانى.والشاعر جبران خليل جبران.

وسوف نقف فى هذا البحث على المذاهب النقدية والفكرية والجمالية لهؤلاء النقاد: كل ناقد على حدة بما يكشف لنا عن ألوان تلقيهم الجمالية والفكرية وذلك فى ضور نظريات مدرسة التلقى فى جانبها الألمانى لدى الناقد الفيلسوف إنجاردن،وهانز روبرت ياوس.

الكلمات المفتاحية: الروح، النفس، الخلود، النقد

* Prof. Dr., Suez University, drtealip@hotmail.com

الفرق بين الروح و النفس و علاقتهما بالجسد في القرآن الكريم

Youcef SAMAH*

الروح و النفس مصطلحان غامضا الدلالة ، توقف الفلاسفة عندهما منذ قديم الزمان ، فقد عبر أفلاطون عن الروح بأنها جوهر الإنسان و كينونته و محركه، وذكر بأن الروح تتكون من النفس و العقل و الرغبة، أمّا أرسطو فقد رأى أن الروح مركز الوجود، وقد جمع الروح مع الجسد و لم يعتبر وجودها مستقلا.

و الروح و النفس من المفاهيم القرآنية التي جلبت أنظار العلماء و الباحثين نحوهما ، فبحثوا و بدلوا مافي وسعهم لفهم معانيها ، و صرفوا هممهم العالية لكشف أسرارها ، إلا أنهم لم يصلوا إلى نتيجة موحدة و أجوبة قطعية في ذلك ، و كما هو معلوم فإن أسرار القرآن لا تنتهي ، كما قال سبحانه و تعالى : (وَ كُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً). و مازال الباب مفتوحا لكل مجتهد ، و لكن كلمة الروح لم تأخذ حقها من وجهة نظرية و كذلك النفس ، بل إن الروح قد اختلطت مع النفس في بعض التفسيرات و استعملت إحداهما مكان الأخرى و صار هذا المفهوم شائعا كقاعدة لمن لم يدرك مفهومها بالضبط. لهذا سينطلق بحثي من الأسئلة التالية : ماهي النفس ، و ماهي الروح؟ و ماهي العلاقة و الإختلافات بينهما؟ و ما هو دورهما في الجسد و علاقتهم به ؟.

و للإجابة عن هذه الأسئلة سأعتمد المنهج التاريخي فيما يخص نصوص القرآن الكريم و أقوال العلماء ، و على المنهج الوصفي التحليلي فيما يخص تناول المادة العلمية و تحليلها.

الكلمات الإفتتاحية : الروح ، النفس ، الجسد ، القرآن .

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, joseph18london@gmail.com

الأسرار الخفية للروح عند الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي

Anas KATEA*

تهدف هذه الدراسة إلى كشف أسرار الروح كما تجلّت في فكر الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي الذي يعد واحدا من أعمق مُنظّري الفكر الصوفي، وقد تحدث في مواضعَ كثيرة من كتبه عن رؤيته لمفهوم الروح معتمدا على التجربة الروحية الكشفية الصوفية.

وتنبع إشكالية هذا البحث في محاولة فهم تجليات الروح بين عالم الشهود وعالم الغيب الذي تدلت منه خفيّة لطيفة لتدخل إلى القفص الجسدي الترابي محاولةً بعد ذلك العودة إلى محلها الأسنى.

وخلص البحث إلى أن ابن عربي قد فهم أن حياة الجسم الظاهرة من آثار حياة الروح كنور الشمس الذي في الأرض من الشمس فإذا مضت الشمس تبعها نورها وبقيت الأرض مظلمة، كذلك الروح إذا رحل عن الجسم إلى عالمه الذي جاء منه تبعته الحياة المنتشرة منه في الجسم الحي وبقي الجسم في صورة الجماد في رأي العين، فيقال مات فلان، وتقول الحقيقة: رجع إلى أصله، "منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى":

وقد بيّن ابن عربي أن الروح خُلقت قبل الأجسام، أي أن الروح قد قدّرها الله وعيّنها لكل جسم وصورة روحها المدبر لها، وأنها شرفت بالنفخ الإلهي: "ونفخت فيه من روحي، فقعوا له ساجدين"، فسجود الملائكة لم يكن لطينة آدم، بل للروح التي نُفخت فيه.

ويرى ابن عربي أن وظيفة الإنسان هي تحرير الروح من سطوة الهوى التي يُكبّل انعتاقها من الجسد.

الكلمات المفتاحية: ابن عربي، الأسرار، الرّوح، عالم الغيب، عالم الشهادة

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, anasosama8187@gmail.com

رسالة في الروح "دراسة وتحقيق

Thair ALATALLA*

وهي مخطوطة لطيفة لمؤلفها: عبيد الله ابْن مُحَمَّد الإِمَام العابد شيخ الْحَنَفِيَّة ركن الدّين البارساه السَّمرقَنْدِي ت 701هـ تذكرُ كتب التراجم أنه كان مدرّساً في ظاهرية دمشق وكان مكبّاً على المطالعة والتعليم ويُذكر من اجتهاده وتعبده قيامه بمائة ركعة في اليوم والليلة.

وتأتي أهمية هذه المخطوطة لكونها لعلم بارز من مشايخ الحنفية المتكلمين وله تآليف في العقيدة والفقه والأصول وله قدم راسخة في العلم إضافة إلى انتساب هذه الرسالة إلى القرن السادس الهجري ومطلع القرن السابع حيث يتزامن هذا مع وجود مؤلفات في موضوع الروح لاسيما كتاب ابن قيم الجوزية691- 751هـ "الروح " الذي يعدّ من الكتب المهمة في هذا الباب وربما يوجد نسب ونسبة بين هذه التآليف

يُذكر أن لمؤلفنا رحمه الله الكثير من التصانيف وهي تصانيف مهمة في موضوعها عظيمة النفع وأبرزها:

1. جامع الأصول في بيان القواعد الحنفية والشافعية في أصول الفقه الذي قام بتحقيقه الأستاذ عصمت غريب الله شمشك الصادر من منشورات وقف الديانة التركي 2020م
2. الرسالة الركنية من العقائد الدينية وهي مطبوعة أيضا.

وبقية تصانيفه لم تُحقق – فيما أعلم وفق بحثي – بعد وتنتظر النور على أيدي المخلصين والمحبين وأبرز هذه الكتب:

1. إعجاز القرآن – في التفسير
2. حقيقة العالم الكبير والصغير – في التصوّف
3. رسالة في الاعتقادات – في الكلام
4. رسالة في التوبة – في الموعظة
5. رسالة في علم الحقيقة – في التصوف
6. رسالة في العبادة والعبودية – في التصوف
7. رسالة في معرفة الإنسان – في التصوف
8. رسالة في التصوّف والفلسفة والكلام
9. شرح أسماء الله الحسنى = المستخلص من المقصد الأسنى

هذا عن المؤلِف أمّا عن الرسالة التي نحن بصدد تحقيقها فقد تضمنت العناوين التالية:

1. مقدمة بحمد الله والثناء عليه ثم الصلاة على النبي وآله وصحبه والاستهلال في بيان حقيقة الروح
2. مسألة في بيان أن العذاب الأخروي يقع للروح والقالب وبسط الخلاف في ذلك مع الأدلة.
3. فصل في بيان أقاويل الصوفية في الروح.
4. مسألة في بيان أن الأرواح البشرية قبل دخولها القوالب جنود مجندة بينها ائتلافات واختلافات.
5. قسم في التصفيات (من صفت طبائعه الأربع تخلص عن المهلكات ...)

* Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, alatalla.thair@std.izu.edu.tr

6. بحث في ملكوت البشر.
7. مسألة في انّ الروح الحيوانية جسم لطيف على صورة إنسان ومحلها تجاويف القلب..
8. مسألة مناقشة قول الفلاسفة الإنسان هو الروح فقط والثواب والعقاب للروح لا للقالب.
9. فصل مناقشة الاختلاف في قول النبي صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه
10. فصل هل يمكن معرفة حقيقة الروح بالكشف القلبي؟
11. مسألة اختلاف أهل السنة في قضية هل تفنى الروح الناطقة الإنسانية عند نفخ الصعق أم لا؟

عنوان المخطوطة: رساله في الروح تاريخ وفاة المؤلف: 701هـ عدد الأوراق : 7-14 ق

عملنا:

سنقوم بتحقيق هذه الرسالة وفق الأصول العامة للتحقيق علما أنّ لهذه الرسالة ثلاث نسخ عثرنا على واحدة والثانية في طريقها إلينا والنسخة التي بين يدي الآن هي نسخة نظيفة خالية من النقص عليها بعض الحواشي الجانبية

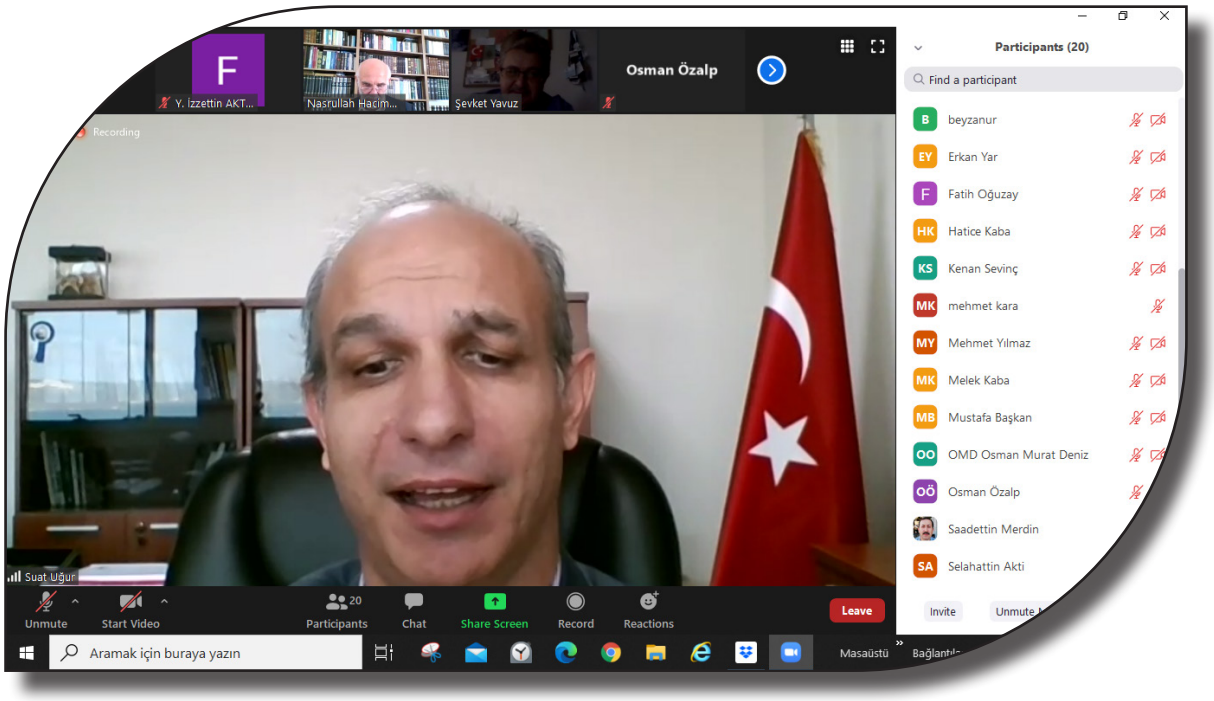
وبما أن هذا البحث سيقدم إلى مؤتمر علمي فلن نستطيع التوسّع كثيرا مراعاة للحدود القصوى التي يفرضها النظام العام للمؤتمرات لذلك سنقتصر على تحقيق هذه الرسالة دون الدراسة المستفيضة مقدمين بترجمة وافية عن المؤلف من المصادر المعتبرة

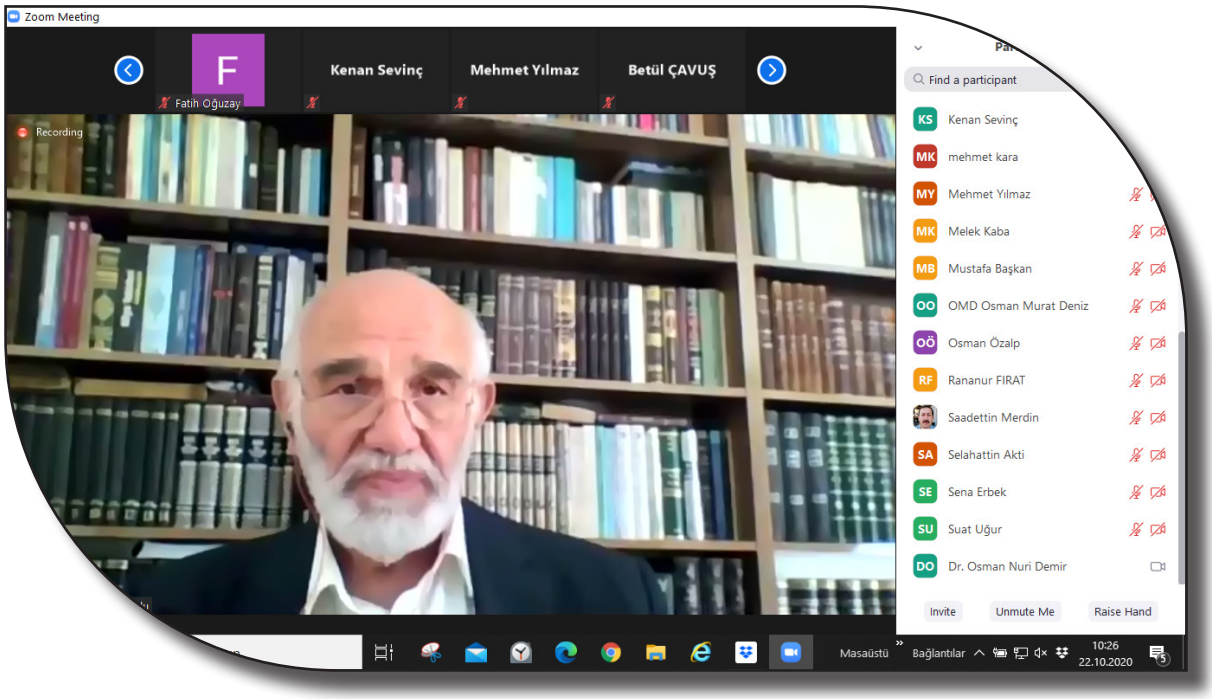
سنحاول تقديم الآراء العامة لهذا المؤلف من خلال رسالته وفق دراسة استقصائية ضمن حدود هذه الرسالة.

