



# RUH SAĞLIĞI VE DİN DİSİPLİNLER ARASI ÇALIŞMALAR

## EDİTÖRLER

Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi Maruf ÇAKIR

Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye SEVİNÇ

Dr. Rabia YILDIRIM

# RUH SAĞLIĞI VE DİN DİSİPLİNLER ARASI ÇALIŞMALAR



## EDİTÖRLER

Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi Maruf ÇAKIR

Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye SEVİNÇ

Dr. Rabia YILDIRIM





**Kitabın Adı** : RUH SAĞLIĞI VE DİN DİSİPLİNLER ARASI ÇALIŞMALAR  
**Genel Yayın Yönetmeni** : Prof. Dr. Ali ÇELİK  
**Editörler** : Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN, Dr. Öğr. Üyesi Maruf ÇAKIR  
Dr. Öğr. Üyesi Sümeyye SEVİNÇ, Dr. Rabia YILDIRIM  
**Mizanpaj** : Dr. Yusuf SANSARKAN  
**Kapak** : Ceyda ŞEREFLIOĞLU  
**1. Baskı** : Aralık 2022 ANKARA  
**ISBN** : 978-625-6371-72-9  
**Yayın No** : 1878

© Bu çalışma Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından 2022-47 numaralı proje kapsamında desteklenmiştir.

Tüm hakları yazarlarına aittir. Yazarın izni alınmadan kitabın tümünün veya bir kısmının elektronik, mekanik ya da fotokopi yoluyla basımı, çoğaltılması yapılamaz. Yalnızca kaynak gösterilerek kullanılabilir.

## SONÇAĞ AKADEMİ

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/49 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67 - GSM / (533) 093 78 64

www.soncagyayincilik.com.tr - soncagyayincilik@gmail.com

**Yayıncı Sertifika Numarası:** 47865

## BASKI VE CİLT MERKEZİ



UZUN DİJİTAL MATBAA, SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK TESCİLLİ MARKASIDIR.

İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48 İskitler 06070 ANKARA

T / (312) 341 36 67

www.uzundijital.com - uzun@uzundijital.com

## Takdim

# İnsanın Mahiyeti ve Ruh Sağlığı

Son iki yüz yıldır materyalist felsefenin etkisi altında kalan insanoğlu maddeye çok önem verdi lakin manaya hiç önem vermedi. Materyalist felsefe: eseri gördüğü halde ustayı, sanatı gördüğü halde sanatkârı, fiili gördüğü halde faili inkâr eder. Sadece maddeye bakar, manaya nazar etmez. Bu düşünce anlayışı insanın cesedini doyurdu, maddi ihtiyaçlarını giderdi lakin ruhunu aç bıraktı. İlahi mesajlara kulak tıkadı, kendi yolunu yıldız böceği misali kendisi aydınlatmaya çalıştı. Bu düşüncenin insanoğluna mutsuzluk, savaş, kan ve gözyaşından başka sunduğu bir şey olmadı. Bu sürecin oluşumunda materyalist düşüncenin insanı hayvanlar âlemi içinde sınıflandırıp değersizleştirmesinin etkisi büyüktür. Hâlbuki evrimle ilgili teorilerin bilimsel olarak niteliği bulunmamaktadır. Her ne kadar türler arası değişimin mutasyonlarla olduğunu savunanlar bulunsun da bilimin ulaştığı son bulgular ani etkili mutasyonlarla bir türün başka bir türe değişiminin mümkün olmadığını ortaya koyar. Buna mukabil nötr mutasyonlarla türler arası geçişin (evrim) olduğunu iddia edenler küçük küçük mutasyonların (nötr mutasyon) çok uzun zaman birikmesi ile canlının yavaş yavaş değiştiğini ve türler arası geçişin olduğunu savunurlar. Ne var ki bu görüşü destekleyen hiçbir bilimsel veri bulunmamaktadır. Diğer taraftan evrim teorisine göre evrim süreklilik göstermelidir. Oysa âlemde süreklilikten ziyade nesillerin tükenmesi söz konusudur.

İnsana ekosistem hizmetleri açısından bakınca da insan, hayvanlar âlemi içinde değerlendirilemez. Doğada mikroorganizmalardan insan hariç en iri yapılı canlılara kadar tüm canlıların bir ekosistem hizmeti vardır. Algler, bitkiler, mikroorganizmalar, böcekler, yılanlar, fareler, kuşlar, kurtlar hâsılı herhangi bir tür ekosistemden çıkarılırsa sistemde bozulma olur. İnsan ise hem su hem kara ekosistemlerinde en tepededir ve sistemden en çok istifade eden canlıdır. Toprağı, suyu ve havayı kirleten ve tüm ağır çevre problemlerine sebep olan da insandır.

Her canlıya bir görev yükleyen ve sistemde bir hizmet gördüren yaratıcı, sistemde hiçbir görevi olmayan bilakis sistemi bozan ve ağır çevre problemlerine sebep olan insanı acaba neden yaratmıştır? Canlılar içinde sanata bakarak sanatkârı, esere bakarak ustayı, fiile bakarak faili, kitaba bakarak kâtipi anlama kabiliyetinde olan, olaylar arası ilişki kurabilen ve problem çözebilen tek canlı insandır. O halde insanın yaratılış gayesi bu özellikler ile ilgili olmalıdır. İnsanın yaratılış gayesi akıl yürüterek Allah'ı bulma ve tanımadır. Bu, İslâm literatüründe emanet-i kübra (büyük emanet) olarak anlatılan insana verilen büyük görevdir. Ahzâb Suresinde (33/72-73) ifade edilen göklerin, yerin ve dağların yüklenmediği ancak insanın yüklendiği emanet de bu kapsamda değerlendirilebilir. Bu önemli emanetin gereğini yapmak ise insanın

asıl yaratılış gayesidir. İnsan yaratılış gayesini bilirse kendi değerini anlar. Verilen emanetin gereğini yaparsa ruhu rahat eder, huzur bulur ve değer kazanır. Buna göre kendini hayvan (materyalist evrim görüşünün iddiası) olarak gören insan tipi mi yoksa yaratana bulmak ve tanımakla görevli hayvan üstü değere sahip insan tipi mi huzurlu olabilir?

Materyalist evrimciler hayvanlar âleminden yaptıkları çıkarımları insanlar arasında da uygulamaya çalışmışlardır. Hayatta kalmayı güçlü olmaya bağlamışlardır. Evrim felsefesinin neticesinde sömürgecilik, Sosyal Darwinizm, Vaşşi Kapitalizm ve Öjeni (insan ıslahı) gibi akımlar ortaya çıkmıştır. Materyalist evrim felsefesi insanlığı huzursuz etmiştir. Oysa insan maddi ihtiyaçlarını karşılamakla mutlu olmamaktadır. Mutlu olmak için ruhunu doyurmaya ihtiyaç duyan insanın ruhunun gıdası da gerçekler ve manadır. Öte yandan insanın duygularına ve hislerine hayvanlar gibi bir sınır konulmamıştır. Söz gelimi bundan bin yıl önce bir hayvanın yuvası ne ise nasıl bir ekosistem görevi yapıyorsa günümüzde de aynıdır. Hayvanların öğrenme kabiliyetleri insana göre çok sınırlıdır. İnsan ise her şeyi öğrenmeye muhtaç olarak dünyaya gönderilir ve ömrünün sonuna kadar öğrenmeye devam eder. O halde öğrenmek insani bir görevdir. İnsan bu görevlerini yerine getirirse mutlu ve huzurlu olur.

İnsanın hayvanlardan farklı en önemli özelliklerinden birisi problem çözebilmesi ve neden-sonuç ilişkisi kurabilmesidir. Bundan dolayı insanoğlu 'Kâinat ve varlık âlemi neden var edildi? İnsanın yaratılış gayesi ve görevi nedir? Ölüm, hayatın sonu mudur?' gibi soruları hep sormuş ve anlamlı cevaplar aramıştır. Materyalist felsefenin bu sorulara verdiği, insan aklı ve ruhunun benimsediği bir cevap yoktur. İslâm bu sorulara anlamlı bir şekilde cevap verir. Dolayısıyla ruhunun dine ihtiyacı vardır ve bu ihtiyacı tatmin edilirse mutlu olabilir.

İnsanın en güçlü hissi, hayatı muhafaza ve ölümsüzlük olduğu gibi hayatın en değişmez gerçeği de fanilik ve ölümdür. Ölümü yokluk ve tüm sevdiklerinden geri dönüşü olmayan bir ayrılık olarak gören insan, hayatın en değişmez gerçeği olan ölüm karşısında nasıl mutlu olur? İslâm, ölümün yokluk olmadığını yeni bir hayatın başlangıcı olduğunu defaatle vurgular.

İnsanoğlu maddi olarak çok ileri gitmesine rağmen psikolojik hastalıklarla mücadele eder. Depresif haller ve bunalımların neticesi intiharlar önlenememekte ve sürekli artmaktadır. O halde insanoğlu materyalist felsefenin tasallutu ile kaybettiği ruh sağlığı ve mutluluğunu insani değerlerin hâkim olmasıyla ve cesedin yanında ruhun da beslenmesiyle yeniden kazanmalıdır.

İslâm'ın öğretileri insana ve insanlığa bir huzur ve saadet vermiş midir? İnsanlık tarihinde İslâm'ın öğretilerinin hâkim olduğu huzurlu ve güvenli bir dönem olmuş mudur? İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'in yaşadığı dönem Müslümanlar

tarafından Asr-ı Saadet (Saadet Asrı) olarak nitelenmiştir. Bu, İslâm'a mensup olanların bu dönemi huzurlu addettiklerini gösterir. Asr-ı Saadet, insanlar arası yardımlaşmanın arttığı, şefkat ve merhametin hâkim olduğu, insani değerler için hayatını feda eden korkusuz ve cesur insanların yaşadığı bir dönemdir. Aynı şekilde İslâm dininin temel esaslarının hâkim olduğu Osmanlı döneminde yoksullara yardım için yapılan sadaka taşı, çevre ve topluma hizmet amaçlı kurulan vakıflar günümüz insanın ihtiyaç duyduğu uygulamalardır. Netice itibarıyla Türk-İslâm Medeniyeti materialist felsefenin aksine insanın saadetini merkeze alır. İnsanlığın huzur bulması, insan fitratına uygun olan bu dini ve onun meydana getirdiği medeniyeti dikkate alması ile mümkündür.

***Prof. Dr. Kazım UYSAL***

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi Rektörü



## Editörden

Düşüncenin, zamanın ve mekânın çok hızlı değiştiği bir çağdayız. Değişimin hızı, insanın yaşadığı hayata dair sâbitelerini kurması noktasında önemli zorluklar doğurmaktadır. Böyle bir çağda Müslüman kimliğine sahip bir kişi, İslâm'ın evrensel ilkelerine ve bu ilkelerin bir gelenek olarak ortaya koyduğu ilimlere her zamankinden daha fazla ihtiyaç duyacaktır.

İnsanın iki yönü vardır. Varlık tarafından temaşa edilen, dışa dönük yönü yani fiziki özellikleri ile tanımlanan bedeni. Varlığının içe dönük ve gizemli yönü yani insanın özü ve cevheri olarak tanımlanan ruhu. Bu iki yönü doğrudan ya da dolaylı olarak ele alan birçok ilim ortaya çıkmıştır. Bedeni ele alan ilimler “beden tıbbı” kavramını kullanarak; ruhu ele alan ilimler ise “ruhsal tıp” kavramını kullanarak pratik ve teorik ilkeler ortaya koymuşlardır. Beden tıbbı, fizik ve fizyolojik hastalıklardan korunmayı ve bu hastalıkların üstesinden gelmeyi hedeflerken, Ruhsal tıp insanın ahlaki manevi, psikolojik sorunlarını ve çözümünü ele alan ilimlerle ilişkili olarak tartışılmıştır. Bu noktada İslâm'ın bir gelenek olarak ortaya çıkardığı ilimler ve hassaten İslâm Ahlakı önemli bir yer edinirler. Ruh ve beden dengesi üzerinden varlığını anlamlandırabilen insanın, bu dengeyi kurması veya kurduğu dengeyi sürdürebilmesi için bazı sorulara cevap üretmesi gerekir.

“Sürekli değişen ve yenilenen dünyada, içinde bulunduğu çağın kuşattığı varlık düzleminde neredeyiz ve ne kadar değerliyiz?”

“Allah, evren ve insan üçleminde, Allah'ın bir kulu, evrenin en şerefli varlığı olarak kabul edilegelmiş benliğimizin ne kadar farkındayız?”

“Bedenimizin sorunlarına ve ihtiyaçlarına farklı alanlarda çözümler ararken ruhumuzun ihtiyaçlarının ne kadar farkındayız ve farkında isek hangi çözüm yollarını üretiyoruz?”

İlk İslâm filozofu Ebu Ya'kub el-Kindî'nin anlattığına göre Atinalı Sokrates'e, “Neden üzülüyorsun?” diye sorarlar. O da “Çünkü kaybedince üzüleceğim şeyler edinmiyorum” diye cevap verir. Yine Kindî'nin rivayet ettiği bir hikâyede Roma imparatoru Neron'a verilen bir hediyeden bahsedilir. Adamın biri Neron'a yapımı ilginç, değeri yüksek kristal bir küre hediye eder. Hediye İmparator'a sunulur. İmparator kendisine sunulan hediyeden büyük bir memnuniyet duyar, huzurundakiler de hediye güzelliği üzerine çok şey söylerler. Topluluk içindekilerden bir filozof bu işe temkinli yaklaşır. İmparator filozofa dönerek, “bu kristal küre hakkında ne dersin” diye sorar. Filozof “bu küre sizde gizli bir ihtiyacı ortaya çıkarmış ve sizin de bildiğiniz büyük bir musibete işaret etmiş bulunuyor” diye cevap verir. İmparator “bu musibet nedir?” deyince filozof, “kristal küre kayb olduğunda bir benzerini elde



etme imkânı yoktur ve bundan dolayı ortaya çıkacak üzüntü sizin için büyük bir musibet sayılır” der. Hikâyenin devamı da filozofun dediği gibi gelişme gösterir ve imparatorun çıktığı bir seyahatte kürenin bulunduğu gemi batar ve bir daha kürenin izine rastlanmaz. Olay imparatorun üzerinde büyük bir felaket etkisi yapar. Ölünceye kadar kürenin bir benzerini elde etmeye çalışmışsa da başaramaz.

Kindî, başına az musibet gelmesini isteyen ve üzüntüden uzak durmak isteyen kişinin, dışarıdan edindiği geçici olan şeyleri azaltması ve devamlılığı olan şeylere rağbet etmesi gerektiğini söyler. Yani insan, bedeninin gereksiz istekleriyle meşgul olup ruhunu aç bırakırsa üzüntünün kapısını açar, varlığının anlamını idrak etmekten uzak kalır.

Yukarıdaki sorular ve el-Kindî'nin eserinde yer verdiği görüşler aslen insanın Allah, evren ve varlıkla, diğer bir açıdan da kendisiyle ne kadar barışık olduğunu sorgulamaktadır. İşte bu barışık olma durumu, insanın ruh sağlığının inşasının yegâne anahtarıdır. Bu noktada din, huzur ve kurtuluşun yolunu reçete eder. İnsanın üzüntülerini de sevinçlerini de anlamlı hale dönüştürür. Dünyanın faniliği, ahiretin ebediyeti vurgusu insan mutluluğunun dengesine işaret eder. Doğru ilah, doğru din, doğru inanç doğru bir hayatın kılavuzudur.

Elinizdeki eser, ruhu ve bedeniyle varlık sahasının en seçkini olarak kabul gören insanın anlam arayışında dinin etkisini ve bu etkiye İslâmi ve insani ilimlerin yaptığı katkıyı tartışmaktadır. Eser üç bölümden oluşmakta; her bir bölümde farklı disiplinlerin ruh-beden üzerine inşa edilen insana yaklaşımları ele alınmaktadır. Birinci bölüm genel olarak Psikoloji bilimi ve bağlantılı olarak din psikolojisi, manevi danışma ve rehberlik gibi alt disiplinlerin din ve ruh sağlığı ile ilişkisini tartışmaya açmaktadır. İkinci bölüm düşünen varlık olarak insanın dinle ilişkisini tesis etmeyi amaçlamaktadır. Üçüncü bölümde ise İslâmi ilimlerin insanın ruh sağlığına katkıları tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi disiplinlerin bakış açılarından tartışmaya açılmıştır.

**Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN**

Editör

# İçindekiler

Takdim İnsanın Mahiyeti ve Ruh Sağlığı	I
Editörden	V
İçindekiler	VII
<b>BİRİNCİ BÖLÜM PSİKOLOJİ, DİN VE RUH SAĞLIĞI</b>	<b>1</b>
<b>Psikoloji Maneviyatı Yeniden Keşfetti</b>	
<i>Prof. Dr. Nevzat TARHAN</i>	<u>3</u>
<b>Kur'ân Eksenli Psikososyal Bir Analiz</b>	
<i>Doç. Dr. Ali BALTACI</i>	
<i>Dr. Öğrt. Üyesi Muhammet KARAOSMAN</i>	<u>17</u>
<b>Spiritüel İyi Oluş Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması Sorunu Bağlamında Spiritüellik Üzerine Kavramsal Bir Tartışma</b>	
<i>Doç. Dr. Zuhâl AĞILKAYA ŞAHİN</i>	
<i>Doç. Dr. Kenan SEVINÇ</i>	
<i>Dr. Metin GÜVEN</i>	
<i>Arş. Gör. Eyüp Ensar ÖZTÜRK</i>	<u>37</u>
<b>Kutsal Mekân Ziyaretinin Ruh Sağlığına Etkisi: Türbe Ziyareti Bağlamında Bir Analiz</b>	
<i>Şerife ERİCEK MARAŞLIOĞLU</i>	
<i>Prof. Dr. Saffet KARTOPU</i>	<u>63</u>
<b>Dindarlık Eğilimine Göre Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Düzeylerinin Belirlenmesi: KSÜ İlahiyat Fakültesi Öğrencileri Örneği</b>	
<i>Arş. Gör. Nesibe ASLAN AKIN</i>	<u>111</u>
<i>Prof. Dr. Saffet KARTOPU</i>	<u>111</u>
<b>Yardımsızlık ve Dindarlık İlişkisi</b>	<b>143</b>
<i>Doç. Dr. Necmi KARSLI</i>	<u>143</u>
<b>Ruh Sağlığı ve Din İlişkisinde Psikosomatik Açından Hazreti Yakub Örneği</b>	<b>167</b>
<i>Dr. Öğr. Üyesi Nimet FERAH</i>	<u>167</u>
<b>Selçuklu ve Osmanlılar'da Delilik, Mecnunluk, Meczupluk Gibi Ruhsal Hastalıklar, Bunların Tedavisi ve Dârüşşifâlar</b>	
<i>Öğr. Gör. Dr. Mehmet Emin YAĞCI</i>	<u>193</u>

**Necib Mahfuz'un Roman Kahramanlarında Doğru İnançın Psikolojik Güvenliğin Sağlamasına Etkisi**

Öğr. Gör. Dr. Aber Rateb Youness el-FEKY \_\_\_\_\_ 225

**Sahih İnançın Psikolojik Güveni Gerçekleştirmesindeki Rolü**

Dr. Âdil Ahmed Alî HAYDÂN \_\_\_\_\_ 239

**İKİNCİ BÖLÜM FELSEFE, DİN VE RUH SAĞLIĞI \_\_\_\_\_ 273**

**Üzüntü ile Başetme: Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn'de Mâverdü'nin Çözüm Önerileri**

Zeynep SARAÇ

Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN \_\_\_\_\_ 275

**Ontolojik Güvenlik Endişesi Bağlamında İnsan**

Doç. Dr. Ergin ÖGCEM \_\_\_\_\_ 299

**Kötülük Problemi, İman ve Şüphe**

Arş. Gör. Emine GÖÇER \_\_\_\_\_ 317

**ÜÇÜNCÜ BÖLÜM İSLÂMÎ İLİMLER ve RUH SAĞLIĞI \_\_\_\_\_ 327**

**Ruh Sağlığı ve Din ya da Değer Odaklı Yaşamak**

Prof. Dr. Ali ÇELİK \_\_\_\_\_ 329

**Dinî Obsesif Kompulsif Bozuklukların Fikhî Açından Değerlendirilmesi**

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ \_\_\_\_\_ 347

**İslâm Hukukunda Zikredilen Akıl Hastalığı Türlerinin Dünya Sağlık Örgütünün Yaptığı Tasnif Açısından Tahlili**

Doç. Dr. Mustafa Harun KIYLIK \_\_\_\_\_ 363

**Ruh Sağlığını Koruma ve Yaşam Motivasyonunu Artırmada Kur'ân Kıssalarının Önemi**

Doç. Dr. İskender ŞAHİN \_\_\_\_\_ 375

**Kur'ân'ın Kırâtını Dinlemenin İnsan Üzerindeki Etkisi**

Dr. Öğretim Üyesi İbrahim ULUDAŞ

Mehmet Akif YILMAZER \_\_\_\_\_ 395

**Kur'ân'da İnsan Gerçeği ve Tövbe Olgusu ile Peygamberlerin Hatalarına Dair Aktarılanların Ruh Sağlığına Katkısı**

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin YAKAR \_\_\_\_\_ 409

**Uzletin Ruh Sağlığına Faydaları ve Fiten Hadisleri Bağlamında Modern Dönemde Uzlet**

*Dr. Öğr. Üyesi Mustafa TATLI* \_\_\_\_\_ 429

**Kişinin Ruh Durumuna Etkisi Açısından Hz. Peygamber'in İki Hadisi Hakkında Çağdaş Bir Yorumun Değerlendirilmesi**

*Arş. Gör. Tuğberk UĞURLU* \_\_\_\_\_ 459

**Ruh Sağlığına Etki Eden Bir Faktör Olarak Kader ve Tevekkül Anlayışı**

*Doç. Dr. Veysel KASAR* \_\_\_\_\_ 473

**İmkân ile Zorunluluk Arasında İnsanın Anlam Arayışı: Var Oluşa Dair Temel Soruların İnanç Boyutuyla İlişkisi Açısından Analizi**

*Dr. Öğr. Üyesi Murat KAŞ* \_\_\_\_\_ 495

**Tasavvufi Din Anlayışının Ruh Sağlığına Etkisi**

*Dr. Eyüp İNCE* \_\_\_\_\_ 511

**İlk Zâhidlerden İbn Arabi'ye Büyük Günah Telakkisinde Değişim**

*Dr. Öğretim Üyesi Abdullah ÇAKIR* \_\_\_\_\_ 527



**BİRİNCİ BÖLÜM**  
**PSİKOLOJİ, DİN VE RUH SAĞLIĞI**



# Psikoloji Maneviyatı Yeniden Keşfetti\*

*Prof. Dr. Nevzat TARHAN*

Üsküdar Üniversitesi & NPIstanbul Nöropsikiyatri Hastanesi, Psikiyatri Bölümü  
nevzat.tarhan@uskudar.edu.tr ORCID: 0000-0002-6810-7096

## Öz

Maneviyatın psikolojide karşılığı vardır. İçinde bulunduğumuz 21. Yüzyılın Bilgelik ağı olarak ifade edilmesi, psikolojinin yeni bakış açılarıyla birlikte maneviyatı keşfetmesi ile de ilgilidir. Pozitif psikoloji insan ile maneviyat arasındaki ilişkiyi bilimsel olarak ele almaktadır ve özbilinç kazanımı ile bireyin kendi refahını sağlayabilmesi için birtakım güçlere odaklanmaktadır. Diğer yandan insan spiritüel bir varlık olarak anlam arayışındadır. Bu çalışmada, bireyin kendi kazanımları ile özbilincine odaklanan pozitif psikoloji ve nörobilim ilişkisi, spiritüel bir varlık olarak insan, sağ beyin ile ahlak ilişkisi ele alınarak psikolojinin maneviyat keşfinin incelenmesi amaçlanmıştır. Bu amaç doğrultusunda, doküman inceleme tekniğinden yararlanılmıştır ve yapılan bilimsel yazın incelemeleri sonucunda psikoloji ve maneviyat ilişki şu başlıklar altında ele alınmıştır: (a) Pozitif psikoloji ve nörobilim ilişkisi, (b) Spiritüel bir varlık olarak insan, (c) Sağ beyin ve ahlak ilişkisi. Yapılan araştırma sonucunda; insanın sadece biyopsikososyal bir varlık değil aynı zamanda biyopsikososyospritiüel varlık olduğu tezinin doğrulandığı anlaşılmıştır. Böylece, manevi değerlerin beyinsel karşılıklarının dikkate alınmasının zorunluluk olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** İnanç psikolojisi, manevi değerler, spiritüalite, kuantum veritabanı, nörobiyoloji

## Psychology Reinvented Spirituality

### Abstract

Spirituality has a counterpart in psychology. Expressing the 21st century as the Age of Wisdom is also related to psychology's discovery of spirituality with new perspectives. Positive psychology deals with the relationship between human beings and spirituality scientifically and focuses on some forces so that the individual can achieve his own well-being through the acquisition of self-awareness. On the other hand, man seeks meaning as a spiritual being. The aim of this study is to examine psychology's discovery of spirituality by considering the relationship between neuroscience and positive psychology, which focuses on the individual's own achievements and consciousness, the human as a spiritual being, the relationship between right brain and morality. For this purpose, the document analysis technique was used and as a result of the scientific literature reviews, the relationship between psychology

---

Bu alışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumu açılış oturumunda sunulan "Psikoloji Maneviyatı Yeniden Keşfetti" başlıklı bildirimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.



and spirituality was discussed under the following headings: (a) The relationship between positive psychology and neuroscience, (b) Human as a spiritual being, (c) The relationship between the right brain and morality. As a result of the research; it has been understood that the thesis that man is not only a biopsychosocial being but also a biopsychosociospiritual being has been confirmed. Thus, it has been concluded that it is crucial to consider the cerebral equivalents of spiritual values.

**Keywords:** Psychology of belief, spiritual values, spirituality, quantum database, neurobiology

## Giriş

Bu bildiriye “Psikoloji maneviyatı yeniden keşfetti” konusu ele alınmaktadır. İçinde bulunduğumuz dönemde dünyada ciddi bir dönüşüm yaşanmaktadır. Bunun işaretlerini ve öncüllerini görmekteyiz. 20. Yüzyıl bilgi çağıyken 21. Yüzyıl ise bilgelik çağı olacaktır.

Pozitif bilimler, günümüzde insan ve maneviyat ilişkisini ele almadaki boşluğu doldurmaktadır. Görünen gerçeklik akıl gözüyle görünen manasındadır. Bunu pozitif bilim keşfetmek üzeredir ki pozitif psikoloji olarak ifade edilen bir bilimin varlığı da bunu göstermektedir. Buna göre, inanış setlerimizi değiştirmemiz gerekiyor yani bu mümkündür.

Bu hususta Amerika’da yapılan bir araştırmaya göre, 1952 ile 2000 yılları arasında, kişi başı gayri safi milli hasıla 20 bin dolardan 35 bin dolara çıktığı, ancak insanlardaki mutluluk oranlarının aynı kaldığı, hatta mutluluk oranlarının düştüğü tespit edilmiştir. Bunun üzerine 2000’li yıllardan itibaren bunun sebepleri üzerine bir sorgulama başlamıştır. 2015 yılında yapılan araştırmaya göre, gençlerin 1990’lardan başlayarak, 2010’da hızlanarak gençlerin her gün yüz yüze gelebilme oranı, %30’ların altına düşmüştür. 2020’lerde bu oranın daha da aşağılara düştüğü görülmüştür.

Şu anda ellerinde akıllı telefon bulunan gençler 2015 yılına göre çok daha fazla değişim yaşamıştır. Bu ciddi şekilde toplumda psikiyatrik hastalıkların artışına sebep oldu. Türkiye’de dahil bütün dünyada şu anda psikiyatri kliniklerinin iş yükü %20 hatta %30 artmıştır. Bu istatistik ABD’yi harekete geçirdi. İstatistik ABD çocukları savunma fonu Amerikan gençlik biriminin ilkesini şu şekilde vermektedir: 25 yaşın altındaki 3 genç AIDS nedeniyle ölmüş, 6 çocuk intihar etmiş, 18 yaşın altındaki 34 çocuk şiddet suçundan tutuklanmıştır. 2893 çocuk ise okulu terk etmiştir. Bir günde 6040 çocuk tutuklanmış, 135 bin çocuk okula silah götürmüştür.

ABD'nin bu resmi istatistiğine göre, ülkedeki ekonomik seviye artmakta fakat mutluluk seviyesi artmamaktadır. Yani maddi refah artarken manevi refah ona paralel olarak artmamaktadır. Burada bizim tespit ettiğimiz 3 tane kritik değişkenden söz edilebilir. Birincisi 20. Yüzyılla birlikte dünya sekülerist bir toplum olmaktadır. Başka bir ifadeyle hayvansal arzu ve dürtüler aklın, hissiyatın önüne geçmektedir. Yeme içme, barınma, üreme gibi hayvanlarda da olan özellikler ön plana alınırken insandaki soyut anlam arayışı ikinci plana düşmektedir. İkincisi bu çağda narsisim, benmerkezcilik ve materyalizm artmaktadır. Yani önceden cehalet, bilgisizlikten kaynaklanmaktaydı fakat şimdi bilimden kaynaklanmaktadır. Bir başka ifade ile önceden manevi hayatı cehalet tehdit ederken bugün bilim tehdit etmektedir. Bu durumun sebebinin materyalizim olduğu söylenmektedir. Üçüncüsü; materyalizm de aslında şu anda ciddi bir sorgulama sürecine girmiştir. Kapitalist sistem insanı homo "ekonomikus" model olarak görmektedir. Bu durumda insanlar tamamen rasyonel aktördür. Mikro iktisattan üretilmiş mükemmel bir bilgi sunarlar. Sübjektif faydayı maksimize eder (Tarhan, 2022a).

Günümüzde nöro bilimin gelişmesiyle birlikte aktör nöro bilişsel sınırlarda rasyoneldir. Genlerimizin verdiği nöro genetiğin sınırlarının dışında zgr değiliz. Aktr bilişsel fayda ve yeterince iyi olan yere toplumsal faydayı maksimize eder. Aktr türünün devamı için genlerinin şifrelemelelerine davranmaya devam eder. Aktr maliyete göre, en büyük faydayı sağlamak yerine meta bilişsel genlere göre yani zihin üstü genlere bu anlam arayışı geni, bölüm algılama geni daha sonra yeniliği algılama geni, zaman kavramı genlerine göre tercih yapar. Bir insan bunu yapabiliyorsa zihin üstü düşünmekte yani meta bilişsel düzeydedir. Bu bir yüksek bir varlığa inanma gibi bir durum ortaya çıkarır (Tarhan, 2022b).

Biyoloji, sinir bilim, psikoloji, tıp ve psikiyatri gibi çeşitli uzmanlık alanlarında ihtisas yapan kişiler 2014'te manifesto yayınladılar. Buna göre materyalist bilimden post materyalist bilime geçiş iddiası söz konusudur. İnsan, uygarlığının tekabülü için hayati öneme sahip olur. İnsanlar benmerkezcilikten güneş merkezciliğe geçti. Daha sonra ondan daha büyük bir değişim yaşamaktadır. Artık materyalizm bitti. Biyoloji, sinir bilim, psikoloji, tıp ve psikiyatride uğraşan bilim adamları böyle bir manifesto yayınladılar. Bu manifestoda materyalizmin tükendiği ve artık materyalizm sonrası maneviyat gibi bir tezle hareket edildiği anlaşılıyor (Tarhan, 2022c, s. 162).

Bu çalışmada, kişinin sorun çözme becerisi ve özbilincine odaklanan pozitif psikoloji ve nörobilim ilişkisi, spritüel bir varlık olarak insan ve sağ beyin ile ahlak ilişkisi ele alınarak psikolojinin maneviyat keşfinin incelenmesi amaçlanmıştır.

## 1. Yöntem

Araştırmada yöntem doküman incelemesi olarak belirlenmiştir. Bu doğrultuda, çevrimiçi veritabanları, tez kütüphanesi, internet siteleri, kitaplar incelenerek yalnızlığa yönelik alanda yapılmış tezler, makaleler, kitap çalışmaları ile internet sitelerindeki bilimsel yazılar ele alınmıştır. Doküman incelemesi, araştırılan konuya yönelik bilgilerin yer aldığı yazılı kaynakların analizini ifade etmektedir (Yıldırım ve Şimşek, 2008). Ulaşılan kaynaklar değerlendirildiğinde, pek çok başlık altında sınıflandırma yapılarak kaynaklar incelemeye alınmıştır. Yapılan incelemeler sonucunda, araştırmada, “pozitif psikoloji ve nörobilim ilişkisi”, “spiritüel bir varlık olarak insan” ve “sağ beyin ve ahlak ilişkisi” başlıkları altında konunun ele alınmasına karar verilmiştir.

## 2. Pozitif Psikoloji ve Nörobilim İlişkisi

İnsan 2014'ten itibaren ciddi bir zihinsel devrim, dönüşüm yaşamaktadır. Bu dönüşümle pozitif psikoloji bilimi ortaya çıktı (Seligman ve Peterson, 2003). Sosyal nöro kültürel bilim, pozitif psikoloji ve psiko terapi manevi önemlidir. Bu 3 disiplin birleşmiştir. Pozitif psikoloji diye içinde manevi değerlerin olduğu bir bilim dalı ortaya çıktı. Bu değerler eğitiminin bilimsel versiyonudur.

Pozitif psikoloji, yaşamda neyin olumlu olduğuna ilişkin bilgiler ve bulgular ortaya koyan, bireylerin daha doyumlu, mutlu ve hayata bağlı yaşamasına yardımcı olan bilimsel bir çalışma alanı olarak tanımlanmaktadır (Seligman & Peterson, 2003). Pozitif psikoloji ruhsal bozuklukların ortaya çıkmasını önlemek ve bireylerin güçlü yönlerine odaklanarak dayanıklılığı teşvik etmektedir. Yeni beceriler ve kaynakların gelişimini sağlayarak bireylerin hayatlarını en iyi şekilde yaşamalarını hedefler (Donaldson & ark., 2015; Rusk & Waters, 2013). Bununla birlikte, pozitif psikoloji stresi ve olumsuz yaşam olaylarını görmezden gelmez. Aksine bu gerçekler ile birlikte nasıl daha mutlu olunabileceğini araştırır. Refahı, dayanıklılığı, karakteri ve ilgili olumlu yapıları anlama ve inşa etmeye odaklanır. Olumsuz yaşam koşullarına

dirençli durabilmeyi sağlar (Seligman & Csikszentmihalyi, 2000). Psikopato­loji odaklı çalışmak yerine, bireylerin yeteneklerini ve kapasitelerini geliştirci ve önleyici pozitif çalışmalar yapar (Seligman, 2019). Sorun özme becerisi pozitif psikolojisinin önem verdiği konulardandır. Bir sorun olduğu zaman bunu çözme becerisinin içinde birinci olarak öz bilinç vardır. İkincisi öz yönetim, üçüncüsü sosyal bilinç, dördüncüsü ilişki yönetimi yapabilmek. Bu becerilerin kazanımında pozitif psikoloji önemli rol oynar (Tarhan, 2020).

Pozitif psikolojinin kurucularından olan Seligman pozitif düşünce­nin öğre­nilebilir olduğunu savunmaktadır. Bireyler davranışlarını değiştirmek ve düzenlemek için gerekli içsel güce sahip, kendi gelişmelerine yön verebilecek aktif varlıklardır. Bireyin kapasitesini arttırarak güçlenmesi, yaşamdan zevk alması, olumsuzluğa değil olumluya odaklanarak yaşamını anlamlı hale getirmesi pozitif psikolojinin temel hedefleridir (Seligman, 2011).

Diğer yandan, kişinin yaşamındaki doyum artışının her bireyin psikolojik ihtiyaçlarının karşılanmasında aynı seviyede katkı sağlamadığı bildirilmektedir (Brunstein, 1993; Emmons, 1986; İlhan ve Özbay, 2010). Bu yüzden kişiye uygun olarak, amaç ve süreç odaklı yaklaşımın sağlanması uygun olacaktır. Bunun ölçülmesi için geliştirilen Üsküdar İyicilik ve Kötücüllük Ölçeği kişilerin iyicil güçlerini ne seviyede yaşantısına kattığı, yani bu yöndeki algısını ölçebilmek için geliştirilmiş geçerli ve güvenilir bir ölçektir (Tarhan ve Tutgun-Ünal, 2022a). Buna göre, ahlaki akıl yürütme becerileri ile birlikte iyicilik ve kötücüllük eğilimini belirlemede kullanılan 22 maddeli ölçek, “dürüstlük, sözünde durabilirlik, hesap verebilirlik, aşkın bir güce sığınabilirlik, empati, karşılıksız sevebilir ve iyilik yapabilirlik” ile “sabırlılık ve çile çekebilirlik, erdemlilik, adil ve hakça paylaşım kaygısı” değerlerini ölçmektedir.

Pozitif psikolojinin Türkiye’de 2010’da ilk öncülüğü Üsküdar Üniver­sitesi tarafından gerçekleştirilmiştir. Bu doğrultuda, pozitif psikoloji ders olarak Üniversite müfredatlarına yerleştirilmiş ve alan uzmanları tarafından halen okutulmakta, bilimsel çalışmalar yürütölmektedir (Tarhan, 2019a). şu an Amerika’da çok yaygın olarak Harvard 2015’ten beri ders olarak okutulmaktadır. 2018’de de Yale Üniversitesi’nde ve 2019’da Bridgestone Üniver­sitesi müfredata girmiştir. Okullarda ve liselerde mindfulness adı altında bu eğitimler verilmektedir. Pozitif psikoloji biliminin eğitimleri nöro bilimin temelini oluşturuyor.

Nörogelişimsel süreçleri de somut değerlere göre düşünmek, soyut değerlere göre düşünmek ve yüksek değerlere göre düşünmek olarak sınıflandırabiliriz (Tarhan, 2022b, s.27):

*Somut değerlere göre düşünmek:* 0-6 yaş arasında ayna nöronlar öğrenmeye başlamaktadır. Bu dönemde sonuçlara göre düşünülür görünen dikkate alınır, zihin teorisi yapılamaz, varsayım üretilemez.

*Soyut değerlere göre düşünmek:* 6 yaş ve sonrası, zihin teorisi yapabilir. Niyet dikkate alınabilir, kendisini başkasının yerine koyma becerisi sağlanabilir, empati öğrenilir, sorumluluk bilinci, sosyal düzen, geleceği için çile çekme kavramı gelişir.

*Yüksek değerlere göre düşünmek:* Ergenlikle birlikte tercihlerle frontal lob eğitimi ile gerçekleşmektedir. Zihin teorisi ve “teori teorisi” yapılabilir. Zihin teorisi, karşı tarafın ne düşündüğünü de düşünebilme yeteneği, teori teorisi; karşı tarafın düşüncesini tahmin ederek karşı düşünce geliştirme yeteneğidir ve bunlar insana özgüdür. Hakça olmayı dikkate alır, merhamet, saygı gibi değerleri benimser, içgüdülerine direnç gösterir, acıyı hafifletir, iyiliği besler, iyiliği bozmamaya özen gösterir, kötülüğü engeller, fedakâr olabilir ve başkaları için çile çekebilir (Mesnevi Terapi).

Bilimin 2 pozitif özelliği vardır. Üretken düşünce ve paylaşımcılık. Yani iki pozitif bilimle uğraşan bir kimse, bir üretken düşünce yeni bir şeyler üretir. İkincisi bunu insanlarla paylaşır. Bu pozitifliğin özetidir. Psikoloji de bilimsel yaklaşımın biçimleri vardır. 2000 yılına kadar gelen yapısalcılık, işlevsellik, davranışçılık, bilişsellik, Gestalt okulu, hümanistlik okul, psikanalistlik okul gibi yaklaşımlar söz konusudur. Mindfulness'ta *kendini tanımak, empati, diğerkâmlık, paylaşımcılık, affedicilik, bağışlayıcılık, merhametli olmak* vardır (Tarhan, 2022a). Bütün bu kavramlar bilimsel metodoloji içerisinde öğretiliyor. Bunu ABD' de liselerde, ilkokullarda öğretiyorlar. Bu durum psikiyatride biyopsikososyal model olarak kabul ediliyor.

Pozitif psikolojiyle pozitifin farkı nedir? Deneysel kanıtlanabilirlik pozitiflikte önemlidir. İyi olma anlamında pozitiflik var. Bir de manevi önem yaşama anlamında pozitiflik var. Yani manevi anlamda yaşama anlam katan bir hayatın iyi oluşu katkı sağlayan manevi yönelim ortaya çıkıyor. Pozitif Psikolojinin tanımlanmasıyla ilgili insanlara olumlu karakter özellikleri güçlü yönleri erdemlerini merkeze alan hayatı daha doyurucu kılmaya yön-

lendiren ona mutluluk araçlarını katkıda bulunmaya yönelik bilim dalı olarak geçiyor (Seligman & Peterson, 2003; Seligman, 2011; 2019; Tarhan, 2019a; 2020).

Psikoloji negatif sifıra getiriyor. Pozitif psikoloji de sıfırın üzerine çıkarıyor. İnsana iyi olma hali de geçiyor. Bizim kültürümüzde yer alan afiyet kelimesi literatürde Well-being diye yer alır. Türkçede bizim ecdadımız bu well-being karşılığında afiyet kelimesini kullanmıştır. Afiyet kelimesi aslında sağlıktan öte yani kişinin kendini iyi hissedeceği bir halde olmasıdır. Bu doğrultuda, pozitif psikoloji afiyet bilimidir, denilebilir (Tarhan, 2022a).

Afiyet sadece yemekteki afiyet olsun anlaşıldığı için afiyet kelimesini kullanmak uygun olmadığı için well-being karşısı iyi oluş kelimesini kullanıyoruz. Yani insanın mutlu yaşaması, üretken ve iyilik içerisinde olması, kendini iyi hissetmesi hastaliksız olması yetmiyor. Nasıl yaşarsam mutlu olurum, nasıl yaşarsam başarılı olurum, nasıl yaşarsam hayatımın sonuna geldiği zaman iyi bir insan olarak anılırım, iyi bir insan olarak iz bırakırım? Bunları pozitif psikoloji bilim dalı öğretir. Günümüzde yaygınlığının ve ölçülebilirliğinin de sağlanması amacıyla bilimsel çalışmaların yürütüldüğüne rastlanmaktadır. Bu çalışmalardan birisi, Üsküdar Yaşam Anlam ve Amaçları Ölçeğinin geliştirilmesine yönelik çalışmadır. Tarhan ve Tutgun-Ünal (2022b) tarafından geliştirilen 28 maddeli ve yedi boyutlu ölçeğin “Somut Anlam Becerisi”, “Ölüm İnancı”, “Doyum Erteleme Becerisi”, “Soyut Anlam Becerisi”, “İç Kontrol Becerisi”, “Orta ve Uzun Vadeli Planlama Becerisi” ve “Ego İdeali Algısı” değerlerine yönelik algıları ölçebilen geçerli ve güvenilir bir ölçek olarak alanyazına katıldığı görülmektedir. Böylece, pozitif psikoloji bakış açısı ile geliştirilen ölçeğin varlığı bu bilimin yaygınlaşabileceğine işaret etmektedir (Tarhan ve Tutgun-Ünal, 2022b).

İyilik hali 1990’lardan beri psikolojik danışma alanında popüler bir kavram olmuş, modern dünyada insanın kendi yaşam biçimini gözden geçirerek daha iyi ve sağlıklı olarak nasıl yaşayabileceği konusunda yanıt bulma çabasının bir ürünü olarak tanımlanmıştır (Oğuz-Duran, 2006). İyicilik ya da kötücüllük, kişilerin bir olay, durum, kişisel ilişkiler karşısında nasıl tavır alındığı, davranımların ne şekilde organize edildiği ile ilgilidir. Böylece, iyicilik, kötücüllük davranımların yol göstericisi olarak, kişilerin yaşamlarını organize etmede belirleyici rol üstlenirken, iyilik hali pozitif psikolojinin de temelini oluşturmuştur.

Pozitif Psikoloji bilim dalı Almanya'da Nusret Pezeşkiyan tarafından 1968'lerde ilk defa tanımlanmıştır. Fakat yalnız kalmış bir bilim dalıdır. Doğu kültürü ile batı kültürünün birleştiği bir terapi okulu açıyor. Bu okulda pozitif psikolojinin temellerini de atıyor. O pozitif yönelim bu pozitif psikolojiyi pozitif manevi sosyal hizmet olarak tanımlıyor. Pozitif psikoterapi kavramlar, hayatın anlamı, erdemler, değerler, faziletler, sorunlarla yüzleşme gücü, durgunluk ve tatsızlıkla başa çıkma, mutlulukla iyi olma halidir. Cesaret, insanîyet, ölçütlük, aşkınlık diye kendinin üstünde düşünebilme, yüksek değerler üzerinde düşünebilme vardır. Bunların hepsi de karakter değerlerini içeriyor. Eğitimde, çocuk gelişiminde bu karakterleri oluşturarak çocuğumuzu eğitmeyi savunuyor.

Gardner 1980'lerde çoklu zekâ kavramının da keşfedicisidir. Duygusal zekâ daha meşhur olmuştur. Altı erdemin altısında da bu değerler vardır. Bunlar karakter güçleri olarak geçmektedir. Keşfetme, öğrenme, sevgi, açık fikirlilik, bakış açısı, cesur olma, dürüstlük, yaşam coşkusu, iyilik, liderlik, vatandaşlık, hakkaniyet, affedicilik, alçak gönüllülük, özdenetim, ihtiyatlık, estetiklik ve mükemmeli takdir, sebatkârlık, sosyal zekâ şükran duyma, umut, mizah ve maneviyat olmak üzere yirmi dört karakter gücü tanımlaması vardır. Yani iyi olmanın iyi davranabilmenin biyo-psiko-sosyal haklarıdır. Bunlara pozitif bağışıklık sistemi de denilebilir. Böylece, klasik psikoloji patolojiyi devam ettiriyor. Ama pozitif psikoloji bağışıklık sistemini güçlendiriyor. Yani kişinin psikolojik sağlamlığını artırıyor ve kişiye dayanıklılık eğitimi veriyor. Biyobilimsel mekanizmlar, sosyo-kültürel ahlak sistemi, dinler tarihi, felsefe, etik, kültürel sosyolojik evrimi pozitif bağışıklık sisteminin alt faktörleridir.

### **3. Spritüel Bir Varlık Olarak İnsan**

İnsanoğlu her şeye anlam katan, yaratılışının farkında olan bir varlıktır. Bilinç, insanı diğer canlılardan ayıran, öteki cinslerle arasındaki en önemli en belirgin farkı oluşturan özelliklerden birisidir. Şuur, farkındalık gibi kavramlarla da tanımlanan bilinç insanda metakognisyon genleri vasıtasıyla mevcuttur. Bilinç, ruhla beden arasındaki bir basamaktır (Tarhan, 2019a, s.160). Psikolojide biyopsikososyal spiritüel model yaklaşım kabul ediliyor. Yani insan spiritüel bir varlık değilse insan olamıyor. Sadece hayvansal

düzye de kalıyor. Ama insan spritüel varlıksa insan olabiliyor (Tarhan, 2019b, s.154).

Spritüel varlık olması, insanı insan yapan en önemli özelliştir. Zihin üstü arzuları olan diğer canlılardan soyut arzu ve hedeflerle değil soyut arzu ve hedeflerle ilgilenen bir kişi sözgelimi elmaya somut bakar ve elma için çok güzel çok tatlı bir meyve der. Ama elmaya anlam boyutuyla bakan bir kimse elmayı keser içindeki çekirdekleri görür. Bu elmanın bir anlamı var. Bu elma bize eğitici bir şey yapmıyor ama bu elmanın içindeki çekirdeklere göre elmanın bir programı var. Bu elmanın çekirdeklerinin içinde bir elma ağacının programı yazılmış. Bu elma ağacı tesadüfen olmuş bir elma ağacı değil. Bu elmayı bize veren yüksek bir irade, güç ve zekâ var. Bu insan yaptığı işe evrensel bir anlam katabilir. Bir elma yerken bir insanla hayvanın farkı budur. Mindfulness eğitimi minnettarlık eğitimidir. Bu terapide teşekkür etmek, geçmişte iyilik yapmış birisini hatırla demektir (Tarhan, 2022a). Günümüzde, gençlerin varoluş, deizm, ateizm soruları ve bu sorularına cevap bulamadıklarında yaşadıkları bunalımlar ruh sağlığında önemli rol oynamaktadır ki; varoluşunun nedenini herhangi bir şeye bağlayamayan gençlerin intihara kadar giden davranışlarını görüyoruz. Dolayısıyla, varoluş amacımızı sorgulanmasının ve cevaplara ulaşılmasının psikolojik iyi oluş açısından ve anlamlı yaşam bağlamında topluma fayda açısından da önemi büyüktür. Burada ailenin de rolü büyüktür (Tarhan, 2022c, s.163).

#### 4. Sağ Beyin ve Ahlak İlişkisi

Davranış dengemizi sağlayan sistem (ön-frontal beyin) insanın doğru eğitimini de sağlamaktadır. Frontal beyin olmazsa ahlak da medeniyet de olmazdı. “Biyo-psiko-sosyo-spritüel modeller” yeniden düşünmek, yeni felsefi okumalar yapmak, nöro-felsefeyi, nöro-kuantolojiyi bu menzile alma gereğinden doğan varoluşu anlama bilgeliği psikolojisi ile ilgilidir (Tarhan, 2022b, 2022c).

Ahlak teorisine göre, ahlaki kimlik, ahlaki cesaret, ahlaki duyarlılık, ahlaki akıl yürütme, kişinin ahlak teorisindeki tutarlılığını gösterir. Ahlak teorisinde pozitif, negatif kavramlar, bilgeliği-kibir, sevgi-haset, iyilikseverlik-öfke, adalet-hile bunlar yedi pozitif, yedi negatiftir. Yine bu teoriye göre burada yani evrensel ahlak teorisine göre ortak kavramsal denir (Tarhan, 2019b). Hayatın anlamı, erdemler, sorunlarla yüzleşme, tatsızlıklarla başa



çıkma, mutluluk, en iyi olma hali, hayattan keyif alma, mutluluk, dürüstlük, yaratıcılık, uyum bütün bunlar temel kavramlardır. Ve bütün bunlarla ilgili bilimsel olarak sağ beyinin kadınlarda daha güçlü olduğu ortaya çıkmıştır. Duygusal, sezgisel, bütünsel, yaratıcılık, problemin bütününe çözen manevi yan küre sağ beyindir.

Sol beyinde de mantıksal, rasyonalite, aydınlatıcı, planlayıcı, parçalayan türden bilgi ve kontrol sağlar. Mantık, muhakeme, analiz, hesaplama ile ilgilidir. Sağ beyin, duygular, heyecanlar, müzik, sanatla ilgili bütüncül düşünceyle ilgilidir. Onun için sağ beyin aslında manevi değerlerle ilgilidir. Manevi değerlerin yani ahlakın beyinde karşılığı vardır. Ahlakın nöro biyolojisi bulunur. 2020’de yayınlanmış bir literatüre göre bu sağ beyin moral yani ahlaki davranışlarıyla ilgilidir. Ahlaki karar veren kişiler sağ beynini daha çok geliştirmiş kişilerdir.

Universal moral teorisine ahlak teorisi de denilebilir. Doğal yapımızda olumlu, olumsuz moral değerler bulunur. Bunlar ihtimam göstermek-zarar vermek, sadakat-ihanet, adalet-hile, yetki-anarşi, kutsallık-yozlaşma gibi değerlerdir. Bu kavramlar bilimsel olarak psikoloji menziline girmiştir.

2008’de TED’de My stroke of insight adlı konuşmaya göre felç geçiren, beyin kanaması geçiren bir nöro anatomistin sunumunda felci geçirdikten sonra manevi haller yaşadığını anlatır. Beyin kanaması geçirince Nirvana’yı bulduğunu belirtir. Beyin kanamasından sonra bu kişi sol beyninde kanama geçirir, ondan sonra sağ beynini daha çok kullanır. Sağ beynini kullanınca maneviyatı keşfetmiştir. Ahlakımızı eğitmek için sağ beynimizi daha çok geliştirmemiz gerekiyor. Sol beyni ile düşünen ben kudretliyim diyor ama sağ beyni ile düşünen ben evrenin yaşam gücüyüm diyor. Kapitalist ahlakın öğretisine göre, başkaları değil birey önemlidir. Sağ beyin ile düşünen sadece kendini değil başkalarını da düşünür. Sağ beynimiz evrenin başıboş olmadığını, insanın bu dünyaya tesadüfen gelmediğini, yaratıcıyı bulmak gerektiğini telkin eder. Sağ yarım küre içsel huzur devrelerini çalıştırır. Sağ beynimizi çalıştıran içsel huzur devrelerini çalışmayı ne kadar çok seçersek dünya da o kadar huzurlu bir yer olacaktır (Tarhan, 2022a).

Rahibe Teresa’ya dünyanın nasıl daha yaşanılabilir bir yer olabileceğini sorarlar. Rahibe Teresa; “Birebir iyilik yapmakla olur.” diye cevap vermiştir. Birebir iyilik yapmak aslında kapitalist ahlaka aykırıdır. Mesela Nietzsche; “İyilik yapmak tevazu, sadaka gelişmemişlik seviyesini gösterir ve

bunlar işletme faaliyetini arttırır, faaliyet ve ekonomi üretkenliğe zarar verir, yardım etmeyin, sadaka vermeyin” der.

19.-20. yüzyılın felsefesine göre, önce insanın sadece kendisi önemlidir ve bu sistem bencilliği teşvik eder. Bugün bunun yanlış olduğu anlaşılmıştır. Ancak bunu değiştirmek kolay değildir. Bu yüzden, nöro bilim sağ beyni keşfedip beynindeki o iç huzur devrelerini daha çok kullanmayı teşvik eder. 2017’deki araştırmacıların yaptığı bir çalışmaya göre, moral yargılama sağ beyinde daha yüksektir. Buna göre sağ beynin manevi değerleri öğrenmesinin, sağ beynin fonksiyonel olduğunu buldular. Beynimizde ayna nöron sistemi vardır. Bu ayna nöron sistemi, beynimiz bir kimseyle konuşunca, elimizi kaldırırsak karşı tarafın beynindeki size bakıyorsa eğer el kaldırma bölgesindeki beyin harekete geçiyor, aynalama yapıyor. Komut vermeden beyin otomatik olarak harekete geçiyor. Bu motor ayna nöronlardır. Bundan başka bir de duygusal ayna nöronlar bulunur. Bu duygusal ayna nöronlar sağ frontal lobda olan şunlar duygusal ayna nöronlar eğer karşı tarafın güçlü bir duygusu varsa harekete geçer.

Tamamen insanın iradesi dışında bu ayna nöronlar kendi duygularını anlayıp karşı tarafın duygularını anlamasına göre tepki vermektedir. Yani bu iletişimin temelidir, iletişimin temelinde hep böyle sözel aktarım üzerinde durulur. Aslında iletişimin temeli, duygusal aktarım %20’si sözel aktarım, %80’i nonverbal aktarım yani sözel olmayan aktarımdır. %80’i ses tonu, ışık altı vurgular, söyleyiş tarzı, seçilen kelimeler, yüz ifadesi, mimik ve jestler, beden dili karşı tarafı etkilerken %20’sini muhteva etkiler. Yani bu da iletişimin %80’nin nonverbal iletişim olduğunu gösterir.

Yani pozitif psikolojide sevgi, mutluluk hormonları vardır. Bunlar dopamin, serotonin, endorfin, oksitosin mesela o oksitosin bağlılık hormonudur. Oksitosin yani bağlanma hormonu biraz daha yeni bulundu. İsviçre’de onun spreyini üretiyorlar. Bu hormon, en yüksek oranda annelerde salgılanıyor. Yani beynimizde bağlanma hormonu vardır.

Endorfin hormonu beynimizde hem ağrı kesici, beynin iç morfinleri görevini yapar. Hem ağrı kesici hormonu hem de iç morfin gibi insanlara, bütün ihtiyaçları giderilmiş, bütün istekleri karşılanmış, bütün sorunları çözülmüş gibi bir duygu uyandırıyor. Dopamin ise hazla ve odaklanma ile ilgili bir hormondur Bütün bu hormonlar insanlarda çok salgılanıyor.

Bununla birlikte, psikologların en çok faydalandığı duygular; hoşgörü, yardımseverlik, kendine güvenme, esprî yapma, sosyal kaygı, paylaşım gibi birçok değerdir. Kültürel zekâ insanın yaşadığı kültürü de zekâ gibi kullanmasıdır ve kültürel zekânın boyutları bulunur. Pozitif psikoloji kavramsal içeriğinde hayatın anlamı, amacı, yaşam boyutu, yaşam kalitesi, psikolojik ihtiyaçlar gibi kültürel faktörler vardır (Tarhan ve Tutgun-Ünal, 2022) ve pozitif psikolojide şu üç şey önemlidir: umut, denge, başa çıkma. Ümidi yüksek tutmak, hayatta dengeleri önemsemek ve zorluklarla başa çıkmaya özen göstermektir.

### **Sonuç**

Maneviyat dediğimizde soyut düşünce, kavramsal düşünce, sembolik düşünce yeteneği olan insanın ürettiği değerlerden bahseden eski psikoloji anlayışı değişti. Çünkü Kuantum dinamiği bize gösterdi ki madde birincil değil bilgi birincil ve evrensel veri tabanı var. Evrensel veri tabanında diyalektik olarak madde ile ilişki kuruyoruz. İnsan beyninin üzerinde temel bilinç var. Bu evrensel veri tabanı ile bağlantısal olarak çalışır. Özellikle duygusal ayna nöronların varlığını kanıtlanması insan beyinlerinin telsizi internet gibi konuşabilmesi bazı bilgileri yeniden yazdırdı. İnsan sadece biyopsikososyal bir varlık değil biyopsikososyospiritüel varlıktır tezi doğrulanmaktadır. O halde manevi değerlerin beyinsel karşılıklarını dikkate almak zorundayız. İnsan beyni sadece düşünen hissedilen ve eylem yapan bir organ değil aynı zamanda inanç üreten bir organ Hatta Dekartes'in "Düşünüyorum o halde varım" tezi yerini nörobiyolojik bilgilerimize göre "İnanıyorum o halde varım" görüşüne devretti. Kişi, inandığı şeyleri kalıcı olarak eyleme dönüştürüyor. Psikoloji temel biliminin ve psikiyatrik hastalıkların yeniden inşasına hazır olmalıyız.

## Kaynakça

- Brunstein, J.C. (1993). Personal goals and subjective wellbeing: A longitudinal study. *Journal of Personality and Social Psychology*, 65, 1061–1070, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.65.5.1061>
- Donaldson, S. I., Dollwet, M., & Rao, M. A. (2015). Happiness, excellence, and optimal human functioning revisited: Examining the peer-reviewed literature linked to positive psychology. *The Journal of Positive Psychology*, 10, 185–195.
- Emmons, R. A. (1986). Personal strivings: An approach to personality and subjective well-being. *Journal of Personality and Social Psychology*, 51, 1058–1068, <https://doi.org/10.1037/0022-3514.51.5.1058>
- İlhan, T., & zbay, Y. (2010). Yaşam amalarının ve psikolojik ihtiyaç doyumunun znel iyi oluş üzerindeki yordayıcı rolü. *Türk Psikolojik Danışma ve Rehberlik Dergisi*, 4(34), 109–118. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/200142>
- Oğuz-Duran, N. (2006). Wellness among Turkish university students: Investigating the construct and testing the effectiveness of an artenriched wellness program. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Rusk, R. D., & Waters, L. E. (2013). Tracing the size, reach, impact, and breadth of positive psychology. *The Journal of Positive Psychology*, 8, 207–221.
- Seligman, M. E. (2019). Positive psychology: A personal history. *Annual review of clinical psychology*, 15, 1–23.
- Seligman, M. E. P. (2011). *Flourish*. New York: Simon & Schuster.
- Seligman, M. E. P., & Peterson, C. (2003). Positive clinical psychology. In L. G. Aspinwall & U. M. Staudinger (Eds.), *A psychology of human strengths: Fundamental questions and future directions for a positive psychology* (p. 305–317). American Psychological Association.
- Seligman, M. E., & Csikszentmihalyi, M. (2014). Positive psychology: An introduction. In *Flow and the foundations of positive psychology* (pp. 279–298). Springer, Dordrecht.
- Tarhan, N. (2019a). *10 Adımda Pozitif Psikoloji*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Tarhan, N. (2019b). *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Tarhan, N. (2020). *Pozitif Psikoloji İyi İnsan Yetiştirmenin Bilimi*. Erişim Adresi: <https://www.nevzattarhan.com/prof-dr-nevzat-tarhan-pozitif-psikoloji-iyi-insan-yetistirmenin-bilimi.html>

- Tarhan, N. (2022a). *Ahlak için sağ beynimizi daha çok geliştirmemiz gerekiyor*. Erişim Adresi: <https://uskudar.edu.tr/tr/icerik/8304/prof-nevzat-tarhan-ahlak-icin-sag-beynimizi-daha-cok-gelistirmemiz-gerekiyor>
- Tarhan, N. (2022b). *Bilgelik Psikolojisi 1*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Tarhan, N. (2022c). *Bilgelik Psikolojisi 2*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Tarhan, N., & Tutgun-Ünal, A. (2022a). Validity and Reliability Studies of the Uskudar Benevolence and Malevolence Scale (USBEMA) in the Digital Age. *TOJET: The Turkish Online Journal of Educational Technology*, 21(3), 101-113. ISSN: 2146-7242. <http://tojet.net/articles/v21i3/2138.pdf>
- Tarhan, N., & Tutgun-Ünal, A. (2022b). Uskudar Life Meaning and Goals Scale Validity and Reliability Studies. *The Journal of Neurobehavioral Sciences-JNBS*, 9(2), 58-67. ISSN: 2149-1909.
- Yıldırım, A., & Şimşek, H. (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (6. Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.

# Dijital Yaşam ve Yeni Ruh Hastalıkları: Kur'ân Eksenli Psikososyal Bir Analiz\*

**Doç. Dr. Ali BALTACI**

Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
alibaltaci@artvin.edu.tr ORCID: 0000-0003-2550-8698

**Dr. Öğrt. Üyesi Muhammet KARAOSMAN**

Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı  
mkaraosman@artvin.edu.tr ORCID:0000-0001-9254-2031

## Öz

Son dönemde bilim ve teknolojideki gelişmeler yaşamın her alanında etkisini göstermiş, bireyin yaşamını kolaylaştıran teknoloji giderek yalnızlaşan ve bireyselleşen distopik toplumsal etkileşimleri ortaya çıkarmıştır. Teknolojiden kaçışın mümkün olmadığı günümüzde din ve diğer toplumsal kurumlar dijital yaşamda temsil edilmiş, sanal sosyal ortamlarda gözlemlenen yeni insan davranışları giderek toksik bir örüntüye dönüşmeye başlamıştır. Teknolojinin gelişimiyle birlikte dijital yaşam gündelik hayatın önemli bir parçası olmuş, dijitalleşmenin sınırladığı kamusal alanda yeni nesil ruhsal hastalıklar tanılanmaya başlamıştır. Bu alışma dijitalleşme kaynaklı ruhsal hastalıkların çeşitlerini ve bireyde bu hastalıkların gelişmesine neden olan olguları, temel sosyal psikoloji kuramları ve Kur'ân-ı Kerim kavramları özelinde analiz etmektedir. Bu yolla din ve ruh sağlığı çalışmaları için kuramsal bir zemin oluşturulması hedeflenmiştir. Dijital yaşamın bireyi yabancılaştırıcı yönünün psikososyal etkileşimleri ele alınmış ve yalnızlaşan bireyin yaşadığı bazı ruhsal sorunların Kur'ân'da yer alan karşılıkları belirlenmiştir. Ayrıca DSM-V kapsamında tanılanan ve dijital yaşamla ilişkilendirilen hastalıklardan en yaygın görülenleri sıralanarak bunların Kur'ân ile ilişkilendirilebilecek tarafları belirlenmeye çalışılmıştır. Dijital yaşamın oluşturduğu ruhsal hastalıkların Kur'ân bağlamında anılandırılmaya gayret edildiği çalışma, eklektik (kavramsal ve kuramsal) psikososyal çözümleme niteliğindedir. Çalışma ile dijital yaşamın oluşturabileceği distopik ve kaygılı ruh haline dikkat çekilmesi ve dinin yeni ruhsal hastalıklarla başa çıkmada etkili kullanımı hakkında öneriler de geliştirilmiştir. Bu kapsamda çalışmanın sosyal bilim literatürüne katkı sağlayacağı umulmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Psikoloji, Ruh Hastalıkları, Teknoloji, Dijitalleşme, Kur'ân-ı Kerim

---

\* Bu alışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "*Dijital Yaşam ve Yeni Ruh Hastalıkları: Kur'an Eksenli Psikososyal Bir Analiz*" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

## Digital Life and New Mental Diseases: a Psychosocial Analysis with the Axis of the Quran

### Abstract

Recent advances in science and technology have demonstrated their impact on all aspects of life, and technology that facilitates the individual's existence has revealed dystopic social relations that are increasingly isolated and individualized. Religion and other social institutions are reflected in digital life today, where it is impossible to avoid technology, and new human behaviors observed in virtual social settings have begun to develop into a toxic pattern. A new generation of mental diseases are now being identified in the limited public space created by digitalization as a result of how crucial digital life has become in daily life. With reference to fundamental social psychology theories and Qur'anic ideas, this research examines the many forms of mental disorders brought on by digitalization as well as the processes that lead to the onset of these diseases in the individual. In this sense, investigations on religion and mental health are intended to have a theoretical foundation. The psychosocial dynamics of the alienating characteristic of contemporary life were discussed, and solutions to some of the psychological issues faced by the lonesome person in the Qur'an were found. In addition, the DSM-V's most prevalent diagnoses related to digital life were enumerated, and it was attempted to establish whether aspects of each one may be connected to the Qur'an. An eclectic (conceptual and theoretical) psychosocial analysis was used in the study to attempt to understand the mental diseases brought on by technological advancements. With the study, recommendations for highlighting the dystopic and anxious mood that digital life might produce as well as the effectiveness of using religion in coping with new mental diseases were also established. In this regard, it is envisaged that the study would add to the body of work in social science.

**Keywords:** Psychology, Mental Diseases, Technology, Digitalization, The Holy Quran

### Giriş

“Muazzam hiçbir şey lanetini yanında getirmeden ölümlülerin hayatına giremez” der Sofokles, insanlık yaşamı boyunca her gelişme olumlu olduğu kadar olumsuz yönleriyle de yaşamımıza girer ve onu radikal olarak değiştirir. Bilim ve teknolojinin gelişimiyle birlikte bireyin yaşamında çok sayıda olumlu ve olumsuz değişim olmuş, tarım ve sanayi toplumlarının aile ve sosyal bütünleşme odaklı kurgusu, dijital toplumun bireyciliğine yenik düşmüştür. Toplum yapısının değişmesi, insana dair kurgunun da dönüşmesini sağlamış, insanın değişimi ise daha önce önemsenmeyen çeşitli ve çoğunlukla olumsuz içsel mekanizmaların hareketlenmesini sağlamıştır. Bi-

reyci değişim ve sosyal etkileşim eksikliğinden kaynaklanan psikolojik rahatsızlıkların biçim, sıklık ve yoğunluğu da değişmiş; sanayi toplumuyla birlikte yaygınlaşan değersizleşme ve yabancılaşma kaynaklı ruhsal sorunlar, günümüzde yerini yalnızlık, ilgisizlik ve ben merkezli sorunlara bırakmıştır. Bu durum tarihsel olarak sosyal çevreyi inşa eden ve birey için kapsayıcı nitelikte olan dinin, bireyi teskin edici ve onun ruhsal dengesini korumasına yardımcı olan boyutlarında aşınmaya neden olmuştur.

Comte'un üç hal yarasına göre geçmişte insanın yaşamı anlamlandırmasında önemli bir araç olan büyü, tarım toplumuyla yerini dine bırakmış ve sanayi toplumunda bilim, yaşama anlam katma rolünü üstlenmiştir.<sup>1</sup> Bu sarmal geçiş, asırlardır birey için ön planda olan dinin giderek işlevsizleşeceği ve ruhsal sorunların çözümünde maneviyat yerine aklın önemseneceği gibi dar bir bakış açısını egemen kılmıştır.<sup>2</sup> Bu kapsamda dinin işlevsizleşmesi, ona atfedilmiş geleneğin anlamsızlaşmasıyla sonuçlanacak ve bireyin sosyal alanı ve yaşam biçimi radikal olarak değişecektir. Buna karşın din, sanayi toplumunda kendisine biçilen bu dar alanda kalmamış, yeni inanç ve değer sistemleri geliştirerek yaşamına devam edebilmiştir. Berger, bu canlı kalma çabasını "kutsalın dönüşü"<sup>3</sup> olarak adlandırırsa da dijital toplum ve onun yeni bireyci araçlarıyla din, bireyin yaşantısından giderek daha da sivilleşmekte ve klasik sekülerleşme teorisyenlerini doğrulamaktadır.

Modernleşmeyle birlikte bireyin kavuştuğu teknik imkânlar, geçmiş dönemlerle kıyaslanmayacak düzeydedir. Öte yandan modernleşme kendi içinde paradoksları da beraberinde getirmiş, geçmişte manevi değerleri içselleştirmiş ve yaşamına huzur katan tutum ve davranışları arayan insan modeli yerine materyalist zihniyet egemen olmuştur. Bu manevi yoksunluk, bireyi 'yaşamın kaynağı nedir' ve 'yaşamın anlamı nasıl bulunabilir' gibi ararlara sevk etmektedir. Modern insanın anlam arayışına cevap veren önemli unsurlardan biri olan Kur'ân gözettiği madde-mana dengesiyle insanın var

<sup>1</sup> Robert C. Scharff, *Comte after positivism* (Cambridge University Press, 2002), 59-61.

<sup>2</sup> Benjamin Beit-Hallahmi - Michael Argyle, *The psychology of religious behaviour, belief and experience* (Taylor & Francis, 1997), 29.

<sup>3</sup> Peter L. Berger, *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion* (London: Open Road Media, 2011).



olmasına kendine has bir açıklama getirir. Kur'ân'da bir yandan "İnsan, ancak çalıştığında insandır"<sup>4</sup> tasviriyle dünyevi hayata vurgu yapılırken diğer yandan "Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım"<sup>5</sup> biçiminde manevi yaşama dikkat çekilmektedir. Bu durum bir çelişkidir farklı olarak insanın dünyevi yaşamda kendini idame edecek eylemlerine ve ruhsal bir bağlanma biçimi olarak tanrısal bir kaynağa işaret etmektedir. Yaşamın iki yönünü bütünleştiren söz konusu denge, modern insanın aradığı anlama kavuşması için tutarlı ve kabul edilebilir stratejiler de sunmaktadır.<sup>6</sup>

Bu çalışma özünde dinin dijital yaşam içindeki dönüşümünün izlerini sürerek dijitalleşmeyle birlikte gelişen çeşitli ruh hastalıklarını konu edinmiştir. Bu bağlamda içinde yaşadığımız toplumda din denildiğinde ilk akla gelen İslâm ve onun temel taşıyıcısı olan Kur'ân özelinde bir inceleme yapılmış ve Kur'ân'ın dijital yaşam içinde ortaya çıkan yeni nesil ruh hastalıklarına bakışı anlayıcı bir yaklaşımla psikososyal açıdan değerlendirilmiştir.

### 1. Dijitalleşme, Din ve Ruhsal Hastalıklar

Aydınlanma çağına yön veren unsur, olguların nicelikle ifade edilerek çoğunluğun düşüncesinin önemsenmesidir; böylelikle geleneksel olarak düşüncesine önem verilmeyen ve yok sayılan çoğunluk öne çıkarak kendi kaderini tayin etme hakkını eline almıştır.<sup>7</sup> Aydınlanma öncesi dönemde bireye anlam katma görevi dine atfedilirken, din dışı bir yaşam biçimi ruhsal hastalık olarak kabul edilmekte ve bu tür bireyler toplum dışına itilmektedir. Aydınlanma, bireyin alternatif düşünüş ve yaşam biçiminin normalden sapma değil, toplumsal bir çeşitlilik olduğunu ve bu durumun ruhsal bir hastalık olarak değil bir karar süreci olduğunu belirlemiştir.<sup>8</sup> Özgür düşüncenin gelişimiyle önce bilginin üretim süreçlerine uygulandığı endüstri toplumu ge-

---

<sup>4</sup> en-Necm 53/39-40.

<sup>5</sup> ez-Zâriyât 51/56.

<sup>6</sup> Yaşar Düzenli, *Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan* (İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000).

<sup>7</sup> Byung-Chul Han, *Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power* (Verso Books, 2017), 42.

<sup>8</sup> Dorinda Outram, *The enlightenment* (Cambridge University Press, 2019), 151.

lişmiş, sonrasında bilginin toplanarak yeni bilme ve bilgi üretme biçimlerinin öne çıktığı dijital toplum ortaya çıkmıştır.<sup>9</sup> Sosyologlar içinde bulunduğumuz çağa enformasyon, risk, şeffaflık, sanayi-sonrası gibi farklı isimler verse de aslında özünde teknoloji temelli ürünlere dayalı dijital yaşamın öne çıktığı bir toplum yapısında hem fikirdirler.

Dijital toplum içinde geçmişin kurumlarının temsilleri de değişmiştir. Eğitim, hukuk, ekonomi, sağlık ve din gibi sanayi toplumunda öne çıkan kurumlar, dijital toplumda giderek anlamını ve işlevini yitirmeye başlar.<sup>10</sup> Dijitalleşmeyle birlikte ekonomi merkezi yapısından ödün vererek silikleşmiş; eğitim için elzem olduğu düşünülen öğretmen ve konvansiyonel okul binaları, uzaktan eğitim imkânlarının artmasıyla değersizleşerek âtil hale gelmiştir. Benzer durumlar diğer kurumlar için de geçerlidir. Sanayi toplumunun mesai saatleri ve yüz yüze etkileşim içinde sunduğu çoğu hizmetin dijitalleşmeyle birlikte daha hızlı ve kolay yapılabildiği görülmektedir.<sup>11</sup> Böylelikle bireyin gündelik yaşamı içinde kolaylıkla tüketeceği, zaman ve mekândan bağımsız bir değer sistemi gelişir. Bireyin öne çıkarıldığı bu durum geleneksel yapıların değersizleşmesi olarak algılandığında bu yeni kurgu içinde dinin konumu da değişmektedir.

İnsanların kentlerde yaşamaya başlayıp dijital yaşamın parçası olmasıyla mahremiyetin de değersizleştiği görülür. Sosyal medyada yer alarak daha fazla takipçi ve beğeni kazanmak uğruna mahremiyetinden ödün verenlere sıkça rastlanır. Bu şeffaflık bir tür izleni etkisini de beraberinde getirir: “sürekli beğenme ve beğenilme” durumu.<sup>12</sup> Mahremiyetten vazgeçilerek kendi yaşamın ifşası aslında yaşam içinde ne denli yalnız ve değersiz hissettiğimizin kanıtıdır. Çünkü dijital yaşam bizi diğerlerinden kopararak bir camın arkasına hapsedmiş, yaşama dair hemen tüm işler ekranlar ve sınırlı yazışmalarla çözümlenir hale gelmiştir. Cep telefonlarını elinden düşürmeyen topluluk için önemli olan kendine değer veren birileriyle iletişim içinde

<sup>9</sup> Max Tegmark, *Life 3.0: Being human in the age of artificial intelligence* (Vintage, 2017), 20.

<sup>10</sup> J. Scott Brennen - Daniel Kreiss, “Digitalization”, *The international encyclopedia of communication theory and philosophy*, (2016), 18.

<sup>11</sup> Olga Hannonen, “In search of a digital nomad: defining the phenomenon”, *Information Technology & Tourism* 22/3 (2020), 341.

<sup>12</sup> Fotis Jannidis vd., *Digital Humanities* (Springer, 2017), 59-61.

olmaktır; diğerlerinin paylaşımlarını beğenmesek de salt yalnızlığımızı gizlemek için bu paylaşımları beğeniriz.<sup>13</sup> Bu kendini kandırma hali zamanla kendi özümüzden daha da uzaklaşmamıza neden olur. Böylelikle gündelik yaşam içinde gerçek anlamda iletişimsizliğin verdiği bir değersizleşme duygusu ve ona bağlı gelişen yalnızlık hali egemen olur. Elbette değersizlik ve yalnızlık hissi ruhsal sorunların oluşmasına da neden olacaktır.

Dijitalleşme, bize gündelik işlerde önemli bir zaman kazandırmaktadır. Geçmişte birey için çamaşır yıkamak uzun süren, zor ve çaba isteyen bir iş iken günümüzde basit ve yoğun emek istemeyen bir iş halini almıştır. Gündelik işlerde zamandan yaptığımız tasarrufu, dijital yaşam içinde tüketiriz. Sosyal medyada bir kişinin ortalama beş saat, gençlerin sekiz saat geçirdiğini akla getirdiğimizde bu denli bir mesainin yalnız eğlence odaklı harcanıyor olması düşündürücüdür.<sup>14</sup> Zamanı böylesine boş işler için kullanmak büyük bir israf iken dijitalleşmeyle birlikte zaman algımızın da değiştiğini ve zamanın dijital araçları kullanırken daha hızlı aktığını düşünürüz. Bu durum modern insan için zamanı yönetmeme kaygısı olarak adlandırılan bir ruhsal hastalığa kapı açar.<sup>15</sup> Çünkü en değerli varlığımız olan zamanın israf edilmesi, zamanın önemini ve boşa harcanmaması gerektiğini idrak eden birey için kaygı kaynağıdır.

Kur'ân'da önemine vurgu yapılan kavramlardan biri de zamandır. Öyle ki birçok sûrede zamanın kendisine ve onun yıl, ay ve gün içindeki dilimlerine yemin edilmektedir.<sup>16</sup> Kur'ân'ın nâzil olmaya başladığı zamana ise özel önem atfedilir. Bu gece bir ömre bedel seksen küsur yıl değerinde kabul edilir.<sup>17</sup> Kur'ân'ın nuzül gecesinin özelliğinin anlatıldığı Kadr Sûresi; Ramazan ayı, hac günleri namaz vakitleri gibi ibadet zamanlarının önemi ile ilgili

---

<sup>13</sup> Alice E. Marwick - Danah Boyd, "I tweet honestly, I tweet passionately: Twitter users, context collapse, and the imagined audience", *New media & society* 13/1 (2011), 127.

<sup>14</sup> Recroadmin, "Dijital 2021 Raporunda Türkiye ve dünyada internet ve sosyal medya kullanımını karşılaştırması, Ocak 2021", *Recro Digital* (blog), 23 Nisan 2021.

<sup>15</sup> Suzanne Zivnuska vd., "Social media addiction and social media reactions: The implications for job performance", *The Journal of social psychology* 159/6 (2019), 748.

<sup>16</sup> el-Asr 103/1-2; eş-Şems 91/1; el-Leyl 92/1-2; el-Fecr 89/1-4; el-İnşikâk 84/16.

<sup>17</sup> el-Kadr 97/3

ayetlere muhtelif sûrelerde rastlamak mümkündür.<sup>18</sup> Bu sûrelerde Müslümana bir zaman bilinci verilmektedir. Dolayısıyla ibadetleri vaktinde eda etmek; vesair zamanları heba etmemek, zamanı planlamak ve onu iyi bir şekilde yönetme melekesi Müslümana kazandırılmaktadır. Kur'ân'da zamanın geçiciliğine vurgu yapılarak da Müslümanın zamanı israf etmemesi ve yaşamını belirli bir plan dâhilinde yaşaması istenir. İnanan birey için zaman boşa geçirilecek bir kaynak olmaktan çıkar, her parçası titizlikle işlenip değerlendirilecek bir yapıya dönüşür. Zamandaki bu dönüşüm bireyin kaygı ve stresle baş etmesinde önemli bir rol oynar ve inanan bireyi sınırlı ancak planlı geçirilmiş bir ömür için hazırlar.

Dijitalleşme, geleneksel toplum yapısının önemli bir unsuru olan ailenin de değersizleşmesinde de pay sahibidir. Modern kent yaşamında ayrı odalarda sanal olarak sosyalleşen aile bireylerinin bir arada olma süreleri giderek azalmaktadır. Hatta çalışma yaşamının zorlayıcı doğası nedeniyle pek çok evde aile üyeleri birbirini gün içinde sınırlı bir zaman diliminde görür. Bu kısıtlı zamanın da verimli kullanılması yerine, cep telefonu ve tabletlere sıkışmış bir aile içi iletişim tercih edilir. Dijital yaşam içinde birbirinden uzaklaşan ve kendini bir camının ardına hapseden insan için temel ihtiyaçların karşılanması dışında aile işlevsizleşmiştir. Böylesi bir durumda ailenin ruhsal destek olma ve zorluklarla mücadelede aile fertlerine yardımcı olma gibi yaşamsal işlevleri de erieyeceğinden, aile içi depresyon, şiddet ve boşanma gibi istenmeyen durumlarla karşılaşılması sıradanlaşacaktır.

Kur'ân-ı Kerim'de ailenin her türlü dış saldırılardan ve olumsuz etkilenmelerden korunması istenmektedir.<sup>19</sup> Bu isteğin önemi günümüzde daha iyi anlaşılmaktadır. Çünkü bugün aileler fiziki ortamlardan daha çok dijital platformların yaydığı olumsuz etkileşim ve içeriklerden yakınmaktadır. Ebeveynin çocukları koruyuculuk ve yönlendiricilik rolüne göz koyan ve o rolü neredeyse tamamen devre dışı bırakan dijitalleşme, ebeveynlerin çocuklarıyla sağlıklı etkileşimini ve onlara ulaşımını da güçleştirmektedir. Kur'ân'da Lokman Sûresi'nde örnekliliği görülen ebeveyn-çocuk ilişkilerinin biçimi önemlidir. Burada bilge bir ebeveynin kendisinden daha deneyimsiz çocuğuna hayatın içinde karşılaşılabileceği güçlükleri tanıtmayı ve çocuğu yaşama

<sup>18</sup> el-Kadr 97/1-5; el-Bakara 2/183-185; el-Bakara 27197-202; er-Rûm 30/17-18, Tâhâ 20/130.

<sup>19</sup> et-Tahrîm 66/6.

hazırlaması konu edilmektedir. Ancak dijitalleşme ailenin çocukla olan iletişimine engel olduğundan, çocuğun ileri yaşama hazırlanması da sekteye uğrayabilmektedir.

Dijital yaşamın birey ve topluma etkileri noktasında yukarıda anılan durumlar çeşitlendirilebilir. Bu durumların hemen hepsinin aslında ruhsal bir rahatsızlığı tetiklediği ve çoğu rahatsızlığında alınacak basit önlemlerle giderilebileceği düşünüldüğünde yaşamın sade bir kurgu olduğunu dile getiren dinin önemi daha da belirginleşecektir. Örneğin İslâm'da sade yaşam övülmekte, insanların birbiriyle ilişki içinde olmasının önemli olduğu belirtilmektedir. Bu yüzden Kur'ân'da Ehli Kitap örnek verilerek Müslümanların kendilerini toplumdaki izole edecek şekilde dinde aşırılığa gidilmemesi gerektiği önerilmektedir.<sup>20</sup> Dinde aşırılık Hz. Peygamber tarafından da tasvip edilmemektedir. Nitekim bir keresinde namaz, oruç ve aile ilişkileri konusunda aşırıya giden sahabeleri duyduğunda onlara meşhur şu cevabı vermiştir: "Allah'a yemin olsun ki ben sizin Allah'tan en çok korkunuz ve ona en çok saygılı olanınızım. Fakat ben bazen oruç tutarım bazen de tutmam, geceleyin hem namaz kılar hem uyurum, kadınlarla da evlenirim. Benim sünnetimden yüz çeviren kimse benden değildir."<sup>21</sup> Bu nedenle İslâm, sosyal bir dindir ve pek çok ibadetini sosyal alana taşıyarak aslında insanın kalabalıklar içinde yalnız olmadığını, onun da diğerleriyle bir arada olarak yaşamsal kaygılarını azaltabileceğini salık verir. Dinin insanın gündelik yaşam içinde karşılaştığı sorunlarda yeni anlam alanları oluşturduğu gerçeğinden hareketle ruh hastalıklarını tedavi edici olmasa da en azından önleyici etkisinin olduğu bilinmektedir. Buradan hareketle dijital yaşam için dini veya manevi öğelerin yerleştirilmesi, günümüz insanının karşılaştığı ruhsal zorlukları aşmada önemli olacaktır.2. Dijitalleşme ve Yeni Nesil Ruh Hastalıkları

Dijital dünya bireyi kendi doğasından uzaklaştırıp yalnızlaştırdıkça yeni tür ruhsal hastalıkların da geliştiğini görmekteyiz. Günümüzde tanılanmış altmış kadar rahatsızlığın kökenlerinin dijitalleşme olduğu ve bu sayının

<sup>20</sup> el-Mâide 110/77: "Ey Kitap ehli, dininizde haksız yere aşırıya gitmeyiniz".

<sup>21</sup> Buhârî, Nikâh, 2011, 1.

her geçen gün arttığı düşünülürken yakın gelecekte yaşayacağımız toplumun nasıl bir ruh halinde olacağını tasavvur etmek güç olmaz.<sup>22</sup> Buna karşın bilginin giderek arttığı ve tüm deneyimlerimizin sosyal medya gibi platformlarda şeffaflaştığı günümüzde yeni nesil çözüm yolları üretme girişimleri de önemlidir. Ancak geçmişin deneyiminden farklı olarak geliştirilecek her çözümün uzun soluklu olamayacağı belirlenmelidir.

İnsana dair bilginin artması, insanın en önemli özelliklerinden olan “unutabilme” halinin de bozulmasına neden olur. Çünkü insan zorluklarla baş edebilmek için bunların büyük çoğunluğunu unutmayı yeğlemektedir. Akıldan çıkararak veya önemsemeyerek sorunlara atfedilen değeri azaltırız, böylelikle sorunlar yaşam alanımız içinde daha az yer kaplar ve daha az kaygılanırız.<sup>23</sup> Ancak dijitalleşmeyle birlikte ortaya çıkan veri biriktirme ve bunları hiçbir zaman unutmuyacak şekilde depolama hastalığı olan “dijital istifçilik” bizde sürekli kaygı hali yaratır.<sup>24</sup> Verilerimizi sınırsız şekilde depolamak ya da hiç okumayacağımız kitapların veya hiç dinlemeyeceğimiz şarkılar ile izlemeyeceğimiz filmlerin dosyalarını biriktirmek, dijital istifçiliktir. Elimize geçeni depoladığımız sanal klasörler içinde kayboluruz. Oysa yaşam basittir ve insanın belirli bir işi yapabilmesi için harcaması gereken zaman da belirlenmiştir. Binlerce kitabı biriktirdiğimizde bunların çoğunluğunu okumayacağımızı, bunun yerine niceliğin çokluğuyla öğüneceğimizi biliriz. Bu durum dinlerde eleştirilir ve insanların istifçi olmamaları istenir. Bunun nedeni ise istifçiliğin cimrilikten öte, insanı saran bir biriktirme hazzına dönüşme potansiyelinde gizlidir. İstif ettikçe daha fazlasını isteriz, daha fazlanın ise sonu yoktur. Anılarımıza ait resim, ses ve görüntüleri dijital ortamda biriktirip zamanımızı bunları tekrar tekrar incelemeye harcarsak, anılara ta-kıntılı bir ruh haline bürünürüz; anılarımıza sürekli takılı kalmak ise yaşamın olağan akışına dönmeyi zorlaştırıp kaygı seviyemizi yükseltir. Çünkü geçmişin güzel günlerine dönemeyeceğimizi biliriz ya da geçmişte kaybetti-

<sup>22</sup> Thomas Ostermann vd., “Digitalization in psychology: A bit of challenge and a byte of success”, *Patterns* 2/10 (2021), 100334.

<sup>23</sup> Talya Sadeh vd., “How we forget may depend on how we remember”, *Trends in cognitive sciences* 18/1 (2014), 28-30.

<sup>24</sup> George Sweeten vd., “Digital hoarding behaviours: Underlying motivations and potential negative consequences”, *Computers in Human Behavior* 85 (2018), 55.

ğımız insanlarla olan anılarımızı bir daha asla yineleyememek biz de depresif bir etki yaratabilir.<sup>25</sup> Zamana takılı kalmak, zamanı düşünmek, bizde ölüm korkusu gibi varoluşsal korkuları da tetikler. Oysa hepimiz aslında ölümlü canlılar olduğumuzun farkındayızdır ama ölmek hiçbir zaman hazır olmayacağıımız bir olgudur.<sup>26</sup> Dijital istifçilik aslında ölüme karşı geliştirdiğimiz bir başa çıkma stratejisidir ve biriktirdikçe ölüme ötelediğimizi düşünürüz. Oysa kaçınılmaz olanla aramıza mesafe koymanın bizde uyandıracığı kaygı dinler tarafından fark edilmiş ve insanlar uyarılmıştır. Burada söz konusu olan dijital istifçilik olsa da Kur'ân genel olarak her türlü biriktirmeyi insanları helake götüren bir sebep olarak görür.<sup>27</sup> Peygamberimiz (as) de “günaha batıp gidenlerden başkası stokçuluk yapmaz” buyurarak bireyin ve toplumun zararına olan biriktirmeleri yasaklamıştır.<sup>28</sup> İslâm'ın yaptığı uyarı, her tür aşırılığın insanda oluşturacağı kaygı durumunu gözler önüne sererken, ölüm korkusunu da belirginleştirir. Bu noktada ölüme düşünmek farklıdır, yaşantımızı ölüm temelli oluşturmak farklı. Yaşamın doğal akışı içinde insani değer yargılarımızı unutmadan bu yaşamın geçici bir zaman dilimi olduğunun farkına varıp yaşamı buna göre yönlendirmek kaygımızı azaltıp baş etme derecemizi yukarı taşıyacaktır.

Dijital yaşamın bireyde geliştirdiği yeni nesil ruhsal hastalıklardan olan “Hikikomori Sendromu” günümüzde daha sık karşılaştığımız bir olgudur.<sup>29</sup> Aleksitmi gibi duygusal soğukluk ve duyguları ifade edemeyerek yalnızlaşma durumundan farklı olarak Hikikomori, sosyal alandan en az altı ay süreyle tamamen izole olma veya ilişkilerde geri çekilme ile okula veya işe

---

<sup>25</sup> Gyula Demeter vd., “Obsessed not to forget: Lack of retrieval-induced suppression effect in obsessive-compulsive disorder”, *Psychiatry research* 218/1-2 (2014), 155-156.

<sup>26</sup> Irvin D. Yalom, *Existential psychotherapy* (Basic Books New York, 1980), 1/53.

<sup>27</sup> et-Tekâsür 102/1.

<sup>28</sup> Müslim, *Müsakat*, 1985, 26.

<sup>29</sup> Alan R. Teo vd., “Identification of the hikikomori syndrome of social withdrawal: psychosocial features and treatment preferences in four countries”, *International Journal of Social Psychiatry* 61/1 (2015), 65.

gitme konusunda ilgisizlik ya da isteksiz hali ile oluşan genel bir ruhsal çöküntüdür.<sup>30</sup> Yalnızlığın tercih edilmesi ve yalnızlığa alışılmasıyla bireyde yoğun bir ilgisizlik oluşur ve diğerleriyle iletişim anlamsızlaşır. Bu içe kapanma durumu genellikle dijital yaşamdan sıyrılmaya çalışan ancak çıkış yolu bulamayan bireylerde görülse de hemen herkes aslında dijital araçlara daha az zaman ayırmayı ister. Cep telefonu ile daha az meşgul olmaya çalıştıkça, bunun tam tersini yaparak daha çok sanal alana girdiğimizi fark ederiz. Çünkü dijital içerikler, sizi sürekli sanal alemde tutmak üzerine kurulu algoritmalar tarafından sunulur. İlgi alanınıza göre çeşitlenen çok sayıda içeriğe maruz kalırsınız ve zamanla maruz kaldığınız şeye dönüşürsünüz. Yalnızlık istenci ise tam da bu noktada belirginleşir, daha fazlasına ihtiyacımız olduğunu düşünmeyiz ve yaşadığımız hayatın kalıplarının dışında bir lokasyonda konumlanmak isteriz.<sup>31</sup> Bu yalnız kalma isteği, dinlerin uzlet, inziva veya tek başına kalarak içe dönme olgusuna benzese de aslında uzun süreli yalnızlık hali dinler tarafından hoş karşılanmamaktadır. Çünkü insanın sosyal alandan izolasyonu, onun kaygı seviyesini yükselterek sorunlarla başa çıkma derecesini olumsuz etkilemekte; sosyal alandan uzaklaşan birey, diğerleri tarafından uyumsuz olarak etiketlenerek ötekileştirilmektedir. Kur'an'da peygamberlerin dilinden dile getirilen dualardan biri de yalnızlıktan Allah'a sığınma ile ilgili duadır. Hz. Zekeriya Rabine "Beni tek başıma bırakma. Şüphesiz sen varislerin en hayırlısısın" diye dua etmiştir. Hz. Peygamber de bir kimsenin tek başına yolculuk yapmasını ve gecelemesini yasaklamıştır.<sup>32</sup> İslâm'da ibadetlerin bireysel yönü olmakla birlikte toplu ibadetler daha faziletli ve önemli görülmüştür. İbadetlerin yanında yardımlaşmak, ziyaret gibi sosyal sorumluluklar da Müslümanın yalnız kalmasını engellemiş, onu sosyal bir canlı olarak konumlandırmıştır. Dijital yaşamın bireyde oluşturduğu önemli bir ruhsal hastalık olarak narsisizm öne çıkmaktadır. Sürekli beğenilme kaygısı ve bunun sosyal medya aracılığıyla gerçekleştirilmesi "sosyal medya narsisizmi" olarak nitelenen yeni tür davranış biçimlerinin görülme sıklığını

<sup>30</sup> Nicolas Tajan, "Social withdrawal and psychiatry: A comprehensive review of Hikikomori", *Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence* 63/5 (2015), 325.

<sup>31</sup> Bruce Rosenthal - Donald L. Zimmerman, "Hikikomori: The Japanese phenomenon, policy, and culture", *International Journal of Mental Health* 41/4 (2012), 87.

<sup>32</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1991, 2/91.



artırmaktadır.<sup>33</sup> Takipçi sayısı arttıkça birey, toplum içinde değerli olduğunu ve takip edilmeye özgü nitelikleri olduğunu düşünür. Bu düşünce onda sürekli beğeni oluşturacak içerik üretmeye dönüşür. İçerik ürettikçe sosyal etkisinin arttığını ve daha çok beğenildiğini düşünecektir.<sup>34</sup> Beğenme giderek kendine yönelir ve içinde olduğu yalnızlık hali dışı vurularak kendini sosyal alanda eksiksiz ve biricik hissetme olgusuna dönüşür. Elbette narsisizm, mitoloji kaynaklı bir olgudur ve insanın kendini beğenmesi ve kendisine âşık olarak diğer her şeyi kendisine hizmet eden köleler gibi algılaması düşünce-sine dayanır.<sup>35</sup> Sosyal medya narsisizmde birey beğeni almak uğruna her tür davranışı sergiler; hatta doğası dışında olan her tür aşağılayıcı davranışı meşrulaştırır. Çünkü onun için beğeni almak, hakkında konuşulması ya da gündemi oluşturmak önemlidir. Göz önünde olma durumu, giderek kaygıya dönüşür ve gözden düşme korkusuyla birleşerek bireyi içinden çıkılmaz bir ruhsal döngüye hapseder.<sup>36</sup> Bu paradoksun varlığı ve çözümü ise dinlerin sağladığı anlam alanında kendini gösterir. Çünkü narsisizm, kibir ve gurur gibi daha alt davranışlarından beslenir ve bu davranış kalıpları ise dinler tarafından hoş karşılanmaz. Kibir, insanoğlunun yaratılış sahnesinde yerini alır; Kur’ân’da kibrin temsilcisi ise İblis metaforuyla karakterize edilir. İblis’in Hz. Adem’e secde etmemesi onun üstünlük düşüncesine bağlıdır. Öyle ki İblis kendisinin ateşten yaratıldığını, Hz. Adem’in ise topraktan yaratıldığını ve ateşin topraktan daha üst bir oluşum olduğunu gerekçe göstererek çamurdan yapılmış bir canlıya secde etmeye yanaşmamıştır. Bu noktadan sonra İblis şeytan halini alır ve Allah’ın rahmetinden kovulur.<sup>37</sup> Dolayısıyla manevi hastalıklardan kendini beğenme ve ötekini küçük görmeye dayalı kibir Allah’ın rahmetinden kovulma nedeni olarak görülür. Kur’ân’da birçok

---

<sup>33</sup> Jean M. Twenge - Joshua D. Foster, “Birth cohort increases in narcissistic personality traits among American college students, 1982–2009”, *Social Psychological and Personality Science* 1/1 (2010), 101.

<sup>34</sup> Jay Watts, “Digital narcissism in the consulting room”, *Media and the Inner World: Psychological Approaches to Emotion, Media and Popular Culture* (Springer, 2014), 171.

<sup>35</sup> Sigmund Freud, “On narcissism: An introduction”, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*, 1957, 67-102.

<sup>36</sup> Jessica L. McCain - W. Keith Campbell, “Narcissism and social media use: A meta-analytic review.”, *Psychology of Popular Media Culture* 7/3 (2018), 308.

<sup>37</sup> el-A'râf 7/11-13.

yerde Allah'ın kibirlenen kimseleri sevmediği belirtilir.<sup>38</sup> Ayrıca yeryüzünde kibirlenerek yürümek gibi bu duygunun değişik görünümleri Kur'ân-ı Kerim'de eleştirilir.<sup>39</sup>

Dinin sunduğu anlam alanı yalnızca bireyin öte dünya değil, bugünkü yaşamını düzenleyici ve onu ruhsal gerginliklerden koruyucu yönelimlere sahiptir. Kibir gibi güçlü duygu durumlarının bireyin davranışlarına hâkim olması, diğerleriyle ilişkisinin bozulmasına ve yaşam içinde zorlanmasına neden olabilir. Dijital yaşamın sunduğu “beğeni” odaklı yeni insan modelinin insanı narsizme taşıyan yüksek tonlu bir kibir taşıması, onun giderek daha huzursuz ve kaygılı hissetmesine ve yaşamın anlamından uzaklaşmasına neden olacaktır.<sup>40</sup> Dijital yaşam içinde kalma süresine bağlı olarak ruh sağlığı bozulan birey için kibre dayalı kısır döngü oluşacak ve insani tüm değerlerden sıyrılmaya kadar varan radikal dönüşümler söz konusu olabilecektir.

Dijital yaşamın oluşturduğu ruhsal hastalıklardan olan “dijital taklitçilik”, kendinde olmayan nitelikleri sanki varmışçasına gösterme, kendini olduğundan daha nitelikli tanıtmaya ve yalanlar üzerine bir sanal yaşam inşa etme rahatsızlığıdır. Başkalarına imrenme ve kıskanmadan beslenen taklitçilik, değersizlik ve yalnızlık kaynaklı bir rahatsızlıktır.<sup>41</sup> Taklitçiliğin dijital türü genellikle sanal profil oluşumlarında gözlenir; hiç okumadığı okulların, hiç gitmediği yerlerin ya da tadını deneyimlemediği yemekleri sanki bunları yapmışçasına paylaşarak ilgi ve beğeni toplama çabası, yalanlar üzerine kurulmuş bir sanal taklitçilikten öte değildir. Diğerlerine öykünme durumu, giderek kaygılı bir ruhsal yapıya evrilir; zamanla kaygı şiddete varabilen davranışların görülmesine yol açar. Ayrıca dijital taklitçilik yapan bireylerin tam

<sup>38</sup> en-Nisâ 4/36; en-Nahl 16/23.

<sup>39</sup> el-Lokmân 31/19.

<sup>40</sup> Christopher T. Barry - Katrina H. McDougall, “Social media: Platform or catalyst for narcissism?”, *Handbook of trait narcissism*, (2018), 439.

<sup>41</sup> Frank MF Verberne vd., “Trusting digital chameleons: The effect of mimicry by a virtual social agent on user trust”, *International Conference on Persuasive Technology* (Springer, 2013), 234-245.

da dijital toplumun ana temalarından olan çıkara dayalı ilişkilere yatkın oldukları belirlenebilir.<sup>42</sup> Her ilişkisinde çıkar gözeten ve daha fazla çıkar elde edebilme uğruna diğerlerini taklit eden bireyin bu ilgiyi devamlı kılmak için yapamayacağı şey yoktur. Bu ruh hali dinler tarafından eleştirilir; insanların diğerlerini kıskanmaları, onlara gereğinden fazla öykünmeleri ve sahip oldukları niteliklerden farklı olarak kendilerini daha üst niteliklere sahipmiş gibi göstermeleri dinlerin hiç birisinde hoş karşılanmaz. Bunun yanında insanı sahtelikten uzaklaştırıp ondaki bu depresif ruh halini indirgemek için dinin teskin edici yönünden yararlanılabilir. Bu noktada böylesi ilişkileri tercih edenler için dünyanın aslında sahte bir alan olduğu ve bir gün deneyimlediğimiz tüm dünyanın başka bir forma evirileceği, gerçek yaşamınsa yalnız öte dünyada mümkün olduğunu savunan teskin edici ahiret düşüncesinin önemli olduğu söylenebilir.

Kur'ân'da inanmayanlar eleştirilirken onların atalarını körü körüne taklit etmelerine değinilir. Bu taklitçilik yalnızca inanç değil, sosyal yaşamda içindeki pek çok davranışta da görülür. İnançsızlara hataları hatırlatıldığında ise her fırsatta atalarının yaptıklarını taklit ettikleri ve kendilerinin alternatif bir yolu izlemesinin mümkün olmadığını dile getirmişlerdir.<sup>43</sup> Onların doğruluk kriteri atalarının gitmiş olduğu yoldur ve bu yolu meşru kılmak önemlidir. Oysa bir şeyi taklit etmek, insanın öz benliğini aşağı çeker. Benlik durumlarında yaşanan azalmalar ise geçmişe takılı kalan, gelecekte umut edip anda yaşayamayan bireylerin görülme sıklığını artırır. Benliği taklit edilene göre konumlamak ise giderek kendiliğimizi kaybetmeye ve taklit ettiğimiz şeye dönüşmemize yol açar. Erving Goffman, taklit edilen insan ile taklit eden arasında bir tür ruhsal etkileşim olduğunu, zamanla taklitçinin kendini küçük görme ve değersizleştirmeye başladığını ve giderek ruhsal açıdan zorlanmalar yaşadığını ifade etmektedir. Bu noktada dijital yaşam içinde görülen taklitçiliklerin de birey için benzer getirileri olacağı belirlenebilir.

---

<sup>42</sup> Pei-Wen Fu vd., "What makes users share content on Facebook? Compatibility among psychological incentive, social capital focus, and content type", *Computers in Human Behavior* 67 (2017), 25.

<sup>43</sup> el-Mâide 5/104; el-A'râf 7/28; el-Enbiyâ 21/53; Lokmân 31/21.

Dijitalleşmeyle birlikte gelişen bir ruh hastalığı olarak “dijital alışveriş bağımlılığı” ön plana çıkmaktadır. Alışveriş bağımlılığından farklı olarak dijital alışverişte mağazalar arasında dolaşarak alışveriş yapmaktan ziyade yaşamın büyük bir bölümünü alışverişe ayırarak dijital mağazaların site ve uygulamalarında günün büyük bir bölümünün geçirilmesi söz konusudur. Dijital mağazaların sunduğu sayısız ürünü inceleme, ürün yorumlarını okuma, ürünler hakkında tanıtıcı videoları izleme de bu bağımlılık türünün karakteristiğidir.<sup>44</sup> İnsanın ödeyebileceğinden fazlasını almaya teşvik eden tüketim kültürü ve hep daha fazlasının daha iyi olduğunu iddia eden modern kıtlık bilinciyle şekillenen bu rahatsızlık, maddi dünyanın nesne merkezli insanı yaratma çabasından başka bir şey değildir. Sürekli tüketerek hazı satın aldığı ürünlerde arama, daha fazla haz elde etmek için alışverişe yönelme, haza ulaştıktan sonra yeniden ve daha fazla alışveriş yaparak daha üst doyum sağlama istenci bir nevi kendini tüketme halidir.<sup>45</sup> Çünkü haz istenci, varoluşsal bir olgudur ve insanın yaşamı boyunca çeşitli şekillerde kendini gösterir. Ancak hazı alışverişe indirgemek, bireyin davranışlarını olduğu kadar ekonomik sınırlarını da zorlayacağından içinden çıkılmaz sorunlarla bireyi baş başa bırakabilir.<sup>46</sup> Bu sorunların farkına varan dinler, tüketimi sınırlayıp israftan kaçınmayı öğütleyerek bireyi kontrol etmeye çalışırlar. Böylelikle kişinin hem ekonomik hem de ruhsal olarak çöküntü yaşamasına engel olurlar.

İsraf, Kur’ân’da hoş karşılanmayan, önerilmeyen ve kaçınılması gereken davranışlardan biri olarak belirir. Kur’ân’da israf edenler şeytanın kardeşlerine benzetilir.<sup>47</sup> Aynı zamanda israf, Allah’ın Kur’ân’da sevmediğini belirttiği davranışlardan biridir.<sup>48</sup> Kur’ân’ın Müslümanlara dengeli olmasını tavsiye ettiği hususlardan birisi olan israf, müsriflik ve cimrilik arasında bir

<sup>44</sup> Daryl Wayne Niedermoser vd., “Shopping addiction: A brief review.”, *Practice Innovations*, (2021).

<sup>45</sup> Jean Baudrillard, *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012).

<sup>46</sup> Alejandro Néstor García Martínez, *Being human in a consumer society* (New York: Routledge, 2016), 63.

<sup>47</sup> el-İsrâ 17/26, 27.

<sup>48</sup> el-En’âm 6/141.

denge kurulmadığı durumlarda gözlemlenen davranış biçimi olarak tanımlanır ve inananların dengeli bir yaşam sürmesi için israftan kaçınmaları tavsiye edilir.<sup>49</sup> Kur'ân'da israf kavramı sadece dünyevi alanla sınırlı olarak kullanılmaz. Bilakis insanın kendini, geleceğini ve sosyal ilişkilerini önemsiz ayrıntılarla ve gereksiz takıntılarla heba etmesi de israf olarak kabul edilir. Ayrıca israfın, insana verilen kaynakların tutarlı kullanılması ve aşırılığın onu yaşamın anlamından uzaklaştırarak kaygılı bir hale dönüştürmesinin muhtemel olduğu da vurgulanır.

### **Sonuç**

Dijitalleşme, günümüz toplumunun merkezindedir ve gündelik hayatımız bir ekran başında geçmekte, hemen tüm işlerimiz akıllı makineler yardımıyla sürdürülmektedir. Dijital araçların yaşamı yavaş yavaş kaplamaya başlamasıyla yaşamın içinde sıkışan insan profilleriyle karşılaşmakta mümkün olmuştur. Dijitalliğin getirdiği yeni yaşam biçimine alışamayan, bu yaşamda kalmak için fazladan çaba sergileyen veya bu yaşamın verdiği hazzı sürekli kılmak isteyenlerin içinde bulunduğu hezeyanik ruh hali, tedavi edilmesi gereken bir olgu olarak belirmektedir. Bu noktada dinler, teskin edici ve zorluklarla başa çıkmayı kolaylaştırıcı yapıları gereği önemli bir çıkış yolu sunmaktadır. Dijitalleşmeyle birlikte farklı tür bağımlılıklar, depresif ve kaygılı ruh halleri ve hezeyanlara dayalı yeni hastalıklar gelişmiştir. Gelişmeleri kaçırma korkusu, nomofobi, dizi izleme bağımlılığı, dijital oyun ve alışveriş bağımlılığı, istifçilik, taklitçilik, yalnızlık gibi pek çok ruhsal sorun rapor edilmiş ve her geçen gün bu listeye yeni sorunlar eklenmektedir. Bu denli çeşitlenen sorunlarla mücadelede salt psikoloji biliminin yöntemlerini kullanmak mümkün olsa da dinlerin sunduğu anlam ve teskin yöntemlerinden yararlanmak işleri kolaylaştıracaktır.

Dinler ve özellikle İslâm, bireyin sosyal içerisinde sağlıklı ve huzurlu bir yaşam sürmesini ister. Bu noktada Kur'ân'ın farklı yerlerinde insanları aşırılık ve tutarsızlıklardan koruyucu önlemler önerilir. Bireyin dijitalleşen dünya içinde ruhsal dengelyi yakalaması için Kur'ân'a dayalı ruhsal denge mekanizmalarını tanınması, ayet ve surelerin gerçek anlamlarını yakalaması ve yaşamına bunları zerk edebilmesi önemlidir. Aşırılıklarla dolu ve hazza

---

<sup>49</sup> el-İsrâ 17/29; el-Furkân 25/67.

dayalı bir dijital yaşamı terk ederek sade ve sosyal ilişki odaklı bir yaşama geçmek zor olsa da bu uğurda çabalamak birey için kaygıyı azaltıp ruhsal dengeyi yakalama noktasında yarar sağlayacaktır.

## Kaynakça

- Alejandro Néstor García Martínez. *Being human in a consumer society*. New York: Routledge, 2016.
- Barry, Christopher T. - McDougall, Katrina H. "Social media: Platform or catalyst for narcissism?" *Handbook of trait narcissism*, 435-441.
- Baudrillard, Jean. *Tüketim Toplumu*. çev. Hazal Deliceçaylı - Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 5. Basım, 2012.
- Beit-Hallahmi, Benjamin - Argyle, Michael. *The psychology of religious behaviour, belief and experience*. Taylor & Francis, 1997.
- Berger, Peter L. *The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion*. London: Open Road Media, 2011.
- Brennen, J. Scott - Kreiss, Daniel. "Digitalization". *The international encyclopedia of communication theory and philosophy*, 1-11.
- Buhari, İmam-I. *Sahîh-i Buhârî*. Çelik Yayınevi, 2011.
- Demeter, Gyula vd. "Obsessed not to forget: Lack of retrieval-induced suppression effect in obsessive-compulsive disorder". *Psychiatry research* 218/1-2 (2014), 153-160.
- Düzenli, Yaşar. *Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*. İstanbul: Marmara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000.
- Freud, Sigmund. "On narcissism: An introduction". *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume XIV (1914-1916): On the History of the Psycho-Analytic Movement, Papers on Metapsychology and Other Works*. 67-102, 1957.
- Fu, Pei-Wen vd. "What makes users share content on Facebook? Compatibility among psychological incentive, social capital focus, and content type". *Computers in Human Behavior* 67 (2017), 23-32.
- Han, Byung-Chul. *Psychopolitics: Neoliberalism and new technologies of power*. Verso Books, 2017.
- Hanbel, Ahmed, B. *el-Müsned*. Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.
- Hannonen, Olga. "In search of a digital nomad: defining the phenomenon". *Information Technology & Tourism* 22/3 (2020), 335-353.

Jannidis, Fotis vd. *Digital Humanities*. Springer, 2017.

Marwick, Alice E. - Boyd, Danah. "I tweet honestly, I tweet passionately: Twitter users, context collapse, and the imagined audience". *New media & society* 13/1 (2011), 114-133.

McCain, Jessica L. - Campbell, W. Keith. "Narcissism and social media use: A meta-analytic review." *Psychology of Popular Media Culture* 7/3 (2018), 308.

Müslim. *Sahih-i Müslim*, Sağlık Yayınevi, 1985.

Niedermoser, Daryl Wayne vd. "Shopping addiction: A brief review." *Practice Innovations*.

Ostermann, Thomas vd. "Digitalization in psychology: A bit of challenge and a byte of success". *Patterns* 2/10 (2021), 100334.

Outram, Dorinda. *The enlightenment*. Cambridge University Press, 2019.

recroadmin. "Dijital 2021 Raporunda Türkiye ve Dünyada İnternet ve Sosyal Medya Kullanımı Karşılaştırması, Ocak 2021". *Recro Digital* (blog), 23 Nisan 2021. <https://recrodigital.com/dijital-2021-raporunda-turkiye-ve-dunyada-internet-ve-sosyal-medya-kullanimi-karsilastirmasi-ocak-2021/>

Rosenthal, Bruce - Zimmerman, Donald L. "Hikikomori: The Japanese phenomenon, policy, and culture". *International Journal of Mental Health* 41/4 (2012), 82-95.

Sadeh, Talya vd. "How we forget may depend on how we remember". *Trends in cognitive sciences* 18/1 (2014), 26-36.

Scharff, Robert C. *Comte after positivism*. Cambridge University Press, 2002.

Sweeten, George vd. "Digital hoarding behaviours: Underlying motivations and potential negative consequences". *Computers in Human Behavior* 85 (2018), 54-60.

Tajan, Nicolas. "Social withdrawal and psychiatry: A comprehensive review of Hikikomori". *Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence* 63/5 (2015), 324-331.

Tegmark, Max. *Life 3.0: Being human in the age of artificial intelligence*. Vintage, 2017.

Teo, Alan R. vd. "Identification of the hikikomori syndrome of social withdrawal: psychosocial features and treatment preferences in four countries". *International Journal of Social Psychiatry* 61/1 (2015), 64-72.

Twenge, Jean M. - Foster, Joshua D. "Birth cohort increases in narcissistic personality traits among American college students, 1982-2009". *Social Psychological and Personality Science* 1/1 (2010), 99-106.

Verberne, Frank MF vd. "Trusting digital chameleons: The effect of mimicry by a virtual social agent on user trust". *International Conference on Persuasive Technology*. 234-245. Springer, 2013.

Watts, Jay. "Digital narcissism in the consulting room". *Media and the Inner World: Psycho-cultural Approaches to Emotion, Media and Popular Culture*. 168-184. Springer, 2014.

Yalom, Irvin D. *Existential psychotherapy*. Basic Books New York, 1980.

Zivnuska, Suzanne vd. "Social media addiction and social media reactions: The implications for job performance". *The Journal of social psychology* 159/6 (2019), 746-760.





# Spiritüel İyİ Oluş Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması Sorunu Bağlamında Spiritüellik Üzerine Kavramsal Bir Tartışma \*

**Doç. Dr. Zuhal AğILKAYA şAHIN**

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Bölümü,  
zuhal.agilkayasahin@medeniyet.edu.tr ORCID: 0000-0003-3111-0336

**Doç. Dr. Kenan SEVIN**

anakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
kssevinc@gmail.com ORCID: 0000-0002-6726-9827

**Dr. Metin GÜVEN**

Florida State University, Sociology,  
mguven@fsu.edu ORCID: 0000-0002-2188-1375

**Arş. Gör. Eyüp Ensar ÖZTÜRK**

İstanbul Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,  
eensar@istanbul.edu.tr ORCID: 0000-0002-7929-5600

## Öz

Din psikolojisi alanının en önemli kavramlarından birisi “maneviyat” veya diğer kullanımıyla “spiritüellik”tir. Alandaki ruh sağlığı-dindarlık veya ruh sağlığı-spiritüellik ilişkisine dair çalışmalar son dönemlerde popülerlik kazanmıştır. Dindarlık/spiritüellik ve ruh sağlığı ilişkisi alanda oldukça önemsenmekte ve değişkenler arasındaki ilişki birçok yönden incelenmeye devam etmektedir. Türkiye’de de 2015 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı ile Sağlık Bakanlığı arasında imzalanan protokol ile Manevi Danışmanlık hizmetleri uygulanmaya başladıktan sonra da genel olarak dindarlık/spiritüellik ve ruh sağlığı konusu ve özelde de spiritüel iyi oluş konusu önem kazanmaya başlamıştır. Bu durum, konuyla ilgili yapılacak akademik çalışmalarda maneviyata ve manevi iyi oluşa yönelik ölçme aracı gereksinimini ortaya çıkarmıştır. Türkçe literatürde spiritüel iyi oluşla ilgili ölçekler bulunsa da spiritüelliğin kavramsallaştırılmasındaki farklılıklar, ölçekler arasında da farklılaşmaya neden olmaktadır. Uluslararası literatürde spiritüel iyi oluşla ilgili en önemli ölçeklerden birisinin Paloutzian ve Ellison (1982) tarafından geliştirilen *Spiritual Well-Being Scale* (SWBS) olduğu bilinmektedir. Gerek alandaki ölçek ihtiyacına katkı sunmak gerekse de uluslararası tanınırlığı yüksek bir ölçeği literatüre kazandırmak için, bu ölçeğin Türkçeye uyarlanması yapılmıştır. 2021 yılında 139 kişinin katılımıyla gerçekleştirilen araştırma neticesinde uyarlama çalışması yapılan *Spiritüel İyİ Oluş Ölçeğinin* (SİYO)

\* Bu alışma 09-11.09.2022 tarihinde evrimii olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Spiritüel İyİ Oluş Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması Sorunu Bağlamında Spiritüellik Üzerine Kavramsal Bir Tartışma" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

yüksek iç tutarlılık gösterdiği ( $\alpha=.87$ ), alt boyutlar arasında yüksek düzeyde pozitif anlamlı korelasyon bulunduğu tespit edilmiştir. Ayrıca açımlayıcı faktör analizi, ölçeğin iki boyutlu olduğunu göstermektedir. Ancak doğrulayıcı faktör analizi sonuçlarına göre, modelin uyum indekslerinin yeterli düzeyde olmadığı görülmüştür. Ölçeğin daha önceki uyarlama çalışmalarında da benzer bir sonuç elde edilmiştir. Bunun, uyarlama süreciyle ilgili teknik sorunlardan kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak bu, spiritüellik kavramının kendisinden de kaynaklanıyor olabilir. Nitekim, literatürde birçok çalışmada, spiritüelliğin Batı'da dindarlıktan tamamen ayrı bir kavram olduğu, buna karşın Müslüman örneklem açısından spiritüelliğin diğer bir ifadeyle maneviyatın daha çok dinle ilişkili görüldüğü iddialarına rastlanmaktadır. Kavramlar arasındaki bu ayrımı belirginleştirmek adına bu çalışmada maneviyat yerine spiritüellik kullanılmıştır. Bu çalışmada, daha önceki uyarlama çalışmasının sonuçları da göz önünde bulundurularak, SWBS'nin Türkçeye uyarlanmasında karşılaşılan sorunlar ile spiritüelliğin kültürlerarası kullanımı çerçevesi kavramsal tartışması yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Spiritüellik, İyi Oluş, Spiritual Well-Being Scale, Ölçek.

## A Conceptual Discussion on Spirituality within the Frame of Turkish Adaptation Challenges of the Spiritual Well-Being Scale

### Abstract

One of the most important concepts in the psychology of religion is "spirituality" or "maneviyat" in other words in Turkish. Studies on the relationship between mental health and religiosity or mental health and spirituality have recently gained popularity in the field. The relationship between religiosity/spirituality and mental health is highly valued in the field and the relationship between the variables continues to be examined in many ways. After the Spiritual Counseling services started to be implemented with the protocol signed between the Presidency of Religious Affairs and the Ministry of Health in Turkey in 2015, the subject of religiosity/spirituality and mental health in general and spiritual well-being, in particular, started to gain importance. This situation has revealed the need for measurement tools in academic studies on the subject of spirituality and spiritual well-being. Although there are scales related to spiritual well-being in Turkish literature, the differences in the conceptualization of spirituality cause differentiation between the scales. One of the most important scales related to spiritual well-being in the international literature is the Spiritual Well-Being Scale (SWBS), developed by Paloutzian and Ellison (1982). In order to contribute to the scale need in the field and to bring an internationally recognized scale to the Turkish literature, this scale was adapted to Turkish. Research results with the participation of 139 people in 2021 revealed, that the Spiritual Well-Being Scale (SİYÖ), which was pre-studied for its Turkish adaptation, showed high internal consistency ( $\alpha=.868$ ) and that there was a high level of positive significant correlation between the sub-dimensions. In addition, exploratory factor analysis showed that the scale is two-dimensional. However, confirmatory factor analysis

showed insufficient fit indices of the model. A similar result was obtained in a previous Turkish adaptation of the scale. This could be considered to be due to technical problems within the adaptation process. However, it may also stem from the concept of spirituality itself. Studies in the field claim that in the West, spirituality is considered a different concept than religiosity, but that for Muslim samples spirituality is more related to religiosity. To underline the different conceptualizations and perception of these concepts the Turkish term ““spiritüelite” (derived from its Western counterpart spirituality) was used instead of “maneviyat” that is associated with religiosity. Considering the results of the previous adaptation work, the problems encountered in the adaptation of SWBS to Turkish were discussed considering the conceptual framework of spirituality in cross-cultural use.

**Keywords:** Psychology of Religion, Spirituality, Well-Being, Spiritual Well-Being Scale, Scale.

## Giriş

21. yüzyılda, yurt dışında genelde psikologların özeldede din psikolojisi araştırmacılarının din ve maneviyata yönelik ilgisinde hızlı ve yoğun bir artış meydana gelmiştir. DSM’de 1994’ten bu yana dini ve manevi sorunların ayırt edilmesi; 2011 yılında APA’nın adı “Din Psikolojisi” olan 36. Bölümünün “Din ve Maneviyat Psikolojisi” olarak değiştirilmesi bu ilgiyi adeta resmileştiren gelişmeler olmuştur. Ülkemizde de din psikolojisinin son 20 yılındaki yayın türleri bağlamında araştırmacılarca en fazla ele alınan ve incelenen konuların başında din, dindarlık ve maneviyatın geldiği görülmektedir (Güven & Güven, 2021).

Ancak din ve maneviyat psikolojisinin temel anahtar kavramlarından olan din ve dindarlıkta olduğu gibi *manevi/spiritüel* ve *maneviyat/spiritüellik* kavramlarının da tanımlanmasında bir mutabakat sağlanamamıştır (Zinnbauer, Pargament, vd. 2005; Pargament, 1999). Tanım tartışmalarına girmeksizin din ve maneviyat tanımlarında genellikle atıfta bulunulan özellikler şöyledir: Din, kurumsal, ritüelistik ve ideolojik olarak tarif edilirken; maneviyat kişisel, duygusal, tecrübi ve düşünsel olarak açıklanır (Pargament, 1999; Zinnbauer, Pargament, vd. 2005; Düzgüner, 2016). Dinin doktrinal yapısı ona kurumsal bir kimlik kazandırırken, maneviyatın aşkın boyutun tecrübesi, kutsalı arama, anlam arayışı, kendini keşif ve geliştirme, kutsalla/evrenle bağlılık, amaçlar ve değerler (Shafranske & Gorsuch, 1984; Pargament, 1999; Zinnbauer, Pargament, vd. 2005) gibi özellikleri onun son derece sübjektif bir olgu kabul edildiğine işaret etmektedir. Ancak din ve maneviyat ayrı ol-

mak zorunda olmadıkları gibi birbirlerine bağlı da olmak zorunda değildirler. Bireyin dindar olmadan maneviyat sahibi olabileceği ya da maneviyat sahibi olmadan dindar olabileceği pek çok bilimsel araştırma tarafından teyit edilmiş durumdadır (Ai, Wink, Paloutzian, vd., 2021; Paloutzian & Park, 2005). Daha sonra aradaki farkları ve gerekçesi tartışılmak üzere bu çalışmada, temelde Batılı bir ölçeğin uyarlaması da yapıldığı için, Türkçedeki maneviyat kelimesi yerine, Batılı karşılığı olarak spiritüellik terimi tercih edilmiştir.

Çalışmamız açısından önemli olan spiritüellikle ilgili tanımların çoğunun aslında spiritüel iyi oluşu tarif etmesidir (Pargament, 1999). Spiritüel iyi oluş veya onu araştıran ve ölçen çalışmalar bireylerin hayat tecrübelerinin öznel kalitesini değerlendirmek için geliştirilmiştir (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021). Genel iyi oluşun bir türü olan spiritüel iyi oluş farklı unsurlardan meydana gelir. Literatürde bu unsurların arasında hayat ve Tanrıyla nitelikli ilişki, spiritüel memnuniyet ve doyum, varoluşsal tatmin bulunur (Acar, 2014; Ai, 2000; Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021). Bu unsurlardan da anlaşıldığı üzere spiritüel iyi oluş, bireyin yaşamını dini ve din dışı yönleriyle bütüncül olarak değerlendirmektedir. Bu bütüncül özelliği nedeniyle olsa gerek, spiritüellik veya spiritüel sağlık, Dünya Sağlık Örgütü tarafından 1998 yılında genel sağlığın önemli bir parçası olarak kabul edilmiş (Robert, 2003) ve sayısız bilimsel araştırma spiritüellik ve spiritüel iyi oluşun ruh sağlığına olduğu kadar beden sağlığına da olumlu katkılarının olduğunu kanıtlamıştır (Emmons, 1999; Ai, Wink, Paloutzian, vd., 2021; Yapıcı, 2021).

Spiritüel iyi oluşu tespit etmek için geliştirilen en ünlü ölçek Paloutzian ve Ellison'un (1982) spiritüel iyi oluş ölçeğidir (Spiritual Well-Being Scale, SWBS). SWBS din ve maneviyat psikolojisi ölçüm literatüründe standart haline gelmiş (Hill, 2005) ve geliştirildiği günden bu yana beş farklı kıtada, 500'ün üzerinde çalışmada, ondan fazla dile çevrilerek kullanılmıştır (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021). SWBS, hayat memnuniyetini sübjektif olarak ölçen bir araç olarak tasarlanmıştır. Ölçeğin geliştirilmesi, insanların hedefler veya değerler tanımlamasıyla hayatı veya belirsizlikleri anlamlandırdıkları gözlemine dayanmaktadır. İnsanların ulaşmak istedikleri bu hedefler ise kimi zaman dini kimi zaman spiritüel olabilir. Spiritüellik kelimesi burada genel hedefler için kullanılmıştır. Bu nedenle SWBS'in iki alt boyutu vardır: dini iyi oluş (religious well-being, RWB) ile varoluşsal iyi oluş

(existential well-being, EWB). RWB insanların geleneksel olarak din diliyle açıkladıkları bir spiritüel iyi oluşu temsil ederken; EWB, dindışı, varoluşsal bir dille açıklanan bir spiritüel iyi oluşu yansıtır; alt ölçeklerden alınan puanlar, toplam spiritüel iyi oluşu oluşturur.

Ellison (1983) spiritüel iyi oluşun kavramsallaştırılmasında bu iki boyutu spiritüel iyi oluşun yatay ve dikey boyutları olarak açıklar. Dikey boyut (RWB) Tanrı veya yüce bir gücü temsil ederken, yatay boyut (EWB) hayatın amacı ve hayattan doyumunu ifade eder. Dini iyi oluşta (RWB) Tanrıyla kurulan ilişki ön plandayken; varoluşsal iyi oluşta (EWB) hayata dair bir anlam ve amaç arama ve bulma süreçleri ve neticesinde duyulacak memnuniyet ve doyum söz konusudur. Anlam arayışında din şüphesiz güçlü bir kaynak olabilir, ancak varoluşsal meseleler her zaman ve herkes tarafından dini referanslarla ele alınmaz.

SWBS bireyin iyi oluşa dair öznel algısını ölçmek için tasarlanmıştır. Buradaki iyi oluş da yine bütüncül, spiritüel bir anlam taşır. Alt ölçeklerin yansıttığı gibi bu dini veya varoluşsal ya da her ikisi olabilir. Bu anlamda SWBS spiritüelliği ölçmez. Paloutzian ve arkadaşlarının (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021) vurguladığı üzere spiritüel iyi oluş spiritüellik ile eşdeğer değildir, aksine spiritüel iyi oluş bir sonuçtur. Spiritüellikle ilgili olmakla beraber “spiritüel iyi oluş, spiritüelliğe ortak bir yapıdır ve onunla karıştırılmamalıdır” (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021, s. 415).

Yukarıda da belirtildiği gibi ülkemizde de maneviyat/spiritüellik araştırma konuları arasında sıkça yerini almıştır. Maneviyat/Spiritüellik ölçeklerin yanı sıra manevi/spiritüel iyi oluşa dair farklı çalışmalar da mevcuttur (bkz. <https://toad.halileksi.net/>). Bu çalışmanın konusu olan SWBS'nin daha önce Agilkaya-Şahin, Öztürk ve Agilkaya (2015) tarafından Türkçeye uyarlama çalışması yapılmış ancak sonuçlar tatmin edici bulunmamıştır. Bu nedenle muhtemel sorunlar üzerinde düşünülüp uyarlama çalışması yeniden gerçekleştirilmiştir. SWBS'nin Türk akademisine kazandırılmak istenmesindeki bu çaba, ölçeğin yukarıda bahsedildiği gibi din ve maneviyat/spiritüellik çalışmalarında dünya çapında yaygın olarak kullanılıyor olması ve pek çok farklı dil, kültür ve dini geleneğe sahip örneklemelerde işlevsel bulunmuş olmasıdır. Ancak bulgular, sonuç bölümünde tartışılacağı üzere SWBS'nin Türk-Müslüman örneğinde istatistiki açıdan pek de iyi çıkmamıştır.

Bu ölçeğin Türkçeye kazandırılmak istenilmesinin bir sebebi de SWBS'nin özellikle danışmanlık alanlarında işlevsel olacağı düşüncesidir. Ölçeği geliştiricilerin hedefleri arasında sadece yüksek ve düşük spiritüel iyi oluşa sahip olan grupları karşılaştırılması değil, klinik alan için de işlevsel bir aracın geliştirilmesi bulunmaktadır (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021). Aşağıda detaylıca verileceği üzere, alt boyutların ayrı ayrı analizi, örneğin danışmanlık veya terapide psikolojik veya klinik açıdan önemli ipuçları verebilir. Dünya çapındaki psikoloji ve uygulaması olan psikoterapi literatürü ile APA, DSM gibi otorite kabul edilen kurum ve yönergeler, danışmanın dini/manevi yönünün danışmanlık ve terapi sürecine dahil edilmesinin gerekliliği ve faydalarını ortaya koymaktadır (bkz. Ağilkaya Şahin, 2018, 2020). Bu açıdan bu konuda yaklaşım, teori, araştırma ve uygulama açığı bulunan ülkemize bu ölçeğin kazandırılması teori ve pratikte faydalı olacaktır. Özellikle son yıllarda Türkiye'de gelişmekte olan manevi danışmanlık alanındaki bilimsel araştırmalar için olduğu kadar uygulama sahasında kullanılabilir bir değerlendirme aracı kazandırılmış olacaktır.

Çalışmanın devamında orijinal ölçek ve birinci uyarılama hakkında kısa bilgi, ikinci uyarılamanın istatistikî analizleri ve sonuçların neden istenildik seviyede çıkmayışının muhtemel sebepleri üzerine spiritüellik kavramı etrafında bir tartışma yer almaktadır.

### **1. Orijinal Spiritüel İyi Oluş Ölçeği (SWBS)**

Orijinal SWBS İngilizce dilinde 1982 yılında, Amerikan örneklemiyle, Paloutzian ve Ellison tarafından geliştirilmiştir. 20 maddeden oluşan ölçeğin spiritüel iyi oluşun dikey boyutunu ölçen “Dini İyi Oluş (RWB)” ve yatay boyutunu ölçen “Varoluşsal İyi Oluş (EWB)” olmak üzere iki alt boyutu vardır. Her madde 6'lı Likert ile derecelendirilmiştir (Kesinlikle Katılmıyorum-Kesinlikle Katılıyorum). Buna göre daha yüksek bir puan daha yüksek bir iyi oluşu vermektedir. Ölçekten üç farklı skor toplamak mümkündür: EWB alt skoru, RWB alt skoru ve bunların toplamından oluşan toplam spiritüel iyi oluş (SWB) skoru (EWB+RWB=SWB). Alt boyutlar genellikle birbiriyle korelasyon içindedir ancak bağımsız da hareket ederler. Başka bir ifadeyle EWB ve RWB birlikte mevcuttur ve kesişebilirler ama ikisi ayrı yapılardır. Bu nedenle alt boyutların ayrı ayrı analiz edilmesi önerilir (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021).

İngilizce orijinal ölçeğin güvenirliği pek çok kez test edilmiştir. Birçok araştırmadan elde edilen bulgular, SWB toplam puanı ve iki alt ölçek için test-tekrar test güvenilirliklerinin sabit kaldığını göstermektedir. Genel olarak ölçek ve alt boyutları için Alpha güvenilirlik katsayıları düzenli olarak 0.70-0.95 aralığında çıkmıştır. (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021). Bu veriler ölçeğin ilk geliştirilmesindeki sonuçlarıyla (Paloutzian & Ellison, 1982; Ellison, 1983) rtşmektedir ve 40 yılı aşkın bir süredir geçerliliğini korumaktadır.

Ölçeğin yordama geçerliliği de SWBS puanlarının anksiyete, depresyon, TSSB, stres, istismar ve benzeri durum ve koşullar dahil olmak üzere diğer değişkenlerle teorik olarak uygun şekillerde ilişkili olduğunu belgeleyen araştırmalarla ortaya konmuştur. Ölçeğin geçerliliği de böylece farklı şekillerde desteklenmiştir.

SWBS amacı insanların varoluşsal ve/veya dini açıdan kavramlaştırmalarına göre spiritüel iyi oluş algılarını ölçmektir. Bu açıdan ölçek farklı alanlarda uygulama imkanına sahiptir. Bunların arasında tanılamada yardımcı, bireyin olumlu veya olumsuz psikolojik durumu için bir “işaret”, terapi sırasında kullanılabilir bir danışmanlık aracı, danışanın (grup veya birey) durumundaki gelişme veya değişimleri gösterecek bir değerlendirme aracı, eğitim, klinik veya dini bağlantılardaki farklı uygulama veya egzersizlerin n-test, son-test ölçümleri için bir araç olma özelliği bulunur. SWBS literatürü bu ölçeğin bütün bu alanlarda kullanımını göstermektedir (bkz. Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021).

## 2. Birinci Uyarılama

SWBS ilk olarak 2015 yılında Agilkaya-Sahin, ztrk, Agilkaya tarafından Hambleton & Patsula'nın (1999) yönergesine göre Türkçeye uyarlanmıştır. Tercüme ve geri tercüme işlemleri iki dile de hakim din psikolojisi uzmanları tarafından sağlanmıştır. Türkçeye evirisi yapıldıktan sonra ölçek, ilk olarak Türkiye'den ve Almanya'dan 51 Türk niversite öğrencisine uygulanmış ve anlaşılmayan ifadeler gözden geçirilmiştir (alışma I). Ölçek, son halini aldıktan sonra, yine Türkiye ve Almanya'dan çoğunluğu niversite ğrencisi 137 Türk'e uygulanmıştır (alışma II). Esas alışma ise 562 katılımcı ile yapılmıştır (alışma III). Son çalışmadan elde edilen bulgulara göre le-



ğın Kaiser–Meyer–Olkin (KMO) değeri .86 olarak bulunmuş ve Barlett Küresellik testinin sonucu da ( $c_2 = 2928.82$ ;  $p=.000$ ) anlamlı çıkmıştır. Ölçeğin güvenirliğini belirlemek için hesaplanan Cronbach Alpha iç tutarlık katsayısı .84 olarak tespit edilmiştir. Ölçeğin faktör yapısını belirlemek amacıyla temel bileşenler analizine dayalı Açıklayıcı Faktör Analizi (AFA) yapılmıştır. İlk faktör varyansın %25.2'sini, ikinci faktör de varyansın %12.4'ünü açıklamış, toplamda da iki faktörlü yapı varyansın %37.6'sını açıklamıştır.

Ölçeği Müslüman örneklem grubuna uyarlarken birtakım sorunlarla karşılaşmıştır. Çalışma II'de yapılan faktör analizi neticesinde VİO alt boyutuna ait olan 2. Maddenin (Kim olduğumu, nereden geldiğimi veya nereye gittiğimi bilmiyorum) faktör yükü çıkmamış, yine EWB alt boyutuna ait olan 20. Madde (Hayatımın gerçek bir amacının olduğuna inanıyorum) ise RWB alt boyutuna dahil olmuştur. III. Çalışmada yapılan faktör analizinde ise olumsuzun ifadelerin ayrı bir faktör oluşturduğu görülmüştür. Ölçeği farklı Müslüman örneklem üzerinde uygulayan Musa ve Pevalin (2012, Arapça) ile Sohail, Imam, Harun vd., (2009, Malayca) benzer sorunlar yaşamışlardır.

### **3. İkinci Uyarılama**

#### **3.1. Prosedür**

Uyarılama sürecinin birinci aşaması ölçek maddelerinin tercüme ve geri-tercümesidir. Çeviri aşaması Brislin'in (1970, 1973) belirlediği metoda göre beş aşamada, gerçekleştirilmiştir: (1) Orijinal ölçek, akıcı İngilizcesi olan bir Türk akademisyen tarafından Türkçeye çevrilmiştir. (2) Bir başka akademisyen çevrilen ölçeği dil ve anlaşılabilirlik açısından incelemiş ve gereken düzeltmeleri yapmıştır. (3) Ölçeği bilmeyen bir üçüncü akademisyen ölçeği Türkçeden geri İngilizceye çevirmiştir. (4) Anadili İngilizce olan bir başkası, orijinal ölçek ile geri İngilizceye çevrilen ölçeği karşılaştırmış ve değerlendirmiştir. (5) Bütün süreç tekrar gözden geçirilmiş, gereken düzeltmeler yapılarak ölçeğin Türkçesi (SİYÖ) son halini almıştır. Tercüme işlemlerinden sonra SİYÖ, 2021 yılında, online bir anket şeklinde 139 kişiye uygulanmıştır.

#### **3.2. Katılımcılar**

Katılımcıların demografik profili Tablo 1'de verilmiştir. Buna göre örneklemin ( $N=139$ ) cinsiyet dağılımı eşite yakın, çoğunluğu üniversite eğitim seviyesinde (%43,2), gelir düzeyi orta (%67,6) seviyesindedir.

**Tablo 1:** Katılımcı profili

		<b>N</b>	<b>%</b>
<b>Cinsiyet</b>	Kadın	67	48,2
	Erkek	72	51,8
<b>Yaş</b>	18-24	31	22,3
	25-34	27	19,4
	35-44	30	21,6
	45-54	26	18,7
	55-64	21	15,1
	65 +	4	2,9
<b>Eğitim</b>	İlk Okul	7	5,0
	Orta Okul	5	3,6
	Lise	43	30,9
	Üniversite	60	43,2
	Lisansüstü	24	17,3
<b>Gelir</b>	Düşük	10	7,2
	Orta	94	67,6
	Ortanın Üstü	31	22,3
	Yüksek	4	2,9
<b>Toplam</b>		139	100

## 4. Bulgular

### 4.1. İç Tutarlılık Analizi

Ölçeğin iç tutarlılık analiz sonuçları aşağıdaki tabloda yer almaktadır (Tablo 2). Buna göre ölçeğin iki alt boyutunda da iç tutarlılık katsayılarının oldukça yüksek olduğu görülmektedir. Ölçeğin RWB alt boyutunda Cronbach Alpha katsayısı ,892 ve EWB alt boyutunda ise ,84'tür. Aynı şekilde ölçeğin toplam puanı, yani SWB düzeyinde katsayı ,868 olarak bulunmuştur. Bu bulgular, genel olarak ölçeğin iç tutarlılık düzeyinin iyi olduğu göstermektedir.

**Tablo 2:** İç Tutarlılık Faktörleri

	Madde N	Cronbach's Alpha
RWB	10	,892
EWB	10	,840
SWB	20	,868

Ölçeğin her bir maddesinin ortalamasına bakıldığında (Tablo 3), ortalamaların ve madde standart sapmalarının birbirlerine yakın oldukları görülmektedir. Her bir madde 1 ile 6 arasında puanlanmaktadır. Tüm maddeler 3'ün üzerinde bir ortalama puana sahiptir. Bu durum, ölçeğin iç tutarlılığının yüksek olmasıyla uyumludur. Maddeler arasında ortalaması en yüksek olan 1 numaralı madde (5,12) ve en düşük olan ise 6 numaralı maddedir (3,42). Maddelerin puan ortalamalarında, yalnızca 6, 8, 12 ve 16 numaralı maddelerin 3 ile 4 arasında bir ortalamaya sahiptir. Bu dört madde de EWB düzeyiyle ilgili olup, kişinin hayattan ne kadar memnun olduğu, ne düzeyde tatmin olduğu olgusunu ele almaktadır. Bu maddelere verilecek cevapların, genel yaşam doyumu ve hayat memnuniyeti düzeylerine paralel olarak ülkeler ve kültürler arasında farklılık gösterebileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

**Tablo 3:** Madde Ortalamaları

Maddeler	N	Ortalama	SD
*1.	139	5,12	1,586
*2.	139	5,09	1,401
3.	139	5,06	1,456
4.	139	4,73	1,322
*5.	139	4,87	1,512
*6.	139	3,42	1,781
7.	139	4,68	1,480
8.	139	3,84	1,519
*9.	139	4,53	1,708
10.	139	4,37	1,281
11.	139	4,74	1,500
*12.	139	3,66	1,591
*13.	139	4,68	1,538
14.	139	4,34	1,300
15.	139	4,27	1,688
*16.	139	3,78	1,582
17.	139	4,95	1,395
*18.	139	4,50	1,441
19.	139	4,73	1,526
20.	139	4,99	1,219

\* Ters kodlanan maddeler.

