

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KUR'AN-I KERİM VE HADİSLERDE
RUH VE NEFİS KAVRAMINA
PSİKOLOJİK YAKLAŞIM**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ
Yunus ACAR**

**Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı: Din Psikolojisi**

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Abdulvahit İMAMOĞLU

MAYIS-2010

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**KUR'AN-I KERİM VE HADİSLERDE
RUH VE NEFİS KAVRAMINA
PSİKOLOJİK YAKLAŞIM**

YÜKSEK LİSANS TEZİ
Yunus ACAR

Enstitü Anabilim Dalı: Felsefe ve Din Bilimleri
Enstitü Bilim Dalı: Din Psikolojisi

Bu Tez 05/05/2010 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Recep KAYMAKCAN Doç. Dr. Abdulvahit İMAMOĞLU Doç. Dr. Mustafa AKÇAY

Jüri Başkanı

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Yunus ACAR

07.04.2010

ÖNSÖZ

Ruh ve nefis kavramı asırlardır insanların ilgisini çekmiş, tanımlanması ve sınırlanması güç; Mcdonald'ın ifadesiyle bütün felsefe tarihini gerek kullanım gerekse manaları ile meşgul etmiş olan iki kavramdır.

Arap dili lügatlerinde yer alan her iki kelimenin iç içe geçmişliği manalarına nüfuz etmeyi güçleştirmekte; kelimelerin manalarını ortaya koymanın zarureti ne kadar açıksa kelimeler de o nispetle kapalı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Amacımız; kelimelerin asli manalarını; Arap dili alanında kaleme alınmış lügatlere müracaat ederek belirlemek, sınırlamak, terim olarak da aynı şekilde tarif etmeye çalışarak gerek Kur'an gerekse hadislerde yer aldığı şekliyle ruh ve nefsin insana nispetle ne olduklarını ortaya koymak, kelimelerin insanda tek bir şeye delalet eden eşanlamlı kelimeler mi, yoksa insanda iki ayrı şeyi gösteren biri diğerinden bağımsız olarak ele alınabilecek gerçeklikler mi olduğunu görmeye ve ortaya çıkan sonuç doğrultusunda gerek ruh gerekse nefsi psikolojik veriler çerçevesinde değerlendirmeye çalışmaktır.

Araştırmamız giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde araştırmanın konusu, amacı ve önemi üzerinde durulmakta; varsayım ve problemler ile yöntem yer almakta, birinci bölümde; ruh ve nefis kavramlarının anlam alanları ile Kur'an ve hadislerdeki kullanımı üzerinde durulmakta; ikinci bölümde ise her iki kavrama dair Kur'an ve hadislerden yola çıkarak varılan sonucun psikolojik veriler çerçevesinde değerlendirilmesine yer verilmektedir..

Konu seçimi ve çalışmamın her aşamasında görüş ve yorumları ile katkıda bulunan hocam Doç. Dr. Abdulvahit İmamoğlu'na, eserlerinden istifade ettiğim bilim adamlarına şükranlarımı sunarım.

Yunus ACAR

07.04.2010

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET.....	iv
SUMMARY.....	v
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: RUH ve NEFS KAVRAMLARINA GENEL BAKIŞ.....	4
1.1. Ruhun Sözlük ve Terim Anlamı.....	4
1.2. Ku’ran ve Hadislerde Ruh.....	11
1.2.1. Cebrail Anlamında Kullanımı.....	11
1.2.2. İlahi Vahiy ve Kur’an Anlamında Kullanımı.....	18
1.2.3. İlahi Nefha Anlamında Kullanımı.....	21
1.2.4. Nefs Anlamında Kullanımı.....	28
1.3. Nefsin Sözlük ve Terim Anlamı.....	33
1.4. Kur’an ve Hadislerde Nefs.....	37
1.4.1. İlahi Zat Anlamında Kullanımı.....	38
1.4.2. İnsan ve Cin, Mükellef Nefslerin Zatı Anlamında Kullanımı.....	39
1.4.3. Putlar ve Diğer İlahların Zatı Anlamında Kullanımı.....	43
1.4.4. İnsanın bir Cüz’ü Anlamında Kullanımı.....	43
1.4.5. Can Anlamında Kullanımı.....	56
1.5. Ruh ve Nefs ile İlgili Farklı Anlaşılan Ayet ve Hadisler.....	57

BÖLÜM 2: RUH VE NEFS KAVRAMINA PSİKOLOJİK YAKLAŞIM.....	66
2.1. Ruhtan Bilince; Davranıştan Bilinçaltına Tarihsel Arka Plan.....	66
2.2. İlahi Nefha Anlamında Ruha Psikolojik Yaklaşım.....	77
2.3. Cebrail ve İlahi Vahiy Anlamıyla Ruha Psikolojik Yaklaşım.....	85
2.4. Nefs ve Davranışların Biopsikososyal Temelleri.....	89
2.5. Nefs ve Kişilik.....	101
2.6. Nefs, Duygu ve Heyecanlar.....	119
SONUÇ.....	125
KAYNAKLAR.....	128
ÖZGEÇMİŞ.....	136

KISALTMALAR

- AÜİF.** : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
AÜİFY. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
a.s. : Aleyhisselam
Bsk. : Baskı
c.c. : Celle Celaluhu
Çev. : Çeviren
d.i.b : Diyanet İşleri Başkanlığı
Haz. : Hazırlayan
Hz. : Hazreti
İFD. : İlahiyat Fakültesi Dergisi
Matb. : Matbaası, Matbaacılık
NR. : Numara
r : Radiyallahu anhu/anha
s.a.v. : Sallallahu Aleyhi ve Selleme
s. : Sayfa
SKEE. : Süleymaniye Kütüphanesi Esat Efendi
t.d.v : Türkiye Diyanet Vakfı
t.y. : Tarih Yok
Üniv. : Üniversite
Yay. : Yayınevi, Yayınları, Yayımcılık

Tezin Başlığı: Kuran ve Hadislerde Ruh ve Nefis Kavramına Psikolojik Yaklaşım**Tezin Yazarı :** Yunus ACAR**Danışman:** Doç. Dr. Abdulvahit İMAMOĞLU**Kabul Tarihi :** 05.05.2010**Sayfa Sayısı:** V (ön kısım) + 135 (tez)**Anabilimdalı :** Felsefe ve Din Bilimleri **Bilimdalı:** Din Psikolojisi

Bu çalışma; ruh ve nefis kavramlarının anlamlarını; gerek Kur'an gerekse Buhari'de yer alan hadisleri tarayarak tespit etmek; ortaya çıkan sonucu psikolojik veriler çerçevesinde değerlendirmek amacıyla yapılmıştır.

Kur'an ayetlerinde; ilahi nefha anlamıyla ruhun, olumsuz çağrışımları olmayan bir kullanıma sahip olduğu; var olan olumsuz çağrışımların ise; ruh ve nefsin hadis kaynaklı eşanlamlı kullanımından kaynaklandığı; ilahi nefha anlamıyla ruhun sübjektif ve ferdi olmayan canlılık enerjisi olarak Cebrail ve ilahi vahiy anlamıyla ruha müheyya kılınma anlamına geldiği görülmüş; ortaya çıkan bu sonucun ise psikanalist ekol marifetiyle olumsuzluklardan arındırılan duygusal bilinçaltı ve sosyal bilişsel teorisyenler marifetiyle ortaya konan rasyonel bilinçaltı anlayışı veya Assagioli'nin üst bilinçdışı yaklaşımıyla örtüştüğü; Cebrail ve ilahi vahiy anlamıyla ruhun ise sezgi, ilham, sezgi ve ilham yoluyla kozmik zekâdan bilgi alma, ışık hızında veya ışık hızından daha hızlı bilinçli belleklerin varlığı merkezli değerlendirmeler ile paralellik arz ettiği tespit edilmiştir.

Varlığı ruhun varlığına bağlı nefsin ise; ben idrakine sahip bilinçli zat anlamına geldiği; ruh-beden bütünlüğü ile bilinçli özneyi ifade eden psikolojik bir kavram; insan kompleksindeki olumlu veya olumsuz bir çok özelliği ile teklifin muhatabı olarak sorumlu olan; ölüm sonrası süreçte sorgulanacak, varlığını devam ettirecek olan yegâne unsur olduğu tespit edilmiş; psikoloji biliminin bilinç, davranış, olumlu ve olumsuz anlamıyla bilinçaltı konularıyla ilintili olduğu görülmüş; biopsikososyal bir varlık olarak; biyolojik anlamda kalıtsallığın, psikososyal anlamda geçmiş deneyim ve davranışların etkisi altında şekillenmiş bir varlık olsa da; bulunduğu hale mahkum olmayan, davranışçı veya psikanalist yaklaşımın determinist bakışının ötesinde; sınırları zorlayarak kendini aşabilen, ruhtan daha geniş anlam çerçevesine sahip bir varlık olduğu anlaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ruh, Nefis, İnsan, Psikoloji

Sakarya University İnstitute of Social Sciences Abstract of Master's Thesis

Title of the Thesis : The Psychological Approach to the Concept of the Spirit and the Soul in the Qur'an ve Hadith

Author : Yunus ACAR **Supervisor:** Assoc.Prof. Dr. Abdulvahit İMAMOĞLU

Date : 05.05.2010 **Nu. Of Pages:**V (pre text) +135 (main body)

Department :Philosophy and Religious Sciences **Subfield:** Psychology of Religion

This study; has been conducted for detecting the meanings of the spirit and the soul concepts by scanning both of the Kur'an and Bukhari's hadith and the result which occurred to evaluate in the framework of the psychological datas.

In the Qur'an verses; the spirit with in terms divine nefha; has usage don't have negative connotations; whereas the negative connotations are substantial; caused by synonym usage of the spirit and the soul from the hadith source; the spirit with in terms divine nefha as the viability energy non subjektive and individual was seen the meaning of the prepare in terms Gabriel and divine revelation.the outcome which emerged overlaps with the emotional subconscious which purged from the negativeness by psychoanalyst school and the understanding of the rational subconscious which set forth by social cognitive theorists or Assagioli's top unconscious approach; as fort he spirit in terms Gabriel and divine revelation presents paralellism with centered assessments intuition, mspration, get the information from the cosmic intelligence via intuition and inspiration, the existence of the concious memories in the light-speed or faster than light speed have been determined.

As for the soul which the presence of this soul dependent on the presence of the spirit; conscious people who has myself perception, a psychological concept expressed and indicate to conscious subject with the spirit-body unity, responsible as a partner of the proposal with various positive or negative qualities in the human complex, that have been determined as the only element which will be questioned after-death process and will continue it's presence; was seen associated with the subconscious issues of the science of psychology in terms consciousness, behavior, positive and negative. As a biopsychosocial asset; even if shaped under the influence of the heritability in the sence of biological, past experiences and behaviors in the sence of psychosocial; not becoming a prisoner within the conditions, beyond of the behavioral or psychoanalyst approach's determinist wiews, be able to transcend itself by pushing boundaries, an asset has a wider context from the spirit is understood.

Key words: Spirit, Soul, Human, Psychology

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu, Amacı ve Önemi

Evrende ayrıcalıklı bir yere sahip oluşu ile insan bütün yaratılmışlardan üstün olma kabiliyetindedir. Onu önemli ve anlamlı kılan tabii yeteneklerinin ötesinde var olan fizik ötesi bağlantısıdır. Semavi dinler insanın ilahi kudretle var edildiğini, kendine has bir takım özellikleri olan varlık olduğunu söylerken, materyalist bakış insanı tabiatın bir parçası olarak görmüş, insanda var olan manevi ve ruhsal yönü görmezden gelerek insanın evrim sonucu meydana geldiğini iddia etmiştir. Oysa insan, bir yandan kendi dışında var olanlara karşı görevi olan diğer yandan da Allah'a karşı sorumluluk taşıyan bir varlık olarak hem fiziksel hemde metafiziksel anlamda donanıma sahiptir. Bu bağlamda teklife muhatap olan ne ruhtur ne de bedendir. Her iki boyutun farkında olan, sahip olduğu potansiyel ve imkânı zorlayarak bedenim imkân ve potansiyeli ile elde ettiği enerji ile ya ruha varacak ve ruhun imkân ve potansiyeli ile maveraya taşıyacak, Mevlana'nın "*Melek olduktan sonra da, benim için meleklik âleminde de geçmek, kurtulmak, ötelere gitmek gerekiyor. Çünkü Allah'tan başka her şey yok olup gitmektedir.*" sözüne kulak vererek ötelere gidecek veya bedenim imkân ve potansiyeli ile elde ettiği enerjiyi ne kendine ne de kendi dışında olan varlıklara fayda sağlamayacak şekilde israf edecek olan nefstir. Araştırma konumuz Kur'an-ı Kerim ve Buhari'de yer alan ruh ve nefis kavramlarıdır. Ruh ve nefis; genelde filozofların özelde ise İslam kelimcilerinin çalışmalarına konu olmuş, tarif edilmesi, sınırlandırılması oldukça güç; Mcdonald'ın ifadesiyle bütün felsefe tarihini kullanım ve manaları ile işgal etmiş iki kavramdır. Ontolojik anlamda kavramlardaki iç içe geçmişlik, kelimelerin manalarına nüfuz etmeyi güçleştirmekte, kelimelerin mana ve delaletini ortaya çıkarmanın zaruri oluşu ne kadar açık ise kavramlar o nispette kapalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugüne kadar yapılan çalışmalar Kur'an ayetleriyle temellendirilmemiş; ruh ve nefis kavramları eşanlamlı kullanım sebebiyle tek bir şeymiş gibi algılanagelmiş; ruh ve nefsin insan için ayrı ayrı ne anlama geldiği üzerinde durulmamış; özellikle Mestçizade Abdullah efendinin nefis üzerine yapmış

olduğu çalışma daha sonra yapılmış olan çalışmalara temel oluşturmuş; ancak sonraki çalışmaların Mestçizade'nin tasnif ve taksiminin ötesine geçememesi bir yana; çalışmalar Kur'an ayetlerine yer verirken hadisler ihmal edilmiştir. Bu sebeple biz, Kur'an ayetleri ve Buhari hadislerinde geçen ruh ve nefis kavramlarını, öncesi ve sonrasıyla içinde yer aldığı bağlamda görmeye, psikolojik yaklaşıma elverişli bir şekilde tarif etmeye, sınırlamaya, psikolojik veriler çerçevesinde ruh ve nefsin insan psikolojisi açısından ne anlama geldiğini anlamaya, kelimelerin insanda tek bir şeye delalet eden eşanlamlı kelimeler mi yoksa insanda iki ayrı şeyi gösteren, biri diğerinden müstakil, bağımsız olarak ele alınabilecek gerçeklikler mi olduğunu görmeye çalışacağız.

Araştırmanın Varsayımları

Ruhun Kur'an-ı Kerim'de tek bir yerde dahi olumsuz anlamda kullanılmaması, nefsin ise olumlu olumsuz birçok özelliği ile zikredilmiş olması sebebiyle ruh ve nefsin ayrı şeyler olduğunu varsayıyor, her ikisinin tek bir şeymiş gibi algılanmasının arka planında Yunan felsefiyle etkileşimin ve ona paralel dilbilimsel değerlendirmeler ile hadislerde yer alan eşanlamlı kullanımın yer aldığını düşünüyoruz. İnsanı, hay isminin tecellisi olarak hayat enerjisi ve biyoloji felsefesinde yer alan canlı varlığın gayeli varlık oluşu kabulünden yola çıkarak, İslam âlimlerinin de ruh konusunda üzerinde birleştiği nokta olan, yön veren anlamında, zaman ve mekân koordinatlarında yer almayan, bu sebeple bilimin konusu olmayan ruh ile insanın evrendeki adresi olan beden etkileşiminin bir ürünü olarak görüyor, bu etkileşim sonucu ortaya çıkan varlığın, duygu, düşünce ve davranışlardan sorumlu olan nefis olduğunu varsayıyor, sorumlu olarak sorguya çekilecek olanın da teklife muhatap olan nefis olduğunu düşünüyoruz. Davranışları beynin salgısı ve ürünü olarak gören; beyni, davranış, duygu ve düşüncelerin kaynağı olarak görenlerin bu yaklaşımını nefis içerisinde mütalaa ederek kısmen paylaşıyor da beynin üzerinde herhangi bir güç ve varlığın olmadığı yargısına katılmıyoruz. Beynin üzerinde bir gücün ve varlığın olduğunu varsayıyor, bu varlığın ne'liği ve mahiyeti konusunda bilgi sahibi olmanın Kur'an ayetleriyle yasaklandığı düşüncesinde olan ilk dönem selef âlimleri gibi düşünmüyor, bugüne kadar yapılan çalışmalar Kur'an'ın tahdit ettiği sınırı geçememiş olsa da nefis

marifetiyle ruhun anlaşılabilceğini, anlaşılmakla kalmayıp aşılabilceğini düşünüyöruz.

Araştırmannın Yöntemi

Din psikolojisi alanında kaleme aldığımız bu çalışma; din psikolojisi alanında yapılan bilimsel çalışmalarda “*Düşünceye Dayalı Metodlar*” başlığı altında yer alan “*Dini esaslara Dayalı Açıklama Metodu*” göz önünde bulundurularak yapılmaya, ruh ve nefis kavramı; bu metodun hareket noktası olan dinin mukaddes kitabı olan Kur’an-ı Kerim’de geçen ayetler ve Buhari’de yer alan hadislerle dayanarak açıklanma ve tanımlanmaya; “*Anlama ve Yorumlama*” yöntemi odaklı şekillendirilmeye çalışılmıştır. Amacımız Kur’an-ı Kerim ayetleri ve Buhari’de yer alan hadislerde geçen ruh ve nefis kavramını tespit ve tahlil etmek, ortaya çıkan sonucu psikolojik yaklaşım ile değerlendirmeye çalışmak olacaktır. Araştırmada; öncelikli olarak her iki kavramın sözlük ve terim anlamı tespit edilmeye çalışılmış; bu aşamada İbn Faris’in Mu’cem-ü Mekayisi’l-Lüga’sından ve İbn Manzur’un Lisanu’l-Arab’ından istifade edilirken dilbiliminin diğer temel eserlerine de müracaat edilmiş, Kur’an-ı Kerim ve hadislerde geçtiği yerler Mu’cemu Elfazi’l-Kur’ani’l-Kerim adlı eser ile el-Mü’cemü’l -Müfehres li Elfâzı’l-Hadisi’n-Nebevi adlı eserlere müracaatla tespit edilmeye çalışılmış; her iki kavram, yer aldığı ayet ve hadislerde, öncesi ve sonrasıyla bağlamında incelenerek, ayetlerdeki anlam ve bağlam mealler ve tefsirler temel alınarak anlaşılmaya, hadislerde ise, -çalışmamız sadece Buhari’de yer alan hadisler ile sınırlı olduğu için- hadisteki bağlam ve Buhari şarihi İbn Hacer el-Askalani’nin Fethu’l-Kadir adlı eseri merkezli incelenerek, ihtiyaç duyuldukça Kütüb-i Tis’a içinde yer alan diğer kaynaklara ve o kaynaklara ait şerhlere müracaat edilerek sonuçlandırılmaya çalışılmıştır. Ruh ve nefis kavramının geçtiği ayetler ve hadisler tek tek incelense de, ortaya çıkan sonuç tasnif ve taksime tabi tutulmuş, aynı başlık altında ele alınabilecek ayet ve hadislerden bir kısmı değerlendirilerek kaleme alınmış ve ortaya çıkan sonuç psikolojik yaklaşım içinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

BÖLÜM 1: RUH VE NEFS KAVRAMLARINA GENEL BAKIŞ

Bütün dinler, insan bedeninde ruh veya nefis denen bir varlığın bulunduğu hemfikir olduğu gibi dilbilimcilerde her dilde ruh manasına gelen bir kelime bulunduğunu söylemektedirler. Ancak varlığı konusunda hemfikir olunan ruh ve nefis; kimilerince aynı şeymiş gibi algılanmakta; cisim, cevher veya araz oluşu ile ölümden sonra varlığını devam ettirip ettiremeyeceği tartışma konusu olmakta, her ikisi de metafiziksel özelliklere sahip olmaları sebebiyle tartışmalar sonuçlanmamakta, varılan sonuçlar ve yargılar ise kısmen ayet veya hadislere dayandırılmaya çalışılsa da Grek felsefesinin etkisinden kendisini kurtaramamakta; dilbilim eserlerinin de bu etki altında şekillenmiş, Zeitgeist'ten payını almış olduğu görülmektedir. Kuran ayetlerinde ruh; sınırlı sayıda ayette yer alırken nefis üçyüzü aşkın ayette yer almış; ayetler, ruhun özellik ve nitelikleri noktasında alabildiğine kapalı iken, nefsin özellikleri ve nitelikleri noktasında olabildiğince detaya girmiş; insanoğlu "*Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?*" (Zariyat Süresi, 20-21) ayeti ile nefis üzerinde düşünceye davet edilirken; "*Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: "Ruh, Rabbinin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir."* (İsra Süresi, 85) ifadeleriyle kimilerine göre ruh üzerine düşüncenin önüne set çekilmiştir.

1.1. Ruhun Sözlük ve Terim Anlamı

Türkçe'de ruh kelimesi; insan vücudunda bulunan ve hayatın temeli ve sebebi olan gayri maddi cevher, manevi varlık, manevi benlik, can, kuvvet, cevvalik, hareket, faaliyet, tesir, hayat veren şey, his, duygu, karakter, yaratılış, öz, can alıcı nokta, hayali varlık, bir maddenin elde edildiği öz, uçucu sıvı, uçucu koku (Doğan,1996:934) ve nefes (Devellioğlu, 2001: 897) anlamlarına gelmektedir.

Bu kelime, Arapça'dan alınarak Türkçeleşmiş ve Arapça nefis ve ruh kelimelerinin ifade ettiği manaları içerir bir tarzda kullanılmaktadır (Yar, 2000:34). Arapça'da ruh kelimesini de içeren *re-ve-ha* harflerinin içerisinde bulunduğu kelimeler birçok manada kullanılmaktadır. İbni Manzur; bu madde altında ilk olarak (الرِّيحُ) kelimesine yer verir ve kelimeyi "*Hava esintisi ve aynı manada her şeyin esintisi*" olarak karşılar ve rih kelimesinde yer alan ya'nın aslının vav olduğunu, bir önceki

harfin esre oluşu sebebiyle vav'a dönüştürüldüğünü söyler. Çoğul olarak ise (أرواح) kelimelerine yer verirken (أرياح وأراويح) şeklinde kullanımların olduğunu ifade eder; ancak bu şekilde çoğul kullanımın şaz olduğunu ilave eder.

Ayrıca İbn Manzur Tehzib'e referansla çoğulun (رياح) ve (أرواح) olduğunu söyler ve Cevheri'nin (الرياح) kelimesinin tekili olduğunu kabul ettiğini ifade eder. Bu anlamda kullanıma; rüzgârlı bir gün için kullanılan (يوم راح) örneğini verirken onlarca örnek ile beraber rüzgâra maruz kalarak rüzgârı hisseden ağaç için (راح الشجر) örneğini verir. Bu anlam ile ilintili olarak İbn Manzur (الروح) kelimesinin Arap dilinde (النفخ) üfleme anlamına geldiğini; ruh olarak adlandırılmasının sebebinin ise ruhtan çıkan esinti, rih oluşu ile irtibatlandırır ve örnek olarak Zi'r Rimme'nin şiirini verir:

فقلتُ له: ارفعها إليك، وأحيها بروحك، واجعله لها قبنة قدرا

“Ona dedim ki onu kendine doğru kaldır ve üflemele onu tutuştur. Onu (üfleme) onun (ates) için bir azık kıl.”

Zi'r Rimme'nin şiirinden anladığımız nefhanın ruh olduğudur. Bu ruh ölü olan ateşi canlandırmış, ona hayat vermiştir. Bu bağlamda herhangi bir şeye hayat veren bir şey için ruh kelimesinin kullanılabileceğini görüyoruz. Ruh kelimesi dil açısından oldukça geniş manaları içeren; yeri geldiğinde sıfat yeri geldiğinde mecaz olarak, herhangi bir şeye hayat veren her şey için kullanılacak bir kelimedir. Hayat kelimesinin kapsama alanı oldukça geniş olan kelimelerden olduğunu düşünürsek, ruh kelimesinin kullanım alanının genişliğini daha iyi anlayabiliriz. Bedenin su, hava, gıda ile ayakta durmasından yeryüzünün ekip biçme ile hayat bulmasına, kalbi ilim ve iman ile yaşatmaktan insanların İslam ile hayat bulmasına, durgunluğun ardından harekete sebep olacak, hayat veren bir şey olarak akla gelebilecek her şey için ruh kelimesini kullanabiliriz. İsfahani'ye göre ise Zi'r Rimme'nin şiirinde yer alan ruh kelimesi, ruhun nefes için isim olarak kullanılmasına örneklik teşkil eder. Zebidi ise açıklamalarına (الروح) ruhun nefes olduğunu söyleyerek başlar ve Ebubekir İbnu'l-Enbari'nin Tehzib'de “*Ruh ve Nefs birdir şu kadar var ki Araplarca ruh müzekker iken nefis müennestir.*” şeklindeki sözünü nakleder. Ayrıca; İsra süresi 85. ayete referansla “*kişilerin kendisi ile hayata tutunduğu, yaşadığı şey/can*” anlamına temas eden Zebidi, Ferra'nın; ruhun,

“insanın kendisi ile yaşadığı şey” anlamına geldiği doğrultusundaki ifadelerine ile Eba'l-Heyssem'in ruh sadece; “İnsanın alıp-verdiği soluktur ki o bütün bedende cari, çıktığında çıkışının ardından soluklanılamayan, çıktığında gözün kapanana kadar kendisine takılıp kaldığı, kendisine Fars dilinde can dedikleri şeydir”, mealindeki sözlerine de yer verir. Calverley'in tespitine göre; bu anlamda insan ruhunu ifade etmek için ilk kullanımın örneklerine Emevi devri şiirinde rastlanmıştır (Yar, 2000:37).

Firuzabadi; ruhun anlamlarından “kendisi ile nefislerin hayat bulduğu şey” anlamını öncelerken; İbn Faris de aynı şekilde ruhun insan ruhu olduğunu söyler ve soluklanan insan için kullanılan şu örneği vererek Eba'l-Heyssem ve İsfahani gibi anlamın nefes ile ilgili olduğunu söylemek ister: أراح الإنسان

İbn Manzur; bu madde altında raiha (الرائحة) kelimesine yer verir ve raihanın “hoş veya kötü kokuyu içinde barındıran esinti” olduğunu söyleyerek koku anlamını da muhtemel anlamlar içine katar ve referans olarak şu hadis-i şerife yer verir;

من قتل نفساً مُعاهدة لم يَرخ رائحة الجنة

“Her kim bir Zimmî'nin canına kasteder onu öldürürse Cennet'in kokusunu alamaz.”

Ayrıca İbn Manzur; er-rahe (الراحة) kelimesini yorgunluğun karşıtı olarak zikreder ve el-Leys'den er-rahe'nin anlamının “zorlanma, yorulmanın ardından rahata kavuşma ve rahatlama, dinlenme” olduğunu naklederek muhtemel anlamlar içinde rahatlama/dinlenmeye de yer verir ve referans olarak bayılmanın ardından ayılan insan için kullanılan أراح الرجل واستراح cümlesini örnek olarak verir.

Arap sözlük yazarları Kur'an ve hadislere referansla bu anlamlara ilave olarak; Cebrail'den vahy'e, Kur'an'dan peygamberliğe, Hz İsa'dan güç, kuvvet ve rahmete, esenlik, kurtuluş, sevinç, mutluluk ve hızdan Allah'ın hükmü ve emrine, insana benzeyen ancak insan olmayan bir varlık oluşundan; yedinci kat semada, yüzü insan suretinde bedeni ise melekleri andıran bir melek oluşuna, insanı koruyup kollayan hafaza meleklerini koruyup kollayan, yüzleri insan yüzlerini andıran, bizler nasıl hafaza meleklerini göremiyor isek meleklerin de kendilerini

göremediği bambaşka bir melekten; varlık içinde, bedensiz ruhlar olarak yaratılmış, meleklerle benzer ruhani bir varlığa kadar birçok manaya bu madde altında yer vermiştir.

Terim anlamı olarak ruh; “*Canlılarda hayatı sağlayan unsur*” şeklinde tanımlanmaktadır ki bu tanım; ruh ve nefsin ayrılığı kanaatini taşıyanların dayanak kabul ettiği ve onlarca tefsirde kendine yer bulan İbn-i Abbas rivayeti ile de örtüşmektedir. Farklı tarifler yapılmakla birlikte Nazzam’dan Ebu Mansur el-Maturidi’ye, Gazali’den Seyit Şerif Cürcani’ye kadar birçok âlim tarafından kabul edilen tarif ise şöyledir; “*Ana rahminde oluşması sırasında Melek tarafından insanın bedenine üflenene ve ölümü anında insan bedeninden çıkarılan idrak edici ve bilici hakikati*”. İnsanın algılayıcı ve bilici varlık olabilmesi için öncelikle biyolojik canlılığa sahip kılınan bedeni yaratılır, canlı organizma teşekkül etmeye başlayınca algılayıcı ve bilici özü de buna eklenir. Ruha dair algılayıcılık ve bilicilik vasfı, ruhun varlık ve olayları algılayıp değerlendiren bir unsur olarak görülmesi; ruhu, Âdem’in bedenine üfleme işini gerçekleştiren Cebrail’in aynı zamanda ilahi bilgileri peygamberlere ileten bir elçi olması ile ilişkilendirilir. Bizim düşündüğümüz gibi, ruh ve nefsin ayrı olduğunu düşünenler ise; idrak edicilik ve bilicilik vasfını nefse izafe ederler (Yavuz, 2008:187) ki bu anlamda Cebrail ile karşılaşma ruh-beden bütünlüğü ile nefsin ortaya çıkışı sonrası söz konusu olabilir. Ruh konusunda farklı görüşlerin varlığını dile getiren Tahanevi; ilim erbabından birçoğunun ruhun hakikatinin bilinemeyeceğini düşündüğünü, bu anlamda nitelemenin dahi doğru olmadığını, varlığı ne derece şüphe götürmez bir gerçek ise insanların bu konuda bilgi sahibi olamayacağını da bir o kadar gerçek olduğunu söyler. Ruh konusunda bilgi sahibi olunabileceğini söyleyenlerin ise bu konuda nerdeyse yüze yakın görüş ileri sürdüğünü, bunlardan kimilerinin insan ruhunu soyut cevher kimilerinin ise cisim olarak kabul ettiğini söyler. Ruhun soyut, kutsal ve basit bir cevher olarak bedenün tümüne yayıldığını; madde türünden bir cisim, cevher ve araz olmayıp tek bir cevher olarak başlı başına var olduğunu, zaman ve mekânla sınırlı olmayıp duyularla algılanamayan bir varlık olarak Allah’ın “*Ol*” emriyle bedende yaratıldığını söyleyen Maturidi, İbni Sina, İsfahani ve Gazali’nin de içinde yer aldığı farklı ekollere mensup kelmacı ve sufiler vardır. Cübbai, Eşari, Cüveyni, İbn. Hazm, Razi ve İbn. Kayyim el-Cevziyye gibi

âlimler ise ruhun; latif, nurani ve semavi bir cisim olduğunu, gül suyunun güle yayıldığı gibi bedene yayıldığını söylemekte, latif cisim olmasının duyularla algılanmasını gerektirmeyeceğini, sadece maddi cisimlere benzemeyen bir cisim olmasını zorunlu kıldığını ifade etmekte; ayrıca insandaki biyolojik canlılık anlamına gelen ruh ile latif cisim olan bu ruhun farklı şeyler olduklarını dile getirmektedirler (Yavuz, 2008:189).

“İnsan Nedir” adlı eserinde M. Mert; ruhu latif cisim olarak değerlendirenler içinde kelamcı Devvani’ye de yer vermektedir (Mert,2004:37,38) ki Devvani, Zahit el-Kevseri tarafından neşredilen “İnsanın Hakikati” adlı eserinde insanı; cism-i kesif, (beden) cism-i latif ve cism-i kesif ile cism-i latif arasında bağlantıyı sağlama kabiliyeti/yeteneği olan ruhtan mürekkep bir varlık olarak tanımlar. Kanaatimizce Devvani, cism-i latif ile nefsi kastetmektedir. Çünkü Devvani; kesif cismi uyku esnasında yataкта uzanmış olan beden olarak tarif ederken latif cismi (ki Kuran’da Zümer süresi 42. ayette nefis olarak geçer) uykuda çekip giden cisim olarak adlandırır. Ruh ise cism-i kesif (beden) ile cism-i latif (nefs) arası bağlantıyı sağlayan yetenek/kabiliyet olarak tarif eder ve ölümün cism-i kesif ile cismi latifin ayrışması sonucu ortaya çıktığını söyler. Yok oluşun cism-i latif ve ruh için değil cism-i kesif (beden) için söz konusu olduğunu söyleyen Devvani; yer verdiği bir çok delilin ardından gerek akıl gerekse nakilin uyuyan insanın canlı olduğu doğrultusundaki yargısı sebebiyle; cism-i kesif ile cism-i latif arasında bağlantıyı sağlama kabiliyeti/yeteneği olan şeye ruh ismini verdiğini söyler. Hatta şehitlerin ruhlarının yeşil kuşların kursaklarında cennette olacaklarını bildiren hadiste yer alan ruhlar ifadesiyle; Allah Resulü’nün (s.a.v) bizim cism-i latif olarak dile getirdiğimiz şeyi değil de, cism-i kesif ile cism-i latif arası bağlantıyı sağlama kabiliyeti/yeteneği olan ruhu kastettiğini söylemek tenasuhu caiz görmek anlamına gelir diyen Devvani; şehitlerin hayatına, müminlerin ölmeyip bu dünyadan öbür dünyaya intikal ettiğine, insanın ölmek (yok olmak) için değil ebed için yaratıldığına, şehitlerin ve müminlerin ruhlarının makamına ve kâfirlerin ruhlarının mekânına dair varit olan haberlerin hepsinde anlatılan ruhtan muradın, kesif cisme hulul eden latif cisim olduğunu söyler (Mert, 2004:121-128).

Ruhun cisim olduğunu düşünenler; kendi aralarında bu cismin mahiyeti üzerinde anlaşmazlığa düşmüş; bu bağlamda birçok görüş ortaya çıkmıştır ki bu görüşleri maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz;

- 1- Ruh, nitelik ve nicelik itibariyle dört karışımdan ibarettir ki Eşari bu dört karışımı sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk olarak zikrederken, teorinin kurucusu olan Galen ise kan, balgam, safra ve sevda olarak niteler.
- 2- Ruh, dengeli (Yar,2000:47,48), kokma ve çürümeden uzak saf kandır (İbn Kayyim,1993:236).
- 3- Ruh, Kalbin sol tarafından doğan ve sirayet yoluyla diğer organlara nüfuz eden latiftir.
- 4- Ruh, kalpten beyine/dimağa doğru çıkan, hafıza düşünme ve hatırlama kuvvetlerini kabule müsait keyfiyeti bulunan bir şeydir.
- 5- Ruh, Kalpte bir atomdur (İbn Kayyim, 1993:238).
- 6- Ruh, dimağda kuvvet; kalpte eylemdir. Günaltay, bu mezhebin zamanımızdaki materyalistlerle fizyolojistlerin teorilerine yaklaştığını ifade etmektedir. Çünkü materyalistlere göre ruh zekai faaliyettir. Beynin bir görevidir. Başka bir deyişle yanmadan oluşan dimaği bir kuvvetin gelişmesinden başka bir şey değildir (Yar, 2000:47).
- 7- Ruh, duyumsanan cisimlere şebekeleşmiş latif cisimlerdir. Hissedilen bu cismin mahiyetine muhalif bir cisimdir. Bu görüşü paylaşan İ-bni Kayyim bu kabulü şöyle açar; ruh mahiyet itibariyle duyumsanan bedene muhalif gül suyunun gülde zeytinyağının zeytinde, ateşin kömürde sâri olduğu gibi duyumsanan bedene sâri olan, nurani, ulvi, diri ve hareketli olan bir cisimdir (İbn Kayyim, 1993:238).
- 8- Ruh, havadan; yani nefesten ibarettir (Yar, 2000:48).

Ruhun latif bir cisim olduğu görüşü, İslam kelimcilerinin çoğunluğu tarafından benimsenmiş olmasına karşın, net olarak dini bir delile dayandığını söylemek zordur. Ancak ruhun latif bir cisim olduğunu savunan kelimciler, böyle düşünmeyi

bir takım karinelere hareketle ayetler üzerinde yaptıkları tamamen lâfzî yorumların gereği olarak görmüşler, naslarda yer alan nefis kelimesini; -Ruh ve nefis gerek arap dili gerekse Kur'an'da kullanılış itibariyle birbirinden bağımsız, birbirinden ayrı anlamlara sahip kavramlar olmasına rağmen- (Yar, 2000:40-42) ruh olarak algılamış, ardından, girme çıkma gibi cisimsel nitelermeler isnat edilmesini, ruhun cisim olduğuna delil saymışlardır (Mert, 2004:87).

Yeprem'in de ifade ettiğı gibi “*Ruhla ilgili düşünceler ve onunla irtibatlı inançlar Kur'an-ı Kerim'in açık ifadeleri ile temellendirilememiştir*” (Dalkılıç, 2004:9). Allaf, Bakıllani ve İsfarayini gibi kelamcılar ise ruhun latif cisim olarak veya soyut cevher olarak kabul edilmesinin tenasüh sonucunu doğuracağını söyleyerek; ruhu bedenın canlı olmasını sağlayan bir araz olarak nitelendirirler (Yavuz, 2008:187). Ruh u araz olarak niteleyenlerin hareket noktası, soyut varlıklar hakkındaki görüşleri olmuştur. Onlar; cisim veya cismani olmayan bir varlığın kabul edilmesinin Allah ile ortaklık olacağını kabul ederek soyut cevherlerin varlığını inkâr etmiş; varlık âlemini cisim olarak görmüşlerdir. Bunlara göre; Allah cisimleri yaratır, onların ruhlarını da yine onların arazları olarak yaratır. Yalnız bu yaratma kesintisiz süreklilik halinde, her anın içinde yeniden yaratma şeklindedir (Yar, 2000:49). Son olarak da insanın duyuyla algılanan bedenden ibaret olduğunu düşünen; onda ruh veya nefis diye anılan bir unsurun varlığını kabul etmeyen; insanın nefes almak suretiyle canlı kalan bir varlık olduğunu, nesnelere algılayan ve bilen şeyin onun canlı bünyesi olduğunu kabul eden el-Esam ve Kadi Abdulcebbar gibi kelamcılar da vardır ki bu görüş bazı yeni araştırmalarda da öne çıkarılıp savunulmuştur.

Mahiyeti konusunda farklı görüşler olmakla birlikte ruhun yaratılmışlığı konusunda anlaşmazlık yoktur. Âlimlerin çoğunluğu; ruhun yaratılmışlığı konusunda hemfikirdir. Sadece bazı Şii âlimleri; Kur'an'da Allah'a nispet edilmesi ve onun emrinden biri olduğu bilgisinden hareketle ruhun kadim/ezeli olduğunu ileri sürmüş, ruhun Allah'ın Zatından ayrılarak insan bedenine girdiğine kail olmuştur. Ölümden sonra ise; ruhun bedene ait canlılık niteliğinden ibaret bir araz olduğunu ve bedende ruh diye ayrı bir manevî unsurun bulunmadığını ileri süren az sayıdaki kelamcıya göre ruh, ölümlle birlikte yok olur. Mutezile mezhebine mensup kimi

kelamcılar ise, ölüm anında meleklerce bedenden alınan ruhların bir yerde toplandıktan sonra Allah tarafından yok edildiğini söylemiştir. Ruhun bedende yaratılan ve ondan ayrılabilen bir öz olduğunu kabul eden âlimlerin çoğunluğuna göre ölüm; ruhun meleklerce bedenden alınması, bedenle ilgisinin tamamen kesilmesinden ibarettir. Bundan sonra ruh meleklerce ilgili bulunduğu yere götürülür. Müminin ruhuna cennetteki yeri gösterilir ve ruh bir an önce Allah'a kavuşmak ister, kâfirin ruhu ise bedeninden çıkmak ve Allah'a kavuşmak istemez (Yavuz, 2008:187).

1.2. Kur'an ve Hadislerde Ruh

Kur'an-ı Kerim'de ruh kelimesi 21 yerde geçmek de (Mu'cemu elfazi'l-Kur'ani'l-Kerim 1989:517,518); Cebrail'den vahy'e; Kur'an'dan rahmete, kimilerince ilahi nefha kimilerince ilahi sır olarak adlandırılan ruha kadar birçok manaya delalet edebilmektedir. Hadislerde ise kavram ile aynı kökten olan fiil kullanımları, rüzgâr, esinti anlamına gelebilecek rih ve koku anlamına gelebilecek raiha benzeri isim kullanımları ile yüzü aşkın yerde geçiyor olsa da, konumuzla ilgili olabilecek şekilde ruh olarak; Buhari'de otuzu aşkın yerde geçmekte(Winsinek,1986:314-318); özelde insan bedeni genelde kullanıldığı bağlamda yaşam için vazgeçilmez olan şey anlamında; Cebrail'e, kimi kabullerde Kur'an'a ve Hz İsa'ya delalet edecek şekilde kullanılmakta; Kur'an'da yer almamakla birlikte hadislerde çoğul olarak, hem insan bedeninin yaşamı için vazgeçilmez olan şey hem de bu anlam dışında rüzgâr ve ter kokusu gibi farklı manalara gelebilecek şekilde ervah kullanılmakta; özellikle konumuzla ilgisi açısından vurgulanması kaçınılmaz olan, nefis kavramı ile eşanlamlı olabilecek kullanımlara rastlanmaktadır.

1.2.1. Cebrail Anlamında Kullanımı

* “Andolsun, Mûsâ'ya Kitab'ı (Tevrat'ı) verdik. Ondan sonra ard arda peygamberler gönderdik. Meryem oğlu İsa'ya mucizeler verdik. Onu Ruhü'l-Kudüs ile destekledik. Size herhangi bir peygamber, hoşunuza gitmeyen bir şey getirdikçe, kibirlenip (onların) bir kısmını yalanlayıp bir kısmını da öldürmediniz mi?” (Bakara Suresi, 87).

* “İşte peygamberler! Biz, onların bir kısmını bir kısmına üstün kıldık. İçlerinden, Allah'ın konuştukları vardır. Bir kısmının da derecelerini yükseltmiştir. Meryem oğlu İsa'ya ise açık deliller verdik ve onu Ruhü'l-Kudüs ile destekledik. Eğer Allah dileseydi, bunların arkasından gelenler, kendilerine apaçık deliller geldikten sonra, birbirlerini öldürmezlerdi. Fakat ayrılığa düştüler. Onlardan inananlar da vardı, inkâr

edenler de. Yine Allah dileseydi, birbirlerini öldürmezlerdi. Lâkin Allah dilediğini yapar.” (Bakara Süresi, 253).

* “O gün Allah, şöyle diyecek: “Ey Meryem oğlu İsa! Senin üzerindeki ve annen üzerindeki nimetimi düşün. Hani, seni Ruhü'l-Kudüs ile desteklemiştin. Beşikte iken de, yetişkin iken de insanlara konuşuyordun. Hani, sana kitabı, hikmeti, Tevrat'ı, İncil'i de öğretmiştim. Hani iznimle çamurdan kuş şekline benzer bir şey yapıyordun da içine üflüyordun, benim iznimle hemen bir kuş oluyordu. Yine benim iznimle doğuştan körü ve alacalıyı iyileştiriyoordun. Hani benim iznimle ölüleri de (hayata) çıkarıyordun. Hani sen, İsrailoğullarına açık mucizeler getirdiğin zaman, ben seni onlardan kurtarmıştım da onlardan inkâr edenler, “Bu, ancak açık bir büyüdür” demişlerdi.”(Maide Süresi, 110).

* “Ey Muhammed! De ki: “Ruhu'l-Kudüs inananların inançlarını sağlamlaştırmak, Müslümanlara doğru yolu göstermek ve onlara bir müjde olmak üzere Kur'an'ı Rabbinden hak olarak indirdi.” (Nahl Süresi, 102).

Bu ayetlerde yer alan Ruhü'l-Kudüs ifadesini Gölpınarlı, Bulaç, Elmalı, Ömer Nasuhi Bilmen ve Öztürk herhangi bir değişiklik yapmadan olduğu gibi kullanmış; t.d.v, d.i.b meali, Yıldırım ve Ateş; Ruhü'l-Kudüs olarak kullansalar da, muradın Cebrail olduğunu parantez içinde belirtmiş; Esed ise her iki ayeti kutsal ilham ifadesiyle karşılamıştır. Taberi; Hz İsa'nın kendisi ile desteklendiği ruhun İncil olduğunu ifade eden rivayeti; Maide süresi 110. ayette yer alan el-İncil ifadesi sebebiyle tekrara mahal verecek bir yorum olduğundan yersiz bulduğunu; kendi tercihinin de Cebrail olduğunu ifade etmiştir. Belki de bu sebeple olsa gerek; Esed; Bakara 87 ile 253. ayette temiz, pak anlamına gelen kuds kelimesiyle birlikte tamlama olarak kullanılan ruh kelimesini kutsal ilham; Maide süresi 110. ayette aynı şekilde geçen ifadeyi ise kutsal ruh olarak tercüme etmiştir. Özellikle Bakara süresi 87 ve 253. ayetlerin açıklamasında Zamahşeri tercihini, dinin yaşaması için vazgeçilmez olan vahiy/kelam, Esed'in ifadesiyle kutsal ilhamdan yana kullanmış, günümüzde kimi yazarlar mezkûr ilk üç ayeti Kur'an/ilahi mesaj olarak algılamıştır (Yar, 2000:53). Taberi'den Zamahşeri'ye, Razi'den Kurtubi'ye, Beyzavi'den Şevkani'ye, Alusi, Elmalı'ya kadar birçok müfessir ayetteki ruhtan muradın Cebrail olduğunu ifade etmiş; Razi; ruh isminin Cebrail, İncil ve İsm-i Azam için kullanımının mecaz olduğunu; ruhun, insanın hayat muntıkalarında, damar ve menfezlerinde dönüp dolaşan hava olduğunu; gerek Cebrail'in gerekse İsm-i Azam ve İncil'in böyle değerlendirilemeyeceğini; ancak bu üçünden her birine teşbih üslubuyla, ruh adı verildiğini belirtmiş; ruhun insanın canlılığının sebebi oluşu ile Cebrail (a.s) de, ilimleri vasıtasıyla kalplerin hayat bulmasına sebep oluşu; İncil'in

ise, ilahi yasanın meydana çıkması ve yaşamasının sebebi oluşunu ortak nokta olarak zikretmiştir.

* “Uyarıcılardan olasin diye onu güvenilir Ruh senin kalbine apaçık Arapça bir dil ile indirmiştir.” (Şuara Süresi, 193).

Bu ayette geçen Ruhü'l-Emin ifadesini t.d.v meali, Gölpınarlı, Bulaç, Elmalı, Ömer Nasuhi Bilmen, Yıldırım ve Ateş herhangi bir değişikliğe tabi tutmadan olduğu gibi kullanırken, t.d.v meali, d.i.b meali, Elmalı ve Ateş bundan muradın Cebrail olduğunu parantez içi olarak belirtmiş, Taberi'den Razi'ye, Kurtubi'den Beyzavi, Suyuti, Şevkani'ye, Bursevi, Alusi, İbn. Aşur ve Esed'e kadar birçok müfessir de bundan muradın Cebrail olduğunu ifade etmiştir.

* “(Ey Muhammed!) Kitap'ta Meryem'i de an. Hani ailesinden ayrılarak doğu tarafında bir yere çekilmiş ve onlarla arasında bir perde germiştir. Biz, ona Cebrail'i göndermiştik de ona tam bir insan şeklinde görünmüştü.” (Meryem Süresi,16,17).

Bu ayette geçen ruh kelimesini; tüm meal yazarları Cebrail olarak karşılarken, Gölpınarlı ile Ateş ruhumuz ifadesi ile yetinmiş, Esed ise ruhu Vahiy Meleği olarak açmıştır. Taberi, Zamahşeri, Razi, Suyuti, Şevkani, Bursevi, Alusi de bundan muradın Cebrail olduğunu ifade etmiştir.

* “Sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: “Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim verilmiştir.” (İsra Süresi, 85).

Bu ayet; üzerinde tartışmaların yoğun olduğu bir ayet olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayette yer alan ruh kelimelerini tüm meal yazarları herhangi bir değişikliğe tabi tutmaksızın olduğu gibi kullanırken; Esed, ilahi esinlenme olarak karşılayarak ruhtan muradın vahiy olgusu olduğunu söylemiş; Ateş ise, “*Burada ruhun, peygambere vahiy getiren Cebrâil olması daha güçlü bir olasılıktır.*” ifadeleri ile tercihini Cebrail'den yana kullanmıştır. Kurtubi, Beyzavi, Suyuti, Şevkani, Alusi, Bursevi, Elmalı ve Ömer Nasuhi Bilmen; özetle Şevkani'nin de belirttiği gibi müfessirlerin çoğunluğu, hayatın başlangıcı olan, insan bedeninin yaşamsal dayanağı, bedenleri idare eden ruh anlamını öncelerken; Bursevi ve Suyuti dışında mezkur müfessirler, Zamahşeri ve Razi, rivayetler içinde Cebrail ve Kur'an'a yer vermiş, hatta Razi; ayetin siyak ve sibakında yer alan ayetlere dikkat çekerek; ilgili ayetlerin Kur'an ile ilgili olduğunu söyleyerek, insicam, siyak ve sibak uyumu açısından üzerinde durduğumuz ayetlerde mezkur ruh kelimelerinden

de muradın Kur'an olmasının daha uygun olacağını zikretmiş; Esed de aynı düşünceyle bu ayetteki ruh kelimelerinden muradın vahiy olgusu/Kur'an (ilahi esinlenme) olduğunu söylemiş, günümüz yazarlarından bazıları da bu tercihi aynı gerekçelerle benimsemiştir (Yar, 2000:53). Külliyyatı Ebu'l-Beka'dan naklen Keşşaf sahibi Tahanevi ve Damegani de ilgili ayette geçen ruh kelimesinin “*Bedenin kendisi ile canlandığı, hayat bulduğu şey*” anlamına geldiğini söylerken, Mısır Arap Cumhuriyeti Arap Dili Kurulu da Mucemu Elfazi'l-Kur'an adlı eserinde aynı görüşü benimsemiştir. Bizim kanaatimiz ise; gerek Razi gerekse Zamahşeri'nin rivayetler içinde yer verdiği Cebrail anlamıdır. Ayetin iniş sebebi olarak dile getirilen rivayetler Yahudiler ile ilgilidir. Bakara süresi 98. ayette geçtiği üzere Yahudilerin Cebrail'e yönelik olumsuz tutumları ve Tevrat'ta Cebrail'in ruh olarak geçmesi (Sayılar:11;25,25,29); ayetin öncesi ve sonrasıyla Kur'an'dan bahsediyor olsa da; vahyin taşıyıcısı olarak Cebrail anlamıyla uyum sorunu olmaması bizi Cebrail şikkını kabule zorlamıştır. Yahudilerin Cebrail konusunda bilgi sahibi olduklarını ileri sürerek bu tercihe itiraz edenler olsa da, soru soranların kastının bilgi edinmek değil Hz Peygamberi zor durumda bırakmak olduğu gerçeği (Dalkılıç, 2004:53) bu itirazı boşa çıkarmaktadır. Damegani ile Mukatil b. Süleyman, İsra süresi 85. ayet dışındaki ayetler bağlamında tercihlerini Cebrail'den yana kullanmış; Elmalı'nın da ifade ettiği gibi rivayetler içinde Cebrail şikkı ağırlıklı olarak öne çıkmıştır. Özellikle bu ayetten yola çıkan ilk dönem selef bilginleri; ruhu, manevi âlemle ilgili bir sorun olarak görüp, onun hakkında hiçbir şekilde tartışma ve araştırmaya girmeyi doğru bulmamışlardır. İlgili ayetin ruh hakkındaki herhangi bir tartışmayı yasakladığı ve imkânsız kıldığı inancı, Selef bilginlerini gayb ile ilgili her çeşit sorun karşısında olduğu gibi bu konuda da tartışmaktan alıkoymuştur. Kelamcıların ana kısmını oluşturan ikinci grup ise ruhu metafizik bir sorun olarak görmemiş, bunu temellendirmek içinde ayetlerde zikredilen ruh kavramlarını belirli bir yöntem ve sistem dâhilinde tahlil ve tefsir etmişlerdir. Bunun sonucu olarak, ruhu öncelikle temel dini meselelerden biri olarak görmek yerine, insanın naslar ve başka sahîh bilgi vasıtalarının yardımıyla araştırıp tahlil edebildiği bir sorun olarak görmüşlerdir. Böylece ruh hakkındaki tartışmaların ve incelemelerin önü açılmış, pek çok görüş kelam kitaplarında yer almıştır (Dalkılıç, 2004:182-247).

*“Melekler ve Ruh ona süresi elli bin yıl olan bir günde yükselir.”(Mearic Süresi, 4).

*“Onlar, Ruh’un ve meleklerin saf duracakları gün Allah’a hitap edemeyeceklerdir. Sadece Rahmân’ın izin vereceği ve doğru söyleyecek olan kimseler konuşabilecektir.” (Nebe Süresi, 38).

*“Melekler ve Ruh o gecede, Rablerinin izniyle her türlü iş için iner de iner.”(Kadir Süresi, 4).