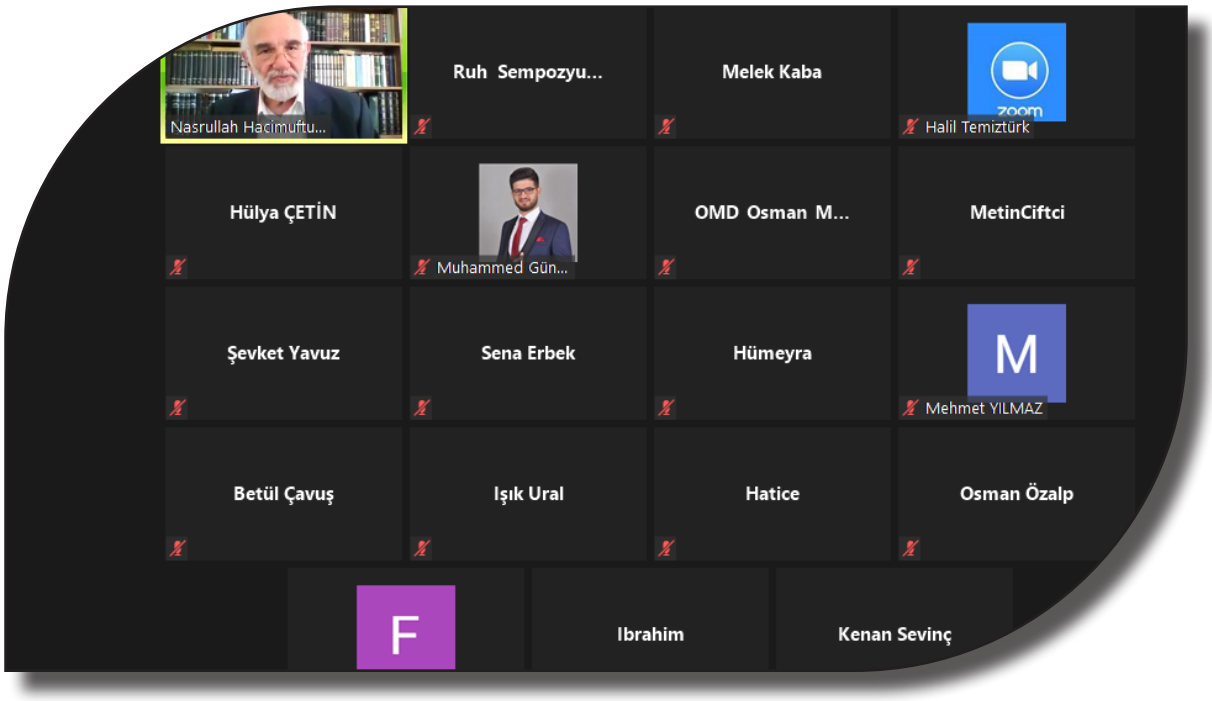
والله الموفق

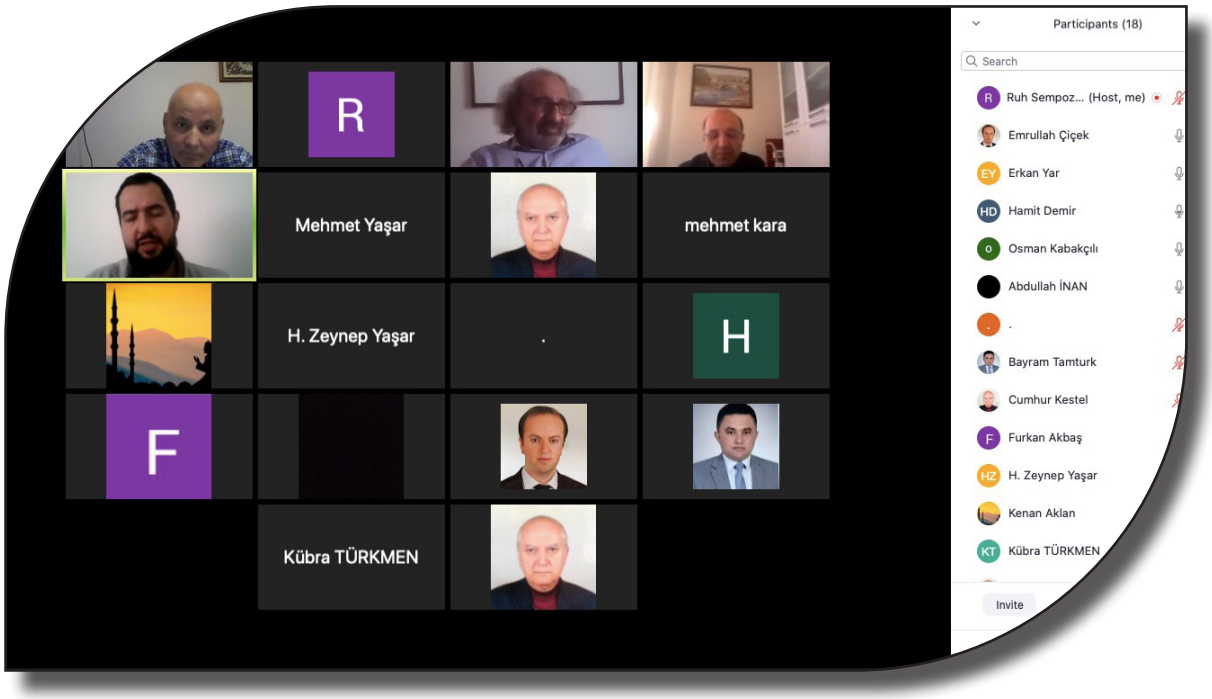
Fotoğraflar

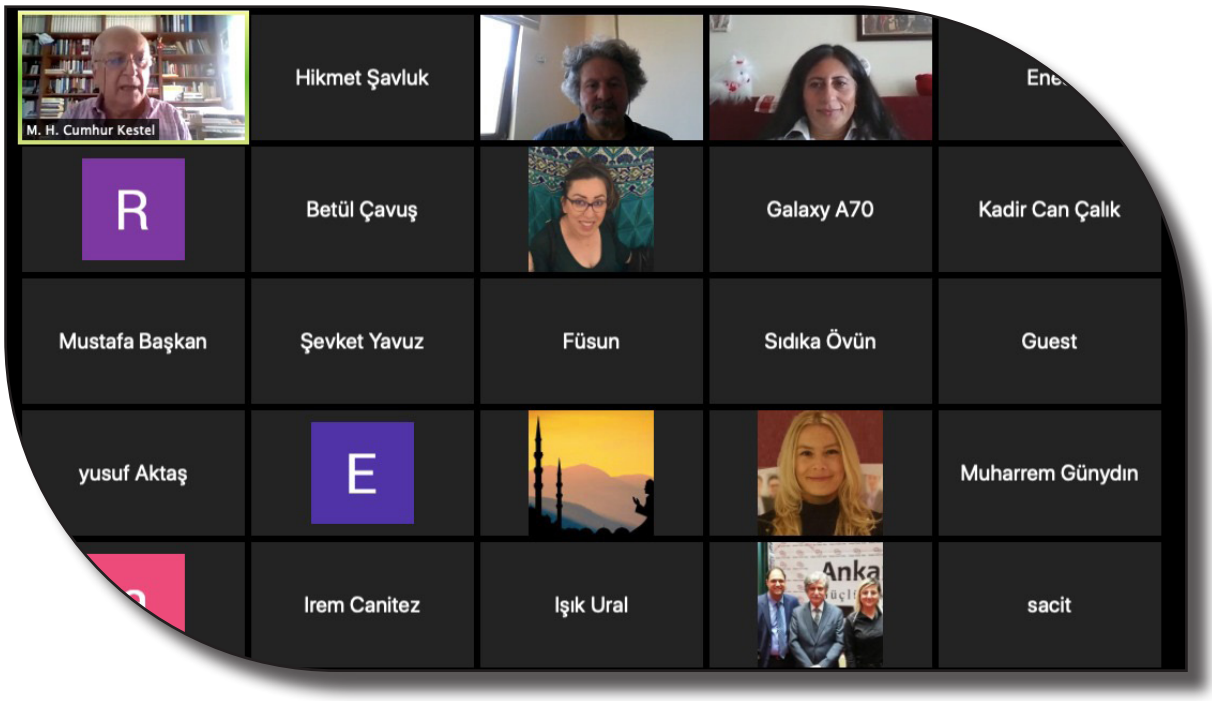
F
Y. İzzettin AKTAŞ
Naşrullah Hacımuftuoğlu
Mehmet Yılmaz
Şevket Yavuz

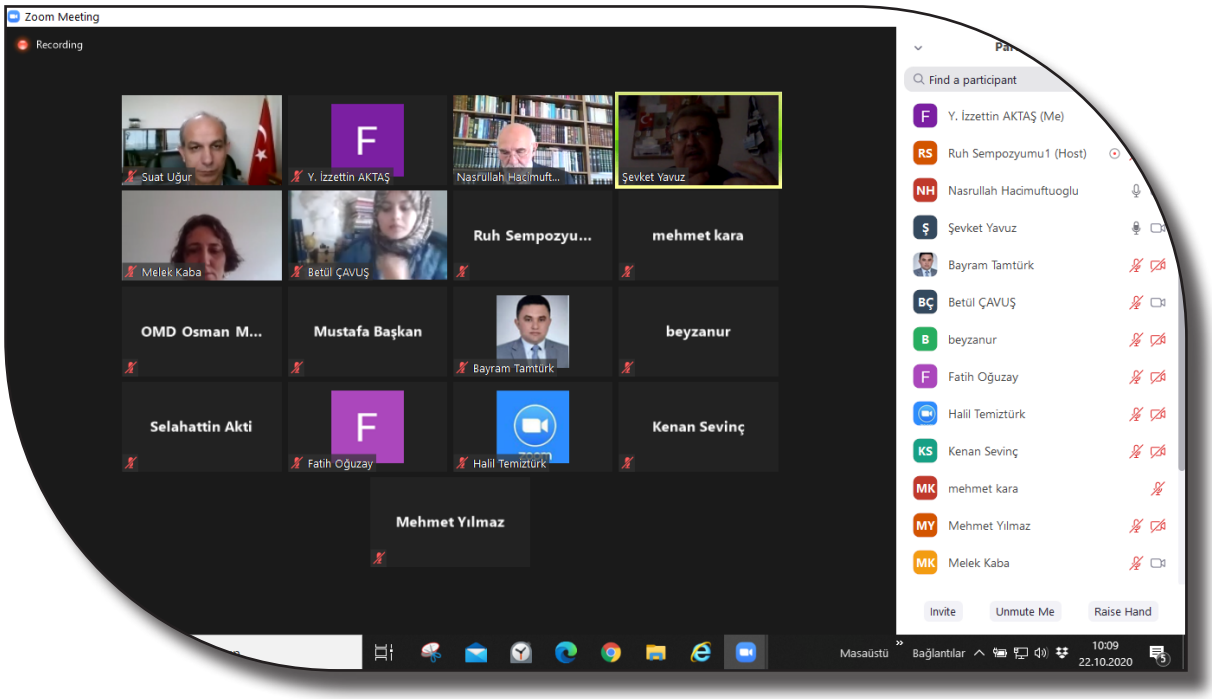

F
Y. İzzettin AKT...
Naşrullah Hacım...
Şevket Yavuz
Osman Özalp
Recording
Participants (20)
Find a participant
beyzanur
Erkan Yar
Fatih Oğuzay
Hatice Kaba
Kenan Sevinç
mehmet kara
Mehmet Yılmaz
Melek Kaba
Mustafa Başkan
OMD Osman Murat Deniz
Osman Özalp
Saadettin Merdin
Selahattin Akti
Suat Uğur
Unmute
Start Video
Participants
Chat
Share Screen
Record
Reactions
Leave
Invite
Aramak için buraya yazın
Masaüstü