Ölçek tam puanı ve alt boyutları arasındaki uyumu incelemek üzere korelasyon analizi yapılmıştır (Tablo 4). Analiz sonuçlarına göre tümü arasında pozitif anlamlı korelasyon mevcuttur. RWB ile SWB arasında ,826 ( $p<,001$ ) ve EWB ile SWB arasında ,747 ( $p<,001$ ) korelasyon katsayıları elde

edilmiştir. Bu sonuç RWB'nin SWB ile daha yüksek bir pozitif korelasyon gösterdiğini ortaya koymaktadır. İki alt boyut arasındaki korelasyon ise ,241 ( $p<,05$ ) olarak bulunmuştur.

**Tablo 4:** Spiritüel İyi Oluş Ölçeğinin Alt Boyutları ile Korelasyonu

		RWB	EWB	SWB
RWB	r			
	p			
	N			
EWB	r	,241**		
	p	,004		
	N	139		
SWB	r	,826**	,747**	
	p	,000	,000	
	N	139	139	

\*\* . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

#### 4.2. Açıklayıcı (Keşfedici) Faktör Analizi

Ölçeğin faktör analizi için KMO and Bartlett testleri uygulanmıştır. Buna göre KMO değeri ,844 ve Bartlett test değeri 1300,872 ( $df=190$ ,  $p<,001$ ) olarak bulunmuştur. Bu değer ,70'in üstünde olması, örneklem büyüklüğünün faktör analizi için uygun olduğunu göstermektedir. Bartlett's Test of Sphericity değerinin anlamlılığına bakıldığında ( $p<,001$ ), veri setinin çok değişkenli normal dağılıma sahip olduğu görülmektedir. Ölçek açıklayıcı faktör analizine tabi tutulduğunda, 5 faktörlü olduğu ve bu faktörlerin ilgili olguyu %66,22 düzeyinde ölçtüğü görülmüştür. Ancak orijinal ölçeğin iki faktörlü olduğu göz önünde bulundurularak faktör sayısı iki olacak şekilde sabitlenmiş ve analiz yeniden yapılmıştır. İki faktörlü analiz sonuçları, aşağıdaki tabloda görüldüğü gibi, 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13, 15, 17 ve 19 numaralı maddeleri birinci faktör altında ve diğer maddeleri ise ikinci faktör altında toplamıştır. Bu sonuç orijinal ölçeğin faktör yapısıyla birebir örtüşmektedir. 2 faktörlü ölçek, toplam varyanstaki değişimin %48,40'ını göstermektedir.

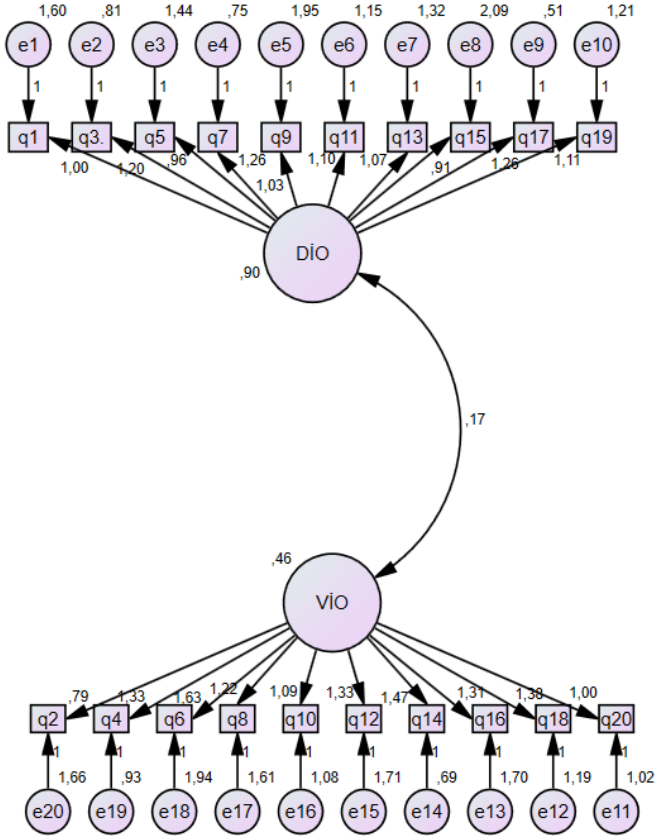
**Tablo 5: Döndürülmüş Bileşen Matrisi**

Maddeler	RWB	EWB
1. Tanrı'ya dua etmek beni pek tatmin etmiyor.	,649	
3. Tanrı'nın beni sevdiğine ve beni önemseydiğine inanıyorum.	,821	
5. Tanrı'nın kişisel olmadığına ve gündelik hallerimle ilgilenmediğine inanıyorum.	,646	
7. Tanrı ile kişisel olarak anlamlı bir ilişkim var.	,806	
9. Tanrımdan çok fazla kişisel güç ve destek almıyorum.	,596	
11. Tanrı'nın sorunlarımla ilgilendiğine inanıyorum.	,734	
13. Tanrı ile kişisel olarak tatmin edici bir ilişkim yok.	,672	
15. Tanrı ile ilişkim kendimi yalnız hissetmememe yardım ediyor.	,581	
17. Tanrı ile yakın bir birliktelik içinde olduğumda çok mutlu hissediyorum.	,862	
19. Tanrı ile olan ilişkim iyi hissetmeme katkı sağlıyor.	,716	
2. Kim olduğumu, nereden geldiğimi veya nereye gittiğimi bilmiyorum.		,424
4. Hayatın olumlu bir tecrübe olduğunu hissediyorum.		,686
6. Geleceğim konusunda endişeli hissediyorum.		,735
8. Hayatı dolu dolu yaşadığımı ve tatmin olduğumu hissediyorum		,582
10. Hayatımın gidişatıyla ilgili iyi bir hissiyata sahibim.		,611
12. Hayattan pek zevk almıyorum.		,650
14. Geleceğim hakkında iyi hissediyorum.		,785
16. Hayatın çatışma ve mutsuzluk dolu olduğunu hissediyorum.		,636
18. Hayatın pek bir anlamı yok.		,693
20. Hayatımın gerçek bir amacı olduğuna inanıyorum.		,533

#### 4.3. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Ölçeğin model uyumunu tespit etmek üzere Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA, Şekil 1) yapılmıştır. Aşağıdaki tabloda (Tablo 6) görüldüğü gibi, model uyum indekslerine göre, model iyi uyum göstermemektedir. CMIN/DF değeri 2,372 olarak bulunmuştur. Bu değer istenilen düzeyde olsa da ( $0 < \chi^2/sd \leq 3$ ), diğer değerler bu uyum düzeyini yakalayamamıştır. Örneğin CFI değeri beklenildiği gibi ,90 ve üzerinde değildir. Aynı şekilde RMSEA değerinin ,08'den yüksek olması kabul edilebilir bir uyum düzeyi değildir.

Şekil 1: DFA Diyagramı



$\chi^2=400,844, df=169, p<001,$

**Tablo 6:** Uyum İndeksleri

R									
<sup>2</sup> /df	MSEA	FI	LI	FI	FI	MR	FI	GFI	FI
,372	087	709	708	804	672	22	77	715	808

### Sonuç ve Tartışma

SWBS'nin daha önce de Türkçeye uyarlanma çalışması yapılmıştır (Agilkaya-Sahin, Öztürk, Agilkaya, 2015). İlk uyarlamada ölçeğin uyum değerleri yetersiz kalmıştır. Bu nedenle mevcut çalışmada uyarlama süreci bazı değişikliklerle gerçekleştirilmiştir: (1) eviri işlemleri yeniden yapılmıştır. (2) Ölçeğin başlığı değiştirilmiş, “maneviyat” yerine “spiritüel” ifadesi kullanılmıştır. Türk bağlamında “maneviyat” genellikle din ve dindarlığı çağrıştırmaktadır (Bedel, 2009), bu nedenle bunun yerine Batı kaynaklarındaki kullanımından hareketle “spiritüel” ifadesi tercih edilmiştir. (3) İlk çalışmada ölçekte geçen “God” ifadeleri “Allah” ile çevrilmişti, mevcut çalışmada “Allah” yerine “Tanrı” kelimesi kullanılmıştır. (4) İlk uyarlamada açımlayıcı faktör analizi (SPSS) yapılmış, ikinci uyarlamada doğrulayıcı faktör analizi (AMOS) yapılmıştır. (5) İlk uyarlamada araştırma örnekleme çoğunlukla üniversite öğrencilerinden oluşmaktaydı; ikinci uyarlamada ise örnekleme farklı yaş gruplarından meydana gelmiştir. (6) İlk uyarlamada iki madde sorun yaratmıştı (2. Kim olduğumu, nereden geldiğimi veya nereye gittiğimi bilmiyorum. 20. Hayatımın gerçek bir amacı olduğuna inanıyorum.). Muhtemelen bunun sebebi ilk örneklemin üniversite öğrencilerinden oluşması ve o yaş grubunda bu tür soruların pek anlamlı bulunmadığından kaynaklanmış olabilir. Bu nedenle mevcut uyarlamada örnekleme farklı yaş grupları dahil edilmiştir. Bütün bu düzenlemelere rağmen, ölçeğin uyum değerleri hala istenilen seviyede çıkmamıştır. Bunun altında Türk-Müslüman örnekleminde “maneviyat” kelimesinin kavramlaştırılmasındaki farklılıkların yattığını düşünüyoruz. Araştırma bulgularına göre Türk-Müslüman örnekleme Batılı örneklemlere göre maneviyatı (spirituality) farklı algılamak ve kullanmaktadır



(Bedel, 2009; Düzgüner, 2016). Türk-Müslüman örnekleminde maneviyat, Batıdaki aksine, dindarlıktan ayrı değil, onunla birlikte ve iç içe bir kavram olarak değerlendirilmektedir. Maneviyat kavramının Türk literatüründeki kullanımında da din, ahlak, tasavvuf, moral gücü gibi anlamlara rastlanılmaktadır. Batıdakiyle uyumlu kullanımı ise ancak 2000’li yıllardan sonra başlamış ve maneviyat, ruhsallık, spiritualite gibi kavramlar kullanılmaya başlanmıştır (Düzgüner, 2016). Bu nedenle, Türk-Müslüman örneklemindeki bu algı ve kullanım nedeniyle ikinci uyarlamada ölçeğin isminde maneviyat yerine spiritüellik/spiritüel kullanılmış, “Allah” ismi yerine “Tanrı” kelimesi kullanılmıştır. Ancak görünen o ki, kelime veya tercümedeki bu modifikasyonlar örneklemin maneviyat algısını değiştirmemiştir.

Ölçeğin uygulanmasında ortaya çıkan bir diğer sorun tersine kodlanmış maddelerdir. Olumsuz anlam içeren maddelerin anlaşılması veya cevaplanması örnekleminde sorunlara yol açmış olmalı. Hatta normalde faktör yükü EWB’de çıkması gereken bir madde böylelikle RWB’de çıkmıştır. Genel itibarıyla iki faktör yükü korunmuş olmakla beraber Türkçe uyarlamadaki bazı maddeler başka dil ve dinlere göre farklı faktör yükleri göstermiştir. Bu sorun genellikle Allah/Tanrı ile ilgili olumsuz ifadeler içeren maddelerde söz konusu olmuştur. Paloutzian’ın (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021) yorumuna göre, Müslüman Türk katılımcıları Tanrı hakkında sadece olumlu düşüncelere sahip ve negatif kodlanmış bir maddenin ne sorduğunu anlamada ve kavramada zorluklar çekmiş olmalıdır. Müslüman örneklemin bu tutumu başka araştırmalarca da teyit edilmiştir (bkz. Amer, 2021) ve Türklerin genellikle olumlu Tanrı tasavvurlarına sahip olduğu tespit edilmiştir (Agilkaya-Sahin, Öztürk, Agilkaya, 2015; Mehmedoğlu, 2011).

Türklerin veya genel olarak Müslümanların Tanrı algısındaki diğer dikkat çekici bir nokta, Tanrıyla ilişki kurma biçimleridir. Ölçek uyarlama çalışmalarında görüldüğü üzere, Türkler, Allah ile “kişisel” (personal) bir ilişki kurulabileceği fikrine katılmamışlar, hatta kimi zaman sözlü tepkilerini de ifade etmişlerdir. SWBS’nin Tanrıyla yakın, kişisel, özel ilişki gibi ifadeler içeren maddeleri böylelikle hem uygulama sırasında hem de analizlerde sorunlara yol açmıştır. Türklerin, tıpkı Allah’a olumsuz vasıflar yakıştırmadıkları gibi, bir insan olarak onunla yakın, kişisel bir ilişki kurulabileceğini de kabul etmemektedirler. Bu, Türklerin, dini unsurlara gösterdikleri büyük saygıdan kaynaklanabilir. Allah gibi yüce bir varlıkla bir insanın, hatta bizzat anketi

dolduran kişiyle, ilişki içinde olması, ona özel ilgi göstermesi, kabul edilebilir bulunmamıştır. Müslüman örneklem ile çalışan diğer araştırmacılar (Musa & Pevalin, 2012; Sohail, Imam, Harun vd., 2009) da benzer sorunlar yaşamış, çözüm olarak örneğin Arapça çeviride, ilgili maddelerden bütün özel, kişisel ifadeler çıkarılmıştır. Ölçeğin analiz sonuçlarını dolayısıyla da Türk/Müslüman katılımcılar üzerinde kullanımını etkileyen bu durumdan anlaşılan o ki Müslüman toplumlarda Allah ile kişisel, özel bir ilişki kurma anlayışının karşılığı bulunmamaktadır. Belki tam da bu, Batıdaki “spiritualite” ile (Türk) Müslümanlardaki “maneviyatın” örtüşmeme sebebidir. Dindar olmayıp da yine aşkın, kutsal vb. tecrübeler yaşayan Batılı örneklemeler yüce bir varlıkla veya Tanrıyla işte bu kişisel ilişkiye atıfta bulunmaktadırlar. Oysa Türkler veya Müslümanlar, maneviyatlarını dini olarak yaşadıkları için bu öznel vurgusunu yapmamaktadır.

Bir diğer açıdan Batılı/Hristiyan örneğine kıyasla Müslüman örneklemdeki bu farklı sonuç, Hristiyanlığın ve Müslümanlığın Tanrı ile ilişki kurmaya yönelik tasavvur farklılıkları olarak da yorumlanabilir. Hristiyanlıkta (özellikle Protestanlıkta) daha kişisel bir Tanrı söylemi varken Müslümanlıkta daha ulvi, erişilmez, hürmet ve tazim gösterilen bir Tanrı algısı bulunmaktadır.

Bireylerin Tanrı algısı, tasavvuru ve ilişkisinde kültürel, dini, kişisel vb. özellikler belirleyici olmaktadır (Acar, 2014). Müslüman-Türk ile Hristiyan-Batılı örneklemelerin örneğin Tanrı algıları ve bununla bağlantılı olarak din ve maneviyat algıları da bu kültürel ve dini farklılıklara göre şekillenmektedir (başka örnekler için bkz. Düzgüner, 2016). Kültürlerin ve kültürlerin belirleyici unsuru olan din ve inançların, kavramların algılanmasında etkili olduğu için bilimsel araştırmalarda kavram, teori ve özellikle ölçek geliştirilirken veya uyarlamaya çalışılırken kültür, din, dil, sosyal yapı gibi faktörlerin mutlaka gözünde bulundurulması gerekir (bkz. Ağilkaya-Sahin, 2020, Ağilkaya Şahin, 2012). Ancak bu çoğunlukla Batı kaynaklı ölçeklerle çalışılan Türkiye için göz ardı edilen bir durum olmaktadır. Benzer durum dindarlık, maneviyat/spiritüellik ve manevi/spiritüel iyi oluş üzerine yapılan çalışmalar için de geçerlidir. SİYÖ’de olduğu gibi Türkiye’de sunulan manevi/spiritüel iyi oluş ölçekleri genellikle Amerikan menşelidir ve o toplum ve kültürün izlerini taşımaktadır. Oysa özellikle bu konularda kültürel hassasiyete ih-

tiyaç vardır (Hill, 2005; Yapıcı & Koçak, 2017). Yapıcı ve Koçak'ın (2017) uyarıları burada kayda değerdir. Yazarlar, Hristiyan dünya görüşü ve insan tasavvuruna dayanan teorilerin Müslüman bireyin inanç dünyasını anlamada yetersiz kalacağını savunmaktadır. Uluslararası din ve maneviyat psikolojisi literatürü bu konudaki eksikliğini fark ederek artan oranda Batılı-Hristiyan olmayan örneklerle çalışmaya ve uygun teoriler geliştirmeye başlamıştır. SWBS yazarları da aslında kültürel hassasiyete ve genel bir kullanıma işaret etmişlerdir. Ölçeğin farklı ülke, din, dil, kültürel bağlamlarda yeterli-iyi arası geçerlik ve güvenilirlik sonuçları vermesi bu ölçeğin kültürlerarası kullanıma uygun olduğu şeklinde yorumlanmıştır (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021). Ne var ki Türkçe uyarlamalarının her ikisinde de sonuçlar diğer ülkelerdeki kadar net çıkmamıştır. Bu durum yine Yapıcı ve Koçak'ın (2017) insanı anlamaya çalışırken kültürel öznelliğe (yerellik) dikkat edilmesi gerektiğini çünkü bunun ruh sağlığı, dindarlık ve maneviyat ilişkisine odaklı çalışmaların sonuçlarını ciddi biçimde etkileyeceği uyarısının haklılığını göstermektedir: “Batılı kuramsal yaklaşımların Doğulu insanı anlama ve açıklamada yetersiz kalması söz konusudur. ... Batı'da hazırlanan dindarlık ölçeklerinin çevrilerek yahut uyarlanarak ülkemizde uygulanması, sosyokültürel gerçekliklerin göz ardı edilme ihtimalini barındırmaktadır” (Yapıcı & Koçak, 2017, s. 73, 74).

Alanın yurtdışı araştırmacıları da bu sorunun farkında olup kültürlerarası geçerliliğe yazılarında önem vermekte ve bu konuda ölçeklerden ziyade belirli ölçek maddelerine işaret etmektedirler (Richards, Paloutzian, Sanders, 2021; Wolf, Ihm, Maul, vd. 2021; Ai, Tice, Petersen, vd. 2021; Paloutzian & Park, 2014). Yazarlar, ölçek maddelerinin tek tek geçerliliklerinin aranması/sağlanması yanı sıra sorulara verilen cevaplardan ziyade, cevapların altındaki yatan anlamın önemini vurgulamaktadırlar. SİYÖ'de bazı madde yüklerinin farklı çıkması ya da ikiden fazla faktör altında toplanmalarının altındaki sebep Paloutzian'a göre (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021) sadece basit bir sapma değildir ve dikkate değer bir sonuçtur. Bu durum her bir maddenin araştırmaya katılan her bir katılımcı için farklı bir anlam taşıdığına göstergesidir. Bu anlam, bir data setinin içinde bulunduğu kültür, popülasyon ve dile göre hangi ölçüde normal veya anormal olduğunu belirler. Paloutzian bunu bir örnekle açıklar: SWBS'nin faktör analizler ge-

nellikle (kültürler arası dahil), normal popülasyon içinden yapılıdır. Bu nedenle de ölçek ilk çıktığı günden bugüne kadar benzer bir kalıpta karşımıza çıkar. Ancak durum farklı bir örneklem ile çalışıldığında değişmektedir. Örneğin Scott vd. (1998), ölçeği hastaneye yatırılmış psikiyatri hastalarına uygulamıştır. Örneklemin bu önemli farkı, maddelerin anlamlarını ve dolayısıyla da bulguları büyük ölçüde etkilemiştir. Böylece bu durumun açıklanması ve yorumlanması ayrı bir özen ve dikkat gerektirmektedir. Benzer durum kültür ve dil farklılıklarıyla çalışırken geçerlidir. Analizlerde ortaya çıkan sonuçlar ölçeğin özelliğinden değil, maddelerin her bir örneklem veya katılımcı tarafından farklı anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle de bu sonuçları yorumlarken azami dikkat gösterilmesi gerekir.

Diğer taraftan ister geliştirildikleri ülkelerde olsun ister uyarlama açısından olsun mevcut ölçek çokluğu ve çeşitliği içinde hangi ölçeğin kullanılacağı, tercih edileceği ayrı bir sorun teşkil etmektedir. Bu konuda din ve maneviyat psikolojisi literatüründeki tartışmalara girmeden konumuz açısından önemli olan nokta şudur: Bazı yazarlara göre bu ölçek patlamasının gerekli ve faydalı bir yönü bulunur. Ölçülen olguların farklı (kültürel) bağlamlarda farklı nüanslarının tespit edilmesi aslında önemli bir bulgudur. Bu farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışmak ya da uyumluluğu sağlamak adına birleştirmek, din veya maneviyat araştırmalarındaki kültürel farklılıkları ıskalamaya ve kaybetmeye yol açabilir. “Din ve spiritüelliğin kültürün diğer unsurlarıyla olan kaçınılmaz kesişimi dikkate alındığında bu nüans farklılıkları din/spiritüellik olgusunu anlamada inanılmaz derecede önemli olabilir (Moberg, 2002, 2012). Ölçekleri birleştirme konusunda acele edersek, ölçtüğümüz yapılar hakkında önemli malumatları kaçırma riskin yaşarız. Daha da önemlisi, böyle bir şey, din/spiritüelliğin kültüre özgü yönlerinin ölçeklerimizden kaybolmasına yol açabilir (Moberg, 2022)” (Richards, Paloutzian, Sanders, 2021, s. 23). SİYÖ’nün mükemmel sonuçlar vermeyişi bu açıdan bir kayıp değil bir katkı olabilir. Ölçeğin orijinali ve başka uyarlamalara göre farklı faktör yükler göstermesi tam da belirtilen kültürel farklılıklara işaret ediyor olabilir. Burada SWBS yazarlarının spiritüel iyi oluş teriminin bir şemsiye terim olduğunu belirtmeleri anlamlıdır: “... spiritüel iyi oluş küresel bir yapıdır, o bir şemsiye terimdir ve içinde en azından RWB ve EWB barındırır ve belki başka boyutları da” (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021, s.

427). Dolayısıyla her kültürel uyarlama – başarılı ve başarısız (bu, bu durumda göreceli olacaktır) – ölçülen olgu hakkında farklı nüanslar, ayrıntılar, farklılıklar ortaya çıkarabilme potansiyeline sahiptir. SWBS'nin Türk örneklemindeki olumsuz sonuçlarını bir de bu açıdan değerlendirmek faydalı olacaktır. Çünkü farklı sonuçlar sadece kültür açısından değil, klinik ve metodolojik olarak da anlamlı olabilir. Şöyle ki, bu sonuçlar, araştırılan örneklem psikolojisi, kültürü ve dili hakkında eşsiz ipuçları verebilir (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021). SİYÖ çalışmalarında görüldüğü gibi, olumsuz olarak ifade edilen ölçek maddeleri Türk-Müslüman örneklemini için sorun oluşturmuştur. Böylece dil farkı örneklemin din/Tanrı algısındaki farklılık için bir işaret olmuştur.

Daha önce değinildiği gibi spiritüel iyi oluş danışmanlık alanında da önemli bir kavramdır. Gerek psikolojik gerekse manevi danışmanlıkta danışanın sorununu tespit etme ve anlama için SWBS bir araç olabilir. Dini ve varoluşsal iyi oluşu ayrı ayrı göstermesi bakımından danışanın durumu hakkında netlik kazanmaya yardımcı olabilir. Güçlü veya zayıf tarafın (RWB/EWB) tespit edilmesiyle veya bu tarafların karşılaştırılmasıyla danışman ve danışan hangi taraftan güç ve kaynak bulunabileceğini veya hangi taraf üzerinde daha çok çalışılması gerektiğini bulabilir. RWB veya EWBS'nin puan farklılıkları psikolojik veya klinik açıdan önemli bir şeye işaret edebilir (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021). Böylece danışanın hem anlaşılması hem de yardımcı olunması açısından bütüncül bir yaklaşım sağlanmış olur. Özetle alt ölçek sonuç farklılıkları aynı kültür içinde veya kültürler arasında, araştırma ve danışmanlık için önemli olabilir. Ancak bu – spiritüel iyi oluşun beden ve ruh sağlığına olan faydalarından dolayı – danışana zorla bir maneviyat elbisesi giydirmeye götürmemelidir. SWBS'nin de ölçtüğü gibi burada önemli olan danışanın iyi oluşla ilgili öznel algısıdır. Danışanın kendi değerleri ve anlam dünyası ve bunların keşfi ve kullanımı, bütüncül bir yaklaşımın gerekleri olacaktır. Manevi danışmanlığın da “kendine yardım” veya “danışanın kendisi için en iyi çözümü kendi bilmesi ve bulması” (Ağilkaya Şahin, 2021) ilkeleri de bu açıdan SWBS'nin öznellik vurgusuyla örtüşmektedir. Burada yine kültürel farklılıklara ve SWBS uyarlama literatürünün bulgularını dikkatlice incelemek gerekir. Zira SWBS sonuçlarının klinik açıdan yorumlanması yine bir kültür, din, dil çerçevesinde yapılması gerekir. SWBS'nin ruh ve beden sağlığına olan etkilerini gösteren çalışmaların hepsi

İngilizce ve Batılı rnekleme gerçekleştirilmiştir (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021). Dolayısıyla yazarlar şu soruyu sormaktadır: spiritüel iyi oluş yapısının bir dizi psikolojik değişkenle olan ilişkisinin ne kadarı Batıya ve dolayısıyla kültüre bağlıdır? Bunun anlamı şudur: spiritüel iyi oluş boyutları başka din, dil ve kültürlerde de aynı ruh sağlığı göstergeleriyle ilişkili sonuçlar verecek midir? Ya da tespit edilen bu ilişkiler sadece Batı bağlamında mı anlamlı olmaktadır? Veya diğer taraftan bakıldığında karşılaşılan psikolojik süreçler evrensel midir ve benzer sonuçlar başka dil ve kültürlerde de ortaya çıkar mı? Bu sorular son derece heyecan verici olsa da bu çalışmanın sınırlarını açmaktadır. Dolayısıyla bu noktada ilgili literatüre atıfta bulunmakla yetineceğiz (bkz. (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021).

SWBS, yazarlarca bir “barometre” olarak nitelendirilir. Spiritüel iyi oluş (alt boyutlarıyla birlikte), bireyin hayatın zorluklarıyla ne kadar iyi baş edebildiğinin (veya edemediğinin) znel bir göstergesi, barometresi olarak işlev görür. Paloutzian’a göre (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021) bir kişinin hayata bakışı, dini veya dindışı, o kişinin hayat mücadelesindeki başarısını etkiler; ancak o hayat bakışı veya yönelimi de iyi oluşunun derecesini belirleyecektir, bu da önemlidir. Bu açıdan SWBS bir maneviyat/spiritüellik leği değil, bir sonuç, çıktı, gösterge leğidir. Belki Türk rnekleminde SİYÖ’nn mevcut sonuçları bu önemli ayrıntıyla açıklanabilir. Örneklemin kendi algıları yerine, olması gerektiğini düşündüklerine odaklanmaları onların ölçek maddelerine farklı anlamlar yüklemelerine neden olmuş olabilir. Özellikle Tanrı/Allah ile maddelerin sorun çıkarması belki bununla ilgili olabilir. Anketlerin uygulanması sırasında gelen geri bildirimler, katılımcıların Tanrı/Allah ile ilişkiyi soran maddelerden rahatsızlık duyduklarını göstermiştir (rn. madde 7, 13, 17). Türklerin ve belki de Müslümanların Allah gibi yüce bir varlıkla kişisel bir ilişki içinde olma/olabilme fikri anlaşılmamış ve (belki de bu yüzden) reddedilmiştir. Oysa SWBS burada, böyle bir ilişkiden dolayı duyulabilecek öznel memnuniyeti/rahatsızlığı öğrenmek amacındadır. Türk katılımcıların bazı maddelere farklı açılardan yaklaşmaları sonuçları bu hale getirmiştir.

Richards ve arkadaşlarının (2021) işaret ettiği üzere, bu durum bize bir kez daha din ve spiritüellik ve ilgili araştırmalarda karşılaşılan şu temel sorunu hatırlatmaktadır: din ve maneviyatı/spiritüelliği ölçemeyiz. Biz ancak

belirli dinlerin ve spiritüelliklerin yönlerini temsil eden değişkenlerini ölçebiliriz. “Bu nedenle de din değil, dinler ve dindarlıklar hakkında konuşmalıyız ve hangi dinin dindarlığının hangi yönünü ölçtüğümüz hakkında net olmamız gerekir” (Richards, Ploutzian, Sanders, 2021, s. 19). Çünkü din ve spiritüellik tekil değildir, oldukça kompleks kültürel yapılardır ve oldukça tartışmalı anlamlar barındırır (Taves, 2015, akt. Richards, Ploutzian, Sanders, 2021).

Sonuç olarak SWBS veya SİYÖ değerlendirilirken spiritüel iyi oluşun çok boyutlu yapısı, boyutların bağımsız anlamları ancak aynı zamanda bir bütün ve kültürel bağlamdaki anlamları da göz önünde bulundurulmalıdır. Paloutzian (Paloutzian, Agilkaya-Sahin, Bruce, vd. 2021) bunun için Batılı olmayan örneklerle çalışmaların artırılmasını ve ölçeğin Batılı olmayan dini gelenek ve kültürlerdeki geçerlilik derecesinin incelenmesi önerir. Çünkü kendisi de kültürel bağlamlara göre ölçeğin bir ince ayara ihtiyacı olduğunu farkındadır. Bu ince ayar için ölçek maddelerinin istenilen anlamları vermek üzere katılımcılara sunulduğundan emin olmak için gereklidir. Maddelere verilen farklı cevaplar, maddelere yüklenen farklı anlamların neticesidir. Bu nedenle de bazı örneklemeler bazı maddelerden rahatsızlık duyabilmektedir - SİYÖ’de olduğu gibi.

### Kaynakça

- Acar, Hatice. “Manevî İyi Oluş ile Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/2 (2014), 391-412.
- Agilkaya-Sahin, Zuhale, Öztürk, Eyüp Ensar, & Agilkaya Ayşe Betül. *Do cultural differences affect the image of god? The case of Turkish Muslim in Turkey and Germany*. Congress of the International Association for the Psychology of Religion, Istanbul, Turkey, 2015.
- Agilkaya-Sahin, Zuhale. “A Critical Overview of Turkish Measures of Religiosity”. *Journal of Empirical Theology*, 33 (2020), 1-33.
- Ağilkaya Şahin, Zuhale. “Din ve Psikoloji Arasındaki Uçurum Gerçekten Ne Kadar Derin? Psikoterapilerdeki Dini İzler”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 22/3 (2018), 1607-1632.
- Ağilkaya Şahin, Zuhale. *Manevi Bakım ve Danışmanlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2. Basım, 2021.
- Ağilkaya Şahin, Zuhale. *Psikoloji ve Psikoterapide Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020.

- Ağilkaya-şahin, Zuhul. "The Problem of Appropriate Psychology of Religion Measures for Non-Western Christian Samples with Respect to the Turkish Islamic Religious Landscape". *Archive for the Psychology of Religion, Special Issue: Psychology of Religion in Turkey*. ed. Zuhul Ağilkaya-Sahin, Ralph W. Hood, Jr., 34/4 (2012), 285-325.
- Ai, Amy vd. "The Perceived Spiritual Support Scale (PSSS): Measuring Support from the Deep Connection with Diverse Sacred Entities". *Assessing spirituality in a diverse World*. ed. Amy Ai, Paul Wink, Raymond Paloutzian, Kevin Harris, 493-520. İsviçre: Springer, 2021.
- Ai, Amy, vd. (ed.). *Assessing Spirituality in a Diverse World*. İsviçre: Springer, 2021.
- Amer, Mona. "Measures of Muslim religiousness constructs and a multidimensional scale". *Assessing spirituality in a diverse World*. ed. Amy Ai, Paul Wink, Raymond Paloutzian, Kevin Harris. 299-332. İsviçre: Springer, 2021.
- Bedel, Gonca. *The Validity and Reliability Study of the Turkish Version of the Spirituality Scale*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Brislin, Richard. "Back-translation for cross-cultural research". *Journal of cross-cultural psychology*, 1/3 (1970), 185-216.
- Brislin, Richard. "Questionnaire wording and translation". *Cross-cultural research methods*, (1973), 32-58.
- Düzgüner, Sevde. "Nereden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi Bakımın Temellerine İlişkin Kùltürlerarası Bir Analiz". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Cilt-I*. ed. Ali Ayten, Mustafa Koç, Nuri Tınaz. 17-43. İstanbul: DEM Yayınları, 2016.
- Ellison, Craig. "Spiritual well-being: conceptualization and measurement". *Journal of Psychology and Theology*, 11 (1983), 330-340.
- Emmons, Robert. *The psychology of ultimate concerns: Motivation and spirituality in personality*. New York: Guilford, 1999.
- Güven, Furkan - Güven, Metin. *Türkiye'de Din Psikolojisinin Son 20 Yılı - Tezler, Makaleler, Kitaplar, Kitap Bölümleri ve Akademisyenler*. İstanbul: Dem Yayınları, 2021.
- Hambleton, Ronald - Patsula, Liane. "Increasing the Validity of Adapted Tests: Myths to be Avoided and Guidelines for Improving Test Adaptation Practices". *Journal of Applied Testing Technology*, 1/1 (1999), 1-13.
- Hill, Peter. "Measurement in the Psychology of Religion and Spirituality: Current Status and Evaluation". *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. ed. Raymond Paloutzian - Christal Park. 43-61. New York: Guilford, 2005.



- Imam, Syed; Karim, Noor; Jusoh, Nor; Mamad, Nor. "Malay Version of Spiritual Well-Being Scale: Is Malay Spiritual Well-being Scale a Psychometrically Sound Instrument?" *The Journal of Behavioral Science*, 4/1 (2009), 59-69.
- Mehmedoğlu, Ali Ulvi. *Tanrıyı Tasavvur Etmek*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2011.
- Musa, Ahmad - Pevalin, David. "An Arabic version of the spiritual well-being scale". *The International Journal for the Psychology of Religion*, 22/2 (2012), 119-134.
- Paloutzian, Raymond - Ellison, Craig. "Loneliness, spiritual well-being and quality of life". *Loneliness: A sourcebook of current theory, research and therapy*. ed. Leitura Peplau - Daniel Perlman. 224-237. New York: Wiley Interscience, 1982.
- Paloutzian, Raymond - Park, Christal. "Religiousness and spirituality: The psychology of multilevel meaning-making behavior". *Religion Brain Behavior*, 5/2 (2014), 166-178.
- Paloutzian, Raymond - Park, Christal. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York: Guilford, 2005.
- Paloutzian, Raymond; Ağılkaya Şahin, Zuhâl; Bruce, Kay; Kvande, Marianne; Malinakova, Klara; Marques, Luciana; Musa, Ahmad; Nojomi, Marzieh; Öztürk, Eyüp Ensar; Putri, Indah; You, Suk-Kyung. "The Spiritual Well-Being Scale (SWBS): Cross-Cultural Assessment Across 5 Continents, 10 Languages, and 300 Studies". *Assessing Spirituality in a Diverse World*. ed. Amy Ai, Paul Wink, Raymond Paloutzian, Kevin Harris. 413-444. İsviçre: Springer, 2021.
- Pargament, Kenneth. "Psychology of Religion and Spirituality. Yes and no". *The International Journal for the Psychology of Religion*, 9/1 (1999), 3-16.
- Richards, Scott, Paloutzian, Raymond, Sanders, Peter. "Mainstreaming the Assessment of Diverse Religiousness and Spirituality in Psychology". *Assessing Spirituality in a Diverse World*. ed. Amy Ai, Paul Wink, Raymond Paloutzian, Kevin Harris. 15-34. İsviçre: Springer, 2021.
- Robert, Tracey. *The relationship between spiritual well-being and job satisfaction among adult workers*. Mississippi, Mississippi State University, Doktora Tezi, 2003.
- Scott, Eric; Agresti, Albert; Fitchett, George. "Factor analysis of the spiritual well-being scale and its clinical utility with psychiatric inpatients". *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37 (1998), 314-321.
- Shafranske, Edward - Gorsuch, Richards. "Factors associated with the perception of spirituality in psychotherapy". *Journal of Transpersonal Psychology*, 16 (1984), 231-241.
- Taves, Ann. "Reverse engineering complex cultural concepts: Identifying building blocks of "religion."". *Journal of Cognition and Culture*, 15 (2015), 191-216.

- Wolf, Melissa; Ihm, Elliott; Maul, Andrew; Taves, Ann. "Survey item validation". *The Routledge Handbook of Methods in the Study of Religion*. ed. Steven Engler - Michael Stausberg. Londra: Routledge, 2. Basım, 2021.
- Yapıcı, Asım - Koçak, Ali. "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta Analitik Bir Değerlendirme". *Din Değerler ve Sağlık*. ed. Hayati Hökelekleli. 65-115. İstanbul: DEM Yayınları, 2017.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 3. Basım, 2021.
- Zinnbauer, Brian - Pargament, Kenneth, vd. "Religiousness and Spirituality". *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. ed. Raymond Paloutzian - Christal Park. 21-42. New York: Guilford Press, 2005.



# Kutsal Mekân Ziyaretinin Ruh Sağlığına Etkisi: Türbe Ziyareti Bağlamında Bir Analiz\*

*şerife ERİCEK MARAşLIOğLU*

Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı  
19210139256@ogr.ksu.edu.tr ORCID: 0000-0002-8945-0504

*Prof. Dr. Saffet KARTOPU*

Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi  
İslâmi İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü  
skartopu@hbv.edu.tr ORCID: 0000-0001-6846-0511

## z

İnsanoğlunun fitratında kutsala inanma ihtiyacı olduğu bilinmektedir. İster medeni bir toplumda, isterse ilkel bir toplumda yaşamış olsun insan, doğaüstü bazı varlıkların mevcudiyetine inanmış ve onlara yakın olma çareleri aramıştır. Bu sebeple birtakım mekânlarla kutsallık atfetmiştir. İnsan kutsallık atfettiği mekânda aşkın varlıkla iletişime geçmeye çalışmakta, bu mekânda kendini yenilemekte ve arınma gayreti içerisinde bulunmaktadır. Bu bağlamda dinin etkili ve müşahhas olarak hissedildiği atmosferin yeri olan kutsal mekânların, insanın dinî hayatı içerisinde yeri ve buna bağlı olarak oluşan dinî duygu, düşünce ve davranışları üzerinde etkisi vardır. İnsanın kutsalı arama ve O'ndan yardım isteme güdüleri ile oluşturduğu kutsal mekân inancı, insanların olaylar karşısındaki düşüncelerini, duygularını ve davranışlarını kısacası ruh sağlığını etkilemiştir. Bu bağlamda bu araştırmada ruh sağlığı ve dindar bireylerin en çok ziyaret ettikleri kutsal mekânlardan olan türbe ziyaretleri arasındaki ilişkiler ele alınacaktır. Çalışmanın amacı, dindar insanların dini inanış ve uygulamalarından biri olan türbe ziyaretlerini hangi sebeple yaptıkları, ziyaret öncesi ve sonrası yaşanan duygu ve davranış durumlarını ve bunların ruh sağlığı üzerindeki etkisini tespit etmeye çalışmaktadır. Yöntem olarak nitel bir desenin seçildiği araştırmanın rneklemi, Kahramanmaraş'ta bulunan Malik Ejder, Derdement Dede, Alaeddin Devletl, Elif Ana, Ali Baba ve Sütçü İmam trberlerini ziyaret eden veya daha önce ziyaret etmiş kişilerden amaçlı örneklem yöntemi kullanılarak 40 kişi seçilmiştir. Araştırma kapsamında katılımcıların türbeleri ziyaret etme deneyimleriyle ilgili sorular, yarı yapılandırılmış bir görüşme protokolünde düzenlenmiş ve Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Etik Kurulu tarafından onaylanmıştır. Örneklem grubu

\* Bu alışma 09-11.09.2022 tarihinde evrimii olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Kutsal Mekân Ziyaretinin Ruh Sağlığına Etkisi: Türbe Ziyareti Bağlamında Bir Analiz" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

ile yüz yüze görüşmeler yapılmış ve görüşmeler kayıt altına alınmıştır. Görüşmecilerin türbe uygulamasına ilişkin inançlarına, ziyaretin ruh sağlığına etkisini ve görüşmecilerin ziyaret sırasında sergiledikleri davranışlara odaklanılmıştır. Veriler bilgisayar programı kullanılarak analiz edilmiştir. Verilerden, (i) türbeler hakkındaki bilgi ve inançlar, (ii) ziyaret sırasındaki etkinlikler, (iii) ziyaretlerin amacı ve (iv) ziyaretin deneyimi ve ruh sağlığına etkisi olmak üzere dört alan ortaya çıkmıştır. Bulgular, ziyaret edilen türbelerin ruhsal sağlık yararları temelinde tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Ruh Sağlığı, Kutsal Mekân, Türbe, Ziyaret.

## The Effect of the Holy Space on Mental Health: An Analysis In The Context of Visiting to the Shrine

### Abstract

It is known that there is a need for the sacred in human nature. Whether man lived in a civilized society or in a primitive society, he believed in the existence of some supernatural beings and sought ways to be close to them. For this reason, he attributed sanctity to some places. Man tries to communicate with the holy in the place he believes to be holy, renews himself in this place and strives for purification. In this context, the holy places, which are the place of the atmosphere where religion is felt effectively and concretely, have an effect on the place of people in their religious life and on the religious feelings, thoughts and behaviors that are formed accordingly. The belief in the holy place, which is formed by the motives of seeking the holy and asking for help from Him, has affected people's thoughts, feelings and behaviors in the face of events, in short, their mental health. In this context, in this study, the relationship between mental health and visits to shrines, which is one of the most visited holy places by religious individuals, will be discussed. The aim of the study is to try to determine the reason why people visit the shrine, the emotions and behaviors experienced before and after the visit, and their effects on mental health. The sample of the research in which a qualitative design was chosen as the method, 40 people were selected from the people who visited or previously visited the tombs of Malik Ejder, Derdement Dede, Alaeddin Devletlü, Elif Ana, Ali Baba and Sütçü İmam in Kahramanmaraş using the purposeful sampling method. Face-to-face interviews were conducted with the sample group and the interviews were recorded. The focus was on the beliefs of the interviewees regarding the practice of shrines, the effect of the visit on mental health, and the behavior of the interviewees during the visit. The data were analyzed using a computer program. Four areas emerged from the data: (i) knowledge and beliefs about shrines, (ii) the purpose of the visits, (iii) activities during the visit; and (iv) the experience of the visit and its impact on mental health. The findings were discussed on the basis of the mental health benefits and counseling and cultural implications of the shrines visited.

**Keywords:** Psychology of Religion, Mental Health, Sacred Place, Shrine, Visit.

## Giriş

İnsan, biyolojik, sosyal ve psikolojik yapısı ile çok boyutlu bir varlıktır. Onu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliklerinden biri biyolojik yapısına bağlı olarak psişik yanının olmasıdır. İnişlerle ve çıkışlarla dolu bir paradoks olan, uzun bir yolculuğa benzeyen hayatında karşılaştığı problemleri çözmek zorunda kalan insan, bu problemlerin üstesinden gelemediği zamanlarda, psişik yapısında ve ruh sağlığında tahribatlar meydana gelmekte ve bunlar zamanla bireyin psikolojisinde telafisi zor hasarlar meydana getirebilmektedirler. Bu bağlamda, insanlığın var olduğu günden bu yana kişinin ruhsal rahatsızlıklarının iyileşmesinde, stres, korku, kaygı gibi olumsuz duyguların aşılmasında, huzur ve dengenin gerçekleşmesinde, dini inanç ve davranışların yani “dindarlığın” daha da anlamlı/fonksiyonel bir durum arz ettiği söylenebilir.

Dindarlık, tarih boyunca insan deneyiminin bir parçası olmuştur. Dindarlık insan çabasının her kategorisini aşarak sanat, müzik, şiir, kültür, savaş, ilham, özlem, gibi sosyal bilimlerin merceğinden incelenmiştir. Dindarlığın psikoloji alanındaki ilk araştırmaları William James (1902), Edwin Starbuck (1899), G. Stanley Hall (1904) ve George Coe (1900) gibi bilim adamları tarafından yapılmıştır. 20. yüzyılın ortalarında bu tür araştırmalardaki durgunluğa rağmen (Hill vd., 2000), 21. yüzyılın başında psikologlar arasında dine ilgide bir artış olmuştur. İlgideki bu artış bir dizi araştırmacı tarafından iyi bir şekilde belgelenmiştir (Emmons - Paloutzian, 2003; Hill vd., 2000; Miller - Thoresen, 2003; Zinnbauer vd., 1999). Özellikle dindarlık, maneviyat ve sağlık arasındaki ilişki büyük ilgi görmüş ve American Psychologist'in Ocak 2003 baskısının odak noktası olmuştur. Mills'in belirttiği gibi, PsychINFO ve Medline gibi veri tabanlarında din ve sağlık veya maneviyat ve sağlık anahtar kelimelerini içeren alıntılar 1994'ten 2001'e beş katına çıkmıştır. Din ve maneviyatın tanımlanmasında net bir fikir birliği yoktur (Zinnbauer - Pargament, 2005, 21-22), ancak din “kutsalla ilgili şekillerde anlam arayış” olarak tanımlanabilir (Pargament, 1999, 11; Pargament, 1997). Dindarlık kelimesi yaygın olarak bunu ifade etmek için kullanılır. Dolayısıyla dindarlık, kişinin salt inançla yetinmeyip inancını yalnızca zihinsel düzeyde bırakmadığı (Kayıklık, 2017, 129), kuramsal ve geleneksel olan dine kişisel olarak bağlandığı (Johnson vd., 2006), inanılan kutsal varlıkla içten ilişki kurduğu (Yavuz, 1982, 103)

ve dinine ilişkin biçimsel, dışa dönük ve gözlemlenebilir davranışlarını ifade eder (Peker, 2013, 103; Şentürk, 2008, 32; Yavuz, 2013, 176). Maneviyat kelimesi ise kutsal arayışının (dini deneyimin) öznel, duygusal, içsel deneyimini ifade etmek için kullanılır (Hill - Pargament, 2003, 64; Pargament, 1999). Maneviyat, anlam, birlik, doğaya, insanlığa ve aşkın olana bağlılık arayışını kapsadığı düşünülürken; dindarlık kutsala ulaşmayı yücelten, ahlakı teşvik eden öğretileri ve anlatıların oluşturduğu bir ortak inanç sistemidir (Emmons, 1999, 877). Bu bağlamda bireyin inançları ve davranışlarını ifade eden maneviyat ile dindarlık arasında ayırıcı temel özellik maneviyatın bireysel olmasıdır denilebilir (Yapıcı, 2011, 34).

Bireyin inancına dayanak kabul ettiği, dinsel fiillerini anlamlandırdığı bütün dinlerde var olan kutsal bir varlığa ihtiyacı vardır. Zamanla kutsal fikrinin somut olarak yansımaları sonucu kutsalın; mekân, nesne veya canlılara tezahürü ortaya çıkar. İşte bu tezahürlerden biri insanlık tarihi kadar eski olan birçok inanç ve din sisteminde yer alan fenomenlerden kutsal mekân ve buralara yapılan ziyaretlerdir. Dindarlık ve kutsal mekân ziyaretleri gibi dini veya manevi faaliyetlere katılmak, fizyolojik düzenleyici süreçlerle bağlantılı olabileceği dolayısıyla daha iyi fiziksel sağlıkla (Powell vd., 2003; See-man vd., 2003) ve yaşamda daha büyük bir amaç ile gösterilen iyileştirilmiş zihinsel sağlıkla, daha iyi yaşam doyumu ve daha yüksek refah düzeyleri ile dolayısıyla ruh sağlığı ile bağlantılıdır (Emmons vd., 1998). Yani kısaca dinlerde yer alan türbe ziyareti gibi uygulamalar ruhsal bozuklukları düzelten tedavi edici bir hekimdir (Jung, 1996, 214) denilebilir. Bu noktada mevcut araştırmanın amacı, halk dindarlığının vazgeçilmez dini uygulamalarından biri olarak görülen türbe ziyareti uygulamasını ve bu uygulamanın potansiyel ruh sağlığı yararlarını araştırmaktır. Geleneksel bir Hindu tıp sistemi olan Ayurveda<sup>1</sup> (Raney - s, 2005) ve zengin bir toplum çeşitliliği ile kültürlerin süzgecinden geçerek günümüze gelmiş olan ziyaret edilen türbeler gibi

---

<sup>1</sup> Ayurveda kelime anlamı olarak yaşam bilimi demektir. Hindistan geleneksel sistemi içerisinde yer alan, bir yaşam biçimi, bir felsefe düşünce sistemi olarak görülen, kökleri halk tıbbına dayanan Ayurveda tıp sisteminin öğretilerinin MÖ 1500'lerde düzenlendiği ve dile getirildiği tahmin edilmektedir (Ravishankar - Shukla, 2008).

yerli ve dini uygulamalar, ruhsal sağlık yararları için kabul edilmiştir (Gerstein vd., 2009).<sup>2</sup> Türbeler, sundukları bu türden açıklamalarla hastalara bir umut, doğaüstü bir sağaltım yöntemi olarak uzun yıllar boyunca farklı coğrafyalarda varlığını devam ettirmişlerdir denilebilir.

İslâm dinin doğuşundan mevcut zamanımıza kadar insanlar türbeleri ziyaret etmişlerdir. Zaman içerisinde türbelerde yapılan dualarda ve uygulanan ritüellerde insanın istek ve ihtiyaçlarının farklılaşmasına paralel olarak değişiklikler meydana gelmiş, İslâm'a aykırı olan ritüeller ortaya çıkmıştır (Yeğin, 2015, 278). Bu bağlamda “bazı insanlar, bir kısım ihtiyaçlarını özellikle türbelerde yatan kişilerden ya doğrudan doğruya ya da onlar aracılığı ile Allah'tan istemeye başlamışlardır. Çünkü türbelerde Allah'ın emirlerini yerine getiren, Allah'ın sevdiği kişilerin yattığına inanılmakta ve buralar âdeti kutsalın tezahür ettiği mekânlar olarak düşünülmektedir” (Peker, 1999, 448-449). Yine Hıristiyanların şifa bulmak için gittikleri Bosna Hersek'teki Medjugorje, Meryem Ana silüetinin görüldüğü iddia edildiği 1981 yılından bu yana yaklaşık 15 milyon kişi tarafından ziyaret edilmiştir (Bax, 1990). Fransa'daki Lourdes kasabası da Meryem Ana'nın görüldüğü bir kutsal mekândır. Lourdes adındaki bu küçük kasabada 1858 yılında 14 yaşındaki bir kız çocuğunun Meryem Ana silüetini gördüğünü söylemesi üzerine, o tarihten bu yana Hıristiyanlar tarafından dünyanın en çok ziyaret edilen yerlerinden biri olmuştur. Araştırmacılar, Lourdes'i ziyarete gelen hastaların kaygı düzeylerinin bu ziyaret sırasında önemli ölçüde azaldığı kaydetmişlerdir (“Lourdes Meryem Ana Tapınağı” (16 Ağustos 2022)).

Nitekim insanoğlunun belirsizlik içinde geleceği bilmemekten kaynaklanan kaygısı varoluşundan bu yana süre gelmiştir. Dolayısıyla geleceğe ilişkin kaygı nedeniyle korku ve endişeye kapılan insanlar, isteklerinin gerçekleşmesi ve ihtiyaçlarının giderilmesini istediklerinde hem yaşadığı sürede hem de vefatından sonra çeşitli kerametleri olduğuna inanılan, manevi

<sup>2</sup> Gerstein, Belirli bir kültürel bağlamda geliştirilen ve kullanılan yerli psikolojik bilgi ve müdahalelerin, eski sorunları yeni çözümlerle ele alarak tüm danışmanlık mesleğini zenginleştirebileceğini bildirdi. Benzer şekilde, Moodley ve West (2005) dünya çapında kullanılan çeşitli yerli ve dini şifa uygulamaları hakkında düzenlenmiş bir kitap yayınlamış ve çok kültürlü danışmanlık ve danışmanlık psikolojisi alanının, geleneksel şifa yöntemlerini çağdaş uygulamalarla bütünleşmiş etmekten önemli ölçüde fayda sağlayabileceğini öne sürmüştür.



yön atfedilen ermiş kişilere ya da onların kutsallaştırılan türbelerine yönelmiş, buralardan yardım dileme yoluna gitmişlerdir. Bu ziyaretler sonucunda ziyaretçilerin kutsal mekânda manevi bir ortamda olma hissi yaşayarak huzur buldukları, kaygı ve umutsuzluk duygularından sıyrıldıkları şeklindeki tespitler kutsal mekânların psikolojik etkilerine delalet etmeleri bakımından değerlidir.

## 1. Kutsal Mekân

Geçmişten bugüne ilahi ya da ilahi vahye dayanmayan bütün dinlerde kutsal ve kutsal olmayan (profan) arasındaki ayrım göze çarpmaktadır. Nitekim Budizm gibi bazı dinler, her şeye gücü yeten aşkın bir Tanrı inancı olmadığı halde, kutsal kavramına sahip olduğu ve bunun dini fikir ve öğretilerinin odak noktasını oluşturduğu bilinmektedir. Bu bağlamda kutsallık dinde en büyük işarettir, hatta Tanrı düşüncesinden daha köklüdür denilebilir (Brandon, 1970, 334-335; Güç, 1998, 337). Literatürde kutsal olgusunu ilk kez Emile Durkheim tarafından ortaya atıldığı günden bu yana farklı yönleriyle ele alan birçok çalışma tespit edilmektedir. 20. yüzyılda Batı dünyasında “kutsal” üzerine düşünceleri yankı bulan isimler arasında Kutsal ve Kutsal Dışı adlı eseriyle Mircea Eliade ve Kutsala Dair adlı eseriyle ise Rudolf Otto yer almaktadır. Yine bu alanda görüşleri bulunan düşünürlerden James L. Cox, Antoine Vergote gibi önemli isimleri saymak mümkündür.

Kutsal kavramını rasyonel ve sezgisel bileşenlerden oluşan karmaşık ve özel bir unsur olarak gören Otto'ya göre kutsal karşısındaki hissiyat korkudan ziyade ürpertiyle ilişkilidir. Otto, ürperti hissinin başlangıçta tekinsiz ya da esrarengiz bir duygu uyandırdığını ifade ederek bunun acayip ve anormal karşısında hissedilen bir korku olduğunu belirtir (Otto, 2014, 35-47). Eliade kutsal tanımlarken kutsal (hiyerofani)- profan ayrımına gider (Eliade, 1991; Eliade, 1959). Kutsal ve profan/seküler arasındaki ayrımı başka düşünürlerde de görebiliriz. Din ve fenomenoloji ilişkisi içinde kutsalı ele alan Cox, Eliade'nin kutsal tanımını takip ederek kutsal ve onun tezahürleri arasında ayrım yapar. Cox'a göre, dini gelenekler içinde inananlar kutsalın tezahürlerini, iman vasıtasıyla algırlar ve inançları vasıtasıyla da onları kendi sınırsız değerlerinin somut göstergeleri olarak kavrarlar. Yani Cox'a göre, kutsal din-dar kişinin kendi bilinç yapısında 'inşa olunur'. Bu yapı, kutsalı algılama ve onun tezahürlerini anlama yolunu tanımlar (Cox, 2004, 216-220). Kutsal, günlük hayatın normal rutinlerinin dışında duran fevkalâde bir şey olarak algılanabilir (Akyüz, 1997, 273). Kutsalı yerleşik anlamını bulmuş bir kavram olarak kabul etmemek gerektiğini vurgulayan Vergote ise, kutsalın daha ziyade kültürel fenomenlerle birlikte ortaya çıktığını belirtmekte ve kutsalı “belli belirsiz bir şekilde şaşkınlık oluşturan

ve bir ayın vasıtasıyla kendisini zorla empoze eden bir olağandışılık” olarak tanımlar. Başka bir ifade ile “kutsal, bir kutsama neticesinde eşyada, dilde ve insanda hazır duruma gelmiş tanrısalıktır.” olarak belirtir (Vergote, 2002, 207-208; Özbolat, 2014, 124).

Durkheim ise, ünlü din bilimci Robertson Smith’in etkisiyle bir hiyerarşide kutsal olanın kutsal olmayandan daha yüksek bir yeri olduğunu yani dini düşünce- nin ayırt edici özelliğini kutsal-profan ayrımı ile savunmuştur (Durkheim, 1912, 53-55; Durkheim, 2005, 55-65). Hans Mol ağırlıklı olarak hierofonik/kutsal olarak algılanan mekânlarla kutsal kavramından ziyade “kutsallaştırma” (kutsal hale gelme veya kutsal yapma) kavramını kullanarak kutsal ve profan arasındaki tamamlayıcı süreci ifade etmektedir. Hans Mol tarafından teorileştirilen kutsallaşma tipolojisine göre bir nesnenin, eşyanın, mekânın, kişinin, ziyaret yerinin kutsallaşması dört aşamada ele alınmaktadır. Bu aşamaları, somutlaşma (objectification), bağlanma (commitment), ritüel (ritual) ve mit (myth) olarak tespit etmekte (Mol, 2020, 231-291) ve bu aşamalarda, a) somutlaşma, nesneleşme b) bağlanma, duygusal dayanak, c) ritüel, telaffuzlar, yinelenen eylemler ve hareketler, ve d) mit aşaması ise uyum içinde çeşitli unsurların bütünlüşmesi karşılığında kullanılmaktadır (Mol, 1982, 3-5).

Hans Mol’un kutsallaşma tipolojisinde birincisi, somutlaşma aşamasıdır. Somutlaşma, dünyaya ait çeşitli unsurların daha düzenli, daha tutarlı bir biçimde ve belirli bir zamanla sınırlı olmayan bir tarzda ortaya çıkabileceği aşkın bir referans çerçevesi içinde bir araya getirme eğilimidir. Somutlaşma süreci Yahudilik’te Yehova, Hristiyanlık’ta Tanrı ve İslâm’da Allah ile birlikte bir başka aşamaya ilerler (Mol, 2020, 237-238). Kutsal her zaman bir şey ile açığa çıkar, bir şey ile tezahür eder. Kutsal kendinden farklı bir şeyle ifade eder, taşlar, ağaçlar, binalar, kişiler, mitler, ruhlar, simgeler, mekân ve zaman gibi nesnelere ve ahlaki-manevi bir kanun ve hatta bir fikirde olabilir ama hiçbir zaman tamamen veya doğrudan doruya tezahür etmez (Eliade, 2005, 52-53; Mol, 2020, 234). Türbelere gelen ziyaretçilerin isteklerini çize- rek, yazarak, kâğıt, bez gibi nesnelere ile türbe etrafında yer alan duvara ya da ağaca asmaları/bırakmaları, anahtar asmaları, para atmaları ya da anlatılan efsanelerle bağlantılı olarak türbelerin inşa edilmesi kutsalın, nesneye ya da fikre olağanüstü bir nitelik kazandırarak somutlaştırmasına örnektir (Mol, 2020, 234).

Hans Mol’un kutsallaşma tipolojisinde ikincisi bağlanma aşamasıdır. Bağlanma, kutsallaştırılan ve kutsallaştırılmış biçimleri benimseyen özne ile kutsallaştırılan ve kutsalın kaynağı olarak işlev gören ve bundan böyle kutsalın atanmış rolünü üstlenen nesne arasında bir anlam sistemiyle bağ kurmak anlamına gelir. Bağlanma aşamasını, türbe ziyareti açısından değerlendirdiğimizde bir biri ile bağlantılı keramet ve toplumsal kabul boyutu karşımıza çıkar. Keramet boyutu, evliya, eren, veli gibi kutsal kabul edilen kişilerin gerek sağlığında gerekse öldükten sonra sıklıkla

keramet göstermesidir. Kerametler, kulaktan kulağa yayılarak bir toplumsal kabule dönüşür. Ziyaret yerlerine bağlılığın göstergesi olarak kurban örnek olarak gösterilebilir. Toplumsal, grup ya da bireysel düzeyde kurban, hiyerarşik olarak anlam sisteminin zirvesindeki önceliği açığa vurur ve bağlılığı güçlendirir (Mol, 2020, 238-262).

Hans Mol'un kutsallaşma tipolojisinde üçüncüsü ritüel aşamasıdır. Ritüeller, kutsalın karşısında paylaşılan anlam sistemini açık bir şekilde ifade eden, sağlamlaştıran ve ortadan kaybolmasını önleyen eylemler ve hareketlerdir. Bağlılığın gösterme biçimi olan ritüeller, inançsal duyguları ve davranışları eski haline getirir, geçmiş ve gelecek kültürüyle güçlendirir ve yeniden yönlendirirler (Mol, 2020, 265-276). Ziyaret yerlerinde yapılan ritüelleri genel ritüeller ve özel ritüeller olarak iki gruba ayırmak mümkündür: "Kur'an okuma, dua etme, şeker/lokum dağıtma, kurban kesme, mum yakma, türbeyi tavaf etme, türbeye el yüz sürme, türbe çeşmesinden su içme" genel ritüel örnekleri, "toprak alma, süt dökme, çaput bağlama, süpürge bırakma, tel kesme, elbise bırakma" özel ritüel örnekleridir (Köse - Ayten, 2018, 112). Hans Mol'un kutsallaşma tipolojisinde dördüncüsü ise, mit aşamasıdır. Mitlerin işlevi tekrarlanan anlatımla anlamlı bir gerçeklik oluşturmak, gerçekliği tanımlamak ve algıları kutsallaştırmaktır. Kutsallaştırma sürecinin somutlaştırma, bağlılık ve ritüel boyutu mitlerle ilişkilidir. Mit ile ilgili sembolizm, duyguların somutlaştırılmasına, ritüel olarak harekete geçirilmesine ve geçmişin sürekliliğinin korunarak kültürel bellekte yer almasını sağlar (Mol, 2020, 277-291). Kültürel bellekte, kerametler ve bereketlerle anılan yerler olarak kutsalın tezahürü olan türbeler ve ziyaret yerleri ile birlikte kutsallaştırılan nesnelere, kerametleri mitsel anlatımlar yoluyla artırılıp yaygınlaştıkça kaygılarından, çaresizliklerinden, yetersizliklerinden kurtulmak, içsel rahatlama isteyen insanların ziyaret fenomenine rağbetlerinin arttığı gözlemlenebilir.

### **1.1. Türbe**

Patriarkal aile türünün egemen olduğu kültürümüzde, topluma önderlik eden (Ülken, 1969, 302), gerek hayattayken gerekse vefatlarından sonra manevi güç ve bir takım keramet gösterdiğine inanılan (Başar, 1972, 26) ve haklarında menkıbeler üretilen "veli, eren, evliya, ermiş" gibi kutsal kabul edilen insanların yattıkları, kutsallık atfedilen (Köse - Ayten, 2018, 13; Özbolat, 2014, 128), üstü kapalı ziyaret yerine türbe adı verilmektedir (Ulu- dağ, 1997, 338). Türbe, Arapça da toprak anlamına karşılık gelen 'türab' kelimesinden gelmektedir. Türbe kelimesi, halk dilinde sadece Anadolu'ya fetih ve İslâmlaştırma mücadelesinde kahramanlıklar, kerametler, faziletler

gösteren veli zatların mezarları için değil, aynı zamanda abidevi (mesela padişahların) ve âlim, veli gibi şahısların mezarları için de kullanılır (Tanyu, 1967, 321; Oymak, 1996, 289). Ama türbe, tarihi gerçekliklerin ötesinde olağanüstü, kutsallık yüklenmiş veli zatların mezarları ile özdeşleşmiştir (Köse - Ayten, 2018, 14; Günay, 2003, 7). Türbenin inşası olağan üstü olaylar neticesinde, kerametın gerçekleştiği yere yapılır. Anadolu'daki türbe kültürünün kaynağı İslâmiyet öncesi natürizm, animizm ve animatizmin değişik formlarına rastlanıldığı, tabiatta bulunan her şeyin canlı olduğu, var olan kimi unsurların, durumların, varlıkların, yerlerin, nesnelere, ilahinin veya kutsalın tezahür ettiği düşüncesini ortaya çıkaran Türk inançlarına dayanır. Eski Türkler de atalara gösterilen saygı, türbe gibi kutsal ziyaret yerlerinin inşasını sağlamıştır. Ziyaret amacıyla gidilen türbeler Göktürkler zamanında Orhun Kitabelerinde "bark" adı altında geçmektedir.<sup>3</sup> Bu bağlamda türbe ziyareti ile atalar kültü<sup>4</sup> arasında ilişki kurulabilir. Aynı şekilde velilere ve onların kerametlerine gösterilen saygı ile eski Türk inançlarından olan Şamanizm'deki uygulamalar ile arasında paralellikler kurmak mümkündür (Günay vd., 2001, 109).

Kültürümüzde ise türbeler olağanüstü kutsal gücün tezahür merkezleri veya kaynakları olarak nitelenmelidir. Türbelerde medfun kişilerin kerametleri, peygamberler kadar çok ve çeşitli olduğuna ve dilerse insanlara yardım edeceğine inanılmaktadır (Erşahin, 2011, 337). Anlatılarda ölüleri diriltme, hayvan kılığına girme, su üstünde yürüme, hastalıkları iyileştirme gibi olağanüstülüklerinin olduğundan bahsedilir. Türbedeki şahsiyetlere yüklenen bu özelliklerin inandırıcılığı kendilerine bu gücün Tanrı tarafından bahşedilen, ayrıcalıklı kişiler olduklarına inanılmasından gelir (Ocak, 1997, 88-92; Parlador, 2010, 188; Yeğin, 2012). Allah'ın seçkin kullarının yattıkları yer olduğu yönündeki inanıştan dolayı kutsal kabul edilen türbeler ziyaret edilerek onların manevi kişiliklerinden istifade etmek amaçlanmaktadır. Yani türbeler istek ve dilekleri Allah'a iletmek yönünde bir aracı durumuna

<sup>3</sup> Göktürkler devrinde "bark" kelimesi "içi ve dışı kabartmalarla, tezyinatla (veya heykellerle) ve kitabelerle donatılmış bir bina" yani "türbe" manasında kullanılmıştır (Tekin, 2001, 93).

<sup>4</sup> Ölümün insan için bir yok oluş olmayıp ataların ruhları vasıtasıyla aile fertlerini korumaya devam ettiğine inanmışlardır (Kafesoğlu, 1980, 47).

getirilmektedir. Ziyaretler yapılırken de dilekler gerçekleştiği takdirde birtakım adakların yerine getirileceğine dair bu kutsal mekânlarda medfun zatlara söz verilmektedir. Dileklerin gerçekleşmesi durumunda adak olarak kurban niyetine koyun, keçi vb. ne adanmışsa o kesilmekte ve fakir insanlara dağıtılmaktadır. Eğer adak niyetine fakir çocukları giydirme, mevlid okutma, belli rekâta namaz kılma, oruç tutma vb. adanmışsa onlar yerine getirilmektedir. Kısaca türbelerin en temel özelliği, “buraların insanla kutsalı ilişkilen-diren, onlara manevi duygular yaşatan, çeşitli problemlere çare bulan, şifa veren yerler olduğuna inanılmasıdır. Popüler dinî anlayışlara göre türbe-lerde yatan velilerin yardımlarına mazhar olmak için türbede yatan zatı aracı kılarak çeşitli ritüeller yapmak gerekir” (Köse - Ayten, 2018, 14).

Türbeler etrafında oluşan inanış ve ritüeller, insanların mensup oldukları toplumların kültürel değerleri, inançları ve kendi hayal güçlerinin birleşimi sonucunda kuşaktan kuşağa, toplumsal bilinçaltı ile aktarılan mit-sel anlatılar ile ortaya çıkmıştır. Zaman içerisinde yine kültür, inanç ve insan ekseninde bazen aynı şekilde bazen de farklılaşarak varlığını sürdürmüştür. Çeşitli coğrafyalarda yapılan araştırmalara konu edinilen türbeler ve bura-larda tespit edilen ritüeller bu durumu ortaya koymaktadır. Örneğin Hristi-yanlıkta aziz mezarlarının yanında bulunan ve şifalı olduğuna inanılan ayazma adındaki kutsal su ile birçok türbe ve yatırın yanında ya da yakınında bulunan ve yine kutsal kabul edilen çeşme, pınar ve kuyu gibi su kaynakları benzeşmektedir. İki farklı inançta da hastalıkların sağaltılması için kutsal ka-bul edilen suların hastalara içirilmesi ve hastaların bu sularla yıkanması gibi ritüeller yapılmaktadır. Yine Veli türbelerinin yanında genellikle ağaç bulu-nur.<sup>5</sup> Ağaç, gerçekleşmesi istenilen istek ve arzuları gerçekleştiren bereketli

---

<sup>5</sup> İnsanoğlu, kutsal saydığı evliyaların manevi güçlerinin evliya mezarının bulunduğu böl-gelere sirayet etmiş olabileceğini düşünmekte ve o bölgedeki toprak, kaya, taş, ağaç gibi unsurları da kutsal kabul etmektedir (Karakaş, 2014, 172). “Türk mitolojisinde ‘Evliya Ağaç’, Tanrı’ya kavuşmanın yoludur. İnanışa göre, yüce dağlar gibi bazı kutsal ağaçların başları da gözle görünmeyecek kadar göklere yükselir ve göklerde olduğu sanılan ışık dolu cennet âlemine ulaşır. Cennet ise Ulu Tanrı’nın yaşadığı mekândır. Bu kutsal “Evliya Ağaçlar” zaman geçtikçe Tanrı’nın somutlaşmış hali olmaya başlamıştır. Böylelikle, “Ev-liya Ulu Ağaç” Türk düşüncesinde Tanrı’nın ilahî özelliklerinin maddi dünyadaki sem-bolü haline gelmiş, başka bir deyişle onu sembolize etmiştir” (Beydili, 2003, 25-26).

yanıyla Dünya Ekseni'dir (Campbell, 2010, 241). Türbeyle birlikte ağaç kut-sanmış ve bundan dolayı ziyaretçiler, genellikle “ağacın dallarına bez parçaları -bazen bunlara minik bir beşik biçimi verirler- bağlayarak ya da ağacın gövdesine çivi çakarak dileklerini ve adaklarını veliye hatırlatırlar”<sup>6</sup> (Schimmel, 2002, 40; Köse - Ayten, 2018, 20). Buradan hareketle Durkheim'in bu konudaki görüşleri dikkate değerdir. Ona göre kutsal, kaynağını toplumsal şeyler ve kolektif değerler sisteminden alır. Dolayısıyla hiçbir kaya, ağaç, su kaynağı, küçük bir taş, türbe gibi şeyler kutsallık atfedilen herhangi bir şeyle kutsallaşmaktadır. (Durkheim, 2005, 27-58). Buna ilave olarak taş, ağaç gibi nesnelere kutsallık atfedilen mekânların ziyaret edilmesi esnasında, ziyaret adabı ve dilek tutma usulünün bir aracı olarak fonksiyon görmektedirler. Kutsallaştırılan bu nesnelere ile gerçekleştirilen ritüeller insanın gelecek hakkındaki umudunu yenileyerek, dinginliğe kavuşturarak içsel huzuru sağlamakta ve onun ruhsal sağlığına iyi gelmektedir.

### **1.2. Araştırma Kapsamında Ziyaret Edilen Türbeler**

Diyanet İşleri Başkanlığı, 1996 yılında Türkiye’de yapmış olduğu araştırma sonuçlarına göre 1236 civarında türbe olduğunu saptamıştır (Kalafat, 1999, 511). Nitekim türbelerle ilgili yapılan araştırmalar sonucunda bu sayının iki bin civarında bir sayıya ulaşabileceği söylenebilir (Günay, 2003, 7). Görüşmeler için Kahramanmaraş ilinde bulunan ziyaret yerlerinden her gün birkaç ziyaretçi çeken altı türbe, Malik Ejder, Derdement Dede, Alaeddin Devletli, Elif Ana ve Ali Baba ve Sütçü İmam Türbesi seçilmiştir. Malik Ejder Türbesi, Kahramanmaraş’ın Dulkadiroğlu ilçe merkezinin güneyinde bir tarafı aksu diğer tarafı Kumaşır Gölü arasında bir sırtın üzerinde yer almaktadır.<sup>7</sup> Yemen kökenli bir tabiin olduğuna inanılan Malik Ejder Kahramanmaraş’ın fethinde bulunduğu söylenmektedir. “Hz. Ömer döneminde İslâm orduları, 636-637 tarihlerinde Kahramanmaraş ve çevresini fethetmek için akınlar yapmıştır. Bu akınlar sırasında Hz. Ali’nin sağ kolu olarak bilinen, kahramanlığıyla ün salmış olan sahabeden Malik Bin Ejder, şehrin kuşatılması sırasında

<sup>6</sup> “Evliya türbelerinde ağaca bez bağlayarak veli adına dua edilip istekte bulunulması, Şamanlık dönemlerinden kalan bir olgu olarak gözükmür. Şamanlık devrinden kalma soy ağaçları, ataların ve büyük Şamanların mezarları, İslâmlaştırılmış ve ‘evliya türbeleri’ ne dönüştürülmüştür” (Bayat, 2007, 183).

<sup>7</sup> Türbeler, genellikle yüksek yerlerde bulunur.

günümüzde kendi adıyla anılan tepeye çıkar, orada şehit olur ve aynı yere defnedilir. Sonrasında Türklerin bölgeyi fethinden sonra Hz. Ali'ye olan yakınlığı ve şehrin İslâm ile tanışmasına vesile olmasından dolayı bu tepeye Malik Bin Ejder adına bir türbe inşa edilmiştir” (Malik Ejder Türbesi | Kahramanmaraş Şehir Rehberi). Türbenin bitişiğinde mescidi vardır. Türbeyi çevreleyen bölgede buraya defnedilmeyi uğurlu sayan kişilerin mezarları bulunmaktadır. Türbenin etrafında masalar ve oturma alanları bulunmaktadır. Ziyarete gelen birçok kişi ziyaret etmeden önce ve sonra burada başkalarıyla vakit geçirmektedir. Görüşmeler bu dinlenme alanı, mescit, görevli odası ve türbe içerisinde çevresinde yapılmıştır.

Osmanlı zamanında yaşamış veli zatlardan olan Derdmend Dede Türbesi, Kahramanmaraş'ın kuzey doğusunda, çevre yolu üzerinde bir tepenin üzerinde yer almaktadır. Türbede çıkan bir yangın sonucu dergâh ve yazılı belgeler yandığı için Derdement Dede ve türbesi hakkında yeterli bilgi yoktur. Açık türbe şeklinde inşa edilmiş<sup>8</sup> ve caminin etrafında yer alan oturma alanları bulunan bir dinlenme alanı bulunmaktadır. Dinlenme alanı güzel bir doğa manzarasına sahiptir. Bilinen ise, Derdmend Dede yaşadığı dönemde insanların hastalıkları için yaptığı ilaçlarla insanların dertlerine derman olmuş, çeşitli hastalıklara karşı şifa dağıtmıştır. Yöre halkı tarafından çok sevilen Derdemend Dede'nin günümüzde de bedensel ya da ruhsal sağlık sorunları yaşayanlar, gelecek ile ilgili arzuları olanlar tarafından kabri ziyaret edilmekte ve kendisinden şifa istenilmektedir. Türbe bir caminin avlusunda yer almakta aynı zamanda etrafında birkaç mezar, oturma alanları ve Hıdırellez zamanında dilek dilemek amacıyla yapılmış taştan evler, beşikler, kutusal saydıkları ağaçlara bağlanmış bezden yapılmış bebek ya da bez parçaları yer almaktadır. Görüşmeler oturma alanlarında gerçekleştirilmiştir.

Seksen üç yıllık mütevazı hayatında iyiliği, güzelliği gönül kırmamayı kendisine şiar edinen, sağlığında birçok kerametler gösterdiğine inanılan Elif Ana Türbesi, Pazarcık Akdemir/Pulyanlı ile Cennetpınarı köyleri arasında Mazlum Baba Tepesi olarak bilinen yüksekçe bir tepedeki ziyaret yeridir. Türbede Elif Ana, kocası Ali Baba ve oğulları Mehmet Dede yatmaktadır.

---

<sup>8</sup> Halkın söylemlerine göre dönemin belediye başkanının rüyasına girerek türbe istemediğini belirten zat için caminin avlusuna açık türbe inşa edilmiştir. 26.07.2022 tarihli görüşme.

“Elif Ana” diye bilinen mekân bir külliye şeklinde tasarlanmıştır. 10.000 m<sup>2</sup> kadar olduğu sanılan külliyenin etrafı beton duvarlarla çevrilmiş durumdadır. Çevrili alanın içerisinde Elif Ana Türbesi ve yirmiye yakın mezar bulunmaktadır. Günahkâr İsmail Baba’ya ait ayrı bir türbe, “Mihmandarlar” isminde bir cem evi, alt katı misafirhane üst katı ise kütüphane ve misafirhane olarak kullanılan ve takriben 150 m<sup>2</sup> kadar olan müstakil bir bina bulunmaktadır. Ayrıca “türbenin ikinci giriş kapısı” denilen kapı ile dışarıya açılan bölgede de yine külliyeye dâhil bir aşevi, mutfak, adak ya da şükür kurbanı etlerinin kaynatıldığı ve yemeklerin pişirildiği altı adet ocak, kesimhane, üzeri kapalı ve altında yüzlerce insanın yemek yiyebilecekleri biçimde tasarlanmış masa ve sandalyeler bulunmaktadır. 1.000 m<sup>2</sup> bir alan üzerinde inşa edilen bu yapıların ise ihtiyaca binaen sonradan yapıldığı belirtilmiştir. Türbeye ziyarete gelen kişiler aynı zamanda bu bölgede piknik yapma etkinliğinde bulunmaktadırlar. Türbede hemen yanında kutsal olduğuna inanılan bir ağaç yer almakta ve ziyarete gelenlerin türbeden dileklerini dileyerek kestikleri bez parçalarını dua ederek bu ağaca astıkları gözlenmiştir. Bu uygulamaya “mühürleme” demektedirler. Görüşmeler kutsal sayılan ağacın yanında ve dinlenme alanında yapılmıştır.

Kurtuluş Savaşı yıllarında Kahramanmaraş’ı işgal eden Fransız İşgal Kuvvetleri, ilk günden itibaren şehirde olaylar çıkarmaya başladılar. Fransız askerlerinin Uzunoluk bölgesinde yaptığı taşkınlıklar ve hamamdan çıkan kadınlara yaptıkları sarkıntılık sonrası Uzunoluk Olayı meydana geldi. Sütçü İmam, hamamdan çıkan Türk kadınlarına saldıran düşman askerlerine ilk kurşunu sıkarak Milli Mücadelenin ilk kıvılcımını yaktı. Milli Mücadele döneminin kahramanlarından Sütçü İmam, savaştan birkaç yıl sonra vefat etti. Milli Mücadelenin en önemli kahramanlarında biri olan Sütçü İmamın türbesi Uzunoluk semtindeki Çınarlı Camii bahçesinde yer almaktadır (Sütçü İmam Türbesi | Kahramanmaraş Şehir Rehberi, 19 Ağustos 2022).

### **1.3. Türbe Ziyaretinin Ruh Sağlığına Etkisi**

Psikiyatrlar ve psikologlar arasında ruh sağlığı kavramıyla neyin kastedildiği hususunda fikir birliği mevcut değildir. Çünkü ruh sağlığının tanımlanmasında en çok kullanılan kriterlerden olan normallik ve anormallik, sağlıklı olma ile hasta olma arasında kesin bir sınır belirlemek sanıldığı kadar kolay olmadığından ruh sağlığını tanımlamak oldukça zordur (Holm, 2004,



143; Yapıcı - Kayıklık, 2005, 40-41; Yapıcı, 2011, 27; Yapıcı, 2017, 40). Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ/WHO) “ruh sağlığı” kavramını yalnızca hastalık ve fiziksel rahatsızlığın olmayışı değil, fiziksel, zihinsel, sosyal ve ruhsal yönden tam bir iyi olma durumu olarak açıklamaktadır. Ruh sağlığı yani ruhsal yönden sağlıklı olmak, toplumsal yaşamın gereklerine göre, kişinin kendine ve çevresine doyurucu bir uyum sağlamasıdır (Dhar vd., 2011)

Holm, bireyin davranış bozukluğu olup olmadığı düşüncesini ön plana çıkararak ruh sağlığını “bireyin iç ve dış dünyasındaki ilişkileri bozacak rahatsızlıkların bulunmaması” olarak tanımlamaktadır (Holm, 2004, 143). James ruh sağlığını, hayata iyimser (optimist) yaklaşımı temsil eden mutlu, sağlıklı ruh anlamında kullandığı “sağlıklı zihinlilik” ve hayata kötümser (pesimist) yaklaşımı temsil eden “hasta ruh” kavramlarıyla karakterize etmiştir (James, 2017). Çeşitli araştırmacılara dayanarak, ruh sağlığını anlamada “olgunlaşma”, “uyum”, “denge”, “kendilik algısı” ve “bireysel farkındalık” olmak üzere çok çeşitli kriterlerin bulunduğunu vurgulayan Yaparel’e göre: “Psiko-sosyal açıdan sağlıklı olan kişi, hayatın önüne çıkardığı engelleri, çelişkileri ve problemleri semptomatik davranışa başvurmadan çözebilen insandır.” Bu çerçeveden bakılacak olursa ruh sağlığını bireyde ruhsal bir rahatsızlığın bulunmaması olarak ifade etmek mümkündür. Bununla birlikte son dönemlerde yapılan tanımlamalarda, ruh sağlığının birey üzerindeki olumlu etkilerinden hareketle, içsel huzur kavramının daha fazla önemsendiği görülmektedir (Yapıcı, 2011, 28; Yaparel, 1987, 44-54).

Ruh sağlığı bireyin kaygı ve rahatsız edici işlev kaybına neden olan semptomlardan uzak, kendine yüklenen rollere uyum sağlamasıyla psikolojik ve sosyal açıdan huzurlu, mutlu ve dengeli olma gibi olumlu halleri içermektedir (Yapıcı, 2007, 42; Yapıcı - Koçak, 2017, 66; Koç, 2002, 46; Budak, 2000, 646; Köknel, 1998, 5; Rew - Wong, 2006, 163-164). Ruh sağlığı, hastalıklara karşı kişinin savunma gücünü artırmaya gayret eder ve bireyi hastalıklardan korumaya ve yaşam koşullarını kolaylaştırmayı amaçlayarak, insanların daha mutlu yaşamasını sağlamaya çalışır. Ayrıca ruh sağlığı bireyin çevre ve toplum içinde mutlu, uyumlu ve başarılı olmasını sağlamaktır (Kozacıoğlu - Ekberzade Gördürür, 1995, 23; Köknel, 1998, 5).

Bireyin doğumundan itibaren gelişim serüveni içerisinde her dönem için var olabilir. (Melanie, 1998, 119-123). Bu anlamda doğum öncesinde, bebeklikte, çocuklukta, gençlikte, evlenme veya aile içi ilişkilerde, orta yaş ve

yaşlılıkta, ruh sağlığıyla ilgili farklı problemlerle karşılaşılabilir (Köknel, 1998, 5). Bu gelişim dönemlerinin herhangi birinde birey, hayatın akışı içerisinde istemediği bazı olaylarla karşılaşabilir –kontrolü dışındaki nedenlerden kaynaklansa bile- ve bunun sonucunda da psikolojik sarsıntılar geçirebilir. Bu geçirdiği sarsıntılar, bireyin yaşamında uzun bir süre yer edindiği zaman ruhsal rahatsızlıklar ortaya çıkabilir. (Adler, 2000, 85; Horney, 2006, 143-152). “Ruhsal açıdan sağlıklı insanın özelliklerini sayma ve ruh sağlığının ölçütlerini tam anlamıyla ifade etme olanağı yoktur. Bu bağlamda birçok yakınma ya da belirtinin ruhsal bozukluk sınırları içinde olduğunu söylemek oldukça zordur. Bu sebeple hayatı boyunca kaygı, üzüntü, sıkıntı, korku, öfke, ilgisizlik, kıskançlık ve coşkunluk duymayan ve bunlara bağlı olarak farklı davranışlar sergilemeyen birey düşünülemez (Köknel, 1998, 1)”. Kişinin kaygı ve depresyon gibi olumsuz durumlar karşısında ruh sağlığını korumasında James, Durkheim, Jung, Allport, Maslow, Frankl, Adler ve Pargament gibi araştırmacılar dinin olumlu rol oynadığını savunmuşlardır. Freud, Dittes ve Ellis gibi bazı araştırmacılar ruh sağlığı üzerinde dinin olumsuz rol oynadığını savunmakla beraber, dinin bireyin olumsuz içgüdülerini terbiye etme fonksiyonu üstlendiğini savunmuşlardır (Freud, 2012; Ellis, 1984; Ventis, 1995).

Dinin ruh sağlığı üzerindeki etkisine modern psikoloji ve psikiyatri gelmeden önce, pek çok sosyo-kültürel coğrafyada ruh hastalıklarını teşhis ve tedavi etmeye çalışanlar arasında din adamları, büyücüler, şamanlar ve medyumların önemli bir yer tuttuğu bilinmektedir (Holm, 2004; Yapıcı, 2017, 46). İnsanlık tarihi incelendiğinde birçok örnek bulmak mümkündür. Örneğin Mezopotamya’da yer alan dünyanın en bilinen eski uygarlıklarından Sümerler ’de kötü metafizik güçlerin sebep olduğuna inanılan, bilişsel ve ruhsal rahatsızlıkların tedavilerini, çeşitli tıbbi araçlar ve büyü, sihir gibi metot ve usullerle, din adamları/hekim rahipler yolu ile yürütmüşlerdir. Eski Türk boylarında/toplumlarında yer alan din adamı, halk hekimi, kâhin, büyücü gibi işlevlere sahip şamanlar ise, doğa ile doğaüstü güçlerle ilişkiler kurmakta ve buradan elde ettikleri kazanımları ait oldukları topluluğun yararına kullanmakta, ruhsal ve bedensel rahatsızlıkların tedavisi için tören ve ayinler yönetmekteydiler (Eliade, 1999, 22; Grof, 2002, 29; Göka, 2008, 247; Winston, 2010, 64). Patriarkal aile kültürünün var olduğu Gök Tanrı inancında ise ataların önemli bir yeri söz konusuydu. Ataların ruhlarına yılın

belli zamanlarında kurbanlar ve hediyeler sunulur (İltar, 2003, 1) ve ataların ruhu insanların kendi güçlerinin sınırları dışında, anlamlandıramadığı olaylar karşısında duyduğu acz, korku dehşet gibi olumsuzluklardan korur ve kollardı (Çıblak, 2002, 7). Çünkü insanlar varoluşundan bu yana istikbal veya akıbeti hakkında endişeleri gidermeyi ve devamlı iç huzura kavuşmayı ihtiyaç olarak görmekteydiler. Toplumumuzda ise dini deneyimler içerisinde yer alan, eski Türk inanışlarında da bulunan atalar ruhunun, günümüz ifadesi ile geleneksel halk dindarlığı içerisinde yer alan türbe ziyaretlerinin ruh sağlığı üzerinde olumlu etkilerini olduğunu güçlendiren bir yönü vardır (Turhan, 1964, 49).

İnsanoğlu, herhangi bir zorlukla karşılaştığında içerisinde bulunduğu çaresizlikle, mükemmellik ve güçlülük gibi niteliklerle donatılmış ve kutsallık taşıyan bir varlığa, mekâna ve nesneye sığınma ve yönelme eğilimi taşımaktadır. Dolayısıyla türbelerdeki mübarek zatların kendilerine yardımcı olacağına inanmaktadırlar. Kimi zaman fiziksel ya da ruhsal rahatsızlıkları için, kimi zaman, yaşam serüveni içinde başına gelen olaylar karşısında yaşadıkları iç sıkıntısını gidermek için, kimi zaman yaratıcıya yakın olma düşüncesi için yani maddi-manevi sıkıntılar için fertler bu mekânları ziyaret ettiği gözlemlenmiştir. Kişiler buralarda dinî bir vecibe yerine getirdiklerine inanarak dünyevi açıdan huzura kavuşmaktadırlar.

Çarkoğlu ve Toprak (2000) yaptıkları çalışmada Türk katılımcıların %52,7'sinin türbeleri ve kutsal mezarları ziyaret ettiğini bulmuşlardır (Çarkoğlu - Toprak, 2000). Hastalık, kaza korkusu ve diğer pek çok kaygıya sürükleyen felaketler karşısında insanlar, bu kaygılarını yenmek için türbe ziyaretlerinde bulunurlar, adak adarlar<sup>9</sup>, dinî kutsal metinleri bir takım dünyevî amaçlar için okur ve okuturlar, onları vücutlarına ya da ilgili mekânların duvarlarına asarlar hatta büyüsel bir takım çarelere bile başvurmak için gelirler. Burada amaç, bu ve benzeri şeyleri yaparak arzuladığı ve hedeflediğine ulaşmaktır. Şüphesiz bu yarar sağlama işi sadece hastalık ve benzeri şeylerden kurtulmayı değil bunun yanında erişilmek istenen güzel ve hayırlı bir şeyi de ifade edebilmektedir. İnsanların sıkıntılarını gidermede, dileklerini yerine getirmede inançlara göre türbeler arasında adeta bir iş bölümü vardır.

---

<sup>9</sup> Hayvan kurban etmek ve etini fakirlere vermek, ihtiyacı olanlara maddi yardımda bulunmak, türbede şeker dağıtmak veya türbeye para bağışlamak gibi bir adak vaat edebilirler.

Farklı sıkıntı ya da dilekler için farklı türbelerde evliyalara gidilir. Buralarda evlenebilme, bedensel bir hastalığın tedavisi, ruh sağlığı sorununun çözümü, ailevi bir sorunun çözülmesi, iş bulma, evlilik, çocuk olması, çocuğun sağlıklı doğması ya da askerlik yapan bir oğlun sağ salim dönmesi için dua ederler. Dilekleri yerine getirildiği zaman ise ziyaretçilerin adaklarını yerine getirmeleri beklenirdi (Canel-Çınarbaş vd., 2013; Arslan, 2004, 119). Türbeler çoğu insan tarafından bir ümit kapısı gibi görülmektedir. İnsanlar bu kutsal mekânlara gelerek tövbe edip, ölümü hatırlayarak, ihtiyaçlarını, sıkıntılarını, dertlerini dile getirip hayallerindeki şeyleri isteyip bunların gerçekleşeceği ümidiyle dua ederek psikolojik olarak rahatlamaktadırlar. Burada belirtmek gerekir ki birçok ziyaretçi, türbelerde dua etmenin ve adak vermenin yanı sıra tıp ve ruh sağlığı uzmanlarından yardım ister.

Türbeleri ziyaret etme uygulaması da sıklıkla medya tarafından ele alınmaktadır. Nakşibendi Şeyhi Aktepelî Abdurrahman'ın 96. ölüm yıl dönümünde 40.000 kişi türbesini şifa için ziyaret etmiştir (Yavuz, 2006). İlgili haberde, çoğunluğu kadın olan ziyaretçilerin dua ettikleri ya da şifa diledikleri, mezarın örtüsünü öptükleri, türbenin duvarlarına yanlarında getirdikleri taşları yapıştırdıkları ve çocuklarından şeyhin mezar taşını öpmelerini istedikleri belirtilmiştir. Türbe ziyaretini teolojik ve psikolojik bakış açısıyla araştıran Köse ve Ayten'in çalışmasında ise, şefaathat/bağışlanma dilemek, ölümü hatırlamak, kutsalı hissetmek, hayırlı insan olmak gibi dileklerin kutsala ve maneviyata yönelik dilekler olduğu belirtilmektedir. Bu gruptaki dilekler hakkında şu bilgiler verilmektedir: “Her ziyaretçi mutlaka bir dilek için, bir dertten kurtulmak için gitmiyor. Kutsalı hissetme duygusuyla gidenler de var. Yani kimileri için türbeye gitmek camiye gitmek gibi bir şey. Bu grupta yer alan ziyaretçiler genelde türbe ziyaretini dindarlığın önemli bir unsuru olarak görüyorlar. Türbeye gitmekle dinî bir görevi yerine getirdiklerini, dinî duygularının kuvvetlendiğini hissediyorlar. Ziyaretçiler, türbede manevi huzur bulduklarını, stresten kaygılardan uzaklaştıklarını, burayı ziyaret etmenin kendilerine ölümü hatırlattığını ve onları günah işlemekten uzaklaştırdığını, mübarek zatlara ziyaret etmekle kendilerini yücelmiş hissettiklerini söylemektedirler” (Köse - Ayten, 2018, 101). Bir amaca ulaşmak için mümkün olan tüm yöntemleri kullandığına inanarak rahatlama hissi, türbenin inşa edildiği kişiye sorunlarını iletme, kutsal bir yerde bulunmaktan dolayı huzurlu hissetme, türbede sıkıntılarını başkalarıyla paylaşma,

kendisinin yalnız olmadığını ve başkalarının da benzer sorunları olduğunu görmek terapötik faktörünü deneyimlediği grup psikoterapisine benzer bir şey olduğu da eklenebilir (Yalom - Leszcz, 2020). Türbeleri ziyaret etmenin yaygın uygulamasına ve ruh sağlığı yararlarına rağmen, çok az ruh sağlığı pratisyeni bu tür dini ve yerli yaklaşımları Batılı yaklaşımlarla bütünleştirir. Bu direnç, Batılı modellerle eğitilmiş Türk ruh sağlığı pratisyenlerinin geleneksel şifa yöntemlerinin batıl inanç olarak görmelerinden kaynaklanıyor olabilir. Sonuç olarak, dini şifa yaklaşımları ile ruh sağlığına Batılı yaklaşımlar arasındaki boşluk önemlidir. Mevcut çalışmanın sonuçlarının bu açığı kapatmaya yönelik bir adım olması umulmaktadır. Bu çalışmanın amacı, hem il ve ilçe merkezinden hem de il dışından pek çok ziyaretçinin geldiği Kahramanmaraş'ta yer alan kutsal mekânların ziyaretinin ruh sağlığı üzerindeki etkilerine, türbe ziyareti uygulamasına ilişkin inançlara ve ziyaretçilerin ziyaret sırasında gerçekleştirdikleri davranışlara odaklanarak türbe ziyareti uygulamasını nitel yöntemler kullanarak keşfetmektir. Mevcut araştırmanın sonuçları, psikiyatristler ve psikologlar, hastalarına, ruh sağlığı tedavilerinde daha kapsamlı ve kültürel açıdan duyarlı hizmetler sunmada yardımcı olabilir.

## **2. Saha Çalışmasının Uygulanması ve Bulguların Analizi**

Türbeler “genel statüye sahip türbeler” ve “özel statüye sahip türbeler” olmak üzere ikiye ayrılır. Ülkemizde bulunan kutsal mekânların çoğu genel statüye sahip türbelerden oluşmaktadır. Her türlü istek, ihtiyaç, arzu, dua için bu türbeleri ziyaret edilmektedir. Belirli bir istek, dilek veya bir sıkıntısına çözüm bulmak için ise insanlar “özel statüye sahip türbeleri ziyaret etmektedirler (Köse - Ayten, 2018, 122). Bu araştırma, Kahramanmaraş'ta genel amaçlı olarak en çok ziyaret edilen Sütçü İmama türbesi ile özel amaçlı olarak en çok ziyaret edilen Malik Ejder, Derdemend Dede, Alaeddin Devletlü, Elif Ana ve Ali Baba türbeleri olmak üzere toplam altı türbede, çeşitliliği göz önünde bulundurarak amaçlı örneklem yöntemi ile seçilen daha önce ziyaret etmiş yada ziyaret eden katılımcılarla yürütülmüştür. Araştırmanın verileri niteliksel araştırma yöntemlerinden katılımcı gözlem ve derinlemesine mülakat (görüşme) yöntemi (Charmaz, 2014, 133-138; Creswell, 2018, 88-162; Yıldırım - Şimşek, 2018, 76) ile toplanmıştır. Araştırılan olguyla ilgili derinlemesine görüşme yaparak, katılımcıların türbe ziyaretleri öncesi

ve sonrası deneyimleri, dūřünceleri, algıları ve tepkileri anlaşılmaya çalışılmıştır. Araştırmada derinlemesine gōrūřme yapmanın temel amacı araştırma kapsamında belirlenen katılımcıların tūrbeler hakkındaki bilgi ve deneyimlerinden yararlanmaktır (Creswell, 2018, 162; Yıldırım - Őimřek, 2018, 119-120). Derinlemesine gōrūřmeler araştırmanın içerdiği yapılandırma sūreci açısından yapılandırılmış, yarı yapılandırılmış ve yapılandırılmamış olarak ũ farklı formda gōrūřme gerçekleştirilmektedir (Merriam, 2009, 89). Araştırma kapsamında katılımcıların tūrbeleri ziyaret etme deneyimleriyle ilgili sorular, yarı yapılandırılmış bir gōrūřme protokolünde dūzenlenmiř ve Kahramanmarař Sūtū İmam Őniversitesi Etik Kurulu tarafından onaylanmıştır. Bu gōrūřme formatı, gōrūřmecinin, katılımcıların deneyimlerini daha rahat ifade etmeleri için alt başlıkları kullanmasına ve gerektiğinde daha ayrıntılı bilgi almasına veya net olmayan cevapları takip etmesine olanak sağlamıştır.

Arařtırmanın geçerlilik ve gūvenirlięini artırmak için veri elde etme yollarından, derinlemesine gōrūřme ile beraber gōzlem ve dokūman incelemesi teknikleri birlikte kullanılarak veri eřitilmesi saęlanmıřtır. Ayrıca arařtırmanın i geçerlięini (inandırıcılıęını) arttırmak için ilgili alan yazın incelemesi sonunda konu ile ilgili kavramsal bir ereve oluřturulmuř ve mūlakat formu hazırlamıřtır. Aynı zamanda arařtırmanın dıř geçerlilięini (aktarılabirlięini) artırmak için arařtırmanın tūm sūrelerini (verilerin nasıl elde edildięini, gōrūřūlen kiřilerin seçimi, Őzellikleri ve gōzlem yapılan ortamların Őzelliklerini, verilerin analizi sūrecini, sonuçlara nasıl ulařıldıęını ve sonuçların raporlařtırılma sūrecini) detaylı bir Őekilde verilemeye çalıřılmıřtır. Uzman gōrūřū almak, katılımcı teyidi, amaçlı çalıřma grubu, tutarlılık incelemesi, teyit incelemesi, arařtırmacıların kiřisel gōrūř ve Őn yargılarının arařtırma verilerine karıřmaması gibi Őnlemlerle arařtırmanın geçerlik ve gūvenirlięini artırılmıřtır (Yıldırım - Őimřek, 2018, 270-285). Mūlakatlar, tūrbeyi ziyaret eden ya da daha Őnceden ziyaret etmiř 40 katılımcı ile yapılmıřtır. Arařtırmacılar yapılan derinlemesine gōrūřmelerin yeterli doęunlukta olduęuna karar verdiklerinde ve katılımcılardan benzer cevaplar alınmaya bařladıktan sonra mūlakatlara 40 katılımcıdan sonra veri toplama sūrecini sonlandırmıřlardır. Arařtırmacılar, Kahramanmarař'taki altı tūrbede 22'si kadın, 18'i erkek toplam 40 kiřiyle gōrūřmūřlerdir. Gōrūřūlen kiřilerin yařları 25 ile 88 arasında deęiřmektedir. Gōrūřūlen kiřilerin 38'i evli,

2'si bekârdır. Görüşülen kişilerin 25'i Kahramanmaraş'ta ikamet etmekteydi ve 15'i şehir dışından gelmekteydi. Görüşülen dört kişinin herhangi bir örgün eğitimi yoktu, dokuz ilkokul düzeyinde, beş ortaokul düzeyinde, on bir lise düzeyinde, sekiz lisans düzeyinde, üç yüksek lisans düzeyinde eğitim gördüklerini söylediler. Görüşülen kişilerin türbeleri ziyaret sıklığı 2-3 yılda bir ile her ay arasında değişmektedir. Katılımcıların demografisi hakkında daha fazla ayrıntı için bk. Ek 1.

Görüşmeciler, amaçlı örneklem yöntemi ile seçilmiş katılımcılara kendilerini üniversitede araştırmacı olarak tanıttılar. Katılımcıların arkadaşları veya aile üyeleri yokken doğru cevaplar almanın daha kolay olacağı düşünülerek, yalnız görünen potansiyel katılımcılarla görüşme yapılmak istendi. Ancak ziyaretçilerin çoğu aileleri ya da yakın çevreleri ile birlikteydiler, bu nedenle bazı görüşmelerde görüşmeciye eşlik eden ziyaretçiler de görüşmeler sırasında yorumlarını eklediler. Bu tür yorumlar kaydedilmesine rağmen analizlere dâhil edilmemiştir. Katılımcılara görüşmelerin ses kaydına alınacağı ancak adlarının hiçbir yere kaydedilmeyeceği, yanıtlarının K1, K2, E1, E2 şeklinde kod isimler ile araştırmada yer alacağı söylendi. Standart bir bilgilendirilmiş onam belgesi görüşülen kişileri yabancılaştırmış olabileceğinden, görüşülen kişilere, mevcut çalışmanın amaçları açısından yazılı bir onamdan daha uygun görülen sözlü onam vermiştir (Sue vd., 1999).

Görüşmeler, katılımcıların türbeleri ziyaret etme deneyimi hakkında genel bir soru ile başladı. Bunu, görüşülen kişinin türbe hakkındaki bilgilerinin kaynağı, görüşülen kişinin ziyaret sıklığı, ziyaret edilen türbelerle ilgili inanışları, ziyaretinin amacı, türbe ile ilgili düşünce ve duyguları ile ilgili sorular takip etmiştir. Her görüşmenin başında görüşülen kişilerden yaş, medeni durum, ikamet yeri, mesleği ve eğitim seviyesi gibi demografik bilgiler sözlü olarak alınmıştır.

Görüşmeler 4 ile 22 dakika arasında sürmüştür. Görüşmelere başlamadan önce araştırmanın daha sağlıklı yürüyebilmesi adına görüşmeciler, ziyaretçileri gözlemlenmek ve fotoğraf çekmek için türbeleri ziyaret etmişlerdir. Ayrıca, türbeler hakkında ayrıntılı bilgi toplamak ve türbenin ziyaret edilme nedeni hakkında türbe yerlerinde görevli kişi ile görüşülmüştür. Görüşmelerin çoğu, ziyaretçilerin türbedeki mezarı ziyaret etmesinden sonra yapılmıştır. Her görüşme yüz yüze yapılmış, görüşmeler sonucunda ulaşılabilecek verile-

rin analizinin güvenilirlik ve geçerliliği için, aynı zamanda araştırma sürecinde zamandan kazanabilmek adına katılımcılar ile yapılan görüşmeler ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır. Ses kayıt cihazındaki bu kayıtlar daha sonra bilgisayar ortamında deşifre edilerek Word belgesi haline getirilmiştir. Her görüşmeden önce ses kayıt cihazını kullanımı için katılımcılardan, görüşmelerin araştırma kapsamında bilimsel amaç için kullanılacağını, sadece araştırmayı yürüten yazarlar tarafından ses dosyalarının dinleneceğini, söylenen amaçlar dışında kesinlikle kullanılmayacağına dair sözlü ve yazılı şekilde bildirilmiştir. Ayrıca her görüşmeden sonra kişisel izlenimler ve deneyimler not alınmıştır. Bu notlar, analiz sırasında görüşmelerin izlenimlerini veya yorumlarını kontrol etmek için kullanılmıştır. Görüşmelerde sorulan sorular, alan yazın taramasının tamamlanmasından sonra çalışmanın amacına ve alan yazının içeriğine uygun olarak hazırlanmıştır. Sorular katılımcıların demografik değişkenlerin, ziyaret öncesini, ziyaret sırasını ve sonrasındaki deneyimlerini, düşüncelerini, algılarını ve etkilerini belirlemeye yönelik sorular olarak gruplandırılmış, toplamda 12 soru sorulmuştur. Görüşmelerin toplam süresi 447 dakika sürmüştür. Görüşmeler sonucunda elde edilen verilerden dört kategori oluşturulmuştur. Bunlar: Türbeler hakkındaki bilgi ve inançlar, Ziyaret sırasındaki faaliyetler, Ziyaretlerinin amacı ve Ziyaretin deneyimi ve ruh sağlığına etkisi. Her kategori ve her kategori altındaki temalar bu bölümde açıklanacaktır.

### **2.1. Türbeler Hakkında Bilgi ve İnançlar**

Türbelerle ilgili bilgi ve inançlar alanı, katılımcıların türbelerin tarihi, bu türbelerin neden kutsal kabul edildiği, türbelerin inşa edildiği kişiler hakkındaki inançları ve katılımcıların bilgilerinin kaynağı hakkında sahip oldukları bilgileri içermektedir. Katılımcılar türbeler hakkındaki bilgilerini ailesinden, sosyal çevresinden ağızdan ağıza yayılan bilgiler veya kitap, internet, televizyon ve dini topluluklar gibi diğer kaynaklardan öğrendiklerini ifade etmişlerdir. “Türbe ziyaretleri aile fertlerinin ve yakın çevresinin deneyimleri sonucunda anlattıkları katılımcıların çoğu üzerinde etkili olmuştur. Ağızdan ağıza yayılan mucizeler, katılımcıların birçoğunun türbeye gelmesine ve beklenti içerisine girmesine neden olmuştur. Geliş nedeni dini beklentiler içermese de mekândaki atmosfer, gerçekleştiği anlatılan mucize-



ler” (Terzidou, 2010, 346), ağızdan ağıza yayılan efsaneler ve de kesilen adakları gören katılımcıların çoğunun beklentileri artmıştır. Birkaç katılımcı ise türbeler hakkında derinlemesine tarihi bilgiler vermiştir.

Örneğin türbenin bulunduğu köyde oturduğunu ifade edem katılımcı şunları söyledi: *Tarihî kaynaklara göre peygamberimizi görmüş sahabe olan Melik Ejder buralarda İslâm'ı yaymak için cihata gelmiş.... Hz Ömer'in Komutanı Hz Ali'nin sağ koluymuş... burada yaralanmış köylülerden su istemiş kimse vermemiş sürüne sürüne suya gitmiş... sonra buradaki göl buraya akmış... sonra bu kişinin Allah Dostu olduğunu bilmişler ve buraya Türbe yapmışlar.(E1)* Sosyal çevreden duyduğu türbe deneyimlerinin kendisini çok etkilediğini Derdement Dede görüşülen katılımcı şöyle aktarmaktadır: *17-18 yaşlarımda bekârken buraya gelmişim burada bir kadın vardı herkese şeker dağıtıyordu buraya gelmiş kızı için dua etmiş hemen çocuğu olmuş ben bundan çok etkilenmişim. İnançla alakalı tabi bunlar. (K10)*

Evliliğin ilk yıllarında çocuk tedavisi gördüğünü ama çocuğunun olmadığını çaresizlik içinde türbe ziyaretine başvurduğunu, 37 yaşında hemşirelik görevi yapan katılımcı şöyle aktarmaktadır: *Önceden türbelere daha farklı bakıyordum eşim çok inanır ama ben biraz bu konuda inançsızdım. Ama sonra çocuğumuzu kucağıma alınca ve eşimin o ilk geldiğimizde ağlayarak gerecekten inanarak dua etmesine de şahit olunca bende de türbelere karşı ayrı bir inanç oluşmaya başladı (E5).* Yine çocuk tedavisi olduğunu fakat çocuğunun olmadığını çevresinin zoruyla türbe ziyaretine başvurduğunu, 60 yaşında emekli katılımcı şöyle aktarmaktadır: *Çocuğum olmadığı sıralarda annem bu türbenin adaklığının çabuk olduğunu buraya gelen dua eden kişilerin hemen çocuk sahibi olduğundan bahsetti. Ben inanmamıştım açıkçası. Annemin zoruyla geldim ama burada bir ailenin şükür için mevlit okuttuğunu görünce bende dua etmek istedim birkaç Cuma üst üste dua etmeye geldik annemle. Çok şükür bir oğlum oldu sonrasında. (K20)*

Türbeler ile iliği aileden ya da yakın çevreden edinilen anlatılar, zatlara atfolunan kerametler, türbelerin inanılabilirliğini kanıtlamakta hem de türbelere olan ilgi ve rağbete dinamizm katarak ziyaretçilerin bağlılığını artırmaktadır. Katılımcılar olmasını istediklerin arzularının, isteklerinin gerçekleşmesi için zaten kendileri gayret gösterirken, aynı zamanda bu çabayı kutsallaştırmak istemektedirler. “Bu kutsallaştırma eylemi, onların istedikleri şeyin gerçekleşeceğine daha fazla inanmalarını sağlamaktadır. İstediklerine

kavuştukları zaman ise, inandıkları şeyin gerçek olmasını kutsal alana atfederek daha mutlu olmakta, ruhsal açıdan daha fazla rahatlamaktadır” (Köse - Ayten, 2018, 62).

Türbelerde yatan zatların kutsallığına ilişkin üç değişik inanç vardı. Birkaç katılımcı, buralarda yatan zatların sahabe olduğuna ve sahabelerin Allah’ın sevgili kulu olduğu için duaların gerçekleştiğine inanıyordu. Ancak diğer katılımcılar bu kişilerin kutsal kişiler olduklarını sahabe olmadıklarını vurgulamışlardır. Bazı insanlar, türbe de yatan kişinin Allah’ın güvenilir dostu olduğu için dualarının gerçekleştiğini belirtti. Buna göre, birkaç katılımcı bu adamların kim olduğu konusunda net değildi. Örneğin K2 kod adlı katılımcı *“Kesin olmasa da Derdement Dede’nin sahabe olduğu söyleniyor”* Her yıl Hıdırellez bayramını bu türbede kutladığını belirten 42 yaşındaki esnaflık yapan K19 kod adlı katılımcı *“Derdement Dede sağlığında insanların derterine derman olan ilaç yapan bir Allah dostuymuş”* K1 kod adlı 25 yaşındaki katılımcı ise *“Malik Ejder peygamberimizin İslâm’ı anlatmaları için gönderdiği sahabelerden birisidir.”* K2 kod adlı katılımcı ise *“Malik Ejder’in sahabe olmadığı Hz. Ali’nin silah arkadaşı olduğu söylenir.”* 63 yaşında E13 kod adlı katılımcı *“Sütçü imam kurtuluş savaşında ilk kurşun atan kahramandır”* fadelerini kullanmışlardır. Özetle, katılımcılar türbelerde yatan zatların kutsal kişiler oldukları konusunda hemfikir olsalar da bu kişilerin dini özellikleri konusunda fikir ayrılıkları olduğu görülmektedir.

## **2.2. Ziyaret Sırasındaki Etkinlikler**

Türbe ziyaretinin ritüeli belli zaman ve dönemlerin gözetilmesini, orada uygulanagelen adetlerin yerine getirilmesini öngörür. Türbelerde, özellikle diyanet işlerine bağlı olanlarda, türbede ziyareti esnasında uygulanan ritüeller ve ibadetlere yönelik olduğu gözlemlenmektedir. Bu levhalarda türbede yatan zata dua ederek dilekte bulunamayacağını, türbede davranışları ve ibadetleri düzenleme amaçlı yazılar ve levhalar bulunmaktadır. Bu levhalar, türbede yatan kişiye dua ederek dilek dilenmeyeceğini, türbenin etrafını tavaf ederek, türbenin mezar taşını öperek, mum yakarak, türbenin duvarlarına yazılar yazarak dua edilmeyeceğini, türbede yatan zat için kurban etmenin İslâmî inanç ve uygulamalara aykırı olduğunu belirten uyarılar içermektedir. Levhalarda ayrıca duaların sadece Allah’a yöneltilmesi gerek-

tiğini ve dileklerin, isteklerin yerine getirilmesinin sadece Allah'tan gelebileceğini bildirilmektedir. Bu uyarıların amacı, İslâm öncesi inançların etkisiyle ortaya çıkan bazı gelenekleri yerine getirmek isteyen ziyaretçileri İslâmî uygulamalara yönlendirmektir. Bu nedenle, çoğu ziyaretçi bu işaretleri okuduğu ve dini kuralları bildiği için İslâm öncesi pratikleri uyguladıkları veya uygulamak istedikleri halde bunları beyan etmekten çekinebilmektedirler (Canel-Çınarbaş vd., 2013, 28).

Geniş bir çerçevede yer alan ziyaret uygulamaları; dua etmek, Kur'ân okumak ve namaz kılmak, türbeye çaput, bez bağlamak, mum yakmak, kutsal sudan içmek, toprak almak, kutsal yere para, seccade, teşbih vb. bırakmak, delikli taştan geçmek mezarın etrafında dönme, adını ya da sıkıntısını türbenin duvarına kazıma vb. olarak söylenebilir (Oymak, 1996, 28). Çeşitli amaçlar etrafında yapılan türbe ziyaretleri bize farklı kesimlerin farklı ihtiyaçları olduğunu göstermektedir, bu istekler ise türbe ziyaretleri etrafında yer bulmaktadır. Örneğin çocuk sahibi olmak isteyen, çocuğunun sınavının iyi geçmesini isteyen, çocuğunun evlenmesini isteyen ya da farklı bir dilekte bulunmak isteyen katılımcılar türbe ziyaretlerinde bulunmaktadırlar. Çünkü insanlar fitratı gereği sosyal statüde konumu ne olursa olsun bazı sıkıntılarını, gereksinimlerini gidermemektedirler. Bu nedenle türbeler çeşitli eğitim düzeyinden, çeşitli mesleklerden, farklı yaş gruplarından insanlar tarafından ruhsal olarak rahatlamak ve gereksinimlerini gidermek için ziyaret edilmektedirler. Katılımcıların 35'i ziyaretleri sırasında dini görevlerini yerine getirmeye çalıştıklarını belirtmişlerdir.

Türbede sürekli Kur'ân-ı Kerîm okuyan, namaz kılmaya burada başladığını bir daha da namazının sürekliliği devamı için çaba göstereceğini 25 yaşında, lise mezunu ev hanımı katılımcı şöyle aktarmaktadır: *Buraya gelmeden önce çok farklı biriydim diyebilirim. Gerçekten buraya gelince bütün olumsuz şeyleri düşünmüyorum. Sürekli içim şu şöyle olsaydı böyle olsaydı diye sürekli sorgu halindeyim insanların her davranışını takıyorum sürekli bunlar kafamın içinde dönüp duruyor. Buraya gelince ölümlü dünya niye kafana takıyorsun ki diyorum ve ahireti düşünüyorum böylelikle ferahlıyorum bu tarz düşüncelerden de uzaklaşıyorum. Burada gerçekten çok huzur buluyorum. Allaha daha yakın olduğumu hissediyorum. Yine dualarım kabul olduktan sonra dini inancım maneviyatım da arttı. Dualarım kabul olunca daha çok gelmek istedim. Mesela ben namazlarıma fazla dikkat eden biri değilim hatta kılmıyorum da diyebilirim. Buraya gelince içimi manevi bir*

*hava kaplıyor ve burada namazımı kılıp kur'ân-ı mı okudum salavat getirdim evde olsam yapamazdım. Ama artık burada namazıma başladım bu zatın yüzü suyu hürmetine burada namaza başlamak istedim daha da hep namazımı kılmaya çalışıp hiç bırakmamaya çalışacağım inşallah. Çünkü namaz kılmak da insana çok huzur veriyor. Bu saatten sonra çok istiyorum iyi bir insan olup ibadetlerimi yapmayı.(K6)*

Araştırmacılar, birkaç ziyaretçinin aileleri ile veya yakın arkadaşlarıyla piknik yaptıklarını gözlemledi. Bazı ziyaretçilerin ise adak kurbanı keşip ya da çiğ köfte yaparak ziyarete gelen kişilere ikram ettikleri gözlemlendi. Bu durum, türbenin çevresinde dinlenme alanı ve piknik masaları bulunan Malik Ejder, Elif Ana, Ali Baba ve Derdement Dede türbelerinde daha sık görülmektedir. Son olarak, katılımcılar türbelerde uygulanan 'batıl' uygulamaları onaylamadıklarını ifade ettiler. Bu "batıl inançlar", E5 kod adlı katılımcı tarafından şöyle ifade edilmektedir: "...türbenin çevresine veya türbenin etrafındaki ağaçlara bez bağlama, taş yapıştırma gibi inançların İslâmiyet'te yeri yoktur." Yine K1 kod adlı katılımcı da "...türbeyi öpmenin, türbeden toprak almanın ya da türbenin saçığını götürüp buraya gelemediğin zamanlarda saçığı ya da toprağı eline alıp dua etmek bana göre batıl yanlış davranıştır." demektedir. Yine E18 kod adlı katılımcı ise "Türbelere gidildiğinde türbenin üzerinden bez parçası alıp isteğini dileğini diledikten sonra dualar okuyarak o bezi mühürleyip ağaç dallarına asılmayı doğru bulmuyorum. Bunların inançta yeri yoktur." demektedir. K20 kod adlı katılımcı, "...zamanında çocuğum olmuyordu çocuğum olsun diye türbeye gittim çocuğum olsun diye mum yakarak içten ağlayarak dua ettim. O zamanda anneler böyle yapmamı o mum sönene kadar duamın kabul olacağını söylemişlerdi. Şimdi türbelerde mum yakmak, dilek yazmak gibi İslâm'a aykırı bu davranışından çok pişmanım" ifadelerini kullanmıştır. Ayrıca görüşmeciler duaların sadece Allah'a yöneltilmesi gerektiğini ve dileklerin yerine getirilmesinin sadece Allah'tan gelebileceğini açıkladılar. Çoğu ziyaretçinin bu işaretleri okuduğu ve bu dini kuralları ihlal etmemeye özen gösterdiği ortaya çıkmıştır.

### **2.3. Ziyaretlerin Amacı**

Türk toplumunda türbe ziyaretiyle ilgili inanç ve ritüeller, İslâm öncesi döneme kadar uzanan birçok dinî, kültürel etkilerden ve insanların hayal güçlerinden unsurlar taşır. Toplumlar yeni bir dine, kültüre adapte olurken eski kültürel ve dini değerlerini tamamen değiştiremezler. Bu, tüm top-

lumlar için geçerlidir (Köse - Ayten, 2018). Türkler İslâm inancını kabul etmeden önce, Şamanizm, Budizm, Mazdeizm, Maniheizm, Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi dinler ile temasa girmiş, hatta onlardan bazılarını da kabul etmişlerdir. Bu sebeple, geleneksel Türk inancına ait birçok inanç yeni bir anlama süreçte İslâmi motiflerle birleşip varlıklarını devam ettirmişlerdir. Günümüz Anadolu'da yaşatılan ziyaret fenomeninin temelini geniş ölçüde eski Türk inanç ve uygulamalarının kalıntılarının zaman ve mekân içinde bağdaştırılması ve dönüştürülmesiyle oluşturulmuştur. Örneğin Türklerin İslâm öncesi dini sistem içinde mevcut olan Atalar Kültü, İslâmiyet'le birlikte Türklerin kutsal mekân fikrini türbe, yatır, dede mezarı, evliya vb. şekillerde Anadolu'ya taşımaya sebep olmuştur. Bunu İslâmî birtakım motiflerle de zenginleştirerek bir kültür oluşturmuşlardır (Atasagun, 2006, 40). Ziyaret esnasında kutsallaştırılmış mekân, muhatap aldığımız bir ruh, metafizik inanç olmak üzere üç hal ortaya çıkmaktadır (Köse - Ayten, 2018, 25). Ziyaret esnasında insanların ihtiyaçlarının farklılaşması ve çeşitliliğinden dolayı gidilme nedenleri de kendi içerisinde farklılaşmaktadır.<sup>10</sup> Türbe ziyaretlerine, duaların kabul olacağı düşüncesi, fiziksel ve ruhsal hastalıklardan kurtulma, çocuk sahibi olma, evlenme, iş bulma, sınavlarda başarılı olma, askerden evladının sağ salim dönmesi, aile içi mutluluğun sağlanması gibi çeşitli istek, arzularla bu mekânlara gidilmekte ve ihtiyaçlarının biran önce karşılanmasını arzulamaktadır (Altan, 2007, 28; Günay, 2005, 17). İnsanın ihtiyaç ve isteklerinin fazlalığı, hayat seyrini etkileyen durumların varlığı onu dinle pragmatist bir ilişki geliştirmesine neden olur. Bu bağlamda araştırma kapsamında belirlenen türbelerde yapılan ziyaretler de kendi içerisinde farklılaşmaktadır. "Türbeyi çoğunlukla hangi durumlarda ziyaret ediyorsunuz?" sorusuna amaçlı örneklem ile seçilen katılımcılar ile yaptığımız görüşmelerde ziyaret-

---

<sup>10</sup> Bazı kutsal mekanlar, insanların ihtiyaç ve istekleri doğrultusunda çeşitli dallarda uzmanlığa ayrılmaktadır. Mesela Türkmenistan'da sinir ve sıtma hastalığı için Öre Evliya Türbesi, ruhi bunalımlar için Kayseri'de bulunan Yedi Kardeşler türbesi, çocuğun sağlıklı doğması ve sağlıklı yaşam sürmesi için Ağırnas-Arap Ocağı, gelincik hastalığı, baş ağrısı gibi hastalıkların tedavisinde Elbaşı ve Akmesic'teki mezarlar, yüz felci rahatsızlığında Mikdat Dede Türbesi, göz rahatsızlıkları Ganişeyh Türbesi, konuşma problemi yaşayan çocukların tedavisinde Koyunabdal Türbesi şifalı olduğuna inanılmaktadır (Günay, 2005, 18).

lerinin amacı ile ilgili belirli hususlar öne çıkmıştır. Saha çalışmasının bulgularından hareketle, ziyaret fenomeninden ruh sağlığına yansımaları boyutları kavramsallaştırılırken ziyaretin motivasyonları aracı kullanma boyutu, tıbbi çaresizlik boyutu, manevi yön atfetme boyutu, şükür boyutu, rahatlama ve tefekkür boyutu olarak beş boyutta kavramsallaştırılmıştır.

### 2.3.1. Tevessül/Aracı Kullanma Boyutu:

Araştırma kapsamında görüşülen katılımcıların türbeyi ziyaret etme sebepleri arasında belirlediğimiz ilk boyut aracı kullanma boyutudur. Bu boyutta, ferdi taleplerin başında gelen, hayatın geçiş dönemlerinden kabul edilen doğum, evlilik gibi ritüellerin gerçekleşmesi için türbede yatan veli kimsenin aracılığına başvurulmaktadır. Bu gelenek kültürümüzde eski Türk inanç ve adetlerinde de bulunduğu, Manas Destanı'nda Çakıp (Yakup) Han'ın çocuğu olmayan eşinden şikâyet etmesini örneği ile işaret edilmektedir. Çakıp Han, eşine hitaben, seninle evleneli on dört yıl oldu, bir çocuk doğurmadın, mezarlı yerleri, yatırları ziyaret edip, kutlu yerlerde yuvarlanmadın, kutlu pınarlarda kalıp çocuk istemedin diyerek eşine sitem etmektedir. Bu ifadeler, çocuk sahibi olmak için türbede yatan veli kimsenin aracılığına başvurma âdetinin eski Türkler dönemindeki izlerine işaret etmektedir. (Günay ve Güngör 2007, 102)

Derdement Dede türbesinde yaptığımız gözlemlerde görüşme yaptığımız 37 yaşında, on yıldır çocuğu olmayan bu nedenle türbenin etrafındaki taş yığınları ile beşik yapıp ağlayarak, türbede yatan veli zatın aracılığıyla dua ettiğini belirten katılımcı ziyaret amacını şöyle ifade etmiştir: *Annem eskiden beri söylerdi buranın adaklığının iyi olduğunu ve çarşamba günleri yüksek tepeye dar vakitte ikindi ile akşam arası çıkararak dua edersen duaların kabul olacağını. Bende 3 haftadır her Çarşamba buraya gelerek çocuğum olması için dua ediyorum. Dua ederken beşik yapmak, Allah dostunu ziyaret edip onun yüzü suyu hürmetine dua etmek kendimi iyi hissettiriyor. Dua ederken içten samimi inanarak böyle yapınca dualarımın daha çabuk kabul olacağına inanıyorum ve bir hafifleme oluyor.* (K13) Malik Ejder Türbesinde sürekli dua okuyan, burada yatan zattan medet umulmaması gerektiğini, sadece burada yatan Allah dostunun aracılığıyla Allah'tan istenmesi gerektiğini vurgulayan, yaşamında ne zaman zora düşse buraya geldiğini ifade eden 55 yaşındaki katılımcı geliş amacını şöyle aktarmaktadır: *Gelinim uzun zamandır çocuk istiyordu. Oldu çok şükür. Biraz sağlık*

*problemleri var ona dua etmek için geldim. Ben ne zaman buraya gelip dua etsem çok şükür Allah beni o dertten kurtardı. İnşallah bu sıkıntımızı da burada yatan mübareğin yüzü suyu hürmetine giderir sağlıkla çocuğumuzu kucağımıza alırız. (K2)*

Türbe ziyaretçilerinin, “kendini doğrulayan kehanet” teorisi ile uyumlu olarak, türbede sorgulamaya gitmeksizin kendilerinden beklendiği biçimde belirli kalıplarda davrandıklarını, olmasını istedikleri şeyin gerçekleşmesini için çaba gösterdiklerini, bu çabanın sonunda başlarına gelen iyi şeyleri türbeye atfettikleri gözlemlenmiştir. İnsanların bu şekilde davranmaları, istedikleri şeyin gerçekleşmesine daha çok inanmalarını sağlamaktadır. İsteklerine kavuştukları zaman ise, inandıkların şeylerin gerçek olmasını kutsal alana atfederek daha mutlu olmakta, ruhsal olarak daha fazla rahatlamaktadır (Köse - Ayten, 2018, 62). Evliliğin ilk zamanlarında çocuğu olmadığını bu zamanlarda tıbbi tedavinin yanında Elif Ana türbesine gidip çocuk için dua ettiğini 88 yaşındaki katılımcı şöyle aktarmaktadır: *Evleneli üç ya da dört yıl olmuştu. Çocuğum olmuyordu etraftan herkes bana baskı yapıyordu sağlık problemim olup olmadığı konusunda. Ama ben tüm tedavileri olmuşum sıkıntımız olmamasına rağmen çocuğumuz olmuyordu. Bizde annemle geldik Elif Ana türbesinde bir gece sabahladık dua ettik. O gün içim huzurla dolarak uyandım. Hissettim aslında hamile olacağımı. Sonrasında iki ay sonra hamile olduğumu öğrendim çok şükür. Elif Ana'ya gelip dua edip sabahlayan kişinin bedenindeki ve ruhundaki dertler su ile yıkanarak akar gider. Çünkü Elif Ana keramet ehli bir insandır. (K22)* Dini ziyaret yerleriyle ilgili dileklerin gerçekleşmesi için sürekli olarak “mübarek zatın yüzü suyu hürmetine” ibaresinin dile getirildiği gözlenmektedir. Allah'ın huzuruna mübarek bir zat aracılığıyla çıkmak, dileklerin gerçekleşmesinde önemli bir etken olarak görülmektedir. Çünkü Allah dostunun aracılığıyla dileklerin kabul edileceğine inanılmaktadır.

Ferdî taleplerin ikincisi ise evlenemeyen gençlerin kısmet açmak için türbelere gitmesidir. Anadolu'da bu amaçla ziyaret edilen türbe sayısı da oldukça fazladır. Mutlu bir evlilik başlangıcının yanı sıra sorunlu evliliklerin düzelmesi için de bu mekânlardan medet umulmaktadır. Derdement Dede Türbesinin yer aldığı caminin avlusundan girdiğinde başına çantasından çıkarttığı eşarbi alan, mescitte bulunan pardösü benzeri elbiseyi giyen makyajını silen yani dini bir yeri ziyaret ederken uygun kabul edilen kıyafetleri giyen 41 yaşındaki lisans mezunu, bankacı olarak görev yapan katılımcı geliş amacını şöyle aktarmaktadır: *Kızım için geldik buraya. Başından daha önce iki*

*nişanlılık geçti kısmet değilmiş olmadı. Bizde kızıma hayırlı bir kısmet vermesi için dua etmeye geldik. Daha önce yeğenim evlensin diye buraya gelip dua ettim bezden gelin damat yapıp şu ağaca astım. 3 ay içinde yeğenime Allah'ın izni ile hayırlı bir kısmet çıktı. Şimdi de kızım için geldim inşallah kızımın da kısmeti açılır Allah hayırlı kısmetler verir inşallah. (K7)* Malik Ejder Türbesi'nde sürekli Kur'ân-ı kerim okuyan 25 yaşındaki ev hanımı olan katılımcı türbeyi ziyaret amacını şöyle aktarmıştır: *Buraya üçüncü gelişim. Biraz evliliğimle ilgili sıkıntılarım var dua etmek için geldim. Diğer iki gelişimde arkadaşımın evliliği kötü gidiyordu, boşanma aşamasındalardı buraya geldim dua ettim akşam eve döndüğümde barışmışlardı. Yani buraya gelerek ne kadar içten dua ederek istekte bulunduysam hepsi de hayattımda oldu. Huzur bulmak için ferahlamak için geliyorum buraya bana iyi geliyor. Burayı çok seviyorum. Her daraldığımda buraya gelmek istiyorum ama istediğim gibi gelemiyorum. Dün mesela çok daraldım buraya gelmeyi çok istedim, bugün geldim. Çok iyi oldu benim için. (K6)* İnsanlar yaşamlarında kendilerine iç sıkıntısı veren ya da hayatlarında kendi iradeleri dışında gerçekleşen travmatik deneyimler yaşayabilirler. Türbe ziyareti sonrasında sıkıntılarının gideceğine dair inanç insana güven verir, onu karamsar olumsuz duygulardan uzaklaştırarak, olumlu isteklerinin burada dua etmesi ile Allah tarafından karşılanacağını düşünerek kutsal bir atıfla anlamlandırır, ruhsal rahatlama yaşar, huzur bulur. Aynı zamanda birey kutsal kabul ettiği mekânlara gelerek herhangi bir dilekte bulunduğu istediği şeyin gerçekleşmesini ve isteği için elinden gelen her şeyi yaptığını düşünerek kendisini tatmin eder ruhsal olarak rahatlar.

### **2.3.2. Tıbbi Çaresizlik Boyutu**

Araştırma kapsamında görüşülen katılımcıların türbeyi ziyaret etme sebepleri arasında belirlediğimiz ikinci kavramlaştırmamız tıbbi çaresizlik boyutudur. Hastalıkların tedavisinde ve imkansızlık dolayısıyla çaresizlik içinde olanlar için türbeleri ziyaret ederek, orada bulunduğu kabul edilen velilerin ruhlarından medet ummak, onlardan yardım dilemek ferdi ve toplumsal hayatta bir sığınak işlevi görmektedir. Türbe ziyaretlerinin nedenleri arasında şifa amacıyla hastalıklardan kurtulmak ilk sıralarda yer almaktadır. Ziyaretçilerin birçoğu modern tıbbın imkanlarına başvurmuş, doktorların verdiği ilaçları kullanmış ancak çare bulamamış insanlardan oluşmaktadır.



Dolayısıyla bu gruptaki insanlarda genel olarak “tıbbi çaresizlik algısı” olarak nitelendirilebilecek tıbbın hastalığına şifa bulamadığı bir düşünce hâkimdir. Kanser rahatsızlığı ile mücadele ettiği süreçte şifa için doktor doktor gezdiğini, bunun yanında Alaedin Devletlü Türbesi’ni de şifa bulmak için ziyaret ettiğini 39 yaşındaki ev hanımı olan katılımcı şöyle aktarmaktadır: *Bu türbede iyi bir zatın yattığını biliyorum yeri küçük ama orda yatanın büyük kerametleri var. Kansere yakalandığım zamanlarda doktor doktor gezdim ama bir türlü iyileşemedim. Yine tedavi olduğum bir süreçte etrafımdaki kişiler buraya gitmemi önerdi. Orayı ziyaret edip dua edip isteğini dileğini duvara yazıyordun. Şimdi öyle değil tabi. Sonra ben o hastalık sürecimde gittim bende dua edip duvara yazı yazım dileğimi iyileşmek için yazdım. O an öyle aciz oluyorsunuz ki tüm kalbinizle onun gerçekleşeceğini bekliyorsunuz. Benim yazım on yıl orda kalmıştı. Her gittiğimde bakıyordum. Allah’ım benim rahmimi kanser hücrelerinden temizle diye duvara yazı yazmıştım. Ama gerçekten de iyileştim iyileşince de şükür için sürekli gittim. On yıl yazımda kaldı zaten. (K5)*

Ailesi ile beraber dua eden 78 yaşında emekli olan katılımcı geliş amacını şöyle ifade etmektedir: *Bir gün sabah kalktım soğukta kalmışım aniden yüz felci oldum. Doktora falan da gittim ama bu mübareğe gelen hastalarında sonrasında iyi olduğunu bildiğim için buraya ailemle dua etmeye geldik. Tabi öncelikle Allah’tan bur da yatanın yüzü suyu hürmetine şifa istiyoruz.(E1)* Türbeye girdiği anda naaş-a elini koyup ağlayarak dua eden 36 yaşındaki katılımcı ziyaret amacını şöyle aktarmıştır: *On üç yaşında oğlum var. Artık onu kontrol edemiyorum sürekli kavga halindeyiz. İbadetlerinden iyice uzaklaştı bize sürekli karşı çıkıyor. Ergenliği ağır geçiyor. Destekte alıyoruz ama çözüm bulamadık bir türlü. Bu nedenle buraya geldiğim sabahtan itibaren burada yatan kişinin yüzü suyu hürmetine oğlumun iyi huylu evlat olması, biraz sakinleşmesi, oğlumla yaşadığım anlaşmazlıkların giderilmesi için dua ediyorum. (K4)* Hastalıklar ve imkânsızlık dolayısıyla çaresizlik içinde olanlar için ziyaret fenomeni ferdi ve toplumsal hayatta bir sığınak işlevi görmektedir. Yapılan görüşmelerde katılımcıların birçoğu modern tıbbın imkânlarına başvurmuş, doktorların tavsiyelerine uymuş ancak çare bulamamış ya da “bir umut olur mu” diyerek şifa arayışına girmişlerdir. Ziyaretleri ruh sağlığı açısından değerlendirecek olursak katılımcılar şifa bulmasalar bile Allah’tan hayırlısını istemesi türbelerin umut tazelediğini, sakinleştirdiğini, rahatlattığını yani teskin edici özelliği olduğu gözlemlenmiştir.

Ayrıca türbe ziyaretlerinde kişilerin kendisiyle aynı durumda olanları görmesi, onlara yalnız olmadıklarını düşündürmektedir.

### 2.3.3. Manevi Yn Atfetme Boyutu

Görüşmelerde elde ettiğimiz veriler doğrultusunda üçüncü kavram-sallaştırmamız türbelere manevi yn atfetme boyutudur. Katılımcılardan tamamı türbelerin kutsal yerler olduğunu ve duaların kutsal kişi sayesinde gerçekleştiğine yanı türbelerin manevi gücüne inandıklarını belirtmişlerdir. Eşinin namaz kılmadığını hep bu nedenle tartıştıklarını, bu tartışmaların son bulması ve eşinin namaz kılması için sürekli dua etmeye geldiğini bildiren 33 yaşında, evli, lise mezunu, ev hanımı olan katılımcı, türbelerin manevi gücünü şöyle aktarmaktadır: *Bu türbeye çocukluğumdan bu yana her ay bir kere gelmeye çalışırım. Bu sefer eşim için geldim. Eşim namazlarını kılmıyor, oğullarımda annelere gelince namazlarını kıyorlar ama babalarının yanına gittiğimizde kılmıyorlar. Bu nedenle eşimle çok tartışıyoruz. Eşimin namaz kılması için dua ediyorum. Burada yürekte, içten samimi inançla dua edince sonrasında da içten, samimiyetle iki rekt namaz kılınca buranın manevi ruhu ile duaların kabul oluyor. (K3)*

Özel sektörde işçi olarak çalışan 60 yaşındaki lise mezunu katılımcı ise türbelerin manevi gücünü şöyle aktarmaktadır: *Allah'ın rahmetinin daha yoğun tecelli ettiği yerler... Bu nedenle duaların daha etkili ve kabul olacağına, buraya gelenlerin ettiği duaların burada yer alan taş toprak ağaca da sirayet edeceğinden buradan bir kozalak dahi alıp yanında bulundurmanın insanı koruyacağına inanıyorum.(E4)* Otuz dört yıldır ayda iki ya da  defa türbeyi ziyaret ettiğini belirten katılımcı ise türbenin manevi gücünü ř sözler ile ifade etmiştir: *Kahramanmaraş bu mübarek (Malik Ejder) tarafından korunuyor. Buranın maneviyatı şehre de sirayet etmekte. (K2)* Katılımcılar sıkıntılı dönemlerinde türbe ziyaretlerinde bulunmalarını ve sonrasında ruhsal olarak rahatlamalarını türbelerin manevi yönüne bağlamaktadırlar. Bazı katılımcılar ise yukarda örnekte de görüldüğü gibi türbe ziyaretinin psikolojik rahatlık vermesi yanında kendilerini ve yaşadıkları şehri oralarda yatan veli zatlar tarafından koruduklarını düşünmektedirler. Manevi yn atfetmeyle ilgili olarak saha çalışmasında yaptığımız görüşmelerde türbelerle ilgili bir diğer yn de inanmanın gerekliğinin vurgulanmasıdır.

#### 2.3.4. Şükür Boyutu

Görüşmelerde elde ettiğimiz veriler doğrultusunda dördüncü kavram-sallaştırmamız türbe ziyaretlerinin hisleri ve dualarının gerçekleşmesi sonucunu şükür boyutudur. Yapılan saha araştırmasında görüşmecilerden bazıları ihtiyaç ve istekleri için yaptıkları duaların kabul olması sonucunda Allah'a şükretmenin bir tezahürü olan kurban kesmek, lokum, şeker vb. gibi ürünler dağıtmak ya da mevlit okutmak için geldiklerini belirtmişlerdir. 60 yaşındaki katılımcı evliliğin ilk yıllarında çocuğu olmadığını tıbbi tedavi gördüğü süreçte türbeye gelerek dua ettiğini ve çocuğu olduktan sonra tekrar türbeye gidip tüm akrabaları ile mevlit okuttuğu deneyimini şu sözler ile aktarmaktadır: *Evliliğimin ilk yıllarında çocuğum olmadı o süreçte çok tedavi gördüm. Sonrasında Alaeddin Devletlü'ye gelip dua ettikten kısa süre sonra çocuk sahibi oldum. Sonrasında çocuğumun 40'ında burada akrabalarımı toplayarak büyük bir mevlit okuttum. (K20)* Türbenin dinlenme yerinde arkadaşları ve ailesi ile köfte yoğuran 32 yaşındaki 6 aylık hamile katılımcı ziyaret amacını şöyle aktarmaktadır: *Hamileyim sırf manevi havasını hissetmek için çıktım buraya. Aşağılarda park var ama orda vakit geçirmektense buraya çıkmayı tercih ediyorum. Çünkü buranın maneviyatı daha yüksek olduğunu düşünüyorum. 7 ay önce geldiğimde buraya gelip ağlayarak içten dua ettim çocuk için. Bezden beşik yaptık şuraya ağaca astım dua ederek şuan 6 aylık hamileyim. Hamile olduğumu anladığım anda camide hemen şeker dağıttım. Şimdi ise mübareğin sağlığında çok sevdiği köfteyi yapıp Allah rızası için buradakilere dağıtacağız. (K10)*

Ağlayarak sadece oturan ve gözlerini türbeye sabitleyip öylece dua eden 55 yaşındaki katılımcı ise geliş amacını şöyle aktarmaktadır: *Ne zaman canım sıkılsa günüm kötü geçse, eşimle ailemle sıkıntı yaşadığımda Derdement Deye gelirim bu dünyanın geçici olduğunu ölmeyeydi bu mübareklerin ölmeyeceğini düşünüp rahatlıyorum ve ferahlayarak içim açılarak eve dönüyorum. Benim eşim geçimsiz, her şeyden kavga çıkaran birisi burasıda olmasa ben boğulurum. (K16)* 88 yaşındaki ilkokul mezunu katılımcı torunu olması için daha önce buraya gelip dua ettiğini ve şimdi torunlarını kucağına almalarından dolayı şükürlerini Allah'a iletmek için kurban kestiklerini ve torunlarının ismini de Ali Baba türbesinde dua sonrasında olduğundan dolayı duanın olgusal karşılığı olarak Ali ismini verdiklerini şöyle ifade etmiştir: *Oğlumun çocuğu olmuyordu. Buraya gelip dua ettik. Hak sevdiği kulu koymaz gamında. Muhakkak onun bir nasibini ver-*

*miştir. Nasibini almıştır. Elif Ana ve Ali Baba da onlardandır. Bizde buraya geldik Allah'ım beni dergâhından mahrum etme sana iyi bir kul olmayı ve hayırlı torunlar olmasını nasip eyle diyerek mühürledim. (Türbenin üzerinden bez altı bu duayı ederek kesti) şimdi ben iyi insanlar vardır doğru insanlar vardır dürüst insanlar vardır. İnsanı kâmil insanlar vardır. Bende Ali Baba ve Elif Ananın dergâhında bunu mühürledim. Kimi buna dilek der kimi buna adak der. Kimi buna nasip der. İnsan bunu nasıl algılsa nasıl kalbi duygunuzla şekillendirirseniz şekillendirin bunu mühürledim ve bunu ağaca bağladım. (Türbenin yanında kutsal sayılan ağaca) Şimdi ise torunumu kucağıma aldım onun lokmasını dağıtmaya geldik. (Lokma olarak kurban etinden yapılan yemek ziyaretçilere ikram ediliyordu.) (K22)*

Ziyaretçilerin çoğu, ziyaretin kendilerini ruhsal olarak rahatlattığını, türbede manevi huzur bulduklarını, kutsal bir mekânı ziyaret etme duygusu hissettiklerini belirtmişlerdir. Türbe ziyaretleri döngüsel bir etki yapmakta, ziyaretçiler özellikle dilekleri kabul olduktan sonra türbeye bağlılık hissederek veli zatın ismini verip mevlit okutmak, adak kesmek için ya da şeker, lokum vb. dağıtmak için şükür ziyareti gerçekleştirdiklerini belirtmişlerdir. Uzun süre çocuğu olmayıp türbelere bu amaçla ziyaret fenomenini gerçekleştiren bireyler çocuklarının olmasını türbelerde yatan “ulu ve mübarek” kabul edilen kişilerin himmetine bağlamalarından dolayı manevi bir borç olarak çocuklarına türbede yatan zatın adını vermektedirler (Örnek, 1995, 151).