T.d.v meali ile d.i.b meali; mezkûr ayetlerde yer alan ruh kelimesini Cebrail olarak açıklamış; Yıldırım ile Bulaç ise Mearic süresinde yer alan ruh kelimesini Cebrail ile açıklarken; gerek Nebe gerekse Kadir süresinde yer alan ruh kelimesini açıklamadan aynı şekilde almıştır. Elmalı, Gölpınarlı ve Öztürk ise ilgili ayetlerde geçen ruh kelimesini herhangi bir değişiklik yapmaksızın olduğu gibi kullanırken; Esed; Mearic süresinde yer alan insana bahşedilmiş olan ilham ile karşılaşmış, Nebe süresinde yer alan bütün insan ruhları olarak kabul etmiş, Kadir süresinde geçen ruh kelimesinin ise Kur’an’da ilahi esin/ilham anlamında kullanılan tartışmasız ilk örnek olduğunu söylemiştir. Taberi, Zamahşeri, Kurtubi, Suyuti, Şevkani, Bursevi, Alusi ve İbn. Aşur özellikle Mearic süresinde geçen ruh kelimesinin delaleti noktasında ilk tercih olarak Cebrail’i zikrederken; Elmalı ilgili ayetin açılımında müfessirlerin çoğunluğunun buradaki ruhtan kastedilenin Cebrail olduğunu kabul ettiğini söylemiş; ayrıca Razi’den nakil ile ruhun büyük bir nur olduğunu, nurların Allah’ın azametine en yakın olanı olduğunu, diğer meleklerin ve insanların ruhlarının, ruh mertebesinin en son derecesinde ondan dallandığını ifade etmiştir. Nebe süresinde geçen ruh kelimesinin açılımında rivayetler farklılaşsa da Taberi, Zamahşeri, Razi, Kurtubi, Beyzavi, Suyuti, Şevkani, Alusi, İbn Aşur, Şenkıti, Elmalı, Ömer Nasuhi Bilmen rivayetler içinde kabul edilebilir olanın Cebrail olduğunu söylemiştir. Kadir süresinde geçen ruh kelimesinin açılımında ise; Taberi, Zamahşeri, Kurtubi, Suyuti, Şevkani, Alusi, İbn Aşur, Şenkıti, Elmalı ve Ömer Nasuhi Bilmen Cebrail’i öncelikli olarak zikretmiş, farklı rivayetlere yer verilmiş olsa da gerek Alusi gerekse Elmalı’nın da ifade ettiği gibi tefsircilerin çoğunluğuna göre ruhtan muradın Cebrail olduğu anlaşılmıştır. Belki de bu ağırlıklı tercihten olsa gerek Mucemu Elfazi’l-Kur’an adlı eser ilgili ayetleri daha önce yer verdiğimiz ayetler ile beraber değerlendirmiş; o ayetlerde olduğu gibi bu ayetlerde de ruhtan muradın Cebrail olduğunu söylemiştir. Hadisler de Cebrail anlamıyla ruha yer vermektedir;

...Abdullah ibn Mes'ud şöyle demiştir: Ben Peygamber (s.a.v) 'in maiyetinde Medine harabelerinde yürüyordum. Peygamber beraberinde bulunan hurma dalından bir değneğe dayanıyordu. Derken birkaç Yahudi'ye rastladı. Bir takımı diğer takımına: O'na ruhu sorun, dedi. Bir takımı da: O'na bir şey sormayın, bunun hakkında hoşlanmayacağınız bir şey söyler, dedi. Bunun üzerine biri kalkıp: Ya Eba'l-Kaasım, ruh nedir..? diye sordu. Peygamber sükût etti. Kendi kendime: O'na şüphesiz vahyolunuyor, dedim. Ve yanından kalktım. Vahiy hali sıyrılınca : "Sana ruhu sorarlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir. Onlara az bir ilimden başkası verilmemiştir." ayetini söyledi (Buhari, c.1, s.278).

İbn-i Hacer; burada geçen ruh kelimesinden muradın canlı varlıktaki ruh olduğu görüşünü dile getirirse, kendisinin de bu görüşte olduğunu ifade etse de; kimilerinin buradaki ruhtan muradın Cebrail olduğunu kabul ettiğini söyler ve doğru olanın ise bu ruhun gerçeğine dair bilgiye ancak Allah'ın sahip olduğunu kabul etmek olduğunu ifade eder. Konuyla ilgili olarak gelen bir başka rivayet ise şudur;

...Zuhri şöyle demiştir: Bana Ebu Seleme İbnu Abdirrahman İbn Avf haber verdi: O, Hassan ibn Sabit el-Ensari'den işitti. Hassan (Mescitte şiir inşa etmenin cevazı hususunda) Ebu Hureyre'yi şahit yapmak isteyerek, ona: Allah aşkına söyle sen Peygamber'in "Ya Hassan, Allah'ın Rasülünden yana (Kureyş Kâfirlerine) cevap ver. Ya Allah sen onu Ruhul-Kuds (yani Cebrail) ile te'yid et!" derken işittin mi..? dedi. Ebu Hureyre: Evet (işittim) dedi (Buhari, c.2, s.547).

İbn-i Hacer, burada geçen Ruhul-Kudüs'ten muradın Cebrail olduğunu söyler. Buhari benzer bir rivayeti, Allah'ın varlığı ilk yaratışı kitabı (Buhari, c.7, s.3032) ile Edeb kitabında zikreder (Buhari, c.13, s.6117). Ayrıca İbn-i Hacer, Tefsir kitabında güvenilir raviler kanalı ile Abdullah ibn Mes'ud'dan gelen ve Ruhul-Kudüs'ten muradın Cebrail olduğunu söyleyen rivayetin Buhari tarafından; İbn Abbas'tan Dahhak tariki ile gelen ve Ruhul-Kudüs'ün Hz İsa'nın kendisi ile ölüleri dirilttiği, ölülere can verdiği İsm-i Azam olduğunu ifade eden rivayete tercih edildiğini, İbn-i Ebi Hatim tarafından tahriri yapılan bu hadisin senedinin zayıf olduğunu söyler.

Cebrail anlamı ile ruhu "*Vahiy elçisinin tamamen harici olduğunu ileri süren geleneksel görüş doğru olarak kabul edilemez.*" diyerek Fazlurrahman (Fazlurrahman, 2000:160); ve "*Vahiy Peygamberin şuuraltının bir açılımıdır* " ifadesiyle Süruş (Bayrakdar, 2008:79) Hz Peygamberin (s.a.v) zihnine indirgemiş; Elicak ise Cebrail'i Allah'ın konuşma/vahyetme gücü olarak görmüş, Cebrail, İsrail, Azrail, Mikail ve benzerlerinin Allah'ın iş ve oluşu meydana getiriyorkenki melekeleri olduğunu söyleyerek onların ontolojik varlık oluşlarını reddetmiştir

(Eliacık,2009). Ayrıca Fazlurrahman Cebrail'in insan şekline girerek Hz Peygambere (s.a.v) geldiğine dair hadislerin Ehl-i Sünnet âlimlerince uydurulduğunu iddia etmektedir ki bu iddia ilmi anlamda dayanaktan yoksundur. Zira söz konusu hadislerden başka Kur'an-ı Kerim'de de Cebrail'in insan şeklinde Hz Lut'a, Hz İbrahim'e ve Hz Meryem'e görüldüğü açıkça bildirilmiştir. Bu sebeple gerek Fazlurrahman gerekse bazı filozof ve sufilerin Cebrail'i Hz Peygamber'in (s.a.v) zihni tasavvurlarının sembolik bir ifadesi gibi gösteren yorumları ayet ve hadislerin açık ifadelerine uymamakta, iman esaslarından sayılan meleklerin gerçek varlıklar olduğu ilkesine ters düştüğünden sakıncalı bulunmaktadır (Yavuz, 1993:204). Hemen hemen bütün ilahi dinlerdeki vahiy anlayışında; vazgeçilmez bir unsur olarak meleğin ya da meleklerin varlığına şahit oluruz. Bu anlamda Kur'an-ı Kerim'de de vahiy meleği olarak Cebrail'e atıfta bulunulur. Hristiyanlıkta ise vahyi getiren ara elçi, bizzat Tanrı'nın ruhudur. Onlara göre vahyi getiren melek değil bizzat Tanrı'nın ruhu ve gücüdür. Vahyi alanda onun bizzat tecelli etmesi, adeta içine doğmasıdır ki Eliacık'ın Cebrail'e bakışı Hristiyan anlamda vahiy algısına kapı aralamaktadır. Kur'an-ı Kerim vahiy görevlisini anlatmak için öyle ilginç ve esnek kelimeler seçmiştir ki bunlar gerçekten Allah'tan Peygambere doğru bir mahiyet farklılaşmasını, temasını ve tabiri caizse ontolojik bir geçişi ihsas ederler. Yoksa Allah Peygambere doğrudan da vahyedebilirdi. Gerçi bunun da olduğu yerler vardır. Ancak biz vahyin çoğunlukla böyle geçişken bir mahiyet meratibini akla getirecek şekilde meleklerle ya da meleklerle gerçekleştiğini biliyoruz. Vahyin doğrudan Peygambere intikali keyfiyetlerini, Peygamberin o andaki durumuyla da anlatabiliriz. Vahiy, o bir beşerdir. Ve beşeriyet vasfı onun çoğunlukla yaşadığı haldir. Ancak bazen bir beşer olarak peygamberde dahi meleğin ontolojik düzeyini aşan bir gelişme olabilir ve Allah'tan vahyi doğrudan alma mahiyetini edinebilir. Her ne olursa olsun vahiy sürecinde böyle ontolojik kademelerin varlığı inkâr edilemez gibi görülüyor. Burada mahlûk olanla ulvi olan arasındaki farka dikkat çekilmiş ve O'na layık olmanın kademe kademe yükselmesi, arınması ve geliştirilmesi gereği anlatılmış olabilir (Beşer, 2005:42-66). Bu bağlamda Watt'ın vahiy algısı; vahiy meleğinin insan ile şuuraltı vasıtası ile etkileşime geçtiği doğrultusundaki düşüncesi kimilerince "İslam Vahyinin Hristiyanileştirilmesi Girişimi " olarak eleştiriliyor

olsa da (Bayrakdar, 2008:79) üzerinde düşünülmesi gereken bir yaklaşımdır. Watt; geleneksel İslami görüş ile Modern görüşü telif etme amacıyla “*O, bu sözlerin (vahyin) kendi düşüncesinin bir ürünü olmadığına kesinlikle inanıyordu*” dedikten sonra şu satırları ilave eder; “*Melek bu sözleri önce Hz Muhammedin şuuruna yerleştirdi; daha sonra onlar buradan şuur üstüne çıktı. Belki de denebilir ki şuur-altı meleklerin faal oldukları bir bölgedir*” (Watt, 1982:149).

1.2.2. İlahi Vahiy ve Kur’an Anlamında Kullanımı

* “Allah, “Benden başka ilâh yoktur. Öyle ise bana karşı gelmekten sakının” diye (insanları) uyarmaları için emrini içeren vahiy ile melekleri kullarından dilediğine indirir.”(Nahl Süresi, 2).

Bu ayette yer alan ruh kelimesini; Ömer Nasuhi Bilmen, Bulaç ve Öztürk herhangi bir değişikliğe gitmeden ruh olarak ifade ederken, t.d.v mealinden d.i.b mealine, Elmalı’dan Esed, Yıldırım ve Ateş’e kadar birçok meal yazarı vahiy olarak ifade etmiş; Taberi, Razi, Zamahşeri, Kurtubi, Beyzavi, Suyuti, Şevkani, Bursevi, Alusi, Elmalı gibi müfessirlerin çoğunluğu vahiy olarak tefsir etmiş; Bursevi ile Alusi vahiy anlamını Kur’an’ı da kuşatacak şekilde kullanırken; Kurtubi, Vahiy, nübüvveti kuşatacak şekilde kullanmış; Kurtubi, Beyzavi, Şevkani ve Ömer Nasuhi Bilmen buradaki ruh kelimesinin Kur’an anlamına da geldiğini söylerken; Razi, Kurtubi, Şevkani, Alusi ve Ömer Nasuhi Bilmen rivayetler içinde Cebrail’e de yer vermiş; gerek Kurtubi gerekse Şevkani vahiy, Kur’an ve Cebrail anlamları dışında varlığın ruhları, rahmet ve hidayet gibi anlamlara geldiğine dair rivayetler zikretmiş, ancak benzer rivayetleri ilgili ayet çerçevesinde ele alan Alusi; özellikle Âdemoğlu suretinde Allah’ın yaratmış olduğu, yeryüzüne inen her bir melek ile inen ruh anlamına gelebilecek; İbn-i Abbas ve İbn-i Cüreyc kaynaklı bu rivayetlerin İbni Atıyye tarafından senetsiz olarak görülerek zayıf addedildiğini; Mücahit’ten yapılan, varlığın ruhları anlamını içeren rivayetin ise bundan daha da zayıf olduğunu belirtmiştir.

* “O Refî’dir, dereceleri yükseltendir; arşın sahibidir. Buluşma günü hakkında uyarmak için emrinden olan Rûh'u kullarından dilediğine indirir.” (Mümin Süresi, 15).

Bu ayette yer alan ruh kelimesini; t.d.v mealinden d.i.b mealine, Ömer Nasuhi Bilmen’den Esed’e kimi meal yazarları vahiy olarak açarken; Gölpınarlı’dan Bulaç, Yıldırım, Ateş ve Öztürk’e kadar birçok meal yazarı ise kelimeyi herhangi bir

değişikliğe gitmeden olduğu gibi kullanmış; bir önceki ayette mezkûr bütün müfessirler istisnasız olarak ilgili kelimeyi vahiy olarak karşılamış; Taberi ve Kurtubi rivayetler içinde nübüvvet ve Kur'an'a yer verirken; Kurtubi ile Şevkani bir başka rivayet olarak Cebrail'i de zikretmişlerdir.

* “İşte sana da, emrimizle, bir ruh (kalpleri dirilten bir kitap) vahyettik. Sen kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi, kendisiyle doğru yola eriştireceğimiz bir nur yaptık. Şüphesiz ki sen doğru bir yola iletiyorsun; göklerdeki ve yerdeki her şeyin sahibi olan Allah'ın yoluna. İyi bilin ki, bütün işler sonunda Allah'a döner.” (Şura Süresi, 52,53).

Bu ayette yer alan ruh kelimesini; Bulaç'tan Ömer Nasuhi Bilmen'e, Yıldırım'dan Öztürk, Elmalı'ya kadar kimi meal yazarları olduğu gibi kullanıp ruh olarak ifade ederken; Gölpınarlı ile d.i.b meali, kalpleri dirilten bir kitap olarak açmış, Ateş ise ruhu, gönüllere can veren bir söz olarak karşılar; t.d.v meali ruhu, Kur'an olarak açmıştır. Taberi, Razi, Suyuti ve Bursevi önceliği Kur'an'a verirken; Zamahşeri, Şevkani ve Alusi önceliği vahye vermiş; Kurtubi'den Beyzavi'ye, Alusi'den Ömer Nasuhi Bilmen'e kimi müfessirler rivayetler içinde Cebrail'e yer verirken, Kurtubi ve Ömer Nasuhi Bilmen rahmet ve kitabı muhtemel manalar içinde zikretmiş; Kurtubi ilgili ayette yer alan ruh kelimesinde öncelikli mana olarak nübüvvet/peygamberliği tercih ederken aynı manaya Şevkani de muhtemel manalar içinde yer vermiştir. Ayrıca Taberi; ruh kelimesinden murad edilen muhtemel manalar içinde; melekler içinden bir meleğin varlığını dile getirirken; Hz Ali kaynaklı; “*Ruh, Melekler içinde Yetmişbin yüzü olan; yetmişbin yüzünde yetmişbin lisanı olan; yetmişbin lisanından her birinde yetmişbin dili olan ve her bir dili/lügatı ile Allah'ı tesbih eden, her bir tesbihatında Melekler içinde kıyamete kadar uçacak olan bir Meleğin yaratılışına vesile olan bir Melek*” rivayeti ile bu meleğe dair özellikleri zikretmiş; Mukatil bin Süleyman da melek şikkını kabul ederken; Zamahşeri, Razi, Beyzavi, Şevkani, Alusi, Ömer Nasuhi Bilmen melekten daha büyük, ruhani, olağanüstü bir varlık ifadesi ile benzer bir rivayeti muhtemel manalar içinde saymış; Alusi ise İbn el-Enbari'nin Ezdad isimli eserinde Mücahit'ten naklen “*Ruh; Meleklerden olan; sizler nasıl Melekleri göremiyor iseniz aynı şekilde kendisi de Melekler tarafından görülmeyen bir varlıktır*” şeklinde gelen rivayet ile buna benzer birçok rivayet daha zikretmiş; ancak Kurtubi; Alusin Nahl süresi ikinci ayette zikrettiği; İbni Atiyyenin; “*Hz Ali'nin*

böyle bir şey söyleyebileceğini zannetmiyorum” ifadesini eklemeyi de ihmal etmemiştir.

* “Allah’a ve ahiret gününe iman eden hiçbir topluluğun, babaları, oğulları, kardeşleri yahut kendi soy-sopları olsalar bile, Allah’a ve peygamberine düşman olan kimselere sevgi beslediğini göremezsin. İşte Allah onların kalplerine imanı yazmış ve onları kendi katından bir ruh ile desteklemiştir. Onları, içlerinden ırmaklar akan ve içlerinde ebedî kalacakları cennetlere sokacaktır. Allah onlardan razı olmuş, onlar da Allah’tan razı olmuşlardır. İşte onlar, Allah’ın tarafında olanlardır. İyi bilin ki, Allah’ın tarafında olanlar kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.” (Mücadele Süresi,22).

Bu ayette geçen ruh kelimesini; t.d.v ve d.i.b meali, Gölpınarlı, Bulaç, Elmalı, Ömer Nasuhi Bilmen, Yıldırım ve Öztürk herhangi bir değişikliğe gitmeden, Kendinden, Katından bir ruh olarak kullanırken, Ateş; ruhu, kalp nuru veya Kur’an ile karşılaşmaya çalışmış; Esed ise ruhu ilham olarak tefsir etmiş, günümüz yazarlarından bazıları Esed ile aynı kanaati paylaşıırken (Mert,2004:84) bazıları da Kur’an/vahiy ve ilahi mesajı tercih etmiştir (Yar,2000:53). Taberi, Kurtubi, Beyzavi, Suyuti, Bursevi, Alusi ve Elmalı; nur ifadesini zikrederken, bu nuru Beyzavi ve Alusi kalp nuru, Bursevi, kalp nuruna ilave olarak Kur’an nuru olarak açmış, Elmalı ise kalplerine hayat veren ilahi bir irfan nuru olarak değerlendirmiştir. Kurtubi, Beyzavi, Şevkani ve Alusi muhtemel manalar içinde Kur’an ve Cebrail’e de yer vermiş, Razi, Beyzavi, Şevkani ve Bursevi; düşmana karşı yardım anlamına da gelebileceğini söylerken ibn Aşur sadece Allahın yardımı ve lütfu ifadesini kullanmış; Damegani ile Mukatil Bin Süleyman ise rahmet manasını tercih etmiştir.

Bu anlamda ruhu anlamak şüphesiz vahyi anlamaktan geçer. Sözlükte vahiy; hızlı işaret, yazı, risalet, mektup ilham, gizlice söylenen söz ve bildiri, bilgilendirmek üzere başkasına ilka edilen her şey, insanlara ve başka varlıklara gelen harflerden arındırılmış ses ve emir anlamına gelirken terim anlamı olarak “*Allah Tealanın Peygamberlerinden birine/Peygamberin kalbine inen kelimadır.*” şeklinde geçmektedir. Kur’an-ı Kerim’de vahyin hem sözlük hem de terim anlamı bir arada kullanılmıştır. Genel manada “*Allah’tan varlıklara gelen bildirim ve varlıklarında kendi aralarındaki bir tür iletişim*” olarak ifade edilmektedir. Allah’tan varlıklara gelen vahiy çeşidinde varlıklar canlı ve cansızlar şeklinde ikiye ayrılmakta, canlılar içerisinde başta Hz Nuh, Hz Yusuf, Hz Musa ve Peygamber efendimiz (s.a.v) olmak üzere bütün peygamberler, ayrıca Havariler ve Hz Meryem gibi salih

insanlar yer almaktadır. Bunun yanında yine canlılar zümresinden meleklere ve arıya vahiyden de söz edilmektedir. Cansız varlıklara gelen vahiy kısmında ise göklere ve yere vahyedilmesi söz konusudur (Genç, 2005:19-21). Vahyin bir tek yolla gelmemiş olması ayrıca yeryüzüne, arıya, Hz. Meryem'e ve Hz Musa'nın annesine, Peygamberlere kadar kendi durumlarına göre derece derece vahiy gelmiş olması, yani onun farklı hayat kademeleriyle ilişkili bulunması gösteriyor ki sadece vahyin kaynağı olan ve vahiy alan iki varlık alanı değil farklı özelliklerde pek çok varlık alanları bulunmaktadır. Bir olgu olarak; mahiyeti itibariyle vahiy rasyonel değil irrasyoneldir, en azından bilimin sahasına girmez. Ancak bu onun varlığının akla aykırı, absürd olduğu anlamına gelmez. Vahiy ile birlikte müteal/aşkın ve ezeli olan bir varlıktan fani bir kalbe bilgi aktarılmaktadır. Hz Peygamberin vahiy alış esnasındaki halleri, adeta kendinden geçmesi, terlemesi, bedeninin ağırlaşması, bu iki varlık alanının etkileşimi ve bir bakıma da Hz Peygamberi aşkın alanla temasa ve o alandan alacaklarını mahlûk alana nakletmeye elverişli kılma olarak düşünülebilir. Gerek rüyalar gerek ilham benzeri duygular da vahiy cinsinden sızıntılar ve renkler taşırlar. Bu bağlamda mutlak anlamda vahiy sona ermiş olmakla birlikte, ilahi esintilere muttali olma ve bu sayede mutlak vahiyi anlama manasında rüya, ilham ve keşif gibi vahiy türü algılamaların devam ettiği bilinmektedir (Beşer, 2005:42-66). Yeryüzüne vahyedilmiş olması topraktan yaratılmış insanın maddesel boyutunda var olan ruhtan, arıya vahyedilmiş olması hayvani anlamda içgüdüsel bir arkaplanın varlığından ve insana verilen ruh ile insani bir ruhtan bahsedebiliriz ki bütünüyle bu geçmişin aşkın, olumlu ve hayata yönelik oluşu aşikardır.

1.2.3. İlahi Nefha Anlamında Kullanımı

* “Hani Rabbin meleklere, “Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım. Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin” demişti.” (Hicr Süresi, 28,29).

Bu ayette geçen ruh kelimesinin açıklamasında; Zamahşeri, Bursevi, Alusi, İbn Aşur ve Ömer Nasuhi Bilmen; gerçek anlamda bir üfürme ve üfürülmüş bir şeyin varlığının söz konusu olmadığını, bu ifadenin sadece Allah'ın bir bedene hayat vermesi anlamına geldiğini söylemiştir. Kurtubi de; cism-i latif olarak nitelediği ruhun; Allah tarafından yaratılmış; bedenin kendisi ile hayat bulduğu bir varlık

olduğunu söylemiş; buna ilave olarak, var olan izafetin, “*Yeryüzüm, Gökyüzüm, Evim, Allah’ın Devesi ve Allah’ın Ayı*” ifadelerinde olduğu gibi, teşrif ve tekrim anlamına geldiğini belirtmiştir.

* “İrzini korumuş olan kadını da (Meryem’i de) hatırla. Ona ruhumuzdan üfle miştik. Kendisini de, oğlunu da âlemlere (kudretimizi gösteren) birer delil yapmıştık.” (Enbiya Süresi, 91).

Bu ayet çerçevesinde ise; Zamahşeri, Razi, Beyzavi, Alusi, İbn Aşur, Elmalı ve Ömer Nasuhi Bilmen; Hz İsa’yı, Hz Meryem’in içinde/rahminde hayata kavuşturduk, ona can verdik, onu canlandırdık derken; Suyuti ise sadece Cebrail anlamına geldiğini söylemiş; Şevkani ise buradaki ruh ile kastedilenin Hz İsa’nın ruhu olduğunu ifade etmiştir.

* “Sonra onu şekillendirip ona ruhundan üfledi. Sizin için işitme, görme ve idrak duygularını yarattı. Ne kadar az şükrediyorsunuz.” (Secde Süresi, 9).

Bu ayette yer alan ruh kelimesi için Zamahşeri; gerek Hicr gerekse Enbiya süresi ilgili ayetlerde kullandığı canlandırma ifadesini kullanmamış; Zat-i İlahiye izafetinden yola çıkarak bu ruhun; künhüne, gerçeği ve hakikatinin ne olduğuna dair bilgiye sadece Allah’ın sahip olduğu, ilginç bir varlık olduğunu söylemiş, Beyzavi, Alusi, İbn Aşur ve Ömer Nasuhi Bilmen de aynı kanaatte olduklarını gösteren benzer ifadeler kullanmışlardır. Bursevi ise Kurtubi’nin cism-i latif olarak nitelediği ruhu; İzzettin b. Abdisselam’dan naklen “ *Ruh; ne, suyun kaba hululu, girmesi gibi bedene giren bir cisim ne de ilmin âlimdeki, bilginin bilindeki/bilgindeki durumu misali arazdır, bilakis ruh; basiret ehlinin ittifaki ile parçalanamaz bir cevher’dir* ” diyerek cevher olarak nitelemiştir. Alusi ise; bu ayeti, ruhun bedenle ilgisi bağlamında mecaz olarak algılamının, ruhu mücerret, soyut kabul eden, içinde Gazali’nin de yer aldığı kimi kelamcılar için daha uygun olduğunu; bu ifadeyi mecaz olarak değil de hakikat olarak algılayarak rahim ile ilgili müvekkel bir melek olduğunu kabul edenlerin; ruhu cism-i latif olarak nitelendirdiklerini söylemiştir. Suyuti ise bu ayet bağlamında ruhu “*donuk, cansız, hareketsiz bir varlık iken onu duyarlı, canlı bir varlık haline getirdi*” ifadesi ile karşılaşmış, Ömer Nasuhi Bilmen de; “*Ona hayat verdi, onu ruh adındaki hayati güce kavuşturdu*” anlamını tercih ederken, nefh gibi tabirlerin ilahi kudretin kâinat

hakkında ne kadar tesirli, hükmünün ne kadar seri olduğunu bildirmek için kullanıldığını söylemiştir.

* “Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin.”(Sad Süresi, 72).

Bu ayetin açıklamasında; gerek Zamahşeri gerekse Şevkani “*canlandırma, soluklanan, canlı, hareketli, duyarlı bir varlık haline getirme*” anlamını tercih etmiş; Suyuti ise ruhun, insana nüfuz eden, nüfuzu ile insanın kendisi ile hayat bulduğu şey, cism-i latif olduğunu söylerken; Ömer Nasuhi Bilmên de “*ilahi kudretimle yaratmış olduğum, ruh adındaki latif cisim'den, hayat kuvvetinden*” diyerek Suyuti ile benzer ifadeler kullanmış, Bursevi ise “*ruh üflemek, bana göre; onu mahallinde ortaya çıkarmaktır*” diyerek Hicr süresi 29. ayette dile getirdiği düşüncesini farklı bir ifade ile ortaya koymuştur.

* “Allah, bir de iffetini sapasağlam koruyan ve bizim de kendisine ruhumuzdan üflediğimiz, Rabbinin kelimelerini ve kitaplarını doğrulayan İmran kızı Meryem’i de (inananlara) örnek gösterdi.” (Tahrir Süresi, 12).

Bu ayetin açıklamasında ise Taberi, Suyuti, Şevkani, Alusi ve Elmalı tercihlerini Cebraîl olarak ifade ederken, İbn Aşur “*Ceninlere ruhları üfürmekle memur bir melek*” ifadesini kullanmış; Razi “*bedende kendisi ile hayatın ortaya çıktığı bir varlık*” anlamını tercih ederken, gerek Beyzavi gerekse Bursevi “*herhangi bir aslın aracılığı olmaksızın yarattığımız ruh*” anlamını tercih etmiştir. Bu maddeye kadar görüşlerine yer verdiğimiz istisnasız bütün mealler; bu madde altında yer alan ayetlerdeki ruh kelimesini olduğu gibi “*Ruhumdan üflediğimde; Ruhumuzdan üflemiştik, Ona kendi Ruhundan üfledi, Biz onun içine Ruhumuzdan üfledik*” gibi ifadeler ile karşılarken yalnızca Esed; Hicr süresi 29. ayet meali açılımında “*Allah’ın insana Ruhundan üflemesi ifadesi, kuşkusuz ona hayat, bilinç ve duyarlılık yani bir can bahşettiğini dile getiren mecazi bir ifadedir*” demiş, Enbiya 91. ayet meali açılımında Zamahşeri’nin “*Allah’ın bir bedene Ruhundan üflemesi ona hayat vermesi anlamındadır*” yorumunu zikrettikten sonra Razi’nin de aynı kanaatte olduğunu söylemiştir.

* “Ey Kitab ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah’ın peygamberi, Meryem’e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur. Öyleyse Allah’a ve peygamberlerine iman edin, “(Allah) üçtür” demeyin. Kendi iyiliğiniz için buna son

verin. Allah, ancak bir tek ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan uzaktır. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O'nundur. Vekil olarak Allah yeter." (Nisa Süresi, 171).

Bu ayette geçen ruh kelimesini; d.i.b meali, Gölpınarlı, Bulaç, Elmalı, Ömer Nasuhi Bilmen, Yıldırım, Ateş ve Öztürk " *Kendisine ait, Kendinden, Allah tarafından, Onun tarafından, Ondan bir ruhtur* " şeklinde kullanarak herhangi bir değişikliğe gitmeksizin olduğu gibi kullanırken; t.d.v parantez içi olarak " *Onun tarafından gönderilmiş yahut teyit edilmiş yahut da Cebrail tarafından üfürülmüş bir ruhtur.* " diyerek açmaya çalışmış; Esed ise " *Onun yarattığı bir can idi* " diyerek buradaki ruhtan muradın, can olduğunu söylemiştir. Taberi, Razi, Kurtubi ve Ömer Nasuhi Bilmen rahmet ile nefha manalarını zikrederken; Beyzavi, Alusi, İbn Aşur ve Ömer Nasuhi Bilmen rahmet ve nefha manalarına ilave olarak Hz İsa'ya da yer vermiş, Taberi ve Alusi muhtemel manalar içinde Cebrail'i de zikretmiştir. Damegani ile Mukatil Bin Süleyman ilgili ayete her ne kadar Hz İsa başlığı altında yer vermiş olsalar da, ilgili maddenin açılımında Secde süresi dokuzuncu ayete atıfta bulunarak bu ayetin de Secde süresi dokuzuncu ayet gibi anlaşılması gerektiğini söylemiş; Mucemu Elfazi'l-Kuran; Hz İsa olduğunu söylese de; Hz İsa'ya ruh denilmesini; oluşumunun herhangi bir beşerin aracılığı olmaksızın Allah'ın Hz Meryem'e bıraktığı can ile gerçekleştiğini söyleyerek can anlamı ile ilişkilendirmiş; Nisa süresi 171. ayet dışında bu madde altında ele aldığımız ayetleri " *bedenlerin kendisi ile hayat bulduğu şey/ can* " başlığı altında ele almış; günümüz yazarlarından bazıları bu doğrultuda tercih kullanırken (Mert,2004:85) bazıları ise " *Allah-Âlem ilişkisi içerisinde Allah'ın aleme dönük bazı emirleri* " başlığını daha uygun bulmuştur (Yar, 2000:55). Can anlamıyla ruh hadislerde de karşımıza çıkmaktadır;

...İbn Abbas: Ben sana başka değil yalnız Rasulullahtan işittiğim bir hadisi söyleyeceğim: Rasulullah (s.a.v) şöyle buyuruyordu: "Her kim bir suret yaparsa, şüphesiz Allah o kimseyi yaptığı surete can (Ruh) üfleyinceye kadar azap edecektir. Hâlbuki sureti resmeden o kişi, yaptığı surete ebediyen Ruh üfleyip veremeyecektir".İbn Abbas'ın bu cevabı üzerine o ressam kişi şiddetli bir hışiltı ile har har soludu, benzi sarardı. İbn Abbas(ona acıyarak) – Vayh sana yazıklar oldu. San'atını muhakkak işlemek zaruretinde isen sana şu ağaç ve kendisinde Ruh olmayan her şeyi tasvir etmeni tavsiye ederim, dedi (Buhari, c.5, s.2060).

İbn-i Hacer, bu rivayetin bir benzerinin Müslim'de geçtiğini, ancak oradaki rivayette lafzın ruh olarak değil de " *Şu ağaç ve kendisinde nefis olmayan* " şeklinde nefis olarak geçtiğini ifade eder. Buhari, Giyilen şeyler ve hükümleri kitabında

farklı bir tarik ile ancak aynı şekilde İbn Abbas'tan gelen bir başka rivayeti şu ifadelerle nakleder:

Ben Muhammed (s.a.v) den işittim: “Her kim dünya da (hayat sahibi) bir suret resmederse, kendisine kıyamet gününde o surete Ruh vermesi teklif olunur. Halbuki o hayat üfürücü değildir.(yani hayat vermek kudretini haiz değildir)” buyuruyordu, dedi (Buhari, c.13, s.5964).

Ayrıca; Peygamberin gazveleri kitabında Ebu Talha'nın ağzından İbn Abbas; Rasulullah (s.a.v) in “*İçinde köpek ve suret bulunan hiçbir eve Melekler girmez*” buyurduğunu söylemiş; buna ilave olarak İbn Abbas; Rasulullah, içlerinde ruhları bulunan canlı timsallerini, heykellerini kastediyor, demiştir (Buhari, c.8, s.3749). Tefsir kitabında ise Hz Musa ile Hızır arasında geçen kıssada yer alan “*Kendisine ruh üfürülebiyecek haysiyette ölü bir balık al, dedi*” ifadeleri benzer bağlamda değerlendirilebilecek ifadelerdir (Buhari, c.10, s.4540).

Buhari; resim ve canlı varlıklar için gelen rivayetlerin dışında bizzat Hz Âdem'e üfürülen ruhtan bahseden rivayetlere yer verir. Peygamberlerin Kitabında Buhari; Ebu Hureyre kanalı ile bize gelen; Hz Peygamberin “*Ben kıyamet gününde bütün insanların efendisiyim*” sözü ile başlayıp “*Ya Muhammet, başını kaldır, şefaata et; şefaatin kabul olunacak, iste, dilediğin sana verilecektir!*” buyruğu ile noktalanmış; insanların Hz Adem'e gelerek “*Ya Adem! Sen beşerin babasıdır. Allah seni eliyle yarattı ve sana kendi tarafından olan bir ruh'tan hayat üfürdü. Meleklerle emretti de onlarda sana secde ettiler. Allah seni cennete yerleştirdi. Sen bizlere Rabbin katında şefaata etsen ya!*” dediklerini içeren meşhur, uzun bir hadis nakleder (Buhari, c.7, s.3122). Benzer bir rivayete; daha geniş bir şekilde, Tefsir kitabında da yer verirken (Buhari, c.10, sh.4514), Kalbi inceleyecek şeyler kitabında “*Sen Allah'ın kendi eliyle yarattığı, sana kendi ruhundan hayat verdiği, meleklerle emredip de meleklerin senin için secde ettiği kimsesin*” şeklinde yer verir (Buhari, c.14, s.6465).

Buhari'de; ilahi nefha anlamıyla ruhun kullanımının yer aldığı hadislere, Allah Rasulünün (s.a.v) ruhunun alınmasını dile getiren “*Ebu Burde şöyle demiştir: Aişe –Peygamber'in ölümünden sonra- bize yünden keçelenmiş bir kaftan çıkardı ve: Peygamber'in ruhu bu kaftanın içinde nez' olundu, yani koparılıp çekildi, dedi.*” (Buhari, c.6, s.2895) hadis ile Bedir harbi sonrası Hz Peygamberin Kureyşin ileri gelenlerinden öldürülüp de kuyuya atılanlarına yönelik olarak kullandığı ifadeleri

içeren; “Ravi Ebu Talha dedi ki: Ömer:- “ Ya Rasulallah kendilerinde Ruhları bulunmayan şu cesetlere ne söylüyorsun..? dedi. Bunun üzerine Rasulallah (s.a.v): -“ Muhammedin nefsi elinde olan Allah’a yemin ederim ki, Benim söylemekte olduğum sözleri sizler onlardan daha iyi işitir değilsiniz.” buyurdu. (Buhari, c.8, s.3728) hadis; ayrıca, Hz İsa’dan bahseden “Bana Cünade ibnu Ebi Umeyye; Ubeyde ibn Samit® ten tahdis etti ki, Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “Her kim: Allah’tan başka ibadet olunacak hiçbir ma’but yoktur, yalnız Allah vardır, ortağı yoktur, Muhammet de muhakkak Allah’ın kulu ve Rasuludur. İsa’da Allah’ın kulu ve Rasuludur. Ve (Tekvini bir emirle) Meryem’e bıraktığı kelimesidir ve Allah tarafından hayat verilen bir Ruhtur. Cennet haktır, cehennemde haktır, diye diliyle ikrar ve kalbiyle tasdik ederse, Allah o kimseyi cennete kor(Buhari, c.7, s.3254)” hadis örnek olarak verilebilir. İbn-i Hacer bu hadisle ilgili olarak yaptığı açıklamada; Hz İsa’nın ruh olarak isimlendirilmesinin sebebi olarak; ölüleri diriltebilme gücünün kendisine bahşedilmiş olmasını, buna ilaveten kendisinde ruh sahibi bir varlığın/aslın parçası olmadan ruh sahibi olabilmesini zikreder. Buhari ayrıca Tefsir kitabı (Buhari, c.9, s.4171) ve Allah’ı birleme kitabında da benzer rivayetlere yer verir (Buhari, c.16, s.7371).

Bu başlık altında ele aldığımız ayetlerin üçü yeryüzüne halife olacağı bildirilen bir insanın, ikisi de İsa Peygamberin yaratılması ile ilgili olmak üzere toplam beş yerde üfleme manasına gelen n-f-h fiili ile birlikte geçmektedir. Ayetlerde ruh kelimesinin Allah’ın zatına izafe edilerek dile getirilmesi dikkat çekicidir. Yeryüzüne halife olacağı bildirilen insanın ele alındığı üç ayette Hz Âdem’in kastedildiği noktasında görüş birliğine varılmış, bu beş ayette olağan dışı yaratılan iki Peygamberin yaratılış maceraları temsili olarak anlatılmıştır. Kimilerine göre “ona ruhumdan üfledim” şeklinde geçen ayetler mecaz olarak “onu canlandırdım” veya “bu cisimde hayatı yaratmak suretiyle âdetimi uyguladım” demekten başka bir anlam ifade etmemekte, Kur’an’ın açık bir şekilde ruh-beden ayırımından söz etmediği dikkati çekmekte ve buna bağlı olarak ruh kelimesinin insan bedeninde ondan ayrı olarak bulunan manevi bir varlık anlamına gelmediği ileri sürülmektedir. Ruh kelimelerinin; “ruhumdan” şeklinde Allah’a nispet edilmesi, onun Allah yanında sadece şerefli ve değerli bir varlık olduğunu göstermekten başka bir anlam ifade etmeyeceği umumiyetle benimsenmiştir. Dolayısıyla ruhun

Allah'ın zatından ayrılan bir parça değil, aksine onun yaratıcısının kendisi veya sadece kendi mülkünden bir varlık olduğu ve başka hiçbir kimsenin buna sahip olmadığı ifade edilmektedir. Nitekim Kur'an'da Allah'ın kendisine nispet ettiği başka varlıklar da bulunmakla birlikte bunlardan hiçbirisiyle onun zatından ayrılan bir parça anlamının kastedilmediği, sadece öneminden dolayı bu şekilde zikredildiği belirtilmiştir (Dalkılıç, 2004:39-44). Cebrail ve vahiy anlamıyla ruhu insan zihnine indirgeyenler olduğu gibi, “ona ruhumdan üfledim” şeklinde geçen ayetleri mecaz olarak kabul edip “onu canlandırdım” anlamına geldiğini söyleyerek can anlamıyla ruhu da insana/maddeye indirgeyenler vardır. Canlı bilimi olan biyolojinin, zaman ve mekân koordinatlarında yer almayan ve dolayısıyla bilime konu edilemeyen canı izah edememesi, izah edememekle beraber inkâr da edememesi nasıl bir açmazsa nefsin arka planında yer alan, hayat enerjisi ve yön veren anlamıyla ruhu, izah edememekle beraber inkâr edememek de böyle bir açmazdır. Kur'an; ruhun yokluğunda nefsin varlığından bahsetmez iken, nefsin varolabilmek için muhtaç olduğu ruhu insan bedenini de kuşatan anlamıyla nefse, beden veya insan zihnine indirgemek Kur'an ayetleriyle örtüşmeyen bir bakıştır. Bu madde altında ele aldığımız ayetlerde olağan dışı yaratılan iki peygamberin söz konusu edilmesi, Hz İsa'nın durumunun Hz Âdem ile aynı olduğunu ifade eden ayet; can ve yön veren anlamıyla ruhun sadece insanlığın atası olan Hz Âdem için söz konusu olduğunu; keyfiyeti bizce meçhul olsa da, onun ardından nesilden nesile aktarıldığını bize göstermektedir. Ayetlerde gördüğümüz kadarıyla Cebrail, vahiy anlamı dışında can anlamıyla ruh; daima, yüksek derecede takdis, tenzih ve teşrif ile zikrolunmaktadır. Ona, azab, hevâ, şehvet, ihtiras veya kirlenme ve temizlenme yahut düşme ve yükselme, usanma ve sıkılma isnat edilmez. Keza, ruhun cesetten çıkacağı veya ölümü tadacağı da zikrolunmaz. Hatta ruh, insana da nispet olunmaz, daima Allah'a nispet edilir. Ruh, daima Allah'a nisbet edilir ve daima Allah'tan yine Allah'a harekettedir; insanî ahvâl ve beşerî sıfatlar ona arız olmaz. Binaenaleyh, şehvet, hevâ, şevk ve azab mahalli de olmaz. Onun için ruh, sadece âlî sıfatlarla tavsif olunur. Diğer taraftan, ruh, vesvese vermez, iştahı kabarmaz, hevası olmaz, sıkılmaz, usanmaz, azab görmez; düşüklüğe ve değişikliğe mâruz kalmaz. Bütün bunlar ruhun değil nefsin hususiyetleridir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu durum açıkça gösterilmiştir. Bizim ruhtan

nasibimiz, gerek Sad gerekse Secde süresi ilgili ayetlerde görüldüğü gibi Kur'ân'ın zikrettiği nefhadan ibarettir. Bundan, göz, kulak ve gönülün bu nefhanın ürünü olduğunu anlıyoruz ki bu mevhibelerle insan, bir oluşumdan öbürüne, bir seviyeden diğerine intikal etmektedir. O halde, bizim ruhtan nasibimiz, bu nefhadan olan nasibimizin bir neticesidir. Her insan, bu nefhadan istidadı nispetinde istifade etmektedir. Nefs için cennet ve cehennem söz konusu iken ruhun cennet veya cehennemde yeri yoktur; o Allah'ın nurundan bir nur olup O'na nispet olunur. Ruh, sınınmaz, denenmez, hesaba çekilmez, ceza ve mükâfat görmez (Mahmud, t.y,19-27). Bu sebeple biz; gerek Materyalist yaklaşımın beynin bir epifenomeni olarak gördüğü ruhun gerekse Spritüalistlerin ruh olarak adlandırdıkları astral bedeninin ilahi olan ruh değil insani olan nefis olduğunu düşünüyor, ilahi olan ruhu; ilk iki anlam, Cebrail ve ilahi vahiy anlamıyla ruha müheyya kılınma anlamına geldiğini düşünüyoruz. Çünkü objektif ve a posteriori talimin anlamlı olabilmesi, *Cebrail ve vahyin* ifadesini bulabilmesi için, onun öncülü olan a priori mantık düzeninin, anlamlı kılıcı ya da anlamsızlaştırıcı ve temellendirici değer skalasının açıklanması ve kurulmuş olması gerekmektedir(Kılıç,2000:75).

1.2.4. Nefs Anlamında Kullanımı

Ruhun nefis ile eşanlamlı olarak kullanımı yalnızca hadislerde karşımıza çıkar;

Zeyd ibn Vehb şöyle demiştir: Ben Abdullah ibn Mes'ud'dan işittim: Bize kendisi doğru söyleyici, kendisine de doğru bildirilen Rasulullah (s.a.v) şöyle tahdis etti: “ Sizden her birinizin yaratılışı, ana ve baba maddeleri anasının karnında kırk gün ve kırk gece toplanır. Sonra o maddeler o kadar zaman içinde katı bir kan pıhtısı halini alır. Sonra yine o kadar zaman için de mudgaya, yani bir çiğnem ete dönüşür. Sonra ona bir Melek gönderilir de, ona dört kelamı yazmasına izin verilir. Melek de (ezelde takdir olunan mukadder hükümlerden), onun rızkını, ecelini, işini, şaki ve said olduğunu yazar. Sonra ona Ruh üfler (Buhari, c.16, s.7326).

Peygamberlerin haberleri kitabında benzer bir rivayet “*Sonra ona Ruh üflenir.*” ifadeleri ile nakledilir(Buhari, c.7, s.3111). Abdullah ibn Mes'ud kanalı ile gelen bu rivayetlerin şerhi bağlamında İbn-i Hacer; burada yer alan “*Sonra ona Ruh üfler*” ifadesi ile gerçekleşen durumun Allah'ın “*Ol*” sözü ile ortaya çıktığını söyler. Benzer bir rivayete Giyilen şeyler ve hükümleri kitabında da yer verilir (Buhari, c.13, s.5872).

Buhari, Müslim ve Ahmed İbn-i Hanbel'in müsnedinde geçen rivayetlerde organların teşkil ve tasviri amaçlı meleğin gelişi; takdire yönelik ifadeler ile ruh üfürme amacıyla gelen melek hakkındaki bilgiler farklılık arz etmektedir. Bir yanda ruh üfürme amaçlı meleğin gelişinin 120. günün sonrası olduğu vurgulanırken diğer yanda teşkil, tasvir ve takdir amaçlı meleğin gelişinin 40. gün veya 40. gece, 42. gece ya da 45. gece gerçekleştiği şeklinde farklı rivayetlerle karşılaşılmaktadır (Kılıç,2000:58,59). Böylesine farklılık arzeden ifadelerin kaynağının Hz Peygamber olduğu düşünülemez. Anlaşılan o ki hadisin içeriğinde ravilere ait ifadeler yer almakta; hadislerin içeriği idracı; hadislerin içeriğine ravilerin mudahalesini akla getirmekte; bu sebeple hadis zayıf hadisler içinde yer alan müdrec hadis kategorisinde değerlendirilebilmektedir. Esasen Kur'an ayetlerinde cenine ruh üfürüldüğünü gösteren tek bir ayet yoktur. Ruh üfürülmesiyle ilgili olarak gelen ayetlerin konusu Hz Âdem ve Hz İsa'dır. Hz Âdem ve Hz İsa'nın dışında herkese ruh üfürüldüğünü söyleyen ve bu iddiasını Müminun süresinin 14. ayeti içinde yer alan “ *Sonra onu başka bir yaratışla insan haline getirdik.*” ifadeleriyle delillendirmeye çalışanların sözleri sadece bir iddiadan ibarettir. Bizim kanaatimiz ise gerek bu ayette dile getirilen “*başka bir yaratılış*” gerekse hadisimizde yer alan ruh ifadesinden muradın nefis olduğu doğrultusundadır. Çünkü “*başka bir yaratılış*” insanı akıl ve iradesiyle başka canlılardan ayırtıran bir yaratılıştır. Kanaatimizi; Kur'an'da tek bir ayette dahi cenine ruh üfürüldüğünü gösteren ifadelerle rastlanmadığı gerçeği ile hadislerde ruh ve nefsin eş anlamlı kullanımı desteklerken; konuyla ilgili olarak selefın yaptığı değerlendirmeler de bizim yaklaşımımızla örtüşmektedir. İbn-i Kesir'in İsra süresi 85. ayetin tefsirinde Süheylî'den naklettiği “*meleğin cenine üflediği ruh; bedene ilişmesi ve övülecek veya yerilecek nitelikleri kazanması nedeniyle nefsin kendisidir*” ifadesi ile konuyla ilgili hadisleri vermesinin ardından 120. gün öncesi cenindeki hareketliliğin değerlendirilmesi bağlamında İbn-i Kayyim'in “ *Eğer ceninin kendisinde ruh üfürülmesi öncesi bir hareketlilik ve hissın var olup-olmadığı sorulacak olursa bu soruya; bitkiler gibi beslenme ve gelişme anlamında bir hareketliliğin var olduğu; bunun dışında his ve irade kaynaklı bir hareketliliğin olmadığı; his ve irade kaynaklı hareketliliğin kendisine ruh üfürülmesiyle ortaya çıktığı söylenerek cevap verilebilir*” ifadesi ve ruh üfürülmesi öncesi hareketliliğin zati ve ihtiyari olmadığı;

bilakis ruh üfürülmesi sonrası hareketliliğin zatilik ve ihtiyarilikle ilişkilendirilebileceğini doğrultusundaki sözleri (İbn-i Kayyim el-Cevziyye, t.y, s.528), bizim bu hadiste yer alan ruhu bilinçle ilişkilendirme ve nefis kapsamında değerlendirme anlayışımızla paralellik arz etmektedir. Hadiste geçen ruhtan muradın nefis değil de ruh olduğunu söyleyenler daha sonra ruh ile hayatın farklı şeyler olduğunu söylemek zorunda kalmış; insanda ruh dışında bir de hayatın varlığından bahsetmiş veya insanda iki ruh olduğunu bunlardan birinin canlılığı sağlayan ruh diğeri ise 120. günün sonrası insana üfürülen insani ruh olduğunu söylemişlerdir. Canlılığa sebep olan ruhu kabul etmez ise cenindeki 120 günlük canlılığı nasıl izah ederiz? Ruhsuz bir hayat düşünülemez. Karışıklığa sebep olan bir diğeri yanlış ise ruhun sadece insana has olduğunun düşünülmesidir. İnsan dışındaki gerek hayvan gerekse bitkilerin hayat sahibi olduklarının, ruh sahibi olmadıklarının düşünülmesi; bu sebeple hücrel canlılığın hayvani hayat olduğunun kabul edilmesidir. Oysa bütünüyle selefın kabul ettiği bir şey vardır ki o da ruh varlıktaki hayatın sırrıdır. Şu kadar var ki cansız varlıktaki ruh ile canlı varlıktaki ruh bir olmadığı gibi canlılar arasında bitki, hayvan ve insandaki ruhta da farklılık vardır. Bu çerçevede ruh teklik sırrı nefis ise çokluk sırrıdır. Bütünüyle organizmanın oluştuğunu gösteren, organizmanın idaresinden sorumlu bilinçli bir varlığın ortaya çıkışıdır söz konusu olan. Nefis; organizmanın oluşumunun son anında gelen, ölüm anında ise organizmadan ilk ayrılan şeydir. Nefis ile beraber cenin hareket etmeye başlar ki nefsin hareket ile ilgisine etimolojik tahlilde temas etmiştik. Nefis ile beraber anneden bağımsız kimlik ortaya çıkar; ruhun tekliğinin ötesinde nefsin çokluğunu gösteren, kendi varlığını anneye hissettiren kıpırdanmalar başlar. Cenin 120 günlük olmasa da hareket etmekte nefes alıp vermektedir, fakat anne bu hareketliliği hissetmemektedir. Her şeyden önce hücrel bölünme ve hücrelerin gelişimi başlı başına bir hareketlilik ve canlılık göstergesidir. Annenin 120 gün öncesi bunun farkına varmamış olması belki de ruhun tekliğinden kaynaklanan bir şey olsa gerektir. 120 gün sonrası farkına varışı ise o günden sonra ceninin ayrı bir kimliği oluşu ve ceninin anneden ayrı başlı başına bir nefis oluşu ile izah edilebilir. Çünkü ruh tekliği; nefis ise çokluğu temsil eder. Artık cenin tam anlamıyla zat, insan olarak ortaya çıkmış; akli, iradesi ve

duygulanımı ile beraber anneden bağımsızlaşmıştır. Alışveriş kitabında ruha atıfta bulunulan bir başka rivayet ise şöyledir:

...Huzeyfe ® şöyle demiştir: Peygamber (s.a.v) şöyle buyurdu: Sizden evvelki milletlerden müsamahalı bir kişinin ruhunu Melekler karşıladılar ve: -(Dünyada iken) Hayır nevinden bir şey işledin mi ..? diye sordular. Bu Kişi – Ben hizmetçilerime (Borçlu olan) fakire mühlet veriniz ve müsamaha ediniz, diye emreder idim, dedim. Bunun üzerine Melekler de ona müsamaha eylediler, buyurdu (Buhari, c.4, s.1920).

İbn-i Hacer; bu karşılaşmanın ölüm anında olduğunu söyler. Huzeyfeden gelen bu rivayet farklı bir senet ve kısmen farklı ve uzun bir metin ile “ *Sizden evvel geçen ümmetlerden bir kişi vardı. Onun ruhunu almak için ölüm meleği ona geldi (ve ruhunu alıp gitti, diriltildiğinde) ona – Dünya da bir Hayır işledin mi? diye soruldu.*” şeklinde Peygamberlerin kitabında da yer alır (Buhari, c.7, s.3265). Bu anlamda kullanımın yer aldığı bir başka rivayet ise şu şekildedir:

Ebu Katade ® şöyle demiştir: Bir gece Peygamber ile birlikte yolculuk ediyorduk. Topluluktan biri: - Ya Rasulallah, bizlere bir gece sonu konaklaması yaptırсан! dedi. Rasulallah: “Uyuyakalıp namazı geçireceğinizden korkarım” buyurdu. Bilal: Ben sizleri uyandırırım, dedi. Yattılar. Bilal de arkasını bindiği devesine dayadı. Derken gözleri kapanıp, o da uyuyakaldı. Nihayet Peygamber uyandıği zaman güneşin kursu doğmuş haldeydi. Peygamber: - “Ya Bilal, dediğin nerede kaldı?” buyurdu.. Bilal: Bugüne gelinceye kadar bana bunun gibi ağır bir uyku atılmamıştır, dedi. Rasulallah: “Şüphesiz Allah istediği zaman da ruhlarınızı kabzetti ve yine istediği zaman da onları size geri verdi. Ya Bilal, kalk da insanlara namazı ilan et (Yani ezan oku)” buyurdu (Buhari, c.2, s.646).