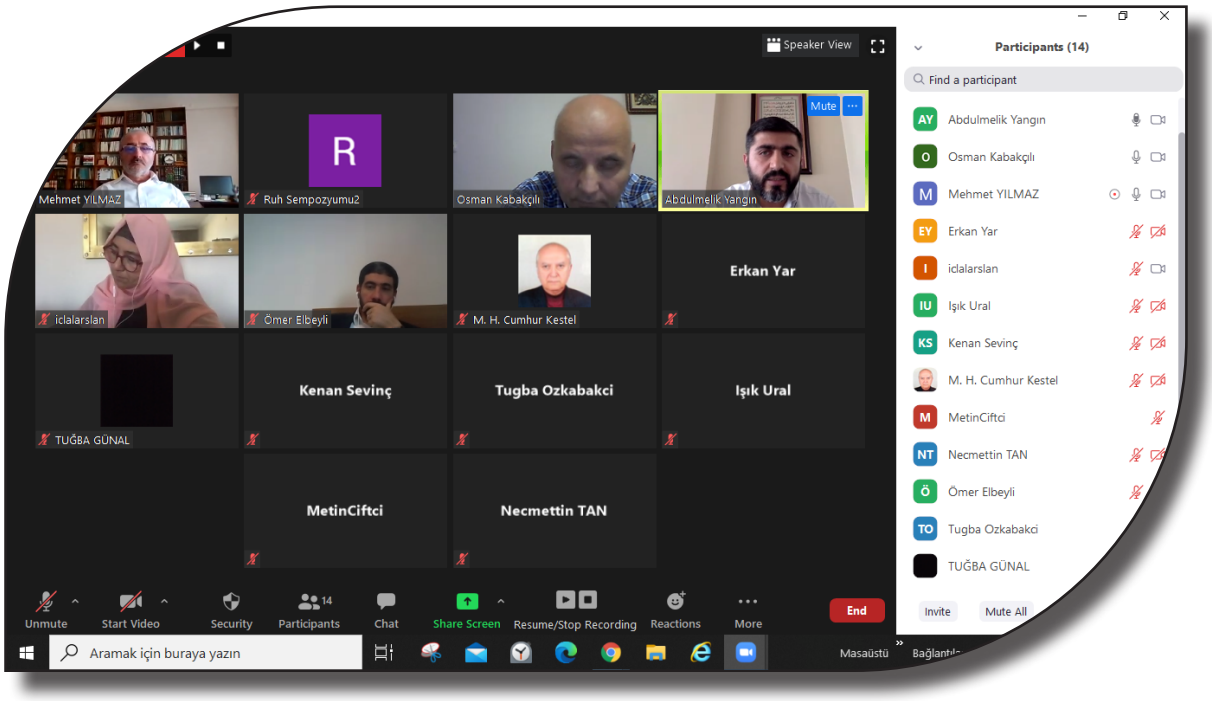

Zoom Meeting
Fatih Oğuzay
Kenan Sevinç
Mehmet Yılmaz
Betül ÇAVUŞ
Recording
Find a participant
Kenan Sevinç
mehmet kara
Mehmet Yılmaz
Melek Kaba
Mustafa Başkan
OMD Osman Murat Deniz
Osman Özalp
Rananur FIRAT
Saadettin Merdin
Selahattin Akti
Sena Erbek
Suat Uğur
Dr. Osman Nuri Demir
Invite
Unmute Me
Raise Hand
Masaüstü
Bağlantılar
10:26
22.10.2020

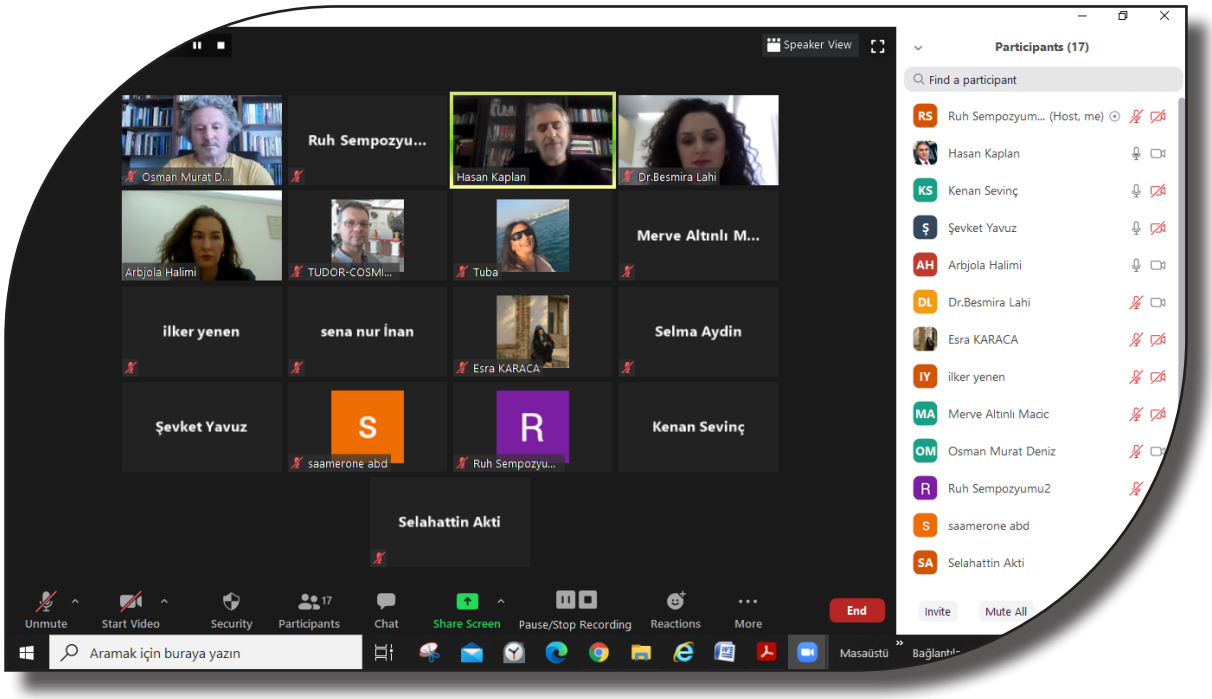

Nasrullah Hacimuftu...
Ruh Sempozyu...
Melek Kaba
Halil Temiztürk
Hülya ÇETİN
Muhammed Gün...
OMD Osman M...
MetinCiftci
Şevket Yavuz
Sena Erbek
Hümeyra
Mehmet YILMAZ
Betül Çavuş
Işık Ural
Hatice
Osman Özalp
Ibrahim
Kenan Sevinç