### **2.3.5. Ruhsal Rahatlama ve Dua boyutu**

Görüşmelerde elde ettiğimiz veriler doğrultusunda beşinci kavramsal-laştırmamız türbelerde ruhsal rahatlama ve dua boyutudur. Yapılan görüşmelerde katılımcılar tarafından türbelerde nasıl dua edilmesi gerektiği konusunda da çeşitli yorumlar yapılmıştır. Bazı katılımcılar Allah dostuna dua etmenin veya ondan bir şey istemenin/dilemenin uygun olmadığını ifade ettiler ve ne istenecekse Allah'tan istemesi gerektiğini, diğer her türlü davranışın İslâm dışı olacağını belirtmişlerdir. Katılımcılardan bazıları ise türbede yatan zatın Allah dostu olduğunu bu nedenle dua ederken “burada yatan kişinin yüzü suyu hürmetine” denildiğinde dualarının daha çabuk kabul olacağını belirtmişlerdir. Bazı katılımcılar ise duayı isterlerse evde de yapabileceklerini fakat türbede var olana insanı rahatlatan manevi gücün sadece türbe gibi kutsal yerlerde olabileceğini, yine türbelerin dünya hayatının

sonlu olmasını ölümün var olmasını hatırlatmasından dolayı hayatta karşılaştıkları problemlerden çok etkilenmediklerini dua ederek ruhsal rahatlama hissettiklerini ifade etmişlerdir.

Bu bağlamda içsel olarak rahatlamak ve dua etmek için kutsalın bir tezahürü olan türbe ziyaretlerini yolu düştükçe gerçekleştirdiğini belirten 28 yaşında yüksek lisans mezunu katılımcı dilek tutmak için değil sadece dua etmek rahatlamak için geldiğini şu sözler ile ifade etmiştir: *Orada yatan zatın şahsına duyduğum saygıdan dolayı ziyarete geldim. Buralarda yatan zatların manevi büyüklüğüne inandığım için türbe ziyaretlerini çok önemsiyorum. Bu yüzden yalnızca ziyaret etmek, içsel olarak rahatlamak ve dua etmek için geldim.*(K21) Türbenin manzarasının ve türbenin bulunduğu yerin fotoğrafını çekip etrafı seyreden 60 yaşındaki katılımcı ziyaret amacını şöyle aktarmaktadır: *Akrabanın düğünü vardı o maksatla Kahramanmaraş'a geldik, gelmişken ikinci namazımızı orada kılalım hem de ziyaret edelim türbenin manevi havasını soluyalım diye geldik. İnsan çok hafifliyor buralara gelince buranın havasını soluyunca.* (E4) İl dışında yaşadıklarını her geldiklerinde ruhsal olarak rahatlamak, huzur bulmak için türbeye gelip dua ettiklerini ve türbede yer alan dinlenme alanlarında akşama kadar vakit geçirdiklerini 75 yaşındaki emekli öğretmen olan katılımcı şöyle aktarmaktadır: *Anadolu'nun kadın evliyalı vardır onlardan birisi de burada yatan Elif Ana'dır. Ne zaman akrabalarımızı ziyarete gelsek buraya geliriz. Burası bizim bir araya geldiğimiz, inancımızı tazelediğimiz ve huzur bulduğumuz yerdir. Ayrıca türbenin bölgeye hâkim bir tepede olması etrafının dinlenme amacıyla çevrili piknik bölgesi olmasından dolayı yurt dışından gelen misafirlerim genelde burada zaman geçirmek istiyorlar adaklarını ibadetlerini yerine getiriyorlar.*(E14)

39 yaşında sekreter olarak çalışan katılımcı, türbenin bulunduğu yerin manzarasının ve havasının çok güzel olduğunu, buraya hayran kaldığını, ailesi ya da arkadaşlarıyla piknik yapmak ya da rahatlamak için buraya geldiklerini şu sözler ile ifade etmiştir: *Benim burada yatan zat ile ilgili hiçbir bilgim yok ilk defa geliyorum. Arkadaşlar gidelim köfte yapıp, dua eder zaman geçiririz dediler bende onlarla birlikte geldim. Buranın havası çok temizmiş insanı rahatlatan bir esintisi var.* (K11) Bir vakıfta başkanlık görevini yerine getiren, türbe ziyareti gibi inançların batıl olduğunu dine sonradan yerleştiğini ifade eden 63 yaşındaki lise mezunu katılımcı geliş amacını şöyle aktarmaktadır: *Şehir dışından gelen misafirlerim buraya gelmişken türbeleri de ziyaret etmek istediler. Bana*

*göre batıl inanç ziyaret gibi şeyler. Ben sadece misafirlerime eşlik etmek için geldim. Ama gerçekten buranın farklı bir havası var, insan kendini farklı duygular içinde bulabiliyor. (E18)*

### 2.3.6. Dini Vazife Boyutu

Görüşmelerde elde ettiğimiz veriler doğrultusunda altıncı kavramsallaştırmamız kutsal mekânları ziyaret etmeyi dini vazife olarak görme boyutudur. Kutsal olarak görülen mekânlara uğramanın hem bu dünya da hem de ahirette yararlı olacağı düşüncesi ve kutsal bir mekânda kutsalı hissetmek istemeleri kişileri türbelere çekmektedir. Dolayısıyla katılımcıların kendilerini türbe ziyaretine yönelten duygunun daha çok dini inançlarının gereklerinden kaynaklandığını ifade ettikleri gözlemlenmektedir. Lisans mezunu sağlık memuru 43 yaşında olan katılımcı türbeleri ziyaret etmenin burada yatan velinin manevi gücüne olan saygıyı göstermenin bir yolu olduğunu şöyle aktarmaktadır: *Peygamberimiz kabirleri ziyaret etmenin ahireti hatırlatacağını söyleyerek kabir ziyaretinin önemini anlatmıştır. Yine burada yatan evliyalara, Allah dostlarına olan vefa borcunun yerine getirmek için geldim. Ziyaret sonrasında görevimi yerine getirme bilinci ile rahatlıyorum ve mutlu oluyorum. (E10)* Ambulans şoförü olan ilkokul mezunu 48 yaşındaki katılımcı ise bu konu ile ilgili şunları aktarmıştır: *Türbelerde yatan kişiler İslâm'ın yayılması için vatanlarını bırakıp buralara kadar gelen ve bu yerlerde İslâm uğruna canlarını vererek şehit olan Allah dostlarıdır. Bizim de vefa borcumuzu yerine getirmek için buralara gelip ziyaret etmemiz ve Fatiha okumamız gerekir. Buraya yolum düştüğünde uğramazsam kendimi kötü hissediyorum ve günlerce vicdan azabı çekiyorum. (E12)* Katılımcılar türbeyi ziyaret etmenin orada yatan velinin manevi yönünden dolayı başlı başına dini bir görev olduğunu ve türbeleri ziyaret ederek İslâmi görevlerini yerine getirmeyi amaçladıklarını ve böylelikle ruhsal olarak rahatladıklarını belirtmişlerdir.

### 2.4. Ziyaretin Deneyimi ve Etkisi

Ziyaret alanının deneyimi ve etkisi, katılımcıların ziyaret sırasındaki deneyimlerini ve ziyaretin ruh sağlığı üzerindeki etkisini içermektedir. Yapılan görüşmelerde elde edilen bulgular, katılımcıların maddi ve manevi yaşantılarının iyileşmesi, maneviyatlarının artması, sıkıntılarının çözüm ve huzur bulma amacıyla türbeyi ziyaret etme kararı almış olmasıdır. Bu alandan

huzur ve rahatlama tüm katılımcılar tarafından dile getirilmiş bazı katılımcılar tarafından da sağlık sorunlarına çare bulma ve artan dini farkındalık ve bağlılık rapor edilmiştir. Bütün katılımcılar ziyaretleri sırasında ve hemen sonrasında iç huzur, stresini atma, sakinleşme, ferahlama, manevi rahatlık ve Allah'a yakınlık hissettiklerini belirtmişlerdir. Türbeye girdiği anda zatın naaşını üç kere öperek alnını naaşa süren, türbe de yer alan zatın kendisi ile rüya yoluyla iletişime geçtiğini düşünen Osmaniyeli katılımcı deneyimlerini şöyle aktarmaktadır: *Etrafımdakilerden duymuştum Maraş için savaşmış burada şehit düşmüş. Hakkında çok bilgim yok ama rüyama geldi kendisi. Beni ziyaret et, beni ziyaret et diye sürekli bir ses duyuyorum. Bende bu yüzden ziyaret ettim. Sanki peygamber şehrine gelmiş gibi Mekke'ye Medine'ye gitmiş gibi huzur buldum. Yani baksanıza sesinden de belli rüzgarından da belli havasından da belli. Çok şükür iyi ki gelmişim diye sürekli şükrediyorum. Mutlu huzurlu oluyorum. Şimdi burada namaz kıldım o namaz kılarken ki huzuru anlatamam size. Evde kılmak ayrıdır burada kılmak sizi çok çok başka yerlere götürüyor. Evde kılarken aklıma bin bir tane vesvese geliyor ama burada kılınca insanın aklına ister istemez günahları geliyor yaptığın şeyler geliyor. Az önce kıldığım namaz kadar keyifli bir namaz kılmamıştım daha. Burayı gelip görmek lazım. Anlattıklarından daha fazlaymış. Çünkü karşıdaki insanın anlatması bir başkadır gelip yüz yüze gördükten sonraki hani o ruh hali derler ya yüzün tebessümle geziyorsun. Hani ilk geldim türbe nerde acaba dedim mescidi görünce çok mutlu oldum.*(K1)

Kendisini huzursuz hissettiğinde, içi daraldığında sürekli buraya geldiğini ifade eden 36 yaşında ki katılımcı fiziksel ve ruhsal yorgunluğuna türbelerin iyi geldiğini şöyle aktarmaktadır: *Dua etmeyi seviyorum buraya gelince çok kalptan ediyorum. Şuan sabahtan bu yana ağlayarak dua ediyorum. Hani tesbih ile salavat çekerek dua ediyorum. İçten ederek severek ediyorum. Böyle yapınca bedenim ağrıyordu kalbim sıkışıyordu. Ağrım gitti sızım gitti. Dünden beri bir sıkıntım vardı çok gerildim içim sıkılıyor içim dışarıya çıkacakmış gibi hissediyor artık bedenimi kaldıramıyordum. Sabah hemen buraya geldim şimdi Allah'ın izni ile hepsinden kurtuldum. Sabahtan bu yana elimi ziyaretin üstüne koydum öyle dua ediyorum. Allah belki duamı kabul eder bedenimi rahatlatır diye böyle dua ediyorum içten. İçsel bir rahatlama oldu şuan sizde fark ediyorsunuzdur yüzüme bile yansıyor insana gülümseme getiriyor. Burası ruhumu bedenimi hafifletti sakinleştirdi sıkıntım uçup gitti kuş gibi hissediyorum kendimi.* (K4)

Türbeye fiziksel sağlığı için geldiğini, sağlığına kavuşacağı inancıyla ruhsal huzur yaşadığını ifade eden katılımcı duygularını şöyle aktarmaktadır: *Yüz felci geçirdim. Allaha şükür buraya geldim buradakinin yüzü suyu hürmetine Allahtan şifa istedim dua ettim namaz kıldım Allah'a yalvardım iyileşeceğimi de biliyorum bu işler inanç ile alakalı. Şifa türbede falan değil Allah duana bakıyor inanç ve güven önemli. Eğer kalpten inanarak dua edersen Allah'ın izni ile iyileşir şifa bulursun. (E1)* Kanser rahatsızlığından dolayı türbe ziyaretinde bulunan, ruh sağlığına ziyaretin iyi geldiğini 39 yaşındaki katılımcı duygusal deneyimlerini şöyle aktarmaktadır: *İlk geldiğim rüya üzerineydi. Şimdi ise çok daraldım huzur bulmak için geldim. Şuan çaresizlik hissettiğim bir olay var çıkmaza girdim bunaldım daraldım huzur bulmak için geldim. Buradan gidince tüm sıkıntımı sanki buraya bırakıyorum çok hafifliyorum. Daha sonra kendimi tazelenmiş yenilenmiş anadan doğmuş gibi hissediyorum.(K5)*

Astım hastası olan 25 yaşındaki lisans mezunu katılımcı türbenin havasının kendisine iyi geldiğini şu sözler ile aktarmaktadır: *Ben astım hastasıyım yıllardır. Sürekli ilaç kullanmak istemiyorum doktorlara dediğimde ise ömür boyu kullanmam gerektiğini söylüyorlar. Bende ailemin tavsiyesi ile buraya geliyorum buranın havası ve manevi atmosferi beni rahatlatıyor. Uzun zamandır geliyorum şuan ilacımı dahi yavaş yavaş bırakmaya başladım iyileşiyorum çok şükür.(K17)* Sıkıntılarının ve dertlerinin türbe ziyareti ile gittiğini, içsel rahatlama ile ruh sağlığının düzeldiğini şöyle aktarmaktadır: *Sıkıntımızı stresimizi neyimiz varsa Allah rızası için önce bu şehit için geliyoruz buraya. Duamız kabul olsun diye geliyoruz. Kalbimizin temizliğinden niyetimizin temiz haliyle geliyoruz buraya. (K2)*

Bazı katılımcılar da türbe ziyaretinin ölümü ve ahireti hatırlatmasından dolayı dini farkındalıklarının arttığını ve dini görevlerine daha bağlı hissettiklerini ifade etmişlerdir. Lisans mezunu memurluk yapan 36 yaşındaki katılımcı türbe ziyareti sonucu dini farkındalığının arttığını ağlayarak şöyle aktarmaktadır: *Ailem dindar bir aileydi. Bende 25 yaşına kadar meslek yaşantım başlayana kadar dindardım ve dini görevlerimi hiç aksatmazdım. Ama mesleğe başlayıp sonrasında da evlendikten sonra ilk başlarda aksattığım dini görevlerimi sonrasında hiç yapmaz oldum. Dini görevlerimi daha yakından takip etmediğim için çok suçluluk hissediyordum ve vicdan azabı çekiyordum. Ama buraya üç yıl önce bir arife günü geldikten daha türbenin girişinde içime manevi bir huzur kapladı ve suçluluk hissetmeye başladım. Buranın manevi havası beni çok etkiledi ölüm var sen ne yapıyorsun dedim. (E16)*



Türbeleri ziyaret eden, hastalıklar ya da başka imkânsızlıklar dolayısıyla çaresizlik içerisinde olan katılımcılar için türbeler bir sığınak ve hatta birçok durumlarda son çare olarak görülmektedir. Katılımcılar türbelere gelerek farklı uygulamalar ile dua etmekte, ruhsal rahatlama ve manevi deneyim ihtiyaçlarını karşılamaktadırlar. Katılımcıların çoğu, ruhen ve duygusal yönden yardım edeceğine inandıkları, manevi gücüne sığındıkları bu kutsal zatlar ile yoğun bir manevi deneyim kurmuşlar, kutsal kabul ettiği mekânda bulunma duygusuyla psikolojik olarak rahatladıklarını ifade etmişlerdir. Aynı zamanda bu mekânlarda iç huzuru sağladıklarını dini yaşantılarını daha düzenli yaparak günahkarlık duygularının hafiflediğini dolayısıyla türbe ziyaretlerinin ruhsal sağlıklarını iyileştirdiğini ve koruduğunu ifade etmişlerdir.

### **Sonuç**

Bu çalışmada, Kahramanmaraş'ta yer alan türbeler örneğinde ziyaret fenomeninden psikolojik iyi oluşa bir yansımanın gözlenmesinden hareketle türbe-ruh sağlığı ilişkisi ortaya konulmaya çalışılmıştır. Türbeleri ziyaret etme uygulaması insanlara ümitsiz hastalıklarda ya da üstesinden gelemedikleri herhangi olumsuzluklarda manevi huzur ve rahatlama sağlaması, aynı zamanda hem İslâmî hem de İslâm öncesi inançları bünyesinde barındırması araştırmanın hareket noktası olmuştur. İslâm öncesi inanışlara göre toprak, ağaç ve su gibi her şeyin ruhları vardır, iyi şeyler olduğu gibi kötü şeyler de bu ruhlardan gelir. Benzer şekilde, ataların ruhları da insanları korur, bu nedenle eski Türk inanışlarında atalar öldükten sonra ruhlarını memnun etmek için hediyeler sunulur, ruhlara dileklerde bulunurdu. Bu nedenle kültürümüzde psikolojik iyi oluş hali için türbeleri ziyaret etmek, ağaçlara, çalılara bez bağlamak ve türbelerde yatan zatlardan dilek dilemek de ruhlara olan inancın ve onlardan dilek pratiğinin olgusal karşılığının bir devamıdır.

Saha çalışmasının bulgularından hareketle, türbeleri ziyaret etmenin ruh sağlığı üzerinde etkisi ile ilgili dört kategori oluşturulmuştur. Bu kategoriler kendi içinde değerlendirildiğinde ise, türbeler hakkındaki bilgi ve inançlar, ziyaret sırasındaki etkinlikler, ziyaretlerin amacı, ziyaretin deneyimi ve etkisi kategorileri ile ziyaretin eylem, motivasyon ve ruhsal sağlık yararları ile ilişkisi ele alınmıştır. Türbelerle ilgili bilgi ve inançlar kategori-

sine göre, katılımcıların türbeler hakkındaki ve orada yatan velinin kimlikleri hakkındaki bilgilerini, ziyaret sırasındaki etkinlikler, türbelerde duaların ve dileklerinin gerçekleşmesi için yapılan uygulamaları işaret etmektedir. Ziyaretlerin amacı kategorisi, kendi içinde değerlendirilerek altı boyutta kavramsallaştırılmıştır. Bu boyutlar; tevessül/aracı kullanma boyutu, tıbbi çaresizlik boyutu, manevi yön atfetme boyutu, şükür boyutu, ruhsal rahatlama ve dua boyutu, dini vazife boyutu ziyaretin güdüleri ile ilişkilendirilmiştir. Dua etmek ve istekte bulunmak, ziyaretçilerin çoğu için merkezi bir amaç olarak tespit edilmiştir. Katılımcılar türbeleri ziyaret ettikten sonra isteklerinin gerçekleşmesini orada yatan kutsal kişinin manevi yönüne bağlamaktadır. Türbeler dileklere aracılık etmekte, duaları karşılıksız bırakmamaktadır. Türbede tedaviler sonucunda olumsuzluklarla karşılaşılana tıbbi çaresizlik algısı, türbede umut psikolojisine dönüşmektedir. Ziyaretçiler türbelerde dua etmek için zaman ayırdıkları, gelecekteki bir hedefe doğru adımlarını planladıkları ve hedeflerine doğru aktif adımlar attıklarını anlayarak ruhsal olarak iç huzur sağladıkları ve rahatlama sağladıkları keşfedilmiştir. Ayrıca katılımcılar sorunlarını arkadaşlarıyla veya diğer ziyaretçilerle paylaşarak ya da diğer ziyaretçilerin kendileri gibi sorunları olduğunu gözlemleyince sorunlarıyla yalnız olmadıklarını fark etmişler bu da katılımcılarda ruhsal iyileşme gerçekleştirmiştir.

Son olarak, dördüncü kategori olan ziyaretin deneyim ve etkisine göre, ziyaretçiler kendilerini huzurlu ve rahat hissettiklerini, sağlık sorunlarına çare bulduklarını ve türbe ziyaretleri sırasında artan dini farkındalık ve bağlılık yaşadıklarını ifade ettiler. Birkaç katılımcı dini görevlerini yerine getirme sıklığının düşük olması konusunda suçluluk ve üzüntü duyguları hakkında görüş bildirirken katılımcıların çoğunluğunun türbeleri ziyaret etme konusunda olumlu bir deneyime hatta tedavi edici bir etkiye sahip olduğunu ifade etmişlerdir. Türbeleri ziyaret etmenin, varoluşsal kaygıları hafifletmek, benzer sorunları olan başkalarıyla tanışma fırsatı sağlamak, sorunları dua yoluyla ölen dini zatlarla paylaşmak ve hayatın zorluklarının üstesinden gelmek için umut vermek gibi psikolojik faydaları bulunduğu gözlemlenmiştir.

## Kaynakça

- Adler, Alfred. *Sosyal Duygunun Gelişiminde Bireysel Psikoloji*. çev. Halis Özgü. İstanbul: Hayat Yayınları, 2000.
- Akyüz, Niyazi. “Dinin Nesnelleşmesi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXXVII (1997), 273-303.
- Altan, Asiye. *Beykoz Yuşa Türbesi Bağlamında Türbe Ziyaretlerinin Psiko-Sosyal Yönden İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü., Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Arslan, Mustafa. *Türk Popüler Dindarlığı*. İstanbul: Dem Yayınları, 2004.
- Atasagun, Galip. “Ziyaret Fenomeni”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/21 (01 Ekim 2006), 33-60.
- Başar, Zeki. *İçtimai Adetlerimiz-İnançlarımız ve Erzurum İlindeki Ziyaret Yerlerimiz*. Ankara: Sevinç Matbaası, 1972.
- Bax, Mart. “The madonna of Medjugorje: Religious rivalry and the formation of a devotional movement in Yugoslavia.” *Anthropological Quarterly* 63/2 (1990), 63-75.
- Bayat, Fuzuli. *Türk Mitolojik Sistemi*. İstanbul: Ötüken, 2007.
- Beydili, Celal. *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. Ankara: Yurt Kitap Yayınları, 2003.
- Brandon, Samuel George Frederick. *A Dictionary of Comparative Religion*. New York, 1970.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2000.
- Campbell, Joseph. *Kahramanın Sonsuz Yolculuğu*. çev. Sabri Gürses. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2010.
- Çınarbaş, Deniz vd. “Visiting Shrines: A Turkish Religious Practice and Its Mental Health Implications”. *International Journal for the Advancement of Counselling* 35/1 (Mart 2013), 16-32. <https://doi.org/10.1007/s10447-012-9162-8>
- Charmaz, Kathy. *Constructing Grounded Theory*. London ; Thousand Oaks, Calif: Sage, 2nd edition., 2014.
- Cox, James. *Kutsal İfade Etmek*. çev. Fuat Aydın. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. ed. Selçuk Besir Demir. çev. Mesut Bütün. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Çarkoğlu, Ali - Toprak, Binnaz. *Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*. TESEV Yayınları: İstanbul, 2000.

- Çıblak, Nilgün. "Anadolu'da lüm Sonrası Mezarlıklar evresinde Oluşan İnanç ve Pratikler" 40 (2002), 605-614.
- Dhar, Neera vd. "Spiritual Health Scale 2011: Defining and Measuring 4th Dimension of Health". *Indian Journal of Community Medicine: Official Publication of Indian Association of Preventive & Social Medicine* 36/4 (2011), 275-282. <https://doi.org/10.4103/0970-0218.91329>
- Dickhard, Michael vd. *Creating and Representing Sacred Spaces*. Göttingen: Peust ve Gutschmidt, 2003.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatin İkel Biçimleri*. ev. Fuat Aydın. İstanbul: Ataç Yayınları, 2005.
- Durkheim, Emile. *Les Formes Elémentaires de la vie Religieuse*. Paris: Librairie Félix Alcan, 1912.
- Eliade, Mircea. *Cosmos and History*. New York: Harper, 1959.
- Eliade, Mircea. *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*. ev. Mustafa Ünal. Konya: Serhat Kitabevi, 2005.
- Eliade, Mircea. *Kutsal ve Dindışı*. ev. Ali Kılıbay. Ankara: Gece Yayınları, 1991.
- Eliade, Mircea. *şamanizm*. ev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Yayınevi, 1999.
- Ellis, Albert. *The Case Against Religion: A Psychotherapist's View*. Austin, Tex: American Atheist Pr, 1984.
- Emmons, Robert A. vd. "Assessing Spirituality Through Personal Goals: Implications for Research on Religion and Subjective well-being". *Social Indicators Research* 45/1/3 (1998), 391-422. <https://doi.org/10.1023/A:1006926720976>
- Emmons, Robert A. "Religion in the Psychology of Personality: An Introduction". *Journal of Personality* 67/6 (Aralık 1999), 874-888. <https://doi.org/10.1111/1467-6494.00076>
- Emmons, Robert A. - Paloutzian, Raymond F. "The Psychology of Religion". *Annual Review of Psychology* 54/1 (şubat 2003), 377-402. <https://doi.org/10.1146/annurev.psych.54.101601.145024>
- Erşahin, İbrahim. *Halk Kùltürü ve Edebiyatı Sözlüğü*. İstanbul: Ötügen Yayınları, 2011.
- Freud, Sigmund. *Totem ve Tabu*. ev. Kamuran Sipal. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Gerstein, Lawrence H. vd. (ed.). *International handbook of cross-cultural counseling: cultural assumptions and practices worldwide*. Los Angeles: Sage, 2009.
- Göka, Erol. *Türklerin Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.
- Grof, Stanislav. *Geleceğin Psikolojisi*. ev. Sezer Soner. İzmir: Ege Meta Yayınları, 2002.

- Güç, Ahmet. “Dinlerde Kutsal ve Kutsallık Anlayışı”. *Dinler Tarihi Araştırmaları (Sempozyum)*, 337-354.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. baskı., 2005.
- Günay, Ünver. “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dini Ziyaret Yerleri”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15 (01 Aralık 2003), 5-36.
- Günay, Ünver vd. *Ziyaret Fenomeni Üzerine Bir Din Bilim Araştırması Kayseri Örneği*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 2001.
- Hill, Peter C. vd. “Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure”. *Journal for the Theory of Social Behaviour* 30/1 (Mart 2000), 51-77. <https://doi.org/10.1111/1468-5914.00119>
- Hill, Peter C. - Pargament, Kenneth I. “Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality: Implications for Physical and Mental Health Research.” *American Psychologist* 58/1 (2003), 64-74. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.58.1.64>
- Holm, Nils G. *Din psikolojisine giriş*. çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan yayınları, 2004.
- Horney, Karen. *Ruhsal Çatışmalarımız: Yapıcı Bir Nevroz Teorisi*. çev. Selçuk Budak. Ankara: Öteki Yayınevi, 2006.
- İltar, Gazanfer. “Eski Türklerde Mezar Kültü ve Günümüze Yansımaları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi* 27 (2003). <https://hbvdergisi.hacibayram.edu.tr/index.php/TKHBVD/article/view/588>
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*. çev. İsmail Hakkı Yılmaz. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Johnson, Thomas vd. “Religiousness and Spirituality in College Students: Separate Dimensions with Unique and Common Correlates”. *Religiousness and Spirituality in College Student*, 1-35.
- Jung, Carl G. *Analitik Psikolojinin Temel İlkeleri*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Cem Yayınları, 1996.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Eski Türk Dini*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Kalafat, Yaşar. “Diyaret İşleri Başkanlığı Arşivine Göre Horasan Eri Olarak Bilinen Anadolu Yatırırları-I”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (1999), 511-524.
- Karakaş, Rezan. “Siirt Halk Kültüründe Kutsal Ağaç ve Türbeler”. *Milli Folklor Dergisi* 13/102 (2014), 168-179.

- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi: Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 2017.
- Koç, Mustafa. *Ergenlik Döneminde Dua ve İbadet Psikolojisinin Ruh Sağlığı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Enstitü Adı, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Kozacıoğlu, Gülsen - Ekberzade Gördürür, Hülya. *Bireyden Topluma Ruh Sağlığı*. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtımcılık, 1995.
- Köknel, Özcan. *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı*. İstanbul: Alfa Basım Yayın Dağıtımcılık, 1998. <https://dergipark.org.tr/en/pub/harranilahiyatdergisi/issue/26250/276491>
- Köse, Ali - Ayten, Ali. *Popüler Dindarlık: Türbeler Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Mardin, şerif. *Türkiye’de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1. baskı., 1991.
- Melanie, Klein. “Ruhsal Sağlık Üstüne”. ev. Alp Tümertekin. *Yüzyılın Psikanalizi*. İstanbul: Cogito Dergisi, 3. Baskı., 1998.
- Merriam, Sharan B. *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*. San Francisco: Jossey-Bass, 2009.
- Miller, William R. - Thoresen, Carl E. “Spirituality, Religion, and Health: An Emerging Research Field.” *American Psychologist* 58/1 (2003), 24-35. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.58.1.24>
- Mol, Hans. *Kimlik ve Kutsal: Yeni Bir Sosyal Bilimsel Din Teorisi*. ev. Darendo Ömer Faruk - Taştan Abdulvahap. Kayseri: Kardeşler Matbaası, 2020.
- Mol, Hans. *The Firm and the Formless: Religion and Identity in Aboriginal Australia*. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press, 1982.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler: Metodolojik Bir Yaklaşım*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1997.
- Otto, Rudolf. *Kutsal’a Dair*. ev. Sevil Ghaffari. İstanbul: Altıkırkbeş Yayınları, 2014.
- Oymak, İskender. “Malatya ve çevresinde Ziyaret ve Ziyaret Yerleri Üzerine Bir Araştırma”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (30 Haziran 1996), 0-0.
- Örnek, Sedat Veyis. *Türk Halkbilimi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1995.
- Özbolat, Abdullah. “Kutsallaşma Sürecine Tipolojik Bir Yaklaşım: Ziyaret Fenomeni Örneği”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 70 (2014), 121-138.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.

- Pargament, Kenneth I. "The Psychology of Religion and Spirituality? Yes and No". *The International Journal for the Psychology of Religion* 9/1 (Ocak 1999), 3-16. [https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0901\\_2](https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0901_2)
- Parladır, Halil saim. *Heterodoksi Türk Halk İslâm'ı ve Evliya Kültü*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Peker, Hüseyin. *Din psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 9. baskı., 2013.
- Peker, Hüseyin. "Türbe Ziyaretlerindeki Dini ve Psiko-Sosyal Nedenler". *Geçmişte Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*. İstanbul: Mezarlıklar Vakfı Yayını, 1999.
- Powell, Lynda H. vd. "Religion and Spirituality: Linkages to Physical Health." *American Psychologist* 58/1 (2003), 36-52. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.58.1.36>
- Raney, Shonali - Deniz Canel Çınarba. "Counseling in Developing Countries: Turkey and India as Examples". *Journal of Mental Health Counseling* 27/2 (01 Nisan 2005), 149-160. <https://doi.org/10.17744/mehc.27.2.gjxr0078188fdvbm>
- Ravishankar, B - Shukla, Vj. "Indian Systems Of Medicine: A Brief Profile". *African Journal of Traditional, Complementary and Alternative Medicines* 4/3 (14 Ekim 2008), 319. <https://doi.org/10.4314/ajtcam.v4i3.31226>
- Rew, Lynn - Wong, Y. Joel. "A Systematic Review of Associations among Religiosity/Spirituality and Adolescent Health Attitudes and Behaviors". *Journal of Adolescent Health* 38/4 (Nisan 2006), 433-442. <https://doi.org/10.1016/j.jadohealth.2005.02.004>
- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.
- Seeman, Teresa E. vd. "Religiosity/Spirituality and Health: A Critical Review of the Evidence for Biological Pathways." *American Psychologist* 58/1 (2003), 53-63. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.58.1.53>
- Sue, Stanley vd. "Ethnicity, Gender, and Cross-Cultural Issues in Clinical Research". *Handbook of research methods in clinical psychology*. ed. Philipp C. Kendall vd. 54-71. New York: Wiley, 2. Basım, 1999.
- Şentürk, Habil. *İbadet psikolojisi: Hz. Peygamber örneği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2008.
- Tanyu, Hikmet. *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- Tekin, Şinasi. *İştikakçının Köşesi: Türk Dilinde Kelimelerin ve Eklerin Hayatı Üzerine Denemeler*. İstanbul: Simurg, 1. baskı., 2001.

- Terzidou, Matina. "Religion as a Motivation to Travel: The Case of Tinos Island in Greece". *MİBES*, 338-349.
- Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1964.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Sosyoloji Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- Ventis, W. Larry. "The Relationships Between Religion and Mental Health". *Journal of Social Issues* 51/2 (Temmuz 1995), 33-48.
- Vergote, Antoine. "Kutsal". çev. Halife Keskin - Asım Yapıcı. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* II/2 (2002), 207-235.
- Winston, Robert M. L. *Tanrının Öyküsü: Tanrı mı İnsanı, İnsan mı Tanrıyı Yarattı?* çev. Sinan Köseoğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Yalom, Irvin D. - Leszcz, Moly. *The theory and practice of group psychotherapy*. New York: Basic Books, Sixth edition., 2020.
- Yaparel, Recep. *Yirmi-Kırk Yaş Arası Kişilerde Dinî Hayat ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1987.
- Yapıcı, Asım. "Kuramdan Yönteme 'Ruh Sağlığı-Din' Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlükler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/2 (2011), 25-61.
- Yapıcı, Asım. "Ruh Sağlığı ve Din". *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Yayınları, 2017.
- Yapıcı, Asım - Kayıklık, Hasan. "Ruh Sağlığı Bağlamında Dindarlığın Öz Saygı ve Kaygı ile İlişkisi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Değerler Eğitimi Dergisi* III/9 (2005), 177-206.
- Yapıcı, Asım - Koçak, Ali. "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme". *Din, Değerler ve Sağlık*, 65-115.
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları, 2007.
- Yavuz, Kerim. "Din Psikolojisinin Araştırma Alanları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi* 5 (1982), 87-108.
- Yavuz, Kerim. *Günümüzde İnancın Psikolojisi*. Ankara: Boğaz İçi Yayınları, 2013.
- Yavuz, Ramazan. "40 bin kişi şifa için şeyhe koştu - Son Dakika Flaş Haberler". 2006. Erişim 22 Ağustos 2022. <https://www.hurriyet.com.tr/gundem/40-bin-kisi-sifa-icin-seyhe-kostu-4448326>
- Yeğin, Hüseyin İ. "Din Psikolojisi Açısından Kutsal Mekân İnsan İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/27 (2012), 53-91.



- Yeğın, Hüseyin İbrahim. “Türbe ziyaretlerinin psiko-sosyal sebepleri: Hayrettin Tokâdî Türbesi”. <http://acikeri-sim.ibu.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12491/569>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2018.
- Zinnbauer, Brian J. - Pargament, Kenneth I. “Religiousness and Spirituality”. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. ed. Raymond Paloutzian - Crystal L. Park. 21-43. New York: The Guilford Press, 2005.
- Zinnbauer, Brian J. vd. “The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects”. *Journal of Personality* 67/6 (Aralık 1999), 889-919. <https://doi.org/10.1111/1467-6494.00077>
- “Lourdes Meryem Ana Tapınağı”. 16 Ağustos 2022. Erişim 16 Ağustos 2022. [https://stringfixer.com/tr/Sanctuary\\_of\\_Our\\_Lady\\_of\\_Lourdes](https://stringfixer.com/tr/Sanctuary_of_Our_Lady_of_Lourdes)
- “Malik Ejder Türbesi | Kahramanmaraş Şehir Rehberi”, ts. <https://kahramanmaras-sehirrehberi.com/tr/icerik/malik-ejder-turbesi>
- “Sütçü İmam Türbesi | Kahramanmaraş Şehir Rehberi”. Erişim 19 Ağustos 2022. <https://kahramanmaras-sehirrehberi.com/tr/icerik/sutcu-imam-turbesi>

**EK1: Demografik Bilgiler**

Sıra No	Kod Adı	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Meslek	Görüşme Süreci
1	K1	Kadın	25	Evli	Ön Lisans	Ev Hanımı	5 DK
2	K2	Kadın	55	Evli	Okur-yazar değil	Ev Hanımı	8 DK
3	K3	Kadın	33	Evli	Lise	Ev Hanımı	7 DK
4	K4	Kadın	36	Evli	Lise	Ev Hanımı	8 DK
5	K5	Kadın	39	Evli	Ortaokul	Ev Hanımı	11 DK
6	K6	Kadın	25	Evli	Lise	Ev Hanımı	15 DK
7	E1	Erkek	76	Evli	İlkokul	Emekli	13 DK
8	E2	Erkek	68	Evli	Lise	Ziraat Odası Başkan Yardımcısı	11 DK
9	E3	Erkek	47	Evli	İlkokul	Türbe Görevlisi	15 DK
10	K7	Kadın	41	Evli	Lisans	Bankacı	9 DK
11	K8	Kadın	57	Evli	Okur-yazar	Ev Hanımı	20 DK
12	K9	Kadın	40	Evli	Okur-Yazar	Ev Hanımı	10 DK
13	K10	Kadın	32	Evli	Ortaokul	Ev Hanımı	10 DK
14	K11	Kadın	39	Evli	Lise	İşçi	13 DK
15	K12	Kadın	28	Evli	Lise	Özel Sektör	10 DK
16	K13	Kadın	45	Evli	Ortaokul	Ev Hanımı	15 DK
17	E4	Erkek	60	Evli	Lise	İşçi	10 DK
18	K14	Kadın	58	Evli	Ortaokul	Ev Hanımı	5 DK
19	K15	Kadın	26	Evli	Ortaokul	Ev Hanımı	4 DK
20	K16	Kadın	55	Evli	Okur-yazar	Ev Hanımı	10 DK
21	E5	Erkek	37	Evli	Yüksek Lisans	Hemşire	15 DK
22	K17	Kadın	25	Bekâr	Lisans	Öğretmen	6 DK
23	K18	Kadın	40	Evli	İlkokul	Esnaf	12 DK
24	K19	Kadın	42	Evli	İlkokul	Esnaf	10 DK
25	E6	Erkek	47	Evli	Lisans	Elektrik Mühendisi	17 DK
26	K20	Kadın	60	Bekâr	Okur-yazar	Emekli	15 DK
27	K21	Kadın	31	Evli	Yüksek Lisans	Ebe	10 DK
28	K22	Kadın	56	Evli	İlkokul	Esnaf	20 DK
29	E7	Erkek	52	Evli	Lisans	İmam	10 DK

Sıra No	Kod Adı	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Eğitim Durumu	Meslek	Görüşme Süreci
30	E8	Erkek	83	Evli	İlkokul	Dede	12 DK
31	E9	Erkek	32	Evli	Lise	Dede	15 DK
32	E10	Erkek	43	Evli	Lisans	Memur	18 DK
33	E11	Erkek	40	Evli	Lise	Esnaf	8 DK
34	E12	Erkek	48	Evli	İlkokul	Ambulans Şoförü	11 DK
35	E13	Erkek	63	Evli	Ön Lisans	Çevre Sağlığı Uzmanı	10 DK
36	E14	Erkek	38	Evli	Yüksek Lisans	Öğretmen	5 DK
37	E15	Erkek	66	Evli	İlkokul	Esnaf	15 DK
38	E16	Erkek	36	Evli	Lisans	Memur	6 DK
39	E17	Erkek	25	Bekâr	Lise	İşçi	4 DK
40	E18	Erkek	54	Evli	İlkokul	Esnaf	18 DK

# Dindarlık Eğilimine Gore Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Duzeylerinin Belirlenmesi: KSU İlahiyat Fakultesi ogrencileri Orneği\*

*Arş. Gor. Nesibe ASLAN AKIN*

Kahramanmaraş Sutcu İmam Universitesi İlahiyat Fakultesi Felsefe ve Din Bilimleri  
Bolumu Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı

naakin@ksu.edu.tr ORCID: 0000-0001-9567-7636

*Prof. Dr. Saffet KARTOPU*

Ankara Hacı Bayram Veli Universitesi İslami İlimler Fakultesi  
Felsefe ve Din Bilimleri Bolumu Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı

skartopu@hbv.edu.tr ORCID: 0000-0001-6846-0511

## oz

Gemişten gunumuze insanoğlunun sahip olduğu/olabileceği en değerli şey 'sağlık' olarak ifade edilebilir. Sağlığın geliştirilmesi ve iyileştirilmesi başta bireyin ve akabinde toplumun daha istenir ve yaşanabilir bir duzene sahip olması noktasında onem arz etmektedir. Toplumun sağlık konusunda ne duzeyde bilinç sahibi olduğu ile ilgili konular sağlık okuryazarlığının kapsamına girmektedir. Bununla beraber ruh sağlığı ve bunun geliştirilmesi adına sağlık okur yazarlığı kavramından mulhem bir konu *ruh sağlığı okuryazarlığı* dır. Bireylerin ruh sağlığı okuryazarlığı duzeyinin belirlenmesi başta kişinin daha sonra toplumun daha bilinçli, daha anlamlı ve daha istenir bir hayat yaşamasına yonelik olarak cozumlerin uoretilmesinde onemli olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında ruh sağlığı okuryazarlığının onemi daha iyi anlaşılmaktadır. Din psikolojisi alanında ruh sağlığı ve din/dindarlık çalışmaları incelendiğinde bu kavramların çeşitli şekillerde ilişkilerinin tespitlerine odaklanıldığı gorulmektedir. Bu tur çalışmaların sayısının artması ise oncelikle olgunun iyi anlaşılmasına ardından cozumlerin kapsamlı tahlil edilmesine fırsat verecektir. Bu bağlamda bu araştırmanın konusu dindarlık eğilimine sahip bireylerin ruh sağlığı okuryazarlığı duzeyinin tespit edilmesi ve dindarlık ile ruh sağlığı okuryazarlığı arasındaki ilişkiyi incelemektir. Yontem olarak nicel bir desenin seçildiği araştırmanın ornekleme, Kahramanmaraş Sutcu İmam Universitesi İlahiyat Fakultesi ogrencilerinden tesadufi yolla seçilmiştir. Elde edilen verilerin analizi için SPSS 26.0 paket programı kullanılmıştır. Çalışmanın sonuçlarına gore cinsiyet, yaş ve yerleşim yeri değişkenleri ile ruh

\* Bu alışma 09-11.09.2022 tarihinde evrimii olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Dindarlık Eğilimine Gore Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Duzeylerinin Belirlenmesi: KSU İlahiyat Fakultesi ogrencileri Orneği" başlıklı tebliğimizin yeniden duzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

sağlığı okuryazarlığı düzeyinde anlamlı bir sonuç elde edilmediği, medeni durumun ise anlamlı bir fark gösterdiği ve ayrıca dindarlık eğilimi ile ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyi arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Dindar Bireyler, Ruh Sağlığı, Ruh Sağlığı Okuryazarlığı, Farkındalık.

## Determination of Mental Health Literacy Levels According to Religious Tendency: Example of KSU Faculty of Theology

### Abstract

From past to present, the most valuable thing that human beings have/can have, can be expressed as 'health'. The development and improvement of health is important for the individual and then the society to have a more desirable and livable order. Issues related to the level of awareness of the society on health fall within the scope of health literacy. A subject derived from the concept of health literacy for the sake of mental health and its development is the subject of *mental health literacy*. Determining the mental health literacy level of individuals is important in producing solutions for the individual and then the society to live a more conscious, more meaningful and more desirable life. From this point of view, the importance of mental health literacy is better understood. When the mental health and religion/religiousness studies in the psychology of religion are examined, it is seen that these concepts focus on the determination of their relations in various ways. The increase in the number of such studies will give the opportunity to first understand the phenomenon well and then analyze the solutions comprehensively. In this context, the subject of this research is to determine the level of mental health literacy of individuals with a religious tendency and to examine the relationship between religiosity and mental health literacy. The sample of the research, in which a quantitative design was chosen as a method, was randomly selected from the students of Kahramanmaraş Sutcu Imam University Faculty of Theology. SPSS 26.0 package program will be used for the analysis of the data to be obtained. According to the results of this study, in which the level of mental health literacy was discussed in a university sample and the relationship between religiosity tendency and mental health literacy level was determined, no significant result was obtained in the level of mental health literacy for the variables of gender, age and residence, while marital status showed a significant difference. It has been determined that there is a significant difference between the tendency to religiosity and the level of mental health literacy.

**Keywords:** Psychology of Religion, Religious Individuals, Mental Health, Mental Health Literacy, Awareness.

### Giriş

Yeryüzünde yaşayan her insanın birbirinden farklı özelliklere ve birikimlere sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Her bireyin yaşama ve olaylara

karşı tutumu ve değer yargıları değişebilmektedir. Fakat tüm farklılıklara rağmen hemen herkesçe önem atfedilen birtakım değerler vardır ki bunlardan biri de sağlık ve sağlıklı bir yaşama sahip olmaktır. Nitekim Râzî bu durumu, “Afiyetten daha üstün, sağlıkla geçen bir hayattan daha lezzetli hiçbir şey yoktur.”<sup>1</sup> sözleriyle ifade etmektedir. Peki nedir bu sağlıklı hayat? Sağlıklı olmak hastalıklardan uzak olmakla mı ölçülür? Beden sağlığı yanında ruh sağlığına verilen önem toplum içerisinde ne oranda yer edinmiştir? Bütün bunların tanımlamasında, yorumlanmasında ve işlerliğinde başat rol sahibi olan *insan* faktörü belirleyici olmaktadır. Beden ve ruh sağlığı, sosyal iyi oluş, hastalıkların tanısı ve tedavisi ve diğer tüm bahislerde insanın subjektif bakış açısı bir noktaya kadar etkin bir rol oynamaktadır.

İnsanlar yaşamları boyunca pek çok tutum geliştirir. Yaşadıkları sosyal ve fiziki çevre, edindikleri alışkanlıklar, deneyimleri ve diğer pek çok yaşantıları tutumlarının gelişmesinde ve dünya görüşlerinin temellenmesinde önemlidir. Nitekim bu tutumlar ve dünya görüşleri insan davranışını anlama ve açıklamada bir fikir vermektedir. Bu durumda kişinin sağlığı ile ilgili geliştirdiği tutumlar ve görüşler de onun yaşantısından büyük oranda etkilenmektedir. Bundan dolayı kişinin sağlık durumunun iyi olmasında onun edindiği doğru bilginin oranı ve bilginin kaynağı bilinç seviyesinin yükseltilmesinde önemlidir. Bilinç ve farkındalık arttıkça hayat kalitesi de artış gösterecektir.

Kişinin bilinç seviyesinin artmasında okuryazarlık durumu oldukça etkili olmaktadır. Okuryazarlık her ne kadar okumak ve yazmak kelimelerinden oluşturulmuş olsa da kapsamı bu kadar dar değildir. Okuryazarlık kişinin hem çevresini anlamasında hem de tepkiler oluşturmasında kişiyi geliştirici bir özelliğe sahiptir. Sağlık okuryazarlığı, okuryazarlık kavramından oluşturulmuştur ve kişinin sağlıkla ilgili bilmesi gereken bilgilere ulaşması, haklarını öğrenmesi ve hayatını bu doğrultuda daha iyi idame ettirmesi konusunda yardımcı olmaktadır.

Ruh sağlığı okuryazarlığı, sağlık okuryazarlığından sonra geliştirilmiştir. Bu alandaki ilk çalışmalar 1990’lı yıllara rastlamakta ve bir kavram olarak ruh sağlığı okuryazarlığından ilk olarak 1997’de bahsedilmekte, kavramın tanımını yapılarak literatüre kazandırılmaktadır. Sağlık konusu çok kapsamlıdır

<sup>1</sup> Ebû Bekir er-Râzî, *Tabîbin Ahlâkı*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 53.

ve günümüze kadar belki de en fazla beden sağlığı üzerinde durulmuştur. Fakat beden sağlığı kadar ruh sağlığından da bahsetmek toplumun sağlık kalitesinin yükseltilmesi açısından önemlidir. Bu alanda yapılan çalışmaların artması ise umut vericidir.

Toplum nezdinde sağlık ve ruh sağlığı kadar önemli bir diğer unsur din konusudur. Yapılan çalışmalar neticesinde dine inanmayan bireylerin olabildiği fakat dinsiz bir toplumun var olmadığı anlaşılmıştır. Bu durum dinin de insanlar için sağlık kadar vazgeçilmez bir unsur olduğunu göstermektedir.

Bu bağlamda bu çalışmanın amacını dindar bireylerin ruh sağlığı okuryazarlık düzeylerinin tespit edilmesi ve dindarlık ile ruh sağlığı okuryazarlığı ilişkisinin incelenmesi oluşturmaktadır. Nicel bir desenin seçildiği bu araştırmanın örnekleme Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencilerinden rastgele seçilerek oluşturulmuştur. Verilerin analizinde SPSS 26.0 paket programı kullanılmıştır. Betimsel analizler, T-Testi, Tek Yönlü Varyans Analizi ve Post-Hoc testi yapılmış olup sonuçlar tablolar halinde gösterilmiş ve yorumlanmıştır.

## 1. 'Ruh Sağlığı Okuryazarlığı' Kavramı Üzerine

Geçmişten günümüze sağlık kavramı üzerinde pek çok kültürde farklı farklı tanımlamalar yapılmıştır. İlk tanımlamalarda sağlık genel olarak bir hastalık veya sakatlığın olmayışı şeklinde ele alınsa da bu tanım evrensel olarak tam bir geçerlilik arz etmediğinden bir süre sonra farklı tanımlar gündeme gelmiştir (Öztürk – Kıracı, 2019, 382). Dünya Sağlık Örgütü ve Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu Yürütme Kurulları kararıyla 1978'de düzenlenen ilk uluslararası temel sağlık hizmetleri konulu konferansta sağlık, yalnızca bir hastalık veya sakatlığın olmayışı değil bedensel, ruhsal ve sosyal yönden tam bir iyilik hali olarak tanımlanmış bu iyilik halinin imkanların verdiği en üst düzeyde tutulmasının bir amaç olduğu vurgulanmıştır (Pala, 2018, 377). Kişinin genel olarak hayat kalitesini artırılması ve korunması konusunda sağlığın önemi<sup>2</sup> ve yeri bu tanımla beraber ortaya konmuştur.

---

<sup>2</sup> Belirtmekte fayda var ki sağlık ve hastalık kavramları bir birinin zıddı olan kavramlar değildir. Bu anlamda tıp ve sağlık hizmetlerinin amacı yalnızca hastalıklarla uğraşmak değil aynı zamanda kişiyi sağlıklı yaşatmaktır (Hayran, 2012, 82).

Kişinin hayat kalitesini artırma konusunda kendisine yardımcı olabilecek hususlardan bir diğeri olarak okuryazarlık konusu da önemli bir konuma sahiptir. Okuryazar kelimesi her ne kadar okumak ve yazmak kavramlarından doğmuş olsa da bundan daha geniş anlamlara sahiptir (Gül, 2007, 19). Okuryazarlık bir anlamda kişiye içinde yaşadığı toplumun sosyal normlarını anlama ve paylaşmaya sebep olmasından dolayı bir etkileşim aracı olmaktadır (Aşıcı, 2009, 11). Kökenini okuryazarlık kavramından alan ‘sağlık okuryazarlığı’ ilk olarak 1974 yılında Scott Simonds tarafından “*Health Education as Social Policy*” adlı bir makalede kullanılmıştır (Simonds, 1974; Yılmaz – Tiraki, 2016, 142). Bu kavram, ‘okuryazarlık ve sağlık ilişkisinde sağlık ve sağlıkla ilgili karar vermede arabulucu faktör olarak kişinin okuryazarlık kapasitesini tanımlayan davranış’ şeklinde tanımlanmaktadır. Sağlık okuryazarlığının kavramlaştırılması okuryazarlık, yetişkin eğitimi ve sağlığın teşviki alanlarında yapılan araştırmalara dayanmaktadır (Aslantekin, 2011, 21). Sağlık okuryazarlığı doğru bilgi ve hizmete ulaşma ve bunları kullanabilme becerilerinin oluşumunda önemli bir faktördür. 1978’de düzenlenen ilk uluslararası temel sağlık hizmetleri konulu konferansta insanların kendi sağlıklarını hem geliştirmek hem de devam ettirmek adına yapılan faaliyetlere katılması hem bir görev hem de bir hak olarak kabul edilmiş ve bu konuda halkın okuryazarlığının artırılmasına yönelik öneriler ifade edilmiştir (Pala, 2018, 374). Bu şekilde sağlık hizmetlerinde kalitenin oluşumu, var olan kaynakların doğru kullanımı ve bireylerin hem kendi sağlıkları hem de toplum sağlığı üzerinde yetkin olmaları amaçlanmaktadır.

Anthony F Jorm vd. tarafından 1997 yılında yayımlanan bir çalışmada, sağlık okuryazarlığı kavramı iyi sağlığı teşvik eden ve sürdüren yollarla bilgiye erişme, bilgiyi anlama ve kullanma yeteneği olarak tanımlanmıştır. Bu tanımın ardından araştırmacılar “sağlık okuryazarlığına ek olarak zihinsel bozukluklarla ilgili tanınmasına, yönetilmesine veya önlenmesine yardımcı olan bilgi ve inançlara atıfta bulunmak için "ruh sağlığı okuryazarlığı" terimini oluşturduk” (Jorm vd., 1997, 182) ifadelerini kullanmaktadır. Fiziksel sağlığın korunması ve geliştirilmesi açısından sağlık okuryazarlığı ne kadar önemliyse ruh sağlığının korunması ve geliştirilmesinde ruh sağlığı okuryazarlığı o kadar önemlidir (Akdoğan, 2018, 9). Herhangi bir hastalığın tedavi edilmesinde öncelikle durumun farkına varılması gerekmektedir. Ruhsal



hastalıklar özelinde bu durum bazen kişi tarafından bazen de ailesi veya yakın sosyal çevresi tarafından fark edilebilir. Belirtilerin doğru okunması adına bireylerin doğru bilgi seviyelerinin derecesi önemlidir. Bu anlamda hastalıkların ilk tespiti ve tedaviye dönük uygulamalar ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyiyle doğru orantılı olacaktır.

Ruhsal hastalıkların tedavisinde tanı başta olmak üzere bireyin ve toplumun bu tür hastalıklara nasıl baktığı uygun ve doğru tedaviler için oldukça önemlidir. Sağlık inançları modeli açısından hastalığın tedavisi için algı ve inançlar<sup>3</sup> büyük önem taşır. Ruhsal bir hastalığa sahip olan kişi ve kişiye en yakın konumda olan aile, çevre ve arkadaşlar bu hastalığın başlangıç seviyesinden itibaren hastalığı ne derecede fark ederse ve nasıl yorumlarsa ona göre uygun ve doğru tedaviler de durumu takip eder. Şayet hastalık olduğundan farklı yorumlanırsa bu yanlış bir tedavi demektir. Ayrıca hastalığa sahip kişi ve çevresi bu durumu dinsel inanç anlamında Tanrı'nın bir cezası, dert ve bela olarak görüyorsa yine tedavi şekli farklı olacak ve tıbbi bir destek almak yerine geleneksel çözümlere gidilecektir (Özbaş vd., 2008). Jorm vd. ruh sağlığı okuryazarlığı üzerine yaptıkları 1997 tarihli ilk araştırmalarında halkın yeteri düzeyde bilgi sahibi olmadığından ve 2006 itibariyle yeni çalışmalarında da bu durumun hala devam ettiğinden bahsetmektedir. Ayrıca Jorm vd. halk ile sağlık uzmanları arasında ruhsal hastalıkların tedavisi üzerinde bir inanç farklılığı<sup>4</sup> olduğundan bahseder. Sağlık uzmanları pek çok ruhsal hastalık üzerinde uzmanlaşmaktadır fakat uzmanlar her ne kadar hastalıklar üzerinde uzmanlaşıp aralarında fikir birliğine ulaşmış olsalar dahi halk bu hastalıklara aynı şekilde yaklaşmamakta tanı ve tedavi hak-

---

<sup>3</sup> Sağlık halinin tanımlanmasında objektif ve subjektif boyutlardan bahsedilmektedir. Objektif sağlık, bir hekimin hasta kişiyi muayenesi neticesinde belirtilen bir durum iken subjektif açıdan sağlık ise kişinin fiziksel, ruhsal ve sosyal yönden kendi durumunu algılamasını kapsar. Buna ilave olarak hastalık kavramında da objektif ve subjektif boyutlar yer almaktadır. Bundan dolayı benzer hastalığa sahip olanlar bu hastalığı farklı şekillerde yorumlayabilmektedir. Bu farklılıkların oluşmasına neden olan faktörler arasında hastaların kişisel deneyimleri, bilgileri, değerleri, inançları ve gereksinimleri sayılabilir (Öztürk-Kıraç, 2019, 384; Hayran, 2012).

<sup>4</sup> İnanç kavramı ilk olarak dinsel bir anlam çağrıştırabilmektedir fakat buradaki anlamı itibariyle dini bir inançtan bahsedilmemektedir. Daha ziyade epistemik bir inanç olarak anlaşılmalıdır.

kında farklı bir inanca sahip olmaktadır. Uzmanların bir ruhsal hastalığa bakışı ile halkın bakışı arasında farklar vardır ve devam etmektedir. Böyle olması da hastalığın anlaşılmasını ve doğru bir tedaviyi geciktirmektedir (Jorm vd., 2006). Ruhun ve fiziksel sağlıklı ve maddi-manevi gelişmiş bir toplum olabilmek adına sağlık okuryazarlığı ve ruh sağlığı okuryazarlığı seviyelerinin yükseltilmesi gereklidir. Jorm vd. tarafından da ifade edildiği üzere bu seviyenin yükselmesi önündeki engellerden biri halk ve sağlık uzmanları arasındaki boşluk ve farktır. Bu boşluğu kapatmak için ruh sağlığı okuryazarlığı düzeylerinin yükseltilmesinin yanında sağlık enformasyonunun da doğru bir şekilde halka ulaşması gerekmektedir. Sağlık enformasyonunun geniş kitlelere ulaştırılmasında ise en hızlı ve en iyi yol sağlık iletişimi<sup>5</sup> disiplininin kullanılmasıdır (Hergenç, 2011, 59-60). Sağlık iletişimi kanalıyla halka ulaşmak ve bilgilendirmek ve halkın güvenini kazanmak uzun vadede tüm toplumda sağlık bilincinin yer edinmesini sağlayacaktır.

Ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyinin artması, ruhsal hastalıkların tanınması, belirtilerinin doğru okunması ve tedavinin erken ve doğru tanıyla yapılması anlamına gelmektedir (Göktaş vd. 2018). Fakat bu durumun önüne engel olarak çıkan ve üzerinde çalışılması gereken bir diğer konu bu hastalıklara yönelik oluşan stigma (damga) ile ilgilidir. Stigma, bu hastalıkların tanı ve tedavisinde en büyük engeller arasında görülmektedir (Altun - Özer, 2022, 286). Ruhsal hastalıklara karşı stigma, bu hastalıklarla ilgili anlatılar, yanlış anlamalar, negatif stereotipi ve tutumlar neticesinde ortaya çıkmaktadır. Bir kişi ruhsal bir hastalıktan muzdarip ise o kişi toplum tarafından tehlikeli olarak addedilir ve ondan korkulursa veya hastalığından ötürü suçlanırsa bu durumda o toplumda ruhsal bir hastalıkla mücadele eden kişiye karşı bir soyutlama başlamış demektir (Bostancı, 2005, 33). Ruhsal hastalıklara sahip kişiler veya kişi yakınları çevrelerinden damgalamaya maruz kalmamak adına bu tür durumların üstünü örtmek isteyebilir. Damgalamaya

---

<sup>5</sup> Sağlık iletişimi, sağlığın geliştirilmesini sağlamak, kişilerin ve toplumun sağlık konusundaki kararları üzerinde etkili olmak ve bilgilendirmek için gerekli iletişim stratejilerinin incelenmesi ve kullanımı şeklinde tanımlanmaktadır (Hergenç, 2011, 60).

maruz kalmak<sup>6</sup> özellikle psikiyatrik bozukluk gösteren bireylerin hem tedavilerinde hem de sosyal çevrelerinde sorun yaşamalarına sebep olmaktadır (Özbaş vd., 2008, 15). Tüm bu durumlar toplumun bilinç ve farkındalık seviyeleriyle ilgilidir. Şayet bu insanlar en başta toplum tarafından bu şekilde bir ayırımı uğramayacağını bilse belki de sağlık sorunlarıyla daha kolay ve rahat mücadele vereceklerdir. Çünkü ruhsal bir rahatsızlıkla baş etmeye çalışan kişi hem hastalıkla hem de diğer insanların negatif tutumlarıyla uğraşmak durumundadır (Güven, 2021, 78). Bu anlamda, bir ülkenin gelişmişlik düzeyini gösteren en önemli ölçütler arasında hastalarının oranı<sup>7</sup> ve hastalıklarla baş etme yöntemleri olmaktadır.

Ruh sağlığı hizmetlerinde, ruhsal hastalıkları önleme aşamasındaki üç düzeyden<sup>8</sup> ikincisinin (hastalığın erken tanı ve tedavisinin yapıldığı ve hastalığın tekrarlanmasının azaltıldığı hizmetler) uygulanabilmesi için genel olarak halkın bilinçlendirilmesi oldukça önemlidir. Burada değinilmesi gereken bir konu aslında genel olarak sağlıkla ilgili problemlerin giderilmesi açısından kişiye hastalık hali sirayet etmeden önce onun çeşitli yollarla bilinçlenmesi ve hayatını ona göre idame ettirmesidir. Fakat insanların çoğu sağlığın önemi konusunda olumlu görüşler beyan edebilirken bunun uygulanması noktasında aynı doğrultuda bir sonuç alınamamaktadır. Pek çok kimse, sağlıksız olduğunu bildiği halde elde edecekleri lezzeti düşünerek birtakım yiyecekler tüketebilmekte, yine sağlığını göz ardı ederek heyecan uğruna bazı sporlara yönelebilmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere sağlığın kendileri için öncelik olduğu söyleyen kişilerin hayatlarında bu pek de bir öncelik olmamaktadır (Hayran, 2012). Bu durumda kişilerin bilinç düzeyleri yanı sıra bunların uygulanma durumları ve nihayet bir yaşam tarzına dönüştürülmesi hedeflenmelidir.

---

<sup>6</sup> Ülkemizde yapılan çalışmalara bakıldığında bu tür problemler yaşayan kişilerin damgalanmaya maruz kaldıklarını göstermektedir (Özbaş vd., 2008, 15).

<sup>7</sup> “Bir ülkenin gelişmişlik düzeyini gösteren en önemli ölçütler anne ve bebek, morbidite ve mortalite oranlarıdır” (Terzioğlu, Erişim: 10.08.2022 )

<sup>8</sup> Birincil düzey; işsizlik, kayıp, travma gibi sebeplere bağlı olarak ruhsal hastalık oluşma riski olan kişilere yönelik hizmetlerdir. İkincil düzeyde; hastalığın erken tanı ve tedavisinin yapıldığı ve hastalığın tekrarlanmasının azaltıldığı hizmetlerdir. Üçüncül düzeyde; kronikleşmiş hastalıklarla ilgili hizmetlerdir (Güven, 2021, 81).

Bireylerin hayata bakışları, kişisel farklılıkları ve sahip oldukları bilinç düzeyleri nihayetinde hastalık tanımlarını ve başvuracakları sağlık hizmetlerini<sup>9</sup> etkilemektedir. Bireysel farklılıklar, kişilerin psikolojik durumları ve stres altında olup olmamalarını ve özellikle semptomları algılamaları üzerinde etkilidir. Bireyin algıladığı subjektif hastalık durumu sosyo-demografik özelliklerden tutun da yaşadığı toplumun değerleri, kültürü ve sağlık hizmetlerine kadar pek çok faktörden etkilenmektedir. Bundan dolayı kişilerin hastalık tanımlamaları toplumdan topluma ve zamana bağlı olarak değişmekte ve sonuç olarak baş vurulan sağlık hizmetleri türü ve bu hizmetlerden yararlanma oranları da değişiklik göstermektedir (Hayran, 2012). Bu anlamda hastalık, sağlık, tedavi yolları gibi alanlarda kültürel çalışmalar yapılması toplumların bilinç seviyelerini ölçmede ve artırmada yardımcı olacaktır.

## 2. Din-Dindarlık ve Ruh Sağlığı

Din ve sağlık arasındaki bağı görmek için eski dönemleri ve ilkel toplumları incelemek gerekir. Modern psikoloji ve psikiyatri gelişmeden önce dünyanın çeşitli yerlerinde ruh hastalıklarını teşhis etmek ve tedavisi üzerinde çalışmak din adamları, büyücüler, şamanlar ve medyumların üzerinde faaliyette bulunduğu bir konuydu (Yapıcı, 2019, 284). Hekimler yerine bu tür kimseler genelde dinsel içerikli uygulamalarla tedavi yapmaktaydı.

İlkel kabilelerde kendilerinden geçerek ruhlar alemine aracılık ettiğine inanılan şaman isimli kimseler genel olarak, ruh çağırma, tedavi, büyü ve kehanet gibi alanlarda faaliyet gösterirdi (Küçük vd., 2015, 58,59). Şamanın görevi ruhlarla veya Tanrılarla yaşanan bir tür talihsizliğin -hastalık veya kaza gibi- sebepleri hakkında konuşmak olarak özetlenebilir. Bu görevin ifası için şaman, çoğu zaman trans benzeri bir hale girer (Winston, 2018, 64) ve yaşanan talihsizlikleri iyileştirmeye çalışırdı.

Orta ve Kuzey Asya'da olduğu gibi şamanın sağaltım görevleri çeşitli şekillerde olabilmektedir. Hastalığın nedeninin canın (ruhun) çalınması, vü-

<sup>9</sup> Sağlık hizmetleri koruyucu sağlık hizmetleri, tedavi edici sağlık hizmetleri ve rehabilitasyon hizmetleri olarak üçe ayrılmaktadır (Güven, 2021, 76). Sağlık hizmetleri sunan sektörler, popüler sektör, folk sektör, profesyonel sektör şeklinde sınıflandırılabilir (Hayran, 2012).

cuda sihirli bir nesnenin girmesi veya hastanın kötü ruhlar tarafından çarpılması olduğu durumlarda tedavinin de buna uygun olarak canın bulunması, zararlı nesnenin çıkarılması veya ifritlerin kovulması olarak gerçekleşmesi beklenir. Genellikle kurbanların sunulduğu bu tür bir sağaltımı ise ruhları görebildiği, nasıl etkisizleştirileceklerini bildiği ve kaçan canı geri getirebildiği için ancak bir şaman yapabilir (Eliade, 2018, 275-276). Burada dikkat edilmesi gereken husus aslında hastalığın yorumlanma şekliyle doğru orantılı olarak tedavi edilmeye çalışılmasıdır. Tanı ve tedavi şekillerinde din ve bireysel-toplumsal inanışlar oldukça öne çıkmaktadır. Bundan dolayı, sağlık-hastalık yöneliminin dini hayat görüşleri ile iç içe (Bolsoy – Sevil, 2006, 85) olduğu söylenebilir.

Dini görüşlerin sağlığın bozulması ve tedavisi üzerindeki etkisi açısından örnek olarak Mezopotamya inanışına bakmak yerinde olacaktır. Mezopotamya’da hastalıkların görünmez güçlerin vücuda girmesiyle meydana geldiği inancı vardı. Her insanın başına gelebilecek hastalıklar için kişinin günah işlemesi, tanrılara karşı görevlerini ihmal etmesi gibi sebeplerle oluşurdu (Bayat, 2016, 47-48). Bu tür bir hastalığın tedavisi de büyüden başka bir şey değildi (Dündar vd., 2019, 80-81). Anlaşılacağı üzere bu inanışta hem hastalığın oluşması hem de tedavisi üzerinde dini inançlarının ne kadar etkin olduğu ortadadır.

Her dinde ayinler vardır ve bu ayinler toplulukların birbirine bağlanmasında etkilidir. Antropolog Victor Turner, din ve ayinin insanlardaki bir takım gerilimleri dışa vurma ve çözmede etkin bir role sahip olduğundan bahseder. Kendisi Zaire’de yaşayan Ndembu halkından cüzzamlı bir kadının iyileştirilmesi için *çihamba* denilen bir ayinin yapışını analiz eder. Bu tür ayinlerin hastalığı iyileştirme amacının yanı sıra böylesi büyük organize işlerin halkı birleştirici özelliklerinden bahseder (Winston, 2018, 112-113). Dinsel etkileşim aracı olarak ayinlerin hem kişisel sağaltımda etkili olmakta hem de genel halk kitlesinin bütün olarak hareket etmesinde rol oynamaktadır.

Hristiyan Batı dünyasında özellikle dua, İncil okuma ve günah çıkarma gibi dini uygulamalar, akıl sağlığı açısından bireylere yönelik tedavi şekilleri olarak kabul edilen dinsel sağaltım şekillerindedir. Bunlar manevi rehberlik kapsamında yapılmaktadır (Holm, 2018, 142). Bu toplumlarda pek çok dini

kurum ruh sağlığı hizmetleri vermektedir (Köylü, 2007, 73). Bu durum toplumların dini inançlarının tedaviye dâhil edilmesinin bir örneğini teşkil etmektedir.

İslâm öncesi Arap toplumunda rukye adı verilen ve birçok hastalık için kullanılan bir tedavi yöntemi vardı. Bu tedavi yöntemi, Rak adı verilen kimseler tarafından dua ve efsunda bulunarak söz veya fiille şifa vermek üzere kullanılırdı (Kartopu – Ünalın, 2019, 384). Görüldüğü üzere insanlar çeşitli duaların okunması suretiyle dinsel içerikli bir tedavi yoluna gitmekteydi.

Genel olarak Müslüman inancında hastalıklara karşı hem tıbbi tedavinin uygulanması hem de sağlığın tekrar kazanılmasında yapılan duanın rolü büyüktür. Müslüman inanca sahip kişiye göre Allah her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, dilerse kişiyi tüm sıkıntılarından kurtarabilecek güce sahip bir varlıktır. Bu türden bir inanç kişiye güven verir ve ruh sağlığını olumsuz yönde etkileyebilecek karamsar duygulardan korur (Peker, 2013, 245). Müslüman kişi ibadetleriyle bu inancını pekiştirerek hastalık halinin kendisinden uzaklaştırılmasını dilemektedir.

Literatürde kullanılan tüm terimlerin tanımlanmasında alandaki uzmanlarca fikir birliğinin sağlanması her zaman mümkün olmamaktadır. Bazı terimlerin göreceli yapısı ortak bir kanaatin oluşturulmasını mümkün kılmamaktadır. Ruh sağlığını tanımlamak da terimin belirli bir göreceliliğe sahip olmasından dolayı zor görünmektedir (Horozcu, 2019, 179). Nitekim bazı araştırmacılar ruh sağlığı ifadesi yerine sağlıklı kişilik demeyi daha uygun bulmaktadır. Buna göre sağlıklı kişilik genelde toplum ve kişi tarafından değer verilen davranış biçimleri anlamına gelmektedir. Bu da toplum tarafından kabul gören “normal”, tipik ve yaygın davranışları gösteren bir kişilik tipini tanımlamak demektir (Yaparel, 1987,48). Normal-anormal<sup>10</sup> arasındaki sınır ise kesin olarak çizilememektedir.

Özellikle kültürel<sup>11</sup> ve kişisel pek çok faktörün rol oynadığı göz önünde bulundurarak ruh sağlığı, ‘bireyin ruhunda ve yakın çevresiyle ilişkisinde

<sup>10</sup> Ruhsal olaylarda normal davranış ölçüsü subjektif olduğu için vaka örneklerinin çoğunda belirtiler anormal olsa dahi hasta kişi bunların farkında olmayabilir (Peker, 2013, 227).

<sup>11</sup> Kültürler arası çalışmalar yapan araştırmacılar, normal olanı ve olmayanı belirleme noktasında toplumsal ve kültürel faktörlerin rolünü ısrarla vurgulamaktadır (Yapıcı, 2013, 41).

ruhsal rahatsızlıkların bulunmaması' (Holm, 2018, 143); ferдин bedensel ve psikolojik açıdan kendisiyle, benimsediği inançları ve değer yargılarıyla, yakın ve uzak çevresinde aynı kültürü paylaştığı diğer insanlarla, kendisini kuşatan fiziksel dünyayla uyumlu ve barışık olması (Yapıcı, 2013, 46); bireyin iç ve dış dünyasındaki ilişkilerini bozacak rahatsızlıkların olmaması (Kızılgeçit, 2017, 170) şeklinde tanımlanabilir.

Ruhsal sağlığın iyi ve yerinde olmasının pek çok göstergesi sayılabilir. Bu göstergeler kişiden kişiye veya toplumdun topluma değişkenlik gösterebilmektedir. Buna mukabil bireyin sahip olduğu, içinde yaşadığı çevre ile ilişkisi denge, uyum ve doyuma sahip ise bireyin ruh sağlığının yerinde olduğu düşünölmektedir (Bostancı, 2005, 32). Ruh sağlığını belirleyici kriterler arasında “olgunlaşma”, “normallik”, “uyum”, “denge”, “kendilik algısı” ve “bi-reysel farkındalık” (Yapıcı, 2019, 283) gibi çeşitli kriterler sayılabilir. Bu kriterler farklı toplumlarda farklı şekillerde yer alabilir. Bunun sebebi bir anlamda insanların subjektif hastalık tanımlarıyla ilgili olmaktadır. Aynı hastalık sürecinden geçmiş fakat farklı yaşantılara sahip kişiler içinde buldukları hastalığı ve süreci farklı yorumlayabilir. Bundan dolayı sağliksal göstergeler birey ve toplumlarda farklılık gösterebilir.

Dindarlık ile genel anlamda ruh sağlığı göstergeleri arasındaki ilişki incelendiği zaman bu ilişkinin yalnızca olumlu veya olumsuz bir ilişki gibi tek yönlü, tek boyutlu ve doğrusal olmadığı görölecektir (Yapıcı, 2019, 288). Aksine, literatüre bakıldığında bu ilişkinin pek çok faktöre bağlı olarak geliştiği ve tüm bu faktörlere göre ele alınması ve incelenmesi gereken bir ilişki olduğu görölmektedir. Buna ek olarak ruh sağlığı ve din araştırmalarındaki en büyük güçlüklerden biri olarak yapılan çalışmalarda ruh sağlığı ve din kavramlarının ne anlamda araştırma sorusu olarak kullanıldığı ve hangi ölçümlerin yapıldığı gösterilebilir. Bu nokta göz önüne alındığı zaman ruh sağlığı ve din araştırmalarındaki görece zıtlıklar daha iyi anlaşılabilir (Apaydın, 2010, 62). Ruh sağlığı ve din ilişkisinin tek yönlü bir ilişki olduğunu düşünmek ise ancak bir yanılsamadır (Paloutzian - Park, 2013, 347). Konu ile ilgili olarak araştırmacılar fikir birliğine sahip görünmemektedir. Bir kısmı dinin

ruh sağlığı üzerinde olumsuz<sup>12</sup> bir etkiye sahip olduğunu kanaatindeyken diğer bir kısmı dinin olumlu<sup>13</sup> yönünü ön plana çıkarmakla beraber dindarlık biçimlerinden bazılarının ruh sağlığını olumlu olarak, bazılarının ise olumsuz bir şekilde etkilediğinden bahsetmektedir. Geçmişte dinin genel olarak doğası gereği sağlıklı olduğu kabul edilmekteyken sonraki dönemlerde bu durum tersine dinin lehine dönmeye başlamış ve pek çok araştırmada dinin pozitif ruh ve beden sağlık sonuçları ve olumlu duygularla ilişkisi ortaya konulmaya başlamıştır (Cohen - Koenig, 2016, 153). Buna mukabil yapılan çalışmaların artık dine karşı daha pozitif bir tutuma sahip olduğu söylenebilir.

Yaşama değer verdiği düşünüldüğünde dinin kişi üzerinde pozitif etkileri olacaktır (Argyle, 2022, 207). Dini grubun sosyal desteği ve ritüellerdeki paylaşımlar ile ayrıca pek çok dini grubun sağlığa zararlı alışkanlıkları yasaklamasından<sup>14</sup> dolayı inananlarının daha iyi “sağlıklı davranış” sahibi olmaları dinin sağlık üzerindeki etkilerindedir (Argyle, 2022, 209). Nitekim sosyal destek modeli (Köylü, 2007, 81) adı verilen bir modele göre ibadethaneye gitmek ve orada grup halinde<sup>15</sup> dini ritüellerde bulunmak kişinin hem psikolojik anlamda rahatlamasına hem de sosyalleşmesine katkı sağlamaktadır (Horozcu, 2019, 178). Dini katılım bireylerin yakınlaşmalarına olanak sunarak sağlık ve iyilik hallerini artırmaktadır (Cirhinlioğlu, 2020, 97). Zira bilinmektedir ki kişinin toplumdan çekilerek izole olması onun ruh hastalığına yakalanabileceğine işaret olarak gösterilirken sosyalleşmesi de kişiyi ruhen koruyucu olarak değerlendirilmektedir (Horozcu, 2019, 180). Bu anlamda sosyalleştirici ve toplumla bütünleştirici etkisi olan dinin ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkilerinden bahsedilebilmektedir.

<sup>12</sup> Bu konuda başta Freud, Dittes ve Ellis sayılabilir (Yapıcı, 2019, 286; Cirhinlioğlu, 2020, 93).

<sup>13</sup> Konu ile ilgili olarak James, Durkheim, Jung, Allport, Ross, Maslow, Frankl, Yalom gibi araştırmacıların görüşlerine bakılabilir (Yapıcı, 2019, 286; Cirhinlioğlu, 2020, 93).

<sup>14</sup> Çeşitli dini öğretiler sağlık ve iyilik hali için zararlı olan davranışlara yönelmeyi yasaklar veya onaylamadığını belirtir. Bu tür yasaklar dinin emrettiği, sigara ve içkiden kaçınma, madde kullanma gibi, faydalı sağlık uygulamalarıdır ve kişiyi sağlık açısından koruyucu olmayı hedeflemektedir (Cirhinlioğlu, 2020, 100).

<sup>15</sup> Müslüman inancına göre camilerde farz namazlar toplu kılınmaktadır. Topluca kılınan bu namazlar bir dayanışma ruhu oluşturmaktadır. Bunun sebebi aynı işi yapanlar arasında ortaya çıkması muhtemel bir sevgi, muhabbet ve dolayısıyla dayanışmadır (Daryal, 2021, 101).



Dindarlığın ruh sağlığı üzerindeki olumlu etkisi, stres oluşturuşu şartlar altında bulunan kimselerde daha belirgin olarak görölmektedir (Yapıcı, 2019, 288). Din, ağır bir hastalıkta ve ölüme bağlı tecrübelerde olumlu etkilerde bulunabilir (Holm, 2018, 145). Din bireyin yaşadığı acı verici ve stresli durumlar karşısında bakış açısını değiştirici bir güce sahiptir. Kişiyi içinde bulunduğu durumların olumsuz taraflarına bakması yerine tüm olanların bir amacı ve anlamı olduğu noktasına yönelmesine yardımcı olur (Cirhinlioğlu, 2020, 94). Ayrıca dindarlığın göstergelerinden olan dua etme de bu konuda önemlidir. Dua etme, çeşitli stres oluşturuşularıyla baş etme mekanizması olarak görölmektedir. Bunun sebebi duanın kişilere düşünme ve tasarlama için alan açmasıdır (Cirhinlioğlu, 2020, 99). Buna ek olarak dindarlığın içsel ve dışa dönük olmak üzere iki yönünün on sekiz aydan önce stresi azalttığı tahmin edilmekte ayrıca içsel dindarlık kişiyi ölüm ve ciddi hastalık gibi endişe ve depresyona sebep olan strese karşı korumaktadır (Argyle, 2022, 212). Bu çalışmalar neticesinde dinin sağlık üzerindeki pozitif rolü görölmektedir.

Dindarlık ve sağlık arasındaki ilişki yalnızca ruh sağlığına değil aynı zamanda dindarlığın farklı biçimlerine de bağlıdır (Holm, 2018, 145). Bireylerin bakış açlarına göre dindarlık anlayışları ve tanımları değişmektedir. Kimi durumlarda bir dine mensup olup ritüellerini yerine getirmeyenler kendilerini dindar sayabilmekteyken bazen de dini emirleri fazlasıyla yerine getirdiği halde kişiler vesveselerinden dolayı kendisini Tanrıdan uzaklaşmış hissedebilmektedir (Horozcu, 2019,177). Bu anlamda kişi kendisini ne derece dindar kabul ederse inandığı dinin ruh sağlığına etkisi de o oranda gelişecektir.

Din ve ruh sağlığı arasında negatif sonuçlara ulaşan araştırmalar da mevcuttur. Buna örnek gösterilebilecek bir araştırmaya göre dini katılım aşırı stresli durumlarda kişinin baş etme becerisine katkıda bulunmasına rağmen daha az stresli durumlarda aynı etkiyi vermeyebilir. Bununla ilgili bir araştırmada dini inancın gücü ile gündelik stres ve zorlukla baş etme arasında ilişki bulunamamıştır (Cirhinlioğlu, 2020, 100). Bazı araştırmalar aşırı katı yönelimlerin, bağnazlık, homofobi ve başka kişilerin inançlarına karşı genel bir hoşgörüsüzlük hali gibi olumsuz durumların olabileceğini göstermektedir (Paloutzian - Park, 2013, 352). Bir başka araştırmaya göre de dini yaşam içerisinde ritüeller oldukça önemli olmakla beraber kontrolsüz ve aşırı-

riya kaçılarak yapıldığında bazı takıntı ve vesvese durumlarına sebep olabilmektedir (Paloutzian - Park, 2013, 364). Olumlu etkilerini kabul etmekle beraber bazı çalışmalarda dini inanç ve uygulamaların olumsuz sonucunu gormek belki de yanlış anlaşılmış ve çarpıtılmış dini inançlardan kaynaklanmaktadır (Koenig - Al Shohaib, 2021). Bu durum ruh sağlığı ile dindarlık arasındaki çalışmalarda karşılaşılan gulklerdenendir (Yapıcı, 2011, 31). İlgili çalışmaların incelenmesi neticesinde dinin hangi durumlarda ve nasıl negatif sonuçlar doğurabileceği ve zellikle yapılan çalışmalarda din ile ilgili kullanılan kavramların nasıl tanımlandığı nemli olmaktadır.

Yapılan araştırmalarda kullanılan değişkenlerin kavramsallaştırmaları, incelenen boyutlar ve zellikle araştırma blgesinin nitelikleri elde edilen bulgular üzerinde belirleyici olmaktadır. Tüm bunlar gz nne alındığında alanyazında elde edilen sonuçların değişkenliği daha rahat anlaşılabilecektir. Geçmişe oranla yapılan çalışmalarda ruh sağlığı ve din arasında olumlu sonuçların artış gstermesi dinin insan üzerindeki olumlu etkilerinin ortaya konulması açısından değerlidir.

### 3. Amaç ve Yntem

Çalışmanın amacı dindarlık eğilimine sahip bireylerin ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyinin tespit edilmesi ve dindarlık eğilimi ile ruh sağlığı okuryazarlığının ilişkisini incelemek ve ilerleyen çalışmalar için bir yol açmaktır. Ayrıca alışma, ülkemizde pek fazla çalışılmamış olan ruh sağlığı okuryazarlığı ile ilgili literatüre bir katkı sağlamak amacını gütmektedir. Bu bağlamda araştırmanın temel problemi dindarlık eğilimine sahip bireylerin ruh sağlığı okuryazarlığı düzeylerini tespit etmek ve dindarlık ile ruh sağlığı okuryazarlığı arasındaki ilişkiyi incelemektir. Buna bağlı olarak ayrıca aşağıdaki sorulara yanıt aranmıştır;

1. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat fakültesinde okumakta olan ğrencilerin ruh sağlığı okuryazarlığı ne düzeydedir?

2. Katılımcıların ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyinde cinsiyet, yaş, medeni durum, yaşamın çoğunun geçmiş olduğu yerleşim yeri gibi zelliklerine gre bir farklılık var mıdır?

3. Katılımcıların dindarlık eğilimine gre ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyinde bir farklılık var mıdır?

Araştırma 2022 yılı Temmuz ayı içerisinde 238 kadın ve 144 erkek olmak üzere toplam 382 kişi ile yapılmıştır. Katılımcıların çalışmaya dâhil edilme şartı Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğrencisi olmaktır. Bu program içerisinde 1. Öğretim, 2. Öğretim ve İLİTAM programı öğrencileri olmak üzere farklı yaş gruplarına sahip öğrenciler eğitim almaktadır. Bu durumun elde edilecek verileri zenginleştireceği öngörülmüştür. Örneklem grubu bu öğrenciler arasından rastgele seçim yapılarak oluşturulmuştur. Bir anket formunun doldurulması yaklaşık olarak 10 - 15 dakika arasında sürmüştür. Araştırma için hazırlanan anket formu kullanılmadan önce Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Etik Kurulu tarafından gereken izin alınmış ve veriler toplanmaya başlanmıştır.

Nicel bir desenin tercih edildiği bu çalışmanın verilerini toplamak için “Kişisel Bilgi Formu”, “Dinsel Eğilim Ölçeği” ve “Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Ölçeği” kullanılmıştır.

*Kişisel Bilgi Formu:* Bu form katılımcıların cinsiyet, yaş, medeni durum ve yaşamın büyük çoğunluğunun geçtiği yerleşim yeri, öznel dindarlık algısı, aile dindarlık algısı ve dini inançların kaynağı hakkında bilgi almak için kullanılmıştır.

*Dinsel Eğilim Ölçeği:* Çalışmada katılımcıların dindarlık eğilimini ölçmek için Gordon W. Allport ve J. Michael Ross tarafından geliştirilen ve Hasan Kayıkkı (2000) tarafından Türk kültürüne uyarlaması yapılan “Dinsel Eğilim Ölçeği” kullanılmıştır. Ölçek, dış güdümlü dindarlık ve iç güdümlü dindarlık olmak üzere iki alt boyuttan oluşmaktadır.

*Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Ölçeği:* M. O'Connor ve L. Casey tarafından 2015 yılında geliştirilen ve Türkçe uyarlaması Emine Akdoğan tarafından (2018) yapılan “Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Ölçeği” kullanılmıştır. Ölçeğin Türkçe versiyonunda yirmi iki madde ve dört alt boyutu bulunmaktadır. Alt boyutları sırasıyla, ruhsal hastalığı olan bireylere yönelik tutum alt boyutu, ruhsal hastalıklara yönelik tutum alt boyutu, ruhsal bozuklukları tanıma alt boyutu ve ruhsal sağlık bilgisine ulaşma alt boyutudur.

Veriler çevrimiçi form aracılığı ile toplanmakla beraber çoğu katılımcı ile yüz yüze görüşülmüştür. Elde edilen verilerin analizinde SPSS 26.0 programı kullanılmıştır. Betimsel istatistikler, bağımsız örneklem T Testi, Tek

Yönlü Varyans Analizi (One-Way ANOVA), Scheffe testi uygulanmış olup sonuçlar tablolar halinde verilmiştir. İstatistiksel olarak  $p < 0.05$  anlamlı farklılığın göstergesi kabul edilmiştir.

## 4. Bulgular

### 4.1. Katılımcıların Tanıtıcı Özellikleri

Tablo 1: Örneklemim betimsel özellikleri (n= 382)			
Değişken		n	Yüzde
Cinsiyet	Kadın	238	62.3
	Erkek	144	37.7
Yaş	18-25	270	70.7
	26-30	90	23.6
	31 ve üstü	22	5.8
Medeni durum	Bekâr	298	78.0
	Evli	84	22.0
Yerleşim yerine göre	Büyükşehir	186	48.7
	Şehir	66	17.3
	İlçe	60	15.7
	Kasaba	18	4.7
	Köy	52	13.6
Toplam		382	100

Tablo 1 araştırmaya dâhil olan katılımcıların betimsel özelliklerine göre dağılımlarını göstermektedir. Buna göre katılımcıların %62.3'ünün kadın, %37.7'sinin erkek; %70.7'si 18-25, %23.6'sı 26-30, %5.8'i 30 ve üstü yaş aralığında; %78'inin bekâr, %22'sinin evli; %48.7'sinin yaşamının büyük çoğunluğunda büyükşehirde, %13.6'sının ise köyde geçtiği görülmektedir.

Tablo 2: Katılımcıların dini tutumlarına ilişkin özellikleri (n=382)			
Değişken		n	Yüzde
Öznel dindarlık algısı	Katılıyorum	284	74.3
	Katılmıyorum	30	7.9
	Kararsızım	68	17.8
Aile dindarlık durumu	Dindarlar	242	63.4
	Biraz dindarlar	104	27.2
	Çok dindarlar	30	7.9
	Hiç dindar değilim	6	1.6
Dini inanç oluşumu etken	Aile	312	81.7
	Okul	46	12.0
	Dini cemaatler	24	6.3
Toplam		382	100

Tablo 2 katılımcıların öznel dindarlık algısı, aile dindarlık algısı ve dini inançlarının oluşumunda etkili olan faktörün tespitine ilişkin bilgileri yansıtmaktadır. Katılımcıların öznel dindarlık algısını tespit etmek üzere kendilerine ‘Kendimi dini inanış ve uygulamalar bakımından dindar görüyorum’ ifadesi yöneltilmiştir. Buna göre %74.3’ünün kendini dindar kabul ettiği, %7.9’unun dindar kabul etmediği anlaşılmaktadır. Ayrıca katılımcılara ailelerinin dindarlık düzeyini tespit etmek için ‘Ailenizin dindarlık düzeyi nedir?’ ifadesi yöneltilmiştir. Buna göre katılımcıların %63.4’ünün ailesini dindar olarak nitelediği, %27.2’sinin ailesini biraz dindar kabul ettiği tespit edilmiştir. Dini inançların kaynağını belirlemek amacıyla ‘Dinî inançlarının oluşumunda aşağıdakilerden hangisi daha çok etkilidir?’ ifadesi yöneltilen katılımcıların %81.7’sinin dini inançlarının oluşumunda ailenin etkili olduğunu, %12’sinin okul ve %6.3’ünün dini cemaatler olduğu görülmektedir.

## 4.2. Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Örneklem Dindarlık Eğilimi ve Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Düzeyi

### 4.2.1. Örneklem Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Dindarlık Eğilimi Düzeyi

Tablo 3: Örneklem Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Dindarlık Eğilimi Düzeyi					
Değişken		n	Yüzde	XDE	SDE
Cinsiyet	Kadın	238	62.3	32.82	4.73
(T Test)	Erkek	144	37.7	31.51	5.32
df= 380	$f= 6.645$	$t= 2.499$	$P= 0.010$	$p<0.05$	
	18-25	270	70.7	3.20	0.78
Yaş	26-30	90	23.6	2.88	0.85
(Anova)	31 ve üstü	22	5.8	2.81	1.05
df= 2	$f= 6.630$	$P= 0.001$	$P<0.05$	Scheffe=1/2	
Medeni durum	Bekâr	298	78.0	1.17	0.41
(T Test)	Evlî	84	22.0	1.97	0.67
df= 380	$f= 16.318$	$t= -13.419$	$P= 0.00$	$P<0.05$	
	Büyükşehir	186	48.7	32.38	5.17
Yerleşim yerine	Şehir	66	17.3	32.06	5.04
Göre	İlçe	60	15.7	31.66	4.97
(Anova)	Kasaba	18	4.7	32.88	3.77
	Köy	52	13.6	33.03	4.72
df= 4	$f= 0.633$	$P= 0.639$	$P>0.05$		
Karar-baskı	Evet	54	14.1	30.77	5.47
Durumu	Hayır	190	49.7	32.35	5.36
(Anova)	Bazen	138	36.1	32.89	4.11
df= 2	$f= 3.547$	$P=0.030$	$P<0.05$	Scheffe=1/3	
Toplam		382	100		

Tablo 3 katılımcıların sosyo-demografik değişkenlere göre dindarlık eğilimini göstermektedir. Buna göre kadın katılımcıların dindarlık eğilimi ortalaması 32, erkek katılımcıların ortalaması 31 olup T-Test analizinde istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ( $p<0.05$ ). Kadınların dindarlık eğilimi puan ortalaması, erkeklere göre daha yüksektir. Yaşa bakıldığında 18-25 yaş aralığında olanların dindarlık eğilimi 3.20, 26-30 yaş aralığında olanların 2.88 ve 31 yaş ve üstünün dindarlık eğilimi 2.81'dir. Yapılan Tek Yönlü

Varyans Analizi (Anova)'ne göre istatistiksel anlamda bir farklılaşma mevcuttur ( $p<0.05$ ). Post-Hoc (Scheffe) ise bu durumun 18-25 yaş (1.Grup) ve 26-30 yaş (2. Grup) arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir.

Medeni duruma göre bekâr katılımcıların dindarlık eğilimi ortalaması 1.17, evli katılımcıların 1.97 olup T-Test analizinde istatistiksel olarak bir farklılaşma bulunmuştur ( $p<0.05$ ). Evli olanların puan ortalaması bekâr olanlardan daha yüksektir. Yaşamın çoğunluğunun geçtiği yerleşim yerine göre büyükşehirde yaşamış olanların ortalaması 32.38, köyde yaşamış olanların 33.03 olarak bulunmuştur. Yapılan analiz sonuçlarında istatistiksel anlamda bir farklılaşma görülmemiştir ( $p>0.05$ ). Katılımcıların aldığı kararlarda çevrelerinden baskı görüp görmeme durumuna bakıldığında baskı hissedenlerin ortalaması 30.77, baskı hissetmeyenlerin 32.35 ve bazen baskı hissedenlerin ortalaması ise 32.89 olup Anova analizinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur ( $p<0.05$ ). Post-Hoc (Scheffe) ise bu durumun evet diyenler (1. Grup) ve bazen diyenler (3.Grup) arasındaki farklılıktan kaynaklandığını göstermektedir.

#### 4.2.2. Örneklemin Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Düzeyi

Tablo 4: Örneklemin Sosyo-Demografik Değişkenlere Göre Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Düzeyi					
Değişken		n	Yüzde	XRSOÖ	SRSOÖ
Cinsiyet (T Test)	Kadın	238	62.3	71.79	8.88
	Erkek	144	37.7	67.86	7.85
	df= 380	f= 1.984	t=4.380	P= 0.160	p>0.05
Yaş (Anova)		270	70.7	70.82	9.30
	18-25	90	23.6	68.57	7.15
	26-30	22	5.8	71.09	5.91
	31 ve üstü				
df= 2	f= 2.362	P= 0.096	P>0.05		
Medeni durum (T Test)	Bekâr	298	78.0	70.47	8.99
	Evli	84	22.0	69.73	7.66
	df= 380	f= 4.121	t= 0.685	P= 0.043	P<0.05
Yerleşim yerine Göre (Anova)		186	48.7	70.55	9.25
		66	17.3	69.57	7.79
	Büyükşehir	60	15.7	69.73	8.24
	Şehir	18	4.7	69.44	10.76
	İlçe	52	13.6	71.34	7.69
	Kasaba				
	Köy				
df= 4	f= 0.446	P= 0.775	p>0.05		
Toplam		382	100		

Tablo 4 örneklemin sosyo-demografik değişkenlere göre ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyini göstermektedir. Buna göre kadınların ruh sağlığı okuryazarlığı ortalaması 71.79, erkeklerin ortalaması 67.86 olup T-Test analizinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma bulunmamıştır ( $p>0.05$ ).



Yaşa bakıldığında 18-25 aralığında olanların ortalaması 70.82, 26-30 aralığındakilerin 68.57, 31 ve üstü olanların ortalaması 71.09 olup yapılan analiz sonucunda istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma bulunmamıştır ( $p>0.05$ ).

Medeni duruma bakıldığında bekâr katılımcıların ruh sağlığı okuryazarlığı ortalaması 70.47, evli olanların 69.73 olup yapılan T-Test analizinde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur ( $p<0.05$ ). Bekârların ruh sağlığı okuryazarlığı puan ortalaması evlilerden daha yüksektir. Yaşamın çoğunluğunun geçtiği yerleşim yerine göre büyükşehirde yaşamış olanların ortalaması 70.55, köyde yaşamış olanların 71.34 olarak bulunmuştur. Yapılan analizde istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma çıkmamıştır ( $p>0.05$ ).

#### 4.3. Dindarlık Eğilimine Göre Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Düzeyi

Üniversite öğrencileri örnekleminde ruh sağlığı okuryazarlığı düzeylerinin belirlendiği ve dindarlık eğilimi ile ilişkisinin incelendiği bu araştırmada iki ölçek -Dinsel Eğilim Ölçeği ve Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Ölçeği- kullanılmıştır. İki ölçeğin toplam puanı arasındaki ilişki Pearson momentler çarpımı korelasyon katsayısı kullanılarak incelenmiştir. Normallik, doğrusalılık ve eş varyanslılık varsayımları yapılan ön analizlerle kontrol edilmiştir. Yapılan analizlere göre iki ölçek arasında pozitif bir ilişki ( $r=0.293$ ;  $n=382$ ,  $p<0.001$ ) olduğu görülmüştür. Ruh sağlığı okuryazarlığı ölçeği puanı arttıkça dinsel eğilim ölçeği puanı da artış gösterecektir. Katılımcıların dindarlık eğilimine göre ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyi tablolar halinde aşağıda verilmiş ve yorumlanmıştır.

##### 4.3.1. Öznel Dindarlık Algısına Göre Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Düzeyi

Tablo 5: Öznel Dindarlık Algısına Göre Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Düzeyi (Kendimi dinî inanmış ve uygulamalar bakımından dindar görüyorum.) (Anova)						
No	Sunulan ifade	n	%	XRSOÖ	SRSOÖ	Scheffe
1	Katılıyorum.	284	74.3	18.83	2.98	2/3
2	Katılmıyorum.	30	7.9	17.80	3.54	
3	Kararsızım.	68	17.8	19.52	2.97	
df= 2	f= 3.498	p=0.031		p<0.05		

Tablo 5 öznel dindarlık algısına göre ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyini göstermektedir. katılımcılardan kendini dindar olarak görenlerin (%74.3) ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyi puan ortalaması 18.83, kendini dindar olarak görmeyenlerin (%7.9) 17.80 ve bu konuda kararsız kalanların (%17.8) puan ortalaması 19.52'dir. Bu sonuçlara göre Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) de istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ( $p<0.05$ ). Post-Hoc (Scheffe) ise bu durumun kendini dindar olarak görmeyenler (2. Grup) ile bu konuda kararsız kalanlar (3. Grup) arasındaki farklılıklardan kaynaklandığını göstermektedir.

#### 4.3.2. Dinin Günlük Hayattaki Yerine Göre Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Düzeyi

Tablo 6: Dinin Günlük Hayattaki Yerine Göre Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Düzeyi (Dinimin gereklerini hayatımın her alanında uygulamaya çalışırım.) (Tek Yönlü Anova)						
No	Sunulan ifade	n	%	XRSOÖ	SRSOÖ	Scheffe
1	Kesinlikle katılmıyorum.	26	6.8	66.00	8.97	1/4
2	Katılmıyorum.	34	8.9	68.47	7.69	
3	Katılıyorum.	194	50.8	70.28	8.21	
4	Tamamen katılıyorum.	128	33.5	71.71	9.34	
df=3	f= 3.822	p= 0.010	p<0.05			

Tablo 6 dinin günlük hayattaki yerine göre ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyini göstermektedir. Katılımcılara 'Dinimin gereklerini hayatımın her alanında uygulamaya çalışırım' ifadesine katılıp katılmadıkları sorulmuş ve örneklemin çok büyük bir kısmı (%50.8) olumlu bir yanıt vermiştir. Bu sonuçlara göre Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) de istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ( $p<0.05$ ). Post-Hoc (Scheffe) ise bu durumun ilgili ifadeye 'kesinlikle katılmıyorum' diyenler (1. Grup) ile 'tamamen katılıyorum' diyenler (4. Grup) arasındaki farklılıklardan kaynaklandığını göstermektedir.

### 4.3.3. Dinin Dünya Görüşü Kazandırmasına Göre Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Düzeyi

Tablo 7: Dinin Dünya Görüşü Kazandırmasına Göre Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Düzeyi (Hayata ilişkin bütün düşüncelerimi dinsel inanışlarım belirler.) (Anova)						
No	Sunulan ifade	n	%	XRSO Ö	SRSOÖ	Scheffe
1	Kesinlikle katılmıyorum.	30	7.9	23.73	7.14	3/4
2	Katılmıyorum.	52	13.6	25.88	4.42	
3	Katılıyorum.	188	49.2	24.76	5.11	
4	Tamamen katılıyorum.	112	29.3	26.35	4.73	
df= 3      f=3.449      p=0.017      p<0.05						

Tablo 7 dinin dünya görüşü kazandırmasına göre ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyini yansıtmaktadır. Katılımcılara ‘Hayata ilişkin bütün düşüncelerimi dinsel inanışlarım belirler’ ifadesine katılıp katılmadıkları sorulmuş ve örneklemin çok büyük bir kısmı (%49.2) olumlu bir yanıt vermiştir. Bu sonuçlara göre Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) de istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ( $p<.5$ ). Post-Hoc (Scheffe) ise bu durumun ilgili ifadeye ‘katılıyorum’ diyenler (3. Grup) ile ‘tamamen katılıyorum’ diyenler (4. Grup) arasındaki farklılıklardan kaynaklandığını göstermektedir.

### 4.3.4. Dinin Hayata Anlam Katmasına Göre Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Düzeyi

Tablo 8: Dinin Hayata Anlam Katmasına Göre Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Düzeyi (Özellikle dinin benim için önemli olmasının nedeni, hayatın anlamına ilişkin pek çok soruya cevap vermesidir.) (Anova)						
No	Sunulan ifade	n	%	XRSOÖ	SRSOÖ	Scheffe
1	Kesinlikle katılmıyorum.	16	4.2	64.25	10.16	1/4 3/4
2	Katılmıyorum.	26	6.8	70.53	9.91	
3	Katılıyorum.	156	40.8	68.85	7.29	
4	Tamamen katılıyorum.	184	48.2	72.04	9.11	
df= 3      f=6.743      p=0.00      p<0.05						

Tablo 8 dinin hayata anlam katmasına göre ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyi yansıtmaktadır. Katılımcılara ‘Özellikle dinin benim için önemli olmasının nedeni, hayatın anlamına ilişkin pek çok soruya cevap vermesidir’ ifadesine katılıp katılmadıkları sorulmuş ve örneklemin çok büyük bir kısmı (%48.2) olumlu bir yanıt vermiştir. Bu sonuçlara göre Tek Yönlü Varyans Analizinde (ANOVA) de istatistiksel anlamda bir farklılaşma bulunmuştur ( $p<.5$ ). Post-Hoc (Scheffe) ise bu durumun ilgili ifadeye ‘kesinlikle katılmıyorum’ diyenler (1. Grup) ile ‘tamamen katılıyorum’ diyenler (4. Grup) ve ‘katılıyorum’ diyenler (3. Grup) ile ‘tamamen katılıyorum’ diyenler (4. Grup) arasındaki farklılıklardan kaynaklandığını göstermektedir.

### **Tartışma ve Sonuç**

Sosyo-demografik değişkenlerden cinsiyete göre ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyi incelendiğinde kadınların (%62.3) puan ortalamasının erkeklerden (%37.7) yüksek olduğu bulunmuş fakat bu durum istatistiksel olarak anlamlı bir sonuç vermemiştir ( $p>0.05$ ). Öztaş - Aydoğan (2021)’in araştırmasında cinsiyet ve ruh sağlığı okuryazarlığı arasında anlamlı bir fark çıkmamıştır. Cancığır Eltaş (2020) tarafından yapılan çalışmaya göre kadınların ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyi erkeklerden yüksek bulunmuştur. Miles vd. (2020) tarafından yürütülen araştırmaya göre kadınların ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyi erkeklerden daha yüksek olarak tespit edilmiştir. Çevre (2021) tarafından yapılan araştırmaya göre yine kadınların ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyi erkeklere kıyasla daha yüksek bulunmuştur. Seki Öz (2021) yaptığı araştırmada erkeklerin kadınlardan daha düşük düzeyde ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyine sahip olduğu sonucuna varmıştır. Yaşa göre ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyine bakıldığında yapılan analiz sonucu istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma olmadığını göstermektedir ( $p>0.05$ ). Bu durumun örneklem grubunun çoğunluğunun eğitimini henüz tamamlamamış olması ve sağlıkla ilgili olmayan bir bölümde okuyor olmalarından kaynaklandığı söylenebilir. Literatürde yaş ile ilgili pek fazla örnek olmamakla beraber Öztaş - Aydoğan (2021)’in araştırmasında yaş ile toplam ölçek puanı arasında pozitif yönde bir korelasyon bulunmuştur.

Medeni duruma göre ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyine bakıldığında bekârların (%78) puan ortalaması evlilerden (%22) yüksek olup yapılan analiz sonucunda istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma bulunmuştur

( $p < 0.05$ ). Öztaş - Aydoğan (2021)'in çalışmasında medeni durumun ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyini etkilediği ve evli olanların puan ortalamasının bekâr olanlardan yüksek olduğu sonucuna varılmıştır. Yaşamın çoğunluğunun geçtiği yerleşim yeri ile ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyine bakıldığında yapılan analiz neticesinde istatistiksel olarak anlamlı bir fark tespit edilmiştir ( $p > 0.05$ ). Yaşamın çoğunun geçtiği bir yerleşim yerinin kişinin hayata karşı tüm tutumlarında etkili olduğu varsayılarak şehir merkezlerinde yaşamış olmanın ruh sağlığı okuryazarlığı üzerinde pozitif bir etkisi olacağı düşünülmüş fakat bu konuda istatistiksel olarak bir fark bulunmamıştır.

Bu araştırmada seçilen örneklem dindarlık seviyesinin yüksek olarak beklendiği ilahiyat fakültesi örneklemdir. Elde edilen sonuçlara göre katılımcıların öznel dindarlık algısı (%74.3) oldukça yüksek bulunmuştur. Öznel dindarlık algısını tespit etmek için sunulan 'Kendimi dini inanış ve uygulamalar bakımından dindar görüyorum' ifadesine 'kararsızım' diyen katılımcılar (%17.8) da bulunmaktadır. Veriler toplanırken bir kısım katılımcı ile yüz yüze iletişime geçilmiş ve çevrimiçi hazırlanan anket formu aynı ortamda bulunarak doldurulmuştur. Anket formundaki ilgili ifadeye bu kişilerin 'kararsızım' yanıtını vermelerindeki bir nedenin dini açıdan oldukça hassas olmaları ve buna göre kendilerini ne kadar dinsel anlamda yetiştirsele dahi yeterli görmemeleri olduğu tespit edilmiştir. Öznel dindarlık algısına göre ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyi, yapılan analiz sonucunda anlamlı bir farklılaşma göstermiştir ( $p < 0.05$ ). Öznel dindarlık arttıkça ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyi de artmaktadır. Kişinin genel olarak okuryazarlık seviyesinin artması bilinçlilik seviyesi ile doğru orantılı gelişmektedir. Öznel dindarlık seviyesi yüksek kişilerin, dini inançların kimliği geliştirici özelliğinden dolayı, genel bilinçlilik halinin yüksek olması bu şekilde izah edilebilir. Wang vd. (2019) tarafından yürütülen bir çalışmada yüksek dindarlık seviyelerinin ruh sağlığı sorunlarına ilişkin daha iyi farkındalık kazandırdığı tespit edilmiştir.

Günlük hayatta dinin yeri ve konumuna göre ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyine bakıldığında yapılan analiz sonucuna göre istatistiksel bir farklılaşma bulunmuştur ( $p < 0.05$ ). Kendilerine yöneltilen 'dinimin gereklerini hayatımın her alanında uygulamaya çalışırım' ifadesine katılan (%50.8) kişilerin ruh sağlığı okuryazarlığı düzeylerinde bir farklılık tespit edilmiştir. Dinin gereklerini hayata uygulama düzeyi arttıkça ruh sağlığı okuryazarlığı

düzeylerinde de bir artış olmaktadır. Her dinin birtakım ritüellerle, ibadetlerle davranışa dönüşen uygulama boyutu vardır. Uygulamaları, ibadetleri olmayan dinden bahsedilemez (Kayıklık, 2019, 129). Dinsel uygulamalar kişinin hayatını düzenlemesinde, sorumluluklarını bilmesi ve yerine getirmesinde, disiplin kazanmasında önemli bir etkiye sahiptir. Kartopu vd. (2018) tarafından yapılan bir araştırmaya göre dindarlık eğiliminin bireysel ve sosyal sorumluluk düzeyini artırdığı tespit edilmiştir. Ayrıca ibadetler kişiye bir disiplin sağlar ve iradeyi güçlendirir (Hayta, 2015) Örneğin, günlük namaz ibadetini yerine getiren bir kişi gününü belli saat aralıklarına göre bir nevi dizayn etmiş olmaktadır. Bu minvalde öznel dindarlığın göstergelerinden olan ibadetlerin kişinin hayatına bir disiplin ve farkındalık katması söz konusudur. Dolayısıyla öznel dindarlığın artması ile ruh sağlığı okuryazarlık düzeyinin de pozitif yönlü artması bundan kaynaklanabilmektedir.

Dinin dünya görüşü kazandırmasına göre ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyine bakıldığında analiz sonucu istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşmaya işaret etmektedir ( $p<0.05$ ). Katılımcılardan ‘Hayata ilişkin bütün düşüncelerimi dinsel inanışlarım belirler’ ifadesine katılanların (%49.2) ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyinde bir farklılık tespit edilmiştir. Buna göre ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyinin artmasında dinsel tutumun etkisinden bahsedilebilir. Dini inançlar kişinin bir dünya görüşü kazanmasında etkili bir faktördür. Din, kendisine inanan kişiye bir yaşam felsefesi sunar (Kartopu, 2013, 76). Dini inançların gelişmişlik düzeyi ile ruh sağlığı okuryazarlığı seviyesinin pozitif yönde artması bu şekilde izah edilebilir. Nihayetinde genel okuryazarlık seviyesinin yükselmesi için birtakım değerlerin kişiliğe yerleşmesi ve bilinç düzeyinin artması doğru orantılı olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, yapılan analiz neticesinde dinsel eğilim yükseldikçe ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyinin de artmakta olduğu tespit edilmiştir.

Dinin hayata anlam katması ve pek çok soruna yanıt olması açısından ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyi incelendiğinde analiz sonucuna göre istatistiksel olarak anlamlı bir sonuca ulaşılmıştır ( $p<0.05$ ). Örneklem grubundan dinin hayatın anlamına yönelik pek çok soruya cevap verdiğini düşünen oldukça büyük bir kısmının (48.2) ruh sağlığı okuryazarlığı düzeylerinde anlamlı bir farklılık tespit edilmiştir. Dinin hayata karşı sorunlara açıklayıcı bir cevap sunması arttıkça ruh sağlığı okuryazarlığı düzeylerinde de artış olmaktadır. İnsanın özelliklerinden birisi içinde yaşadığı dünyayı tanımak ve

bilmek istemesidir. Bu ihtiyacı hisseden birey birtakım açıklamalara ulaşma eğilimi içerisine girmektedir. Bu çabalarıyla birey, bir anlam arayışına girmiş olmaktadır. Bu arayışa yönelik yanıtlardan biri *dinden* gelmektedir (Kartopu, 2013). Din, insanın anlam arayışında bir rehber niteliğinde olup kişiye tatmin edici cevaplar sunmaktadır. Arayış içinde olan bireye, kim olduğu, nereden geldiği ve yolun sonunda nereye varacağı gibi insan hayatında oldukça önemli olan durumlarda bir yol haritası sunmaktadır. Bu yol haritası sayesinde birey daha tatminkâr ve attığı adımlardan emin olarak ilerlemektedir. Hayatında pek çok soruya din ile yanıt bulan birey kendini başka konularda da geliştirmeye yönelik hareket etmektedir. Bu anlamda dinsel eğilimin düzeyi arttıkça biliş seviyesinin artmış olması olası gözükmektedir.

Kısaca özetlemek gerekirse, ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyinin bir üniversite örnekleminde ele alındığı ve dindarlık eğilimiyle ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyi arasındaki ilişkinin tespit edildiği bu çalışmanın sonuçlarına göre cinsiyet, yaş ve yerleşim yeri değişkenlerinde ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyinde anlamlı bir sonuç elde edilmediği, medeni durum değişkeninde ise anlamlı bir farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca dindarlık eğilimi ile ruh sağlığı okuryazarlığı düzeyi arasında anlamlı bir farklılaşma olduğu bulgusuna ulaşılmıştır.

Sonuç olarak, sağlık ve ruh sağlığının korunması, iyileştirilmesi ve güçlendirilmesi noktasında pek çok çalışmadan ve teknolojik ilerlemeler neticesinde pek çok yenilikten bahsedilebilir. Fakat nihayetinde bu iyileştirme ve yeniliklerin alıcısı olan topluma uygulanabilmesi için arada sağlam ve sıkı köprüler kurmak gerekmektedir. Bu sebeple sağlık uygulayıcı ve geliştiricileriyle halk arasında bir köprü kurabilmek için sağlık okuryazarlığı ve ruh sağlığı okuryazarlığı çalışmaları önem kazanmaktadır. Sağlık ve ruh sağlığı konularındaki yeniliklerin tüketicisi olduğu için halkın bu konulardaki bilinç seviyesinin belirlenmesi ve ardından bu seviyeye bağlı olarak gerekli olan uygulamaları yerine getirmek toplumsal iyileşmeler ve gelişmişlik adına son derece gerekli olmaktadır. Bu araştırma neticesinde dindarlık eğilimi ve ruh sağlığı okuryazarlığı arasında pozitif yönlü ve anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu konudaki çalışmaların sayısı arttıkça elde edilen bulgular karşılaştırılabilecektir. Dolayısıyla farklı örneklem gruplarında yapılacak çalışmaların artırılması ve literatürün genişletilmesi gerekmektedir.

## Kaynakça

- Akdoğan, Emine. *Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Ölçeğinin Türkçe Uyarlaması, Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Apaydın, Halil . “Ruh Sağlığı - Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (Nisan 2010), 59-77. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/daad/issue/4495/61917>
- Argyle, Michael. *Din ve Psikoloji*. çev. H. Büşra Gök. İstanbul: İz Yayıncılık, 2022.
- Aslantekin, Filiz. *Yetişkinlerin Sağlık Okuryazarlık Durumları ve Etkileyen Faktörler (Tip II Diyabetli Hasta Örneği)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Aşıcı, Murat. “Kişisel ve Sosyal Bir Değer Olarak Okuryazarlık”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 7/17 (Haziran 2009), 9-26. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ded/issue/29183/312492>
- Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Üçer Matbaacılık, 2016.
- Bolsoy, Nursen – Sevil, Ümran. "Sağlık-Hastalık ve Kültür Etkileşimi." *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 9/3 (2006), 78-87. [https://dergipark.org.tr/tr/pub/atauni-hem/issue/2634/33892#article\\_cite](https://dergipark.org.tr/tr/pub/atauni-hem/issue/2634/33892#article_cite)
- Bostancı, Nihal. "Ruhsal Bozukluğu Olan Bireylere Yönelik Stigma ve Bunun Azaltılmasına Yönelik Uygulamalar." *Düşünen Adam* 18/1 (2005), 32-38. <https://dusunenadamdergisi.org/storage/upload/pdfs/1587721487-tr.pdf>
- Cancığer Eltaş, Mehtap. *Öğretmen Adaylarında Öğrenci Ruh Sağlığı Okuryazarlığı Ölçeği Geliştirme Çalışması*. Hatay: Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi, Tayfur Ata Sökmen Tıp Fakültesi, Uzmanlık Tezi, 2020.
- Cirhinlioğlu, Fatma Gül. *Din Psikolojisi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 3. Baskı, 2020.
- Cohen, Adam B. - Koenig Harold G. “Din ve Ruh Sağlığı”. çev. Mustafa Koç. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 2/1 (2016), 153-160.
- Çevre, Ebru. *Yetişkinlerde Ruh Sağlığı Okuryazarlık Düzeyinin Belirlenmesi ve Etkileyen Faktörlerin İncelenmesi: Bursa İli Örneği*. İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Hamidiye Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Daryal, Ali Murat. *Dini Hayatın Psiko - Sosyal Temelleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Baskı, 2021. Dündar, Munis vd. “Anadolu’daki Tıbbın Doğuşu, Dünyadaki İlk Tıp Okulu Olarak Gevher Nesibe Tıp Medresesi Ve Darüşşifası”. *Bilimname* 3/39 (2019), 79-103. <https://doi.org/10.28949/bilimname.594087>
- Eliade, Mircea. *Şamanizm*. çev. İsmet Birkan. Ankara: İmge Kitabevi, 4. Baskı, 2018.
- Göktaş, Saniye vd. “Ruh Sağlığı Okuryazarlığı”. *Türk Dünyası Uygulama ve Araştırma Merkezi Halk Sağlığı Dergisi* 3/2 (2018), 68-75. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/estudamhsd/issue/39508/466094>



- Gül, Gözde. "Okuryazarlık Sürecinde Aile Katılımının Rolü". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 8/1 (2007), 17-30. [https://doi.org/10.1501/Ozlegt\\_0000000105](https://doi.org/10.1501/Ozlegt_0000000105)
- Güven, Elçin. "Sağlık Hizmetleri ve Ruhsal Hastalıklarda Hizmet Modelleri: Bir Uygulama." *Uluslararası Sağlık Yönetimi ve Stratejileri Araştırma Dergisi* 7/1 (2021), 75-90. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1743100>
- Hayran, Osman. "Sağlık ve Hastalık". *Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi* 22 (Haziran Temmuz Ağustos 2012), 82-85. <http://www.sdplatform.com/Yazilar/Kose-Yazilari/401/Saglik-ve-hastalik.aspx>
- Hayta, Akif. "İbadetler ve Ruh Sağlığı Dini Pratikler ile Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 137-179. İstanbul: Dem Yayınları, 3. Baskı, 2015.
- Hergenç, Hayriye İlknur. *Kamu Sağlığı Enformasyonu (Bilgisi) ve Sağlık İletişiminin, Sağlık Okuryazarlığı Üzerine Etkileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Holm, Nils G. *Din Psikolojisine Giriş*. çev. Abdülkerim Bahadır. İstanbul: İnsan Yayınları, 3.Baskı, 2018.
- Horozcu, Ümit. "Ruh Sağlığı ve Din". *Din Psikolojisi*. ed. Mustafa Doğan Karacoşkun. 177-190. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Baskı, 2019.
- Jorm, Anthony F. "Mental Health Literacy: A Survey of The Public's Ability to Recognise Mental Disorders and Their Beliefs About The Effectiveness of Treatment". *Medical Journal of Australia* 166/4 (1997), 182-186. <https://doi.org/10.5694/j.1326-5377.1997.tb140071.x>
- Jorm, Anthony F vd. "Research on Mental Health Literacy: What We Know and What We Still Need to Know." *Australian & New Zealand Journal of Psychiatry* 40/1 (2006), 3-5. <https://doi.org/10.1080/j.1440-1614.2006.01734.x>
- Kartopu, Saffet. "Dini Yaşayışta Hayatı Sorgulama ve Anlam Arayışı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Haziran 2013), 67-90. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/147876>
- Kartopu, Saffet vd. "Sorumluluk Duygusu ve Dindarlık: Üniversite Öğrencileri Üzerine Ampirik Bir Araştırma". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/58 (Ağustos 2018), 465-488. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2018.2560>
- Kartopu, Saffet - Ünalın, Abdurrahman. "Büyü ve Tabiatüstü Güçlere Başvurma Nedenleri Üzerine Bir Saha Araştırması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/2 (Aralık 2019), 379-399. <https://doi.org/10.30627/cuilah.637773>
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 6. Baskı, 2019.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisininin 100'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Koenig, Harold G. - Al Shohaib, Saad S. *İslâm ve Ruh Sağlığı*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

- Köylü, Mustafa. “Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumunu Açısından Bir Değerlendirme.” *Öndokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (2007), 65-92. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/omuifd/issue/20296/215434>
- Küçük, Abdurrahman vd. *Dinler Tarihi*. Ankara: Berikan Yayınevi, 6.Baskı, 2015.
- Miles, Rona vd. “Mental health literacy in a diverse sample of undergraduate students: demographic, psychological, and academic correlates”. *BMC Public Health* 20/1 (2020), 1699-1712. <https://doi.org/10.1186/s12889-020-09696-0>
- Özbaş, Derya vd. “Ruhsal Bozukluğu Olan Bireye Sahip Ailelerin Hastalığa Karşı Tutumları.” *Düşünen Adam* 21/1-4 (2008), 14-23. <https://dusunenadamdergisi.org/storage/upload/pdfs/1586421404-tr.pdf>
- Özer, Duygu - Şahin Altun, Özlem. “Ruh Sağlığı Okuryazarlığı: Farkındalık ile Toplum Ruh Sağlığını Güçlendirme”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 14/1 (2022), 284-289. <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1051034>
- Öztaş, Bediye - Aydoğan, Arzu. “Sağlık Profesyonellerinin Ruh Sağlığı Okuryazarlık Düzeylerinin Belirlenmesi”. *Journal of Psychiatric Nursing* 12/3 (2021), 198-204. <https://dx.doi.org/10.14744/phd.2021.43265>
- Öztürk, Yunus Emre - Kıracı, Ramazan. “Sağlık ve Hastalık”. *Scientific Developments*. ed. Doç. Dr. Mehmet Dalkılıç. 381-390. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Pala, Kayıhan. “Temel sağlık hizmetleriyle ilgili uluslararası alma ata toplantısı”. *Toplum ve Hekim* 17/2 (Mart - Nisan 2002), 101-106. [https://www.belgelik.dr.tr/ToplumHekim/kayit\\_goster.php?Id=2870](https://www.belgelik.dr.tr/ToplumHekim/kayit_goster.php?Id=2870)
- Paloutzian, Raymond F. - Park Crystal L. (ed.). *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. çev. ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten. 2. Cilt. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 9. Baskı, 2013.
- Râzî, Ebû Bekir. *Tabîbin Ahlâkı*. thk. Dr. Abdu'l-Latîf Muhammed el-Abd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Seki Öz, Hilal. “Bir İl Merkezinde Yaşayan Bireylerin Ruh Sağlığı Okuryazarlığının İncelenmesi”. *Humanistic Perspective* 3/3 (2021), 660-675. <https://doi.org/10.47793/hp.993929>
- Simonds, Scott K. “Health Education as Social Policy”. *Health Education Monographs* 2 (1\_suppl), 1-10. <https://doi.org/10.1177/10901981740020S102>
- Terzioğlu, Füsün. “Gelişmişlik Düzeyini Gösteren En Önemli Ölçütler Anne Bebek Ölüm Oranlarıdır”. *İstinye.edu* Erişim: 10.08.2022. <https://www.istinye.edu.tr/tr/haberler/gelis-mislik-duzeyini-gosteren-en-onemli-olcutler-anne-bebek-olum-oranlaridir>
- Wang, Zhizhong vd. “Relationship of religiosity to mental health literacy, stigma, social distance, and occupational restrictiveness in Ningxia Province, China”. *Mental Health, Religion & Culture* 22/4 (2019), 400-415. DOI: 10.1080/13674676.2019.1593338
- Winston, Robert. *Tanrının Öyküsü*. çev. Sinan Köseoğlu. İstanbul: Say yayınları, 6. Baskı, 2018.

- Yaparel, Recep. *Yirmi-Kırk Yaş Arası Kişilerde Dini Hayat İle Psiko-Sosyal Uyum Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1987.
- Yapıcı, Asım. “Kuramdan Yönteme ‘Ruh Sağlığı-Din’ Çalışmalarında Karşılaşılan Güçlükler”. Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 11/2 (2011), 25-61. <https://dergipark.org.tr/en/pub/cuilah/issue/4181/54946>
- Yapıcı, Asım. *Ruh Sağlığı ve Din Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2. Baskı, 2013.
- Yapıcı, Asım. “Ruh Sağlığı ve Din”. *Din Psikolojisi Bireysel Dindarlık Üzerine*. Adana: Karahan Kitabevi, 6. Baskı, 2019.
- Yılmaz, Medine – Tiraki, Zeliha. “Sağlık Okuryazarlığı Nedir? Nasıl Ölçülür?”. *Dokuz Eylül Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Elektronik Dergisi* 9/4 (2016), 142-147. <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/752999>

# Yardımsverlik ve Dindarlık İlişkisi\*

Doç. Dr. Necmi KARSLI

Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi ABD.,  
necmiksli@trabzon.edu.tr ORCID: 0000-0002-2975-9307

## z

Yardımsverlik, z sayęı, tatmin ve mutluluk duygularını geliştirerek ruh sağlığına olumlu katkı sağlayan toplum yanlısı bir davranıştır. Temel insani ihtiyaçların giderilmesinde sıkıntı yaşanılan zamanlarda şiddet olayları artmakta ve insanların yaşam süreleri kısaltılmaktadır. Bu durum ekonomik krizlerle mücadele eden Latin Amerika lkelerinde sokak hareketlerinde duvarlara yazılan “fakire ekmek yoksa zengine huzur yok” sloganı ile ifade edilmektedir. Küresel Covid 19 salgını ve Rusya-Ukrayna savaşının neden olduğu ekonomik problemler yardımlaşmayı günümüzde daha önemli bir hale getirmiştir. İlahi ve dünyevi dinler, ihtiva ettikleri inanç ve ritüeller yoluyla bireylerde yardımlaşma eğilimini geliştirmektedir. Araştırmanın temel amacı dini tutum ile yardımsverlik arasındaki ilişkinin incelenmesidir. Araştırma rneklemini, Trabzon’da yaşayan farklı yaş ve meslek gruplarından 1047 kişiden oluşmaktadır. Elde edilen verilerin analizi sonucunda, dini tutum ile yardımsverlik eğilimi arasında pozitif ilişki tespit edilmiştir. Ayrıca araştırmada, bazı demografik değişkenler ile yardımsverlik ve dini tutum arasında da anlamlı ilişkiler bulunmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Din Psikolojisi, Yardımsverlik, zgecilik, Din.

## The Relationship of Benevolence and Religiousness (Trabzon Example)

### Abstract:

Benevolence is a pro-social behavior that contributes positively to mental health by improving feelings of self-esteem, satisfaction and happiness. In times of difficulties in meeting basic human needs, incidents of violence increase and people's life spans are shortened. This situation is expressed with the slogan “If there is no bread for the poor, there is no peace for the rich” written on the walls in street movements in Latin American countries struggling with economic crises. The global Covid 19 epidemic and the economic problems caused by the Russia-Ukraine war have made helping more important today. Divine and worldly religions develop the tendency of helping individuals through beliefs and rituals. The main purpose of the research is to examine the relationship between religious attitude and benevolence. The research sample consists of 1047 people from different age and occupation groups living in Trabzon. As a result of the analysis of the data obtained, a positive relationship was

\* Bu alışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Yardımsverlik ve Dindarlık İlişkisi (Trabzon rneği)" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

determined between religious attitude and benevolence tendency. In addition, significant relationships were found between some demographic variables and benevolence and religious attitudes.

**Keywords:** Psychology of Religion, Charity, Altruism, Religion.

## Giriş

İnsanoğlu, hayatının her döneminde ihtiyaçlarını temin etme, korunma, karşılaştığı sıkıntıların üstesinden gelme konularında bir başkasının yardım ve desteğine ihtiyaç duyan bir varlıktır. Yardımseverlik, bireyler arasında sevgi, kardeşlik, dayanışma duygularını geliştirmesi, toplumdaki gelir dağılımı adaletsizliğini ortadan kaldırması, yokluğun neden olduğu anti sosyal davranışları önlemesinin yanında, yardım davranışı sergileyen bireyin psikolojik iyi oluşunu artırarak ruh sağlığının korunmasına katkı sağlamaktadır.<sup>1</sup> Mutluluk ve ekonomik davranış ilişkisini inceleyen bir araştırmada toplum yanlısı davranışların mutlulukla pozitif ilişkili olduğu, bencilliğin ise mutlulukla negatif ilişkili olduğu bulunmuştur.<sup>2</sup> Kanada ve Güney Afrika’da yapılan bir araştırmada hayır kurumları için ürün satın alan bireylerin kendileri için ürün satın alan bireylere nazaran daha yüksek düzeyde olumlu etki bildirdikleri tespit edilmiştir.<sup>3</sup> Yaşları 2-11 arasında değişen 10700 çocuk üzerinde yapılan bir araştırmada toplum yanlısı davranışlar ile fiziksel saldırganlık arasında negatif ilişki bulunmuştur.<sup>4</sup> Yardımseverlik üzerinde yaş, ekonomik durum, meslek gibi çeşitli faktörlerin etkileri bulunmaktadır. Yardımseverliği etkileyen en önemli faktörlerden birisi dindir. Dinler, ihtiva ettikleri öğretiler ve ritüeller yoluyla bireylerde yardımseverlik eğilimini geliştirmektedir. Araştırmanın temel problemi, dini tutum ile yardımseverlik

---

<sup>1</sup> Samuelson Appau - Sefa Awaworyi Churchill, “Charity, Volunteering Type and Subjective Wellbeing”, *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 30/5 (2019), 1118.

<sup>2</sup> Tom Lane, “How Does Happiness Relate to Economic Behaviour? a Review of the Literature”, *Journal of Behavioral and Experimental Economics* 68 (2017), 62.

<sup>3</sup> Lara B. Aknin vd., “Prosocial Spending and Well-Being: Cross-Cultural Evidence for a Psychological Universal.”, *Journal of Personality and Social Psychology* 104/4 (2013), 635.

<sup>4</sup> Amélie Nantel-Vivier vd., “Developmental Association of Prosocial Behaviour with Aggression, Anxiety and Depression from Infancy to Preadolescence”, *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 55/10 (2014), 1135.

arasında nasıl bir ilişki olduğunun incelenmesidir. Buna ilave olarak, bazı demografik değişkenler ile yardımseverlik ve dini tutum arasındaki ilişkiler de incelenmiştir. Yardımseverlik, bireyin ve toplumun huzur ve mutluluğu açısından son derece önemli bir değer olmasına rağmen, literatürde konuya gereken önemin verildiğini söylemek mümkün değildir. Ülkemizde yardımseverlik ve dindarlık ilişkisini inceleyen araştırmaların sayısı oldukça azdır. Bu bağlamda çalışmamız bu konudaki boşluğun doldurulmasına katkı sağlaması açısından önem arz etmektedir.

### **Yardımseverlik**

Yardımseverlik sözlükte, kendi güç ve imkanlarını bir başkasının iyiliği için kullanmak hayırsever olma durumu, iyilik severlik ve katkı sağlamak anlamlarına gelmektedir.<sup>5</sup> Toplum yanlısı davranış ve özgecilik yardımseverlik ile yakından ilişkili kavramlardır. Toplum yanlısı davranış, bir başkasının fiziksel veya psikolojik iyiliğine katkı da bulunan ve olumlu sosyal sonuçları olan davranış olarak tanımlanmaktadır.<sup>6</sup> Toplum yanlısı davranış, yardım etme, rahatlatma, paylaşma ve iş birliği yapma gibi, kendisinden başka bir veya daha fazla kişiye fayda sağlamaya yönelik geniş bir eylem yelpazesini kapsamaktadır.<sup>7</sup> Özgecilik ise, herhangi bir ödül beklentisi olmaksızın, sadece mağdur bir kimsenin sıkıntısını giderme arzusuyla motive olan yardım etme davranışdır.<sup>8</sup> Özgecilik ile toplum yanlısı davranış arasında birebir örtüşme yoktur. Toplum yanlısı bir davranışın, özgecille motive edilmeye ihtiyacı olmadığı gibi, özgeci bir davranışın da toplum yanlısı bir davranış üretmeye ihtiyacı yoktur.<sup>9</sup>

Neden bazı insanlar yardım ederken diğerleri etmezler? İnsanlardaki yardımseverliğin kökenleri merak konusu olmuş ve incelenmiştir. Yardımseverlik genel olarak biyolojik ve sosyal yaklaşımlar açısından ele alınmaktadır.

<sup>5</sup> İsmail Parlatır - Türk Dil Kurumu, *Türkçe sözlük* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 9. baskı, 1998), 2535.

<sup>6</sup> Michael A Hogg vd., *Sosyal psikoloji* (Ankara: Utopya Yayınevi, 2011), 496.

<sup>7</sup> Theodore Millon vd., *Personality and Social Psychology* (New York: Wiley, 2003), 463.

<sup>8</sup> Kenneth S. Bordens - Irwin A. Horowitz, *Social Psychology*, 3rd ed (Mahwah, N.J: FreeLoad Press, 2008), 403.

<sup>9</sup> Millon vd., *Personality and Social Psychology*, 463.

Biyolojik yaklaşıma göre canlılarda yardım etme eğilimi, fizyolojik ihtiyaçları giderme eğiliminde olduğu gibi doğuştan gelmektedir. Yaklaşıma göre, tüm canlılarda mevcut olan hayatta kalma geni, organizmayı hayatta kalma şansını en yüksek olacak şekilde motive etmektedir. Böylece organizma öldüğünde genler varlıklarını sürdürmeye devam ederler.<sup>10</sup> Böylece, biyolojik yaklaşım açısından yardımlaşma ve fedakârlık davranışları, canlının kendi genlerinin hayatta kalmasını sağlamasa da gen havuzunun korunmasını sağlayarak, neslin devamına hizmet etmektedir.<sup>11</sup> Sosyal öğrenme yaklaşımı açısından toplum yanlısı davranışlar, büyük ölçüde önceki öğrenmelerin bir sonucudur. Başka bir ifadeyle birey, dürüst, cömert ve yardımsever olmayı öğrendiği ölçüde merhametli ve yardımseverdir.<sup>12</sup> Yaklaşıma göre, toplum yanlısı davranışları edinmede yönlendirici talimatlar almak, koşullanmak ve gözleyerek öğrenmek birlikte rol oynamaktadır.<sup>13</sup> Çocuklara diğerine yardım etme konusunda yönlendirici talimatların verilmesi yardımseverlik eğilimlerini artırmaktadır.<sup>14</sup> Edimsel koşullanma teorisine göre davranış sonuçları tarafından şekillenmekte, ödüllendirilen davranışların tekrar edilme sıklığı artarken, ceza ile sonuçlanan davranışın ise tekrar edilme sıklığı azalmaktadır.<sup>15</sup> Buna göre toplum yanlısı bir davranışın ödüllendirilmesi, davranışı pekiştirerek onun sonraki bir zamanda tekrar edilme olasılığını artırmaktadır. Sosyal yaklaşım açısından yardımseverlik eğiliminin bir diğer kaynağı gözleyerek öğrenmedir. İnsanoğlu diğer kültürel değerler gibi yardımlaşmayı da içinde yaşadığı toplumda diğer insanların davranışlarını gözlemleyerek öğrenmekte ve taklit etmektedir. Yardımseverlik üzerinde etkili olan bir başka etken yüklemelerdir. Heider'in geliştirdiği Yükleme Teorisi, olayları ve di-

---

<sup>10</sup> Hogg vd., *Sosyal Psikoloji*, 498.

<sup>11</sup> Bordens - Horowitz, *Social Psychology*, 409.

<sup>12</sup> Nancy Eisenberg - Harry Beilin, *The Development of Prosocial Behavior* (Saint Louis: Elsevier Science, 2014), 86.

<sup>13</sup> Hogg vd., *Sosyal Psikoloji*, 501.

<sup>14</sup> Allen C. Israel - Margary S. Brown, "Effects of Directiveness of Instructions and Surveillance on The Production and Persistence of Children's Donations", *Journal of Experimental Child Psychology* 27/2 (1979), 250.

<sup>15</sup> Alan E. Kazdin, ed. Alan E. Kazdin, *Encyclopedia of Psychology* (Washington, D.C.: Oxford [Oxfordshire]; New York: American Psychological Association; Oxford University Press, 2000), 499.

ğerlerinin davranışların açıklamada bilginin nasıl kullanıldığını ele almaktadır. Heider, insanların diğerlerinin davranışları ile ilgili olarak sürekli olarak analizler yaptıklarını ve davranışları ya mizaçlara (kişilik ve diğer içsel faktörlere) ya da durumlara (dışsal faktörlere) atfettiklerini savunmuştur.<sup>16</sup> İnsanların yardıma muhtaç insanlar ile ilgili yaptıkları yüklemeler yardım etme veya etmeme davranışlarını etkilemektedir. Yardımseverliğin kalıcı bir tutum olması için yardımseverlik düşüncesinin içselleştirilmesi gereklidir. İhtiyaç sahibi insanlarla ilgili yüklemeler yardımseverlik eğilimini etkileyebilir. Bazı durumlarda bireyler mağdur olan birisine yardım etmek yerine onları suçlayabilirler.<sup>17</sup> *Adil dünya hipotezi*, insanların kendilerini çevrelerine yönlendirme biçimlerinin altında yatan az çok ifade edilmiş varsayımlara atıfta bulunmaktadır. “Adil dünya hipotezi” insanların dünyanın adil olduğuna ve adaletin tutarlı bir şekilde sağlandığına, kötü insanların cezalandırıldığı ve iyi insanların ödüllendirildiğine inanmaları gerektiği fikrini savunmaktadır.<sup>18</sup> Bu anlayışa göre bir insanın başına bir kötülük gelmişse, onu hak etmiştir. Bundan dolayı, kötülüğe tanık olanları yardım etmesi beklenmemelidir. Yardımseverlik üzerinde etkili bir başka unsur ise normlardır. Normlar, belli bir gruba mensup olan bireylerin nasıl davranmaları gerektiğini düzenleyen kurallar bütünüdür.<sup>19</sup> Normlar insan davranışı üzerinde sosyal etkiye arka plan hazırlarlar ve bütünüyle sonradan öğrenilirler. Çoğu kültürde yardımlaşmayı tavsiye eden, bencilliği ve zarar vermeyi yasaklayan normlar vardır.<sup>20</sup> Diğerlerine yardım etmeyi etkileyen faktörlerden bir diğeri empatidir. Empati, bir başkasının duygularını, gerçekte ne hissettiğini hissetmeden anlama yeteneğidir. Empati, duygusal bir deneyimden ziyade entelektüel bir

<sup>16</sup> Jon E. Roedelein, *Dictionary of Theories, Laws, and Concepts in Psychology* (Westport, Conn: Greenwood Press, 1998), 57.

<sup>17</sup> Hogg, *Sosyal Psikoloji*, 503,504.

<sup>18</sup> Melvin J. Lerner, “The Belief in a Just World”, *The Belief in a Just World*, ed. Melvin J. Lerner (Boston, MA: Springer US, 1980), 9; Roedelein, *Dictionary of Theories, Laws, and Concepts in Psychology*, 58.

<sup>19</sup> Wikipedia, “Norm- Sosyoloji”, Erişim: 07/08/2022

<sup>20</sup> Hogg vd., *Sosyal psikoloji*, 505.



deneyim olarak kabul edilmektedir.<sup>21</sup> Pek çok kültürde yapılan araştırmalarda empatinin toplum yanlısı davranışları artırdığı tespit edilmiştir.<sup>22</sup>

### **Yardımseverlik ve Din**

Din sözlükte, tutulan yol, kendini kutsala adama, ceza/mükâfat ve millet anlamlarına gelmektedir.<sup>23</sup> Dinin birey ve toplum hayatında somutlaşmış haline ise dindarlık denir.<sup>24</sup> Dindarlık dinamik bir süreçtir, insan hayatının belli dönemlerinde dindarlık düzeyi farklılaşabilir. Ayrıca bireyin sahip olduğu cinsiyet, kişilik, genetik yapı mizaç gibi içsel faktörler ile ekonomik durum, medeni durum, meslek eğitim durumu gibi dışsal birtakım faktörler dindarlığı etkilemektedir.