İbn-i Hacer bu hadisin açıklamasında: “*Bu ifade Zümer suresi 42. ayet gibidir*”, der ve “*Ruhun çekilip alınması demek ölümün ortaya çıkması demek değildir, ölüm; ruhun bedenle, gerek gizli gerekse açık olarak (Zahiri ve Bâtini) ilgisinin kesilmesidir. Uyku ise ruhun bedenle ilgisinin sadece zahiren (görünürde) kesilmesinden ibarettir*” açıklamasını da ekler. Ebu Katade kanalı ile gelen benzer bir rivayet de Allah’ı birleme kitabında yer alır (Buhari, c.16, s.7341). Müslim, bu olay ile ilgili rivayete Geçmiş/kaçırılan namazların kazası ve kaza etmede acele etmenin müstahaplığı başlığı altında; “*Anam Babam sana feda olsun, Senin nefsinin alan benim de nefsimi aldı*” ibareleri ile yer verirken; İmam-ı Malik, Muvatta adlı eserinde, aynı olayı ele alan hadise namaz vakitleri başlığı altında Müslim ile benzer ibareler ile yer verir. Muvatta şarihi el-Baci’nin kaleme aldığı Muntaka’da bu rivayet ile ilgili açıklama ise; “*Zeyd b. Elsem; ilgili hadiste ruhu zikrederek*

“Allah ruhlarımızı kabzetti” derken Said b. Müseyyeb; nefsi zikrederek “Senin nefsini alan benim de nefsimi aldı demiştir.” şeklindedir.

Ruhun çoğul olarak kullanımına Peygamberlerin haberleri kitabında da rastlarız: Amre bintu Abdirrahman’dan söyledi ki, Aişe ® şöyle demiştir: Ben Peygamber (s.a.v) den işittim, şöyle buyuruyordu: *“Ruhlar sınıf sınıf, zümre zümre toplanmış cemaatlerdir. Bundan ötürü içlerinden birbirleriyle tanışanlar, sevişip anlaşmışlardır. Aralarında birbirleriyle birleşemeyen (yahut zıtlaşanlar) ise – dünyada- ihtilafa düşmüşler, anlaşamamışlardır (Buhari, c.7, s.3114). İbn-i Hacer bu hadisin açıklamasında Hattabi’nin şöyle dediğini rivayet eder: “İyilik ve kötülük, (Hayırlı ve Şerir) yapıcılık ve yıkıcılıktaki (İslah ve İfsad) benzerlik anlamına işaret ediyor olabilir. İnsanlardan iyi olanlar benzeri, iyi olanlara meylettiği gibi kötü olanlar da aynı şekilde benzeri, kötü olana meyleder ve Ruhların tanışması; iyi-kötü yaratılış mizac-huyuna göre gerçekleşir, (Mizac ve Huyları) uyuşur ise tanışırlar, uyuşmaz ise birbirlerinden hoşlanmazlar.”*

Bursevi Ruhu'l-Beyan’da, Bakara süresi 221. ayetinin açıklamasında mezkûr hadisin sebebi vürudu olarak şöyle bir olay nakleder; Hz. Aişe Radıyallahu Anhâ'nın şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

"Mekke'de bir kadın vardı. Kureyş kadınlarının yanına girerek onları güldürdü. Hicretten sonra o kadın Medine'ye geldi ve benim yanıma girdi.

Ben ona: "Ey filan kadın! Sen kime geldin?" dedim.

O: "Size geldim." dedi.

Ben: "Kimin yanına yerleştin?" diye sorunca,

O: "Medine'de kadınları güldüren filan kadının yanına." dedi.

Sonra Resûlullah benim yanıma gelerek: "Falan güldürücü kadın sizin yanınızda mı?" buyurdu.

Ben: "Evet." deyince:

O: "Kimin yanına yerleşmiş?" diye sordu.

Ben: "Falan güldürücü kadının yanına." deyince, Resûlullah Sallallahu Aleyhi ve Sellem, Allah'a hamd ederek;

"Ruhlar sınıf sınıf, zümre zümre toplanmış cemaatlerdir. Bundan ötürü içlerinden birbirleriyle tanışanlar, sevişip anlaşmışlardır. Aralarında birbirleriyle birleşemeyen (yahut zıtlaşanlar) ise –dünyada- ihtilafa düşmüşler, anlaşamamışlardır." buyurdu.

Özellikle bu hadis; ruhların bedenlerden önce yaratılıp, bedenlere sonradan girerek yeryüzüne gönderildiğini söyleyenlerin en önemli delillerdendir. Ruhların iyi ya da

kötü olarak iki grup halinde yaratıldığı, dolayısıyla yeryüzündeki bütün anlaşmazlıkların bundan kaynaklandığı ileri sürülmüştür. İnsanların henüz dünyada yaşayarak herhangi bir fiil gerçekleştirmeden, ezelde iyi ya da kötü olarak tayin edilmesi teklif ve kader açısından problem oluşturmaktadır. Bu sebeple buradaki ruhlar ifadesinden muradın; insan kompleksinin önemli bir unsuru olsa da teklife muhatap olmayan, ilahi nefha anlamıyla ruh olmadığını; bilakis teklifin muhatabı olarak sorumlu olan nefis olduğunu düşünüyoruz. Kur'an'da ruh kelimesinin daima tekil olarak yer alması; insanın yaratılışı ile ilgili olarak gelen ayetlerde geçen nefis kelimesinden muradın Âdem a.s oluşu; can ve yön veren anlamında ruhun Hz Âdem'e üfürülmesi, anne karnında organların teşkil ve tasvirinin kırk, kırkiki, kırkbeş veya yüziki günde tamamlandığını ve ardından insana ruh üfürüldüğünü ifade eden rivayetlerdeki çeşitlilik (Kılıç, 2000:57-66); günümüz Embriyoloji biliminin canlı bir varlık için gerek sperma gerekse yumurtada birleşme öncesi canlılığın olmasının zaruri oluşu doğrultusundaki yaklaşımı; hadislerde ruh ve nefsin eşanlamlı kullanımı ile bir varlık olarak kabul edilen ruhun gözle görülebilen bir şekle sahip olmakla birlikte, tamamen manevi bir yapıda olup-olmadığının açık olmaması; Devvani'nin "*Şehitlerin hayatına, müminlerin ölmeyip bu dünyadan öbür dünyaya intikal ettiğine, insanın ölmek (yok olmak) için değil, ebed için yaratıldığına, şehitlerin ve müminlerin ruhlarının makamına ve kafirlerin ruhlarının mekanına dair varit olan haberlerin hepsinde anlatılan ruhtan muradın kesif cisme hulul eden latif cisim olduğu*" (Mert, 2004:124) doğrultusundaki ifadeleri bize bazı hadislerde geçen ruh kelimelerinin nefis anlamına geldiğini düşündürmektedir.

1.3. Nefsin Sözlük ve Terim Anlamı

Türkçe'de nefis kelimesi kendi, öz, can, ruh, benlik, kötü istek, insanın kötülüğe meyilli tarafı, asıl, cevher (Doğan, 1996:838), insanın yeme içme gibi biyolojik ihtiyaçları, bir şeyin ta kendisi, iç, iç taraf (Devellioğlu,2001:818) anlamlarına gelmekte; Arapça-Türkçe sözlüklerde de benzer anlamlar (Mutçalı,1995:904) ile yer almaktadır. Arap dili lügatlerinde ise İsfahani'den Firuzabadi'ye, Zebidi'den İbn-i Manzur'a birçok kimse nefis ifadesini ruh ile karşılamış; gerek İbn-i Manzur gerekse Zebidi, Ebu İshak kaynaklı; nefsin Arap dilinde biri ruh diğeri bir şeyin

cümlesi ve bütünlüğü anlamına gelen iki manası olduğu doğrultusundaki rivayete yer vermiştir. Ancak Ebu İshak'tan yapılan bu nakillerden birincisi olan nefsin ruh manasına gelmesi sonradan bu kavrama yüklenmiş bir manadır(Yar, 2000:38). Ayrıca İbn-i Manzur nefsin anlamları içinde beden anlamına da yer verirken mecazi kullanım olarak; kendisi ile temyiz/ayırım gerçekleştirilen şey, kan, kardeş, dabağlama kazanı, yanında, gayb anlamlarına ilave olarak İbnü'l-Arabi'den naklen nefsin; azamet, büyüklük, izzet ve himmet anlamlarına geldiğini kaydeder. Firuzabadi dile ait referanslar ile beraber gerek ayet gerekse hadislere referansla nefsin ruh anlamı dışında zat, bir şeyin özü, aynısı, kendisi, hakikati, kan, beden, ceset, yavuz göz, irade, işkence, ceza anlamlarına da geldiğini söyler. Osmanlı âlimlerinden Mestçizade Abdullah Efendi; sayılan anlamlar ile beraber nefsin anlamları içinde su ve görüş anlamına da yer verir, ilave olarak da kaleme aldığı risalesinin sonunda nefsin; melekler, müminlerin ruhları ve salih cinler için de kullanıldığını söyler (S.K.E.E, NR:3579-1_00019). Ancak Calverley, Mestçizade gibi düşünmez ve nefsin kesinlikle melekler için kullanılmadığını ifade eder (Kılıç,2000:86). Nefsin kan manasına kullanılmış olması sebebiyle hayızlı kadına nüfesâ, lohusalığa nifas denmiş; canlılığı temsil ettiği için, can ve hayat manasında, bunu sağlayan ve manevi hayatın kaynağı olan ruh ve maddi hayatın kaynağı olan kalp manasında kullanılmıştır. Nefs, semantik süreçlerden geçerek en geniş anlamını kazanmış ve nihayet “*bir şeyin kendisi, zati*” anlamında kullanılmıştır. Hucviri; nefis kelimesinin bir şeyin varlığı, hakikati ve zati dışındaki manaların insanların adetlerinde ve günlük konuşmaların da yerleşen manalar olduğuna dikkat çeker (Yar, 2000:38).

Arap dilbilimcileri içinde; kelimeleri tarihsel süreç içerisindeki eklemeleri göz önünde bulundurmaksızın asıl konulduğu manası ile ele alanların öncülerinden olan İbn Faris; nefsin anlamları içinde ruha yer vermez ve nefsi; “*Her ne suretle olursa olsun havanın çıkışına delalet eden şey*” olarak tarif eder. Bu şey isterse rüzgâr isterse rüzgâr dışında bir şey olsun fark etmez. İbn-i Faris meseleyi esinti ve rüzgârın tabiatından olan cereyana bağlamaktadır. Aslolan esinti ve rüzgârın hareketidir, yoksa çıkışı değil. Bu sebeple nefsin tarifi içinde yer alan esinti ve rüzgârda bariz olanın bilinen haliyle hareket olduğunu söyleyebiliriz. Demek ki dilbilim açısından nefsin asıl manası bizim hareket olarak ifade ettiğimiz esinti ve

rüzgârın cereyanıdır. Nefsi ruh ile tanımlayanlar da ruhta cari olan hareket sebebiyle buna tevessül etmektedirler. Oysa ruh insanı aşan bir düzeyde hareketliliği ifade ederken nefis insani hareketi ifade eder. Gerek İbn-i Faris gerekse Hucviri'nin söylediklerinden anlaşılacağı üzere; ruh anlamı nefse sonradan giydirilmiş bir anlamdır. Nefha için sıfat olarak kullanılan ruh; İbn-i Faris'in tarifinde yer alan hareket sebebiyle nefse de teşmil edilmiştir. Allah; nefse başta bilinç olmak üzere birçok özellik bahsetmiştir ki bilinç; yaşayan insan ile hareketsiz, ölü beden arasındaki en önemli farktır. Manaları idrak eden, duyguları hisseden, fiil seçimini yapıp bedene fiilin icrası için direktif veren odur ki bu haliyle bedeni durağanlığın ardından harekete geçirmektedir. Nefste doyurulmaya muhtaç birçok yaşamsal güdü vardır. Açlığı doyumak, insan neslinin muhafazası için bedeni harekete geçiren bu güdülerdir. Şayet beden nefssiz olsaydı yaşamsal önemdeki tüm aktiviteler için harekete geçmez, hareket durur, uykuda olan veya cansız, ölü bir bedeni andırırdı. Nefs hareketin, bedendeki hayati fonksiyonların ortaya çıkışının yegâne sebebidir ki bu sebeple mecazen nefis için ruh lafzı kullanılmaktadır. İbn-i Kayyim el-Cevziyye bu durumu şöyle ifade etmektedir; “*Nefs, hayatın kendisi ile ortaya çıkıyor olması sebebiyle ruh olarak isimlendirilmiştir.*” (İbn Kayyim, 1993:280). Gerek nefis gerekse nefhanın ruh olarak isimlendirilmesindeki ortak nokta burasıdır. Ancak durum bu olmasına rağmen ruh ve nefis kelimelerinin aynı varlığı gösterdiğine dair yaygın bir kanaat vardır. Ancak bu kanaatin ne kitap ne de sünnette dayanağı bulunmamakta, yalnızca Arap dilbilimcilerinin ıstılahi değerlendirmeleri dayanak olarak kabul edilmektedir. Esasen buradaki gerçek; iki ismin eş anlamlı olması değil iki ismin tek bir sıfattaki iştirakidir. Ahmet ile Mehmed'in her ikisinin cesur olması nasıl Ahmet ile Mehmed'i aynı kimse yapmaz ise müşterek sıfatları olan hayat/harekette birleşmeleri de ruh ve nefsi aynı şey yapmaz. Yani gerek nefha gerekse nefis için ruh lafzını sıfat olarak kullanan, bu vasfı isme dönüştüren ve sonuçta ıstılah haline getiren biziz. Şüphesiz ki yanlış olan iki ismin bir sıfatta ortaklığı o iki ismi eş anlamlı yapar algılaması ile isim ve sıfat arasında ki ilgiyi müteradif iki kelime arasında ki ilgi, alaka gibi algılamamızdır. Bu da bizi dilde eş anlamlılığın ne anlama geldiği problemine götürmektedir. Çünkü bazı dilbilimciler, bir şeyin sıfatının onun ismi olabileceğini düşünmüş ve bu düşüncelerini kaynaklara

yansıtmışlardır ki bu algının arka planını bize İbn-i Haleveyh ve Ebu Ali el-Farisi'nin içinde yer aldığı şu anektod açık bir şekilde göstermektedir;

“İbn Haleveyh (السيف) kılıç anlamındaki diğer adları alarak elli farklı ismi ezbere bildiği ile övünmektedir. Ve bunu da teradüf/eşanlamlılığın en bariz gerekçesi addetmektedir. Oysaki Ebu Ali el-Farisi Halife Seyfu'd-Devle'nin huzurunda İbn-i Haleveyh konuyu gündeme getirdiğinde “Ben tek bir isim biliyorum o da (السيف) sözcüğüdür” der. Bunun üzerine İbn Halevey (الصرام - المهند) ve benzeri sözcükler nerde kaldı deyince “Bunların hepsi farklı kılıçlardır, galiba hoca sıfatla ismi ayırt edemiyor” cevabını verir” (Yavuz, 2009).

Bu haliyle Arap dili; bilim adamlarının önünde başka alternatif bırakmaksızın nefis ve ruhu tek bir şeymiş gibi algılamalarına zemin hazırlamıştır. Nefs kelimesinin hadislerde yer alması; farklı rivayetlerde ancak aynı bağlamda nefis kelimesi yerine ruh kelimesinin kullanılması da ulemanın; bu durumu nefis ve ruhu aynı şey olarak algılamasına yol açmıştır. Esasen nefis ve ruh kelimelerinde birçok ortak nokta yok değildir;

- * Ruhun mahiyetini kimse bilmediği gibi nefsin de bilmez;
- * Ruh bedende olduğu gibi nefis de bedendedir;
- * İnsanlar ruhu göremediği gibi nefsi de görmez;
- * Ruh bedene hayat verdiği gibi nefste beden de insani hayatı başlatır;
- * Ruh ölüm anında bedenden ayrıldığı gibi nefis de ayrılır.

Hadislerde var olan eşanlamlı kullanım, insani fiillerin maddi ve manevi oluşu, beden ve ruh ayrımına dair var olan kadim algı, bu düalist anlayış insan zihnini bulandırmış ve sonuç olarak ruh ve nefis tek bir şeymiş gibi algılamaya gelmiştir.

Terim olarak ise nefis; Kur'an ve tasavvufta temel psikolojik bir kavram olarak kullanılmakta, her psikolojik kavram gibi tanımlanamazlığı ve sınırlanamazlığı da beraberinde getirmektedir. Ruhü latif cisim olarak düşünen kelamcılarının ıstılahi kullanımında ruh ile aynı manada ele alınırken; onlarca tefsirde yer alan İbn-i Abbas rivayetinde “ *Kendisiyle akledilen, ayırım yapılan şey* ” olarak tarif edilmekte; sufi gelenekte ise “ *Beden kalıbına tevdi edilmiş, kötü huyların mahalli olan bir latife* ” olarak görülmektedir (Kuşeyri,1999:181). Dilde ve vahiyde çok anlamlı bir kelime olarak kullanılmış olan nefis; kendi kendinin farkında olan, ben idrakine sahip şuurlu zat anlamına gelmekte; farklı telakkilerle karşılaşmış olsak

da; bu telakkilerin tümü ortak paydası olarak değişken ve halden hale giren bir nefis anlamını karşımıza çıkarmaktadır. İbn-i Abbas kaynaklı rivayetten de anlaşılacağı üzere nefis sahibi varlıklar bilinçli varlıklardır, nefis bilinçle ilgilidir. Melekler için hiç kullanılmamış olması nefsin bilinçle bire bir alakasına yaptığımız vurguyu haklı çıkarmaktadır. Bununla birlikte nefis, ruhtan daha geniş bir anlam sahasına sahiptir. Kur'an'da; ruh kelimesinin kullanıldığı hiçbir yerde bireysel insanı nitilemediği göz önüne alınırsa; nefis kavramının somut insanın ruhsal ve bedensel bütünlüğünü ifade etmesi bakımından psikolojik vurgusu çok net görülebilir. Buna göre nefis; kişi, şahıs, benlik, kendilik gibi sözcüklerle karşılanabilen, bilinçli özneyi ifade ve işaret eden psikolojik bir kavramdır. Kısaca nefis “ *ruh ve bedenden oluşmuş ve benlik şuuruna sahip, bütün halindeki somut insan, beşeri kişilik, kişinin zati, kendisi veya insan şahsiyetinin temayülleri* ” olarak anlaşılabilir (Hökelekli, 1998:23). Nefis; algıların toplayıcısı, eylem ve ilişkilerin merkezi, insanı iyi ya da kötü; hayır ya da şer türünden eylem ve davranışlara güdüleyici bir güçtür. İnsan kişiliğini ve benliğini oluşturan tüm yapı, fonksiyon, yetenek ve süreçler nefis kavramının anlam sahası içinde yer alır. Nefis derinliği ve sınırlarına kolayca nüfuz edilemeyen öznel, mahrem, karmaşık ve girift içsel hayattır (Hökelekli, 2008:411). Songar'ın ifadesiyle “ *İnsanların yaşaması, beslenip büyümesi, ilerleyip yükselmesi, çoğalıp üremesi için gayret ve enerji kaynağı olarak bizlere lutfedilmiş bir “mahlûk” Allah'ın bir “yaratığı”dır. İçimizde yatan ve mütemadiyen “doyurulmayı isteyen”, bize yaşama enerjisi veren, neslimizin devamını sağlayan, zincirinden boşanmaması, kafesinden koyuverilmemesi gereken aslandır o* ”(Songar, 1981:22).

1.4. Kur'an ve Hadislerde Nefis

Nefis kelimesi Kur'an-ı Kerim'de; üç yüzü aşkın yerde; tekil ve çoğul olarak, farklı şekil ve kalıplarda yer almakta (Mu'cemu el-fazi'l-Kur'ani'l-Kerim, 1989:1114-1118); öncelikli olarak “*Zat, Şahıs, Kimse*” anlamında, ruh-beden birlikteliğiyle, bütünüyle insana delalet eder şekilde kullanılmakta; ayrıca bu madde içinde değerlendirilebilecek şekilde kişinin öz varlığı, zatını hedef alan, dönüşlü zamir olarak kullanımıyla “*kendi*” anlamına gelmekte (Atay, 2009); her ne kadar çeşitli anlamlar yüklenmiş olsa bile Allah için kullanıldığında da “*kendisi*” “*bizzat*

Allah'ın kendisi" Razi'nin de ifade ettiği gibi "*Allah'ın Zatı ve Hakikati*" anlamına gelmektedir. Bugüne kadar Nefs kavramı çerçevesinde yapılan ve birbirinin tekrarı olduğunu çağrıştıran birçok çalışma; cins-hemcins anlamından dindaş anlamına, ruh-beden bütünlüğü ile insan anlamından sadece beden anlamına, diğer ilahlar-putlar anlamından insan, hayvan, canlı ve cansız varlıklar ve cinler anlamına kadar, "*Zat, Şahıs, Kimse ve dönüşlü zamir olarak kendi*" başlığı altında yer alabilecek birçok maddeye ayrı ayrı yer vermiştir. Ayrıca; nefis kelimesi öncelediğimiz "*Zat, Şahıs, Kimse ve dönüşlü zamir olarak kendi*" anlamı dışında "*insanın bir cüzü, unsuru, bir gücü, iş yapan ve sorumlu tutulan, gerek uyku gerekse ölüm halinde insandan ayrılan, ayrı bir töz ve şuurlu bir varlık*" anlamına da gelmektedir (Atay, 2009). Bu anlamda nefis için de; zat anlamı için dile getirdiğimiz detaylandırmalar yapılmış, bu madde başlığı altında ele alınabilecek, kötülüğü emredici nefis anlamından ruh anlamına, gönül, iç dünya, vicdan anlamından insanın düşünce merkezi ve zihni anlamına kadar birçok maddeye yer verilmiştir. Hadislerde ise; İlahi Zat için kullanımından, bizatihi insan için kullanımına ve zatiyle insana delalet edecek şekilde dönüşlü zamir olarak kendi anlamında kullanımına; insanın içinde sorumlu, ayrı bir varlık olarak algılanabilen gerek uyku gerekse ölüm ile insandan ayrılacak olan şey anlamı ile nefes anlamından can/hayat ile eşanlı olarak ruh anlamında; üç yüzü aşkın yerde geçmektedir (Winsinck,1986: 505–509).

1.4.1. İlahi Zat Anlamında Kullanımı

"Mü'minler, mü'minleri bırakıp inkârcıları dost edinmesin. Kim böyle yaparsa Allah ile bir ilişği kalmaz. Ancak onlardan korunmanız başkadır. Allah, asıl sizi kendisine karşı dikkatli olmanız hakkında uyarmaktadır. Çünkü dönüş Allah'adır." (Ali İmran Süresi,28).

Kurtubi; bu ayette geçen nefis kelimesinin cezalandırma anlamına geldiğini kabul edenlerin varlığından bahsederken; Zebidi de bu ayet çerçevesinde, nefis maddesinin anlamı olarak cezalandırma anlamına yer verir, bu anlama geldiğini düşünenlerin olduğunu söylerken buradaki ifadenin "kendisinden" (Allah, sizi kendisinden sakındırır) anlamına geldiğini, yani dönüşlü zamir olarak kullanıldığını düşünenlerin varlığına da dikkat çeker.

"Allah, kıyamet günü şöyle diyecek: "Ey Meryem oğlu İsa! Sen mi insanlara, Allah'ı bırakarak beni ve anamı iki ilâh edinin, dedin?" İsa da şöyle diyecek: "Seni bütün eksikliklerden uzak tutarım. Hakkım olmayan bir şeyi söylemem, benim için söz

konusu olamaz. Eğer ben onu söylemiş olsaydım, elbette sen bunu bilirdin. Sen benim içimde olanı bilirsin, ama ben sende olanı bilemem. Şüphesiz ki yalnızca sen gaybları hakkıyla bilersin.” (Maide Süresi, 116).

Zebidi bu ayette yer alan nefis kelimesinin açılımında “*el-ind*” senin yanında olanı, İbnu’l-Enbari’den naklen “*el-gayb*” senin gizlediklerini/gaybın da olanı, Ebu İshak’tan naklen ki bizim de kabul ettiğimiz “*Senin Zatın’da ve Hakikatinde olanı*” gibi muhtemel anlamlara yer verir.

“De ki: “Şu göklerdeki ve yerdeki kimindir?” “Allah’ındır” de. O, merhamet etmeyi kendine gerekli kıldı. Andolsun sizi mutlaka kıyamet gününe toplayacak. Bunda hiç şüphe yok. Kendilerini ziyana uğratanlar var ya, işte onlar inanmazlar” (Enam Süresi, 12); “Ben seni kendim için seçtim.” (Taha Süresi, 41).

Mezkûr ayetlerde de nefis kavramı müfessirlerin çoğunluğuna göre Allah’ın Zâtı anlamında kullanılmış, Allah Teâlâ’ya nispet olunduğu takdirde bundan, Zât-ı İlâhî anlaşılmalıdır ki O, hiçbir benzeri olmayan; hiçbir benzeri tasavvur edilemeyecek, kendi nefislerimizle mukayese etmemiz mümkün olmayandır. İlâhî Nefs tamamen gaybî bir husustur. Bu anlamda kullanıma hadislerde de rastlanmaktadır;

...Ben kulumun beni zannı yanındayım.(İradem kulumun beni anlayışına göre ilgilenir.) Kulum beni andığı zaman ben muhakkak onunla beraber bulunurum. “O beni gönlünde gizlice zikrederse ben de onu bu suretle nefsim de (Yani Zatımda) zikrederim...(Buhari, c.16, s. 7275).

İbn-i Hacer hadiste yer alan nefis ifadeleri için herhangi bir şekilde açıklayıcı izahta bulunmazken; Müslim şarihi Nevevi ilgili hadisin açıklamasında Mazeri’den naklen şunları kaydeder: “ *Nefs, dilbilimde mutlak olarak iki manada kullanılır. Bunlardan biri kan diğeri ise canlı varlığın nefsi/canıdır. Gerek kan gerekse can anlamında Allah için kullanım düşünülemez. Ayrıca nefis kelimesinin anlamlarından biri de zat’tır ki burada yer alan kullanımda da murat zat anlamıdır.*”

1.4.2. İnsan ve Cin, Mükellef Nefislerin Zâtı Anlamında Kullanımı

“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan; ikisinden birçok erkek ve kadın (meydana getirip) yayan Rabbinize karşı gelmekten sakının. Kendisi adına birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah’a karşı gelmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının. Şüphesiz Allah, üzerinizde bir gözetleyicidir.” (Nisa Süresi, 1).

“(O gün Allah, şöyle diyecektir:) “Ey cin ve insan topluluğu! İçinizden size âyetlerimi anlatan ve bu gününüzün gelip çatacağı hakkında sizi uyaran peygamberler gelmedi mi?” Onlar şöyle diyecekler: “Biz kendi aleyhimize şahitlik ederiz.” Dünya hayatı

onları aldattı ve kâfir olduklarına dair kendi aleyhlerine şahitlik ettiler.”(Enam Süresi,130) “Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, mü’minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.” (Tevbe Süresi, 128).

Gerek Mücahit gerekse Katade’den nakille Kurtubi; Nisa süresi birinci ayette yer alan nefis ile muradın Hz. Âdem olduğunu söyler. İbn-i Aşur; Tevbe süresi 128. ayette geçen “enfusekum” ifadesinin açıklamasında enfus’ün nefs’in çoğulu olduğunu ve nefsinde Zat demek olduğunu ve min enfusikum ifadesinden muradın “Sizin Soyunuzdan” demek olduğunu ifade ederken Damegani; ilgili ayeti “Sizden, Sizin içinizden” (minkum) ifadesi altında zikreder. Gerek Nisa süresi gerekse Tevbe süresinde yer alan ayetler ve bu ayetlere benzer ayetlerde geçen nefis maddesi; farklı yazarlarca farklı başlıklar altında ele alınsa da; sonuçta murad edilenin; ilgili ayette Hz Âdem’in, diğer ayette ise cins olarak insan cinsi içinde yer alan her bir ferдин zatiyle/öz varlığı ile insan olduğu açıktır. Ruh-beden bütünlüğü ile insanın şahsı ve zatını hedef alan kullanımlara örnek olarak hadislerden şu örnekleri verebileceğimiz gibi;

Peygamber’in (s.a.v) yanından bir Yahudi cenazesi geçmişti de Peygamber hemen ayağa kalkmıştı. Bunun üzerine Peygambere de; “Bu bir Yahudi cenazesidir, denilmişti de Peygamber (s.a.v) “Bu da yaşayıp ölen bir insan değil mi?.” diye cevap vermişti... (Buhari, c.3, s.1238).

Peygamber (s.a.v) “ Yaratılması takdir edilmiş hiçbir nefis hariç olmamak üzere muhakkak Allah onların hepsini yaratacaktır.” buyurdu...(Buhari, c.16, s.7278).

Peygamber (s.a.v) : “Büyük günahlar; Allah’a ortak kılmak, ana-babaya isyan etmek, insan öldürmek, gamus yemini yapmaktır” buyurmuştur (Buhari, c.14, s.6550).

Kimilerince cins, cemaat veya “sizden, bizden” (Minkum, Minna) başlığı altında ele alınan, sonuçta murat edilenin zat olduğu kullanımlara ise şu hadisler örnek verilebilir;

”Göklerin ve yerlerin Rabbi, Şanı Ali ve azameti mütecellî olan Allah bize kendi aramızdan bir Peygamber gönderdi...(Buhari, c.6, s.2948).

Ya Rasulallah, bana karşı acele etme! Ben Kureyşe ahitle bağlı olan bir kimseyim, ben soyca Kureyş’in kendisinden değilim...(Buhari, c.10, s.4853).

Zat başlığı altında yer verdiğimiz “kendi” anlamında kullanım için ise şu hadisler örnek olarak verilebilir;

“Muhakkak ki senin üzerine Rabbin için bir hak vardır ve yine senin üzerinde kendin için bir hak vardır ve yine senin üzerinde ailen için de bir hak vardır. Binaenaleyh Sen her hak sahibine hakkını ver.”(Buhari, c.4, s.1834).

Rasulullah; “Eliyle çalışır, elinin emeğiyle kazandığından hem kendini faydalandırır, hem de sadaka verir” buyurdu...(Buhari, c.3, s.1368) .

“Beni sarıp örtünüz, beni sarıp örtünüz!” dedi. Korkusu gidinceye kadar vücudunu sarıp örttüler. Ondan sonra Rasulallah (s.a.v) vaki olan hadiseyi Hatice’ye haber vererek: “Kendimden korktum” dedi. Hatice® ; Öyle deme; Allah’a yemin ederim ki Allah hiçbir vakit seni utandırmaz. Çünkü sen akrabana bakarsın. İşini görmekten aciz olanların ağırlığını yüklenirsin, fakire verir, kimsenin kazandıramayacağını kazandırırın, misafiri ağırlarsın, hak yolunda zuhur eden hadiselerde (halka) yardım edersin...(Buhari, c.1, s.146).

Bunun üzerine Ebubekir Rasulallah’a yol arkadaşlığı etmek için kendini (hicretten men edip) Rasulallah üzerine hapsetti...(Buhari, c.5, s.2127).

Peygamber (s.a.v) “Hiçbiriniz kendiniz için arzu ettiğini kardeşiniz için arzu etmedikçe (kemaliyle) iman etmiş olmaz” buyurdu...(Buhari, c.1, s.169).

”Allah bu ihtiyarın kendi nefsinin azaplandırılmak suretiyle yaptığı ibadetten elbette mustağnidir.” buyurmuştur (Buhari, c.14, s.6571).

Ruh-beden bütünlüğü ile bu nefsin; yaratılışını, Nisa süresi birinci ayet ve benzerleri bize gösterirken, bu nefsin ölümlü olarak sorumluluğunun ortadan kalkacağı bir anın geleceğini şu ayetler bize göstermektedir;

“Her nefis ölümü tadacaktır. Ancak kıyamet günü yaptıklarınızın karşılığı size tastamam verilecektir. Kim cehennemden uzaklaştırılıp cennete sokulursa, gerçekten kurtuluşa ermiştir. Dünya hayatı, aldatıcı metadan başka bir şey değildir.” (Ali İmran Süresi, 185).

“Allah, eceli geldiğinde hiçbir kimseyi asla ertelemez. Allah, bütün yaptıklarınızdan haberdardır.” (Münafikun Süresi,11).

Nefsin yaratılmasını, yaşam ve ölümünü, öncesi ve sonrası ile süreci İbn-i Kayyim şu şekilde ele alır;

“Nefisler birbirinden büyük dört yurtta bulunurlar;

Birinci Yurt: Anne karnı. Sıkışma, daralma, gam ve üç karanlık yeri burasıdır.

İkinci Yurt: Doğup geliştiği, Hayır-Şer gibi mutluluk ve mutsuzluk sebeplerinin kazanıldığı yurttur.

Üçüncü Yurt: Berzah’tır. Dünya’dan daha geniştir. Dünya yurdu anne karnından ne kadar genişse, burası da o ölçüde dünya’dan geniştir.

Dördüncü Yurt: Karar yurdu. Ya Cennettir ya da cehennemdir.”

(İbn Kayyim,1993:155).

Kur’an; varoluş sürecinde ölümü de tadacak olan nefis konusunda insanlığı düşünceye davet etmektedir ki bu da insanın nasıl bir varlık olduğunun cevabını verecek Anatomiden, insanın oluşumunu izah edecek Embriyolojiye; insanın nasıl

düşündüğü, insani zihinsel süreçleri izah edecek Psikolojiden nasıl konuştuğu sorusunu cevaplayacak Filolojiye, Sosyolojiden; Tıbbi Edebiyata kadar birçok alanda bilgi sahibi olmak anlamına gelmektedir.

“Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve *kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?*” (Zariyat Süresi, 20-21) “Varlığımızın delillerini, ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur’an’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi ? (Fussilet Süresi, 53).

Bu ayetler ile Allah (c.c) nefis konusunda insanlığı düşünceye davet etmektedir. “Sana Ruh’u sorarlar. De ki:“Ruh Rabbimin emrindedir. Size ilimden pek az bir şey verilmiştir” (İsra Süresi, 85) ayetinden yola çıkarak ruhun hakikatini araştırmanın doğru olmayacağını söyleyip diğer yandan ruh ile nefsin aynı şey olduğunu söyleyenler; bu durumda Allah’ın (c.c), bir taraftan bize ruhun hakikatini araştırmamızı yasakladığını söylerken, diğer taraftan ruhu incelememizi söylediğini iddia eder duruma düşmektedirler. Sadece bu iki ayetin göz önünde bulundurulması bile ruh ve nefsin ayrı şeyler olduğu noktasında bir fikir verebilir. Nefsin korunması; maddi ve manevi boyutuyla bütünlüğünün muhafaza edilmesi Kur’an’ın üzerinde durduğu en önemli noktadır;

“(Ey Muhammed!) De ki: “Gelin, Rabbinizin size haram kıldığı şeyleri okuyayım: O’na hiçbir şeyi ortak koşmayın. Anaya babaya iyi davranın. Fakirlik endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da biz rızıklandırırız. (Zina ve benzeri) çirkinliklere, bunların açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Meşrû bir hak karşılığı olmadıkça, Allah’ın haram (dokunulmaz) kıldığı canı öldürmeyin. İşte size Allah bunu emretti ki aklınızı kullanasınız!” (Enam Süresi, 151).

Kur’an’da nefis; “Zatiyle İnsan” başlığı altında ele alınabilecek, insanlık için örnek teşkil eden Peygamberler için de kullanılmaktadır;

Hz Âdem için;

“O, sizi bir tek nefisten yaratandır. Sizin bir karar kılma yeriniz, bir de emanet bırakılma yeriniz var. Biz anlayan bir toplum için âyetleri ayrı ayrı açıklamışızdır.” (Enam Süresi, 98).

Hz Yakup için;

“Tevrat indirilmeden önce, İsrail’in kendisine haram kıldığı dışında, yiyeceklerin hepsi İsrailoğullarına helâl idi. De ki:“Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Tevrat’ı getirip okuyun.”(Ali İmran Süresi, 93).

Hz Yusuf için;

“Evinde bulunduğu kadın (gönlünü ona kaptırıp) ondan arzuladığı şeyi elde etmek istedi ve kapıları kilitleyerek, “Haydi gelsene!” dedi. O ise, “Allah’a sığınırım, çünkü o (kocan) benim efendimdir, bana iyi baktı. Şüphesiz zalimler kurtuluşa eremezler” dedi..” (Yusuf Süresi, 23).

Hz Musa için;

“Mûsa, “Ey Rabbim! Ben ancak kendime ve kardeşime söz geçirebilirim. Artık bizimle, o yoldan çıkmışların arasını ayır” dedi”.(Maide Süresi, 25).

Hz Muhammet (s.a.v) için;

“De ki: “Allah dilemedikçe ben kendime bir zarar verme ve bir fayda sağlama gücüne sahip değilim. Eğer ben gaybı biliyor olsaydım, daha çok hayır elde etmek isterdim ve bana kötülük dokunmazdı. Ben inanan bir kavim için sadece bir uyarıcı ve bir müjdeciyim.”(Araf Süresi, 188); “Ey Muhammed! Mü'min olmuyorlar diye âdeta kendini helâk edeceksin!”(Şuara Süresi, 3).

1.4.3. Putlar ve Diğer ilahların Zatı, Kendisi Anlamında Kullanımı

Nefs kelimesinin çoğulu olan enfüs kelimesinin; dönüşlü zamir olarak putlara işaret eden kullanımlarına da rastlanır;

“Hiçbir şeyi yaratamayan, kendileri yaratılan şeyleri Allah’a ortak mı koşuyorlar? Hâlbuki onlar ne onlara yardım edebilirler, ne de kendilerine yardım edebilirler.” (Araf Süresi, 192).

Dönüşlü zamir olarak kullanılmış olmakla beraber Razi; ayetteki akıllı varlıklar için söz konusu olabilecek, fiilin vav ve nun ile çoğul kalıbının kullanılmış olmasını, onlara tapan, onlardan bir şeyler bekleyen, bu bağlamda onlara akıl ve temyiz gücü atfeden insanların düşüncesine bağlar; Kutup ise bu şekilde kullanımın, söz konusu ilahlar arasında en azından akıllı varlıklardan bir insanın da olduğunu gösterdiğini, bu ayetlerde kullanılan zamirlerin akıllı varlıklar için kullanılan zamirler olduğunu söyler ve buradaki kullanımın insana dikkat çeken bir boyutuna işaret eder. Bu anlamda kullanım şu ayette de yer alır;

“De ki: “Göklerin ve yerin Rabbi kimdir?” “Allah’tır” de. De ki: “O’nu bırakıp da kendilerine (bile) bir faydası ve zararı olmayan dostlar (mabutlar) mı edindiniz?” (Ra’d Süresi, 16).

1.4.4. İnsanın Bir Cüz’ü Anlamında Kullanımı

Nefs; Kur’an’da, insanın bir cüzü, unsuru, bir gücü, iş yapan ve sorumlu tutulan, gerek uyku gerekse ölüm halinde insandan ayrılan, ayrı bir töz ve şuurlu bir varlık anlamında da kullanılmaktadır ki bu haliyle nefis dinamik bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Hadislerde de zat, ruh-beden bütünlüğü ile insan, şahıs, kimse ve dönüşlü zamir olarak kendi anlamı dışında gerek uyku gerekse ölüm anında bedenden ayrılan, istek, arzu ve duygulanımı ile aktif olan, günaha temayül

ve dünyevi isteklerin odak noktası, insanın düşünce merkezi ve zihni, insanın bir gücü, sorumlu tutulan amili anlamına gelebilecek kullanımlara rastlanmaktadır.

“ Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvasını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki,” (Şems Süresi, 7,8).

Bu ayette nefsin iki niteliğine dikkat çekilmektedir ki bu iki niteliğin ilki “Şekillendirilmiş” olma (Seviyye) niteliğidir. Bu ayet ile ilgili olarak Elmalı, nefsin, ruh ile bedenden oluşan zat olduğunu söyledikten sonra bedenin düzgünleştirilmesinin ruh üfürülebilir bir seviyeye getirilmesi; nefsin düzgünleştirilmesinin ise, ruhun üflenmesiyle olgunlaşmasına kabiliyetli olmak üzere uzuvlarının ve iç ve dış kuvvetlerinin düzenine konulması olduğunu söyler. Esed ise;

“İnsanın hem üstün ruhî mertebelere yükselme hem de açık ahlakî zaafı gösteren özelliklerine aynı ölçüde sahip olduğu gerçeği, insan tabiatının temel bir karakteristiğidir. En derunî anlamıyla, insanın kötü/yanlış davranabilme özelliği, onun doğru davranma yeteneğinin bir eşidir; başka bir deyişle, her “doğru” seçime bir değer kazandıran ve böylece insanı ahlakî olarak serbest irade sahibi kılan şey, temelde mevcut bulunan bu eğilim kutupluluğudur.”

ifadeleriyle bu durumu insan tabiatının temel bir karakteristiği olarak görür. Bu gücün insan benliğinin özünde gizli bir yetenek olduğunu söyleyen Sait; kutsal mesajlar, yönlendirme ve dış etkenlerin bu yetenekleri uyarmaktan öteye gidemeyeceğini; sadece bu yetenekleri şu veya bu yöne yönlendirme fonksiyonunu üstlenebileceklerini; hiçbir zaman bu yetenekleri yoktan var edemeyeceklerini ifade eder. Bu yetenek fesada uğradığında artık onun ortadan kaldırılma vaktinin gelmiş olduğunu söyleyen Sait; Allah’ın o kişinin kalbine mührü basacağını; bu fitrat bozulunca insanın elinde bulundurduğu seçme hürriyeti ve gücünü artık daha fazla elinde tutamayacağını ifade eder ve insanın bu hale gelişinin yalnızca kendi yaptıklarının bir sonucu olduğunu, yoksa Allah’ın işin başında ona bunu yazmadığını dile getirir (Sait,1998:55). Seviyye hali sonrası fücür ve takva ile donanan nefsin potansiyeline dikkat çeken ayetler içinde; “ Allah, bir kimseyi ancak gücünün yettiği şeyle yükümlü kılar.” (Bakara Süresi,286) ayeti bize nefsin sorumluluğunun gücüyle orantılı olduğunu gösterirken; “Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Hiç kimse nerede öleceğini de bilemez.” (Lokman Süresi,34) ayeti nefsin her şeyi yapabilen değil, sınırlılıkları olan bir varlık olduğunu göstermektedir.

“Babalarının emrettiği gibi girdiler. Esasen bu, Allah katında onlara bir fayda sağlamazdı, ancak Yakub içindeki arzuyu ortaya koymuş oldu.”(Yusuf Süresi, 68).

“Biz dünya hayatında da ve ahirette de sizin dostlarımız ve sizin için orada nefislerinizin hoşlandığı her şey vardır ve sizin için orada ne isterseniz vardır.” (Fussilet Süresi, 31).

“Onlar (putperestler) yalnız zanna ve nefislerin arzusuna tâbi oluyorlar.” (Necm Süresi,23).

Bu ayetlerde ise nefis, kabul edilebilir ve kabul edilemez istekleri, ihtiyac/arzusu, iştihası ve hevası olan bir varlık olarak karşımıza çıkarken;“Biz dilesek, elbette herkese hidayetini verirdik.” (Secde Süresi, 13) ayetinde nefis, kendisine bilinç bahşedilmiş, seçme hürriyeti verilmiş bir varlık olarak görülmektedir.

“Kim iyi bir iş yaparsa kendi lehinedir. Kim de kötülük yaparsa kendi aleyhinedir.” (Fussilet Süresi, 46). Bu ayette, iyi-kötü her türlü eylemi gerçekleştirebilecek bir varlık olarak karşımıza çıkan nefis; “Eğer onlar, kendi rızalarıyla bir kısmını size bırakırlarsa ondan hoşnutluk ve gönül rahatlığıyla faydalanın.” (Nisa Süresi, 4); “Nefisler, cimrilik ve doymazlığa hazır hale getirilmiştir.” (Nisa Süresi, 128); “Nefsinin cimriliğinden korunanlar, kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.”(Haşır Süresi, 9); bu ayetlerde ise cimri oluşu ile karşımıza çıkmakta; “Kitap ehlinden birçoğu, hak kendilerine belirdikten sonra dahi, içlerindeki kıskançlıktan ötürü sizi, imanınızdan sonra küfre döndürmek isterler.” (Bakara Süresi, 109) ayeti kıskanç olan nefsi gösterirken; “Bunun üzerine Mûsâ, içinde bir korku hissetti.” (Taha Süresi, 67) ayeti ise korkan nefsi göstermektedir. “Andolsun, onlar kendi benliklerinde büyüklük tasladılar ve büyük bir taşkınlık gösterdiler” (Furkan Süresi, 21) ayetinde nefis; kibir ve gururun taşıyıcısı iken; “Kendileri de bunların hak olduklarını kesin olarak bildikleri hâlde, sırf zalimliklerinden ve büyüklük taslamalarından ötürü onları inkâr ettiler.” (Neml Süresi, 14) bu ayette gurur ve kibri sebebiyle bilgisinin gereğini yerine getiremeyen bir varlık olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Savaştan geri kalan üç kişinin de tövbelerini kabul etti.Yeryüzü bütün genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları da kendilerini sıklıkça sıkılmış, böylece Allah’(ın azabın) dan yine O’na sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı.” (Tevbe Süresi, 118).

Bu ayette vicdan azabı çeken bir varlık olarak karşımıza çıkan nefis, benzer anlamda şu hadiste de yer almakta;

“İnsanlar da bizden çekindiler ve bize yüzlerini ekşittiler. Hatta bana yeryüzü yabancılaştı; bu hakikaten benim tanımakta olduğum toprak değildi... Nefsim yalnızlık ve gamdan dolayı bana daralmış ve yeryüzü bütün genişliğine rağmen başıma dar gelmişti...(Buhari, c.9, s.4111).

“ (Ey Muhammed!) Onlar için duyduğun üzüntüler yüzünden kendini helâk etme! Şüphesiz ki Allah, onların yaptıklarını hakkıyla bilendir.” (Fâtır Süresi, 8) “Kişi, “Allah’ın yanında, işlediğim kusurlardan dolayı vay hâlime! Gerçekten ben alay edenlerden idim” demesin” (Zümer Süresi, 56).

bu ayetler de ise pişman olabilen ve üzülebilen bir varlık olarak görülmektedir.

“Onlar, Allah’ın kalplerindeki bildiği kimselerdir. Öyleyse onlara aldırma. Onlara öğüt ver ve onlara, kendileri hakkında etkili ve güzel söz söyle.” (Nisa Süresi, 63). Bu ayette nefis, güzel sözden etkilenebilen bir varlık olarak görülürken; “Onlar sana açıklayamadıklarını içlerinde saklıyorlar.” (Ali İmran Süresi, 154); “İçinde, Allah’ın ortaya çıkaracağı bir şeyi gizliyor...” (Ahzab Süresi, 37); “Yûsuf, bunu içinde sakladı ve onlara belli etmedi.” (Yusuf Süresi, 77); bu ayetlerde istek ve duygularını gizleyebilen bir varlık olarak karşımıza çıkmakta; “Herkesin nefsi için mücadele ederek geleceği, kendilerine zulmedilmeksizin herkese yaptığının karşılığının eksiksiz ödeneceği günü düşün.”(Nahl Süresi, 111) ayeti ve benzeri ayetlerde ise olumlu veya olumsuz yaptığı her eylemin karşılığını görecektir olan bir varlık olduğu vurgulanmakta, ahirette ilahi adaletin karşısına çıkacak olan insan varlığının; müşahhas çağrışımlar taşıyan nefis olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca hadisler içinde; düşünce ve zihinsel süreçlerle nefsin bir arada yer aldığı hadisler karşımıza çıkarken;

“Abdullah ibn. Ömer dedi ki; Bunun hurma ağacı olduğu hatırıma geldi, fakat (söylemeye) utandım...”(Buhari, c.1, s.217).

“Herkim şu benim abdest alışım gibi abdest alır, sonra içlerinde kendi nefesine tahdis etmeksizin –yani kendini zihnen hatıralar ve hayaller ile işgal etmeksizin- iki rekât namaz kılsa geçmiş (küçük) günahları mağfiret olunur” buyurdu...”(Buhari, c.1, s.306).

“Peygamber (s.a.v) (son hastalığında) hutbe yaptı da; “ Allah bir kulu dünya ile kendi arasında olan şeyler arasında muhayyer bıraktı. O kulda Allah yanındakileri seçti” dedi. (Bu söz üzerine) Ebu Bekir ağladı. Ben kendi kendime “Ne var ki bu şeyh böyle ağlıyor dedim”...(Buhari, c.2, s.558).

(Ebu Hureyre tarafından) şöyle deniyordu: “Ru’ya üç sınıftır: Nefsin konuşması, Şeytanın korkutması ve Allah tarafından olan müjde...”(Buhari, c.15, s.6890).

Rasulullah şöyle buyurdu: “Namaz için nida edildiği zaman, şeytan ezanı işitmek için yüzgeri dönüp yellene yellene kaçır. Müezzin nidayı bitirince yine gelir. Nihayet namaz için ikamet edilince yine yüzgeri edip kaçır. Müezzin ikameti bitirince gelir,

insan ile nefsi arasına sokulur, fulan şeyi hatırla, fulan şeyi hatırla diyerek (namazdan evvel insanın) hiç te aklında olmayan şeyleri hatırlatır durur. Ta insan kaç rekât kıldığını bilmez oluncaya kadar (Buhari, c.2, s.661).

Peygamber (s.a.v) : “Yüce Allah ümmetim için gönüllerinin vesveselerinden – yahut nefislerinin konuştuğu şeylerden- kendileri bunları fiilen yapmadıkları yahut dilleriyle konuşmadıkları müddetçe vazgeçip affetmiştir.” buyurmuştur.(Buhari, c.14, s.6543).

Bazı hadislerde nefis, gönül olarak geçmekte;

Aişe dedi ki: Üsameye gelince, o, Peygamberin ailesinden bilip durduğu beraati ve Ehli Beyt için gönlünde besleyip durduğu sevgiyi Rasulullah’a tavsiye ve işaret etti de; “Ya Rasulallah! Onlar Sen’in ehlidir. Biz onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmeyiz, dedi...” Vallahi ben kesin anladım ki siz bu dedikoduyu işitmişsiniz. Hatta bu söz sizin gönüllerinizde yer etmiş ve ona inanmışsınız”(Buhari, c.8, s. 3870).

Ve bir de benim nefsimde bu Abdurrahman’dan daha faziletli olan bir kimse, Humeyd ibnu Abdurrahman bana yine Ebubekir’den haber verdi (Buhari, c.4, s.1643).

Ben Peygamberin beraberinde zorluk ordusunda –Tebük seferi- gazveye çıktım. Bu gazve nefsimde amellerimin en güvenli ve en sağlamından olmuştur (Buhari, c.5, s.2091).

Kimi hadislerde biopsikososyal bir varlık olan insanın; biyolojik, psikolojik ve sosyal temelli güdülenimine işaret edilir, manevi anlamda insanın içgüdü mekanizmasına, fizyo-psikolojik ve sosyo-psikolojik diye nitelendirilen eğilimlerine dikkat çekilirken;

Gözün zinası bakmaktır. Dilin zinası (helal olmayan sözleri zevk alarak) konuşmaktır. Nefs de zina temenni eder ve buna arzu ve iştiha besler. (Buhari, c.13, s.6189).

İman edenler, bununla beraber imanlarını haksızlıkla da bulaştırmayanlar işte ancak onlardır ki, korkudan emin olmak hakkı kendilerininindir. Onlar doğru yolu bulmuş kimselerdir.” Ayeti indiği zaman bizler: _ Ya Rasulallah, hangimiz nefsine zulmetmez.?Dedik... Rasulallah (s.a.v):“ _ İş sizin der olduğunuz gibi değildir:“İmanlarına zulüm karıştırmayanlar”demek, şirk karıştırmayanlar demektir. (Buhari, c.7, s.3151).

Ramazan orucu indiği zaman sahabeler ramazanın hepsinde kadınlara yaklaşmıyorlardı. Bir takım erkekler ise kendi nefislerine hıyanet ediyorlardı. Müteakiben Allah : “ Allah sizin nefislerinize karşı zaaf göstermekte olduğunuzu bildi de tevbenizi kabul etti, sizi bağışladı..” ayetini indirdi. (Buhari, c.9, s.4204).

Nefsi aleyhine günah işlemekte aşırı gider bir adam vardı. Buna ölüm geldiği zaman oğullarına şöyle dedi. “Ben öldüğümde beni yakın, sonra kemiklerimi ezip öğütün. Sonra da tozlarımı rüzgâr içine savurun. Allah’a yemin ederim ki, muhakkak Allah benim zerrelerimi toplamaya kadir olacak ta hiçbir kimseyi azaplamadığı şiddetli bir azapla bana azap edecektir,” dedi...(Buhari, c.7, s.3292).

Rasulullah bana hitaben şöyle buyurdu: “ Ya Hakim! Şu mal yeşil, tatlı bir meyvedir. Her kim bu malı nefis cömertliği ile (hırs göstermeden) alırsa, o mal da kendisi için bereket ve meymenet ihsan olunur. Kim de bu malı hırs ile alırsa, o mal da alan için bereketlilik olmaz. O hırslı kimse daima yiyen ve doymayan kimse olmuştur.Yüksek el , alçak elden hayırlıdır.”(Buhari, c.6, s. 2595).

Peygamber (s.a.v) “Zenginlik mal çokluğundan meydana gelir değildir. Lakin asıl zenginlik, insanın gönül zenginliğidir.” buyurmuştur.(Buhari, c.14, s.6384).

Rasulullah (s.a.v) şöyle buyurmuştur: “ Nefsim elinde olan Allah’a yemin ederim ki hiç biriniz, ben kendisine babasından da evladından da daha sevgili olmadıkça (kemaliyle) iman etmiş olmaz.”...(Buhari, c.1, s. 170).

Bunun üzerine Ömer kendine malik olamadı da; “ Yalan söyledin Vallahi ey Allah’ın düşmanı! İyi Bil ki senin adlarını saydığın o zatların hepsi diridirler, ileride sana zarar verecek kuvvetimiz bakidir..!” diye bağırdı...(Buhari, c.6, s.2831).

“Çok kuvvetli pehlivan birçok güreşçileri yere serip galip olan değildir. Asıl kuvvetli pehlivan öfkelenildiği sırada nefesine malik (ve iradesine hâkim) olan kimsedir”...(Buhari, c.13, s.6033).

Bazı hadisler ise bize nefsin; insan kompleksi içinde ruh ve bedenden ayrı bir varlığı olduğunu göstermektedir;

Peygamber (s.a.v) bir adama tavsiye edip şöyle buyurmuştur: “Yatağına girip yatmak istediğin zaman şu duayı söyle: Ya Allah kendimi sana teslim ettim ve işimi sana ısmarladım...(Buhari, c.13, s.6249).

Rasulullah şöyle buyurmuştur: Biriniz yatağına geldiği zaman elbisesinin kenarı ile üç kere yatağını silkelesin, sonra şöyle dua etsin: “Rabbim ancak Sen’in isminle yan tarafımı yatağıma koydum. Sen’in isminle kaldırım. Rabbim eğer nefsimi tutacak olursan ona mağfiret eyle. Eğer tekrar hayata salıverecek olursan, hayatımı Salih kullarını muhafaza etmekte olduğun korumanla koru.” (Buhari, c.16, s.7267).