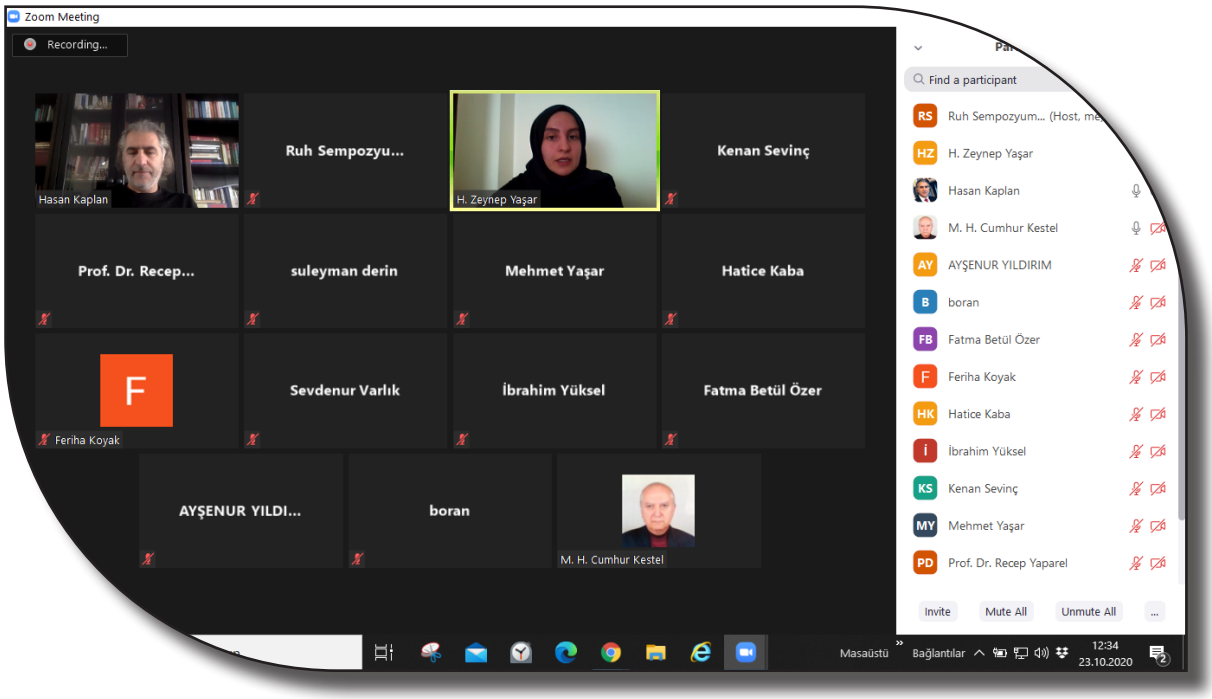

R
Mehmet Yaşar
mehmet kara
H. Zeynep Yaşar
.
H
F
Kübra TÜRKMEN
Participants (18)
Search
Ruh Sempoz... (Host, me)
Emrullah Çiçek
Erkan Yar
Hamit Demir
Osman Kabakçılı
Abdullah İNAN
.
Bayram Tamturk
Cumhur Kestel
Furkan Akbaş
H. Zeynep Yaşar
Kenan Aklan
Kübra TÜRKMEN
Invite

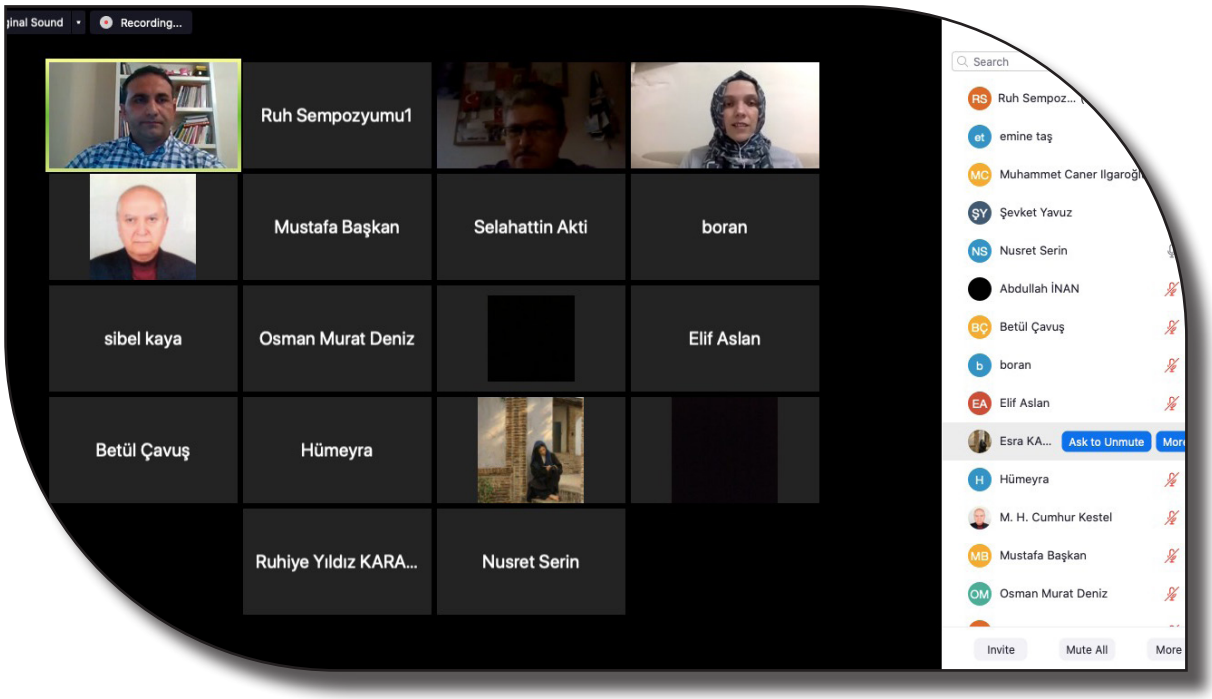

M. H. Cumhur Kestel
Hikmet Şavluk
R
Betül Çavuş
Galaxy A70
Kadir Can Çalık
Mustafa Başkan
Şevket Yavuz
Füsun
Sıdıka Övün
Guest
yusuf Aktaş
E
Muharrem Günydın
Irem Canitez
Işık Ural
sacit