Semavi ve dünyevi dinlerde insanlara, hayvanlara ve doğaya iyi davranmak, paylaşmak ve yardımlaşmak tavsiye edilmektedir. Dindarlık ile yardımseverlik üzerine yapılan araştırmaların çoğunluğunda dindar olan bireylerin daha yardımsever oldukları tespit edilmiştir. Örneğin Ayten'in Türkiye'nin yedi bölgesinde yaşayan farklı yaş ve meslek gruplarından 911 birey üzerinde yaptığı araştırmada, dindarlığın inanç ve etki boyutu ile yardımseverlik arasında anlamlı ilişki bulunmuştur.<sup>25</sup> Toplam 11653 katılımı 93 araştırma üzerinde yapılan bir meta analiz çalışması, dini hatırlatmanın (religious priming) toplum yanlısı davranışlar da dahil olmak üzere bir dizi olumlu etkisinin olduğunu ortaya koymuştur.<sup>26</sup> Ortodoks Hristiyan öğrenciler üzerinde yapılan bir araştırmada dindar olan katılımcıların dini bağlamda yardım etme olasılıklarının daha yüksek olduğunu ve içsel dinin yönelime sahip

---

<sup>21</sup> David A Statt, *The concise dictionary of psychology* (London; New York: Routledge, 1998), 46.

<sup>22</sup> David A. Schroeder vd., "Empathy and Prosocial Behavior", *The Oxford Handbook of Prosocial Behavior*, ed. David A. Schroeder - William G. Graziano (Oxford: Oxford University Press, 2015), 282; Nancy Eisenberg - Paul A. Miller, "The Relation of Empathy to Prosocial and Related Behaviors.", *Psychological Bulletin* 101/1 (1987), 91; Inbal Ben-Ami Bartal vd., "Empathy and Pro-Social Behavior in Rats", *Science* 334/6061 (2011), 1427.

<sup>23</sup> Muhammed Kızılgeçit, *Din Psikolojisinin 100'ü* (Ankara: Otto, 2017), 10.

<sup>24</sup> Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 109.

<sup>25</sup> Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 153.

<sup>26</sup> Azim F. Shariff vd., "Religious Priming: A Meta-Analysis with a Focus on Prosociality", *Personality and Social Psychology Review* 20/1 (2016), 27.

olanların dışsal dinin yönelime sahip olanlardan daha fazla hayır kurumlarına yardım ettiklerini göstermiştir.<sup>27</sup>

Yahudilikte, yardımseverlik dini bir ödev, ihtiyaç sahipleri için bir hak ve günahları affettiren bir davranış olarak görülmektedir.<sup>28</sup> Yahudiler cömertliği, mutlaka taklit edilmesi gereken Tanrısal bir özellik olarak kabul ederler.<sup>29</sup> Tevrat'ta yer alan “*Kalbinizi katılaştırmayın ve elinizi kapatmayın muhtaç akrabaya karşı elini aç ve ona ihtiyacı olan kadarını ödünç ver*”<sup>30</sup> beytinde ihtiyaç sahiplerine yardımcı olmak tavsiye edilmektedir. Hristiyanlık'ta paylaşmak ve yardımlaşmak iyi bir davranış, bir ibadet, Tanrı'ya hizmet ve O'na ödünç vermek olarak kabul edilmektedir.<sup>31</sup> İncil'de yer alan “*Yoksullara iyilik eden, Rab'be ödünç verir ve geri ödenecektir*”<sup>32</sup> ve “*Kötülük hazineleri fayda sağlamaz, sadaka ölümden kurtarır*”<sup>33</sup> pasajlarında dini amaçla vermenin bireye sağlayacağı maddi ve manevi kazançlardan bahsedilmektedir. Hinduizm'de paylaşmak ve yardımlaşmak bir görev olarak görülmekte, zenginliğin kişisel fayda dışında bir karakter imtihanı olduğuna inanılmaktadır. Hinduizm'de paylaşmanın iki temel amacı bulunmaktadır. Bunlar faziletler biriktirme yoluyla arınma veya kefarettir. Hindu toplumunda inananlar işlemiş oldukları günahların kefareti için sıklıkla verme davranışında bulunmaktadırlar.<sup>34</sup> Budizm'de yardımlaşmak önemli bir erdem ve ritüel olarak görülmektedir. Budist kutsal metinlerinden Dhammapada'da “*Cimriler Tanrıların dünyasına gitmezler, sadece aptallar cömertliği övmez. Bilge adam cömertliği sever ve onun sayesinde öbür dünyada kutsanmışlardan olur.*”<sup>35</sup> dizesinde cömertliğin önemine

<sup>27</sup> Bruce Hunsberger - Ellen Platonow, “Religion and Helping Charitable Causes”, *The Journal of Psychology* 120/6 (Kasım 1986), 5187.

<sup>28</sup> Alyssa M. Gray, *Charity in Rabbinic Judaism: Atonement, Rewards, and Righteousness* (New York, NY: Routledge, 2019), 7.

<sup>29</sup> Paul Vallely, *Philanthropy: from Aristotle to Zuckerberg* (London Oxford New York New Delhi Sydney: Bloomsbury Continuum, 2020), 30.

<sup>30</sup> Tesniye 15:7-8.

<sup>31</sup> Gary A. Anderson, *Charity: The Place of the Poor in the Biblical Tradition* (New Haven: Yale University Press, 2013), 18.

<sup>32</sup> Prov 19:17.

<sup>33</sup> Prov 10:2.

<sup>34</sup> Warren Frederick Ilchman vd., *Philanthropy in the World's Traditions* (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 73.

<sup>35</sup> Dhammapada, v177.

vurgu yapılmaktadır. Cömertlik anlamına gelen “Dāna” aydınlanma sürecinde sahip olunması gereken on erdemden birisi olarak görülmektedir.<sup>36</sup> İslâm’da yardımlaşmak dini görev ve sorumluluk, ibadet, aynı zamanda tavsiye edilen ahlaki bir davranıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de “İyilik ve takva üzerinde yardımlaşın, günah ve düşmanlık üzerinde yardımlaşmayın.”<sup>37</sup>, “Allah’ın sana ihsan ettiği gibi, sen de (insanlara) iyilik et!”<sup>38</sup>, “Akrabaya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya haklarını ver, fakat saçıp savurma!”<sup>39</sup> ayetlerinde yardımlaşmak ve paylaşmak tavsiye edilmektedir. İslâm’ın temel kaynaklarında yardımlaşma mali yardımda bulunmak,<sup>40</sup> iyilik yapmak,<sup>41</sup> yakınlarla bakmak,<sup>42</sup> din kardeşini sevmek<sup>43</sup> ve ihtiyacını gidermek,<sup>44</sup> bilgiyi paylaşmak,<sup>45</sup> tebessüm etmek,<sup>46</sup> dargınları barıştırmak,<sup>47</sup> hakkı ve sabrı tavsiye etmek,<sup>48</sup> iyiliği emredip kötülükten sakındırmak<sup>49</sup> şeklinde farklı yönleriyle ele alınmış ve tavsiye edilmiştir. Hz. Muhammed paylaşma ve yardımlaşmayı sadece inananlara vaaz etmemiş aynı zamanda eşine aile işlerinde yardımcı olarak<sup>50</sup> ve maddi imkansızlıklarından dolayı evlenemeyen gençlere destek olarak<sup>51</sup> hayatında bizzat uygulamıştır.

## Yöntem

Araştırmamızda ilişkisel tarama modeli kullanılmıştır. Birden fazla faktör arasındaki ilişkinin varlığını ve derecesini tespit etmek için kullanılan

---

<sup>36</sup> İlchman vd., *Philanthropy in the world's traditions*, 79-82.

<sup>37</sup> el-Mâide 5/2.

<sup>38</sup> el-Kasas 28/77.

<sup>39</sup> el-İsrâ 17/26.

<sup>40</sup> el-Bakara 2/3; Âl-i İmrân 2/92; Âl-i İmrân 3/134.

<sup>41</sup> el-Kasas 28/77.

<sup>42</sup> en-Nahl 16/90.

<sup>43</sup> Müslim, “İmân”, 93; Tirmizi, “Sıfâtü'l- Kıyame”, 56.

<sup>44</sup> Buhârî, “Mezâlim”, 3.

<sup>45</sup> Tirmizî, “İlim”, 3; Ebû Dâvûd, “İlim”, 9.

<sup>46</sup> Tirmizî, “Birr”, 36; Ebu Davut, “Libâs”, 24.

<sup>47</sup> Müslim, “Zekât”, 56.

<sup>48</sup> el-Asr 103/3.

<sup>49</sup> Tirmizî, “Birr”, 36.

<sup>50</sup> Buhârî, “Ezân”, 44.

<sup>51</sup> Ebû Dâvûd, “İmâre”, 19-20.

bu modelde, inceleme konusu yapılan değişkenler, analize imkân sağlayacak veri çiftleri şeklinde sembolleştirilmektedir.<sup>52</sup>

### Örneklem

Araştırma örneklemimiz Trabzon’da yaşayan farklı yaş ve meslekten 1047 kişiden oluşmaktadır. Örneklem 349’u (%33,3) 17-21 yaş aralığında, 498’i (%47,6) 22-39 yaş aralığında, 200’ü (%19,1) 40-59 yaş aralığında yer almaktadır. Örneklem 685’i (%65,4) kadın, 362’si (%34,6) ise erkektir. Örneklem 693’ü (%66,2) bekar, 354’ü ise (%33,8) evlidir. Örneklem 650’si (%62,1) üniversite öğrencisi, 87’si (%8,3) öğretmen, 171’i (%16,3) memur, 30’u (%2,9) işçi, 22’si (%2,1) serbest meslek, 87’si (%8,3) ev hanımıdır. Örneklem 92’sinin (%8,8) sosyo-ekonomik düzeyi düşük, 934’ünün (%89,2) orta, 21’inin ise (%2) ise sosyo-ekonomik düzeyi yüksek seviyededir.

### Veri Toplama Araçları

*Kişisel Bilgi Anketi:* Bu kısımda örneklem ın sahip olduğu özellikleri tanımlayıcı bazı demografik değişkenlerle ilgili ifadeler yer almaktadır.

*Yardımseverlik Ölçeği:* Likert formatında 7 maddeden oluşan yardımseverlik ölçeği Demirci tarafından geliştirilmiştir. Ölçeğinin geçerlilik durumunu tespit için uygulanan faktör analizi ölçeğın toplam varyansın %42,62’sini açıkladığını ve tek boyutlu bir yapıya sahip olduğunu ortaya koymuştur. Ölçüt-bağıntılı geçerliliğini tespiti için benzer olguları ölçen “Portre Değerler Anketi” ile ilişkisi incelenmiş, analizlerde ölçeklerin alt boyutlarının birbirleri ile pozitif ilişkili olduğu görülmüştür. Ölçek güvenilirliğini gösteren Cronbach alpha iç tutarlılık değeri .76 olarak bulunmuştur. Ölçeğın belli aralıklarla yeniden uygulanmasından elde edilen test-tekrar test güvenilirlik katsayısı .63 olarak bulunmuştur.<sup>53</sup>

*Ok-Dini Tutum Ölçeği:* Likert formatında toplam 8 maddeden oluşan dini tutum ölçeği Ok tarafından geliştirilmiştir. Faktör analizi, ölçeğın tüm maddelerinin toplam varyansın %78’ini açıkladığını ortaya koymuştur. Ölçekte, dini davranış boyutu (.60) haricindeki boyutlarının alfa düzeyleri tatmin

<sup>52</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020), 114.

<sup>53</sup> İbrahim Demirci, *Huzurlu ve Mutlu Yaşamın Değerler ve Karakter Güçleri Bağlamında Karma Bir Araştırmayla İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 200.

edici seviyededir ve ölçeğin boyutlarının kendi aralarındaki korelasyonlarının ise .26-.52 arasında değişmektedir. İç tutarlılık düzeyi (.81 ve .91) makul seviyede olan ölçeğin benzer dindarlık ölçekleri ile karşılaştırmalı analizleri ölçeğin kriter geçerliliğine sahip olduğu göstermiştir.<sup>54</sup>

### **Hipotezler**

Araştırmada iki grup hipotez bulunmaktadır. Birinci grup hipotezler demografik değişkenler ile dindarlık ve yardımseverlik ilişkisi üzerine, ikinci grup hipotezler ise dindarlık ve yardımseverlik ilişkisi hakkındadır.

Birinci grup hipotezler:

A1. Yaş arttıkça dindarlık ve yardımseverlik artar.

A2. Kadınlar erkeklere nazaran daha dindar ve yardımseverdirler.

A3. Evliler bekarlara nazaran daha dindar ve yardımseverdirler.

A4. Öğrencilerin dindarlık ve yardımseverlik düzeyleri diğer meslek gruplarınınkinden daha düşüktür.

A5. Sosyo-ekonomik düzey arttıkça yardımseverlik artar.

İkinci grup hipotezler:

B1. *Dindarlık ile yardımseverlik arasında pozitif ilişki vardır.*

B2. Dindar bireyler daha yardımsever olurlar.

### **İşlem**

Araştırma anketinin uygulanabilmesi için gerekli olan izin alınmasında sonra Trabzon'da yaşayan değişik yaş ve meslekten tesadüfi olarak seçilmiş 1047 birey üzerinde bir elektronik anket uygulaması yapılmıştır. Anketin açıklama bölümünde araştırmanın amacı, konusu, elde edilecek verilerin gizli tutulacağı konularında açıklama yapılmıştır.

### **Verilerin Analizi**

Elde edilen verilerin analizinde SPSS (v26) programı kullanılmıştır. Analizlerde öncelikle katılımcıların sahip olduğu bazı demografik özelliklerle ile yardımseverlik ve dini tutum arasındaki ilişkilere bakılmıştır. Daha sonra araştırmanın temel problemi olan dini tutum ile yardımseverlik arasındaki ilişkiler incelenmiştir.

---

<sup>54</sup> Üzeyir Ok, "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.

## Bulgular

### Demografik Değişkenler ile Yardımseverlik ve Dindarlık Arasındaki İlişkiler

**Tablo 1.** Demografik Değişkenler ile Yardımseverlik ve Dini Tutum Arasındaki Korelasyonlar

	Yaş	Cinsiyet	Medeni D.	Meslek	Ekonomik D.
Yardımseverlik	.047	-.080**	.091**	.080**	.076*
Dini Tutum	.235**	.073*	.308**	.258**	.045

Tablo 1’de görüldüğü gibi yaş ile cinsiyet ( $r=-.080$ ,  $p<.01$ ); medeni durum ( $r=.091$ ,  $p<.01$ ); meslek ( $r=.80$ ,  $p<.01$ ) ve ekonomik durum ( $r=.76$ ,  $p<.05$ ) arasında; dini tutum ile yaş ( $r=.235$ ,  $p<.01$ ), cinsiyet ( $r=.073$ ,  $p<.05$ ); medeni durum ( $r=.308$ ,  $p<.01$ ) ve meslek ( $r=.258$   $p<.01$ ) arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Yardımseverlik ile yaş; dini tutum ile ekonomik durum arasında ise anlamlı ilişki bulunmamıştır.

**Tablo 2.** Yaş Grupları ile Yardımseverlik ve Dini Tutum Arasındaki İlişkiler

	Yaş	N	%	$\bar{X}$	ss	Tukey HSD	
Yardımseverlik	1- 17-21 yaş grubu	349	33.3	30.65	2.97	2/3	
	2- 22-39 yaş grubu	498	47.6	30.43	3.06		
	3- 40-59 yaş grubu	200	19.1	31.18	2.76		
	Toplam	104	100	30.65	2.99		
		7					
		F (2.1044) = 4.453			p=.012	p<.05	Tamhane
Dini Tutum	1- 17-21 yaş grubu	349	33.3	35.36	3.85	1,2/3	
	2- 22-39 yaş grubu	498	47.6	35.75	4.20		
	3- 40-59 yaş grubu	200	19.1	38.25	2.34		
	Toplam	104	100	36.10	3.93		
		7					
		F (2.1044) = 40.865			p=.000	p<.05	

Tablo 2’de yer alan bulgulara göre 17-21 yaş grubundaki katılımcıların yardımseverlik ortalaması  $\bar{X}=30.65$ , 22-39 yaş grubundaki katılımcıların yardımseverlik ortalaması  $\bar{X}=30.43$ , 40-59 yaş grubundaki katılımcıların yardımseverlik ortalaması  $\bar{X}=31.18$ ’dir. Tek Yönlü Varyans (Anova) analizi sonucuna göre katılımcıların yaş durumları ile yardımseverlik düzeyleri arasında anlamlı pozitif ilişki tespit edilmiştir ( $p=.012$   $p <.05$ ). Post Hoc (Tukey HSD) analizi bu durumun 22-39 yaş grubu ile 40-59 yaş grubu arasındaki ayrışmadan kaynaklandığını göstermiştir. Yine Tablo 2’de yer alan bulgulara göre 17-21 yaş grubundaki katılımcıların dini tutum

ortalaması  $\bar{X}=35.36$ , 22-39 yaş grubunun ki  $\bar{X}=35.75$ , 40-59 yaş grubundaki katılımcıların dini tutum ortalaması  $\bar{X}=38.25$ 'tir. Tek Yönlü Varyans (Anova) analizi sonucuna göre katılımcıların yaş durumları ile dini tutum düzeyleri arasında anlamlı pozitif ilişki tespit edilmiştir ( $p=.000$   $p < .05$ ). Post Hoc (Tamhane) analizi bu durumun 17-21 ve 22-39 yaş grupları ile 40-59 yaş grubu arasındaki ayrışmadan kaynaklandığını ortaya koymuştur. Analizler sonuçlarına göre yaş arttıkça katılımcıların dindarlık ve yardımseverlik düzeyinin artmakta olduğu tespit edilmiş olup *hipotez A1* desteklenmiştir.

**Tablo 3.** Cinsiyet ile Yardımseverlik ve Dinin Tutum Arasındaki İlişkiler

	Cinsiyet	N	$\bar{X}$	ss
Yardımseverlik	Erkek	362	30.32	3.06
	Kadın	685	30.82	2.94
		t=2.609	df=1045	p=.009
Dini Tutum	Erkek	362	36.49	3.66
	Kadın	685	35.89	4.06
		t=-2.365	df=1045	p=.018

Tablo 3'te yer alan bulgulara göre erkeklerin yardımseverlik ortalaması  $\bar{X}=30.32$ , kadınlarınki  $\bar{X}=30.82$ 'dir. T-testi analizi, kadınların erkeklere nazaran daha yüksek yardımseverlik düzeyine sahip olduğunu ortaya koymuş olup, *hipotez A2* doğrulanmıştır. ( $t_{(0,05;1045)}=2.609$ ,  $p=.009$ ,  $p<.05$ ). Yine Tablo 3'te yer alan bulgulara göre, erkeklerin dini tutum ortalaması  $\bar{X}=36.49$ , kadınlarınki  $\bar{X}=35.89$ 'dur. T-testi analizi erkeklerin kadınlara nazaran daha yüksek dini tutum düzeyine sahip olduklarını ortaya koymuş olup, *hipotez A2* doğrulanmamıştır ( $t_{(0,05;1045)}=-2.365$ ,  $p=.018$ ,  $p<.05$ ).

**Tablo 4.** Medeni Durum ile Yardımseverlik ve Dini Tutum Arasındaki İlişkiler

	Medeni Durum	N	$\bar{X}$	ss
Yardımseverlik	Bekar	693	30.46	3.05
	Evli	354	31.03	2.83
		t=-2.944	df=1045	p=.003
Dini Tutum	Bekar	693	35.23	4.14
	Evli	354	37.79	2.80
		t=-10.475	df=1045	p=.000

Tablo 4'te yer alan bulgulara göre bekarların yardımseverlik ortalaması  $\bar{X}=30.46$ ; evlilerin ki  $\bar{X}=31.03$ 'tür. T-testi analizi, evlilerin bekarlara nazaran yardımseverlik düzeylerinin anlamlı derecede daha yüksek olduğunu ortaya koymuş olup *hipotez A3* doğrulanmıştır ( $t_{(0,05;1045)}=-2.944$ ,  $p=.003$ ,  $p<.05$ ). Yine Tablo 4'te yer alan bulgulara göre bekarların dini tutum ortalaması  $\bar{X}=35.23$ , evlilerininki  $\bar{X}=37.79$ 'dur. T-testi analizi, evlilerin bekarlara nazaran dini tutum düzeylerinin anlamlı derecede daha yüksek olduğunu ortaya koymuş olup *hipotez A3* doğrulanmıştır ( $t_{(0,05;1045)}=-10.475$ ,  $p=.000$ ,  $p<.05$ ).

**Tablo 5.** Meslek Durum ile Yardımseverlik ve Dini Tutum Arasındaki İlişkiler

	Meslek	N	%	$\bar{X}$	ss	Tukey HSD
Yardımseverlik	1. Üniversite Öğrencisi	650	62.1	30.47	3.05	1/6
	2. Öğretmen	87	8.3	31.06	2.78	
	3. Memur	171	16.3	30.79	2.78	
	4. İşçi	30	2.9	30.16	3.24	
	5. Serbest Meslek	22	2.1	30.59	2.73	
	6. Ev hanımı	87	8.3	31.51	2.98	
	Toplam	1047	100	30.65	2.99	
$F_{(5,1041)} = 2.525$ $p=.028$ $p<.05$						Tamhane
Dini Tutum	1. Üniversite Öğrencisi	650	62.1	35.23	4.08	1/2,3,6
	2. Öğretmen	87	8.3	36.60	3.53	
	3. Memur	171	16.3	38.07	2.61	
	4. İşçi	30	2.9	36.66	3.15	
	5. Serbest Meslek	22	2.1	37.00	4.40	
	6. Ev hanımı	87	8.3	37.75	3.41	
	Toplam	1047	100	36.10	3.93	
$F_{(5,1041)} = 20.224$ $p=.000$ $p<.05$						

Tablo 5'te yer alan bulgulara göre üniversite öğrencilerinin yardımseverlik ortalaması  $\bar{X}=30.47$ , (öğretmen=31.06; memur=30.79; işçi=30.16; serbest meslek=30.59), ev hanımlarının yardımseverlik ortalaması  $\bar{X}=31.51$ 'dir. Tek Yönlü Varyans (Anova) analizi sonucuna göre katılımcıların yardımseverlik düzeyleri ile meslek grupları arasında anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir ( $p=.028$   $p<.05$ ). En düşük yardımseverlik düzeyi üniversite öğrencilerinde, en yüksek yardımseverlik düzeyi ise ev hanımlarında görülmüştür. Post Hoc



(Tukey HSD) analizi, bu durumun üniversite öğrencileri ile ev hanımları arasındaki ayrışmadan kaynaklandığını ortaya koymuştur. Ayrıca Tablo 5'te yer alan bulgulara göre üniversite öğrencilerinin dini tutum ortalaması  $\bar{X}=35.23$ , (öğretmen=36.60; memur=38.07; işçi=36.66; serbest meslek=37.00), ev hanımlarının dini tutum ortalaması  $\bar{X}=31.51$ 'dir Tek Yönlü Varyans (Anova) analizi sonucuna göre dini tutum ile meslek grupları arasında istatistiksel olarak anlamlı ilişki tespit edilmiştir ( $p=.000$   $p<.05$ ). Araştırmada en düşük dini tutum düzeyine üniversite öğrencilerinin, en yüksek dini tutum düzeyine ise ev hanımlarının sahip olduğu görülmüştür. Post Hoc (Tamhane) analizi bu durumun üniversite öğrencileri ile öğretmen, memur ve ev hanımları arasındaki ayrışmadan kaynaklandığını ortaya koymuştur. Analiz sonuçlarına göre öğrencilerin yardımseverlik ve dindarlık düzeylerinin diğer meslek gruplarından daha düşük düzeyde olduğu tespit edilmiş olup *hipotez A4* desteklenmiştir.

**Tablo 6.** Ekonomik Durum ile Yardımseverlik Arasındaki İlişkiler

	Ekonomik Durum	N	%	$\bar{X}$	ss	LSD
Yardımseverlik	1- Düşük	92	8.8	30.00	3.45	1/2,3
	2- Orta	934	89.2	30.70	2.94	
	3- Üst	21	2	31.42	2.56	
	Toplam	104	100	30.65	2.99	
		7				
$F_{(2,1044)} = 3.028$ $p=.049$ $p<.05$						

Tablo 6'da yer alan bulgulara göre ekonomik durumu düşük seviyede olan katılımcıların yardımseverlik ortalaması  $\bar{X}=30.00$ , (Orta= $\bar{X}=30.70$ ) ekonomik durumu yüksek seviyede olan katılımcıların yardımseverlik ortalaması  $\bar{X}=31.42$ 'dir. Tek Yönlü Varyans (Anova) analizi ekonomik düzey yükseldikçe yardımseverliğin de anlamlı bir şekilde artmakta olduğunu ortaya koymuş olup *hipotez A5* doğrulanmıştır ( $p=.049$   $p<.05$ ). Post Hoc (LSD) analizi, bu durumun ekonomik düzeyi düşük seviyede olanlar ile orta ve yüksek seviyede olanlar arasındaki ayrışmadan kaynaklandığını ortaya koymuştur. Araştırmada ekonomik durum ile dini tutum arasında anlamlı ilişki tespit edilmemiştir.

## Dindarlık ile Yardımseverlik Arasındaki İlişkiler

**Tablo 7.** Dini Tutum ile Yardımseverlik Arasındaki Korelasyon İlişkisi

	Yardımseverlik
Dini Tutum	.344**

Tablo 7’de yer alan korelasyon analizi sonuçlarına göre yardımseverlik ile dini tutum arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmuş olup *hipotez B1* doğrulanmıştır ( $r=.344$ ,  $p<.01$ ).

**Tablo 8.** Dini Tutum ile Yardımseverlik Arasındaki İlişkiler

	Dini Tutum	N	$\bar{X}$	ss
Yardımseverlik	Düşük	101	28.76	3.22
	Yüksek	352	31.87	2.61
$t = -9.979$ $df = 451$ $p = .000$				

Tablo 8’de yer alan bulgulara göre dini tutum düzeyi düşük seviyede olan katılımcıların yardımseverlik ortalaması  $\bar{X}=28.76$  iken, dini tutum düzeyi yüksek seviyede olan katılımcılarınki  $\bar{X}=31.87$ ’dir. T-testi analizi sonucuna göre, dini tutum düzeyi yüksek olan katılımcıların yardımseverlik düzeyleri, dini tutum düzeyi düşük olanlarıkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiş olup *hipotez B2* doğrulanmıştır ( $t_{(0,05;451)}=-9.979$ ,  $p=.000$ ,  $p<.05$ ).

**Tablo 9.** Dini Tutum ile Yardımseverlik Arasındaki Tekli Regresyon Analizi

	$\beta$	t	p	$R^2$
Yardımseverlik	.344	11.859	.000	.119

Tablo 9’da yardımseverlik ile din tutum arasında tekli regresyon analizine bulgularına yer verilmiştir. Uygulanan tekli regresyon analizi sonucunda yardımseverlik üzerinde dini tutumun etkisinin %11,9 oranında olduğu bulunmuştur ( $\beta=.344$ ,  $p=000<.05$ ). Böylece katılımcıların dini tutum düzeyi arttıkça yardımseverlik düzeyi %11,9 oranında artacaktır.

### Tartışma ve Sonuç

Araştırmada yaş değişkeni ile yardımseverlik ve dini tutum arasında pozitif yönlü anlamlı ilişkiler tespit edilmiştir (bk. Tablo 2). Elde edilen bulgulara göre, katılımcıların yaş ortalaması arttıkça yardımseverlik ve dini tutum düzeyleri anlamlı bir şekilde artmaktadır. Üst yaş gruplarındaki katılımcıların yardımseverlik düzeyinin alt yaş gruplarındakilerden daha yüksek

çıkmasını etkileyen faktörlerden birisi sosyo-ekonomik durumdur. Üst yaş gruplarındaki katılımcıların çoğunluğu meslek sahibi yetişkin bireylerden oluşurken, alt yaş gruplarındaki bireylerin çoğunluğu ise henüz ekonomik özgürlüğe kavuşmamış olan üniversite öğrencilerinden oluşmaktadır. Dolayısıyla üst yaş gruplarındaki katılımcıların çoğunluğunun meslek sahibi olmalarından ötürü düzenli ekonomik gelirlerinin olması yardımseverlik düzeylerinin alt yaş gruplarındakilere nazaran daha yüksek seviyede çıkmasını etkilemiş olabilir. Üst yaş gruplarının yardımseverlik ortalamalarının alt yaş gruplarındakilerden daha yüksek çıkması üzerinde etkili olduğu düşünülen bir diğer faktör dindarlıktır. Çünkü araştırmada üst yaş gruplarındaki katılımcıların dindarlık düzeylerinin alt yaş gruplarındakinden anlamlı derecede daha yüksek seviyede olduğu tespit edilmiştir (bk. Tablo 2). Yine araştırmada, dindarlık düzeyi yüksek seviyede olan katılımcıların, dindarlık düzeyi düşük olanlara göre yardımseverlik düzeylerinin daha yüksek seviyede olduğu tespit edilmiştir (bk. Tablo 7). Buna göre, çoğunluğu dindar bireylerden oluşan üst yaş gruplarındaki bireylerin dinin yardımlaşma ile ilgili öğretilerini daha fazla yaşantıya aktarmaları yardımseverlik düzeylerinin dindarlık düzeyleri düşük olan alt yaş gruplarındakilerden daha yüksek seviyede çıkmasını etkilemiş olabilir. Trabzon’da yaşanan 580 genç ve yetişkin birey üzerinde yapmış olduğumuz başka bir araştırmada katılımcıların yaş ortalaması arttıkça yardımseverlik ve dindarlık düzeylerinin de anlamlı bir şekilde artmakta olduğu tespit edilmiştir.<sup>55</sup> Demir’in Malatya’da ikamet farklı yaş gruplarından 421 katılımcı üzerinde yaptığı araştırmada da üst yaş gruplarındaki bireylerin dindarlık düzeylerinin alt yaş gruplarındakilerden daha yüksek seviyede olduğu tespit edilmiştir.<sup>56</sup> Ayten’in Türkiye’nin yedi bölgesinde yaşayan farklı yaş gruplarından 911 katılımcı üzerinde yaptığı araştırmada ise yaş ile genel yardımseverlik eğilimi arasında anlamlı ilişki bulunmamıştır.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Necmi Karşlı, “Genç ve Yetişkinlerde Yardımseverlik ve Dindarlık”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21 (2022), 75.

<sup>56</sup> Muhammed Demir, *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi (Malatya Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 56.

<sup>57</sup> Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 122.

Cinsiyet ile yardımseverlik ve dini tutum arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Araştırmada yardımseverlikte kadınların, dinin tutumunda ise erkeklerin diğer cinse göre anlamlı derecede daha yüksek ortalamalar elde ettiği görülmüştür (bk. Tablo 3). Kadınların yardımseverlik ortalamalarının erkeklerinkinden yüksek çıkmasında annelik içgüdüğü ve duygusallık gibi cinsiyet ile ilgili faktörlerin yanında sosyal ve çevresel faktörler de etkili olmuş olabilir. Bununla birlikte konu üzerine yapılan başka araştırmaların bazılarında kadınların bazılarında ise erkeklerin yardımseverlik düzeyleri daha yüksek çıkmıştır. Cinsiyet ile yardım etme davranışı ilişkisi üzerine yapılmış 172 araştırma üzerinde yapılmış bir meta-analiz çalışmasında, genel olarak erkeklerin kadınlardan daha fazla yardım ettiğini ve kadınların erkeklerden daha fazla yardım aldığını ortaya koymuştur.<sup>58</sup> Erkekler geleneksel erkek rolleriyle tutarlı olarak kahramanca ve mertlik sayılan yardım davranışlarında bulunmaya daha fazla eğilimlidirler. Zor durumdaki yabancılara yardım etmeye kadınlara nazaran erkekler daha fazla eğilimlidirler. Bununla birlikte, akraba ve arkadaşlara kişisel bir iyilik yapma, kişisel sorunlara ilişkin tavsiyede bulunma, duygusal olarak cesaretlendirme ve sosyal destek verme konularında kadınlar erkeklere nazaran fazla eğilimlidirler.<sup>59</sup> Eagly ve Crowley'in yaptığı meta-analiz çalışmasında kadınların empati düzeylerinin erkeklerinkinden daha yüksek olduğu, bununla birlikte erkeklerin yardım etme eğilimlerinin kadınlarinkinden daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.<sup>60</sup> Trabzon'da yaşayan 580 birey üzerinde yapmış olduğumuz başka bir araştırmada da kadınların erkeklere göre anlamlı derecede daha yardımsever oldukları görülmüştür.<sup>61</sup> Eberly ve arkadaşlarının tesadüfi olarak seçilmiş 85 ergen birey üzerinde yaptıkları araştırmada, ebeveynlerin oğullarından çok kızlarından yardım aldıklarını ve annelerin babalara göre daha fazla yardım aldığını göstermiştir.<sup>62</sup> Ayten'in araştırmasında ise cinsiyet ile genel yardımseverlik boyutu arasında anlamlı ilişki bulunmamıştır. Bununla birlikte,

<sup>58</sup> Alice H. Eagly - Maureen Crowley, "Gender and Helping Behavior: A Meta-Analytic Review of the Social Psychological Literature", *Psychological Bulletin* 100/3 (1986), 283

<sup>59</sup> Shelley E Taylor vd. *Sosyal Psikoloji* (Ankara: İmge Kitabevi, 2010), 397.

<sup>60</sup> Eagly - Crowley, "Gender and Helping Behavior", 283.

<sup>61</sup> Karslı, "Genç ve Yetişkinlerde Yardımseverlik ve Dindarlık", 74.

<sup>62</sup> Mary B. Eberly vd., "Variation in Adolescent Helpfulness toward Parents in a Family Context", *The Journal of Early Adolescence* 13/3 (1993), 228.

araştırmada arkadaşta yardım boyutunda kadınların, belirsiz durumlarda yardım boyutunda ise erkeklerin anlamlı derecede daha yüksek skorlar elde ettikleri görülmüştür.<sup>63</sup> Cinsiyet dini tutum ilişkisi ile ilgili olarak ise erkeklerin dini tutum düzeylerinin kadınlarınkinden anlamlı derecede daha yüksek olduğu tespit edilmiştir (bk. Tablo 3). Cinsiyet dindarlık ilişkisi üzerine yapılmış araştırmaların bazılarında erkeklerin bazılarında ise kadınların daha yüksek düzeyde dindarlığa sahip olduğu tespit edilmiştir. Dindarlık üzerinde pek çok psiko-sosyal faktörün etkisi bulunduğundan dolayı cinsiyet faktörü tek başına dindarlığı açıklamada yeterli değildir. Araştırmamızda erkek katılımcılar arasında erkek din görevlilerinin sayısının fazla olması erkeklerin dini tutum düzeylerinin daha yüksek çıkması üzerinde etkili olmuş olabilir.

Medeni durum ile yardımseverlik ve dindarlık arasında da anlamlı sonuçlar ele edilmiştir. Analiz sonuçlarına göre, evlilerin yardımseverlik ve dini tutum ortalamalarının bekarlarınkinden daha yüksek seviyelerde olduğu görülmüştür (bk. Tablo 4). Evlilik bireylerde öz kontrol, sorumluluk duygularını geliştiren önemli yaşamsal olaylardan birisidir. Evli bireyler yaşın getirdiği hayat tecrübesi ve olgunlaşma ile birlikte daha öz verili, paylaşımcı ve yardımsever olurlar. Bekar katılımcıların çok büyük çoğunluğunun (Bekarların %99,1= 17-21 yaş grubu) alt yaş gruplarından oluşması, evlilerin çoğunluğunun ise (Evlilerin %95,5= 40-59 yaş grubu) üst yaş gruplarındaki bireylerden oluşmasından ötürü, evlilerin yardımseverlik düzeylerinin bekarlarınkinden daha yüksek çıkmasını etkileyen birinci faktör yaştır. Evlilerin yardımseverlik düzeylerinin yüksek çıkmasında etkili olduğunu düşündüğümüz faktörlerden bir diğeri dindarlıktır. Çünkü araştırmada, dindarlık ile yardımseverlik arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmuştur (bk. Tablo 7). Ayrıca, evli katılımcıların dindarlık ortalamalarının bekar katılımcılarınkinden daha yüksek seviyede olduğu tespit edilmiştir (bk. Tablo 4). Dolayısıyla, evli katılımcıların dinin yardımlaşma ile ilgili emirlerine itaat etmeleri ve yaşam tarzı haline getirmeleri yardımseverlik düzeylerinin yüksek çıkması üzerinde etkili olduğu düşünülebilir. Trabzon'da yaşayan 580 birey üzerinde yapmış olduğumuz başka bir araştırmada ise medeni durum ile yardımseverlik arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmezken, evlilerin dini tu-

---

<sup>63</sup> Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 116.

tum düzeylerinin bekarlarınkine nazaran anlamlı bir şekilde daha yüksek olduğu bulunmuştur.<sup>64</sup> Eagle ve arkadaşlarının Amerikan örneklem üzerinde yaptığı araştırmada hiç evlenmemiş olan kadınların, boşanmış veya dul kadınlara nazaran daha düşük bağış yapma düzeyine sahip oldukları tespit edilmiştir.<sup>65</sup> Mesch ve arkadaşlarının Indiana’lı bireyler üzerinde yaptığı araştırmada bekar kadınların bekar erkeklerden, evlilerin ise bekarlardan daha fazla maddi yardım yaptıkları bulunmuştur.<sup>66</sup>

Meslek ile yardımseverlik ve dini tutum arasında da istatistiksel olarak anlamlı sonuçlar elde edilmiştir. Analiz sonuçlarına göre, en yüksek yardımseverlik düzeyi ev hanımlarında; en düşük yardımseverlik düzeyi ise işçilerde ve üniversite öğrencilerinde görülmüştür (bk. Tablo 5). Ayrıca araştırmada en yüksek dini tutum düzeyi memur ve ev hanımlarında, en düşük dini tutum düzeyi ise üniversite öğrencilerinde tespit edilmiştir (bk. Tablo 5). Üniversite öğrencilerinin büyük çoğunluğunun alt yaş gruplarında olması (%51=17-21 yaş grubu; %45,5=22-49 yaş grubu), ev hanımlarının büyük çoğunluğunun ise üst yaş gruplarında yer almasından (%49,4=40-59 yaş grubu; %50,6=22-39 yaş grubu) ötürü üniversite öğrencilerinin yardımseverlik düzeylerini etkileyen birinci faktör yaştır. Üniversite öğrencilerinin henüz bir mesleğe atanmamış olmalarında ötürü düzenli gelirlerinin olmaması özellikle mali yardımlaşma düzeylerinin düşük olmasında etkili olmuş olabilir. Üniversite öğrencilerinin yardımseverlik düzeylerinin düşük, ev hanımlarının yardımseverlik düzeylerinin ise yüksek olmasını etkileyen bir diğer faktör dindarlıktır. Zira, araştırmada en düşük dindarlık düzeyi üniversite öğrencilerinde, en yüksek dindarlık düzeyi ise memurlar ve ev hanımlarında çıkmıştır (bk. Tablo 5). Ayrıca araştırmada, dindarlık düzeyi yüksek olan katılımcıların daha fazla yardım sever oldukları tespit edilmiştir (bk. Tablo 7). Dolayısıyla dindarlık düzeyi düşük olan üniversite öğrencilerinin dini yardımlaşma ile ilgili tavsiyelerine daha az itaat etmeleri yardımseverlik düzey-

<sup>64</sup> Karşlı, “Genç ve Yetişkinlerde Yardımseverlik ve Dindarlık”, 75.

<sup>65</sup> David Eagle vd., “Household Charitable Giving at the Intersection of Gender, Marital Status, and Religion”, *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 47/1 (2018), 185.

<sup>66</sup> Debra J. Mesch vd., “The Effects of Race, Gender, and Marital Status on Giving and Volunteering in Indiana”, *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 35/4 (2006), 575.

lerinin düşük olmasını etkilemiş olabilir. Trabzon'da yaşayan 580 birey üzerinde yapmış olduğumuz başka bir araştırmada ise katılımcıların meslek durumları ile yardımseverlik düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir.<sup>67</sup>

Sosyo-ekonomik durum ile yardımseverlik arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmuştur (bk. Tablo 6). Mali yardımda bulunabilmenin ön koşulu da ekonomik durumun iyi olmasıdır. Bunun doğal bir sonucu olarak, araştırmada ekonomik durumu iyi olan katılımcıların yardımseverlik düzeyleri daha yüksek çıkmıştır. Elbette, yardımseverlik sadece ekonomik yardım ile sınırlı bir ahlaki davranış değildir. Bununla birlikte, ekonomik olanaklar maddi ve manevi ihtiyaçların teminini kolaylaştırdığından ötürü yardımseverliğin önemi bir boyutunu ekonomik yardımlar oluşturmaktadır. Amerikalı genç yetişkin bireyler üzerinde yapılan bir araştırmada, ergenlik döneminde düşük gelir sahibi olmanın yetişkinlik döneminde maddi yardımda bulunma ve hayır işleri için gönüllü olma ile negatif ilişkili olduğu bulunmuştur.<sup>68</sup> Trabzon'da yaşayan 580 birey üzerinde yapmış olduğumuz başka bir araştırmada ise katılımcıların sosyo-ekonomik durumu ile yardımseverlik düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır.<sup>69</sup>

Araştırmanın temel problemi ile ilgili olarak katılımcıların dini tutum düzeyleri ile yardımseverlik düzeyleri arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmuştur. Analiz sonuçlarına göre, dindar olan katılımcıların dindarlığı düşük olan katılımcılara göre daha fazla yardımsever oldukları görülmüştür (bk. Tablo 7,8). Dinlerde yardımlaşma dini bir görev, ibadet ve günahların yükünü ortadan kaldıran ahlaki bir davranış olarak görülmektedir. Daha önce bahsedildiği gibi dinler, yardımlaşma ve paylaşma ile ilgili öğretiler ve ritüeller yoluyla inanan bireylerde yardımseverlik eğilimini artırmaktadır. Din, yardımseverlik ilişkisi üzerine yapılmış başka araştırmalarda da benzer bulgular elde edilmiştir. Trabzon'da ikamet eden 580 birey üzerinde yapmış olduğumuz başka bir araştırmada da dini tutum ile yardımseverlik arasında

---

<sup>67</sup> Karşlı, "Genç ve Yetişkinlerde Yardımseverlik ve Dindarlık", 76.

<sup>68</sup> Robert Bandy vd., "Family Structure and Income during the Stages of Childhood and Subsequent Prosocial Behavior in Young Adulthood", *Journal of Adolescence* 35/4 (2012), 1023.

<sup>69</sup> Karşlı, "Genç ve Yetişkinlerde Yardımseverlik ve Dindarlık", 74.

pozitif yönlü anlamlı ilişki tespit edilmiştir.<sup>70</sup> Saroglou'nun dinlerin toplum yanlısı davranışlar üzerindeki etkisini incelediği araştırmasında, evrensel olarak dinlerin toplum yanlısı davranışta bulunma eğilimini artırdığı bulunmuştur.<sup>71</sup> Batara ve arkadaşlarının araştırması, dini kavramların ve manevi temelin toplum yanlısı davranışları artırabileceğini göstermiştir.<sup>72</sup> Ayten'in araştırmasında dini inanç ve etki boyutları ile yardımseverlik arasında pozitif yönlü anlamlı ilişki bulunmuştur.<sup>73</sup> Hardy ve Carlo'nun 142 Amerikalı lise öğrencisi üzerinde yaptığı araştırmada dindarlığın nezaket ve özgeci toplum yanlısı davranışların önemli bir yordayıcısı olduğu tespit edilmiştir.<sup>74</sup> Demir'in araştırmasında dini inanç, bilgi, ritüel ve etki boyutları ile yardımseverlik arasında anlamlı pozitif ilişkiler tespit edilmiştir.<sup>75</sup> World Values Surveys (WVS) ve World Giving Index'ten (WGI) alınan küresel verilere dayalı olarak yapılan bir araştırmada az gelişmiş ülkelerde dinin toplum yanlısı davranışları teşvik etmede etkili bir şekilde işlev gördüğünü, ekonomik olarak gelişmiş ülkelerde ise dinin bu işlevinin medeniyet ve sosyal gelişimle ilgili diğer faktörler tarafından ikame edilmiş olabileceğini göstermiştir.<sup>76</sup> Hristiyan lise öğrencisi üzerinde yapılan bir araştırmada dindarlığın nezaket ve özgeci toplum yanlısı davranışların anlamlı bir yordayıcısı olduğu tespit edilmiştir.<sup>77</sup>

Sonuç olarak, Trabzon'da yaşayan 1047 katılımcı üzerinde yaptığımız bu araştırma, dindarlık ile yardımseverlik arasında güçlü bir ilişki olduğu ortaya koymuştur. Bu bağlamda, yardımseverlik ve diğer toplum yanlısı davranışları geliştiren dini ve manevi değerler, genç bireylere erken gelişim dönemlerinden itibaren pedagojik yöntemler kullanılarak kazandırılmalıdır.

<sup>70</sup> Karslı, "Genç ve Yetişkinlerde Yardımseverlik ve Dindarlık", 76.

<sup>71</sup> Vassilis Saroglou, "Religion's Role in Prosocial Behavior: Myth or Reality?" *American Psychological Association*, 31/2 (2006), 1.

<sup>72</sup> Jame Bryan L. Batara vd., "Effects of Religious Priming Concepts on Prosocial Behaviour towards Ingroup and Outgroup", *Europe's Journal of Psychology* 12/4 (2016), 635.

<sup>73</sup> Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*, 153.

<sup>74</sup> Sam A. Hardy - Gustavo Carlo, "Religiosity and Prosocial Behaviours in Adolescence: The Mediating Role of Prosocial Values", *Journal of Moral Education* 34/2 (2005), 231.

<sup>75</sup> Demir, *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi (Malatya Örneği)*, 77-79.

<sup>76</sup> Qingke Guo vd., "Religiosity and Prosocial Behavior at National Level", *Psychology of Religion and Spirituality* 12/1 (2020), 55.

<sup>77</sup> Hardy - Carlo, "Religiosity and Prosocial Behaviours in Adolescence", 231.



Araştırmamız katılımcıların tamamının Müslüman bireylerden oluşması yönüyle sınırlıdır. Dinlerin yardım etme davranışı üzerindeki etkisinin daha açık bir şekilde anlaşılması için farklı coğrafyalarda değişik inançlara sahip bireyler üzerinde bu araştırma tekrarlanmalıdır.

### Kaynakça

- Aknin, Lara B. vd. "Prosocial Spending and Well-Being: Cross-Cultural Evidence for a Psychological Universal." *Journal of Personality and Social Psychology* 104/4 (2013), 635-652. <https://doi.org/10.1037/a0031578>.
- Anderson, Gary A. *Charity: The Place of the Poor in the Biblical Tradition*. New Haven: Yale University Press, 2013.
- Appau, Samuelson - Awaworyi Churchill, Sefa. "Charity, Volunteering Type and Subjective Wellbeing". *Voluntas: International Journal of Voluntary and Nonprofit Organizations* 30/5 (2019), 1118-1132. <https://doi.org/10.1007/s11266-018-0009-8>.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Bandy, Robert - Ottoni-Wilhelm, Mark. "Family Structure and Income during the Stages of Childhood and Subsequent Prosocial Behavior in Young Adulthood". *Journal of Adolescence* 35/4 (2012), 1023-1034. <https://doi.org/10.1016/j.adolescence.2012.02.010>.
- Bartal, Inbal Ben-Ami - Decety, Jean - Mason, Peggy. "Empathy and Pro-Social Behavior in Rats". *Science* 334/6061 (2011), 1427-1430. <https://doi.org/10.1126/science.1210789>.
- Batara, Jame Bryan L. vd. "Effects of Religious Priming Concepts on Prosocial Behavior towards Ingroup and Outgroup". *Europe's Journal of Psychology* 12/4 (2016), 635-644. <https://doi.org/10.5964/ejop.v12i4.1170>.
- Bordens, Kenneth S. - Horowitz, Irwin A. *Social Psychology*. 3rd ed. Mahwah, NJ: FreeLoad Press, 2008.
- Demir, Muhammed. *Dindarlık-Yardımseverlik İlişkisi (Malatya Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Demirci, İbrahim. *Huzurlu ve Mutlu Yaşamın Değerler ve Karakter Güçleri Bağlamında Karma Bir Araştırmayla İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Eagle, David vd.. "Household Charitable Giving at the Intersection of Gender, Marital Status, and Religion". *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 47/1 (2018), 185-205. <https://doi.org/10.1177/0899764017734650>.
- Eagly, Alice H. - Crowley, Maureen. "Gender and Helping Behavior: A Meta-Analytic Review of the Social Psychological Literature." *Psychological Bulletin* 100/3 (1986), 283-308. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.100.3.283>.

- Eberly, Mary B. vd. "Variation in Adolescent Helpfulness toward Parents in a Family Context". *The Journal of Early Adolescence* 13/3 (1993), 228-244. <https://doi.org/10.1177/0272431693013003001>.
- Eisenberg, Nancy - Beilin, Harry. *The Development of Prosocial Behavior*. Saint Louis: Elsevier Science, 2014.
- Eisenberg, Nancy - Miller, Paul A. "The Relation of Empathy to Prosocial and Related Behaviors." *Psychological Bulletin* 101/1 (1987), 91-119. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.101.1.91>.
- Gray, Alyssa M. *Charity in Rabbinic Judaism: Atonement, Rewards, and Righteousness*. New York, NY: Routledge, 2019.
- Guo, Qingke vd. "Religiosity and Prosocial Behavior at National Level." *Psychology of Religion and Spirituality* 12/1 (2020), 55-65. <https://doi.org/10.1037/rel0000171>.
- Hardy, Sam A. - Carlo, Gustavo. "Religiosity and Prosocial Behaviours in Adolescence: The Mediating Role of Prosocial Values". *Journal of Moral Education* 34/2 (2005), 231-249. <https://doi.org/10.1080/03057240500127210>.
- Hogg, Michael A. vd. *Sosyal psikoloji*. Ankara: Utopya Yayınevi, 2011.
- Hunsberger, Bruce - Platonow, Ellen. "Religion and Helping Charitable Causes". *The Journal of Psychology* 120/6 (1986), 517-528. <https://doi.org/10.1080/00223980.1986.9915483>.
- Ilchman, Warren Frederick vd. *Philanthropy in The World's Traditions*. Bloomington: Indiana University Press, 1998.
- Israel, Allen C. - Brown, Margary S. "Effects of Directiveness of Instructions and Surveillance on the Production and Persistence of Children's Donations". *Journal of Experimental Child Psychology* 27/2 (1979), 250-261. [https://doi.org/10.1016/0022-0965\(79\)90046-8](https://doi.org/10.1016/0022-0965(79)90046-8).
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2020.
- Karslı, Necmi. "Genç ve Yetişkinlerde Yardımseverlik ve Dindarlık". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21 (2022), 60-84. <https://doi.org/10.32950/rteu-ifd.1063989>.
- Kazdin, Alan E., *Encyclopedia of Psychology*. Washington, D.C. : Oxford [Oxfordshire] ; New York: American Psychological Association ; Oxford University Press, 2000.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 100'ü*. Ankara: Otto, 2017.
- Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları 2012.
- Lane, Tom. "How Does Happiness Relate to Economic Behaviour? A Review of the Literature". *Journal of Behavioral and Experimental Economics* 68(2017), 62-78. <https://doi.org/10.1016/j.socec.2017.04.001>.
- Lerner, Melvin J. "The Belief in a Just World". *The Belief in a Just World*. Ed. Melvin J. Lerner. 9-30. Boston, MA: Springer US, 1980. [https://doi.org/10.1007/978-1-4899-0448-5\\_2](https://doi.org/10.1007/978-1-4899-0448-5_2).
- Mesch, Debra J. vd. "The Effects of Race, Gender, and Marital Status on Giving and Volunteering in Indiana". *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly* 35/4 (2006), 565-587. <https://doi.org/10.1177/0899764006288288>.

Millon, Theodore vd. *Personality and Social Psychology*. New York: Wiley, 2003.

Nantel-Vivier, vd. "Developmental Association of Prosocial Behaviour with Aggression, Anxiety and Depression from Infancy to Preadolescence". *Journal of Child Psychology and Psychiatry* 55/10 (2014), 1135-1144. <https://doi.org/10.1111/jcpp.12235>.

Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.

Parlatır, İsmail - Türk Dil Kurumu, *Türkçe sözlük*. 9. baskı. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumu, 1998.

Roeckelein, Jon E. *Dictionary of theories, laws, and concepts in psychology*. Westport, Conn: Greenwood Press, 1998.

Saroglou, Vassilis. "Religion's Role in Prosocial Behavior: Myth or Reality?". *American Psychological Association*, 31/2 (2006), 1-8. <https://doi.org/10.1037/e568472011-002>.

Schroeder, David A. vd. "Empathy and Prosocial Behavior". *The Oxford Handbook of Prosocial Behavior*. Ed. David A. Schroeder - William G. Graziano. Oxford University Press, 2015. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195399813.013.026>.

Shariff, Azim F. vd. "Religious Priming: A Meta-Analysis With a Focus on Prosociality". *Personality and Social Psychology Review* 20/1 (2016), 27-48. <https://doi.org/10.1177/1088868314568811>.

Statt, David A. *The Concise Dictionary of Psychology*. London; New York: Routledge, 1998.

Taylor, Shelley E. vd. *Sosyal psikoloji*. Ankara: Imge Kitabevi, 2010.

Vallely, Paul. *Philanthropy: From Aristotle to Zuckerberg*. London Oxford New York New Delhi Sydney: Bloomsbury Continuum, 2020.

Wikipedia, "Norm- Sosyoloji", Erişim Tarihi: 07/08/2022, [https://tr.wikipedia.org/wiki/Norm\\_\(sosyoloji\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Norm_(sosyoloji))

# Ruh Sağlığı ve Din İlişkisinde Psikosomatik Açıdan Hazreti Yakub rneği\*

*Dr. Öğr. Üyesi Nımet FERAH*

Bingl Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı

nferah@bingol.edu.tr ORCID: 0000-0003-1092-7208

## z

Ruh Sağlığı ve din/dindarlık arasında olumlu, olumsuz ya da nötr bir ilişkinin olabileceği çeşitli çalışmalarda gösterilmiştir. Bu bağlamda Hz. Yakub, dindarlığından şüphede etmeyeceğimiz bir kişidir. Psikosomatizasyon, yaşamsal stresin ve buna bağlı oluşan duygulanımın bedene olumsuz bir şekilde yansı(tıl)ması ya da bedenselleş(tiril)mesi anlamına gelen bir terimdir. Bu bildiri de Hz. Yakub'un yaşadığı üzüntü ve stres sonucunda bir psikosomatizasyon rneği olarak gözlerine ak düşmesi ve Hz. Yusuf'a kavuşacağını anlayınca iyileşmesi ruh sağlığı ve din ilişkisi çerçevesinde incelenmiştir. Hz. Yakub'un durumu zorlu yaşam olayları karşısında deneyimlenen stres ve üzüntünün vcoda yansımısını ifade eden psikosomatik bir vaka rneği olarak değerlendirilmiştir. rnek olay incelemeleri ve vaka analizleri psikolojide sık kullanılan yöntemlerdir. Hz. Yakub örneğinden hareketle görünüşte dindarlığın etki etmediği; ruh-beden etkileşiminde daha derin psişik süreçlerin var olduğu ve ruhsal bunalımların vcoda yansımasının bazı durumlarda kaçınılmaz olduğu ancak yine de bunun karşısında inancını kaybetmeden dua etmenin ve sabır göstermenin önemli dini başa çıkma ve uyum süreçleri olduğu savunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, Hz. Yakub, Psikosomatizasyon, Ruh Sağlığı, Dindarlık

## In the Relationship of Mental Health and Religion, the Psychosomatic Perspective the Sample of Prophet Jacob

### Abstract

Various studies have shown that there may be a positive, negative or neutral relationship between mental health and religion/religiosity. In this context, Prophet Jacob is a person whose piety we cannot doubt. Psychosomatization is a term that means the negative reflection or somatization of life stress and related affect on the body. In this statement; it was examined within the framework of the relationship between mental health and religion that, whitening his eyes result of experienced the sadness and stress by Prophet Jacob as an example of psychosomatization and his recovery when he realized could met Prophet Joseph. Prophet Jacob's statement has been evaluated as a psychosomatic case example expressing

\* Bu alışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Ruh Sağlığı ve Din İlişkisinde Psikosomatik Açıdan Hz. Yakub rneği" başlıklı tebliğimizin yeniden dzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

the reflection of the stress and sadness in the face of difficult life events on the body. Case studies are used methods in psychology frequently. Based on the example of Prophet Jacob, It will be argued that religiosity is not effect but it has existed deeper psychic processes in the soul-body interaction and been inevitably the reflection of anxiety the body in some cases. But praying and showing patience without losing faith in the face of this are important religious coping and adaptation processes.

**Keywords:** Psychology of Religion, Prophet Jacob, Psychosomatization, Mental Health, Religiosity.

## Giriş

Ruh-beden ilişkisi her zaman ilgi çekici bir konu olmuştur. Hastalıkların tedavisinde zihnin mucizevi bir etkisi olduğunu iddia eden sorgulanabilir bir geleneğin yanı sıra düşüncenin duyguların ya da geleneksel kullanımı ile ruhun fizyoloji üzerinde etkisi olduğu kabul edilmiş bir gerçektir.<sup>1</sup> Bununla birlikte dini ve manevi yaşantılar da insan üzerinde etkilidir. Ancak din ve maneviyatın bedene nasıl tesir ettiği yeterince açık değildir. Son yıllarda beden ve ruh sağlığı ile dine bağlılık arasında pozitif ilişkilerin olduğunu gösteren çalışmaların sayısı artmış olsa da bu konunun araştırılmasındaki yapısal güçlüklerle rağmen ruh, beden ve dindarlık arasındaki ilişkilerin ve mekanizmaların anlaşılabilmesi için bütüncül bir bakış açısına ihtiyaç vardır.<sup>2</sup>

Psikoloji ve sağlık açısından ruh ve beden bir bütünün iki ayrı yüzüdür ve işleyişleri birbirine benzer olduğu gibi her ikisi de hayatı koruma ve yaşamsal fonksiyonlar adına bir amaca ve ideale hizmet edecek tarzda hareket etmektedirler.<sup>3</sup> Diğer taraftan ruhsal sorunların bedenleş(tiril)mesini ifade eden psikosomatizasyon, ruh-beden etkileşiminde önemli bir mekanizmaya işaret etmektedir. Fiziksel hastalıklar ile hastanın ruhsal durumu ve çatışmaları arasında bir etkileşim vardır. Örneğin stres, depresyon, kaygı gibi ruhsal sorunların fizyolojik bir yansıması olarak artirit, ülser, kanser gibi pek çok

---

<sup>1</sup> Erick J. Coats - Robert S. Feldman, "Zihninizi Bedeninizi İyileştirebilir mi", çev. Nuran Erdoğanca Korkmaz, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 353-367.

<sup>2</sup> Doug Oman - Carl E. Thoresen, "Din ve Maneviyat Sağlığı Etkiler mi?", çev. Özer Çetin, *Din Psikolojisi ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, ed. Drl. Raymond F. Paloutzian - Drl Crystal L. Park, thk. çeviri ed. İhsan Çapçoğlu - çeviri ed. Ali Ayten (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013), 295-303.

<sup>3</sup> Alfred Adler, *Yaşamın Anlam ve Amacı*, çev. Kamuran Şipal (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 29-53.

hastalık -gerek psikolojik gerek biyolojik olsun pek çok hastalık- psikosomatizasyon ile ilişkilendirilmektedir.<sup>4</sup>

Diğer taraftan terim olarak psikosomatik kavramı modern tıp açısından yeni bir hastalık sınıflandırmasıdır. İlk kez 1920'li yıllarda kullanılmaya başlanmış bu kavram somatizasyon -bedenselleş(ti)rme- şeklinde de ifade edilmektedir. Psikosomatizasyon terimi, nedeni kesin olarak bilinmeyen, ruhsal/psişik yapıdaki değişikliklerin/çatışmaların bedene yansımaları, bedensel rahatsızlıklara sebep olmasını ifade etmektedir. Bu kavram bedensel bir nedene bağlı olmaktan ziyade psikososyal veya duygusal sorunlarla birlikte fiziki belirtilerin ve hastalıkların ortaya çıktığı böylelikle ruhsal sorunların bedensel bir hastalığa bağlanarak yorumlandığı semptomlar için kullanılmaktadır.<sup>5</sup>

Psikosomatik rahatsızlıklar; *bedende yapısal bir değişiklik (mide ülseri gibi) ya da işlev bozukluğu (miğren gibi) gösteren; oluş, depresme, ağırlaşma, iyileşme nedenleri arasında psikososyal etkenlerin önemli yer aldığı somatik bozukluklardır. Gerçekte her türlü hastalıkta psiko-somatik ya da somato-psişik yönler vardır. Her bedensel hastalıkta psikolojik etkenler hastalığın gidişini etkiler. Psikosomatik hastalıklarda ruhsal etkenlerin önemli rolünü tanımlamak ve derecesini bilmek kolay değildir. Örneğin kimi alerjik nezlelilerde daha çok alerjik etkenler, kimilerinde de ruhsal etkenler baskın olabilir.*<sup>6</sup> Psikosomatik semptomlardan uzak olmak ruh sağlığının bir göstergesi kabul edilmektedir.<sup>7</sup>

Psikosomatik olgular (1) psikolojik bir nedene bağlı olarak ortaya çıkabileceği/çıktığı düşünülen ülserden kansere diyabetten tansiyona organik düzeyde ortaya çıkan uzun süreli ya da kısa süreli etkileşimler şeklinde irdelenebileceği gibi; (2) psikolojik bir etkene bağlı olduğu düşünülen ve organik bir neden olmadığı halde organik bir ağrı/hastalık ya da sorun varmış gibi bireyin şikayet konusu yaptığı (hipokondriya gibi) yansımalar (konversiyon

<sup>4</sup> Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2001), 431.

<sup>5</sup> Gizem Aral - Filiz Civil Arslan, "Konsültasyon Liyezon Psikiyatrisinde Geleneksel Sınıflandırma Sistemlerine Karşı Uygulanabilir Yeni Bir Rehber: Psikosomatik Araştırmalara Yönelik Tanı Ölçütleri (DCPR)", *YS*, (2019), 229.

<sup>6</sup> M. Orhan Öztürk - Aylin Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları* (Ankara: Nobel Tıp Kitapevleri, 2008), 612.

<sup>7</sup> Adam B. Cohen - Harold G. Koenig, "Din ve Ruh Sağlığı", çev. Mustafa Koç, *Balikesir İlahiyat Dergisi* 2/1 (2016), 155.

bozuklukları) da anlaşılabilir.<sup>8</sup> Diğer bir ifadeyle plesebo etkisi ile gerçek bir psikiyatrik ilacın fizyolojik etkisi; fantom ağrılar<sup>9</sup> ile histerik bayılmalar temelde, farklı kategorilerde yer alsalar da ruh-beden etkileşimini gösteren önemli örnekler olarak düşünülebilir.<sup>10</sup>

Beden ve ruh sağlığının karşılıklı etkileşimi söz konusu olduğu gibi son yıllarda din/dindarlığın beden ve ruh sağlığını etkilediğine dair çalışmalar da ortaya konmuştur.<sup>11</sup> Diğer taraftan dinin/dindarlığın özellikle ruhsal hastalıklar için önleyici, koruyucu ve yatıştırıcı etkisi olduğu savunulmaktadır.<sup>12</sup> Psikosomatizasyonda dindarlığın etkisi nedir? sorusundan hareket edildiğinde ruh – beden ve dindarlık etkileşimine kişiliğin de dahil edilmesi gereken geniş bir problem ve değişken kümesi ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Hz. Yakub’un yaşadıkları bize eşsiz bir örnek/model sunmaktadır. Öncelikle Hz. Yakub dindarlığından şüphe etmeyeceğimiz bir kişidir. Dahası Hz. Yakub’un durumu, zorlu yaşam olayları karşısında deneyimlenen stres ve üzüntünün bir ifadesi ve bunun vücuda yansımaları ifade eden psikosomatik bir vaka olarak ele alınabilir.

Konuyu ele alırken incelemenin çerçevesini belirleme açısından bazı soruların belirlenmesi faydalı olacaktır. Hz. Yakub’un yaşadığı üzüntü ve stres sonucunda gözlerine ak düşmesi ve Hz. Yûsuf’a kavuşacağını anlayınca iyileşmesi beden, ruh sağlığı ve din/dindarlık ilişkisi çerçevesinde ne ifade etmektedir? Ruhsal sorunların bedenselleştirilmesinde dinin/dindarlığın işlevi var mıdır yok mudur ve bu süreçte hangi mekanizmalar yer almaktadır? Din/dindarlık psikosomatik sürece nasıl ve ne yönde dahil olmaktadır? Ruh-

---

<sup>8</sup> Organik nedeni ve gerçekliği olmadığı halde psikolojik kökenli bedensel yansımalar DSM 5’te Bedensel Belirti Bozuklukları başlığı altında sınıflandırılmıştır. Bk. Ann M. Kring vd., *Abnormal Psychology* (Singapore: John Wiley & Sons, ts.), 240.

<sup>9</sup> Saffet Murat Tura, *Zor Problem: Bilinç* (İstanbul: Metis, 2018), 19. “Fantom ağrıları” ruh-beden etkileşiminde çarpıcı örneklerdir. Var olmayan bir uzvun ağısını hissetmek anlamına gelen bu terim, olağan dışıdır ve kiniyseler için dikkat çekici olmuştur.

<sup>10</sup> “Kültür ve Psikosomatik Tıpta Gelenek”, çev. Sabir Yücesoy, *Kültür ve Ruh Sağlığı* (İstanbul: Metis Yayınları, 2012), 186-205.

<sup>11</sup> Zafer Cirhinlioğlu vd., *Dindarlık Ruh Sağlığı ve Modernite* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 86-88.

<sup>12</sup> Asım Yapıcı, *Din ve Ruh Sağlığı Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık* (Adana: Karahan Kitabevi, 2007), 118.

beden etkileşiminde din/dindarlık nerede durmaktadır? Ruh-beden-dindarlık ilişkisinde önemli bir problemi tarif eden bu sorular arttırılabilir. Ancak problemin tam olarak anlaşılabilmesi için öncelikle psikosomatik açıdan ruh – beden etkileşiminin incelenmesi gerekmektedir.

### 1. Psikosomatik Açıdan Ruh – Beden İlişkisi

Psyche (ruh, nefes) ve soma (beden) kelimelerinin birleşmesi ile ortaya çıkan psikosomatik kavramı farklı açılardan değerlendirilebilecek geniş bir konuyu ve kadim bir problemi bünyesinde barındırır. Felsefe ve düşünce tarihinde ruh-beden problemi ontolojik, epistemolojik, yapısal ve kategorik bir ayrımı/gönderimi ve bu ikisi arasındaki ilişkiselliği ve etkileşimi tarif etmektedir.<sup>13</sup>

Antik düşüncede ruh bir töz, bir cevher olarak kabul ediliyordu. Bu düşüncede evren, insan ve toplumsal yaşayış organik ve bütüncül bir bakış açısı ile tasarlanıyordu.<sup>14</sup> Platon'a göre beden bozulan zevale uğrayan maddi âleme ait bir şeyken ruh başka bir varlık düzenine aittir ve ölümsüzdür. Platon, bedenini ya da maddi âlemin ruh için bir düşüş anlamına geldiğini düşünmüş ruhun doğası ve kısımları, ruh ve beden arası ilişkileri incelemiştir. Ruh ona göre tinsel bir tözdür. Aristoteles ise buna karşın ruh ve bedeni birbirine bağımlı olduğunu düşünmüştür. Ona göre ruh bedensiz, beden de ruh-suz olamaz.<sup>15</sup>

Ruh, son derece soyut bir kavramdır, kullanımı tarihsel ve yerel anlamda düşünürler arasında farklılık göstermektedir. Felsefecilerin ruh ya da nefes dediği şey daha çok akıl ile özdeşleşmişken tasavvufta ya da psikolojide kullanımı daha çok ene/ego/benlik/kendilik kavramlarına tekabül etmektedir. Burada ruhun bedenden ayrı olup olmaması ise ayrı bir tartışma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu konuda düalist (Platon, Descartes) ya da

<sup>13</sup> Muhittin Macit, "Aristoteles ve İbn Sînâ'da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 59-60.

<sup>14</sup> Robin G. Collingwood, *Doğa Tasarımı*, çev. Kurtuluş Dinçer (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 14-18.

<sup>15</sup> Mustafa Kaya, "Aristoteles'in Ruh Anlayışı", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18 (2014), 91-92.



monist (Parmenides, Spinoza) görüşler birbirine zıt karakterde ortaya atılmış olsa da her zaman ruh ve bedenin nasıl etkileşimde bulunduğu bir problematik olmuştur.<sup>16</sup>

Ayrı bir töz olsun ya da olmasın bedeni ve işlevlerini açıklayabilmek için ruh veya zihin kavramları kullanılagelmiştir. Beden ve işlevleri arasındaki bağlantıları ortaya çıkarmaya çalışan pek çok hekim, bu işlevlerin kaynağının ruh veya zihin olduğunu söylemiştir. Hipokrat'a atfedilen eserlerde, zihinsel aktivitenin çeşitli yönlerini ifade eden psyche (ruh), nous (zihin) ve gnome (düşünce) gibi terimler, genellikle kendi başına belirli varlıklardan ziyade işlevleri temsil edecek tarzda kullanılmıştır; yine de bu işlevler genellikle beyin, nefes veya kan gibi belirli bedensel konumlarla veya ateş ve su elementleriyle ilişkilendirilmiştir. Ayrıca, zihinsel/ruhsal aktivitelerin vücudun yapıları ve sıvıları açısından açıklanabilmesi gibi, tersine, psişenin beden (soma) üzerindeki gözlemlenebilir klinik etkileri de sıklıkla kaydedilmiştir.<sup>17</sup>

Duygu ve heyecanların etkisi ile bedensel tepkilerin oluşabildiği eski çağlardan beri bilinmektedir. Utançtan yüz kızarması, korkudan altını ıslatma, öfkeden saçların kabarması, üzüntü nedeniyle iştah kaybı, kuruntu nedeniyle uyuyamama gibi herkesçe bilinen durumlar bunun yalın örnekleridir. Diğer taraftan kimi bedensel bozuklukların ruhsal yöntemlerle (telkin, hipnoz) iyileştiği bilinmektedir.<sup>18</sup> İslâm düşünürleri tarafından yapılan çalışmalarda da psikosomatik etkiye dikkat çekilmiş, nefes ve beden arasında kuvvetli ve karşılıklı bir irtibat olduğu vurgulanmıştır.<sup>19</sup>

Ruh beden etkileşiminin nasıl ortaya çıktığı bir muammadır. Galen, motor ve duyuşal sinirleri tanımlarken periferik sinirleri hayvani ruhun do-laştığı boş tüpler olarak düşünmüştür. Dahası ruhun merkezinin kalp değil beyin olduğunu söylemiştir.<sup>20</sup> Galenden etkilenen Descartes de hayvansal

---

<sup>16</sup> Esen Gül, *İslam ve Psikoloji* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2015), 93-105.

<sup>17</sup> John P. Wright - Paul Potter (ed.), *Psyche and Soma Physicians and Metaphysicians on the Mind-body Problem from Antiquity to Enlightenment* (Oxford: Clarendon Press, 2000), 5.

<sup>18</sup> Öztürk - Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 611.

<sup>19</sup> Ali Köse - Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş, 2012), 89-94.

<sup>20</sup> Okan Bölükbaşı, "Galen'in Nörolojisi, Galen's Neurology", *Turkish Journal of Neurology* 20 (01 Mart 2014). "Galen'in fizyolojik sistemi, ruhun üç kısımda ele alınmasını öneren Platoncu ku-

ruhların insan bedeninde etkili olduğunu belirterek atardamarlar ve kan sayesinde ruhun hareketini yerine getirdiğini; insanı hayvan otomatlardan farklı kılan ruhun merkezinin ise kalpten ziyade beyin olduğuna işaret etmiştir.<sup>21</sup> Descartes, ruhun bedenle irtibata geçtiği yer olarak beyindeki bir bölgeyi (epifiz bezini) tarif etmiştir.<sup>22</sup>

Descartes'ten asırlar sonra modern psikiyatri ve psikolojinin doğuşu ile ruh-beden arasındaki ilişkiye dair bilgimizin niteliği ve niceliği oldukça farklılaşmıştır. Bu yeni dönemde gerek beyin odaklı olsun gerekse vücut odaklı olsun insan fizyolojisinin davranışlarla ve ruhsal durumlarla ilişkisi daha ayrıntılı ele alınmaya başlanmıştır. Davranışçılar tarafından belli uyarılara karşı organlarda koşullandırılmış tepkiler olabileceğinin deneysel olarak gösterilmesi, yani iç organların dış etkenlerle etkilenebileceğinin gösterilmesi psikosomatik tıp açısından önemli bir gelişme olarak düşünülebilir. Yine acil durumlarda organizmanın kaçmaya ya da saldırmaya hazırlanması (*emergency mobilization for fight or flight*) ile ilgili psikofizyolojik incelemeler, ruh beden bütünlüğü anlayışını ve bu yoldaki araştırmaları desteklemiştir. Ruhsal etkenlerle hipotalamus, limbik korteks, nöroendokrin dizge ve otonom sinir dizgesi arasındaki bağlar yoğun olarak araştırılmaya başlanmıştır. Genel uyum sendromu (*general adaptation syndrome*) kuramı bu çalışmaların yapı taşlarından biri olarak kabul edilmiştir.<sup>23</sup>

---

*rama dayanır. Yaşamsal işlevler hayvansı, akılcı ve vejetatif olarak üç "Ruh"a bölünür. İnsan vücudunun içine giren hava (Pneuma) evrenin nefesidir. Bu nefes, üç önemli organda etkileşime girerek değişime uğrar. Bu organlar karaciğer, kalp ve beyindir. Nefes, üç tip damarla bu organlara dağıtılır: atardamarlar, toplardamarlar ve sinir telleri. Kalp ve atardamarların görevi iç ısıyı sağlamak ve dağıtmaktır. Pneuma ya da hayati ruhlar, vücut parçalarını ılık ve canlı tutmakla görevlidir. Beyinde üretilmiş hayvansı "nefisler" (Latince, spiritus animae) de kas hareketleri ve hissiyat için gereklidir. Hayvansal nefisler, sinir telleri aracılığı ile dağıtılır. Kan, gıdalardan devamlı olarak üretilir. Karaciğer siyah kanı üretir ve organlar bu kan içinden kendileri için gerekli olan besinleri, özelleşmiş işlevlerinin gerektirdiği ihtiyaçları ölçüsünde alırlar. Bu düşünceleri, kendisinden çok sonra gelen İbni Sina ve Descartes'i etkilemiş ve sinir tellerinin çalışma ilkelerinin anlaşılmasına öncülük etmiştir."*

<sup>21</sup> Renatus Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. M. Sahir Sel (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984), 44-55.

<sup>22</sup> Renatus Descartes, *Duygular ya da Ruh Halleri*, çev. Çiğdem Dürüşken (İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2017), 47-48.

<sup>23</sup> Öztürk - Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 611.

Sinir dizgelerinin işleyişi, heyecan ya da stres anında vücutta ortaya çıkan tepkiler psikosomatizasyonun anlaşılması açısından kayda değerdir; buna göre duygusal çatışmalar otonom sinir sitemini yıpratmakta, sinir hücrelerinin işleyişinde yapısal değişiklikler meydana gelmekte ve sonuçta fizyolojik bozulmalar olmaktadır.<sup>24</sup> Dahası nöron hücrelerinin genetik materyalinin dahi yaşantıdan/davranışlardan/tepkilerden etkilenerek değişikliğe uğrayabildiği ifade edilmiştir. Böylelikle ruhsal durumlarla değişime uğramış genetik bir materyal ve sonraki kuşaklara aktarılabilen bir nedensellik karşımıza çıkmaktadır.<sup>25</sup>

Stres karşısında vücudun sadece kaçma ya da savaşa tepkisi vermediği bunun ötesinde psikonöroimmünoloji olarak isimlendirilen bir mekanizmanın işler hale geldiği ve sinir uyaranları ile bağışıklık sisteminin baskılanacağı, bağışıklık sitemindeki hücrelerin sinirsel yanıtlarla değişikliğe uğrayabileceği, bunun da davranışçı öğrenme kuramına uygun bir şekilde koşullu bir tepkiye (yani öğrenilmiş bir davranışa) dönüşebileceği ve böylelikle ruhsal sorunlar ile fiziksel hastalıklar arasındaki bağ teorik olarak ifade edilmiştir.<sup>26</sup> Diğer taraftan beynin bir bölümünün somatizasyonda aktif bir şekilde rol aldığı klinik olarak gösterilmiştir.<sup>27</sup>

İnsan bedeninin işleyişine dair bilgilerin artmasına paralel dinamik psikolojinin tarif ettiği derin psişik yapıların da ruh-beden etkileşimini anlamak adına çığır açıcı olduğu vurgulanmıştır. Charcot, Bernheim, Breuer, Freud gibi hekimlerin çalışmaları sayesinde birçok ruhsal bozukluğun beyinde bir yozlaşmayla değil, bilinçli ya da bilinçdışı duygular ve heyecanlarla ilgili olabileceği ileri sürülmüştür. Geçtiğimiz yüzyılın başlarında bunaltının (*anxiety*) psikodinamik açıdan tanımlanması ve konversiyon (döndürme/yönelme) düzeneği ile organlarda işlev bozukluğu olabileceği gösterilmiştir.<sup>28</sup>

---

<sup>24</sup> Ayhan Songar, *Psikobiyoloji ve Ruh Hastalıkları* (İstanbul: Serhat Dağıtım Yayınevi, 1980), 94.

<sup>25</sup> Öztürk - Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 43-48.

<sup>26</sup> Coats - Feldman, "Zihniniz Bedeninizi İyileştirebilir mi", 357-358; Lee Brosan - Gillian Todd, *Stres* (İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2016), 48.

<sup>27</sup> Kring vd., *Abnormal Psychology*, 244.

<sup>28</sup> Öztürk - Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 611.

Ruhsal ve bedensel sağlık arasında karşılıklı bir etkileşim vardır. Hastalık ya da bozukluk açısından biri diğerinin sebebi olabilir. Örneğin depresyon yaşam zorlanmaları ile ortaya çıkabildiği gibi ağır fiziksel hastalıkların sonucu olarak da ortaya çıkabilir. Bununla birlikte çok sayıda çalışmada depresyonun hipertansiyon, kanser, felç, diyabet, kalp hastalıkları için tetikleyici olabileceği bildirilmiştir. Ancak belirtmek gerekir ki ruh ve beden sağlığı arasındaki etkileşim kişiden kişiye ya da yaşam dönemlerine göre değişiklik gösterebilir.<sup>29</sup> Söz gelimi daha stresli bir hayata sahip olarak tanımlanan A tipi kişiliklerde, daha mülayim bir hayat tarzına sahip olarak tanımlanan B tipi kişiliklere göre daha fazla kalp krizi riski bulunduğu gösterilmiştir.<sup>30</sup> Psikosomatizasyon, yaşam olayları karşısında normal dışı uyum süreçlerinin bir ifadesi/yansıması olarak düşünülebilir. Buna göre organizma, psikolojik zorlanmalara karşı fizyolojik yanıtlar vermektedir. Sonuçta mide ülseri, kan basıncının yükselmesi ya da alerjik reaksiyonlar gibi kısa süreli ya da uzun süreli birçok işlev bozukluğu ortaya çıkmaktadır.<sup>31</sup>

Psikosomatik açıdan ruh-beden arasındaki ilişkide biyolojik, psişik ve psiko-sosyal boyutların dikkate alınması gerekmektedir. Somatizasyonda kişilikten kültüre, genetik yatkınlıktan aile içerisindeki dinamiklere, cinsiyetten değer yargılarına varana kadar pek çok faktör etkindir.<sup>32</sup> Bu faktörler arasında inancın ya da dindarlığın ele alınması ise daha kompleks bir sorunu/durumu gündeme getirmektedir. İnancın bedene, beyne ve ruh sağlığına etkisini araştırmak bir takım güçlükler barındırmakla beraber bu konudaki veriler oldukça kısıtlıdır. Fakat yine de dindarlık, ruh ve beden ilişkisi bağlamında kartezyen yorumlar yapmak her zaman mümkündür. Bu, beyinde bir Tanrı noktası ya da noktaları olduğu düşünülebileceği gibi din beynin dengelenmesini sağlayan bir şey olarak da tasarımılanabilir.<sup>33</sup> Bu nedenle

<sup>29</sup> Sedat Özkan - Mine Özkan, "Konsültasyon Liyezon Psikiyatrisi ve Psikosomatik Tıp", *Psikiyatri*, ed. Işın B. Kulaksızoğlu vd. (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Basım ve Yayınevi, 2009), 254-299.

<sup>30</sup> Richard C. Atkinson vd., *Psikolojiye Giriş*, çev. Yavuz Alogan (Ankara: Arkadaş Yayınları, 2010), 507-508.

<sup>31</sup> Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1995), 26.

<sup>32</sup> Özkan - Özkan, "Konsültasyon Liyezon Psikiyatrisi ve Psikosomatik Tıp", 260-261.

<sup>33</sup> Orhan Gürsu, "Nöropsikoloji, Din ve Psikolojik İyi Oluş", *Journal of International Social Research* 10 (20 Aralık 2017), 505.

psikosomatik bağlamda konunun anlaşılması açısından ruh sağlığı ve din/dindarlık arasındaki ilişkiye değinmekte yarar vardır.

## 2. Ruh Sağlığı ve Din/Dindarlık İlişkisi

Kavramların muğlaklığı, yöntemsel sorunlar ve ruh sağlığı dindarlık arasındaki ilişkinin giriftliği tek düze bir yaklaşımdan ziyade çok boyutlu, farklı değişkenlerin işin içerisine dahil edildiği bir perspektifi gerektirmektedir.<sup>34</sup> Fakat burada ruh sağlığı ile neyin kastedildiği ya da neyin anlaşıldığı önemlidir.

Öncelikle ruh, akıl, mental kelimelerinin kullanımında büyük bir kavram kargaşası vardır. Çoğu zaman dinde ya da kadim geleneklerde vaz edildiği üzere ayrı bir entite olarak ruh kavramı dikkate alınmaz. Bu nedenle ruhsal sözcüğü çoğu zaman sakıncalı görülmekle birlikte bilimsel açıdan ruh ve ruhsalın tanımlaması yapılmıştır. Bu noktada modern düşünce ile birlikte hareket eden psikiyatri ve psikoloji, indirgemeci ve dini dışlayıcıdır. Ruh, nöronal bir aktivite ve sinir dizgelerinin işlevi,<sup>35</sup> (düşünce anlamında) beynin bir fonksiyonu (Searle) ya da dinamik çatışmalar ile işleyen topografik alandaki libidinal enerji (Freud) olarak düşünülebileceği gibi bedenle birlikte var olabilen ve temel duygularla hareket eden yaşamsal ilke ve hayatın programı (Adler) şeklinde de anlaşılabilir.

Bir başka sorun, ruh sağlığının tanımlaması ile ilgilidir. Ruh sağlığının ne olduğunu tanımlamak, bozulup bozulmadığını tespit etmek bir takım tanı ölçütlerinin işe koşulduğu yetkin ve profesyonel bir uğraştır. Burada da bir takım göreceli durumların olduğunu bilmek önemlidir. Kiminin kolayca baş edebileceği zorlu bir yaşam olayı bir diğeri için ruhsal anlamda yıkım getirebilir. Sorunlu bir kişi, onu yatıştırıcı bir ortamda kendisine destek olan kişilerin varlığı ile hayatı boyunca hekime başvurmadan yaşayabildiği gibi normal bir insan kendisini çileden çıkaran ve kışkırtan bir ortamda sürekli yaşamak zorunda kaldığında ruhsal anlamda kötüleşebilir ve yardıma muhtaç hale gelebilir.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Asım Yapıcı - Ali Koçak, "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme", *Din Değerler ve Sağlık*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 65-117.

<sup>35</sup> Öztürk - Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*, 16-17.

<sup>36</sup> Atalay Yörükoğlu, *Çocuk Ruh Sağlığı* (İstanbul: Özgür Yayınları, 2002), 13-21.

Diğer taraftan din, maneviyat ve dindarlık kavramları da göreceli ve tartışmalıdır. Subjektif ya da objektif din tanımlamaları yapılabildiği gibi farklı manevi akımlardan, birbirine tezat teşkil eden dini gelenek ve anlayışlardan bahsedilebilir ve her bir fertten yansıyan farklı dini temayüller de olabilir. Ayrıca genel psikoloji biliminin ve gelişim psikolojisinin temel konularından birini teşkil eden bireysel farklılıkların da (kişilik, yetiştirilme tarzı, cinsiyet, zeka, özel yaşantılar/durumlar vs.) bu bağlamda dikkate alınması gerekmektedir. Bu minvalde herkes için farklı bir maneviyat anlayışından, manevi yaşantıdan ve dindarlıktan bahsetmek ve konunun göreceliğini anlamak kolaylaşacaktır.

Her şeye rağmen din, insan davranışlarına yön veren güçlü bir faktördür. Sosyal bilimler -özellikle din psikolojisi disiplini- açısından dinin ya da burada kast edildiği manası ile dindarlığın (dinin bireydeki görünümünün) ruh sağlığı üzerindeki etkisinin ne yönde olduğu önemli bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Din/dindarlık ve sağlık ilişkisi üzerine yapılan araştırmalar son onlu yıllarda önemli derecede artış göstermiştir.<sup>37</sup>

Ruh sağlığı ve din/dindarlık arasında olumlu, olumsuz ya da nötr bir ilişkinin olabileceği meta-analitik çalışmalarda gösterilmiştir. Buna göre dinin olumlu ruhsal özelliklerle pozitif, ruhsal sorunlarla negatif bir korelasyona sahip olduğu, zorlu süreçlerde koruyucu ve destekleyici bir öge olduğu farklı derecelerde/oranlarda gösterilmiştir. Genel eğilim dinin ruh sağlığına olumlu yönde katkı sağladığıdır.<sup>38</sup> Öte taraftan felsefi ve ideolojik bir yaklaşım olarak din-bilim çatışmasının bir devamı niteliğinde dinin/dindarlığın ruhsal bir hastalık olduğunu iddia eden görüşler (Freud) olduğu gibi dinin insan ve toplum yaşamının doğal bir unsuru/gerçekliği olduğunu, bu nedenle de insanların din ile ne yaptıklarına bakılarak din/dindarlığın insana ve topluma sağladığı katkı açısından yaklaşan pragmatik görüşler (W. James, Adler), dinin hayatın kendisi olduğunu savunan teoriler (Jung) de vardır.

Burada asıl sorulması gereken soru nasıl bir dindarlıktan bahsedildiğidir. Çünkü sağlıkla ilişkisinde dindarlığın türü ve yoğunluğu önemlidir.

<sup>37</sup> Hayati Hökelekli (ed.), *Din Değerler ve Sağlık* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 7-8.

<sup>38</sup> Asım Yapıcı - Ali Koçak, "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme", *Din Değerler ve Sağlık*, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 65-117.

Araştırmalar genelde dinin ya da dindarlığın fiziksel ya da ruhsal sağlık üzerinde önleyici, koruyucu, destekleyici ve terapötik etkisi olduğu yönündedir. Buna karşın dinin yanlış yorumlandığı durumlarda sağlık üzerindeki etkisi negatife (stres kaygı depresif eğilimler artabilir, yeni hastalıklar ortaya çıkabilir) dönüşebilmekte, bazı durumlarda ise din etkisiz kalabilmektedir.<sup>39</sup>

Dinin sağlık üzerine gözlenmiş yararlarını ya da din ve maneviyata bağlı olmanın sağlığın daha iyi olmasına katkıda bulunduğunu açıklamaya çalışan araştırmacılar tarafından bu mekanizmanın nasıl işlediği anlaşıl-maya çalışılmış ve beş kategori tanımlanmıştır. Oman ve Thoresen bu mekanizmaları şu şekilde sınıflandırmışlardır;

**Sağlık Davranışları:** Dinî ve manevî gruplar, sigara ve yoğun içki kullanımını konusunda caydırıcı olup egzersiz, sağlık hizmetlerini uygun kullanma, vücudu Tanrı'ya hizmet aracı olarak saygıya layık görmenin dışında diğer pozitif sağlık uygulamalarını da teşvik eder.

**Psikolojik Durumlar:** Din ve maneviyatla ilişkili olmak ruh sağlığına katkıda bulunur. Bununla birlikte mutluluk, merhamet, umut gibi daha pozitif psikolojik durumlar günümüzde "allostatik yük" olarak adlandırılan organlar üzerindeki yükü azaltarak bedensel sağlığın güçlenmesine katkıda bulunurlar.

**Başa Çıkma:** Din ve maneviyatla ilişkili olmak yoğun stresli koşullar ve olaylara karşı daha etkin çözümleri destekler. Daha sağlıklı ve daha etkili başa çıkma yönelimleri uygun olmayan sağlık davranışlarının azalmasına (örn. bağımlılığının önlenmesi) fiziksel ve ruhsal sağlık durumlarının iyileşmesine neden olabilir (örn. öfke kontrolü).

**Sosyal Destek:** Din ve maneviyatla ilişkili olmak, geniş ve güçlü bir sosyal ağın yanı sıra, daha güçlü sosyal ilişkiler sayesinde strese karşı olumlu bir faktör olarak stres nedenleri ile etkin bir şekilde başa çıkmayı destekleyip sağlığın korunmasına katkı sağlayabilir.

---

<sup>39</sup> Ali Ayten, *Din ve Sağlık* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 12-13.

Birçok araştırmacı, din ve maneviyatla ilişkili olmanın, "psi" veya "süperampirik" olarak adlandırılan beşinci etkisinin beden sağlığına daha iyi katkıda bulunacağını ileri sürmüştür.<sup>40</sup>

Dindarlık ve ruh sağlığı ilişkisinde dinin boyutları ve unsurları, gelişimsel anlamda kişilik üzerindeki etkisi de etken olarak düşünülmelidir. Özellikle sorunlarla başa çıkmada dinin olumlu ya da olumsuz kullanımı din ve dinarlıktan beklenen etkiyi azaltmakta ya da kişinin iç dünyasında ruhsal anlamda bir takım olumsuzlukların olduğuna işaret etmektedir. Zorlanma ve bunaltının düzeyi ile olumsuz dini başa çıkma arasında pozitif bir korelasyon olduğu bilinmektedir.

Anlaşılabileceği üzere dindarlık ruh sağlığı ilişkisinde ruh, beden ve din etkileşimi açısından birçok değişken mevcuttur ve bunların psikosomatik açıdan anlaşılması ve yorumlanması bir problem teşkil etmektedir. Geniş bir kapsama sahip bu konu hakkında gerek psikosomatik işleyişler gerekse din-sağlık ilişkisi bakımından Hz. Yakub'un yaşadıkları bir prototip sunmaktadır. Psikosomatizasyon süreçlerinin değerlendirilmesi noktasında bir bakış açısı sunması ve bu konuda yeni fikirlerin ortaya atılması için Hz. Yakub örneği önemlidir.

### 3. Tartışma ve Yorum

Din ve ruh sağlığı genel olarak İslâm dünyasında özel olarak Arap dünyasında çok hassas konuları ihtiva eder. Bununla birlikte peygamberlerin Allah'ın elçisi olduğuna iman etmek temel bir inanç meselesi olduğu gibi onlarla ilgili konuşmak ise ayrı bir saygı meselesidir.<sup>41</sup> Peygamberlerin kıssaları ise inananlar için yol gösterici ve örnektir (el-Yûsuf, 12/11).<sup>42</sup> Hz. Yakub örneği, günümüz ruh biliminin odağında yer alan ve asırlar önce Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça ifade edilen ruh-beden arasındaki temel bir ilişkiyi göstermektedir.

<sup>40</sup> Oman - Thoresen, "Din ve Maneviyat Sağlığı Etkiler mi?", 303-305. "Bazı mekanizmalar yaşamdaki yoğun stresli olaylara karşı engel olarak kavramlaştırılırken diğerleri doğrudan temel etkileyiciler olarak görülmüştür ve bu mekanizmaları çoğu birbirinden bağımsız işlemekten ziyade daha çok ortak ya da kısmen ortak işlemektedirler."

<sup>41</sup> Harold G. Koenig - Saad S. Al Shohaib, *İslam ve Ruh Sağlığı*, çev. Merve Altınlı Macić (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 15-25.

<sup>42</sup> Meal ve âyet atıflarında Diyanet İşleri Başkanlığı (2006) mealinden ve <https://www.kuranmeali.com> internet sitesinden istifade edilmiştir.



Kur'ân-ı Kerîm kıssalarına psikoloji ile yaklaşmak, analiz etmek görece kendi içerisinde zorluklar barındırmakla beraber yeni bir perspektifin ifade-sidir ve bu alanda çok fazla çalışma yoktur. Osman Necati'nin *Kur'ân ve Psiko-loji* eseri ile Mehmet Atalay'ın *Kur'ân'a Psikoloji ile Bakmak* eseri bu alandaki çalışmalardan birkaçıdır. Bu eserler İslâmi kaynakların psikoloji ile bütün-leştirilmesinde ya da anlaşılmasında bir prototip ve deneme niteliğinde ka-bul edilebilir. Hz. Yakub'un durumunu daha doğrusu psikosomatik açıdan de-ğerlendirilmesi de bu tarz bir deneme girişimi olarak okunabilir. Atalay, Necati'nin eserini yüzeysel bulmakla beraber çalışmasında psikolojik tefsirin nasıl olabileceğini problematize ederek örneklendirmektedir.<sup>43</sup> Bu bölümde açıklanmaya çalışılan Hz. Yakub örneğinin psikosomatik incelenmesi ise bu tür bir tefsir yapma iddiasında değildir. Buradaki sınırlılıklar dâhilinde Hz. Yakub'un psikosomatik açıdan incelenmesine olanak veren Yûsuf sûresinin 84. âyetinden<sup>44</sup> yola çıkılarak ruh-beden ve dindarlık arasındaki etkileşimi anlama gayesi güdülmüştür.

Psikosomatik tabiri ya da psikosomatik olgular farklı felsefi, psişik, psikolojik, fenomenolojik ya da patolojik perspektiflerle incelenebilir.<sup>45</sup> Bu çalışmanın psikosomatik bağlamı ise psikiyatrik sınıflandırmaya konu olan hastalıklardan ziyade daha geniş dairede işleyen ruhsal bir mekanizmayı Hz. Yakub örneğinde anlamak ve irdelemektir. Dolayısıyla psikososyal bağlamı ile Hz. Yakub'un yaşadıklarının psikosomatik açıdan örnek bir vaka olarak incelenmesi hedeflenmiştir. İncelemede ruh-beden etkileşiminin açıklan-ması noktasında nörobiyolojik yaklaşımdan ziyade psikanalitik yaklaşım esas alınmıştır.<sup>46</sup> Nörobiyolojik yaklaşım daha çok beynin işleyişine ve fizyo-lojik süreçlere vurgu yaparken psikanalitik yaklaşım bilinçli ya da bilinçdışı psişik süreçlere, iç çatışmalara, ruhsal belirlenimlere, savunma ve telafi me-kanizmalarına, rüyalara vb. vurgu yapmaktadır. Bir diğer önemli nokta ise

<sup>43</sup> Mehmet Atalay, *Kurana Psikoloji ile Bakmak* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 11-12.

<sup>44</sup> وَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسْفَىٰ عَلَىٰ يَٰ أُوسُفَ وَالْبَيْضُتُ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ *Onlardan yüz çevirdi ve, "Vah! Yûsuf'a vah!" dedi ve üzüntüden iki gözüne ak düştü. O artık acısını içinde saklıyordu* (el-Yûsuf, 12/84).

<sup>45</sup> Bu tür bir tartışma için bakınız; Pierre Marty vd., *Psikosomatik Soruşturma Yedi Klinik Göz-lem*, çev. Perge Akgün vd. (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2017), 20-28.

<sup>46</sup> Psikanalitik yaklaşım psikosomatizasyonu anlamada belirleyici bir öge olabilir. Bk. "Kül-tür ve Psikosomatik Tıpta Gelenek", 200-201.

psikososyal ve kültürel perspektiftir. Hz. Yakub'un yaşadığı somatizasyonu anlamak için bütüncül bir bakış açısına ihtiyaç vardır.<sup>47</sup> Dolayısıyla Hz. Yakub yaşadığı zaman ve çevre içerisinde değerlendirilmesi de önemlidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de peygamber olduğu bildirilen Hz. Yakub, Hz. İbrahim'in torunu, Hz. İshak'ın oğludur. İslâm ansiklopedisinde Yahudi kaynaklarından yola çıkılarak verilen bilgilere göre; İsrail ismiyle anılan ve İsrailoğullarının atası sayılan Hz. Yakub, ikiz olarak dünyaya gelmiştir. Doğumdan itibaren ikiz kardeşi Esav ile rekabet halindedir. Esav'ın aksine Hz. Yakub, sakin bir kişiliğe sahiptir. Esav babası Hz. İshak tarafından sevilip takdir edilirken Hz. Yakub annesi Rebeka tarafından sevilip ön plana çıkarılmıştır. Ayrıca bir kısırlık döneminden sonra ikizlerin dünyaya geldiği not edilmiştir. Hz. İshak çocukları olması için dua etmiştir. Büyük bir ihtimalle veraset ya da yönetim açısından aile geleneğinde ilk doğan erkek çocuk olmak önemli bir meseledir ve Hz. Yakub ile ikizi Esav arasında ilk oğulluk hakkı çekişmelidir. Esav ilk doğan olarak babası tarafından kutsanmak isterken annesinin oyunu (hilesi) ile babası tarafından kutsanan çocuk Hz. Yakub olmuştur. Bu olaydan sonra kardeşler arasındaki rekabet ölme/öldürülme korkusuna dönüşür. Hz. Yakub, kardeşi Esav'ın kendisini öldürmesinden korkar hale gelir. Babasının talimatı ile hem Esav'dan kurtulmak hem de kızlarından birini almak üzere dayısı Laban'ın yanına gitmiştir. Yolda bir rüya görmüştür; *göğe uzanan bir merdivenden melekler inip çıkmaktadır. Tanrı, Yakub'a ve zürriyetine üzerinde buldukları toprakları vaad eder ve ona zürriyetinin çoğalacağını müjdelemiştir.* Dayısının Lea (Leah) ve Raşel (Rahel) adlı iki kızı ile evlenen Hz. Yakub, her bir evlilik için dayısına yedi yıl hizmet etmiştir. Raşel ve Lea câriyeleri Zilpa ile Bilha'yı da Hz. Yakub'a vermiştir. Hz. Yakub'un Lea'dan Ruben, Şimon (Simeon), Levi, Yahuda (Yuda), İssakar ve Zebulun ile kızı Dina; Raşel'den Hz. Yûsuf ve Bünyamin; câriyesi Zilpa'dan Gad ve Aşer; câriyesi Bilha'dan Dan ve Naftali olmak üzere on iki oğlu dünyaya gelir. Hz. Yakub çok zenginleşmiş, bu yüzden Laban'ın oğulları onu kıskandığı için Hz. Yakub Ken'an diyarına dönmek zorunda kalmıştır.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> “Kültür ve Psikosomatik Tıpta Gelenek”, 193-198.

<sup>48</sup> Ömer Faruk Harman, “Ya'küb”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 2013).

Kur'ân-ı Kerîm'de Yûsuf sûresinde yer aldığı üzere Hz. Yakub'un oğlu Hz. Yûsuf'a düşkünlüğü ve sevgisi diğer kardeşler arasında kıskançlığa neden olmuş, Hz. Yûsuf'u öldürmeyi ve sonrasında tövbe ederek kurtulmayı tasarlamışlardır. Fakat onu kuyuya atmışlar babalarına yalan söyleyerek onu kurt yedi demişler ve kanlı gömleği delil olarak götürmüşlerdir. Hz. Yakub zaten böyle bir durumdan işgillendiği için öncesinde Hz. Yûsuf'u uyarmıştır fakat korktuğu başına gelmiştir; en sevdiği oğlunu kaybetmiştir. Kardeşi Esav'tan sakındığı şey, oğlunun başına gelmiştir. Bütün bu olan biten karşısında sabır ve dua yolunu tutan Hz. Yakub, yaşadığı üzüntü nedeniyle zamanla gözlerine ak düşmüş ve görme yeteneğini kaybetmiştir. Bu durum oğlunu bulana kadar ya da oğlunun yaşadığını ve ona kavuşacağını anlayıncaya kadar devam etmiştir. Hz. Yakub oğluna kavuşacağına dair inancını kaybetmemiş, kokusunu uzaklardan hissetmiş ve (kendisine getirildiğinde) Hz. Yûsuf'un gömleğini gözlerine sürüp iyileştirmiştir.

Şüphesiz en güzel kıssalardan biri olduğu açıkça vurgulanan bu olaylar farklı tarzlarda yorumlanabilir. Örneğin mistik/sembolik bir tarzda cenet kokulu bu gömleğin hakikati anlamlandırmanın bir sembolü ve hakikati görmek istemeyen kimselerin gözlerini aydınlatacak manevi bir ışık şeklinde düşünülebilir. Bunun yanı sıra tefsirlerde ve meallerde Hz. Yakub'un gözlerinin neden göremez olduğu, bunun mahiyeti ile ilgili de farklı görüşler ve yorumlar ileri sürülmüştür.<sup>49</sup> Muhammed Esed ilgili âyetin (el-Yûsuf, 12/84) açıklamasında; *Lafzen, "gözleri aklaştı/beyazlaştı"; yani, gözyaşlarıyla bulanarak (Râzî). Hz. Yakub, şimdi her ne kadar üç oğlundan uzak kalmış olsa da, Hz. Yûsuf için duyduğu üzüntü hepsine baskın geliyordu; çünkü o'nun ölü mü, diri mi olduğunu henüz bilmiyordu demektedir.*<sup>50</sup>

Bu noktada Hz. Yakub'un yaşadığı ruhsal süreçleri derinlemesine anlamak ve yorumlamak açısından psikanalitik yaklaşım işlevsel olabilir. Hz. Yakub'un üzüntüsünü içine atıp görme yetisini kaybetmesinin analitik anlamı nedir? Burada farklı yorumlama tarzları gündeme getirilebilir. Ruh-be-den etkileşiminin nasıl olduğu yönünde psikanalitik tarzda akıl yürütmeler

<sup>49</sup> Hasan Haliloğlu - Semra Örs, "Hz. Yûsuf'un (a.s) Gömleği ve Babası Yakub'un (a.s) Gözlerinin Açılması", *Ağrı İslami İlimler Dergisi (AGİİD)* 8 (2021), 1-19.

<sup>50</sup> Yûsuf 12/84.

yapılabileceği gibi, modern ruhsal hastalık sınıflandırmasında geçtiği şekli ile psikosomatik bir sorun ya da konversiyon düzeneği de sorgulanabilir.<sup>51</sup>

Öncelikle Hz. Yakub son derece travmatik bir deneyim yaşamıştır. Evlat kaybı hayattaki en zorlu olaylardan birisidir. Hz. Yakub, herkesin başına gelebilecek güç bir durum ile karşı karşıyadır.<sup>52</sup> Fakat Kur’ân-ı Kerîm’de aktarıldığı şekli ile sanki Hz. Yakub olan biteni/olacakları bilen ve hisseden bir sezgiye/inanca sahiptir. Bu durum Hz. Yakub’un Allah’a teslim olmuş bir müminin duruşu şeklinde düşünülebileceği gibi onun ruhsal anlamda son derece hassas ve duyarlı ya da diğer tabirle içli bir insan olduğunu göstermektedir. Zaten evladı için üzülmeye, ah vah etmeye, diğer evlatlarının bu hasretten dolayı onu kınamasından korkması bu derinliği göstermektedir. Hz. Yûsuf’a karşı aşırı sevgisi ise çocukluğunda annesi tarafından ona gösterilen ilginin bir yansıması şeklinde düşünülebilir. Esav’ı babası öncelerken, Hz. Yakub’u annesi öncelemiştir. Dolayısıyla evlatlar arasında kültürel olarak ayrı muamele yapmak olağan bir durum olarak düşünülebileceği gibi çocuk yetiştirmenin ya da doğum sırasının bu şekilde doğal bir işleyişi olduğu da savunulabilir. Yani her kardeş farklı bir ilgiye, sevgiye ve şefkate mazhardır ve bu hem kültürel hem de psikososyal açıdan doğal ve normal bir durumdur.<sup>53</sup> Aile içerisinde öldürme ve yok etme düşüncesi ile ortaya çıkan kıskançlık da

<sup>51</sup> Somatizasyon bilinçaltı çatışmaların vücuda yansıtılması şeklinde olabileceği gibi bilinç boyutunda farkında olunmayan zorlanmaların ya da çatışmaların bir tezahürü de olabilir. **Biri psikik düzeyde daha derin bir işleyişi gösterirken diğeri reaksiyoner bir ifade (tepkisel ya da vücudun tepkisi) şeklinde yorumlanabilir.** Yani bedenselleştirmede birey tarafından farkında olunmayan ya da olunmayan düzenekler etkindir. Şunu da unutmamak gerekir ki birisinde biyolojik düzeneğin işleyişi daha hissedilir ve anlaşılır düzeyde iken diğerinde anlaşılması güç sembolik ve uzun vadeli derin işleyişlerin vücuda yansıması söz konusudur. Neda Armaner, *Psikopatolojide Dini Belirtiler* (Ankara: Demirbaş Yayınları, 1973), 46.

<sup>52</sup> Cemal Külünkoğlu 84. âyetin açıklamasında şöyle demektedir; Hz. Yakup, peygamber olmasına rağmen çocukları kaybolan anne-baba gibi gamlanarak “vay Yûsuf’um vay” diye acı bir iştiyakla oğlunun hasretini dile getiriyordu. Demek insanlar peygamber de olsa ondaki beşerî hisler değişmiyor, yeri ve zamanı gelince depreşerek kendini gösteriyor.

<sup>53</sup> Hz. Yakub, Hz. Yûsuf’un peygamber seçileceğini biliyordu, bu yüzden ona ayrı ilgi ve sevgi gösteriyordu. Ayrıca Hz. Yakub ile Hz. Yûsuf’un hayatı oldukça benzer motiflerle örtüşüyordu. Hz. Yakub’un Hz. Yûsuf’a olan sevgisinin farklı gerekçeleri için ayrıca bakınız; Ömer Faruk Harman, “Yûsuf- TDV İslâm Ansiklopedisi”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Erişim 27 Haziran 2022).

patolojik olmaktan çok kültürel ve doğal bir durum olarak düşünülebilir. Burada önemli olan bireylerin bunu nasıl içselleştirdikleri ve reaksiyon gösterdikleridir. “Onu kurt kapmasından korkuyorum” bir endişenin maskelenmiş ifadesidir. Hz. Yakub, oğlu Hz. Yûsuf’a karşı ayrı bir sevgi beslemesi nedeniyle diğer evlatlarının ölümcül kıskançlıklarının farkındadır ve onu kaybedeceğinden korkmaktadır. Fakat öyle ya da böyle biricik oğlunu kaybettiği gibi diğer evlatları tarafından kandırılan bir baba olmuştur. Dolayısıyla evlatlarının bu tuhaf oyunu karşısında Hz. Yakub’un son derece safiyane ve çaresiz kaldığını düşünmek gerekir. Daha doğru bir ifade ile Hz. Yakub oğullarının yaptığı şey karşısında Allah’a sığınmaktan başka bir çaresi kalmamıştır. Nitekim hüznünü içine gömüp, dua ve sabır yolunu tutarak Allah’a sığınmıştır. Bu öyle bir hüzdür ki âyette (el-Yusuf, 12/84) geçtiği şekli ile insanın boğazını düğümleyen, söz söylemeden yutkunduran<sup>54</sup> bir üzüntüdür. Bu tür bir üzüntünün sonucunda bedenin etkilenmemesi özellikle Hz. Yakub’un şahsında mümkün gözükmemektedir. Çünkü Hz. Yakub’un saf/temiz ve hassas ruhu bedensel tepki vermeye oldukça yatkındır. Bu bir patoloji olarak düşünülmemelidir. Ruh-beden bütünlüğünde olağan bir geçiştir ve peygamber bunu gözlerinin görmemesi şeklinde deneyimlemiştir. Yani halk arasında geçtiği şekli ile “özü sözü bir” “fikri ne ise zikri o” gibi ifadeler düşünüldüğünde peygamberin ruhunun ve bedeninin bir bütün olarak bu tür bir geçişgenliğe izin verdiği savunulabilir. Ancak histerik bir kriz değil tam olarak peygamberin deneyimleyeceği bir şekilde zamana yayılmış bir yansıtma olarak gözlerine ak düşmesi dikkat çekicidir. Kronik strese bağlı bilinçdışı bir reaksiyon. Ancak zamana yayılmış bu reaksiyon belki oksidatif stres<sup>55</sup> ile birleşmiş, yaşlanmayı ve buna bağlı kataraktı desteklemiş olabilir.<sup>56</sup> Belki olan biteni görmemiş olmak isteğinin bir tezahürü şeklinde de düşünülebilir. Hz.

---

<sup>54</sup> “yutkunuyordu” anlamına gelen كَظِيمٌ (kazîm) kelimesinin Kur’ân-ı Kerîm’de farklı kullanımları için bk. <https://www.kuranmeali.com/Kokler.php?kok=%D9%83%20%D8%B8%20%D9%85&sayfa=1>

<sup>55</sup> Synevo, “Okisdatif Stres” (Erişim 04 Ağustos 2022). *Vücutumuza alınan oksijenin kullanımı ve metabolizması sırasında oluşan agresif moleküller serbest radikallerdir. Normal olarak vücudumuz bu radikalleri kontrol altında tutar ancak bazen denge bozulur ve çok sayıda radikaller oluşur. Bu duruma oksidatif stres denir. Böyle bir durumda serbest radikaller sağlıklı hücrelere saldırır, okside eder ve bozarlar.*

<sup>56</sup> Pınar Dünder, “Stres Saçları Beyazlatır mı?”, *Bilim ve Teknik* 598 (2017), 24.

Yakub'un hissettiği sevgi ve şefkati peygamberlik boyutu ile birlikte düşündüğümüzde hissiyatının ve sezgilerinin diğer insanlardan farklılık arz ettiğini var sayabiliriz. Ayrıca peygamber olması hasebiyle Allah ile olan bağının diğer insanlardan farklı olduğu açıktır. Bütün bunlar Hz. Yakub'un içli kişiliği ile birleşince ortaya müthiş bir derinliğin ve duyarlılığın çıktığını söylemekte bir beis yoktur. Fakat Hz. Yakub bu derinlik ve bağ içerisinde Hz. Yûsuf'u kaybetmiştir. Allah'a olan bu bağ ve derinlik Hz. Yakub'un, oğlu Hz. Yûsuf'a olan hasretini iyice perçinlemiş olabilir.

Hz. Yakub evlatları ile imtihan olduğunun farkındadır. Fakat üzüntüsü o kadar derindir ki evlatları onun aklını kaybedeceğinden ya da helak olacağından endişelenmektedir. Hz. Yakub'un, yaşadığı derin üzüntü nedeniyle sürekli ağladığına dair rivayetler vardır. Ağlamak, için dışa yansımaları insanın duygusallığının bir göstergesidir. Âyetten (el-Yûsuf, 12/84) Hz. Yakub'un hüznünü yutkunarak içine attığı ya da diğer tabir ile içine gömdüğü anlaşılmaktadır. Bu bilincin/ruhun/iç uzayın derinliklerine işleyen bir hüznüdür. Bu hüznün göstergesi ah edip yutkunmak ve ağlamaktır. Ancak görünmeyen kısımda yani bilinçdışında ne olduğunu anlamak için buz dağı metaforu ile düşünmek faydalı olabilir. Görünen ve görünmeyen kısımları ile bütün benliği saran bir hüznün etkisini tahmin etmek güç değildir. Hz. Yakub'un içine işleyen derin/görünmeyen duygulanım ve çaresizlik gözyaşı ile akmaktadır. Bu kanalın sürekli kullanılmasının doğal olarak nörolojik bir gerginliğe veya fizyolojik bir yıpranmaya neden olması muhtemeldir. Çok ağlayınca gözlerin şişmesi ve kızarması kısa sürede ortaya çıkan bir reaksiyon iken, uzun süreli ağlamak gözlere ak düşmesini kolaylaştırmış olabilir. Hz. Yakub'un "ah Yûsufum ah" diyerek oğlunun ardından yıllarca ağlaması kronik ve sıra dışı bir durumu göstermektedir. Sıradan bir insan olsaydı belki oğullarının endişelendiği gibi aklını kaybedebilirdi. Fakat Hz. Yakub yaşadığı bütün olumsuzluklara rağmen her şeyin Allah'tan geldiğini bilmektedir ve tevekkül etmektedir. Bu bilincin, literal dilde söylenecek olursa ona bir tür dini başa çıkma kaynağı sağlamıştır. Olumlu dini başa çıkma diyebileceğimiz bu uyum sürecinde Hz. Yakub'un olayları sadece dünyevi boyutuyla değil uhrevi boyutuyla da anlamlandırdığı ve inancını bu süreçte etkin bir şekilde kullandığı açıktır. Her şeye rağmen Hz. Yakub, bütün olumsuzluklara rağmen olumsal bir pozisyonadadır. Allah'ın koruması altında olduğunu hissetmekte ve bu olup bitenin Allah'ın iradesi dahilinde olduğunu bilmektedir.

Ağlama ve üzüntü sonucu görme yeteneğini kaybetmek doğal, olağan ve fizik yasalarına uygun bir durumdur. Çünkü tersi olduğunda bir mucize, olağan dışı bir durum gerçekleşmiştir. Hz. Yûsuf'un gömleği getirilip gözlerinin üzerine konulunca Hz. Yakub görme yetisini geri kazanmıştır. Bu noktada modern sınıflama sisteminde tasnif edildiği üzere onun somatik bir yansıtma yapıp yapmadığı düşünülebilir. Gösterildiği üzere ruh-beden etkileşiminde psişik düzeyde derin süreçler ve bunların doğal sonuçları olabilir. Ancak Hz. Yakub konversiyon tarzında ya da bedensel ifade biçiminde bir yansıtma yaşamış olabilir mi? Yani gözleri organik ya da biyolojik anlamda gördüğü halde yaşadığı ruhsal sıkıntı nedeniyle görememeye başlamış olabilir. Kur'ân-ı Kerîm açıkça ak düşme/düştü (وَإِنضَتْ) kelimesini kullanmaktadır. عَيْنَاهُ ('aynâhu) kelimesi ise gözleri ifade etmektedir (el-Yûsuf, 12/84). Fakat burada kast edilen katarakt tarzı bir kapanma olabileceği gibi gözlerin mercek sisteminin devamında beynin görme korteksine yani görme sistemine ya da nöronlarına ak düşme, beyazla kapanma, perdeleme şeklinde bir yorum da mümkündür. Bu tür bir perdeleme de fiziksel olabileceği gibi ruhsal da olabilir. Yani Hz. Yakub tıbbi olarak psikosomatik bir sorun yaşamış ve psikosomatizasyona konu olan stres ortadan kalkınca da görmeye başlamış olabilir. Fakat bunun zorlama bir yorum olacağı düşünmek yersiz değildir. Çünkü, çevresindekilerin reaksiyonlarından Hz. Yakub'un fiziksel olarak gözlerinin kapandığı ve göremez olduğu, o dönemde ak düşmenin bilinen bir rahatsızlık türü olduğu anlaşılmaktadır. Ak düşme diğer dilde katarakt fiziksel bir rahatsızlıktır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili pasajlarından yola çıkan Mısırlı bir hekim iyileşmede gömleğin ne tür bir etkisinin olabileceğini düşünürken katarakt tedavisinde ter ve ter kibin etkili olabileceğini düşünerek bir ilaç geliştirmiştir.<sup>57</sup> Dolayısıyla Hz. Yakub'un yaşadıklarının hipokondriya ya da konversiyon tarzında bir sorun olmadığı açıktır. Fakat daha geniş çerçevede; ruh-beden ilişkisinde doğal bir etkileşimle Hz. Yakub'un görme yeteneğini kaybettiği söylenebilir. Bedenin temel biyolojik yapılarında (sinir dizgeleri, endokrin sistem vs.) gerçekleşen süreçler olduğu gibi ruhun derinliklerinde alttan alta işleyen yapılar da vardır. Buradan yola çıkılarak kanser, ülser, artirirk, diyabet gibi stres ile ilişkilendirilen hastalıklarda uzun vadeli

<sup>57</sup> Hamdi Döndüren, *Ahkamu'l Kur'an Kur'an-ı Kerim ve Fikhi Tefsiri 5* (İstanbul: Erkam Yayınları, 2020).

bu tür ruhsal etkilenimlerin olup olmadığı araştırılmaya muhtaçtır. Özellikle ruhsal düzeyde derinliklerde/bilinçdışında olan bitenin kavranması önemlidir. Aksi takdirde bilinçdışı temizliğini yaptığını ve dini bir takım mekanizmaları kullandığını söyleyerek otizmi, kanseri ve daha pek çok şeyi iyileştirdiğini/çözdüğünü iddia edenler olacaktır. Bu nedenle bazı doğal süreçlerde kaçınılmaz olarak ruhsal ve bedensel sağlığın bozulacağını ve kendi doğal seyrinde fizik kanunlarının (din dili ile söylenecek olursa “Adetullah”ın) etkin olduğu sistemlerin var olduğunu bilmek ve bunları bilimsel olarak ortaya koymak önemlidir. Diğer taraftan bu kaçınılmaz süreçte sabretmek, inancını ve ümidini kaybetmemek, kendinden üstün yüce bir kudrete Allah’a sığınmak inananlar için ruh sağlığını koruyucudur ve iyileşmede etkin bir manevi/ruhsal kaynaktır. Buradaki en önemli nokta kaçınılmaz doğal süreçler olsa da dinin insana sunduğu üst biliştir (metakognisyon). Evlatları Hz. Yakub’un aklını kaybedeceğinden endişelenmiştir. Ancak böyle bir şey olmamıştır. Evlatları her ne kadar yaptıklarından sonradan pişman olsalar ve babalarını korumaya çalışsalar da Hz. Yakub’un Allah ile bağını unutmuş ya da dikkate almamış gözükmektedirler. Hz. Yakub, peygamberliği ya da diğer dilde söylenecek olursa Allah ile olan bağı sayesinde üst bir bilince (metakognisyon) sahiptir. Çünkü o başlangıçtan itibaren olup biteni ya da olacak olanı bilmektedir/sezmektedir. Dolayısıyla duygusal ya da ruhsal olarak derinliklerde işleyen bu süreç boyunca her ne kadar ruhun bedeni etkilemesi anlamında psikosomatik bir sorun yaşanmış olsa da dini başa çıkma ve uyum süreçlerinin ötesinde üst bir bilincin yani Allah’a olan inancın odakta yer aldığını ve koruyucu olduğunu söylemekte bir beis yoktur.

### **Sonuç**

Psikosomatizasyon, ruh-beden etkileşimini ifade eden bir kavram olarak köklü bir tarihe sahiptir. Antik çağdan itibaren filozoflar ve hekimler bu etkileşimin nasıl olduğunu teorik ve pratik zeminde anlamaya çalışmıştır. Modern psikiyatrinin ve psikolojinin tanıladığı bir hastalık olarak kullanımı ise 20.yy’dan itibaren başlamıştır. Psikosomatizasyon, yaşamsal stresin ve buna bağlı oluşan duygulanımın kısa ya da uzun vadede bedene olumsuz bir şekilde yansı(tıl)ması ya da bedensel(leştiril)mesi anlamına gelen bir terimdir. Psikosomatizasyon kavramından Organik kökenli (somatogenez) olma-



dığı halde bedensel belirtilerle ve yakınmalarla ortaya çıkan psikolojik kökenli (psikogenez) ruhsal rahatsızlıklar olabileceği gibi travmatik deneyimlerin, endişe, stres ve depresyonun şiddetine ve süresine bağlı olarak ilişkilendirilen bedensel hasatlıklar (kanser, ülser, tansiyon gibi) da anlaşılabilir. Olmayan bir uzvun hissedilmesi ya da gerçekte varolmayan bir ilacın tesir etmesi gibi spesifik olgular da psikosomatik değerlendirmelere tabi tutulabilir. Diğer taraftan bedensel hastalıkların ve değişimlerin de ruh sağlığını etkilediği, özellikle ağır hastalıkların ya da organ kayıplarının hastanın ruh sağlığını bozucu ve yıkıcı etkisi açıktır. Her halükarda ruh ve beden arasındaki etkileşimi söz konusudur. Bu etkileşime din/dindarlığın nasıl ve ne yönde dahil olduğu -özellikle derin psikolojik süreçlerde nasıl bir etkileşimin olduğu ya da etkileşim olup olmadığı- ise araştırmaya muhtaçtır.

Din, insana problemsiz bir hayat vadetmemektedir. Aksine imtihandan türlü belalardan musibetlerden bahsetmektedir. Peygamberlerin hayatları çile ile doludur. Burada önemli olan hayattaki zorluklar karşısında nasıl bir tavır alındığı ve olayların nasıl yorumlandığıdır. Ruh Sağlığı ve din/dindarlık arasında olumlu, olumsuz ya da nötr bir ilişkinin olabileceği çeşitli çalışmalarda gösterilmiştir. Bu bölümde Hz. Yakub'un yaşadığı üzüntü ve stres sonucunda bir psikosomatizasyon örneği olarak gözlerine ak düşmesi ve Hz. Yûsuf'a kavuşacağını anlayınca iyileşmesi ruh sağlığı ve din ilişkisi çerçevesinde incelenmiştir. Hz. Yakub'un durumu zorlu yaşam olayları karşısında deneyimlenen stres ve üzüntünün vücuda yansımalarını ifade eden psikosomatik bir vaka örneği olarak değerlendirilmiştir. Hz. Yakub örneğinden hareketle görünüşte dindarlığın etki etmediği; ruh-beden etkileşiminde daha derin psikik süreçlerin var olduğu ve ruhsal bunalımların vücuda yansımalarının bazı durumlarda kaçınılmaz olduğu ancak yine de bunun karşısında inancını kaybetmeden dua etmenin ve sabır göstermenin önemli dini başa çıkma ve uyum süreçleri olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Dahası bütün bunların ötesinde derin işleyen ruhsal ve duygusal psikosomatik ve uyum süreçlerinin ötesinde dinin insana üst bilinç (metakognisyon) sağladığı asıl koruyucu faktörün bu olduğu düşünülmüştür.

## Kaynakça

- Adler, Alfred. *Yaşamın Anlam ve Amacı*. çev. Kamuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 11. Baskı, 2014.
- Aral, Gizem - Arslan, Filiz Civil. “Konsültasyon Liyezon Psikiyatrisinde Geleneksel Sınıflandırma Sistemlerine Karşı Uygulanabilir Yeni Bir Rehber: Psikosomatik Araştırmalara Yönelik Tanı Ölçütleri (DCPR)”. *YS*, 228.
- Armaner, Neda. *Psikopatolojide Dini Belirtiler*. Ankara: Demirbaş Yayınları, 1973.
- Atalay, Mehmet. *Kurana Psikoloji ile Bakmak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı., 2017.
- Atkinson, Richard C. vd. *Psikolojiye Giriş*. çev. Yavuz Alogan. Ankara: Arkadaş Yayınları, 6. Baskı., 2010.
- Ayten, Ali. *Din ve Sağlık*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Bölükbaşı, Okan. “Galen’in Nörolojisi, Galen’s Neurology”. *Turkish Journal of Neurology* 20 (01 Mart 2014), 9-12.
- Brosan, Lee - Todd, Gillian. *Stres*. İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık, 2016.
- Cirhinlioğlu, Zafer vd. *Dindarlık Ruh Sağlığı ve Modernite*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.
- Coats, Erick J. - Feldman, Robert S. “Zihniniz Bedeninizi İyileştirebilir mi”. çev. Nuran Erdoğan Korkmaz. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 353-367.
- Cohen, Adam B. - Koenig, Harold G. “Din ve Ruh Sağlığı”. çev. Mustafa Koç. *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 2/1 (2016), 153-160.
- Collingwood, Robin G. *Doğa Tasarımı*. çev. Kurtuluş Dinçer. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.
- Descartes, Renatus. *Duygular ya da Ruh Halleri*. çev. Çiğdem Dürüşken. İstanbul: Alfa Basım Yayım, 3. Baskı., 2017.
- Descartes, Renatus. *Metot Üzerine Konuşma*. çev. M. Sahir Sel. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1984.
- Döndüren, Hamdi. *Ahkamu’l Kur’ân Kur’ân-ı Kerim ve Fıkhi Tefsiri* 5. İstanbul: Erkam Yayınları, 2020.
- Dündar, Pınar. “Stres Saçları Beyazlatır mı?” *Bilim ve Teknik* 598 (2017), 24.
- Geçtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Baskı., 1995.
- Gül, Esen. *İslâm ve Psikoloji*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2015.

- Gürsu, Orhan. “Nöropsikoloji, Din Ve Psikolojik İyi Oluş”. *Journal of International Social Research* 10 (20 Aralık 2017), 502-512. <https://doi.org/10.17719/jisir.20175334138>
- Haliloğlu, Hasan - Örs, Semra. “Hz. Yûsuf’un (a.s) Gömleği ve Babası Yakub’un (a.s) Gözlerinin Açılması”. *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi (AGİİD)* 8 (2021), 1-19.
- Harman, Ömer Faruk. “Ya’kûb”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 43/276-277. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013.
- Harman, Ömer Faruk. “Yûsuf”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Haziran 2022. <https://islamsansiklopedisi.org.tr/yakub>
- Hökekleli, Hayati (ed.). *Din Değerler ve Sağlık*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Kaya, Mustafa. “Aristoteles’in Ruh Anlayışı”. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 18 (2014), 91-98.
- Koenig, Harold G. - Al Shohaib, Saad S. *İslâm ve Ruh Sağlığı*. çev. Merve Altınlı Macić. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Köse, Ali - Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş, 2012.
- Kring, Ann M. vd. *Abnormal Psychology*. Singapore: John Wiley & Sons, 12. Baskı., ts.
- Macit, Muhittin. “Aristoteles ve İbn Sînâ’da Nefs-Beden İlişkisi Problemi ve Modern Zihin Felsefesindeki Bazı Yansımaları”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (2004), 59-83.
- Marty, Pierre vd. *Psikosomatik Soruşturma Yedi Klinik Gözlem*. çev. Perge Akgün vd. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2017.
- Oman, Doug - Thoresen, Carl E. “Din ve Maneviyat Sağlığı Etkiler mi?” çev. Özer Çetin. *Din Psikolojisi ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. ed. Dr. Raymond F. Paloutzian - Dr. Crystal L. Park. thk. çeviri ed. İhsan Çapçoğlu - çeviri ed. Ali Ayten. 295-342. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2013.
- Özkan, Sedat - Özkan, Mine. “Konsültasyon Liyezon Psikiyatrisi ve Psikosomatik Tıp”. *Psikiyatri*. ed. Işın B. Kulaksızoğlu vd. 254-299. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Basım ve Yayınevi, 2009.
- Öztürk, M. Orhan - Uluşahin, Aylin. *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları*. Ankara: Nobel Tıp Kitapevleri, 11. Baskı., 2008.
- Songar, Ayhan. *Psikobiyojoloji ve Ruh Hastalıkları*. İstanbul: Serhat Dağıtım Yayınevi, 4. Baskı., 1980.
- Synevo. “Okisdatif Stres”. Erişim 04 Ağustos 2022. <https://synevo.com.tr/tr/Oksidatif-Stres-Panelli>
- Tura, Saffet Murat. *Zor Problem: Bilinç*. İstanbul: Metis, 2018.

Wright, John P. - Paul Potter (ed.). *Psyche and Soma Physicians and Metaphysicians on the Mind-body Problem from Antiquity to Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press, 2000.

Yalom, Irvin. *Varoluşcu Psikoterapi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 3. Baskı, 2001.

Yapıcı, Asım. *Din ve Ruh Sağlığı Psiko-Sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2007.

Yapıcı, Asım - Koçak, Ali. "Türkiye'de Ruh Sağlığı, Maneviyat ve Dindarlık: Meta-Analitik Bir Değerlendirme". *Din Değerler ve Sağlık*. ed. Hayati Hekelekli. 65-117. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

Yörükoğlu, Atalay. *Çocuk Ruh Sağlığı*. İstanbul: Özgür Yayınları, 25. Baskı, 2002.

"Kültür ve Psikosomatik Tıpta Gelenek". ev. Sabir Yücesoy. *Kültür ve Ruh Sağlığı*. 186-205. İstanbul: Metis Yayınları, 2. Baskı, 2012.

Yûsuf Sûresi 84. Âyet. Erişim 02 Ağustos 2022. <https://www.kuranmeali.com>



# Selçuklu ve Osmanlılar'da Delilik, Mecnunluk, Meczupluk Gibi Ruhsal Hastalıklar, Bunların Tedavisi ve Dârüşşifâlar\*

Öğr. Gör. Dr. Mehmet Emin YAĞCI

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi

emin.yagci@dpu.edu.tr ORCID: 0000-0001-6082-822X

## Öz

Ruhî ve bedenî hastalıklar insanın yaratılmasından beri hep var olagelmıştır. Zaman zaman veba, cüzzam, tüberküloz, sıtma, depresyon, akıl hastalığı ve benzeri farklı isimlerle tıp literatürüne giren bazı hastalıklar sebebiyle dünyada birçok insan hayatını kaybetmiştir. İslâm Medeniyeti, Selçuklu ve Osmanlılar'da, hastalıkların teşhis ve tedavisi için "dârüşşifâ", "bîmâristan", "müştüşfâ" "hastane" diye isimlendirilen şifâhâneler kurulmuştur. Allah rızasını kazanmak, kimsesiz ve barınacak bir yeri olmayanlar için kurulan şifâhâneler, genelde varlıklı kişiler tarafından inşa edilen vakıflarla varlıklarını sürdürmüşlerdir. Hastalıkların tedavi edildiği bu şifâhânelerde, akıl hastalığı gibi ruhsal hastalıklar da ilaç, koku, su ve mûsiki ile tedavi edilmişlerdir. Avrupa'da akıl hastaları dışlanıp, ölüme terk edilirken, İslâm dünyası hoşgörü ile yaklaşarak yardım eli uzatmış, onlar için dârüşşifâlar/hastaneler açmıştır. Zeke-riyyâ er-Râzî (ö. 313/925), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbnü'n-Nefis (ö. 687/1288) gibi birçok Müslüman âlim bu hastalıklara çareler aramış, çeşitli tedavi yöntemleri geliştirmişlerdir. İran'daki Cündişâpûr hastanesi, bir model olarak, İslâm âlemindeki hastanelerin kurulması ve gelişmesinde önemli bir rol oynamıştır. İslâm dünyasında ilk hastane Emevî Halifesi Velîd b. Abdül-melik, tam teşekküllü ilk hastane ise Abbasiler döneminde Halife Hârûn Reşîd tarafından inşa edilmiştir. Selçuklular döneminde ilk Selçuklu Dârüşşifâsı vezir Nizâmülmülk (ö. 485/1092) tarafından Nişâbur'da kurulmuş, daha sonra Bağdat'ta Nizâmiye Medresesi ve Hastanesi, Şam'da Nûreddin Hastanesi inşa edilmiştir. Anadolu Selçukluları döneminde de Mardin, Kayseri, Sivas, Çankırı, Kastamonu, Tokat ve Amasya'da dârüşşifâlar yapılmıştır. Osmanlı Devleti'nde de İstanbul'da; Fâtih, Süleymaniye, Haseki Atik Vâlîde ve Sultan Ahmet Dârüşşifâları ile Anadolu'da; Bursa Yıldırım Bayezid, Edirne 2. Bayezid ve Manisa Hafsa Sultan Dârüşşifâları yapılmıştır. Bu çalışmada ruhsal hastalıklardan delilik, mecnunluk, meczupluk hakkında bilgiler verilerek bunların tedavisi için kurulan şifâhâneler ile bu hastalıkların ilaç, koku, su, mûsiki ile yapılan tedavi yöntemleri ve bunların insan ruhu üzerindeki etkileri incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Osmanlı, Selçuklu, Dârüşşifâ, Akıl Hastalığı.

## Abstract

Spiritual and physical diseases have always existed since the creation of man. Many people have died in the world due to some diseases that have entered the medical literature with

\* Bu çalışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Selçuklu ve Osmanlılar'da Delilik, Mecnunluk, Meczupluk Gibi Ruhsal Hastalıklar, Bunların Tedavisi ve Dârüşşifâlar" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

different names such as plague, leprosy, tuberculosis, malaria, depression, mental illness and so on. In Islamic Civilization, Seljuks and Ottomans, poor and sick relief facilities called “dârush shifa”, “bimaristan”, “mustashfaa”, “hospital” were established for the diagnosis and treatment of diseases. Hospitals, which were established for the sake of Allah, for the orphans and those who did not have a place to live, continued their existence with foundations built by wealthy people. In these hospitals where diseases were treated, mental illnesses such as mental illness were also treated with medicine, scent, water, and music. While the Westerners did not accept the mentally ill as sick and tortured them with superstitious beliefs in the Middle Ages, the Turks seriously focused on their diseases and treatments. On the other hand, while in Europe, those who got such diseases were excluded and left to die, the Islamic World approached them with tolerance and extended a helping hand and opened dârush shifas/hospitals for them. Many Islamic scholars such as Ibn Nefis, Ibn Sina and Razi sought remedies for diseases and developed various treatment methods. As a model, the Jundishapur hospital in Iran played an important role in the establishment and development of hospitals in the Islamic world. The first hospital in the Islamic world was the Umayyad Caliph Walid b. Abdül-melik, the first full-fledged hospital was built by Caliph Harun Rashid during the Abbasid period. During the Seljuk period, the first Seljuk Dârush Shifa was founded by the vizier Nizâmu'l-Mulk in Nishapur, and then the Nizamiye Madrasa and Hospital in Baghdad and the Nureddin Hospital in Damascus were built. During the Anatolian Seljuk period, hospitals were built in Mardin, Kayseri, Sivas, Çankırı, Kastamonu, Tokat and Amasya. In the Ottoman Empire, in Istanbul, Fatih, Süleymaniye, Haseki Atik Valide and Sultan Ahmet Hospitals were built. In Anatolia, Bursa Yıldırım Bayezıt, Edirne Bayezıt the Second and Manisa Hafsa Sultan Dârush shifas were built. In this study, information about madness/insane or deranged, which are mental illnesses, was given and the hospitals were built for their treatment and served as health centres. And also, the treatment methods for these diseases with drugs, fragrance, water, music and their effects on the human spirit were examined.

**Keywords:** Islamic History, Ottoman, Seljuk, Dârush Shifa, Mental Illness.

## Giriş

Ruhi ve bedeni hastalıklar insanın yaratılmasından beri hep var olmuştur. Zaman zaman veba, cüzzam, tüberküloz, sıtma, depresyon, akıl hastalığı ve benzeri farklı isimlerle tıp literatürüne giren bazı hastalıklar sebebiyle dünyada birçok insan hayatını kaybetmiştir. Batılılar, yaklaşık M.S 500-1450 yılları arasında akıl hastalığına tutulanları dışlayıp onları hasta olarak dahi saymaz, onlara işkence ederken, Müslümanlar bu kişilerin hastalıkları ve tedavileri üzerinde ciddiyetle durmuştur. Avrupa’da bu tip hastalıklara yakalananlar dışlanıp, ölüme terk edilirken, İslâm dünyası hoşgörü ile yaklaşarak yardım eli uzatmış, onlar için dârüşşifâlar/hastaneler açmıştır. İbnü'n-Nefis, İbn Sînâ, Zekeriyâ er-Râzî gibi birçok İslâm âlimi hastalıklara

çareler aramış ve çeşitli tedavi yöntemleri geliştirmiştir. Bu yöntemlerin arasında tıbbî, cerrahî, bitkilerle tedavi yöntemleri olduğu gibi son dönemlerde adı çokça duyulan koku, su ve müzikle tedavi yöntemleri de bulunmaktadır.

Bu bildiride ruhsal hastalıklardan delilik, mecnunluk, meczupluk hakkında bilgiler verilerek bunların tedavisi için kurulan şifâhâneler ile bu hastalıkların ilaç, koku, su, mûsiki ile yapılan tedavi yöntemleri ve bunların insan ruhu üzerindeki etkileri incelenmiştir.

### 1. Deli, Mecnun ve Meczup Kavramları

Bu üç kavramdan "deli" kelimesi "telü-teli-delü" şeklinde de ifade edilmektedir. Telmek/delmek fiili, sürüye katmak, azmak, sağa sola bakınmak, dengesini kaybetmek,<sup>1</sup> aklını yitirmek, akli dengesi bozulmak, mecnun olmak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>2</sup> Türkçe köklü "deli" kelimesinin Farsça karşılığı "divane",<sup>3</sup> Arapça karşılığı ise "mecnun"dur. Bu kelimeler farklı dillerden olsa da dilimizde özdeş veya benzer anlamlarda kullanılmaktadır.<sup>4</sup> Deli olma ve cinnet getirmeye de delilik denmektedir.<sup>5</sup> Delilik bir bakıma insanın "kendi benliğinden çıkması",<sup>6</sup> aklın bedende olmama<sup>7</sup> halidir. Çok geniş anlamlı bir kelimedir. 19. yüzyılda Bursa'lı Müderris Mehmet Said, toplumda yaygın olan deli ile ilgili tanımlamaları gözden geçirmiş, 56 farklı deli tanımı bulmuş ve "Deliname" adlı bir kitapçıkta onları derlemiştir.<sup>8</sup> Bundan

<sup>1</sup> İsmet Zeki Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü* (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2. Basım, 1991), 175.

<sup>2</sup> <https://sozluk.gov.tr>, TDK Güncel Türkçe Sözlük, "Deli". (11 Temmuz 2022)

<sup>3</sup> Eyüboğlu, *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*, 191.

<sup>4</sup> İsmail Doğu, *Deliliğin Felsefesi, Felsefenin Deliliği, Tarihsel Serüvende İstanbul'un meczupları ve Delileri*, haz. Fatma Yıldız vd. (İstanbul: Bağımsız Sanat Vakfı, Sistem Matbaacılık, 2019), 81.

<sup>5</sup> TDK Güncel Türkçe Sözlük, "Delilik". (11 Temmuz 2022)

<sup>6</sup> Özkan Gözel, *Deliler, Veliler ve Dâhiler, Tarihsel Serüvende İstanbul'un meczupları ve Delileri*, haz. Fatma Yıldız vd. (İstanbul: Bağımsız Sanat Vakfı, Sistem Matbaacılık, 2019), 64.

<sup>7</sup> Hasan Fehmi Yılmaz, *İstanbul Kent Tarihinde Bizans Devri Deli ve Meczupları, Tarihsel Serüvende İstanbul'un meczupları ve Delileri*, haz. Fatma Yıldız vd. (İstanbul: Bağımsız Sanat Vakfı, Sistem Matbaacılık, 2019), 29.

<sup>8</sup> Leyla Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Musiki ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması* (İstanbul: Nişantaşı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 17.



dolayı, deliliğin tanımlanması konusunda sınır çizgilerini belirlemenin zorluk içerdiği görülmektedir.

Mecnun kelimesi sevdadan ötürü kendini kaybetmiş, çılgın, deli,<sup>9</sup> delice seven, tutkun, âşık<sup>10</sup> gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Arapça bir kelimedir. “ / جُنُّنْ ”, “cünûn” kökünden gelmektedir. Sözlükte “çıldırma, delirmek, akli gitmek”<sup>11</sup> “örtünmek, gizlenmek; aklını kaybetmek”<sup>12</sup> “delilik”<sup>13</sup> gibi manalarda kullanılmaktadır. Bu durumdaki kişiye ise “mecnun/deli” denmektedir.