Seviyye halinden, halden hale geçen bir nefis olarak; cennetten düşer/ inercesine Şeytanın iğvası ile düşen/inen nefis; emmare/aşırı derecede kötülüğü emreden haliyle birçok eylem-amelin taşıyıcısı, uygulayıcısı olur. Kimileri nefis-i emmareyi nefsin en ilkel hali olarak görse de biz nefsin en ilkel halinin nefis-i seviyye olduğunu düşünüyoruz. Seviyye olarak yaratılmış, düzenlenmiş olan nefis; Şeytanın vesveselerine maruz kalarak yaratılmış olduğu o seviyye halinden çıkar ve sahibine kötülüğü telkin etmeye başlar. Kötülüğü telkin-emir, nefis kaynaklı iki emirden biridir. Yaratılmış olduğu hal üzere asli fitratı ile kalsa; nefis hayır-iyilik dışında hiçbir şey emretmez, telkin etmez. Fıtratından inhiraf ettiği anda kötülüğü telkine-emretmeye başlar. Fıtratından inhiraf etmiş nefsin ilk suçu olarak karşımıza sorumlu nefsin varlığına son verme-öldürme suçu çıkar;

“Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye itti de (nefsine uyararak) onu öldürdü ve böylece ziyen edenlerden oldu.” (Maide Süresi, 30).

Aziz’in eşinin dile getirdiği gerçeklik de aynı nefsi gösterir;

“Ben nefsimi temize çıkarmam, çünkü Rabbimin merhamet ettiği hariç, nefis aşırı derecede kötülüğü emreder.” (Yusuf Süresi, 53).

Yakup a.s; çocuklarının “*Yusuf’u kurtlar yedi*” sözü karşısında aynı nefse dikkat çekerken;“Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi.”(Yusuf Süresi, 18); Samiri de benzer ifadelerle aynı nefsi gösterir;“Böyle yapmayı bana nefsim güzel gösterdi.” (Taha Süresi, 96). Esed; Maide süresi 30. ayette yer alan nefsi “ ihtiraslı bir kararlılık ” olarak görürken; Yusuf süresi 53. ayeti “ benlik ” olarak karşılamış; Yusuf süresi 18. ayeti “Hayal gücü ” olarak tercüme ederken Samiri’nin benzer ifadesini “İçimde bir şey ” olarak tercüme etmiştir.

Ele aldığımız ayetler bütünüyle kötü fiil-eylemleri nefse izafe eder ve nefsin kötülüğü emredici olduğunu söyler. Ancak aynı fiil-eylemleri Şeytana izafe edilmiş olarak da görürüz;

“Mûsâ da ona bir yumruk indirip onu öldürdü. Mûsâ, “Bu şeytanın işidir. O, gerçekten apaçık bir saptırıcı düşmandır” dedi” (Kasas Süresi, 15).

“Şeytan benimle kardeşlerimin arasını bozduktan sonra; Rabbim beni zindandan çıkararak ve sizi çölden getirerek bana çok iyilikte bulundu”(Yusuf Süresi, 100); “Onun ve kavminin, Allah’ı bırakıp güneşe taptıklarını gördüm. Şeytan, onlara yaptıklarını süslü göstermiş ve böylece onları yoldan çıkarmış. Bu yüzden de onlar doğru yolu bulamıyorlar.” (Neml Süresi, 24).

Aynı anda bir eylemin iki failinin olması; Kur’an’ın, eylemi bir yandan Şeytana izafe ederken diğer yandan nefse izafe etmesinin anlamı nedir? Vesvese vermesi itibariyle eylem Şeytana izafe edilirken; bu vesveseye kulak verip bunun gereğini yerine getiren, uygulayıcı, icra edicisi olarak da nefse izafe edilmiştir. Sorumlu olan uygulayandır. Bu sebeple Kur’an sorumluluğu nefse yüklemiştir ki uygulayıcı olarak nefsin sorumluluğunu Kıyamet gününde Şeytan da vurgulayacaktır;

“Zaten benim sizi zorlayacak bir gücüm yoktu. Ben sadece sizi çağırdım, siz de hemen bana geliverdiniz. O hâlde beni kınamayın, kendinizi kınayın.” (İbrahim Süresi, 22).

Şeytan vesvese veren olduğu gibi; “Derken şeytan, kendilerinden gizlenmiş olan avret yerlerini onlara açmak için kendilerine vesvese verdi.” (Araf Süresi,20) nefis de vesvese veren olarak görülür; “Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz.” (Kaf Süresi,16).

Bu haliyle nefis hevasının esiri olarak karşımıza çıkar. Kur’an; nefsin bir takım arzu ve istekleri olduğunu ifade eder ki bu arzu ve istekler zararlı ve günah olan, gelip geçici, lüzumsuz, kötü, faydasız eğilim ve hevesler bütünü olarak “Heva” dır. Bu anlamıyla nefsin hevadan uzak tutulması insandan istenmektedir; “Ama Rabbinin

huzurunda korku ile duranın ve nefisini kötü arzularından alıkoyanın (varacağı yer cennettir.)” (Naziat Süresi, 40). Nefislerinin arzusu doğrultusunda hareket eden müşrikler de bu özellikleri sebebiyle eleştirilir;“Onlar (putperestler) yalnız zanna ve nefislerin arzusuna tâbi oluyorlar.”(Necm Süresi, 23). Hevanın yansıması, emmare nefsin eylemi olarak cimrilik kaçınılması gereken bir davranıştır; “Nefisler, cimrilik ve doymazlığa hazır hale getirilmiştir.” (Nisa Süresi,128); “Nefsinin cimriliğinden/doymazlığından korunanlar, kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.” (Haşir Süresi, 9). Hevanın yansıması, emmare nefsin eylemi olarak haset ve kıskançlık da kaçınılması gereken bir davranıştır; “Kitap ehlinde birçoğu, hak kendilerine belirdikten sonra dahi, içlerindeki kıskançlıktan ötürü sizi, imanınızdan sonra küfre döndürmek isterler.” (Bakara Süresi,109). Hevanın yansıması, emmare nefsin eylemi olarak gurur ve kibir de kaçınılması gereken bir davranıştır; “Andolsun, onlar kendi benliklerinde büyüklük tasladılar ve büyük bir taşkınlık gösterdiler.”(Furkan Süresi, 21). Bu haliyle nefis; kendi kendine zulmeden; kendini karanlığa mahkûm eden, kendi varoluşunu kendisi engelleyen nefistir;

“Dediler ki: “Rabbimiz! Biz kendimize zulüm ettik. Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımasan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.”(Araf Süresi, 23); “Onlar bize zulmetmediler, fakat kendi nefislerine zulmediyorlardı.” (Araf Süresi,160); “Yine onlar, çirkin bir iş yaptıkları yahut nefislerine zulmettikleri zaman” (Aliİmran Süresi, 135).

Bu ayetin açıklamasında İbni Aşur; çirkin bir iş yapmanın başkalarını da etkileyen bir günah/suç, nefse zulmetmenin ise sadece bizatihi nefsin kendisini etkilemesiyle sınırlı büyük bir günah/suç olduğunu söyleyen bir görüş olduğunu söyler. Bu; nefsin kendisini karanlığa mahkûm etmesiyle aynı anlama gelir. Bu mahkûmiyetin sonucu olarak insan; kendi varoluş sebebini, kendini dahi unutacak hale gelir;

“Allah’ı unutan ve bu yüzden Allah’ın da kendilerine kendilerini unuttuğu kimseler gibi olmayın” (Haşir Süresi 19); “Andolsun, bundan önce biz Âdem’e (cennetteki ağacın meyvesinden yeme, diye) emrettik. O ise bunu unutuverdi. Biz onda bir kararlılık bulmadık.” (Taha Süresi, 115) ayeti unutmayı Hz Âdem’in düşüş sebebi olarak dile getirirken; Allahın koyduğu sınırı aşmak, kendi kendine zulmetmek olarak geçer ve karanlığa mahkûmiyetin sebebi olarak zikredilir; “Bunlar Allah’ın sınırlarıdır. Kim Allah’ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendine zulmetmiş olur. (Talak Süresi; 1). Bu durum bazı ayetlerde “Kendilerini Ziyana

Sokanlar” olarak ifade edilir;“Kendilerine kitap verdiklerimiz, onu (Peygamberi) kendi öz oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Kendilerini ziyana sokanlar var ya, işte onlar inanmazlar.” (Enam Süresi, 20) bazı ayetlerde ise “Kendilerini Saptıranlar” , “Kendilerini Helak Edenler”, Kendilerine Hilekârlık Yapanlar”, “Kendilerini Aldatanlar” olarak ifade edilerek; kendi kendilerini saptırış, helak ediş, hilekârlık yapış ve aldatışlarının, kendileri dahi farkında olmadan gerçekleştiği ortaya konulur ki bu da kendi varoluşunu engelleyen emmare nefsin ne yaptığının farkında olamayacak kadar karanlığa mahkûm olması anlamına gelir;

“Kitap ehlinden bir grup sizi saptırabilmeyi çok arzu etti. Oysa sadece kendilerini saptırıyorlar, fakat farkına varmıyorlar.” (Ali İmran Süresi,69).

“Onlar başkalarını ondan (Kur’an’dan) alıkoyarlar, hem de kendileri ondan uzak kalırlar. Onlar farkına varmaksızın, ancak kendilerini helâk ediyorlar.” (Enam Süresi,26).

“İşte böyle, her memlekette günahkârları oranın ileri gelenleri kıldık ki oralarda hilekârlık etsinler. Hâlbuki onlar hilekârlığı ancak kendilerine yaparlar. Ama farkında olmuyorlar.” (Enam Süresi, 123).

“Bunlar Allah’ı ve mü’minleri aldatmaya çalışırlar. Oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değillerdir.” (Bakara Süresi, 9).

Sonuç olarak nefs-i emmare’nin hükümranlığı altında temelde habersiz ve bilinçsiz bir durumdayızdır. İçinde bulunduğumuz durumu göremeyiz; kendimize ve başkalarına verdiğimiz zararı fark etmeyiz.

“Kıyamet gününe yemin ederim.(Kusurlarından dolayı kendini) kınayan nefse de yemin ederim (ki diriltilip hesaba çekileceksiniz).” (Kıyamet Süresi,1,2).

Bedenimiz ve tüm karakterimizi emri altına alarak bizi karanlığa mahkûm eden emmare nefis; gerçeği fark eden, kendi evhamını sezen levvame nefis tarafından kontrol altına alınır; hata yapılır, hatalardan pişman olunur; hata yapma-pişman olma devr-i daimine girilir. Levvame nefis, sabit bir halde bulunmaz; ömürde, senede, ayda, günde değişmesi bir tarafa bir anda değişerek renklileşir. Bunun neticesinde bir anda Allah’ı zikreder; O’ndan gafil olur, yönelir vazgeçer, latif olur yoğun olur; Allah’a sığınır, sığınmaktan vazgeçer; sever kızar, sevinir üzülür, kimisi işlediği günahtan ötürü kendini kınar kimisi ise işleyemediği günah sebebiyle kendini kınar, kısaca her an birçok renge girer, çeşitli haller de bulunur. Levvame nefsin ne olduğu hususu tartışmalıdır. Kimilerine göre levvame nefis sabit bir halde bulunmaz. Bu görüşte olanlar levvame lafzının televvümden alındığını

savunurlar. Tereddüt etmek manasına gelir ve değişim ve renkleşmesi çok olan şey anlamındadır. Her an birçok renklere girerek, çeşitli hallerde bulunur. Kimilerine göre ise levvame lafzı levm'den alınmıştır. Lafzın levm'den alındığını söyleyenler lafzın manasında anlaşılamamışlardır. Bir kısmı der ki; Mümin kişinin nefsidir. Hasan el-Basri de “ *Mümin kişinin sürekli nefisini kınadığını görürsün. Bunu yapmak istemiyordum. Bunu niçin yaptım? Diğerlerini yapmak veya şöyle söylemek daha iyi olurdu.*” diyen ve kendi kendini kınayan nefsten bahseder. Bir diğer görüşe göre ise günaha düşen sonra işlediği günahıtan ötürü nefisini kınayan mü'min kişinin nefsidir. Bir başka görüşe göre ise burada ki kınamanın iki şekli vardır. İyi olsun kötü olsun her insanda nefisini kınamak vardır. Mutlu kişi Allah'a itaati bırakıp günah işlediği için nefisini kınar. Şaki kimse ise zevk ve hevasına uyamadığı için nefisini kınar. Kimilerine göre ise bu tür kınama kıyamet günü olacaktır, orada her insan nefisini kınayacaktır. İbn-i Kayyim ise bu görüşlerin hepsinin gerçek olduğunu söyleyerek aralarında çelişki olmadığını söyler ve şunları ekler:

“ Nefiste bütün bu özellikler bulunduğu için levvame ismi verilmiştir. Ancak levvamenin iki çeşidi vardır: Hem kınayan hem de kınanan, sadece kınayan, kınanmayan. Sadece kınayan nefis olanca gayretini sarfetmek suretiyle Allah'a itaatte kusur ettiği için sahibini kınar. Ancak kınanmaz. Nefislerin en şerefli olanı Allah'a itaatle kendini kınayan nefistir. Şerefli bu nefis Allah'ın rızasına çağıran kınayıcıların kınamasını üzerine alır, bu hususta hiçbir kişinin kınamasına aldırılmaz. İşte böyle nefisler Allah'ın kınamasından kurtulmuşlardır. Yaptığı amellerden razı olup kendini kınanmayan, Allah yolunda kınayanların kınamalarına aldırılmayan nefsi ise yüce Allah kınar.”(İbn-i Kayyim, 1993:289).

“Kişi, “Allah'ın yanında, işlediğim kusurlardan dolayı vay hâlime! Gerçekten ben alay edenlerden idim” demesin.” (Zümer Süresi, 56) ayeti ve “Savaşta geri kalan üç kişinin de tövbelerini kabul etti. Yeryüzü bütün genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları da kendilerini sıktıkça sıkılmış, böylece Allah'(ın azabı)ndan yine O'na sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı.” (Tevbe Süresi, 118) ayeti de Levvame nefse işaret eden ayetlerdendir.

“Gerçek şu ki, insanlar kendi iç dünyalarını değiştirmeden Allah onların durumunu değiştirmez” (Rad Süresi, 11) ayeti; kınayan nefsin içinde yer aldığı değişim sürecine dikkat çeker. Bu ayet olumlu ve olumsuz olmak üzere iki anlamda karşımıza çıkar; yani, insanlar kendi nefislerini fesat ve yozlaşmaya terk etmedikçe

Allah yardım ve esirgemesinden onları yoksun kılmaz; buna karşılık, yine Allah, bilerek-isteyerek günah işleyen kimseler kendi içlerindeki eğriliği, olumsuz eğilimleri değiştirerek bunu hak etmedikçe, onlara rahmet ve inayetini nasip etmez. En geniş anlamıyla bu ifade, hem bireysel, hem de toplumsal hayata yön ve biçim veren; taşıyıcılarının ahlakî niteliklerine ve iç dünyalarındaki ruhî/manevî biçimlenmelere göre uygarlıkları yükselten ya da alçaltan ilahî sebep-sonuç ilke ya da ilişkisini, yani, sünnetullâhî dile getirmektedir. Sait “Nefislerde olan” terimiyle kastedilenin; bilinç ya da bilinçdışı planındaki fikirler, kavramlar ve sanılar olduğunu söyler. Ayrıca bu ayetten muradın bireyler olmadığını bilakis toplum olduğunu söyleyen Sait, özellikle bu ayetten çıkarsanan toplumsal-sosyolojik bir yasadan bahseder ve;

“ Ayette söz konusu edilen yasa bireysel değil tamamıyla toplumsaldır. Bu bize topluma kendi bütünlüğü içinde tek bir varlık (varoluş) biçiminde bakma yetkimizin olduğunu gösterir. Birinci değişimin faili, öznesi Allah Teâlâ’dır; ikinci değişimin faili ise toplumdur/kavimdir. İkinci değişime ait dinamiklerin kaynaklandığı güç, Allah’ın toplumu değişime yetenekli kalmasıdır. İlk önce oluşması gereken değişim Allah’ın topluma görev ve yükümlülük olarak verdiği değişimdir. Allah bu değişim gücünü topluma vermiştir. Allah nefislerinde olanı değiştirmeleri halinde bir toplumun durumunu kendi deterministik yasası gereği değiştirecektir. Allah’ın doğrudan oluşturduğu değişimin alanı toplumsal alandır. Onun topluma isnad ettiği değişimin alanı ise toplumu oluşturan bireyler alanı, toplumun “enfüsü” planıdır.” (Sait,1998:39).

ifadeleriyle nefse dair psikososyal bir değerlendirme yaparken; Atay da Kur’an’da yer alan nefis kelimesinin değerlendirilmesi bağlamında; Kur’an felsefesinin bütün insanlığı tek bir nefis ve insan olarak gördüğünü söyler ve değişimin bireyselliğinin ötesinde toplumsallığına işaret edercesine, nefis üzerindeki psiko-sosyal vurguya dikkat çeker;

“Mesela kanınızı akıtmayın, kendinizi memleketinizden çıkarmayın, kendinizi öldürüyorsunuz gibi “kendiniz” kelimesinden kastedilen, insanın bizzat kendisi değildir. Çünkü o zaman insanın kendisini öldürmesi olur ki buna intihar denir. Bir toplumun fertleri vatandaşlar, dindaşlar, aynı ideoloji adamları birbirinin kardeşi, yakını, dostu hatta kendisi sayıldığı için “kendiniz” ifadesiyle birbiriniz demek istenmiştir. Böylece nefis kelimesi gene zat ve şahıs manasında kullanılmış olmaktadır. Kur’an’da kullanılan “Kendinizi” (enfusekum- nefsinizi) ifadesinin “biribiriniz” anlamında kullanıldığını şu ayetler de göstermektedir. “Nefislerinizi ayıplamayın” ya da “nefislerinizle alaymeyin, eğlenmeyin” Kur’an’ın felsefesi bütün insanlığı tek bir nefis ve insan olarak gördüğü için bir kimsenin birine yaptığı bir kötülüğü kendisine yapmış saymaktadır.” (Atay,2009).

“Nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir.” (Şems Süresi, 9) ayeti arınmanın gerekliliği üzerinde dururken; bir başka ayette kendilerini temize çıkaranlar eleştirilmiş; benzer bir ayet olan Nisa süresi 49. ayette eleştirilen arınmanın niteliğine, Yahudilerin şahsında dikkat çekilmiştir; “Sizi, topraktan yarattığında da ve analarınızın karnında ceninler iken de, en iyi bilendir. Bunun için kendinizi temize çıkarmayın. Çünkü O, Allah’a karşı gelmekten sakınanları en iyi bilendir” (Necm Süresi,32); “Kendilerini temize çıkaranları görmedin mi? Hayır! Allah, dilediğini temize çıkarır ve kendilerine kıl kadar zulmedilmez” (Nisa Süresi,49). Yahudilerin eleştirilmesine dayanak teşkil eden tavırlarını Kurtubi şöyle nakleder;

“Bu ayetten muradın Yahudiler olduğunda anlaşmazlık yoktur; anlaşmazlık ayette eleştirilen arınmanın niteliğindedir. Katade ve Hasan eleştirilen arınmanın Yahudilerin; “Biz Allah’ın oğulları ve sevgili kullarıyız” ve “Yahudi ve Hıristiyanlardan başkası Cennet’e girmeyecek” sözleri olduğunu söylerken; Dahhak ve Süddi; Yahudilerin “ Bizim günahımız yok; gündüz yaptıklarımız gece bağışlanır, gece yaptıklarımız gündüz bağışlanır; Bizler günahsızlıkta çocuklar gibiyiz” sözleri olduğunu söyler. İbn-i Abbas ise; “ Ölmüş babalarımız/atalarımız bize şefaet eder, bizi arındırırlar” sözlerinin eleştiriye konu olduğunu söylerken; Abdullah İbn-i Mes’ud ise eleştiriye konu olan arınmanın onların birbirlerine yönelik övgüleri olduğunu söyler” ki Kurtubi de bu görüşün söylenenler içinde en güzel görüş olduğunu söyleyerek bu düşünceye katıldığını belirtir.

Bu ayetler; bir yandan nefs-i levvamenin halden hale geçişini bize gösterirken diğer yandan levvame aşamasındaki nefsin işinin hiç de kolay olmadığını; sadece kendini arındırmakla arınmanın gerçekleşmiş olamayacağını; sosyolojik anlamda sosyal/eleştirel bir sürecin yaşanmasının gerekliliğini; hatta Jung’un kolektif bilinçaltı dediği tarihsel bir arka plan ve geçmişin ağırlığının varlığını; bu anlamda da eleştiri sürecinin zorluğunu düşündürür. Ayrıca Necm süresinde yer alan ilgili ayetin “*topraktan yarattığında*” ifadesi ile “*analarınızın karnında ceninler iken*” ifadesinden gerek toprağın gerekse anne karnında yaşanan sürecin insan üzerinde duygu, düşünüş ve davranışsal olarak etkisi olabileceği anlaşılabilir.

“Ey huzur içinde olan nefis!” (Fecr Süresi, 27). Bu ayette yer alan itmi’nan aşamasında; daha önceki aşamalardaki mücadele genel olarak sona ermiş, kişi gafletten kurtulmuştur. Nefs-i emmareye ait sıfatlar artık çok çirkin ve iğrenç görünmektedir. Emmare nefsin dostu Şeytan iken mutmainne nefsin dostu melektir. Seviye aşamasındaki dengeden mütevellit bilinçsiz huzur, emmare aşamasındaki birçok badire ve levvame aşamasındaki halden hale geçişten sonra mutmainne

aşamasında yerini bilinçli tercihle yoğrulmuş bilinçli huzura bırakmıştır. Her bir halin içinde bir diğer hal nasıl mevcut ise, emmare nefis; mutmainneyi nasıl potansiyel olarak içinde barındırmış, vakti geldiğinde yerini mutmainne nefse bırakmışsa; baskın karakter huzur olsa da mutmainne nefis de potansiyel olarak emmare nefsi içinde barındırmakta, yeniden emmare aşamasına düşme tehlikesi, ihtimali ile yaşamaktadır. Kur'an'a göre nefis, ölümü tadar, fakat ölmez. Nefsin ölümü tatması, onun bedenden çıkma yolculuğudur. Nefis, hayat boyunca var olduğu gibi, ölümü tattıktan sonra da var olmaya devam edecektir. Nefis; emmare nefsin içeriğinde gördüğümüz gibi, cimrilik, kıskançlık, gurur ve kibir gibi nahos özelliklerle bir arada zikredilmektedir. Yine, Kur'an'da nefse, terakki edip, yücelme payeleri verilirken tezkiye ve temizlenme imkânı da verilmektedir. Nefis için daima cereyan eden şey, iki kutuplu mîknatısın durumuna benzer; ya uzanıp cesede düşer ve şehvî arzuların pençesine takılır. Bu, çamurun şekillenmesi ve toprağın kesafetiyle aynı cins halini almasına istinad eden nefsin canlı (hayvanî) yönü için meydana gelen durumdur. Ya da, ruh ve manevî âleme, kıymetler ve Rabbani ahlâka doğru çekilmesi ve yükselmesidir. Bu, ruhun nefis için şekillenmesi ve letafeti ve şeffaflığıyla onunla mütecanis olmasıdır. Nefis, hayat boyunca ruhî kutup ile cesedî kutup arasında bir hareket, gel-git ve çekme-itme yaşamaktadır. Bazen, onun ateş ve toprak yönü ağır basar, bazen de onun şeffaflığı ve tahareti galip gelir. Cesed ve ruh, imtihan, sınanma mahalleridir. Nefis, gizlisini açığa çıkartmak, hakikatini ve mertebesini ortaya koymak ve iyiliğini ve kötülüğünü izhâr etmek için bu iki aşağıya ve yukarıya doğru çekim kuvvetleriyle denenip sınanır. Bundan anlıyoruz kî, insanın hakikati nefsidir. Doğan, dirilen, hesaba çekilecek olan onun nefsidir. Denenip, sınanan, çeşit çeşit durumlarla karşılaşan, hüzünlere maruz kalan, istek ve arzu duyan odur. Lâkin onun cesedi ve ruhu tamamen mücerred birer alandır. Tıpkı, yeryüzü ve gökyüzünün, insana nisbetle mevhîbelerini ve melekelerini dışarı vurmak için hareket alanları olması gibi. Nefsin ruha tahavvül etmesine imkân yoktur. O, sadece en güzel hallerinde yükselir ve ancak, Rabbânî ahlâka büründüğü ve nûrânî nefhaya yani "Allah'ın insana üflediği ruh" a yaklaştığı ölçüde ruha benzeyip onunla aynileşir (Mahmud, t.y,20-28). Aynileşmesi bir yana ruh ve maddenin birleşimi sonucu ortaya çıkan Nefis her

iki boyutun potansiyeline sahip olan bir varlık olarak onları da aşabilir ki Mevlana bu hali şu ifadeleriyle dile getirir;

* “ Benim maddi varlığımda şu görünen şeklini alıncaya kadar çeşitli merhalelerden geçti. Ben de cansız varlıktan öldüm boy atıp gelişen nebat oldum. Nebat iken öldüm hayvan şekli ile baş gösterdim.

* “ Hayvanlıktan da öldüm, insan oldum. Artık ölüp azalmaktan, noksan düşmekten ne diye korkayım.

* “ Bir daha hamle edeyim de, insan iken öleyim, böylece de melekler âlemine dâhil olayım.

* “ Melek olduktan sonra da, benim için meleklik âleminden de geçmek, kurtulmak, ötelere gitmek gerekiyor. Çünkü Allah’tan başka her şey yok olup gitmektedir” (Mesnevi, 2002: 296).

Ancak bu potansiyele rağmen nefsin, tedenni edip düşmesi ve şeytanlara benzeyip, iblis ile onun ateşinde aynileşmesi de mümkündür. Nefs için cennet ve cehennem söz konusu iken ruhun cennet veya cehennemde yeri yoktur; o Allah’ın nurundan bir nûr olup O’na nispet olunur. Ruh, sınanmaz, denenmez, hesaba çekilmez, ceza ve mükâfat görmez. Bu, mânevî âlemdir, onun kudsiyeti ve nûrâniyeti Allah’tan olduğundandır.

1.4.5. Can Anlamında Kullanımı

Bu anlamda kullanıma yalnızca hadislerde rastlarız;

“Annemin canı ansızın çıkıp gitti. Öyle zannediyorum ki annem söylenebilseydi tasadduk (edilmesini vasiyet) ederdi.”(Buhari, c.3, s.1310). Hz Zeyneb’in oğlunun ve Hz Peygamberin oğlu Hz İbrahim’in vefat anı dile getirilirken; “ Çocuk Rasulullahın kucağına verildi. Çocuğun canı gidip gelmekte ve hareket halinde idi (Buhari, c.3, s.1213); “Bu defa İbrahim Can veriyordu. Rasulullah’ın iki gözü yaş dökmeye başladı.” (Buhari, c.3, s.1230).

Mestçizade bu anlamlara ilave olarak; kaleme aldığı risalesinin sonunda nefsin melekler için de kullanıldığını söylese de; Uludağ “Nefs” maddesinde, Kur’an’da kesinlikle Meleklerin nefislerinden bahsedilmediğini söyler (Uludağ,2006:526). Calverley de Mestçizade gibi düşünmez ve nefsin kesinlikle melekler için kullanılmadığını ifade eder(Kılıç, 2000:86).

1.5. Ruh ve Nefs ile İlgili Farklı Anlaşılan Ayet ve Hadisler

Kur'an ayetlerinde ruh kesinlikle bireysel anlamda insan teki için kullanılmamış, olumsuz çağrışımlar yapacak tek bir nokta da zikredilmemişken gerek İbn-i Kayyim gerekse İbn-i Hacer; bazı ayetlerde geçen nefsten muradın ruh olduğunu söyleyebilmiştir. “*Kötülüğü Emreden Nefs*” in ruh olarak görülmesini tartışmaya değer görmesek de, ayet de nefis olarak geçmesine rağmen; muradın ruh olduğunun söylendiği bazı ayetler üzerinde durabiliriz. Fecr süresinde yer alan “*Nefs-i Mutmainne*” ifadesi bu ayetlerden biridir. Kimi meal yazarları ayette yer alan nefsi “*Benlik*” olarak karşılarken, kimileri “*İnsanoğlu*” olarak karşılamış; nefse “*Can*” anlamını verenler olduğu gibi “*Ruh*” anlamını verenler de olmuştur. İlgili ayette geçen nefis kelimesinden muradın “*Ruh*” olduğunu açıkça belirterek “*Ey gönül huzuruna ermiş ruh!*” şeklinde ayeti karşılayanlar olduğu gibi; “*Ey huzura eren nefis!*” olarak tercüme eden, ancak ayetteki nefsten muradın “*Ruh*” olduğunu söyleyenler de vardır. Meallerdeki bu özensizliği; Özemre şu ifadeleriyle eleştirmektedir;

“ Kur’ân-ı Kerîm Nefs ve Rûh kavramlarının eşanlamlı olmadıklarını ve olamayacaklarını apaçık bir şekilde ortaya koymuştur. Buna rağmen bu fark, çoğu kez, avâm tarafından da okunmuş zümre tarafından da idrâk edilemeyebilmektedir. Kur’ân meallerinin birçoğunda; Vahyin lâfzına itibâr edilmemiş, Nefs ile Rûh eşanlamlı tutulmuştur. Vahyin lâfzına i'tibâr etmemek ve bu lâfzı anlamı değişecek şekilde eğip bükme ne yazık ki Kur’ân’ı Türkçe’ye çevirmeye soyunanların çoğunda müşâhede edilmekte olan, kendi vehimlerine bağlı bir eğilimdir (Özemre,2008:422).

Onlarca müfessir arasından sadece Zamahşeri ve Bursevi ilgili ayet ve sonrasında gelen ayetlerin açılımında “Ruh” anlamına muhtemel manalar içinde yer vermiştir. Mucemu Elfazi’l-Kur’an adlı eser ilgili ayete “Kalp, Gönül, Vicdan” başlığı altında yer verirken, Alusi burada yer alan nefsten muradın “Zat” olduğu görüşüne yer verir; Elmalı ise ağırlıklı olarak müfessirlerin; burada geçen nefsten muradın “Zat” olduğunu kabul ettiğini söyler; “ Kısacası insanın nefsi, hissedilen ve hissedilen her iki özelliğiyle "ben" dediği zat, hakikatidir. Yalnız idrak etmesi özelliğiyle ruha da denilir. Onun için burada çokları zat mânâsına, bazıları da ruh mânâsına anlamışlardır. Şu halde nefis-i mutmainne, huzura ermiş zat veya ruh demek olur.” Konuyla ilgili bir başka ayet ise Zümer süresi 42. ayetidir;

“Allah, öleceklerin ölümleri anında, ölmeyeceklerin de uykuları esnasında ruhlarını alır. Ölmelerine hükmettiği kimselerinkini tutar, diğerlerini bir süreye kadar salıverir. Doğrusu bunda düşünen kimseler için dersler vardır” (Zümer Süresi, 42).

Bu ayet de nefsin ruh anlamına geldiğini söyleyenlerin delil olarak zikrettikleri ayetlerdendir. Bir önceki ayet mealindeki çeşitlilik bu ayet için de söz konusudur. D.i.b tarafından yayınlanan meal, Çantay, Yıldırım, M.Emin Saraç ve arkadaşlarının çevirisi ile Fizilal ve Gölpınarlı ilgili ayet de geçen nefsi “Ruh” ile karşılarken; t.d.v meali ile Elmalı, Ateş, Öztürk ve Esed “Can” ile karşılamış; Bulaç ise *“Allah, ölecekleri zaman canlarını alır; ölmeyeni de uykusunda (bir tür ölüme sokar). Böylece, kendisi hakkında ölüm kararı verilmiş olanı(n rûhunu) tutar, öbürüsünü ise adı konulmuş bir ecele kadar salıverir”* meali ile nefsi bir yandan *“Can”* ile karşılarken diğer yandan *“Ruh”* ile karşılamış; sadece Ömer Nasuhi Bilmen kelimeyi herhangi bir değişiklik yapmadan olduğu gibi kullanmış ve şu meali vermiştir: *“Allah, nefisleri öldükleri zaman ve ölmeyenleri de uykularında öldürür. Artık üzerine ölüm ile hükmettiğini tutuverir ve diğerini de tâyin edilmiş vakte kadar salıverir. Şüphesiz ki, bunda elbette alâmetler vardır, düşünücüler olan bir kavim için.”*

Diyânet, Çantay, Yıldırım, Bulaç ve Gölpınarlı'nın Kur'ân çevirileri ile Kutup'tan yapılanda da Fecr süresi ilgili ayette olduğu gibi, vahyin lâfzına itibâr edilmemiş, nefis ile ruh eşanlamlı tutulmuştur. Mucemu Elfazi'l-Kur'an adlı eser ilgili ayete “Ruh-Beden bütünlüğü ile İnsan” başlığı altında yer verirken, Damegani ilgili ayete “Ruh” başlığı altında yer vermiş; Mestçizade'den, M.Ali Ayni, Altuntaş'a kadar birçok yazar da Damegani ile aynı kanaati paylaşmıştır. Bu ayette her ne kadar nefsin ruh anlamına geldiği ve bunun uyku halinde iken bedeni terk ederek başka âlemlerde diğer ruhlarla görüştüğü söylene de bütün bunların ayetin anlamını açıkça ortaya koymaktan uzak olduğuna dikkat çekilmiştir. Öncelikle Zamahşeri söz konusu ayette geçen “uykuda ölüm olayı”nın başka ayette de geçtiğine dikkat çekerek bunun, uyku esnasında kişinin hareket ve irade özelliğini kaybetmesi nedeniyle bir benzetmeden ibaret olduğunu vurgular. Ona göre ölüm, biri canlılık ve hareket yeteneğinin kaybolması ki, bu durumda insan tabii olarak teneffüs yeteneğini de kaybetmektedir, diğeri ise Allah'ın uykuda öldürmesidir ki, bu uyku esnasında insanların soluk alıp vermesine rağmen akıl ve temyiz kabiliyetini kaybetmesi şeklinde yorumlanmıştır. Maverdi, Zamahşeri'den Kurtubi'ye,

Beyzavi'den Suyuti, Ebussuud, Şevkani ve Elmalı'ya kadar birçok müfessir ilgili ayetin açıklamasında İbni Abbas'tan gelen şöyle bir rivayete yer verir;

“İbnü Abbas hazretleri demiştir ki: Âdemoğlunda bir nefs, bir ruh vardır. Aralarındaki fark güneş ile ışığı gibidir. Nefs, kendisiyle akıl ve temyiz yapılan, ruh da teneffüs ve hareket yapılandır. Ölümde ikisi de alınır, uykuda ise yalnız nefis alınır.”

Rivayete bu şekliyle yer veren Elmalı ardından şu açıklamaları yapar; “*Ruh denilince genellikle hayatın aslı anlaşıla geldiği gibi, hayat da çoğunlukla cismanî görünüş ile anlaşıldığından, manevî hayatın esası olan ruha nefis denmiştir. Güneş ile ışığını misal getirmesi, gösterir ki, aralarında bir cevher farkı anlatmak istememiştir. Bizim anladığımız şudur: Nefs, kendini duyan, kendine ve kendindekine vicdanı olan, yani "ben" şuuruna sahip olan zattır. Her nefis de böyle duyan ve duyulan olmak üzere çifte bir yön vardır.*”

ما حكاه ابن جريج عن ابن عباس أن لكل جسد نفساً وروحاً فيتوفى الله الأنفس في منامها بقبض أنفسها دون أرواحها حتى تتقلب بها وتتلفس، فيمسك التي قضى عليها الموت أن تعود النفس إلى جسدها ويقبض الموت روحها، ويرسل الأخرى وهي نفس النائم إلى جسدها حتى تجتمع مع روحها إلى أجل موتها.

Maverdi; İbni Cüreyc kanalıyla İbni Abbas kaynaklı rivayete şu şekilde yer verirken; “*Her beden bir nefsi bir de ruhu vardır. Allah (c.c) uykularında kişilerin nefislerini alır; ruhlarını bırakır ki o ruhlar ile (beden) de belensin/hareket etsin ve nefes alıp versin. Ölümüne hükmedilmiş olan nefsin bedene dönüşüne engel olur, onu tutar ve ölümüne hükmedilmiş olanın ruhunu da kabzeder. Diğerini ise -ki oda uyuyanın nefsidir- bedenine gönderir ki ölüm anına kadar ruhu ile beraber bir arada bulunsun.*”

وقال ابن عباس: في ابن آدم نفس وروح بينهما مثل شعاع الشمس، فالنفس التي بها العقل والتمييز، والروح التي بها النفس والتحريك، فإذا نام العبد قبض الله نفسه ولم يقبض روحه

Kurtubi'de yer alan rivayet şu şekildedir; “*İbnü Abbas hazretleri demiştir ki: Âdemoğlunda bir nefis, bir de ruh vardır. Aralarında Güneş ışını benzeri bir ışın vardır. Nefs, kendisiyle akıl ve temyiz yapılan, ruh da teneffüs ve hareket yapılandır. Kul uyuduğunda Allah (c.c) Ruhunu değil de Nefsi kabzeder.*”

Rivayetlere baktığımız da; Elmalı'nın “*Aralarındaki fark güneş ile ışığı gibidir*” şeklindeki tercümesine ve “*Güneş ile ışığını misal getirmesi, gösterir ki, aralarında bir cevher farkı anlatmak istememiştir.*” yargısına dayanak oluşturacak bir ifadeye rastlayamamaktayız. Kanaatimizce; ilgili rivayetleri göz önünde bulundurarak şöyle bir yargıya varmak mümkündür;

“Uyuyan her insanın Nefsi; Allah’ın semasına yükselir, Ruhu ise bedeninde kalır. Ruh ile Nefs arasında ise Güneş ışını benzeri bir ışın oluşur, Allah (c.c) Ruhun kabzedilmesine dair izni verdiği Nefs aynı iradeye boyun eğer; Allah (c.c) Ruhun kalmasına izin verdiği Nefs (bedene) geri döner.”

Ebu Hayyan; ilgili ayetin açıklamasında ruhun nefsten başka bir şey olduğunu ve bu görüşün İbn-i Abbas’a ait olduğunu söyler ardından da “ *Ruh, yaşamsal/hayat alanının kontrolü, yönetimi kendisine ait olan, Nefs ise algısal/duyusal alan/dünyanın kontrolünü üstlenendir.*” der. Maturidi; İbn-i Abbas’tan nakledilen rivayetlerin ayeti açıklayıcı bir mahiyet arzemediğini söylese de sonuç olarak kendisi de insan da canlılığı sağlayan güçle idraki sağlayan gücün aynı olmadığını söylemek zorunda kalır (Dalkılıç,2004:63). Gerek Kurtubi gerekse Şevkani ilgili ayetin açılımında; Kuşeyri’nin her iki durumda da alınan şeyin aynı şey olduğu, uyku ve ölüm anında alınan şeylerin farklı şeyler olduğunu çağrıştıracak rivayetleri kabul etmenin; ayetler göz önünde bulundurulduğunda uzak bir ihtimal olduğu mealindeki görüşüne yer verir. Ayrıca Kurtubi; ruh ve nefsin aynı şey olduğu doğrultusundaki görüşünün ardından; görüşünün doğruluğuna dayanak olarak ruh ve nefsin eşanlamlı kullanımını gösteren rivayetlere yer verir ki ruh ve nefsin aynı şey olduğu fikrini Kurtubi’ye veren o rivayetler bize ruh ve nefsin aynı şeyler olduğunu düşündürmüştür. Ruh ve nefsin eşanlamlı kullanımı ruh ve nefsin aynı şey olarak algılanmasına sebep olmuştur ki bu kabul edilirse; Cebrail, Kur’an, vahiy veya Cebrail dışında ruh adlı bir melek için kullanılan ruh kelimesi sebebiyle Cebrail, Kur’an, vahiy ve ruh adlı meleğin de aynı şey olduğunu söylemek gerekir. Bu nasıl kabul edilemezse; ruh ve nefsin eşanlamlı kullanımı sonucu ikisinin aynı şey olduğunu söylemekte kabul edilemez. Kurtubi’nin ilgili ayeti açıklarken yer verdiği rivayetler şunlardır;

من ذلك حديث أم سلمة قالت: دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على أبي سلمة وقد شقَّ بصره فأغمضه، ثم قال: " إن الروح إذا قبض تبعه البصر " وحديث أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " ألم تروا الإنسان إذا مات شخَّص بصره " قال: فذلك حين ينشع بصره نفسه»

Görüldüğü gibi karşılaştırmalı olarak verilen; Müslim tarafından tahrirci yapılmış olan bu rivayetlerin ilkinde gözün takılıp kaldığı şey olarak ruh zikredilirken başka bir rivayette aynı bağlamda nefis zikredilmiştir.

وقال بلال في حديث الوادي: أخذ بنفسي يا رسول الله الذي أخذ بنفسك. وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم مقابلاً له في حديث زيد بن أسلم في حديث الوادي: " يا أيها الناس إن الله قبض أرواحنا ولو شاء ردها إلينا في حين غير هذا

Bu rivayetlerde ise uyku esnasında alınan ilk rivayette nefis olduğu söylenirken diğer rivayette alınan şey ruh/ruhlar olarak zikredilmiştir.

خرج البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " إذا أوى أحدكم إلى فراشه فليأخذ داخلته إزاره فلينفذ بها فراشه وليسم الله فإنه لا يعلم ما خلفه بعد على فراشه فإذا أراد أن يضطجع فليضطجع على شقه الأيمن وليقل سبحانك ربي وضعت جنبي وبك أرفعه إن أمسكت نفسي فاغفر لها " وقال البخاري وابن ماجه والترمذي: " فارحمها " بدل «فاغفر لها» " وإن أرسلتها فاحفظها بما تحفظ به عبادك الصالحين " زاد الترمذي " وإذا استيقظ فليقل الحمد لله الذي عافاني في جسدي ورد علي روعي

Burada ise; Buhari ve Müslim rivayetinde alıkonulan nefis olarak geçerken, Tirmizi'nin Buhari ve Müslim'in rivayetine ek/ilave olarak zikrettiği ziyade de geri verilenin ruh olduğu söylenmiştir. Rivayetlerden de anlaşılacağı üzere; ağırlıklı olarak hadislerde ruh ile nefis eşanlı kullanılmıştır. Kur'an'da nefsin ruh anlamına geldiğini söyleyenlerin bir başka dayanağı ise Enam süresi 93. ayettir;

"Zalimlerin şiddetli ölüm sancıları içinde çırpındığı; meleklerin, ellerini uzatmış, Haydi canlarınızı kurtarın! Allah'a karşı doğru olmayanı söylediğiniz ve O'nun âyetlerinden kibirlenerek yüz çevirdiğiniz için bugün aşağılayıcı azap ile cezalandırılacaksınız" diyecekleri zaman hâllerini bir görsen!" (Enam Süresi, 93).

İlgili ayette Nefs; d.i.b meali ile t.d.v meali, Gölpınarlı, Elmalı, Bulaç, Ömer Nasuhi Bilmen, Ateş ve Öztürk tarafından "çıkarın canlarınızı " ifadesiyle karşılanırken, Esed ve Yıldırım tarafından "Ruhunuzu/Ruhlarınızı teslim edin " ifadesiyle karşılanmıştır. Mucemu Elfazi'l-Kur'an adlı eser ilgili ayete "Hayat/Can ile eşanlı Ruh, Kendisi ile Hayat bulduğunuz Ruhlar" başlığı altında yer verirken; Damegani, Mestçizade, M.Ali Ayni ve Altuntaş ile Yavuz "Ruh" başlığı altında yer vermiş, Atay ise ilgili ayete "İnsanın bir cüzü, unsuru, bir gücü, iş yapan ve sorumlu tutulan bir amili" başlığı altında yer vermeyi uygun görmüştür. Elmalı "Çıkarın Canlarınızı " şeklinde karşıladığı mealden sonra ayetin açıklamasında ikinci bir ihtimale daha yer vermiş, "kendi" ifadesiyle "Zat " anlamında da kullanılabileceğini göstermiştir; " Ey muhatap sen bir görsen bütün bu zalimlerin gamerât-ı mevte düştükleri, ölümün pençelerine geçip şiddetten şiddete atıldıkları

ve melekler ellerini uzatarak, haydi bakalım canlarınızı çıkarın yahut kendinizi kurtarın. Bugün siz hakaret ve zillet azabıyla cezalanacaksınız,”

Elmalı'nın tefsirinde “Yahut Kendinizi Kurtarın ” ifadesi; İbn-i Aşur'un ilgili ayetin tefsirinde “Burada ki nefisler Zat'lardır ” ifadesi ve benzeri ifadeler, Zamahşeri'den Kurtubi'ye Beyzavi'den Şevkani, Alusi'ye kadar birçok müfessirin tefsirinde yer almıştır. Bizim için de tercihe şayan olan “Yahut Kendinizi Kurtarın ” ifadesi, yani Zat anlamında kullanımıdır. Kaldı ki Ölüm anında çıkanın sadece ruh olmadığını; ruh ile beraber nefsin de bedenden ayrıldığını düşünürsek; gerek bu ayet gerekse Tevbe süresi 55 ve 58. ayeti anlamakta zorlanmamış oluruz.

Ağırlıklı olarak âlimlerin ruh ve nefsin aynı şey olduğunu kabul ettiğini söyleyen **İbn-i Kayyim**; kendi görüşünü ise şu şekilde dile getirir; “*Ben derim ki “Kur'an-ı Kerimde nefis tamamen zat manasında kullanılmıştır. Bazı ayetlerde ise yalnızca ruh manasındadır.*” der ve örnek olarak şu ayetlere yer verir; “Ey Mutmain olan nefis (ruh)”, “Nefislerinizi (ruhlarınızı) çıkarın”, Allah; nefse (ruha) hevasına uymayı yasakladı.” ve “Şüphesiz nefis (ruh) Kötülüğü emreder.” Ateş de; İbn-i Kayyim'in ruh manasına geldiğini söylediği ayetlerin ruh manasına geldiğini kabul eder ve “ *Görülüyor ki ruh, umumi olarak organizmaya girmemiş mücerret ruhun adıdır. Soyut ruh organizmaya girince onu çözümlemlerle yaşatır. İşte organizma ile birleşen ruha nefes alan canlı anlamında nefis denir*” diyerek ruhun beden ile birleşmesi sonucu nefis adını aldığını söyler (Ateş,1995:159). **Mahmut İbrahim** ise ruhun bedenle birleşmesinden önce ve ondan ayrılmasından sonra insan gerçeğinin adı olduğunu; bedenle birleşince nefis diye adlandırıldığını söyleyerek Ateş ile aynı görüşte olduğunu gösterir (Smith,1997:231-244).

Bir kısım hadisçiler, fıkıhçılar ve tasavvufçuların “*Ruh, nefis değildir.*” sözüne yer veren İbn-i Kayyim, Mukatil bin Süleymanın şu ifadelerine dikkat çeker;

“ *Bir insanın hayatı, ruhu ve nefsi vardır. Kişi uyuduğu zaman kendisiyle eşyayı kavradığı nefsi çıkar ama bedenden tamamen kopmaz. Bedenden çıkışı bedene bağlı ışık saçan bir ipin çıkması gibidir. Rühayı bedeninden ayrılan nefsiyle görür. Bu anda cesette ruh ve hayat bulunmaktadır. Bedeninde bulunan ruhuyla, hayatıyla nefes alıp verir. Vücudunu oynattığı an derhal nefsi bedenine döner. Yüce Allah (c.c) o kimsenin ölümünü istemişse, bedeninden ayrılan bu nefsi tutar.*”

Nakilcilerin de aynı kanaatte olduklarını gösteren; “*Nakilciler ise ruh nefis nefis de ruh değildir. Nefsin kıyımı ruha bağlıdır. Nefis kulun suretidir. Nefis hamuruna heva, şehvet ve kötülüğe meyil karışmıştır. Âdemoğluna nefsinden daha düşman bir şey yoktur.*” ifadelerine yer verir (İbn-i Kayyim,1993:282). Mevlana Celaleddin-i Rumi de “*Nefs başka, Ruh başkadır.Görmez misin ki Nefs uykuda nerelere gider; oysa Ruh tendedir.*” ifadeleriyle ruh ve nefsin farklılığına dikkat çeker (Mevlana, 1994:54). Şaravi ise nefsin; ruhun madde ile buluşması sonucu ortaya çıktığını söyler. Bu sebeple teklifin muhatabının insan nefsi olduğunu söyleyen Şaravi; tek başına ne ruhun ne de madde/bedenin teklifin muhatabı olmadığını ifade eder. Ruhun madde ile buluşmasıyla yeryüzü hayatı başlar veya nefis ortaya çıkar. Bizim ruhtan kastımız maddedeki hayattır; kendisi ile hayatın ortaya çıktığı şeydir. Bu, o maddenin yaşaması doğrultusunda Allah’ın iradesimidir? Bu irade ortadan kalktığı zamanda hayatta ortadan kalkar ve biter mi yoksa bu; maddeye giren, nüfuz eden, kendisi ile hayatın ortaya çıktığı bir unsurmudur? Bu ve benzeri soruların cevapsız kalacağını söyleyen Şaravi İsra süresi 85. ayete dayanarak bu ruhun künhüne vakıf olunamayacak bir şey olduğunu; künhüne vakıf olunamayacak bir şey olsa da insanlığın elektriğin ne olduğunu bilmeden ondan istifade ettiği, yararlandığı gibi ruhtan da yararlanabileceğini söyler ve her bedenin içinde olan bu ruhun; hayat, hareket ve güç kaynağı olduğunu ifade eder (Cadu, 2001:165).

el-Hatip ise Zümer süresi 42. ayetten yola çıkarak insanın; nefis ve beden olduğunu nefsin kaynağının alem-i ulvi bedeninin kaynağının ise toprak olduğunu söyler. Ecel geldiğinde ise bedeninin toprağa nefsin ise kaynağına döndüğünü ifade eden el-Hatip İsra süresi 85. ayete dayanarak insan da beden ve nefsten başka bir de ruhun bulunduğunu söyler. Bedenin ne olduğu konusunda herhangi bir anlaşmazlığın bulunmadığını söyleyen el-Hatip; ruh ve nefsin ise bedende bulunan iki meçhul güç kaynağı olduğunu ifade eder. Ruhun, Kur’an dilinde hayat soluğu/ilahi nefha olarak geçtiğini; ruh ile insanın hayat ve harekete kavuştuğunu söyleyen el-Hatip; hayat ve hareket kaynağı olan bu ruh ile beraber insanın sadece diri bir beden ile soluklanan, hareket eden; hayatiyetini devam ettirecek gıda arayışı içinde olan bir varlık olduğunu söyler. İsra 85. ayete dayanarak bu ruhun insan ile insan dışındaki canlıların ortaklaşa sahip olduğu bir ruh olduğunu söyleyen el-Hatip “Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin,

demmişti.” (Hicr Süresi, 29) ayeti ve benzeri ayetlerde ki izafetten yola çıkarak insandaki ruhun Allah’ın fazl-ı kereminden ve ihsanından daha fazla müstefid olduğunu ifade eder. İçinde insanın da bulunduğu canlı varlıklardaki farklılıkların bunun en büyük delili olduğunu söyleyen el-Hatip canlı olup olmadığı neredeyse anlaşılamayacak durumda olan kurtçuklar ile neredeyse düşünüyor diyebileceğimiz şempanzelerin durumunu örnek gösterir. Ruh sahibi olmaları noktasında ortak olsalar da ruhlarının güç, kuvvet ve dereceleri farklıdır. Bu durum insan dışındaki canlılar için söz konusu olduğu gibi insanlar için de söz konusudur. Kimi insanlar vardır ki canlı olmaktan öte bir sıfat taşımazken kimileri akıl, fikir sahibi, deha olarak karşımıza çıkmaktadır. Ruh sahibi olmaları açısından aralarında bir fark bulunmazken bu ruhun miktarı ve derecesi açısından farklılıklar vardır. Ruh âlemini trafo olarak düşündüğümüzde bedeni trafodan gelen cereyanı taşıyacak lambalara veya avizelere benzetebiliriz. Her biri taşıyabileceği kadarıyla yetinecektir. Bu durumda Nefs nedir? Canlılarda var olan ruh ile insan da var olan ruhun ayrı şeyler olduğunu göstermek için insan ruhuna verilmiş isim midir? Yoksa insanın yaratılışına ruh ve beden dışında; insanın ruh ile canlı olmasının ardından insanı insan yapan bir katkımıdır? Nefs; Kur’an ayetlerinde akıllı, teklifin muhatabı olarak sorumlu, kendisinden hayır veya şer, hidayet veya sapkınlık beklenen bir varlık olarak karşımıza çıkar. Bu durumda nefs ruhtan başka bir şeydir. O, insanın zatı veya tabiri caizse manevi insandır. Nefs; ruhun beden ile buluşması ile ortaya çıkan şeydir(Cadu,2001:169). **el-Katib’in** konuyla ilgili olarak vardığı sonuç da el-Hatib’in vardığı sonuçla paralellik arz eder; *“Ruh, hayat verir; insan ve hayvanların ruhları vardır ve onlar arasındaki fark, insanların ruhları arasında olduğu gibi, türde değil derecededir. Nefs ise insanı hayvandan ayıran şeydir ve zatu’l-insaniyye, ruh ile bedenin bir araya gelmesi sonucu yaratılmıştır.”* Spiritüalist yazar **Newfel’in** uyku anında bedenden ayrılanın ruh olduğu noktasındaki düşüncesine katılmayan **el-Kik** uyku ve ölümden bedenden ayrılanın ruhtan ziyade gören, işiten ve yeni bir biçimde hissedilen ve yeni bir hayata katılan nefis olduğunu söylemektedir. O, nefis ile ilgili ictihadın olabileceğini ama ruhla ilgili asla olamayacağını ifade etmektedir. Çağdaş tefsirlerin konuya yaklaşımı üzerinde bir araştırma yapan Smith; tefsircilerin nefsi, ruh olarak anladıklarına dair pek az delilin olduğunu söyler. **Ahmet Subhi** ise Nefsin, idrak ve şuurun ait olduğu

şey olduğunu söyler ve onun uyku boyunca kısmen, ölümdede ise tamamen kaybolduğunu ifade eder. Ruh ise hayat boyunca bedene eşlik eden ve ölümdede ondan ayrılan varlıktır. O uyku boyunca bedenden ayrılanın ruh değil nefis olduğunu ve uyku boyunca ruhun yükselişinden bahseden tefsircilerin sadece şaşkınlık içinde olduğunu ifade eder. Onun fikrine göre Kur'an'ın nefis ve ruh terimlerini tamamıyla farklı biçimlerde kullanması bir yana Zümer süresinin 42. ayetindeki “yeteveffa” fiilinden dolayı bu terimler kesinlikle karıştırılmamalıdır. Çünkü bu kesin olarak ölüm sebepleri anlamına gelir ve ruha değil nefse yorulur. Allah'ın ruhunun bir tecellisi olarak ruh asla ölmez, o ölümsüzdür (Smith,1997:231-244).