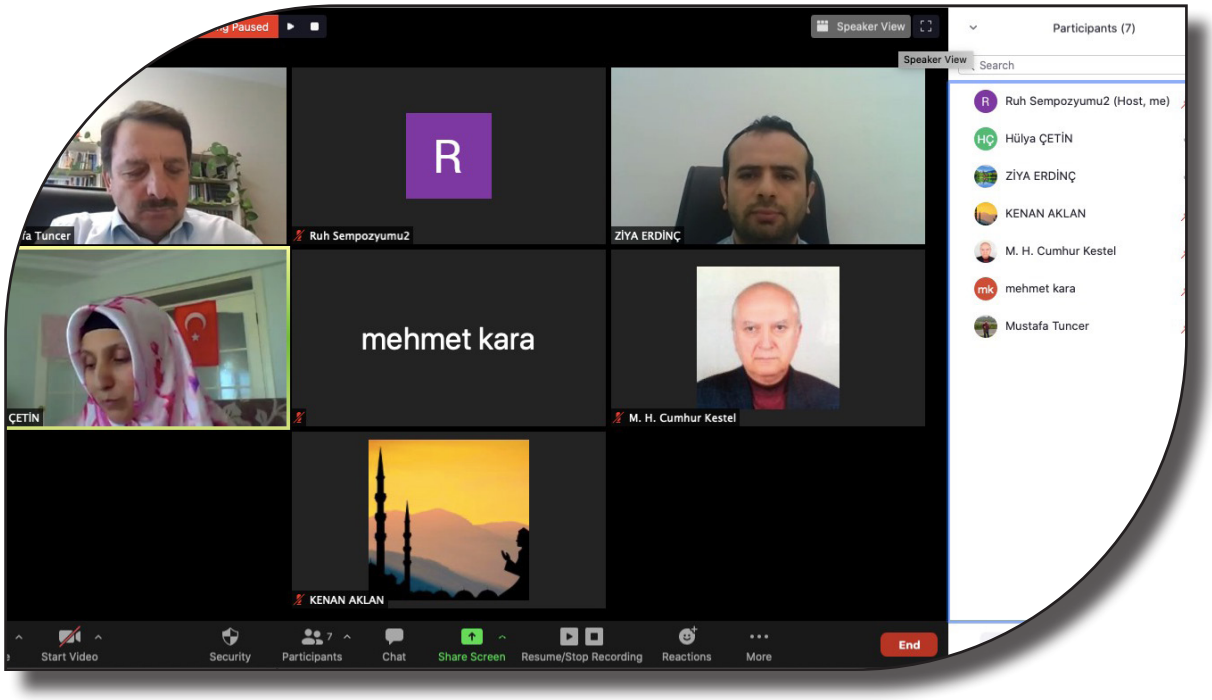

Zoom Meeting
Recording
Suat Uğur
Y. İzzettin AKTAŞ
Nasrullah Hacimuft...
Şevket Yavuz
Melek Kaba
Betül ÇAVUŞ
Ruh Sempozyu...
mehmet kara
OMD Osman M...
Mustafa Başkan
Bayram Tamtürk
beyzanur
Selahattin Akti
Fatih Oğuzay
Halil Temiztürk
Kenan Sevinç
Mehmet Yılmaz
Find a participant
Y. İzzettin AKTAŞ (Me)
Ruh Sempozyumu1 (Host)
Nasrullah Hacimuftuoglu
Şevket Yavuz
Bayram Tamtürk
Betül ÇAVUŞ
beyzanur
Fatih Oğuzay
Halil Temiztürk
Kenan Sevinç
mehmet kara
Mehmet Yılmaz
Melek Kaba
Invite
Unmute Me
Raise Hand
Masaüstü
Bağlantılar
10:09
22.10.2020

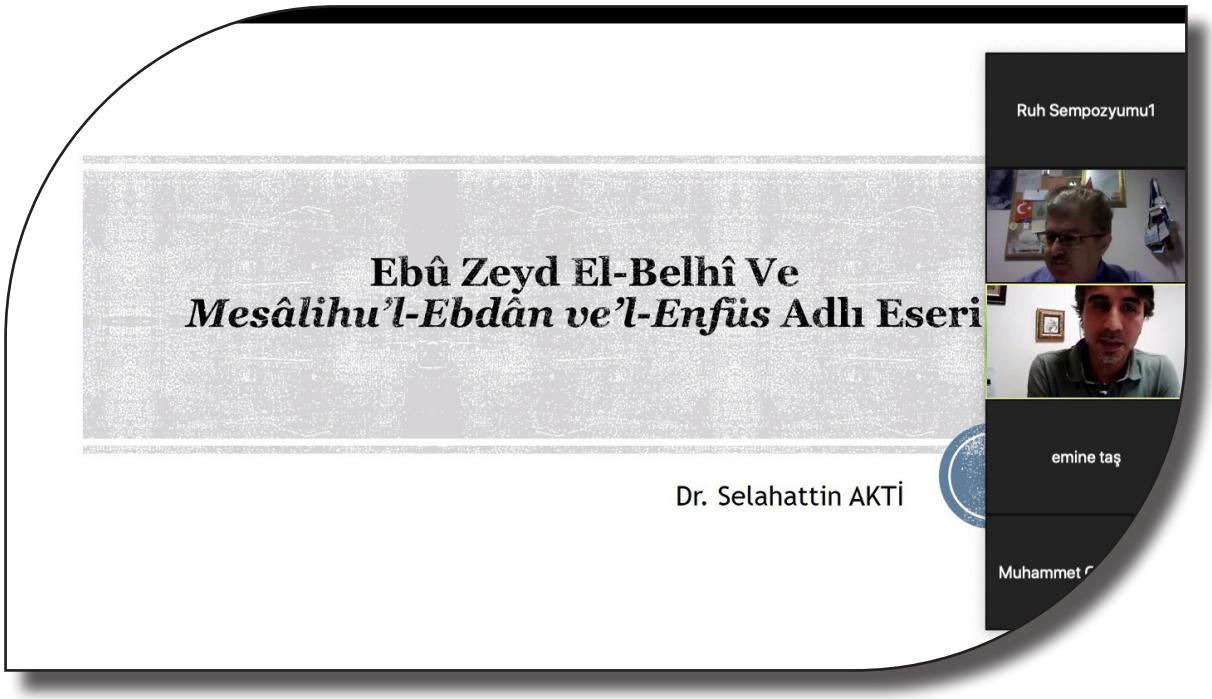

Speaker View
Mehmet YILMAZ
Ruh Sempozyumu2
Osman Kabakçılı
Abdulmelik Yangın
Mute
iclalarslan
Ömer Elbeyli
M. H. Cumhur Kestel
Erkan Yar
TUĞBA GÜNAL
Kenan Sevinç
Tugba Ozkabakci
Işık Ural
MetinCiftci
Necmettin TAN
Participants (14)
Find a participant
Abdulmelik Yangın
Osman Kabakçılı
Mehmet YILMAZ
Erkan Yar
iclalarslan
Işık Ural
Kenan Sevinç
M. H. Cumhur Kestel
MetinCiftci
Necmettin TAN
Ömer Elbeyli
Tugba Ozkabakci
TUĞBA GÜNAL
Invite
Mute All
Unmute
Start Video
Security
Participants
Chat
Share Screen
Resume/Stop Recording
Reactions
More
End
Aramak için buraya yazın
Masaüstü