Meczip ise جذب يجذب جذب fiil kökünden türetilmiştir. Çekmek, çekip çıkarmak, toplamak, büyülemek,<sup>14</sup> Allah aşkından kendini kaybeden, deli, mecnun<sup>15</sup> anlamlarında kullanılmıştır. Meczularda cezbe halinde akıl olmadığından yaşadıkları müddetçe kendilerinden geçmiş bir durumda yaşarlar. Kendi işlerini yapamadıklarından dinin emir ve yasaklarını da yerine getiremezler. Aklî melekeleri tam olmadığından dinin emir ve yasaklarından sorumlu olmayan meczuplara, kendinden alınmış anlamında “me’hûz”, akıldan yoksul olduğundan “meslûb”, bunak anlamında “ma’tûh”, yenilmiş manasına gelen “mağlûb”, çılgın manasında “vâlih”, sâf anlamında behlûl, dîvâne ve mecnun gibi isimler de verilmiştir.<sup>16</sup>

Klasik anlamıyla bu kelime; saf ve aklî melekelerini kontrol altına alamayan; tasavvufi açıdan, veli, tanrı dostu, dünyevi alandan uzak duran; psikolojik açıdan, bir akıl hastalığı olan; sosyolojik açıdan ise toplum dışında yaşayan kişileri ifade eden geniş kapsamlı bir kelimedir.<sup>17</sup> Meczubun yaşam tarzı ve davranışları klasik kalıpların dışındadır. Halk nazarında delilerden

<sup>9</sup> TDK Güncel Türkçe Sözlük, “Mecnun”. (11 Temmuz 2022)

<sup>10</sup> Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Doğu Ltd. Şti. Matbaası, 1978), “Mecnûn”, 711.

<sup>11</sup> *el-Müncid fi'l-Luga* (Beyrut: Dar'ul-Maşrik Yayınları, 33. Basım, 1992), 102.

<sup>12</sup> Dönmez, “Cünûn”, 8/125.

<sup>13</sup> Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, “Cünûn”, 181.

<sup>14</sup> *el-Müncid fi'l-Luga*, 83.

<sup>15</sup> Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, “Meczûb”, 712.

<sup>16</sup> Süleyman Uludağ, “Meczup”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/285.

<sup>17</sup> Kürşat Demirci, *Meczup Kavramı, Örnekler ve Tarihsel Süreç, Tarihsel Serüvende İstanbul'un meczupları ve Delileri*, haz. Fatma Yıldız vd. (İstanbul: Bağımsız Sanat Vakfı, Sistem Matbaacılık, 2019), 9.

ayrı tutulan bir yere sahiptir. Onlardan daha az tehlikeli hatta toplumda saygı gören kimselerdir. Tuhaf düşünür ve davranırlar. Kendi kendine konuşur, garip yerlerde yaşarlar. Saldırgan olanlar olduğu gibi çoğunlukla yarıdımsever bir kişiliye sahiptirler. İslâm tasavvufunda Allah'ın kendine dost edindiği<sup>18</sup> velilik makamına yakın bir statüde değerlendirilen kimselerdir.<sup>19</sup>

Görüldüğü gibi delilik, mecnunluk ve meczupluk kelime anlamı olarak karışık, girift bir konu gibi gözükmesine rağmen bu kavramların ortak özelliği normalin dışında olan şeyler olmalarıdır.<sup>20</sup> Delilik akli iradenin olmadığı durum; meczupluk ise akli iradenin var olduğu ancak reddedilmesiyle ortaya çıkan bir durum olarak değerlendirilebilir.<sup>21</sup> Meczup Allah aşkı ile kendinden ve aklından vazgeçerken; mecnun sevdiğine kavuşamadığı için acı çeker, yaşamdan uzaklaşır ve akli davranamaz. İlki ilâhî aşktan, ikincisi ise beşerî aşktan kaynaklanmaktadır.<sup>22</sup> Biz burada çalışma alanımızı aştığından tasavvuf-taki meczupluk üzerinde durmayacağız. Psikolojik ve sosyolojik açıdan deli, mecnun ve meczubu akıl hastalıkları kategorisinde değerlendirip bu gibi kişilerin Eski Yunan, Mısır, Çin, İslâm Medeniyeti ile Selçuklu ve Osmanlılar'daki tedavileri ve tedavi yerleri olan dârüüşşifalar/hastaneler üzerinde duracağız. Tebliğde, psikiyatrik ya da bazen nörolojik rahatsızlıklara sahip kişileri ifade etme anlamında “deli, mecnun, akıl hastası,” kavramlarını; barındıkları yer anlamında “bîmârhâne, tımarhane, akıl hastanesi, dârüüşşifa, şifâhâne, hastane” gibi kavramları, tedavi eden anlamında doktor, tabip ve hekim kelimeleri zaman zaman birbirinin yerine geçer şekilde kullandık.

<sup>18</sup> Uludağ, “Meczup”, 28/285.

<sup>19</sup> Demirci, “Meczup Kavramı, Örnekler ve Tarihsel Süreç”, 9.

<sup>20</sup> Yılmaz, “İstanbul Kent Tarihinde Bizans Devri Deli ve Meczupları”, 29.

<sup>21</sup> Murat Sezer, *Modern Sanata Delilik ve Meczupluk Üzerinden Farklı Bir Bakış Denemesi, Tarihsel Serüvende İstanbul'un meczupları ve Delileri*, haz. Fatma Yıldız vd. (İstanbul: Bağımsız Sanat Vakfı, Sistem Matbaacılık, 2019), 103; Fatih Artvinli, *Toptaşı Bimarhanesi (1873-1927) Delilik, Siyaset ve Toplum* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 9.

<sup>22</sup> Nil Sarı - Burhan Akgün, “Mecnun Kavramına Bir Bakış / The Majnun Concept”, *Türk Tıp Etiği ve Tıp Hukuku Araş.Yıllığı* 4-5-6 (2013), 123; Gamze Nesipoğlu, *Psikiyatri Hastalarının Zorunlu Yatışından Doğan Etik Sorunlar ve Bu Sorunların Klinik Etik Kapsamında Değerlendirilmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 8.

## 2. İslâm Medeniyeti, Selçuklu ve Osmanlılar'da Dârüşşifâlar /Şifâhâneler

İslâm dinine göre insan yaratılanların en şerefliisidir. Bu bakımdan İslâmiyet insana hizmete çok önem vermiştir. Ecdadımız “insana hizmet, hakka hizmettir”, “insanı yaşat ki devlet yaşasın”, “insana hizmet edenlerin amel defterleri öldükten sonra da kapanmayacağı” inancı ve anlayışıyla dârüşşifâlar/şifâhâneler kurmuştur. “Şifa evi, şifa yurdu, sağlık yurdu, şifa sunulan yer” anlamlarına gelen şifâhâneler, faaliyet alanlarına, niteliklerine, bulunduğu yerin ve zamanın tercihlerine göre; “dârüşşifâ”, dârü’s-sihha”, “şifâiyye”, “bîmâristan”, “dârü’l-merza”,<sup>23</sup> “mâristan”, “dârü’l-âfiye”, “tımarhane”<sup>24</sup> gibi adlarla anılmışlardır. Genellikle “dârüşşifâ/şifâhâne” olarak anılan bu şifa evleri, ruh ve sinir hastalıklarının tedavi edildiği yerlerde “bîmârhâne ve tımarhane”, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren “hastane”, günümüz Arap dünyasında ise “müsteşfâ” diye isimlendirilmektedir.<sup>25</sup> İslâm medeniyetinde hastaneler gelişerek, Selçuklular ve Osmanlılar'da en mükemmel bir duruma ulaşmıştır. Buralarda başta askerler, siviller, çocuklar, erkekler olmak üzere, din, dil ve cinsiyet ayırımı yapılmaksızın, asırlarca tüm insanlığa ücretsiz olarak hizmet sunulmuştur.<sup>26</sup> Allah rızasını kazanmak, kimsesiz ve barınacak bir yeri olmayanlar için kurulan şifâhâneler, genelde sultanlar, padişahlar, onların anneleri, eşleri, kızları veya varlıklı kişiler tarafından kurulan zengin vakıflarla, devlete yük olmadan bir hayır kurumu olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Hastalıkların tedavi edilmesine yardımcı olan bu şifâhâneler, akıl hastalığı gibi ruhsal hastalıkların ilaç, koku, su ve mûsikî ile tedavi edilmelerine de ön ayak olmuşlardır.

İran'daki Cündişâpûr hastane ve tıp merkezinin, İslâm âlemindeki hastanelerin kurulması ve gelişmesinde önemli bir rolü olmuştur. Buranın

---

<sup>23</sup> Yakup Akkuş, *Şifâhâne'den Hastahâne'ye Osmanlı Toplumunda Vakıf Sağlık ve Tıp* (Ankara: Atıf Yayınları, 2018), 37.

<sup>24</sup> Abdullah Kılıç, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifâhaneler* (İstanbul: Meram Belediye Konevi Araştırma Merkezi, 2015), 7.

<sup>25</sup> Arslan Terzioğlu, “Bîmâristan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/163; Kılıç, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifâhaneler*, 8, 41; Ayşe Sarı - Sezgin Zabun, “Bîmârhâneler Hakkında Alan Yazın Çalışması”, *Uluslararası Sağlık Yönetimi Ve Stratejileri Araştırma Dergisi* 7/3, (2021), 587.

<sup>26</sup> Sarı - Zabun “Bîmârhâneler Hakkında Alan Yazın Çalışması”, 7/3, (2021), 588.

ilerlemesinde Bizans'tan kovulan Nestûrî tabiplerle, Hint tıbbının büyük katkıları olmuştur. Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik ilk hastaneyi 88/707 yılında kurdu, <sup>27</sup> burada cüzzam ve akıl hastaları ayrı odalarda tedavi edilmişlerdir. <sup>28</sup>

Tam teşekküllü ilk hastane ise Abbasiler döneminde Halife Hârûn Reşîd tarafından 800 yılında Bağdat'ta inşa edilmiştir. Daha sonra da Müslüman idareciler tarafından 9. ve 17. yüzyıllar arası Ahmet b. Tolun hastanesi, Bimâristân-ı Adûdî ve Mansûrî Hastaneleri gibi pek çok hastane kurulmuştur. <sup>29</sup> Selçuklular döneminde ilk Selçuklu Dârüüşşifâsı vezir Nizâmülmülk tarafından Nişâbur'da yapılmıştır. <sup>30</sup> Daha sonra Bağdat'ta Nizâmiye, Şam'da Nûreddin Hastanesi (1154) inşa edilmiştir. Bunları, Şiraz, Berdesir, Harran, Kâşân, Zencan ve Mardin'deki hastaneler izlemiştir. <sup>31</sup> Anadolu Selçukluları döneminde de Anadolu'nun büyük şehirlerinden Mardin, Kayseri, Sivas, Çankırı, Kastamonu, Tokat ve Amasya'da Dârüüşşifâlar açılmıştır. <sup>32</sup> Selçuklular dönemindeki hastaneler; Seyyar, Kervansaray ve Saray Bîmâristanları ile tıp eğitimi ve halk için açılan genel hastane denilebilecek bîmâristanlar diye sınıflara ayrılmıştır. <sup>33</sup>

Osmanlı Devleti'nde 1621 yılına kadar İstanbul'da; Fatih (1470), Süleymaniye (1553-1559), Haseki Atik Valide (1582) ve Sultan Ahmet (1609-1617) dârüüşşifâları ile Anadolu'da; Bursa Yıldırım Bayezid (1400), Edirne 2. Bayezid (1484-1488) ve Manisa Hafsa Sultan (1539) dârüüşşifâları bulunmaktaydı. Bu

<sup>27</sup> Terzioğlu, "Bîmâristan", 6/163; Kılıç, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifahaneler*, 40; Abdullah Kılıç, *Karşılıksız Hizmetin Muhteşem Abideleri, İstanbul Şifahaneleri* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2009), 20.

<sup>28</sup> Sarı - Zabun "Bîmârhâneler Hakkında Alan Yazın Çalışması", 7/3, (2021), 588.

<sup>29</sup> Akkuş, *Şifahane'den Hastahane'ye Osmanlı Toplumunda Vakıf Sağlık ve Tıp*, 23-25; Kılıç, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifahaneler*, 40; Sarı - Zabun "Bîmârhâneler Hakkında Alan Yazın Çalışması", 7/3, (2021), 588.

<sup>30</sup> Terzioğlu, "Bîmâristan", 6/167.

<sup>31</sup> Kılıç, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifahaneler*, 41.

<sup>32</sup> Kılıç, *Karşılıksız Hizmetin Muhteşem Abideleri, İstanbul Şifahaneleri*, 21.

<sup>33</sup> Terzioğlu, "Bîmâristan", 6/168.

hastanelerin büyük bir kısmında akıl, ruh ve sinir hastalarını tedavi eden bölümler de vardı. Anadolu Selçuklu Devleti ve beylikler döneminde kurulan dârüşşifâlar Osmanlı döneminde de hizmet etmeye devam etmişlerdir.<sup>34</sup>

Osmanlılar ve Selçuklular dönemlerinde inşa edilen dârüşşifâlar ve bîmârhânelerin mimari yapıları birbirine benzemekte, olduğu görülmektedir. Selçuklularda daha büyük ve gösterişli, Osmanlılar'da ise daha ince hatlı ve işlevselliği yüksek, genellikle külliye içinde bulunmaktaydı.<sup>35</sup>

Genellikle taş, bazen de tuğla kullanılan dârüşşifâlar dikdörtgen şeklinde, girişte büyük bir kapı, kapının iki tarafında büyük odalar, tam karşısında geniş bir toplantı yeri olan bir eyvan, ortada büyük açık bir avlu, etrafında sıralanmış odalar, ortasında küçük bir havuz, kıyısında revaklar şeklindeydi.<sup>36</sup> Hastanede, yemekhane, ilaç ve macunlar için ayrı odalar ve eczacı bulundurulurdu.<sup>37</sup> Selçuklular döneminde daha çok ticari güzergâhlar üzerinde yapılan dârüşşifâlar, Osmanlılar döneminde buralara ek olarak padişahların kendileri ve aileleri için yaptırdıkları külliyelerin içinde yer alırdı.<sup>38</sup>

Dârüşşifâların işleyişi ve kadrosu vakfiyede kesin bir kural olarak belirtilirdi. Tedavi kesinlikle ücretsizdi. Hastaneye gelen hasta içeri alınır, yıkanır, kıyafet verilir, eşyaları yakınına teslim edilir veya emanete alınır ve bunlar kâtip tarafından kaydedilirdi. Hekim hastayı muayene eder, teşhis koyduktan sonra, yatırılacağı yer ayarlanır, yiyeceği gıda ve ilaçlar tespit edilir ve tedaviye başlanırdı. Doktor hastayı günde iki defa ziyaret edip hastalığın seyrini takip ederek gerekirse ilaçları ve gıdaları değiştirirdi.<sup>39</sup> Teşhis koymak için idrar tahlili ve nabıza bakmaya önem verirlerdi. Hasta iyileştiğinde taburcu edilirdi. Dârüşşifâya gelemeyecek hastaların yakınları durumlarını anlatıp gereken ilaçları alabilirlerdi.<sup>40</sup>

<sup>34</sup> Akkuş, *Şifahane'den Hastahane'ye Osmanlı Toplumunda Vakıf Sağlık ve Tıp*, 38; Kılıç, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifahaneler*, 14-19, 42.

<sup>35</sup> Sarı - Zabun "Bîmârhâneler Hakkında Alan Yazın Çalışması", 7/3, (2021), 589.

<sup>36</sup> Kılıç, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifahaneler*, 42; *Karşılıksız Hizmetin Muhteşem Abideleri, İstanbul Şifahaneleri*, 21.

<sup>37</sup> Berna Çavuşlar Ermiş, *Türklerde Müzikle Tedavinin Gelişimi ve Uygulama Yöntemlerinin Karşılaştırılması* (İstanbul: Okan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 27.

<sup>38</sup> Kılıç, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifahaneler*, 45.

<sup>39</sup> Kılıç, *Karşılıksız Hizmetin Muhteşem Abideleri, İstanbul Şifahaneleri*, 27.

<sup>40</sup> Kılıç, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifahaneler*, 47-48.

Dârüüşşifâlarda yatan hastalara hizmet eden “kayyum”lar da vardı. Bunlar hasta bakım hizmeti yapan, yeme-içmede onlara yardım eden güler yüzlü, güçlü, edepli, dürüst kimselerden seçilirdi. İlaç yapımının ilk sorumlusu hekimdi. Hastalığı teşhisten sonra ilacı belirler ve onun yapılmasını eczacılık görevini yerine getirenlerden isterdi.<sup>41</sup> Dârüüşşifâda hekim, kehhâl ve cerrahlardan başka diğer görevleri yapanlar da vardı. Bunlar; para işleriyle ilgilenen vekilharç, kayıtları tutan kâtip, aşçılar/tabbahlar, yemek servisi yapanlar/kâse-keş, kapıcı/bevvâb, temizlikçi/ferrâş, çamaşırıcı ve hamam görevlileriydi.<sup>42</sup>

### 3. İslâm Dünyasında Tıp Eğitimi, Müslüman ve Avrupalı Hekimler

İslâm âlemi 8. ve 13. yüzyıllar arasında bilimsel, kültürel ve diğer pek çok alanda altın çağını yaşamış, Avrupalılar’dan daha başarılı çalışmalar yapmıştır. Müslüman tabipler bilgilerini, İran ve Mısır ekolleri aracılığıyla aldıkları Antikçağ bilgileriyle birleştirerek kendilerine özgü bir ekol oluşturmuşlardır. Hz. Muhammed’in (s.a.v.) “Bilgi, hikmet müminin yitik malıdır. Onu nerede bulursa alır.” tavsiyesine uyarak seyahat etmişler, bilgi, görgü ve kültürlerini artırmışlardır. Ayrıca bu asırlarda Yunanca, Latince ve Çince’den birçok eser Arapçaya tercüme edilmiştir.<sup>43</sup>

Anadolu Selçukluların tıbbı, İslâm medeniyetinin geliştirdiği tıp ile Türklerin Orta Asya’dan getirdiği bilgi birikiminden oluşuyordu.<sup>44</sup> Anadolu Selçukluları döneminde hekimler medrese tahsilinden sonra tıp eğitimini seçerlerse bu alanda kendilerini hem teorik hem de pratik olarak yetiştirirlerdi.

Selçuklularda teorik olarak; *el-Mesâ’il fi’l-tıbb*, *Kitâbü’l-Fuşûl*, *Kitâbü’t-Tıbbi’l-Mansûrî*, *ez-Zahîre fi’l-ilmî’t-Tıbb*, *el-Kanûn fi’l-tıbb* ile bu alanda yazılmış diğer eserler de okutulurdu.<sup>45</sup> Bu teorik bilgiler, hastanelerde uygulamalı tıp pratiğiyle pekiştirilirdi. Öğrenciler, Şam, Bağdat ve Mısır’a tıp eğitimlerini

<sup>41</sup> Kılıç, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifahaneler*, 56-57.

<sup>42</sup> Kılıç, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifahaneler*, 58-59.

<sup>43</sup> Akkuş, *Şifahane’den Hastahane’ye Osmanlı Toplumunda Vakıf Sağlık ve Tıp*, 21.

<sup>44</sup> Terzioğlu, “Bîmâristan”, 6/167; Kılıç, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifahaneler*, 22.

<sup>45</sup> Terzioğlu, “Bîmâristan”, 6/170.

ilerletmek için giderler ve değerli hekimlerden dersler alırlardı. Seyyar olarak mahallede, çarşı-pazarda sağlık hizmeti sunan tabipler bile vardı. Ekmeleddin en-Nahcuvanî, Ebû Bekir İbnü'z-Zeki el-Konevî, Ali Sivasî, Taceddin Bulgarî bu dönemde yetişmiş meşhur hekimlerdendir.<sup>46</sup>

Osmanlı tıbbı da, Şaman, Orta Asya halk gelenekleri, Helenistik tıp, Galen tıbbı ile Selçuklu ve Bizans tıp geleneklerinin birleştirilmesinden meydana gelmişti. Bilim kültürünün oluşmasında Selçuklu ve Beylikler döneminin de çok büyük etkisi olmuştu. Eczacılık, ilaç tedavisi, müzikle tedavi alanlarında önemli katkılar sunan Osmanlı tıbbı asırlarca topluma hizmet etmiştir.

Müslüman hekimlerden ilaç üzerine ilk kitabı el- Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]) yazmıştır. Zehrâvî (ö. 404/1013) de yazdığı “*Tasrif*” isimli eserinin bir bölümünü bitkiler ve ilaçlara ayırmıştır. Onun bahsettiği diş cerrahisi, kafatası kırılması ve varis gibi cerrahî uygulamalar günümüzde de uygulanmaktadır.<sup>47</sup>

İbn Sînâ kaleme aldığı *el-Kânûn fi't-Tıbb* isimli kitabının ikinci bölümünü ilaçlara ayırmış, o devirdeki hastalıkların hepsi hakkında bilgiler vermiştir. Kitabı birçok dile tercüme edilmiş ve 17. yüzyıla kadar Avrupa'daki üniversitelerde kaynak kitaplardan biri olarak okutulmuştur.<sup>48</sup> Tokatlı Mustafa Efendi de 1760'larda “*Tabhiz el-Mathun*” ismiyle onu Türkçeye tercüme etmiştir.

İslâm âleminin Hipokrat'ı, İslâm'ın “Câlinûs'u olarak anılan Râzî, 829 adet ilaçtan bahsetmekte, tıp tarihinde kızamık ve çiçek hastalıklarını bulan hekim olarak tanınmaktadır. Gözbilimi ve toplardamardan kan alma konularında uzmanlaşmıştır. 15. yüzyılda “*al-Mansûri*” isimli eseri Latinceye çevrilmiş, hazırladığı 56 bilimsel çalışma Doğu ve Batı dünyasında tıp ilminde temel kaynaklardan biri olarak kullanılmıştır.<sup>49</sup> Fârâbî (ö. 339/950) de müzik ilminde İbn-i Sînâ'nın hocası ve rehberi olmuştur.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Kılıç, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifahaneler*, 23-24.

<sup>47</sup> Akkuş, *Şifahane'den Hastahane'ye Osmanlı Toplumunda Vakıf Sağlık ve Tıp*, 31.

<sup>48</sup> Murat Serdar, “İbn Sînâ ve El-Kânûn Fi't-Tıbb Eserinin Orta Çağ Avrupası Tıp Fakülteleri Ders Müfredatlarına Tesiri”, *USAD* 12 (Bahar 2020), 71-100.

<sup>49</sup> Akkuş, *Şifahane'den Hastahane'ye Osmanlı Toplumunda Vakıf Sağlık ve Tıp*, 32.

<sup>50</sup> Ahmet Hakkı Turabi, “İbn-i Sînâ ve Müzik”, *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildiriler Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu* (İstanbul, 22-24 Mayıs 2008), ed.

Mâseveyh (ö. 857) Hârûn Reşîd'in Bağdat'ta kurduğu hastanede idarecilik yapmış “Melankoli” hakkındaki eseriyle Avrupa Tıbbı'nda büyük etkiler meydana getirmiştir. İbn el-Baytar 13. yüzyılda botanik ve eczacılık üzerinde çalışmış, 2000'den fazla bitki ve mineralden bahsetmiştir. İbnü'n-Nefis yüz yıllar önce kan dolaşımını açıklamış, İbn-i Abbas 10. yüzyılda kılcal damarların açıklamasını yapmıştır. Eseri *Kitabü's-Sinaat*'ı, İbn Sînâ'nın *Kanun*'una kadar hekimler arasında el kitabı olarak kullanılmıştır. Safavî hekimlerinden Muhammed Huseynî (ö. 1507) frengi, boğmaca ve saman nezlesi hastalıklarını bulmuş, Şiraz'lı Mesut b. Mahmut 1569'da frengi ile ilgili önemli bir kitap yayınlamıştır.<sup>51</sup>

Osmanlı hekimleri “Hastalığı önleme tedaviden daha iyidir” prensibi uyarınca önleyici tıbbı ağırlık vermişler, İslâmî kaynaklara dayalı klasik tıp görüşünden yola çıkıp, kendi tecrübelerini de katarak eserler yazmışlardır. Osmanlı hekimlerinden Şerafeddin Sabuncuoğlu, *Cerahiyetü'l-Hâniyye* adlı eserinde cerrahlıkla ilgili verdiği bilgiler Avrupalı hekimlerin bilgilerinden daha ileri bir seviyededir.<sup>52</sup>

#### 4. Selçuklu ve Osmanlılar'da Ruhsal Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri

İnsanoğlu yaratılmasından günümüze kadar, fizikî ve ruhî olarak sağlığının bozulması sonucu hastalığın şifası için çözümler aramıştır. Bunun neticesinde hastalıkları tedavi eden hekimler ve şifâhaneler ortaya çıkmıştır. İnsanoğlunun varoluşu ile birlikte ruhsal hastalıklar da görünmesine rağmen tedavi edilmesi gereken hastalıklardan olduğu düşüncesinin kabul edilmesi çok uzun zaman almıştır. Bazı eski medeniyetlerde ve toplumlarda insanlar, psikolojik hastalıkların nedenini doğüstü güçlerden meydana geldiğini, bundan dolayı da ruhsal hastalıkların tedavi edilebilir hastalıklardan olmadığını düşünmüşlerdir. Bilimsel yaklaşımlarla hastalara yaklaşılmadığı bu toplumlarda ruhî denge bozukluğu olanlar “suçlu”, “günahkâr” ve “deli”

---

Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2009), 197.

<sup>51</sup> Akkuş, *Şifahane'den Hastahane'ye Osmanlı Toplumunda Vakıf Sağlık ve Tıp*, 33.

<sup>52</sup> Akkuş *Şifahane'den Hastahane'ye Osmanlı Toplumunda Vakıf Sağlık ve Tıp*, 34.



gibi sıfatlarla anılmış,<sup>53</sup> hastalar hor-hakir görülürken İslâm dünyasındaki hekimler ve günümüzde psikiyatri eğitimi sayesinde tedavi edilebilir bir rahatsızlık konumuna gelmiştir.<sup>54</sup>

Eskiden beri psikolojik/ruhsal hastalıkların sebepleri ve tedavileri konusu bilginler tarafından incelenmiş ve bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Müslüman hekimler de bu konuyu teorik ve uygulamalı olarak ele almış ve insanî açıdan yaklaşmışlardır.<sup>55</sup> Türkler de İslâmiyet'i kabul etmeden önce ruhî hastalıkları tanımış ve bunların tedavisi için değişik tedavi şekilleri geliştirmişlerdir.<sup>56</sup>

Selçuklu ve Osmanlılar'da bilginler akıl hastalıklarını, "Ahlât-ı Erbaa" (Hıltlar) anlayışı ile izah etmişlerdir. Bu vücutta salgılanan dört temel sıvıdır. Buna göre nasıl evreni "anâsır-ı erbaa"<sup>57</sup> denilen dört temel unsur olan hava, ateş, su, toprak elementleri meydana getiriyorsa, insan bedeninde de bu unsurlara karşılık gelen kan, sarı safra, kara safra ve balgam bulunmaktadır.<sup>58</sup> Bu maddelerinde sıcaklık/harâret, soğukluk/ bürûdet, nemlilik/ rutûbet ve kuruluk/yübûset<sup>59</sup> gibi dört niteliği vardır. Bunun için bedendeki kan ve karaciğerdeki sarı safra sıcak; beyindeki balgam ile dalak ve midedeki sevda/kara safra soğuktur.<sup>60</sup> Bedene giren tüm gıdalar bu dört maddeye dönüşmektedir. Hıltların meydana gelmesi gıdaların bedene ağızdan girmesi ile başlar, çiğnendiğinde mideye iner, sonra karaciğere, daha sonrada da bağırsaklara gönderilir.<sup>61</sup> Bu anlayışa göre sağlıklı olmak bedendeki kan, sarı

---

<sup>53</sup> Nesipoğlu, *Psikiyatri Hastalarının Zorunlu Yatışından Doğan Etik Sorunlar ve Bu Sorunların Klinik Etik Kapsamında Değerlendirilmesi*, 12.

<sup>54</sup> Eda Mert - Hülya Arslantaş, "Deli ve Dâhi Filminin Psikiyatrinin Tarihi ve Psikiyatrik Tedaviler Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *Current Approaches in Psychiatry*, 14/3, (2022), 299-307.

<sup>55</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Cünûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/125.

<sup>56</sup> Önder, *Ortaçağ İslam Tıbbı ve Tıbbi Tedaviler*, 44.

<sup>57</sup> İbn Sînâ, *Tahbîzü'l-Mathûn/el-Kânûn Fi't-Tıb Tercümesi*, 1/742; 2/38.

<sup>58</sup> İbn Sînâ, *Tahbîzü'l-Mathûn/el-Kânûn Fi't-Tıb Tercümesi*, 1/99.

<sup>59</sup> İbn Sînâ, *Tahbîzü'l-Mathûn/el-Kânûn Fi't-Tıb Tercümesi*, 1/103, 3/46.

<sup>60</sup> Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/24.

<sup>61</sup> Zeynep Koyuncu, "Ahlât-ı Erbaa/Humoral Patoloji Teorisi ve Divan Şiirinde Hakkânî Örneğinde İşlenişi" *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, 5/10, (2019), 78.

safra, sevda/kara safra ve balgamın dengeli bir şekilde bulunmasına, hastalık ise bunlardan birinin dengesinin bozulmasıyla meydana gelmektedir.<sup>62</sup> Hipokrat ve Galen'in geliştirdiği bu teori, Türk- İslâm hekimlerince de kabul edilmiştir.<sup>63</sup> İbn Sînâ, akıl hastalıklarının müzik, ilâç, meşguliyet, şok ve telkinle tedavi edileceğini söyleyerek günümüzdeki modern psikiyatrinin kurucusu olmuş<sup>64</sup> ve ruhsal hastalıklar bu metotlarla tedavi edilmiştir.

#### 4.1. *Psikiyatrik Rahatsızlıkların/Ruhsal Hastalıkların İlaçla Tedavisi*

Yüzyıllar boyunca, psikiyatri hastaları, farklı terapi yöntemleriyle tedavi edilmeye çalışılmış, bu tedaviler istenilen sonuçları vermediği durumlarda ilaçla tedaviler de yapılmıştır. Selçuklu ve Osmanlılar'da tabipler ilaçları, içmesi ve saklaması kolay olması için tedavi edici bitkilerden, daha çok macun şeklinde yaparlardı. Felç, inme gibi hastalıklar için kullanılan, çörek otu, hardal, fülful, defne yemişi, kasnı, eğir gibi otlardan bal ile karıştırılarak yapılan, beyni de kuvvetlendiren “belâdır macunu”,<sup>65</sup> bunlardan biridir. Çok satılan macunlardan biri de “Feylezoflar macunu”dur. Bu macun, zencefil, salep, tarçın, Hindistan cevizi içi, köknar ağacı meyvesi, razıyane ve üzüm dövülüp elendikten sonra bu maddelerin iki katı bal ile karıştırılarak macun şekline getirilirdi. Bu sindirime yardım eder, iştah açar, balgamı keser, diş etlerini kuvvetlendirirdi. Bir diğeri de kadınların kullandığı ferahlık veren bir macun olan “Macun-ı nâfi”dir. Safran, anber, karanfil, zencefil, ağaç kavunu gibi maddelerden bal veya şeker katılarak hazırlanırdı. “Macun-ı firbehi” ise kilo almak için kullanılırdı. Haşhaş tohumu, susam tohumu, kehribar, kızıl behmen, kesira gibi maddeler dövülüp tereyağı ile pişirilir, özel bir şeker ile macun yapılırdı. Şerbetçiler de ilaç olarak yaptıkları şerbetleri isteyenlere satarlardı. Gül, menekşe, nar, turunç, limon, demirhindi şerbetleri

<sup>62</sup> İbn Sînâ, *Tahbîzü'l-Mathûn/el-Kânûn Fi't-Tıb Tercümesi*, 3/65; Koyuncu, “Ahlât-I Erbaa/Humoral Patoloji Teorisi ve Divan Şiirinde Hakkânî Örneğinde İşleniş”, 77.

<sup>63</sup> Erdemir, “Ahlât-ı Erbaa”, 2/24; Ermiş, *Türklerde Müzikle Tedavinin Gelişimi ve Uygulama Yöntemlerinin Karşılaştırılması*, 35.

<sup>64</sup> Arslan Terzioğlu, “İbn Sînâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/ 321-336.

<sup>65</sup> İbn Sînâ, *Tahbîzü'l-Mathûn/el-Kânûn Fi't-Tıb Tercümesi*, Çev. Tokadî Mustafa Efendi, haz. Mustafa Koç, Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 6/39.

en çok talep edilenler arasındaydı. Bunlardan başka bağışıklık sistemini artıran ilaçlardan tiryaklar/panzehirler de vardı. Bunlar vücudun bağışıklığını güçlendirmek için alınır, akrep, yılan sokması ve zehirlenmelere karşı etkili olurdu. Tiryâk-ı Fâruk, tiryâk-ı semâniye, tiryâk-ı erbaa, tiryâku't-tin en meşhur olanlarıydı.<sup>66</sup> Bunların en etkilisi ise “tiryâk-ı fârûk” idi.<sup>67</sup> İbn Sînâ *el-Kânûn fi't-tıb* kitabında macunlar ve tiryaklarla ilgili geniş bilgiler vermiştir.<sup>68</sup> Kendisine ait “tiryâk-ı kebîr” ve “tiryâk-ı sagîr”<sup>69</sup> adlı panzehir çeşitleri de bulunmaktaydı. Evliya Çelebi’de hastalara haftada iki gün macunlar dağıtıldığını, Edirne şehrindeki hastaların dârüşşifâyâ gelip çeşitli derman macunlarını aldıklarını, fakat sağlıklı olan kimselerin almasının yasak olduğunu söylemektedir.<sup>70</sup>

#### 4.2. Mizaca Göre Tıbbî Tedavi

Mizaç; birkaç şeyin birbirine karıştırılması anlamını gelmektedir. Klasik psikolojide ahlât-ı erbaa'nın farklı nispetteki karışımının meydana getirdiği şahsiyet tipleri için kullanılan bir terimdir. İbn Sînâ hıltların vücutta var olduğunu, diğer unsurlar ile etkileşiminin ise mizaçları oluşturduğunu söylemektedir.<sup>71</sup> Antikçağ ve Ortaçağ'da, karışım oranları her bünyede farklılık gösteren Ahlât-ı Erbaa denilen dört sıvının, insanın biyolojik, ahlâkî ve psikolojik fonksiyonlarını etkilediği ve kişinin baskın olan sıvının adı ile anıldığı kabul edilmektedir.<sup>72</sup>

Bedeninde çok fazla kan olan bireylerin canlı ve neşeli; aynı zamanda fevri hareketli; çok sarı safrası olanların hırçın ve sinirli; çok salyası olanların tembel ve yalnız; kara safrası fazla kişilerin ise pimpirikli ve kötümser

<sup>66</sup> İbn Sînâ, *Tahbîzü'l-Mathûn/el-Kânûn Fi't-Tıb Tercümesi*, 6/11-58; Kılıç, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifahaneler*, 33-36; *Karşılıksız Hizmetin Muhteşem Abideleri, İstanbul Şifahaneleri*, 34-36.

<sup>67</sup> Gülşah Gaye Fidan, “Klasik Türk Edebiyatında Tiryâk-ı Fârûk”, *Asia Minor Studies*, 10/2, (2022), 173-178.

<sup>68</sup> Bk. İbn Sînâ, *Tahbîzü'l-Mathûn/el-Kânûn Fi't-Tıb Tercümesi*, Tiryâkât ve Maâcîn Beyânı, 6/11-58.

<sup>69</sup> İbn Sînâ, *Tahbîzü'l-Mathûn/el-Kânûn Fi't-Tıb Tercümesi*, 6/29.

<sup>70</sup> Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, haz. Seyit Ali Kahraman - Yücel Dağlı (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008), 3/2.Kitap, 609-610.

<sup>71</sup> Ermiş, *Türklerde Müzikle Tedavinin Gelişimi ve Uygulama Yöntemlerinin Karşılaştırılması*, 43.

<sup>72</sup> Erdemir, “Ahlât-ı Erbaa”, 2/24.

düşünen özellikler taşıdıkları görülmüştür.<sup>73</sup> Tıptaki bu anlayış eski Mısır'a dayanmaktadır. Mısırlı tabipler, hastalıkların sebebi olarak insan bünyesindeki bu dört sıvının kirlenmesini göstermişlerdir. Dört sıvı ve onların nitelikleri İslâm âleminde mizaçla ilgili teorilerin ve mizaca uygun tedavilerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.<sup>74</sup>

Selçuklu ve Osmanlılar'daki hekimler akıl hastalıklarını vücuttaki sevda/ kara safranın, beyinde veya diğer organların herhangi birisinde toplanmasına bağlamışlardır. İbn Sînâ kara safradan meydana geldiği düşünülen aklî rahatsızlıkların belirtilerinden biri olan melankoli hastalığı hakkında 'düşünce ve zanların' doğal mecrasından ayrılarak korku ve çaresizliğe dönüşmesidir,<sup>75</sup> demektedir.

Türk-İslâm tabipleri, hastaların şikâyetlerini dinledikten sonra teşhis ve tedavi için hastanın mizacı, nabızı ve idrarına bakarak değerlendirmeler yapmışlardır. Onlar, nabzın çok ve hızlı atışını ateşe, yavaşlığını soğukluğa, normal atışını kuruluğa ve bedende iltihap olmadığına bir işaret olarak kabul etmişlerdir.<sup>76</sup> Yine tabipler hastalıkları, "zıddı ile tedavi etme" şeklinde bir yaklaşımı temel alarak, mizacı kuru ve soğuk olan bir hastaya, mizacını ayarlamak için kuru olmayan sıcak besinler; sıcak mizaçlı kişilere de kuru ve soğuk yiyecekler vermişlerdir.<sup>77</sup> Ayrıca bu tip rahatsızlığı olan hastalar sevin-dirilmiş, eğlencelere katılmaları sağlanmış, ılıman iklimle sahip olan yerlerde oturmaları tavsiye edilmiş, kaldıkları evler sık sık havalandırılmış, yattıkları yerler ve çevrelerine güzel kokular sürülmüş, lezzetli, hafif, mizaçlarına uygun gıdalar yedirilmiş, fazla tuzlu, asitli, acı, ekşi yiyecek ve içeceklerden kaçınmaları tavsiye edilmiştir.

<sup>73</sup> Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Musiki ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*, 29-30.

<sup>74</sup> Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", 2/24; Geniş bilgi için bk. İbn Sînâ, *Tahbîzü'l-Mathûn/el-Kânûn Fi't-Tıb Tercümesi*, 1/136-139.

<sup>75</sup> Haydar Akın, *Antikçağ'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme Avrupa'da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 398.

<sup>76</sup> Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Musiki ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*, 22.

<sup>77</sup> Ermiş, *Türklerde Müzikle Tedavinin Gelişimi ve Uygulama Yöntemlerinin Karşılaştırılması*, 44-45.

### 4.3. *Psikiyatrik Rahatsızlıkların Koku ile Tedavisi*

Kokular eski birçok medeniyetten günümüze kadar bir tedavi yöntemi olarak kullanılmıştır. Güzel koku, ruhun gıdasıdır. Kalbi ferahlatır, nefsi rahatlatır, dimağa ve diğer iç organlara fayda verir.

Çiçeklerin özlerinden elde edilen yağlar insanlardaki bazı rahatsızlıkların tedavisinde şifa amacıyla kullanılmıştır. Ayrıca lale, sümbül, reyhan, karanfil, gül, yasemin gibi çiçeklerin harika görüntüleri ve güzel kokuları ruhsal hastalıkların tedavisinde kullanılmıştır.

Mısır ve Hindistan gibi devletlerde yüzbinlerce senelik bir geleneğe dayalı bitkisel tedavi şekli,<sup>78</sup> İslâm dünyası özellikle de Selçuklu ve Osmanlılar'da uygulanmıştır. Güzel koku ile psikolojik tedavi, bitkilerin çiçek, yaprak, kök, tohum, kabuk, reçine gibi bölümlerinden elde edilen esansiyel/uçucu yağların hastalara koklatılması veya vücutlarına sürülmesi ya da kokulardan buhur yapıp koklatılması şekliyle uygulanırdı.<sup>79</sup> Akıl hastalarının bahçelerde gezdirilmesi, çiçeklerinden koklatılması veya kokularını duyaabilecekleri çiçekli bahçeleri gören odalarda yerleştirilmeleri de tedavi metotlarından biriydi.

Evliya Çelebi, Edirne'deki şifahâneyi anlatırken, hastaların kaldıkları odaların çiçek bahçelerine baktığını ve akıl hastalarının pencereleri açıp bu çiçekleri koklayarak şifa bulduklarını, Bîmârhânelerdeki "Güllabici" adıyla anılan görevlinin günde iki defa hastalara, gül suyu serptiğini, buradaki buhurî'nin/tütsücü'nün de sabah akşam buhur yakıp dârüşşifâyî kokulandırdığını zikretmektedir.<sup>80</sup>

Günümüzde Aromaterapi adı verilen bu tedavi yöntemi, halen birçok psikiyatrik hastalıkta tedavi metodu olarak kullanılmaktadır. Aromatik ko-

<sup>78</sup> Cantürk Akben - Hamit Coşkun, "Aromatik Kokuların Bilişsel ve Duygusal Etkileri Üzerine Bir İnceleme", *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 8/1, (2018), 224.

<sup>79</sup> Kanat Tayfun, "Aromaterapi", *Journal of BSHR*, 3, (Özel Sayı 2019), 67-73

<sup>80</sup> Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 3/2.Kitap, 609; Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Musiki ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*, 23; Fatma İnce, "Osmanlı'da Hastalara Koku ile Tedavi", <https://www.haberhurriyeti.com/haber/6131653/osmanlida-hastalara-koku-ile-tedavi> (17 Ocak 2021).

kuların yatıştırıcı etkileri depresyon hastalarında da kullanılmakta ve onların kaygı düzeyini düşürmektedir.<sup>81</sup> Kokuların kaygıda ve uyku bozukluğunda tedavi edici etkisi, demansta/ zihnin yitirilmesinde yaşam kalitesini artırıcı etkisi gibi pek çok işlevsel faktör günümüzde modern tedavi yöntemlerinde de kullanılmaktadır.

#### 4.4. Ruhsal Hastalıkların Su Sesi ile Tedavisi

Her türlü ses insanı olumlu ya da olumsuz etkilemektedir. Tabiattaki su sesi gibi bazı doğal sesler, kuşların sesi, beyin dalgalarını yavaşlatıcı ve sakinleştirici özelliği ile insanı müthiş etkilemekte ve onu huzura kavuşturmaktadır.<sup>82</sup> İbn Sînâ “mûsikide ilk hoşça giden şey, sesin duyulan ve hissedilen nitelikleridir” diyerek sesin önemine işaret etmiştir. Ona göre ses, insan ve diğer canlılar için bir haberleşme aracıdır ve Allah’ın bir lütfudur.<sup>83</sup>

Müslümanlar ve Türkler de su sesinin ve mûsikinin ruh hastalarına iyi geldiğini keşfetmiş ve batılılardan önce onu tedavi yöntemi olarak kullanmışlardır. Selçuklu ve Osmanlı şifâhânelerinde hastalar mûsiki ile birlikte su sesi de dinlettirilerek tedavi edilmiştir. Bu şifâhânelerinde biri dünyada müzik ve su sesiyle akıl hastalıklarının ilk tedavi edildiği yer olan Amasya Dârüşşifâsı’dır.<sup>84</sup> Genelde avlunun tam ortasında bulunan şadırvanın fiskiyesinden akan su şırıltısı, psikolojik hastaların huzur bulmasını ve onların sakinleşmesini sağlamıştır. Aynı zamanda su sesiyle mûsikinin dinletilmesi de tedavinin etkisini artırmıştır.

Edirne Dârüşşifâsı birçok hastalığı tedavi amaçlı kurulmasına rağmen daha sonra ruhsal hastalıklara yönelik hizmet etmeye başlamış, burada hastalar, su, müzik ve ilaçla sağlıklarına kavuşturulmak için gerekli tedaviler yapılmıştır. Evliya Çelebi, Edirne II. Bayezid Dârüşşifâsı ile ilgili; “Orada bir dârüşşifâ vardır ki dil ile tarif edilmez, kalemle yazılmaz.” sözleriyle bu şifâhânenin dokuz kubbesi ve altında sekiz kemeri olduğu ve her kemerin altında birinin bahçeye, diğerinin sekiz köşeli büyük kubbenin ortasındaki

<sup>81</sup> Akben, Coşkun, “Aromatik Kokuların Bilişsel ve Duygusal Etkileri Üzerine Bir İnceleme”, 226-227.

<sup>82</sup> Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Musiki ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*, 25.

<sup>83</sup> Ahmet Hakkı Turabi, “İbn Sînâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/ 336-337.

<sup>84</sup> Kafa - Atıcı, “Selçuklu ve Osmanlılarda Müzikle Tedavi Yapılan Hastaneler”, 31.

geniş havuzun fiske ve şadırvanına bakan iki pencerele kiş odaları olduğunu nakletmiştir. Ayrıca büyük kubbe içinde üç tarafı mermerlerle çevrili sekiz adet yazlık odalar olduğu, büyük havuzuna dört tarafındaki çeşmelerden suların havuza aktığı ve su seslerinin duyulduğunu ifade etmektedir. Akustiğı dahi düşünölmüş güzel yapılı dâriüşşifânın odalarında başta akıl hastaları olmak üzere farklı hastalıklara yakalanmış zengin, fakir, yaşlı, genç tüm hastaların istifade ettiğini anlatmaktadır.<sup>85</sup>

#### 4.5. Meşguliyet ile Tedavi

Meşguliyet/uğraşı ile tedavi hastanın zihinsel işlevlerinin korunması, kronik hastalıklara yakalanmasının geciktirilmesi, yaşam kalitesinin artırılması ve hastanın yaşamla bağlantısının kuvvetlenmesi amacıyla yapılan bir tedavi şeklidir. Bundan dolayı dâriüşşifâlarda akıl hastalarının iyileşmeleri için, onların sanat ve el işleri ile meşgul olmaları sağlanmıştır.<sup>86</sup>

Ebu Bekir Râzi (m.s. 834-932), akıl hastalarını bünyelerine uygun, kabiliyetlerine göre yapabilecekleri uğraşlarla tedavi etmenin gerekli olduğunu söyleyerek, bu hastaların balık avcılığı ve çeşitli oyunlarla meşgul olmaları, sevdikleri arkadaşlarıyla hoş zaman geçirmeleri ve müzikle uğraşmaları<sup>87</sup> gerektiğini vurgulamıştır.

#### 4.6. Manevi Tedavi: Tekke ve Ocak Tedavisi

İslâm'a göre şifayı veren Allah'tır. Kur'ân'da şifa kelimesi,<sup>88</sup> hastalıkların tedavisi ve ilâcı manasında kullanılmıştır. Kur'ân, tevhit diliyle akla ve kalbe hitap etmesi, davranışlara bir birliktelik ve düzen getirmesi, kalbi yanlış inançlardan ve bireyi kötülükten arındırması, insanı ruhsal bozukluklardan koruması anlamında bir şifadır.<sup>89</sup> Selçuklularda genel bîmâristanların dışında, birçok köy, kasaba ve şehirlerde akıl hastalarının tedavisiyle uğraşan tekkeler, cüzzamhâne gibi kurumlar da vardı. Bunlar din, dil, ırk ayrımı yap-

<sup>85</sup> Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 3/2.Kitap, 609.

<sup>86</sup> Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Musiki ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*, 25.

<sup>87</sup> Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Musiki ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*, 26.

<sup>88</sup> et-Tevbe 9/14; Yûnus 10/57; el-İsrâ 17/82; Fussilet 41/44; en-Nahl 16/69; eş-Şuarâ 26/80.

<sup>89</sup> Adem Yerinde, "Şifa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/ 129-131.

madan toplumun her kesimine kucak açmış, toplumun birçok ihtiyacını karşılamış, şiir ve mûsiki başta olmak üzere farklı sanat dallarına ev sahipliği yapmış, halkın kaynaştırılması için toplantılar, sohbetler tertip edilmiştir. Bunların yanı sıra, akıl hastalarının tedavi edildiği önemli mekânlardan biri olmuştur. Buralarda şeyhler gönüllere hitap eden sohbetler yaparak kişinin kendisini düşünmesini sağlayarak bir nevi kişisel terapi denebilecek bir tedavi uygulamışlardır.<sup>90</sup> Bu uygulama Osmanlılar döneminde de faaliyetlerine aynı şekilde devam etmiştir. Meselâ Afyon tarafında bulunan: “Karacaahmet ulu veli / Akıllanır gelen deli”<sup>91</sup> sözüyle kendi hakkında bilgi verilen Karacaahmet Tekkesi ve Burdur dolaylarında Onacak’taki Melek Dede Türbesi, Konya’da Sıracalılar Tekkesi, Isparta’daki Pir Efendi Sultan Tekkesi ile Bağdat’taki Deyrihizkıl Tekkesinde akıl hastaları tedavi edilmiştir. Yine Selçuklular döneminde Erzurum, Sivas, Kastamonu, Kayseri ve Tokat’ta da buna benzer tekkelerin bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>92</sup> Buralarda akıl hastalıklarına yiyecek ve içeceklerle ilgili diyet tedavisi, terlemesi için hamam tedavisi, nasihatlerle telkin tedavisi, gece türbede tek başına bırakılarak şok tedavisi, uygun işlerde çalıştırılarak meşguliyet tedavisi şifa bulmaları için uygulanmıştır. Tekke tedavilerinde, şeyh hastaya Kur’ân’daki şifa ayetlerini okurdu. Özellikle cinlerin musallat olduğu kişilerde hastalık ve kötülüklerden kurtulması için dua okuyup üfleme yapılarak rukye<sup>93</sup> tedavisi yapılırdı. Tekkelerin her birisinin kendine has bir yöntemi olsa da tedaviler genelde bu şekilde uygulanırdı.<sup>94</sup> Hastalıkların geçmesi ve hastaların şifa bulması için okutulan dua, salat-ü selam, kelime-i tevhidin yanı sıra Kaside-i Bürde naatı da manevi tedavi yollarından biri olarak kullanılırdı.

<sup>90</sup> Burcu Önder, *Ortaçağ İslam Tıbbı ve Tıbbi Tedaviler* (Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 44.

<sup>91</sup> Necdet Bayraktaroğlu, “Müzikle Tedavi, Türk-İslam ve Diğer Devletlerde Müzikle Tedavinin Tarihi Yeri ve Önemi”, <https://www.kirmizilar.com/tr/index.php/guncel-yazilar/2318-muzikle-tedavi-turk-islam-ve-diger-devletlerde-muzikle-tedavinin-tarihi-yeri-ve-onemi>. (11 Haziran 2017)

<sup>92</sup> Terzioğlu, “Bîmârîstan”, 6/168; Sarı - Zabun “Bîmârîhâneler Hakkında Alan Yazın Çalışması”, 7/3 (2021), 589.

<sup>93</sup> İlyas Çelebi, “Rukye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/219.

<sup>94</sup> Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Musiki ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*, 27.



Türk- İslâm tarihindeki maneviyat temelli metotlar, günümüzde psikolojik tedavinin en önemli unsurlarından biri olmuştur. Tekkeler Türk-İslâm medeniyetinde, günümüzdeki ismiyle "Manevi Yönelimli Psikoterapi ve Psikolojik Danışma"nın yapıldığı önemli merkezler olmuşlardır.<sup>95</sup>

#### **4.7. Mûsiki/Müzik ile Tedavi**

Müzik/mûsiki, insanların doğumundan ölümüne kadar yaşamlarında ve ruhsal gelişimlerinde son derece önemli bir iletişim aracı olmuştur. O, bireylerin iç dünyalarındaki düşüncelerini seslerle ifade eden en etkili bir iletişim aracıdır. Diğer sanatlara göre, insanların içindeki duyguları harekete geçiren, onları çok fazla etkileyen, bir sanattır. Bu özeliği dolayısıyla psikoloji ile yakın bir ilişkisi olan mûsiki, tıpta da farklı alanlarda kullanılmış ve hastalıkların iyileşmesinde şifa amacıyla istifade edilmiştir. İnsanın beyin dalgalarına yakın bir etki yapan, su, rüzgâr, kuş ve müzik sesleri, dinlendirici bir özelliğe sahiptir. Bunlardan mûsiki de kalbi rahatlatan bir özelliğe sahip olduğundan yüzyıllardan beri depresyon, ruh hastalıkları ve uyuşturucu bağımlılığına karşı tedavilerde kullanılmıştır.<sup>96</sup>

Mûsikiyle tedavinin tarihi binlerce senelik bir geçmişe uzanmaktadır. "Antik Yunan'da müziğin depresyon, melankoli, felç, romatizma, veba gibi hastalıkların tedavilerinde kullanıldığına dair bilgiler bulunmaktadır." Homera, müziği ameliyatlarda,<sup>97</sup> Platon (m.ö. 427-347), akıl hastalıklarına karşı

---

<sup>95</sup> Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağlık Yöntemleri ve Musiki ile Sağlık Günümler Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*, 28.

<sup>96</sup> Bayraktaroğlu, "Müzikle Tedavi, Türk-İslam ve Diğer Devletlerde Müzikle Tedavinin Tarihi Yeri ve Önemi", <https://www.kirmizilar.com/tr/index.php/guncel-yazilar3/2318-muzikle-tedavi-turk-islam-ve-diger-devletlerde-muzikle-tedavinin-tarihi-yeri-ve-onemi>. (11 Haziran 2017)

<sup>97</sup> Neslihan Karamızrak, "Ses ve Müziğin Organları İyileştirici Etkisi", *Koşuyolu Heart Journal*, 17/1, (2014), 54.

tedavide kullanmış,<sup>98</sup> Konfüçyüs (m.ö 551) da müziğin insanın ruhunu ve bedenini beslediğini söylemiştir.<sup>99</sup>

Orta Çağ Avrupa'sında rahipler müziği hastalıkları tedavi etmek amacıyla kullanmışlardır. Rönesans'la birlikte de Avrupa'da müzik ile tedavi çalışmaları artmıştır.<sup>100</sup>

Şamanizm inancı hâkim olan Orta Asya Türklerinde “Şamanlar “kopuz” eşliğinde tedavi ve büyü amacıyla müzikten yararlanmışlardır. Ayinlerinde, ateşin çevresinde davul çalarak, dans ederek ve kutsal sözler söyleyerek dönerler, atalarının ruhlarından yardım alarak hastalığa sebep olduğuna inanılan kötü ruhları uzaklaştırdıklarına inanırlardı.<sup>101</sup>

İslâm âleminde de mûsiki Emevîler döneminde (661/775) sosyal hayata girmiştir. Abbasîler döneminde (750-1258) ilmî çalışmalarla daha da ilerleyen mûsiki Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde de gelişimini sürdürmeye devam etmiştir.<sup>102</sup>

9. asrın sonunda Tolunoğulları, ilk bîmâristanı açarak müzikle tedavi çalışmaları yapmışlardır. Anadolu'da da Kayseri Gevher Nesibe Hatun

<sup>98</sup> Şeyma Ersoy Çak - Nuri Özcan, “Müzik Terapinin Tarihsel Gelişimi ve Uygulandığı Mekânlara Bir Bakış”, *Turkish Studies Social Science* 13/18, (2018), 599-618; Gülşah Başaran Tanrıöver, “Müzikle Tedavi Yöntemleri”, *e-Journal of New World Sciences Academy*, 5/3, (2010), 152.

<sup>99</sup> Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Musiki ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*, 30; Mustafa Yıldırım, “Müzikle Tedavi: Tarihi, Gelişimi, Bağımlılıklarda Uygulanışı ve Türkiye'deki Müzik Terapi Uygulamaları”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6/2, (2021), 480.

<sup>100</sup> Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Musiki ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*, 30-31.

<sup>101</sup> Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Musiki ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*, 29-32; Çak - Özcan, “Müzik Terapinin Tarihsel Gelişimi ve Uygulandığı Mekânlara Bir Bakış”, 604.

<sup>102</sup> Çak - Özcan, “Müzik Terapinin Tarihsel Gelişimi ve Uygulandığı Mekânlara Bir Bakış”, 604-605; Ermiş, *Türklerde Müzikle Tedavinin Gelişimi ve Uygulama Yöntemlerinin Karşılaştırılması*, 25.

Şifâhânesi (1206) müzikle tedavi yapılan ilk hastane olmuştur.<sup>103</sup> Hastanelerin dışında tekkelerde de sûfiler mûsikiyle ilgilenmiş, onu akıl ve sinir hastalıklarının tedavisinde kullanmışlardır.<sup>104</sup>

Türk- İslâm filozofları Zekeriyâ er-Râzî, Fârâbî ve İbn Sînâ hem hekim hem de müzikolog<sup>105</sup> olarak psikolojik hastalıklarda mûsikiyle tedavinin ilmi esaslarını kurmuşlardır. Fârâbî, mûsikiyle ilgili birçok kitap yazmıştır. Bunlardan biri de “mûsika'l-kebîr”<sup>106</sup> adlı eseridir. Fârâbî, mûsikiyle ilgili bu eserde hangi makamın, hangi saatte, hangi çeşit hastalıkların tedavisinde kullanıldığı, bu hastalığa nasıl bir etki yaptığı gibi konularda bilgiler vererek Türk Müziği makamlarının okunma zamanları hakkında şu bilgileri vermektedir: Rast, güneş iki mızrak boyu olduğunda, Rehâvî, fecr-i kâzibte; Büzürk, yatsıdan sonra; İsfahan, gün batarken; Nevâ, akşam vakti; Uşşak, öğle vakti; Zirgüle, öğleye doğru; Bûselik, kuşluk vaktinde; Hüseyni, sabahleyin; Hicaz, ikinci vakti; Irak, akşamüstü ve Zirefkend makamı da uyku zamanı etkilidir. Fârâbî Türk Müziği makamlarının ruha olan psikolojik etkileri konusunda da geniş bilgiler vermiştir.<sup>107</sup>

Mûsiki âlimleri de uşşak ve nevâ makamlarıyla söylenen bestelerin kişilerin cesaretini fazlaştırdığını; rast, ısfahân, gerdâniye gibi makamlarla okunan bestelerin kişilere biraz ferahlık verdiğini; hüseynî, zîrefkend, hicâzî, bayâtî gibi makamlardaki bestelerin ise hüznün ve taşkınlık hissi uyardırdığını<sup>108</sup> söylemişlerdir.

---

<sup>103</sup> Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Musiki ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*, 32.

<sup>104</sup> Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Musiki ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*, 29-32.

<sup>105</sup> Karamızrak, “Ses ve Müziğin Organları İyileştirici Etkisi”, 55.

<sup>106</sup> Alaeddin Jibrini, “Fârâbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/162-163.

<sup>107</sup> Pınar Somakçı, “Türklerde Müzikle Tedavi”, *Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/15, (2003), 134-135. (01.12.2003); Tanrıöver, “Müzikle Tedavi Yöntemleri”, 153-154; Rahmi Oruç Güvenç, *Türklerde ve Dünyada Müzikle Ruhi Tedavinin Tarihi ve Günümüzdeki Durumu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1985), 25.

<sup>108</sup> Çak - Özcan, “Müzik Terapinin Tarihsel Gelişimi ve Uygulandığı Mekânlara Bir Bakış”, 608; Yıldırım, “Müzikle Tedavi: Tarihi, Gelişimi, Bağımlılıklarda Uygulanışı ve Türkiye'deki Müzik Terapi Uygulamaları”, 481.

Sonuç olarak denebilir ki; İslâm medeniyetinde mûsikiyle tedavi yöntemleri hastalıkları tedavi edip, iyileştirmede kullanılmış, bu alanda pek çok ilerleme sağlanmış ve çeşitli araştırmalarla bu metodun faydalı olduğu görülmüştür.

### 5. Selçuklu ve Osmanlı Şifâhanelerinde Mûsikinin Tedavi Yöntemi Olarak Kullanılması

Mûsiki İslâm dünyasında, Selçuklular ve Osmanlılar'da inşa edilen bîmarhaneler/dârüşşifâlarda ilaçla tedaviye yardımcı bir unsur olarak kullanılmış,<sup>109</sup> akıl hastalıklarının tedavisinde düzenli ve bilinçli olarak müzikle terapi yöntemi uygulanmıştır. Ayrıca bu dönemlerde mûsikiyle tedavi uygulanmasına imkân veren, akustik yapısı planlanmış dârüşşifâlar yapılmış,<sup>110</sup> bu tedavi merkezlerinde daha sistemli bir şekilde akıl hastaları tedavi edilmiştir.<sup>111</sup> Bu dârüşşifâlardaki müzikle tedavi uygulamaları, batı dünyasına da örnek olmuştur.<sup>112</sup>

İbn Sînâ, Selçuklu hükümdarı Dukak tarafından Şam'da yaptırılan Nureddin Hastanesinde, mûsikiyle akıl hastalıklarının tedavisini yapmış, Osmanlılar'da da bu tedavileri uygulamıştır. Bu dönemde saray tabibi Mûsâ b. Hamun da, diş tedavisi yaparken ve çocuklarla ilgili psikolojik hastalıkları tedavi ederken musikiyi bir tedavi metodu olarak kullanmıştır.<sup>113</sup>

18. yüzyılda uzman olarak Osmanlı ordusunda çalışan ve Türkiye hakkında yazılar yazan, Macar asıllı Fransız subay ve diplomatı Baron (1733-

<sup>109</sup> Çak - Özcan, "Müzik Terapinin Tarihsel Gelişimi ve Uygulandığı Mekânlara Bir Bakış," 599.

<sup>110</sup> Sarı - Zabun "Bîmârhâneler Hakkında Alan Yazın Çalışması", 7/3, (2021), 593.

<sup>111</sup> Haluk Yücel, "Türk İslam Medeniyetinde Müzikle Tedavi Yöntemlerinin Uygulandığı Şifâhaneler: Amasya Dârüşşifâsı," Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi, 8/29, (2016), 53.

<sup>112</sup> Adnan Çoban, "Hoş Sedanın Gücü: Müzikoterapi", *Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Dergisi* 22 (2012), 68-71.

<sup>113</sup> Ermiş, *Türklerde Müzikle Tedavinin Gelişimi ve Uygulama Yöntemlerinin Karşılaştırılması*, 50-51; Tanrıöver, "Müzikle Tedavi Yöntemleri", 154; Çak - Özcan, "Müzik Terapinin Tarihsel Gelişimi ve Uygulandığı Mekânlara Bir Bakış", 610.

1793),<sup>114</sup> eserinde Topkapı Sarayı'nı anlatırken Enderun Hastanesi'nde, çocukların mûsikiyle tedavi edildiğini yazmıştır.<sup>115</sup> Selçuklu ve Osmanlılar'da müzik tedavisini uygulayan hekim, hastanın ve hastalığın türüne göre hangi makamın hangi zamanda ve hangi hastalığa iyi geldiğini belirlerdi. Bunun için astrolojik durumları bile tedavide göz önünde bulundururdu.<sup>116</sup>

Evliya Çelebi'de makamların insanlar üzerindeki etkisinden bahsederken akıl hastaları dahi bu makamlarda mûsiki dinlese rahatlar, demektedir.<sup>117</sup> Yine Evliya Çelebi, Seyahatnâme'sinde, Edirne II. Bayezid Dârüşşifâsı'nda, hastaların şifa bulması için musîkârîlerin, ûdîlerin, kemânîlerin, hânendelerin, santûrîlerin ve neyzenlerin haftada belirlenen üç günde musiki faslı yaptıklarını anlatmaktadır.<sup>118</sup> Selçuklu ve Osmanlı döneminde mûsikinin tıpta kullanımı ile ilgili birçok eser yazılmıştır.<sup>119</sup>

## 6. Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerinde Mûsiki ile Tedavi Yapılan Hastaneler

Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinde öncelikli olarak akıl hastalıklarının tedavisinde kullanılmak üzere mûsiki ile tedaviye uygun, gerekli akustiği sağlayacak şekilde dârüşşifâlar yapılmıştır. Müzisyenler haftada belirli günler buralara gelerek onlara konser vermişlerdir. Hekimler ile uzman müzisyenler, hangi makamların ne kadar çalınacağını ayarlamışlar onları rahatlatıp mutlu edecek dozda mûsikiler sunulmasına gayret göstermişlerdir.<sup>120</sup>

Müzikle desteklenen tedavilerin yapıldığı başlıca bîmârhâneler/dârüşşifâlar şunlardır:

<sup>114</sup> Géza Dávid, "Baron de Tott, François", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/ 83.

<sup>115</sup> Somakçı, "Türklerde Müzikle Tedavi", 137.

<sup>116</sup> Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Musiki ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*, 37-38.

<sup>117</sup> Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 3/2.Kitap,609-610.

<sup>118</sup> Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 3/2.Kitap, 609-610.

<sup>119</sup> Bk. Sezer Erer Kafa - Elif Atıcı, "Müziğin Tedavide Kullanımı: Selçuklu ve Osmanlı Dârüşşifâları". *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu* (Amasya, 3-4 Kasım 2017). ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün (Ankara: KIBATEK - Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu, 2017), 458.

<sup>120</sup> Kılıç, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifahaneler*, 53.

### **Nureddin Zengî Bîmârhânesi (549/1154)**

Selçuklu hükümdarı Dukak tarafından Şam'da yaptırılan hastane, daha sonra Selçuklu Sultanı Nureddin Mahmut Zengî (ö. 569/1174) tarafından restore edilerek tekrar açılmıştır. Burada akıl hastaları için ayrı bir kısımda müzikle tedavi yapılmıştır. Evliya Çelebi, bu hastanede akıl hastalarına haftada 3 defa müzikle tedavi uygulandığını anlatmaktadır.<sup>121</sup> Bîmârhânenin ilk başhekimini aynı zamanda müzisyen olan Abdullah el-Bâhilî, mûsikinin, hastalıkların tedavisindeki etkilerini incelemiştir.<sup>122</sup>

### **Kayseri Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi (602/1206)**

Anadolu Selçuklu Sultanı Gıyaseddin Keyhüsrev (ö. 607/1211) tarafından kız kardeşi adına inşa ettirdiği Anadolu'da yaptırılan ilk sağlık kurulusudur.<sup>123</sup> Burada, akıl hastalıklarının tedavisine tahsis edilen ve 18 odalı Bîmârhâne vardı. Günümüzde, Kayseri Gevher Nesibe Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Müzesi olarak hizmet vermektedir.<sup>124</sup>

### **Divriği Ulu Camii ve Dârüşşifâsı (Turan Melik Dârüşşifâsı) (626/1229)**

Türk-İslâm mimarisinin bu başyapıtı, Sivas'ın Divriği ilçesinde Mengüçlü Emîri Hüsâmeddin Ahmed Şah ve eşi Turan Melek Hatun tarafından yaptırılmıştır. Külliye türbe, cami ve dârüşşifâ'dan oluşmaktadır. Dârüşşifa, iki katlı, revaklı avluları olan üç eyvanlı bir yapıdır.<sup>125</sup> Anadolu'da ilk mûsikiyle tedavinin yapıldığı bu dârüşşifâ, UNESCO'nun 1985 senesi "Dünya Kültür Mirası" listesinde ilk üçe girmiştir.<sup>126</sup>

<sup>121</sup> Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 3/2.Kitap, 609-610; Sezer Erer Kafa - Elif Atıcı, "Selçuklu ve Osmanlılarda Müzikle Tedavi Yapılan Hastaneler", *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 36/1, (2010), 29-32.

<sup>122</sup> Çak - Özcan, "Müzik Terapinin Tarihsel Gelişimi ve Uygulandığı Mekânlara Bir Bakış", 606.

<sup>123</sup> Ali Sevim, "Keyhusrev I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/348.

<sup>124</sup> Ahmet Hulusi Köker, "Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/39-42.

<sup>125</sup> Ahmet Vefa Çobanoğlu, "Ulucami", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/95-96.

<sup>126</sup> Sarı - Zabun, "Bîmârhâneler Hakkında Alan Yazın Çalışması", 7/3, (2021), 590.

### **Amasya Dârüşşifâsı (708/1308)**

Anadolu Emîri Ahmet Bey inşa ettirmiştir. “Medrese, dikdörtgen bir avlu etrafında, iki eyvanlı bir yapıya sahiptir. Burada, tıbbî tedaviyle birlikte akıl hastaları müzikle tedavisi edilmiştir.<sup>127</sup>

### **Fatih Dârüşşifâsı (1470)**

İstanbul’un Türk dönemine ait ilk dârüşşifâsıdır. Medreseye benzer tarzda yapılmış, ortasında avlu, etrafında odalar ve güney tarafında kubbeli bir mescit vardır.<sup>128</sup> İstanbul’da akıl hastaları için 70 odalı, 80 kubbeli, 200 yataklı, o zaman Avrupa’nın en büyük hastanesi unvanına sahip Fatih Dârüşşifâsı 1470 senesinde yapılmıştır.<sup>129</sup> Burada müzisyenler ve şarkıcılar akıl hastalarının iyileşmeleri için çalarlar ve orada hazır bulunurlardı. Kadın ve gayri müslimler için başka bir tımarhanesi daha vardı.<sup>130</sup>

### **Edirne II. Bayezid Dârüşşifâsı (1484-1488)**

Evliya Çelebi, “bir dâr-ı şifâ var ki diller ile anlatılmaz ve kalemler ile yazılmaz”<sup>131</sup> “Bayezid Han tımarhanesi gibi Edirne’de bir dârüşşifâ yoktur” dediği, akıl hastalarının mûsiki ile tedavi gördükleri şifâhânedede haftada belirlenen üç günde çalgılar çalan bir müzik grubunun akıl hastalarına mûsiki söylediğini nakletmektedir.<sup>132</sup> Sultan İkinci Bayezid’in mûsikiyle tedavi için akustığı düşünülerek yaptırdığı Edirne Dârüşşifâ’sı her psikolojik rahatsızlığa belli bir makamın reçete edildiği mükemmel bir ruh hastalıkları hastanesiydi.<sup>133</sup> Burada akıl hastaları müziğin yanı sıra güzel kokular ve ilaçlarla da tedavi edilmiştir.<sup>134</sup> Dârüşşifâ 1876 harbine kadar açık kalmış, daha sonra

<sup>127</sup> Gönül Cantay, "Amasya Dârüşşifâsı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/5-6.

<sup>128</sup> Semavi Eyice, "Fâtih Camii ve Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/244-249.

<sup>129</sup> Sarı - Zabun "Bîmârhâneler Hakkında Alan Yazın Çalışması", 7/3, (2021), 591.

<sup>130</sup> Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 1/1. Kitap 276.

<sup>131</sup> Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 3/2.Kitap,608.

<sup>132</sup> Evliya Çelebi, *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*, 3/2.Kitap,609.

<sup>133</sup> Karamızrak, "Ses ve Müziğin Organları İyileştirici Etkisi", 55.

<sup>134</sup> Yıldırım, "Müzikle Tedavi: Tarihi, Gelişimi, Bağımlılıklarda Uygulanışı ve Türkiye’deki Müzik Terapi Uygulamaları", 481.

zaman zaman kullanılırken Balkan Harbi sırasında kapanmıştır. Günümüzde Trakya Üniversitesi bünyesinde hizmet vermektedir.<sup>135</sup>

### **Süleymaniye Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi (1559)**

Süleymaniye Dârüşşifâsı, Kanuni döneminde Mimar Sinan'a inşa ettirilmiştir. Osmanlı döneminin en önemli tıp merkezlerinden biridir. Hamam, hasta odaları ve akıl hastalarının tedavisi için ayrılmış bir bölümler de vardır.<sup>136</sup> Burada tıbbî tedavi yanında mûsiki ile tedavi de yapılmıştır. 1843 yılından beri özellikle akıl hastalarına tahsis edilen bu dârüşşifâda diğer hastalıklar da tedavi edilmiştir.<sup>137</sup>

### **Sonuç**

Toplumlardaki bireylerin ruhsal ve bedensel sağlıkları açısından büyük önem taşıyan koku, su, mizaç, meşguliyet ve müzikle tedavi yöntemleri çok eski medeniyetlerden itibaren günümüze kadar gelişerek devam etmiştir. Türk-İslâm dünyasında bu tedavi yöntemleri büyük ilgi görmüş ve alternatif tedavi olarak kullanılmıştır. Hastalıklara uygun olarak yapılan bu uygulama şekilleri, geçmişten günümüze birçok faydalar sağlamıştır. Özellikle müzikle tedavi yönteminin toplumdaki insanların ruh sağlığının tedavisinde ve güçlendirilmesinde yararlı katkılar sağladığı görülmüştür

Son yıllarda görsel ve yazılı basında müzikle tedavi ve aromaterapi sıkça karşılaştığımız kavramlar arasına girmiştir. Bu tedaviler, pek çok ülkede modern tıpta hastaların tedavilerini desteklemek amacıyla psikoterapi yaklaşımlarını içeren yöntemlerle, yardımcı bir metot olarak kullanılmaktadır. Ülkemizde de tedavilerde kullanımının yaygın hale gelmesi adına çalışmalar yapılmaktadır. Sonuç olarak diyebiliriz ki; tarihte ilk olarak Türkler müziği tedavi amaçlı kullanmıştır. Türk-İslâm medeniyetinde şifâhaneler

<sup>135</sup> Semavi Eyice, "Bayezid II Camii ve Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/42-45.

<sup>136</sup> Selçuk Mülâyim, "Süleymaniye Camii ve Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 36/114-119.

<sup>137</sup> Sancak, *Türk-İslam Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Musiki ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*, 33-37; Ermiş, *Türklerde Müzikle Tedavinin Gelişimi ve Uygulama Yöntemlerinin Karşılaştırılması*, 27-29; Tanrıöver, "Müzikle Tedavi Yöntemleri", 154; Yıldırım, "Müzikle Tedavi: Tarihi, Gelişimi, Bağımlılıklarda Uygulanışı ve Türkiye'deki Müzik Terapi Uygulamaları", 482; Sarı - Zabun, "Bîmârhâneler Hakkında Alan Yazın Çalışması", 7/3, (2021), 590-591.



asırlarca din, dil ve cinsiyet ayırımı yapılmaksızın, tüm insanlığa ücretsiz olarak hizmet sunmuşlardır. Özellikle Selçuklular ve Osmanlılar'da hayırsever vatandaşların yaptırdığı bu şifa evleri bir hayır kurumu olarak varlığını sürdürmüştür.

Türk-İslâm âlemindeki manevi tedavi yollarından en çok kullanılanı ve etkili olanı mûsikîyle tedavi çalışmaları olmuştur. Her ülkenin kendi milli mûsikîsiyle, hastalıkların çeşidine, kişinin mizacına göre uygun bir vakit ve uygun bir makamla hekim tarafından hastaya uygulanmıştır. Günümüzde müzikterapi adıyla ruhsal yönden sıkıntısı olan hastaların tedavileri yanında şehir yaşantısındaki stresli insanları rahatlatmada, fabrikada çalışan işçilerin iş üretimini artırmada hatta uygun müzik türleriyle hayvanların süt ve yumurta üretimlerini artırabilmede de olumlu etkiler meydana getirdiği görülmüştür.

### Kaynakça

- Akben, Cantürk - Coşkun, Hamit. "Aromatik Kokuların Bilişsel ve Duygusal Etkileri Üzerine Bir İnceleme". *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 8/1, (2018), 215-235. [https:// doi: 10.23863/kalem.2018.101](https://doi.org/10.23863/kalem.2018.101).
- Akın, Haydar. *Antika'dan Yeniçağ'a Delilik, Melankoli ve Cinlenme Avrupa'da Aykırı Olma Halleri Üzerine Tarihsel Bir İnceleme*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Akkuş, Yakup. *Şifâhâne'den Hastahane'ye Osmanlı Toplumunda Vakıf Sağlık ve Tıp*. Ankara: Atıf Yayınları, 2018.
- Artvinli, Fatih. *Toptaşı Bîmârhânesi (1873-1927) Delilik, Siyaset ve Toplum*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Bayraktaroğlu, Necdet. "Müzikle Tedavi, Türk-İslâm ve Diğer Devletlerde Müzikle Tedavinin Tarihi Yeri ve Önemi". <https://www.kirmizilar.com/tr/index.php/guncel-yazilar3/2318-muzikle-tedavi-turk-islâm-ve-diger-devletlerde-muzikle-tedavinin-tarihi-yeri-ve-onemi>. (11 Haziran 2017)
- Cantay, Gönül. "Amasya Dârüşşifâsı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çak, Şeyma Ersoy - Özcan, Nuri. "Müzik Terapinin Tarihsel Gelişimi ve Uygulandığı Mekânlara Bir Bakış". *Turkish Studies Social Sciences* 13/18, (2018), 599-618.
- Çelebi, İlyas. "Rukye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/219-222. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Çoban, Adnan. "Hoş Sedanın Gücü: Müzikoterapi". *Sağlık Düşüncesi ve Tıp Kültürü Der-gisi*, 22, (2012), 68-71.
- Demirci, Kürşat. *Meczip Kavramı, Örnekler ve Tarihsel Süreç. Tarihsel Serüvende İstanbul'un meczupları ve Delileri*. haz. Fatma Yıldız vd. İstanbul: Bağımsız Sanat Vakfı, Sistem Matbaacılık, 2019.
- Devellioglu, Ferit. *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*. Ankara: Doğu Ltd. Şti. Mat-baası, 1978.
- Doğu, İsmail. *Deliliğin Felsefesi, Felsefenin Deliliği. Tarihsel Serüvende İstanbul'un meczup-ları ve Delileri*. haz. Fatma Yıldız vd. İstanbul: Bağımsız Sanat Vakfı, Sistem Matbaacılık, 2019.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Cünûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/125-129. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan. "Ahlât-ı Erbaa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/24. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Ermiş, Berna Çavuşlar. *Türklerde Müzikle Tedavinin Gelişimi ve Uygulama Yöntemlerinin Karşılaştırılması*. İstanbul: Okan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Evliya Çelebi. *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnâmesi*. haz. Seyit Ali Kahra-man -Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2008.
- Eyice, Semavi. "Fâtil Camii ve Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/244-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Eyice, Semavi. "Bayezid II Camii ve Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/42-45. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Eyüboğlu, İsmet Zeki. *Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü*. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2. Basım, 1991.
- Fidan, Gülşah Gaye. "Klasik Türk Edebiyatında Tiryâk-ı Fârûk". *Asia Minor Studies* 10/2, (2022), 173-178.
- Gözel, Özkan. *Deliler, Veliler ve Dâhiler. Tarihsel Serüvende İstanbul'un meczupları ve Deli-leri*. haz. Fatma Yıldız vd. İstanbul: Bağımsız Sanat Vakfı, Sistem Matbaacılık, 2019.
- Géza Dávid. "Baron de Tott, François". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/83-84. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Güven, Rahmi Oruç. *Türklerde ve Dünyada Müzikle Ruhi Tedavinin Tarihçesi ve Günümüz-deki Durumu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Dok-tora Tezi, 1985.

- Jebrını, Alaeddin, “Fârâbî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/162-163. İstanbul: TDV. Yayınları, 1995.
- Kafa, Sezer Erer - Atıcı Elif. “Müziğin Tedavide Kullanımı: Selçuklu ve Osmanlı Dârüş-şifâları”. *Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu* (Amasya, 3-4 Kasım 2017). ed. Şuayip Özdemir - Ayşegül Gün. 455-462. Ankara: KIBATEK - Kıbrıs Balkanlar Avrasya Türk Edebiyatları Kurumu, 2017.
- Kafa, Sezer Erer - Atıcı, Elif. “Selçuklu ve Osmanlılarda Müzikle Tedavi Yapılan Hastaneler”. *Uludağ Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 36/1 (Mart 2010), 29-32.
- Karamızrak, Neslihan. “Ses ve Müziğin Organları İyileştirici Etkisi”. *Koşuyolu Heart Journal*, 17/1, (2014), 54-57.
- Kılıç, Abdullah. *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Şefkat Abideleri, Şifâhâneler*. İstanbul: Meram Belediye Konevi Araştırma Merkezi, 2015.
- Kılıç, Abdullah. *Karşılıksız Hizmetin Muhteşem Abideleri, İstanbul Şifâhâneleri*. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2009.
- Koyuncu, Zeynep. “Ahlât-ı Erbaa/Humoral Patoloji Teorisi ve Divan Şiirinde Hakkânî Örneğinde İşlenişi”. *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, 5/10, (2019), 75-97.
- Köker, Ahmet Hulusi. “Gevher Nesibe Dârüşşifâsı ve Tıp Medresesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/39-42. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Mert, Eda - Arslantaş, Hülya. “Deli ve Dâhi Filminin Psikiyatrinin Tarihi ve Psikiyatrik Tedaviler Çerçevesinde Değerlendirilmesi”. *Current Approaches in Psychiatry* 14/3, (2022), 299-307.
- Mülâyim, Selçuk. “Süleymaniye Camii ve Külliyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/114-119. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Nesipoğlu, Gamze. *Psikiyatri Hastalarının Zorunlu Yatışından Doğan Etik Sorunlar ve Bu Sorunların Klinik Etik Kapsamında Değerlendirilmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sağlık Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Önder, Burcu. *Ortaçağ İslâm Tıbbı ve Tıbbî Tedaviler*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Sancak, Leyla. *Türk-İslâm Medeniyetinde Psikolojik Sağaltım Yöntemleri ve Mûsikî ile Sağaltımın Günümüz Müzik Terapi Uygulamaları ile Karşılaştırılması*. İstanbul: Nişantaşı Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sarı, Nil - Akgün, Burhan. “Mecnun Kavramına Bir Bakış”. *Türk Tıp Etiği ve Tıp Hukuku Araştırma Yıllığı* 4-5-6, (2013), 119-125.
- Sarı, Ayşe - Zabun, Sezgin. “Bîmârîhâneler Hakkında Alan Yazın Çalışması”. *Uluslararası Sağlık Yönetimi ve Stratejileri Araştırma Dergisi*, 7/3, (2021), 585-599.

- Serdar, Murat. "İbn Sînâ ve El-Kânûn Fi't-Tıbb Eserinin Orta Çağ Avrupası Tıp Fakülteleri Ders Müfredatlarına Tesiri", *USAD*, 12, (Bahar 2020), 71-100.
- Sevim, Ali "Keyhusrev I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/346-348. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Sezer, Murat. *Modern Sanata Delilik ve Meczupluk Üzerinden Farklı Bir Bakış Denemesi. Tarihsel Serüvende İstanbul'un meczupları ve Delileri*. haz. Fatma Yıldız vd. 9-14. İstanbul: Bağımsız Sanat Vakfı, Sistem Matbaacılık, 2019.
- Somakçı, Pınar. "Türklerde Müzikle Tedavi". *Haliç Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1/15, (2003), 131-140. (01.12.2003)
- Tanrıöver, Gülşah Başaran. "Müzikle Tedavi Yöntemleri". *e-Journal of New World Sciences Academy*, 5/3, (2010), 150-157.
- Tayfun, Kanat. "Aromaterapi", *Journal of BSHR*, 3, (Özel Sayı 2019), 67-73
- Terzioğlu, Arslan. "Bîmâristan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/163-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Terzioğlu, Arslan. "İbn Sînâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/321-336. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "İbn-i Sînâ ve Müzik". *Uluslararası İbn-i Sînâ Sempozyumu Bildiriler Geçmişten Günümüze Uluslararası Dinî Mûsikî Sempozyumu* (İstanbul, 22-24 Mayıs 2008) ed. Mehmet Mazak - Nevzat Özkaya. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A. Ş. Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman. "Meczup". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/285-286. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yerinde, Adem. "Şifa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/129-131. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yıldırım, Mustafa. "Müzikle Tedavi: Tarihi, Gelişimi, Bağımlılıklarda Uygulanışı ve Türkiye'deki Müzik Terapi Uygulamaları". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6/2, (2021), 477-496.
- Yılmaz, Hasan Fehmi. *İstanbul Kent Tarihinde Bizans Devri Deli ve Meczupları. Tarihsel Serüvende İstanbul'un meczupları ve Delileri*. haz. Fatma Yıldız vd. 62-79. İstanbul: Bağımsız Sanat Vakfı, Sistem Matbaacılık, 2019.
- Yücel, Haluk. "Türk İslâm Medeniyetinde Müzikle Tedavi Yöntemlerinin Uygulandığı Şifâhâneler: Amasya Dârüüşifâsı". *Turan-Sam Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi*, 8/29, 53-63.



# Necip Mahfuz'un Roman Kahramanlarında Doğru İnancın Psikolojik Güvenliğin Sağlamasına Etkisi \*

Öğr. Gör. Dr. Aber Rateb Youness el-FEKY

Dumlupınar Üniversitesi, İslâmî İlimler Fakültesi.

aber.elfeky@dpu.edu.tr ORCID: 0000-0002-2834-0483

## Öz

Çalışma, büyük romancı yazar Necip Mahfuz'un, yarım asır boyunca toplumun değişik tabakalarını anlattığı romanlarında (1911-2006) yer alan karakterlerin psikolojik güvenliğini sağlamada doğru inancın etkisini açıklıyor. Zira onun Arap romanına, özellikle orta sınıf ve yoksul sınıf imajını çizmede, büyük etkisi olmuştur. Ayrıca Necip Mahfuz, karakterlerinde psikolojik güven yönüne önem vermiş ve bunun gerçekleşmesi için zaman, mekân ve dil gibi bütün faktörleri onlara hazırlamıştır. Böylece tüm karakterler, kâğıdın hareketsizliğinden hayatın gerçekliğine çıkıp arzuladıklarını elde edebilecek hakiki şahsiyetlermiş gibi, gerçekler. Romancı, düzgün karakterlerin -hatta doğru yola yöneldikten sonra sapkın karakterlerin bile psikolojik güvene ulaşma yolunda doğru inancın etkisini açıklamada başarılı olmuştur. Ayrıca o, düşüncelerini romanlarının yolculuğu sırasında başarılı bir dille kahramanlarına yansıtmış ve bunu, metinde amacına ulaştıran sahneler oluşturma yoluyla ve okuyucuyu karakterleriyle, zamanlarıyla, mekânlarıyla ve diliyle edebî esere uyumlu kılacak olan her sahnede gerçeklik ve hayal imgeleri yerleştirerek, ustaca gerçekleştirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İnanç, Psikolojik Güvenlik, Edebiyat, Romanlar, Karakterler.

## The Effect of True Belief on Providing Psychological Security in Nagib Mah-fouz's Novel Heroes

### Abstract

The study demonstrates the importance of having the right beliefs to provide psychological security for the characters in Nagib Mahfouz's novels (1911-2006). Nagib Mahfouz was a great novelist who used his books for nearly 50 years to express various societal layers. He had a significant influence on the Arab novel, particularly in how he portrayed the middle class and the lower classes. That is, with all the factors: such as time, place, and language, to achieve what all the characters aspire to as if they were real people who came out of the stillness of paper into the reality of life. After returning to the right path, the deviant also dropped his thoughts on his characters in a language he crossed during the journey of his novels. He achieved this with his ingenuity in the text by creating a scene rooted in his purpose. Within

---

Bu çalışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Necip Mahfuz'un Roman Kahramanlarında Doğru İnancın Psikolojik Güvenliğin Sağlamasına Etkisi" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

each scene, he brings images of reality and imagination, which makes the recipient responsive to the literary work with his personality, times, places, and language.

**Keywords:** Belief, Psychological Security, Literature, Novels, Characters.

## ملخص البحث باللغة العربية

توضح الدراسة أثر العقيدة الصحيحة في تحقيق الأمن النفسي لدى شخصيات روايات نجيب محفوظ (1911-2006)، وذلك من خلال رواياته؛ حيث كان الكاتب نجيب محفوظ روائيا كبيرا، عبر عن طبقات مختلفة من المجتمع من خلال رواياته خلال نصف قرن تقريبا، وكان له تأثير كبير في الرواية العربية، خاصة في رسم صورة الطبقة المتوسطة والطبقة الفقيرة، كما اهتم نجيب محفوظ بجانب الأمن النفسي لدى شخصياته ومهد لها لتحقيق ذلك بكل العوامل؛ كالزمان والمكان واللغة؛ حتى يحقق لها ما تتطلع له كل الشخصيات وكأنها أشخاص حقيقية خرجت من سكون الورق إلى واقع الحياة، وقد أبدع الروائي في توضيح تأثير العقيدة الصحيحة لكي تقود الشخصيات إلى الوصول إلى الأمن النفسي الذي يبعثه وتبعاه شخصياته السوية بل وشخصياته المنحرفة أيضا بعد العودة إلى الطريق الصحيح، وأنه أسقط أفكاره على شخصياته بلغة عبر فيها خلال رحلة رواياته، وأنه حقق هذا براعته في التص من خلال ابتداء مشاهد يؤصل لغايته، وفي داخل كل مشهد يجلب صورا من الواقع والخيال، مما يجعل المتلقي متجاوبا مع العمل الأدبي بشخصياته وأزمته وأمكنته ولغته.

الكلمات المفتاحية: العقيدة- الأمن النفسي- الأدب- الروايات - الشخصيات.

## المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد.

انتشرت أسئلة مختلفة في الفترة الأخيرة حول التمسك بالعقيدة السليمة، لما لها من الأهمية ما لا يمكن إنكاره في تحقيق الأمن النفسي للإنسان، وأول من يلجأ إليه الإنسان عند الشعور بالخطر أو الخوف أو اليأس هو الله، وخير من تحدث عن هذه الفكرة في الأدب هم كتّاب الرواية، ومنهم الكاتب الكبير نجيب محفوظ، الذي عبّر عن الشعور بالرضا والراحة والسعادة كلما اقترب الإنسان من الله، ويشعر بالخيبة والخوف والضياع كلما ابتعد عن الله.

ومن خلال ما اطلعت عليه من روايات نجيب محفوظ لمست وضوح تلك الفكرة التي يهتم بها في أعماله الروائية، من خلال الشخصية والمكان والزمان واللغة، وإخضاعها جميعا لتلك الرغبة التي تخرج للقارئ عند قراءة رواياته القديمة منها والحديثة.

ولأهمية الموضوع أحاول من خلال هذا البحث أن أقدم توضيحا بسيطا حول هذا الموضوع كمساهمة لتوضيح هذه الظاهرة، وتوضيح رؤية الأدباء لهذه الفكرة من خلال رواياتهم وشخصياتهم.

### أهمية الموضوع وسبب اختياره

- 1- توضح الدراسة دور الأدب في الاهتمام بالمشكلات التي تواجه المجتمع، نفسية كانت أو اجتماعية أو غيرها من خلال توظيفه لعرض هذه المشكلات ثم البحث لها عن حلول تناسب المجتمع والزمن والعادات والتقاليد.
- 2- تفيد هذه الدراسة الوقوف على بعض الخصائص الأدبية لكاتب كبير مثل الأديب نجيب محفوظ الذي خدم الرواية العربية وعبر عن طبقات مختلفة من طبقات المجتمع من خلال رواياته.
- 3- الرد على من اتهم الأديب نجيب محفوظ بخروجه عن الدين والعقيدة من خلال بعض رواياته والتي نال عنها جائزة نوبل.
- 4- التحدث عن جانب مختلف لدى الكاتب نجيب محفوظ، والذي عبّر عنه خلال رواياته غير التحدث عن اللغة والزمن والمكان والشخصيات بشكل اختلف عن غيره من الأدباء خلال خمسين سنة تقريبا قضاهما في التحدث بلسان شخصياته .

### منهج البحث:

تقوم الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي:

من خلال تحديد عدد من رواياته ثم وصف توظيفه للشخصية والمكان والزمان واللغة ثم تحليل المشاهد والشخصيات واللغة والزمان لتحديد مدى قدرته على التعبير عن أثر العقيدة الصحيحة في تحقيق الأمن النفسي في رواياته.

تكونت الدراسة من مقدمة و تمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة كالاتي:

- المقدمة: تحدثت فيها عن أهمية الموضوع وأسباب اختياره، والمنهجية التي سرت علمها.
- التمهيد: تحدثت فيه عن تعريف الأمن النفسي وتعريف الرواية وتعريف الكاتب نجيب محفوظ.
- المبحث الأول: دور الأمن النفسي في رسم الشخصية في روايات نجيب محفوظ.
- المبحث الثاني: دور المكان في تحقيق الأمن النفسي في روايات نجيب محفوظ.
- المبحث الثالث: دور الزمان في تحقيق الأمن النفسي في روايات نجيب محفوظ.
- المبحث الرابع: دور اللغة في تحقيق الأمن النفسي في روايات نجيب محفوظ.
- الخاتمة: ذكرت فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

### التمهيد

الأمن لغة: من يَأْمَنُ: أَمَّنًا وَأَمَانًا وَأَمَانَةً؛ أي اطمأنَّ ولم يَخَفْ، فهو آمِنٌ، وأمِنٌ، وأمِينٌ. والأمن



ضد الخوف، والأمانة ضد الخيانة (1) واصطلاحاً: الأمن النفسي "الطمأنينة النفسية أو الانفعالية، وهو الأمن الشخصي أو أمن كل فرد على حدة، وهو حالة يكون فيها إشباع الحاجات مضموناً وغير معرض للخطر، وهو محرك الفرد لتحقيق أمنه. وترتبط الحاجة إلى الأمن ارتباطاً وثيقاً بغريزة المحافظة على البقاء" (2)

الرواية لُغَةً: من الفعل رَوَى يَرْوِي، وَرَوَى الحكاياتِ: حكاها، وَرَوَى الْأَخْبَارَ: نَقَلَهَا. (3) واصطلاحاً: نوع من السرد النثري أو الأدب النثري والرواية تعرض لأحداث تقع لتجارب حياة الناس، وتكون هذه القصص حقيقية أو خيالية، وتحوي الرواية شخصيات رئيسية وثانوية "وهي تبرز حياة الإنسان في تفاعلها مع الظروف الحياتية المحددة للعصر وتصوير الحقبة الزمنية المرافقة لشخصية أو شخصيات هو من أهم أهدافها (4).

نجيب محفوظ عبد العزيز إبراهيم أحمد الباشا -1911-2006: هو روائي، وكاتب مصري، حصل على ليسانس الآداب قسم الفلسفة من جامعة القاهرة في عام 1930، يُعد أول أديب عربي حائز على جائزة نوبل في الأدب، بدأ نجيب محفوظ في الكتابة منذ الثلاثينات، واستمر حتى 2004 تغلب على أحداث رواياته الحارة والطبقة الشعبية، ومن أشهر أعماله: الثلاثية، وأولاد حارتنا، واللص والكلاب، والحرافيش، والقاهرة الجديدة، وخان الخليلي، وزقاق المدق، والسراب وبداية ونهاية، وغيرها الكثير من الروايات والقصص القصيرة. (5)

#### • المبحث الأول: دور الأمن النفسي في رسم الشخصية في روايات نجيب محفوظ

تمثل الشخصية عند نجيب محفوظ حجر الأساس للعمل: الرئيسة منها والثانوية، فلكل منها دورها المهم في العمل، وتشكل الشخصية مع باقي عناصر الرواية العمل ككل، وتعمل الشخصية على نقل الفكرة التي كانت في رأس الكاتب إلى عمل على الورق تكاد تسمعه عندما يتكلم وتراه عندما يتحرك، كما يلجأ الكاتب أحياناً للرموز التي تستتر خلفها معاني أعمق من الفهم الظاهر لهذه الشخصيات، وقد

- (1) لسان العرب، ابن منظور، دار المعارف، دت، ص: 28.
- (2) الأمن النفسي دعامة للأمن القومي العربي"، نقلاً عن: الشعور بالأمن النفسي وتأثره ببعض المتغيرات لدى طلبة جامعة النجاح الوطنية، حامد زهران، إيد أقرع، ص: 11.
- (3) لسان العرب، ابن منظور، دار المعارف، دت.
- (4) دراسة في أدب نجيب محفوظ، تحليل ونقد، رجاء عيد، الإسكندرية، منشأة المعارف، 1974، ص9.
- (5) انظر: أنا نجيب محفوظ: سيرة ذاتية كاملة، إبراهيم عبد العزيز، نفرو للنشر والتوزيع، 2006.

سيطرت على أفكار الكاتب في رواياته المتعددة مثلثا يتمناه للواقع (الله - الديمقراطية- الاشتراكية) والتي سعي لتحقيقها في أعماله (6).

- ومن الشخصيات التي يتمنى الكاتب برسمه لها تواجهها على أرض الواقع؛ شخصية مأمون رضوان في رواية (القاهرة الجديدة)، وكيفية اختيار الكاتب اسم الشخصية الذي يتكون من الأمن والرضى ولهما دورا في تمهيد الطريق لكل إنسان أن يحيا حياة هادئة مريحة دون خوف أو قلق؛ فهو يرضى بما يحدث له ويشعر بالأمن والأمان " ومعنى هذا أن الإيمان في أعظم صورته يحقق المجتمع المثالي الذي يشبه مجتمع الجنة في أمانه واستقراره" (7) والذي يواجه شخصية أخرى وهو زميله الشيوعي الملحد علي طه (8) ثم تأتي شخصية أحمد عاكف في خان الخليبي، يحمل اسم أحمد أيضا ونلاحظ هنا اختيار الكاتب لأسماء شخصياته تعبيرا عن الحالة التي يعيشها؛ فاسمه هو أحمد أحد أسماء النبي صلى الله عليه وسلم، تلك الشخصية التي فقدت الكثير من أحلامها بعد ما ترك التعليم كي يعمل للإنفاق على الأسرة بعد خروج الأب على المعاش، فجعل جله في القراءة والاطلاع حتى يفتح لنفسه آفاقا أخرى أوسع وأرحب وهو عاكف في مكتبته للقراءة.

- لكنه أحيانا يأتي باسم للسخرية من الشخصية كما حدث مع نفيسة بطلة (بداية ونهاية) التي باعت نفسها للبقاء بسبب الفقر الشديد الذي تعيشه الأسرة، فأصبحت نفسية ليست نفسية . (9)

- وفي الوقت الذي نجد فيه شخصية الابن الأصغر رشدي شابا منحرفا يقضي الليالي في احتساء الخمر ومطاردة النساء فلم يتركه الكاتب هكذا دون عقاب من الله على سيره في الطريق الخطأ وكأنه يعالج تلك الشخصية من ناحيتين؛ الأولى هي وضع شخصية الأخ الأكبر أحمد التي تناقض شخصية الأخ الأصغر رشدي، ثم مرضه بالسل نتيجة اختلاطه بالعديد من النساء، وهذا المرض الصعب المميت لصعوبة علاجه بشكل تام في ذلك الوقت. ومحفوظ يريد إخبارنا بأن التمسك بالدين والعقيدة هو سبيل النجاة، بل إنه الطريق لراحة الجسد والروح من هموم الحياة. "فهناك حقائق لا يضيق المثقف بالإيمان بها مثل الله والناموس الإلهي والعقل الفعال" (10)

- ثم يأتي تمسك الشخصية بالعقيدة والتعاليم الدينية من خلال أفكارها التي تعبر عن التمسك بالدين وإرجاع كل الأمور والتغيرات للخالق والتي تواجه فكرة رد كل الأمور للعلم دون الدين، وهذه الفكرة كانت تنتشر بداية من فترة الأربعينيات وما يليها حينما ظهر فكر لبعض الشباب بالإلحاد وإنكار الدين. وهذا يحدث عادة وقت الحروب وما يصاحبها من قتل وتخريب للمبائى وكذلك للوطن وأولاده

(6) نموذج الشخصية الدينية في روايات نجيب محفوظ، دار الوفاء، 2007، ص75. بتصرف

(7) المصدر السابق، ص75.

(8) القاهرة الجديدة، نجيب محفوظ، مصر، دار الشروق، 2006.

(9) بداية ونهاية، نجيب محفوظ، مصر، دار الشروق، 2019.

(10) القاهرة الجديدة، نجيب محفوظ، ص 60.

ومثال ذلك برواية خان الخليلي التي يمثل الطرف الأول أحمد عاكف والطرف الثاني أحمد رشدي، وعلى الرغم من حملهما لنفس الاسم - أحمد - غير أن الكاتب فرق بين الشخصيتين على حسب أفكارهما؛ فأحمد عاكف المدافع عن كل شيء يحمل معنى الدين والتدين وهو العاكف على القراءة والاطلاع لتعويض تلك الفجوة بداخله نتيجة تركه للتعليم يواجه أحمد رشدي هذا المحامي الذي لا يدافع عن الدين والتدين عندما دخلا في حوار طويل بينهما ليسأل أحمد عاكف: وديننا، فيغمغم الشاب - أحمد راشد-: يا للسذاجة، والكاتب لعرضه فكرهما أراد أن يطبق تلك الأحلام التي تمنأها وهي المزج بين كل من الدين والعلم وليس الدين فقط أو العلم فقط، وهذا يبدو من تسلسل الأحداث والحوارات الطويلة بين كل من أحمد عاكف وأحمد راشد؛ لأنه يرى أنها السبيل للوصول إلى المدينة الفاضلة التي تمنأها وسعى إليها.

- كشف سامح الزهار الباحث في الآثار والتاريخ الإسلامي أن شخصيات الدراويش ظهرت بقوة في الأدب العربي خاصة في أعمال الكاتب الراحل نجيب محفوظ، وشخصيته الشهيرة الدرويش الشيخ عبد ربه التائه في "أصداء السيرة الذاتية" (11) التي تحمل ملامح التدين والتقرب لله بطريقتهم الخاصة التي قد يعترض عليها البعض ويرضى عنها آخرون لكن في النهاية لا ننكر وجودها بكثرة في روايات نجيب محفوظ

#### المبحث الثاني: دور المكان في تحقيق الأمن النفسي في روايات نجيب محفوظ.

ارتبطت روايات نجيب محفوظ بالمكان ارتباطا كبيرا قد لا يوجد مثله عند كل الأدباء، وقد يعود هذا لارتباطه بحكايات أمه مع صديقاتها حول القصص القديمة، تلك القصص التي كان لها دور كبير في تشكيل شخصية محفوظ الروائية، ويتضح هذا في اختيار أسماء عدد من رواياته مرتبطة بأماكن قد عاش بها أو انتقلت إليها أسرته، كما فعل وارتبط بالقاهرة على الواقع وعلى الورق أيضا؛ فقد رسم شوارعها وبيوتها وحراراتها وأزقتها كما لم يرسمها رسام، بل إنه جعل من الخيال صورة أجمل من الواقع. ومن أسماء الروايات التي اختار لها محفوظ المكان ليزينها بعنوان يفتح الأفق أمام القارئ وفسحة

من الخيال يدخل منه إلى هذا المكان؛ هي رواية «خان الخليلي» الصادرة في سنة 1946. زقاق المدق في عام 1947، ثم الثلاثية "بين القصرين، قصر الشوق، السكرية" سنة 1956، وغيرها من الروايات.

إن البطل عند نجيب محفوظ لا يكون شخصا يضحي ويقاوم ويغير فقط، لكنه قد يكون مكانا تعيش به الشخصوس الرئيسة والثانوية؛ ولنرى مثالا لذلك رواية خان الخليلي. إن حي خان الخليلي الذي انتقلت إليه أسرة أحمد عاكف هربا من الغارات والقتل والخوف المصاحب للحرب العالمية لم يكن بغرض تغيير سكن جديد فقط، بل كان لطلب الحماية والأمان

(11) علاء المنياوي، <https://www.elbalad.news/3125636>.

والهدوء والسكينة بجوار حفيد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - حيث مسجد الحسين القاطن في مصر القديمة حتى الآن. وكل ما حوله من مساجد تحمل أسماء آل البيت، وقد تركوا حي السكاكيني الذي عاشوا فيه منذ الصغر ولهم فيه من الذكريات ما يجعلهم يتمسكون به، لكن وجود آل البيت في خان الخليلي وحوله جعلهم يتركون حي السكاكيني الأفخم والأكثر رفاهية من حي خان الخليلي.

" هذا الحي في حي الحسين رضوان الله عليه، وهو حي الدين والمساجد، والألمان أعقل من أن يضربوا قلب الإسلام وهم يخطبون ود المسلمين" (12) إن استخدام الروائي للأماكن التي تحمل معنا دينيا كالمثمنة التي تجعل الطمأنينة تسري إلى نفس الشخصية " يؤكد على اهتمامه بالجانب النفسي والديني للشخصية، ورأى فيما وراء ذلك مثمنة الحسين في علوها السامق تبارك ما حولها، فارتاح الرجل" (13) تلك الراحة التي تجعل أحمد عاكف يشعر بانطلاق الفضاء أمام عينيه مؤكداً أن المكان "ليس عنصراً زائداً في الرواية، فهو يتخذ أشكالاً ويتضمن معاني عديدة، بل إنه قد يكون في بعض الأحيان هو الهدف من وجود العمل كله" (14)

إن الأماكن المفتوحة والواسعة تعطي إحساساً بالرحابة والسعادة والارتياح وتبعدها عن الضيق "وهي بدورها توجي بالحرية والانطلاق والانسجام مع الذات" (15) أما عن زيارة الأضرحة والأولياء التي يقوم بها كل من يرغب بالفوز بمنحة أو أمنية أو اتقاء شر يخافه، كما يقول الكاتب نفسه فقد اعتاد عليه مقلداً أمه التي كانت "إلى جانب زيارة الأضرحة والأولياء كانت مولعة بزيارة الآثار القديمة" (16) وذكرها خلال رواياته فقد عبّر الكاتب عن شخصيات تشبه الشخصيات على أرض الواقع تزور الأضرحة وتدعو متعلقة على شباكها طالبة العون.

كما يذكر الغلمان بالمعاهد الأولية وهم يسيرون زرافات نحو معاهدهم في جيب سوداء وعمم بيضاء يتلون القرآن أثناء سيرهم، وهذا جزء من تصويره شوارع مصر القديمة التي تمتلئ بالحركة والنشاط من الحوانيت والمقاهي وحركة الأطفال يلعبون والطلاب يسيرون هنا وهناك.

ثم تصويره للصحراء الجرداء على يمين طريق رشدي ونوال بطلا (خان الخليلي) دليل الانقطاع والخواء والضياع، وعلى اليسار حيث المقابر التي تمثل الموت وانتهاء الحياة والتي تذكره دائما بنهاية الإنسان بالموت ثم حسابه على أعماله بالدنيا، والتي توضح قرب انتهاء حياته، وهي رمزية انتهاء حياة كل إنسان وتذكره بضرورة التوبة قبل ضياع الوقت.

رمزية المكان التي تقوم مقام الحديث عن فكرة الشرف والالتزام والأخلاق، ويمثل لهذا بتمثال العذراء في مدخل فندق ميرامار برواية (ميرامار) الذي يرمز لأخلاق زهرة، تلك البنات الفلاحة التي جاءت

(12) خان الخليلي، نجيب محفوظ، مصر، دار الشروق، 2014، ص 10 - 11.

(13) السابق، ص 11- 12.

(14) بنية الشكل الروائي، حسن بحراوي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1990، ص 33.

(15) منطق السرد، دراسة في القصة الجزائرية، عبد الحميد بورايو، منشورات السهل، 2009، ص 148.

(16) أنا نجيب محفوظ: سيرة ذاتية كاملة، إبراهيم عبد العزيز، نفرو للنشر والتوزيع، 2006، ص 55.

من الريف لتعمل فقط ولم تسلم جسدها لأي إنسان باسم الحب أو المال أو غيره، بل إن وضع التمثال بمدخل الفندق لكي يكون ظاهرا لكل من بالفندق من النزلاء والزوار والعمال وصاحبة الفندق. كما يقوم بتأهيل وتهذيب الجناة والمجرمين والسارقين أو الخارجين عن القانون، كما بدأ روايته (اللس والكلاب)(17) بحديثه عن السجن، هذا المكان الذي يكرهه كثيرا ليس لأنه حبس حريته فقط ولكن لأنه أبعد عن ابنته سناء، وجعلها تعيش مع صديقه وزوج أمها الخائن، فهو سجن مكاني ونفسي لأنه حبسه عن ابنته وأضعف من قوته بحيث لا يستطيع أن يرى ابنته أو يسمع صوتها لأنها لا تعرفه. لكن المسجد والتكية التي يقطنها الشيخ علي الجنيدي كانت هي أماكن الملجأ كما رمز لها محفوظ فقد كانت ملجأ كل ضعيف في رواياته ضاقت الحياة في وجهه فكانت هي الملجأ لللس والكلب وخان الخليبي والثلاثية.

### المبحث الثالث: دور الزمان في تحقيق الأمن النفسي في روايات نجيب محفوظ.

للزمن عند نجيب محفوظ في رواياته تقنيات مختلفة: بعضها تقنيات تستخدم لتسريع أو تهدئة السرد كما يريد الكاتب من تعبيره، مثل: الخلاصة والحذف والوقفة والمشهد، وهذه التقنيات تقوم على تسريع أو تبطئ الحدث لأن الفرق بين زمن الرواية والزمن الطبيعي قابل لفكر ومزاجية المؤلف، فقد نجد مشهدا يتكلم عن حدث بالرواية لم يتعدى المشهد بعض السطور وهو يعبر عن شهور أو سنين طويلة، والعكس أيضا؛ لذلك قد يشرح المؤلف مشهدا أو محادثة طويلة بين الشخصيات تتعدى الصفحات وعلى أرض الواقع تمر في دقائق، وللتعبير عن هذا الفرق بين زمن الرواية والزمن الحقيقي لنضرب مثلا

1-الريط. بين الزمن الواقعي والزمن النفسي، فهي هو عامر وجدي يحلم بالمظاهرات والمطاردات وقت الاحتلال التي اقتحمت ساحة الأزهر - وهذا زمن نفسي وغير واقعي- ربطه الكاتب بالزمن الحقيقي وهو حدوث معركة أيضا في الفندق بين صديقة سرحان وبينه وزهرة بعد اكتشافها لخيانته لها وحبه لزهرة، واختار لهذه المعركة وقت القيلولة؛ حيث تكون راحة الناس في الصيف في بيوتهم وهذا الوقت من الظهيرة وسط النهار لا باكرا ولا متأخرا فرصة لجعل الإنسان يتراجع عن الخطأ أفضل من المداومة عليه.

2- ظهر الاسترجاع في رواية خان الخليبي من خلال الحديث بداية عن تاريخ أحمد عاكف، فيعود بالسرد إلى الزمن السابق، ويوضح هذا ارتباطه بالماضي، حيث علاقاته مع النساء وكيف تدرجت هذه العلاقات وكيف انتهت، كما يستخدم الكاتب نفس التقنية في الحديث عن والده وكيف خرج

(17) اللس والكلاب، نجيب محفوظ، مصر، دار الشروق، 1998، ص 33.

من عمله ثم اعتراله الناس وبقائه في بيته، إن استخدام تقنية الاسترجاع من التقنيات التي تجعل القارئ يحيط بكل العمل ويفهمه جيدا ، كما تجعل الشخصية واضحة دون غموض فهو يحكي عن الواقع والمستقبل لها ولا يترك الماضي وهذا يساعده على وضوح شخصياته وكذلك يساعد القارئ على الإحاطة بكل العمل وفهمه .

3-الاستيقاق يقوم بكشف الأحداث في الرواية عن طريق بعض الإشارات أو الكلمات أو الجمل على لسان بعض الشخصيات في الرواية، فالقارئ يتوقع ماذا سيحدث قبل أن يذكره الكاتب، وهو يختصر الزمن في الرواية باختصار الأحداث، فما سير نوال ورشدي دائما بجوار الصحراء والمقابر إلا إشارة بانقطاع علاقتهما لما يحيطها من الحزن والفناء والانتفاء، حيث إنها لم ترغب في تغيير طريقها كما سألتها هو، ولا لجوء أحمد عاكف إلى الوحدة دائما في غرفته بين كتبه دون الاختلاط بالآخرين قبل وصوله لخان الخليبي إلا إشارة لانقطاعه عن الحياة ورفضه للزواج وبالتالي الانجاب وهكذا.

كذلك في رواية حديث الصباح والمساء جاءت تقنية الاستيقاق عن طريق الحلم، وهو حلم جلييلة بابنتها صديقة بين الحين والآخر على مقربة من البئر واقفة في سحابة بيضاء مشرقة الوجه والابتسامة.....رأيها في غاية الجمال كالأيام الماضية" وهذا ما سيحدث لصديقة حيث إنها "تفجع جلييلة بحادث جلل .... وهو انتحار ابنتها صديقة بإلقاء نفسها في البئر بعد وفاة زوجها وإصابتها بالسل" (18) وهذا يمثل ذهنية المصري ومذاقه الشعبي في نوع من سجالية التأثير بين الدين الرسمي والدين الشعبي" (19)

4- تقنية المشهد: يقوم المشهد كتقنية لجعل السرد أبسطاً، وعادة ما يقوم الكاتب بهذه التقنية للتعريف بشخصية ما أو ربطها مع المكان والزمان، والربط بينها وبين شخصيات أخرى. أحيانا تكون ممتعة إذا استطاع الكاتب أن يسيطر على الأحداث وسردها بشكل ممتع وليس فيه رتابة ولا ملل، لكن الأمر قد يطول منه فيدخل في الملل الذي يجعل القارئ يغير صفحات الرواية بسبب كثرة الحديث، وهذا ما رأيناه عندما وصف الكاتب أحمد عاكف: شكله وملابسه ومكتبته وهيئته فأكثر من الحديث عنه بشكل يشعر القارئ بالملل، أما في حديثه عن سعيد مهران وخروجه من السجن وكيف كان شكل الطريق والبيوت بعد خروجه فقد كان ممتعا وغير ممل، يقوم سرد الرواية على كسر رتابة الحكيم من خلال استخدام ضمير الغائب وهو أسلوب معروف في الكتابة. كذلك مشهد برواية زقاق المدق بين المعلم كرشة والصبي الذي يعمل في الدكان. (20)

إن التنوع في استخدام التقنيات في الزمن لدى نجيب محفوظ برواياته جعل عنصر الإثارة والمتعة يتغلب على عنصر الملل والرتابة، وكل هذا جذب القارئ وجعله يكاد لا يترك الرواية حتى يفرغ

(18) انظر: حديث الصباح والمساء، نجيب محفوظ، مصر، دار الشروق، 2006.

(19) تقنيات الزمن السردية في رواية حديث الصباح والمساء لنجيب محفوظ، محمد عبد الرازق المكي، مصر، جامعة المنيا، مجلة كلية الآداب، 2009. بتصرف

(20) زقاق المدق، نجيب محفوظ، مصر، مكتبة الأسرة، 2006.

منها، بل إنه يقرأها أكثر من مرة وفي كل مرة يستمتع بها ويصل منها إلى ما يريد توصيله الكاتب له من فكرة، وما وراء الفكرة رغم مرارة الأفكار والأحداث و رغم صعوبة حياة شخصياته التي غلب عليها الفقر والضياع والحوج.

كذلك استخدم الزمان كتحديد للشعور النفسي للشخصية لكي يعبر عن نفسها وما تشعر به: ففتح النافذة في الصباح دائما يدل على بداية يوم جديد وأمل جديد، أما الانتباه والتيقظ من الخطر والمشاكل فيكون عن القيلولة حيث وقت ترك الأشخاص لأعمالهم لأخذ قسطا من الراحة كما حدث في ميرامار وهكذا. ووقت سكن الأسرة في مكان جديد يدعوهم للتفاؤل مع دخول شهر رمضان الشهر الكريم، والأعياد.

والخوف من الغارات دائما في الثلاثية مع دخول الليل يجعل الشخصيات تنتبه ولا تغفل، فكل من غفل ضاع إشارة أيضا إلى التيقظ عند المسلم قبل ضياع العمر. ووقت التقاء نوال ورشدي عادة ما صاحبة البرد والمطر أثناء ذهابهم للمدرسة في طريق المقابر "ورفع بصره إلى جبل المقطم وقد أطبقت السحب على قمته" (21)

#### المبحث الرابع: دور اللغة في تحقيق الأمن النفسي في روايات نجيب محفوظ.

لا يختلف اثنان في حقيقة أن اللغة هي المادة الأساسية للعمل الأدبي وبدونها لا تقوم له قيامة، ومن ثم كان أصعب ما يواجه الأديب هو لغة الكتابة. فهو يحاول دائما أن يمنح ألفاظه دلالات جديدة تعطي لما يكتبه بعدا معرفيا وجماليا يتعدى المائل إلى فضاءات كونية بعيدة العمق في الذات الإنسانية. (22) أكد سوسير أن اللغة يجب اعتبارها ظاهرة اجتماعية، نظامًا منظمًا يمكن رؤيته بشكل متزامن كما هو موجود في أي وقت معين وبشكل غير متزامن لأنه يتغير بمرور الوقت (23)

"وهو يدعو ربه قائلًا: اللهم اجعله سكننا مباركا" (24) ثم استخدام اللغة في وصف جمال العي لوجود ابن بنت رسول الله وكفى به جارا ومجيرا" (25) ويبقى شهر رمضان من الشهور التي اهتم بها الكاتب نجيب محفوظ " فقد شغل مساحة لا بأس بها في بعض أعماله لكن أهمها الثلاثية، وخان الخليلي" (26) وقد استخدم محفوظ اللغة التي تقع بين العامية والفصحى، أو اللغة الثالثة وهي فصحي في النسيج والتراكيب، والعامية تقتصر على المفردات، وذلك للوصول لفئة عريضة من الجماهير لفهم رواياته، بعيدا عن اللغة الموحشة أو الصعبة.

(21) خان الخليلي، نجيب محفوظ، ص 212.

(22) اللغة الصوفية عند جمال الغيطاني، وذنانى بوداود، مجلة حوليات التراثي، الجزائر.

(23) F. De Saussure, Course in General Linguistics, Translated by: w. Baskin, New Youk , 1959

(24) خان الخليلي، نجيب محفوظ، ص 12.

(25) خان الخليلي، نجيب محفوظ ، ص 13.

(26) أنا نجيب محفوظ: سيرة ذاتية كاملة، إبراهيم عبد العزيز، ص 40.

كما اهتم الكاتب بالألفاظ التي تخاطب الروح مباشرة، فداخل كل رواية كان هناك وصفاً لأماكن العبادة وما حولها كما رأينا في خان الخليلي ووصفه له ومسجد الحسين وكذلك وصفه للغلمان وهم يرتدون ملابس الدرس الأزهرى ويمشون في نظام وهم يراجعون ما عليهم من حفظ من القرآن الكريم.

كذلك تأكيده لأفكاره والتعبير عن الاشتراكية أو الدينية والإلحاد بذكر الكتب التي تؤكد على كلامه وكأنه يتكلم بلسان البطل أو هو البطل، وكان عاكف قرأ فلسفة إخوان الصفا الدينية (27) كما تحدث عن كثيراً من العلماء والمشهورين مثل ماركس وفرويد وتكلم عن الاشتراكية والديمقراطية. ودائماً كان يؤكد لأفكاره باستخدام ألفاظ وجمل وكذلك آيات من القرآن الكريم التي تؤثّق كلامه وتجعل كل من يسمعه أو يقرأه لا يشك فيه فقد جاء مكملاً بآيات بينات من القرآن الكريم "فوق كل ذي علم عليم" (28) اقتباساً من قوله تعالى " وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ" (29) وبعث الأمن والطمأنينة في نفس القارئ وعدم سرعان الشك إلى نفسه؛ فالقرآن بآياته وقصصه تمد المتلقي بطاقة روحانية كبيرة.

الاستعانة بالصوفية في رواياته حيث تمازج الروح والحب الإلهي وهذا ما جاء في رواية اللص والكلاب، فقد كان للشيخ الصوفي صديق والد سعيد مهران وأستاذه دور كبير في توجيهه، وهذا بعدما صعبت عليه الحياة بعد خيانة زوجته وصديقه له، وأيضاً في هو نفس المنطق الذي طرحه عامر وجدى في رواية (ميرامار): لقد تجلى الله لأنبيائه ونحن أحوج منهم إلى ذات التجلي، (30) إن استخدام لغة خاصة بالصوفية يكثر في روايات محفوظ " حيث نقل اللغة إلى فضاء روحي غيبي، مكنه من تجاوز مدلولاتها الظاهرة ومصطلحاتها المتداولة في العلوم العقلية الأخرى " (31) فهي لغة رمزية روحانية تجعل الشخصية تعيش شفافية لا يفصلها عن علاقتها بالله أو بالروحانيات شيء.

كما إنه يوجد لغة لكل جماعة من الجماعات الصوفية فيما بينهم يفهمونها، يلاحظ المتتبع لمسار الرواية العربية بأن الانجذاب نحو اللغة الصوفية بدأ مبكراً ففي رواية اللص والكلاب لنجيب محفوظ نجد أن السارد يحاول ملامسة تلك اللغة من خلال شخصية الشيخ علي الجندي بحيث يستنسخ بعض النصوص من أقوال الصوفية كرابعة العدوية، وقد عمل على توسيع هذا الفعل في رواية ليالي ألف ليلة عندما قام بنقل نصوص صوفية على لسان الشيخ عبد الله البلخي وهي من أقوال مشايخ التصوف كإبراهيم بن أدهم وأبي يزيد البسطامي، ونظراً لخبرته في الكتابة الإبداعية فإن المتلقي لا يشعر بأن

(27) خان الخليلي، نجيب محفوظ، ص 59.

(28) خان الخليلي، نجيب محفوظ، ص 61.

(29) سورة يوسف: 76.

(30) ميرامار، نجيب محفوظ، 18.

(31) اللغة الصوفية عند جمال الغيطاني، وذنانى بوداود، مجلة حوليات التراثي، الجزائر.



هناك تمايز بين اللغة السردية واللغة الصوفية في هذا النص الروائي. إلا أن إدراك معاني ذلك الخطاب يطرح إشكالا لدى المتلقي. (32)

ثم استخدامه لشخصيات دينية وتاريخية كما فعل في ألف ليلة وليلة وفي اللص والكلاب: حيث دلل على طريق الخير والشر من خلال شخصيات معلومة للقارئ كما سبق. استخدام الأمثال القديمة التي تدعو للتفاؤل والتمسك بالفضائل والبعد عن الرذائل، كقوله في ميرامار: قال الله ولا فالك يا شيخ(33) يدعو للتفاؤل وترك التشاؤم كما يأمرنا سيدنا محمد -صلى الله عليه وسلم.

وفي النهاية نصل إلى مجموعة من النتائج حول هذا البحث وهي:

### النتائج

اهتم الكاتب بعرض العقيدة وعرض ما يود من أفكاره أو رغباته وأمنيته من خلال شخصيات رواياته، وجاء ذلك باستخدام الزمان والمكان واللغة وتضاههم معا، وساعد ذلك على سريان الأمن والطمأنينة لشخصياته الذي انطبع بالتالي على القارئ وأثر فيه ، وقد وجدنا ذلك على أربعة محاور وهي:

#### أولا الشخصية:

1- اختيار اسم الشخصية للتعبير عن حالة صاحب الاسم ودوره في الرواية مثل " مأمون رضوان - أحمد - عاكف - نفيسة " وأثر هذه الأسماء في عرض كل شخصية، كذلك اهتمامه بالثواب والعقاب لدى شخصياته كما حدث مع أحمد عاكف و رشدي عاكف ودور تمسك كل منهما بتعاليم الدين واتباعه وتطبيقه في حياته، كذلك عرض للدين والعلم والمناقشات الطويلة بين شخصيات الرواية، وأن كل من تمسك بالعقيدة والدين نجا بنفسه وكل من خالفها ضاع في أهوال الحياة، عرضه لشخصية الدراويش والمتصوفة التي تحمل ملامح التدين والتقرب لله بطريقتهم الخاصة التي قد يعترض عليها البعض ويرضى عنها آخرون لكن في النهاية لا ننكر وجودها بكثرة في روايات نجيب محفوظ.

#### 2- ثانيا المكان

تأثر الكاتب بخان الخليلي المكان الذي يحمل قيمة دينية كبرى لوجود مسجد الحسين به، وكذلك عرضه للمثذنة التي تعطي الاحساس بالراحة والطمأنينة كما شعر بها في مسجد الحسين، كذلك حديثه عن زيارة الأضرحة والأولياء التي يقوم بها كل من يرغب بالفوز بطلب أو اتقاء شر يتخوفه، تصويره للصحراء الجرداء على يمين طريق رشدي ونوال وطريق المقابر للعظة والعودة عن المعاصي، رمزية المكان التي تقوم مقام الحديث عن فكرة الشرف والالتزام والأخلاق كذكره لتمثال العذراء في مدخل فندق ميرامار برواية (ميرامار)، الذي يرمز لأخلاق زهرة تلك الفلاحة التي جاءت من قريتها هربا من زواج رجل مسن لتعمل فقط ولم تسلم جسدها لأي إنسان باسم الحب أو المال أو غيره.

(32) السابق.

(33) ميرامار، نجيب محفوظ، مصر، دار الشروق، 1998، ص33.

## 3- ثالثا الزمان

استخدم الروائي التقنيات المختلفة للزمان بالرواية كالإطالة أو التبسيط أو المشهد أو الحوار أحيانا والسرد أحيانا أخرى، وهكذا كما يحتاج الموقف القصصي، لكي يصل إلى وضع القارئ على طريق الفهم والاهتمام وعدم الملل أو الشعور بالرتابة من قراءة العمل، كذلك استخدم الزمان كتحديد للشعور النفسي للشخصية لكي يعبر عن نفسياتها وما تشعر به ففتح النافذة في الصباح دائما يدل على بداية يوم جديد وأمل جديد، أما الانتباه واليقظ من الخطر والمشاكل فيكون عن القيلولة حيث وقت ترك الأشخاص لأعمالهم لأخذ القسط من الراحة كما حدث في ميرامار وهكذا.

## 4- رابعا: اللغة

استخدام اللغة بين العامية والفصحى لعرضها لأكبر شريحة من القارئ، ذكره لأسماء الكتب التراثية التي تؤكد على فكرته وشرحها، اقتباس الآيات من القرآن الكريم للتأكيد على أفكاره وتوثيقها وبعث الأمن والطمأنينة ف نفس القارئ وعدم سريان الشك إلى نفسه، استخدام كلمات وألفاظ صوفية وتأكيدا بأسماء لشخصيات لها تاريخ في الصوفية كرابعة العدوية وابن عربي وغيرهم، اقتباس بعض الشخصيات الدينية والتاريخية كرابعة العدوية مثلا للصوفية وابن أدهم.

وأرى ان الكاتب الكبير نجيب محفوظ قد اهتم اهتماما كبيرا ببث الجانب الديني والعقائدي خلال رواياته بشكل مباشر أحيانا وغير مباشر أحيين أخرى، واستخدم الكاتب تقنيات العمل الأدبي في الاهتمام بهذا الجانب الديني، على العكس مما ذكره بعض النقاد عنه بعد صدور روايته أولا حارتنا، تلك الرواية التي نال عنها جائزة نوبل مع مجمل أعماله بالطبع، والتي رفض إعادة طبعا في ذلك الوقت بعد الهجوم عليه، ربما لإحساسه بالخطأ في استعمال الرمزية بشكل يهين الدين ويمس الذات الإلهية، وكذلك يمس الأنبياء والصالحين، وربما لتراجعته عن هذا الخطأ.

غير أنه بعيد عن هذه الرواية فإننا نجد أن رواياته عالجت كثير من القضايا المنتشرة في المجتمع عبر تاريخ مصر خلال نصف قرن كانت تاريخ كتابته للروايات، والتي تعد تصويرا لتاريخ مصر، فقد جاءت هذه الروايات للتعبير عن الطبقات المختلفة للمجتمع المصري وخاصة الطبقة الفقيرة والشعبية. وعبر عن همومها وأحزانها، كما عبر عن المرأة بمختلف مشاكلها وقضاياها، لكن جرأته في عرض هذه المشكلات فتحت المجال ضده، لكي أنظر إلى علاجه لهذه القضايا وخاصة التي تتحدث عن الدين والعقائد والإيمان بشكل إيجابي ظهر في كل رواياته تقريبا، أرى أنه نجح في معالجة القضايا الدينية والإيمان والتمسك بالفضيلة .

تم بحمد الله

## المصادر والمراجع:

1-القرآن الكريم

2- روايات نجيب محفوظ

- بداية ونهاية، مصر، دار الشروق ، 2019.
- حديث الصباح والمساء، مصر، دار الشروق، 2006.
- خان الخليلي، مصر، دار الشروق، 2014.
- زقاق المدق، مصر، مكتبة الأسرة، 2006.
- اللس والكلاب، مصر، دار الشروق، 1998.
- ميرامار، مصر، دار الشروق، 1998.
- القاهرة الجديدة، مصر، دار الشروق، 2006.

## Kaynakça

- 1- الأمن النفسي دعامة للأمن القومي العربي، نقلاً عن: الشعور بالأمن النفسي وتأثره ببعض المتغيرات لدى طلبة جامعة النجاح الوطنية. حامد زهران، إباد أقرع.
- 2- أنا نجيب محفوظ؛ سيرة ذاتية كاملة، إبراهيم عبد العزيز، نفرو للنشر والتوزيع، 2006.
- 3- بنية الشكل الروائي، حسن بحراوي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، 1990.
- 1- تقنيات الزمن السردية في رواية حديث الصباح والمساء لنجيب محفوظ، محمد عبد الرازق المكي، مصر، جامعة المنيا، مجلة كلية الآداب، 2009.
- 2- دراسة في أدب نجيب محفوظ، تحليل ونقد، رجاء عيد، الإسكندرية، منشأة المعارف ، 1974،
- 3- علاء المنياوي، <https://www.elbalad.news/3125636>.
- 4- اللغة الصوفية عند جمال الغيطاني، وذنانى بوداود، مجلة حوليات التراثي، الجزائر.
- 5- لسان العرب، ابن منظور، دار المعارف، د.ت.
- 6- منطق السرد ، دراسة في القصة الجزائرية، عبد الحميد بورايو، منشورات السهل، 2009.
- 7- نموذج الشخصية الدينية في روايات نجيب محفوظ، دار الوفاء، 2007.
- 8- F. De Saussure, Course in General Linguistics, Translated by: Wade Baskin, New York, 1959

# Sahih İnancın Psikolojik Güveni Gerçekleştirmesindeki Rol\*

Dr. dil Ahmed Al HAYDN

İb Üniversitesi Uygulama ve Eğitim Bilimleri Fakültesi ğretim yesi

Nadire/Yemen

adelhedan77@gmail.com

## z

Sahih inancın, her insanın imanına göre kişideki psikolojik güveni gerçekleştirmesinde önemli bir rolü bulunmaktadır. İnsanın imanı artınca bununla doğru orantılı olarak gönül huzuru ve bu imandan istifadesi de artar. Kişi sahih akideden uzak olduğunda ise psikolojik güven, güzel hayat, razı olma ve gönül huzurundan uzaklaşır. Zira Yüce Allah bu hususta "İnanıp da imanlarına herhangi bir haksızlık bulaştırmayanlar var ya, işte güven onlarındır ve onlar doğru yolu bulanlardır" buyurmaktadır (En'm/82). Dolayısıyla Psikolojik güven ve güzel hayat, sahih imanla ilişkilidir. Çünkü bu, insanlara fayda ve zarar veren hususları bilen lemlerin rabbinin bi vadi-dir. Konunun ehemmiyetinden dolayı araştırmacı, bu olgunun incelenmesi ve insanların birçoğuna sirayet ederek psikolojik güvenliği olumsuz etkileyen bu salgına Kur'n'ın bakışını ortaya koymak amacıyla mesele hakkında genel bilgi sunmayı hedeflemektedir. Araştırmanın yöntemine gelince, araştırmacı çalışmasında tasvir, tahll ve mukayese yöntemine başvurmuştur. Bu da elimizdeki çalışmanın doğasından kaynaklanmaktadır. Araştırmanın tertibine bakılacak olursa, bir giriş, bir giriş mahiyetinde başlık, sekiz başlık ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Çalışma, ilk olarak akidenin öneminin ve insanın ona olan ihtiyacının açıklanmasını, Psikolojik güven kavramının tarif edilmesini, Allah'a imanının insanın psikolojik güvenliğine etkisinin açıklanmasını, Müslüman kişinin Allah'a imanı sayesinde nasıl emniyet ve mutluluk hissettiğini hedeflemektedir. İkinci olarak meleklere imanının kişinin psikolojik güvenliğine etkisinin açıklanmasını, kitaplara inanmanın insanın psikolojik güvenliğine etkisinin beyan edilmesini, peygambere imanının psikolojik insanın güvenliğine etkisinin tavzih edilmesini, ahiret gününe iman etmenin şahsın psikolojik güvenliğine etkisinin açıklanmasını, hayrıyla şerriyle kadere inanmanın insanın psikolojik güvenliğine etkisinin tavzihini ve akidenin, toplumda güvenliği yayamasındaki rolünü

---

\* Bu alışma 09-11.09.2022 tarihinde evrimii olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Sahih İnancın Psikolojik Güveni Gerçekleştirmesindeki Rolü" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

ortaya koymayı amaçlamaktadır. Sonuç kısmında ise araştırmanın ulaştığı sonuçlar ile bazı tavsiyeler ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelam, İnanç, Kur'ân, Allah'a İman, Psikoloji.

## أثر العقيدة الصحيحة في تحقيق الأمن النفسي

إن للعقيدة الصحيحة دوراً هاماً في تحقيق الأمن النفسي للإنسان كل بحسب درجة إيمانه، فكل ما زاد الإيمان زادة الطمأنينة الحاصلة للإنسان، وزاد انتفاعه بهذا الإيمان، وكل ما كان الفرد بعيداً عن العقيدة الصحيحة كل ما ابتعد عن الشعور بالأمن النفسي والحياة الطيبة والشعور بالرضا والاطمئنان، قال تعالى: {أب ب ب ب ب ب ب ب ب ب ب} [سورة الأنعام:82]. فالأمن النفسي، والحياة الطيبة مرتبطتان بالإيمان الصحيح، فهو وعد من رب العالمين الذين يعلم ما يصلح أحوال الناس وما يضرهم.

ولأهمية هذا الموضوع يحاول الباحث أن يقدم لمحة بسيطة حول هذا الموضوع كمساهمة لعلاج هذه الظاهرة، وتوضيح رؤية القرآن لهذا الوباء المنتشر والذي يتمثل بعدم الشعور بالأمن النفسي لدى الكثير من الناس.

منهج البحث: استخدم الباحث في هذه الدراسة المنهج الوصفي، والتحليلي، والمقارن وذلك حسب طبيعة البحث الذي بين أيدينا.

خطة البحث: تكونت الدراسة من مقدمة ومبحث تمهيدي، وثمانية مباحث، وخاتمة، ويهدف البحث إلى بيان أهمية العقيدة ومدى حاجة الإنسان إليها، وتعريف مصطلح الأمن النفسي، وبيان أثر الإيمان بالله في تحقيق الأمن النفسي، وكيف يشعر المسلم بالأمن والسعادة من خلال الإيمان بالله، ثم بيان أثر الإيمان بالمالئكة في تحقيق الأمن النفسي، وبيان أثر الإيمان بالكتب في تحقيق الأمن النفسي، وتوضيح أن أثر الإيمان بالرسول يحقق الأمن النفسي، وأثر الإيمان باليوم الآخر في تحقيق الأمن النفسي، وبيان أثر الإيمان بالقدر خيره وشره في تحقيق الأمن النفسي، والحديث عن أثر العقيدة في إشاعة الأمن للمجتمع.

**Keywords:** Kalam, Faith, Qur'an, Faith in Allah, Psychology.

### المقدمة:

الأمن والاستقرار والطمأنينة والحصول على الأمن النفسي من المطالب الأساسية التي لا تخفى أهميتها على كل المستويات الفردية والأسرية والإقليمية والدولية، وهذا مطلب وأمنية الجميع أن يعيش أمن نفسي وسعادة، بعيداً عن التوتر والقلق والأزمات النفسية، وكل يسلك طريق للحصول على الأمن النفسي، فمن الناس من يعرف الطريق القويم الصحيح ويسلكها ويحقق الأمن النفسي ومنهم من يضل الطريق.

إن الناس يخافون من أشياء كثيرة، وأمور شتى، ولكن المؤمن سد أبواب الخوف كلها؛ فلم يعد يخاف إلا الله وحده، يخافه أن يكون فرط في حقه، أو اعتدى على خلقه، أما الناس فلا يخافهم؛ لأنهم لا يملكون له ضراً ولا نفعاً، ولا موتاً ولا حياةً ولا نشوراً.

دعا أبو الأنبياء إبراهيم إلى توحيد الله، وتخطيم الأصنام، فخوفه قومه من آلهتهم التي دعا إلى نبذها، فقال إبراهيم متعجبا: {وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَشْرَكْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ

أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ } [سورة الأنعام: 81]. وقد عقب الله على ذلك حاكماً بين الفريقين فقال: { الَّذِينَ آمَنُوا وَمَنْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ هُمُ الْأُمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ } [سورة الأنعام: 82]. وفسر النبي صلى الله عليه وسلم الظلم في هذه الآية بالشرك: { إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ } [سورة لقمان: 13]. فبين لنا أن الإيمان والتوحيد هما أعظم أسباب الأمن والطمأنينة، وبالتالي يكون الجحود بالله أو الشك فيه، أو الشرك به، أعظم أسباب الخوف والاضطراب والرعب. وصدق الله إذ قال: { سُلِّقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَبِئْسَ مَثْوَى الظَّالِمِينَ } [سورة آل عمران: 151].

والإنسان مخلوق ضعيف ويرجع ضعفه إلى خصائص فيه وإلى خصائص في البيئة التي تتووه، فمهما تعاضم الإنسان فلن يخرق الأرض ولن يبلغ الجبال طولاً.. ومهما تزايدت قوته فلن يكون أقوى من المخلوقات الكونية من حوله.

ومن منطلق هذا الضعف بدأ اتجاه الإنسان إلى القوة والسيطرة على الدنيا بمخلوقاتهما، وبدأت رحلته في بحثه عن القوة إلى الالتجاء إلى غيره من البشر؛ فكانت الجماعات والقبائل، غير أن هذه القوة المضافة لم تؤثر كثيراً على قدرته في مواجهة الطبيعة بقسوتها وشرستها، واستمر ضعفه كما هو فاتجه إلى محاولة استرضاء هذه الطبيعة بما يتصور أنه علاقة بينه وبينها يستطيع أن ينميها فيخضعها، وفشلت هذه المحاولة في الوصول إلى غرضها في الوصول إلى القوة ومن ثم الطمأنينة والأمان وتحقيق الأمن النفسي الذي يبحث عنه.

وفي بحثه الكوني اتجه إلى تصور القوة الأكبر لله التي تسيطر على كل هذه القوى الأصغر المناوئة له والتي تثير خشيتها وخوفه. وقد ورد هذا في القرآن الكريم بذكر قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام الذي بحث من حوله عما يجده أكبر وأعظم منه لكي يتوجه إليه بالعبادة قال تعالى: { وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ } [سورة الأنعام: 75]. فكانت الملاحظة التي وجهه إليها الله ملاحظة الكون سماء وأرضاً لبصل في النهاية إلى اليقين. { فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ (76) فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْسَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكْفُونَ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ (77) فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِيَّايَ يَرْبُّونَ (78) وَإِيَّايَ وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (79) وَحَاجَّهُ قَوْمُهُ قَالَ أَتُحَاجُّونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِ وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ رَبِّي شَيْئًا وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ (80) } [سورة الأنعام: 76-80]. وأخيراً اهتدى الإنسان. بمداية الله ثم بخرته. إلى وجود خالقه وخالق الكون الرازق القادر القاهر المصور لكل ظاهره، الباري لأسبابها، وهكذا بدأت محاولات الإنسان في البحث عن العقيدة الصحيحة من خلال البحث عن الله أملاً في الحصول على الأمن النفسي<sup>(1)</sup>.

ومع الإحساس الفطري للإنسان بوجود الله الخالق نزلت الديانات السماوية تترى لنتهي بالعقيدة الصحيحة، قال تعالى: { الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْتَصِمَةٍ غَيْرٍ مُتَحَافِيفٍ لِّئِمٍّ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ } [سورة المائدة: 3]

1 ينظر: الإسلام والصحة النفسية، د. عمر شاهين، مقال مكتوب على شبكة الأنترنت على الرابط : [https://www.elazayem.com/main/islamic\\_encyclopedia/null](https://www.elazayem.com/main/islamic_encyclopedia/null)

وإذا كانت النفس البشرية في عصرنا الحاضر الذي تقاربت فيه الشعوب، وتداخلت الثقافات، وقد دهها الاضطراب، بحيث أصبح القلق يورقها في كل شيء، فهي تخاف من بعضها البعض، وتخاف من كوارث الحياة، ربحاً أو مطراً أو أعاصير أو ثلوج، وتخاف من الأمراض المتعددة والأوبئة، وقد سمعنا ورأينا الخوف والهلع الذي عاشته كل شعوب العالم المتقدمة والمتأخرة على حد سواء عند انتشار مرض كورونا، وتوقفت الحياة فترة من الزمن، فأغلقت المصانع والشركات، وتوقفت الرحلات، وأوشكت الحياة على التوقف بسبب فيروس ضعيف لا يرى بالعين المجردة، وهنا يأتي دور العقيدة والإيمان بخالق الكون وما فيه من مخلوقات، وقد سعى كل صاحب عقيدة إليها، سواء كانت صحيحة أم باطلة.