BÖLÜM 2: RUH VE NEFS KAVRAMINA PSİKOLOJİK YAKLAŞIM

2.1. Ruhtan Bilince; Davranıştan Bilinçaltına Tarihsel Arka Plan

İslam coğrafyasında felsefe, kelim ve tasavvuf alanında önde gelen bilgilerin birçoğunun etkisi altında kalmış olduğu Grek felsefesi, şüphesiz ki Batı coğrafyasını da etkisi altına almış, bu çerçevede her iki coğrafyada ruh algısı Grek felsefesinin etkisi altında şekillenmiştir. İdealist bakış açısıyla Heraklitüs ve Platon evrenin cevheri olarak ruhu görürken Materyalist bakış açısıyla Demokritos ruh adı verilen bağımsız bir varlığın olmadığını söylemiş; ruhu bedeninin bir fonksiyonu, başka bir ifadeyle beynin bir salgısı olarak görmüştür. Gerek İdealist gerekse Materyalist, ruhu bedene veya bedeni ruha indirgeyen monist (tekçi) yaklaşımdan farklı olarak Descartes *“bir düşünen ruh ve bir de bedeni içine alan, devamlı hareket halinde olan madde âlemi vardır, bu iki gerçek birbirine indirgenemez ”* diyerek düalist (ikici) bir yaklaşım sergilemiştir. Descartes öncesi kabul edilen teori ruh ve beden arasında esasen tek yönlü bir etkileşimin olduğu idi: Ruh bedene muazzam bir şekilde tesir edebilir, fakat beden ruh üzerinde ancak küçük bir etkiye sahip olabirdi. Kuklacı ve kuklanın aynı anda bir araya getirilmesi gibi, ruh ve bedeninde birbiriyle ilişkide olduğu düşünülmüş; ruh, bedeninin iplerini çeken kuklacıya benzetilmiştir. Descartes’in ruh-beden etkileşimi teorisinde ileri sürdüğü görüşüne göre ruh ve beden gerçekte farklı şeylerdi. Descartes’in ifadesi; ruhun bedeni etkilediği ve bedeninin de ruha daha önce zannedilenden çok daha fazla tesir ettiği yönündeydi. İlişki tek yönlü değil karşılıklı etkileşim yönündeydi. Ortaçağda ruh sadece akıl yürütmeden değil üreme, algı ve hareketten de sorumlu sayılıyor iken Descartes ruhun tek bir işlevi olduğunu, bu işlevinde düşünmek olduğunu savundu. Diğer süreçlerin tamamı bedeninin işleviydi. Descartes ruh-beden problemine ilişkin dikkatleri tam manasıyla fiziksel-psikolojik düalizm üzerinde yoğunlaştıran bir yaklaşımı öngören ilk kişiydi. Böyle yapmakla dikkatleri soyut ruh kavramından insan aklının ve onun zihinsel faaliyetlerinin araştırılmasına veya konumuzla bağlantılı olarak söylemeye çalışırsak nefse yöneltmiş oldu. Sonuçta araştırma metotları metafizik analizlerden nesnel gözlemlere doğru yön değiştirdi.

Ruhun varlığı hakkında sadece spekülasyonlarda bulunup tahmin yürütülebilirken akıl ve süreçleri gözlemlenebilirdi (Shultz, 2001: 62).

Yıllar sonra yapısalcı Wunt; psikolojinin ana temasının bilinç deneyimleri olduğunu ve psikolojinin deneye dayanan bir bilim olduğunu varsayarak, ölümsüz ruhun doğası ve onun ölümlü bedenle ilişkileri hakkındaki her türlü tartışmadan kaçınmayı tercih etmiş, Ebbinghaus, Brentano ve Stumpf ile beraber yeni psikolojinin bir ruh çalışması olmadığını, ruhun yalınlığının, özünün ve ölümsüzlüğünün rasyonel analizlerle araştırılması da olmadığını söyleyerek Psikolojinin diğer hiçbir bilimin konu edinmediği insan organizmasının belirli tepkilerini deney ve gözlem yoluyla araştırması gerektiğini söylemiştir(Schultz,2001:118,134). Wunt psikolojinin konusunun bilinç ve bilinci meydana getiren zihinsel olaylar olduğunu ileri sürmüş ve bilinci, insanın kendisinin, zihninde geçen olaylar ve çevresinin farkında olması yeteneği olarak tarif etmiş; böylece ilk ve orta çağlarda felsefi anlamda mistik bir varlık olarak tasarlanan ruh kavramı psikolojinin konusu olmaktan çıkmıştır (Baymur,2004:313). İç yaşantılar ruh sözü ile değil beden bir fonksiyonu olarak görülen düşünme ve duyma olayları olarak açıklanarak ruhtan nefse geçiş yapılmıştır. Wunt'un öğrencisi olan Titchener ise ruhu zihinsel süreçlerin bir bütünü olarak görmüş, bilincin ise ruhun kendi süreçlerinin işleyişinin farkında oluşu anlamına geldiğini, bu sebeple bilincin ruhtan daha fazla bir şey olduğunu söylemiş ve bilinç, bir insanın ruhundan neler geçtiğinin algısıdır diyerek ruhun akışının devamlı sürdüğünü ve bu akışın asla geri dönmeyeceğini ifade etmiş; psikolojinin çalışma konusu ruh olmasına rağmen psikoloji çalışmalarının dolaysız nesnesinin bilinç/nefs olduğunu söylemiştir(Shultz, 2001: 154).

İşlevsel psikolojinin öncüsü William James ise ruh ve beden arasındaki ilişkiyi ele alan belli başlı tüm felsefi kavramları tartışmış ve eleştirmiş, yapısalcıların yapay analiz ve bilinç yaşantılarının daha basit elemanlara indirgenmesi anlayışı yerine yeni bir program önermiş, zihinsel yaşantının bir bütün olduğunu, akışları ve değişiklikleri ile bütün bir deneyim olduğunu iddia etmiştir. James'in bilinç kavramının ana noktası, bilincin "sürekli meydana geliyor" oluşu ve bir ırmak gibi akıyor oluşudur. Zaten kendisi de bu özelliği açıklamak amacıyla "bilinç akışı"

ifadesini kullanmıştır. Çünkü bilinç sürekli olarak bir akış içerisinde. Bu yönüyle işlevselcilik ruh ve nefis/beden arasında gerçek bir ayrım olmadığına inanır. Bu ikisini aynı düzene ait farklı varlıklar olarak ele alır ve birinden ötekine kolayca geçiş yapılabileceğini kabul eder. İşlevselciler bilinç olayları yanında insanın tüm uyum davranışları ile de ilgilenilmesinin gerekliliğini dile getirmişler, iç gözlem dâhil bütün bilimsel araştırma metodlarından yararlanmışlardır. İşlevselciler yapısalcılardan farklı olarak zihnin içleminden çok zihinsel faaliyetler üzerinde durmuşlardır (Schultz,2001:208).

Uyaran-Tepki psikologları olarak bilinen davranışçılara göre ise bilim mekanist, materyalist ve fizikseldir. Ruhsal olan her şey doğaüstü olup bilimsel sayılmaz. Bilinç, yani insanların iç yaşantıları bilimin konusu olamaz, çünkü bunlar objektif ve bilimsel metodlarla incelenemez. Onlara görme objektif tekniklerle gözlenebilen, yalnız çevresel uyarıcılarla insanların bu uyaranlara karşılık yaptıkları tepkilerdir (Baymur,2004:316). Watson bilinci asla görülemez, dokunulamaz, koklanamaz, tadılamaz veya hareket ettirilemez, en az ruh kavramının ispatlanamazlığı kadar ispatlanamaz bir varsayım olarak görmüş; psikolojiyi ruh ve bilinçten, zihinsel kavramlardan, beyinde neler olup bittiğine dair kurgusal düşüncelerden kurtarmayı ve iç gözlemin reddini önermiştir. Aynı ekol içinde yer alan Mcdougall ise davranış verilerinin psikoloji bilimi için gerekli olduğu noktasında Watson ile hemfikir olmakla beraber bilinç verilerinin de aynı derece de vazgeçilmez olduğunu iddia etmiştir. Kendilerini davranışçı olarak niteleyen, ancak geleneksel, radikal davranışçılara karşı çıkanların içinde yer alan sosyal bilişsel teoriyensen Bandura ise radikal davranışçıların durumunu *“Düşüncelerin davranışlar üzerinde etkili olmadığını iddia ederek, insanların düşüncelerini kendi düşünceleri doğrultusunda değiştirebilmek için tüm zamanlarını konuşmalara, makalelere ve kitaplara adanmış radikal davranışçıları görmek oldukça eğlendirici”* ifadeleriyle ironik olarak dile getirmiştir (Schultz; 2001:386).

Descartes'ten yapısalcılara, işlevselcilere kadar dışlanan, dışlanmasa bile zihin veya bilinci merkeze alarak göz ardı edilen veya belli-belirsiz insan zihniyle aynileştirilen ruhun başına gelenler John Watson'un önderliğinde davranışçılık ekolü marifetiyle bilincin de başına gelmiş, ruhun ardından bilinç veya başka bir

ifade ile nefsin bir boyutu da bilimsel anlamda psikolojiden dışlanmıştır. Gestaltçı psikologlar tarafından ruhsal olayların bütünü ve örgütüne dikkat çekilmiş; yaşantılar bütün ve karmaşık olaylar olarak görülerek ruh-beden bölünmesi fikrine karşı çıkmış; ruh ve bedeni bir bütünün manzarası olarak görmek gerektiği ifade edilerek ruhun kabulünü çağrıştıracak ifadeler kullanılmış olsa da; bu bakış açısıyla önerilen ruh anlayışı maddeci ve epifenomenolojik bir ifade taşır(Özcankaya, 1999:13) ve ruhtan çok nefsi çağrıştırır.

Geleneksel radikal davranışçılar ile bilişsel teorisyenler arasında devam eden davranış veya bilinç merkezli tercihler bir yanda şekillenirken diğer tarafta psikanalist ekol Freud'un bilinçaltı çıkışıyla sahnede yerini almıştır.

Psikanalistler radikal davranışçılara inat bilincin de altına inmişler, davranışların daima içten gelen bir dürtü sonucu meydana geldiğini söyleyerek radikal davranışçıların, davranışı dışsal bir uyarana verilen tepki olarak görmelerinde var olan determinizmi, davranışı içten gelen dürtüye bağlayarak tekrarlamışlardır. Gerek davranışçılar gerekse psikanalizciler insanı esas itibariyle tepkide bulunan bir varlık olarak görürler. Davranışçılara göre insan canlı bir reaktör gibidir. İnsan çevresel etkilere tepkide bulunan bir varlıktır. Psikanalizcilerde ise uyarıcılar çevreden değil organizmanın içinden gelmektedir. Freud ilk çalışmalarında ruhsal hayatın iki bölümden oluştuğuna dair inancını açıklamıştı; bilinç ve bilinçaltı. Bir buzdağının görülebilen parçasına benzeyen bilinçli bölüm küçük ve önemsizdir. Tüm kişiliğin görünen ama yüzeysel yönünü gösterir. Geniş ve güçlü bilinçaltı tüm insan davranışlarının arkasındaki dürtüsel güç olan içgüdüleri kapsar. Freud ayrıca bilinç öncesinin var olduğunu da kabul etmişti. Bilinçaltındaki materyallerden farklı olarak bilinç öncesindeki materyaller aktif olarak bastırılmamıştır ve kolaylıkla bilince çağrılabilirler. Freud daha sonra bu basit bilinç-bilinçaltı ayrımını gözden geçirir ve zihinsel aygıtın yapıları olan id, ego ve süper egoyu ilk kez ortaya koyar. Freud'un daha önceki bilinçaltı kavramına karşılık gelen id, kişiliğin en ilkel ve en az ulaşılabilir bölümüdür. İd'in güçlü etkileri arasında cinsellik ve saldırganlık içgüdüleri gelir. Orası adeta kaynayan, çoşku dolu bir kazandır.İd elbette düşünüp doğru karar vermenin değerini bilmez, iyi veya kötü, erdem ahlaklılık yoktur. İd nesnel gerçekliğin şartlarını göz önüne almaksızın çabuk

doyum arar ve bu nedenle gerilimin azaltılmasıyla ilgilenen ve Freud'un haz ilkesi dediği ilkeye göre işler. Bizim temel ruhsal enerjimiz veya libido, id'in içerisinde yer alır ve gerilimin azaltılması yoluyla açığa vurulur.

Libidinal enerjideki artış gerilimin artmasıyla, bu da bizim bu gerilimi daha dayanılabilir bir seviyeye çekmeye çalışmamızla sonuçlanır. İhtiyaçlarımızı karşılamak ve rahat bir gerilim seviyesini devam ettirebilmek için gerçek dünya ile ilişki kurmalıyız. Örneğin aç olan bir insan çevresinde yiyecek bulabilmek ve böylece açlığın sebep olduğu gerilimi boşaltmak için uygun davranışlarda bulunmak zorundadır. İd'in istekleri ve gerçek koşullar arasında etkili ve uygun bir ilişki gerçekleşmelidir. İd ve dış dünya arasında arabuluculuk görevi yapan ego bu ilişkiyi kolaylaştırır. Ego id'in denetimsiz ve ısrarlı tutkularının tersine makul veya mantıklı ile kastedilen anlamları temsil eder. İd gerçeklikten haberdar olmadan denetimsizce ister, ego gerçeklikten haberdardır, gerçekliği kavrar ve onu yönetir, çevreyi dikkate alarak id'i denetim altına alır. Ego Freud'un gerçeklik ilkesi dediği ilkeye göre işler. Gerçeklik ilkesi id'in hazzı arayan isteklerini, ihtiyaçlarını karşılayacak ve gerilimi azaltacak veya boşaltacak uygun bir nesneyi bulunana dek yürürlükten kaldırır. Ego id'den bağımsız olarak varolamaz. Gerçekte gücünü id'den alır. Ego id'i engellemek için değil, id'e yardım etmek için çalışır ve sürekli id'i doyuma ulaştırmak için çabalar. Freud ego ve id'in ilişkilerini, at ve üzerindeki binici ile karşılaştırmıştı. At binicinin gitmek istediği tarafa yöneltilen enerjiyi sağlar. Bununla birlikte atın gücü daima kontrol edilmeli veya ona kılavuzluk edilmelidir yoksa at biniciyi yere atabilir. Benzer şekilde id'de sürekli olarak kontrol edilmelidir, yoksa gerçekçi egoyu devirip önüne geçer. Freud'un teorisinde kişilik yapısının üçüncü parçası süper egodur. Süper ego ilk çocukluk yıllarında, davranış kurallarının, içerisinde ödüllerin ve cezaların sindirildiği bir sistem yoluyla ebeveyn tarafından öğretilmesiyle gelişir. Yanlış olan davranışlar çocuğun süper egosunun bir parçası olan bilincinin bir parçası haline gelir. Doğru olan davranışlar çocuğun süper egosunun diğer parçası olan ölküsel benliğinin bir parçası haline gelir. Böylece çocukluk davranışları ilk olarak ebeveyn denetimi tarafından yönlendirilir, fakat süper ego bir davranış modeli olarak bir kez şekillendiğinde, davranışlar artık kendini denetimle sınırlanır. Bundan sonra davranışa kılavuzluk eden ödül ve cezalar bireyin kendisi tarafından yönetilir.

Süper ego ahlaki kısıtlamaların hepsini, mükemmelliğe doğru bir çabanın savunuculuğunu temsil eder, kısaca süper ego insan hayatının yüce yanları olarak tanımlanan şeyleri zihinsel olarak mümkün olduğunca fazla kavrayabilmemizdir. Süper egonun id ile bir çatışma içinde olduğu açıktır. Ego'dan farklı olarak süper ego sadece id'in doyumunu ertelemekle kalmaz, bu doyumunu tamamen engellemeye çalışır. Ego üç yandan gelen ısrarlı ve birbirine zıt güçlerin baskıları içerisinde oldukça güç bir durumdadır (Schultz, 2001: 259).

Çok geçmeden psikanaliz kendi içinde kendi muhaliflerini doğurmuş ve Freudcu düşünceye her zaman bağlı kalanların psikanalize getirdikleri en büyük değişiklik ego üzerinde daha fazla durmak olmuştur. Ego artık id'in hizmetçisi değildi, güçlü bir rolü vardı. Ego eskiye nazaran id'den daha fazla bağımsızdı, id'den kaynaklanmayan kendi enerjisi vardı ve id'den ayrı kendisine ait işlevleri vardı. Dahası bu yeni Freudcu analistler ego'nun, id'deki güdüler baskı altına alındığı zaman ortaya çıkan çatışmadan bağımsız olduğunu öne sürmüşlerdi. Freud'a göre ego, daima id'e karşılık veren durumundaydı. Yani id'den gelen isteklerden bağımsız değildi. Oysa bu yeni görüşe göre ego, id'den bağımsız işlev görebilirdi. Bu düşünce Ortodoks Freudcu düşünceden ayrılan önemli bir noktaydı. Bir başka değişiklik ise kişilik üzerindeki etkileri açısından biyolojik güçler üzerinde daha az durmak, sosyal ve psikolojik güçlere daha fazla önem vermektir. Ayrıca yeni Freudcular çocukluk cinselliğinin ve Odipal kompleksin önemini en aza indirmişlerdi. Kişilik gelişiminin aslında psikoseksüel güçlerden ziyade psikososyal güçler tarafından belirlendiğini iddia etmişlerdi.

Freud'a ilk muhalefet ego merkezli olurken, ikinci karşı çıkış Jung'un analitik psikolojik yaklaşımı ile libido merkezli olmuştur. Freud libidoyu cinsel ağırlıklı bir kavram olarak tanımlarken, Jung libidoyu genelleştirilmiş bir hayat enerjisi olarak ele almıştır. Jung için libidinal hayat enerjisi kendisini gelişme ve üremede olduğu kadar belirli bir zamanda birey için neyin en önemli olduğuna bağlı olan diğer tür faaliyetlerde de gösterir. Jung'un temel hayat enerjisini sadece cinsel nitelikte ele almayı reddetmesi, onu Freud'un yalnızca cinsel terimlerle tanımlayabildiği insan davranışıyla ilgili farklı yorumlar yapma konusunda özgür bırakmıştır. Örneğin hayatın ilk üç yılından beş yılına dek olan süre için Jungcu görüş libidinal enerjinin

beslenme ve gelişme işlevlerine hizmet ettiğini ileri sürer, Freudcu görüşteki gibi hayatın ilk yıllarındaki cinsel belirtilere değil. Jung, Freud'un ödipal kompleks sürecini reddetmiş ve çocuğun bu dönemde annesine olan düşkünlüğünü bir ihtiyaç bağıllığı, annenin yiyecek sağlayıcı işlevine bağlı bir doyum ve rekabet açısından açıklamıştır. Çocuğun cinsel işlevselliği gelişip olgunlaşırken beslenmeye ilişkin işlevler cinsel duygularla örtüşür. Jung'a göre libidinal enerji sadece ergenlikten sonra karşı cinse ilgi duyan bir şekle bürünür. Jung cinsellikle ilgili faktörleri bütünüyle inkâr etmemiştir, fakat cinselliğin rolünü libidoyu oluşturan birkaç dürtüden biri olmaya indirgemmiştir. Jung ve Freud arasında ikinci temel farklılık insanın kişiliğini etkileyen güçlerin yönüyle ilgilidir. Freud insanları çocukluk yaşantılarının bir kurbanı olarak görürken, Jung bizlerin geçmişimiz kadar, geleceğe yönelik hedeflerimiz, umutlarımız ve tutkularımız tarafından şekillendirildiğimize inanmıştır. Davranışlarımız tümüyle çocukluk deneyimlerimiz tarafından belirlenmez, hayatın sonraki yıllarında değişime tabi olur. Jung ve Freud arasındaki üçüncü fark Jung'un bilinçaltına neredeyse daha fazla vurgu yapmasıdır. Jung bilinçaltını çok daha yoğun bir şekilde araştırmaya çalışmış ve ona yeni bir boyut eklemiştir: bir tür olarak insanların ve onların hayvan atalarının kalıtsal deneyimleri; kolektif bilinçaltı. Jung'un Gölge arketipi kişiliğimizin hayvana benzeyen yanıdır, hayatın daha alt şekillerinden bize kalan ırksal mirastır. Gölge tüm ahlaksızlıkları, ihtirasları ve tüm nahoş arzu ve faaliyetleri içerir. Jung gölgenin bizi çoğunlukla yapmamıza izin vermeyeceğimiz şeyleri yapmaya zorladığını yazmıştır. Bununla birlikte gölgenin olumlu bir tarafı da vardır. Gölge en yüksek düzeyde insani gelişim için gerekli olan spontanlığın yaratıcılığın, içgörünün ve yoğun çöşkuların kaynağıdır(Schultz,2001:488).Jung; bilinçaltı/kolektif bilinçaltı yaklaşımıyla çok katlı nefse odaklanmıştır

Sosyal psikoloji teorisyeni Adler de Freud gibi çocukluğun ilk yıllarının kişiliği şekillendirici bir özelliğe sahip olduğunu kabul etmiştir. Fakat Adler'in üzerinde durduğu nokta biyolojik etkilerden çok sosyal etkiler üzerinedir. Cinselliğin insan kişiliğinin şekillenmesi üzerindeki etkisini de küçümsemiş ve davranışın bilinçaltı belirleyicilerden çok bilinçli belirleyicileri üzerinde yoğunlaşmıştır. Freud ve Adlerin teorileri arasındaki bir başka farklı nokta bilincin önemi ile ilgilidir. Freud davranışın bilinçdışı belirleyicileri üzerinde önemle durmuştur, fakat Adler bilince

önem vermiştir. İnsanları kendi motivasyonlarının farkında olan bilinçli varlıklar olarak ele almıştır. Freuda göre insan davranışı geçmiş yaşam deneyimleri tarafından belirlenmiştir. Adler ise gelecek için neler istediğimizden ve tahayyüllerimizden şiddetle etkilendiğimize inanmıştır ki her iki yaklaşım nefis odaklıdır. Gelecek amaçlar veya beklentiler için çabalama şimdiki davranışlarımızı etkileyip değiştirebilir. Örneğin ölümden sonra ebedi bir lanetlenmeye uğrayacağı korkusunu yaşayan bir insan bu beklentisine uygun davranışlar sergiler. Freud kişiliği id, ego ve süperego olarak birbirinden ayrı parçalara ayırırken Adler kişiliğin birliği ve tutarlılığı üzerinde durmuştur. Adler kişiliğin çeşitli kaynaklarını öncelikli bir amaca doğru yönelten dinamik bir güdüleyici etkinin var olduğunu ileri sürmüştür. Hepimizin ulaşmak için çabaladığı bu son amaç, daha eksiksiz ve mükemmel bir gelişimi, başarıyı, yapıp etmeleri ve kendini kavramayı kapsayan üstünlük veya mükemmelliktir. Bu görüşe göre cinsellik egemen dürtü değildir, fakat üstünlüğe götüren birçok yoldan birisidir. Adlere göre üstünlük için çabalayış doğuştan gelen bir özelliktir ve sadece bireyin ortaya koyduğu değil, uygarlığın ortaya koyduğu tüm ilerlemelerden sorumludur. Üstünlük insanı ve toplumu bir başarı seviyesinden yukarıya doğru bir başka başarı düzeyine doğru taşır. Adler'in "ben'in yaratıcı gücü" görüşü teorisinin zirvesi olarak kabul edilir. Adler bizim kişiliğimizi kendimize has yaşam stilimizle uyumlu şekilde belirleme yeteneğine sahip olduğumuza inanır. Yaratıcı güç eski ruh kavramına benzetilebilecek insanın varlığının aktif bir ilkesini temsil eder. Belirli yetenek ve deneyimler kalıtım ve çevre yoluyla bize gelirler fakat hayata karşı tutumlarımızın temelini sağlayan, bu deneyimleri kullanma ve yorumlama yolumuzdur. Ben'in yaratıcı gücü görüşü kendi kişiliğimizi ve kaderimizin şekillenmesinde bizim bilinçli olarak yer aldığımız anlamındadır. Adler, insanların kendi yazgılarının geçmiş yaşam deneyimleri tarafından belirlenmesini pasif şekilde izlemek yerine yazgılarının belirlenmesine doğrudan katılmaya açık olduklarına inanmıştı. Adler ve diğer sosyal psikoloji teorisyenleri insan davranışının biyolojik güçler tarafından değil, bireyin özellikle çocukluğunda maruz kaldığı kişiler arası ilişkiler tarafından belirlendiğini düşünürler. Biyolojik güçlerin rolünün azaltılması gibi, libidonun, Odipal kompleksin ve psikoseksüel gelişim evrelerinin rolleri azaltılmıştır. Anksiyete ve anormal davranışlar içgüdülerden, libidodan ve cinsellikten

kaynaklanmaz, hayatın ilk dönemlerinde oluşturulan sosyal ilişkilerden gelişir. Bizler Freud'un deterministik teorisinde olduğu gibi anksiyeteye mahkûm değiliz, çünkü anksiyeteden çocukluğun uygun sosyal deneyimleri aracılığı ile kaçınmak mümkündür. Freud'a göre insan davranışı evrensel olarak saptanmıştır. Bu görüşün tersine sosyal psikoloji teorisyenleri davranışı esnek ve her bir insan tarafından bilinçli ve sürekli olarak değiştirilmeye açık olarak düşünürler.

Henry Murray da kişiliği üç bölüme ayırarak id, ego ve süpereo taksimi ile Freud ile aynı düşünceyi paylaştığını vurgulamış ancak Freud'dan farklı olarak id'in ilkel ve şehvani dürtülere ek olarak empati, tanıma ve şehvetten çok aşk gibi sosyal olarak istenir eğilimleri de içerdiğini söylemiştir. Murray'ın sisteminde davranışın saptanmasında ego'nun aktif rolü Freud'un sistemindekinden çok daha fazladır. Murray ego'nun sadece id'in kölesi olmadığına, ayrıca tüm davranışların bilinçli bir organizatörü olduğuna inanmıştır. Ego id'in istenmeyen dürtülerini bastırma işini görür ve istenen dürtülerin açığa vurulmasını kolaylaştırır. Motivasyon Murrayın kişilik teorisinin merkezidir ve motivasyonu açıklamak için yaptığı ihtiyaçlar sınıflandırması onun en önemli katkısıdır. Beyinde kimyasal bir güç gerektiren ihtiyaçlar zihinsel ve algısal işlevleri organize eder. İhtiyaçlar organizmanın gerilim seviyesini artırır ve gerilimin azaltılması sadece ihtiyaçların tatmini ile mümkündür. Bu nedenle ihtiyaçlar davranışı harekete geçirir ve bu tatminin sağlanması için gereken şekilde davranışı yönlendirir (Schultz, 2001: 497,505,510).

Hümanistik psikologlar ise insan doğası çalışmaları için davranışçılığı dar, yapay ve yalıtılmış bir yaklaşım olarak görmüş, sadece gözlemlenebilir davranış üzerinde durmayı, insanlığı hayvanların ve makinaların düzeyine indirmediği ve insanlığından çıkardığı düşüncesini savunmuşlardır. İnsanın deterministik bir şekilde işlev yaptığı ve çevresel uyarıcılara cevap verdiği şeklindeki tartışmaları kesinlikle kabul etmemişler, dahası bizim laboratuvar farelerinden veya robotlardan daha fazla bir şey olduğumuz ve bu yüzden nesnelleştirilemeyeceğimiz, ölçülemeyeceğimiz ve uyarıcı tepki birimlerine indirgenemeyeceğimizi iddia etmişlerdi. Hümanistik psikologların önde gelenlerinden Maslow'a göre her bir insanın kendini gerçekleştirmeye yönelik doğuştan gelen bir eğilimi vardır. En

yüksek dereceli insan ihtiyacı olan bu hal tüm yetenek ve niteliklerimizi aktif olarak kullanmayı ve potansiyelimizi geliştirip gerçekleştirmeyi içerir. Kendini gerçekleştirmiş birey olabilmek için hiyerarşik olarak dizilmiş ihtiyaçlar içinde öncelikle en alt seviyesinde bulunan ihtiyaçların karşılanması gerekir. Her bir ihtiyaç tatmin edildiğinde, hiyerarşide kendisinden bir yukarıda bulunan diğer ihtiyacı harekete geçirir. Bu ihtiyaçlar ve hiyerarşideki sıraları şöyledir;

- 1-Su, yiyecek, hava, uyku, cinsellik gibi fizyolojik ihtiyaçlar
- 2-Güvenlik, korku ile anksiyete duygusundan uzak olma gibi emniyet ihtiyaçları,
- 3-Ait olma ve sevgi ihtiyacı
- 4-Başkalarından saygı görme ve kendine saygı ihtiyacı,
- 5-Kendini gerçekleştirme ihtiyacı.

Carl Rogers da insanın kendi düşünce ve davranışlarını istenmeyenden istenene doğru bilinçli ve makul bir şekilde değiştirebileceğini düşünmüş, bizim daima bilinçaltı güçlerin ve çocukluk yaşantılarının etkisinde olacağımıza inanmamıştır. Kişilik şu yaşanan anda ve bizim onu nasıl algıladığımızla şekillenir. Rogers kişiliği en önemli motive edici gücün kendini gerçekleştirme dürtüsü olduğunu belirtmiştir. Kendini gerçekleştirmeye yönelik bu istek doğuştandır, ancak çocukluk yaşantıları ve öğrenme yoluyla desteklenebilir veya engellenebilir (Schultz, 2001:522-526).

20. yüzyılın ortasında Albert Einstein, Neils Bohr ve diğerlerinin çalışmalarının bir sonucu olarak fizikte yeni bir bakış açısı geliyordu. Bu bilim adamları Galileci-Newtoncu mekanik evren modelini reddediyorlardı. Psikoloji Wunt'tan Skinner'e dek mekanik, indirgemeci insan doğası anlayışını bu evren modeline dayandırmıştı. Fizikteki bu yeni bakış açısı nesnellüğün klasik dünyasını ve dış dünyanın gözlemciden tamamen ayrılmasını bir kenara attı. Bugün fizik nesnel bilgiyi öznel oluşu, yani nesnel bilginin de gözlemciye bağlı olduğu inancıyla tanımlanmaktadır. Yunan filozofları Platon ve Aristo, İngiliz empiristler ve çağrışımcular bilişsel süreçlerle uğraşmışlardı. Psikoloji ayrı bir bilimsel disiplin haline geldiğinde vurgu bilinç üzerinde kalmaya devam etti. Wunt zihnin yaratıcı faaliyetleri üzerine yaptığı vurgudan ötürü bilişsel psikolojinin habercisi sayılabilir. Yapısalcılık zihni oluşturan elemanları, işlevselcilik ise zihnin ne şekilde çalıştığı üzerinde durarak zihinle ilgilenmiştir. Davranışçılık çok köklü bir değişiklik yapmış ve bilinci yaklaşık 50 yıl boyunca alandan silmiştir(Schultz, 2001: 531). Bilimsel psikoloji

modası geçmiş bir modele yapışarak kendisini nesnel bir davranış bilimi olarak tanımlayarak yeni fiziğe yaklaşık yarım yüzyıl direnmiş olmasına rağmen sonunda Zeitgeist'e cevap vermiş ve formunu bilişsel süreçleri çalışma konusuna dâhil edecek şekilde değiştirmiştir. Bilişsel psikologlar basit bir şekilde uyarıcıya tepki vermekten ziyade bilme süreci üzerinde yoğunlaşmıştır. Önemli olan zihinsel süreçler ve olaylardır, uyarıcı tepki bağlantıları değil. Vurgu zihin üzerinedir davranış üzerine değil. Bilişsel psikologlar zihnin deneyimlerinin nasıl yapılandırıldığı veya düzenlendiği ile ilgilenirler. Bilişsel görüşte birey çevreden aldığı uyarıcıları aktif bir şekilde düzenler, bazı olaylara bilerek katılır ve bu olayları hafızaya işlemeyi seçerek bilginin elde edilmesi ve uygulanması sürecine katılma yeteneğine sahip olduğunu gösterir. Bilinçli zihinsel süreçler çalışması, bilinçaltı bilişsel faaliyetleri konusuna ilişkin yeniden bir ilginin oluşmasına sebep oldu. Ancak bu bilinçaltı Freud'un bahsettiği, sadece uzun bir psikanaliz döneminin yardımıyla bilince getirilebilen bastırılmış arzu ve anların dışarı taşıdığı bir bilinçaltı zihni değildi. Bu yeni bilinçaltı kavrayışı duygusal olmaktan çok rasyoneldir ve insan bilişinin bir uyarıcıya tepki verme etkinliğindeki ilk aşamasında yer alır. Bilinçaltı, öğrenme ve bilgi işleme sürecinin önemli bir bölümüdür. Bilişsel bilinçaltını psikanalitik teorideki bilinçaltından ayırt etmek amacıyla bazı psikologlar bilinçli olmayan terimini tercih etmiştir. Bilinçli olmayan zihin kavramı, bilişsel psikolojide çok önemli bir yere gelmiştir; çünkü genel olarak araştırmacılar zihinsel süreçlerimizin çoğunun bu bilinç seviyesinde yer aldığı konusunda hemfikirdir. Bu iddianın doğruluğu deneysel araştırmalarla gösterilmiştir. Yapılan araştırmalar sonucu elde edilen bulgular; bilginin elde edilmesi sürecinin hem bilinçte hem de bilinçli olmayan seviyelerde yer aldığı, fakat öğrenmede yer alan zihinsel çalışmaların çoğunun bilinçli olmayan seviyede yer aldığı konusunda bilişsel psikologları ikna etmiştir. Araştırmalar bilinçli olmayan bilgi işlemenin bilinç seviyesinde ortaya çıkan bilgi işleme sürecinden daha hızlı, daha verimli, daha karmaşık olduğunu göstermiştir(Schultz, 2001: 540).

2.2. İlahi Nefha Anlamında Ruha Psikolojik Yaklaşım

Gerek Batı coğrafyası gerekse İslam coğrafyası, her ikisi de Grek felsefesinin etkisi altında kalmış olsalar da batıda ruh ile ilgili süreç her şeyden sorumlu ruh anlayışından, Descartes eliyle zihinsel süreçlere/nefse, düşünceye evrilmiş, Watson ile nefsin bir boyutu olan davranış ile ön plana çıkarken Freud ile kısmen kabul edilebilir ve kabul edilemez birikimiyle bilinçaltına, id'e, Freud muhalifi Jung ile olumsuz çağrışımları içeren bilinçaltından olumlu çağrışımları olan libidinal hayat enerjisine; aynı ekole mensup uzman Robert Johnson ile tükenmeyen enerji akımı, "diyotik enerji" olarak ifade ettiği "hepimizin içinden geçen ve bizleri cennet ve yeryüzüyle birleştiren yaşam gücüne" (Özdoğan,2008:84), bir başka ifadeyle ruha evirilmiştir.

Gerek davranışçılık gerekse psikanalizmin determine bakışından bunalan hümanistik psikologların önde gelenlerinden Adler, Maslow ve Rogers ile kendini gerçekleştirmeye yönelik doğuştan gelen bir eğilime sahip insana varılmış, kişiliği en önemli motive edici gücün kendini gerçekleştirme dürtüsü olduğu vurgulanmıştır. Davranışçı ekol ile "bilincini kaybeden" psikoloji, maddeye indirgenmiş mekanik haliyle bilinçsiz olarak neredeyse 50 yıl varlığını devam ettirmiş, insani olan bilincin veya başka bir ifadeyle kısmen nefsin keşfiyle bilinci yerine geldiğinden bilinçaltını, ilahi olanı sorgulamaya başlamıştır. Olumlu olumsuz her şeyi içeren çöplük olarak algılanan Freud'un bilinçaltı anlayışı James ve Jung gibi kimi psikologlarca sorgulanarak tashih edilmiş; gerek davranışçılar gerekse psikanalistlerin insan davranışına determinist yaklaşımları hümanist psikologlarca sorgulanmış, amaç ve hedef merkezli sorgulamalar ile yeni arayışlara kapı aralanmıştır. Freud'un duygusal bilinçaltı anlayışından farklı olarak bilişsel psikologlarca sürdürülen bilinçli zihinsel süreçler merkezli çalışmalar rasyonel bilinçaltı bilişsel faaliyetleri konusuna ilişkin yeni bir ilginin oluşmasına sebep olmuştur. Bu yoğun ilginin, yıllardır psikoloji biliminden dışlanmış olan ruhun geri dönüşüne sebep olup olamayacağını zaman gösterecektir. Batı coğrafyasının yaşam enerjisi dediği şey ile İslam coğrafyasının canlılarda hayatı sağlayan unsur, ilahi nefha veya ruh dediği şey; yani can, bilinemezliğini hala sürdürmekte; bu anlamda

ruh, gerek Batı coğrafyası gerekse İslam coğrafyası için gizemini hala korumaktadır.

Tasavvufta en üst katların sakinine Mevlana'nın diliyle can, Yunus'un diliyle *Benden içeri olan Ben* denirken; Kur'an-ı Kerim'de bu tabir *İlahi Nefha/Ruh* diye geçer. Can, sürekli değişim halinde olduğu ve hep bir üst kata geçtiği için ne duyularla kavranabilir ne de rasyonel akılla anlatılabilir. İnsanı ve eşyayı dinamik asli yapılarından koparıp statik bir hale getirmek, bir anlamda dondurup kalıplar içine sokmaktır. Bu durumun aksine katlarda yükselip *cana* yaklaşmak buzları eritip statik yapıyı aşmak demektir. Canın merkezinde, yani insan-ı kâmilin katlarında, sürekli daha mükemmele doğru evirilen bir dinamizm söz konusudur (Merter,2008:219–236). Mevlana'ya göre insanda iki türlü *ben* vardır. Biri *özel ben*, ötekisi ise *aşkın bendir*. Özel ben *nefs* olarak herkeste ayrı ayrıdır. Herkesin ayrı bir özelliği vardır. Herkesin mizacı, tutkuları ve yapısı değişiktir. Ancak aşkın ben olan *ruh* ise tanrısal bir yetenektir. O herkeste ortaktır. Aşkın ben bilincin derin halidir. Aşkın benin alanında varlığın hikmeti düşünülür. Bedenin tutkuları dizginlenir. Tanrı sevilir. Barış, sevgi, dostluk ve evrensel duygular egemendir. Bu alan, felsefenin, sanatın ve dinin gerçek alanıdır. İnsan hayatına aşkın benin buyrukları egemen olursa, davranışlar erdemli olur. Geniş ölçüde bedenin tutkularına bağlı olan özel ben, insana egemen olursa davranışlar kötü yönde gelişir. O halde insanı yücelten asıl unsur aşkın bendir. Bu da herkeste ortaktır. Ancak bilincin derin halini yaşamak da her zaman kolay değildir (Özdoğan, 2008:84-97). İnsan kompleksinin madde ötesi yanı olarak *ruhun* mekânı yoktur, zaman onu etkilemez. Matematik koordinatlar gibi bedeni, evrenlerin sonsuz mekânına bağlar, Yüce Allah'ı o cereyandan sezeriz. Onun yücelmesi söz konusu olamaz, O, Allah cereyanıdır yücedir, bizim onunla ilgimiz arttıkça biz yüceliriz. Elektrik akımının tekliği temsil edişi gibi tekliği temsil eder. Yanan ampul, dönen motor, çalan zil, telefondaki ses onun çokluk halini temsil eder. Ruhun ilahi yönü, yani emr âleminden gelişinde en önemli özelliği Hay sırrıdır (Nurbaki, 1986:103). *Hayat veren* anlamından daha genel bir çerçeveye sahiptir. Var olan hayat; Esmâ içinde Hay isminin tecellisi iken; her ilahi isim gibi Hay ismi de özünde bütün ilahi isimleri ve bunların özelliklerini potansiyel olarak taşır (Merter,2008:123). O, derin hikmet kaynağı ve kılavuzdur ve bilinçli kişiliğin uyanık kontrolünün dışında faaliyet

gösterebilir. Sufi psikolojisinin temel prensiplerinden birisi; Allah ile bu temasın her zaman ve herkeste mevcut olduğu ve bu nedenle her bireyin saygı ve şefkatle muamele edilmeyi hak ettiği (Frager,2005:85). Emr âleminin eseri olan ruh ölçülere girmeyen, daha ziyade kanunların, ilmi kuralların hâkim olduğu âlemin ve sistemin bir ferdidir. Kanunlar âleminden olduğunu insan vücudunda değişik fizyolojik ve biyokimyasal kuralları hiç aksatmadan intizamı bozmadan işletmesi gösterilebilir. Emrin ne ağırlığı vardır ne de hacmi; o ne ölçülür ne de tartılır. Kâinat dikkatle incelendiğinde etki etme yeteneğinin cisimle alakası olmayan yer kaplamayan ve hacmi olmayan, ağırlığı bulunmayan, ince kelimesiyle ifade edilemeyecek kadar ince, ışık gibi şeffaflardan geçişine engel olunamayacak kadar nüfuz edici, enerji gibi yarı maddi maddeler ve mücerret denen sıfatsız, kendinden başka bir şeyle birleşip oluşamamış şeylere aittir. Benzin; enerji gibi, ağırlığı, rengi gibi bir sıfatı olmayan ve ince kavramıyla ifade edilemeyecek kadar ince ve görülmeyen bir yapıya dönüştüğünde etki eder, harekete sebep olur (Özcankaya,1999,13–34). Bilimin sınırlarının genişlemesiyle, ruh gibi kavramlar da kişilik tanımının sınırlarını aşan bir şekilde değerlendirilecek kadar genişlemiştir. Spiritüel varlık ve bilinç kavramlarına muhakkak yeni açıklamalar getirmek gerekmektedir. Bu açıklamalar daha çok yüksek enerji fiziği içinde düşünülmelidir. Yüksek enerji fiziği ruhu açıklamada bize daha fazla yardımcı olacaktır. İnsan evrensel bilgiyle alışveriş içerisinde ve yediği gıdalar yardımıyla enerjisini alarak bilinçli bir varlık olarak kendi bilincini ve egosunu oluşturmaktadır. İnsanın ruhsal kimliği diyebileceğimiz kimliği üç boyutlu frekans koduyla tanımlayabiliriz. Saniye de üçyüzbin km hızla ilerlediğini bildiğimiz fotondan ellibin km daha hızlı ilerleyen ve psikon adı verilen kütleli enerji vardır ki buna da ruh denilmektedir. Elektrik bir elektron akımı, ışık foton akımı, ruh ise daha hızlı bir şekilde seyreden psikon akımıdır. Vücudunu bir elbise gibi giymiş olan insanın içindeki şey, diğer bir ifadeyle makinenin bilinci ruhtur. Ruh beynin içinde aranmaz. Çünkü ruh beyin üstü bir bilgi dosyası ve özel bir yazılımdır. Psikon; kimyasal ve elektro fizyolojik bir şekilde çalışan beynimizin üstünde, tabiri caizse sürücü koltuğunda oturan yönetici paralel beyne kuantum fizikçilerinin verdiği isimdir. Yani madde türünden olmayan bir zihindir (Tarhan,2009:42,75,164).

Bu çerçevede ruh gerek Watt'ın gerekse ondan etkilenmiş olan Fazlurrahman'ın anladığı gibi bilinçaltı olabilir mi? Watt geleneksel İslami görüş ile Modern görüşü telif etme amacıyla “*O, bu sözlerin (vahyin) kendi düşüncesinin bir ürünü olmadığına kesinlikle inanıyordu*” dedikten sonra şu satırları ilave eder; “*Melek bu sözleri önce Hz Muhammedin şuuruna yerleştirdi; daha sonra onlar buradan şuur üstüne çıktı. Belki de denebilir ki şuur-altı meleklerin faal oldukları bir bölgedir*” (Watt, 1982:149). Bu ifadeleriyle Watt ilahi olanla beşeri olanın temas noktasına işaret etmiş, bir yandan ilahi nefha anlamıyla ruha temas ederken diğer yandan Melekler/Cebrail'e dikkat çekmiştir. Bu yaklaşım ruh-nefs-beden üçlüsünde ruhun fonksiyon, işlevine dikkat çekmektedir. Peki, Kur'an'ın ilahi nefha olarak ifade ettiği ruh ile, ortaya çıkışı Freud ile olan, cinsellikle ma'lul bir bilinçaltı anlayışı nasıl bir arada ele alınabilir? Freud ile başlayan ve hala devam eden eleştirel süreci, eleştirenler ve eleştiri içerikleri ile şu şekilde görebiliriz;

Freud'un bilinçaltı kavramı; kişilik dinamiğinin ileri doğru sürükleyen lokomotif faktörleri olan içgüdüleri kapsayan; hayvanların doğuştan getirdiği dürtülerden söz ettiğinde kullandığı “ Instinkt ” kelimesi ile değil de en mükemmel şekliyle dürtüsel güç veya dürtü olarak tercüme edilebilecek olan “ Trieb ” ifadesiyle karşılaşmış olduğu libido yoluyla ortaya konan, hayatın sürmesini sağlayacak yaratıcı güçler ve enerji şekillerini içeren bir kavramdır. Freud meramını anlatabilmek amacıyla şu benzetmeyi yapar; “ At binicinin gitmek istediği tarafa yöneltilen enerjiyi sağlar. Bununla birlikte atın gücü daima kontrol edilmeli veya ona kılavuzluk edilmelidir yoksa at biniciyi yere atabilir. Benzer şekilde id'de sürekli olarak kontrol edilmelidir, yoksa gerçekçi egoyu devirip önüne geçer.” **Jung** bilinçaltı kavramını; Freud'un libidoyu cinsel ağırlıklı bir kavram olarak tanımlamasını eleştirip kabul etmeyerek, libidinal hayat enerjisinin kendisini gelişme ve üremede olduğu kadar belirli bir zamanda birey için neyin en önemli olduğuna bağlı olan diğer tür faaliyetlerde de gösterdiğini ifade etmiş; libidoyu genelleştirilmiş bir hayat enerjisi olarak kavramsallaştırmıştır. **William James** ise bilinçaltını/alt-şuuru şuurun bir çöplüğü saymanın doğru olmadığını söylemiş; alt-şuuru itilmiş hatıraların veya faydasız faaliyetlerin toplandığı bir depo olarak görmeyip, şuurumuzun aydınlık sahasını saran bir kısmı; hafızanın temin ettiği pek çok his ve fikirler ifade etmekle birlikte irsi unsurları da ihtiva eden bir yığın olarak

görmüş, devamlı hareket halinde bulunan bu yığında bitip tükenmez bir işlenme hali olduğunu, bu sayede şahsiyetimiz zenginleştiğini, fikirlerimiz, zevklerimiz ve ilgilerimizin birbirlerine bağlılık derecelerine göre müstakil psikolojik sistemler teşkil ederek, en cazip olanların kendilerine tabi olan diğerlerini etraflarında topladığını, bunlardan bazılarının şuurumuzun aydınlık sahasının kenarlarına kadar gelip ve aydınlık şuura çıkmaya çalıştığını, bize kendilerini fark ettirmeye, tanıtmaya çalıştığını söylemiş, vecd halinde insana dışarıdan bir hâkim kuvvet intibai veren şeyin, yukarıya doğru çıkan bu alt şuur olduğunu, tamamen beklenmedik durumlarda ortaya çıkan bu alt-şuurun başka bir şahsiyet gibi görüldüğünü ifade etmiştir(Güngör,1996:132-136). Jung ekolünden uzman **Robert Johnson** ise bilinçaltını; tükenmeyen enerji akımı, “diyotik enerji” olarak ifade etmiş, onu “ hepimizin içinden geçen ve bizleri cennet ve yeryüzüyle birleştiren yaşam gücü ” olarak görmüştür (Özdoğan, 2008:84). **Roberto Assagioli** ise üstbilinçdışı kavramını gündeme getirmiş; Bilinç dışının topoğrafik bir haritasını sunarak insanın manevi gelişimine anlam kazandıran üstbilinç dışı ve üstbilinç dışının doruk noktasında eşsiz bir inci gibi parlayan ve her insanda potansiyel olarak var olan mükemmel yakın asli bir boyutumuzda dikkat çekmiştir (Merter,2008:78).

Görüldüğü gibi Freud ile ortaya çıkan ve olumsuz çağrışımları olan duygusal bilinçaltı yaklaşımı birçok eleştiri almış, süreç içerisinde olumsuzluklardan arındırılmaya, ilahi nefha ile telif edilebilecek bir noktaya taşınmaya çalışılmış; sosyal bilişsel teorisyenler eliyle duygusal bilinçaltı dışında rasyonel bilinçaltı üzerinde durulmuş; Assagioli ise bilinçaltından ziyade üstbilinçdışı yaklaşımıyla farklı bir noktaya dikkat çekmiştir. Sosyal bilişsel teorisyenler eliyle bilinç bilimsel psikoloji içinde yerini almıştır. Duygusal veya rasyonel bilinçaltı anlayışı veya üstbilinçdışı yaklaşımının bilimsel anlamda psikolojiye ruhu geri döndürüp döndüremeyeceğini zaman gösterecektir.

Bilinçaltı sınırsız bir zekâ ve bilgeliğe sahiptir. Gizli kaynaklardan beslenir ve buna hayatın yasası denir. Bilinç ve Bilinçaltı uyumlu ve huzurlu çalıştığında hastalıklar ve çatışmalar olmaz. İster uyanık ister uyuyor olun, durmak yorulmak bilmeyen bilinçaltınızın faaliyetleri, bilincinizin müdahalesine gerek duymadan, bedeninizin

bütün hayati fonksiyonlarını kontrol eder. Zihinsel yaşamın yüzde doksanından fazlası bilinçaltıdır. Bilinçaltı süreçleri her zaman hayata yöneliktir ve yapıcıdır. Bilinçaltınız, vücudunuzu yapar ve onun bütün hayati fonksiyonlarını sürdürür. Her gün 24 saat iş başındadır ve hiç uyumaz. Bilinçaltı daima sınırsız hayat ve sınırsız bilgelikle temas halindedir, dürtüleri ve fikirleri hep hayata yöneliktir. Daha iyi ve güzel bir yaşam için bütün büyük amaçlar, ilhamlar ve vizyonlar bilinçaltından doğar. Bilinçaltınız sizinle önseziler, dürtüler, sezgiler ve fikirler aracılığı ile konuşur. Size her zaman yükselmenizi, sınırı aşmanızı, gelişmenizi, ilerlemenizi söyler. Büyük ressam, müzisyen ve şairler bilinçaltının güçlerini ayarlayıp kullanırlar ve canlanıp ilham alırlar. İnsan evreni beş duyu ile algılar, beş duyu dışındaki algılama genellikle bilinçli algılama değildir ve özel çaba gerektirir. İnsanın beş duyusu dışındaki ikinci algılama mekanizması, zihinsel beyindir. Sinirbilimin önde gelen isimlerinden Kognitif sinirbilimci Marsel Mesulam insan beyninin % 90 nının duygu, düşünce ve davranış işlemediğini, beş duyu ile ilgili işlemlerin ise sadece % 10 u kapladığını söyler (Murphy,2009:21,55,57,103).

Çağımızdaki psikoloji ilmi ruha beyin fonksiyonlarının bir epifenomeni (gölge hadisesi) olarak bakar. Bu tanıma göre ruh beynin faaliyetleri ile tezahürleridir. Dolayısıyla insan bir makine ya da sibernetik bir sistemdir. Ayrıca bu tanımda ayrı bir varlığı olan bir ruh yoktur. Ruh sadece maddi beynin davranış biçimidir. Yani beynin davranışlarının adıdır. Bu bakış açısıyla ruh, aslında vücudun yaptığı şeyleri takip ederek onları kendisinin yaptığını düşünür. Biraz absürt olsa da epifenomenalizm bunu söylemektedir ve **özgür irade** diye bir şey bu görüşe göre yoktur. Oysa insan beyninin işleyişi hakkında da çok şey bilinmiyor. Bilinen şey şudur: insan beyni, taşıdığı ayrıntılı plandan habersiz, milyarlarca sinir hücresinden oluşur. Bu elektro-kimyasal donanımın fiziksel ve mekanik dünyasıdır. Öte yandan bizim düşüncelerimiz, hislerimiz, heyecanlarımız ve irademiz vardır. Eğer madde düşünebiliyorsa, tüm maddesel şeylerin niçin düşünmediklerini açıklayamayız; eğer bu mümkün olmuyorsa, o halde düşünen varlıkları maddesel açıdan açıklayamayız. Düşünce ve seçim, fiziksel doğa yasalarına indirgenemez. Bu yaklaşımı sorgulayan Songar;

“Materyalistler, meseleyi beyin maddesi içinde düşünenler, o maddenin kendiliğinden harekete geçen kuvveti bizatihi temsil ettiğine inanırlar. Hâlbuki biz diyoruz ki madde

ne her şeyin başı ne de sonudur ve kendiliğinden harekete geçemez. Onun idarecisi vardır. İşte bizim anladığımız “Ruh Telakkisi” burada, bir tıp dalı olarak incelenen “Psikiyatriden ve Psikolojiden” ayrılmaktadır. Bugün Psikolojinin normal halini, Psikiyatrinin de hastalıklarını tetkik ettiği ruh, beyin sinir sisteminin fonksiyonundan başka bir şey değildir. Müsbet ilim kendi metotları ve hudutları ile birlikte orada durur. Beynin üstünde ise onu idare eden ve gerek Miletli Leucippusun söylediği gibi, Ruhi faaliyetlerimizin sebebi olan gerekse Pavlovun dediği gibi “beynin kendiliğinden harekete geçmesini kabule mani teşkil eden bir idare edici, hükmedici kuvvet vardır. Beyin onun aleti, Psikiyatri ve Psikolojinin etüt ettiği ruhi faaliyetler ise onun fonksiyonudur. Bütün karışıklıklar her ikisi için de ruh diye bir isim kullanmaktan doğuyor. Beynin bir fonksiyonu olan ruh yerine mesela akıl, zihin veya A,B, diye herhangi bir isim bulsak mesele kökünden hallolur. Ruhun aleti beyindir ve bu aletin bozuklukları ile akıl hastalıkları meydana gelir. Elbetteki alet işler el öğünür ve ruh bedene bağlı kaldıkça onun bütün gösterileri de beynin mükemmelliği ile sınırlıdır. Akıl veya Ruhi fonksiyonlar, onun gerisinde beyin, onun üstünde muharrik kuvvet olan Ruh. Bu zinciri buradan öteye inanışlarımız ve idrakimiz götürür” (Songar,1981:20,21).

ifadeleriyle bu konudaki kafa karışıklığını ve akl-ı selimin varacağı noktayı göstermekte, bize göre “Beynin bir fonksiyonu olan ruh yerine mesela akıl, zihin veya A,B, diye herhangi bir isim bulsak mesele kökünden hallolur.” ifadeleriyle nefse işaret etmektedir. Hayat enerjisi/can anlamıyla ruh gizemini hala korurken; akıl, zihin ve bilinci içeren nefis de gizemini korumakta, acziyet itirafları dünden bugüne devam etmektedir;

“ Beyin hücreleri zihinsel oluşumların merkezidir demek, değersiz bir iddiadır. Çünkü beyin hücreleri içinde zihinsel bir oluşumun varlığını görebilmek, bunu müşahede edebilmek için bir vasıta yoktur.”(Carrel,2000:26). Fukuyama'nın ifadesiyle “ İndirgemeci materyalist bilimin gözlemlenebilir olguları açıklama da yetersiz kaldığı en çarpıcı alan insan bilincidir.” (Saygılı,2006:66). Uyarıcılar ve gözle görülebilir açık tepkiler arasında beyinde olagelen birleştirici bir takım düşünsel ve bilişsel iç oluşumlar vardır. Bilim henüz bunların iç yüzünü açıklayamamıştır. Bu oluşumların fizyolojik ve psikolojik yanları vardır. İç oluşumların psikolojik yanına bilinç olayları denir. Organizma içinde cereyan eden bu olaylar hakkında doğrudan doğruya bilgi edinme imkânları henüz çok sınırlıdır. Nesnel olarak incelenebilen, ancak sinir hücrelerinde meydana geldiği söylenen kimyasal ya da elektriksel değişimlerdir. Ama sinir sistemindeki bu değişikliklerin özel duyulara dönüşümü nasıl olmaktadır. Bu sorunun cevabı henüz verilememiştir(Baymur;2004:31).