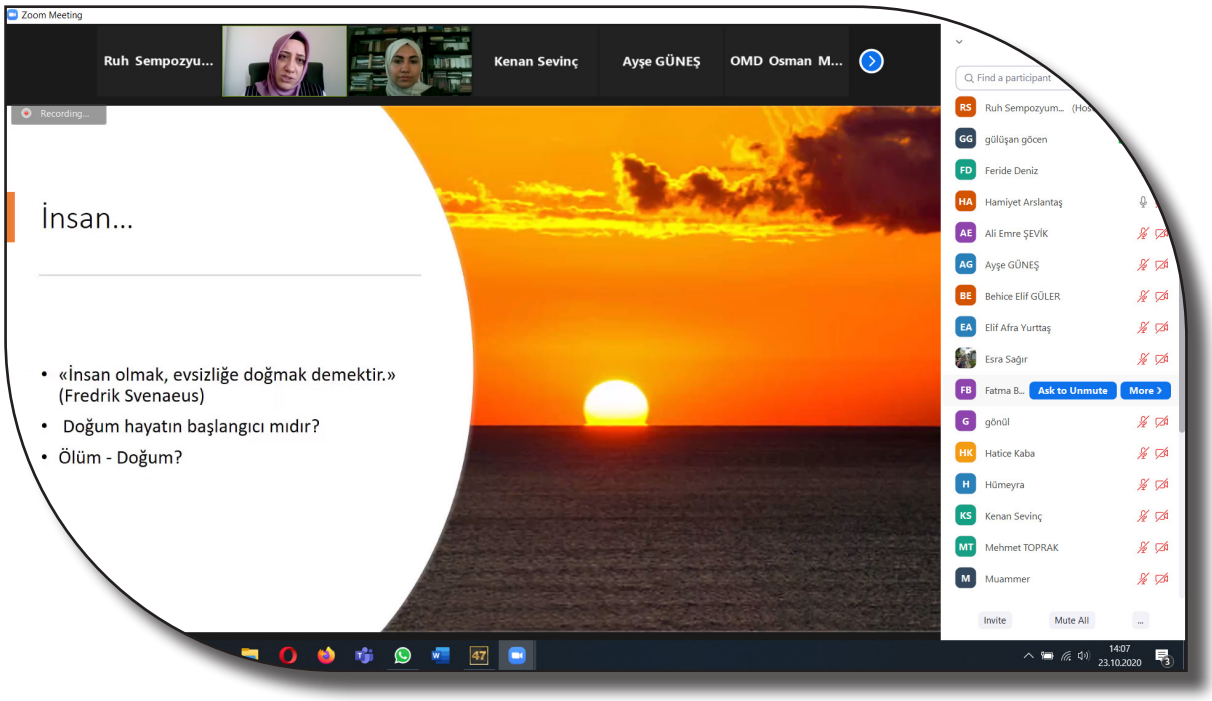

Speaker View
Participants (17)
Find a participant
Ruh Sempozyum... (Host, me)
Hasan Kaplan
Kenan Sevinç
Şevket Yavuz
Arbjola Halimi
Dr.Besmira Lahi
Esra KARACA
ilker yenen
Merve Altınlı Macic
Osman Murat Deniz
Ruh Sempozyumu2
saamerone abd
Selahattin Akti
Osman Murat D...
Ruh Sempozyu...
Hasan Kaplan
Dr.Besmira Lahi
Arbjola Halimi
TUDOR-COSMI...
Tuba
Merve Altınlı M...
ilker yenen
sena nur İnan
Esra KARACA
Selma Aydin
Şevket Yavuz
saamerone abd
Ruh Sempozyu...
Kenan Sevinç
Selahattin Akti
Unmute
Start Video
Security
Participants
Chat
Share Screen
Pause/Stop Recording
Reactions
More
End
Invite
Mute All
Aramak için buraya yazın
Masaüstü


Zoom Meeting
Recording...
Find a participant
Ruh Sempozyum... (Host, me)
H. Zeynep Yaşar
Hasan Kaplan
M. H. Cumhur Kestel
AYŞENUR YILDIRIM
boran
Fatma Betül Özer
Feriha Koyak
Hatice Kaba
İbrahim Yüksel
Kenan Sevinç
Mehmet Yaşar
Prof. Dr. Recep Yaparel
Hasan Kaplan
Ruh Sempozyu...
H. Zeynep Yaşar
Kenan Sevinç
Prof. Dr. Recep...
suleyman derin
Mehmet Yaşar
Hatice Kaba
Feriha Koyak
Sevdenur Varlık
İbrahim Yüksel
Fatma Betül Özer
AYŞENUR YILDI...
boran
M. H. Cumhur Kestel
Invite
Mute All
Unmute All
Masaüstü
Bağlantılar
12:34
23.10.2020


Recording...
Ruh Sempozyumu1
Mustafa Başkan
Selahattin Akti
boran
sibel kaya
Osman Murat Deniz
Elif Aslan
Betül Çavuş
Hümeyra
Ruhiye Yıldız KARA...
Nusret Serin
Search
Ruh Sempoz...
emine taş
Muhammet Caner Ilgaroğl
Şevket Yavuz
Nusret Serin
Abdullah İNAN
Betül Çavuş
boran
Elif Aslan
Esra KA...
Ask to Unmute
Hümeyra
M. H. Cumhur Kestel
Mustafa Başkan
Osman Murat Deniz
Invite
Mute All
More


Speaker View
Participants (7)
Search
Ruh Sempozyumu2
ZİYA ERDİNÇ
mehmet kara
M. H. Cumhur Kestel
KENAN AKLAN
ÇETİN
Ruh Sempozyumu2 (Host, me)
Hülya ÇETİN
ZİYA ERDİNÇ
KENAN AKLAN
M. H. Cumhur Kestel
mehmet kara
Mustafa Tuncer
Start Video
Security
Participants
Chat
Share Screen
Resume/Stop Recording
Reactions
More
End


Ebû Zeyd El-Belhî Ve
Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs Adlı Eseri
Dr. Selahattin AKTİ
Ruh Sempozyumu1
emine taş
Muhammet


Zoom Meeting
Ruh Sempozyu...
Kenan Sevinç
Ayşe GÜNEŞ
OMD Osman M...
Recording...
İnsan...
• «İnsan olmak, evsizliğe doğmak demektir.» (Fredrik Svenaeus)
• Doğum hayatın başlangıcı mıdır?
• Ölüm - Doğum?
Find a participant
Ruh Sempozyum...
gülüşan göcen
Feride Deniz
Hamiyet Arslantaş
Ali Emre ŞEVİK
Ayşe GÜNEŞ
Behice Elif GÜLER
Elif Afra Yurttaş
Esra Sağır
Fatma B...
Ask to Unmute
More
gönül
Hatice Kaba
Hümeyra
Kenan Sevinç
Mehmet TOPRAK
Muammer
Invite
Mute All
14:07
23.10.2020

Linkler

Web Sayfası :
http://ruhsempozyumu.comu.edu.tr/

E-Posta:
ruhsempozyumu@comu.edu.tr

Twitter:
https://twitter.com/ruhsempozyumu

Youtube:
https://www.youtube.com/channel/UCoX11BwXZQig7zFQPdQbsDQ

Fotoğraflar:
https://drive.google.com/drive/folders/132Y-GwklLmgS5jEum8jDf92O-tEGHl2Su

Facebook:
https://www.facebook.com/ruhsempozyumu/

İnsanın, İnancın ve Mekanın İnşası-II: Değerler ve Kavramlar

Uluslararası ve Disiplinlerarası Ruh Sempozyumu

International and Inter-Disciplinary Symposium on Soul

22-23 Ekim/October 2020, Çanakkale

Sempozyum Temaları:

Sosyal ve beşeri bilimler bağlamında ruh

Bilişsel bilimler, tıp ve fizyoloji bağlamında ruh

Symposium themes:

Soul in the context of social sciences and humanities

Soul in the context of cognitive sciences, medicine and physiology

Düzenleyen:

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Organized by

Canakkale Onsekiz Mart University, Faculty of Theology

Sempozyum Dili:

Türkçe, Arapça, İngilizce

Symposium Language:

Turkish, English, Arabic

ruhsempozyumu.comu.edu.tr

www.comu.edu.tr

ilahiyat.comu.edu.tr

zoom

Sempozyum Zoom programı üzerinden çevrimiçi olarak gerçekleştirilecektir.

The symposium will be held online via the ZOOM.

BİGA BELEDİYESİ 1870 · GEYİKLİ BELEDİYESİ 1971 · EZİNE BELEDİYESİ 1886 · LAPSEKİ BELEDİYESİ · ÇANAKKALE BELEDİYESİ · İÇDAŞ · İSEV · ÇANAKKALE İL MÜDÜRLÜĞÜ · ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ 1992 · ÇANAKKALE ONSEKİZ MART ÜNİVERSİTESİ 1992

Designed by kssevinc@gmail.com