فإنسان صاحب عقيدة يؤمن بما سواء كانت صحيحة أم محرفة أم باطلة؛ فهي طبيعة بشرية لا غنى للإنسان عنها. والعقيدة تحتم بالإنسان وتوجه مسارات حياته، وتقوده للرضا والاطمئنان والشعور بالسعادة؛ فصاحب العقيدة الصحيحة بعيدا عن التوتر والقلق والأزمات النفسية، واليأس كونه يؤمن بقدرات غيبية تسير حياته وفق التقدير المرسوم له، وصاحب العقيدة الصحيحة لا يخاف حتى من الموت لأنه يؤمن أن بعده حياة أفضل من الحياة التي يعيشها. كما أن صاحب العقيدة الصحيحة يعيش مطمئن النفس أمام الفتن والمصائب التي يواجهها؛ لأنه يشعر أن كل ما أصابه في ميزان حسناته، وأنه في خير عظيم، وهذا الشعور لا يوجد لدى الآخرين الذين يتبرمون إذا أصابهم شيء من متاعب الحياة الدنيا، بل قد يصاب البعض منهم بالأمراض النفسية التي تعيقهم عن ممارسة حياتهم الطبيعية.

والله سبحانه وتعالى يسوق الكوارث والأمراض على البشر في حياتهم الدنيا، لينبه النفوس من غفلتها، وليعيدها إلى خالقها، ويربطها بموجدتها، ويذكرها به كلما بعدت عنه، وليدرك الناس أنه مهما تقدم بهم العلم، وتطورت حياتهم، وتوسعت صناعاتهم وقدراتهم إلا أنها لا تضاهي قدرة الخالق سبحانه، ولا تقارن بما.

#### أهمية الموضوع:

ولأهمية هذا الموضوع يحاول الباحث أن يقدم لمحة بسيطة حول هذا الموضوع كمساهمة لإبراز هذا الجانب المهم، وتوضيح أثر العقيدة الصحيحة في تحقيق الأمن النفسي للمسلم، وبعده عن الأزمات النفسية، والقلق والتوتر، والشقاء في الدنيا والآخرة.

منهج البحث: استخدم الباحث في هذه الدراسة المنهج الوصفي، والمنهج التحليلي، وذلك حسب طبيعة البحث الذي بين أيدينا.

خطة البحث: تكونت الدراسة من مقدمة وستة مباحث وخاتمة كالآتي:

المقدمة: تحدث فيها عن أهمية الموضوع، ومنهجية الدراسة، وخطة البحث.

المبحث الأول: أثر الإيمان بالله في تحقيق الأمن النفسي.

المبحث الثاني: أثر الإيمان بالملائكة في تحقيق الأمن النفسي.

المبحث الثالث: أثر الإيمان بالكتب في تحقيق الأمن النفسي.

المبحث الخامس: أثر الإيمان باليوم الآخر في تحقيق الأمن النفسي.

المبحث السادس: أثر الإيمان بالقضاء والقدر في تحقيق الأمن النفسي.

الخاتمة: ذكرت فيها أهم النتائج التي توصل إليها البحث.

المبحث الأول: أثر الإيمان بالله في تحقيق الأمن النفسي

أولى المنهج الإسلامي اهتماما عظيما بالحاجات النفسية والوجدانية، فحاجة الإنسان إلى الإيمان بوجدانية الله وألوهيته حاجة فطرية في النفس الإنسانية، فطر الله الناس عليها، والمؤمن الصادق يرغب بما عند الله ولا يخشى إلا الله، ومن هنا يتحقق الأمن النفسي الذي هو حاجة أساسية لعطاء الإنسان وإسهامه في عمارة الأرض وترقيتها<sup>(2)</sup>.

"الإيمان بالله الإيمان بالله تعالى؛ هو التصديق الجازم بوجود الله، واتصافه بكل صفات الكمال، ونعوت الجلال، واستحقاقه وحده العبادة، واطمئنان القلب بذلك اطمئنانا تُرى آثاره في سلوك الإنسان، والتزامه بأوامر الله، واجتناب نواهيه. وهو أساس العقيدة الإسلامية ولُبّها؛ فهو الأصل، وكل أركان العقيدة مضافة إليه وتابعة له، فالإيمان بالله يتضمن الإيمان بوجدانيته واستحقاقه للعبادة وحده؛ لأن وجوده لا شك فيه"<sup>(3)</sup>.

ثم أن التصديق الذي هو معنى الإيمان بالله وبرسوله ينقسم: فيكون منه ما يخفى وينكتم، ويكون منه ما يتجلى ويظهر، وأما الذي يخفى فهو الواقع منه بالقلب ويسمى اعتقادا، وأما الذي يظهر فهو الواقع باللسان ويسمى إقرارا ويسمى شهادة، ويليه العمل بما أقر به قلبه، ونطق به لسانه<sup>(4)</sup>.

الإيمان بالله يجعل المؤمن يستشعر عظمة الله سبحانه وتعالى وجلاله وكماله، مما يدفع الإنسان إلى الخوف واللجوء إليه والتقرب إليه حبا وتعظيما ومهابة وإجلالا، وعدم الخوف من غير الله، وكل ذلك يؤثر في حياة المؤمن تأثيرا كبيرا ويحقق له الأمن النفسي، ويدفعه إلى السلوك القويم رجاؤا ثواب الله تعالى وخوف عقابه، كما أنه يملأ قلبه حبا للخير فيسعى إلى دعوة غيره والتي هي أحسن حتى يشترك معه في تحصيل هذا الخير، لذا قال الله تعالى في وصف الرسول - صلى الله عليه وسلم - : { لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ } [سورة التوبة: 128]<sup>(5)</sup>.

الإيمان بالله تعالى يحقق للمؤمن الأمن النفسي والاهتداء التام: فيحسب الإيمان يحصل الأمن والاهتداء في الدنيا والبرزخ والآخرة. قال الله تعالى: { الَّذِينَ آمَنُوا وَهُمْ تَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ بظُلْمٍ أُولَئِكَ هُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُتَّقُونَ } [سورة الأنعام: 82]<sup>(6)</sup>.

- 2 ينظر: التربية الإسلامية أصولها ومنهجها ومعلمها، عاطف السيد، د.ط، د.ت، 1/ 41.
- 3 الوجيز في عقيدة السلف الصالح (أهل السنة والجماعة)، عبد الله بن عبد الحميد الأثري، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط1، 1422هـ، ض49.
- 4 ينظر: المنهاج في شعب الإيمان، الحسين بن الحسن بن محمد بن حليم البخاري الجرجاني، أبو عبد الله الخليلي المتوفى: 403هـ، ت: حلمي محمد فودة، دار الفكر، ط1، 1399هـ/1979م، 1/ 25.
- 5 ينظر: المهذب في ثمرات الإيمان، علي بن نايف الشحود، ط1، 1430 هـ/2009 م، دار المعمور، ماليزيا، ص94.
- 6 ينظر: المرجع نفسه، ص96.



الإيمان بالله يحقق للمسلم الحياة الطيبة والأمن النفسي: فالحياة الطيبة الحافلة بكل ما هو طيب-إنما هي ثمرة من ثمرات الإيمان بالله-عز وجل- قال تعالى: { مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ } [سورة النحل:97].<sup>(7)</sup>

إن للإيمان بالله تعالى دوراً مهماً في تحقيق الأمن النفسي للإنسان كل بحسب درجة إيمانه، فكل ما زاد الإيمان زادة الطمأنينة الحاصلة للإنسان، وزاد انتفاعه بهذا الإيمان، وآثار الإيمان بالله في تحقيق الأمن النفسي كثيرة متنوعة متجددة من أبرزها<sup>(8)</sup>:

● تحقيق الأمن والهداية للإنسان فتحصنه وتحميه من مزالق خطيرة ومنغصات متعددة يقول تعالى: { الَّذِينَ آمَنُوا وَمَنْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ هُمُ الْأُمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ } [سورة الأعراف:82]. فقد حكم الله تعالى للمؤمنين بالأمن التام والهداية، خاصة أن هذه الآية جاءت بعد قوله تعالى: { وَكَيْفَ أَخَافُ مَا أَسْرَجْتُمْ وَلَا تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَسْرَجْتُمْ بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ } [سورة الأعراف:81]. فالأمن أحق ما يكون مرتباً بالمسلمين الذين آمنوا إيماناً صحيحاً لا يخالطه شرك أو شك.

● الإيمان بالله تعالى يورث الإنسان الحياة الطيبة المطمئنة الخالية من المنغصات النفسية والاضطرابات الروحية، فروح الإنسان هادئة طيبة تعيش منسجمة مع ذاتها ومع محيطها، تحيطها السكينة والأمن، محصنة من عوادي النفس الإمارة بالسوء، يقول تعالى: { مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ } [سورة النحل:97]. يقول ابن كثير رحمه الله: "هذا وعد من الله تعالى لمن عمل صالحاً -وهو العمل المتابع لكتاب الله تعالى وسنة نبيه من ذكر أو أنتى من بني آدم، وقلبه مؤمن بالله ورسوله، وإن هذا العمل المأمور به مشروع من عند الله - بأن يجيئه الله حياة طيبة في الدنيا وأن يجزيه بأحسن ما عمله في الدار الآخرة، والحياة الطيبة تشمل وجوه الراحة من أي جهة كانت"<sup>(9)</sup>. فالراحة والاطمئنان والشعور بالرضا، والحياة الطيبة هذا ما نسميه اليوم الأمن النفسي. وقال ابن عاشور: "والطيب: ما يطيب ويحسن. وضد الطيب: الخبيث والسيء. وهذا وعد بخيرات الدنيا. وأعظمها الرضى بما قسم لهم وحسن أملهم بالعاقبة، والصحة والعافية وعزة الإسلام في نفوسهم. وهذا مقام دقيق تتفاوت فيه الأحوال على تفاوت سرائر النفوس، ويعطي الله فيه عباده المؤمنين على مراتب همهم وآمالهم. ومن راقب نفسه رأى شواهد هذا"<sup>(10)</sup>.

- 7 ينظر: المهذب في ثمرات الإيمان، علي بن نايف الشحود، ص96.
- 8 ينظر: أثر الإيمان بالله تعالى في تحقيق الأمن النفسي، عبدالرحمن بن معلا اللويحق، مقال على شبكة الأنترنت، تاريخ الإضافة: 1437/6/9 هـ - /2016/3/18م، رابط الموضوع الموضوع: [https://www.alukah.net/personal\\_pages/0/100432/%D8%A3%D8%AB%D8%B1](https://www.alukah.net/personal_pages/0/100432/%D8%A3%D8%AB%D8%B1)
- 9 تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى: 774هـ، ت. محمود حسن، دار الفكر، الطبعة الجديدة، 1414هـ/1994م، (712/2).
- 10 التحرير والتنوير، (تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984م، (273 /14).

● إن الإيمان بالله تعالى وحده يركي النفس ويطهرها من أدران الشرك ومتعلقاته، تلك الأدران التي تمرض الروح وتوهن النفس، وتجعلها عرضة لكل أنواع الاضطرابات النفسية، ذلك أن إصلاح اعتقاد النفس البشرية يجعلها معبدة لله وحده هو: "أهم ما ابتدأ به الإسلام، وأكثر ما تعرض له؛ وذلك لأن إصلاح الفكرة هو مبدأ كل إصلاح؛ ولأنه لا يرجى صلاح لقوم تلطخت عقولهم بالعقائد الضالة، وحسنت نفوسهم بآثار تلك العقائد المثيرة، خوفاً من لا شيء، وطمعاً في غير شيء. وإذا صلح الاعتقاد أمكن صلاح الباقي؛ لأن المرء إنسان بروحه لا بجسمه"<sup>(11)</sup>.

● الإيمان بالله يورث النفس الهداية للخير عند حلول المصائب التي تطيش بعقل وروح الإنسان؛ فلربما أهلكته ودفعته إلى أفعال كارثية عليه أو على غيره، فالإيمان بالله يورث هداية للنفس تخرجه من مصيبتها، وتهدية للتعاطي الإيجابي مع هذه المصيبة فتزيده خيراً على خير، قال تعالى: { مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } [سورة التغابن: 11]. قال ابن كثير: "أي: ومن أصابته مصيبة فاعلم أنها بقضاء الله وقدره، فصر واحتسب واستسلم لقضاء الله، هدى الله قلبه، وعوّضه عما فاته من الدنيا هدى في قلبه، وبقينا صادقاً، وقد يخلف عليه ما كان أخذ منه، أو خيراً منه"<sup>(12)</sup>. وفي الحديث المتفق عليه: (عجباً للمؤمن، لا يقضي الله له قضاء إلا كان خيراً له، إن أصابته ضراء صبر فكان خيراً له، وإن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن"<sup>(13)</sup>).

● الإيمان بالله جالب لفتح أبواب الخير من البركات السماوية والأرضية، الروحية والجسدية، قال تعالى: { وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ } [سورة الأعراف: 96]. وفي هذا دلالة على أن الله يجازي عباده الصالحين المؤمنين به بطيب العيش ظاهراً وباطناً، حسناً ومعناً، جسداً وروحاً وطيب العيش جالب للأمن النفسي.

● الإيمان بالله تعالى يدخل الإنسان المؤمن في حمى الله تعالى، ومن كان تحت رعاية الله وحفظه ما كان ليضيع، وهذا الشعور يورث الإنسان السكينة والأنس، ويشعره بالأمن النفسي والطمأنينة وراحة البال وطيب العيش من جميع النواحي الحسية، بل والمعنوية والروحية أيضاً، قال تعالى: { إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُجِبُّ كُلَّ حَوَانٍ كُفُورٍ } [سورة الحج: 38] قال ابن كثير: "يجر تعالى أنه يدفع عن عباده الذين توكلوا عليه وأنابوا إليه شر الأشرار وكيد الفجار، ويحفظهم ويكلؤهم وينصرهم، كما قال تعالى: { أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ } [سورة الزمر: 36] وقال: { وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا } [سورة الطلاق: 3]

11 التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393هـ)، (194/3).

12 تفسير القرآن العظيم، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، ابن كثير، ت: مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة، (20/14).

13 أخرجه أحمد (12906)، وابن أبي الدنيا في الرضا (1) وأبو يعلى (4218) باختلاف يسير، صححه الألباني (ت 1420)، السلسلة الصحيحة 148.

"(14). وقال ابن سعدي: " هذا إخبار ووعد وبشارة من الله، للذين آمنوا، أن الله يدافع عنهم كل مكروه، ويدفع عنهم كل شر - بسبب إيمانهم - من شر الكفار، وشر وسوسة الشيطان، وشرور أنفسهم، وسيئات أعمالهم، ويحمل عنهم عند نزول المكاره، ما لا يتحملون، فيخفف عنهم غاية التخفيف. كل مؤمن له من هذه المدافعة والفضيلة بحسب إيمانه، فمستقل ومستكثر"(15). ومن كان الله عنه مدافعاً لا شك أنه يتمتع بأمن نفسي، لا يجده غيره مهما كانت حالته ووضعه.

● الإيمان بالله وحده يصلح البال والقلب والعقل والنفس قال تعالى: {وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَآمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ بَالَهُمْ} [سورة محمد:2]. والبال: يطلق على القلب، أي العقل، وما يخطر للمره من التفكير وهو أكثر إطلاقه ولعله حقيقة فيه، وإصلاح البال يجمع إصلاح الأمور كلها؛ لأن تصرفات الإنسان تأتي على حسب رأيه، فالتوحيد أصل صلاح بال المؤمن، ومنه تنبعث القوى المقاومة للأخطاء والأوهام التي تلبس بما أهل الشرك. ومن صلحت أموره وصلاح باله اطمأنت نفسه وتحقق لديه الأمن النفسي. فالإيمان بالله يقيم قلوب وعقول ونفوس المؤمنين، فلا يفكرون إلا صالحاً، ولا يتدبرون إلا ناححاً، كل ذلك بسبب أصل قويم وهو إيمانهم بالله وحده واتباعهم للحق الذي نزل {ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ وَأَنَّ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّبَعُوا الْحَقَّ مِنْ رَبِّهِمْ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ أَمْثَالَهُمْ} [سورة محمد:3]. (16)

● الإقرار بالوحدانية لله وعلى هذا اعتباره هو القوة الوحيدة الحاكمة ويؤدي هذا الإقرار إلى ما يلي(17):

1. الإحساس بالتجانس في الكون واتساق القوانين المنظمة لهذا الكون؛ لأن مصدرها واحد وبالتالي سيؤدي هذا الإحساس بعدم التناقض بين القوى الدنيا في تفاعلها؛ مما يجعل الإنسان يحس بالاستقرار ثم الأمن النفسي، وذلك من خلال الاطمئنان إلى حكم الله الواحد والرضى بقضائه.
2. الإحساس بقدرة الله الواحد في خلق هذا الكون، الأمر الذي يؤدي إلى الاطمئنان إلى هذه القدرة، والرضى بقضاء الله خيرته وشره؛ مما يؤكد على مزيد من الأمن النفسي.
3. الإحساس بحاكمية الله، وما كان الله ليحكم من غير حكمة، وعلى هذا فمستقبل الإنسان وحياته وقدره مضمون ومحكوم بالحكمة الإلهية؛ مما يزيد الإنسان ثقة في نفسه وحاضره ومستقبله؛ مما يقلل من قلقه ويدفع إلى مزيد من الأمن النفسي والرضا.

يقول الدكتور النابلسي: " إن الإنسان إذا اتصل بالله عز وجل فقد عرف حقيقة ذاته، وحقيقة فطرته، فإذا انقطع عنه أصيب بما يسميه علماء وأطباء النفس اضطرابات نفسية، تُعدُّ هذه الكُتُب من الاضطرابات النفسية

14 تفسير القرآن العظيم، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، ابن كثير، ت: مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة، (73/10).

15 تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: 1376هـ) ت: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ/ 2000م، ص539.

16 يُنظر: التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى : 1393هـ)، (76 / 75 - 26).

17 ينظر: الإسلام والصحة النفسية، د. عمر شاهين، مقال مكتوب على شبكة الأنترنت على الرابط : [https://www.elazayem.com/main/islamic\\_encyclopedia/null](https://www.elazayem.com/main/islamic_encyclopedia/null)

اليأس، قال تعالى: { وَلَيْقُنْ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَيْفُوسٌ كَفُورٌ } [سورة هود:9]. وقال سبحانه: { وَإِذَا أَتَعْمَنَّا عَلَى الْإِنْسَانِ اعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا } [سورة الإسراء:83]. فاليأس اضطرابٌ نفسيٌّ سببه الانقطاع عن الله عز وجل، لأنَّ عدمَ الإيمان به، أو الانقطاع عنه يؤدي إلى هذا الاضطراب، وهو من لوازم عدم الإيمان، وعدم الاتصال بالله عز وجل، ولكنَّ المؤمن يغلب عليه التفاؤل، ويغلب عليه الثقة بما عند الله عز وجل<sup>(18)</sup>.

ثم يبين أن عدم الإيمان، أو الوقوع في الشرك أو النفاق، يولد مرضاً نفسياً، ويعد الإنسان عن الأمن النفسي وراحة البال، فيقول: "يَعُدُّ علماء النفس الإسلامي النفاق اضطراباً نفسياً سببه الشرك، فإذا أشرك الإنسان بالله، ورأى معه أهله بيدهم أمزعه، وبيدهم نفعه وضربه، إذا انطلق من هذه النظرة، فمن لوازم هذا الخطأ الإيماني: اضطرابٌ نفسيٌّ، إنه النفاق قال تعالى: { وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ } (8) يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يُخَادِعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ } (9) [سورة البقرة:8-9]. فالنفاق ظاهرة مرضية، واضطرابٌ نفسيٌّ، سببه الشرك"<sup>(19)</sup>.

ثم يبين الدكتور النابلسي أن الإنسان يتعرض لحالة من عدم الأمن النفسي، وقد يصاب بالإحباط، والقلق حين يتعد عن الإيمان بالله، فيقول: "ويكون الإحباط: حينما يعلّق الإنسان آماله بغير الله، ثم يجد أنّ هذه الذي علّق عليه الآمال خذله، ولم يتحقق هدفه، فيصاب بحالة نفسية مؤلمة جداً، إنها الإحباط، قال سبحانه وتعالى: { وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ وَلَتَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ } [سورة الزمر:65]. وتفسير آخر للإحباط؛ وهو أن تظن شيئاً ما كبيراً عظيماً، فتقبل عليه، وتضيق من أجله شبابك، وشيخوختك، ثم تكتشف بعد فوات الأوان أنه ليس بشيء، وأنه لا يمدك بسعادة"<sup>(20)</sup>.

ثم يبين خطورة الشرك وضعف الإيمان بالله تعالى وأنه يولد أنواعاً كثيرة من الاضطراب النفسي، ولا يتحقق للفرد الأمن النفسي الذي يسعى إليه بأساليب وطرق غير صحيحة، وأن الإيمان بالله هو طريق الحصول على الأمن النفسي فيقول: "من أنواع الاضطراب النفسي الناتج عن ضعف الإيمان، وعن ضعف الصلة بالله ما يسمى الصراع المستمر، فإذا استمر الصراع انقلب إلى لا مبالاة، وهذا مرض من أمراض العصر؛ صراع بين الحق والباطل، صراع بين الحاجة والقيم، صراع بين الدنيا والآخرة، صراع بين العقل والشهوة، ومع ضعف الإيمان يصبح الإنسان ضحية هذا الصراع، قال تعالى: { مُدْبِدِينَ بَيْنَ بَيْتَ ذَلِكَ لَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَلَا إِلَى هَؤُلَاءِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا } [سورة النساء:143]. والاكنتاب - وهو مرض العصر - إذ مجموع الذين يعالجون في العيادات النفسية في مجتمعات الشورى عن الله كثيرة جداً، وبعض الأطباء النفسيين يعالجون عند زملائهم، فالاكنتاب مرض العصر، سببه أن فطرهم سليمة، فلما انحرفوا عدت عنهم فطرهم فكتبوا، هذا ما سماه العلماء: الشعور بالذنب، وعقدة النقص، أو الاكنتاب، قال عز وجل: { وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى } [سورة

18 موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، محمد راتب النابلسي، دار المكتبي، سورية، دمشق، الحلبوني، جادة ابن سينا، ط2، 1426 هـ / 2005 م، (1 / 53).

19 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

20 موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، محمد راتب النابلسي، (1 / 54).

طه:124]. فإذا نحن آمنًا بالله عز وجل عشنا حالة اسمها الصحة النفسية، نفسٌ رضية، مطمئنة، متفائلة، متوازنة، هذه الصفات الراقية هي من ثمار الإيمان" (21).

الإيمان بالله تعالى سبب لحلول الخيرات ونزول البركات: قال تعالى: { وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ } [سورة الأعراف:96] (22)  
وحصول المسلم على الخير والبركات والرزق الوفير يحقق لديه الأمن النفسي؛ فلا يخشى الفقر ولا الحاجة التي تنغص حياته.

الإيمان بالله يحقق للمسلم الأمن النفسي من خلال الرفعة والعلو التي يرزقه الله إياها: قال تعالى: { يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ } [سورة المجادلة:11].

### المبحث الثاني: أثر الإيمان بالملائكة في تحقيق الأمن النفسي

الإيمان بالملائكة: "هو التصديق الجازم بأن الله ملائكة موجودين، مخلوقين من نور، وأنهم عبادٌ مكرمون يسبحون الله في الليل والنهار لا يفترون، وأنهم لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون، ثم إنهم ليسوا كالبشر، فهم لا يأكلون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتناسلون، وإنهم قائمون بوظائف متنوعة أوكّل الله تعالى إليهم القيام بها" (23).

الإيمان بالملائكة جزء من الإيمان. فلا يتم إيمان المسلم إلا إذا آمن بوجودهم جملة، وبمن ورد ذكرهم في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة على وجه التفصيل، وبأعمالهم التي كلفهم الله إياها، والآيات والأحاديث الدالة على ذلك كثير لا يتسع المجال هنا لسردها هنا، ولكن سنذكر بعضها عند مناسبة ذلك فيما يأتي.  
الإيمان بالملائكة ويحفظهم للبعد من أذى الشيطان يضع حداً للاضطرابات والمخاوف الدائمة الملازمة لكثير من الناس، والتي هي جزء من وسوسة الشيطان فيهم؛ لكي يوحى إليهم بعد ذلك أن طاعتهم له تنجيهم من عقدة الخوف منه، وإنما حقاً جاهلية كبيرة أن يظن الإنسان أن الله سلط عليه الشياطين من غير أن يجعل له سلاحاً يقيه منهم، ولقد جهل كثيرون أن الله سخر لهذا العبد الضعيف ملائكة تحافها الشياطين وتهرب من طريقها، فإذا آمن المسلم بهذا هدأت نفسه، وزال الخوف عنه وتحقق الأمن النفسي لديه.

الإيمان بالملائكة يورث الإنسان الاستقامة على أمر الله حين يعلم بأن هناك من يدون ويسجل كل تصرفاته وأعماله، فيحرص على سلامة سجله مما يشن ويدين فيشمر ذلك تصحيح العمل والأوبة إلى الله تعالى، مما يورث الأمن والسكينة النفسية للإنسان، قال تعالى: { إِذْ يَتَلَفَّى الْمُتَلَقِّيَانِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ (17) مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ (18) } [سورة ق-17-18]. الإيمان بالملائكة وأنها تحفظه وتحرسه من أمر الله، تورث الإنسان الطمأنينة بأن هناك من يراعيه ويحميه ويحفظه من كل سوء وأذى، قال تعالى: { لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ } [سورة الرعد:11]. قال ابن كثير: "للعبد ملائكة يتعاقبون عليه، حرس

21 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

22 ينظر: المذهب في ثمرات الإيمان، علي بن نايف الشحود، ص 96.

23 أركان الإيمان، علي بن نايف الشحود، ط4، 1431 هـ / 2010 م، ص 59.

بالليل وحرَسَ بالنهار، يحفظونه من الأسواء والحادثات، كما يتعاقب ملائكة آخرون لحفظ الأعمال من خير أو شر، ملائكة بالليل وملائكة بالنهار، فثان عن اليمين وعن الشمال يكتبان الأعمال، صاحب اليمين يكتب الحسنات، وصاحب الشمال يكتب السيئات، وملكان آخران يحفظانه ويحرسانه، واحداً من ورائه وآخر من قدمه، فهو بين أربعة أملاك بالنهار، وأربعة آخرين بالليل بدلا حافظان وكاتبان" (24).

يقول الطيار: " فثمررة الإيمان بالملائكة أن الإنسان يحصن نفسه من الأقوال والأعمال السيئة التي تسجل عليه لاسيما أنه لا يرى الذين يكتبونها وهذا دافع قوي في عدم الوقوع فيما حرم الله تعالى" (25).

وإذا عاش المسلم محصناً نفسه من الأقوال والأفعال السيئة، وكان حريصاً على الأعمال الحسنة؛ فهذا يجعله في سعادة، واطمئنان، وبذلك يحقق الأمن النفسي. كما يحثه هذا الإيمان على تعظيم الله سبحانه وتعالى، وحمده وشكره على كماله في أسمائه وصفاته وأفعاله الذي خلق الملائكة التي لا يحصيها إلا هو فهي تمتاز بأجسامها العظيمة وقدراتها الفائقة، ورتب لهم أعمالهم الخاصة ووظائفهم المعينة فهذا فيه دليل على علم الله الواسع، وقدرته التامة، وغير ذلك من الأسماء والصفات لله سبحانه وتعالى.

وقال كعب الأحبار: " لو تجلَّى لابن آدم كل سهل وحزن، لرأى كل شيء من ذلك شياطين لولا أن الله وُكِّلَ بكم ملائكة عنكم في مطعمكم ومشربكم وعوراتكم، إذا لثُخِطْتُمْ" (26). وقال أبو أمامة: " ما من آدمي إلا ومعه ملك يُدوِّد عنه، حتى يسلمه للذي قدر له" (27). " وقال أبو مجلز جاء رجل من مُرَاد إلى علي رضي الله عنه وهو يصلي، فقال: احترس، فإن ناساً من مراد يريدون قتلك. فقال: إن مع كل رجل ملكين يحفظانه مما لم يقدر، فإذا جاء القَدْرُ خليا بينه وبينه، وإن الأجل جنة حصينة" (28).

الإيمان بالملائكة يزيد من استشعار القلب البشري لعظمة القدرة الإلهية المعجزة التي تخلق من النور ملائكة ذوي أجنحة مثنى وثلاث ورباع، وأن هذه المخلوقات العظيمة مسخرة لمصلحة الإنسان وحفظه. ويزيد من إيمان الإنسان بالوحي المنزل من عند الله؛ لأن الوحي تحمله الملائكة إلى الأنبياء والرسل؛ وبذلك يشعر المسلم بالراحة والاطمئنان على عقيدته ودينه، وصحة مصدرها.

كما يزيد من رغبة الإنسان في التقرب إلى الله بالعبادة والعمل الصالح؛ تشبهاً بالملائكة الذين لا يفتر عن عبادة الله وطاعته، طيلة هذه الحياة، ولا يقترفون أي معصية، وبمأل قلب الإنسان أنساً بهذا الكون الرحيب من حوله، إذ يعلم أنه معمور بتلك الأرواح النورانية، التي تحرسه وتحميه، وتكون في معيته في كل وقت وحين، وأنها تنزل على المؤمنين بالسكينة والطمأنينة، فيتحقق له الأمن النفسي في هذه الحياة، كما يشجعه إيمانه بالملائكة على الإقبال

24 تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى: 774هـ، ت. محمود حسن، دار الفكر، (612/2).

25 مباحث في العقيدة، أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، د.ط. د.ت، ص19.

26 تفسير القرآن العظيم، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، ابن كثير، ت: مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة، (437/8).

27 المرجع السابق، (118/8).

28 المرجع السابق، الصفحة نفسها.

على عمل الحسنات، والبعد عن عمل السيئات؛ حين يستشعر الإنسان وجود الملكين اللذين يسجلان عليه أعماله، وكل حركاته وسكناته، بل كل قول يصدر منه فهو مسجل في صحيفته.

كما أن الإيمان بالملائكة يزيد من الانتباه إلى أن هذه الحياة الدنيا فانية لا تدوم، حين يتذكر ملك الموت المأمور بقبض الأرواح، حين يتوفاها الله، ومن ثمَّ فلا تستحق هذه الحياة الدنيا أن يُشغَلَ بها الإنسان عن الآخرة، ويكفيه منها المتاع الطيب الحلال الذي أباحه الله، ويدفعه ذلك إلى الابتعاد عن الحرام لأنه سيحاسب عليه، كما يقلل من طمع الدنيا والتقاتل على متاعها الزائل.

الإيمان بالملائكة يدفع المسلم إلى عمل الحساب للآخرة حين يتذكر الإنسان ترحيب الملائكة بالمؤمنين في الجنة، وتعذيبهم للكفار في النار، فيجب أن يكون ممن أنعم الله عليهم بجنته ورضوانه، ووقاهم عذاب السموم<sup>(29)</sup>. الإيمان بالملائكة وأنها تقف بالمرصاد لوساوس الشيطان بتحريك بواعث الخير في النفس، تورث الإنسان الأمن النفسي الروحي من جهة أن الإنسان غير متروك لوساوس الشيطان المزين للشهوات والسيئات فقط، بل هناك أيضاً ملك ظاهر زكي يأمر النفس بفعل الخير والبعد عن الشر، ففي الحديث: (ما منكم من أحد إلا وقد وكل به قرينه من الجن، وقرينه من الملائكة)<sup>(30)</sup>.

وعن ابن مسعود رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " (31) إن للشيطان لمة بآدم، وللملك لمة، فأما لمة الشيطان، فإيعاد بالشر، وتكذيب بالحق، وأما لمة الملك، فإيعاد بالخير، وتصديق بالحق، فمن وجد من ذلك شيئاً فليعلم أنه من الله، وليحمد الله، ومن وجد الأخرى، فليتعوذ بالله من الشيطان الرجيم، ثم قرأ: {الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلاً وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ} [سورة البقرة: 268] بل نجد أن هناك ملاكاً يصارع الشيطان ويبادره في توجيه المرء إلى فعل الخير والصواب، فعن جابر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إذا أوى الإنسان إلى فراشه، ابتدره ملك وشيطان، فيقول الملك: احتم بخير، ويقول الشيطان: احتم بشر، فإذا ذكر الله تعالى حتى يغلبه - يعني النوم - طرد الملك الشيطان، وبات يكلؤه فإذا استيقظ، ابتدره ملك وشيطان، فيقول الملك: افتح بخير، ويقول الشيطان: افتح بشر، فإن قال: الحمد لله الذي أحيا نفسي بعدما أماتها، ولم يمتها في منامها، الحمد لله الذي يمكس التي قضى عليها الموت، ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى، الحمد لله الذي يمكس السماوات والأرض أن تزولا، ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده الحمد لله يمكس السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه، طرد الملك الشيطان وظل يكل).<sup>(32)</sup>

29 يُنظر: رِكَائِزُ الْإِيمَانِ، مُحَمَّدُ قُطُب، حَقِيقَةُ وَخَرَجُ أَحَادِيثِهِ وَنَسَقُهُ : عَلِيُّ بْنُ نَافِيَةَ الشُّوْبُودِ، ط1، 1430 هـ/2009م، ص178.

30 أخرجه مسلم، كتاب صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ، بَابُ تَحْرِيشِ الشَّيْطَانِ وَبَعْثِهِ سَرَائِيَهُ لِفِتْنَةِ النَّاسِ وَأَنَّ مَعَ كُلِّ إِنْسَانٍ قَرِينًا، حديث رقم (2814)، 2167/4.

31 رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ، بَابُ وَمِنْ سُورَةِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ، (2988)، وَالنَّسَائِيُّ فِي السَّنَنِ الْكُبْرَى، قَوْلُهُ تَعَالَى وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تَحْيِي الْمَوْتَى، (11051)، صَحْحُهُ الْأَلْبَانِيُّ، (ت 1420).

32 رَوَاهُ التِّرْمِذِيُّ، بَابُ وَمِنْ سُورَةِ فَاتِحَةِ الْكِتَابِ، (2988)، وَالنَّسَائِيُّ فِي السَّنَنِ الْكُبْرَى، قَوْلُهُ تَعَالَى وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تَحْيِي الْمَوْتَى، (11051)، صَحْحُهُ الْأَلْبَانِيُّ، (ت 1420).

الإيمان بالملائكة يوجب محبتهم وهي محبة متبادلة بين الملائكة والمؤمنين تورث القبول في الأرض، مما يستحلب السكنية والأمن النفسي والروحي للمسلم حين يعلم بأن الله وأفضل خلقه يحبونه، عن أبي هريرة - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ( إذا أحب الله عبداً نادى جبريل: إن الله يحب فلاناً فأحبه، فيحبه جبريل، فينادي جبريل في أهل السماء: إن الله يحب فلاناً فأحبه، فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول في الأرض)(33).

الإيمان بالملائكة وأنهم يصلون على المؤمنين بالدعاء لهم والاستغفار؛ يورث النفس الهدوء والطمأنينة والسكنية والمبادرة إلى فعل الخيرات الجالبة لدعاء الملائكة الأبرار المستجاب عند الله، قال تعالى: { هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا } [سورة الأحزاب:43].

قال ابن كثير: " الصلاة من الملائكة، فيمعنى الدعاء للناس والاستغفار كقوله: { الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ (7) رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتٍ عَدْنٍ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (8) } [سورة غافر:7-8]. (34)

الإيمان بالملائكة وأنهم يقاتلون مع المؤمنين ويبتونهم في حروبهم، يورث الأمن والثبات لدى المؤمن عند حلول المصائب والنكبات، قال تعالى: { إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَيُّ مَعَكُمْ فَنَبَّئُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتَنِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ } [سورة الأنفال:12].

كما ثبت في الصحاح (35): أن جبريل جاء الرسول صلى الله عليه وسلم بعد رجوعه صلى الله عليه وسلم من الخندق وقد وضع سلاحه واغتسل، فأناه جبريل وهو ينفذ رأسه من الغبار، فقال للرسول صلى الله عليه وسلم: وضعت السلاح؟ والله ما وضعناه، أخرج إليهم. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " فأين؟ " فأشار إلى بني قريظة.

الإيمان بالملائكة يحقق الأمن النفسي ويورث: " اطمئنان المؤمن إلى أنه محاط برعاية الله تعالى له، بهؤلاء الخلق العظام الذين يرعون شؤونه، ويسرون كثيراً من شؤون الكون بإذن الله تعالى"(36).

### المبحث الثالث: أثر الإيمان بالكتب في تحقيق الأمن النفسي

معنى الإيمان بالكتب: " وأما الإيمان بالكتب المنزلة على المرسلين، فنؤمن بما سمى الله تعالى منها في كتابه، من التوراة والإنجيل والزبور، ونؤمن بأن الله تعالى سوى ذلك كتباً أنزلها على أنبيائه، لا يعرف أسمائها

33 رواه مسلم، كتاب البرِّ والصَّلةِ والأَدَابِ، باب فَضْلِ مَنْ يَمُوتُ لَهُ وَلَدٌ فَيُحْتَسِبُهُ، حديث رقم (2637)، 2020/4.

34 تفسير القرآن العظيم، 436/6.

35 رواه البخاري، كتاب المغازي، باب مَرَجِعِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْأَحْزَابِ وَمَخْرَجِهِ إِلَى بَنِي قُرَيْظَةَ وَمُحَاصَرَتِهِ إِيَّاهُمْ، حديث رقم (3891)، 1510/4.

36 أركان الإيمان، علي بن نايف الشعود، ص62.



وَعَدَدَهَا إِلَّا اللَّهَ تَعَالَى . وَأَمَّا الْإِيمَانُ بِالْقُرْآنِ، فَالْإِقْرَارُ بِهِ، وَاتِّبَاعُ مَا فِيهِ، وَذَلِكَ أَمْرٌ زَائِدٌ عَلَى الْإِيمَانِ بِعَبْرَةٍ مِنَ الْكُتُبِ . فَعَلَيْنَا الْإِيمَانُ بِأَنَّ الْكُتُبَ الْمُتَنَزَّلَةَ عَلَى رُسُلِ اللَّهِ أَتَتْهُمْ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، وَأَنَّهَا حَقٌّ وَهُدًى وَنُورٌ وَبَيِّنَاتٌ وَشِفَاءٌ . قَالَ تَعَالَى : { قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ } [سورة البقرة:136] (37) .

إن الإيمان بالكتب السماوية تمنح النفس الشعور بالأمن والسكينة من جهة أن الله تعالى لم يترك الخلق يتخبطون في البحث عن السبل القويمة التي تجلب لهم المصالح وتدفع عنهم المفاسد، فأُنزل كتبه التي تضم أحكامه وشرائعه، قال تعالى: { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا } [سورة المائدة:48].

الإيمان بالكتب يحقق للمسلم الأمن النفسي لأنه يعلم بعناية الله تعالى بعباده حيث أنزل لكل قوم كتاباً يهديهم به، وينير لهم الطريق، ويشرع لهم الشرائع الإلهية التي تناسب فطرتهم وطاقاتهم وقدراتهم، وتبعدهم عن الشرائع الوضعية التي يعترتها النقص والزلل والهوى، والسير على طريق مستقيمة واضحة لا اضطراب فيها ولا اعوجاج، والعلم بحكمة الله تعالى في شرعه حيث شرع لكل قوم ما يناسب أحوالهم. كما قال الله تعالى: { لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا } [سورة المائدة:48]. (38)

الإيمان بالقرآن الكريم يورث الأمن التام من جهة أنه كتاب هداية أنزله الله للبشر، ونور ينير لهم الطريق، فمن سار عليه وعمل به فلا يشقى لا في دنياه ولا في آخرته. قال تعالى: { قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ } [سورة البقرة:38]. وقال تعالى: { تَمَّ احْتِبَاءَ بَرُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهُدًى (122) قَالَ اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى (123) وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى (124) } [سورة طه: 123-124].

فمن اتبع هدى الله وعمل به ولم يزع منه فلا يضل يقول فلا يزول عن محجة الحق ولكنه يرشد في الدنيا ويهتدي ولا يشقى في الآخرة بعقاب الله لأن الله يدخله الجنة وينجيهِ من عذابه (39).

وقال تعالى: { يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ (15) يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (16) } [سورة المائدة: 15-16]

37 شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذري الصالحي الدمشقي (المتوفى: 792هـ)، ت: أحمد شاكرو، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1418 هـ، ص291.

38 يُنظر: شرح ثلاثة الأصول، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار الثريا للنشر، ط4، 1424هـ/2004م، ص95

39 يُنظر: تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب القاهرة، دطه، دت، 232/17، وتفسير الطبري، محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، 225/16.

أخبر الله سبحانه وتعالى أن محيي النبي صلى الله عليه وسلم والقرآن الكريم ضياء من الضلالة وهو محمد صلى الله عليه وسلم والقرآن والنور هو الذي يبين الأشياء ويرى الأبصار حقيقتها فيسمى القرآن نورا لأنه يقع في القلوب مثل النور لأنه إذا وقع في قلبه يبصر به، ثم قال وكتاب مبين لأنه يبين لكم الحق من الباطل، ويهدي إلى الطريق القويم في الدنيا والآخرة<sup>(40)</sup>

الإيمان بالقرآن الكريم يورث الأمن التام من جهة أنه كتاب معصوم من الخطأ قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ [سورة آل عمران: 103]

قال البيضاوي: "بدين الإسلام أو بكتابه لقوله صلى الله عليه وسلم القرآن حبل الله المتين استعار له الحبل من حيث أن التمسك به سبب للنجاة من الردي كما أن التمسك بالحبل سبب للسلامة من التردى والوثوق به والاعتماد عليه الاعتصام ترشيحا للمجاز"<sup>(41)</sup>.

وفي صحيح مسلم من حديث جابر بن عبد الله - رضي الله عنهما - أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (وقد تركت فيكم ما لن تضلوا بعده إن اعتصمتم به كتاب الله)<sup>(42)</sup> وهذا يعني الإيمان به والعمل بمقتضاه.

الإيمان بالقرآن الكريم يورث الأمن التام من جهة أنه كتاب يقود إلى الجنة فعن جابر - رضي الله عنه - عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (القرآن مُشَقَّعٌ وما جِلٌّ مُصَدِّقٌ، من جعله إمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلف ظهره ساقه إلى النار)<sup>(43)</sup>.

وعن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (إن هذا القرآن مأدبة الله، فتعلموا مأدبته ما استطعتم، وإن هذا القرآن هو حبل الله، وهو النور المبين، والشفاء النافع، عصمة من تمسك به، ونجاة من تبعه، لا يعوج فيقوم، ولا يزيغ فيستعجب، ولا تنقض عجايبه، ولا يخلق عن كثرة الرد)<sup>(44)</sup>.

الإيمان بالقرآن الكريم يورث الأمن التام من جهة أن القرآن كلية الشريعة وعمدة الملة، وأنه لا طريق إلى الله سواه، به النجاة والسلامة، وبتركه الخسران والضلال والانحراف.

قال الشاطبي رحمه الله: (إن الكتاب قد تقرر أنه كلية الشريعة، وعمدة الملة، وينبوع الحكمة، وآية الرسالة، ونور الأبصار والبصائر، وأنه لا طريق إلى الله سواه، ولا نجاة بغيره، ولا تمسك بشيء بخالفه، وهذا كله لا يحتاج إلى تقرير واستدلال عليه؛ لأنه معلوم من دين الأمة، وإذا كان كذلك؛ لزم ضرورة لمن رام الاطلاع على كليات الشريعة وطعم في إدراك مقاصدها، والالحاق بأهلها، أن يتخذ سميته وأنيسه، وأن يجعله جليسه على مر الأيام والليالي؛

40 ينظر: تفسير السمرقندي، نصر بن محمد السمرقندي، دار الفكر بيروت، 402/1 - 403، تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب القاهرة، دط، دبت، 232/17، وتفسير الطبري، محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، 1405هـ، 225/16.

41 تفسير البيضاوي، البيضاوي، دار الفكر، بيروت، 73/2.

42 رواه مسلم، كتاب الحج، باب في الْمُتَعَةِ بِالْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ، حديث رقم (1217)، 290/2.

43 تفسير البيضاوي، البيضاوي، دار الفكر، بيروت، 73/2.

44 صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، دار النشر: مؤسسة الرسالة - بيروت - 1414 - 1993، الطبعة: الثانية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، حديث رقم (124)، 331/1.

نظرًا وعملاً، لا اقتصارًا على أحدهما؛ فيوشك أن يفوز بالبغيّة، وأن يظفر بالطلبة، ويجد نفسه من السابقين في الرعيّل الأول، فإن كان قادرًا على ذلك، ولا يقدر عليه إلا من زاول ما يعينه على ذلك من السنة المبينة للكتاب، وإلا؛ فكلّام الأئمة السابقين، والسلف المتقدمين آخذ بيده في هذا المقصد الشريف، والمرتبة المنيفة (45).

الإيمان بالقرآن الكريم يورث الأمن التام من جهة أن القرآن متضمن لأدوية القلب، وعلاجه من جميع أمراضه سواء كانت شبهات أو شهوات، لما فيه من البنات والأحكام التي تزيل كل مرض، قال الله تعالى: { يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ } [سورة يونس: 57]. وقال تعالى: { وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا } [سورة الإسراء: 82]. يقول السعدي في تفسير هذه الآية: "وهو هذا القرآن شفاء لما في الصدور من أمراض الشهوات الصادة عن الانقياد للشرع، وأمراض الشبهات القادحة في العلم اليقيني، فإن ما فيه من المواعظ والترغيب والترهيب، والوعد والوعيد مما يوجب للعبد الرغبة والرغبة، وإذا وجدت فيه الرغبة في الخير والرغبة عن الشر وفتا على تكرار ما يرد إليها من معاني القرآن أوجب ذلك تقدم مراد الله على مراد النفس، وصار ما يرضي الله أحب إلى العبد من شهوة نفسه، وكذلك ما فيه من البراهين والأدلة التي صرفها الله غاية التصريف وبينها أحسن بيان مما ينزل الشبه القادحة في الحق، ويصلح به القلب إلى أعلى درجات اليقين، وإذا صح القلب من مرضه، ورفل بأثواب العافية تبعته الجوارح؛ كلها فإنها تصلح بصلاحه، وتفسد بفساده، { وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ }، فالهدى هو العلم بالحق، والعمل به، والرحمة هي ما يحصل من الخير والإحسان والثواب العاجل والآجل لمن اهتدى به، فالهدى أجل الوسائل، والرحمة أكمل المقاصد والرغائب، ولكن لا يهتدي به ولا يكون رحمة إلا في حق المؤمنين، وإذا حصل الهدى وحلت الرحمة الناشئة عنه حصلت السعادة والفلاح والريح والنجاح والفرح والسرور، ولذلك أمر تعالى بالفرح بذلك فقال: { قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ } الذي هو القرآن الذي هو أعظم نعمة ومنة وفضل تفضل الله به على عباده،: { وَبِرَحْمَتِهِ }، الدين والإيمان وعبادة الله ومحبته ومعرفته، { فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ }، من متاع الدنيا ولذاتها فنعمة الدين المتصلة بسعادة الدارين لا نسبة بينها وبين جميع ما في الدنيا مما هو مضمحل زائل عن قريب، وإنما أمر الله تعالى بالفرح بفضله ورحمته؛ لأن ذلك مما يوجب انبساط النفس، ونشاطها وشكرها لله تعالى، وقوتها وشدة الرغبة في العلم والإيمان، الداعي للازدياد منهما، وهذا فرح محمود، بخلاف الفرح بشهوات الدنيا ولذاتها، أو الفرح بالباطل فإن هذا مذموم كما قال تعالى عن قوم قارون له، { لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ } [سورة القصص: 76]، وكما قال تعالى: في الذين فرحوا بما عندهم من الباطل المناقض لما جاءت به الرسل، { فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ } [سورة غافر: 83]. وقوله: { قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ خَرَامًا وَحَلَالًا قُلْ اللَّهُ آذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ } [سورة يونس: 59]. " (46).

45 الموافقات، الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)، ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/ 1997م، 144/4.

46 تفسير السعدي، عبد الرحمن بن ناصر السعدي، ت: ابن عثيمين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ/ 2000م، 366/1.

يقول ابن القيم رحمه الله: "جماع أمراض القلب هي: أمراض الشهوات والشهوات، والقرآن شفاء للنوعين. ففيه من البينات والبراهين القطعية ما يبين الحق من الباطل، فتزول أمراض الشبه المفسدة للعلم والتصور والإدراك، بحيث يرى الأشياء على ما هي عليه، وليس تحت أديم السماء كتاب متضمن للبراهين والآيات على المطالب العالية: من التوحيد، وإثبات الصفات، وإثبات المعاد والنبوات، ورد النحل الباطلة والآراء الفاسدة، مثل القرآن. فإنه كفيلاً بذلك كله، متضمن له على أتم الوجوه وأحسنها، وأقربها إلى العقول وأفصحها بياناً. فهو الشفاء على الحقيقة من أدواء الشبه والشكوك، ولكن ذلك موقوف على فهمه ومعرفة المراد منه. فمن رزقه الله تعالى ذلك أبصر الحق والباطل عياناً بقلبه، كما يرى الليل والنهار، وعلم أن ما عدها من كتب الناس وآرائهم ومعقولاتهم بين علوم لا ثقة بها، وإنما هي آراء وتقليد. وبين ظنون كاذبة لا تغني من الحق شيئاً. وبين أمور صحيحة لا منفعة للقلب فيها. وبين علوم صحيحة قد وعروا الطريق إلى تحصيلها، وأطالوا الكلام في إثباتها"<sup>(47)</sup>.

الإيمان بالكتب عامة وبالقرآن على وجه الخصوص يحقق للمسلم الأمان النفسي؛ لأن المسلم يعلم أمور غيبية لم يكن يعلمها، ولا يستطيع عقله إدراكها، فعلمها من القرآن الكريم، فعلم من أين أتى، وما الغاية من وجوده، وإلى أين المصير، هذه الأسئلة التي حيرت الكثير، وجعلتهم يعيشون حياة غير مستقرة، وغير آمنة، فهم يتخبطون في الضلال.

#### المبحث الرابع: أثر الإيمان بالرسول في تحقيق الأمان النفسي

الإيمان بالرسول: "هو التصديق الجازم بأن الله تعالى بعث إلى كل أمة رسولاً منهم يدعوهم إلى عبادة الله وحده، والكفر بما يعبد من دونه، وأن جميعهم صادقون مصدقون، بارون راشدون، كرام بررة، أتقياء أمناء، هداة مهتدون، وأنهم بلغوا جميع ما أرسلهم الله به، لم يكتموا ولم يغيروا، ولم يزيدوا من عند أنفسهم حرفاً"<sup>(48)</sup>.

الإيمان بالرسول يورث الأمان التام والسكينة من جهة عصمة الأنبياء والرسول فقد (اجتمع كل من آمن بالرسول صلى الله عليه وسلم على أنه معصوم، فيما يبلغه عن الله، فلا يستقر في خبره خطأ، كما لا يكون فيه كذب، فإن وجود هذا وهذا في خبره يناقض مقصود الرسالة، ويناقض الدليل الدال على أنه رسول.

قال الشاطبي رحمه الله: "فاعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم مؤيد بالعصمة، معضود بالمعجزة الدالة على صدق ما قال وصحة ما بين، وأنت ترى الاجتهاد الصادر منه معصوماً بلا خلاف؛ إما بأنه لا يخطئ أبته، وإما بأنه لا يقر على خطأ إن فرض"<sup>(49)</sup>.

47 إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ)

ت: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، المملكة العربية السعودية، 44/1.

48 شرح الأصول الثلاثة، للإمام محمد بن عبد الوهاب، دار رفحاء، السعودية، دت، ص80.

49 الموافقات، الشاطبي، 4/470.

كما أن "الإيمان منناه علي: أن الرسول صلى الله عليه وسلم صادق فيما يخبر به عن الله معصوم في خبره، وعلى أنه جاء بهذا الكتاب، وعلى أنه أراد من الأمة أن يثبتوا حقائقه ويفهموه ويتدبروه، ولا ينفوا حقائق ما أخبر به ويقروا بلفظه، فلا يمكن وجود الإيمان بالرسول إلا بهذه الأصول الثلاثة" (50).

والإيمان بالرسول يلزم منه الإيمان بجميع ما أخبروا به من الأنبياء، والملائكة، والكتب، والبعث، والقدر، وغير ذلك من تفاصيل ما أخبروا به من صفات الله وصفات اليوم الآخر، كالميزان، والصراط، والجنة، والنار، كون كل هذه الأمور من المسائل الاعتقادية الغيبية التي لا يستطيع أحد معرفتها من غير ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة (51).

كما أن الإيمان بالأنبياء والرسول، يلزم منه الإيمان بهم جميعاً، من عرفنا منهم ومن لم نعرف، فنؤمن بمن عرفنا الله بهم تفصيلاً، ونؤمن بالباقي إجمالاً، كما تؤمن أنه متفاضلون فيما بينهم وأن من ذكرنا أفضل ممن لم يذكرنا، وأولو العزم من الرسل أفضل من غيرهم، ورسولنا محمد صلى الله عليه وسلم هو أفضل الأنبياء والرسول على الإطلاق. الإيمان بالرسول يورث الأمن التام والسكينة من جهة أن خضوع الإنسان لتعاليم الأنبياء وتشريعاتهم تحقق السعادة والأمن التام للإنسان في الدارين، فمن أحاجهم فاز بالسعادة، ومن خالفهم باء بالخيبة والندامة (52). الإيمان بالرسول يشعر المسلم ب"رحمة الله تعالى وعنايته بخلقه، حيث أرسل إليهم أولئك الرسل الكرام للهداية والإرشاد" (53). وهذا يورث المسلم الطمأنينة وراحة النفس.

الإيمان بالرسول يورث الأمن النفسي والفكري، فلا قلق ولا خوف؛ "لأن هذه العقيدة تصل المؤمن بخالقه؛ فيرضى به رباً مديراً، وحاكماً مشرعاً؛ فيطمئن قلبه بقدره، وينشرح صدره للإسلام؛ فلا يبغى عنه بدلاً" (54). وهذا الأمن الذي يشعر به المسلم، لأنه يؤمن بأن الأنبياء والرسول صادقون فيما يقولون وأنهم يبلغون عن ربه جل وعلا، فيعلم علم اليقين بأن كل عقيدة يؤمن بها من الله، وكل أمر يلتزمه هو أمر الله.

هذا الأمن النفسي الذي يتحقق لدى المؤمن رغم الظروف التي يعيشها، والمصائب والفتن التي تمر به، وهو ما لا يتحقق عند غيره، ممن يعيشون في رغد من العيش، وتوفر لهم كل وسائل الراحة.

- 
- 50 الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعتلة، ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، ت: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، ط1، 1408هـ، 1162/3.
- 51 ينظر: لعقد الثمين في شرح أحاديث أصول الدين، حسين بن غنّام (أو ابن أبي بكر بن غنّام) النجدي الأحسائي المالكي، (المتوفى: 1225هـ)، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1423/1-2003م، ت: محمد بن عبد الله الهيدان، ص47 - 48.
- 52 ينظر: العقيدة الصحيحة وما يضادها ونواقض الإسلام، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (المتوفى: 1420هـ)، الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية بدون بيانات، ص16.
- 53 عقيدة أهل السنة والجماعة، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، (المتوفى: 1421هـ)، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1422هـ، ص33.
- 54 نذرة في العقيدة الإسلامية، (مطبوع ضمن كتاب الصيد الثمين في رسائل ابن عثيمين)، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، (المتوفى: 1421هـ)، دار الثقة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط1، 1412 هـ - 1992 م، ص66.

كذلك الإيمان بالرسول يمنح المسلم سلامة القصد، والعمل من الانحراف في عبادة الله تعالى، أو معاملة المخلوقين؛ لأنه يسير وفق منهج سليم مصدره الله عبر رسله عليهم السلام، فيبتعد المسلم عن سبل الغواية والضلال والشقاء في الدنيا والآخرة. قال تعالى: { طه (1) مَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى (2) } [سورة طه: 1-2]. أي: ليس المقصود بالوحي، وإنزال القرآن عليك، وشرع الشريعة، لتشقى بذلك، ويكون في الشريعة تكليف يشق على المكلفين، وتعجز عنه قوى العاملين، وإنما هو لسعادة الناس في الدنيا والآخرة.

الإيمان بالأنبياء والرسول فيه كمال عبادتنا التي فيها سعادتنا في الدنيا والآخرة؛ "ولا يمكننا أن نعرف ذلك إلا إذا بينه لنا فاختار منا تفضلا منه ورحمة قوما فطرهم على الفضائل والكمالات، وعصمهم من الرذائل والنقائص، وهبأهم ملاقاتة الملائكة الأطهار؛ ليتلقوا منهم وحي الله وبيانه للعباد، فيبلغوه إليهم ويكونوا قدوة لهم في تنفيذه والعمل به"<sup>(55)</sup>.

فإذا علم المسلم أن الأنبياء معصومون من الكبائر والصغائر، وعدم كتمانهم لشيء مما أمروا بتبليغه وصدقهم في كل ما أخبروا به عن الله عز وجل اطمأنت نفسه، وارتاح باله، وعبد الله على علم وبصيرة، وزال عنه القلق والخوف، وابتعد عن التخبط والضلال، وازداد حبه لخالقه وشعر بمعيته معه؛ لأنه لم يترك عبادة سدى هملأ لا يعرفهم ما ينفعهم في معاشهم ومعادهم، بل بعث فيهم من يبين لهم الطريق ويبين لهم سبل الهداية والرشاد، ويخرجهم من الظلمات إلى النور.

كما أن الإيمان بالأنبياء والرسول وما جاؤوا به يحقق للمسلم الأمن النفسي؛ لأنه يكشف له ما لا يستطيع العقل البشري الوصول إليه من الأمور الغيبية التي تفوق قدراته العقلية، ولا سبيل للوصول إليها إلا عبر ما جاء القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، وعبر أنبياء الله ورسله.

والإيمان بالأنبياء والرسول ومعرفة سيرتهم، يحقق للمسلم الرضا والسعادة مهما واجه في حياته وطريقه الدعوي من مشاق ومتاعب؛ لأنه يعلم مقدار ما تحمّلوه من أذى أقوامهم، وما صبروا عليه من مشقات الدعوة، والافتداء والتأسي بهم في ذلك، ومتابعتهم على نهجهم وسنتهم، وسيرتهم ودعوتهم إلى الله قال تعالى: { لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا } [سورة الأحزاب: 21].

الإيمان بالأنبياء والرسول يورث في النفس الرضا والاطمئنان في ما يواجهه المسلم بعد موته فهم من أناروا للسلم طريق الهداية والخير والفلاح، وفي بيان وظيفة الرسل والأنبياء قال -صلى الله عليه وسلم-: (أيها الناس ليس من شيء يقربكم إلى الجنة، ويباعدكم من النار، إلا قد أمرتكم به، وليس شيء يقربكم من النار، ويباعدكم من الجنة إلا قد نهيتكم عنه)<sup>(56)</sup>.

55 العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، محمد الصالح رمضان، عبد الحميد بن باديس، دار الفتح - الشارقة ط1، 1995م، ت: محمد الصالح رمضان، ص85.

56 اخرجه ابن أبي شيبة، (35473)، تخريج شرح السنة، 4111، والبيهقي في شعب الإيمان، (10376)، باختلاف يسير.

الإيمان بالرسول يورث الأمن التام والسكينة من جهة أن الرسل إنما جاؤوا بشرائع مقصودها حفظ: (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال)، وحفظ هذه الضروريات يحقق الأمن النفسي التام، ويمتدح النفس السكينة والأمن. يقول العز بن عبد السلام رحمه الله: "معظم مقاصد القرآن: الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها" (57).

ويقول أيضاً رحمه الله: "الشريعة كلها مصالح، إما تدرأ مفاسد، أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ فتأمل وصيته بعد نداءه، فلا تجرد إلا خيراً يحنك عليه، أو شراً يزعجك عنه، أو جمعاً بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد؛ حثاً على اجتناب المفاسد، وما في بعض الأحكام من المصالح حثاً على إتيان المصالح" (58).

يقول الشاطبي رحمه الله: "إذا ثبت أن الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الأخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل ولا بحسب الجزء، وسواء في ذلك ما كان من قبيل الضروريات، أو الحاجيات، أو التحسينيات... فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أهدى وأكفياً، وعماماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين، وجميع الأحوال، وكذلك وجدنا الأمر فيها والحمد لله" (59).

الإيمان بالرسول يورث الأمن التام والسكينة من جهة أن الرسل إنما جاؤوا بالفرقان الذي يفرق بين الحق والباطل، والهدى والضلال، وهذا التفريق يحقق السعادة والاستقرار والأمن. يقول ابن تيمية -رحمه الله -: "جماع الفرقان بين الحق والباطل، والهدى والضلال والرشاد والغى، وطريق السعادة والنجاة، وطريق الشقاوة والهلاك أن يجعل ما بعث الله به رسله وأنزل به كتبه هو الحق الذي يجب اتباعه، وبه يحصل الفرقان، والهدى، والعلم والإيمان، فيصدق بأنه حق وصدق، والنافع منه ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم وقد يكون علم من غير الرسول صلى الله عليه وسلم لكن في أمور دنيوية مثل: الطب، والحساب، والفلاحة، والتجارة ومن سوى الرسول: إما أن يكون في علمه بها نقص أو فساد" (60).

فما قاله الرسول صلى الله عليه وسلم " فهو حق، وما أخبر به فهو صدق، وهو الإمام المحكم الذي إذا تنازع الناس في شيء، وجب ردّ نزاعهم إليه، فما يوافق أقواله، وأفعاله فهو الحق، وما يخالفها، فهو مردود على قائله وفاعله، كائناً من كان" (61). قال الله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [سورة النساء: 59].

الإيمان بالرسول يورث الأمن التام والصحة النفسية للإنسان من جهة أن الرسول المعصوم قد دل على الطريق القويم، فمن سلكه واستقام عليه نال الخير عاجلاً وآجلاً، فعن العرياض بن سارية- رضي الله عنه- يقول:

57 قواعد الأحكام، 8/1.

58 المصدر نفسه، 73/2.

59 الموافقات، 73/2.

60 مجموع الفتاوى، ص 135-136.

61 ابن القيم، أعلام الموقعين، 49/1.

وعظنا رسول الله صلى الله عليه وسلم موعظة ذرفت منها العيون، ووجلّت منها القلوب، فقلنا: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم إن هذه لموعظة مودع، فما تعهد إلينا؟ قال: "قد تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هلك، من يعيش منكم فيسرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بما عرفتم من سنتي، وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وعليكم بالطاعة، وإن عبداً حبشياً، فإنما المؤمن كالجمل الأنف حيثما قيد انقاد"<sup>(62)</sup>.

وقولهم: (فما تعهد إلينا) (يعنون وصيةً جامعةً كافيةً، فإنهم لما فهموا أنه مودعٌ استوصوه وصيةً ينفعهم بها التمسك بعده، ويكون فيها كفاية لمن تمسك بها، وسعادة له في الدنيا والآخرة"<sup>(63)</sup>).

وقوله صلى الله عليه وسلم ( لا يزيغ ) من الإزاعة بمعنى الإمالة عن الحق، يقال زاع عن الطريق يزيغ إذا عدل عنه"<sup>(64)</sup>. وعن أبي هريرة - رضي الله عنه - قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ( خَلَفْتُ فِيكُمْ شَيْعِينَ لَنْ تَضَلُّوا بَعْدَهُمَا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّتِي، وَلَنْ يَفْتَرِقَا؛ حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْفُجُورَ )"<sup>(65)</sup>.

قال الزرقاني: "فإنما الأصولان اللذان لا عدول عنهما، ولا هدي إلا منهما، والعصمة والنجاة لمن تمسك بهما واعتصم بجبلهما، وهما العرفان الواضح، والبرهان اللائح بين الحق إذا اقتفاهما، والمبطل إذا حلاهما، فوجوب الرجوع إليهما معلوم من الدين ضرورة، لكن القرآن يحصل العلم القطعي يقيناً، وفي السنة تفصيل معروف"<sup>(66)</sup>.

#### المبحث الخامس: أثر الإيمان باليوم الآخر في تحقيق الأمن النفسي

إنَّ مجتمعاتاً يسودُ بين أهلها الإيمانُ بالله عز وجل واليقينُ بالآخرة والجزاء والحساب، لا شكَّ أنه مجتمعٌ تسوده الحُبَّةُ ويعمُّه السلامُ؛ لأنَّ تعظيمَ الله سبحانه سيجعلُ هذه النفوسَ لا ترضى بغيرِ شرعِ الله عز وجل بديلاً، ولا تقبلُ الاستسلامَ إلا لحكمه، وهذا بدوره سيُضفي الأمنَ والأمانَ على مثل هذه المجتمعات، ويشعر الفرد بالأمن النفسي بين هذا المجتمع؛ لأنهم يخافون الله ويخافون يوم الفصل والجزاء، فلا تحاكم إلا لشرع الله، ولا تعامل إلا بأخلاق الإسلام الفاضلة: فلا خيانة، ولا غش، ولا ظلم، ولا يعني هذا أنه لا يوجد في المجتمعات المسلمة من يظلم أو يخون أو يغش، فهذا لم يسلم منه عصرُ النبوة ولا الخلافة الراشدة، لكنَّ هذه المعاصي تبقى فرديةً، يؤدَّب أفرادها بحكم الله عز وجل وحدوده، إذا لم يردعهم وزع الدين والخوف من الله، والحالات الفردية تلك ليست عامةً، قال تعالى: { الَّذِينَ آمَنُوا وَمَنْ يَلْبَسُوا إِيمَانَهُمْ يَظْلِمُ أَوْلِيكَ هُمْ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ } [سورة الأنعام: 82]<sup>(67)</sup>.

الإيمان باليوم الآخر يورث الأمن التام والصحة النفسية للإنسان من جهة حصول الطمأنينة للمستقيم على شرع الله بالحياة الأبدية الطيبة في جنة عرضها السموات والأرض بعد عبور هذه الدنيا المليئة بالمنغصات والمكدرات قال تعالى: { الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ طَيِّبِينَ يَقُولُونَ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ } [سورة

62 أخرجه ابن ماجه، (43)، وأحمد، (17142)، قال الألباني: صحيح، تخريج كتاب السنة، ص49.

63 ابن رجب: جامع العلوم والحكم، 2/ 116.

64 انظر: ابن الأثير: النهاية، 2/ 125.

65 رواه الدارقطني: (245 /4) برقم: (149)، وابن عبد البر التمهيد، 24 / 331 .

66 شرح الموطأ، 4 / 307- 308 .

67 ينظر: المهذب في ثمرات الإيمان، علي بن نايف الشحود، ص132.



النحل: [32]. قال الطبري: "كذلك يجزي الله المتقين الذين تقيض أرواحهم ملائكة الله، وهم طيبون بتطهير الله إياهم بنظافة الإيمان، وطهر الإسلام في حال حياتهم وحال مماتهم" (68).

وقال سبحانه: { إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ (30) نَحْنُ أَوْلِيَائُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ (31) } [سورة فصلت: 30 - 31].

قال ابن سعدي: "يجزى تعالى عن أوليائه، وفي ضمن ذلك، تنشيطهم، والحث على الاقتداء بهم، فقال: { إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا } أي: اعترفوا ونطقوا ورضوا بربوبية الله تعالى، واستسلموا لأمره، ثم استقاموا على الصراط المستقيم، علماً وعملاً فلهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة. { تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ } الكرام، أي: يتكرر نزولهم عليهم، مبشرين لهم عند الاحتضار. { أَلَّا تَخَافُوا } على ما يستقبل من أمركم، { وَلَا تَحْزَنُوا } على ما مضى، فنفوا عنهم المكروه الماضي والمستقبل، { تَحْزَنُوا وَأَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ } فإنها قد وجبت لكم وثبتت، وكان وعد الله مفعولاً ويقولون لهم أيضاً - مثبتين لهم، ومبشرين: { نَحْنُ أَوْلِيَائُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ } يحثوهم في الدنيا على الخير، ويزينونه لهم، ويرهبوهم عن الشر، ويقبحونه في قلوبهم، ويدعون الله لهم، ويثبتوهم عند المصائب والمخاوف، وخصوصاً عند الموت وشدته، والقبر وظلمته، وفي القيامة وأهوالها، وعلى الصراط، وفي الجنة يهنئوهم بكرامة ربه، ويدخلون عليهم من كل باب { سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَبِعَمِّي الدَّارِ } [سورة الرعد: 24]. ويقولون لهم أيضاً: { وَلَكُمْ فِيهَا } أي: في الجنة { مَا تَشْتَهِي أَنْفُسُكُمْ } قد أعد وهبى. { وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ } أي: تطلبون من كل ما تتعلق به إرادتكم وتطلبونه من أنواع اللذات والمشتهيات، مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر" (69).

والاعتقاد بالآخرة يؤدي دوره الأساسي في إفاضة السلام على روح المؤمن وعامله، ونفي القلق والسخط والقنوط، واليأس، فالحساب الختامي ليس في هذه الأرض؛ والجزاء الأوفى ليس في هذه العاجلة، إنه في اليوم الآخر؛ والعدالة المطلقة مضمونة في هذا الحساب، فلا ندم على الخير والجهاد في سبيله إذا لم يتحقق في الأرض أو لم يلق جزاءه، ولا قلق على الأجر إذا لم يوف في هذه العاجلة بمقاييس الناس، فسوف يوفاه بجزان الله، ولا قنوط من العدل إذا توزعت الحظوظ في الرحلة القصيرة على غير ما يريد، فالعدل لا يبد واقع، وما الله يريد ظلماً للعباد (70). فإذا آمن المسلم بكل هذا تحقق لديه الأمن النفسي وزال عنه القلق والتوتر.

الإيمان باليوم الآخر يحقق الأمن النفسي للإنسان من جهة أنه اليوم الحق الذي يقتض للمظلوم من الظالم، ويعود الحق إلى أصحابه، وهذا اليوم الذي يقام فيه ميزان العدل ويظهر كمال عدل الله سبحانه: { وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَمْ بِنَا حَاسِبِينَ } [سورة الأنبياء: 47].

68 جامع البيان في تأويل القرآن، 17 / 198.

69 تيسير الكريم الرحمن، 748.

70 أثر الإيمان باليوم الآخر على الامن النفسي، موسوعة البحوث والمقالات العلمية، د.ط، د.ت، ص 25.

وعن عائشة- رضي الله عنها- قالت: جاء رجل فقعد بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله! إن لي مملوكين يكذبوني ويخونوني ويعصوني، وأشتمهم وأضربهم. فكيف أنا منهم؟ فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم-: (إذا كان يوم القيامة يحسب ما خانوك وعصوك وكذبوك في كفة، وعقابك إياهم في الكفة الأخرى، فإن كان عقابك إياهم بقدر ذنوبهم كان كفافاً لا لك ولا عليك، وإن كان عقابك إياهم دون ذنوبهم كان فضلاً لك، وإن كان عقابك إياهم فوق ذنوبهم اقتص لهم منك الفضل) فتحنى الرجل وجعل يهتف ويبكي، فقال له رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "أما تقرأ قول الله تعالى: ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَإِنْ كَانَ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَزْءٍ لَأَبْتَنَّا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَاسِبِينَ﴾ فقال الرجل: يا رسول الله! ما أجد لي ولهُؤلاء شيئاً خيراً من مفارقتهم، أشهدك أنهم كلهم أحرار..(71).

الإيمان باليوم الآخر يحقق الأمن النفسي للإنسان من جهة أنه اليوم الذي يضحك فيه المؤمنون من الكافرين الظالمين، فهو يوم تشفى فيه صدور ونفوس المظلومون من الظالمين، وهو يوم الفرح الأكبر، قال تعالى: ﴿ فَالْيَوْمَ الَّذِينَ آمَنُوا مِنَ الْكُفَّارِ يَضْحَكُونَ (34) عَلَى الْأَرَائِكِ يُنظَرُونَ (35) هَلْ تُؤْتَىٰ بِالْكَفَّارِ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (36) ﴾ [سورة المطففين: 34-36].

قال ابن عاشور: "إن استهزاءهم بالمؤمنين في الدنيا كان سبب في جزاءهم بما هو من نوعه في الآخرة إذ جعل الله الذين آمنوا يضحكون من المشركين فكان جزاء وفاقا. وتقدم "اليوم" على ﴿ يَضْحَكُونَ ﴾ للاهتمام به لأنه يوم الجزاء العظيم الأبدى"(72).

الإيمان باليوم الآخر يحقق الأمن النفسي للمسلم من جهة حصول الأمن والوقاية من شرور وويلات يوم القيامة قال تعالى: ﴿ فَوْقَاهُمْ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا ﴾ [سورة الإنسان: 11]. قال القرطبي: ﴿ فَوْقَاهُمْ اللَّهُ ﴾ أي دفع عنهم ﴿ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ ﴾ أي بأسه وشدته وعذابه ﴿ وَلَقَّاهُمْ ﴾ أي آتاهم وأعطاهم حين لقوه أي راوه ﴿ نَضْرَةً ﴾ أي حسنا ﴿ وَسُرُورًا ﴾ أي جورا. قال الحسن ومجاهد: ﴿ نَضْرَةً ﴾ في وجوههم ﴿ وَسُرُورًا ﴾ في قلوبهم"(73).

وقال ابن كثير: ﴿ فَوْقَاهُمْ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ ﴾ أي: آمنهم مما خافوا منه ﴿ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً ﴾ أي: في وجوههم ﴿ وَسُرُورًا ﴾ أي: في قلوبهم. قاله: الحسن البصري، وقتادة، وأبو العالية، والربيع بن أنس. وهذه كقوله تعالى: ﴿ وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفَرَةٌ (38) صَاحِكَةٌ مُّسْتَبْشِرَةٌ (39) ﴾ [سورة عبس: 38-39]. وذلك أن القلب إذا سُرَّ استنار الوجه"(74).

الإيمان باليوم الآخر يحقق الأمن النفسي للمسلم من جهة أن فيه تسليية للمؤمن الذي فاته شيء من نعيم الدنيا وملذاتها، بما سيناله من نعيم الآخرة قال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا (30) أُولَئِكَ لَهُمْ جَنَّاتٌ عَدْنٌ يَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ وَيَلْبَسُونَ ثِيَابًا

71 رواه أحمد، والترمذي، وهو حديث صحيح.

72 التحرير والتنوير، 30/ 190.

73 الجامع لأحكام القرآن، 19/ 136.

74 تفسير القرآن العظيم، 8/ 289.

خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَإِسْتَبْرَقٍ مُتَّكِبِينَ فِيهَا عَلَى الْأَرَائِكِ نِعَمَ الثَّوَابِ وَحَسُنَتْ مُرْتَفَعًا (31) { [سورة الكهف: 30-31].

الإيمان باليوم الآخر يحقق الأمن النفسي للمسلم من جهة مراقبته ومحاسبته لنفسه من أن تحيد عن الاستقامة، فهذا الخوف من الانحراف والضلال وعدم الوقوع في المعاصي التي تمرض النفوس وتهلكها، يثمر استقامة ونوراً وطمأنينة وأماناً واستقرار للنفس.

كما أنه يورث الأمن والأمان للآخرين من جهة أنه يمنع من ممارسة الظلم والبغي والإفساد في الأرض، فهو رادع عن كل أولئك، لينعم الجميع بحياة طيبة مطمئنة آمنة مستقرة، يسودها العدل، وينعم المجتمع.

المبحث السادس: أثر الإيمان بالقضاء والقدر في تحقيق الأمن النفسي

الإيمان بالقضاء والقدر ركن من أركان الإيمان لا يتم إيمان المؤمن إلا به، "ذهب أهل السنة إلى أن من حقيقة الإيمان بالقضاء والقدر التسليم المطلق لله عز وجل، والرضا بحكمه، قال تعالى: { مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } [سورة التغابن: 11]".<sup>(75)</sup>

وما لا يختلف فيه اثبات أن الإيمان بالقضاء والقدر جانب مهم من جوانب العقيدة الإسلامية، ولهذا الإيمان أثره الواضح في سلوك المرء وتصرفاته وفي موقفه من الوقائع والأحداث التي تفاجئ الإنسان في هذه الحياة، ويجب أن يقوم هذا الإيمان على المعنى الصحيح للقضاء والقدر، ولا يوجد ذلك المعنى الصحيح إلا في الوحي الإلهي المتمثل في القرآن الكريم، والسنة المطهرة، ولا يجوز بوجه من الوجوه الاستعاضة عن هذا المصدر ولا إشراك غيره معه كمصدر أصيل"<sup>(76)</sup>.

يقول الشيخ عبد الرحمن المحمود: "الإيمان بالقدر أحد أركان الإيمان الستة، ولا يقبل الله من عبدٍ صرفاً ولا عدلاً حتى يؤمن به وفق ما جاءت به النصوص، ولالإيمان به معالم منها: الإدراك الجازم بأن الله عز وجل حكم عدل لا يظلم أحداً، والاعتقاد الجازم بأنه سبحانه قد علم كل شيء أولاً، وأنه قد أحاط بكل شيء علماً، وبهذا يصل العبد إلى كمال الراحة والطمأنينة فيما قدره الله تعالى له، فلا يجزع من مصيبة، ولا يضرب نصوص الشرع بعضها ببعض"<sup>(77)</sup>.

ويقول: "الإيمان بالقضاء والقدر هو السعادة، وهو ركن الإفادة من هذه الدنيا والاستفادة، منه تنشرح الصدور، ويعلوها الفرح والحبور، وتتراح عنها الأحزان والكدور، فما أحلاها من حياة عندما يسلم العبد زمام أموره

75 رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، أبو الحسن الأشعري، (المتوفى: 324هـ): عبد الله شاکر محمد الجنيدى، الناشر، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1413هـ، هامش ص138.

76 العقل والنقل عند ابن رشد، أبو أحمد محمد أمان بن علي جامي علي، بحث منشور بمجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، طبعة: السنة الحادية عشرة، العدد الأول، غرة رمضان، 1398هـ/1978م، ص97.

77 دروس للشيخ عبد الرحمن صالح المحمود، عبد الرحمن بن صالح المحمود، مصدر الكتاب، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، <http://www.islamweb.net> [الكتاب مرقم آليا، ورقم الجزء هو رقم الدرس - 32 درسا] 1/13.

لخالقه، فيرضى بما قسم له، ويسلم لما قدر عليه، فتراه يحكي عبداً مستسماً لمولاه، الذي خلقه وأنشأه وسواه، وبنعمه وفضله رباه وغذاه، فيسعد في الدنيا ويؤجر في الآخرة" (78).

ولا يتم ذلك إلا لمن فهم القضاء والقدر، وعرف أسرارها، وعلم حكمه على فهم سلف الأمة، فهم على علم أقدموا، وعن فهم كفوا وأحجموا، فلا بد من الوقوف حيث وقفوا، وقصر الأفهام على ما فهموا.

الإيمان بالقضاء والقدر يحقق للمسلم الأمن النفسي والاستقرار الروحي من جهة أن المرء إذا أيقن بأن كل شيء حادث إنما هو بقضاء الله وقدره، وأسلم نفسه لهذا اليقين، فإنه لا يحزن ولا يصيبه القلق والاضطراب عند حصول مكروه، أو فاتته إدراك مرغوب ومحجوب. "ومن ثمرات الإيمان بالقضاء والقدر تحويل الخن إلى منح والمصائب إلى أحر؛ كما قال تعالى: { مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ } [سورة التغابن: 11] قال علقمة: هو الرجل تصيبه المصيبة، فيعلم أنها من عند الله، فيرضى ويسلم، ومعنى الآية الكريمة: من أصابته مصيبة، فعلم أنها من قدر الله، فصبر واحتسب واستسلم لقضاء الله؛ هدى الله قلبه، وعوضه عما فاتته من الدنيا هدى في قلبه ويقينا صادقا، وقد يخلف الله عليه ما كان أحد منه أو خيرا منه، وهذا في نزول المصائب التي هي من قضاء الله وقدره، لا دخل للعبد في إيجادها؛ إلا من ناحية أنه تسبب في نزولها به حيث قصر في حق الله عليه بفعل أمره وترك نهيهِ؛ فعليه أن يؤمن بقضاء الله وقدره، ويصحح خطأه الذي أصيب بسببه" (79).

وقال سبحانه: { مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ } (22) لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (23) { [سورة الحديد: 22-23].

وعن ابن عباس - رضي الله عنهما - قال: كنت خلفت رسول الله صلى الله عليه وسلم يوماً فقال: (يا غلام إني أعلمك كلمات: احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك، إذا سألت فاسأل الله، وإذا استعنت فاستعن بالله، واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن ينفعوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك، ولو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك، رفعت الأقلام، وحفت الصحف) (80).

قال ابن رجب: "إن ما يصيب العبد في دنياه مما يضره أو ينفعه، فكله مقدر عليه، ولا يصيب العبد إلا ما كتب له من ذلك في الكتاب السابق، ولو اجتهد على ذلك الخلق كلهم جميعاً. واعلم أن مدار جميع هذه الوصية على هذا الأصل، وما ذكر قبله وبعده، فهو متفرع عليه، وراجع إليه، فإن العبد إذا علم أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له من خير وشر، ونفع وضر، وأن اجتهد الخلق كلهم على خلاف المقدور غير مفيد البتة، علم حينئذ أن الله وحده هو الضار النافع، المعطي المانع، فأوجب ذلك للعبد توحيد ربه - عز وجل - وإفراده بالطاعة، وحفظ حدوده" (81).

78 المرجع نفسه، 1/22.

79 الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، دار ابن الجوزي، ط4، 1420هـ/1999م، ص303.

80 رواه الترمذي، حديث رقم (2516)، وقال: حديث حسن صحيح.

81 جامع العلوم والحكم، 193.

"الإيمان بالقضاء والقدر: أنه يوجب للعبد سكون القلب وطمأنينته وقوته وشجاعته؛ لعلمه أن ما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه، كما أنه يسلي العبد عن المصائب ويوجب له الصبر والتسليم والقناعة بما رزقه الله، قال تعالى: : وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ { قال بعض السلف: هو الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضى ويسلم" (82).

من ثمرات الإيمان بالقضاء والقدر: طمأنينة القلب وارتياحه، وعدم القلق في هذه الحياة، عندما يتعرض الإنسان لمشاق الحياة؛ لأن العبد إذا علم أن ما يصيبه فهو مقدر لا بد منه، ولا راداً له، فيعيش المسلم متوافق مع نفسه ومع محيطه، ومسلم بكل ما يلاقه في حياته، وهذا يحقق له الأمن النفسي والرضا.

الإيمان بالقضاء والقدر مصدر الراحة والطمأنينة لكل مسلم، وهو أمر لازم لكل عبد في كل وقت ليسعد في دنياه وأخراه، فيعلم أن ربه الملك العظيم له الخلق والأمر كله، يخلق ويرزق، ويعطي ويمنع، ويعز ويذل، ويكرم ويهين، ويحيي ويميت، ويهدي ويضل، ويعلم أن ربه عليم بكل شيء، لا يعزب عنه مثقال ذرة من ملكه العظيم، فإذا آمن المسلم وأيقن بكل هذه الأمور تحقق عنده الأمن النفسي، وعاش في توافق مع نفسه ومجتمعه (83).

سكون القلب وطمأنينة النفس وراحة البال: فهذه الأمور من ثمرات الإيمان بالقضاء والقدر، وهي هدف منشود، فكل من على وجه البسيطة يتبناها ويبحث عنها، وإنك لتجد عند خواص المسلمين من العلماء العاملين، والعباد القانتين المتبعين، من سكون القلب، وطمأنينة النفس ما لا يخطر على بال، ولا يدور حول ما يشبهه خيال، فلهم في ذلك الشأن القدح المعلق والنصيب الأوفى فهذا أمير المؤمنين عمر بن عبد العزيز - رضي الله عنه - يقول: أصبحت ومالي سرور إلا في مواضع القضاء والقدر، وهذا شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - يقول: إن في الدنيا جنة من لم يدخلها لم يدخل جنة الآخرة، ويقول مقولته المشهورة التي قالها عندما اقتيد إلى السجن: ما يصنع أعدائي بي، أنا جنتي وبستاني في صدري، أينما رحلت فهي معي لا تفارقي، أنا حسي خلوة، وقتلي شهادة، وإخراجي من بلدي سباحة، بل إنك تجد عند عوام المسلمين من سكون القلب وراحة البال، وبرد اليقين ما لا تجده عند كبار الكتاب والمفكرين والأطباء من غير المسلمين فكم من الأطباء غير المسلمين على سبيل المثال من يعجب، ويذهب به العجب كل مذهب، وذلك إذا كان لديه مريض مسلم واكتشف أنه مصاب بداء خطير - كالسرطان مثلاً - فترى هذا الطبيب يحتر في كيفية إخبار هذا المريض، ومصارحته بعلته، فتجده يقدم رجلاً ويؤخر الأخرى، وتجده يمهد الطريق، ويضع المقدمات، كل ذلك خشية من ردة فعل المريض إزاء هذا الخبر، وما أن يُعلمه بمرضه، ويخبره بعلته - إلا ويفاجأ بأن هذا المريض يستقبل هذا الخبر بنفس راضية، وصدر رحب، وسكينة وهدوء. لقد

82 التنبهات اللطيفة فيما احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة، أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد آل سعدي، (المتوفى: 1376هـ)، دار طيبة، الرياض، ط1، 1414هـ، ص103 - 104.

83 يُنظر: موسوعة الفقه الإسلامي، محمد بن إبراهيم بن عبد الله التوبجري، بيت الأفكار الدولية، ط1، 1430 هـ/2009م، 436/1.

أدهش كثيراً من هؤلاء إيمان المسلمين بالقضاء والقدر فكتبوا في هذا الشأن، معبرين عن دهشتهم، مسجلين شهادتهم بقوة عرائم المسلمين، وارتفاع معنوياتهم، وحسن استقبالهم لصعوبات الحياة<sup>(84)</sup>.

الإيمان بالقضاء والقدر يحقق للمسلم الأمن النفسي والاستقرار الروحي من جهة تخفيف المصائب والفتن التي تقع عليه؛ لعلمه بأن ذلك من عند الله سبحانه، وأن ذلك يتضمن حكماً وفوائد تعود عليه بالخير عاجلاً أو آجلاً، كما جاء في الحديث: (عجبا لأمر المؤمن، إن أمره كله خير، وليس ذاك لأحد إلا للمؤمن، إن أصابته سراء شكر، فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر، فكان خيراً له)<sup>(85)</sup>.

قال ابن عثيمين رحمه الله: "لأن المؤمن يؤمن بأن كل شيء بقضاء الله، فيكون دائماً في سرور، ودائماً في انشراح، لأنه يعلم إن ما أصابه فانه من الله: إن كان ضراء صبر وانتظر الفرج من الله ولجأ إلى الله تعالى في كشف هذه الضراء، وإن كان سراء شكر وحمد الله وعلم إن ذلك لم يكن بحوله ولا قوته لكن بفضل من الله ورحمة"<sup>(86)</sup>.  
فإن الله سبحانه لا يخلق شراً محضاً، بل كل ما يخلقه ففيه حكمة هو باعتبارها خيراً، ولكن قد يكون فيه شر لبعض الناس، وهو شر جزئي إضافي، فأما شر كلي، أو شر مطلق، فالرب منزعه عنه، وهذا هو الشر الذي ليس إليه، وأما الشر الجزئي الإضافي فهو خير باعتبار حكمته، ولهذا لا يضاف الشر إليه مفرداً قط، بل إما أن يدخل في عموم المخلوقات كقوله: { وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ } [سورة الأنعام: 101]. وإما أن يضاف إلى السبب كقوله: { مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ } [سورة الفلق: 2]. وإما أن يحذف فاعله كقول الجن: { وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشْرٌ أُرِيدُ بَمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِمَنْ رَبُّهُمْ رَشَدًا } [سورة الجن: 10]."<sup>(87)</sup>

الإيمان بالقضاء والقدر يحقق للمسلم الأمن النفسي، والاستقرار الروحي من جهة حمايته من كثير من الأمراض النفسية المعنوية ومن ذلك:

1. تحرير الإنسان من الخضوع لسلطان الكهان والعرافين والدجالين ذلك لاعتقاده بأن الكون وما فيه إنما هو بقضاء الله وقدره يسير، وذلك الأمر غيب لا يطلع عليه أحد إلا الله تعالى .
2. الكبر والتعالي على الخلق: فالقضاء والقدر يظهر عجز الإنسان في معرفة ما ينتظره في مستقبل أيامه، كما يظهر عجزه وافتقاره إلى الله سبحانه .
3. الحسد والضغينة: فالعبد إذا علم أن الله هو مقسم الأرزاق، قنع بما لديه وكف أذاه على من أنعم الله عليه بالرزق.

84 الوسطية في القرآن الكريم، علي محمد الصلابي، مكتبة الصحابة، الشارقة، الإمارات، مكتبة التابعين، القاهرة، مصر، ط1، 1422 هـ / 2001 م، ص368-369..

85 رواه مسلم، كتاب الزهد والرقائق، حديث رقم: (2999).

86 شرح رياض الصالحين، 1/ 477.

87 ابن تيمية، الحسنة والسيئة، ص44-45، وينظر: ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ص169.

4. الخوف: فالإيمان يثمر استقراراً لدى الإنسان فهو يعلم بأن الله مدبر هذا الكون بما فيه وأنه وحده القادر على جلب النفع له، ومنع الضر عنه، منحه ذلك شعوراً بالأمن على رزقه وحياته ومعاشه في هذه الدنيا .

5. عدم اليأس من روح الله، فلا تتسرب إلى نفسه مشاعر الاضطراب وفقدان الأمل حتى ولو كان ظاهر الأمر الذي أصابه فيه شر، قال تعالى: { وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ } [سورة البقرة:216].

قال ابن القيم: " في هذه الآية عدة حكم وأسرار ومصالح للعبد فإن العبد إذا علم أن المكروه قد يأتي بالحبوب، والحبوب قد يأتي بالمكروه لم يأمن أن توافيه المضرة من جانب المسرة، ولم ييأس أن تأتيه المسرة من جانب المضرة؛ لعدم علمه بالعواقب، فإن الله يعلم منها ما لا يعلمه العبد وأوجب له ذلك أموراً: منها أنه لا أنفع له من امتثال الأمر وإن شق عليه في الابتداء؛ لأن عواقبه كلها خيرات ومسرات ولذات وأفراح وإن كرهته نفسه، فهو خير لها وأنفع، وكذلك لا شيء أضر عليه من ارتكاب النهي وإن هويته نفسه ومالت إليه، وإن عواقبه كلها آلام وأحزان وشورور ومصائب... ومن أسرار هذه الآية: إنها تقتضي من العبد التفويض إلى من يعلم عواقب الأمور، والرضا بما يختاره له ويقضيه له؛ لما يرجو فيه من حسن العاقبة، ومنها أنه لا يقترح على ربه ولا يختار عليه، ولا يسأله ما ليس له به علم، فلعل مضرتة وهلاكه فيه، وهو لا يعلم فلا يختار على ربه شيئاً بل يسأله حسن الاختيار له، وأن يرضيه بما يختاره فلا أنفع له من ذلك، ومنها انه إذا فوض إلى ربه ورضى بما يختاره له أمدد فيما يختاره له بالقوة عليه والعزيمة والصبر، وصرف عنه الآفات التي هي عرضة اختيار العبد لنفسه، وأراه من حسن عواقب اختياره له ما لم يكن ليصل إلى بعضه بما يختاره هو لنفسه"<sup>(88)</sup>.

الإيمان بالقضاء والقدر يحقق للمسلم الأمن النفسي والاستقرار الروحي من جهة" أنه يعلم أنه ما وصل إليه من الخير على أيّ صفة كان وبيد من اتفق فهو منه عز وجل، فيحصل له بذلك من الحبور والسورور ما لا يقدر قدره، لما له سبحانه من العصمة التي تضيق أذهان العباد عن تصوّرها، وتقصر عقولهم عن إدراك أدنى منازلها... وما أحسن ما قاله الحربي: من لم يؤمن بالقدر لم يتهنّ بعيشه"<sup>(89)</sup>.

الإيمان بالقضاء والقدر يحقق للمسلم الأمن النفسي والاستقرار الروحي من جهة أنه يفضي إلى الاستقامة على منهجٍ سواء في السراء والضراء، لا تبطره النعمة، ولا تبتسه المصيبة، فهو يعلم أن كل ما أصابه من نعم وحسنات فمن الله لا بدكائه وحسن تدبيره، وإذا أصابه الضراء والبلاء علم أن هذا بتقدير الله ابتلاءً منه، فلا يجزع ولا ييأس، بل يحتسب ويصبر، فيسكب هذا الإيمان في قلب المؤمن الرضا والطمأنينة<sup>(90)</sup>.

الإيمان بالقضاء والقدر يحقق للمسلم الأمن النفسي، والاستقرار الروحي من جهة أن المؤمن بالقدر دائماً على حذر من أن يأتيه ما يضره، كما يخشى أن يختم له بخاتمة سيئة، وهذا لا يدفعه إلى التكاسل والخمول، بل

88 الفوائد، 35-37.

89 قطر الولي على حديث الولي، الشوكاني، 396.

90 يُنظر: القضاء والقدر، عمر الأشقر، ص 109-110.

يدفعه إلى المجاهدة الدائبة للاستقامة، والإكثار من الصالحات، ومجانبة المعاصي والموبقات، كما يبقى قلب العبد معلقاً بخالقه، يدعو ويرجو ويستعينه، ويسأله الثبات على الحق كما يسأله الرشد والسداد<sup>(91)</sup>.

الإيمان بالقضاء والقدر يثبت قلب المؤمن عند المصائب ويعصمه من الغرور والفخر<sup>(92)</sup>، فالمسلم مطمئن القلب مهما تعاضمت المصائب والفتن، لأنه مسلم أمره الله، ومؤمن بقضائه وقدره، ويعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وإذا ناله خير من خيرات الدنيا لا يغتر بذكائه وعلمه وجهده، كما اغتر قارون قال تعالى: { قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي } [سورة القصص:78].

يقول ابن سعدي: "ومن فوائده: أنه يوجب للعبد شهود منة الله عليه فيما يمن به عليه من فعل الخيرات وأنواع الطاعات، فلا يعجب بنفسه ولا يدلي بعمله؛ لعلمه أنه تعالى هو الذي تفضل عليه بالتوفيق والإعانة وصرف الموانع والعوائق، وأنه لو وكل إلى نفسه لضعف وعجز عن العمل. كما أنه سبب لشكر نعم الله بما ينعم عليه من نعم الدين والدنيا. فإنه يعلم أنه ما بالعبد من نعمة إلا من الله وأن الله هو الدافع لكل مكروه ونقمة"<sup>(93)</sup>.

"و من ثمرات الإيمان بالقضاء والقدر: أنه يدفع الإنسان إلى العمل والإنتاج والقوة والشهامة، فالجاهد في سبيل الله يمضي في جهاده، ولا يهاب الموت؛ لأنه يعلم أن الموت لا بد منه، وأنه إذا جاء لا يؤخر، لا يمنع منه حصون ولا جنود { أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ } [سورة النساء:78]. { قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ } [سورة آل عمران:154]. وهكذا حينما يستشعر المجاهد هذه الدفعات القوية، من الإيمان بالقدر، يمضي في جهاده، حتى يتحقق النصر على الأعداء، وتتوفر القوة للإسلام والمسلمين"<sup>(94)</sup>، ويشعر المسلم بالسعادة والرضا ويتحقق لديه الأمن النفسي .

## الخاتمة:

وفيهما أهم النتائج التي توصل إليها البحث وهي:

1. الإيمان بالله تعالى يسهم في تحقيق الأمن النفسي للإنسان كل بحسب درجة إيمانه، فكل ما زاد الإيمان زادة الطمأنينة الحاصلة للإنسان، وزاد انتفاعه بهذا الإيمان، والعكس.
2. الإيمان بالملائكة يورث الإنسان الاستقامة على أمر الله حين يعلم بأن هناك من يدون ويسجل كل تصرفاته وأعماله، فيحرص على سلامة سجله مما يشن ويدين فيشمر ذلك تصحيح العمل والأوبة إلى الله تعالى، مما يورث الأمن والسكينة النفسية للإنسان، وبذلك يتحقق الأمن النفسي.

91 يُنظر: المرجع السابق، الصفحات نفسها.

92 أول مرة أتدبر القرآن، جمع وإعداد: عادل محمد خليل، قدم له: فهد سالم الكندري، د. محمد الحمود النجدي، د. عبدالمحسن زين المطيري، شركة إس بي، الكويت، ط3، 1438 هـ - 2017 م، ص221.

93 التنبيهات اللطيفة فيما احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة، ص104.

94 المختصر المفيد في عقائد أئمة التوحيد، أبي يوسف مدحت بن الحسن آل فراج، ص169.



3. الإيمان بالكتب السماوية تمنح النفس الشعور بالأمن والسكينة من جهة أن الله تعالى لم يترك الخلق يتخبطون في البحث عن السبل القويمة التي تجلب لهم المصالح وتدفع عنهم المفاسد، فأُنزل كتبه التي تضم أحكامه وشرائعه، والأهم منها أنه المسلم عرف عقيدته الصحيحة عبر هذه الكتب، وأجلها وأعظمها القرآن الكريم، وبذلك حصل المسلم على الإجابة على كل تساؤلاته التي يبحث عنها فعرف من أين جاء؟ ولماذا؟ وما المصير؟ فتحقق لديه الأمن النفسي.

4. الإيمان بالرسول يورث الأمن التام والسكينة من جهة عصمة الأنبياء والرسول، وأنهم مبلغون عن الله تعالى، فعلم المسلم صحة عقيدته ومنهجه وشريعته، فأورثه الأمن النفسي الذي فقدته الكثير من أهل الديانات الوضعية الأخرى التي يتخبط أصحابها هنا وهناك عليهم يجدون عقيدة يتمسكون بها، وشريعة صالحة يسرون عليها.

5. الإيمان باليوم الآخر يورث الأمن التام والصحة النفسية للإنسان من جهة حصول الطمأنينة للمستقيم على شرع الله بالحياة الأبدية الطيبة في جنة عرضها السموات والأرض بعد عبور هذه الدنيا المليئة بالمنغصات والمكدرات، فيعيش المسلم في سعادة وهناء مهما واجه في حياته الدنيا من منغصات؛ لأنه يعلم أن الحياة الأبدية هي الدار الآخرة، وأن الحياة الدنيا دار عبور، وابتلاء وامتحان.

6. الإيمان بالقضاء والقدر يحقق للمسلم الأمن النفسي والاستقرار الروحي من جهة أن المرء إذا أيقن بأن كل شيء حادث إنما هو بقضاء الله وقدره، وأسلم نفسه لهذا اليقين، فإنه لا يحزن ولا يصيبه القلق والاضطراب عند حصول مكروه، أو فاته إدراك مرغوب ومحبوب.

## قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أثر الإيمان بالله تعالى في تحقيق الأمن النفسي، عبدالرحمن بن معلا اللويحي، مقال على شبكة الأنترنت، تاريخ

الإضافة: 1437/6/9هـ / 2016/3/18م، رابط الموضوع الموضوع:

[https://www.alukah.net/personal\\_pages/0/100432/%D8%A3%D8%](https://www.alukah.net/personal_pages/0/100432/%D8%A3%D8%AB%D8%B1)

[.AB%D8%B1](https://www.alukah.net/personal_pages/0/100432/%D8%A3%D8%AB%D8%B1)

أثر الإيمان باليوم الآخر على الأمن النفسي، موسوعة البحوث والمقالات العلمية، د. ط، د. ت.

الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، دار ابن الجوزي، ط4،

1420هـ/1999م.

أركان الإيمان، علي بن نايف الشحود، ط4، 1431هـ / 2010م.

الإسلام والصحة النفسية، د. عمر شاهين، مقال مكتوب على شبكة الأنترنت على الرابط :

[.https://www.elazayem.com/main/İslâmîc\\_encyclopedia/null](https://www.elazayem.com/main/İslâmîc_encyclopedia/null)

إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب المعروف بابن قيم الجوزية (المتوفى: 751 هـ)، قدم له وعلق عليه وخرج أحاديثه وآثاره: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1، 1423 هـ.

إغاثة اللفهان من مصايد الشيطان، ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: 751 هـ).

أول مرة أتدبر القرآن، عادل محمد خليل، قدم له: فهد سالم الكندري، د. محمد الحمود النجدي، د. عبدالحسن زين المطيري، شركة إس بي، الكويت، ط13، 1438 هـ – 2017 م

التحرير والتنوير، (تحرير المعنى السديد وتوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد)، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: 1393 هـ)، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 م.

التربية الإسلامية أصولها ومنهجها ومعلمها، عاطف السيد، د. ط، د. ت. تفسير البيضاوي، البيضاوي، دار الفكر، بيروت.

تفسير السمرقندي، نصر بن محمد السمرقندي، دار الفكر بيروت.

تفسير الطبري، محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، 1405 هـ.

تفسير القرآن العظيم، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (المتوفى: 774 هـ)، ت. محمود حسن، دار الفكر، الطبعة الجديدة، 1414 هـ/1994 م.

تفسير القرآن العظيم، عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي، ابن كثير، ت: مصطفى السيد محمد وآخرون، مؤسسة قرطبة.

تفسير القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، دار الشعب القاهرة، د. ط، د. ت.

التنبهات اللطيفة فيما احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة، أبو عبد الله، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله بن ناصر بن حمد آل سعدي، (المتوفى: 1376 هـ)، دار طيبة، الرياض، ط1، 1414 هـ.

تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله السعدي (المتوفى: 1376 هـ) ت: عبد الرحمن بن معلا اللويح، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420 هـ/2000 م.

الجامع الصحيح المختصر، تأليف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، دار النشر: دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، 1407 هـ/1987، ط3، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا.

جامع العلوم والحكم، أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد بن رجب الحنبلي، دار المعرفة، بيروت، ط1، 1408 هـ.

الحسنة والسيئة، ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبو العباس، دار النشر: مطبعة المدني، القاهرة، ت: د. محمد جميل غازي.

دروس للشيخ عبد الرحمن صالح المحمود، عبد الرحمن بن صالح المحمود، مصدر الكتاب، دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية، <http://www.İslāmweb.net>]الكتاب مرقم آليا.

رسالة إلى أهل الثغر باب الأبواب، أبو الحسن الأشعري، (المتوفى: 324 هـ) ت: عبد الله شاکر محمد الجنيدي، الناشر، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1413 هـ.

رکائز الإيمان، محمد قطب، حققه وخرج أحاديثه ونسقه : علي بن نايف الشحود، ط1، 1430هـ/2009م.  
زيادات صحيح ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبو حاتم التميمي البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت،  
1414هـ/1993م، ط2، ت: شعيب الأرنؤوط.

السلسلة الصحيحة، محمد ناصر الدين الألباني، المكتبة الشاملة.

سنن ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، ت: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، د.ت.  
سنن الترمذي، محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت : أحمد محمد شاکر وآخرون.  
سنن الدار قطني، علي بن عمر أبو الحسن الدار قطني البغدادي، دار المعرفة، بيروت، 1386هـ/1966م، ت: السيد  
عبد الله هاشم يماني المدني.

السنن الكبرى، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، ت: د.عبد الغفار سليمان البنداري، دار الكتب العلمية،  
بيروت، 1411هـ/1991م، ط1.

شرح الأصول الثلاثة، للإمام محمد بن عبد الوهاب، دار رفحاء، السعودية، د.ت.

شرح العقيدة الطحاوية، صدر الدين محمد بن علاء الدين علي بن محمد ابن أبي العز الحنفي، الأذري الصالحي الدمشقي  
(المتوفى: 792هـ)، ت: أحمد شاکر، وزارة الشؤون الإسلامية، والأوقاف والدعوة والإرشاد، ط1، 1418هـ.

شرح الموطأ، مالك بن أنس الأصبحي المدني (المتوفى: 179هـ)، عبد الكرم بن عبد الله بن عبد الرحمن بن حمد الخضير،  
دروس مفرغة من موقع الشيخ الخضير، الكتاب مرقم آليا.

شرح ثلاثة الأصول، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، دار الثريا للنشر، ط4، 1424هـ/2004م.

شرح رياض الصالحين، الشيخ الطيب أحمد حطية، مصدر الكتاب: دروس صوتية قام بتفريغها موقع الشبكة الإسلامية،  
<http://www.İslāmweb.net>، الكتاب مرقم آليا.

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية  
(المتوفى: 751هـ)، دار الفكر، بيروت، 1398هـ/1978م، ت: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي.

صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ت: محمد فؤاد  
عبد الباقي.

الصواعق المرسله في الرد على الجهمية والمعطله، ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم  
الجوزية (المتوفى: 751هـ)، ت: علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، المملكة العربية السعودية،  
ط1، 1408هـ.

العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، محمد الصالح رمضان، عبد الحميد بن باديس، دار الفتح،  
الشارقة.

العقد الثمين في شرح أحاديث أصول الدين، حسين بن غنّام (أو ابن أبي بكر بن غنّام) النجدي الأحسائي المالكي،  
(المتوفى: 1225هـ)، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1423هـ/2003م، ت: محمد بن عبد الله

الهدبان.

- العقل والنقل عند ابن رشد، أبو أحمد محمد أمان بن علي جامي علي، بحث منشور بمجلة الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، طبعة: السنة الحادية عشرة، العدد الأول، غرة رمضان، 1398هـ/1978م.
- العقيدة الصحيحة وما يضاها ونواقض الإسلام، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، (المتوفى: 1420هـ)، الكتاب منشور على موقع وزارة الأوقاف السعودية.
- عقيدة أهل السنة والجماعة، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، (المتوفى: 1421هـ)، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 1422هـ.
- كتب ورسائل وفتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، أحمد عبد الحلیم بن تيمية الحراني أبو العباس، مكتبة ابن تيمية، ط2، ت: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي.
- مباحث في العقيدة، أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، د.ط، د.ت.
- مسند أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، ت: السيد أبو المعاطي النوري، عالم الكتب، بيروت.
- المنهاج في شعب الإيمان، الحسين بن الحسن بن محمد بن حلیم البخاري الجرجاني، أبو عبد الله الحلیمي المتوفى: 403هـ، ت: حلمي محمد فودة، دار الفكر، ط1، 1399هـ/1979م.
- المهذب في ثمرات الإيمان، علي بن نايف الشحود، ط1، دار المعمور، ماليزيا، 1430هـ/2009م.
- الموافقات، الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ)، ت: أبو عبدة مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، ط1، 1417هـ/1997م.
- موسوعة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة، محمد راتب النابلسي، دار المكتبي، سورية، دمشق، الحلبي، جادة ابن سينا، ط2، 1426هـ/2005م.
- موسوعة الفقه الإسلامي، محمد بن إبراهيم بن عبد الله التويجري، بيت الأفكار الدولية، ط1، 1430هـ/2009م، 436/1.
- نبذة في العقيدة الإسلامية، (مطبوع ضمن كتاب الصيد الثمين في رسائل ابن عثيمين)، محمد بن صالح بن محمد العثيمين، (المتوفى: 1421هـ)، دار الثقة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط1، 1412هـ/1992م.
- الوجيز في عقيدة السلف الصالح (أهل السنة والجماعة)، عبد الله بن عبد الحميد الأثري، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، ط1، 1422هـ.
- الوسطية في القرآن الكريم، علي محمد الصلّائي، مكتبة الصحابة، الشارقة، الإمارات، مكتبة التابعين، القاهرة، مصر، ط1، 1422هـ/2001م.



İKİNCİ BÖLÜM  
FELSEFE, DİN VE RUH SAĞLIĞI



# Üzüntü ile Başetme: *Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn*'de Mâverdü'nin Çözüm Önerileri\*

Zeynep SARAÇ

Yüksek Lisans Öğrencisi, Dumlupınar Üniversitesi Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü  
zeyneppsrc@hotmail.com ORCID: 0000-0002-6243-0327

**Doç. Dr. Ömer Faruk ERDOĞAN**

Dumlupınar Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi İslâm Felsefesi Ana Bilim Dalı  
omerfaruk.erdogan@dpu.edu.tr ORCID: 0000-0003-4131-3532

## Öz

İslâm ahlak felsefesinde amelî ahlakın gayeleri; üzüntüden kurtulma ve mutluluktur. Bu minvalde ilk İslâm filozofu Ebû Ya'kub el-Kindî, üzüntüden kurtulma üzerine bir risale yazarak "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri" başlığı altında meseleyi İslâm felsefesi içerisinde sistematik olarak tartışan ilk düşünür olmuştur. Bu meselede Kindî'nin risalesi İslâm felsefesinde ilk kaynak kabul edilmekle birlikte ondan sonra gelen önemli ahlakçı Ebû Bekr er-Râzî'nin *eṭ-Ṭıbbü'r-rûhânî* adlı eseri meseleyi daha tafsilatlı şekilde ele almıştır. Üzüntüden kurtulma gayesi Fârâbî'yle mutluluk gayesine dönüşmüş, bireyin ruh sağlığı toplumun ruh sağlığı ile ilişkilendirilmiştir. Sonraki süreçte, İbn Sînâ'dan İbn Miskeveyh'e, Gazzâlî'den Mâverdü'ye birçok İslâm filozofunun risale ve eserlerinde üzüntüden kurtulmanın çareleri aranmış ve çözüm önerileri sunulmuştur. Böylesine önemli bir konuya Mâverdü'nin katkısı, hastalık olarak tanımladığı hüznün yanında özellikle "sabır" kavramı etrafında üzüntüyü yenmeye çareler aramasıdır. Eserinde zıtlıkların bulunduğu dünya hayatı içerisinde hüznün ile mutluluğunun yer almasının doğallığını yineleyen Mâverdü, hüznü aklı yöntemlerle çözüm yolları sunmuştur. Bu çalışmada İslâm ahlak düşüncesinde edeb kavramı çerçevesinde yazılan eserlerden birisi kabul edilen Mâverdü'nin *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eseri bağlamında mesele tartışmaya açılmıştır. Çalışmada salt manada üzüntüyü yenmenin çarelerinin Mâverdü'de ne şekilde ele alındığı, literatüre yaptığı katkı ve İslâm ahlak düşüncesindeki önemi incelenmiştir.

**Anahtar kelimeler:** Ahlak, Üzüntü, Sabır, Mâverdü, Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn

\* Bu çalışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Ebu'l- Hasan El-Mâverdü Düşüncesinde Üzüntü ile Başetmenin Çareleri " başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.



## Coping with Sorrow: al-Māwardī's Solution Suggestions in his book Aadab al-Dunya w'al-Din (The Ethics of Religion and of this World)

### Abstract

Topics of practical ethics in Islamic moral philosophy: a) relief from sadness and b) happiness. In this context, the first Islamic philosopher, Abū Ya'kūb al-Kīndī, wrote an article on getting rid of sadness and became the first thinker to systematically discuss the subject in Islamic philosophy with the title of "methods of overcoming sadness". Although al-Kīndī's article on this issue is accepted as the first source in Islamic philosophy, the work named al-ṭīb al-rūḥānī by the important moralist Abū Bakr al-Rāzī, who came after him, dealt with the issue in more detail. The aim of getting rid of sadness turned into the aim of happiness with Abū Naşr al-Fārābī. The mental health of the individual has been associated with the mental health of the community. In the following period, many Islamic philosophers, from Abū 'Alī Ibn Sīnā to Abū 'Alī Ibn Miskawayh, from Abū Ḥāmid al-Ghazālī to Abū al-Ḥasan al-Māwardī, sought ways to get rid of sadness in their articles and books and offered solutions.

al-Māwardī's contribution to such an important issue is that he seeks solutions to overcome sadness within the framework of the concept of "patience" in contrast to the sadness he defines as "illness". Emphasizing the naturalness of the presence of sadness and happiness in the world of contrasts in his work, al-Māwardī offered solutions to sadness with mental and logical methods. In this study, we opened the subject for discussion in the context of al-Māwardī's Kitāb Aadab al-Dunya w'al-Din (The Ethics of Religion and of this World), which is accepted as one of the works written within the framework of the concept of "adab" in Islamic moral thought. Clearly, we examined how al-Māwardī handled the remedies for overcoming sadness, his contribution to Islamic moral literature and its importance in Islamic moral thought.

**Keywords:** Morality, Sadness, Patience, Māwardī, Aadab al-Dunya w'al-Din.

### Giriş

İslâm felsefesinde ahlâkın esas bina edilirken başlangıç noktası insan kabul edilmektedir. Yani ahlâk, insanın ne olduğuyla ve insan nefsinde bulunan güçlerle paralel olarak tanımlanmaktadır. Bir eylemin ahlâkiliği onun içinde barındırdığı iyi ve kötü nitelmesi doğrultusunda "en yüce gaye" ve "en yüce mutluluk"la ilişkilidir. Kısacası mutluluk yetkinliğe eşdeğerdir. Böylesi bir mutluluğu elde edebilmek için iyilerin yinelenerek alışkanlığa, -iyi ahlak temelli mizaca/- melekeye dönüşmesi gerekmektedir. İyi ahlakın bu tanımıyla İslâm felsefesinde ameli zeminde ele alındığında ahlakın "gayeci" bir yapıda olduğu açıkça görülmektedir. Amelî ahlakın gayesi, İslâm

ahlak felsefesi özelinde yalnız “mutluluk” değil dolaylı yoldan mutluluğa mani olan üzüntünün akabinde “üzüntüden kurtulma”dır.<sup>1</sup>

Pek çok İslâm düşünürü ve filozofu müstakil risaleleri veya kitaplarının bölümleri içinde “üzüntüden kurtulma” konusunda açıklamalarda bulunmuş olsalar da İslâm felsefesi literatüründe felsefî ahlakı “üzüntüden kurtulma” gayesi ile şekillendiren iki İslâm filozofu öne çıkmaktadır: Ebû Ya’kûb el-Kindî (ö. 252/866) ve Ebû Bekr er-Râzî (ö. 313/925). Kindî’nin üzüntüden kurtulma gayesi üzerine şekillendirdiği ahlak görüşleri özelinde yer alan üzüntüyü yenmenin çareleri *Risâle fi’l-hîle li-def’i’l-ahzân*<sup>2</sup> adlı müstakil eserinde yer almaktadır. Kindî, “sebebi bilinmeyen hiçbir acının şifası da yoktur”-görüşünden hareketle üzüntü ve sebepleri üzerinden üzüntüyü, tedavi edilecek bir hastalık olarak; “üzüntü, sevilenlerin kaybından ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlıktır” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>3</sup> Ona göre bedenî rahatsızlıklar nasıl belli şekillerde tedavi ediliyorsa ruh da iyileştirilmelidir. Çünkü ruh yöneten, beden yönetilen; ruh ebedî, beden ise çürüyüp gidenir. O halde ebedî olanı gözetip kollamak, onu güçlendirip sağlığına kavuşturmak için çaba harcamak çürüyüp gidenin, tabiatı gereği bozuluşa uğrayanın islahıyla uğraşmaktan daha iyidir.<sup>4</sup>

Ebû Bekr Râzî’nin üzüntüden kurtulma gayesi üzerine kurduğu ahlaki görüşleri de *et-Ṭıbbü’r-rûhânî*<sup>5</sup> adlı eserde bulunmaktadır. Yirmi bölümden

<sup>1</sup> Bk. Hasan Hüseyin Bircan, “Ahlak: Mutluluk ve Erdem”, ed. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 660-669.

<sup>2</sup> Eserin, müstakil manada basımı 2021’de Mustafa Çağrıcı tarafından Ahlak Klasikleri Serisi (4) içinde “Üzüntüden Kurtulma Yolları” adıyla Diyanet Vakfı Yayınlarından çıkmıştır. Bunun yanında Mahmut Kaya’nın Klasik Yayınları’ndan 2002 de çıkan “Kindî, *Felsefe Risâleleri*” adlı eserinde de felsefî risaleler içerisinde “Üzüntüyü yenmenin çareleri” şeklinde de yer almaktadır. Ebû Ya’kûb el-Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları* çev. Mustafa Çağrıcı, (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), Ebû Ya’kûb Kindî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 295.

<sup>3</sup> Kindî, *Felsefe Risâleleri*, 295.

<sup>4</sup> Kindî, *Felsefe Risâleleri*, 298.

<sup>5</sup> “Ruh Sağlığı” adıyla Hüseyin Karaman’ın çevirisini yaptığı eser, 2021 yılında İz Yayıncılık tarafından basılmıştır. Ayrıca Mahmut Kaya tarafından hazırlanan Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları’ndan çıkan Ebû Bekir er-Râzî, *Felsefe Risâleleri*, adlı eserde farklı filozofların risaleleri ile beraber tercüme edilmiştir.

oluşan *eṭ-Ṭıbbü'r-rûhânî*'de akıl, ayrıntılı şekilde nefis, kişinin hatalarını bilmesi, aşk-sevgi-haz üzerine, haset-öfke-kendini beğenme- yalan-cimrilik gibi reziletler, aşırı düşünme- üzüntü gibi psikolojik bazı rahatsızlıklardan bahsedilmektedir.<sup>6</sup> Hüznün bir hastalık veya ahlaki problem olarak anlamlandırılması konusunda Râzî'nin üzüntüyü yenmek ve buna çareler üretmek için yazdığı eseri, İslâm ahlâk felsefesinde “tedavi” ifadesiyle “*eṭ-Ṭıbbü'r Rûhânî*” geleneğinin içinde önemli bir yer tutmaktadır.<sup>7</sup> Râzî'ye göre üzüntü, hevâ kaynaklı akli ve düşünceyi bulanıklaştıran, ruh ve bedene acı veren bir sıkıntı olduğu için ya giderilmeli ya da normal bir seviyeye getirilmelidir.<sup>8</sup>

Kindî'nin *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-aḥzân* adlı eseri, Kindî'den sonra yazılıp ele alınan bu meselede en önemli temel kaynak olması bakımından dikkat çekicidir.<sup>9</sup> Çünkü onun eserinin özelliği felsefî mahiyetteki ahlâk literatürü içinde günümüze kadar gelebilmiş ilk eser olmasıdır. Ancak *Ṭıbbü'r-rûhânî*, işlenen konularının fazlalığından dolayı belli başlı konuların işlendiği *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-aḥzân*'na göre gelenek içerisinde ahlak alanında yazılmış şümüllü ilk eserdir denilebilir. Ki bunun yanında “*eṭ-Ṭıbbü'r-rûhânî*” geleneği içinde Kindî'nin bu alana ait özel bir kavram kullanmaması da dikkat çekicidir.<sup>10</sup> Bu bağlamda üzüntüye tedavi maksatlı hastalık bakış açısı Kindî ile başlamış gelişimini de Râzî ile gerçekleştirmiştir. Ahlaki düşüncede üzüntüden kurtulma gayesi müstakil olarak Fârâbî'yle mutluluk gayesine evrilmiş<sup>11</sup> olsa da üzüntüden kurtulma meselesini İslâm felsefesi tarihi içerisindeki hemen hemen birçok ahlâk metninin içerisinde görmekteyiz. Kindî ve Râzî ile şekillenen üzüntüden kurtulma meselesi: Kindî'nin öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî'nin (ö. 322/934) *Meşâlihu'l-ebdân ve'l-enfus* adlı eserinin “*Mesâlihu'l-enfus*” kısmında, ihtilafli olsa da Ebû Alî İbn Sînâ'nın (ö.

<sup>6</sup> Bk. Ebû Bekr Râzî, *Felsefe Risâleleri*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 33, 82-84.

<sup>7</sup> Bk. Enver Uysal, “İbn Hazm'ın Müdâvât'ında Ahlâka İlişkin Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 62.

<sup>8</sup> Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 146.

<sup>9</sup> Mustafa Çağrı, “Hüznün”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mayıs 2021), 73.

<sup>10</sup> Hüseyin Karaman, *İslâm Felsefesi: Tarihi ve Problemleri*, “Ebû Bekr Râzî: İlâhî Gölgesinde Bir Filozof”, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2014), 127, 134.

<sup>11</sup> Bircan, “Ahlak: Mutluluk ve Erdem”, 672.

428/1037) ulaşılamayan *fi'l-Hüzn* adlı risalesinde ve amelî felsefe çizgisinde bulunan İbn Miskeveyh'in (ö. 421/1030) *İlâcü'l-hüzn* adlı risalesinin yanında daha ayrıntılı olarak da *Tehzîbü'l-ahlâk*'ında yer almaktadır. Ebû Hâmid el-Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) başta *İhyâ'ü'ulûmi'd-dîn* adlı eseri olmak üzere *Mîzânü'l-âmel* ve *et-Tibrü'l-mesbûk fi naşîhati'l-mülûk* eserlerinde, dini ahlak zemininde önemli bir isim olan Ebu'l Hasan el-Mâverdî ve onun ahlak alanında etkin tek eseri *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'in "Nefsin Edebi" bölümünde, Ebû Muhammed İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *el-Ahlâk ve's-siyer fi müdâvâti'n-nüfûs*'unda, Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *ez-Zer'â ilâ mekârimi'ş-şerî'a*'sında, Nasîrüddîn *et-Tûsî*'nin (ö. 672/1274) *Ahlâk-ı nâşîrî*'sinde ve Kınalızâde Ali Efendi'nin (ö. 979/1572) *Ahlâk-ı Alâî*'sinde üzüntü hastalığı işlenmektedir.<sup>12</sup>

Konu bağlamında Râzî'nin çağdaşı ve Kindî'nin öğrencisi Ebû Zeyd el-Belhî dikkat çekicidir. "Horasan'ın Câhiz'i" Belhî, tıp ve ahlak alanındaki önemli eseri *Mesâlihu'l-ebdân ve'l-enfus* adlı eserinde<sup>13</sup> ruh sağlığı ile ilgili ikinci bölümde "Üzüntü ve Kaygının Giderilmesi ile İlgili Düzenlemeler" başlığı altında ilgili yaklaşımlarını sunmaktadır.<sup>14</sup> Üzüntüyü ele alışı, hocası Kindî ile aynı paralellikte hastalık tanımlaması şeklindedir. Belhî, hüznü "sabr" "kaygı" ve "koru" kavramları ile ilişkili tartışmaktadır. "Hüzün ve kaygı nefsanî rahatsızlıklar içerisinde önemli bir mevki işgal etmekte olup bu ikisi kalpte yer edindiği takdirde insana verdikleri zarar da büyük olur. Bu durum, sabrın aciz bıraktığı ve kaygının egemen olduğu insanın halinde, onun en vahşi surete dönüşmesinde, kendisi hakkında ortaya çıkardığı olaylarda açıkça görülür."<sup>15</sup> "Şu kadar var ki biz burada korku ve hüznü zikretmekle bu ikisinden insana yakın olanları, onu endişelendiren ve sabrını yok edenleri kastediyoruz."<sup>16</sup> Kavram tanımlaması haricinde Belhî'nin bu meselede sunduğu tedavi yolları farklı ve ilginçtir. Örneğin başkasıyla konuşmak veya

<sup>12</sup> Çağrıci, "Hüzün", 73-75.

<sup>13</sup> Bk. Ebû Bekr Râzî, *Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Nail Okuyucu-Zahit Tiryaki, (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012).

<sup>14</sup> Bk. İlhan Kutluer, "Belhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 27 Mayıs 2022), 412-414.

<sup>15</sup> Ebu Zeyd Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, çev. Zahit Tiryaki - Nail Okuyucu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012), 488.

<sup>16</sup> Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfus Beden ve Ruh Sağlığı*, 490.

dertleşmek, kişinin yapmaktan hoşlandığı şeyleri yapmasıyla neşe kazanması ve uygun, hoş müzikle kişinin kendisini rahatlatmasıdır.<sup>17</sup> Belhî'yi Kindî'den ayıran konumsa üzüntünün meydana gelmemesinin inzivâ halinde olmakla değil, aksine sosyal hayatta yer almakla mümkün olduğudur. Böylelikle kişi hayatın içinde meşgul olarak hüznün ve korkunun sebebiyet verdiği rahatsızlıklardan korunmaktadır.<sup>18</sup>

Bu alanda bir başka isim olan İbn Hazm (ö. 456/1064), *el-Ahlâk ve's-siyer fi müdâvâti'n-nüfûs*'unda, üzüntüyü giderme (Tardu'l- Hemm) konusundaki yaklaşımı soyut bir bakış açısidir. O, bütün insanların ortak hedefinin yalnız hüznü 'def' etmenin insan hareketinin baş sebebi olduğunu görmektedir. Çünkü üzüntü insanı yaşam konusunda engelleyen tek olgudur ve bunun için insanların hemen hepsi sıkıntı veren hüznü çare aramaktadır. İbn Hazm'a göre en temel çare ahiret için çalışarak Allah'a yönelmektir.<sup>19</sup> Meseleyle alakalı diğer bir müellif Râgıb el-İsfahânî, ahlak ve tasavvuf alanına dair eseri *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şer'â*'sında cesaret erdemini tartışırken üzüntü ve korku kavramlarına uzanan meseleyi, aklî tedavi yönteminden ziyade Kurân-ı Kerîm'de verilen ayetler ışığında Allah'a duyulması gereken teslimiyet ile vurgulanmaktadır.<sup>20</sup>

İslâm ahlak felsefesinin amelî ahlak teşekkülünde önemli bir rolü olan Nasîrüddîn et-Tûsî, *Ahlâk-ı nâsırî* adlı eserinde nefsin hastalıklarından saydığı hüznü, akla dayanarak tedavi etmeyi uygun görmektedir. Bunun yanı sıra Tûsî, açıklamalarına ayetlerden delil vererek Kindî ve Sokrates'den alıntılar yapmıştır: Sokrates'e, senin çok neşeli ve az üzüntülü olmanın sebebi nedir? diye sorulunca o şöyle cevap vermiştir; ben kaybedildiğinde beni üzecek şeyleri istemem.<sup>21</sup> Tûsî, hüznü farklı olarak yürümek ve durma adabıyla ilişkilendirerek, yürürken arkaya bakmanın üzüntülü ve baskın fikirden kaynaklandığına ifade etmiştir.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> el-Belhî, Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs, 492.

<sup>18</sup> Çağrı, "Hüznün", 74.

<sup>19</sup> Bk. Macid Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 269-270.

<sup>20</sup> Bk. Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 291-292.

<sup>21</sup> Bk. Nasîrüddîn Tûsî, *Ahlak-ı Nâsırî*, çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021), 175,177-179,181.

<sup>22</sup> Tûsî, *Ahlak-ı Nâsırî*, 217.

Tablo:1

İSLÂM FİLOZOFU	RİSALE / ESER
Kindî	Risâle fi'l-ḥile li-def'i'l-aḥzân
Ebû Bekr Râzî	<i>eṭ-Ṭıbbü 'r-rûḥânî</i> (yirmi birinci bölümünün de)
Ebû Zeyd el-Belhî	<i>Meşâliḥu 'l-ebdân ve 'l-enfüs</i> (“Mesâliḥu'l-enfüs” kısmında)
İbn Sînâ	Fi'l-Ḥüzn
İbn Miskeveyh	<i>İlâcü 'l-ḥüzn</i> (daha ayrıntılı olarak <i>Tehzîbü 'l-aḥlâk</i> da)
Gazzâlî	<i>İḥyâ 'ü 'ulûmi 'd-dîn /Mîzânü 'l- 'amel / et-Tibrü 'l-mesbûk fi naşîḥati 'l-mülûk</i>
Ebu'l Hasan el-Mâverdî	<i>Edebü 'd-dünyâ ve 'd-dîn</i> ( <i>Neḥsin Edebi</i> bölümünde)
İbn Hazm	el-Aḥlâk ve 's-siyer fi müdâvâti'n-nüfûs
Râğıb el-İsfahânî	<i>ez-Zer'â ilâ mekârimi 'ş-şer'â</i>
Nasîrüddîn-i Tûsî	Aḥlâk-ı Nâşirî
Kınalızâde Ali Efendi	Ahlâk-ı Alâî

Bu bilgiler ışığında amelî ahlakın birinci gayesi olan üzüntüden kurtulma meselesini, İslâm felsefesinde ahlak yönünden önemli kaynaklardan sayılan Mâverdî'nin *Edebü'd-dünyâ ve 'd-dîn* adlı eseri merkezinde incelemeye çalışacağız. Ortaçağ siyaset-ahlakı ve dini ahlak literatürünün inşasında etkin isimlerden birisi olan Mâverdî'nin eseri, üzüntüyle baş etmenin yöntemleri konusunda yeni diyebileceğimiz değerlendirmelerde bulunmaktadır. İnsanın yaşam serüveninin merkezinde yer alan din ve dünya ikilisinin iyileştirilmesi ve bu ikilinin edeb bahsi çerçevesinde mevzubahis edilmesi ve İslâm ahlak felsefesi özelinde aklın önemli bir yer tutmasıyla “akılla yumuşatılmış gelenekçilik” tanımlamasını da hak etmesiyle dikkat çekicidir.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Mustafa Çağrı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 2018), 253.

### 1. Ebu'l Hasan el-Mâverdî: Havaatı, Eserleri ve İlmi Kisilişi

“Ölçülü bir din ve dünya hayatımızın hekimi”<sup>24</sup> olarak sıfatlanan Mâverdî; miladi 975/-1058 tarihleri arasında yaşamış, özellikle siyaset ve ahlak alanında eserler kaleme almış şafi fakih olarak tanınmıştır.<sup>25</sup> Tam adı Ebü'l-Hasen Alî bin Muhammed bin Habîb el-Basrî el-Mâverdî'dir. Lakabı olan el-Mâverdî ise ailesinin gülsuyu işleriyle uğraşmasının bir sonucu olarak kendisine verilmiştir. Basra'da ve Bağdat'ta önemli kişilerden fıkıh eğitimi almıştır. Kendisi de fıkıh, usul-u fıkıh ve tefsir dersleri vermiştir. Döneminin iktidarları tarafından Mâverdî'ye iki önemli görev tevdi edilmiştir. Bunlardan ilki Abbasî hilafeti ve Büveyhî idaresinde Şafiî-Eş'arî fıkıhçısı olarak kadılık görevinde bulunması, ikinci ise Abbasî halifeleri ve Büveyhî yöneticileri arasında siyasi elçilik yapmasıdır. Hatta bir ara Selçuklu hükümdarı Tuğrul Bey'e de elçi olarak gönderilmiştir. Miladi 1045/1046'den sonra elçilik görevini bırakan Mâverdî, kendini ilmi araştırmalara adanmıştır.

Mâverdî'nin düşünce sisteminde daha çok ahlak, sosyoloji, siyaset ve iktisat alanları öne çıkmaktadır. Onun siyaset ve ahlak alanındaki düşünceleri bütünlük gösterir. Öyle ki siyasetin en değerli meslek olduğunu ve yönetici olacak kişinin de bu alanda yetkin olması gerektiğini önemle belirtir.<sup>26</sup> Ayrıca Mâverdî, ahlakı siyasetten ayrı tutmazken bunu da dinin etkin gücü ile desteklemektedir. Bu doğrultu da vahdet, hilafet, akid, velayet ve emanet gibi kavramları düşüncesini destelemek için kullanır. Onun ahlaki metodunda kullandığı kaynaklar ise Grek ve Arap ahlak geleneğidir. Öyle ki bu gelenekleri mezcetmek gibi bir gaye güttüğü de söylenebilir.<sup>27</sup>

Eserlerini çeşitli alanlarda kaleme almıştır. Ancak özellikle siyaset ve ahlak alanında yazdığı eserler, İslâm felsefesine de kaynaklık etmektedir. Mâverdî'nin eserleri alanlarına göre şu şekilde taksim edilebilir:

<sup>24</sup> Müfit Selim Saruhan, *Ruhsal Tıp* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 91.

<sup>25</sup> Bk. Cengiz Kallek, “Mâverdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*

<sup>26</sup> Kallek, “Mâverdî”, 181-182.

<sup>27</sup> Osman Karaca, *Maverdi ve Ahlak Görüşü* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 62.

Tablo: 2

Fıkıh	Kelam	Tefsir	Hadis	Siyaset	Ahlak
el-Hâvi'l-kebir	A'lâmü'n-nübüvve	Tefsîrü'l-Çur'ân	el-Emsâl ve'l-ḥikem	el-Aḥkâmü's-sultâniyye	Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn
el-İknâ				Kavânînü'l-vizâre ve siyâsetü'l-mülk (Edebü'l-vezîr Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer Naşîḥatü'l-mülûk	

İslâm felsefesinin ahlak alanında başucu kaynağı niteliği taşıyan *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* adlı eserde Mâverdî, ahlaklı olmayı sadece toplum nezdine indirgemeyip bireyselliğin farklı yönlerini de dâhil ederek, sanki bağımsız bir alan olarak görünen bazı meseleleri bütüncül anlamda incelemiş ve geniş bir ahlak görüşü sunmuştur. Ayrıca sistematik halini Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Ahlâk-ı nâsirî* adlı eserinde gördüğümüz ahlak terbiyesi, ev idaresi ve devlet yönetimi şeklindeki yöntemli ahlak anlayışını Mâverdî'nin eserinin bölümlerinde de açıkça görmekteyiz.<sup>28</sup> Bu da gösteriyor ki Mâverdî, İslâm ahlak geleneğinden kopuk bir eser telif etmemiştir. Bu eser, Türkçe karşılığı ile 'din ve dünya edebi' ana başlığı altında tüm insanlığı dünya ve ahiret saadetine erdirmek, ruh dünyalarını sükûnete kavuşturmak amacı ile yazılmıştır.<sup>29</sup> Eserde; ayetlere dayalı düşünceler hadisler ile desteklenmiş, hikmetli sözler ve şiirler ile konuların zemini genişletilmiş ve üslûp yönünden sürükleyici hale getirilmiştir. Eseri, farklı kılan bir diğer husus ise Mâverdî'nin eserinde

<sup>28</sup> Bk. Hümeyra Özturan, "Klasik Dönem Meşşâî Felsefede Ahlak", *İslâm Düşünce Atlası*, (İstanbul: İLEM, ts).

<sup>29</sup> Ebû'l-Hasan Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, çev. Selahaddin Kıp - Abidin Sönmez (İstanbul: Bahar Yayınları, 1978), 6.



kullandığı nakillerin salt haliyle bırakılmayıp, kendi görüşleriyle zenginleştirilmesidir. Yaklaşık 940 sene kadar önce kaleme alınmış eser mütercimler tarafından dipnot, ana ve ara başlıklar eklenerek sistematik ve metodik olarak tasnif edilmiştir.<sup>30</sup> *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'de İslâm ahlakının konuları şu şekilde tasniflenmiştir.

- Aklın Fazileti ve nefsanî arzuların zemmi.
- İlmin Edebi.
- Dinin Edebi.
- Dünyanın Edebi (Yaşanabilir Ahlak).
- Nefsin Edebi.

## 2. Mâverdî'de Hüzün (Üzüntü) ve Sebepleri

Hüzün (el-hüzn) kelimesi, klasik sözlüklerden *et-Ta'rîfât*'ta “sevilen bir şeyin yitirilmesi veya kötü bir şeyin meydana gelmesi sebebiyle üzülmekten ibarettir.”<sup>31</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Tehânevî'nin *Keşşâf*'ında ise üzüntü daha çok الهممة (himmet) kavramı içerisinde açıklanmaktadır. İlk olarak kelimenin dildeki harf ve harekelerinin analizi yapılmış, daha sonra himmet kelimesinin lügatta; kişinin kalbinde keder-üzüntü-tasanın doğurduğu sıkışmanın oluşumu şeklinde tanımlanmıştır. Üçüncü olarak bu durumun (himmet) derin açıklamalarını yapılmıştır: a) Bu hal, psikolojiyle alakalı ve kalbe yöneliktir. b) Her insanda farklı biçimde yer etmektedir. Kimisinde sonsuza kadar sürer, kimi inanmayanlarda salt olarak bulunur, insanların bazısında sağında solunda yani psikolojisi içerisinde, kibirli insanlardaysa bu duygu hiç bulunmamaktadır. c) Kişinin içine giren hüzün fiziksel olarak ruhu harekete geçirerek yüksek ateşe neden olur ve yüzde görülmek üzere vücudun dışına sirayet etmektedir. d) Biz insanların asıl hüznü, (hem) bir şeyin teşekkülündeki hayrın bilinmesine rağmen onun şer olarak tanımlanmasından kaynaklanmaktadır.<sup>32</sup> Genel olarak hüzün, insanın maddî veya mânevî kayıp ve eksiklerinden duyduğu üzüntü olarak tanımlanmaktadır. Hüzün, sürûr ve ferah kelimelerinin zıt anlamı iken gam, elem ve yeis gibi

<sup>30</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 1978, 9-10.

<sup>31</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-Ta'rîfât*, çev. Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 86.

<sup>32</sup> Bk. Muhammed Ali Tehânevî, *Mevsûatü Keşşâf İstilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Lübnan: Mektebetü Lübnan Neşriyat, 1997), “Himmet”, 1/1744; Ayrıca bk. Mehmet Demirci, “Himmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 01 Haziran 2022), 57.

kavramlarının da eş anlamlısıdır. Ayrıca İslâm düşünce geleneğinde hüznün iki farklı anlam yüklenmiştir. Bunlardan ilki felsefî olarak yüklenen anlamdır ki daha çok insanın dünyevî kayıplardan duyduğu ve kurtulmak zorunda olduğu olumsuz bir duygu, hatta tedavi edilmesi gereken bir tür hastalık olarak tanımlanmıştır. İkinci tanımlama ise tasavvufî çerçevede şekillenen ve daha çok âhiret kaygısı veya hayırlı bir işi başaramamaktan duyulan üzüntü için kullanılmış ve bu bağlamda olumlu bir durumu ifade etmek için söylenmiştir.<sup>33</sup>

Mâverdî hüznün kavramını, birinci anlamında yani felsefî ahlak perspektifinde olmakla beraber, hastalık şeklinde ve ahlak çerçevesinde ele almıştır. Hüznü, münhasır olarak *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*'in 'nefsin edebi' bölümünde 'sabretme ve sabırsızlık hakkında' faslında ve ara ara da kitabın muhtelif fasıllarında işlemiştir. Özellikle hüznü, hastalık derecesinde görmesi neticesinde güzel ahlakı kaybettiren sebepler altında incelemiştir; üzüntü ve kederi buna sebep göstermiştir. Şöyle ki üzüntü ve keder insanın aklını başından alır, kalbini meşgul eder, hiçbir ihtimale yer bırakmaz ve bu durumandır ki insanın hiçbir şekilde sabretmeye de gücü olmaz. Mâverdî'nin bundan sonra verdiği alıntı da güzel bir örnektir: "Üzüntü, üzüntülü kimsenin gönlünde depo edilmiş bir hasatlığa benzer."<sup>34</sup> Bir diğer hastalık tanımı eserin nefsin edebi faslında hilm ve gazab bölümünde verilmektedir. Şöyle ki müellife göre hüznün kişinin içinde gizli olduğundan dolayı uzun süren bir hastalıktır.<sup>35</sup> Hüznün engellediği bir başka şey ise fikirdir. Şöyle ki Mâverdî, nefsin edebi faslında meşveret (danışma) konusunda danışılacak kişide bulunması gereken özellikler altında "fikri engelleyeceği üzüntüden/-kederden beri olmak vardır."<sup>36</sup> ifadesiyle bir nevi hüznün hastalık olduğu yönündeki kanaatini yinelemiştir. Hastalık tanımlaması yanında Mâverdî'ye göre hüznünle yalan kavramı da aynı anlama gelmektedir. Bunun yanında hüznün zıttı ve bir nevi ilacı sabretmektir.<sup>37</sup>

<sup>33</sup> Bk. Çağrı, "Hüznün".

<sup>34</sup> Ebû'l-Hasan Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, çev. Halit Zavalsız (İstanbul: Tahlil Yayınları, 2021), 536.

<sup>35</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 564.

<sup>36</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 666.

<sup>37</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 637.