Bu anlamda “yaşam enerjisi” olan ruh ile zekâ arasında bir iç içe geçmişlik, hayat ile zekâ arasında sıkı bir akrabalık ve benzerlik vardır. Canlılık ifade eden faaliyetler arttıkça zekâ seviyesi yükseliyorsa hayat ve zekâ kavramları arasındaki akrabalıkta o kadar gerçek olacaktır. Zekâ orijinal yaşama endişelerimizin görünen ve dışa akseden tezahürlerini ifade eder, her varlık orijinal kalmak savaşındadır. Yaşamak mutlak ve pasif intibakla mümkün değildir. Mutlak ve pasif intibak tıpatıp başkası olmaktır. Hayat ve zekâ bu türlü intibaka karşıdır. Akıl objektif

duyular üzerine kuruludur. Duyularımız ise varlığı eşya olarak idrak etmeye elverişli bir yaratılıştadır. Hâlbuki zekâmız belirli bir idrak seviyesi olarak varlığı manaya doğru sürükler. Akıl, hayatın ve zekânın sosyal düzen ile eşya düzeni içinde duyumlara ait dogmatik ve somut idrakler ile terbiye edilmişinin ve katılaşmasının bir sonucudur. Eğer zekâ orijinalliği ve hayatı, objektif manada akıl da katılaşmaları ve eşyayı temsil ediyorlarsa bu ikisi arasında zaman zaman bir çatışmanın da söz konusu olacağı kaçınılmazdır. Çünkü böyle bir akıl katılaşmaları, zorlanmaları kabullenirken zekâ hayatın tezahürlerine uygun olarak buna mukavemet edecektir. Zekâ eşyayı katı, monoton ve dolayısıyla cansız bulur, zekâ katılaşmalardan monotonluktan ve cansızdan ürker(Arvasi,2001:28–31). Ömrünü insan üzerine yaptığı çalışmalara adanmış; sonunda “İnsan Denen Meçhul” diyerek havlu atmış olan Carrel de zeka ile ruh bağlantısına, 1937 yılı Temmuz ayının 2. gününde günlüğüne düştüğü şu notuyla dikkat çekmiştir;

“ Muhtemelen zekamız fiziki olarak dört buuda tabi değildir. O, zaman ve mekân icaplarıyla bağlı değildir. Muhtemelen zaman ve mekân dışında; kâinatın başka buudlarının idaresindedir. Nasıl vücudumuz kimyevi unsurlardan terekkep ediyorsa, ruhumuz bizim dışımızda var olan bir şeyden terekkep eder. Belki de ruhumuz, ruhlar âlemiyle bedenimizin kimya âlemiyle bağlı olduğu gibi bağlıdır.”(Carrel, 57).

Bu çerçevede nefsin içeriğinde var olan aklın sınırlarının zorlanması; “Hala düşünmüyormusunuz” (Yunus Süresi, 3); “Hala mı akletmezsiniz” (Araf Süresi, 169) ayetlerinin gereğinin yerine getirilmesi, sınırlarını zorlayan nefsi ruh ile buluşturacaktır. Cebraîl ve ilahi vahiy anlamıyla ruha müheyya kılınma anlamında; ilahi nefha anlamıyla ruh için inanç da; Fromm’un “İnsan inançsız yaşayamaz” (Fromm,1991:204) ifadesinde de görüldüğü gibi yaşamsaldır. Son zamanlarda çocuk psikolojisi üzerine yapılan araştırmalar, çocuğun dini inanca karşı hassas ve eğilimli, dini inancı kabullenmeye hazır ve istekli olduğunu ortaya koymuştur. İnsandaki dini duygu ve tecrübeleri, inanca yol açan dini ilgi, istek ve arayışları yöneten kaynak bu fitri güç ve kapasitedir. Birçok psikolog, dine ilgi duyan sosyal bilimci ve ilahiyatçılar; her ne kadar tek başına ve otomatik olarak davranışı güdülemeye yeterli olmadığını ifade etmiş olsalar da, dini ihtiyaçtan söz etmişlerdir. İnsan davranışının anlamını belirleyen şeyin niyet olması; fertteki dini eğilimlerin, niyete bağlı olarak arzu konusu haline gelmesi sonucu güdülemenin ortaya çıkması ise tartışılmazdır. Yani dini davranışlarda güdüleme faktörü olarak

dini ihtiyaç değil dini arzudan söz etmek daha uygun olacaktır (Hökelekli,1998:82) ki bu da bize ruh olmadan nefsin varlığından söz edemeyecek olsak da nefis olmadan arzu ve isteğin, bilinçli tercihin olamayacağını göstermektedir. Niyet istek uyandırır, bir konuya istek uyanması dikkati artırır, dikkatin artması ise o işin düzenlenme gücünü yükseltir. Kişinin dikkatinin artması, işin yaşamında önemli hale gelmesini, önem ise o işe yoğunlaşmasını sağlar, niyet istek uyandırdığı için başarı yolunda insanı motive eden bir duygudur ki ruhta var olan bu ihtiyacı arzu ve isteğe dönüştürmesi gereken nefse şu hadis yol göstermekte; niyetin insan için önemine işaret etmek istercesine Buhari de ilgili hadis ile kitabına giriş yapmaktadır;

Bize Humeydi Abdullah İbn-i Zübeyr tehdid edip şöyle dedi; “ Ameller ancak niyetlere göredir. Herkesin niyet ettiği ne ise, eline geçecek olan şey ancak odur. Artık her kim nail olacağı bir dünya malı veya nikâh edeceği bir kadından dolayı hicret etmiş ise, onun hicreti hicret etmiş olduğu şeydir.” (Buhari, c.1, s.143).

2.3. Cebrail ve İlahi Vahiy Anlamıyla Ruha Psikolojik Yaklaşım

Zihin ve madde arasında keskin bir ayırım olmadığı için yoğun düşünce, duygusal odaklaşma ve zihinsel yoğunlaşma esnasında dalga fonksiyonu artmaktadır. Zihin ışıktan hızlı giden bir evrensel akışla temas kurar ve bilgi arşivlerine ulaşır. Bu bilgiler aynı zamanda ışımsal varlıkların olabileceğinin bir kanıtıdır. Ruh ancak mutlak varlıktan gelen verilerin ve uyarıların şuurla kavranması ile anlaşılabilir(Tarhan,2009:164). Bu noktada ruh; vahiy ve vahyin taşıyıcısı Cebrail anlamıyla karşımıza çıkmaktadır. Zihinsel odaklanmanın ve yoğunlaşmanın, soyut evrendeki bilgi dosyalarına ulaştırıcı bir etkisi olduğunu düşünmek mümkündür. Peygamberlerin çileli dönemlerde ve peygamberlik gelmeden önce ontolojik imajinasyonla çok uğraştıkları bilinir. Zihinsel yoğunlaşma ile insanlığa ulaşan yeni bilgiler, inandırıcılığı da beraberinde getirir. Bu kişiler gerçeklik hislerini o derece derin yaşarlar ki odaklandıkları konuya gözleriyle görmüş gibi inanırlar. Mozart, Piri Reis, Mimar Sinan gibi bilimsel keşiflerde bulunan mucitlerin yaşantıları incelenirse, yaptıkları icatlardan önce zihinsel odaklaşma, duygusal yoğunlaşma ve amaca yönelik imajinasyon alt yapısı hemen görülebilir(Tarhan,2009:29).

İlham, insana uzun ve başarısız araştırmaların arkasından gelir. Mesela Newton yerçekimi kanununu kütüphanede iki sene kaldıktan sonra bulmuş, Mimar Sinan mimari tarzını bütün Roma eserlerini gördükten sonra oluşturmuştur. Aslında bu insanlar kuantum enerjisindeki bilgiye ulaşmaktadırlar. Yoğunlaşan insan, evrendeki sezgisel bilgiye ulaşma imkânına kavuşur. Sezgi ve ilham dediğimiz şey genel kozmik zekâdan bilgi almak demektir. Bu sebeple zihin ile madde arasında, parçalara ayırarak analiz edilebilecek kadar keskin bir ayırım yapılamaz. Çünkü parçalara ayırmak onun anlamını değiştirecektir (Tarhan,2009:187). Bilimin; zihin ile madde arasında keskin bir ayırım yapılamayacağını itiraf ettiği bir yerde ilahi nefha, vahiy ve Cebrail anlamıyla ruhu ayrıştırmak elbette ki zordur. Bu zorluğu ilgili ayetlerin açıklamaları içinde yer alan tercihlerin çeşitliliği de göstermektedir. Bununla birlikte bütünüyle ilahi nefha, vahiy ve Cebrail anlamıyla ruhu insan zihnine indirgemek de ayet ve hadisler göz önünde bulundurulduğunda kabule elverişli bir yaklaşım değildir. Çünkü Kur'an-ı Kerim'de Cebrail'in insan şeklinde Hz Lut'a, Hz İbrahim'e ve Hz Meryem'e görüldüğü açıkça bildirilmiştir. Bu sebeple gerek Fazlurrahman gerekse bazı filozof ve sufilerin Cebrail'i Hz Peygamber'in (s.a.v) zihni tasavvurlarının sembolik bir ifadesi gibi gösteren yorumları ayet ve hadislerin açık ifadelerine uymamakta, iman esaslarından sayılan meleklerin gerçek varlıklar olduğu ilkesine ters düştüğünden sakıncalı bulunmaktadır(Yavuz, 1993:204).

Vahiy ise insan dışında melekler ve arı gibi canlı varlıklar için söz konusu olabildiği gibi gökler ve yer gibi cansız varlıklar içinde söz konusu olabilmekte; insan zihninin olmadığı yerde gerek Cebrail gerekse vahiy'den bahsedilebilmektedir. Carrel; 1936 yılı 28 Aralığında günlük notlar halinde yazdığı düşüncelerinde şöyle der;

“ Belki de Ruh ve Fikir dış âlemde mevcut, fakat henüz tanımadığımız maddelerden ibarettir, Ruhi enerjiler, dışımızda bulunan başka enerjilerden gelmektedir ki duyu uzuvlarımızla bunları anlayamamaktayız, ilham ve mağfiret hallerinde bunlar meş'ur hale gelmektedir.”

İnsan ruhunun bu bilgi ile buluşabilmesi belli bir salınım ve titreşim gerektirir. İnsanda titreşimi sağlayan unsur, duyguların gerektiği şekilde yaşanması ve bu yolla ruhun inceliklerinin keşfedilmesidir. Bu durum bize nefsin ancak sınırlarını zorladığında ruhun imkânından istifade edebileceğini göstermektedir. Bunu

yaşantılayacak ve ruhu bilinçli olarak işlevsel hale getirip, onun potansiyelinden istifade edecek olan nefstir. Nefsin üzerine düşeni yapması sonucu ortaya çıkacak olan enerji ruhun potansiyelinden istifade etmeye imkân verecektir. İnsanda biri sabit diğeri değişken olmak üzere iki program vardır. Hayvanlarda ve diğcr canlılarda geliştirilebilme özelliği bulunan ikinci bir programdan söz edilemez. Vücudumuzdaki elektrik devrelerini çalıştıran enerji elektron özellikli bir enerjiden; sevgi foton özellikli kütsesiz bir enerjidir. Kalp ise bir baz istasyonu gibi vericilerle bağlantı kurar, içindeki fikirleri ve duyguları gönderir yahut dışarıdan gelen bilgileri alır. Ruh ise insanda bir özellik olarak görülen kütsesiz bir enerjidir. Ruh; zaman ve mekân kavramından uzaktır. Güneş bu anlamda yarı nurani diyebileceğimiz bir özelliğe sahipken, ruh tam anlamıyla nuranidir, zaman kaydı da dâhil hiçbir maddesel kayda tabi değildir (Tarhan,2009:130). Tarhan'ın vardığı bu noktaya Merter de sorduğu şu soruyla kapı aralamaktadır; *“Nefs mertebelerinde “Can”a doğru yükseldikçe müşahede artık fotonlar vasıtası ile oluşan bildiğimiz ışık ile değilde nur ile gerçekleşiyor olabilir mi..?”* (Merter,2008:180) İnsan beyni alternatif seçimlerin tümünü bir arada bulundurur. Bu durum ilhamın, uzun ve başarısız araştırmalardan sonra nasıl oluştuğunu açıklamakta yardımcı olabilir. Kuantum benzeri genel düşünce ve bilgi diyebileceğimiz kozmik zekâ, zihin ve madde arasında keskin bir ayrım olmadığı için, duygusal odaklaşma ve zihinsel yoğunlaşma esnasında dalga fonksiyonunun hızlanması sonucu ışıktan hızlı giden bir evrensel akışla teması geçip bilgi arşivlerine ulaşır. Bu sonuç, bütüncül evrenin bütüncül sinirsel aktiviteyle alışveriş halinde olmasının değişik bir tezahürüdür. Bu kaynaktan gelen bilgiler ilhamı oluşturur. Şayet insan madde cinsinden bir bilinçli bellek ise, ışık hızında veya ışık hızından daha hızlı bilinçli belleklerin varlığı da düşünülebilir. Semavi dinlerle bağlantısı olan kişiler daha az hata yapmaktadırlar. Ruh bağlantısını kurmamış olanlar da doğru yolu bulurlar; ancak onlar tamamen deneme yanılma yöntemi ile ilerlerler. Semavi kaynaklardan ilham almayı ancak ruh başardığı için ruhsal bağlantısı güçlü olanlar büyük yerle alışveriş yaparlar; akıl ise ancak kendi kaynaklarıyla yetinir(Tarhan,2009:89,131).

Bazen bir beşer olarak peygamberde meleğin ontolojik düzeyini aşan bir gelişme olabilir ve Allah'tan vahyi doğrudan alma mahiyetini edinebilir. Her ne olursa

olsun vahiy sürecinde böyle ontolojik kademelerin varlığı inkâr edilemez gibi görülüyor. Burada mahlûk olanla ulvi olan arasındaki farka dikkat çekilmiş ve O'na layık olanın kademe kademe yükselmesi, arınması ve geliştirilmesi gereği anlatılmış olabilir (Beşer, 2005:42-66). Bu çerçevede Allah Rasulü (s.a.v) Hasan bin Sabit için "Allahım; onu Ruhu'l- Kudüs ile teyit et" derken bu ruha atıfta bulunmuş, Mücadele süresi 22. ayet "İşte Allah onların kalplerine imanı yazmış ve onları kendi katından bir ruh ile desteklemiştir." derken vahiy anlamıyla Peygamberler için söz konusu olabilecek olan bu Ruh ile temasın, ilham anlamıyla normal bir birey içinde gerçekleşebileceğini ifade etmiştir. İlham ve Rüya ile elde edilen ilm-i ledünni sadece peygamberlere mahsus değildir. Aksine peygamberlerden başka diğer insanlarda salihlik, takva, kalp duruluğu ve ruh şeffaflığı gibi belirli şartları kendilerinde topladıklarında onu elde edebilirler. İlham Allah'ın insana verdiği, kalbine attığı bir çeşit ilimdir. Bu sayede insana bazı gizlilikler belirginleşmekte, bazı gerçekler ona açıklığa kavuşmaktadır. Çağdaş psikologlar ilahi ilhamın etütlerine karşı çıkmıyorlar. Ancak düşünce ile ilgili etütleri esnasında düşüncelerine ansızın doğduğu görülen bir yaratıcı düşünceyi ifade etmek üzere ilham veya aydınlanma kavramlarını kullanmaktadırlar. Onlar bu türden ilhamı bizzat düşünürün aklından kaynaklayan bir olgu olarak yorumlarlar; yoksa dış kaynaklardan esinlenen bir şey olarak değerlendirmemektedirler. İnsan çözemediği herhangi bir problem üzerinde uzun zaman düşündüğünde genel olarak bir zaman evresini de zihnini dinlendirmeye ayırmaktadır. Daha sonra tekrar aynı probleme dönmektedir. İşte bu istirahat vakti ki psikologların kuluçka evresi dedikleri bu dönemde düşünce faaliyetinde önemli değişiklikler meydana gelmektedir. Başta düşünce, çözüme ulaşmaya engel olan bazı şüphelerden kurtulmaktadır. İkinci olarak devamlı problem üzerine düşünmekten hâsıl olan çabadan zihin dinlenmiş olur. Daha sonra üzerinde kafa yorduğu probleme döndüğünde, düşüncesi daha duru ve pırıl pırıl olur. Üçüncü olarak da insan bilgilerinde daha önce açık olmayan bazı ilişkilerin izahına, yeni bir takım fikirlerin ortaya çıkmasına ve problemi çözmeye götürecektir olan bir sistem oluşur. Bazı psikologlar, problemde şuursuzca bir tür düşüncenin oluştuğunu, buna benzer şeylerde devamlı olarak akli bir aktivitenin ortaya çıktığını görmüşlerdir. Burada çağdaş psikologların yorumlarında yaratıcı düşünce dedikleri ilhama ait olmak

üzere yaptıkları ilmi yorum ile bu husustaki dini yorum arasındaki realitede bir zıtlık bulunmamaktadır. Çağdaş psikologların yorumlarında bağlı kaldıkları yegâne olgu beyinde cereyan eden fizyolojik ve onunla beraber meydana gelen psikolojik faaliyet yönüdür. Ancak dini bakış çağdaş psikologların beyinde cereyan eden fizyolojik ve onunla beraber meydana gelen psikolojik faaliyet şeklinde taraftar oldukları görüşleri kabul etmekle birlikte, biz yorumda bundan daha da ileri giderek Allah'ın evrendeki her şeyde tasarruf eden ve işlerini düzenleyen bir varlık olarak bazen iradesinin bir takım insanlarda kendilerine ilham etmek istediği bazı gerçekleri keşfetmeye götüreceği şekilde düşünce faaliyetlerini yönlendirebileceğini ve böylece bu realiteler sanki akıllarında ansızın doğuyor gibi aydınlanabileceğine taraftarız. Bazen Allah'ın iradesi ilhamı da yaratıcı düşünce vaktinin dışında meydana getirmekte, istediği herhangi bir vakitte nebi, resul ve dilediği diğer kullarına istediği vahiy ve ilhamları vermektedir (Necati, 1998:166-171).

2.4- Nefs ve Davranışların Biyopsikososyal Temelleri

Gerek ayet gerekse hadislerden anladığımız; nefsin, ruh ve beden buluşması sonucu ortaya çıkmış olduğudur. Ruh-beden bütünlüğü ile nefis; algıların toplayıcısı, eylem ve ilişkilerin merkezi; insanı, iyi ya da kötü; hayır ya da şer türünden eylem ve davranışlara güdüleyici bir güçtür. İnsan kişiliğini ve benliğini oluşturan tüm yapı, fonksiyon, yetenek ve süreçler nefis kavramının içinde yer alır. Bu haliyle nefis derinliği ve sırlarına kolayca nüfuz edilemeyen öznel, karmaşık ve girift içsel hayattır. Nefs; gerek Necm süresi 23. ayet ;“Onlar (putperestler) yalnız zanna ve nefislerin arzusuna tâbi oluyorlar.” gerekse Buhari’de yer alan “Nefs de zina temenni eder ve buna arzu ve iştihâ besler.” (Buhari, c.13, sh.6189) hadisinde görüldüğü gibi “Heva” kavramıyla bir arada kullanılan, istek ve arzuları ile aktif olduğu vurgulanan ve bu haliyle insanı güdüleyen bir güçtür. Heva; Kur’an’da dalal’ın/sapkınlığın başlıca ve en yakın nedeni olarak zikredilmektedir. Kur’an metninde kelimenin hiç değişmeyen anlamı, “ insanı doğru yoldan saptırması kaçınılmaz olan şer bir teamüldür ”. Kur’an’da heva ilmin yani hakikatten beyan olunan bilginin zıddını oluşturmaktadır. Bilginin tersine kişinin kendi hevasına uyması; netice olarak, Allah ve Vahiy hakkında tahminlerde bulunmasından başka bir şey değildir (İzutsu,1997:192). Heva, nefis/benliğin şehvete meyli ve keyfiliği

tercih etmesidir ki hevanın varlığı bir düşüş ifadesidir, bu insanın yücelikten basitliğe düşüşüdür. Kur'an vahyi dışlayarak her türlü çözümü akıldan beklemenin insanı hevaya esir edeceğini ve bunun da insan hayatını subjektif çekişmelerin didişmesine yenik düşürerek rahatsızlıklara yol açacağını söyler. Hevanın bulaşmadığı, vahye delalet eden anlamıyla ruh; nefsi frenleyen, nefis tarafından gözönünde bulundurulması gereken yegâne unsur olarak nefse yön tayin ederken “yaşam enerjisi” anlamıyla ruh; organizmada beden ısısı, oksijen, su ve kandaki şeker oranı gibi öğeleri, belli sınırlar içinde tutmaktadır. Organizma içinde en elverişli yaşama koşullarının kendiliğinden devamını sağlayan doğal mekanizma olarak “ Homeostatik Mekanizma ” organizma için hayati bir unsurdur. Denge durumunun bozulması, bir eksiklik bir ihtiyaç olarak duyulur ve bu durum organizmada bir sıkıntı hali, bir iç gerginliği yaratır. Dengenin yeniden kurulabilmesi için, ihtiyaçların giderilmesi gerekir ve birey bunu sağlayacak davranışlarda bulunmak zorunluluğunu duyar. İşte bu eksikliğin duyulmasına “ihtiyaç”, bu eksikliği gidermek için organizmada beliren güce “dürtü” organizmanın ihtiyacı gidermek için belli bir yönde etkinlik göstermesi eğilimine de “güdü” denir. Güdülerde bir takım davranışlara yol açar. Organizmayı belli davranışlara sürükleyen bu içsel olayların tümüne güdülenme durumu denir (Baymur,2004:71-73). Her ne kadar bu süreci tetikleyen yaşam enerjisi anlamıyla ruh olsa da; tek başına ruhun olduğu yerde organizmadan bahsedemeyeceğimiz için burda söz konusu olan ruh-beden bütünlüğü ile nefstir. Bu noktada açlık, susuzluk, beden ısısını dengede tutma, dinlenme ve uyuma, oksijen eksikliği ve cinsellik fizyolojik güdüler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kur'an “Şüphesiz senin için orada aç kalmak, çıplak kalmak yoktur. Orada ne susuzluk çekersin, ne de güneş altında kalırsın.” (Taha Süresi, 118,119) ayeti ile Hz Âdem'in şahsında; açlık, susuzluk ve beden ısısını dengede tutma gibi güdülerin hayati oluşunu gözler önüne sermekte; ayet; açlık, susuzluk ve aşırı sıcaktan sakınma gibi organizmayı korumakla ilgili üç önemli motive işaret etmektedir. Bunların doyurulması organizmanın fizyolojik bir ihtiyacı olup ferdin hayatta kalması ve hayatını sürdürmesini sağlamaktadır. Açlık ve susuzluğun insan için acı veren bir deneyim oluşu sebebiyle Allah (c.c) bu duruma katlanmayı mükâfat ile karşılamaktadır;

“Medine halkı ve onların çevresinde bulunan bedevilere, Allah’ın Resûlünden geri kalmak, kendi canlarını onun canından üstün tutmak yaraşmaz. Çünkü onların, Allah yolunda çektikleri susuzluk, yorgunluk, açlık, kâfirleri öfkelerdirmek üzere bir yere adım atmaları ve düşmana karşı herhangi bir başarı kazanmaları gibi hiçbir olay yoktur ki karşılığında kendilerine iyi bir amel(in sevabı) yazılmış olmasın. Şüphesiz Allah, iyilik yapanların mükâfatını elbette zayi etmez”(Tevbe Süresi, 120).

Allah (c.c) in yeminleri bozmanın kefareti olarak on fakiri doyurmayı veya giydirmeyi takdir etmiş olması bu güdünün önemini gösterdiği gibi;

“Allah, boş bulunarak ettiğiniz yeminlerle sizi sorumlu tutmaz. Ama bile bile yaptığınız yeminlerle sizi sorumlu tutar. Bu durumda yeminin keffareti, ailenize yedirdiğinizin orta hâllisinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek ya da bir köle azat etmektir. Kim (bu imkânı) bulamazsa, onun keffareti üç gün oruç tutmaktır. İşte yemin ettiğiniz vakit yeminlerinizin keffareti budur. Yeminlerinizi tutun. Allah, size âyetlerini işte böyle açıklıyor ki şükredesiniz.(Maide Süresi, 89).

açlık güdüsünün hayati bir güdü oluşunu şu ayet de bize açık olarak göstermektedir ki vahiy anlamıyla ruh ile bağı kalmayan nefs/insan bu güdünün etkisi altında bir başkasının hayatına kasteden davranışı ortaya koyabilmektedir;

“Fakirlik endişesiyle çocuklarınızı öldürmeyin. Sizi de onları da biz rızıklandırırız. (Zina ve benzeri) çirkinliklere, bunların açığına da gizlisine de yaklaşmayın. Meşrû bir hak karşılığı olmadıkça, Allah’ın haram (dokunulmaz) kıldığı canı öldürmeyin. İşte size Allah bunu emretti ki aklınızı kullanasınız.”(Enam Süresi, 151).

Vahiy anlamıyla ruh ile bağı kalmamasının sonucu olarak bir başkasının hayatına kastedebilen nefis; kendi hayatına, hayati ihtiyaçlarına da duyarsız kalabilmekte, nefis odaklı takıntılar sebebiyle fiziksel bir nedene bağlı olmayan iştahsızlık ve yeme bozukluğu ortaya çıkmakta; anoreksiya nevroza olarak ifade edilen bu durum kişinin hayatını kaybetmesine de yol açabilmektedir. Açlık, susuzluk ve beden ısısının dengede olması gibi ihtiyaçlar insanı güdülediği gibi uyku ve dinlenme ihtiyacı da insanı güdüleyebilmektedir ki bu ihtiyacı Allah (c.c) “Uykunuzu bir dinlenme (sebebi) kıldık.”(Nebe Süresi, 9) ayeti ile göz önüne getirmekte ve bu durumun üzerinde düşünülmesi gereken başlı başına bir ayet olduğunu ifade etmektedir.

Soluma motivi de yaşam için zorunlu olan fizyolojik dürtülerdendir. İnsan, yaşamak için oksijene muhtaçtır. Oksijenin azalması durumunda kişi, kendisinde oksijeni solumaya sevkeden kuvvetli bir motivin olduğunu hisseder. Oksijenin kesilmesi durumunda ise insan ölür. Allah (c.c) “Biz istesek onları suda boğarız da kendileri için ne imdat çağrısı yapan olur, ne de kurtarırlar. Ancak tarafımızdan

bir rahmet olarak ve bir süreye kadar daha yaşasınlar diye kurtarılırlar.”(Yasin Süresi,43,44) ayeti ile solumanın insan yaşamındaki önemine işaret etmektedir.

Kişiliği korumaya yönelik, ferdin bekası için zorunlu olan bu motivlerin dışında türün bekası için zorunlu olan, türü sürdürme motivisi olarak cinsellik motivisi de ayetler de nefis ile birlikte yer almakta “Onda 'sükûn bulup durulmanız' için, size kendi nefislerinizden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet kılması da, O'nun ayetlerindedir. Şüphesiz bunda, düşünebilen bir kavim için gerçekten ayetler vardır.” (Rum Süresi, 21) ayeti ile bu motiv de üzerinde düşünülmesi gereken başlı başına bir ayet olarak dile getirilmektedir. Ayette yer alan (لَسْكُنُوا إِلَيْهَا) ifadesi; huzur bulma, ısınma, kaynaşma ifadeleri ile karşılanmaya çalışılmış olsa da ifade için en uygun karşılığın Bulaç tarafından yapılan “*sükûn bulup durulma*” olduğunu düşünüyoruz. Sükûn bulup durulma ifadesi organizmanın durulma öncesi gerginliğini göstermektedir. Cinsi faaliyetlerde bulunma ihtiyacı fizyolojik ve organik bir ihtiyaçtır. Ancak açlık ve susuzluktan farklı olarak organizmanın yaşamını sürdürmesi açısından hayati olmamakla birlikte türlerin yaşaması için zorunludur. Hayatı sevmek ve hayata değer vermek insan mekanizmasında yer alan en büyük içgüdüdür. Hayatı sevme içgüdüsi belli başlı doğuştan gelme iki içgüdüyü de içine alır ki bunların birisi insanın kendisini sevmesi diğeri de türünün varlığını devam ettirmesidir (Kutup,1987:207). Bu durum Kur'an'ın bütün insanlığı tek bir nefis ve insan olarak görmesinin doğal bir sonucudur. Hayatı sevme güdüsü, sahiplenme güdüsü ile beraber şeytanın insana nüfuzuna kaynaklık eden veya bir başka kabule göre şeytanın vesvesesi ile ortaya çıkan iki temel güdüdür (Necati,1998:34) ki bu güdülere şu ayet işaret etmektedir; “Nihayet şeytan ona vesvese verip şöyle dedi: “Ey Âdem! Sana ebedilik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?”(Taha Süresi, 120).

Kişinin doğal denge durumuna dönebilmesi için diğeri duyguların hafifletilmesi nasıl gerekli ise bu şiddetli duygunun da hafifletilmesi, ayetin ifadesiyle organizmanın “sükûn bulup durulması” gereklidir. Bu duygunun başıboş bırakılması ne kadar zararlı, doğal denge durumunu ne kadar sarsıcıysa bastırılması da o derece zararlı ve sarsıcıdır. Vahiy anlamıyla ruh; gerek yeme içmedeki itidal ve oruç gerekse evliliğin gerekliliği ile nefsin doğal denge durumunu bulması için

olması gereken çerçeveyi çizmektedir. İnsan açlık duymadığında da yemek yiyebilen susuzluk duymadığında da su içebilen, her zaman cinsel birleşmede bulunabilen bir varlıktır. Bu çerçevede isteklerden birinin aşırı derecede doyurulması, bir konudaki ilginin normal ölçülerin üzerinde geliştirilmesi yaşamın ahengiyle bağdaşmayan bir durumdur. Organizmanın ihtiyacı olan yeme-içme veya cinselliğe aşırı yüklenişler de organizmanın çeşitli etkinlik alanları arasında bir dengesizliğe yol açar; dolayısıyla ilgili alanlar, ahengi bozarlar. Bunun kaçınılmaz sonucuda, tüm yaşam biçiminin yaşamın olumsuz tarafına kaymasıdır. Cinsel içgüdünün gereği gibi eğitilmesinde, cinsel isteklerin, bütün bedensel etkinliklerimizin kendilerine gerekli dışavurumu sağlayabileceği olumlu bir amaca yöneltilmesi gerekir. Amaç doğru seçilebildiğinde ne cinsellik ne de bir başka yaşamsal dışavurum, aşırılık tehlikesinin tehdidi altında bulunur. Öte yandan bütün içgüdülerle ilgilerin denetim altına alınarak birbiriyle uyumlu duruma getirilmeleri gerekirse de bunların tümüyle baskı altına alınması organizma için bir tehlike oluşturur. Aşırı bir perhiz durumunda yaşayan bir insanın nasıl gerek ruh gerekse bedensel beslenmesi bundan zarar görürse cinsel alanda da tam bir perhiz durumu salık verilecek bir davranış değildir. Bu sözü normal bir yaşam biçiminde cinselliğin kendine uygun bir dışavurum sağlaması gerektiği biçiminde anlamalıyız. Bu demek değildir ki yaşam biçimindeki dengesizliği ele veren nevrozları, cinselliğin dizginlerini serbest bırakarak yok edebiliriz. Libidonun nevrozların doğmasına yol açtığı görüşü kısaca doğru sayılamayacağı gibi, hatta nevrozlu insanların cinsel içgüdülerine doğru dürüst dışavurum sağlayamadıklarını söyleyebiliriz. Cinsel içgüdülerin dışavurumu tek başına nevrozları iyileştirme gücü gösteremez. Nevroz dediğimiz şey, başka bir deyişle yaşam biçiminin bir hastalığıdır ve ancak gerekli yaşam biçimini edindiğimiz zaman ortadan kaldırılabılır (Adler,2003:204). İnsan da yürüme ve devinme gücü de vardır. Bu güçler engellenecek olursa bunun sonucunda önemli fiziksel hastalıklar, ya da rahatsızlıklar ortaya çıkabilir. Freud cinsel gücün engellenmesinin nevroitik bozuklukların nedeni olabileceğini kabul ederek, acı nedeni olan bir başka harcama eksikliğine, cinsel gücü harcama eksikliğine dikkati çekmiştir. Cinsel doyumun önemini aşırı bir şekilde değerlendirmiş olmasına karşın Freud'un kuramı insanın sahip olduklarını kullanma ve harcama konusundaki başarısızlığının hastalık ve

mutsuzluk nedeni olduğu gerçeğinin pek derin bir simgesel anlatımıdır. Bu ilkenin fiziksel güçler için olduğu kadar tinsel güçler içinde geçerli olduğu apaçıktır. İnsan konuşma ve düşünme yetenekleri ile donatılmıştır. Eğer bu güçler engellenmiş olsalardı, kişi ağır bir şekilde zarar görmüş olacaktı. İnsan sevme gücüne sahiptir ve eğer bu gücünü kullanamazsa, sevme konusunda güçsüzse bu şanssızlığından acı duysa da başarısızlığının nedeni olan acıdan her türden ussallaştırmalarla ya da kültürel kalıpları kullanarak kaçma yollarını deneyebilir(Fromm,1991:212). Cinsiyet motivisi Yusuf süresinde yer alan Hz Yusuf ile vezirin eşi arasında cereyan eden olaylarda daha belirgin; Kutup'un da katıldığı Zamaşeri'nin yorumuna göre Peygamberi dahi sarsacak kadar etkilidir;

“Yemin olsun, kadın onu arzulamıştı. Eğer Rabbinin gerçeğe dikkat çeken delilini görmeseydi, o da onu arzulamıştı. Biz böylece ondan, kötülüğü ve fuhşu uzak tutuyorduk. Çünkü o, bizim samimi/seçkin kullarımızdandı.”(Yusuf Süresi,24).

Gerek biyolojik gerekse psikolojik açıdan ayete baktığımızda her insanın doğuştan aynı duygulara, his ve güdülere sahip olduğunu görürüz ki Hz Yusuf'unda bu anlamda diğer insanlardan farkı yoktur. Ayetten de anlaşılacağı gibi Hz Yusuf'un Rabbinin gerçeğe dikkat çeken delili' nin farkında oluşu; Vahiy ve İlham anlamıyla ruhi boyutunun aktif olduğu anlamına gelmekte; nefis kaynaklı bu deneyimin Peygamber de olsa her insanı sarsabileceğini göstermektedir. Fizyolojik ihtiyaçlardan doğan bu güdülere evrensel ve birincil güdüler de denir. Bunlar bütün canlılarda bulunduğu için evrenselidir. Gerek sosyal gerekse psikolojik güdülerin ilk hızlarını bunlardan almaları bakımından bunlara birincil güdüler de denmiştir. Fizyolojik güdüler canlı varlığın yaşamasını sağlayan, doğuştan itibaren kendisini göstererek davranışları etkileyen, evrensel güdülerdir(Baymur,2004:76).

Fromm; fizyolojik güdüler ile istek ve iştihaya bağlı olanlar arasında ayırım yapar; “Fizyolojik bakımdan koşullanmış istekler fizyolojik gerilimin kalkmasıyla doyum bulurlar ve ancak fizyolojik gereksinme yeniden doğduğunda tekrar ortaya çıkarlar. Bu nedenle onlar doğada uyumludurlar. Usdışı istekler ise tersine açgözlüdür. Bu usdışı isteklerin asıl özünde onların “doyurulamamaları” vardır. Onlar kişinin içindeki doyumsuzluktan doğarlar.” der. Bu istekler bir eksiklik ya da bozukluktan kaynaklandıkları zaman normal ve fizyolojik koşullara dayanan isteklere benzerler. Birinci durumda eksiklik organizma içindeki normal kimyasal süreçlerden

kaynaklanır. Öteki durumda ise ruhsal işlev bozukluğunun sonucudur. Her iki durumda da eksiklik, gerilimlere neden olur. Bu eksikliği giderme ise hazla sonuçlanır. Bedensel gereksinme biçiminde olmayan ün, üstünlük, boyun eğme, imrenme, kıskanma gibi tutkulu ve yeğin tüm öteki usdışı istekler de bireyin özyapısından kaynaklanır ve kişilik içindeki bir sakatlanma ya da bozukluktan doğduklarından, bunların nefis kaynaklı oldukları söylenebilir. Bu tutkuların doyumundan duyulan haz da tıpkı nevrotik bakımdan koşullanmış bedensel isteklerde olduğu gibi, ruhsal gerilimden kurtulmanın sonucudur(Fromm,1991:182).

Modern psikiyatride insan modeli “biopsikososyal” modeldir. Yani bu modele göre insanın davranışları biyolojik alt yapısı, psikolojik durum ve sosyal çevre faktörleri tarafından belirlenir(Özcankaya,1999:23). İnsanın biopsikososyal bir varlık oluşu fizyolojik güdülerin dışında psikolojik ve sosyal güdülere de dikkati çekmektedir ki bu alana dikkati çekenler; kişilik gelişiminin aslında Freud’un iddia ettiği gibi psikoseksüel güçlerden değil onlardan ziyade psikososyal güçler tarafından belirlendiğini iddia eden Freud muhalifleri olmuştur. Bu çerçevede Freud’un id ve libido anlayışının muhalifi Jung bizlerin geçmişimiz kadar, geleceğe yönelik hedeflerimiz, umutlarımız ve tutkularımız tarafından şekillendirildiğimize inanarak psikolojik unsura dikkat çekmiş, Freud’un ego anlayışına karşı çıkan Adler ise bizim kişiliğimizi kendimize has yaşam stilimizle uyumlu şekilde belirleme yeteneğine sahip olduğumuzu söyleyerek “Ben’in Yaratıcı Gücü” anlayışıyla Ego/Nefs ağırlıklı psikolojik unsuru gündeme getirdiği gibi; diğer Sosyal Psikoloji Teorisyenleri ile beraber anksiyete ve anormal davranışların içgüdülerden, libidodan ve cinsellikten kaynaklanmadığını, bunların hayatın ilk dönemlerinde oluşturulan sosyal ilişkilerden geliştiğini söyleyerek sosyal boyuta da dikkat çekmiştir. Ericson da “Benlik Krizi” teorisi ile ego/nefs üzerinde durmuş, gelişimsel veya yaşam boyu gelişim anlayışıyla kişilik gelişiminin doğumdan yaşlılığa dek bireyin tüm yaşamı boyunca sürdüğünü söyleyerek gerek geleneksel davranışçuların insanı ilk senenin mahkûmu gösteren gerekse Freud’un insanı ilk beş senenin mahkûmu yapan anlayışına karşı çıkmıştır. Diğer taraftan Hümanist Psikologların önde gelenlerinden Maslow da ihtiyaçlar hiyerarşisi anlayışı ile su, yiyecek, hava, uyku, cinsellik gibi fizyolojik ihtiyaçlara ilave olarak güvenlik, düzen, korunma ve korku ile anksiyete duygusundan uzak olma gibi emniyet

ihtiyaçlarını; ait olma ve sevgi ihtiyacını; başkalarından saygı görme ve kendine saygı ihtiyacı ile Carl Rogers ile beraber kendini gerçekleştirme ihtiyacını gündeme getirerek insan için söz konusu olan fizyolojik güdüler yanında psikolojik ve sosyal güdülere de dikkat çekmiştir. Bu çerçevede Maslow şu ifadeleriyle insanı güdüleyen fizyolojik güdüler kadar psikolojik ve sosyal güdülerin de önemli olduğunu dile getirmekte;

“Nevroz, özünde ve başlangıcında su, amino asitler ve kalsiyum gibi gereksinimlerle bir tuttuğum belirli doyumlara ulaşamamaktan kaynaklanan bir eksiklik rahatsızlığıdır. Bir çok nevrozda diğer karmaşık belirleyicilerin yanı sıra güvenliğe, ait olmaya ve özdeşlemeye, yoğun sevgi ilişkilerine, saygınlık ve itibara duyulan ve doyurulmamış bir özlem yatmaktaydı.” sözleri ve *“Hiç kimse iyodin ya da C vitaminine gereksinim duyduğumuz gerçeğini yadsımayacaktır. Sevgiye duyduğumuz gereksiniminde aynı sınıfa girdiğini anımsatmak isterim. Denge, durağanlık, gerilimi azaltma, savunma ya da diğer koruyucu güdülenmeleri amaçlayan bir gelişim ya da kendini kusursuzlaştırma eğiliminin var olduğunu her geçen gün daha çok psikolog benimsemek zorunda kalıyor.”* (Maslow,2001:26–28).

ifadeleriyle sevgi açlığının tuz eksikliği ya da vitamin eksikliği gibi eksiklik hastalığı olduğu yargısına vararak psikolojik ve sosyal güdülerin insan için hayati özelliğini ortaya koymak da bir adım daha ileriye giderek fizyolojik, psikolojik ve sosyal anlamda eksikliğe güdülenmiş organizmanın ötesine geçmekte ve gelişime güdülenmiş insana dikkat çekmektedir. Adler de; fizyolojik anlamda eksikliğini telafi ederek doğal denge durumuna dönmeye çalışan organizmanın mücadelesinin ve teslim bayrağını çekmeksizin yaşam varlığını korumaya çalışmasının psikolojik ve sosyal anlamda eksiklik için de söz konusu olduğunu söyler ve

“Her ruhta bir amaç ve ideal düşüncesi yaşar ve ruh bunların yardımıyla içinde bulunduğu durumu aşmaya, somut bir amaç saptayarak haldeki eksikliklerini gidermeye, karşılaştığı güçlükleri yenmeye çalışır. Bu somut hedef ve amaç sayesinde birey, düşünce ve duygu bakımından mevcut durumdaki güçlüklerin üstüne çıkar, gelecekte kendisini bekleyen başarıları göz önünde tutarak kendisine bir üstünlük sağlar. Bir amaç fikri olmadan bireysel etkinlikler anlamını yitirir.” ifadeleriyle insan için hedef ve amacın önemine dikkat çeker (Adler,2003:13).

İnsanın fizyolojik ihtiyaçları yanında barınma, güvenlik, emniyet ve korku duygusundan uzak olma ihtiyacını, Nahl süresinde yer alan şu ayet dile getirmektedir;

“Allah, size evlerinizi huzur ve dinlenme yeri yaptı. Hayvanların derilerinden gerek göç gününüzde, gerek ikamet gününüzde kolayca taşıyacağınız evler; onların yünlerinden, yapağlarından ve kıllarından bir süreye kadar yararlanacağınız ev eşyası ve geçimlikler meydana getirdi. Allah, yarattıklarından sizin için gölgeler yaptı ve

dağlarda da sizin için barmaklar var etti. Sizi sıcaktan koruyacak elbiseler ve savaşta sizi koruyacak zırhlar verdi. Böylece Allah, müslüman olasınız diye üzerinizde olan nimetini tamamlıyor.”(Nahl Süresi, 80,81).

"Nefislerinizi ayıplamayın" ya da "Nefislerinizle alay etmeyin, eğlenmeyin" (Hucurat Süresi, 11) ifadeleriyle Kur'an bütün insanlığı tek bir nefis ve insan olarak gördüğü için bir kimsenin birine yaptığı bir kötülüğü kendisine yapmış saymakta, bireyi toplumdan ayırmamakta; "İnsanlar tek bir ümmet idiler; sonra ayrılığa düştüler."(Yunus Süresi, 19) ayetinde de vurgulandığı gibi birliktelik ve aidiyetin asıl olduğuna işaret etmekte; insan psikolojisinde var olan rekabet, amaca yöneliklik ve kendini gerçekleştirme ihtiyacına ise

"Hayır! Andolsun iyilerin kitabı İliyyun'dadır. İliyyun nedir, bilir misin? İçinde ameller kaydedilmiş bir kitaptır. O kitabı, Allah'a yakın olanlar görür. İyiler kesinkes cennettir. Onlar orada koltuklar üzerinde etrafa bakarlar. Onların yüzünde nimetlerin sevincini görürsün. Kendilerine mühürlü halis bir içki sunulur. Onun içiminin sonunda misk kokusu vardır. *İşte yarışanlar ancak onda yarışsınlar.*" (Mutaffifin Süresi, 18–26) ayeti ile dikkat çekmektedir.

Psikososyal güdüler içinde bağlılık, güvenlik, saygınlık ihtiyacı, cinsel güdü, özgürlük ve özerklik, hazza varma ve elemden kaçma gibi ihtiyaçlara yer veren Balkış "Bu güdünün neden ileri geldiğini kestirmek güçtür " diyerek olumsuz sosyal güdü olarak saldırganlık güdüsüne de yer vermiştir(Baymur,2004:76). Freud; daha sonra fikrini değiştirerek her iki içgüdünün birlikte hareket ettiğini söylemiş olsa da ilk başlarda Thanatos olarak adlandırdığı saldırganlık içgüdü ile yaşam içgüdü olan Libido'nun çatışma halinde olduğunu belirtmiştir (Burger,2006:80). Freud saldırganlığın içgüdüsel olduğunu söyleyerek onu yaşam içgüdüyle bir arada ele alırken Fromm yıkıcılık ve zalimliğin içgüdüsel dürtüler olmayıp, kökenleri insanın tümel varoluşunda bulunan tutkular olduğunu söyler (Fromm,1993:107) ki "Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye itti de (nefsine uyarak) onu öldürdü ve böylece ziyan edenlerden oldu." (Maide Süresi, 30) ayeti bu çerçevede Kabil'in kıssasında saldırganlığın taşıyıcısı nefsin rolüne işaret eder; Hz Yusuf'un kardeşlerinin Hz Yusuf'a karşı tavrını ise "Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi." (Yusuf Süresi, 18) ayetinde güdünün taşıyıcısı nefis ile bir arada zikreder. Kabil ile başlayan bu tümel varoluştaki tutkunun insan davranışı üzerindeki etkisini ise şu hadis gösterir; "Rasulullah (s.a.v) şöyle buyurdu: "Hiçbir Nefs zulm ile öldürülmez ki, ille onun kanından (yani kanının günahından) birinci Âdem (atanın) oğluna bir pay ayrılır. Çünkü o, öldürme adetini koyanların birincisidir

(Buhari,c.7,s.3113). Bu sürecin Habil'e etkisi kadar Kabil'e de etkisinin olduğuna Fromm şu ifadeleriyle dikkat çeker;

"Kişi yıkıcılığını yalnızca başkalarına karşı gösterse bile başkalarınınki kadar kendisindeki yaşam ilkesini de bozmaktadır. Başkalarının sana yapmalarını istemediğin bir şeyi sen de başkalarına yapma" özdeyişi etiğin en temel ilkelerinden biridir. Ama "başkalarına ne yaparsan onu aynı zamanda kendine de yaparsın" tümcesi de eşit ölçüde hak verilebilir bir tümcedir. Her hangi bir insanda yaşama doğru yöneltilmiş güçlere saldırmak zorunlu olarak bizim üstümüzde de yankılar yapar. İnsan başkalarının bu güçlerine saygısızlık gösterdiği zaman, kendisi de etkilenmeksizin kalamaz" (Fromm,1991:217).

Güdülerdeki fizyolojik, psikolojik ve sosyal çeşitlilik Kur'an ayetlerinde görüldüğü ve "Allah'ın sana verdiği şeylerde ahiret yurdunu ara. Dünyadan da nasibini unutma."(Kasas Süresi, 77) ayeti ve benzeri ayetler ile dengeye dikkat çekildiği gibi hadisler de güdülerdeki çeşitliliğe yer vermekte; Hz Peygamber; (s.a.v) Selman-ı Farisi ile Ebu'd-Derda arasında geçen olay bağlamında organizma için söz konusu olan biyopsikososyal doğal denge durumuna işaret etmektedir;

"Rasulullah (s.a.v) Selman ve Ebu'd-Derda'yı kardeş yaptı. Selman Ebu'd-Derdayı ziyaret edince Ümmü Derdayı perişan gördü.Bu ne haldir? diye sorunca, kadın: Kardeşin Ebu'd-Derdanın dünyaya ihtiyacı yok! Cevabını verdi. Ebu'd-Derda geldi Selman'a yemek hazırlayıp "Sen buyur, ben oruçluyum" dedi. Selman: sen yemeyince ben de yemem deyince yedi. Yatma vakti gelince namaz kılacaktı ki Selman "(Yat) uyu" deyince yattı. Daha sonra kalkınca "uyu" dedi ve uyudu. Gecenin sonunda Selman şimdi kalk dedi. Hep birlikte namaz kıldık. Selman ona: Muhakkak ki senin üzerine Rabbin için bir hak vardır ve yine senin üzerinde kendin için bir hak vardır ve yine senin üzerinde ailen için de bir hak vardır. Binaenaleyh Sen her hak sahibine hakkını ver dedi. Nebi (s.a.v) gelip anlatınca : "Selman doğru söylemiş" buyurdu." (Buhari, c.4, s.1834).

Gerek ayet gerekse hadis; fizyolojik, psikolojik veya sosyal içerikli güdü olarak hiçbir güdünün ihmal edilmemesinin gerekliliğini ortaya koymakta; organizmada doğal dengenin devamlılığı için var olan hareketliliğin; güdülerin baskısı altında kalan ve herhangi bir güdü lehine veya aleyhine tercihte bulunacak olan kişi tarafından göz önüne bulundurulmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Fizyolojik güdülerini doyurarak bedenin arzu ve isteklerini yerine getiren; dünyevi arzular peşinde gitmeyi sürdürerek dini görevlerini ve ruhi isteklerini doyurmayı ihmal eden bir kimsenin kafasının rahat olması, güven duygusu içinde mutluluk duyması mümkün değildir. Aynı şekilde fizyolojik güdülerini ihmal edecek derecede manevi güdülerini doyurma konusunda aşırı giden bir kimse de ruh ve beden sağlığı açısından normal biri olarak kabul edilemez. Güdüler arasındaki çatışmayı

çözmenin en güzel yolu ikisi arasında bir uzlaşma sağlamaktır. İnsan fizyolojik güdülerini doyurma noktasında dinen serbest olan alanı kullanır. Aynı zamanda ibadet, salih amel, Allah'ın yasaklarından sakınmak, O'nun bizim için çizdiği hayat yolunu izlemek suretiyle de psikolojik ve sosyal güdülerini doyurur. İnsanın güdülerinden her birini aşırılık ve bağınazlığa kapılmaksızın normal bir şekilde doyurması halinde maddi ve manevi yönden denge tam olarak sağlanır. İslamda insanın fizyolojik güdülerini doyurma noktasında mutlak bir serbestlik yoktur; bilakis güdülerine hâkim olma, sadece dini yönden izin verilen yollarla doyum sağlamak suretiyle onlara hükmetmeyi gerekli kılar. İslamda yaratılıştan gelen güdülerini mahrum etmeye yönelik ruhbanlık da yoktur(Necati, 2000: 48). Tüm boyutlarıyla gereksinim, ihtiyaç ve güdülerini olumsuz anlamda ele alanlar; bünyenin temel amacının can sıkıcı gereksinimden kurtulmak, böylece gerilimi düşürmek, bir denge, devinimsizlik haline, acıdan arınmış atıl bir duruma ulaşmak olduğunu söylerler. Bu yaklaşımın tek amacı duraksama, gereksinim ve ihtiyacın kendisinden kurtulma, isteğin olmadığı bir duruma ulaşmaktır. Bu yaklaşımdan farklı olarak Charlotte Buhler dengeleşim (homeostatis) kuramına dikkat çekmiştir. Dinlenme kuramı gerilimi ortadan kaldırmaktan söz eder, yani en iyisi gerilimsizliktir demeye getirir. Denge ise gerilimin hiç olmamasının değil en uygun düzeyde olmasının üzerinde durur. Bu da gerilimin bazen düşürülmesi bazen artırılması anlamına gelir. Gerek dinlenme gerekse denge kuramının her ikisinde de yaşamda kararlı bir yönün eksik olduğunun açıkça görüldüğünü söyleyen Maslow; tasarlamamanın ve geleceğe bakmanın sağlıklı insanın belirleyici özellikleri olduğunu söyleyen; tercihini eksiklik güdülerini değil de gelişim güdülerinden yana kullanan Allport'un şu sözlerine yer verir;

“Eksiklik güdülerini gerçekten de gerilimin düşürülmesini ve dengenin yeniden sağlanmasını ister. Öte yandan gelişim güdülerini gerilimi gelecekteki ve hatta çoğu zaman için ulaşılamayacak hedefleri elde etmek için canlı tutar. Bu da bir insanı hayvandan bir yetişkini bebekten ayıran özelliktir.” (Maslow,2001:37).