Mâverdî'nin açıkça saydığı üzüntünün sebepleri (bela ve musibetlerin çoğalmasına vesile olan sebepler) dışında eserin birçok faslında yer verdiği başka sebepler de mevcuttur. *Mensurü'l Hikem*'den naklettiğine göre “kaygı ve tasa hislerin kösteğidir” sözünden hareketle öğrencinin eğitimine mani olan sebeplerden biri hüzündür.<sup>38</sup> Diğer bir sebep, Dünya edebi faslında geçen “dostun dost üzerindeki hakkı” başlığının altında dostun haline pek al-dırış etmemektir.<sup>39</sup> Bir başkası, aynı faslında yer alan “cömertliğin tarifi ve sınırı” başlığı altında “yardım isteyen kimsenin istemeye hakkı olması, istenen kimsenin ise bu isteği karşılayacak imkânının olmaması” başlığında kişinin, güç ve kudret sahibi iken aciz hale gelmesi neticesinde üzüntü duymasıdır.<sup>40</sup> Bir başka üzüntü sebebi, Mâverdî'nin hilm ve gadab faslında hüzn kavramıyla gadab kavramının farkını açıkladığı haldir. Ona göre kişinin kendisinden üstün olanlardan hoşlanmadığı şeylerle karşılaşması hüzn sebebiyken, öfkenin sebebi insanın kendinden aşağı olanlardan hoşlanmadığı şeylere maruz kalmasıdır.<sup>41</sup> Bir diğer önemli hüzn sebebi ise hasettir. Mâverdî bu kavramı hüzn kavramı ile ilişkili bir şekilde açıklar. Buna göre mazlum olarak adlandırılmaya en layık kişi haset eden zalimdir. Çünkü o kimse sürekli bir iç çekiş, üzüntü ve şaşkın bir kalbe sahiptir. Nasıl ki üzüntü kişiyi hasta eder, haset de en büyük hatalıktır; ikisi de insanı ölüme götürür. Haset, hayır ve bereketin değerli insanlara ait olmasına şiddetli bir şekilde üzülmektir. “Haset, birilerine imrenip onlarla yarışmaktan (münâfese) ayrı bir şeydir.”<sup>42</sup>

Mâverdî, eserinin “bela ve musibetlerin çoğalmasına vesile olan sebepler” adlı son başlığında, ilgili sebepleri insanın beş durumda olmasına bağlar. Ona göre birinci sebep kişinin sürekli başına gelen üzücü durumu düşünmesidir. Bu şekilde yaşanan musibet her defasında tazelenmektedir.<sup>43</sup> İkinci sebep, insanın hem başına gelen musibetin sürekli acısını duyması, hem de gelecekte olmasını istediği şeye karşı aşırı bir hasret duymasıdır. Ona

---

<sup>38</sup> Suat Aksakal, *Maverdî'nin Edebü'd-Dünya ve'd-Din Adlı Eserinde Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Mar-mara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 56.

<sup>39</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 384.

<sup>40</sup> Bk. Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 399-422-423.

<sup>41</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 564.

<sup>42</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 593-594.

<sup>43</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 1978, 438.

göre bu iki tarafın hüznü de insanı öyle etkiler ki ne o kaybının yerine yenisinin geleceğini ne de bir gün beklenmedik güzelliklerin geleceğini göremez, umut dahi edemez duruma gelir. Sonuçta insan hüznü gark olmaktadır. Bu sebebe bağlı olarak üçüncü ve dördüncü sebep, devamlı şikâyet, sızlanmak ve dahi ümitsizliğe kapılmaktır. Mâverdî, son olarak üzüntünün sebeplerinden insani ilişkilerdeki en kötü hal olan kişinin kendisi dışındaki bolluk ve ferahlık içinde yaşayanlara bakarak haset etmesidir. Devamında onların da zamanında kendisi gibi musibetlerle karşılaştığını düşünmesi gerektiğini söyleyerek o kişiye aklî kıyası öğütler.<sup>44</sup> Görebileceğimiz bir başka sebepse doğrudan hüznün sebebi olmasa da uğursuzluk düşüncesidir. Bu düşünce kişiyi hüznün neden olduğu ümitsizliğe sevk ederek yapılacak işlerden men ettirir.<sup>45</sup> Hüznü sebep kavramlardan bir diğeri Mâverdî'ye göre kişinin mürüvvet (el- mürûe)<sup>46</sup> sahibi olmak için sahip olması gereken sıyânât (nefsi kendine yetecek miktarı arayıp istemekle korumak ve nefsin muhtaç olduğu maddi ihtiyacı takdim etmek) kavramıdır. Çünkü bu kavramın eksik olması, kişinin muhtaç olup üzüntüye gark olmasına ve aşağılanmasına neden olur.<sup>47</sup>

Mâverdî'ye göre hüznü sebep olan şeyler hikmetli nesirlerde güzelce ifade edilmiştir. “Kendisiyle sevinilen şey, üzülecek şeyin ta kendisidir.” ve bir başka sözde “sevdiğin şeyin nihayetine ulaşan, sevmediği şeyin nihayetini de beklesin” denilmiştir.<sup>48</sup> Tüm bu sebeplerin yanında eserde Müerrik el-İclî'den<sup>49</sup> yapılan iktibastan hareketle üzüntünün asıl sebebi, sahip olunmayan nimetler değil, ömrün her gün eksiliyor olduğunun farkında olmaktır:

“Ey Âdemoğlu! Her gün rızkın sana geliyor, sen yine de üzülüyorsun! Oysaki ömrün her gün eksiliyor ama sen hiç üzülmiyorsun; yanındakiler sana kâfi iken, sen azdıracak şeyler istiyorsun”.<sup>50</sup>

Benzer olarak Ebu'l Atâhiye, üzüntü olarak “ölüm yeter”, der:

<sup>44</sup> Bk. Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 1978, 439-442.

<sup>45</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 697,698.

<sup>46</sup> Bu kavram şahsiyet, insanlık, kişilik veya ahlaki kişilik anlamlarına gelmektedir. Bkz. Mustafa Çağrı, “Mürüvvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 02 Haziran 2022).

<sup>47</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 727.

<sup>48</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 648.

<sup>49</sup> Kaynaklarda künyesi ve ölüm tarihi geçmemektedir.

<sup>50</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 245.

“Senin toprağa defnedilmem üzüntü olarak yeter. Sonra da kalkıp ben ellerimle senin kabir toprağını saçtım. (Bu da ayrı bir üzüntü vesilesi...) Sen yaşıyorken sende benim için pek çok öğütler vardı. Ama bugün hayatta iken verdiğinden daha çok öğüt veriyorsun.”<sup>51</sup>

### 3. Mâverdî’de Üzüntüyü Yenmenin Çareleri

Mâverdî, hüznü felsefi ahlak perspektifinde değerlendirmiş ve bunun bir hastalık olduğu şeklindeki yaklaşımı benimsemiştir. Mütefekkire göre hüznü iyileştirmenin tedavisi, kötülüğün insanın aklını kullanarak kendisinden uzaklaştıracağı üzerine bina edilmiştir.<sup>52</sup> Elbette bunun yanında aklî olarak hüznü yaklaştırmak Mâverdî’nin bir çözüm önerisi iken, dini zeminde yer alan Allah’a teslimiyet de hüznün tedavisinde başvurulması gereken bir çaredir. Mâverdî, “dünya edebi” adlı fasılda Allah’ın insanın aciz ve ihtiyaç üzere yaratmasının neticesinde, Allah’ın insanın ihtiyacını gidermesine sebepler, acizliğini de gidermek için çareler yarattığının altını çizer. Ona göre insan, bu sebepleri ve çareleri Allah’ın verdiği akılla görebilmektedir.<sup>53</sup> Çünkü buradaki teslimiyetin sebebi, insanların akıllarına çok fazla güvenip de azgınlığa düşmemeleri, her daim ümit ve korkularının sürmesidir.

**Tablo: 3**

Fasıl	Başlık	Çare
Dünya Edebi	Dostun Dost Üzerindeki Hakkı	Dosta müsâhama ve sitemde dengeli davranmak.
Nefsin Edebi	Güzel Ahlak	Teselli bulmak.
Nefsin Edebi	Sabretme ve Sabırsızlık Hakkında (II. Alt Kısım)	Sabır ve bazı aklî düşünceler.
Nefsin Edebi	Şaka Yapma (Mizah) ve Gülme Hakkında	Mizah ile rahatlamak.
Nefsin Edebi	Uğursuzluk (Tıyare) ve İyimserlik	İyimserlik.
Nefsin Edebi	İnsanlık ve Şahsiyet (el mürûe)	Sıyânet; kişiliği koruyacak maddeye sahip olmak.

<sup>51</sup> Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, 2021, 267.

<sup>52</sup> Fahri, *İslâm Ahlâk Teorileri*, 291.

<sup>53</sup> Mâverdî, *Edebü’l-dünyâ ve’l-dîn*, 2021, 275.

Müellif, hüznü yenmenin çarelerini de tek bir fasıl altında vermemiş, kitabın genelinde bu konuyu işlemiştir. Bunlardan ilki, dünya edebi faslında geçen “dostun dost üzerindeki hakkı” başlığının altında (sebebi dostun haline pek aldırış etmemek) dosta müsamaha ve sitemin dengeli olduğu bir tavırla nefret ve hüznü yok edeceğidir.<sup>54</sup> İkinci çare olarak sayabileceğimiz tedavi, olsun olmasın temennilerle teselli bulmaktır. Çünkü arzu edilen istekler neticesinde gerçekleşirse de bu durum kişiye bir sevinç sunmaktadır.<sup>55</sup>

Mâverdî, eserinde iktibas yaptığı bir şiir üzerinden güzel ahlakı kaybettiren sebeplerden birisi olarak zikrettiği hüznün, hayatın bir parçası olduğunu, hayatın içinde hüznün olmazsa olmazlığını ifade eder. Akabinde ise üzüntüye karşı yapılması gerekenin, verilen nimetlerin Allah’a yapılması gereken şükür ile her daim korunması olduğunu söyler. Buna göre özetle yaşamın bir parçası olan hüzünden insanın kurtulamayacağını bilip nimetler içerisindeyken Allah’a şükrederek nimetleri korumak gerektiğini ve günahlara da sıkıntılar gelmeden tövbe edilmesini öğütlemektedir.<sup>56</sup> Üzüntü ile baş etme çarelerinden en çok bahsedilen bölüm, eserin beşinci yani son kısmını oluşturan “Nefsin Edebinin II. Alt Kısım” bölümüdür. Eserin bu bölümü a. Sabretmek ve Sızlanmak, b. Sabrın Kısımları, c. Musibetleri Hafifletmenin Sebepleri ve d. Bela ve Musibetlerin Çoğalmasına Vesile Olan Sebepler başlıkları altında tartışılmıştır.

**Sabretmek ve Sızlanmak** başlığı altında Mâverdî, üzüntüyü yenmenin çarelerini ‘sabr’ kavramından hareketle açıklamaktadır. Şöyle ki ona göre kazanımların en güzeli ve mutluluğun ipuçlarından birisi sabırdır. Asıl sabrın; zor ve ağır işlere değil, nefse hâkim olmak, tahammül göstermek, iç dünyada gerçekleşen duyguların heyecanına hâkim olmakla beraber durumu hatırlatacak kişileri de şahit tutmak ile olduğunu söyler.<sup>57</sup> Bu da açıkça olmasa da sabırdan hüzne sunduğu çareyi gösterir.

<sup>54</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 384.

<sup>55</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 535.

<sup>56</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 537.

<sup>57</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 1978, 419-421.

**Sabrın kısımları ve musibetleri hafifletmenin sebepleri** başlıkları Mâverdî'nin çarelerle ilgili bakış açısının iki cihetten oluştuğunu göstermektedir. İlk olarak “sabrın kısımları” olan ikinci başlık altında saydığı altı kısım, özellikle üzüntüyü yenmenin çarelerine eşdeğer gelmektedir:

1. Allah'ın emirlerine itaat ve yasaklarından kaçınmak: İnsanın sorumlu olduğu ibadetler ve dahi kaçınması gereken haramlar bir sabır örneğidir. Kul bunlarla dünya hayatının sınavını verebilir. Zümer sûresi'nin 10. âyetinde “Ancak sabredenlere mükâfatları hesapsız ifa edilir.” buyrulmaktadır. Bu ilk kısım ondan sonra gelen beş kısmın bir nevi başlangıç kuvvesi şeklindedir diyebiliriz. Çünkü kişi bu beş çeşit sabır kısmını ancak Allah'a itaat ve onun koyduğu yasaklardan sıyrılarak elde edebilir.

2. Musibetler karşısında sabretmek: Ona göre insan, gelen musibetlere karşı “zaten tahammül etmeye mecbur” olduğundan dolayı sabır gösterirse ruhunu teskin ederek kendini iyileştirmiş olur, aksini yaparsa hem kendini üzer hem de Allah'ın yazdığı kadere karşı geldiğinden dolayı günah işlemiş olur. Ayrıca sabrın gerekliliğini birkaç şiirle de destekleyen Mâverdî, Şebib bin Şeybe Mehdi'ye ait olanı şöyle zikreder.

“Musibetlere karşı sabret,

Yoksa sabretmemenin musibeti daha büyüktür.”<sup>58</sup>

Bu açıklamayla Mâverdî, üzüntüyü yenmenin çareleri konusunda Kindi, Belhi, Râzî gibi klinik filozofların bu konudaki açıklamalarına benzer bir yöntem benimser.

3. Elden giden nimetlere sabretmek: Mâverdî, elden giden nimetleri ‘geçmiş’ şeklinde tanımlayarak aslında ilk andan üzülmemenin nedenini açıklamış olmaktadır. Çünkü olup bitmiş, geride kalmış bir şeye üzülme, acısını çekmek ona göre akılsızlık ve boş bir tasadır. Hatta bu durum bir şairin de dediği gibi, geçmişe üzülme ve olmayacak şeye üzülme.<sup>59</sup> Bu konuda Râzî, Mâverdî'den farklı düşünür; çocuğu olmayan birinin, çocuğu olup da kaybeden kişiyle durumu eşit değildir. Çocuğunu kaybedenin, hiç çocuğa sahip olmayan bir kişiye karşı üzüntüsü daha şiddetlidir.<sup>60</sup>

<sup>58</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 1978, 423.

<sup>59</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 1978, 424.

<sup>60</sup> Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 146.

4. Gelmesi muhtemel olan musibetlere karşı sabretmek: Mâverdî, gelmesi muhtemel olan musibetlere karşı duyulan endişe merkezli hüznü, “acelecilik ve yalancılık” kavramlarıyla betimleyerek üzerinde çok durulmaması ve düşünülmemesi gerektiğini ifade eder. Hatta bu, kişide bir hastalık durumuna gelirse rahatlamak için ondan hızlıca uzaklaşılması gerektiğini söyler ve bunu Hz. Peygamber’in (s.a.v) “Sabır, kurtuluş getirir. Kapıyı dövmek de ısrar eden bir gün açar.” hadisiyle ve Harise bin Bedr için Câhız’ın<sup>61</sup> söylediği aşağıdaki beyitle destekler.

*“Endişe hastalığı sende akşamlarsa onu hemen yolcu et,  
O senden adalet görüyorken gitmez.  
Bir adamın başına bir iş geldi mi?  
Onu düşündükçe ağırlaşır.  
Sen kalbine nasihat ederek de ki,  
Endişenin çoğu batıldır.  
Rahat etmek için onu bırakmak zorundasın”<sup>62</sup>*

Gelmesi muhtemel olan musibetlere karşı sabretme konusunda Mâverdî’nin görüşleri yine Kindî’nin ve Râzî’nin meseleyi ele alışlarına benzer. Kindî, üzüntüyü yenmenin çareleri adlı risalesinde musibet gelmeden önce üzülmemeyi, o musibetin bir kişi tarafından engellenebilme ihtimali üzerinden ve dahi yaşanacak musibetin insanı üzecek kadar etkilemeyeceğinden hareketle çareyi gösterir.<sup>63</sup> Râzî’de ise mesele spesifik bir şekilde ele alınarak, gelmesi muhtemel olan musibet, direk sevilen bir kişinin ölümü olarak kabul edilmiş ve önlem olarak da sevilen kişinin kaybından önce zihinde sevilen kişinin öleceği ihtimalini hatırd tutularak kişinin kendini hazırlaması gerektiği önerilmiştir. Hatta Râzî, bu çarelerin yapılamaması durumunda daha da ileriye giderek sevilen kişilerin hiç olmazsa sayılarının bir kişiye indirilmesini öğütler.<sup>64</sup>

5. Gelecekte olmasını istediği şeylere karşı sabretmek: Mâverdî, bu maddede tek olumlu yön olarak zikrettiği hayalini kurduğu şeylerin olmasını

<sup>61</sup> Bu beyitler Câhız’ın el- Beyan ve’t-Tebyîn adlı eserinde yer almaktadır. (III,218). Bk. Mâverdî, *Edebü’l-d-dünyâ ve’l-d-dîn*, 2021, 638.

<sup>62</sup> Mâverdî, *Edebü’l-d-dünyâ ve’l-d-dîn*, 1978, 425.

<sup>63</sup> Kindî, *Felsefe Risâleleri*, 298.

<sup>64</sup> Râzî, *Felsefe Risâleleri*, 148.



isteyen kişi üzerinden üzüntünün acele veya sabırsızlanma şeklinde ortaya çıkan halinden bahseder ve bu tarz bir hüznün, gerçekleşmesi istenilen şeyin ön aşamalarından olan tedbir ve faaliyeti yürütme basiretine perde olacağını söyler. Hatta bu hüznün kendisine maraz olacağına ve kişinin kendisini kaybederek ciddiyetsiz bir hale bürüneceğini ön görür. Yine bir iktibasla desteklediği görüşünü, kapıyı çalmaya devam edilmesi gerektiği ve sonunda bir gün o kapının açılacağını örneği ile destekler.<sup>65</sup>

Râzî'nin konuya yaklaşımını, gelmesi muhtemel olan musibetlerde bölümünde zikretmiştik. O, burada gelecek muhtemel her şeyin hüznü getireceğinden hareketle, gelmeyenlerin her daim insanı rahat ettireceğini savunur. Kindî, ise bu meselede kişinin kendisiyle aynı halde olan kişileri düşünerek hüznünü hafifletebileceğini söyleyerek bu hususta bir kıyaslama yapar. Ama bu kıyası 'layık olup, olmama' durumunda durdurarak, bu tür düşüncenin her şeyi Allah'ın verdiğiğine bağlayarak nihayete erdirir.<sup>66</sup>

6. Düşman hilesine karşı sabretmek: Bu başlık altında Mâverdî, Kindî ve Râzî'den farklı olarak konunun tafsilatına girer. Bu tür hüznün hayıflanarak şuuru kaybettirdiğini ve düşmandan gelen musibetleri ancak açık bir zihinle engellenebileceğini öğütler.<sup>67</sup>

**Musibetleri hafifletmenin sebepleri** başlığı altında ise Mâverdî, musibetlerin neden olduğu hüznün etkisini azaltmak için bazı düşünceler sıralayarak sabrın teşvikine götüren durumları açıklar:

- Dünyanın faniliğine inanmak,
- Musibetlerin ardından ferahlığın geleceğine inanmak,
- Beterin de beteri olduğunu düşünmek,
- Kendi halinden daha aşağı derecede olanlara bakmak,
- Nimetin zevalini düşünmek,
- Kendi sevincine karşılık kederli insanları düşünmek,
- Musibetlerin fazilet çokluğundan ileri geldiğini bilmek,
- Hayat hadiselerinin insanı olgunlaştırdığına inanmak,
- Hayat hadiselerinden ve kendi halinden haberdar olmak.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 1978, 425-426.

<sup>66</sup> Kindî, *Felsefe Risâleleri*, 302-303.

<sup>67</sup> Karaca, *Maverdi ve Ahlak Görüşü*, 95.

<sup>68</sup> Bk. Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 1978, 428-434.

Mâverdî, bu maddelerle sabırdan sonra gelen musibetleri hafifletmeyi de düşünerek sabrın yanında bazı ek düşüncelerinde geliştirilmesi gerektiğini vurgular ve bunu maddeler halinde sıralar. Bu maddelerin, dağınık şekilde de olsa benzer şeklini Kindî'de de görmek mümkündür. Müellif, bu ilgili fasılların yanında hüznü yenmenin çarelerine "...gönlüne de ki: Kendini ferah tut! Üzüntülerin çoğu batıldır, aslı yoktur."<sup>69</sup>, "Düşün bir kere! Biliyor musun hayatta gördüğün nice insanı sonra ölmüş olarak gördüğünü?"<sup>70</sup> ve "Sen yorgunluk diyarında rahatlık arıyorsun!"<sup>71</sup> gibi alıntılarla güzelleme yapmaktadır.

Eserin bu münhasır yeri haricinde geçen yöntemlerden birisi de yorgunluk, bıkkınlık ve hüznün gitmesine vesile olan mizahtır: "Gam ve kasvet sahibi insanın bu üzüntüsünü dışarı atması gerekir." Mâverdî, Ebu'l- Feth el-Büstî'nin (ö. 733/1332) şiiriyle de konuyu zenginleştirmiştir:

"Ciddi işlerle yorulmuş olan mizacını,

Ciddi işleri bir süre bırakarak rahatlat.

Onu biraz mizahla oyala.

Ancak mizah yaptığın zaman bunun ölçüsü,

Yemeğe katılan tuz miktarında olsun."<sup>72</sup>

Bir başka yöntem ise uğursuzluk düşüncesinin sebep olduğu ümitsizliğe karşı iyimserlik görüşüdür. Bu sayede hüznün azmi kuvvetlenerek sevke gelmesiyle çözüme kavuşmuş olur. Mâverdî, Ebû Dâvûd *Sünen*'inden aldığı şu hadisle bu yöntemi belirginleştirir: "Kim kötümser duruma düşerse şöyle desin: Allah'ım! Hayır ve bereketleri veren ancak sensin, fenalık ve kötülükleri defeden de ancak sensin. Günahlardan vazgeçecek güç ve itaate yetecek kuvvet ancak Allah'ın yardımıyla olur."<sup>73</sup>

Musibet hüznüne çare olarak verilebilecek bir diğer kavramda mürüvettir (el-mürûe). Yani şahsiyet sahibi olmak için elde edilmesi gereken sıyânet neticesinde "nefsi kendine yetecek miktarı arayıp istemekle korumak ve nefsin muhtaç olduğu maddi ihtiyacı takdim etmek" şartları altında

<sup>69</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 638.

<sup>70</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 653.

<sup>71</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 654.

<sup>72</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 685.

<sup>73</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 699.

kişiliğini koruyacak maddeye sahip olması ve günün şartlarında var olan yaşesini sağlamasıdır.<sup>74</sup> Müellif, bu konuyu Ebû Bişr ed-Darîr'den<sup>75</sup> iktibas ettiği aşağıdaki dörtlükle açıklar:

*“Akşam-sabah gider gelirim de ırz ve namusumu koruyacak bir mala sahip değilim.*

*Üzüntü ve keder olarak bu bana yeter!*

*Dostla en çok karşılaşmam ‘merhaba’ şeklinde olmaktadır.*

*Bu ise dosta ve dostluğa yetmez, memnun da etmez.”<sup>76</sup>*

Bir başka iktibasla hükemâdan şu sözü nakleder: “Yavrum! Kimseye yük olma. Çünkü böylece zilletini artırmış olursun. Ticaret için yeryüzünde dolaş. Daha önce var olup da sonra yok olan bir mal için üzülme. Hastalık ve yorgunluktan dolayı da rızık aramaktan âcizlenme. İşte bu tarz rızık arama hali gerekli olanı arama durumudur.”<sup>77</sup>

## Sonuç

Geçmişten günümüze insanın içsel serüveninde iyileştirilmeyi, korunmayı gerektiren bir yapı olagelmıştır. Bunun bir sonucu olarak İslâm düşüncürleri hem teorik hem de pratik düzlemde “ruhsal tıp”la ilgilenmişlerdir. İlk İslâm filozofu Kindî'den bu yana birçok filozof tarafından işlenmiş olan “üzüntüden kurtulma” meselesi, ahlakın insanın psikolojik durumuyla yakından alakalı olduğunu gösterdiği gibi İslâm felsefesi içerisinde meselenin derinlemesine ele alındığını da göstermektedir. Her ne kadar “üzüntüden kurtulma”, Fârâbî'yle gaye mutluluğa dönüşmüş olsa da gayesi bırakılmamış bilakis birçok filozof tarafından tartışılmış ve geliştirilmiş bir husustur.

Çalışmamız boyunca üzüntü ve üzüntüyü yenmenin çarelerini, Mâverdî merkezli bir incelemeye tabi tuttuk. Üzüntüye neden olan sebepler yer yer benzerlik gösterse de Mâverdî tarafından ayrı konu başlıkları altında ele alınmıştır. Ve bu başlıklandırma kavramların birbirlerini tefsir etmesine sebep olmuştur. Aslında müellif, bu işleme tarzıyla bir nevi bizi hüznün do-

<sup>74</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 727.

<sup>75</sup> Künye bilgisi bulunmamaktadır.

<sup>76</sup> Bu beyit İbn Ebi'd-Dünya'nın İslâhu'l-Mâl adlı eserinde yer almaktadır. Bk. Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 729.

<sup>77</sup> Mâverdî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, 2021, 730.

ğallığına, fıtrattaki varlığına ve dünya yaşantısındaki gerçekliğine alıştırmıştır. Sonrasında “akıl” kavramı çerçevesinde verilecek düşünsel bir tedavi sunmuştur. Ve asıl Mâverdî'nin kendinden öncekilerin konuya yaklaşımlarından farklı olarak, ‘sabır’ kavramını açıkça kullanması ve hatta tüm meseleyi bu kavram üzerine inşa etmesi, onun üzüntüye karşı çareler üretme hususunda yeni bir yöntem arayışında olduğunu söylememize imkân tanımaktadır. Bir diğer çıkarımımız ise Mâverdî'nin eserinde, “üzüntüyü hafifletmenin sebeplerini” maddeler halinde sıralamasıyla, meseleyi Kindî ve Râzî'den de öteye götürerek, sistematik hale dönüştürmüş olmasıdır. Ayrıca konuyu işleme tarzı, salt felsefî veya salt dinî bir şekilde değildir. Bilakis meselenin tahlilinde din ile felsefeyi uzlaştırma gayreti içinde olduğu söylenebilir.

“Bela ve musibetlerin çoğalmasına vesile olan sebepler” başlığı altında hiç üzüntü kavramını kullanmadan mutluluğa ancak sabır ile gidileceğini ifade eden Mâverdî, dört başlık üzerinden incelediği “üzüntüyü yenmenin çarelerini” Kindî ve diğerlerine kıyasla üzüntünün tanımıyla değil, bizzat üzüntüyü yenmenin çarelerinden hareketle ele alması, sonrasında da üzüntünün sebeplerini sıralaması önemli bir yaklaşım tarzıdır. Böylelikle birinci olarak “tedaviyi” ikinci olarak da “hastalığı” açıklamıştır. Onun görüşleri, yukarıda da ara ara yer verdiğimiz şekliyle Kindî ve Râzî ile eşdeğer gözükmektedir. Fark olarak, bahsettiğimiz iki filozofun aksine “ölüm korkusunu” bu bölümde ele almamış, “dinin edebi” adlı ismiyle belirtilen eserinin üçüncü bölümünde yer vermiştir.

Mâverdî'nin, insanın maruz kaldığı sıkıntılar ve yaşadığı hüzne karşı nasıl mücadele edeceğine dair bazı metotlar sunması, günümüz insanı açısından önemlidir. İçinde bulunduğumuz zaman diliminde insanların fiziksel hastalıkları kadar ruhsal hatalıkları da günden güne çoğalmaktadır. Depresyon, panik atak, yaygın anksiyete bozukluğu vb. psikolojik rahatsızlıklar toplumda çok yaygındır. Şimdilerde ilaçlarla tedavi aranan bu rahatsızlıklara karşı, neden akıl-beden sağlığının bütünlüğünü savunan ve bu yönde tedavi geleneği oluşturan İslâm ahlak düşünürlerimiz neden çareler üretmesin ki!

### Kaynakça

Aksakal, Suat. *Maverdi'nin Edebü'd-Dünya ve'd-Din Adlı Eserinde Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Belhî, Ebu Zeyd. *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs Beden ve Ruh Sağlığı*. çev. Zahit Tiryaki - Nail Okuyucu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Bircan, Hasan Hüseyin. "Ahlak: Mutluluk ve Erdem". ed. Cüneyt Kaya. 655-684. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rîfât*. çev. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.
- Çağrı, Mustafa. "Hüzün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mayıs 2021. <https://islamsiklopedisi.org.tr/huzun>
- Çağrı, Mustafa. *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları, 8. Basım, 2018.
- Çağrı, Mustafa. "Mürüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 02 Haziran 2022. <https://islamsiklopedisi.org.tr/muruvvat>
- Demirci, Mehmet. "Himmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Haziran 2022. <https://cdn2.islamsiklopedisi.org.tr/dosya/18/C18005963.pdf>
- Fahri, Macid. *İslâm Ahlâk Teorileri*. çev. Muammer İskenderoğlu - Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 6. Basım, 2021.
- Kallek, Cengiz. "Mâverdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 24 Mayıs 2022. <https://islamsiklopedisi.org.tr/maverdi>
- Karaca, Osman. *Maverdi ve Ahlak Görüşü*. Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kindî, Ebû Ya'kûb. *Felsefe Risâleleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 4. Basım, 2018.
- Kutluer, İlhan. "Belhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 27 Mayıs 2022. <https://islamsiklopedisi.org.tr/belhi-ebu-zeyd>
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. çev. Selahaddin Kip - Abidin Sönmez. İstanbul: Bahar Yayınları, 1978.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasan. *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*. çev. Halit Zavalsız. İstanbul: Tahlil Yayınları, 3. Basım, 2021.
- Özturan, Hümeyra. "Klasik Dönem Meşşâî Felsefede Ahlak". *İslâm Düşünce Atlası*, İstanbul: İLEM, ts.
- Râzî, Ebû Bekr. *Felsefe Risâleleri*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Saruhan, Müfit Selim. *Ruhsal Tıp*. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatü Keşşâf Istilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. 2 Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnan Neşriyat, 2. Basım, 1997.

Tûsî, Nasûriddîn. *Ahlak-ı Nâsırî*. ev. Anar Gafarov - Zaur şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.

Uysal, Enver. “İbn Hazm’ın Müdâvât’ında Ahlâka İlişkin Görüşleri”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2007), 59-78.



# Ontolojik Güvenlik Endişesi Bağlamında İnsan\*

*Doç. Dr. Ergin ÖGCEM*

KDPÜ İslâmi İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

ergin.ogcem@dpu.edu.tr ORDIC: 0000-0002-3755-6729

## Öz

İnsanın bu dünya yaşamındaki temel kaygısı ontolojik temelde bir güvenceye temin etmektir. Tanrı ve öte dünya inancına sahip olmak veya olmamak, insanın yaşamı ve sonrası adına bir bilinç inşası için oldukça kritiktir. Bu iki hususta inanç sahibi olmak veya olmamak, kişinin meseleye nasıl baktığı ile doğrudan ilişkili bir durumdur. Tanrı ve öte dünya inancını kendi varoluşları açısından bir teminat olarak görenler açısından bu inançlara sahip olmak olumlu ve hatta zorunlu iken, sahip olmayanlar açısından böyle bir inancın meşru bir gerekçesi olmadığı gibi, herhangi bir faydası da yoktur.

Bu bölümde Tanrı ve öte dünya inancı vahiy ekseninde ve özellikle de İslâm ve dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim bağlamında ele alınacak, böyle bir inanca sahip olmanın kişi üzerinde meydana getirebileceği etkiler ortaya konmaya çalışılacaktır. Tanrı ve öte dünya inancına sahip olmanın yalnız bu dünya yaşamını ilgilendiren bir husus olmadığı saikinden hareketle, bu inançlar çerçevesinde sürecin nasıl bir gelişim gösterdiği ve bunun kişinin ruh ve akıl sağlığı açısından muhtemel etkileri tartışılmaya çalışılacaktır. Büyük ölçüde Tanrı inancına sahip olmanın pozitif etkileri üzerinde durulacak olan bu çalışmada aynı zamanda böyle bir inanca sahip olmanın muhtemel risklerine de değinilmeye çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Tanrı, Din, Din Felsefesi, İnanç, Ahiret.

## Human in the Context of Ontological Security Concern

### Abstract

Man's primary concern in this world is to have ontological security. A belief in God and the afterlife is critical for the construction of consciousness for the life and aftermath of a person. Believing or not in these issues is a matter which is related to how one views the issue. While believing is positive and even essential for those who see the belief in God and the afterlife as a guarantee for their existence, for those who do not, such a belief has no legitimate justification and does not have any benefits.

In this chapter, belief in God and the afterlife will be discussed in the context of Islam and the Qur'an, and it will be tried to reveal the effects of having such a belief on a person. Because believing in God and the afterlife is not an issue that concerns only this worldly life, it will be

---

\* Bu çalışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Ontolojik Güvenlik Endişesi Bağlamında İnsan" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.



tried to discuss how the process develops within the framework of these beliefs and the possible effects of this in terms of one's mental and spiritual health. This paper, which mainly focuses on the positive impact of believing in God, will try to address the possible risks of having such a belief.

**Keywords:** God, Religion, Philosophy of Religion, Belief, Afterlife.

Ontolojik güvenliğini temin edecek bir garantiye sahip olma noktasındaki belirsizlik, insanın bu dünya yaşamındaki en önemli kaygılarından birisidir. Çünkü ontolojik anlamda güvende olma arzusu yalnız bu dünya ile ilişkili bir şey değil, aynı zamanda burada oluşun öncesi ve sonrasını da ilgilendiren bir husustur. Dahası ontolojik anlamda bir güvence temin etme arzusu veya bunun endişesini taşımak, topyekûn varlığa ve aynı zamanda doğrudan kişinin kendisine yönelmiş olan bir ilgi, merak ve sorgulamadır. Dolayısıyla insan teki açısından ontolojik güvenceyi temin edecek sorgulama özünde kendi varlığı üzerinden “Ben kimim? Buraya nereden geldim? Niçin buradayım? Buradan ayrıldıktan sonra ne olacak?” gibi temel birtakım sorular eşliğinde belli bazı noktaların aydınlatılmasına yönelik olarak yürüttüğü sorgulamadır. Öyle ki, inanç, düşünce ve ideolojisi her ne olursa olsun, bütün insanlığın sorduğu ve cevabını aradığı soruların neredeyse tamamı bu mahiyettedir.

İnsanın kendi varlığına temel oluşturma ve ontolojik güvenliğini sağlama alma noktasında müracaat edebileceği sığınaklar elbette ki çok çeşitlidir. Bu sığınaklar bilimsel birtakım kabuller çerçevesinde şekillenmiş olabileceği gibi; dini, mistik hatta mitik birtakım yönelimler paralelinde vücut bulmuş da olabilmektedir. İnsan hangi saikle hareket ederse etsin, tüm sorgulamaları nihayetinde kendi varlığı ile ilgili bir durum tespiti yapmaya ve bu varlığa dair yine kendisi açısından tatmin edici bir açıklama getirme çabasına yöneliktir. Biz burada insanın kendi varlığı, dolayısıyla da ontolojik güvenliği açısından müracaat edeceği sığınaklardan -bize göre- birisi olan Din ve dolayısıyla Tanrı çerçeveli yaklaşımı öne çıkarma gayreti içerisinde olacağız. Herhangi bir kargaşa veya çelişkiye kapı aralamama adına da, Din ve Tanrı konusunu daha ziyade İslâm ve onun Tanrı tasavvuru ile ilişkilendirmeye çalışacağız.

Yukarıda ifade edildiği üzere, insanın kendi varlığı üzerinden yaptığı sorgulamalarda öne çıkan birincil nitelikteki kaygısı ve aynı zamanda cevabını aradığı husus nasıl varlık kazandığı ile ilgilidir. İnsanın varlık sahnesine çıkması tam olarak nasıl gerçekleşti? Varlığa geliş, kendiliğinden mi yoksa dışarıdan bir müdahale ile mi oldu? Eğer insanın varlık bulma süreci dışarıdan bir müdahale ile gerçekleşti ise buna kim karar verdi ve bunu nasıl gerçekleştirdi? Bu sorgulama ve cevap arayışı oldukça kritiktir, zira insan teki açısından bu bağlamda yapılabilecek bir tespit veya belirleme yalnız kendi varoluş sürecine dair bir cevap veya çözüm üretmekle kalmayacak, aynı zamanda burada bulunmanın anlamı ve bundan sonrasının ne olacağı hususunda da doğrudan etkili olacaktır. Dolayısıyla bu noktanın aydınlatılmasının insan açısından elzem bir durum teşkil ettiğini özellikle vurgulamak gerekir.

Varlık üzerine tartışmalar genel itibariyle, bir şeylerin neden yok değil de var olduğu ve bu var olan şeylerin varlıklarını bir kaos değil de nasıl bir kozmos içerisinde sürdürebildikleri sorusu üzerinden gelişim gösterir. Vahiy kökenli teistik dinlerin bu sorulara yönelik bir cevabı olduğu gibi deney ve gözlemler üzerinden kendisini kurgulayan bilimi, kendi düşüncesinin temelini koyan evrim teorisinin de bu sorulara yönelik cevapları mevcuttur. Evrim teorisinin, canlılığın nasıl meydana gelmiş olabileceğine ve daha sonra nasıl çeşitlendiğine dair birtakım iddiaları dile getirmiş olması, onun evrendeki düzenin dünyaya yansıyan boyutunun nasıllığıyla ilgilendiğini gösterir. Bununla birlikte dile getirilen bu iddia ile canlılığın oluşumunun kabaca bir tesadüfler zincirine bağlanıyor oluşu veya en azından bilinçli bir yaratılıştan söz edilmemesi dinlerin varoluş ya da yaratılış tasavvuruyla çelişir. Nitekim evrim teorisi dünyadaki canlı yaşamın nasıl ortaya çıktığını ve böylesine devasa bir çeşitliliğe nasıl ulaştığını tesadüfün de etkili olduğu, doğal seçilim ve mutasyon gibi doğadaki amaçsız bir takım mekanik süreçlerle açıklamaya çalışır.<sup>1</sup> Oysa vahiy kökenli dinlerin teleolojik içerikli anlatımında varlık âleminin Tanrı tarafından yaratıldığı, hem bu yaratımda ve hem de her bir yaratılmışın kendi özelinde mutlak bir amaçsallığın mevcut

<sup>1</sup> Sahotra Sarkar-Jessica Pfeifer (ed.), *The Philosophy of Science*, (New York: Routledge, 2006), 252.

olduğu düşüncesi/inancı hâkimdir. Bununla birlikte bilimsel ve evrimci düşünceye sahip olanlara göre (ki bunlar büyük oranda Tanrı'nın varlığını kabul etmezler) teistler açısından Tanrı'nın bu yaratma ve tasarlama faaliyetinde tam olarak hangi yolu izlediği konusu bilinebilir olmadığı ve bunun ortaya konulmasının imkânının bulunmadığı için bu konuda ortaya konulabilecek tutum en iyi ihtimalle agnostik tutum olabilir.<sup>2</sup> O sebeple evrimci teoriye göre teistik dinlerin varlığa dair teleolojik açıklamalarının temelden yoksun olduğu, evrende de tesadüflerin ve amaçtan yoksunluğun egemen olduğu bilimsel olarak ispatlanabilirse, bu Tanrı'nın anlamının ve varlığının tartışılır bir vaziyet almasını sağlayacaktır.

Vahiy kökenli dinlerin varlığa, insana ve yaşamın anlamına dair yaklaşımlarının ana hatları birincil kaynakları olan yazılı metinlerinde/kitaplarında dile getirilmiştir. Dolayısıyla İslâm'ın bu hususta görüşünün ne olduğu ve tam olarak hangi noktada durduğu Kur'ân-ı Kerim vasıtasıyla dile getirilmiştir. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerim'in muhatap aldığı kitle ve onlara yönelik kullandığı dil, bildirim şekil ve kalıpları oldukça zengin ve çeşitlidir. Örneğin, bildirimlerin bir kısmı ahlaki ve fiili yaşam yoluyla realize ve doğrudan tecrübe edilmeye müsait iken, bir kısmı bu niteliklerden yoksundur. Bazı bildirimler karşısında kişide deruni anlamda bir his ve kabullenme duygusu oluşmakla birlikte, o bildirimlere dair tutum iman seviyesinde kalmakta, bunun ötesine geçememektedir. Kur'ân-ı Kerim'in muhatabından bazı hususlarda yalnız iman etmesini istemesi belki de bizatihi meselenin iman etme seviyesi ile sınırlı tutulması gerektiğinden, bir başka ifadeyle bu hususların epistemik bir belirleme veya temellendirmeye pek müsait olmadığından dolaydır. İmanın şartları veya esasları olarak ifade edebileceğimiz, hepimizce malum hususların bizatihi imana konu edilmiş olması örneğin, temelde bu hususların insanın mevcut bilme imkânlarıyla çözülebilecek şeyler olmaması sebebiyledir. Vakıanın tabiatı böyle bir özellik arz ettiğinden, insanın bu hususlar karşısındaki tutumu bilgiden ziyade iman şeklinde belirginlik kazanmaktadır. İnsanın varlığa geliş süreci ve buna dair yaklaşım ve tutumu da tıpkı iman esasları bağlamında olduğu üzere ampirik veya epistemik bir temel üzerinden belirlemeyle değil, doğrudan insanın, zikredilen beyana iman etmesiyle belirginlik kazanmış bir kavrayıştır.

---

<sup>2</sup> Caner Taslaman, *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2007), 379.

Vahiy kökenli teistik dinlerin tamamında yaratma, Tanrı'nın tasarrufunda olan bir eylem olarak tespit edilmiştir. Bu dinlerin sonuncusu olan İslâm'ın referans kitabı Kur'ân-ı Kerim ve dolayısıyla İslâm inanç ve itikadı açısından insanın varlığa geliş ya da yaratılış süreci, Tanrı'ya ait bir eylem şeklinde ifadesini bulmuştur. Bu husus herhangi bir şüpheye imkân tanımayacak şekilde açık ve nettir. İster doğrudan kendi öz nitelikleriyle defaten olsun, ister ilk prensiplerin yaratılması ve daha sonra onlardan maden, bitki, hayvan ve insanların meydana gelmesi biçiminde olsun, yaratma bütünüyle Tanrı'nın tasarrufunda olan bir eylemdir.<sup>3</sup> Nitekim Âdem Peygamber özetinde ele alınan mesele, kendiliğinden gelişen bir süreç olarak değil, doğrudan Tanrı tarafından gerçekleştirilmiş olan bir eylem (yaratma) biçiminde vazedilmiştir.<sup>4</sup> Bu anlatımda -vakıanın mahiyeti bizler tarafından tam olarak bilinmemekle birlikte- insanın somut yani görünen kısmının, hammaddesi toprak olan bir yapı şeklinde vücut bulduğu (Mü'minûn: 23/12) ve Tanrısal bir özün-ruhun üflenmesi (Sâd: 38/72) vasıtasıyla ona kimlik kazandırıldığı ifade edilmektedir. Bu, modern pozitivist bilim anlayışlarının kahir ekserisinin kabul ve iddia ettiği evrimsel süreçlerle benzerliği ve bağlantısı olmayan bir anlatımdır.

Kur'ân-ı Kerim'in, insanın varlığa geliş süreciyle ilgili yaklaşımında -kendi standartları çerçevesinde ve yine kendi özelinde daha ziyade manevi anlamda bir gelişim ve tekâmül sergilediği vurgulanmakla birlikte- evrim teorisindeki gibi bir süreç, değişim, dönüşüm; türler arası geçişi ima ettirecek bir anlatım söz konusu değildir. Tam aksine Kur'ân'ın yaklaşımında bütün varoluş Tanrı temele konulmak ve O'nun takdir ve iradesiyle ilişkilendirilmek suretiyle ele alınmıştır. Bu bağlam üzerinden hareket edildiğinde, Kur'ân-ı Kerim'in âlem tasavvuru için "Tanrılı", evrimci anlayışın âlem tasavvuru için "Tanrısız" âlem şeklinde bir belirleme veya yakıştırma yapmak mümkündür. Her iki cephenin âlem ve dolayısıyla varlığa dair yaklaşımlarındaki bu ayrım kabul etmek gerekir ki oldukça radikal ve belirleyici bir ayırımdır.

<sup>3</sup> Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, (Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2000), 33.

<sup>4</sup> *Kur'ân-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/30, en-Nisâ 4/1.

Varlığın temeline Tanrı'yı koymak, varlığa dair belirleyicinin kim veya ne olduğunu belirlemekle kalmamakta, varlık âleminin toplu veya tekil olarak buradaki konum, eylem ve amaçlarının ne olduğunun tespiti açısından da belirleyici olmaktadır.<sup>5</sup> Nitekim evrimci bilim anlayışlarının benimsemiş olduğu “âlemin kendiliğindenliği” prensibinden hareketle, ona herhangi bir amaç veya gaye yükleme gibi bir durum söz konusu değildir. Hele ki insan gibi akıl ve irade sahibi olan bir varlığın, harici bir iradeye bağlı olması, onun tarafından sevk ve idare edilmesi diye bir şey asla mümkün değildir. Tabiatıta hâkim olan belli bazı kanunlara tabii olmak dışında insan bu âlemde kendisiyle ilgili koşulları belirleme noktasında tam bir hürriyete sahiptir. Bu anlayışa göre bir bakıma akli onun Tanrı'sı, bilim ise dini konumundadır. Bu özellik ve imkânlarla sahip olması sebebiyle insan aynı zamanda âlemin merkezindedir. Oysa teistik dini tasavvurlar açısından âlemde hiçbir şeyin varlığı tesadüfi değildir. Her bir varlığın burada olmasının kararını veren bir güç ve bu oluşun bir gerekçesi vardır. Dolayısıyla her varlık burada oluş gerekçesinin bir nevi sorumluluğunu yerine getirmektedir. Bu amaç ve sorumluluk ise insanın bizatihi kendi akli ve iradesi ile belirlediği bir şey değil, onu var eden gücün belirlemesi ve direktifleri doğrultusunda gerçekleşen bir süreçtir. Böyle bir bağlamda ise merkezde olan insan değil, Tanrı'dır.

Kâinatı ve insanı meydana getirme konusunda, Tanrı'yı bu sürecin mutlak ve tek aktörü olarak kabul etmek veya etmemek, ifade edildiği üzere kâinatın ve insanın varlığına yüklenilecek olan anlamı doğrudan etkileyecek bir faktördür. “Neden buradayım?” sorusuna verilecek muhtemel tüm cevaplar da özünde, Tanrı'nın varlığını ve dolayısıyla onun yaratma kudretine sahip bir varlık olup olmadığını kabul etmekle ilişkili bir meseledir. Neden burada olduğumuz sorusuna verilecek cevaplar büyük ölçüde bu bağlamdaki kabul veya redde göre şekil alacaktır. Nitekim insanlık tarihi boyunca bu hususta ortaya konulmuş olan görüşlerin hemen hepsinde bunun örneklerine tesadüf etmek mümkündür.

Kâinatın varlığı ve özellikle de insanın burada bulunuşunun gerekçesine dair insanlık tarihi boyunca birçok neden ve cevap üretilmiştir. Felsefi düşüncenin teşekkül ettiği dönemlerden günümüze bu konuda benimsenen

---

<sup>5</sup> Alvin Plantinga, “Natural Theology”, *A Companion to Metaphysics*, ed. J. Kim vd., (Massachusetts: Blackwell Publishers, 2009), 346.

anlayışlara göre insanın burada bulunuşuna dair birbiriyle ilişkili veya birbirinden bütünüyle bağımsız çok çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. İlginin daha ziyade tabiata yönelmiş olduğu antik dönem düşüncesinde doğa, esas ve yaşamın merkezinde olduğundan, burada bulunuşun temel gayesi doğaya uygun bir yaşamı gerçekleştirme şeklinde ifade edilmiştir. Örneğin, doğayı “makro kozmos”, insanı ise “mikro kozmos” şeklinde telakki eden Stoa Okulu mensupları, insan zihnine hâkim yasalarla, doğaya hâkim yasalar arasında bir koordinasyon olduğunu düşünüyorlardı. İnsanın temel hedefinin mutluluğu elde etmek olduğu fikrine sahip olduklarından, onun bu mutluluğu elde etmesini doğaya uygun bir yaşam sergilemeleri şartına bağlıyor, bunun ise ancak akıl yani Logos ile uygun bir yaşamı gerçekleştirmekle mümkün olabileceğini savunuyorlardı.

Logos, Stoa felsefesinde evrenin organizasyonuna hâkim olan, onu düzenleyen yasa ya da Tanrısal akıl şeklinde algılanmaktaydı. Onlara göre insanın da dâhil olduğu bütün bir evren Logos’un ilkelerine göre idare edilmekteydi. O sebeple Stoa Okulu mensupları insanın makul ve mutlu bir hayat yaşamasını, doğa yasalarının kavranması ve ona uygun bir yaşam formunun geliştirilmesi şartına bağlamışlardı. Doğanın güç ve donanım itibarıyla her şeye hâkim bir konumda olması bir bakıma insan dâhil tüm varlıkların onun yasalarına uygun hareket etmesini zorunlu kılmaktaydı. Bunun aksi bir düşünceye sahip olmak veya tavır içerisine girmek ise bu anlayış perspektifinde imkânsıza talip olmakla eş bir tutum olacaktı ki, bu makul bir insanın yapmaması gereken saçma ve sonuçsuz bir girişimdir. Dolayısıyla, donanım ve güç itibarıyla daha zayıf olanın güçlü olana üstünlük kurması mümkün olmadığından, bu tür davranışlar insana hüznün ve mutsuzluk dışında bir şey getirmeyecektir. O sebeple makul bir insan doğa ile uyumlu bir yaşam geliştirme niyetinde olmalı, bütün çaba ve gayretini buna teksif etmelidir. Bu noktada kendisi açısından yapılması gereken her türlü vazifeyi yerine getirdikten sonra da başına her ne gelirse, onun olması muhtemel en iyi şey olduğunu düşünüp kaderine rıza göstermelidir.<sup>6</sup>

Felsefi düzlemde insanın burada bulunuş ve amacına dair ilgi ve kaygının tabiatın gerçek anlamda insana yönelmeye Sofistlerle başladığını

<sup>6</sup> Gunnar Skirbekk-Nils Gilje, *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, çev. Emrullah Akbaş-Şule Mutlu, (İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 1999), 129.

ifade edebiliriz. Temelde toplumsal yapıda meydana gelen sorunlara pratik çözümler geliştirme çabasında olan Sofistler ve onlardan etkilenerek düşünce/fikir üreten yapı ve kişiler de insanın burada bulunuş amacına dair bir takım görüşler beyan etmişlerdir. Bir kısmı insanın temel amacının bütünüyle hazlarını ve özellikle de bedensel hazlarını gerçekleştirmek olduğunu ileri sürerken, diğer bir kısmı insanın gerçek kişiliğinin ruhta konuştüğünü, dolayısıyla tatmin edilmesi gereken kısmın ruh olduğunu ileri sürmüşlerdir.

Felsefi literatürde “hedonizm” olarak da adlandırılan hazcılık, mutlulukçu etik tipi içine giren alt kategorilerden birisidir. İlkçağ Yunan filozoflarından Aristippos ve onun Kirene Okulu tarafından temsil edilen hazcılığına göre ahlaksal eylemin yönelmesi, gerçekleştirmesi gereken şey, eylemin yöneldiği “en yüksek iyi”, erek ve değer olarak hazdır.<sup>7</sup> Haz mutluluktur. Öyle ki, doğru eylemin ne olduğu dahi ancak buna göre tanımlanır. Bir insan eylemi (özellikle de ahlaksal eylem) ancak haz getiren veya hazı amaçlayan bir eylemse doğru eylem olur. Haz ise büyük ölçüde bedensel haz olarak anlaşılır. İnsan eylemlerinin nihai hedefinin bedensel haz olması aslında olağan bir durumdur. Çünkü insanlar yaratılışları gereği acıdan kaçınıp haza yönelen, haz peşinde koşan varlıklardır.

Dünya hayatında insanın en öncelikli hedefinin mutluluk olduğunu, buna ise hazın elde edilmesiyle ulaşılabileceğini dile getiren düşünürlerden birisi de Epiküros olmuştur. Epiküros kinetik hazlar olarak ifade ettiği bedensel hazları küçümsememekle birlikte, bunların gerçek hazlar olmadığını, asıl arzulanması gereken hazların zihinsel ve tinsel tarafımıza ait statik hazlar olduğunu öne sürmüştür. Bu yaklaşımıyla Epiküros insanın mutluluğunu bedensel hazların tatminine bağlayan hedonistlerden ayrılmıştır. Ona göre cinsellik ve yeme, içme gibi doğal; zenginlik ve lüks düşkünlüğü gibi doğal olmayan hazlar bedensel tatmini önceleyen dinamik ve anlık hazlardır. Bu hazlar, kendilerine tatmin noktasında ne şiddette bir arzu duyuluyorsa, tatmin sonrası o şiddette acı getirecektir. O sebeple insan kendisini her seferinde acı ve hayal kırıklığına sevk edecek bu tür hazlardan ziyade, çok daha uzun vadeli ve gerçek tatmin sağlayacak olan tinsel, zihinsel veya entelektüel hazlar

---

<sup>7</sup> Nicholas Bunnin-Jiyuan Yu, *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, (Malden: Blackwell Publishing, 2004), 296-297.

şeklinde de ifade edilebilecek olan niteliksel hazlara yönelmelidir. Zira ilgi, düşünme ve sanatsal etkinlikler gibi entelektüel yönetime konu olan bu tür niteliksel hazlar sürekli olmaları bakımından ömür boyu mutluluğun esas kaynağı olurlar.<sup>8</sup>

İnsanlık düşünce tarihinin en önemli aktörlerinden birisi olan Sokrates insanı beden ruh düalizmi bağlamında ele almış, bu düalitede aslolanın ruh olduğunu, dolayısıyla üzerinde durulması ve özen gösterilmesi gerekenin de ruhumuz olduğunu dile getirmiştir. Sokrates'e göre de insan yaşamının amacı ve başlıca hedefi mutlu olmaktır. Ancak bu mutluluk, insanın zaaf ve arzularından beslenen düşük dereceli yapay bir mutluluk değil, kaynağında ahlak ve erdemin bulunduğu gerçek bir mutluluk olmalıdır. Nitekim Sokrates'in yaşadığı dönemde aristokratik yönetimin güç kaybetmesiyle birlikte siyasi, ahlaki ve entelektüel anlamda çok önemli çözümler meydana gelmiş, bu da insanların düşünce ve eylemlerinde derin çöküş ve bozulmalara sebebiyet vermiştir. Sokrates bir anlamda kendisini, insanların içine düştükleri işte bu durumdan kurtarmakla vazifeli addetmiş ve bütün yaşamı boyunca başta gençler olmak üzere toplumun tüm kesimleri için bu noktada amansız bir mücadeleye girişmiştir. Bu mücadelenin hedefine cehaletle mücadele etmeyi koyan Sokrates insanları, bedenlerinden ziyade ruhlarına önem vermeye, ilkeli olmaya, yaşamın gerçek amacını idrak etmeye davet etmiştir.<sup>9</sup> Çünkü Sokrates için mutluluk, özünde yaşama dair meselelere yönelik idrak yoksunluğu ve aldırmaçlığın meydana getirdiği geçici ve gerçeklikten yoksun sahte mutluluk değil, bilme, daha doğrusu iyi olanı bilme ve eyleme dökme vasıtasıyla elde edilebilecek olan kalıcı ve gerçek mutluluktur.<sup>10</sup>

Sistematik Felsefenin kurucuları olarak bilinen Platon ve öğrencisi Aristoteles de insanın burada oluşunun temel amacına dair görüş beyan etmişlerdir. Her iki filozof da insana ve amacına dair düşüncelerini büyük oranda selefleri olan Sokrates'in fikirlerinden hareketle şekillendirmişlerdir. Nitekim onlara göre de insan beden ve ruh olmak üzere iki farklı parçadan

<sup>8</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 95.

<sup>9</sup> Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 57-59.

<sup>10</sup> Hasan Yücel Başdemir, "İnsan Üzerine Felsefe", *Felsefe Tarihi*, ed. Celal Türer, (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 127-129.



oluşmakta idi ve onlar için de insanın asıl özünü oluşturan ruhtu. O sebeple insanın, kendisine çok daha fazla ihtimam göstermesi ve geliştirmesi gereken tarafı ruhudu. Platon bu noktada idealar ve fenomenler ayırımına dayalı metafiziğinden hareketle, var olan dünyayı idealar dünyasının bir yansıması veya gölgesi olarak kabul ediyor, fenomenal varlık âleminin bu şekliyle idealar âleminin düşük bir versiyonu olduğunu düşünüyor ve fenomenal âlemdeki her varlık tekinin temel hedefinin idealar âlemindeki formuna benzetmek olduğunu ileri sürüyordu.<sup>11</sup> İnsan özelinde de böyle bir gayenin egemen olduğunu, beden bu âleme ait bir şey olması sebebiyle onu idealar âlemindeki özüne uygun hale getirebilecek tarafının ancak ruhunun olabileceğinden hareketle özellikle ruha yönelik bir hassasiyet gösterilmesinin gereğine vurgu yapıyordu.

Aristoteles metafiziğinde bir idea fenomen ayırımı olmamasına rağmen o da insanı beden ruh düalizmi çerçevesinde ele alıyor, bedenin ihtiyaçlarını göz ardı etmemek koşuluyla daha ziyade ruh üzerinde yoğunlaşılması gerektiği üzerinde duruyordu. Bu noktada aklın ön plana çıkarılması gerektiğini, zira insanların ruhlarını akla uygun faaliyetle yönettiklerinde ve kendilerini eksiksiz bir biçimde gerçekleştirdiklerinde ancak gerçek kimlik ve kişiliklerinin ortaya çıkabileceğini düşünüyor.<sup>12</sup> İki filozof için de (her ne kadar Platon için fenomenal âlemde ideal anlamda mutluluğu elde etmek pek mümkün olmasa da)<sup>13</sup> insan yaşamındaki başlıca amaç mutlu olmaktır. O sebeple insanlar mümkün olduğu kadar kendilerini gerçek anlamda ve sürekli bir biçimde mutlu edecek şeylerle ilgilenmek durumundadır. Bu ise bedenin istek ve arzularına yönelik gelip geçici hazzardan uzaklaşp, ruhun tatminine katkı sağlayacak erdemlere yönelmekle mümkün olabilecek bir şeydir. Dolayısıyla hem bireysel düzeyde ve hem de toplumsal organizasyona hükmeden irade düzeyinde yapılması gereken temel görev insanları cehaletten kurtaracak ve üst değerlere kıymet vermelerini mümkün kılacak, gelip

---

<sup>11</sup> Alex Barber-Robert J. Satintion, *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language and Linguistics*, (Oxford: Elsevier Ltd., 2010), 571-572.

<sup>12</sup> Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 85-86.

<sup>13</sup> Espen Hammer, "Idealism", *Encyclopedia of Philosophy and the Social Science*, ed. Byron Kalds, (Los Angeles: SAGE Publications, Inc., 2013), 445-446.

geçici hazlara karşı zaaf gösterilmemesi noktasında bir bilinç oluşturacak imkân ve şartlar yaratmaktır.

Merkezinde tabiat ve insan olan antik düşünceden, merkezinde Tanrı olan Ortaçağ'ın dini düşüncesine geçilmesiyle birlikte, yaşamın amacına dair görüşlerde de farklılaşmalar olmuştur. Artık yaşama dair belirlemeler yalnız insanın aklından ya da çevresiyle olan ilişkilerinden çıkarımla değil, başka bir boyuttan gelen bilgilerin yönlendirmesi ve aklın bu paralelde iş görmesine göre belirlenmeye başlamıştır. İnsan aklının sınırlılığında kaynaklı yatay sıkışmışlığa olan mahkûmiyetin duvarları, dikey boyuttan gelen tanrısal bilgi ve yönlendirme sayesinde yıkılmıştır. Böylece insanın kendi özelinde ve mümkün olduğu kadar dünya yaşamından azami istifadeye endeksli tek boyutlu mutlu olma çabasının yerini, sadece kendisini değil, aynı zamanda kendisini var edenin de rızasını gözetecek bir mutluluk çabası almıştır. Dolayısıyla mutluluğu yalnız bu âleme ait geçici bir şey olarak gören anlayışın yerini, asıl mutluluğun bundan sonraki yaşamla elde edileceğine inanan farklı bir anlayış almıştır.

Ortaçağa hâkim bu dini düşünce büyük ölçüde vahiy kökenli üç büyük din (Yahudilik, Hristiyanlık, İslâm) paralelinde şekillenmiştir. Yahudi din anlayışında belli bir etnisitenin öncelik ve üstünlüğüne dair düşünce hâkim olduğundan, dönemin dini düşüncesine yön verme noktasında daha ziyade Hristiyanlık ve İslâm etkili olmuştur. Her iki dinde de mutlak güç ve kudret sahibi olan ezeli-ebedi Tanrı fikri, vahyin hakikat olduğuna dair mutlak bir iman mevcuttur. Varlık düzeninin Tanrı'nın yaratmasıyla meydana geldiği, dönüşün yine ona olacağı ve dolayısıyla hayatın yalnız bu âlemle sınırlı olmadığı, ölümden sonra asıl ve ebedi bir yaşamın bizi beklediği inanç ve düşüncesi yine bu her iki dinde de mevcuttur. Genel anlamda varlıkla ve özelde ise insanla ilgili tasavvuru bütünüyle ilahi bilgi çerçevesinde şekil bulmuş olan bu dinlerin elbette ki vahiyden bağımsız şekilde kendisini inşa etmiş olan antik düşünceden farklı olarak yaşamın temel amacına dair birtakım belirlemeler yapması beklenilmesi gereken bir şeydir.

İnanç merkezli bakışa göre hiçbir varlığın burada bulunma karar ve amacı kendisine ait değildir. İnsan dâhil hiçbir varlık bunun kararını verebilme imkân ve kudretine sahip değildir. Bütün bunların kararı varlık ve düzenin inşa edicisi olan Tanrı'ya aittir. Zira varlık koşulları itibariyle amaca konu olanın, amaç belirleme ve tayin etme gibi bir gücü yoktur. Sınırlı ve

sonlu olan bir varlığın kendisine dair nihai bir amaç tayin etme kabiliyeti söz konusu değildir. Bu ancak sonsuz güç ve kudret sahibi, ezeli ve ebedi olan Tanrı'ya mahsus bir tasarruftur. O sebeple yapılması gereken Tanrı'nın rolüne talip olmak değil, onun istek ve arzuları doğrultusunda bir yaşam icra etmektir.

Tanrı temelli inanca sahip bu anlayışta burada olmanın gerekçeleri çok açık ve nettir. Bu noktada herhangi bir sürpriz veya tesadüfe yer yoktur. Yapılması ve sakınılması gereken şeylerin neler olduğu bizatihi Tanrı tarafından vazedilmiştir. Vazedilen esaslara ve temel prensiplere riayet etmek koşuluyla insanın kendi yaşam alanını zenginleştirilmesi mümkündür. Ancak dini düşüncede, antik düşünceden farklı olarak insanın yaşama dair hususları belirleme noktasında bütünüyle aklını esas alması, kendi düşünce ve tecrübesinden başka herhangi bir şey kabul etmemesi, dolayısıyla kendi imkân ve koşullarını yegâne referans noktası olarak görmesi kabul edilemez bir durumdur. Bu noktadaki ısrar ve yönelimler meşruiyeti olmayan, özellikle heva ve heves kapsamında değerlendirilebilecek hususlardır. Dünya yaşamında vahyi esas alan büyük dinlerin tamamında, kendi inanç ve itikatları çerçevesinde bir kulluk icra etmek esastır. Seçilmiş bir millet oldukları inancına sahip olan ve dünya yaşamını büyük ölçüde Tanrı'nın kendilerine verdiği bir vaat üzerinden kurgulayan Yahudiler için sınırları belli bir toprak üzerinde hür ve egemen bir Yahudi devleti kurmak başlıca amaçtır. Yahudilik'te ibadet anlayışının, Hz. Mûsâ'nın aracılığıyla Rab Yahova ile İsrâiloğulları arasında, Yahova'nın sözünü dinlemeleri ve ahdini tutmaları durumunda O'nun da İsrâiloğulları'nı seçkin ve mukaddes millet kılacağı şeklindeki ahid üzerine temellendirilmesi gerekmektedir. Yahudilikte günlük, haftalık ve yıllık olarak cemaat halinde pratikler şeklinde icra edilen ibadetlerde ise temel hedef, dünya hayatının Rab Yahova'nın iradesine göre düzenlenmesi ve kulun fiillerinden sorumlu tutulacağı bir ahiret inancı ile anlam kazanmasını temin etmektir.<sup>14</sup> Pratikte olmasa da düşünce ve inanç planında dünyaya karşı

---

<sup>14</sup> Abdurrahman Küçük, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 1999, 19/ 238.

mesafeli bir yaşamı itikat edinmiş Hristiyanlara göre ise yeryüzünde, gökyüzü devletinin ilke ve esaslarını ikame etmek, bu ilke ve esaslar çerçevesinde bir yaşam tesis etmek başlıca hedeftir.<sup>15</sup>

Dünya ve ahiret dengesinde bir yaşam kurgusuna sahip olan Müslümanlar için ise burada bulunmanın yegâne gayesi Allah'a ibadet(kulluk)tir. İbadet ise kulun, Allah'a saygı, sevgi ve itaatini göstermek, O'nun hoşnutluğunu kazanmak niyetiyle ortaya koyduğu belirli tutum ve gerçekleştirdiği davranışlardır. Buna aynı mahiyetteki düşünüş, duyuş ve sözleri de ilave etmek mümkündür. İslâmî literatürde genellikle bu tür davranış biçimleri için ibadet, insanın, hayatını daima Allah'a karşı saygı ve itaat bilinci içinde sürdürmesi şeklindeki kulluk duyarlılığı için de ubûdiyyet ve ubûdet terimlerine yer verilmiştir. Bir tanıma göre ubûdiyyet "kulun Allah'ın yaptıklarından memnun olması", ibadet ise "O'nun razı olacağı işleri yapması"dır. Buna göre ibadette belirli davranış şekilleri öne çıkarken, ubûdiyyette ahlâkî ve mânevî öz ağır basmaktadır.<sup>16</sup> İster düşünce planında olsun, ister pratikler vasıtasıyla bir icra şeklinde olsun, vahiy kökenli tüm dinler için Allah'a taat ve itaat halinde olmak esastır. Zira gerçek anlamda hem dünya ve hem de ahiret saadeti ancak Allah'a kâmil manada kulluk etmekle elde edilebilecek bir şeydir.

İnsanın bu dünya yaşamı sürecinde ontolojik varlığı açısından tehdit olarak algıladığı en önemli hususlardan birisi belki de başlıcası ölüm olgusudur. Ölümün tam olarak ne anlam ifade ettiği, neye sebebiyet verdiği hususu bütün insanlık tarihi boyunca merak edilmiş ve tartışılmış bir konudur. Belki felsefe açısından ölüm sonrası ne olacağına dair kesin bir kanıtı sahip olunmadığı için bir cevap verme zorunluluğu olmasa da, dinlerin bu hususta sahip olduğu imkânlar sebebiyle bir cevap verme olanağı, hatta zorunluluğu söz konusudur. Bununla birlikte hangi sebeple olursa olsun, insan üzerindeki etkisi dikkate alındığında hem dinler ve hem de felsefe açısından ölümü göz ardı ederek veya yok sayarak felsefe yapmak neredeyse imkânsız gibidir.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Cevizci, *Felsefenin Kısa Tarihi*, 130-131.

<sup>16</sup> Mustafa Sinanoğlu, "İbadet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: İslam Araştırmaları Merkezi, 1999), 19/233.

<sup>17</sup> Feyza Şule Güngör, "Ölüm Hakkında Çağın Felsefi Senaryosu: Hakikat mi Hiçlik mi?", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 22, (Güz 2016), 228.

Ölümün insan için ne ifade ettiği büyük ölçüde yaşama dair tutumla ilişkilidir. Yaşamın tek sahnelik bir icra olduğunu düşünenler açısından ölüm bir son ve yok oluş iken, ölüm sonrası yeni bir yaşamın imkânına inanlar açısından ölüm burada olandan ötede olana açılan bir kapıdır. Bu perspektiften bakıldığında örneğin ölümü bir yok oluş veya hiçlik olarak görenler açısından, ölümün tıbbın değerlendirmesinin ötesinde bir anlamı yoktur. Tıbbi bir olgu olarak, kişinin kalp atışı çeşitli fizyolojik nedenlerle durur ve yaşam biter. Tıp açısından fonksiyonel olarak organların faaliyetlerinin durması sebebiyle meydana gelen ölüm vakası muğlaklığı olmayan, anlaşılabilir bir durumdur.<sup>18</sup> Perde kapanmış ve oyun sona ermiştir. Ancak ölümü bir yok oluş şeklinde algılamak, hayatı anlamsız kılmaz, aksine çok daha anlamlı ve değerli hale getirir. Bu bağlamda ölümü bir kötülük olarak görmek yerine, üzerinde bulunulan mülkü terk ediş ya da kendisinden gelmiş olduğumuz tabiatın rahmine bir geri dönüş şeklinde telakki etmek gerekir.<sup>19</sup>

Ölümü aklın sınırları içerisinde değerlendirmeye çalışanlar açısından bu noktada net bir kanaat veya çıkarıma sahip olunamamasının sebebi, doğasının çözülemez bir nitelikte olmasından ve bu hususta kendisine yaslanılmış olan aklın sanıldığı kadar güvenilir olmayışından dolayıdır. Ölüm insanın doğrudan tecrübe ettiği ve buna dayanarak başkalarına aktarımda bulunduğu bir şey değildir. Aksine ölüm her zaman bir temsilci üzerinden deneyimlenen ve ancak ikincil kaynaklar üzerinden aktarımı yapılabilen bir olgudur. Ölüm kendisine konu olanla birlikte sessizliğe gömüldüğünden dolayı geride herhangi bir veri ya da kanıt bırakmaz. O sebeple ölüm aslında geride kalanlar için bir muamma ve yanıt yokluğundan ibarettir.<sup>20</sup>

Ölmek üzere olan kişinin yaşadığı deneyimi diğerlerine aktarma şansı olmadığı ve diğerlerinin de artık onunla iletişim kuramayacak kadar bir uzaklıkta bulunmasından dolayı, ölümü dilin imkânlarıyla tatmin edici bir şekilde ortaya koymak olanaksızdır. Bunun farkında olan insan artık ölümün neliğinden söz etmek yerine, onun soyut ve uzak bir olasılık olduğu üzerinde

---

<sup>18</sup> Vladimir Jankelevitch, *Ölümü Düşünmek*, çev. Yılmaz Ruhi Demir, (İstanbul: Monokl Yayınları, 2012), 12.

<sup>19</sup> Arthur Schopenhauer, *Ölüm ve İçsel Doğamızın Yok Edilemezliği Üzerine*, çev. Elif Yıldırım, (İstanbul: Oda Yayınları, 2014), 13-14

<sup>20</sup> Emmanuel Levinas, *Ölüm ve Zaman*, çev. Nami Başer, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 12.

durarak, kendi varlığı noktasında korumacı bir tavra yönelir. Var olan hemen her şeyin kendi varlığını sürdürme noktasındaki çaba ve ısrarı da aslında bunun bir göstergesidir.<sup>21</sup> Özellikle belirtmek gerekir ki, insanın kendi ölümü konusunda ertelemeci ve uzaklaştırıcı bir tavra bürünmesi, sadece korku kaynaklı değildir. Kendi varlığının sürekliliği için gösterdiği çaba bizatihi insanın fiili özdür. Varlıkta ısrar etmek, beden varoluşunu tasdik etmektir ki ruhun ilk ve başlıca çabası işte bu ısrardır. Dolayısıyla insanın var olma arzusu, onun en başat yüklemidir.<sup>22</sup>

İnsanın ölüme çok yakın bir konumda olmasına rağmen sürekli bir şekilde onu ertelemeye çalışması varlıktaki ısrarının bir ifadesidir. Kaldı ki varoluşu imkânsız kılan bir düşünceye hem zihin ve hem de ruh tüm gücüyle karşı koyar. İnsan ölümle ilgili ne kadar düşünürse düşünsün, tüm düşünceleri aslında varlık merkezli ve varlığın sürdürülebilmesine dairdir. Ölümü düşünmenin rahatsız edici olması ise, bir taraftan düşünmeyi mümkün kılan varoluşu ortadan kaldırması, diğer taraftan da bizatihi kendisinin düşünülemez, açıklanamaz ve kavranamaz nitelikte oluşu sebebiyledir. Dolayısıyla ölüm kaygısı, dinlerin veya geleneksel öğretilerin ileri sürdüğü gibi sadece öte dünyaya dair bir kaygı değil, aynı zamanda temsil ve tecrübe edilemeyen şeye dair bir kaygıdır.

Aklın sınırları dâhilinde ölüme dair açıklama yapmaya çalışan yaklaşımların mütereddüt tutumunun aksine, vahiy kökenli dinler açısından ölüm netameli bir olgu değildir. Burada yaşanan hayatın öte dünya hayatı açısından nasıl bir netice doğuracağı noktasındaki endişe bir kenara bırakılırsa, teistik inanca sahip insanlar için ölüm bir yok oluş veya son olarak algılanmaz. Nitekim bu durum Kur’ân-ı Kerim’de farklı şekillerde ifade edilmiştir. Örneğin ölüm, Ankebut Suresi 69. Ayette “her nefis ölümü tadacaktır ve sonra bize döndürüleceksiniz” şeklinde ifade edilmekte ve kendisinden gelinmiş olana bir dönüş şeklinde tarif edilmiştir. Aynı şekilde dünya hayatının

<sup>21</sup> Güngör, “Ölüm Hakkında Çağın Felsefi Senaryosu: Hakikat mi Hiçlik mi?”, 230.

<sup>22</sup> Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten, (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 251-252.

gelip geçici ve ahiret hayatının kalıcı olduğuna dair<sup>23</sup>, hesap gününe<sup>24</sup>, cennet ve cehennem<sup>25</sup> varlığına dair ayetler de ölümün bir son olmadığını, tam aksine gerçek ve ebedi hayata açılan bir pencere olduğunu ifade etmektedir.

Vahiy kökenli dinlerin ölüm konusunda net bir duruşa sahip olduğunu ifade etmek gerekir. Bu dinler özelinde ölüm bir son değil, hakikatle yüz yüze gelinen bir başlangıçtır. Din perspektifinde, ölümün hakikatle ilişkilendirilmesinin anlaşılmasız bir tarafı yoktur. Benzer şekilde dinin, hakikat iddiasını empirik veya rasyonel bir araştırmayla ispatlama gibi bir problemi yoktur. Tertullianus'un "inanıyorum çünkü saçmadır-credo quia absurdum est"<sup>26</sup> ifadesinde olduğu üzere, inanan için, inandığı şeyin kendisi açısından makullüğü yeterlidir. Rasyonel telakkilerin arzuladığı bir temele oturtulması şart değildir. Zira iman bir hissetme, bir nihai kaygı halidir. Mümin açısından onun aşkın olan hakikate vurgusu ancak ölüm denen evrenin geçilmesiyle ortaya çıkacaktır.<sup>27</sup> Netice itibariyle, düşünce temelinde ölümü anlamlandırma çalışanların muğlak yaklaşımlarının aksine, dinin perspektifinden meseleyle bakanlar için ölüm ve sonrasına dair ikircikli bir durumun söz konusu olmadığını ifade etmek yerinde bir tespit olacaktır.

## Sonuç

Çalışma kapsamında değinmiş olduğumuz hususları da göz önünde bulundurduğumuzda sonuç olarak şunları ifade etmek mümkündür: İnsan için bu dünya yaşamına dair en önemli kaygılarından birisi, ontolojik güvenliğin temini noktasındaki kaygıdır. İster felsefi, ister dini zeminde ele alınsın, insan bütün bir tarihi boyunca kendi varlığını teminat altına alma ve kendisine bunun makul bir açıklamasını yapma noktasında yoğun bir mücadele vermiştir. Burada oluşa ve bundan sonra ne olacağına dair sürekli bir biçimde gerekçeler oluşturmaya çalışmıştır. Her ne kadar yaşamı, oluş ve yok

---

<sup>23</sup> el-Ankebût 29/69

<sup>24</sup> el-Enbiyâ 21/47, Sâd 38/53, el-Zilzâl 99/6.

<sup>25</sup> el-Bakara 2/24, el-Mâide 5/85, Âl-i İmrân 3/12.

<sup>26</sup> Aydın Topaloğlu, "Akıl ve İnanç", *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat, (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018), 55.

<sup>27</sup> Mortimer Adler, *Dinde Hakikat*, çev. Ruhattin Yazoğlu-Hüsnü Aydeniz, (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2005), 26-27.

oluş denkleminde bir sürece mahkum etmek isteyenler olmuşsa da yaşamın bizatihi kendi sofistike yapısı bu noktadaki iddiaların pek de sağlıklı olmadığını göstermiştir. O sebeple başta vahiy kökenli dinler olmak üzere, birçok felsefi ve mistik akım ölümden sonra ne olacağına dair perspektifler geliştirmeye ve böylece yaşamın amaç ve anlamına dair bir temel oluşturmaya çalışmıştır. Bütün bu çabalar ise temelde ölüm ve sonrasına dair netameli durumların aydınlatılması ve insanda kendi ontolojik güvenliğine dair oluşan endişelerin giderilmesi adına ortaya konmuştur. Bununla birlikte dini perspektifle, meseleye pozitif, bilimsel ve evrimci perspektiften yaklaşanlar arasında temel bir fark varlığını her daim muhafaza etmiştir.

### Kaynakça

- Adler, Mortimer. *Dinde Hakikat*. çev. Ruhattin Yazoğlu-Hüsnü Aydeniz, Erzurum: Fenomen Yayınları, 2005.
- Barber, Alex-Satintion, Robert J. *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language and Linguistics*. Oxford: Elsevier Ltd., 2010.
- Başdemir, Hasan Yücel. “İnsan Üzerine Felsefe”, *Felsefe Tarihi*, ed. Celal Türer, 117-132. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2019.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2000.
- Bunnin, Nicholas-Yu, Jiyuan. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Malden: Blackwell Publishing, 2004.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefenin Kısa Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2017.
- Güngör, Feyza Şule. “Ölüm Hakkında Çağın Felsefi Senaryosu: Hakikat mi Hiçlik mi?”, *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 22, (Güz 2016), 227-240.
- Hammer, Espen. “Idealism”, *Encyclopedia of Philosophy and the Social Science*, ed. Byron Kalids, 445-450. Los Angeles: SAGE Publications, Inc., 2013.
- Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008.
- Jankelevitch, Vladimir. *Ölümü Düşünmek*. çev. Yılmaz Ruhi Demir, İstanbul: Monokl Yayınları, 2012.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.



- Küçük, Abdurrahman. “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/235-240. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999.
- Levinas, Emmanuel. *Ölüm ve Zaman*. çev. Nami Başer, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Plantinga, Alvin. “Natural Theology”, *A Companion to Metaphysics*, ed. J. Kim vd., 344-348. Massachusetts: Blackwell Publishers, 2009.
- Sarkar, Sahotra- Pfeifer, Jessica (ed.), *The Philosophy of Science*, New York: Routledge, 2006.
- Schopenhauer, Arthur. *Ölüm ve İçsel Doğamızın Yok Edilemezliği Üzerine*. çev. Elif Yıldırım, İstanbul: Oda Yayınları, 2014.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İbadet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/233-235. İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 1999.
- Skirbekk, Gunnar- Gilje, Nils. *Antik Yunandan Modern Döneme Felsefe Tarihi*. çev. Emrullah Akbaş-Şule Mutlu, İstanbul: Üniversite Kitabevi Yayınları, 1999.
- Taslaman, Caner. *Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2007.
- Topaloğlu, Aydın. “Akıl ve İnanç”, *Din Felsefesi*, ed. Latif Tokat, 39-61. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2018.

# Kötülük Problemi, İman ve Şüphe\*

Arş. Gör. Emine GÖÇER

Çukurova Üniversitesi, Din Felsefesi

goceree@gmail.com ORCID: 0000-0003-3611-6489

## Öz

Tanrı'nın var olduğuna inanan iman sahibi bir teistin Tanrı tasavvurunda mükemmel bir Tanrı fikri bulunmaktadır. Bu mükemmellik fikri içerisinde Tanrı'nın mutlak anlamda iyi bir varlık olduğu fikri de yer almaktadır. Diğer yandan ise dünyada kötülük vardır. Bu durum Tanrı mutlak anlamda iyi ise neden kötülüğün var olduğuna dair problem ortaya çıkarmaktadır. Buna da kötülük problemi denilmektedir. Bu problemlere ateistler Tanrı'nın varlığından şüphe ederek veya onu inkâr ederek cevap verirler. Ancak bu problem bazı iman sahibi kişilerde de şüpheye yol açmaktadır. Örneğin neden iyi ve ahlaklı bir kişi hayatında büyük hak-sızlıklara maruz kalmaktadır, neden masum çocuklar savaşta ölmektedir, neden insanlar sebep olmadıkları durumlardan dolayı olumsuz sonuçlarla karşılaşmaktadır gibi sorular inanan insanlarda bile şüpheye yol açabilmektedir. Bu tür problemlere literatürde anlamsız kötülük adı verilmektedir. Bu tür kötülüklere şüpheli teistlerin bir cevabı bulunmaktadır. Şüpheli teistler hem iman sahibi olup hem de Tanrı'nın muhtemel sebeplerinin insanlar tarafından bilinmeyeceği konusunda şüpheye sahip olabileceklerini savunmaktadırlar. Şüpheli teistlerin bu şüpheye rağmen kötülük problemine tutarlı ve yeterli cevapları olup olmadıkları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Kötülük Problemi, Şüpheli Teizm, Şüphelilik, İman, Şüphe.

## Problem of Evil, Faith and Doubt

### Abstract

There is a perfect idea of God in the imagination of a theist who believes that God exists. This idea of perfection also includes the idea that God is an absolutely good being. On the other hand, there is evil in the world. This situation raises the problem of why evil exists if God is absolutely good. This is also called as the problem of evil. Atheists respond to these problems by doubting or denying the existence of God. However, this problem also causes doubts in some believers. For example, questions such as why a good and moral person is exposed to great injustices in his life, why innocent children die in war, why people face negative consequences due to situations they did not cause can lead to doubts even in believers. Such problems are called as meaningless evil in the literature. Skeptical theists have an answer to such evils. Skeptical theists argue that they can both have faith that God exists and have doubts that God's possible causes cannot be known by humans. In this paper it will be tried to

---

\* Bu çalışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Kötülük Problemi, İman ve Şüphe" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

reveal whether skeptical theists have consistent and sufficient answers to the problem of evil despite this doubt.

**Key Words:** Philosophy of Religion, Problem of Evil, Skeptical Theism, Skepticism, Faith, Doubt.

## Giriş

Şüpheci teizm delilci kötülük problemine karşı ileri sürülen önemli tezlerden biridir. Şüpheci teizmin belli başlı iki tezi vardır. Birisi Tanrı'nın varlığını savunmak diğeri ise şüphecilik tezidir. Şüphecilik tezinin önerdiği şey belirli anlamda şüpheciliğin sınırlı ölçüde doğru olduğudur. Şüpheci teizmin tartışmalı bulunan kısmı da şüphecilik kısmıdır. Öyle ki şüpheci teizm terimi bu anlamda yanlış anlaşılma eğilimindedir. Yanlış anlama eğilimi sayesinde şüpheci teizm fideizme benzetilmektedir. Yahut şüpheci teistlerin insanın bilişsel yetileri hakkında genel şüpheciliği desteklediklerini düşünmemize neden olabilmektedir. Fakat şüpheci teistler ne fideist ne de genel şüpheciliği savunduklarını iddia etmektedirler. Bir yandan şüpheci teizmin hedeflediği kötülük problemini çürütme niyetinin amacına ulaşip ulaşmadığı sorgulanmaya değerken diğer yandan şüpheci teizmin kullandığı şüpheci tutumun, klasik teizmin Tanrı'nın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi olduğu inancıyla çelişmeden gerçekleşebileceği ayrıca sorgulanmaya değerdir. Elbette şüpheci teistlerin ileri sürdüğü şüpheci tutum genel olmayıp lokal şüpheciliktir. Tanrı'ya imanı ortadan kaldırmayacak şekilde bu tür şüpheciliğin sınırlarını belirlemek şüpheci teizmin tezini kuvvetlendirmek açısından oldukça önemli görünmektedir.

## 1. Kötülük Problemine Karşı Şüpheci Teizm

Teistik gelenekte kötülük problemi Tanrı'nın varlığının aleyhine argüman olarak öne sürülmektedir. Kötülük probleminin türlerinden biri olan delilci kötülük argümanına karşı en etkili teistik savunulardan biri şüpheci teizm olarak bilinmektedir. Delilci kötülük argümanı kısaca şu şekilde ifade edilmektedir<sup>1</sup>:

---

<sup>1</sup> William Rowe, "Evidential Argument From Evil: A Second Look", *The Evidential Argument From Evil*, ed. Daniel Howard-Snyder, (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 263; William Rowe, "Friendly Atheism Skeptical Theism And The Problem Of Evil", *International Journal For Philosophy of Religion* 59/2 (2006), 80.

1. Dünyada gereksiz kötülükler vardır.
2. Tanrı varsa dünyada gereksiz kötülük yoktur.
3. O halde, Tanrı yoktur.

Şüpheci teizmin bu argümana karşı temel tezi, Tanrı'nın bildiği ve hiçbir insanın bilmediği bazı doğru önermelerin var olduğu şeklindedir. Bu önermelerin ise Tanrı'nın kötülüğe izin verme konusunda ahlaki açıdan yeterli nedenlere sahip olmasında bir haklılaştırma sağlayacağı iddia edilmektedir. Ancak bu nedenler bizim bilgimiz dahilinde olmayabilir. Daha açık ifadeyle şüpheci teizm doğrusya Tanrı bizim bilemeyeceğimiz iyi nedenlere sahip olabilir. Hatta dünyadaki kötülük konusunda Tanrı kendisinin bildiği bizim bilemeyeceğimiz iyi nedenlere sahip olabilir. Michael Bergmann şüpheci teizmi şu şekilde ifade etmiştir<sup>2</sup>:

B1- Bildiğimiz olası iyiliklerin, var olan olası iyiliği temsil ettiğini düşünmek için iyi bir nedenimiz yok.

B2- Bildiğimiz olası kötülüklerin, var olan olası kötülükleri temsil ettiğini düşünmek için geçerli hiçbir iyi bir nedenimiz yok.

B3- Olası iyilikler ile olası kötülüklerin izni arasındaki bildiğimiz zorunlu olma ilişkilerinin, olası iyilikler ile olası kötülüklerin izni arasındaki zorunlu olma ilişkilerini temsil ettiğini düşünmek için geçerli hiçbir iyi nedenimiz yok.

Bergmann, insan tecrübelerinin bireysel durumunu mümkün iyilikler, kötülükler ve onlar arasındakilerin gerektirme ilişkilerinin doğasının sınırlı ve eksik olduğunu kabul ederek şüpheci tezleri haklılaştırmaya çalışmaktadır. Bir kişinin tecrübesi gerçekliğin tamamının temsili değilse o kişinin tecrübesini tüm gerçekliğin temsilcisi olarak kabul etmek hatalı olacaktır. Bir kişinin sadece siyah ve beyaz renkleri tecrübe ettiğini kabul edersek bu kişi renk tecrübelerinden dünyadaki tüm renklerin sadece siyah ve beyazdan ibaret olduğu sonucunu çıkarır. Yeni ve alternatif tecrübeleri kavrama yetersizliği ve sınırlı tecrübeler kişilerin yanlış sonuçlar çıkarmasına yol açar. Bergmann'a göre bizim mümkün iyilik, kötülük ve arasındakiler hakkında bildiğimiz her şey yalnızca siyah, beyaz ve arasındakiler renkleri bilenlerin durumu gibidir. Eğer Bergmann haklıysa tüm mümkün iyilikleri ve kötülükleri

---

<sup>2</sup> Michael Bergmann, "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument From Evil", *Nous* 35/2 (2001), 279.

bilmediğimiz için anlamsız kötülüklerin varlığına izin verme konusunda Tanrı'nın herhangi iyi bir nedene sahip olmamasına dair düşüncemiz sağlam olmayabilir. Şüpheli teizmin bu tutumunu DePoe negatif bir tutum olarak yorumlamaktadır.<sup>3</sup> En çok bilinen şüpheli teizm modeli de budur.

DePoe şüpheli teizmi negatif ve pozitif olarak iki çatı altında ele almaktadır. Pozitif şüpheli teizme göre eğer Tanrı varsa neden görünüşte gereksiz kötülüklerin olmasını beklememiz gerektiğine dair bazı pozitif nedenler sunar. Negatif şüpheli teizm ise Tanrı'nın görünüşte gereksiz kötülüklere izin verebileceğinin nedenlerini kavrama yeteneğimizden şüphe etmektedir. Pozitif şüpheli teizmin şüpheli bileşeni, gereksiz kötülüklerin var olduğu bir dünya yaratmak konusunda Tanrı'nın nedenleri hakkında kişinin pozitif bilgisinden ortaya çıkar.<sup>4</sup> Pozitif şüpheli teist Tanrı'nın gereksiz kötülüklere neden izin verdiğini anlamaz ya da anlaşılabilirliğini iddia etmez. Son zamanlarda yer alan çalışmalarda DePoe bu çeşitten şüpheli teizme örnek olmadığını iddia eder. Ancak John Hick'in pozitif gizemlilik ilkesinden bahseder. Buna göre gereksiz kötülüklere getirilecek çözüm gizemliliğin pozitif değerine samimi bir müracaattır. O halde bu gizemliliğin pozitif değeri ile kastedilen tam olarak nedir? Doğadaki amaçsız acı çekmenin gizemliliği insanın rasyonelleştirmesine kapalı bir gizemliliktir. Hick'e göre anlamsız kötülük yoluyla ulaşılabilen iyiliğin iki türü vardır. Hakiki bir iman ile insanların Tanrı'yı yanıtlamasının gerekliliği Tanrı ve insanlar arasında epistemik uzaklık olmasına neden olur. Tanrı insanlarla arasına epistemik uzaklık koyarak insanların onu özgürce bilmelerini sağlamaktadır. Bu epistemik uzaklık kavramsal bir boşluk olarak kabul edilebilir. Tabiki bu uzaklığın Tanrı'nın haklılaştırılmış bir inanç oluşunu imkansızlaştıracak kadar büyük olmaması gerekmektedir.<sup>5</sup> Bu fikri Pascal'ın bazı ifadelerinde de bulmak mümkündür. Ona göre Tanrı'yı bilmek isteyen için yeterli ışık varken aksi eğilime sahipler için yeterince karanlık vardır.<sup>6</sup> Hıristiyan geleneğinde Tanrı ve insan arasındaki epistemik mesafe kabul edilmekle birlikte bu mesafenin ilahi bir amaca

---

<sup>3</sup> John M. DePoe, "On The Epistemological Framework for Skeptical Theism", *Skeptical Theism: New Essays*, ed. Trent Dougherty ve Justin P. McBrayer (Oxford: Oxford University Press, 2014), 35.

<sup>4</sup> DePoe, "On The Epistemological Framework for Skeptical Theism", 33

<sup>5</sup> John Hick, *Evil and God of Love* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010), 281.

<sup>6</sup> Blaise Pascal, *Pensees*, çev. Honor Levi (Oxford: Oxford University Press, 1995), 57.

hizmet ettiği halihazırda kabul edilmektedir. Dini kanıtın çok açık görünmemesi kanıtı araştırmak veya araştırmamak konusunda insanların kavrayışında şiddetli bir ilgisizlik alanı verdiği için bazı insanların yolunun önemli bir parçasını oluşturmuştur. Özellikle doğal teoloji alanındaki delilci yaklaşıma sahip iki önemli savunucu olan Paul Moser ve Richard Swinburne'un epistemik mesafenin gerekliliği görüşünden bahsedebiliriz. Moser'a göre Tanrı insanların kendisine ibadet etmesi ve kendisini kabul etmesi konusunda zorlayıcı olmayacak epistemik durum içerisinde olmalıdır. Tanrı'nın amacı sadece yarattıklarına kendisinin var olduğunu ispatlamak değil yarattıklarına ibadete değer bir varlık olduğunu da göstermektir. Moser'a göre eğer Tanrı yarattıklarını ona ibadet konusunda özgür kılacaksa epistemik mesafe gereklidir.<sup>7</sup> Swinburne'e göre de eğer belli türden iyiliği insanlara özgürce yaptırtmak isteyen bir Tanrı varsa, Tanrı ve insanlar arasındaki epistemik mesafe zorunludur. Bu iyilik ise Tanrı'nın var olup olmadığını bilme isteğidir. Yani Tanrı'nın var olup olmadığına kendisi açısından bir cevap bulmaktır. Eğer Tanrı'nın varlığı oldukça açık olsaydı insanlar özgürce iyilik yapma fırsatından mahrum kalacaktı. Bu nedenle insan ve Tanrı arasında epistemik mesafe gereklidir.<sup>8</sup> Pozitif şüpheci teizme göre epistemik mesafe her ne kadar Tanrı'nın nedenleri hakkında insanın bilemeyeceği şeylere imkân verse de Tanrı'nın bilinemeyeceğini iddia etmemektedir. Negatif şüpheci teizm ise Tanrı'nın doğası hakkında insanların tamamen cahil olabileceğini onaylamaktadır. DePoe'nun pozitif şüpheci teizm ile negatif şüpheci teizm arasındaki ayrımı ilkinin ikincisine göre daha az şüpheci ve daha iyi epistemik duruma sahip olmasıdır.<sup>9</sup>

## 2. Şüpheci Teizmin Şüpheciliği

DePoe'nin negatif şüpheci teizmi olarak adlandırdığı günümüz şüpheci teizminin içerdiği şüpheciliğin genel şüphecilik çeşidi olup olmadığı konusunda kaygılar oluşmuştur. Çünkü eğer içerdiği şüphecilik miktarı çok yüksek oranda ise Tanrı'ya imanı aksi yönde etkileyip etkilemeyeceği tartışmaya açılmaktadır. Bazı şüpheci teizm yorumcularına göre şüpheci teizm

<sup>7</sup> Paul Moser, *The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), 151-153.

<sup>8</sup> Richard Swinburne, *The Existence of God*, (Oxford: Oxford University Press, 2004), 267-272.

<sup>9</sup> DePoe, "On The Epistemological Framework for Skeptical Theism", 43.

aşırı çeşitten şüpheciliği içermektedir. Eğer şüpheci teiste göre Tanrı'nın yapacağı şeyin kötü olacağını bilme iddiası hakkında şüpheci olacaksak Tanrı'nın yapacağı şeyin iyi olacağını bilme iddiası hakkında da şüpheci olmamız gerekecektir. Bu inanç Tanrı'yı insanlarla iletişimde dürüst olduğu iddiasından uzaklaştırmış görünmektedir.<sup>10</sup> Daha başka ifadeyle Tanrı dürüst değilse bizi aldattığı ileri sürülebilir mi? Wilks'e göre şüpheci teistler, Tanrı'nın kötülüğe izin vermesine dair kavrayış kapasitemize kuşkuyla baktıklarından, Tanrı'nın bir aldatıcı olmasının kötü olacağı şeklindeki yaygın inancın altını oyan bir konumu benimsemiş olacaklarını iddia etmektedirler. Wilks'e göre bu durum şüpheci teistleri geleneğin tipik teistleri olmaktan çıkarmaktadır. Çünkü şüpheci teistler kendi bakış açılarında bir gerilim içindedirler. Bu da şüpheci teistlerin genel şüpheci olup olmadıklarını düşündürmeye yol açmıştır.<sup>11</sup> Klasik teistik inanca göre Tanrı insanların belli şekillerde davranmalarını emreder. Belli türden eylemleri günah olarak yasaklarken belli türden eylemleri de sevap olarak teşvik eder. Şüpheci teizm aleyhine bir iddiada şüpheci teistler bazı ilahi emirler ve değerler hakkında da şüpheci bir tutuma sahip oldukları yönünde eleştirilmektedirler.

O'Connor, eğer şüpheci teizm doğruysa korkunç kötülüklerin günah olduğunu düşünmek için hiçbir iyi nedene sahip olamayacağımızı iddia eder.<sup>12</sup> Bruce Russell şüpheci teizmin dış dünya hakkında şüpheciliği içerdiğini ileri sürerken<sup>13</sup> Michael Almeida ve Graham Oppy de şüpheci teizmin ahlaki gerekçelendirmeyle ilgilenme yeteneğimizin altını oyduğunu iddia etmektedir.<sup>14</sup>

---

<sup>10</sup> Ian Wilks, "The Global Skepticism Objection to Skeptical Theism", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder (West Sussex: Wiley, 2013), 459-461.

<sup>11</sup> Wilks, "The Global Skepticism Objection to Skeptical Theism", 466.

<sup>12</sup> David O'Connor, "Theistic Objections to Skeptical Theism", *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder (West Sussex: Wiley, 2013), 471.

<sup>13</sup> Bruce Russell, "Defenseless", *In The Evidential Argument from Evil*, ed. D. Howard-Snyder (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 196-197.

<sup>14</sup> Michael Almeida ve Graham Oppy, "Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil", *Australasian Journal of Philosophy* 81 (2003), 511.

Şüpheci teizme yöneltilen bu eleştiriler gerçekte bu kadar şüpheci midir? Bergmann'ın şüpheci teizm savunusu kötülük problemini engelleyip teizmin Tanrı'nın varlığını veya mutlak iyiliğinin rasyonel şekilde haklılaştırılabilir olduğu tezini sürdürebilecek dengeyi sağlamakta mıdır? Chris Tucker'a göre Bergmann'ın şüpheci teizmi delilci kötülük argümanını engelleyecek yeterlilikte şüpheci olmadığını ileri sürmektedir. Tucker'a göre şüpheci teizm ancak Tanrı'nın varlığına *haklılaştırılmış* şekilde inanmaktan bir kişiyi engellerse kötülük problemine tam bir çözüm olabileceğini ileri sürmektedir. Daha açık ifadeyle şüpheci teizmin ileri sürdüğü şüphencilik tezi Tucker'a göre daha fazla şüpheci olması gerekir. Fakat daha fazla şüpheci olduğunda ateistik delile karşı zafer kazansa da teizmdeki Tanrı inancının altını oyacağı için şüpheci teistlerin bu konuda daha fazla çalışma yaparak argümanlarını güçlendirmesi gerektiğini düşünür.<sup>15</sup> Bergmann ve Rea'ya göre şüpheci teist bir teisttir. Bu teistler de Tanrı'nın insanlara belli şekilde davranmalarını emrettiğine inanırlar. Asla Tanrı'nın emirlerine uymak konusunda şüpheci değillerdir. B1-B3 tezleri bir insanın kötü bir eylemle karşılaştığında eylemde bulunmamasını söylememektedir. Bu tezler değerler alanı hakkında bilmediğimiz çok şey olduğunu ifade etse de hiçbir şey bilmediğimizi ifade etmemektedir.<sup>16</sup>

## Sonuç

Şüpheci teistler korkunç ve gereksiz kötülöklere Tanrı'nın neden izin verdiğini şüpheci teze başvurarak açıklamaya çalışırlar. Bu tez delilci kötülük problemini çürütmeyi amaçlamaktadır. Henüz yeni oluşan literatürde delilci kötülük problemine karşı en etkili tezlerden biri olarak kabul edilmektedir. Şüpheci teizme göre Tanrı'nın bazı kötülöklere izin vermesinin nedeni bizim bilemeyeceğimiz iyiliklerin varlığı olabilir. Şüpheci teist tüm mümkün iyilik ve kötülöklere insanın bilişsel yeteneğine açık olmadığını düşünür. Bu yaklaşım bazı önemli soruları gündeme getirmiştir. Şüpheci teistlerin ileri sürdüğü şüpheci tez teistik Tanrı inancını da olumsuz yönde et-

<sup>15</sup> Chris Tucker, "Why Skeptical Theism Isn't Skeptical Enough", *Skeptical Theism: New Essays*, ed. Trent Dougherty ve Justin P. McBrayer (Oxford: Oxford University Press, 2014), 61-62.

<sup>16</sup> Michael Bergmann ve Michael Rea, "In Defence of Sceptical Theism A Reply To Almeida and Oppy", *Australasian Journal of Philosophy* 83/2 (2005), 244.



kilemiştir. İnsanın bilişsel yetisinden şüphe edip kötülük argümanını çürütme mümkün olsa da klasik teizmin insanın bilişsel yetisi ile Tanrı'yı ve sıfatlarının kendi içinde tutarlılığını bilebileceği iddiasını desteklememektedir. Bu durumda şüpheli teizmin, klasik teizmin temel tezlerini savunduğu iddiası geçerliliğini yitirecektir. Klasik teizme göre Tanrı ve eylemleri insan aklı ve tecrübesi ile kavranabilir. Fakat şüpheli teizm Tanrı'nın eylemleri konusunda insanın tüm nedenleri bilebileceğini kabul etmez. Bu yukarıdaki eleştirilerde ileri sürüldüğü gibi şüpheli teizmdeki şüphecilik tezi genel şüphecilik olacak kadar aşırı bir şüphecilik içermez. Daha ziyade Tanrı'nın bazı eylemlerinin nedeninin insanlar tarafından bilinmeyeceği anlamına gelmektedir. Fakat bu bilme yetisine getirilen sınır, Tanrı'yı bilme yetisine getirilen sınır haline gelemeyecek seviyede olsun ki şüpheli tez teizmi tehdit edecek düzeye ulaşmamış olsun. Eğer teizmi tehdit ederse inananlar kötülük argümanını savuştururken Tanrı'ya rasyonel imanları zarar görebilir. Şüpheli teizmdeki şüpheli tezin sınırlılıkları yeterince açık şekilde belirlenmezse şüpheli teizmin rasyonellik temeli sarsılacaktır. Bu nedenle şüpheli teizmin tezini güçlendirmek için bunun üzerinde daha fazla çalışma yapılması gerektiğini ileri sürebiliriz.

### **Kaynakça**

- Almeida, Michael – Oppy, Graham. "Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil". *Australasian Journal of Philosophy* 81 ( 2003), 496-516. <https://doi.org/10.1080/713659758>
- Bergmann, Michael - Rea, Michael. "In Defence of Sceptical Theism A Reply To Almeida and Oppy". *Australasian Journal of Philosophy* 83/2 (2005), 241-251. <https://doi.org/10.1080/00048400500111147>
- Bergmann, Michael. "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument From Evil". *Nous* 35/2 (2001), 278-296. <https://doi.org/10.1111/0029-4624.00297>
- DePoe, John M. "On The Epistemological Framework for Skeptical Theism". *Skeptical Theism: New Essays*. ed. Trent Dougherty ve Justin P. McBrayer. 32-44. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Hick, John. *Evil and God of Love*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2010.
- Moser, Paul. *The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology*. Cambridge:Cambridge University Press, 2008.

- O'Connor, David. "Theistic Objections to Skeptical Theism". *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder . 467-481. West Sussex: Wiley, 2013.
- Pascal, Blaise. *Pensees*. ev. Honor Levi. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Rowe, William. "Evidential Argument From Evil: A Second Look". *The Evidential Argument From Evil*. ed. Daniel Howard-Snyder. 262-285. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Rowe, William. "Friendly Atheism Skeptical Theism And The Problem Of Evil". *International Journal For Philosophy of Religion* 59/2 (2006). <https://doi.org/10.1007/s11153-005-6178-6>
- Russell, Bruce. "Defenseless". In *The Evidential Argument from Evil*. ed. D. Howard-Snyder. 193-205. Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Tucker, Chris. "Why Skeptical Theism Isn't Skeptical Enough". *Skeptical Theism: New Essays*, ed. Trent Dougherty ve Justin P. McBrayer. 45-62. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Wilks, Ian. "The Global Skepticism Objection to Skeptical Theism". *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. ed. Justin P. McBrayer & Daniel Howard-Snyder. 458-467. West Sussex: Wiley, 2013.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM  
İSLÂMÎ İLİMLER ve RUH SAĞLIĞI



# Ruh Sağlığı ve Din ya da Değer Odaklı Yaşamak\*

*Prof. Dr. Ali ÇELİK*

Dumlupınar Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dekanı  
ali.celik@dpu.edu.tr ORCID:0000-0002-5337-1900.

## Öz

Varlık âlemi içinde yaratılış özüne değer yüklenmiş tek varlık insandır. Bu sebepten insan, hem yaratılış özüne değer yüklenmiş- ki bu değerler yüksek değerler olup ilâhî kaynaklıdır. Esmâ'ül-hüsna'nın tecellileri halinde ortaya çıkar- hem de değer üretme yetisi verilmiş varlıktır. Onun bu özelliği, kendisine Allah tarafından bahşedilen akıl, irâde, kâinata kendisinden başka var olan her şeyin onun emrine ve hizmetine verilmiş olması gibi nitelikler, varlık âlem içinde onu seçkin kılan niteliklerin başında gelir. O sahip olduğu bu niteliklerini doğru ve yerinde -yaratılış özüne uygun olarak- kullanarak mutlu ve huzurlu bir hayat sürme bahtiyarlığını ulaştır. Böylece Değer-olgu ilişkisinde bir denge kurulmuş olur. Hem kendi gönül dünyasında hem de içinde yaşadığı toplumdaki diğer insanlara karşı faydalı iyi insan olur. Hz. Peygamber'in "Sizin en hayırlınız insanlara faydalı olanınızdır." sözleriyle kastedilen ve insanın yaşamı boyunca devamlı bir arayış içinde olduğu gerçek de bu olmalıdır. İnsan bu gerçeğinin ve değerlerinin farkında olup onları koruduğu sürece ruh sağlığı açısından huzurlu olacak, karşılaşılabileceği muhtemel problemlerle baş edebilmenin yolunu bulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fitrat, Hadis, Değer, İnsan-ı Kâmil, Psikoloji

## Mental Health and Religion or Value-Focused Living

### Abstract

In the realm of existence, the only being that has a value for its essence of creation is human. For this reason, divine origin and high values have been attributed to the essence of human creation. These values emerge as manifestations of Esmâ'ül-Husna. At the same time, the human being is an entity that has been given the ability to produce value. Man is a pre-eminent being. The fact that everything in the universe is in the service of man by Allah, given the intellect and will, is the sign of this distinction. If human use this privilege correctly and in accordance with the essence of his creation, he will reach a happiness that will lead a peaceful life. Thus, a balance is established in the value-phenomenon relationship. He becomes a useful and good person, both in his own world of heart and towards other people in the society he lives in. This must be what is meant by the words that the Prophet said, "The best of you are those who are useful to people." and the fact that man is in a constant search throughout

---

\* Bu çalışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan açılış tebliğimizin genişletilmiş halidir.

his life. As long as human are aware of this fact and their worths and protect them, they will be peaceful in terms of mental health and will find a way to cope with possible problems they may encounter.

**Keywords:** Fıtrat, Hâdith, Value, al-İnsân al-Kâmil, Psychology.

## Giriş

Yüce Allah, Varlık âlemi içinde en seçkin varlık olarak insanı yaratmış, onu, kendine has isim ve sıfatların tecellîgâhı kılmış, ondan bunların farkında olmasını, o istikâmette yaşamasını ve onları korumasını istemiştir. İnsanın ilk yaratılış özüne (Fıtrat) koyduğu bu özellikler, Kur'ân-ı Kerim'de "Ahsen-i takvim" şeklinde ifâde edilmiştir.

"Ahsen-i takvim" üzere yaratılmış olmak, gerek fizikî olarak gerekse mânevî olarak (yani sûreten ve sûreten) en güzel şekilde yaratılmış olmaktır.

### 1. Fıtrat/Ahsen-i Takvim Üzere Yaratılış:

"Ahsen-i takvim" üzere yaratılmış olmak genel olarak şu alt başlıkları kapsar:

#### 1.1. İnsan Yaratılış İtibâriyle Güzeldir

Bu ister fizikî anlamda isterse rûhî-mânevî anlamda olsun. Şu âyetler bunu işâret etmektedir: Allah cc. İnsanı:

- Ahsen-i takvim üzere yaratmıştır.<sup>1</sup>
- Mükerrerem olarak yaratmıştır.<sup>2</sup>
- İnsana ruhundan üflemiştir.<sup>3</sup> Bir anlamda ona değer yüklemiştir
- Bütün varlık âlemi insanın emrine verilmiştir.<sup>4</sup>
- Bütün 'esmâ'yı anlama ve anlamlandırma kabiliyeti öğretilmiş.<sup>5</sup>
- Kalemle yazı yazmak/İlmin araçları öğretilmiş.<sup>6</sup>
- Bilmediği her şeyi öğrenme merâkı verilmiş.<sup>7</sup>

---

<sup>1</sup> et-Tin,4

<sup>2</sup> el-İsra,70

<sup>3</sup> el-Hıcr,29

<sup>4</sup> el-Casiye,13

<sup>5</sup> el-Bakara,31

<sup>6</sup> el-Alak, 4

<sup>7</sup> el-Alak, 5

## 1.2. İnsan İlâhî Hitâba Muhâtap Oluşu İtibâriyle Seçkindir

-Allah insanı muhatap kabul etmiştir.<sup>8</sup>

-Allah insanı kendisine halife/Yeryüzünde O'nun adını yüceltecek bir konumda) seçmiştir.<sup>9</sup>

## 1.3. İnsan Üstlendiği Görev İtibariyle Seçkindir

Emâneti insan yüklenmiştir.<sup>10</sup> Bu Emânet, sorumluluktur. İnsana verilen en büyük emânet, akıl ve ruh sağlığını koruma konusundaki sorumluluğudur. Bu emâneti korumakla yükümlüdür. Bir anlamda insanın yaşadığı hayat, aslında Emâneti taşımanın/sorumluluğunu yerine getirip getiremediğinin imtihanıdır.

İşte bu özelliklerle donatılmış insan denilen bu varlığı yüce Allah kendisine muhatap kabul etmiş ve onu kendisine halife seçmiştir. Bu halife varlıktan yaratılış sırrının / ahsen-i takvimin gereğini yerine getirmesi istenmiştir. Ahsen-i Takvim sırrı demek, insanın yüce Allah'ın, insanın yaratılışında fitratına koyduğu esmâ ve sıfatların tecellilerinin farkında olması ve hayatını fitrat çizgisi üzerine devam ettirmesi demektir. Bu: İnsan-ı kâmil olmaktır. İnsanın kemâli, Allah'ı ve nefsinin tanımasındaki kemâle bağlıdır. Nefsinin bilen Rabbini bilir.

## 2. İnsan-ı Kâmil Olmak

İnsan-ı kâmil tabiri, Tasavvufta nebevî sünnete tâbî olan, Peygamber Efendimizin ahlâkıyla ahlâklanmış, Allah'ın emirlerine uyan ve yasaklarından kaçınan, gönlü Allah sevgisiyle dolan ve yaptığı amellerin gerektirdiği mertebe kadar ulaşan kişidir.<sup>11</sup> Buna göre insan-ı kâmil, sözlerinde, fiillerinde ve ahlâkında mükemmelliğe ulaşmış; bunun neticesinde mârifeti elde etmiş kimse demektir.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> ez-Zümer,53

<sup>9</sup> el-Bakara, 30

<sup>10</sup> el-Ahzab,72

<sup>11</sup> Abdulkerim Cili, *el-İnsan-ı Kâmil fi'l Ma'rifeti Evahir ve'l-Evail* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme lil-Kitâb, 1963), 2/44; Azizuddin Nesefi, *Tasavvufta İnsan Meselesi İnsan-ı Kâmil*, Çev. Mehmet Kanar (İstanbul, Dergah Yayınları, 1990), 14; Ali b. Muhammed Curcani, *et-Ta'rifat* (Mısır, b.y., 1306), 61.

<sup>12</sup> Tahir Uluc, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2007), 133.



Bayezid-i Bistâmî'nin (ö. 875/1470) *el-kâmilu't-tâm* dediği insan,<sup>13</sup> insanın o gönlü, Allah Teâla'nın bilgi ve sevgisinin yeri, sırlarının barınağıdır. Kâinâtın hülâsası, özünün özü olan ve Allah'ı hakkıyla bilen insan-ı kâmilidir ki, onun gönlü, Cenab-ı Hakk'ın evidir. İnsan-ı kâmil, gönül âleminde öyle bir padişah'tır ki, bütün madde âlemi, onun hükmü ve buyruğu altındadır.<sup>14</sup> Peygamber Efendimiz (s.a.v) bir hadisinde şöyle buyurur: *Kâmil mü'min, Allah katında meleklere bazısından daha şereflidir.*<sup>15</sup>

İnsan-ı kâmilin hali, kavranılması mümkün olmayan derinlikte, bir rûhânî gönül rahatlığı ve sükûnettir. O, kendisini ve diğer her şeyi Allah Teâlâ'ya havâle ve teslim etmesiyle tecelli eden kâmil bir itaatten memnun olan sakin bir insandır.<sup>16</sup>

İnsan-ı kâmil düşüncesi, insanın başlangıçtaki öz tabiatına bir dönüş, insânî fitratın farkına varış tecrübesidir. İnsanın mânen ve ahlâken düşüşü ise fitrattan uzaklaşması demektir.<sup>17</sup>

İnsan-ı kâmile şeref kazandıran, nazargâh- ilâhî olan kalbindeki sâfiyet ve samimiyettir. İlâhî tecelliler kalbe iner. İsmâil Hakkı Bursevî, *yere ve göğe sığmam ama mü'min kulunun kalbine sığarım* meâlindeki hadis-i kudsî'de geçen 'kalb' ile kastedilen, insan-ı kâmilin kalbidir" der. Gerçekte insan-ı kâmil, Rasûlüllah'tır (s.a.v). Efendimiz (s.a.v), sünnet-i seniyyeleriyle kemâle ermenin, fitrat çizgisi üzerine hayat sürmenin tüm inceliklerini göstermişlerdir. Onun için sünnet-i seniyyeye uymak demek, *insan olma onuruna* ermek, kâmil insan olma yoluna baş koymak demektir. İnsan-ı kâmil olma yo-

<sup>13</sup> Abdülkerim Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Abdülhalim Mahmud - Mahmud b. eş-Şerif (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Hadis, 1413/1993), 2/523; Bir tasnife göre insan, üç kısımdır: Tevhide ulaşamayan insan-ı hayvan, tevhidi ef'al ve tevhid-i sıfatı gerçekleştirip, henüz tevhid-i zata vasil olmayan insanı nakıs ve tevhid-i zata vasil olan insan-ı kamiller. Bk. Seyyid Muhammed Nur, *Edebi ve Tasavvufi Mısri Niyazi Divanı Şerhi*, haz. Mahmut Sadedtin Bilginer (İstanbul: Esmâ Yayınları, 1982), 98.

<sup>14</sup> Erzurumlu İbrahim Hakkı, *İnsan-ı Kamil*, Haz. Turgut Ulusoy (İstanbul: Hisar Yayınları, t.s.), 11-14.

<sup>15</sup> İbn Mace, "Fiten", 6; Suyuti, *el-Camiu's-Sağir*, 2/9155.

<sup>16</sup> Toshihiko Izutsu, *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre (İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2005), 371.

<sup>17</sup> İlhan Kutluer, "İnsan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/323.

lunda çaba sarfetmek, hassasiyet göstermek, derûnî bir yolculuğa çıkmak demektir. Bu da îtikadda, amelde, ahlak'ta *Üseve-i hasene* olan Hz. Peygamber'e (s.a.v) uymakla olur.

Abdülkerim el-Cîlî'ye göre insanın kâmil ve en güzel oluşunun sebebi, *Hakkî'in nüshası* olmasıdır.<sup>18</sup> Yani insan, yaratılışındaki tüm bu özellikleri itibariyle, Allah'ın isim ve sıfatlarından *esmâu'l-hüsna*'dan yansımalar taşımaktadır. Varlık âlemi içinde insan, Allah'ın isimlerinin tecelli ettiği biricik varlıktır.

Bu hususu Bahattin Yediyıldız şöyle açıklar.

“Müslüman Allah'ın vasıflarıyla vasıflanmak zorundadır. İslâm Dinine göre Allah'ı adları var biliyorsunuz, 99 olduğu söylenir. Ve bunlar tek tek incelendiği zaman, İslâmî değerleri bu adlarda bulmamız mümkündür. Allah alîmdir, insan bilgi üretmek zorundadır. Allah güçlüdür, kâdirdir; insan güçlü olmak zorundadır. Allah rızık vericidir, râzıktır; insan hem fert olarak, hem toplum olarak, diğer insanlara yardım etmek, onları rızıklandırmak zorundadır. Allah güzeldir, insan da güzel olmak zorundadır. Bunu uzatabiliriz; yani, 99 isim sayınız, orada İslâmî değerleri bulursunuz. Çünkü o yüce varlık, Kâinâtın yaratıcısı, insanlığın yaratıcısı, en yüce varlık, en iyi değerlerle muttasıftır ve insanı da kendi suretinde yaratmıştır ve kendisi gibi olmaya teşvik etmiştir. İşte, o değerleri insan benimserse, o da yüce varlık olur, şahsiyet kazanır. O şekilde hareket ettiği zaman, dünyaya barış gelir, sevgi gelir adâlet gelir, hoşgörü gelir. Her şey gelir, yaratıcılık gelir; çünkü Allah yaratıcıdır, insan da orijinal olmak zorundadır.”<sup>19</sup>

Bu ve benzeri bütün ilâhî isim ve sıfatlar, insan hayatında tecelliler halinde ortaya çıkar. Böylece, varlık yapısıyla insan yeryüzünde Allah'ın halifesi olmaya hak kazanmış, ilâhî irâdeyi gerçekleştirme için bir vasıta olma görevini üstlenmiştir.<sup>20</sup> Bu da bizi, değerlerin kaynağının olduğunu, ilâhî kudret tarafından insanın fitratına yerleştirildiğini; insanın, tüm değerlerin merkezinde yer alan bir varlık olduğunu göstermektedir. Değerlerin tatmin edici ve kalıcı olmasının sebebi, kaynağının zaman ve mekân üstü olmasındandır.

<sup>18</sup> Süleyman Uludağ, “Ahsen-i taksim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 2/178.

<sup>19</sup> B. Yediyıldız, “İslami Değerlerin Geleceği”, *Sempozyum Bildirileri*, s.261

<sup>20</sup> Hayati Hökelekli, *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2011), 196.

İnsanoğlu en güzel bir yaratılış özelliği ile varlık âlemi içerisinde seçkin bir yerde konumlandırılmıştır. Bu yaratılış güzellikleri ona emânet olarak verilmiştir. Bunun karşılığı olarak verilen bu emânetleri koruması, onların gerektirdiği istikâmette kullanılması istenmiş, böylece dünyada salâha âhirette felâha ereceği yani mutlu bir hayat içinde olacağı hatırlatılmıştır. Başka bir ifâde ile kendisine: “Eğer mutlu olmak istiyorsan, bunun yolu size bahsettiğimiz bu güzel yaratılışı yani fitrat-ı selime’yi korumanız, bu emâneti muhafaza etmenizdir.” denilmiştir.

Fitrat-ı selîme’yi muhafaza etmenin nihâet amacı, insan-ı kâmil olmaya ulaşmaktır. İnsan-ı kâmil düşüncesi, insanın başlangıçtaki öz tabiatına bir dönüş, fitratının farkına varış tecrübesidir. İnsan bu farkındalık özelliğiyle, gerek kendi varlığındaki, gerekse kendisinin dışındaki varlıklarda bulunan her türlü iyi ve kötü, arzu edilen ve arzu edilmeyen özellikleri farkederek ona bir kıymet biçer ve anlam katar.

Eğer fitrata herhangi bir şekilde dıştan bir müdâhale yapılacak olursa, işte o durumda, insanın o güzel yaratıldığı ahsen-i takvim olma özelliği zedelenir.<sup>21</sup> İnsanın mânen ve ahlâken düşüşü ise, fitrattan uzaklaşması, kendine yabancılaşması demektir. Bunun Kur’ândaki karşılığı ise, şirkdir. Çünkü şirkte birleşme ve bütünleşme değil, parçalanma ve bölünme egemendir. Varlığın yaratılıştan getirdiği hukukuna tecavüz, şirkin en belirgin özelliğidir. Bundan dolayı da şirk, en büyük zulümdür.<sup>22</sup> İnsanın kendisine karşı yabancılaşması, bir anlamda fitrata yapılan müdâhale demektir. Bir toplumda ahsen-i takvimi teşkil eden değerlerin kaybolması ya da önemini kaybetmesi halinde bireylerin ve toplumun ruh sağlığı ciddi bir tehdit altına girer, toplumsal bütünleşme ve dayanışma zayıflar, kişi kişinin kurdu haline gelir.<sup>23</sup>

Biz ahsen-i takvim özelliğinden insanın iki özel durumunu anlıyoruz: Biri, insanın fizikî yapısı/ maddî yapısı, diğeri de mânevî yapısı yani ruh dünyası. İnsanoğlu hayatı boyunca hep bu iki dünyasını dengeli bir şekilde yaşama arayışı içerisinde. Bu arayış, yaratılış özünde getirdiği özelliklerin farkına varmak, güzel yaratılışını korumak için yapılan mücâdeledir. Bu

<sup>21</sup> Kutluer, “İnsan”, 323.

<sup>22</sup> Lokmân 31/13; Yaşar Düzenli, *Kur’an Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000), 277.

<sup>23</sup> Hökelekli, *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, 270.

mücâdele onu saâdete/mutlu olmaya götüren bir çabadır. “Tüm dinlerin nihâî amacı, müntesiplerine mutluluk verici bir yaşam tarzı sunmaktır. Bunu gerçekleştirmek için de dinler, kendi inananlarına birtakım prensipler vaz’ etmişlerdir. Dikkatli bir şekilde incelediğimizde, bu prensiplerin sadece birtakım inanç ve ibâdet ilkelerini içermediğini, aynı zamanda ruh ve beden sağlığına ilişkin önemli bazı esasları içerdiğini görmekteyiz.”<sup>24</sup> İnsanoğlunun geçirdiği târihî tecrübeler incelendiği zaman görülen şudur: Öyle zamanlar olmuştur ki insanoğlu, bazen saâdeti/mutluluğu arıyorum derken duygularının esiri olmuş, birtakım dış etkenler vâsıtasıyla bir girdâba sürüklenmiş, zaman olmuş ruh dünyası örselenmiş, zaman olmuş maddi yapısı hırpalanmış, sıkıntılara girmiş, baskılara mâruz kalmıştır. Onun için dinler - ki başta İslâmiyet olmak üzere- insana mutlu bir hayatın yolunun, fitratı muhafaza etmekten geçtiğini hatırlatmış, gönderdiği peygamberleri vasıtasıyla bunun usûlünü, fitrat-ı selime üzere yaşamanın yöntemini öğretmiştir. Bütün Peygamberlerin çağrısı hep bu gerçekler üzerinedir.

İlk insan ilk Peygamber Hz. Âdem (a.s) ile başlayan insanlık serüveni, bu çağrıya Hz. Âdem’in (a.s) çağrısıyla cevap vermeye başlamış, Hz. Muhammed’e (s.a.v) kadar silsiletü’l-mütesaddikîn/birbirini tasdik edip doğrularanlar silsilesi olarak devam etmiş ve onunla kemâl noktasına ermiştir.

Hz. Peygamber (s.a.v) ile insanlığa yapılan çağrı: Yaratan Rabbinin adıyla oku<sup>25</sup> diye başlamakta ve insanın kendisine, yeyip-içtiklerine, çevresine bakıp incelemesini emreden âyetler şeklinde devam etmektedir.

İnsan neden yaratıldığına bir baksın<sup>26</sup>

İnsan yediğine bir baksın<sup>27</sup>

Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akıl sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır <sup>28</sup>

Rabbinizin hangi nimet ve kudretini yalanlaya-bilirsiniz?<sup>29</sup>

<sup>24</sup> Mustafa Köylü, “Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2007), 65.

<sup>25</sup> el-Alak 96/1.

<sup>26</sup> et-Târık 86/5.

<sup>27</sup> el-Abese 80/24.

<sup>28</sup> Âl-i İmran 3/190.

<sup>29</sup> er-Rahman 55/13.

İnsanın, bu kendini tanıma faaliyeti, yaratılışından beri hep olmuş, araştırmalara, anlama faaliyetlerine konu edilmiş; İnsanın duyguları, düşünceleri, inançları, hissiyatı, arzuları, tutum ve davranışları, kendi dışındaki diğer varlıklarla olan münâsebetleri incelenmek istenmiş; bunun için, zaman içinde birçok özel ilim dalları oluşmuştur. (Biyoloji, Psikoloji, Sosyoloji, Antropoloji, Aksiyoloji vb.) Böylece insan tanınmak ve bilinmek istenmiştir.

Onun içindir ki İslâm kültüründe kişinin kendini tanıması son derece büyük önem arz etmektedir. “Kişinin kendisini tanıması demek, bağımsız ve özgün bir kişiliğe sahip olduğunun farkına varması demektir.”<sup>30</sup> Nefsini bilen Rabbini bilir sözü, bu gerçeği anlatan en veciz ifâdedir. “Kendini tanımak, nihâî anlamda varoluşun bir değer olduğunu bilmek ve inanmak demektir.”<sup>31</sup>

### 3. Fıtrata Müdâhale

Bütün ilim dallarının konusu *insandır*. Bir kısmı insanın fizikî-maddî yönünü incelerken bir kısmı insanın rûhî mânevî yönünü konu edinmiştir. Bir kısmı da insanın bu her iki yönünü daha sağlıklı nasıl devam ettirebilir onun yolunu araştırmaktadır. Her bir ilim dalı, kendi bakış açısıyla insanın bir yönünü inceler ve insanın mutlu olmasına katkıda bulunur. Ne var ki, insanı tanıma adına oluşturulan ilim dalları, kendi sınırları içinde gelişme konusunda mesâfe kat etmiş olmalarına rağmen, nihâî hedef olan mârifetullah’a ulaşma konusunda başarılı olamamış veya ilimlerin sunduğu veriler manipüle edilerek Allah’ı ve O’nun yüce kudretini inkar etmeye bir araç kılınmıştır. Bu yaklaşım, tanınmak istenen insanı daha da tanınmaz hale getirmiştir. Çünkü, insanı konu alan hemen bütün bilim dalları, insanın sadece bir yönünü incelemek ve onu öne çıkarmak suretiyle, insanı, parçacı bir yaklaşım içinde tanımaya çalışmışlar; onun yaratılışındaki sâfiyetine, farklı düşünce, algı ve yaşam biçimleri (Pozitivizm, Modernizm, Küreselleşme gibi) önermek suretiyle insanın Fıtratına/yaratılış özüne, müdâhale etmişlerdir.

<sup>30</sup> Hökelekli, *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, s.15

<sup>31</sup> Hökelekli, *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, aynı yer.

“Modern zamanlarda bilinçli değersizleştirme politikaları, insanı, varlığı ve kâinatı değerlerden arındırma siyasetleri, bu bunalımı daha da derinleştirmiştir.”<sup>32</sup> din ötelenmiş, değerler konusunda nesnellik ve öznellik konusu tartışılmaya başlanmıştır. Değerlerin öznelliği görüşünün benimsenmesiyle seküler ahlâk ve değer anlayışları ortaya çıkmaya başlamıştır. Bilgi teknolojisindeki hızlı değişim, iletişim alanındaki gelişmeler, küçülen, global bir köy haline gelen dünyamızda kültürler arası etkileşimin artması; özellikle baskın kültürlerin, insanları yoğun bir bilgi bombardımanı altına alması, toplumların sahip oldukları değerlerinin aşınmasına, zamanla kaybolmasına neden olabilmektedir. Böyle bir kavram kargaşası, değer kavramının ifade ettiği anlamı da tartışmaya açmış, her bilim dalı kendi penceresinden bakarak bir değer tanımı ortaya koymaya çalışmıştır.

İnsanımızın zihin dünyası karışıktır. Neye nasıl inanacağı, neyi nasıl düşüneceğinin şaşkınlığı içindedir. İnsanlardaki benlik duygusunun şişirilmesi, beraberinde bireyselciliği (individualizm) getirmiş, artık insanlar, bağımsız ve ben merkezli düşünmeyi ve davranmayı esas alan bir düşünce anaforu içine girmeye başlamışlardır. Ve böyle bir anlayış, Müslümanların sahip oldukları değerler dünyasını da olumsuz yönde etkilemiş ve buna paralel olarak birtakım çözümler gözlenmeye başlanmıştır. Çoğu insan kendi benliğini unutmuş halde yaşamaktadır. Modern hayat, günümüz insanının geleceğine endişe ve korku yüklemiştir. Teknolojik imkanlar güvensizlik, umutsuzluk, yetersizlik, doyumsuzluk gibi kişilik bölünmesine yol açan olumsuz duyguları beslemiştir. Modern insan başlangıçta kendi kontrolünde tuttuğu gücün kontrolü altına girecek kadar zayıflamıştır.<sup>33</sup> Modern dünyanın bize gerginlik üzerine kurulu bir ruh halini dayatmıştır. Modern dünya egolarımızın yüksek bir düzeyde olması gibi bir hastalığı üretmiştir. Modern dünyada aile can çekişmektedir. “Modern” ya da “modernite” de bir zihniyeti anlatmaktadır ve seküler, pozitif bilim esaslı, pragmatist olmak gibi nitelikleriyle daha önce var olan bir zihniyetin yerine geçmiştir.”<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Mehmet Görmez, “Değer Üreten Dindarlık ve Değerler Eğitimi”, mehmetgormez (Erişim: 20.10.2022).

<sup>33</sup> Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 8.

<sup>34</sup> Mustafa Aydın, *Moderniteye Dışarıdan Bakmak* (), 18-21.

Mesele bir algılama, anlama ya da anlamlandırma meselesi değildir. Mesele artık bir hayat tarzı, bir kimlik ve bir zihniyet sorunudur.<sup>35</sup>

Artık, insan parçalanmış, bütünlüğü bozulmuş, bütün değer yargıları anlam değiştirmiştir. Mârifetullaha ulaşması gereken insanın, akletme, tefekkür etme melekesi tahrip edilmiştir. Her geçen gün bir yenisiyle karşılaştığı baskı unsurlarının zihinsel bir travmasını yaşamaktadır. İnsanlık Tüm fertleri stresli, hastalıklı bir ruh haline sahip kriz içindedir. “İnsanların “ruhum sıkılıyor” sözüyle ifade ettikleri durum, ruhla beden birleştiği alanlardaki biyokimyasal ve spirtual/ruhsal bozulmadır.”<sup>36</sup>

#### 4. Ruh Sağlığı ve Fıtrat-ı Selime’ye Dönüş

WHO (Dünya Sağlık Örgütü) ise ruh sağlığını “Bireyin kendi yeteneklerini gerçekleştirdiği, yaşamın normal stresleriyle başa çıkabileceği, verimli ve verimli çalışabileceği ve kendi topluluğuna katkıda bulunabileceği bir refah durumu ” olarak tanımlamaktadır.<sup>37</sup>

İnsanlığın ruh sağlığı bozulmuştur. Ciddî bir travmaya maruz kalmış olan insanın mutlu olma mücadelesi başarısız kalmakta insanoğlu bir vâdi-den başka bir vâdiye âdeta savrulup durmakta, özlemine çektiği -maddi mânevi dünyasının dengede olduğu- mutlu bir hayata kavuşmamaktadır.

Peki insanlık ruh sağlığına nasıl kavuşacaktır?

Son dönemlerde modern insanı içinde bulunduğu zor durumdan kurtarmayı hedefleyen insan merkezli yaklaşımların gittikçe yaygınlık kazandığı görülmektedir. Bunlardan biri pozitif psikoloji çalışmalarıdır.

“Pozitif psikoloji, bireylerin, grupların ve kurumların var olan kapasitelerini, olumlu ve güçlü özelliklerini en etkin ve verimli bir şekilde değerlendirmelerini sağlayan ve pozitif yönde gelişimlerini destekleyen durumların ve unsurların neler olduğunu inceleyen bir yaklaşımdır. Prof. Dr. Nevzat Tarhan bu konuda şu tespitte bulunur: “Pozitif psikolojinin insanın manevi (spiritüel) boyutunu dikkate alması, değerleri

<sup>35</sup> W. Montgomery Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, Çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 8.

<sup>36</sup> Nevzat Tarhan, *İnanç Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), 142.

<sup>37</sup> Kübra Şahin Karataş, “Ruh Sağlığı Nedir? Ruh Sağlığı Uzmanları Kimlerdir?”, medium (Erişim: 21.10.2022).

önemsemesi yaşamda anlam arayan insan için Pozitif psikoloji çalışmalarını daha da anlamlı hale getirmiştir. Pozitif psikoloji alanında yapılan araştırmalarda insanın temel değer ve güçleri tespit edilmiş, özellikle son yıllarda yapılan çalışmalarda yıllardır ihmal edilen bireylerin mânevi yönü üzerinde durularak, değer ve erdemler de dikkate alınmıştır.”<sup>38</sup>

Bir başkası, Viktor Emil Frankl öncülüğünde kurulan Logoterapi / Varoluşanalizi ekolüdür. Frankl bir sözünde şöyle der: "İnsanın ruhsal derinliğinde güçlü bir özlem hakimdir. Bu şiddetli özlemin, susuzluğun konusu ve hedefi Tanrı'dan başkası olamaz." Ona göre insanın Tanrıya yönelişi ontolojiktir. Zira bu yönelişin esası ve dinamiği varlığın derinliklerinde saklıdır. İnsanın Tanrıya yönelişi, metapsişik bir ihtiyaca dayanır.<sup>39</sup> Carl Gustav Jung, Tanrı'nın varlığına inanmayı, insanı nevrozlardan kurtaran bir unsur olarak görür. Ona göre, dinin yokluğu ruhsal rahatsızlıklara sebep olur.<sup>40</sup> "Akıl hastalıkları, her türlü ruhsal kaosa bağlı nörolojik şikâyetler, bireyin dinî yönelişten uzaklaşması nispetinde ortaya çıkabilmektedir."<sup>41</sup>

Aslında gerek Frankl'ın gerekse Jung'un, bu ifâdeleri bir şeyi tespit etmektedir ki o da "modernizmin maddî dayatmalarına, psiko-sosyal bunalımlarına karşı Din, bir cevap özelliği taşımaktadır. İnsanların, içine düştükleri bu çâresizliğe karşı koyabilmeleri için, dinî inancın içsel tatmin sağlayan denge ve düzen iklimine ihtiyaç vardır. Mutluluk ve iç huzuru, dinî inancın insanlara sağlamış olduğu en büyük avantajlardan birisidir. Güçlü bir tanrı inancı, insanı en çok rahatlatan şeylerin başında gelir. Allah inancına sahip olan kişilerin ruh yapıları diğerlerine göre daha sağlıklı ve daha istikrarlıdır. Gerçek anlamdaki iman sahipleri, Allah'a bağlanıp güvendikleri oranda huzurlu ve mutludurlar. İman ile sakinleşen ve rahatlayan kalp, ancak müminlerin tecrübe edebilecekleri bir mutluluk içerisinde yaşayabilir. Böyle bir inanç bireyin bunalıma düşmesine, yersiz kaygılara kapılmasına izin vermez;

<sup>38</sup> "Pozitif Psikoloji Nedir", pozitifpsikolojiinstitüsü, (Erişim: 21.10.2022).

<sup>39</sup> Abdülkerim Bahadır, "Psikoterapi'de Yeni Bir Yaklaşım: Logoterapi ve Viktor Frankl", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2000), 13

<sup>40</sup> Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre İnkâr ve Bunalım -İnkârcılığın Ruh Sağlığına Olumsuz Etkileri", *İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Bahar 2010), 216.

<sup>41</sup> Mehmed Tevfik, *Rûhî Bunalımlar ve İslâm Ruhiyatı* (Ankara: Güven Matbaası, 1985), 117-119 akt. Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre İnkâr ve Bunalım", 217.



ruhî baskılardan kurtulabilmesi için çıkış yolu gösterir.<sup>42</sup> Dinin insan üzerindeki bu etkileri, yüzeysel bir dindarlık sayesinde değil, dinî inancın derûnî bir biçimde içselleştirilmesi sayesinde tam olarak gerçekleşebilir.<sup>43</sup> Anlam olmadan da insanın mutlu olması sağlanamaz. İnsana anlam ve amaç verebilen faktörlerin başında din gelir.

### 5. Ruh Sağlığı ya da Değer Odaklı Yaşamak

Şurası bir gerçektir ki, insanoğlu aynı anda iki dünyayı yaşamaktadır. Bunlardan biri değerler dünyası/olması gerekenler, bir diğeri de olgular dünyası/dış dünyada olup bitenler.

İnsanın olmasını arzu ettiği şeyler değerlerdir. Bunların kaynağı ilâhîdir. Değerlerin kökü insanın ruh dünyasında, bedeni ise, kültür dünyasında yer alır. Dinin bütün emirleri fitrat çizgisi üzere anlamlı bir yaşamayı temine yöneliktir. Böyle bir yaşam biçimi, değer odaklı bir yaşam biçimidir. Bu da, değerlerin anlamlı yaşanması ve sürekli canlı tutulmasıyla gerçekleşir. İnsan kendini, değerler dünyası içinde inşa eder. Çünkü değerler, davranışlarımıza yol gösteren ilkeler ve standartlardır.<sup>44</sup> Değerlerimizle yaşamak sadece değer önceliğine sahip olmak demek değildir. Değerlerimizi aynı zamanda hayatımıza yansıtmaktır. sâhip olduğu huduttan ayrılmamaktır., Allâh'ın insanın öz yaratılışına/fitratına koyduğu dengenin bozulması demektir.

Sahip olunan değerlerin anlamlı bir şekilde hayata yansımaları meselesi, Kendini bilen Rabbini bilir sözünde en güzel şekilde formüle edilmiştir. Dolayısıyla fitrat'a uygun yaşamak İslâm'a uygun yaşamaktır, bir başka ifâdeyle, İslâm'ın emir ve nehiyleri fitrat'la uyum içindedir. Hakikati inkâr, insanın hem kendi yaratılışında mevcut olan yaratıcıyı bulma, kavrama, iman etme kabiliyetini, hem de iyiyi kötüden ayırma yeteneğini örtmesi demektir ki, bu aynı zamanda insanın kendi varlığını/kendi hakikatini örtmesi anlamına da gelir. Yani insanın inanç dünyası ile amel/eylem dünyası arasındaki denge, uyum, insanın sağlam bir ruh yapısına, huzurlu bir gönül dünyasına sahip olduğunun dolayısıyla mutlu olduğunun işâretidir. Kısaca

<sup>42</sup> Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre İnkâr ve Bunalım", 212

<sup>43</sup> Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre İnkâr ve Bunalım", 213.

<sup>44</sup> Hökelekli, *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, 270.

insan hayatındaki bu iki dünyanın dengede olması hali, insanı mutluluğa erdirecektir. Verilen mücâdele bu iki dünyayı dengeli yaşama mücâdelesidir. Kendi bütünselliği içerisinde düşünüldüğünde insan, eylemlerini yöneten ve onlara rehberlik eden değerlerle örülmüş bir ortamda yaşar. Değer-olgu ilişkisinde insanın verdiği mücâdele, aslında ahsen-i tavim/güzel yaratılış özelliğini koruma mücâdelesidir. Bu mücâdele bir başka ifâdeyle insanın ruh-be-den bütünlüğünü sağlama, ahsen-i tavim üzere/güzel yaratılmışlığın korumasına, nihâî noktada saadete/mutluluğa mücâdelesidir.

İnanmış insanın ruh hali ile inkarcının ruh hali Kurân'da çeşitli benzetmelerle anlatılarak ruh sağlığı açısından huzurlu olma ve huzursuz yaşama halindeki insanların durumu tasvir edilmek suretiyle dikkat çekilir. Bunlardan birkaçı şöyledir:

- İnanmış insanın ruh hali: Huzurlu bir hayata benzetilir: “hayâten tayyibeten”<sup>45</sup> ;

- İnkârcı bir kimsenin ruh hali ise, yerinden kopartılmış, bu yüzden de bir yerde durma imkânı olmayan kötü bir ağaca “ke şeceratin habîsetin.”<sup>46</sup>;darlık içinde bulunan bir hayat yaşamaya: “maîşeten danken”<sup>47</sup>; kolay yoldan zorlu yola sapan kimse, keder, sıkıntı, darlık, bunalım ve çeşitli çalkantılarla kesilen kimseye: “ke ennemâ yessa’adu fi’s-semâ” benzetilir<sup>48</sup>.

- Kur’ân’daki bu ve benzeri tasvirlerle “inanç ilkelerini tevhd esasına dayandıran bir müminin, kişiliğinin işleyişinde tam bir bütünlük yaşadığı; İnanmayan bir kimsenin ise, sahip olduğu inanç yapısı gereği kişilik parçalanmasına uğrayacağına işaret edilerek insanlık uyarılmaktadır.”<sup>49</sup>

- İnsan vücudu bir bütündür ve onu oluşturan farklı elementler arasında bir uyum vardır. Bu unsurlar arasında meydana gelen herhangi bir rahatsızlık, vücudun diğer unsurlarını da etkiler. Dolayısıyla insanın ruh-be-den bütünlüğü içinde olduğu gözardı edilmeden, bu iki unsur arasında denge kurulması gerekmektedir. İnsan sağlığının temeli bu unsurlar arasındaki denge ve uyuma bağlıdır. Dolayısıyla insanın fiziki, psikolojik, sosyal ve

<sup>45</sup> en-Nahl 17/97.

<sup>46</sup> İbrahim, 14/26.