Kur'an ayetleri ve hadislerde ifadesini bulan genel insan karakter ve mizacının en temel özelliği, gerilimli olması veya daima bir tercih diyalektiği içerisinde bulunmasıdır. İçimizde tamamlanmamış daireler olduğu sürece bizler dualizm bataklığına saplanmış bir haldeyizdir. Ancak sevgi-nefret, öfke-hilm, kaygı-huzur, şehvet-saygı, hırs-cömertlik, gurur-tevazu birleştiğinde bu daireler kapanmış olur.

Bütün bu nefsanî zaafılar veya olumsuz duygular, aslında insan olmanın, olmazsa olmaz yapı taşlarıdır. Zıtlık olmasa insan da olamazdı. Çift kutupluluk mahlûkatın yasasıdır. İnsan benliği de bu yasaya tabidir. Yaratıcı yasası gereği, insanın içine bir pozitif, bir de negatif kutup koymuştur. Biri faz, biri nötr. Biri ışık hattını, diğeri toprak hattını temsil eder. Bu kutuplar, suladıkça gelişme potansiyeli taşır. Kişi hangisini sularsa, oradaki tohum büyüyüp serpilir. Negatif kutbu sulayan, sonunda Cehennem ağacı olan "Zakkum"unu büyütür, pozitif kutbu sulayan Cennet ağacı olan "Tuba"sını büyütür. Tercih insanındır; irade var olduğu sürece mazeret yoktur(İslamoğlu, 2010). James; gerilimin, bütün dinlerin insana bakışında ki ortak nokta olduğunu ifade ederken;

“Tüm dinlerin insan varoluşu konusunda buldukları ortak nokta insanın temel bir ‘huzursuzluğunun’ olduğu ve yüksek değerlerle temas kurarak bu huzursuzluğunu aşmaya çalıştığıdır. İnsanın içindeki bu huzursuz yanlış yönünün yanı sıra bir de doğru olan yönü vardı. Birinci aşamada insan henüz hangi yönüyle özdeşleşeceğini pek bilememekte ama ikinci kurtuluş aşamasında, bu tomurcuk gibi gelişmeye hazır yönüyle özdeşim kurabilmektedir.” (Merter,2008:52,168).

Kohut, Benliğin merkezinde “çekirdek benlik” diye tanımladığı; bir kutbunda temel arzular diğerkutbunda ise temel idealler ve emellerin yer aldığını söylediği iki kutuplu dinamik bir çekirdek alanın varlığından bahseder. Bu iki kutup arasında bir gerilimin var olduğunu söyleyen Kohut; insanın emellerine ulaşarak bu gerilimi aşmaya çabaladığını söyler (Merter, 2008: 67). Fromm ise varoluşsal olan bu gerilimi doğadan kopuşla ilişkilendirmiş bizim nefsi seviyyeye bakışımızla paralellik arzeden ifadeler kullanmıştır;

“Kendi bilincine varma, us ve imgelem, hayvansal varoluşu karakterize eden ‘uyum’u bozmuşlardır. Bunların doğuşu insanı ötekilerden ayrı bir varlık, evrenin doğal olmayan bir yarattığı haline getirmiştir. O, doğanın bir parçasıdır, doğa yasalarına boyun eğer, onları değiştirecek güçte değildir, ama yine de doğadaki tüm öteki varlıkları aşan bir yana sahiptir. İnsan doğanın bir parçası olduğu halde doğadan ayrılmıştır. İnsan sürekli ve kaçınılmaz bir dengesizlik durumu içindedir. Onun yaşamı kendi türünün örneğini yineleyerek yaşanılmaz. İnsan yaşamaya mecburdur. O, camı sıkılabilen, hoşnutsuzluk duyabilen, cennetten çıkarıldığını hissedebilen tek hayvandır. O insansal durum öncesinde yaşadığı doğa ile uyum durumuna geri dönemez. Usunu doğanın ve kendi kendisinin efendisi oluncaya değin geliştirmeyi sürdürmesi gerekir. Usun doğuşu, insanın içinde bir bölünmeye neden olmuştur. Bu ikiye bölünmüşlük onu sürekli olarak yeni çözümler bulmak üzere savaşmaya zorlar. İnsanın tarihinin canlılığı, gelişmesinin nedeni olan ussal varoluşuna özgü bir canlılıktır. İnsanda ilerleme için doğuştan getirdiği bir itki yoktur. Onu yola çıktığı noktadan ileriye doğru götüren şey, varoluşundaki çelişkidir. İnsan, cenneti, doğa ile olan birleşikliğini yitirmiş olduğu için ebedi gezginci haline gelmiştir. İnsanın doğasındaki bu ayrılma, insan varoluşunun asıl özünden kaynaklandıkları için benim

varoluşsal diye adlandırdığım ikiye bölünmelere yol açar. Bu ikiye bölünmeler insanın ortadan kaldıramayacağı, ama özyapı ve kültürüne göre, değişik biçimlerde tepki göstereceği çelişkilerdir.” (Fromm,1991:50).

Güdülerin varlığından rahatsız oluşu ve güdülerini ortadan kaldırma amacı sebebiyle dinlenme kuramı kabule elverişli bir kuram değildir. Denge kuramı kabule elverişli bir kuram olsa da gelişim güdülerini anlayışını eksiklik güdülerini anlayışına tercih eden hümanist psikologların gerilimi canlı tutacak bir hedeften mahrum oluşu eleştirilerini cevaplayamamaktadır. Bu eleştiriyi kendi içinde cevaplayacak bir denge kuramı veya gelişim güdülerini tercihi ile hedef merkezli gerilimi canlı tutan yaklaşım Kur'an ayetleri ve hadislerin ifade ettiği genel insan karakter ve mizacı ile örtüşen bir yaklaşımdır.

2.5. Nefs ve Kişilik

Kişilik, bireyin iç ve dış çevresiyle kurduğu, diğer bireylerden ayırt edici, tutarlı ve yapılaşmış bir ilişki biçimidir. Psikologların üzerinde aynı fikirde olduğu bir tek kişilik tanımı yoktur. Vermiş olduğumuz tarifte ayırt edicilik vasfı ile birey başkalarından farklı olan özellikleri ile ortaya konmakta, tutarlılık vasfı üzerinde, zaman boyutu içinde o kişinin benzer durumlarda davranışının pek değişmediğini vurgulamak amacıyla durulmakta, yapılaşmış kavramı ise kişiliğin çok sayıda birimlerden oluşan bir sistem olduğunu, sistemin her biriminin birbiriyle bağlantılı olarak bir örüntü geliştirdiğini ifade etmek amacıyla kullanılmaktadır (Cüceloğlu,2008:406). İnsan, kişiliğin bir kısmını doğuştan kalıtımla ana-babasından alırken diğer bir kısmını da sonradan kazanır. Böylece kişilik, insanın doğuştan getirdiği ve sonradan kazandığı özelliklerin karmaşık bir bileşkesinden oluşmaktadır. Kişiliği belirleyen biyolojik veya ruhsal ya da sosyal ve kültürel faktörlerin tümünü bütün gerçekliği ile anlamadan insan şahsiyetini net olarak anlamamız mümkün değildir. Yalnız bedensel-biyolojik etkenleri, sosyal ve kültürel faktörleri incelemekle yetinmek, insanın ruhsal yönünün etkisini göz ardı etmek, sonuçta bize şahsiyet açısından bulanık ve inceliklerin okunamadığı bir tablo verecektir. Fromm; Modern Psikolojinin insandaki ruhsal yönü hesaba katmaması nedeniyle insanı sağlıklı olarak tanımaktan aciz kaldığını dile getirmiştir. Bu durum, onun şu sözlerinde açıkça ortaya çıkmaktadır:

“Psikolojiyi insan ruhunun etüdünü alan olarak seçen ve onun erdem ve mutluluğunu öne çıkaran bir disiplin olarak gören gelenek, evet bu gelenek tamamen bir tarafa itilmiştir. Akademik Psikoloji Bilimi bütün çabalarıyla tabiat bilimlerine ölçü ve tartıyla ilgili deneysel yöntemlere yönelerek onlara öykünmeye çalışmıştır. Öyleki bu bilim ruh dışında her şeyi tedavi etmeye çalışmakta, insanın laboratuvarında denenebilecek fenomenlerini anlamaya tüm çabalarını hasretmekte, şuurun, değer yargılarının, iyilik ve kötülüğün psikolojinin problemleri dışında kalan metafizik düşüncelerden öte bir şey olmadığını sanmıştır. Çabalar çoğu zaman önemsiz detaylarla ilgili problemler üzerinde yoğunlaşmış ve burada sözüm ona bir bilimsel metot izlemiştir. Bunu insanın önemli problemlerini inceleyecek yeni metotlar bulmaya yeğlemiştir. Böylece psikoloji artık temel konusu olan ruha muhtaç bir bilim konumuna düşmüştür. Mekanizmalar, tepkimelerin oluşması ve duyular en önemli ilgi konuları arasına girmiştir. Sevgi, akıl, şuur ve değerler gibi insanın en ayırt edici nitelikleri ve insanlığın en önde gelen olayları ile ilgilenmekten vazgeçmiştir.” (Necati,1998:193).

Ruh ve madde insanda birbirinden kopuk ve birbirinden bağımsız halde bulunmaz. Her ikisi de birbirini tamamlayan ve birbirleriyle uyum içinde bulunan bir bütün içinde kaynaşmış bulunmaktadır ki Kur’an bize bu bütünü nefis olarak tanıtmaktadır. Bu birbirini tamamlayan ve birbiriyle uyum içinde bir bütün şeklinde kaynaşmış bulunan yapıdan insanın zata ve şahsiyeti oluşmaktadır. İnsanın şahsiyetini, bu madde ve ruh unsurlarının kaynaşmasından oluşan yapısını bir bütün halinde göz önünde bulundurmadan bütün incelikleriyle anlayamayız. Bu iki unsur arasında belirli bir denge kurmayı, ikisinin birleşmesinden bir ahenk yaratmayı başardığı nispette insan şahıs olmaya doğru yönelmiştir. Bu şekilde anlaşılan şahıs kendisini ruh ve vücut halinde birleştiren ve daha sonra da Allah’ın yarattığı verilere ve peygamberleri vasıtasıyla gönderip, emrettiği esaslara göre kendi kendini yaratma gücüne sahiptir. Bu çerçevede İslam oluşa inanır; dünya ve insanlık bir olgunlaşmaya doğru tekâmül etmektedir ki bunun alameti meydana gelen değişme ve farklılaşmalardır. İslam’ın kabul ettiği insanın tekâmülü, gelişmesi, bir nevrozluyu kendi çevresine iade etme yollarını arayan psikanalistlerin iddia ettiği gibi sadece bir muhite tekrar uyuş değil, fakat bir hürriyet ve insanın bizzat kendini aşmasıdır. Tıbbın tedavi ile meşgul olan bölümü üzerinde hassasiyetle duran her psikolojinin; önce toplumda müesseseleri mi, çevreyi mi yahut insanları mı değiştirmek lazımdır, şeklinde ortaya attığı soruya, Kur’an şöyle cevap veriyor;

“Gerçek şu ki, insanlar kendi iç dünyalarını değiştirmeden Allah onların durumunu değiştirmez;”(Ra’d Süresi, 11) “Bu böyledir. Çünkü Allah bir topluma lütfettiği nimeti, o toplum birey olarak içlerindeki/birey olarak kendilerine ilişkin olanı

değiştirmedikçe, değiştirmemiştir. Ve Allah, iyice işiten, gereğince bilendir”(Enfal Suresi, 53).

İnsan davranış ve tasarruflarının fikirlerinin bir sonucu olduğunu söyleyen Sait bu ayetlerden yola çıkarak şunları kaydeder;

“Psikiik yapı söz konusu olduğunda, en keskin yorumuyla şu söylenebilir ki; insan ister kendisinin isterse başkasının gayretiyle psikiik yapısını (nefsinde olanı) değiştirdiği zaman kaçınılmaz olarak davranışları da değişecektir. Nefsin derinliklerinde yerleşmiş fikirler; insan bedenindeki bazı organların otomatik biçimde fonksiyon icra etmesi gibi kendiliğinden bir fonksiyon icra ederler ve psikolojik olgu ve dürtülere otomatik olarak karşılık verirler. Derinlere yerleşmiş bu kavramları açıklığa kavuşturup bilinç düzeyine çıkarmak ve onlara uygulanması gereken değişim operasyonunu gerçekleştirmek insanın gücü dışında değildir. İster bilinç planında olsun isterse de nefsin içerdiği gözlenebilen ve gözlenmeyen tüm bölgelerde unutulup kalmış bulunsun “nefste olanı” değiştirmek insanın görevidir. Zaten bu Allahın insana yüklediği bir görevidir”(Sait,1998:66,76,77).

şahıs bir tabiattır; ontolojik bir kesafeti ve yoğunluğu vardır, Allah tarafından yaratılmıştır, fakat eşyanın oluş ve mkemmelleşmeye ulaşmasında onun payı vardır. Biz, hepimiz kendimizin yaratmadığı bir âlemde yaşıyoruz, fakat bu âlemde her şey bizim tekrar yaratmamıza muhtaçtır; biz insan nefsi ve insanlığın nefsi de içinde olmak üzere âlemi önce müşahede ediyor sonra ona şekil veriyoruz. İslam şahsiyetiliği şahsı/nefsi ilk veri olarak düşündüğünden, onu ruhi bir (monade) kabul etmemiştir. şahıs btnlyęe ermiş bir varlıktır; yaşayan bir madde, akılla donatılmış bir vücutta varolan bir ruhtur. Ruh ve şahıs birbirinden ayrı da olsalar, bir bütünün parçası zarfın mazrufu gibidirler. Dini karakterde olmasına rağmen, İslam şahsiyetiliği evleviyetle ruha veya tersine vücuda üstünlük tanıyan her teolojiyi reddeder (Lahbabi, 1972:88). İnsan kişiliği için ruhun vazgeçilmezliği ne derece açıksa, ruh-beden btnlyę ile nefis olarak şahsın tekâmül ve oluş’un dinamiği oluşu da o derece açıktır. Tekml ve oluş’un dinamiği olan nefis/insanın kişiliği üzerinde kalıtım ve vrenin etkisini belirlemeyi amaçlayan birçok araştırma yapılmıştır. Araştırmalar sonucu varılan en son kanaat insan kişiliği üzerinde kalıtım ve vrenin en önemli iki etken olduğudur. Carrel “Bizler kelimenin tam anlamıyla balçıktan yapılmış bulunuyoruz. İşte bundan dolayısıdır ki vücudumuz ve onun fizyolojik ve zihinsele özellikleri yaşadığımız ülkenin jeolojik yapısı, beslediğimiz hayvanların ve bitkilerin tabiatının etkisi altında kalır. Yapımız ve faaliyetimizin karakterleri aynı zamanda aldığımız gıdaların seilişine de bağlıdır.” (Carrel,2000:60) diyerek insan karakteri üzerinde etkili olabilecek

unsurlara dikkat çekerken Arvasi; “Mineraller enerji depo ederken, ateş yakarken, bitkiler mineralleri, hayvanlar bitkileri, insanlar hayvanları karşılıklı olarak tüketirlerken diğer varlıkları kendi orijinal yapıları lehine eritmek gayreti içindedirler. Bütün canlı ve cansız varlıklar, hem var olmak hem de başkasının varlığında var olmayı reddetmek suretiyle orijinal kalmak için çırpınmaktadırlar, Bu çerçevede her varlık orijinal kalmak savaşındadır.” ifadeleriyle bu durumu her varlığın orijinal kalma savaşı olarak ifade etmekte; “Akıl objektif duyular üzerine kuruludur. Duyularımız ise varlığı eşya olarak idrak etmeye elverişli bir yaratılıştadır. Hâlbuki zekâmız belli bir idrak seviyesi olarak varlığı manaya doğru sürükler. Biz zeki doğarız fakat akli sonradan kazanırız.” diyerek akli nefis ile zekâyı ise ruh ile ilintilendirir; “Zekâ insanın orjinalliğini savunma gücüdür. Canlılık ifade eden faaliyetler arttıkça zekâ seviyesi yükseliyorsa hayat ve zekâ kavramları arasındaki akrabalıkta o kadar gerçek olacaktır. Yaşama savaşı, ileriye doğru intibakı, geriye doğru intibakın önüne geçmeyi ifade eder, geriye doğru intibak organizma için ölümdür.” (Arvasi,2001:22–28) ifadeleriyle bir yandan zekâ'nın insan kişiliği açısından önemine dikkat çekerken diğer yandan insanın madde ve maddesel boyutuyla ma'lul nefis ile özdeşleşmesini insanın orjinalliğini kaybetmesi, başka bir ifadeyle insanın ölümü olarak görmektedir. Bu çerçevede Kur'an; insan karakterinin farklılığına ve karakter üzerinde etkili olabilecek unsurlara dikkat çekmektedir;

“Onlar, ufak tefek kusurları dışında, büyük günahlardan ve çirkin işlerden uzak duran kimselerdir. Şüphesiz Rabbin, bağışlaması çok geniş olandır. Sizi, topraktan yarattığında da ve analarınızın karnında ceninler iken de, en iyi bilendir. Bunun için kendinizi temize çıkarmayın. Çünkü O, Allah'a karşı gelmekten sakınanları en iyi bilendir.”(Necm Süresi, 32).

Çocuk anadan gelme yumurta ve babadan gelme sperma denilen iki tohum hücrelerinin birleşip tek bir hücreye dönüşmesi ile meydana gelir. Buna zigot denir. Bir insanın soya çekimi tam bu birleşme sırasında saptanmış olur. Bu tek hücre içinde yer alan kromozomlarda binlerce gen vardır ve bu genler kalıtsal niteliklerin asıl taşıyıcılarıdır. Bunlar gözün saçın ve tenin rengini, yüz çizgilerini bedeninin şeklini, zekâ ve çeşitli kabiliyetler gibi türlü özellikleri belirleyen faktörlerdir. Dr Bently Glass sperma ile yumurtanın birleşmesinden meydana gelebilecek kombinezonların üçyüz trilyona yakın olduğunu hesaplamıştır. Bütün araştırmalar

gösteriyor ki insanın tabiatı ve davranışları üzerinde hem soya çekimin hem de çevrenin etkisi vardır. Gelişme her an soya çekimle çevrenin etkileşiminden meydana gelmektedir. Yani bu iki etmen arasında sürekli bir alışveriş olabilmektedir. Elde edilen sonuçlara göre insanların fiziksel özellikleri üzerinde soya çekimin çevreye göre daha çok etkili olduğu meydana çıkmıştır. Zekâ üzerinde de soya çekimin çevresel etkilerden daha çok rol oynadığı gözlenmiştir. Utangaçlık, atılganlık, iyimserlik veya kötümserlik gibi karakter nitelikleri üzerinde ise çevrenin soya çekimden daha çok etkili olduğu anlaşılmaktadır(Baymur,2004:229-241). Kalıtımın insan üzerindeki etkilerine Carrell şu ifadeleriyle dikkat çeker;

“Ferdin hayatı boyunca kazandığı karakterlerin, onun subünden gelen nesillere intikal etmediği biliniyor. Bununla beraber jermatif plazma değişmeden kalmaz. Bazen iç bölge tesir ile değişikliğe uğrar. Hastalıklarla, zehirlerle, yiyeceklerle, andokrik bezlerinin salgıları ile bozulabilir. Anne ve babaların frengileri, çocuklarının şuur ve vücudunda derin düzensizliklere sebep olabilir. Bundan dolayı dahi insanların çocukları bazen aşağı, zayıf, dengesiz kimseler olurlar. Soluk treponem, büyük aileleri bütün dünya savaşlarından daha çok mahvetmiştir. Aynı şekilde alkolikler ve diğer uyuşturucu müptelaları, babalarının kusurlarını hayatları boyunca ödeyen bozuk nesiller meydana getirirler. Şüphesiz hatalarını kendinden sonraki nesillere geçirmek kolaydır, fakat bu nesilleri faziletlerinden faydalandırmak çok daha güçtür. Hayatımızda kazandığımız vasıfların intikali doğrudan doğruya meydana gelmez. Geleceğe ancak eserlerimiz vasıtasıyla ulaşırız. Her fert çevresine, evine, ailesine, dostlarına damgasını vurur, kendi kendisiyle çevrelenmiş gibi yaşar. Böylece yarattığı şey sayesinde ondan gelen nesiller onun karakterlerini tevarüs ederler.”(Carrell,2000:170).

Genel kanı; edinik niteliklerin nesilden nesile aktarılmadığı noktasında yoğunlaşsa da Güngör; Carrell’in yakalaşımına paralel olarak, zekâ ve cinsiyet ile ahlaki ilişkilendirir ve karakter üzerinde zekâ ve cinsiyetin dolaylı etkisine dikkat çeker;

“Şimdiye kadar edinmiş olduğumuz bilgiler bize gösteriyor ki insan şahsiyeti ne sadece ana-baba yoluyla geçen irsi özelliklerden ne de sadece toplum içinde öğrenilen davranış kaidelerinden ibarettir. Bugüne kadar yapılan araştırmalarda insana ait şahsiyet vasıflarından hiç birinin doğuştan geldiği görülmemiştir. Hiç kimse doğuştan şu veya bu şahsiyet tipine sokulamaz. Ama unutmamalıyız ki hemen hiçbir şahsiyet vasfının soyaçekimden etkilenmemiş olması da imkânsızdır. Her şeyden önce insan zekâsı doğuştan gelen, yani sonradan kazanılmamış olan bir yetenektir. Bir kimse sonradan zekâsını kaybedebilir ama geri zekâlı bir çocuğun zekâsını yükseltme imkânı yoktur. Ahlaklı davranış ise bir bakıma zekâlı davranış demektir, çünkü insan kendisinin ve başkalarının davranışları hakkında düşünen, bir takım yargılara varan bir varlıktır. Tıpkı zekâmız gibi cinsiyetimizde doğuşumuzla getirdiğimiz bir özelliktir. Bir insanın kadın veya erkek olması, güzel veya çirkin olması, bünyesinin sağlam veya hastalıklı olması onun şahsiyetine dolaylı bir şekilde etki eder. Bütün bu özellikler insanların gerek sosyal çevrelerini, gerekse toplumun onlara karşı tutumlarını

belirleyeceğine göre irsiyetimizin şahsiyetimizle çok yakın ilgisi var demektir. Fakat bu ilgi doğrudan doğruya değil dolaylı bir şekildedir (Güngör,1998:14–15).

Tutarlı davranış kalıplarının ve kişilik içi süreçlerin kaynakları nelerdir sorusu çerçevesinde kişilik kavramına psikanalitik yaklaşım, ayırıcı özellik yaklaşımı, biyolojik yaklaşım, insancıl yaklaşım, davranışsal/sosyal öğrenme yaklaşımı ve bilişsel yaklaşım şeklinde altı genel yaklaşım vardır. Psikanalitik yaklaşım insanların davranış tarzlarındaki önemli farklılıklardan bilinçaltı akıllarının sorumlu olduğunu söylerken ayırıcı özellik yaklaşımını savunan psikologlar kişinin ayırıcı özellikler yelpazesini oluşturan türlü kişilik özelliklerinden bazılarına sahip olduğunu söyler. Biyolojik yaklaşımı savunan psikologlar kişilikteki bireysel farklılıkları açıklamak için kalıtsal eğilimlere ve fizyolojik süreçlere dikkat çekerken buna tepki olarak insancıl yaklaşım, kişilik farklılıklarının ana nedeni olarak kişisel sorumluluk ve kendini onaylama duygusunu gösterir. Davranışsal/sosyal öğrenme kuramcıları tutarlı davranış kalıplarını koşullanma ve beklentilerin sonucu olarak açıklarken bilişsel yaklaşımı savunanlar davranıştaki farklılıkları açıklamak için insanların bilgiyi işleme yöntemlerindeki farklılıklarını inceler(Burger,2006:24). Şüphesiz ki kişiliği anlatmaya çalışan bu altı yaklaşım fili tarif etmeye çalışan kör adamların durumuna benzer. Nasıl ki fili tarif etmeye çalışan her bir adamın tarifi doğru olmakla birlikte eksikse aynı şekilde bu yaklaşımlardan her birinin haklılık payları olmakla birlikte her yaklaşımın kendi içinde eksikleri de vardır. Kur'an; "Onlar, ufak tefek kusurları dışında, büyük günahlardan ve çirkin işlerden uzak duran kimselerdir. Şüphesiz Rabbin, bağışlaması çok geniş olandır. Sizi, topraktan yarattığında da ve analarınızın karnında ceninler iken de, en iyi bilendir. Bunun için kendinizi temize çıkarmayın. Çünkü O, Allah'a karşı gelmekten sakınanları en iyi bilendir."(Necm Süresi, 32) ayeti ile toprağın, anne karnında cenin halindeyken, anne ve babadan gelen kalıtsal özelliklerin ve annenin duygu, düşünüş ve davranışsal durumunun cenin üzerindeki etkisine dikkat çekerken "Her doğurulan çocuk fitrat üzere doğurulur. Sonra anası ile babası onu Yahudi yaparlar yahut Nasranî yaparlar yahut Mecusi yaparlar..." (Buhari,c.3,s.217) hadisi her doğanın fitrat imkaniyle doğduğunu, doğumuyla beraber karşı karşıya kaldığı yakın çevresinin/çevrenin etkisine dikkat çekmekte; "İyi arkadaş ile kötü arkadaşın meseli, misk sahibi ile demirci körüğü gibidir.Misk sahibinden sana şu iki ikiden bir yok olmaz; Ya sen ondan bir mikdar satın alırsın

yahut onun güzel kokusunu hisseder, koklarsın. Demirci körüğü ise bedenini yahut elbiseni yakar, yahut da ondan psi bir koku hissedersin.”(Buhari,c.4, s.1944) hadisi ile de arkadaş çevresi ve birlikte olunan herkesin insan üzerindeki etkisine işaret etmektedir. Ayrıca “Verdikleri sağlam sözü bozmalarından, Allah’ın âyetlerini inkâr etmelerinden, peygamberleri haksız yere öldürmelerinden ve “kalplerimiz muhafazalıdır” demelerinden dolayı (başlarına türlü belâlar verdik. Onların kalpleri muhafazalı değildir), tam aksine inkârları sebebiyle Allah onların kalplerini mühürlemiştir. Artık onlar inanmazlar.” (Nisa Süresi, 155); “Hayır, hayır! Doğrusu onların kazanmakta oldukları kalplerini paslandırmıştır.”(Mutaffifin Süresi, 14) ayetleri ile “Evet, kötülük işleyip suçu benliğini kaplamış olan kimseler var ya, işte onlar cehennemliklerdir. Onlar orada ebedî kalacaklardır.(Bakara Süresi, 81) ayetinde duyuş, davranış ve düşünüşüyle insanın kişisel geçmişinin insan üzerindeki kalıcı etkisine temas edilmekte; Kurtubi’nin Mutaffifin süresi 14. ayetin açıklamasında yer verdiği “Kalp, açık bir el gibidir. Ne zaman kul bir günah işlerse bir parmak kapanır. Bütün parmaklar kapanmıyaya kadar kalbin açıklığı devam eder, Bütün parmaklar kapandığında kalp kapanır. İşte mühür bunun ta kendisidir.” hadisi ve benzer hadisler ile ilgili ayetler tavih edilmekte; “Namaz için nida edildiği zaman, şeytan ezanı işitmek için yüzgeri dönüp yellene yellene kaçar. Müezzin nidayı bitirince yine gelir. Nihayet namaz için ikamet edilince yine yüzgeri edip kaçar. Müezzin ikameti bitirince gelir, insan ile nefsi arasına sokulur, fulan şeyi hatırla, fulan şeyi hatırla diyerek (namazdan evvel insanın) hiç te aklında olmayan şeyleri hatırlatır durur. Ta insan kaç rekât kıldığını bilmez oluncaya kadar...(Buhari, c.2, s.661) hadisi ile bilişsel süreçler dile getirilirken; şu hadisler insanın sadece kişisel geçmişinin değil top yekün bir geçmişin insanın üzerindeki yüküne işaret etmektedir; "Kim, İslâm'da güzel bir yol/çığır açarsa bu işin ecri ve daha sonra o yolda yürüyenlerin ecirleri -yapanlardan bir şey eksiltilmemek üzere onundur. Kim de İslâm'da kötü bir yol/çığır açarsa onun ve o yolda gidenlerin vebali, yapanlardan eksiltilmemek üzere onun sırtına yüklenecektir." (Müslim, Zekât 69) " Hiçbir nefis zulm ile öldürülmez ki, ille onun kanından (yani kanının günahından) birinci Âdem (atanın) oğluna bir pay ayrılır. Çünkü o öldürme âdetini koyanların birincisidir.” (Buhari, c.7, s.3113).

Gerek ayetler gerekse hadisleri Jung'un kolektif bilinçaltı anlayışı ile bir arada değerlendirdiğimizde duygu, düşünüş ve davranışı belirleme noktasında sadece kişisel ve aile geçmişinin değil insanoğlunun ortaya koyduğu her şey anlamında bir geçmişin insan kişiliği üzerinde belirleyici olduğu düşünülebilir. Kalıtım yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılan özellikler bugünün insanına yüzlerce binlerce yıl öncesinden gelmiş olup, günümüz insanıyla yüzlerce, binlerce yıl sonrasına aktarılacaktır. Başka bir deyişle en geniş anlamıyla soyaçekim ve kalıtım, insan türüne özgü temel özelliklerin sürdürülmesini sağlayan tek yoldur. İnsan türüne özgü kalıtım sınırları içinde, anne ve babadan gelen gen gruplarıyla bedensel ve ruhsal yaşamın alt yapısı oluşur. Bu alt yapıyla hem insan gibi gelişmek hem de başka insanlardan farklı olmak için gerekli olan potansiyel ortaya çıkar. Böylece insana özgü davranışlar, türden gelen kalıtımla ilgili özelliklerle, doğadan yansıyan etkiler ve insan türünün oluşturduğu çevre koşulları içinde biçimlenir (Köknel,1982:29).

İnsan kişiliği üzerinde bilinçaltının etkisini dile getiren Freud; başlangıçta Topoğrafik Model ile insan kişiliğini Bilinç, Bilinç Öncesi ve Bilinç Altı olarak üçe ayırmışken sonraları Topoğrafik Modelin insan kişiliğine sınırlı bir açıklama getirdiğini fark etmiş Topoğrafik Modele ek olarak Yapısal Modeli oluşturmuştur. Bu model; kişiliği Benlik (Ego) Alt Benlik ve Üst Benlik (Süperego) olarak ayırıyordu. Freud; doğduğumuzda tek bir kişilik yapısının, alt-benliğin (id) var olduğunu söylemiştir. Alt-benlik bizim bencil kısmımızdır ve yalnızca kişisel isteklerimizi tatmin etmeye çalışır. Alt-benlik haz ilkesine göre hareket eder, diğer bir deyişle herhangi bir fiziksel ve toplumsal sınırlamayı dikkate almaksızın, yalnızca kişisel tatmin sağlayacak şeylerle ilgilenir. Bebekler gördükleri bir şeyi istedikleri zaman ona doğru uzanırlar. O nesnenin başkasına ait olması ya da zararlı olması onlar için fark etmez. Bu refleksel hareket yetişkin olduğumuzda da kaybolmaz. Ancak sağlıklı bir yetişkin kişilikte alt-benlik diğer bölümler tarafından denetim altında tutulur. Çevreleriyle etkileşime geçen 2 yaş ve altı çocuklarda kişilik yapısının ikinci kısmı gelişmeye başlar. Benlik (Ego) gerçeklik ilkesine göre hareket eder. Yani benliğin birinci görevi alt-benliğin dürtülerini tatmin etmek, ama bunu yaparken içinde bulunulan durumun gerçeklerini de dikkate almaktır. Zira alt-benliğin dürtüleri genellikle toplumsal olarak uygun olmayan, bizi tehdit eden biçimde ortaya çıkar. Benliğin görevi bu dürtüleri bilinçaltında tutmaktır. Alt-

benlikten farklı olarak benliğimiz, beynimizin bilinç, bilinç-öncesi ve bilinç-altı kesimlerinde serbestçe hareket edebilir. Ancak benliğin tek işlevi alt-benliğin amacına ulaşmasını engellemek değildir. Freud insan davranışının bir gereksinimimiz karşılanmadığında duyulan gerginliği azaltmaya odaklı olduğunu belirtmiştir. Çocuk 5 yaşına geldiğinde kişilik yapısının üçüncü bölümü de oluşur. Üst-benlik toplumun özellikle de anne babaların değer yargılarını ve standartlarını temsil eder. Üst-benlik neyi yapabileceğimiz veya yapamayacağımız konusunda daha çok kısıtlamalar getirir. Bu sebeple üst-benlik kavramını vicdan olarak kabul edenler vardır. Üst-benlik bizi yalnızca ahlak kurallarını çiğnememizden dolayı cezalandırmaz, aynı zamanda benliğin bir davranışın erdemli ve övgüye değer olup olmadığına karar vermek için kullandığı idealleri belirler. Kötü yetiştirilmeleri sebebiyle kimi insanların üst-benliği tam olarak gelişmezken; kimilerinde üst-benlik çok güçlü, çok ahlakçı hale gelebilir ve benliği ulaşılması imkânsız bir mükemmellik beklentisiyle zor durumda bırakır. Üç ayrı köşeden bizi çeken kuvvetler gibi alt-benlik, benlik ve üst-benliğin istekleri birbirini hem tamamlar hem de birbiriyle çelişir. Bu durum sonu asla gelmeyen bir savaştır(Burger, 2006:79–81).

Freud'un psikolojiye en önemli katkısı, bilinçdışının varlığını ispatlaması ve bilinçdışı ile teması sağlaması oldu. Ne varki Freud'un ilmi üst âlemleri kapsamayıp sadece alt bilinçdışının keşfine yetti. Kısmen nefs-i emmareye ait olan alt bilinçdışının analizi ve orada birikmiş olan düğümlerin çözülmesi, bazı insanların hayatlarına dönemsel olarak büyük rahatlık getirdi(Merter,2008:76). Freud'un id, ego ve süperego yaklaşımı ile bilinçaltı teorisi, kimileri tarafından Kur'an'ın dile getirdiği emmare, levvame ve mutmainne nefis sınıflandırması ile bir arada ele alınsa da Kur'an'ın sınıflandırması ile Freud'un üçlü taksim teorisi arasında büyük ayrılıklar bulunmaktadır. Freud'a göre "id" bedenden neşet eden, doğal istekleri içeren nefsin bir bölümüdür. Bu, zevklerin kaynağına boyun eğen mantık, ahlak ve realitelere asla itibar etmeyen, sürekli doyurulmayı hedef edinen nefstir. Bu anlamda "id"i kötülüğü emreden nefs-i emmare kavramına benzer görenler olsa da bu yaklaşım teklife muhatap olmayan çocuğun doğal istekleri ile teklifin muhatabı yetişkinin kötü olana meyletmesini aynı görmek olur ki bu bakışın sağlıklı bir yaklaşım olduğu söylenemez. Çünkü bir yanda bebeklik çağında

doğal olan bir istek sözkonusu iken diğer yanda yetişkin bireyler için “kötü” olarak nitelenen, doğal olmayan bir istek vardır. Yani bir yanda teklifin muhatabı olmayan bebek sözkonusu iken diğer tarafta teklifin muhatabı bireyler vardır. Fromm’un ifadesiyle söylesek:

“Fizyolojik koşullara dayanan gerilimden kurtulma anlamındaki doyum ne iyi ne de kötüdür. Çünkü bu Kant’ın ifadesiyle insan doğasının doğal bir itilimidir. Doğal bir itilim ise olumlu bir etik değere sahip olamaz. Usdışı haz ve mutluluk ise etik önem taşıyan yaşantılardır. Usdışı isteklerin özünde onların “doyurulamamaları” vardır. Onlar kişinin içindeki doyumsuzluktan doğarlar (Fromm, 1991:124,187).

Ego ise “İd” den neşet eden, kendi üzerine kontrolü sağlayan, doğal isteklerin kontrolünü elinde bulunduran nefsin bir bölümüdür ki kanaatimizce Zat anlamıyla nefis “İd” aşamasında sözkonusu olsa da doğru yanlış her türlü eylemin taşıyıcısı anlamında nefis “Ego” aşamasında ortaya çıkmaktadır. Süper ego ise ferdin anne babasından, okulundan ve içinde yaşadığı kültür değerlerinden öğrenme yoluyla edinmek suretiyle oluşan, ferdi hesaba çeken, onu gözetleyen, tenkite tabi tutan, ceza ile tehdit eden ve genellikle de vicdan olarak kabul gören nefsin bir bölümüdür. Bu yönüyle süper ego’nun nefis-i levvame görünümünde olduğunu söyleyenler olsa da gerçekte bu nefis yapısı Freud’un “süperegosu”yla karşılaştırıldığında bariz bir farklılık ortaya çıkar. Süperego toplumun oluşturduğu değerler toplamı iken, nefis-i levvame ilahi bağlantısı olan vicdanı temsil eder. Emmare, levvame ve mutmainne kavramları insan şahsiyetinde maddi ve ruhsal yönler arasındaki dâhili çatışma esnasında nefsin kendileriyle nitelendiği çeşitli hallerdir yoksa nefsin çeşitli sınıfları değildir(Necati, 1998:202). Kur’an ayetlerinde nefis; emare haliyle muhatap alınmaksızın mutlak olarak kullanılmakta; levvame halinde ise kendisine yemin edilmiş, kıyam, kıyamet, eleştirel sürecin yeni bir diriliş ve varoluşa kapı araladığını gösteren ifadelerle bir arada zikredilmiş olsa da; bu aşamada da teklife muhatap olamamakta ancak Ego marifetiyle mutmainne haline geldiğinde nefis muhatap alınmaktadır. Fromm seviye aşamasından mutmainne aşamasına doğru süreci şu ifadeleriyle dile getirir;

“Cennette insan henüz doğa ile özdeştir. Doğadan ve türdeşi olan insanlardan ayrı bir varlık olarak kendisinin bilincine varmamıştır. İnsan başkaldırma edimi ile kendi bilinçliliğini kazanır, dünya ona yabancılaşmış olur. Peygamberlere göre insan tarih süreci içinde insansal güçlerini öylesine yetkinlikle geliştirecektir ki sonunda başka insanlar ve doğa ile yeni bir uyum kazanacak duruma gelecektir.” (Fromm,1992:71).

Emmare “tekrar tekrar emreden” anlamındadır; bu nedenle bu aşama “ rahat vermeyen nefis ” aşaması olarak da adlandırılabilir. Nefs-i emmare'nin egemenliği altında olanlar, dinin bütün zahiri biçimleriyle meşgul olabilirler, ancak bu başkalarını etkilemek için sergilenen tamamen içi boş bir gösteriden ibarettir. Belki de bu düzeyin en kötü özelliklerinden birisi uyuşturucular ve alkolden daha tehlikeli olan ve sıklıkla psişe de daha derin biçimde kök salan övülme ve dalkavukluğa bağımlılıktır. Bu aşama da nefis herkesin dikkatini çekmemizi ve herkesin bizim hakkımızda iyi düşünmesini ister. Hiç bir zaman daha fazlasını istemekten vazgeçmez; hiçbir şey onun için yeterince iyi değildir. Eğer başkaları bizden hoşlanıyorsa, bizi sevmelerini isteriz, eğer seviyorlarsa kayıtsız şartsız itaat isteriz. Eğer bize itaat ediyorsa tapmalarını isteriz. Bu aşamada nefis kesintisiz ister ve istekleri akl-ı selimin kabul edebileceği istekler değildir. Hemen hemen hepimizde nefis-i emmare'nin en azından bir kıvılcımı bulunur. Onu görebilmemiz için çok dikkatli bakmamız gerekir; çünkü zalim nefis bilinçten saklanmada ustadır. Zalim nefis genellikle bilinç dışında işler. Bizim sesimizle konuşuyormuş ve en içten gelen arzularımızı ifade ediyormuş gibi görünür. Bu nedenle ona nadiren direniriz; yalın güce nadiren başvuran usta bir hükümdar gibidir. Eğer hükümdarın otoritesi zaten kabul edilmişse isyan ihtimali çok azdır. Zalim nefis biz farkında olmadan bize hâkim olur ve bu durum gerçekleştiğinde onun etkisine karşı mücadele etmeyi bile denemeyiz. Bu sebeple kendimizi hiçbir zaman nefsi emmarenin etkisinden tam olarak kurtaramayabiliriz. Yapabileceğimiz en iyi şey onu yok etmek değil kontrol etmek ve onun, kapının önünde yatmasını sağlamaktır. Nefsin kökü hem beden hem de ruhta olduğu için, hem maddi hem de manevi eğilimlere sahiptir. Onu yok etmek kendimizi yok etmektir(Frager, 2005:82). Nefs-i emmareyi Batı Psikolojisi kavramları içerisinde Narsizm ile açıklamaya çalışan Frager; Narsizmin kişinin kendini sevmesi ve başka kimseyi düşünmemesi anlamına geldiğini, Narsist olan insanların eğer çıkarları gerektiriyorsa başkalarını öldürebileceklerini ifade eder. Narsizmin zihni gelişim açısından bir bebek için normal olduğunu söyleyen Frager yetişkin bir insan olarak “Benim dünyayı gördüğüm tarzdan başkası beni bağlamaz” diyecek derecede Narsist olan insanların şirk koştuklarını, çünkü sadece kendilerini düşünerek Allah'ı unuttuklarını söyler(Frager,2009). Narsizm öncelikle bir ilişki krizidir. Kendi kendisini sürekli

cilalayan ego/ben bir yandan da kendi kendisinden nefret eder. Çünkü suyun içerisinde yansımaya hayran olan ben hiçbir zaman ona ulaşamaz. Ulaşamadığı için de öfkeli. Bu öfke dış dünyaya yansıtılır. Artık her şey bir tüketim nesnesine dönüştürülür. Eşya, tabiat ve İnsan istisnasız bu tüketimin hedefi olur. Allah'ı unutmanın sonucu “Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. Onlar yoldan çıkan kimselerdir.”(Haşr Suresi, 19) ayetinin işaret ettiği gibi “insanlığını unutan varlık ” olarak karşımıza çıkarken; Narsizm sonucu biriken öfkenin sonucu ise Kabil'in Habile yönelik tavrı veya Hz Yusuf'un kardeşlerinin Hz Yusuf'a yönelik tavrında görülebilir; “Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye itti de (nefsine uyararak) onu öldürdü ve böylece ziyan edenlerden oldu.” (Maide Suresi, 30) “Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi.” (Yusuf Suresi, 18).

Genel Psikoloji kitaplarında Habil ile Kabil kıssası veya Hz Yusuf'un kardeşlerinin tavırlarında da görüldüğü gibi kişilik ve karakter özellikleri olarak kendini beğenmişlikten kıskançlığa, hasetten cimriliğe kadar birçok özelliğe yer verilir ki Kur'an bu özelliklerin kaynağı olarak nefsi gösterir; “Andolsun, onlar kendi benliklerinde büyüklük tasladılar ve büyük bir taşkınlık gösterdiler”(Furkan Suresi, 21). Kendini beğenmişlik, gurur veya kibre saldırgan tipin karakter özellikleri başlığı altında yer veren Adler; gururlu insanın yaşamla ilişkisini yitirdiğini, başkaları üzerinde nasıl bir izlenim bırakacağı ve başkalarının kendisi hakkında neler düşüneceği noktasına odaklandığı için nesneliliğe sırt çevirdiğini söyler ve bu durumun doğal bir sonucu olarak o kişinin eylemsel özgürlüğünün alabildiğine engellendiğini başka hiçbir olumsuz özellik de görülmedik şekilde bu durumun insanı özgür gelişiminden alıkoyacak gücü gösterdiğini ifade eder(Adler,1985:214). Her insan yaptıklarını başkalarına beğendirmek ve böylece kabul görmek ister. Beğenilme arzusu kendiliğinden kötü bir durum değildir. Onur, izzet, şeref, haysiyet özgüven anlamıyla gurur değerlilik duygusuna paraleldir. Olumsuz çağrışım yapan gurur duygusu ise kibir, böbürlenme, kasılma gibi aşırıya kaçmış boyutuyla karşımıza çıkar. Böbürlenme, aşırıya kaçma şeklindeki haksız gurur duygusu olan kibir de güzelliklerin düşmanıdır. Hırs genellikle gurura eşlik eden, onu besleyen bir duygudur. Çok hırslı bir insan aynı zamanda gurur sahibi değilse narsistik yaralanma yaşar ve depresyona girer. Özellikle narsistik duyguları güçlü

olan kişiler, kendilerini her konuda başarılı olmak zorunda hissederler. Sıradanlaşma korkusu kendilerini kötü hissetmelerine sebep olduğundan psikolojik bütünlükleri bozulur(Tarhan,2007,150). Gurur ve Kibir; “İşte ahiret yurdu! Biz onu yeryüzünde böbürlenmeyi ve bozgunculuğu arzulamayan kimselere veririz. (En güzel) akıbet, takva sahiplerinindir.”(Kasas Süresi, 83) ayeti ile uzak durulması gereken olumsuz bir özellik olarak zikredilirken; Rasul (s.a.v); “ Kalbinde azıcık kibir bulunan kimse Cennete giremez buyurdu. Birisi, “ Ya Rasulallah, ya adam güzel elbisesi, güzel ayakkabısı olmasını istiyorsa deyince : “Allah güzeldir; güzeli sever. Kibir hakkı kabul etmemek, insanları küçük görmektir.”(Müslim, İman,147–148) hadisi ise insanda var olan bu duygunun tatminine yönelik bir çerçeve çizmektedir.

Gurur gibi kıskançlık da “Kitap ehlinde birçoğu, hak kendilerine belirdikten sonra dahi, içlerindeki kıskançlıktan ötürü sizi, imanınızdan sonra küfre döndürmek isterler.” (Bakara Süresi, 109) ayetinde görüldüğü gibi nefis kaynaklı karakter özelliklerinden biridir. Adler, kıskançlık ve hasete de saldırgan tipin karakter özellikleri başlığı altında yer verir. Kıskançlık duygusu birbirinden alabildiğine değişik biçimlerde açığa vurabilir kendini. Güvensizlik, pusuda bekleme, ölçüp biçme ve hakkının yenmesinden sürekli korkmada bu özelliğin rol oynadığı görülür. Bazen kendi kendini yiyip bitiren bir kıskançlıktır bu, bazende kişiyi atılgan ve enerjik bir davranışa sürükler. Bazen bir kimseyi kendine bağlayıp özgürlüğünü kısıtlar, onu kendine bir emir kulu yapmaya yönelik bir eğilim ve çaba kılığında karşımıza çıkar. Kıskançlık bir anlamda güçlülük eğilimi ve çabasının bir biçimidir. Güçlülük ve üstünlüğe kavuşmak için çalışanlar, kendilerinde çok kez haset gibi bir karakter özelliğini barındırırlar. Kişi varmaya çalıştığı aşırı büyüklükteki amaçla kendisi arasındaki uzaklığı aşağılık duygusu şeklinde algılar. Aradaki bu uzaklık tüm ağırlığı ile bastırır üzerine, varlığını öylesine avucunun içerisine alır ki, sanki saptadığı amacın çok uzağında bulunmaktadır. Kendini küçük görmesi ve kapıldığı hoşnutsuzluk sonucu çoğu zaman bitmez tükenmez kıyaslamalara girer, başkalarının kendisine karşı tutumunu, başkalarının ele geçirdiği başarıları hesaplar, hakkının yendiği gibi bir duyguya kapılır. Gadre uğramışlık duygusunun bütün bu dışavurum biçimleri, doyuma kavuşmamış kamufle bir kendini beğenmişliğin, habire daha çok şeye sahip olmak isteminin, her

şeyi ele geçirme tutkusunun belirtileridir. İtiraf etmek gerekir ki hiç kimse kıskançlık ve haset duygusundan bağışık değildir. Pedagoji bakımından haset duygusunu yeryüzünden kaldıramıyacağımıza göre, hiç değilse onu topluma yararlı bir şekle sokmamız ve ruhsal yaşamda pek büyük sarsıntılara yol açmadan verimli bir nitelik kazanacağı bir yola kanalize etmemiz gerekir. Çünkü yakasını ömür boyu hasetten kurtaramayan bir insan toplumsal yaşam açısından kısır biridir(Adler,1985:249). Kıskançlık; yapıcı ve yıkıcı olmak üzere ikiye ayrılabilir. Yapıcı kıskançlıkta kişi, birisinin güzel bir özelliği ile karşılaştığında, bundan dolayı husumet duymaz, sadece onda olanın bende de olması için ne yapmalıyım düşüncesi üzerinde kafa yorar. Bu düşünce kendisini kamçılayarak harekete geçirir. Bu tür kıskançlık insanı gelişmeye sevk eder. Fakat yıkıcı kıskançlıkta kişi kıskandıklarına karşı saldırgan davranır. Aklı devre dışı kalır, korku, kaygı ve üzüntü duyguları artar. Aklını doğru şekilde kullanmayı başaran insanlar, kıskançlığı fırsat haline dönüştürüp durumu kendi lehlerine çevirebilirler(Tarhan,2007:178).Yeryüzünde ilk haset, Kabil'in kendi kurbanının kabul edilmeyerek Habil'in kurbanının Allah tarafından kabul edilmesi sırasında kardeşi Kabil'in gönlünde Habil'e karşı kabarmış ve onu kardeşini öldürmeye itmiştir. Haset; kıskançlık gibi kin ve nefret doğurmakta, kişide haset edilen şahsın zarara uğraması isteğinin oluşmasına sebep olmaktadır. Bazen haset kişiyi haset edilene düşmanlık ve acı vermeye itmektedir. Bundan dolayı Kabil kardeşi Habil'i öldürmüş, Hz Yusuf'un kardeşleri Yusuf'u kuyuya atmıştır(Necati,1998:82).Yıkıcı kıskançlık veya haset dinen yasaklanmış; yapıcı kıskançlık olan ve imrenme olarak ifade edebileceğimiz duygu ise yasaklanmaması bir yana hayırlı ve iyi işlerde teşvik edilmiştir. Hadislerde bu anlamda kıskançlık Allah (c.c) için kullanılırken; imrenme anlamında haset de teşvik edilmektedir; Sa'd ibn Ubade:

Eğer ben karımın yanında bir erkek görsem, onu kılıcımın geniş yüzü ile değil, keskin tarafı ile vurur öldürürdüm, dedi. Onun bu sözü Rasulullah'a (s.a.v) ulaştı da Rasulullah (s.a.v) – Sa'd ibn Ubade'nin bu gayret ve hamiyetinden hayretmi ediyorsunuz! Vallahi ben elbette Sa'd'den daha kıskancım, Allah'da benden daha kıskançtır. İşte Allah'ın bu gayretinden dolayıdır ki, Allah açık kapalı bütün çirkin işleri haram kılmıştır.”(Buhari, c.16, s.7285) Peygamber (s.a.v) şöyle buyurmuştur:“Haset ancak iki kimse hakkında caiz olur: Biri, Allah'ın kendisine Kur'an (ilmi) verdiği; o da gece saatlerinde ve gündüz zamanlarında Kur'an'ı okur; diğeri de Allah'ın kendisine mal verdiği; o da gece saatlerinde ve gündüz saatlerinde o malı (hak yolunda) harcar.” (Buhari, c.16. s.7400).

Kur'an ; "Nefisler, cimrilik ve doymazlığa hazır hale getirilmiştir." (Nisa Süresi, 128) ayetinde de görüldüğü gibi cimriliği de nefis kaynaklı karakter özelliklerinden biri olarak zikreder ki Adler buna da saldırgan tipin karakter özellikleri içinde yer verir. Cimrilik hasetle yakın akrabalığı bulunan, çoğu zaman buna bağlı olarak görülen bir karakter özelliğidir. Cimrilik deyince yalnız para toplayıp biriktirmekten oluşan dar anlamda bir cimriliği değil genel anlamda bir cimriliği anlıyoruz. Böyle bir cimriliğin de başlıca dışavurum biçimi cimri kimsenin başka birini sevindirmeye bir türlü yanaşmaması, yani tümüyle topluma ya da toplumun bireylerine karşı yakınlık göstermekte cimriliğe kaçması, çevresine bir duvar örerek kendisine ait sözde o değerli hazineleri güven altına almak istemesidir. Buradan da cimriliğin bir yandan açgözlülük ve kendini beğenmişlik, öte yandan hasetle ilişkili olduğu kolaycacık görülür. Bütün bu saydığımız karakter özelliklerinin bir insanda aynı zamanda var olacağını söylersek, pek aşırılığa kaçmış sayılmayız; dolayısıyla ilgili özelliklerden birini bir insanda saptayan kimse aynı insanda sözü geçen diğer karakter özelliklerinin de varlığını ileri sürüyorsa bunu asla bir kehanet gibi karşılamamak gerekir(Adler,1985:251). Pasif alıcı konumunda nefsin alt katlarında mukim olan bir insan, sıkıntıdan boğulduğu bu dar ve karanlık alandan daha ferah ve geniş bir üst kata çıkmak istiyorsa, nasiplendiği ilahi rahmeti çevresine aktif bir şekilde yayar hale gelmeli; Allah'ın Rahim ismine ayna olmalıdır. İyilikten diğergamlığa, karşılıksız sevgiden tevazu ve hoşgörüyeye kadar tüm bu hasletler kuvveden fiile çıkmaz ise; sıkıntı, nevroz ve depresyon belirtileri gibi belirtiler ortaya çıkabilmektedir. Kur'an'ın ulvi mesajları insanı alan varoluş konumundan veren varoluş konumuna geçmeye teşvik eder. Ontolojik yükselmenin bir başka yolu yoktur. Bir üst kata çıkmanın temel şartı vermektir. Bu konuyla ilgili olarak Kur'an'da infak ve isar kelimeleri geçer. İnfak sahip olduklarından canını yakacak oranda, bunları elden çıkarmak son derece zor gelse bile ihtiyaç sahiplerine vermek; isar ise başkalarını kendinden çok düşünmek demektir(Merter,2008:62,152). Ayetlerde infak ve isar olarak geçen bu tavır hadis te nefis cömertliği ve nefis/gönül zenginliği olarak geçmekte, hırsına yenik düşmüş insanın durumuna dikkat çekilmektedir;

Rasulullah bana hitaben şöyle buyurdu: " Ya Hakim! Şu mal yeşil, tatlı bir meyvedir. Her kim bu malı nefis cömertliği ile (hırs göstermeden) alırsa, o mal da kendisi için bereket ve meymenet ihsan olunur. Kim de bu malı hırs ile alırsa, o mal da alan için

bereketlilik olmaz. O hırslı kimse daima yiyen ve doymayan kimse olmuştur. (veren) Yüksek el , (alan) alçak elden hayırlıdır.”(Buhari, c.6, s. 2595).

Peygamber (s.a.v) “Zenginlik mal çokluğundan meydana gelir değildir. Lakin asıl zenginlik, insanın gönül zenginliğidir.” buyurmuştur.(Buhari, c.14, s.6384).

Kur’an ayetleri ve Hadisler emmare aşamasındaki nefsin statik/durağan hale gelişinde, vesvesenin veya benliğin nefisle yaptığı içsel diyalogun etkisine dikkat çekmektedir;

“Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz.”(Kaf Süresi, 16).

Rasulullah şöyle buyurdu: “Namaz için nida edildiği zaman, şeytan ezanı işitmek için yüzgeri dönüp yellene yellene kaçar. Müezzin nidayı bitirince yine gelir. Nihayet namaz için ikamet edilince yine yüzgeri edip kaçar. Müezzin ikameti bitirince gelir, insan ile nefsi arasına sokulur, fulan şeyi hatırla, fulan şeyi hatırla diyerek (namazdan evvel insanın) hiç te aklında olmayan şeyleri hatırlatır durur. Ta insan kaç rekât kıldığını bilmez oluncaya kadar...(Buhari, c.2, s.661).

Peygamber (s.a.v) : “Yüce Allah ümmetim için gönüllerinin vesveselerinden – yahut nefislerinin konuştuğu şeylerden- kendileri bunları fiilen yapmadıkları yahut dilleriyle konuşmadıkları müddetçe vazgeçip affetmiştir.” buyurmuştur.(Buhari, c.14, s.6543).

Akıl hastalığı açısından bu aşama en çetin aşamadır. Bu, içsel kelimeleştirme veya içeriden seslendirme aşamasıdır; eğer kişi kendi kendine konuşmaya devam ederse akıl hastalığı ortaya çıkar. Bu içsel aşamalar büyük Darkavi mutasavvıfı Şeyh Habib el-Tatvani tarafından “düşünce itelemeleri” olarak tanımlanmıştır. M.Sanvi bu hadisi yorumlamış ve insanın düşünme sürecine ilişkin bir analiz yapmıştır. Ona göre eğer bir kimse düşünce üzerinde bir murakabe veya tefekkür durumuna girerse, bu düşüncenin dairesel olduğunu görecektir. Aslında bu fasit bir daire olarak bile görülebilir. Bu fasit düşünce dairesi, yalnızca daha yüksek bir daireye girerek kırılabilir(Ecmel,2008:99). Biyolojik psikoloji; insan beyninin bir bölgesinde bulunan hücre bağlantılarının otomatik düşünce ürettiğini ve kişinin düşüncesini odakladığı ve duygularını yoğunlaştırdığı konuda beynin, o konuyla ilgili programını çalıştırdığını söylemektedir. Tıpkı bir annenin çocuğunu koruma konusunda abartılı düşünceler üretmesi gibi. Vesvese olarak bilinen bu düşünceler rahatsızlıklara sebep olmaktadır. Kişi bu düşüncenin beynin bir bölgesinin ürettiği otomatik bir düşünce olduğunu kabul ettiği ve beynin bir bölgesinin hastalıklı bir şekilde çalışmasından kaynaklanan obsesyonların ayıklanması gerektiğinin farkına vardığı zaman tedavi imkânı kolaylaşacaktır(Tarhan,2009:99). Vesvese (Obsesyon) büyük görüldüğünde büyüyen; küçük görüldüğünde küçülen; korkulduğunda

ağırlaşır hasta eden; korkulmadığında hafifleyen, gizlenen; ne olduğu anlaşılıp çözümlendiğinde kaybolup giden bir rahatsızlıktır(Özcankaya,1999:111).

Nefs katlarında hem yükselmek hem de aşağıya doğru kaymak mümkündür. “*Dokuz Yüz Katlık*” nefsin alt katlarındaki yatay istekler ne kadar şiddetliyse, daha dar ve karanlık bir alt kata inme ihtimali de o kadar yüksektir. Yatay isteklerden kastedilen, sadece kişiye fayda veren, bencil, benmerkezci, narsistik arayışlardır. Bunlar mal, mülk, güven, itibar, şan, şöhret, cinsel doyum, iktidar, güç arayışları olabilir. Artan istekler paralelinde alt katlara doğru bir düşüş söz konusu olabilir. Adeta bulunduğumuz katın merkezinde bir delik vardır. Eğer dikey yükselme fırsatlarını değerlendiremezsek bir süre sonra, tüm çabalarımıza rağmen, bu delikten bir alt kata düşebiliriz. Alttaki kat bir öncekine göre daha karanlık ve daha dar olduğu için, bu düşüş beraberinde kaygı ve korkuyu getirir. Bunu önlemenin en tesirli belki de yegâne çaresi dikey istekler moduna geçmektir. Dikey istekler moduna geçmek nefs-i emmare ontolojik konumundan nefs-i levvame ontolojik konumuna geçiştten başka bir şey değildir. Kendini kınayan yani ontolojik olarak daha yüksek bir konuma çıkarak oradan kendi kendisine bakan insan, başını kaldırdığında hayret bilincinin aydınlattığı muhteşem bir manzara ile karşılaşacaktır ki bu durum K.Horney’in “*içsel merkezi karmaşa*” diye tanımladığı gerçek benlik ile gurur sistemini temsil eden benlik arasında kıyasıya yaşanan savaştan başka bir şey değildir. Gururlu benliğimiz kendisine belirsizlikler ve kısıtlamalar gibi gelen gerçek benliğin dünyasını kabullenemez, hayali ideallerini terk edemez ve bunları yapmasını kendisinden istediği için gerçek benliğinden nefret eder (Merter,2008:55,391). Bu aşamada; tefekkür ve derin düşüncenin eşlik ettiği bilinçli bir oto kontrol ve içe bakış vardır. Hayatımızı yukarıdan izler, sorumluluğumuzun farkına varırız. Bu sorumluluk önce kendimize karşı taşıdığımız bir erdemdir. Alt katta olup bitenlerden sorumluyuz ve gören olmamız itibariyle olması gereken ontolojik yükselmeden de sorumluyuz.

Tefekkür ve derin düşünce ile yoğrulmuş mücadele sonucunda insan negatif egonun belli başlı çarpıklıkları karşısında güvene kavuşur ancak gerek bu aşama gerekse sonraki aşamalarda bile negatif ego anlık bile olsa bizi hala etkileyebilir.Kişinin gafletten kurtulmuş olması, nefs-i emmare'nin sıfatlarının artık

çok çirkin ve iğrenç görünmesi, kalpte onlara karşı herhangi bir arzunun kalmaması, insanı Allah'ın (c.c) "Ey huzur içinde olan nefis!, Sen O'ndan razı, O da senden razı olarak Rabbine dön!" hitabına mazhar olma noktasına getirmiştir. Merter; Mevlana'nın "Ey insan-ı kâmil o senin muazzam varlığın, belki dokuzyüz kattır;" dizelerini içeren sözleriyle başladığı eserinde nefsin Candan kopuşu ile beraber nüzulün başladığını ve nüzulün her evresinde düalizmin oluştuğunu, giderek karanlıklara doğru bir yolculuğun başladığını ifade eder. İnsanın, nüzul ile başlayan karşıtlıkların zıtlığını birleştirdiğin de otomatik olarak bir üst varoluş konumuna terfi edebileceğini söyleyen Merter; insanın sonsuza doğru gelişme potansiyeli olan, çok katlı ilahi bir yapının temsilcisi olduğunu ifade eder ve bu açıdan yükselişin gerçek hürriyeti temsil ettiğini ve insan hayatının statik/durağan bir varoluştan dinamik bir varoluşa geçtiğini de anlam kazandığını söyler. Nefsin alt katlarında insan ve eşya asli yapılarından koparılıp statik bir hale getirilir, adeta dondurulup kalıplar içine sokulurken; bu durumun aksine katlarda yükselip Cana yaklaşıldıkça buzların eridiği ve statik yapının kaybolduğu müşahede edilir (Merter,2008:116-236).

Sufiliğe göre insan, yaşamına tabiatla bilinçdışı bir birlik içinde başlamış dini/psikolojik bir varlıktır (Sayar,2008:39). Fromm'un Marks'tan esinlenerek ortaya koyduğu insanın doğa/tabiatla birlikteliği anlayışı ile paralellik arzeden bu yaklaşım bizim nefs-i seviyye yaklaşımımızla örtüşmektedir. Nefs; Cennetten düştüğü veya tabiattan koptuğu başka bir ifade ile seviyye halinden emmare aşamasına indiği günden beri yeni bir birliğin özlemi içindedir ki bu kopuş emmare nefis de görüldüğü gibi bencillik, kendini kandırma ve parçalanmalara yol açmaktadır. Bu ayrılık veya ayrık olma hali beraberinde seçim ve özgürlük olasılığını da getirir ve aklın gelişimi ile birlikte levvame düzeyinde oluşan farkındalık duygusu benliği farklı bir unsur olarak görmemizi sağlar. Gerek Freud'un id/ego/süperego yaklaşımı gerekse Kur'an'da yer alan ilgili ayetlerden yola çıkarak İrfan ekolü tarafından yapılan kavramsallaştırmalar dışında, Kur'an; inanç esası üzerinde Mümin, Kâfir ve Münafıklara dikkat çeker. Kur'an'ın insanlara ait inanç esası üzerinde yaptığı bu tasnif onun bir inanç ve hidayet kitabı olması yönündeki hedefiyle paralellik arzemektedir. Sonra bu sınıflama aynı zamanda insan şahsiyetinin oluşumunda, kendisini ayrıcalıklı kılan kimliğini

sınırlamada, davranışlarını kendisiyle ayrıcalıklılık kazandığı belirli özel yöne yönlendirmede inancın önemine işaret etmektedir. Kur'an bu üç türden her bir türü, kendisiyle tanınabilecek, insanlardan diğer iki türden ayrılan özel kimlikleriyle nitelendirir (Necati,1998:206).

2.6. Nefs; Duygu ve Heyecanlar

Duygu ve heyecanlar insan davranışlarının, hayatta uyum ve uyumsuzlukların önemli etmenleri arasındadır. Bunların ihtiyaçlar ve güdülerle sıkı bir ilişkisi vardır. Temel ihtiyaçların karşılanıp karşılanmaması çeşitli duyguların doğmasına yol açar. Her hangi bir anda yaşam tehlikeye düştüğü zaman çeşitli korku ve kaygılar belirir. Sevgi, nefret, korku, ümit, sevinç, keder, neşe, kuşku ve sıkıntı günlük konuşmalarda pek çok kullanılan sözcüklerdir. Bu türlü yaşantılar duygusal yaşam deyimi altında toplanır. Haz ve elem duygusal yaşamın iki niteliğidir. Karşılaşılan durumlar ne derece temel ihtiyaçları doyurursa o kadar kıvanç duyulur, mutlu olunur. Bu ihtiyaçlar ne kadar doyumsuz kalırsa o kadar elem duyulur. Böylece bütün duygular az ya da çok elem veya haz uyandırır. Haz hareket ve faaliyeti uyarırken elem ve keder etkinliği azaltır. Olumlu veya olumsuz olsun çok yeğin olarak duyulan ve organizmada gerginlik yaratan duygulara heyecan denir (Baymur,2004:82). Duygulanım iç ve dış uyarımların zihinsel işlevlerden ayrı olarak, kişide yarattığı değişme etki ve tepkilerin bütünüdür. Duygular yoğunlaştıkça heyecan denilen ruhsal durum ortaya çıkar; başka bir tanımla duygulanım durumunun şiddetinin artması durumunda duygular coşkuya dönüşürler. Duygulanım ve coşku kişiliğin oluşmasında, tutum ve davranışın ortaya çıkmasında önemli rol oynar. Güdülere doyum sağlanması ya da sağlanmaması, nitelik ve nicelik bakımından farklı duygusal ve coşkusal durumların doğmasına neden olur. Duygulanım alanı yaşamla birlikte başlar. Yaşam boyu oluşur, gelişir, zenginleşir, renklenir. Örnek olarak beslenme güdüsünün doyuma ulaşmaması açlık duygusu yaratır. Bu duygu insanda gerginlik, sıkıntı ve tedirginliğe neden olur. Doyum için gerekli nesnenin, besinin bulunmasına yönelik davranışlar yapılır. Doyuma ulaştığında gerginlik ve tedirginliğin yerini rahatlık ve gevşeklik alır(Köknel,1982:65).

Kur'an'da korku, sevgi, kıskançlık, haset ve pişmanlık gibi insanın hissettiği reaksiyonlar hususunda nefis ile ilintili olarak içerikli nitelendirmeler bulunmaktadır.

Duygu sözcüğünün İngilizcedeki karşılığı emotiondur. Emotion'un Latince kökenine baktığımız zaman motion kelimesinin hareket anlamına geldiğini "e" harfinin ise "ex" yani dışarı hareket manasını taşıdığını görürüz. Yani emotion bir insanın kendisinde olanları dışarı yansıtmamasını ifade eder. Bu da göstermektedir ki duygu olmadan insanın kendisini anlatması mümkün değildir. Genel olarak duygular iki ana grupta ele alınır: Bunlardan birisi temel duygular, diğeri ise yüksek duygulardır. Temel duygulardan bazıları hem insanlarda hem diğere canlılarda mevcutken, bir kısmı sadece insanlarda bulunur. İnsanlarda ve diğere canlılarda ortak olan duygular cinsellik, saldırganlık, açlık, susuzluk gibi daha çok dürtüsel olanlardır. Yalnız dürtüsel hisleriyle hareket eden insanların beyinlerinde ödül ceza sistemi fazlaca çalışır. Ancak insan beyni bundan farklı olarak yüksek duygulara da sahiptir. Hayatımızda sevgi, hayret, öfke, korku, üzüntü gibi pek çok duygu yaşarız ve bunları tek bir duygu olarak ele alamayız. Beynin duyguları düzenleyen alanı keşfedildikten sonra duygunun da tıpkı bilgi gibi aktarılabildiği ortaya çıkmıştır. İnsan ilişkilerinde iletişimin yaklaşık % 80 ninin beynin duygu aktarımından sorumlu alanlarında gerçekleştiği unutulmamalıdır(Tarhan,2007:47,210). Psikoloji bilimi bugüne dek davranış ve duyguları konu edinmiştir. Bu iki olgunun temelinde düşünce yatmaktadır. Bugün bu bilim alanında ilimlerin bütünlüğü çerçevesinde insanda beş duyunun ölçemediği spiritüel gerçeklik olarak tanımlanabilecek başka bir enerji bandının varlığı konuşulmaktadır. Bu enerji bandının ışınsal radyan bir enerji olduğu, bunun oluşturduğu spiritüel gerçekliğin de psikolojinin sınırları içinde kabul edilmesi gerektiği düşünülmektedir. 2007 yılında bilim camiasında insanda bulunan ayna nöronların keşfedilmesiyle, kişideki sevgi, öfke gibi güçlü bir duygunun, yanından geçen bir başka kişiyi etkilediği bilgisi ortaya çıktı. İnsandaki bu baskın his, kişi farkında olmadan karşıdaki insan da ayna sinir hücrelerini harekete geçirmekte ve o kişiye karşı ya sevgi ya da öfke gibi duyguların oluşmasına sebep olmaktadır. Bu duruma en büyük kanıtlardan biri doku kültürü çalışmalarıdır. Doku kültürüne maymun sinir hücreleriyle insan sinir hücreleri konulduğunda maymun sinir hücresi uzantısını diğere maymun sinir hücresine, insan sinir hücresinin ise uzantısını kendi cinsinden bir hücreye bağlandığı gözlenmiştir. Ayrıca şu anda bilimin ölçemediği ancak manyetik duyular olarak tanımlanan duyuların var olduğu

gerçeği açığa çıkarılmıştır. Bunlardan bir kısmı iç duygulardır(Tarhan,2009:97). Bu bilgiler ışığında; her ne kadar “*Ruhlar*” olarak geçse de bizim düşüncemize göre nefis ile eşanlımlı kullanımın yer aldığı şu hadis daha da anlaşılabilir hale gelmektedir;

Ben Peygamber (s.a.v) den işittim, şöyle buyuruyordu: “Ruhlar sınıf sınıf, zümre zümre toplanmış cemaatlerdir. Bundan ötürü içlerinden birbirleriyle tanışanlar, sevişip anlaşmışlardır. Aralarında birbirleriyle birleşmeyen (yahut zıtlaşanlar) ise –dünyada- ihtilafa düşmüşler, anlaşamamışlardır.(Buhari, c.7, s.3114).

Yazılım olarak insanla hayvan arasında değişmeyen dijital elektronik devrelerdekine benzer fizyolojik programlar vardır. Bunlar açlık, susuzluk, cinsellik, saldırganlık gibi temel dürtüleri kapsar. Ayrıca insanda yüksek duyu programları mevcuttur. Ancak sözünü ettiğimiz bu yüksek duyguların hepsi olumlu değildir. Olumsuz olanlardan gurur, kibir, haset, kıskançlık ve cimriliğe emmare nefsin özellikleri arasında temas etmiştik ki insan bu anlamda müspet ve menfi duygular arasında gidip gelirken bu iki gruptan birini tercih etmeye yönelir. İnsan için esas olan sevgi, güven ve korku gibi duygulardır. Sevgi duygusunu üremede ve yiyip içmekte kullanan insan, korku duygusunu kendisini tehlikelerden korumakta kullanır. Gerek ayet gerekse hadisler sevgi ve korku duygusunun insan nefsinden kaynaklanan duygular olduğunu bize gösterir;

Peygamber (s.a.v) “Hiçbiriniz kendiniz için arzu ettiğini kardeşiniz için arzu etmedikçe (kemaliyle) iman etmiş olmaz” buyurdu...(Buhari, c.1, s.169).

“Bunun üzerine Ebubekir Rasulullah’a yol arkadaşlığı etmek için kendini (hicretten men edip) Rasulullah üzerine hapsetti...(Buhari, c.5, s.2127).

“Bunun üzerine Mûsâ, içinde bir korku hissetti.” (Taha Süresi, 67).

Duyu kavramı zannedildiği gibi soyut değildir. Beyin sevgi, nefret, üzüntü ve benzeri hislerin karışımından bir formül üretir. Hatta akyuvarlarda, lenfositlerde dahi her duygunun bağlandığı bir nokta vardır. Lenfosit hücresinin, yani akyuvarların dışında da duyguları bastıran ya da harekete geçiren alıcılar mevcuttur. Mesela insan depresyona girdiğinde akyuvarlar baskılanır ve beynin hareket kabiliyeti azalır. Mutlu olduğu zaman ise akyuvarlar daha aktif hale geldiği için hastalıklarla mücadele kolaylaşır. Bu durum bize bağışıklık sistemiyle mutluluk arasında böyle bir bağlantı olduğunu göstermektedir. Son yıllarda insan beyinde duyguları düzenleyen alanların bulunduğu, aslında sınırsız özgürlüğün

istek ve arzulardan sıyrılmakla gerçekleştiği, bağışlamanın, insanları mutlu etmenin, iyilik yapmanın en büyük hürriyet olduğu anlaşılmıştır. Özgürlüğün en önemli göstergesi, kişinin kontrolünün kendi elinde olmasıdır. Genetik bilimi, beyinde duyguları düzenleyen alanların varlığını tespit ettikten sonra genlerine uygun davranmanın insanı mutlu edeceği ortaya çıkmıştır. Sevgi; insanları birbirlerine yakınlaştıran, görünmez bağ denilebilecek bir duygudur. Nasıl ki atomun içinde nötron, proton ve elektron varsa ve bunları birbirine bağlayan şey çekim kuvveti ise, canlılar arasında çekimi sağlayan şey de sevgi duygusudur. Vücudumuzda dolaşan kan ne ise, iletişimde de duygu o anlama gelir. Duygudan yoksun bir iletişim kalıcı olmayacaktır. Bu da göstermektedir ki sevginin davranışlarla çok yakın ilişkisi vardır(Tarhan,2007.70,108).

Korku da insan hayatındaki önemli güdülerden biridir. Ardından insanın zarar ve eziyet göreceği, hayati tehdit veya ölüm tehlikesi durumlarında duyduğu, yaratılıştan gelen bir duygudur. İnsanın bütün bünyesini tesir altına alan etkili bir tedirginlik halidir. Sevgi ve korku gibi üzüntü de Kur'an ayetlerinin dikkat çektiği insan davranışını belirleyen duygulardan biridir;

“ (Ey Muhammed!) Onlar için duyduğun üzüntüler yüzünden kendini helâk etme! Şüphesiz ki Allah, onların yaptıklarını hakkıyla bilendir.” (Fatır Süresi, 8).

“Savaştan geri kalan üç kişinin de tövbelerini kabul etti.Yeryüzü bütün genişliğine rağmen onlara dar gelmiş, vicdanları da kendilerini sıktıkça sıkılmış, böylece Allah’(ın azabın)dan yine O’na sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı.” (Tevbe Süresi, 118).

Üzüntü, herhangi bir travmatik olay karşısında görülen ilk duygudur. İnsanın psikolojik dengesini bozan bir olay yaşandığı zaman verdiği ilk tepki kaygı ve üzüntü şeklindedir. Bu durum iç ya da dış etkenler sonucunda otokontrolde zorlanma yaşandığının göstergesidir. Doğru değerlendirilen üzüntü insanı güçlendirir. Kişi üzüldüğü konuya çözüm üretirse hem gerçekleri bulur hem de hayatında işine yarayacak bir şeyler öğrenir. Böylece üzüntüsünü kazanıma çevirir. Belli dozdaki üzüntü sorunlara çözüm üretmek ve kişiliği güçlendirmek için faydalıdır. Çünkü acılar insanı canlandırır. Büyük sanat eserlerine baktığımızda, büyük çoğunluğunun; sanatçının üzüntülü bir zamanından sonra ortaya çıktığını görürsünüz. Çünkü üzüntü kişiyi üretken kılan bir duygudur. Buradaki anahtar nokta üzüntülü kişinin ümidini kaybetmemesidir (Tarhan,2007:193). Üzüntü bir

kimsenin bir şeyden yoksun bırakılması ya da bir kayba uğraması ve yoksun bırakıldığı ya da kaybettiği şeyden ötürü kolay kolay teselli bulamaması durumunda kendini açığa vuran bir duygudur. Kişinin bir elem yani güçsüzlük duygusunu ortadan kaldırarak kendine daha iyi bir durum sağlamak isteğinin tohumlarını içerir. Üzüntünün insan yaşamında doğal bir yeri varsa da aşırısı çevre için düşmanca ve zararlı öğeleri içerir(Adler,1985:303).Öfke de, insan davranışını etkileyen ve kontrol edilmesi gereken bir duygu olarak hadislerde karşımıza çıkar;

“Çok kuvvetli pehlivan birçok güreşçileri yere serip galip olan değildir. Asıl kuvvetli pehlivan öfkelenildiği sırada nefesine malik (ve iradesine hâkim) olan kimsedir”...(Buhari, c.13, s.6033).

Bunun üzerine Ömer kendine malik olamadı da; “ Yalan söyledin Vallahi ey Allah’ın düşmanı! İyi bil ki senin adlarını saydığım o zatların hepsi diridirler, ileride sana zarar verecek kuvvetimiz bakidir!” diye bağırdı...(Buhari, c.6, s.2831).

Öfke kısa süreli deliliktir.Çünkü öfke, akıl kontrolünün belli bir müddet yok olmasıdır. Bu duyguya korku eşlik ettiğinde öfkenin şekli değişir ve saldırganlık eğilimi ortaya çıkar (Tarhan,2007:185). Öfke, bir insanın güçlülük eğilimini ve egemenlik hırsını simgeleyen en önemli heyecandır. Bu ruhsal dışavurumun amacı, öfkelenmiş kişinin karşısına çıkan her engeli zorla ve çarçabuk yıkmaktır. Öfkeli insan normalden daha büyük bir güç harcayarak üstünlük amacına ulaşmak isteyen kişidir. Heyecanlar bir insanın karakterini açık seçik ortaya koyar. Öfkeli kimseleri yaşam karşısında düşmanca bir tutumu sergileyen kimseler olarak tanımlayabiliriz. Öfke bir güçlülük eğilim ve çabasıdır. Temelinde güçsüzlük ve aşağılık duygusu vardır. Elindeki güçler bakımından içi rahat kimse böylesi zorbalık taşıyan önlemlere başvurmaz(Adler,1985:299). Aklın olmadığı bir duygu belirsizlik doğurur. İnsan bunları geliştirerek duygunun yüksek fonksiyonlarını ortaya çıkarabilir. Duyguların tek başına yapabildiği şey insanın hayatta kalabilmesini ve daha iyi yaşamasını sağlamaktır. Ruh özelliği diğer varlıklarda da mevcuttur fakat şuur sahibi varlıklar yalnızca insanlardır. Şuur dediğimiz zaman işin içine seçme yeteneği yani irade girer. İnsana aklını, duygularını ve ruhunu yöneten bir bilinç lazımdır. Bilinç ruhun ötesinde bir şeydir. Akıl menfaatlerimizi bilen kendimizi korumamıza yardımcı olan bir cihazdır. Olaylarla ilgili fikir üretir ve sebep sonuç ilişkisi kurmamıza yardım eder. Duygular ise tepki üreterek insanın yeteneklerinin gelişimine katkıda bulunur. Ruh da evrenle bağlantı kuran mekanizmadır.

Evrendeki akıllı enerji ile içimizdeki ruhsal enerji ortak bir noktada buluşur. Bu aşamada bilinç/nefs, her üç melekeninde üstündedir. Bilinç ruhu da kontrol eder(Tarhan,2009:166). Bilinçli düşünceye sakatlık arız olduğunda ve bilinç kendi tasarrufuna hâkim olmaya güç yetiremediğinde düğümlenmiş fikirler bağlarından koparak, duygu ve heyecan denen tepkilere dönüşürler. Duygular, derinlerde düğümlenmiş düşünceler; heyecanlar ise onların pratik sonuçlarıdır. Davranışın kaynağı yalnızca bilinçli düşünce değildir; bu davranışta derinlerde unutulmuş fikirlerinde girdisi vardır. Ancak onlar yok edilemezler; aksine giderek daha köklü biçimde fonksiyonlarını yerine getirirler(Sait, 1998:77).Duygular insana hareket verir ve bizim için olmazsa olmaz denecek şeylerdir. Duygular ata benzer. Kendi haline bırakılırsa, sorumsuz ve sınırsız bir şekilde hareket etmek ister. Bu duyguların eğitimi tıpkı bir atın terbiye edilmesi gibi seyisin kendisini ve kurallarını ata kabul ettirmesini gerektirir. Duyguların eğitilmesi insanın sıfıra, yokluğa, tembelliğe yakın bir duruşunun olup olmamasıyla da yakından alakalıdır. Mesela saldırganlık duygusu olmayan bir kimse şahsına yönelen tehlikelere karşı kendisini koruyamaz ve yok olmaya gider. Ama bu hissin aşırı olması halinde adalet, hukuk gibi kavramlar hiçe sayılarak her şeye zarar verme sonucu da doğabilir. Libido yani çekiçi cinsel duygular da bu şekildedir. Cinsel duyguların yok olması, insanın zevk aldığı alanlara yönelmekten kaçınması demektir. Bu da yokluğa yakındır. Ama tersi olursa yani aşırılık söz konusuysa o zamanda kişi başkalarına saygısını sıfıra indirecek davranışlara girebilir.

SONUÇ

İnsan; dünyevi olduğu kadar uhrevi, maddi olduğu kadar madde ötesi, varoluşsal gerilimi ile kendisini yeniden üretebilecek yegâne varlıktır. Ruh ve Nefs ise; bu varlığın mahiyeti ile ilgili tartışmaların odak noktası; insanı tanıma ve tanımlama amaçlı olarak araştırmalara konu olmuş temel kavramlardır. Bu kavramlar, kavramlarla ilintili olarak ortaya çıkan sorunlar ve kelam ilmi çerçevesinde var olan tartışmaların bu kavramlarla ilişkilendirildiği göz önünde bulundurulduğunda, bu kavram çiftinin önemi daha da iyi anlaşılır. Çalışmamızın başında her iki kavramın etimolojik anlamları ve bu kavramların Kur'an-ı Kerim ve Hadisler gibi dini metinlerde ne anlamda kullanıldıklarını araştırdık. Kur'an'ın; ontolojik anlamda ruh ve nefis hakkında bize kesin ve açık bir bilgi vermemesinin ortaya çıkardığı zorluk bir yana; hadislerde var olan eşanlımlı kullanım da bu konuda Kur'an ve Hadis merkezli kesin bir yargıya varmayı güçleştirmiştir. Grek felsefesinin etkisi altında; idealist yaklaşım sonucu ruhu merkeze alarak bedenin göz ardı edildiği veya materyalist yaklaşım sonucu bedeni merkeze alarak ruhun bedene, insan beynine indirgenerek ruhu insan beyninin epifenomeni olarak gören yaklaşımlar İslam coğrafyasında kendisine taraftar bulmuş; her iki yaklaşım kendini onaylatma amaçlı Kur'an ayetleri ile görüşlerini temellendirmeye çalışmışlardır. Batı coğrafyasında her şeyden sorumlu ruh anlayışı Descartes ile sona ermiş; Descartes, ruhu insan zihnine indirgeyerek, düşünsel ve zihinsel süreçler olarak tanımladığı ruh yaklaşımı ile düalist bir bakış geliştirmiştir. İslam coğrafyasında ise Grek felsefesinin etkisi altında Kur'an ayetlerine yaklaşan Mutezili kelamcı Ebu Bekr el-Esam gibileri insanı bedene indirgeyerek ruhu görmezlikten gelmiş; Allaf, Cübbai, Eşari ve Bakıllani gibi kimileri ise ruhun varlığını kabul ederek düalist bir yaklaşım sergileseler de ağırlıklı olarak bedenin etkinliğine dikkat çekmiş; Nazzam, Razi ve Taftazani gibi kimi âlimler ise insanın beden ve ruhtan müteşekkil bir varlık olduğunu kabul etseler de insanın hakikatinin ruh olduğunu söylemiş; insanın hakikatinin ruh olduğu söyleminin ardından ruhun hakikatinin ne olduğu tartışmaları başlamış; cisim, cevher veya araz olduğunu söyleyenler de kendi aralarında anlaşmazlığa düşmüş; ruh ve nefsin aynı şey olduğu görüşü ile ayrı şeyler olduğu görüşleri ortaya çıkmış; cism-i kesif ve cism-i latif tartışmaları, tekçi ve ikici yaklaşımın ardından üçlü bir yaklaşım olarak

nakilci, hadisçi ve tasavvufçular marifetiyle ruh-nefis ve beden yaklaşımını gündeme getirmiştir.

Batı coğrafyasında Descartes ile ruh; insan zihnine indirgenerek göz ardı edilirken İslam coğrafyasında ruh; “*Canlılarda hayatı sağlayan unsur*” olarak görülmüş; ruhun ilahi nefha ile ilintili olarak kullanılması veya İslam coğrafyasının ruhu “*Canlılarda hayatı sağlayan unsur*” olarak gören ve bütünüyle olumsuzluklardan arındırılmış ruh yaklaşımı ile Jung ekolünden uzman Robert Johnson’ın tükenmeyen enerji akımı, “*diyotik enerji*” olarak ifade etmiş olduğu “*hepimizin içinden geçen ve bizleri cennet ve yeryüzüyle birleştiren yaşam gücü*” olarak gördüğü bilinçaltı yaklaşımı veya Roberto Assagioli’nin “*üstbilinçdışı*” kavramı ile getirdiği yaklaşım gerek psikanalist ekolün duygusal bilinçaltı anlayışının olumsuzluklardan arındırılması çabası gerekse rasyonel bilinçaltı yaklaşımlarının geldiği nokta ile kısmen örtüştüğü görülmüştür. Kur’an ayetlerinde ruh; ilahi nefha ile ilintili olarak kullanılması bir yana Cebrail ve vahye delalet edecek şekilde de kullanılmıştır. Cebrail ve vahiy anlamı ile ruhun ise sezgiden ilhama, insani olan sınırların zorlandığında açılacak ufka, kozmik zekâ ve bilince kadar psikolojinin birçok konusuyla ilişkilendirilebileceği; telepatiden duru görüye parapsikolojinin ilgilendiği konuların da bu başlık altında mütalaa edilebileceği anlaşılmıştır. Nefs ise kişi, şahıs, benlik, kendilik gibi sözcüklerle karşılanabilen bilinçli özneyi ifade ve işaret eden psikolojik bir kavram olarak tanımlanmıştır. Ruh ve nefsin aynı şey olduğunu söyleyenler olsa da; Kur’an ayetlerinin tek bir yerinde dahi ruhun olumsuz çağrışım yapacak şekilde kullanılmamış olması; nefsin ise olumlu olumsuz birçok özelliği ile ayetlerde ve hadislerde karşımıza çıkması; İbn-i Abbas kaynaklı rivayette görülen nefsin bilinç ve algıyla ilişkilendirilmesi ile bu yaklaşımı doğrulayacak nefsin kesinlikle melekler için kullanılmamış olması sebebiyle ortaya çıkan nefis-bilinç ilişkisinin varlığı; İbn-i Kayyim el-Cevziyye’nin de ifade ettiği gibi nakilci, fıkıhçı, hadisçi ve tasavvufçuların ruh ve nefsi ayrı şeyler olarak görmeleri; ruhun latif, nurani ve semavi bir cisim olduğunu söyleyenlerin de insandaki biyolojik canlılık anlamına gelen ruh ile latif cisim olan bu ruhun farklı şeyler olduklarını dile getirmeleri ile Devvani’nin insan bedenini cism-i kesif, nefsinin ise cism-i latif olarak görmesi ve hadislerde geçen ruh ifadelerini ağırlıklı olarak cismi latif/nefis olarak kabul etmesi bizim de ruh ve nefsi

ayrı şeyler olarak görmemize yol açmıştır. Gerek çağdaş psikolojinin beynin işlevlerinin epifenomeni olarak gördüğü ve ruh dediği şeyin gerekse spiritüalistlerin “*astral beden*” dedikleri şeyin bizce nefis olduğu anlaşılmıştır. Bu anlamda nefsin; günümüz psikoloji konularının tümüyle ilişkilendirilebilecek bir muhtevaya sahip olduğu; özellikle davranışların biopsikososyal temelleri, kişilik, duygu ve heyecanlar konularıyla ilişkilendirilebileceği, psikolojinin yatay düzlemde, statik, durağan yaklaşımından dikey gelişim ve dinamik yaklaşımlarına kapı aralayabileceği yegâne nokta olduğu görülmüştür. Sonuç olarak insan denilen varlığın; madde planında yer alan adresi olarak bir beden ve madde ötesi bir boyuta insanı taşıyabilecek bir ruh; hem madde planındaki adresi beden hem de madde ötesi boyutu olan ruhta kökleri olan, akıldan, kalbe, vicdandan, ihtirasa kadar birçok özelliği taşıyan; sadece dünya hayatında sorumluluğu olan ve belli güçlerle donanmış bir varlık değil; ölüm olgusu sonrası da varlığını devam ettirebilecek, ezeli olmasa da ebedi bir varlık olan nefsten ibaret bir varlık olduğu anlaşılmıştır.

KAYNAKLAR

- ADLER, Alfred, (2003), *Yaşama Sanatı*, Çev., Selma Koçak, Doruk Yay., İstanbul.
- ADLER, Alfred, (1985), *İnsanı Tanıma Sanatı*, Çev., Kamuran Şipal, Say Yay., İstanbul.
- ALUSİ, Seyyid Mahmut Şükri el-Bağdadi(1985), *Ruhu'l-Meani Fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Azim*, 2. Bsk., Daru İhyai't Turasi'l-Arabî, Beyrut.
- ARVASI, S.Ahmet, (2001), *Kendini Arayan İnsan*, Bab-ı Ali Kültür Yay., İstanbul.
- ATAY, Hüseyin, (1997) "Nefis" ,
<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/782/10041.pdf> s. 1-58. 09.11.2009
- ATEŞ, Süleyman, (1988), *Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali*, Kılıç Kitabevi, Ankara .
- ATEŞ, Süleyman (1985), *İnsan ve İnsanüstü*, 3. Bsk., Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul.
- AYNI, Mehmet Ali, (1930), "Nefs Kelimesinin Manaları", *Darulfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, Cilt 4, Sayı 14, Evkaf Matb., İstanbul.
- ALTUNTAŞ, Hayrani, (1986), *Tasavvuf Tarihi*, A.Ü.İ.F.Y, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara.
- BAYMUR, Feriha Balkış (2004), *Genel Psikoloji*, 17. Bsk., İnkılâp Kitabevi, İstanbul.
- BAYRAKDAR, Mehmet, (2008), "İslam Vahyinin Hristiyanileştirilmesi Girişimi"
Din ve Toplum Dergisi, Sayı 5, s. 75-80, Ankara.
- BEŞER, Faruk, (2005), "Vahiy: Keyfiyeti, alanı ve devamlılığı konusunda bir anlama denemesi" *Usül Dergisi*, Sayı 3, s. 43-66. Sakarya.
- BEYDAVİ, Ebu Said Abdullah b.Ömer, (1996), *Envaru't Tenzil ve Esraru't Te'vil*, Daru'l-Fikr, Beyrut, .
- BİLMEN, Ömer Nasuhi, (1991), *Kur'an- Kerim, Türkçe Meali Ve Tefsiri*, Akçağ Yay., Ankara.
- BUHARİ, Muhammet b.İsmail, (1988), *el-Camiu's-Sahih*, Çev., Mehmet Sofuoğlu, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

- BULAÇ, Ali, (2003), *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, Bakış Yay., İstanbul.
- BURGER, Jerry M. (2006), *Kişilik, Psikoloji Biliminin İnsan Doğasına Dair Söyledikleri*, Çev., İnan Deniz, Erguvan Sarıoğlu, Kaknüs Yay., İstanbul.
- BURSEVİ, İsmail Hakkı, (1989), *Tenviru'l-Ezhan min Tefsir-i Ruhi'l-Beyan*, Muhammed Ali Sabuni, Daru'l-Kalem, Dimeşk.
- CADU, Abdulaziz,(2001), *Edva' alen-nefsi'l-Beşeriyye*, Daru'l-Mearif Yay., Kahire.
- CARREL, Alexis,(2000), *İnsan Denen Meçhul*,Çev., Ömer Durmaz, Hayat Yay., İstanbul.
- CARREL, Alexis, (t.y), *İnsan ve Dünya*, Çev., Sadi Irmak, Arif Bolat Kitabevi, İstanbul.
- CÜCELOĞLU, Doğan (2008), *İnsan ve Davranışı*, 17. Bsk., Remzi Kitabevi, İstanbul.
- ÇANTAY, Hasan Basri, (1995), *Kur'an-i Hakim ve Meal-i Kerim*, Risale Yay., İstanbul.
- DALKILIÇ, Mehmet, (2004), *İslam Mezheplerinde Ruh*, İz Yay., İstanbul.
- DAMEGANİ, Ebu Abdillan el-Hüseyn b. Muhammed, (1990), *el-Vücuhan ve'n-Nezair lielfazi Kitabillahi'l-Aziz ve Meaniha*, Tahkik, Fatıma Yusuf el-Haymi, Dimeşk.
- DEVVANİ, Celaleddin, (1947), *Hakikatu'l-İnsan ve'r-ruhu'l-cevval fi'l-avalim*, Yay: M.Zahit el-Kevseri, Kahire.
- DEVELLİOĞLU, Ferit, (2001), *Osmanlıca-Türkçe Lügat*, 18.Bsk., Aydın Kitabevi, Ankara.
- D.İ.B ,(2007), *Kur'anı- Kerim Meali*, Haz., Halil ALTUNTAŞ, Muzaffer Şahin, 6. Bsk., DİB Yay.,Ankara.
- DOĞAN, Mehmet,(1996), *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yay., İstanbul.
- EBU HAYYAN, Muhammed b. Yusuf el-Endulusi, (1993), *Tefsiru'l-Bahri'l-Muhit*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.

- EBUSSUUD, Muhammed b. Muhammed el-İmadi, (t.y), *İrşadu'l-Akli's-Selim ila Mezaye'l-Kur'ani'l-Kerim*, Daru'l-Mushaf, Kahire.
- ECMEL, Muhammed,(2008), "Sufi Ruhbilimi" Haz., Kemal SAYAR, *Sufi Psikolojisi*, 5.Bsk., Timaş Yay., İstanbul.
- EI-BACİ, Süleyman b. Halef b. Sad b. Eyyub, (1999), *el-Müntaka* (Tahkik; Muhammed Abdulkadir Ahmet Ata, Daru'l-Kütubi'il-İlmiyye, Beyrut.
- ELİAÇIK, İhsan, "Gayb nedir, ne değildir?"
<http://ihsaneliacik.wordpress.com/2009/03/16/gayb-nedir-ne-degildir-2/>
- ELMALILI, Muhammed Hamdi Yazır, (1935), *Hak Dini Kur'an Dili*, DİB. Yay., Matbaai Ebuzziya. İstanbul.
- ESED, Muhammed.(1999), *Kur'an Mesajı, Meal-Tefsir*, Çev., C.Koytak, A.Ertürek, 2.Bsk., İşaret Yay., İstanbul.
- FAZLURRAHMAN, (2000), *Ana Konularıyla Kur'an*, Çev., Alparslan Açıkgenç , 6. Bsk., Ankara Okulu Yay., Ankara.
- FİRUZABADİ, Mecdüddin Muhammed b. Yakub, (1952), *Kamusu'l- Muhit*, Şeriketü ve Matbaatu Mustafa el-Halebî, Mısır.
- FRAGER,Robert,"NefsinHalleri"
<http://www.idealdusunce.com/index.php/roportaj/879nefsinhalleri?format=pdf>
06 Haziran 2009
- FRAGER, Robert, (2005), *Kalp, Nefs ve Ruh*, Çev., İbrahim Kapaklıkaya, Gelenek Yay., İstanbul.
- FROMM, Erich, (1993), *İnsandaki Yıkıcılığın Kökenleri*, Çev., Şükrü Alpagut, 2.Bsk., Payel Yay., İstanbul.
- FROMM, Erich, (1992), *Yeni Bir İnsan, Yeni Bir Toplum*, Çev., Necla Arat, 4. Bsk., Say Yay.,İstanbul .
- FROMM, Erich, (1991), *Kendini Savunan İnsan*, Çev., Necla Arat, 3. Bsk., Say Yay., İstanbul .
- GENÇ, Mustafa, (2009), *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, Kitabı Yay., İstanbul.

- GÖLPINARLI, Abdülbaki, (2007), *Kur'an-ı Kerim ve Meali*, Elif Kitabevi, İstanbul.
- GÜNGÖR, Erol,(1996), *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, 6. Bsk., Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- GÜNGÖR, Erol, (1998), *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, 3.Bsk., Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- HÖKELEKLİ, Hayati, (2008), "Kur'an'da Nefs Kavramı Bağlamında İnsan Psikolojisiyle İlgili Bazı Özellikler", *Süleyman Uludağ Kitabı* (Haz. Mustafa Kara) Dergâh Yay., s. 409–419., İstanbul.
- HÖKELEKLİ, Hayati, (1998), *Din Psikolojisi*, T.D.V Yay., Ankara .
- İBN AŞUR, Muhammed Tahir, (1984), *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, Daru't-Tunusiyye, Tunus.
- İBN HACER el-ASKALANİ, Ahmed b. Ali, (1993), *Fethu'l-Bari bi Şerh-i Sahihi'l-Buhari*, Beyrut.
- İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, (1993), *er-Ruh*, Çev., Şaban Haklı, İz Yay., İstanbul.
- İBN KAYYİM el-CEVZİYYE, (t.y), *et-Tibyan fi Eymani'l-Kur'an*, Tahkik, Abdullah ibn-i Salim el-Batati, Daru Aleml-i-Fevaid, Cidde.
- İBN FARİS, Ebu'l-Hüseyn Ahmet b. Faris, (1991), *Mu'cemu Mekayisi'l-Luga*, Beyrut.
- İBN KESİR, Ebu'l Fida İsmâil b. Ömer (1996), *Tefsiru'l Kur'âni'l-Azim*, Daru'l-Fikr, Beyrut.
- İBN MANZUR, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem,(1990), *Lisanu'l-Arab*, Beyrut.
- İSFEHANİ, Ragıp Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed,(t.y), *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut.
- İSLAMOĞLU, Mustafa,(2005), "Nefis Nedir(4)" [18.02.2010;](http://www.mustafaislamoglu.com/yazidetay.php?Yazi_id=884&vazar=37)
http://www.mustafaislamoglu.com/yazidetay.php?Yazi_id=884&vazar=37

- İZUTSU, Toshihiko,(1997), *Kur'an'da Dini ve Ahlaki Kavramlar*,Çev., Selahattin AYAZ , 6. Bsk., Pınar Yay., İstanbul.
- SMİTH, Jane I.(1979), “Uyku ve Ölümün Tabiatıyla İlgili Çağdaş Müslüman Yorumlarda Nefs ve Ruh Anlayışı” Çev., A.Vahit İmamoğlu, *A.Ü.İ.F.D*, Sayı 13, Erzurum.
- KILIÇ, Sadık, (2000), “*Benliğin İnşası*”, İnsan Yay., İstanbul.
- KİTABI MUKADDES, *ESKİ ve YENİ AHİT*, (1997) Ohan Matb, İstanbul.
- KÖKNEL, ÖZCAN, (1982), “*Kaygıdan Mutluluğa Kişilik*”
Altın Kitaplar Yayınevi, İstanbul.
- KURTUBİ, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed, (1988), *el-Cami li Ahkâmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut.
- KUTUP, Muhammed, (1987), *İslama Göre İnsan Psikolojisi*, Çev., Bekir Karlığa, İstanbul.
- KUTUP, Seyyit, (t.y), *Fi Zilali'l-Kur'an*, Çev., M.Emin Saraç, İ.Hakkı Şengüler, Bekir Karlığa, Hikmet Yay., İstanbul.
- KUŞEYRİ, Ebü'l-Kasım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin, (1991),*Kuşeyri Risalesi* , 3.Bsk., Çev., Süleyman Uludağ, Dergâh Yay., İstanbul.
- LAHBABİ, M.Aziz, (1972), *İslam Şahsiyetçiliği*,
Çev., İsmail Hakkı Akın, Yağmur Yay., İstanbul.
- MAHMUT, Mustafa,(t.y), *el-Kur'ân Kâinun Hayy.*, 4.Bsk., Dâru'l-Ma'ârif, Kâhire.
- MALİK, Ebu Abdillâh Malik b. Enes, (1986), *el-Muvatta*, Daru'l-Bihar, Beyrut.
- MASLOW, Abraham,(2001), *İnsan Olmanın Psikolojisi*, Kuraldışı Yay., İstanbul.
- MAVERDİ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib,(t.y), *en- Nüketu ve'l-Uyun*,
Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- MERT, Muhit, (2004), *İnsan Nedir*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- MERTER, Mustafa, (2008), *Dokuz Yüz Katlı İnsan*, 5. Bsk., Kaknüs Yay., İstanbul.

- MESTÇİZADE, Abdullah Efendi, (t.y), *Risale fi Meani'n-Nefs*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, no: 003579.
- MEVLANA, Celeleddin-i Rumi, (1997), *Mesnevi*, Çev., Şefik Can, Ötüken Yayınları, Cilt 3-4, s.296, İstanbul.
- MEVLANA, Celeleddin-i Rumi, (1994) *Fihî Ma Fih*, Çev., Ahmet Avni Konuk, İz Yay., İstanbul.
- MU'CEMU ELFAZİ'L-KUR'ANİ'L-KERİM (1989), Mısır Arap Dil Kurumu Yay., Kahire.
- MUKATİL b. SÜLEYMAN, (2004), *el-Eşbah ve 'n-Nezair Fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, Çev., M.Beşir Eryarsoy, İşaret Yay., İstanbul.
- MURPHY, Joseph, (2009), *Bilinçaltının Gücü*, Çev., Aslı Şimşek, Koridor Yay., İstanbul.
- MUTÇALI, Serdar, (1995), *Arapça-Türkçe Sözlük*, Dağarcık Yay., İstanbul.
- MÜSLİM, Ebu'l-Hüseyn b. Haccac el-Kuşeyri (1972), *Camii's-Sahih*, Beyrut.
- NECATİ, M.Osman, (2000), *Hadiş ve Psikoloji*, Çev., Mustafa Işık, Fecr Yay., Ankara.
- NECATİ, M. Osman, (1998), *Kur'an ve Psikoloji*, Çev., Hayati Aydın, Fecr Yay., Ankara.
- NEVEVİ, Yahya b. Serif, (1995), *Şerhu Nevevi ala Sahihi Müslim*, Daru'l Kütübü'l İlmiye, Beyrut.,
- NURBAKİ, Haluk, (1986), *İnsan Bilinmezi*, 3. Bsk., Damla Yay., İstanbul.
- ÖZEMRE, A.Yüksel, (2008), "Türkçe Kur'an Çevirilerinde Nefs-Ruh Kelime Çiftleri Arasındaki Kavram Kargaşası" Haz., Cengiz Çakmak, *Teoman Durulıya Armağan*, Dergâh Yayınları, İstanbul.
- ÖZCANKAYA, Ramazan, (1999), *Ruh; İçimizdeki Biz*, Hayat Yay., İstanbul.
- ÖZDOĞAN, Öznur, (2008), "İnsana Manevi-Psikolojik Yaklaşım" *A.Ü.İ.F.D*, Sayı 2, s. 77-102, Ankara.

- ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, (1998), *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Meali*, Yeni Boyut Yay., İstanbul.
- RAZİ, Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin, (1938), *Tefsir-i Kebir*, Matbaatu'l-Behiyyeti'l-Mısriyye, Kahire.
- SAİT, Cevdet, (1998), *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, 4. Bsk., Çev., İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul.
- SAYAR, Kemal,(2008), "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi? Haz., Kemal SAYAR, *Sufi Psikolojisi*, 5.Bsk., Timaş Yay., İstanbul.
- SAYGILI, Sefa, (2006), *Beyin ve Ruh*, Elit Yay., İstanbul.
- SCHULTZ, Duana p. ve Sydney ellen, (2001), *Modern Psikoloji Tarihi* Çev., Yasemin Aslay, Kaknüs Yay., İstanbul.
- SONGAR, Ayhan, (1981), *Çeşitleme*, Kubbealtı Neşriyatı, İstanbul.
- SUYUTİ, Celaluddin ve el-Mahalli Celaluddin (t.y), *Tefsiru'l-Celaleyn*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul.
- ŞEVKANİ, Muhammed İbn Muhammed. (1986), *Fethu'l-Kadir, el-Cami Beyne Fenni'r- Rivaye ve 'd-Diraye min 'ilmi't-Tefsir*, Şirketu Mektebeti ve Matbaati el-Babi el-Halebî, Mısır.
- TABERİ, Ebu Cafer Muhammd b. Cerir, (1995), *Camii'l-Beyan an Te'vil-i Ayi'l-Kur'an*, Daru'l-Fikr, Beyrut.
- TAHANEVİ, Muhammed Ali b. Ali, (1998), *Keşşafu İstilahati'l-Funun*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut.
- TARHAN, Nevzat, (2009), *İnanç Psikolojisi*, Timaş Yay., İstanbul.
- TARHAN, Nevzat, (2007), *Duyguların Dili*,3.Bsk., Timaş Yay., İstanbul .
- T.D.V, (2009), *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali* 21. Bsk., Haz., Komisyon, T.D.V Yay., Ankara.
- ULUDAĞ, Süleyman, (2006), "Nefis" *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 32, s. 526-529, İstanbul.

- WATT, W.M, (1982), *Modern Dünyada İslam Vahyi*, Çev., Mehmet S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara .
- WINSİNCK, A.J, (1986), *el-Mü'cemü'l -Müfehres li Elfâzi'l-Hadisi'n- Nebevi*, Çağrı Yay., İstanbul.
- YAR, Erkan,(2000), *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- YAVUZ, Galip, (2002), "Eşanlamlılık ve Kur'an Bağlamı," <http://eskiweb.cumhuriyet.edu.tr/edergi/makale/336.pdf> 06 Haziran 2009
- YAVUZ, Yusuf Şevki,(2008), "Ruh" *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 35 s.187-192,İstanbul.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, (1993), "Cebrail" *TDV İslam Ansiklopedisi*, Cilt 7 s. 204, İstanbul.
- YILDIRIM, Suat, (1998), *Kur'an-ı Hakim ve Açıklamalı Meali*, Feza Gazetecilik A.Ş, İstanbul.
- ZEMAŞERİ, Mahmud b. Ömer, (1987), *el-Keşşaf an Hakaik-i Gavamidi't-Tenzil ve Uyuni'l-Ekavili fi Vucuhi't-Tenzil*, Daru'r-Reyyan, Kahire.
- ZEBİDİ, Muhammed Murtaza el-Hüseyni, (1970), *Tacu'l-Arus min Cevahiri'l-Kamus*, Lübnan.

ÖZGEÇMİŞ

1972 Sakarya doğumludur. İlkokulu Kocaeli'nin Körfez ilçesinde, orta ve liseyi ise Sakarya'da bitirdi. 1995–1999 yılları arasında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde lisans eğitimi aldı. 1997 yılında Sakarya ili Taraklı ilçesinde İmam-Hatiplik görevine başladı. Bir müddet Adapazarı Orhan Camiin'de Müezzin-Kayyımlık yaptı ve Fakülteden mezun olmasının ardından Haseki Eğitim Merkezi Kursiyeri olarak İstanbul'a atandı. Eğitim Merkezi mezuniyeti sonrası; 2002 yılında, Sakarya ili Pamukova ilçesine Vaiz olarak atandı ve bu görevini 2005 yılı bitimine kadar sürdürdü. 2005 yılı sonu itibariyle Mardin ili Savur ilçesine İlçe Müftüsü olarak atandı. 2007 yılı sonu itibariyle Edirne'nin Meriç İlçesine atanan Yunus ACAR halen İlçe Müftüsü olarak görevini sürdürmektedir.