<sup>47</sup> Tâhâ 20/124.

<sup>48</sup> el-Enâm 6/125.

<sup>49</sup> Kasapoğlu, “Kur’an’a Göre İnkâr ve Bunalım”, 229.

mânevi yanlarını bir bütün olarak incelemek ruh sağlığı açısından son derece önemlidir. İnsandaki bunalım ve sıkıntının gerçek sebebi, insan fıtratında var olan potansiyelin atıl kalmasıdır.

“Bilim adamları sadece insan gelişiminde ve kendini gerçekleştirme mâneviyatın rolünü keşfetmekle kalmamışlar, aynı zamanda mâneviyatın eksikliği durumunda, genelde insan sağlığı, özelde ise ruh sağlığı üzerinde ne gibi olumsuz etkilerinin olabileceğini de araştırmışlardır. Yapılan araştırmalarda toplumun mânevi yapısıyla ruh hastalıkları arasında ciddi bir ilişkinin olduğu görülmüştür. İnsanlığın, yaratılışındaki ahsen-i takvim olma özelliğini korumada ihmalkar davranması, ruh dünyalarında mânevi çöküntü ve buhranlara yol açmıştır.

Literatür çalışmalarına baktığımızda, mânevi iyiliğin (spiritual wellness) dört unsurdan oluştuğu görülmektedir. Bunlar; hayatın anlamı ve gayesi, aslî değerler (intrinsic values), aşkın inanç ve tecrübeler ile toplumsal ilişkilerdir. Elbette bu dört unsur, farklı kişilere göre farklı anlamlar ifade edebilir.

Mânevi iyiliğin ilk boyutu insan yaşamının anlamı ve gayesidir. Varoluşçuların çalışmalarına baktığımızda, hayatın anlamını fitrî/doğal insan ihtiyacı olarak ele aldıklarını görmekteyiz.

Aslî değerler derken, bir kişinin davranışının temelini oluşturan şekiller sistemi ya da kendisiyle yaşanan prensipler ve kişisel inanç sistemleri akla gelmektedir.

Aşkın inanç, geniş anlamda evrenin genişliğinin farkındalığı ve takdiri anlamına gelse de, dar anlamda kişinin kendisinden büyük ve yüce olan bir varlığa inanması demektir.

Toplum ilişkileri ise, kişinin kendisiyle, toplumla ve Allah’la olan ilişkileri anlamına gelip, bir diğergamlık hissini, diğerlerine yardım isteğini ve kamu iyiliği için çalışma sevgisini içermektedir.<sup>50</sup> bîslâm’ın getirdiği ilkeler, fıtratı korumaya yöneliktir. Fıtrat, yani doğuştan sahip olduğumuz temel haklar; kişiye mahsustur; devredilemez ve dokunulmazlığa sahiptir. İslâm; bu temel hakları; can, mal, akıl, din ve nesil olarak belirtmiş ve bütün koyduğu ilkeleri bu beş temel esası koruma ekseni üzerine bina etmiştir.

---

<sup>50</sup> Westgate, “*Spiritual Wellness and Depression*,” 28 akt. Köylü, “Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumunu Açısından Bir Değerlendirme”, 77

## 6. Ruh Sağlığı ve Dindarlık Arasındaki Olumlu İlişkilere Yönelik Teoriler:

Ruh sağlığı ve dindarlık arasındaki olumlu ilişkinin teorik açıklaması konusunda ileri sürülen teorilerden bazıları şöyle tespit edilmiştir<sup>51</sup>:

### 6.1. Davranış Düzenleme Teorisi:

Dinler bağlılarının davranışlarını yapılmasını istediği.) ve kaçınılmasını zorunlu kıldığı emirlerle bir yöne doğru yönlendirmektedir. Bu yönlendirme sonucu dindar birey bedensel ve ruhsal rahatsızlıklara karşı korunmaya alınmaktadır.

### 6.2. Olumlu Duygular Teorisi:

Bu teoriye göre dindar insanda inandığı tanrı'ya karşı bir güven ve sevgi oluşmaktadır. Bu güven ve sevginin sonucu olarak kişi sürekli olarak Tanrı tarafından gözetildiğini ve korunduğunu düşünmektedir. Bu olumlu düşünme kişinin ruh sağlığını olumlu olarak etkilemektedir

### 6.3. Tanrısal Eylem Düşüncesi Teorisi:

Yetkinliği ve güçlülüğü için girilen egemen ve her şeye gücü yeten tanrı'ya inançtaki bu iman insanın kaderini yönlendirir, sorunlu bir dünyada inanan için güven ve emniyet sunar.<sup>52</sup>

İleri sürülen bu ve benzeri daha pek çok teori, nihâi olarak Allah inancına sahip olmanın insanın huzurlu ve mutlu olmasında en büyük etkendir. Her türlü nimeti veren O'dur. Darda ve zorda kalındığında sığınılacak yegâne güç O'dur. Her şey O'ndandır, varılacak son nokta yine Ona'dır. İnsanların sun'î birtakım güçler ihdas edip sonra da dönüp ondan yardım talep etmesi gibi durumlar, huzur ve mutluluk getireceği yerde rûhen daha başka sıkıntılara yol açması muhakkaktır.

---

<sup>51</sup> Apaydın, Halil, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 68.

<sup>52</sup> Schowalter ve Murken, 2003: 149-150 akt. Apaydın, "Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", 67-68.

## Sonuç

Ahsen-i takvim üzere yaratılmış olan insanın, bu yaratılış güzelliğini koruma yolunda hassasiyet göstermesi, Yüce Rabbimiz tarafında ondan istenen en önemli görevdir. Bu da ancak mârifetullah ile gerçekleşir. Mârifetullah'a ulaşmak ise, insanın yaratılış özünde/fitratında var olan yüksek değerlerin (Allah'ın isim ve sıfatlarının cüz'i oranda insanın fitratında tecelliyatının) farkında olması ve onları korumasıyla mümkündür. Böyle bir hassasiyet içinde olan insan, rûhen insan-ı kâmil mertebesine doğru yükselir. İnsanın özlemine çektiği *değer-olgu* dengesini kurabilme mücâdelesini, sağlıklı bir ruh haline ulaşmasında, dünya ve âhiret mutluluğuna ermesinde çok büyük bir önem arz etmektedir. Ruh sağlığı ya da değer odaklı yaşamak derken kasdedilen bu anlayış ve idrak biçimidir. Günümüzde insanın kendisinin unutulması ve unutturulmasına yol açan en temel olgu, insânî ve ahlâkî değerlerin gündemden düşmesidir. Unutulmaması gereken nokta, fitratın yâni yüce Rabbimizin fitratımıza yerleştirdiği yüksek değerlerin/ahlâkî erdemlerimizin yaşanması ve sürekli olarak canlı tutulması gereğidir.

## Kaynakça

- “Pozitif Psikoloji Nedir”. Pozitifpsikolojienstitusu (Erişim: 21.10.2022), <https://www.pozitifpsikolojienstitusu.com/Kurumsal/pozitif-psikoloji-nedir/5>
- Apaydın, Halil. “Ruh Sağlığı-Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 10/2 (2010), 59-77.
- Bahadır, Abdülkerim. “Psikoterapi'de Yeni Bir Yaklaşım: Logoterapi ve Viktor Frankl”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2000), 13.
- Cili, Abdülkerim. *el-İnsanu'l Kamil fi'l Ma'rifeti Evahir ve'l-Evail*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Amme lil-Kitâb, 1963.
- Düzenli, Yaşar. *Kur'ân Işığında Evrensel Dengeler ve İnsan*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2000, 277.
- Erzurumlu, İbrahim Hakkı. *İnsan-ı Kamil*. Haz. Turgut Ulusoy. İstanbul: Hisar Yayınları, t.s..
- Hökekleli, Hayati. *Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- Izutsu, Toshihiko. *İbn Arabî'nin Fusus'undaki Anahtar Kavramlar*. çev. Ahmed Yüksel Özemre. İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2005.

- Karataş, Kübra şahin. "Ruh Sağlığı Nedir? Ruh Sağlığı Uzmanları Kimlerdir?". medium (Erişim: 21.10.2022), <https://medium.com/t%C3%BCrkiye/ruh-sa%C4%9Fl%C4%B1%C4%9F%C4%B1-nedir-ruh-sa%C4%9Fl%C4%B1%C4%9F%C4%B1-uzmanlar%C4%B1-kimlerdir-968b9fd41685>
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'a Göre İnkâr ve Bunahım -İnkârcılığın Ruh Sağlığına Olumsuz Etkileri". *İ.. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Bahar 2010).
- Köylü, Mustafa. "Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumunu Açısından Bir Değerlendirme".
- Kuşeyri, Abdulkerim. *er-Risâletu'l-Kuşeyriyye*. thk. Abdulhalim Mahmud - Mahmud b. eş-şerif. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-Hadis, 1413/1993.
- Kutluer, İlhan. "İnsan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/323 İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Mehmet Görmez, "Değer reten Dindarlık ve Değerler Eğitimi", mehmetgormez (Erişim: 20.10.2022). <http://www.mehmetgormez.com/ilimhikmetmarifet/degeruretendindarlikvedegerleregitiimi-1>
- Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. (2007), 65.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2016.
- Uludağ,S., DİA, II,178, "Ahsen-i taksim" mad.
- Watt, W. Montgomery. *İslâmi Hareketler ve Modernlik*. ev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Yediyıldız, Bahaeddin. "Toplantının Değerlendirilmesi ve Kapanış". İslâmi Değerlerin Geleceği Sempozyum Bildirleri. Ankara: TDV Yayınları, 1997.



# Dinî Obsesif Kompulsif Bozuklukların Fikhî Açından Değerlendirilmesi\*

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ

Dumlupınar Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi İslâm Hukuku Ana Bilim Dalı

mustafa.ates@dpu.edu.tr ORCID: 0000-0001-7449-5454

## Öz

Obsesyon, unutmaya ve önlemeye yönelik çabalara rağmen sürekli bir şekilde irade dışı olarak akla gelen, zihinden uzaklaştırılma noktasında zorluk çekilen, sıkıntı ve kaygı veren aşırı düşünce veya dürtü olarak tanımlanır. Kompulsiyon ise lüzumsuz ve anlamsız olduğunun bilinmesine rağmen çoğunlukla obsesyonların ortaya çıkardığı fikirlerden kurtulup onları bertaraf etmek için bireyin bilinç düzeyindeki karşıt iradesine rağmen yapılan kalıplaşmış tekrarlayan davranışlar veya zihinsel eylemlerdir. Obsesif kompulsif bozukluklar (OKB), diğer ruhsal rahatsızlıklardan ayrı ve özgün bir hastalık olarak değerlendirilmektedir. Bireyin yaşam düzeyi ve kalitesini önemli şekilde etkileyen obsesif kompulsif bozuklukların (OKB) çeşitli alt semptom grupları bulunmaktadır. Kirlilik ve bulaşma, simetri ve düzen, kuşku ve belirsizlik şeklindeki obsesyonların yanında dinî içerikli obsesyonlar da sıkça görülen ruhsal bozukluklardan biridir. Obsesif kompulsif bozuklukların (OKB) İslâmî literatürdeki en yakın karşılığının vesvese olduğu söylenebilir. Nitekim vesvese, Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde kendisinden korunulması gereken bir olgu olarak nitelenmektedir. Bu bağlamda obsesif kompulsif bozukluk (OKB) olarak değerlendirilebilecek, klasik literatürde vesveseden kaynaklı olarak tanımlanan bazı dinî içerikli söz ve davranışlar, fikhî literatüründe dinî sorumluluklar açısından ele alınmaktadır. Bu çalışmada, dinî içerikli bazı obsesif kompulsif bozukluk örnekleri üzerinden söz konusu bozuklukların fikhî açıdan incelenmesi amaçlanmaktadır. Böylece bir taraftan mezkûr ruhsal bozukluklar sebebiyle dinî yaşantısında zorluklar yaşayan bireylerin fikhî sorularına cevaplar aranacak diğer taraftan da yine bu tür ruhsal bozuklukların dinî yükümlülüklerle etkisi araştırılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Obsesif Kompulsif Bozukluk, Dinî Obsesyon, Vesvese, İbadet.

## Assessment of Religious Obsessive Compulsive Disorders According to Islamic Law

### Abstract

An obsession is defined as an excessive thought or impulse that constantly comes to mind involuntarily, is difficult to get rid of, causing distress and anxiety, despite efforts to forget

\* Bu çalışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Dinî Obsesif Kompulsif Bozuklukların Fikhî Açından Değerlendirilmesi" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.



and prevent it. Compulsions, on the other hand, are stereotyped repetitive behaviors or mental actions that are performed despite the opposing will of the individual at the conscious level in order to get rid of the ideas revealed by the obsessions, although they are known to be unnecessary and meaningless. Obsessive-compulsive disorders (OCD) are considered as distinct and specific disease from other mental disorders. There are various sub-symptom groups of obsessive compulsive disorders (OCD), which significantly affect an individual's level of life and quality. In addition to obsessions in the form of pollution and contamination, symmetry and order, doubt and uncertainty, religious obsessions are also one of the frequently seen mental disorders. It can be said that the closest equivalent of obsessive compulsive disorders (OCD) in Islamic literature is waswasah (scrupulosity). As a matter of fact, waswasah is described as a phenomenon that should be protected from in the Qur'an and hadiths. In this context, some religious words and behaviors, which can be considered as obsessive-compulsive disorder (OCD) and defined as waswasah in the classical literature, are discussed in terms of religious responsibilities in the fiqh literature. In this study, it is aimed to examine these disorders in terms of fiqh through some examples of religious obsessive compulsive disorders. Thus, on the one hand, answers to the fiqh questions of individuals who have difficulties in their religious life due to the aforementioned mental disorders will be sought, and on the other hand, the effects of such mental disorders on religious obligations will be investigated.

**Keywords:** Fiqh, Obsessive Compulsive Disorder, Religious Obsession, Waswasah (Scrupulosity), Worship.

## Giriş

Obsesif kompulsif bozukluklar (OKB), obsesyonların sebep olduğu kompulsiyonlarla beraber ortaya çıkan bir ruhsal hastalıktır. OKB, diğer ruhsal rahatsızlıklardan ayrı ve özgün bir hastalık olarak değerlendirilmektedir. Obsesyon, önlemeye ve engellemeye yönelik gayretlere rağmen devamlı olarak istem dışı bir şekilde zihne gelen, sıkıntı ve kaygı veren, zihinden uzaklaştırılma noktasında zorluk çekilen aşırı düşünce veya dürtü olarak tanımlanmaktadır. Kompulsiyon ise gereksiz ve anlamsız olduğu bilinmesine ve bireyin bilinç düzeyindeki karşıt iradesine rağmen çoğunlukla obsesyonların sebep olduğu düşüncelerden kurtulup onları bertaraf etmek için yapılan kalıplaşmış tekrarlayan davranışlar veya zihinsel eylemlerdir. Obsesyonun kirlilik ve bulaşma, simetri ve düzen, kuşku ve belirsizlik gibi çeşitli alt semptom grupları bulunmaktadır. Dinî içerikli obsesyonlar da bu alt semptom gruplarından biridir. Dinî içerikli obsesyonlar, fikir ve düşünce düzeyinde olduğu için dinen herhangi bir değerlendirmeye konu olmazlar. Çünkü birey,

zihninden geçen düşünce ve fikirlerden fiiliyata dönüşmediği sürece sorumlu değildir. Ancak bu obsesyonlar, dinî içerikli kompulsiyonlara sebep olduğunda, bireyin burada gerçekleştirdiği dinî davranış biçimi, dinî yükümlülükler açısından fikhın değerlendirme alanına girmektedir. Diğer taraftan dinî OKB'si olan bireyin bu hastalığının merkezinde, dinî yükümlülüğünü tam olarak yerine getirememesi endişesi bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında dinî OKB'nin fikhî açıdan ele alınarak OKB'li bireyin ibadetlerinin geçerliliği konusundaki değerlendirmeleri ortaya koymak, dinî obsesif kompulsif bozukluğu olan bir bireyin bu hastalığına sebep olan dinî yaşantısındaki şüphe ve endişeleri gidermede ve dolayısıyla hastalığın tedavisinde etkin bir rol oynayabilir. Bu çalışmada öncelikle, obsesif kompulsif bozukluklar genel hatlarıyla tanımlanacak ve dinî obsesyonlar ve kompulsiyonların tanımı ve mahiyeti üzerinde durulacaktır. Ardından dinî OKB'nin İslâmî literatürdeki karşılığı araştırılacaktır. Buradan hareketle Hanefî mezhebi merkeze alınarak daha çok inanç ve ibadet alanında yoğunlaşan dinî OKB türlerinin dinî yükümlülükler açısından fikh literatüründeki hükümleri incelenecektir. Ayrıca yine bu çalışmada, dinî OKB türlerine yönelik fikhî yaklaşımların ortak noktalarının tespiti hedeflenmektedir.

## 1. Dinî Obsesyonlar

Obsesif kompulsif bozuklukların (OKB) diğer ruhsal hastalık türlerinden farklılaşmasının ve modern kavramlarla tanımlanmasının ilk defa 19. yüzyılda gerçekleştiği düşünülmektedir. Literatürde farklı bilgiler bulunmakla birlikte obsesyonla ilgili Batı'daki ilk tanımlardan birinin 1836'da Esquirol tarafından yapıldığı kaydedilmektedir. Yine ilk bilimsel görüşlerin 19. yüzyılın sonunda Freud tarafından ortaya atıldığı kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Amerikan Psikiyatri Birliği (APA) tarafından yayımlanan *Ruhsal Bozuklukların Tanısal ve İstatiksel El Kitabı*'nın son versiyonu olan beşinci edisyonunda (DSM-5) obsesyonlar, “müdahaleci ve istenmeyen olarak deneyimlenen, yineleyici ve kalıcı düşünceler, dürtüler veya imgelemler” şeklinde tanımlanmaktadır. Kompulsiyonlar ise, “bir kişinin bir obsesyona yanıt olarak veya

<sup>1</sup> İslam düşünce tarihine bakıldığında, obsesyonlarla ilgili ilk tanımlamaların 9. asırda Ebû Zeyd el-Belhî (849-934) tarafından yapıldığı görülmektedir. bk. Ömer Faruk Söylev, “Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar: Modern Yaklaşımlar ve Ebû Zeyd el-Belhî'nin Katkıları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2020), 897.

katı bir şekilde uygulanması gereken kurallara göre gerçekleştirmeye zorlandığını hissettiği tekrarlayıcı davranışlar veya zihinsel eylemler” olarak ifade edilmektedir.<sup>2</sup>

OKB, bireyin gün içerisindeki vaktinin çoğunu kapsayan, hayat kalitesini düşürecek derecede sıkıntı verici ve tekrar edici obsesyonlardan ve kompulsiyonlardan oluşan bir hastalıktır. Obsesyonlar zihinde istem dışı bir şekilde kendiliğinden belirerek rahatsızlık oluştururlar. Kompulsiyonlar ise bu obsesyonların sebep olduğu rahatsızlığı gidermek için istemli olarak yapılan zihinsel ve davranışsal tepkiler şeklinde ortaya çıkarlar. OKB'nin kontrol etme ve şüphe, biriktirme, bulaşma, batıl inançlara boğulma, dini-agresif-cinsel düşüncelere sahip olma, simetri gereksinimi gibi çeşitli semptom alt grupları bulunmaktadır. Alt tipler sınıflandırılırken obsesyonların ve kompulsiyonların ayrı gruplandırılmaları da yapılmıştır. Örneğin obsesyonlar; simetri ve düzen, kirlenme, cinsel-bedensel saldırganlık, onay arama ve tuvalet hissi gelmesi şeklinde sınıflandırılırken kompulsiyonlar ise tekrarlayıcı törensel davranışlar, sayma, sıralama-düzenleme, temizlik, kontrol etme, biriktirme-toplama, zihinsel törenler, söyleme-sorma-itiraf etme, dokunma-vurma-ovalama, aşırı liste hazırlama, törensi yemek yeme, göz kırpmaya, gözlerini dikme ve kendine zarar verici davranışlar şeklinde kategorize edilebilmektedir.<sup>3</sup> OKB'nin alt semptom gruplarından biri de dinî obsesyon ve kompulsiyonlardır. Dinî OKB günah, ceza ve tövbe hakkında kalıcı obsesif şüpheler ve dini ritüelleri tam olarak yerine getirememe şüphesi, aşırı dua, sürekli güvence arayışı veya zorlayıcı eylemleri içeren bir obsesif-kompulsif bozukluktur.<sup>4</sup> Genel olarak dinî obsesyonlar, kişinin yanlışlıkla veya farkında olmadan günah veya ahlaki ihlaller işlediğine dair tekrarlayan şüpheler (örneğin, “Çok fazla tükürük yuttum, acaba orucum bozuldu mu?); kutsal şeylere saygısızlık veya küfür içeren düşünceler ve hayaller (örneğin, “Tanrı yoktur.”); kişinin yeterince ahlaklı veya dindar olmadığından şüphe

---

<sup>2</sup> American Psychiatric Association, *Diagnostik and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5)* (Washington, DC: American Psychiatric Association, 2013), 235.

<sup>3</sup> Yasemin Angın - Muhammed Kızılgeçit, “Obsesif Kompulsif Bozukluğun Dini Kavramlarla İlişkisi ve Manevi/Dini Temelli Tedavi Yaklaşımları: Teorik Bir Bakış”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53/1 (2020), 335.

<sup>4</sup> Mujgan Inozu vd., “Scrupulosity in Islam: A Comparison of Highly Religious Turkish and Canadian Samples”, *Behavior Therapy* 43 (2012), 190.

duyması (“Eşcinselliği betimleyen bir film izlemekten zevk alırsam ne olur?”); dinî bir ritüeli gerektiği gibi yerine getirmemekten korkması (“Dua ederken aklım karışırsa ne olur?”); ahirette sürekli cezalandırılacağına dair korkular (“Ya öldüğümde cehenneme gidersem?”) gibi şüphelerden oluşur. Dinî kompulsiyonlar ise, aşırı dua etmek, dinî ritüelleri mükemmel bir şekilde yerine getirene kadar tekrar etmek, din adamlarından veya sevdiklerinden uzaklaşmak veya dinî konularda gereksiz güvence aramak ve aşırı veya uygunsuz itiraflar gibi tekrar edici davranışlardır.<sup>5</sup>

Dinî obsesyonlar genellikle dindar bireylerde, birey tarafından günah sayılabilecek düşüncelerin istemsiz bir şekilde tekrar tekrar zihne gelmesiyle oluşur. Diğer obsesyon türlerinden farkı, dinî konularla ilgili olmasıdır. Dinî obsesyonların sebep olduğu kaygıyı gidermek için, dayanılmaz bir hisle içten gelen, anlamsız olduğu bilindiği halde ve yapılmak istenmemesine rağmen yapılan, dinî içerikli, tekrarlayıcı ve kalıplaşmış düşünsel ya da davranışsal eylemler de dinî kompulsiyonları oluşturur.<sup>6</sup>

## 2. Dinî OKB'nin İslâmi Literatürdeki Karşılığı

Dinî OKB'nin fikhî açıdan değerlendirilebilmesi için öncelikle obsesyon ve kompulsiyonların İslâmi literatürdeki karşılığını araştırmak gerekir. OKB'nin dinî kavramlarla ilişkisi ya da İslâmi literatürde hangi terimlere karşılık geldiğine dair literatürde çeşitli araştırmalar mevcuttur. Bu araştırmalar dikkate alındığında obsesyonların İslâmi literatürdeki en yakın karşılığının “vesvese” terimi olduğu söylenebilir.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> Jonathan S. Abramowitz, “Scrupulosity”, *Advanced Casebook of Obsessive-Compulsive and Related Disorders*, ed. Eric A. Storch vd. (Şehirb.y.:Academic Press, 2020), 71.

<sup>6</sup> Hanife Yıldız Yağcı, *Saplantılı Dini Davranışlar* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 36.

<sup>7</sup> bk. Yağcı, *Saplantılı Dini Davranışlar*, 33-35; Mustafa Çağrı, “Vesvese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013), 43/71; Angın - Kızılgeçit, “Obsesif Kompulsif Bozukluğun Dini Kavramlarla İlişkisi ve Manevi/Dini Temelli Tedavi Yaklaşımları”, 343; Osman Amil, *Dini İçerikli Obsesif-Kompulsif Davranışların Sosyodemografik Açısından İncelenmesi ve Vesvese İlişkisi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), XII, 53-55; Söylev, “Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar”, 902-903; Ali Kerdige - Habil Şentürk, “Psikoloji ve Din Açısından Takıntılar: ‘Vesvese’ Üzerine Analizler”, *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 2 (2020), 124-128.

Vesvese sözlükte, “fısıldama, kötü telkinde bulunma, karışık sözler söyleme, kuşkulanma”; yine aynı kökten gelen vesvâs kelimesi ise “insanın içine doğan zararlı uyarıcı, kötü duygu ve düşünce, telkin, şüphe, fısıltı, evham” gibi anlamlara gelmektedir. Dinî literatürde ise vesvese, “şeytanın veya nefsin insana kötü ve zararlı telkinde bulunması, şeytandan yahut nefisten gelen, insanı dine aykırı aşırı davranışlara yönelten telkin”; vesvâs “şeytan, şeytanın insanın içine attığı saptırıcı dürtü, faydasız söz, şüphe ve tereddüt” gibi anlamlar içermektedir.<sup>8</sup>

Her ne kadar obsesyona en yakın terimlerden biri olsa da vesvese, obsesyonun tam karşılığı değildir. Zira vesvese, obsesyonun çok daha geniş bir anlam yelpazesine sahiptir. Kur’ân-ı Kerîm’de vesvese kelimesi beş âyette geçmektedir. Bunlardan üçü şeytana (el-A’râf 7/20; Tâhâ 20/120; en-Nâs 114/3), biri nefse (Kâf 50/16), biri de insan ve cinlere (en-Nâs 114/4-5) nispet edilmektedir. Âyetlerde şeytana nispet edildiği yerlerde vesvese kelimesi, “aldatma, yanıltma, saptırma, yoldan çıkarma” gibi anlamlara gelmektedir. Hadislerde ise vesvese kavramı genellikle şeytan tarafından insanın zihnine atılan ve onun imanına zarar vermeyi hedefleyen düşünceler, fikirler, sorular anlamında karşımıza çıkmaktadır.<sup>9</sup> Bazı sahabîler Rasûl-i Ekrem’e (s.a.v.) gelerek içlerinden geçen ve dile getirmekten bile korkacak derecede olan vesveselerden yakınır. Rasûlullah da (s.a.v.) bu hallerinin onlardaki imanının kesin ve kuvvetli olduğuna delâlet ettiğini, yapmadıkları sürece ümmetin bu tür vesveselerden sorumlu tutulmayacağını bildirmiştir.<sup>10</sup>

Fıkıh literatüründe vesvese kavramı, genel olarak ibadetlerle ilgili bir şart ya da rüknün yerine getirilip getirilmediği veya gerektiği gibi yapıp yapılmadığı konusunda yahut diğer yükümlülükleri ifa etmede aşırı bir şekilde şüpheye düşerek aynı uygulamayı sürekli tekrarlama şeklindeki fiiller için kullanılmaktadır.<sup>11</sup> Vesvese teriminin fıkıh literatüründeki bu anlamı,

<sup>8</sup> Çağrı, “Vesvese”, 43/70.

<sup>9</sup> bk. Çağrı, “Vesvese”, 43/71.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2001), 41/272; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Müsnedü’s-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), “İmân”, 201-205, 209, 211.

<sup>11</sup> Çağrı, “Vesvese”, 43/71.

tam da obsesyona ya da obsesif kompulsif bozukluğa denk düşmektedir. Obsesyonlar, sebep oldukları kompulsiyonlarla birlikte değerlendirildiği ya da bireyin yaşam kalitesini düşürecek derecede onu etkileyip rahatsızlık verdiği için kişinin fiillerine yansıyan veya fiillerinde ortaya çıkan bir hastalıktır. Dinî OKB de elbette çoğunlukla kişinin dinî fiilleriyle alakalıdır. Bu sebeple fıkıh literatüründeki vesvese kavramı, bireyin dinî fiilleriyle alakalı olan ve günümüzde dinî OKB olarak tanımlanan davranışları ifade etmektedir.

### 3. Fıkhî Açıdan Dinî OKB

Sık rastlanan dinî obsesyon türleri “Tanrı ve diğer dinî içerikli öğelere karşı küfür ve saygısızlık düşüncesi, itikadi meselelerde şüpheye düşme obsesyonu, günah olan fiilleri yapma korkusu, günahkâr olma ve farkında olmadan günah işlemiş olma düşüncesi, ibadetlere hazırlık niteliğindeki temizlik ritüellerinde ortaya çıkan obsesyonlar, ibadetleri gerçekleştirirken görülen obsesyonlar, dinî herhangi bir hükmün yerine getirilmesi ile ilgili obsesyonlar” şeklinde sıralanabilir. Dinî kompulsiyonlar ise “tövbe etme kompulsiyonu, dua etme ve duayı tekrarlama kompulsiyonu, temizlenme ritüellerinde ortaya çıkan kompulsiyonlar, ibadetleri yerine getirirken ortaya çıkan kompulsiyonlar, dinî obsesyonlardan dolayı yapılan ancak dinî bir muhtevaya sahip olmayan kompulsiyonlar” şeklinde sınıflandırılabilir.<sup>12</sup>

“Tanrı ve diğer dinî içerikli öğelere karşı küfür ve saygısızlık düşüncesi” şeklinde oluşan obsesyonlarda, hasta aslında Tanrı’ya ve diğer dinî içerikli öğelere küfretme isteğinde değildir. Ancak hasta, Tanrı’ya küfretme zorlantısı hisseder, küfretmediğinde rahatsızlık duyar. Küfrettiğinde ise duyduğu rahatsızlık geçer ancak bu sefer de suçluluk hissetmeye başlar.<sup>13</sup> Yine “itikadi meselelerde şüpheye düşme obsesyonu” da normal şartlarda imanla ilgili konularda şüphesi olmayan kişilerde ortaya çıkmakta ve birey bu şüpheleri zihninden uzaklaştırmaya çalıştıkça zihni bu düşüncelerle daha fazla

<sup>12</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Yağcı, *Saplantılı Dini Davranışlar*, 37-49; Mustafa Memiş, *Dinî İçerikli Obsesif Kompulsif Davranış Bozuklukları* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 54-79.

<sup>13</sup> bk. Pelin Kaplan Sayan vd., “Blefarospazm, Tourette Sendromu ve Obsesif Kompulsif Bozukluk: İki Olgu Sunumu”, *Klinik Psikiyatri Dergisi* 7/1 (ts.), 59; Memiş, *Dinî İçerikli Obsesif Kompulsif Davranış Bozuklukları*, 54.

meşgul olmaktadır. Bu sebeple hasta kendisini küfrün eşliğinde imanı zayıf biri olarak görmekte ve sık sık tövbe ve dua etme ihtiyacı hissetmektedir.<sup>14</sup>

“Tanrı ve diğer dinî içerikli öğelere karşı küfür ve saygısızlık düşüncesi” ile “itikadi meselelerde şüpheye düşme obsesyonu” fikhî açıdan irtidat konusuyla alakalıdır. Her iki obsesyon türünde de birey, dinden çıkma korkusu yaşamakta ve bu korku bireyi sürekli tövbe ve dua etmeye zorlamaktadır. Bu obsesyon türlerinde kişinin zihninden geçen düşüncelerin onu dinden çıkarmayacağı konusunda herhangi bir şüphe yoktur. Çünkü dile getirilmeyen düşüncelerden bireyin sorumlu olmayacağı hususunda yukarıda da değinildiği üzere açık naslar bulunmaktadır. Bununla birlikte müvesvisin (vesveseli kişinin), bu vesveseleri sebebiyle dinden çıkmasını gerektirecek sözler sarf etmesi de fikhî açıdan değerlendirilmiştir.

Hanefî kaynaklarda müvesvisin (vesveseli kimse) dinden çıkmayı gerektirecek sözler sarf etmesi durumunda mürted sayılmayacağı ifade edilmektedir. Çünkü mürted olmak için küfür lafzını söyleyen kimsenin akıllı olması ve bu sözleri herhangi bir tehdit ve zorlama altında olmadan kendi isteğiyle söylemesi gerekir. Bir kimse bilerek ve kasten ya da şaka ve oyun amaçlı küfür lafzını söylese kâfir olur. Diğer taraftan bir kimse hataen ya da ikrah altında küfür lafzını telaffuz etse kâfir olmaz. Burada akıllı olmak dışındaki temel kıstas, ne amaçla olursa olsun bilerek ve isteyerek bu lafızların söylenmesidir. Buna göre deli, matuh, müvesvis, akıllı olmayan çocuk, sarhoş ve mükreh küfür ifade eden sözleri sebebiyle dinden çıkmaz.<sup>15</sup>

“Günahkâr olma ve farkında olmadan günah işlemiş olma düşüncesiyle oluşan obsesyon”, daha çok tövbe etme ve dua etme şeklinde bir kompulsiyona sebep olduğu için doğrudan fikhî bir durum ortaya çıkarmamakla birlikte yukarıda zikri geçen diğer iki obsesyonla birlikte ele alınabilir. İtikatla ilgili yukarıdaki obsesyonlar dışında sıkça karşılaşılan obsesyon ve kompulsiyonlar daha çok ibadetlerle ilgilidir. Bunlar da daha önce zikredil-

---

<sup>14</sup> bk. Yağcı, *Saplantılı Dini Davranışlar*, 38-39; Memiş, *Dinî İçerikli Obsesif Kompulsif Davranış Bozuklukları*, 56-58.

<sup>15</sup> Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Minhatü'l-hâlik ile birlikte)* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 5/134-135; Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 4/224.

diği üzere “ibadetlere hazırlık niteliğindeki temizlik ritüellerinde ortaya çıkan obsesyonlar” ve “ibadetleri gerçekleştirirken görülen obsesyonlar” şeklinde iki ayrı grupta incelenebilir.

“İbadetlere hazırlık niteliğindeki temizlik ritüellerinde ortaya çıkan obsesyonlar”, istincâ, istibrâ, abdest ve gusülde karşımıza çıkmaktadır. İstincâ, “tuvalet ihtiyacını giderdikten sonra dışkı ve idrar kalıntısını su vb. şeylerle temizlemeyi”, istibrâ ise “abdest bozduktan sonra dışkı veya idrarın tamamen kesildiğini anlamak için bir süre beklemeyi ve bu amaçla bazı davranışlarda bulunmayı” ifade eder.<sup>16</sup> Müvesvis istincâ yaparken vesvesesi sebebiyle avret mahallinin temizlendiğine dair kanaat kendisinde oluşmadığı için onun tahareti üç defa yıkamak şeklinde takdir edilmiştir. Yedi defa yıkaması gerektiğini söyleyenler de olmuştur. Üç ya da yedi defa yıkaması konusundaki delil, köpeğin ağzını soktuğu kap hakkındaki hadistir.<sup>17</sup> Ancak yediden fazla yıkaması gerekmez. Çünkü vesvesenin ortadan kaldırılması vaciptir.<sup>18</sup> Hanefî fıkıh kitaplarında istibrâyla alakalı bir meselede de müvesvisin durumuna değinilmiştir. İdrar kaçırma konusunda eğer vesvese söz konusu olursa, erkeğin idrar yolunu pamukla tıkaması müstehaptır. Ancak bu vesvese sadece pamuk kullanmakla kesiliyorsa bu durumda namaz kılacak kadar pamuğun kullanılması vacip olur.<sup>19</sup> Burada da yine vesvesenin ortadan kaldırılmasına yönelik bir fetvâ söz konusudur.

Abdest ve gusülle ilgili şüpheler, Hanefî kaynaklarda genel olarak iki aşamada ele alınmaktadır. Bir kimse abdest ya da gusül esnasında bir uzvu yıkayıp yıkamadığına dair şüpheye düşerse ondaki bu şüpheliğin sürekli

<sup>16</sup> Salim Öğüt, “İstibrâ ve İstincâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/320.

<sup>17</sup> bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, nşr. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2011), "Vudû", 33; Müslim, *el-Müsned*, "Tahâret", 93.

<sup>18</sup> Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, nşr. Talâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/39; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (ŞEHİR-Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 1/21; Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfi el-Bârîf ez-Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü's-Şelebî ile birlikte)* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 1/78; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/338.

<sup>19</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/150.



olup olmadığına bakılır. Eğer şüpheciliği âdet haline gelmemiş bir kimse ise ve şüphe abdest esnasında ortaya çıkmışsa o uzvu tekrar yıkar. Ancak abdest bittikten sonra şüphe ederse ya da şüphecilik kendisinde âdet haline gelen bir kimse ise abdest esnasında bile şüphe etse vesveseyi kesmek için tekrar abdest almaz. Diğer taraftan bir kimse önce abdest aldığını bildiği halde bozup bozmadığı konusunda şüpheye düşerse kesin olarak bildiği ile amel eder. Bu durumda kesin olarak bildiği de abdest almış olduğudur. Hem abdest aldığını hem de bozduğunu kesin olarak biliyorsa, bununla birlikte hangisinin önce olduğunda şüphe ederse, bu durumda önceki halin hatırlanması istenir. Şayet önceki durumu hatırlarsa buna göre abdestli olup olmadığı konusunda karar verilir. Buradaki kıstas, yine kesin olarak bilinen durumun şüpheli olan duruma tercih edilmesidir.<sup>20</sup> Gerek abdest esnasında bir uzvun yıkanıp yıkanmadığı gerekse abdestin bozulup bozulmadığı konusundaki bu fetvâlar, yine vesvesenin kesilerek ortadan kaldırılmasına yönelik hükümler içermektedir.

“İbadetlerin gerçekleştirilmesi sırasında ortaya çıkan obsesyonlar” incelendiğinde namaz ibadetinin dinî obsesyonların en fazla görüldüğü ibadetlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Oruç, hac gibi ibadetlerde de dinî obsesyonlar görülmekle birlikte, günde beş vakit yerine getirilmesi sebebiyle en sık yapılan ibadetlerden biri olması, namaz ibadetinde dinî obsesyonun daha yoğun bir şekilde görülmesine sebep olmaktadır. Namaz ibadeti esnasında zihne gelen istem dışı erotik fikirler, Allah’a karşı küfür içeren düşünceler, namazın herhangi bir rüknünün gereği gibi yerine getirilmemesine yönelik şüpheler gibi obsesyonlar, hasta bireyi daha uzun sürelerde, daha sık bir şekilde veya tekrar tekrar namaz kılmaya zorlamaktadır. Huşu içerisinde namaz kılmaya yönelik tüm çabalarına rağmen bunu gerçekleştiremeyen bazı hastalar, bu obsesyonlardan kurtulmak için namaz ibadetini terk etmeye bile yönelebilmektedir.<sup>21</sup>

Namazda ortaya çıkan vesvese açısından Hanefî fıkıh kaynakları incelendiğinde, namazın geçerli olmadığına yönelik vesveseler sebebiyle -abdestte olduğu gibi- namazın tekrar edilmemesi gerektiği anlaşılmaktadır.

<sup>20</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/150-151.

<sup>21</sup> Yağcı, *Saplantılı Dini Davranışlar*, 41-44; Memiş, *Dinî İçerikli Obsesif Kompulsif Davranış Bozuklukları*, 63-64.

Çünkü vesveseyi kesmek/önlemek vaciptir.<sup>22</sup> Vesvese sebebiyle namazın kabul olmadığını düşünerek o namazı tekrar tekrar kılmak, vesvesenin artmasına neden olacaktır. Diğer taraftan birey, namaz içerisinde hangi rekâta olduğuna dair şüphe ederse, eğer şüphelenmesi âdet haline gelmemişse ve nadir olan durumlardansa namazını tekrar kılar. Ancak sürekli bu şekilde şüphelenen biriyse bu durumda da zann-ı gâlibine göre hareket eder ya da kesin olan rekâtı esas alarak namazına devam eder ve sonunda sehiv secdesi yaparak namazını tamamlar.<sup>23</sup> Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v.) sehiv secdesiyle ilgili hadislerde bu duruma açıkça işaret etmiştir.<sup>24</sup> Söz gelimi kişi dört rekâtlı bir namazda iken birinci ya da ikinci rekâta olduğu konusunda şüpheye düşse ve hangi rekâta olduğuna dair kendisinde zann-ı gâlib oluşmasa, birinci rekâta olduğunu kabul ederek namazına devam eder. Ancak ikinci rekâta olma ihtimaline binaen secdeden sonra oturur. Daha sonra ikinci rekâtın oturuşunu yapar. Üçüncü rekâtı kılarken de dördüncü rekâta olma ihtimalini gözetererek tekrar oturur. Son oturuşla birlikte tüm rekâtlarda oturarak namazını edâ eder ve sonunda sehiv secdesi yapar. İkinci ya da üçüncü rekâta olduğuna dair şüphe eden kimse de hangi rekâta olduğuna dair zann-ı gâlib oluşmazsa, aynı şekilde ikinci rekâta olduğunu kabul ederek namazını kılar. Üçüncü rekâtı kılarken de dördüncü rekâta olma ihtimalini düşünerek yine fazladan oturuş yapar.<sup>25</sup> Tüm bu ayrıntılar dikkate alındığında gerek hadislerde gerekse konuya dair verilen fetvâlarda şüphenin âdet haline gelmesi durumunda vesvesenin giderilmesine yönelik hükümler verildiği görülmektedir.

Hanefîler dışında diğer mezhepler, müvesvisin talakının geçerli olup olmayacağını da tartışmışlardır. Şâfiî (öl. 204/820), mecnun, matuh, müvesvis gibi akıl sağlığı bozulan bireylerin bu rahatsızlıkları devam ettiği sürece

<sup>22</sup> Kâsânî, *Bedâi' u's-sanâi'*, 1/298.

<sup>23</sup> Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/74-75.

<sup>24</sup> Örneğin bir hadiste şöyle buyrulmaktadır: "Sizden biriniz namazında üç mü dört mü kıldığı konusunda şüphe ederse, şüpheyi bırakıp en az rekâtı esas alarak namazına devam etsin." Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986), "Sehv", 24; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Şuayb el-Arnaût vd. (ŞEHİRBEYRUT: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "İkâmetü's-salât", 132.

<sup>25</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/92-93.

namaz ve hadlerle yükümlü olmadıklarını, ayrıca talaklarının da geçerli olmayacağını ifade etmektedir.<sup>26</sup> Mâlikî mezhebine bakıldığında, orada da müvesvisin talakının geçerli olmadığına yönelik bir görüşten bahsedilmektedir. Dede İbn Rüşd (ö. 520/1126), bu konuda Mâlikî fakihleri arasında herhangi bir ihtilafın bulunmadığını söyledikten sonra vesvese sebebiyle talak ifadesini kullanan kişinin durumunun abdest ve namazda şüpheye kapılan kimsenin durumuna benzediğini belirtmektedir. Ona göre bu tür vesveseler şeytan kaynaklı olduğu için bireyin bu vesvese sebebiyle talakı telaffuz etmesi dikkate alınmaz. İbn Rüşd aynı şekilde bunun bir hüküm doğurmayacağını ve ayrıca vesveseli kimsenin de bu vesveselere itibar etmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.<sup>27</sup> Hanbelî mezhebine göre, vesvese eğer bireyi akıl hastası gibi şuursuz bir hale getirdiyse o kişinin talakı geçerli olmaz. Fakat akli yerindeyse o zaman talakı geçerli olur.<sup>28</sup>

## Sonuç

Modern dönemde dinî obsesyonlar ve bunların sebep oldukları kompulsiyonlar, dinî obsesif kompulsif bozukluk adı verilen bir tür ruhsal hastalık olarak değerlendirilmektedir. Söz konusu hastalığın İslâmî literatürdeki en yakın karşılığı vesvesedir. Normal şartlarda vesvese terimi, dinî OKB'yi de içine alacak şekilde çok daha geniş bir anlam yelpazesine sahip olmakla birlikte fıkıh literatürü açısından bakıldığında vesvese terimiyle günümüzde dinî OKB olarak isimlendirilen hastalığın kastedildiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan incelendiğinde, modern dönemde sadece birkaç yüzyıldan beri hastalık olarak nitelenen ve üzerine çeşitli araştırmalar yapılan obsesif kompulsif bozuklukların, fıkıh literatüründe vesvese terimiyle yüzyıllardır bir ruhsal hastalık olarak değerlendirildiği görülmektedir.

<sup>26</sup> Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 5/270; Sabri Erturhan, "Vesvesenin Talaka Etkisi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 215.

<sup>27</sup> Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-Tahsîl*, nşr. Muhammed Hacı vd. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 6/161; Erturhan, "Vesvesenin Talaka Etkisi", 215. Ayrıca bk. İbn Saîd et-Tanûhî Sahnûn, *el-Müdevvenetü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 2/83.

<sup>28</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî İbn Müflih, *Kitâbü'l-Fürûc*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsîn et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003); Erturhan, "Vesvesenin Talaka Etkisi", 215.

Gerek Hanefî mezhebinde gerekse diğer mezheplerin literatüründe vesveseli kimse anlamına gelen müvesvis kelimesi mecnun, matuh gibi ruhsal hastalık sahibi kimselerle ya da mükreh gibi baskı altında olup irade dışı fiillere zorlanan kimselerle birlikte zikredilmektedir. Bazı konularda müvesvisin dinî açıdan yükümlü olmaması için, akıl sağlığı yerinde olmayacak düzeyde hastalığa sahip olması şartı aranırken bazılarında ise vesveseli olması yeterli görülmüştür. Bu da vesvese sahibi kişinin, normal insanlardan farklı olarak hasta kabul edileceği düzeyde bir vesveseye sahip olması ve daha üst düzeyde akıl sağlığını da kaybedecek derecede vesveseli olması şeklinde iki hastalık düzeyinin dikkate alındığını göstermektedir.

Abdest, gusül ve namazda bir rüknün yerine getirilip getirilmemesi konusunda ortaya çıkan şüphe, normal şartlarda abdest, gusül ya da namazı geçersiz kılması gerekirken bu şüphe vesvese düzeyinde sürekli tekrar ediyorsa yok sayılır ve söz konusu ibadetler geçerli kabul edilir. Buradaki hastalık düzeyi, yükümlülüğü düşürecek seviyede değildir. Bununla birlikte bu hastalık mazeret kabul edilerek hastalık sahibine birtakım ayrıcalıklar verilmektedir. Gerek temizlik, abdest ve gusülde gerekse namaz gibi ibadetlerde vesveseli kimseyle ilgili her bir uygulama, aslında o vesvesenin yok edilmesine yöneliktir.

Hanefî mezhebinde müvesvisin vesveseden kaynaklı telaffuz edeceği küfür lafızları sebebiyle mürted olmayacağına yönelik hükümle diğer mezheplerde yer alan müvesvisin talakının geçerli olmayacağıyla ilgili hüküm, söz konusu lafızların müvesvisin kendi isteğiyle (ihtiyar) telaffuz edilmemesine dayanmaktadır. Nitekim her iki durumda da müvesvis, zihnindeki obsesyonlardan kurtulmak amacıyla ve istem dışı olarak zorlantılı bir şekilde (kompulsiyon) bu lafızları zikretmek durumunda kalmaktadır. Bu durum onu, söz konusu lafızları telaffuz etme sonucunda ortaya çıkacak yükümlülükten kurtarmaktadır. Bazı fakihler bu durum için akıl sağlığını giderecek düzeyde bir vesveseyi şart görmüşlerdir. Bu da yukarıda zikredildiği üzere fıkıh literatüründe vesvesenin en az iki düzeyde ele alınan bir hastalık olarak kabul edildiğini göstermektedir.

## Kaynakça

- Abramowitz, Jonathan S. "Scrupulosity". *Advanced Casebook of Obsessive-Compulsive and Related Disorders*. ed. Eric A. Storch vd. 71-87. b.y.: Academic Press, 2020.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. 1-50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- American Psychiatric Association. *Diagnostik and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM-5)*. Washington, DC: American Psychiatric Association, 2013.
- Amil, Osman. *Dini İçerikli Obsesif-Kompulsif Davranışların Sosyodemografik Açıdan İncelenmesi ve Vesvese İlişkisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)
- Angın, Yasemin - Kızılgöçit, Muhammed. "Obsesif Kompulsif Bozukluğun Dini Kavramlarla İlişkisi ve Manevi/Dini Temelli Tedavi Yaklaşımları: Teorik Bir Bakış". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53/1 (2020), 331-351.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. 1-6 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 2011.
- Çağrı, Mustafa. "Vesvese". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 43/70-72. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2013.
- Erturhan, Sabri. "Vesvesenin Talaka Etkisi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 205-218.
- Inozu, Mujgan vd. "Scrupulosity in Islam: A Comparison of Highly Religious Turkish and Canadian Samples". *Behavior Therapy* 43 (2012), 190-202.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebşâr*. 1-6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- İbn Müflih, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Müflih b. Muhammed el-Makdisî er-Râmînî. *Kitâbü'l-Fürûc*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsîn et-Türkî. 11 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2003.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Minhatü'l-hâlik ile birlikte)*. 1-8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.

- İbn Rüşd el-Cedd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-Tahsîl*. nşr. Muhammed Hacı vd. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Kaplan Sayan, Pelin vd. "Blefarospazm, Tourette Sendromu ve Obsesif Kompulsif Bozukluk: İki Olgu Sunumu". *Klinik Psikiyatri Dergisi* 7/1 (ts.), 57-60.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî. *Bedâ'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. 1-7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kerdiçe, Ali - Şentürk, Habil. "Psikoloji ve Din Açısından Takıntılar: 'Vesvese' Üzerine Analizler". *Türk Din Psikolojisi Dergisi* 2 (2020), 107-134.
- Memiş, Mustafa. *Dinî İçerikli Obsesif Kompulsif Davranış Bozuklukları*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. nşr. Talâl Yûsuf. 1-4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 1-5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Sünenü'n-Nesâî*. nşr. Abdülfettâh Ebû Gudde. 1-9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Öğüt, Salim. "İstibrâ ve İstincâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/320-321. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Sahnûn, İbn Saîd et-Tanûhî. *el-Müdevvenetü'l-kübrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Söylev, Ömer Faruk. "Din Perspektifinden Obsesif-Kompulsif Bozukluklar: Modern Yaklaşımlar ve Ebû Zeyd el-Belhî'nin Katkıları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2020), 891-909.
- Şâfîî, Muhammed b. İdrîs eş-Şâfîî. *el-Ümm*. 1-8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Yağcı, Hanife Yıldız. *Saplantılı Dini Davranışlar*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârî ez-Zeylaî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü's-Şelebî ile birlikte)*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313



# İslâm Hukukunda Zikredilen Akıl Hastalığı Türlerinin Dünya Sağlık Örgütünün Yaptığı Tasnif Açısından Tahlili\*

Doç. Dr. Mustafa Harun KIYLİK

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü

harunkiylık@gmail.com ORCID: 0000-0002-8238-0144

## Öz

İnsana bahşedilen nimetlerin başında akıl gelir. Kişinin mükellef sayılabilmesi için gerekli olan en temel kıstas akıldır. Durum böyle olmakla birlikte bazı sebepler kişinin tamamen veya kısmen akli fonksiyonlarını yitirmesine ve dolayısıyla sorumluluğunun bu oranda düşmesine sebep olmaktadır. Bu fonksiyonlarını tamamen veya kısmen kaybedenler akıl hastası olarak anılmaktadır. Akıl hastaları tarih içerisinde farklı anlaşılmış, akıl hastalığına farklı anlamlar yüklenmiş ve günümüze gelinceye kadar akıl hastalığı için farklı tarifler ve taksimler yapılmıştır. İslâm hukukunda da uzun veya kısa süreli olması, ergenlikten önce veya sonra meydana gelmesi açısından akıl hastalığı muhtelif şekillerde tasnif edilmiştir. Bu doğrultuda fıkıh usulü eserlerinde mevzu, teorik olarak ele alındıktan sonra fûrû eserlerde konunun pratik yansımaları işlenmiş, dolayısıyla akıl hastalığının vücûb (hak) ve edâ (fiil) ehliyeti üzerindeki tesiri teferruatlı bir şekilde ele alınmıştır. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) de kuruluşundan bu yana akıl hastalığı için yaptığı taksimatı güncellemiş ve muhtelif akıl hastalığı türlerinden bahsederek bu hususta uzun bir liste sunmuştur. Türleri açısından akıl hastalıkları için yapılan bu iki farklı taksimat, haliyle mukayese açısından merak uyandırmaktadır. İşte bu çalışmada akıl hastalığı ile ilişkili olan kavramlara ve akıl hastalığının tarihçesine kısaca yer verildikten sonra İslâm hukukunda yapılan taksim ile Dünya Sağlık Örgütü'nün yaptığı tasnif ele alınacak ve nihayetinde İslâm hukuku açısından yapılan tasnif, Dünya Sağlık Örgütü'nün yaptığı tasnif açısından tahlil edilecektir. Yapacağımız bu tahlil mevzuların mahiyetine ve tafsiyatına değil, başlıklarına dair olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Akıl, Akıl Hastalığı, Dünya Sağlık Örgütü, Tahlil.

\* Yazarın *İslâm Kişi Hukuku Açısından Akıl Hastalığı* adlı kitabından istifade edilerek hazırladığı bu çalışma, 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan *Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda* sunduğu aynı başlıklı tebliğin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.



# An Assessment of the Types of Mental Diseases Mentioned in Islamic Law in Terms of the Classification of the World Health Organization

## Abstract

Mind comes first among the blessings bestowed upon man. Reason is the most basic criterion necessary for a person to be considered a taxpayer. Although this is the case, some reasons cause the person to completely or partially lose their mental functions and thus to reduce their responsibility at this rate. Mental patients have been understood differently in history, different meanings have been attributed to mental illness, and different definitions and divisions have been made for mental illness until today. In Islamic law, mental illness is classified in different ways in terms of being long or short-term, occurring before or after puberty. In this direction, after this subject has been dealt with theoretically in the works of fiqh, the practical reflections of the subject have been dealt with in the fiqh texts, so the effect of mental illness on the right and capacity to act has been discussed in detail. The World Health Organization (WHO) has also updated its division for mental illness since its establishment, and has presented a long list by mentioning various types of mental illness. These two different divisions for mental illnesses in terms of their types arouse curiosity in terms of comparison. In this study, after briefly giving a place to the concepts related to mental illness and the history of mental illness, the division made by Islamic law and the classification made by the World Health Organization will be discussed and finally the classification made in terms of Islamic law will be analyzed in terms of the classification made by the World Health Organization. This analysis we will make will not be about the nature and details of the subjects, but their titles.

**Keywords:** Islamic Law, Mind, Mental Illness, World Health Organization, Assay.

## Giriş

İyi ile kötüyü, kâr ile zararı birbirinden ayırmaya yarayan ve zihinsel kabiliyetler açısından yeterli olmayı ifade eden akıl kavramı insana has olup olayların neticesini ve eşyanın hakikatini idrak edebilme yeteneğidir.<sup>1</sup> Akıl sahibi olması ve aklını güzel bir şekilde kullanma potansiyelini haiz olması insanın en büyük özelliğidir. Akıllı olduğu için artık mükellef olan insan, aklını doğru bir şekilde kullanmak durumundadır. Zira Kur'ân'da insanı insan yapan ve onu ilahi emir ve yasaklara muhatap kılan unsurun akıl olduğu

---

<sup>1</sup> Bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 21; Hamdi Döndüren, "Âkıl". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/247.

ifade edilmiştir.<sup>2</sup> Aklın, kul haklarına yönelik boyutunun yanı sıra Allah haklarına dönük tarafı da vardır. Kişinin dünya ve ahiret saadetini kazanması, aklını ancak selim bir tarzda kullanması ve buna göre amel etmesi ile mümkün olmaktadır. Bu nedenledir ki İslâm akla büyük bir önem vermiş ve İslâm hukukunda akıl, zarûret-i hamse (korunması zorunlu olan esaslar) arasında zikredilmiştir.<sup>3</sup>

Hukukta öncelikle hak öznesinin kim olduğu tespit edilmedikçe, hukukun varlık sebebi ve merkezi olan hak süjesinin kim olduğu tayin edilmedikçe hak ve yükümlülüklerden bahsetmek afaki olacaktır. Bu anlamda bireyin hukuki anlamda kişi sayılabilmesi, hak ve sorumluluklara<sup>4</sup> ehil kabul edilebilmesi için aklın varlığı gereklidir. Aklı olmadığı halde birey bazı haklara sahip olsa da tam anlamıyla mükellefiyet, aklın varlığı ile mümkündür. Durum böyle olmakla birlikte akli tamamen veya kısmen ortadan kaldıran bazı sebepler mevcuttur. Akıl soyut bir kavram olduğu için akli ve akli gideren saikleri tespit etmek de güçtür. Akıl hastalığının sebepleri irdelenmiş olsa bile hukuki anlamda asıl önem arz eden husus akıl hastalıklarının hangi şekillerde tezahür ettiği olduğundan daha çok akıl hastalıklarının türleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu anlamda klasik fıkıh kaynaklarının yaptığı tasnif önem arz etmektedir. Günümüzde özellikle Dünya Sağlık Örgütü'nün yaptığı taksimat da göz önünde bulundurulduğunda aralarında nasıl bir fark olduğu dikkatleri cebzetmektedir. Her iki cenahın yaptığı tasnife girmeden önce akıl hastalığı ile ilgili kavramları izah etmek daha uygun olacaktır.

### 1. Akıl Hastalığı İle İlişkili Kavramlar

Akıl hastalığı ile doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili bazı kavramlardan olan cünûn, sar', medhuş, ateh, sefeh, sükr, iğma, meczup, ahmak ve müvesvis kavramlarını kısaca şu şekilde ifade etmek mümkündür:

<sup>2</sup> en-Nahl, 16/12, 67; es-Sâ'd, 38/29; el-Mümin, 40/67.

<sup>3</sup> Detaylı bilgi için bk. Mustafa Harun Kıyık, *İslâm Kişi Hukuku Açısından Akıl Hastalığı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 156.

<sup>4</sup> İslâm'da kişinin yaptığı şeylerden sorumlu tutulması, akıl sahibi olmasına bağlandığı için emir ve yasakların muhatabı, akıl sahibi kişiler olmaktadır. Bk. Hamdi Döndüren, "Akıl Hastalığı", *Şamil İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Dergâh Ofset, 2000), 1/133.

Cünûn: Sözlükte örtünmek, aklını kaybetmek, kişinin bedenine cinlerin musallat olması gibi anlamlara gelir.<sup>5</sup> Kısacası deli olma durumunu ifade eden bir kavramdır. Deli denildiğinde toplumda bağırıp küfreden, insanlara bir şeyler atan, elbisesini yırtan kişiler akla gelir.<sup>6</sup> Terim olarak cünun, iyi veya kötü şeylerin sonuçlarını ayırt etmeyi sağlayacak kudretin bozulmasını,<sup>7</sup> mecnun da söz ve fiilleri düzgün olmayanları ifade eder.<sup>8</sup> Fikhi sonuçları yönüyle zihni bir rahatsızlığın bu kapsamda değerlendirilmesi için temel kıstas, bu hastalığın kişiyi temyiz kudretinden mahrum bırakacak bir mahiyette olmasıdır.<sup>9</sup>

Sar': Cünûna benzeyen bu rahatsızlık, akli gideren veya akli fonksiyonları etkileyen bir durumdur. Ne var ki cünûnda olduğu gibi sar' da süreklilik söz konusu değildir.<sup>10</sup>

Medhuş: Öfkelendiği için söz ve fiilleri bozulan kişiyi ifade eder. İslâm hukukçuları medhuşu, akli karışmış, akli gitmiş kişilere isim olarak vermişlerdir. Hanefî hukukçular medhuşu, cünûn kapsamında değerlendirmişlerdir.<sup>11</sup>

<sup>5</sup> İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, thk. A. Muhammed Harun (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1979), 1/422; Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn İbn Manzâr, "akl", *Lisânu'l-Arab* (Beirut: Dâr-ü Sâdir, 1414), 12/92; Muhammed b. Abdurrezzâk ez-Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.), 34/367.

<sup>6</sup> Ebu'l-Kâsım el-Hasan b. Muhammed b. Habîb en-Nisâbü'rî, *Ukalâu'l-Mecânîn*, thk. Ebû Hâcir Muhammed (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 29-30.

<sup>7</sup> Muhammed b. Ali el-Fârûkî et-Tahânevî, *Keşşâfu'l-İstîlâhâtî'l-Fünûn*, thk. Ali Dehruç (Lübnan: Mektebetu 1996), 1/597; Muhammed Emîn, İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1992), 3/243; 5/9; Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle, *el-Muhezzeb fî İlmî Usûli'l-Fikhi'l-Mukâran* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 1/332.

<sup>8</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 204; Muhammed Umeym el-İhsân el-Müceddidî el-Bereketî, *et-Ta'rifâtu'l-Fikhiyye* (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 196; Abdunnebî b. Abdîrrasûl el-Ahmed en-Nekrî, *Câmiu'l-Ulûm fî Istîlâhâtî'l-Fünûn* (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 3/150.

<sup>9</sup> Dönmez, "Cünûn", 8/125.

<sup>10</sup> Mansur b. Yûnus el-Buhûtî, *Keşşâfu'l-Kinâ' an Metni'l-İknâ'* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1982), 1/482; Muhammed b. Abdillâh el-Haraşî, *Şerhu Muhtasarı Halîl* (Beirut: Dârü'l-Fikr, Beirut ts.), 5/127; Zeynüddîn Ebû Abdillâh, er-Râzî, *Muhtârû's-Sihâh*, thk. Y. Şeyh Muhammed (Beirut: Dârü'n-Nemûzeciyye, 1999), 175.

<sup>11</sup> Bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 3/244.

Ateh: Sözlükte aklın zayıflaması, eksilmesi ve bunamak gibi anlamlara gelen ateh, İslâm hukukunda kişinin hukukî tasarruflarına bazı kısıtlamalar getiren ehliyet arızalarından biri olarak kabul edilmiş ve böyle birine ma'tûh (bunak) denilmiştir.<sup>12</sup>

Sefeh: Akıl hastalığı ile ilişki kurulabilecek bir diğer kavram da sefeh-tir. Rüşdün zıddı olan sefeh, akil balığ olduğu halde kişinin mali konularda akla ve şeriate aykırı bir tarzda hareket etmesine sebep olan tedbirsizlik halidir.<sup>13</sup>

Meczip kavramına gelince, Tasavvufta deli olmadığı halde aklını hakka yönlendiren kişilere denilirken meczup kavramının daha çok halk arasında deli anlamında kullanıldığı görülür.<sup>14</sup>

Tıp literatüründe obsessif-kampülsif bozukluklara karşılık gelen mü-vesvis ise vesveseli kişileri ifade etmektedir.<sup>15</sup>

## 2. Akıl Hastalığının Tarihçesi

Eski Çağda özellikle de yazı icat edilmeden önce ruhsal hastalıklar dâhil tüm hastalıkların nedeninin tabiatüstü güçlere atfedildiği görülmektedir. Dolayısıyla uzun yıllar bu tür hastalıklar tanrıların gazaplarının, kötü ruhların şeytanların tesirlerinin bir neticesi olarak görülmüştür. Eski Yunan bilginlerinin çoğu da bu tür hastalıkları doğal güç ve nedenlerle açıklamaya çalışmıştır. Orta Çağda akıl hastalarının şeytanın etkisinde olduğu kabul edildiğinden bu tür kişilere işkence yapmak suretiyle zalim bir yol izlenmiştir. Hatta bu tür hastaların için kötü huyların kaçtığına inanıldığı için ruh hastalarının diri diri yakılmasına kadar gidilmiştir. Orta Çağda İslâm'dan 17. yy'la kadar birer tıp okulu ve polikliniği olan, hastaları için insancıl yaklaşımlarla uğraşı, müzik, bahçe ve havuzlar ile çevrili rahat ortamlarda tedavi uygulayan kuruluşlar olmuştur. Batı Hristiyan toplumları yüzyıllar boyunca

<sup>12</sup> İbn Manzûr, "Ateh", 13/512; Gözübenli, "Ateh", 4/51.

<sup>13</sup> Mustafa Uzunpostalcı, "İslâm Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebep", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007), 86.

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 5/205; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr fî Fıkhi Mezhebi'l-İmâmi's-Şâfiî*, thk. A. Muhammed Muavviz - A. Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 11/509.

<sup>15</sup> Bk. Sabri Erturhan, "Vesvesenin Talaka Etkisi", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (2014), 211; Kıyılık, *İslâm Kişi Hukuku Açısından Akıl Hastalığı*, 183.

bu tür hastaları dövme, onları zincirleme, yakma ve öldürme şeklinde her türlü işkenceyi reva görmüş, doğu toplumlarının bu tür hastalara karşı tavrı ise ihmalkârlık ve uzak durma şeklinde cereyan etmiştir. Müslüman toplumlar ise daha insancıl bir yaklaşımla zengin fakir ayırımı yapmadan bu tür hastaların tedavisi cihetine gitmiştir. Modern döneme gelindiğinde ise artık birtıda, delilerden korkup uzak durma, onları hapsedme yerine onları artık birer hasta olarak kabul etme şeklinde bir tutum izlenmiştir.<sup>16</sup>

### 3. İslâm Hukuku Açısından Akıl Hastalığı Türleri

İslâm hukukunda akıl hastalığı, ergenlik esas alınıp ergenlikten önce veya sonra meydana gelişi itibariyle tasnif edildiği gibi uzun süreli veya nöbetler halinde meydana gelmesi açısından da farklı bir taksim daha yapmışlardır. Özetle bu ayırım şöyledir:

#### 3.1. Uzun veya Kısa Süreli Akıl Hastalıkları (Mutbik-Gayri Mutbik)

Akıl hastalıklarına bağlı olarak temyizden (iyi ile kötüyü birbirinden ayırt edebilme gücünden) yoksunluk uzun süreli olduğunda “cünûn-ı mutbik” (diğer ifadeleriyle cünun-ı müstemir, muntabik veya mağlub); kısa süreli olduğunda da ise “cünûn-ı gayr-i mutbik” (yani cünun-ı muvakkat veya munkatı’/mütekattı’) adını alır.<sup>17</sup> Mecelle’de de böyle bir ayırımı görmek mümkündür.<sup>18</sup> Ayrıca cünûn-ı cüzî denilen bir akıl hastalığından daha bahsedilmiştir ki idrakin bir alanda kaybedilip diğer alanlarda sağlam bir şekilde devam etmesini ifade eder.<sup>19</sup>

Mutbik akıl hastalığının süresi hususunda Hanefî hukukçulardan bir yılı aşan süre, tam bir yıl, bir ay ve bir gün bir gece şeklinde görüşler nakledilmişse de bir ayı esas kabul eden görüş tercih edilmiştir.<sup>20</sup>

Konumuz akıl hastalıkları türleri olduğu için akıl hastalıklarına dair hükümlerin neler olduğu hususuna değinilmeyecektir.

<sup>16</sup> Detaylı bilgi için bk. Kıyılık, *İslâm Kişi Hukuku Açısından Akıl Hastalığı*, 60-76.

<sup>17</sup> İbn Âbidîn, *Reddül-Muhtâr*, 1/578; Ebû'l-Hasan Burhaneddin el-Merğînânî, *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedi*, thk. Tallâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), 3/153.

<sup>18</sup> “Mecnûn iki kısımdır, biri, mecnûn-i mütbakdir ki cünûnu cemi evkatı müstev'ib olan kimsedir. Diğeri mecnun-ı gayri mutbakdir ki, kâh mecnûn olup kâh ifakat bulan kimsedir.” Mecelle, md. 944.

<sup>19</sup> Bk. Abdulkâdir Üdeh, *et-Teşrî'u'l-Cinâ'iyü'l-İslâmî* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 1/585.

<sup>20</sup> Bk. Dönmez, “Cünûn”, 8/126.

### 3.2. Buluğdan Önce veya Sonra Meydana Gelen Akıl Hastalıkları (Aslî-Ârızî/Târi')

İslâm hukukçuları ergenlik döneminden önce veya doğuştan olan akıl hastalıklarına “cünûn-ı aslî”, daha sonra vuku bulanlarına ise “cünun-ı ârızî” (veya beklenmeden, ansızın meydana gelen anlamında târi’,) demişlerdir. İnsanın akıl hastası olarak buluş çağına girmesini ifade eden asli delilikte iyileşme umulmadığı için bu tür rahatsızlıkların tedavisi için uğraşmak faydalı görülmemiştir. Buluğdan sonra meydana gelen arızı delilik durumlarının ise tedavisinin mümkün olduğu ifade edilmiştir. Her iki hastalık durumu da ya sürekli ya da sürekli değildir.<sup>21</sup>

### 4. Dünya Sağlık Örgütü’ne Göre Akıl Hastalığı Türleri

WHO, genel olarak ruhsal bozuklukları psikozlar, nevrotik bozukluklar ve başka yerde sınıflandırılan hastalıklara bağlı ruhsal faktörler olarak üç ana başlık altında ele almaktadır. Dünya Sağlık Örgütü’nün yaptığı sınıflandırma<sup>22</sup> ana hatlarıyla şöyledir:

#### 1. RUHSAL BOZUKLUKLAR

##### 1.1. PSİKOZLAR

##### 1.1.1. ORGANİK PSİKOTİK DURUMLAR

##### 1.1.1.1. Senil ve Presenil Organik Psikotik Durumlar

##### 1.1.1.2. Alkol Psikozları

##### 1.1.1.3. İlaç Psikozları

##### 1.1.1.4. Gelip Geçici Organik Psikotik Durumlar

##### 1.1.1.5. Başka Organik Psikotik Durumlar/Kronik

##### 1.1.2. DİĞER PSİKOZLAR

##### 1.1.2.1. Şizofrenik psikozlar

##### 1.1.2.2. Affektif Psikozlar

##### 1.1.2.3. Paranoid Durumlar

<sup>21</sup> Bk. İbn Emîru Hâc, *et-Takrîr ve't-Tahbîr* (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 2/173; Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Bezdevî* (b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 4/263; en-Nemle, *el-Mühezzeb*, 1/332; Abdülkerîm Zeydân, *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh* (Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976), 79; Abdülkerîm Zeydân, *el-Medhal li Dirâseti's-Şeriatil-İslâmiyye*, Müessesetü'r-Risâle (Beyrut: y.y., 2002), 265.

<sup>22</sup> Bk. M. Orhan Öztürk, “Psikiyatrik Hastalıkların Sınıflandırılması”, *Ruh Sağlığı ve Hastalıkları* (Ankara: y.y., 1983), 129-135.

**1.1.2.4. Başka Organik Olmayan Psikozlar**

**1.1.2.5. Kökeni Çocuklukta Olan Psikozlar**

**1.2. NEVROTİK BOZUKLUKLAR**

**1.2.1. Nevrotik Bozukluklar**

**1.2.2. Kişilik Bozuklukları**

**1.2.3. Cinsel Sapma ve Bozukluklar**

**1.2.4. Alkol Bağımlılığı Sendromu**

**1.2.5. İlaç Bağımlılığı**

**1.2.6. Bağımlılık Olmaksızın İlaçların Kötü Kullanımı**

**1.2.7. Ruhsal Faktörlerden Kaynaklanan Fizyolojik İşlev Bozuklukları**

**1.2.8. Başka Yerde Sınıflandırılmayan Özel Belirti veya Sendromlar**

**1.2.9. Akut stres Reaksiyonu**

**1.2.10. Uyum Reaksiyonu**

**1.2.11. Organik Beyin Zedelenmesinden Sonra Oluşan Psikotik Olmayan Özgül Bozukluklar**

**1.2.12. Başka Yerde Sınıflandırmayan Depresif Bozukluk**

**1.2.13. Başka Yerde Sınıflandırılmayan Davranım Bozukluğu**

**1.2.14. Çocukluk ve Ergenliğin Özgül Duygusal Bozukluğu**

**1.2.15. Çocukluk Çağı Hiperkinetik Sendromu**

**1.2.16. Özgül Gelişim Gecikmeleri**

**1.3. BAŞKA YERDE SINIFLANDIRILAN HASTALIKLARA BAĞLI**

**RUHSAL FAKTÖRLER**

**1.3.1. ZEKÂ GERİLİĞİ**

**1.3.1.1. Hafif Zekâ Geriliği**

**1.3.1.2. Belirlenmiş Zekâ Geriliği**

**1.3.1.2.1. Orta Zekâ Geriliği**

**1.3.1.2.2. Ağır Zekâ Geriliği**

**1.3.1.2.3. Derin Zekâ Geriliği**

**1.3.1.3. Belirlenmemiş Zekâ Geriliği**

**5. İslâm Hukukundaki Tasnifin Dünya Sağlık Örgütünün Yaptığı Tasnif Açısından Tahlili (Sonuç Yerine)**

Tarihi seyri açısından bakıldığında söz konusu rahatsızlıkları bulunanların “akıl hastası” olarak adlandırılıp kabul edilmeleri kolay olmamıştır.

Batı toplumları bu gerçeği çok geç tarihlerde kabul etmiş olsa bile o dönemlerde akıl hastalıklarına rağmen bireyi hala mükerrem gören ve bu tür rahatsızlıkları bulunanları tedavi etme yolları arayan İslâm toplumları oldukça ileri bir seviyede idi.

Mükellefiyetten, diğer bir ifadeyle tam bir hukuki şahsiyetten bahsedilebilmesi için kişi kavramının iyi anlaşılması gereklidir. Hak ve sorumluluklar açısından bu kaçınılmazdır. Mükellefiyetin bulunmasını sağlayan temel unsur ise akıldır. Aklın, doğuştan veya sonradan oluşan bir takım sebeplerden dolayı tamamen veya kısmen işlevsiz hale gelmesi, bulunduğu şahsın sorumluluğunu da o denli etkileyecektir. İslâm hukukçuları akıl hastalıklarını farklı iki tasnif ile ele almışlardır. Birinci tasnifi doğuştan/buluğdan önce veya sonradan meydana gelen akıl hastalıkları oluşturur. İkinci tasnifi ise uzun veya kısa vadeli olan akıl hastalıkları oluşturur. İslâm hukukçuları birinci tasnifte yer alan doğuştan/ergenlik öncesinde meydana gelen akıl hastalıklarını “cünûn-ı aslî”, ergenlikten sonra meydana gelenleri ise “cünûn-ı ârızî/târî” olarak isimlendirmişlerdir. İkinci tasnifte yer alan uzun süreli akıl hastalıklarını “mutbik”, kısa süreli olanları ise “gayri mutbik” diye isimlendirmişlerdir. Ateş/bunama ise bir akıl zayıflığı olarak anlaşılmıştır.

Dünya Sağlık Örgütü'nün (WHO) tasnifine bakıldığında ise genel olarak üç tasnif karşımıza çıkmaktadır. Bunların ilkinin “Psikozlar”, ikincisini “Nevrotik Bozukluklar”, üçüncüsünü ise “Başka Yerde Sınıflandırılan Hastalıklara Bağlı Ruhsal Faktörler” oluşturmaktadır ki zekâ geriliği bu sonuncu başlık altında ele alınmaktadır. Her bir tasnif kendi içerisinde pek çok başlık bulundurmaktadır.

İslâm hukukunda yapılan taksim, modern dönemde yapılan pek çok akıl hastalığı türü karşısında basit bir sınıflandırma gibi görünse de takdire şayandır. Zira böyle bir sınıflandırma, günümüzde kısa veya uzun süreli olsun fark etmez akli fonksiyonların tamamen yok olduğu akıl hastalığı türlerini kapsayıp buna dair hükümleri tayin etme potansiyeline sahiptir. Ayrıca doğuştan/buluğ çağından önce veya sonra meydana gelmesi açısından yapılan tasnif de tedavisinin imkânı hakkında bir fikir vermenin yanı sıra ilgili hükümleri de sunmaktadır.

Aklın hastalıklarının günümüzde çok geniş bir yelpazede ele alınması ve bundan hareketle birçok akıl hastalığı türünden bahsedilmesi konunun etraflı bir şekilde ele alınmasını güçleştirmektedir. Ayrıca günümüzde akıl



hastalıkları için yapılan tasnif içerisinde akıl hastalığı olarak gösterilen pek çok durum, İslâm hukuku açısından yapılan akıl hastalığı kategorisinde yer bulmamaktadır. Bunun sebebi İslâm hukukunda hastalığın adından ziyade belirtilerinin, akli ne derece ortadan kaldırdığının esas alınıp buna göre bir taksimin yapılmasıdır. Yapılan bu ayırım, günümüzde pek çok hastalığı bu kıstaslar ile değerlendirme ve ilgili başlık altına koyma kolaylığı sağlanmaktadır. Burada aklın soyut olması ve her geçen gün akıl hastalıkları ile ilgili yeni bulgulara varılması gibi etkenler akıl hastalıkları hususunda kesin bir hüküm verilmesini zorlaştırmaktadır. Akıl hastalarının farklı seviyede olması ve bu yüzden akıl hastalıkları kategorisinde ele alınan her kişinin akıl hastası olarak kabul edilmesi nasıl doğru değilse, bu kişilerin tam ehliyetli bireyler olarak görülmesi de yanlıştır. Şimdiye dek akıl hastalıklarının tespiti ve geliştirilen ölçeklerin de kesin bilgi kaynağı sağlamadığı bir gerçektir. Durum böyle olmakla birlikte bazı malumatlar ve tecrübeler doğrultusunda Dünya Sağlık Örgütü'nün ruhsal (akıl) hastalıklar(ı) olarak ifade ettiği birçok durumu İslâm hukuku açısından yapı ve hukuki neticeleri yönüyle değerlendirmek mümkün<sup>23</sup> olmakla birlikte bu çalışmanın sınırları göz önünde bulundurulduğunda bu kadar malumat ile iktifa etmek en doğrusu olacaktır.

### Kaynakça

- Abdülazîz el-Buhârî. *Keşfü'l-Esrâr Şerhu Usûli'l-Bezdevî*. 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmî, ts.
- Abdülkerîm b. Ali b. Muhammed en-Nemle. *el-Mühezzeb fi İlmi Usûli'l-Fikhi'l-Mukâran*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnus. *Keşşâfü'l-Kinâ' an Metni'l-İknâ'*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1982.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Tâ'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Döndüren, Hamdi. "Akıl Hastalığı", *Şamil İslâm Ansiklopedisi*, I, İstanbul: Dergâh Ofset, 2000.
- Döndüren, Hamdi. "Âkıl". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 2/247. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

<sup>23</sup> Söz konusu değerlendirme ve geniş malumat için bk. Kıyılık, *İslâm Kişi Hukuku Açısından Akıl Hastalığı*, 299-314.

- Dönmez, İbrahim Kâfi. “Cünûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 8/125-129. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- el-Bereketî, Muhammed Umeym el-İhsân el-Müceddidî. *et-Ta’rifâtu’l-Fıkhîyye*, b.y.: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 5. Baskı, 2015.
- Erturhan, Sabri. “Vesvesenin Talaka Etkisi”. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24, (2014).
- Gözübenli, Beşir. “Ateh”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 4/51-52. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Haraşî, Muhammed b. Abdillâh. *Şerhu Muhtasarı Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn. *Reddü’l-Muhtâr ale’d-Dürri’l-Muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 2. Baskı, 1992.
- İbn Emîru Hâc. *et-Takrîr ve’t-Tahbîr*. 3 Cilt. b.y.: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Baskı, 1983.
- İbn Fâris, Ebû’l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyya. *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luğa*. thk. A. Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y.: Dârü’l-Fikr, 2. Baskı, 1979.
- İbn Habîb, Ebu’l-Kâsım el-Hasan b. Muhammed b. Habîb en-Nîsâbûrî. *Ukalâu’l-Mecânîn*. thk. Ebû Hâcir Muhammed. Lübnan: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1985.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Fadl Cemâlüddîn. *Lisânu’l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Baskı, 1414.
- Kıyık, Mustafa Harun. *İslâm Kişi Hukuku Açısından Akıl Hastalığı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Mâverdî, Ebu’l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Hâvi’l-Kebîr fî Fıkhî Mezhebi’l-İmâmî-ş-Şâfiî*. thk. A. Muhammed Muavviz - A. Ahmed Abdulmevcûd. 19 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1999.
- Merğînânî, Ebû’l-Hasan Burhaneddin. *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti’l-Mübtedî*. thk. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. Haz.: Ali Himmet Berki. Ankara: Güzel İstanbul Matbaası, 1959.
- Nekrî, Abdunnebî b. Abdirrasûl el-Ahmed. *Câmiu’l-Ulûm fî Istilâhâti’l-Fünûn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000.
- Öztürk, M. Orhan. “Psikiyatrik Hastalıkların Sınıflandırılması”. *Ruh Sağlığı ve Hastalıkları*. Ankara: y.y., 2. Baskı, 1983.
- Râzî, Zeynüddîn Ebû Abdillah. *Muhtârü’s-Sihâh*. thk. Y. Şeyh Muhammed. Mektebetü’l-Asriyye Beyrut: Dârü’n-Nemûzeciyye, 5. Baskı, 1999.

- Şâfî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Tahânevî, Muhammed b. Ali el-Fârûkî, Keşşâfu'l-Istılâhâti'l-Fünûn. thk. Ali Dehruc. 2 Cilt. Lübnan: Mektebet-ü Lübnan, 1996.
- Ûdeh, Abdulkâdir. *et-Teşrî'u'l-Cinâ'iyü'l-İslâmî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "İslâm Hukukunda Ehliyeti Daraltan veya Ortadan Kaldıran Sebepler". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 9 (2007).
- Zebîdî, Muhammed b. Abdurrezzâk. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zeydân, Abdulkerîm. *el-Medhal li Dirâseti's-Şerâti'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 16. Baskı, 2002.
- Zeydân, Abdulkerîm. *el-Vecîz fi Usûli'l-Fıkh*. Bağdat: Müessesetü Kurtuba, 1976.

# Ruh Sağlığını Koruma ve Yaşam Motivasyonunu Artırmada Kur'ân Kıssalarının Önemi\*

*Doç. Dr. İskender ŞAHİN*

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi,  
iskender.sahin@ikcu.edu.tr ORCID: 0000-0002-0535-5762

## Öz

Etkileşim araçlarının ve teknolojik gelişmelerin artmasıyla birlikte insan hayatı da çok hızlı bir şekilde değişip ve dönüşmeye başlamıştır. Bu gelişmeler, pratik hayatımıza birçok kolaylığı da beraberinde getirmiştir. Fakat ne var ki manevi yönden bizden alıp götürdükleri, getirdiklerini gölgede bırakmış gibi gözükmektedir. Hayatın çok hızlı değişimi ve dönüşümü, insanın ruh sağlığını da aynı oranda olumsuz bir şekilde etkilemekte ve yaşam motivasyonunu düşürmektedir. Bu yıkıcı süreç içerisinde onu ruhsal olarak muhafaza edecek ve yaşama bağlayıp isteklendirecek güçlü dinamiklere ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada Kur'ân kıssalarının söz konusu boşluğu dolduracağı ve insanı içinde bulunduğu boşluktan çıkarabileceği kanaatini taşımaktayız. Kur'ân, birçok amacı gerçekleştirmek üzere kıssaları bir araç olarak zikretmektedir. Bu amaçlardan biri de ruhen sağlam, kuvvetli ve yaşamı sahiplenen bir insanı oluşturmak, olgunlaştırmak ve yaşamını istikrarlı ve anlamlı hale getirecek motivasyonları sağlamaktır. Bu hedefi gerçekleştirmek için çok boyutlu anlam alanları sunan kıssalar, sıklıkla insanlara hatırlatılmakta ve bunların üzerinde tefekkür mekanizmalarının çalıştırılması istenmektedir. Bu çerçevede yaşam sevincini sürekli tazeleyen, türlü sıkıntılar karşısında ilahi yardımı daima yanında hisseden ve böylece geleceğe güvenle ve ümitle bakan huzurlu bir insan modeli peygamberlerin şahsında bizlere takdim edilmektedir. Dolayısıyla bu çalışma, kıssaların ruh sağlığını koruma ve yaşam motivasyonunu artırmadaki önemini konu edinmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Ruh Sağlığı, Kur'ân, Kıssa, Motivasyon, Yaşam.

## The Importance of Qur'anic Stories in Protecting Mental Health And Increasing Life Motivation

### Abstract

With the increase of interaction tools and technological developments, human life has also started to change and transform very quickly. These developments have brought many conveniences to our practical life. However, it seems that what they took away from us from a spiritual point of view overshadowed what they brought. The very rapid change and turn of

---

\* Bu çalışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Ruh Sağlığını Koruma ve Yaşam Motivasyonunu Artırmada Kur'ân Kıssalarının Önemi" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

life negatively affects the mental health of a person in the same way and reduces the motivation for life. In this destructive process, he needs strong dynamics that will keep him spiritually and connect him to life and make him want. At this point, we believe that the Qur'anic stories will fill this gap and can remove a person from the gap in which they are located. The Qur'an mentions the stories as a means to accomplish many goals. One of these goals is to create and mature a parson who is mentally sound, strong and life-affirming and to provide motivations that will make his life stable and meaningful. In order to achieve this goal, stories that offer multidimensional fields of meaning are often reminded to people and it is desire to work the mechanisms of contemplation on them. In this context, a peaceful human model that constantly refreshes the joy of life, always feels divine help in the face of all kinds of troubles, and thus looks to the future with confidence and hope, is presented to us in the person of the prophets. Therefore, this study focuses on the importance of stories in protecting mental health and increasing life motivation.

**Keywords:** Tafsir, Mental Health, Quran, Parable, Motivation, Life.

## Giriş

Yeryüzünü imar ve ıslah etme gibi önemli bir görevi yüklenmiş olan insan, sahip olduğu maddî ve manevî melekeleri ile halife olma sorumluluğunu üzerinde taşımaktadır. Onun imar ve ıslah görevinin icra yeri öncelikli olarak insanların birlikte yaşadığı toplumdur. Hem bireyin hem toplumun mutlak anlamda ilahi irade doğrultusunda manevî değerlere uygun bir şekilde ahlakî ilkeler temelinde yetiştirilmesi gerekir. Bundan toplumun her bireyi sorumludur. Buradaki ana hedeflerden biri maddî ve manevî yönden sağlıklı, müreffeh, medenî bir toplum meydana getirmektir. Haddizatında her şahsın yaşadığı çevrede ahlaklı, dürüst, saygın, onuruna ve haysiyetine düşkün insanların bulunmasını istemesi ve bunun da tabî bir hak olarak görmesi söz konusu hedefin bir tezahürüdür. Fakat çoğu zaman realite ile ideale örtüşmemekte, çevrenin beklentileriyle var olan durumun çatışması, bireyi derinden etkilemekte ve onu birtakım sıkıntılarla karşı karşıya getirmektedir.

Öte yandan modern çağda etkileşim vasıtalarının ve teknolojiye dayalı gelişmelerin artmasıyla beraber yaşamı ile birlikte insana ait pek çok değer de çok hızlı bir şekilde değişip ve dönüşmeye başlamıştır. Teknolojik araçlar ve bunların sunduğu imkânlar, pratik hayatımızı epeyce kolaylaştırdığı hepimizin malumudur. Fakat ne var ki manevî yönden bizden alıp götürdükleri,

getirdiklerini gölgede bırakmış gibi gözükmektedir. Dijital imkânların cazibesi altında yalnızlaşan ve buna bağlı olarak en başta çok sağlıklı ve bir o kadar da güçlü olması gereken aile içi ilişkilerin mahrumiyetini yaşayan, topluma entegre olmakta başarısızlığa mahkûm olan kişinin ruhsal yönden pek de sağlıklı olduğu söylenemez. Gün geçtikçe sayıları hızla artan bu türden insanların yaşam motivasyonlarının da güçlü olduğunu söylemek epeyce fazla bir iyimserlik olsa gerektir.

Bütün bunlara ilaveten süratli bir şekilde kapalı toplum tipolojilerini temsil eden köy yaşamının açık toplum tipolojilerini temsil eden kent yaşamına dönüşmesi de değerleri ve kabulleri altüst etmek suretiyle insanları derinden etkilemektedir. Kentleşmenin beraberinde getirdiği en başta geçim, güvenlik, eğitim, sağlık ve ahlak odaklı pek çok sorun, insanın yaşam alanlarını daralttığı gibi geleceğe yönelik umutlarını ve hayallerini yok etmektedir. Oldukça sarsıcı ve bunaltıcı olan tüm bu problemler her geçen gün biraz daha karmaşık hale gelmekte, çözümünü daha da güçleşmekte, böylece insanların ruh sağlığını bozmakta ve onların yaşama heyecanlarını tüketmektedir.

Yukarıda saydığımız sebeplere ve benzerlerine bağlı olarak hayatın çok hızlı değişimi ve dönüşümü, insanın ruh sağlığını da aynı oranda olumsuz bir şekilde etkilemekte ve yaşam motivasyonunu düşürmektedir. Bu yıkıcı süreç içerisinde elbette onu ruhsal olarak muhafaza edecek ve yaşama bağlayıp isteklendirecek güçlü dinamiklere ihtiyaç duymaktadır. Bu noktada insana ihtiyaç duyduğu desteği ve direnci sağlayacak olan en güçlü dinamiğin din olduğu kanaatini taşımaktayız. Modern çağda yolunu kaybedip şaşırان insanın söz konusu sorunlarına İslâm dini ve Müslüman toplumu özelinden bakıldığında Kur'ân'ın mutlaka bir kaynak olarak merkeze alınması gerekir. Zira Kur'ân muhatapların kendisine yönelmesini istemekte, bunu da “يَهْدِي لِلّٰي هِيَ اَقْوَمٌ” ve “هُدًى لِّلنَّاسِ” ifadeleriyle insanlara yol gösterici/rehberlik edici ve en doğruya ulaştırıcı olma vasıflarına bağlamaktadır.<sup>1</sup> Nitekim Kur'ân, insanın bireysel ve toplumsal bazda maddî ve manevî pek çok sorununa pratik çözümler önermiş ve böylece insanı çaresiz bırakmamıştır. Bu meyanda yaşanmış tecrübelerle tekabül eden Kur'ân kıssalarının, söz konusu

<sup>1</sup> el-Bakara 2/2, 185; el-İsra 17/9.

sorunların çözümü noktasında meydana gelen boşluğu dolduracağı ve insanı içinde bulunduğu boşluktan çıkarabileceği düşüncesindeyiz.

Kur'ân, birçok amacı gerçekleştirmek üzere kıssaları bir araç olarak zikretmektedir.<sup>2</sup> Bu amaçlardan biri de ruhen sağlam, kuvvetli ve yaşamı sahiplenen bir insanı oluşturmak, olgunlaştırmak ve yaşamını istikrarlı ve anlamlı hale getirecek motivasyonları sağlamaktır. Bu hedefi gerçekleştirmek için çok boyutlu anlam alanları sunan kıssalar, sıklıkla insanlara hatırlatılmakta ve bunların üzerinde tefekkür mekanizmalarının çalıştırılması istenmektedir. Bu çerçevede yaşam sevincini sürekli tazeleyen, türlü sıkıntılar karşısında ilahi yardımı daima yanında hisseden ve böylece geleceğe güvenle ve ümitle bakan huzurlu bir insan modeli peygamberlerin ve olumlu karakterleriyle tanıtılan kişilerin şahsında bizlere takdim edilmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada Kur'ân kıssalarının ruh sağlığını koruma ve yaşam motivasyonunu artırmadaki önemi, bu konuda ön plana çıkan hususiyetler üzerinden ele alınacaktır.

### **1. Kıssaların Ruh Sağlığını Korumaya ve Yaşam Motivasyonunu Artırmaya Yönelik Hususiyetleri**

Kıssalar, insanın ruh sağlığını koruyucu ve onun yaşam motivasyonunu artırıcı birçok hususu bünyelerinde barındırmaktadır. Bir şahsın bir başkasıyla veya toplumla veya akrabalarıyla ilişkileri çok boyutlu olarak kıssalar vasıtasıyla tanıtılmakta ve bu yolla muhatapın şahısları ve olayları adım adım takip ettirilmesi amaçlanmaktadır. Böylece muhataba benimsetilmek istenen mesajlar somut veriler üzerinden aktarıldığı için onların elde edilmesi ve hayata geçirilmesi daha güçlü bir şekilde sağlanmaktadır. Kıssalar vasıtasıyla muhatap kendi yaşamındaki duruşun ne olduğu ve nasıl olması gerektiğini gözden geçirmekte ve buna göre hareket etmektedir. Mesela Kur'ân'da bir bütün halinde Yusuf suresinde anlatılan Hz. Yusuf kıssası ile Hz. Peygamberin risaletin başından sonuna kadarki yaşamı arasında çok fazla benzerlikler mevcuttur. Kardeşlerinin Hz. Yusuf'u evinden uzaklaştırması, Mekkelilerin Hz. Peygamberi hicrete zorlamasına, Mısır'da hızla yükselip söz sahibi oluşu Medine dönemine, kardeşlerinin kendisine muhtaç

---

<sup>2</sup> Kur'ân'daki kıssalar ile ilgili daha fazla bilgi için bakınız: İdris Şengül, "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/ 498-501.

olup ona tabi oluşu da Mekke'nin fethiyle birebir örtüşmektedir. Oldukça hazin başlayıp mutlu bir şekilde biten kıssa, gelişen olaylar karşısında Hz. Peygambere yaşadığı olayların nasıl sonuçlanacağı noktasında ümitlendirici mesajlar vermiş ve nihâyetinde onu davasında daha da sebatkâr yapmıştır diyebiliriz. Bunun gibi daha pek çok kıssanın Hz. Peygamberin risâlet dönemi ile arasında güçlü bağlar kurmak mümkündür. Bunlar genellikle sebep sonuç ilişkisi içerisinde takdim edilmekte ve bu yolla insanların tecrübe edecekleri durumların sonuçlarının, onları henüz tecrübe etmeden önce kendilerine ne getireceğini bilmeleri ve onları hata yapmaktan sakınmaları hedeflenmektedir. Bu çerçevede iman, şükür, sabır, dua ve hicret Kur'ân kıssalarında ön plana çıkan ruh sağlığını koruyucu ve motivasyon artırıcı hususlar olarak ön plana çıkmaktadır.

### 1.1. İman

İnsanın mevcut sorunların üstesinden gelme çabası olarak da bilinen başa çıkma, kişiyi yıpratın, huzurunu kaçırın, iyi olma durumunu olumsuz etkileyen, kapasitesini düşüren ve zorlayan iç ve dış durumlara karşı koya-bilmek için devamlı değişen bilişsel ve davranışsal gayretlere denilmektedir. Burada dine ait kaynaklar devreye girdiğinde dinî başa çıkma adını almakta ve bu da çok zor ve sıkıntı verici dönemlerde kişinin başına gelenleri anlamlı hale getirme, olumsuzluklar karşısında kontrolü kaybettiğinde yüce bir kudretin kendisini yönettiğini düşünüp psikolojik bir kontrol duygusuna sahip olması, teselli bulma, huzur bulma, iman ve ritüellerin sağladığı Allah'a yakınlık duygusu, yaşamın akışını değiştirmek isteyen kimselere farklı imkânlar sunma gibi işlevlere sahiptir. Başa çıkma sürecine direkt veya endirekt etki edebilme vasfına haiz olan din, halledilmesi oldukça güç sorunlarla yüz yüze gelindiğinde derhal devreye girerek yegâne alternatif olarak sürece direkt etki edip yönetilmektedir. Bununla birlikte dinî değerleri iyice özümsemiş, kuvvetli kişiliğe sahip insanlar için din, benliği tümüyle kuşatan, her mevzuda tek referans kaynağı olmaktadır. Böyle birinin kişiliğinin merkezinde bulunan iman, onun davranışlarını belirleme etkisine sahip olduğu gibi aynı zamanda denetim mekanizması olarak da işlevseldir.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Mebrure Doğan, "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükürün Rolü", *Turkish Studies* 13/25 (2018), 219.



Kur'ân, insanların iman etmelerini istemekle bir bakıma onların ruh sağlığını dengelemeyi, düzene sokmayı ve korumayı hedeflemiş ve bu münasebetle kişinin Allah'a yabancılaşmasının neden olduğu yıkıcı unsurları değişik yollarla takdim etmiştir.<sup>4</sup> Bu yollardan biri de kıssalardır.

Kıssaların insanlara benimsetmek istediği en önemli değer Allah'a, elçilerine ve ahirete imandır. Nitekim Kur'ân'da Allah'ın elçilerinin muhataplarıyla iman eksenli bir mücadele yürüttükleri ve imanı benimseyenlerin bu mücadeleden maddi manevi kazançlı çıkan taraf oldukları net bir şekilde ortaya konmaktadır.

İnsanın fitratında, dış dünya ve Allah ile ilişkiler geliştirme ve birlikte olma ihtiyacı vardır. İşte iman, kişinin fitratında var olan bu ihtiyacı karşılamak üzere yüce yaratıcının vermiş olduğu büyük bir nimettir. Bir bakıma Allah ile dolaylı ve doğrudan ilişkiler geliştirme ve bunu sürekli hale getirme çabası olarak değerlendirebileceğimiz iman, insanın ruh sağlığını korumakla birlikte bozulan ruh sağlığının sıhhat bulmasında da bir hayli etkili olan bir etmendir.<sup>5</sup>

Ancak ruh sağlığı sağlam olan kimseler çevreleriyle sağlıklı ilişkiler geliştirebilirler ve onları iyi yönde değiştirip dönüştürme çabası içerisinde olabilirler. İmanın, insanı gayb âlemi ve şehadet alemiyle ilişki kurdurmak suretiyle bütünleştirip beraber kılma özelliği olması, iman edenleri de bu yönüyle etkilemekte ve onları çevreleriyle çok çabuk ve sağlıklı iletişime geçen ve onlarla diyaloglar geliştiren kimseler haline dönüştürmektedir. Nitekim Kıssalarda zikredilen peygamberlerin, çok güçlü bir imana sahip oldukları için oldukça sağlıklı, zengin bir iç dünyalarının olduğunu ve iyi yönde değiştirip dönüştürme maksatlı olarak çevreleriyle sürekli iletişim halinde olduğunu görüyoruz. Bu da onların sorunlara karşı baş etmede ve onların üstesinden gelmede daha başarılı olmalarını sağlamıştır.

---

<sup>4</sup> Celal Kırcı, "Kur'an'da Ruh Sağlığı", *Diyanet İlmî Dergi*, 3 (2007), 163; Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre İnkâr ve Bunalım -İnkârcılığın Ruh Sağlığına Olumsuz Etkileri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2010), 221-222.

<sup>5</sup> Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre İnkâr ve Bunalım -İnkârcılığın Ruh Sağlığına Olumsuz Etkileri", 211-212.

Öte yandan imanın ruh sağlığını güçlendirme ve daha dayanıklı hale getirme özelliği sayesinde peygamberler inkârcı muhataplarının maddî manevî her türlü olumsuz tavırlarına karşı mücadeleyi elden bırakmamışlar ve baskılara boyun eğmeksizin sorumluluklarını yerine getirmişlerdir. Karşı tarafın strese sokacak, ruh sağlığını olumsuz etkileyecek, yaşam motivasyonunu düşürecek söz ve davranışları oldukça moral bozucu olmasına rağmen, elçiler asla bunalmamışlar ve her seferinde bu türden yıkıcı hücumları iman kalkaniyle bertaraf etmişlerdir.

İmanı zayıf veya bozuk olan veya hiç olmayan kimseler, söz konusu problemler karşısında başarısızlığa uğramaya mahkûmdur. Bu türden insanlar, dünya hayatının anlamına vakıf olamadıkları için onun içerisinde hiçbir zaman mutlu olmayı başaramadıkları gibi sürekli endişe, kaygı, stres ve huzursuzluk halini yaşarlar. Bu olumsuz haller onlarda birtakım manevî sorunların açığa çıkmasına da sebep olmakta, onların benliklerini sarmakta, morallerini çökertmekte ve dayanılmaz ıstıraplara duçar kılmaktadır.<sup>6</sup> Kısacası böyleleri, güçlükler karşısında çok çabuk strese ve ruhi bunalımlara girmekte, yaşama hevesleri kırılmakta, onlar için hayat anlamını yitirmekte ve nihâyetinde intiharın eşiğine kadar gelmektedirler.

Oysa inançlı kimseler böyle değildirler. Çünkü kişinin iç âlemini çepeçevre kuşatan, ona hakiki huzuru temin eden imanın, stres ve depresyon ile baş etmede olumlu etkileri mevcuttur. Kişi, imanı vasıtasıyla stresten ve depresyondan kendini muhafaza edebilme imkânına kavuşmuş olmaktadır.<sup>7</sup> Dolayısıyla kentleşme, dijitalleşme, bireyselleşme ve kültürsüzlük gibi birçok saikin neden olduğu ruh sağlığını bozan ve yaşam sevincini örseleyen sorunlarla baş etmek isteyen insanın, Kur'ân'a yönelmesi ve kıssalarda anlatılan peygamberlerin ve onlara iman edenlerin sorunlarla baş etmede imanlarının kendilerini madden ve manen nasıl koruduğunu ve onları nasıl daha güçlü ve dayanıklı hale getirdiğini öğrenmesi gerekir. Mesela Mümtehine su-

<sup>6</sup> Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre İnkâr ve Bunalım -İnkârcılığın Ruh Sağlığına Olumsuz Etkileri", 216.

<sup>7</sup> Kasapoğlu, "Kur'an'a Göre İnkâr ve Bunalım -İnkârcılığın Ruh Sağlığına Olumsuz Etkileri", 216.

resinde Hz. İbrahim’de ve yanındaki müminlerde güzel bir örneklik bulunduğu zikredilmektedir.<sup>8</sup> Çünkü babası da dâhil olmak üzere dönemin siyasi erki olan Nemrut ve avanesinin baskıları, tehditleri ve can sıkıcı tavırları imanının zirvesini yaşayan Hz. İbrahim’in moralini bozmamış, onu strese ve depresyona sokmamış ve asla sorunlara boyun eğmemiştir.<sup>9</sup> Bu meyanda hayatı dünya ile sınırlayan ve onun ötesinde bir gerçekliğe ihtimal vermeyen Firavun’un meclisinde bulunan mümin bir şahsın yapmış olduğu bir konuşmada insanın dünyanın sınırlarının ötesine taşan bir hakikate sahip olduğunu ve dünyanın gelip geçiciliğini vurguladığı “*Ey kavim! Şu dünya hayatı, gelip geçici bir avuntudan ibarettir. Âhiret ise, asıl yerleşilecek ve ebediyen kalınacak yer orasıdır*”<sup>10</sup> şeklindeki sözleri, hayatın kendisini bunalttığı günümüz insanına yol gösterici niteliktedir. Çünkü iman, insana dünya hayatının fânî ve imtihan yeri olduğunu, ona aldanılmaması gerektiğini ve bir gün hesabının sorulacağını telkin etmekte, onun dünya ile ilişkilerini başka boyutlara taşımakta ve yükünü hafifletmektedir. Böylece iman o kimseyi dünya hayatının sorunları karşısında daha güçlü kılmakta, sorunların geçici olduğu yönünde motive etmekte ve yaşama ümidini daima canlı tutmaktadır.

### 1.2. Şükür

İnsanın psikolojik olarak kendisini iyi hissetme yollarından biri olan şükür, bilişsel olarak kişinin karşılaştığı olumlu duruma bir değer atfetmesi ve yorumlaması; duygusal olarak gördüğü iyilik ve güzellik karşısında kişide meydana gelen müspet yönlü duygu; davranışsal olarak kişinin gördüğü iyilikler karşısında hissettiği olumlu duyguyu karşı tarafa bir şekilde bildirmesi şeklinde tarif edilmektedir.<sup>11</sup>

Şükürün insan ruhu üzerinde çok büyük etkisi vardır. Çok geniş bir anlam yelpazesine sahip olan şükür veya şükran duyma, pek çok araştırmaya konu olmuş ve depresyon, anksiyete ve iyi oluşla güçlü bir bağı olduğu neticesine varılmıştır. Şükür, kişinin aslında yaşamında daima mevcut olan fakat sürekli göz ardı ettiği ve bir türlü farkına varamadığı olumlu şeyleri görüp

<sup>8</sup> el-Mümtehine 60/4.

<sup>9</sup> el-Bakara 2/258; Meryem 19/42-46; el-Enbiya 21/68.

<sup>10</sup> el-Mümin 40/39.

<sup>11</sup> Merve Nur Özbey, “Şükran Duyma ve Ruh Sağlığı” <https://uskudar.edu.tr/pozitif-psikoloji/sukran-duyma-ve-ruh-sagligi> (10.08.2022).

kendisini iyi hissetmesine yardımcı olmaktadır. Öte yandan memnuniyet durumuna da tekabül eden şükür, bireye hayatında iyi şeylerin de gerçekleşmekte olduğunu haber vermektedir. Bu yönde gelişen olumlu duygular, kişinin dikkatini de genişletmekte ve böylece fiziksel ve sosyal çevre de genişlemektedir. Bunun neticesinde kişi, yeni düşüncelere, ufuklara ve tecrübelere daha da açık hale gelebilmektedir.<sup>12</sup>

Din dilinde ise verilen nimeti tasavvur edip onu açığa çıkarmak şeklinde tarif edilen şükür,<sup>13</sup> Allah'ın verdiği imkânların farkına varış hali olup imanlı bir müminin en önemli vasıfları arasında yer almaktadır. Kur'ân'da şükür kavramı çokça geçmekte, şükredenlere dair birçok övücü ve teşvik edici âyetler yer almaktadır.<sup>14</sup>

Olumlu yönde mücadele veren insanların tanıtıldığı kıssalarda şükür de ön plana çıkarılmakta ve şükredenlerin Allah'ın rızasını elde ettiklerine ve dünya ve ahiret mutluluğuna nail olduklarına vurgu yapılmaktadır. Bunun en güzel örneğini Süleyman peygamber oluşturmaktadır. Allah'ın kendisine verdiği imkânlarla karşı daima şükredici olan Hz. Süleyman,<sup>15</sup> şükürü sayesinde bu imkânlar karşısında kulluk asaletinden ödün vermemiş, erdemi elden bırakıp şımarmamış ve bu sayede Allah'a olan kulluğunu daha da olgunlaştırarak ilahi irade tarafından övgüye mazhar olmuştur.<sup>16</sup> Hz. Süleyman'ın övüldüğü âyette onun kulluğunun çok güzel olduğu ve daima hakka yöneldiği beyan edilmektedir. Allah'ın bir başkasına vermediği imkânlarla ve nimetlere sahip olan Süleyman peygamber, bu yönelmeyi ancak şükürü ile gerçekleştirmiş olmalıdır. Zira nimetin ve imkânın çokluğu, şükürünü eda edebilmek için her seferinde sahibine yönelmeyi gerektirir.

Kur'ân'da nimetlere şükredici olarak zikredilen bir diğer isim Hz. İbrahim'dir.<sup>17</sup> Âyette “شَاكِرًا لِّأَنْعَمِهِ” şeklinde ifade edilen onun bu vasfı, Allah'ın onu tercih etmesine, dosdoğru yola iletmesine, dünyada iyilikler vermesine

<sup>12</sup> Özbey, “Şükran Duyuma ve Ruh Sağlığı”.

<sup>13</sup> Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfehânî, "Şkr", *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412), 461.

<sup>14</sup> el-Bakara 2/52, 152; 172; Âl-i İmrân 3/144, 145; en-Nisa 4/147; el-A'râf 7/10; 17, 58; 189; Yunus 10/22, 60; en-Nahl 16/78; er-Ra'd 13/27-28.

<sup>15</sup> en-Neml 27/15.

<sup>16</sup> Sâd 38/30.

<sup>17</sup> en-Nahl 16/121.

ve ahirette de salih kullarına katmasına vesile olmuştur.<sup>18</sup> Hz. İbrahim, normal bir insanın halet-i ruhiyesini derinden etkileyebilecek ve yaşama ümidini yok edebilecek trajik olaylarla karşılaşmasına rağmen, Allah'a şükretmekle hayatın sadece olumsuzluklardan ibaret olmadığıнын, ilahi iradenin kendisiyle beraber olduğunun ve her an kendisini gözettiğinin farkına varmış, böylece söz konusu olayların kendisi için bir travmaya dönüşmesine izin vermemiştir.

Hz. Nuh'un da şükreden bir kul olduğu beyan edilmekte ve bu da “ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا ” şeklinde dile getirilmektedir.<sup>19</sup> O da yaklaşık dokuz yüz yıllık bir tebliğ görevi esnasında<sup>20</sup> kavminin alaycı ve aşağılayıcı tavırlarıyla karşı karşıya gelmiş<sup>21</sup> fakat bir insanı ruhen sarsıcı bu gibi durumlar karşısında usanç ve bıkkınlık göstermemiştir. Hz. Nuh'un bu olaylar karşısında tavizsiz dik duruşunun nedenleri arasında daima Allah'a şükretme vasfının olmasıdır. Bu şükürü sayesinde olumsuz çevre şartlarına rağmen Allah'ın kendisinden haberdar olduğunu, nimetlerinden mahrum etmediğini, kendisine yol gösterdiğini, dualarını kabul ettiğini ve vakti geldiğinde selamete ereceğini ümit etmiş olmalıdır. Çünkü Allah'a şükretmek bu saydığımız hususları da içerisinde barındırmakta ve bu sayede insana yaşama ümidi aşılamaktadır. Modern çağda pek çok nimete rağmen bir türlü mutluluğu yakalayamayan ve lüksü ihtiyaç olarak algılayıp onu elde edemediğinde bunalımlara giren, yine çalışma veya aile hayatında birtakım sorunlarla karşılaşp bunlarla baş edemeyerek ruh dünyasını karartan insanların çıkış kapılarından biri de şükürdür. Kişi, Allah'a şükrettikçe elindeki nimetin kadrine ermekte, bunaltıcı sorunlar karşısında ümitleri daha da yeşermektedir. Netice itibariyle ruh sağlığını koruma ve yaşam motivasyonunu artırmada kıssaların öne çıkarıldığı hususlardan biri de şükür olup olumsuz durum ve şartların bunaltıcı havasından kurtulmak isteyen kimselerin hayatlarında mutlaka olması gereken nebevi bir özelliktir.

<sup>18</sup> en-Nahl 16/121-122.

<sup>19</sup> el-İsrâ 17/3.

<sup>20</sup> el-Ankebût 29/14.

<sup>21</sup> Hûd 11/27-38; el-Mü'minûn 23/25.

### 1.3. Sabır

Ruhsal sorunlarla başa çıkmada rol oynayan hususlardan biri de sabırdır. Her türlü güçlük, tehdit ve kayıp gibi can sıkıcı ve bunaltıcı durumlar karşısında tahammül etme ve sonucunu bekleme olarak tanımlanan sabır, duygusal, bilişsel ve davranışsal düzeyde yaşanan psikolojik bir sürece teka-bül etmektedir.<sup>22</sup> Sabır, mücadeleyi, iç benliği kontrol etmeyi ve yoğunlaşmayı gerektiren aktif bir duruştur. Sorunlar karşısında sabırlı olan kişi, tüm zorluklara karşı mücadele etme, dayanıklı olma ve direnç gösterme iradesine sahip demektir. Bu çerçevede din duyguları kişinin sabrını geliştirdiği gibi, sabır da bu kişinin dindarlığını geliştirmektedir. Dolayısıyla hem sabırlı hem dindar olmak, bireyin psikolojik durumuna iyi yönde katkıda bulunmaktadır.<sup>23</sup>

Kur'ân, sabra çokça atıf yapmakta, onu tavsiye etmekte ve sonuçlarının olumlu neticeleneceğini haber vermektedir.<sup>24</sup> Bununla birlikte o, naklettiği bazı kıssalarda olumlu karaktere sahip Haktan yana olan kişilerin sabırlı olduklarını haber vermektedir. Bunların en çarpıcı örneğini Hz. Eyüp oluşturmaktadır. Sâd suresinde yer alan “Eyyûb’u da hatırla. Hani o Rabbine: “Hastalanıp sıkıntıya düştüm. Sen ise merhametlilerin en merhametlisisin!” diye yalvarmıştı”<sup>25</sup> mealindeki âyette bu husustan haber verilmektedir. Kendisine arız olan hastalıklarla ve kayıplarla mücadele eden Hz. Eyüp bu durumdan şikâyet etmemiş, halini Allah’a arz etmiş, sabırla O’na yönelmiş ve neticede rabbinin övgüsüne mazhar düşmüştür. Onun bu durumu âyette “إِنَّا وَجَدْنَاهُ  
صَابِرًا نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ”<sup>26</sup> şeklinde ifade olunmaktadır. Yaşadığı sorunları meta-netle karşılayan ve onların yol açacağı buhranları sabırla bertaraf eden Hz. Eyüp’ün, nihâyetinde bu sabrının karşılığını aldığı ve kaybettiklerinin kendisine geri verildiği âyette açıkça ifa edilmektedir: “Biz de onun duasını kabul

<sup>22</sup> Mebrure Doğan, *Sabır Psikolojisi- Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma*, (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016), 58.

<sup>23</sup> Doğan, “Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır ve Şükürün Rolü”, 219-220.

<sup>24</sup> el-Bakara 2/45, 153, 155; Âl-i İmrân 3/17, 200; en-Nahl 16/126, 127; Tâhâ 20/130.

<sup>25</sup> el-Enbiyâ 21/83; Sâd 38/41.

<sup>26</sup> Sâd 38/44.

*buyurduk; bütün dert ve sıkıntılarını giderdik, katımızdan bir rahmet ve bize kulluk yapanlara bir ders olmak üzere ona aile efradını ve bir o kadarını daha bağışladık.”*<sup>27</sup>

Kıssalarda sabıyla ön plana çıkan peygamberlerden biri de Hz. Yakup'tur. Onun, çocuklarının hile ve tuzakları neticesinde çok sevdiği oğlu Hz. Yusuf'u kaybetmiş olmanın derin üzüntüsünü yaşaması ve ağlamaktan gözlerinin görmez hale geldiği âyette şöyle beyan edilmektedir: “Yüzünü onlardan öteye çevirdi de: "Ey Yusuf ile ilgili üzüntüm (gel, gel, tam senin gelme zamanındır)!" dedi ve üzüntüden gözleri ağardı. (Acısını) yutkunuyor(açığa vurmamağa çalışıyor)du.”<sup>28</sup> Bu âyetten, Hz. Yakup'un evlat hasretinden kaynaklanan üzüntüsünün onu çok sarstığını ve bu üzüntünün onda fizyolojik bir rahatsızlık olan görme kaybına yol açtığını anlıyoruz. Fakat oldukça ağır bir imtihan olan evlat acısının Hz. Yakup'ta travmaya dönüşmemesinin ve yaşam ümidini sekteye uğratmamasının nedenlerinden birinin de sürekli sabırla hareket etmesi olmuştur. Hz. Yusuf'u kurt yediğine dair haber kendisine ulaştırılınca söylediği “فَصَبِرْ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ”<sup>29</sup> şeklindeki sözlerinden ilerleyen süreçte de bu minval üzere sabırla hareket edeceğinin ipuçlarını vermiştir. Yine o, oğlu Bünyemin'in Mısır'da alıkonulduğunu öğrendiğinde de benzer bir tepki vermiş ve bunu da “يَأْتِينِي بِهِمْ جَمِيعًا فَصَبِرْ جَمِيلٌ عَسَىٰ اللَّهُ أَنْ”<sup>30</sup> şeklinde ifade ederek diğer oğlunun acısının üzerinde meydana getireceği travmayı sabırla bertaraf etmeye gayret etmiştir.

Hz. Lokman da oğluna öğüt verirken sabra atıfta bulunmuştur. Nitekim Lokman suresinde yer alan “Yavrucuğum! Namazı dosdoğru kıl, iyiliği emret, kötülükten sakındır ve bu uğurda başına gelecek musibetlere sabret. Çünkü bunlar azim ve kararlılık gerektiren mühim işlerdir”<sup>31</sup> mealindeki âyette o, oğluna başına gelecek sıkıntılara karşı sabretmesini emir mahiyetinde tavsiye etmiş ve devamında musibetlere sabretmenin kararlılık getiren işlerden olduğunu söylemiştir. Çünkü doğal afetler, savaş, salgın hastalıklar gibi musibetler, pek çok can ve mal kaybına neden olmakta ve bu kayıplar da insanların ruhlarında derin etkiler bırakabilmektedir. Dolayısıyla Hz. Lokman, oğluna sabrı

<sup>27</sup> el-Enbiyâ 21/84.

<sup>28</sup> Yusuf 12/84.

<sup>29</sup> Yusuf 12/18.

<sup>30</sup> Yusuf 12/83.

<sup>31</sup> Lokman 31/17.

öğütlemekle aslında bir bakıma gelecekte vuku bulması muhtemel musibetlerin sarsıcılığına karşı çocuğuna ne yapması gerektiğini bildirmektedir.

Sabır, Tâlut kıssasının anlatıldığı âyetler içerisinde de mevcut olan bir kavramdır. Tâlut ve askerleri, zalim Câlut ve ordusu ile savaşmak üzere karşı karşıya geldiklerinde Allah'a iltica etmişler ve “ رَبَّنَا أفرغ علينا صبرًا وَتَبِّثْ أَفْدَامَنَا ” وَأَنْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ<sup>32</sup> şeklinde dua ederek Allah'tan kendilerine sabır ih-san etmesini, kendilerini sabit kadem yapmasını ve kâfir kavme karşı kendilerine yardım etmesini istemişler, Allah da onların bu taleplerini yerine getirmiş ve Tâlut taraftarları o gün muzaffer olmuşlardır.<sup>33</sup> Savaş, insanlara çok büyük kayıplar verdiren ve psikolojilerini olumsuz yönde etkileyen önemli bir olaydır. Gerekli olduğu takdirde her türlü sonucu göze alıp karşı tarafla mücadele etmek gerekebilir. Bu nedenle savaşacak insanların mutlaka sabırlı ve sabit kadem olmaları elzemdir. Aksi takdirde düşmanın karşı taarruzları savaşanlara ve cephe gerisinde kalanlara ruhen ve bedenen ağır bedeller ödettirebilir.

Neticede kıssalar, hastalık, savaş, can ve mal kaybı gibi insanın ruh sağlığını bozucu ve onun yaşam motivasyonunu düşürücü durumlarda kişilerin nasıl hareket etmeleri gerektiğinin ipuçlarını vermektedir. Bunlardan bir tanesi de sabırdır ve kıssalar, içlerinde barındırdıkları olumsuz durumlarla baş etmenin ve sonunu zarara uğramadan getirmenin yaşanmış örnekleri ile her çağın insanına anlamlı mesajlar vermektedir.

#### 1.4. Dua

Dua, imanın insana kazandırdığı en güzel hasletlerden biridir. Kişinin rabbi ile gerçekleştirdiği dinamik bir bağ olan duanın Kur'ân'da çok önemli bir yeri vardır. Nitekim Furkân suresinde yer alan “*Duanız olmasa Rabbim ne diye değer versin ki*”<sup>34</sup> mealindeki âyette duanın ve dua edenin Allah indinde çok kıymetli olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla dua eden kul duasında devamlı olduğu müddetçe Allah'ın katındaki kıymeti de devamlı olacak ve Allah onun duasına daima icabet edecektir.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> el-Bakara 2/250.

<sup>33</sup> el-Bakara 2/251.

<sup>34</sup> el-Furkan 25/77.

<sup>35</sup> el-Bakara 2/186.



Esasen dua kulun rabbine olan bağlılığını, O'na daima muhtaç olduğunu, mutlak surette gücün, kuvvetin, kudretin, mülkün ve iradenin tasarrufunun O'nun yetkisinde olduğunu izhar etmenin bir başka ifadesidir. Bir kul dua ettiğinde bu hasletleri yerine getirmiş ve böylece Allah'ı yüceltmektedir ki bu başlı başına bir ibadettir. Allah, kendisini yücelten kulları sever ve onlara değer verir. Yukarıda temas ettiğimiz âyet bu manaya da kapı aralamaktadır.

İnsanı dua etmeye sevk eden bir takım etmenler vardır. Dünya ve ahiret eksenli istekler, durumlar ve olaylar karşısında hissedilen endişe, stres, korku, yorgunluk, baskı, hastalık, ölüm ve geçim sıkıntısı gibi çaresizlik durumları ve birtakım nimetlere mazhar olmak bunlar arasında zikredilebilir.<sup>36</sup>

Konumuzu ilgilendiren yönüyle meseleye baktığımızda Kur'ân kıssalarda tanıtılan sağlam karakterli müminlerin ortak özelliklerinden birinin dua etmek olduğuna, az önce zikrettiğimiz durumlardan kaynaklanan zor zamanlarda daima dua etmeyi ihmal etmediklerine ve dua sayesinde Allah ile bağlarını daima canlı tuttuklarına şahit oluruz. Mesela Tâhâ suresinde beyan edildiği üzere oldukça zorba ve zalim bir kral olan Firavun'a dini tebliğ etmek üzere risâletle görevlendirilen Hz. Musa, muhatabını çok iyi bildiği için ona karşı Allah'a yönelmiş ve O'na dua ederek sadrını genişletmesini, işini kolaylaştırmasını, dilinden ukteyi kaldırmasını, ilmini ve anlayışını arttırmasını ve kardeşi Hz. Harun'u yardımcısı yapmasını talep etmiştir.<sup>37</sup> Onun Allah'tan istedikleri, moralini bozacak, strese sokacak, bunaltacak ve başarısızlığa uğratabilecek durumlara ve olaylara karşı Allah'tan yardım istemesinden başka bir şey değildir. Allah, onun bu duasında istediklerini kendisine “*Muhakkak istediklerin sana verildi ey Musa*” âyetinde ifade edildiği üzere vermiş ve o da bunlar sayesinde başarıya ulaşmıştır.<sup>38</sup> Yine kazara öldürme olayı neticesinde Firavun'un zarar verme endişesinden dolayı apar topar Mısır'ı terk eden Hz. Musa, zorlu ve korku dolu bir yolculuğun ardından yorgun ve bitkin bir vaziyette Medyen'e gelmiştir. Tanımadığı bir beldede yapayalnız ve çare-

---

<sup>36</sup> Nurdoğan Türk, İslâm'da Duanın Ruh Sağlığına Katkısı, *Kilitbahir*, 17 (2020), 86.

<sup>37</sup> Tâhâ 20/25-28.

<sup>38</sup> Tâhâ 20/36.

siz kalan ve bu haldeyken duaya sarılan Hz. Musa “*Ey Rabbim! Bana bahşedeceğin her hayra, öylesine muhtacım ki!*”<sup>39</sup> şeklinde Allah’a niyazda bulunmuş ve böylece duayı kendisini strese sokacak, içini daraltacak ve ruhunu daraltacak olumsuz şartlardan kurtulmada bir çıkış yolu olarak görmüştür. Bu duasının akabinde Allah’ın yardımı Hz. Şuayb ile gelmiş, onun yanına sığınarak güvene kavuşmuş ve ihtiyaçlarını temin etmiştir.<sup>40</sup> Bu örneklerden duanın stresle ve kaygıyla başa etmede oldukça etkin bir faktör olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü dua, kişinin ümitlerini yeniden yeşertmesine ve yalnızlık, değersizlik ve terk edilmişlik hislerini ortadan kaldırmasına yardımcı olmakta ve böylece onu ruhi bunalımlara karşı korumaktadır. Bunun yanında insanın yaratısıyla bağlarının sürekliliğini sağlamaktadır. İnsan, kendisini anlayan, dinleyen ve isteklerine cevap veren birini daima yanında görmek ister. Bu, onun ruhen rahatlamasına sebep olur. Neticede insan ruhunun deşarj olmasını temin etmede duanın çok büyük bir rolünün olduğu muhakkaktır. Oldukça stresli bir hayat sunan modern çağın insanı, karşılaştığı sorunları aşma noktasında mutlaka Kur’ân’a yönelmeli, kıssalarda takdim edilen ve arka planı can sıkıcı bir duruma tekabül eden dualara ve dua edenlere odaklanmalıdır. Söz konusu insan, kıssalarda dua edenlerin ilahi yardıma mazhar oldukları ve böylece bunalımdan kurtulup sorunların üstesinden geldikleri mesajı doğrultusunda hareket ettiği takdirde benzer lütuflarla karşı karşıya kalacağını bilerek hareket etmelidir.

### 1.5. Hicret

İnsanın ruh sağlığını ve yaşam motivasyonunu olumsuz yönde etkileyen durumlardan kurtulmanın ve huzura kavuşmanın yollarından biri de tebdil-i mekândır. Deyimlerimizde yer alan “tebdil-i mekânda hayır vardır” sözü bu gerçeğe tekabül etmektedir. Kişinin, yaşamı çekilmez hale getiren, ruhen bunaltan olay, durum ve mekânları terk ederek huzurlu ve güvende hissedebileceği yerlere göç etmesine hicret denilmektedir. Tehlikenin kol gezdiği, artık can güvenliğinin dahi kalmadığı ve çarelerin tükendiği yerde ilgili mekândan hicret edilmesi kişiye pozitif yönde katkı sağlamaktadır.

<sup>39</sup> el-Kasas 28/24.

<sup>40</sup> el-Kasas 28/24-27.

Kur'ân'da olumsuz durumlar karşısında hicret edilmesi gerektiğine dair birçok âyet bulunmaktadır. Mesela Nisa suresinde geçen “*Kim Allah yolunda hicret ederse, yeryüzünde barınacak pek çok güzel yer ve maddî-manevî genişlik ve bolluk bulur...*”<sup>41</sup> mealindeki âyette hicretin sonuçlarına dikkat çekilmekte ve bunların barınılacak huzurlu bir ortam ve maddi manevi geniş imkanlar olduğu dile getirilmektedir. Bu bağlamda Allah müminlere daha güvenli ve huzurlu ortamlara göç etmelerini ve kendilerini rahat ettirecek daha fazla imkana sahip olmalarını temin etmek üzere hicreti meşru kılmıştır.<sup>42</sup>

Kıssalarda birçok peygamberin ve müminin hicretlerine yer verilmektedir. Bunların en bariz örneği hicret tecrübesini iki defa yaşayan Hz. Musa'dır. Mısır'da yaşadığı gençlik yıllarında kazara bir Kıpti'yi öldürmüş ve bu olay sonrasında Mısır'dan ayrılmak zorunda kalmıştı.<sup>43</sup> Katl olayının Hz. Musa'yı bir hayli endişelendirdiği ve korkuya sevk ettiği *خَائِفًا يَتَرَقَّبُ* ifadesinden anlaşılmaktadır.<sup>44</sup> Yine bu ifade, hiç beklemediği ve böyle olmasını istemediği bir şekilde sonuçlanan bu olayın onun haleti ruhiyesini olumsuz bir şekilde etkilediğini ve bu durumdan kurtulmanın çarelerini aradığını akıllara getirmektedir. Nitekim o, bu durumu düşünürken bir kişi kendisine Mısır'dan çıkması yönünde tavsiyede bulunmuştur.<sup>45</sup> Bu tavsiye üzerine Hz. Musa, bu olumsuz durumun yol açacağı sorundan kurtulmak üzere Mısır'dan çıkmış ve bununla yetinmeyerek “*rabbim beni zalimlerin kavminden kurtar*”<sup>46</sup> şeklinde Allah'a da dua etmiştir. Bundan, insanın, yüz yüze kaldığı ve derinden etkilenip sarsıldığı durumlardan kurtulmak için elinden gelen her türlü çabayı göstermesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Yıllar sonra Hz. Musa Firavun ve kavmini tebliğ ve İsrail oğullarını kurtarma göreviyle tekrar Mısır'a geri dönmüş fakat ortam ümit ettiği gibi olmamıştı. Firavun onun davetini kabul etmemiş, isteklerini kabul etmemiş ve girdiği mücadelelerde Firavun'a üstün gelmişti. Bu defa Hz. Musa ve

---

<sup>41</sup> en-Nisa 4/100.

<sup>42</sup> el-Bakara 2/218; Âl-i İmrân 3/195; el-Enfâl 8/26, 72, 74, 75; el-İsra 17/76, 103; el-Kasas 28/57; el-Ankebût 29/67.

<sup>43</sup> el-Kasas 28/15-21.

<sup>44</sup> el-Kasas 28/18, 21.

<sup>45</sup> el-Kasas 28/20.

<sup>46</sup> el-Kasas 28/21.

kavmi Mısır'ın yerleşik düzenine bir tehdit olarak görülmüş,<sup>47</sup> zaman ilerledikçe siyasi ve askeri gücü elinde bulunduran kimselerin baskıları neticesinde iyice bunalmaya başlamışlardı. Bu arada Hz. Musa da bu sıkıntılı durumdan kurtulmanın çarelerini aramaktaydı. Böylece Allah, ona “*Kullarımı geceleyin yola çıkar, çünkü takip edileceksiniz*”<sup>48</sup> şeklinde vahyederek beraberindekilerle birlikte geceleyin Mısır'dan çıkmalarını emretmiş ve bu stresli ve bunaltıcı durumdan bir çıkış yolu göstermiştir.

Konu ile alakalı verebileceğimiz bir diğer örnek Ashab-ı Kehf'tir. Onlar da inançları doğrultusunda yaşamaya çalışırken birçok baskıya maruz kalmışlar ve oldukça sarsılmışlardır. Bu münasebetle ortamın bunaltıcı, ruhen sarsıcı ve yaşama sevincini yok edici havasından kurtulmak için buldukları mekânı terk etmeye karar vermişlerdir. Sonunda gizlice şehri terk ederek mağaraya sığınmışlar ve burada kendilerini içinde buldukları olumsuz şartlardan çıkarması için Allah'a “*رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا*”<sup>49</sup> şeklinde niyazda bulunmuşlardır. Onların dualarında talep ettikleri rahmet ve daha olgun şartlar, buldukları ortamı değiştirme nedenlerinin ipuçlarını vermektedir. Netice itibariyle Kur'ân kıssalarında örneklerine rastladığımız zorlayıcı ve yaşam alevini söndürücü şartların oluştuğu mekânların terk edilmesi ve ruhu dinginleştirici ve yaşamaya heveslendirici daha elverişli şartlara sahip mekânlara gidilmesi ile ilgili hadiseler, ruh sağlığını koruma ve yaşam sevincini artırma yönünde günümüz dünyasına verebileceği pek çok mesajı içerisinde barındırmaktadır. Hangi zamanı ve mekânı yaşarsa yaşasın, insan şartların olgunlaştırdığı travmatik durumlarla karşılaşabilir. Bu noktada Kur'ân, bunlarla baş etmenin yollarından biri olarak tebdil-i mekânı muhatabına bir çözüm önerisi olarak sunmaktadır.

## Sonuç

Din, özü itibariyle insana zarar verecek maddî ve manevî her türlü tehlikeye karşı onu korumayı da hedeflemektedir. Getirmiş olduğu kurullarla bireyi çepeçevre kuşatmakta ve böylece söz konusu tehlikeleri bertaraf etmektedir. Fakat burada zarara uğrama noktasında insana çok büyük sorum-

<sup>47</sup> el-A'râf 7/127.

<sup>48</sup> Tâhâ 20/77; eş-Şuarâ 26/52.

<sup>49</sup> el-Kehf 18/10.

luluklar düşmektedir. Bunlardan biri, dininin ana kaynağı olan Kur'ân ile irtibatını sürekli ve dinamik hale getirmesi gerekir. Çünkü vahiy, ideal bir dünya hayatının nasıl yaşanması gerektiğini kıssa anlatımı gibi çeşitli vasıtalarla muhatapların gözlerinin önüne sermektedir. Dolayısıyla Müslüman şahsiyet, yaşamış olduğu çağın travmaya dönüştürücü, ruh sağlığını bozucu ve yaşam motivasyonunu düşürücü her türlü sorunla başa çıkmak ve bunların üstesinden gelmek istiyorsa Kur'ân'ı merkeze almalı ve özellikle kıssalarda takdim edilen model insan ve yaşam verilerini içselleştirmelidir. Aksi takdirde çağın getirdiği buhranın yıkıcı tesiri altında kendini kaybetmeye mahkûm olacaktır.

Kur'ân, bizlere kıssalar vasıtasıyla madden ve manen sağlıklı ve güçlü birey ve toplumun inşası için gereken tüm dinamikleri göstermektedir. Bu noktada âyetlerde bildirilen yapıcı ve onarıcı unsurların insan iradesini güçlendirme ve sağlamlaştırma hedefini güttüğünü belirtmemiz gerekir. Kıssalardan anlaşıldığı kadarıyla iman, dua, şükür, sabır ve hicret gibi hususlarla bu hedefi gerçekleştirme yoluna gidilmiş ve neticede ruhsal dengesini bozmayan ve yaşam sevincini asla yitirmeyen, her türlü zorlukla baş etmesini bilen ve nihâyetinde kazançlı çıkan bir insan modeli takdim edilmiştir. Burada insan iradesinin merkeze alınmasının nedeni, kişinin karşılaştığı her duruma olumlu veya olumsuz yönde onunla tepkide bulunmasıdır. Dolayısıyla irade etme eylemi Kur'ân'da sürekli Allah ile ilişkilendirilmiş ve böylece iradenin Allah merkezli olarak hareket etmesi gerektiğine işaret edilmiştir. Bu çerçevede Kur'ân kıssalarında tanıtılan olumlu karakterlerin, güçlü irade sahibi ve sürekli Allah ile ilişki içerisinde oldukları gözlerden kaçmamaktadır. Her seferinde karşılaşılan olumsuz ve can sıkıcı durumlara karşı verilen tepkinin genel özelliği Allah'tan yardım almak suretiyle güçlü bir irade ortaya koymak ve bu doğrultuda dürüstçe hareket etmektir.

### **Kaynakça**

- Doğan, Mebrure. *Sabır Psikolojisi- Pozitif Psikoloji Bağlamında Bir Araştırma*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2016.
- Doğan, Mebrure. "Üniversite Öğrencilerinin Travma Sonrası Gelişimlerinde İçsel Dinî Motivasyon, Dinî Başa Çıkma, Sabır Ve Şükürün Rolü". *Turkish Studies* 13/25 (2018), 207-230.

- İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed Râgıb. "Şkr". *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Saffân Adnân ed-Dâvûdî. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-kalem-Dâru'ş-Şâmiyye, 1412.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'ân'a Göre İnkâr ve Bunalım -İnkârcılığın Ruh Sağlığına Olumsuz Etkileri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/1 (2010), 211-235.
- Kırca, Celal. Kur'ân'da Ruh Sağlığı, *Diyanet İlmi Dergi*. 3 (2007), 159-172.
- Özbey, Merve Nur. "Şükran Duyma ve Ruh Sağlığı" <https://uskudar.edu.tr/pozitif-psikoloji/10.08.2022.sukran-duyma-ve-ruh-sagliği>
- Şengül, İdris. "Kıssa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/498-501. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Türk, Nurdoğan. İslâm'da Duanın Ruh Sağlığına Katkısı. *Kilitbahir*. 17 (2020), 74-109.



# Kur'ân'ın Kırâatını Dinlemenin İnsan Üzerindeki Etkisi\*

*Dr. Öğretim Üyesi, İbrahim ULUDAŞ*

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi  
Ana Bilim Dalı

iuludas@pau.edu.tr ORCID: 0000-0003-1664-0777

*Mehmet Akif YILMAZER*

Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Öğrencisi  
makif.ylmzr@gmail.com, ORCID: 0000-0002-0761-6321

## Öz

Eski dönemlerden bu yana ruh sağlığı ve musiki arasında derin bir ilişki olduğu bilinen bir gerçektir. Osmanlı döneminde ruhsal sorunları olan hastaların tedavisinde dahi mûsikînin namelerinden faydalanıldığı ve olumlu sonuçlarla karşılaşıldığı kaynaklarda zikredilmiştir. Bununla birlikte, İslâm dünyasında mûsikînin en güçlü icra sahalılarının başında da Kur'ân kırâatı gelmiştir. Pek çok insan Kur'ân'ın hoş bir tavırla okunuşundan zevk almış hatta pek çok gayr-i müslim de Kur'ân kırâatını dinleyip Müslüman olmuştur. Neticede Kur'ân kırâatının fenomen unsurlarını genel bir tasnif ile ortaya koyacak olursak; Mushaf, okuyucu, dinleyici, mekân ve zaman olmak üzere beş ana başlık altında sıralayabilmek mümkündür. Bir Kur'ân kırâatı esnasında; mushaf'ın varlığı ve yokluğunun dinleyiciler üzerinde bırakacağı etki, okuyucunun fiziksel ve tutumsal yansımaları, dinleyicinin hazırbulunuşluğu, kırâatın icra edildiği vakit ve ortam son derece büyük önem arz etmektedir. Diğer bir deyişle sanatsal bir hüviyet ortaya koyan tilavetin başarısının sırrı bu kavramların içerisinde gizlidir. Biz bu çalışmamızda böylesi bir etkiye sahip Kur'ân kırâatının fenomen unsurlarını ortaya çıkartmaya çalışacağız. Diğer bir deyişle Kur'ân'ın veciz üslubunun yanında kırâatın tamamlayıcı öğelerine dair bir farkındalık oluşturmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kıraat, Kur'ân, Mûsikî, Sağlık.

## The Effect of Listening to the Qiraat of the Qur'an on People

### Abstract

It is a known fact that there has been a deep relationship between mental health and music since ancient times. It is mentioned in the sources that even in the treatment of patients with mental problems in the Ottoman period, the names of music were used and positive results were encountered. However, the Qur'anic recitation was one of the most powerful areas of

\* Bu çalışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Kur'ân'ın Kırâatını Dinlemenin İnsan Üzerindeki Etkisi" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.



music in the Islamic world. Many people enjoyed the pleasant recitation of the Qur'an, and even many non-Muslims listened to the Qur'an and became Muslims. As a result, if we reveal the phenomenal elements of the Qur'anic recitation with a general classification; It is possible to list the mushaf under five main headings: reader, listener, place and time. During a Quran recitation; The effect of the presence and absence of the mushaf on the listeners, the physical and attitudinal reflections of the reader, the readiness of the listener, the time and environment of the recitation are extremely important. In other words, the secret of the success of the recitation, which reveals an artistic identity, is hidden within these concepts. In this paper, we will try to reveal the phenomenal elements of the Qur'anic recitation, which has such an effect. In other words, we will try to create an awareness of the complementary elements of recitation besides the concise style of the Qur'an.

**Keywords:** Tafsir, Recitation, Qur'an, Music, Health.

## Giriş

Ruh sağlığı insanların yüzyıllar boyunca dikkat ettikleri ve beden sağlıklarının korunmasında da büyük rol oynayan bir durumdur. Ruh sağlığı çeşitli sebeplerle ve sâiklerle bozulan bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla ruh sağlığının bozulması beraberinde fiziksel rahatsızlıkları da getirmektedir. Ruh sağlığının tedavisinde çeşitli tıbbî yöntemlerin yanında sanatsal tedavi yöntemleri de kullanılmıştır. Bunlardan biri de mûsikidir. Ruh sağlığı ve mûsiki arasında yadsınamaz derecede bir ilişki vardır. Yapılan araştırmalara göre, Osmanlı döneminde ruhsal sorunları olan hastaların tedavisinde, musikinin bir tedavi yöntemi olarak kullanıldığı ve olumlu sonuçlar alındığı ortaya çıkmıştır.<sup>1</sup> İslâm dünyasında hiç kuşkusuz, mûsikinin en güçlü icra sahalarının başında da Kur'ân kırâatı gelmektedir. Pek çok insan Kur'ân'ın hoş bir tavırla okunuşundan zevk almış hatta pek çok farklı dinlere mensûb veya herhangi bir dine inanmayan insanlar Müslüman olmuştur.<sup>2</sup> İlk olarak kısaca kıraat ve tilavet kavramlarının gerek sözlük gerekse terim anlamlarını ve aralarındaki bağlantıyı belirleyeceğiz. Kıraat kelimesi “karae” kökünden masdardır.<sup>3</sup> “Karae” kelimesi de her ne kadar genel manada okumak şeklinde dilimize geçmişse de kök manası parçaları ya da tesbih tanelerini birbiri ardına dizmek

<sup>1</sup> Pınar Somakçı, “Türkler’de Müzikle Tedavi”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2003/2), 15/131-140.

<sup>2</sup> İsmail Karaçam, *Kur'ân Tilavetinin Esasları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 401-406.

<sup>3</sup> Abdülhamit Birışık, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/425.

gibi anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> Okumak manasını da harflerin birbiri ardına dizilmesi sebebiyle almış olması muhtemeldir. Bu yönüyle de kıraat kelimesinin okumanın ilk basamağını teşkil ettiğini yani harflerin birbiri ardına dizilimini ifade ettiğini de söyleyebilmek mümkündür. Esasında bir ilmin adı olarak da kıraat etkileyici bir okuyuştan ziyade doğru okumayı ifade etmektedir. Kıraat kitaplarına kısaca göz atıldığında bu durum çok rahat bir şekilde anlaşılacaktır.<sup>5</sup>

Tilavet kelimesi ise tülû' kelimesinin masdarıdır ve izlemek, takip etmek gibi manalara gelmektedir.<sup>6</sup> Kur'ân kırâatı için kullanıldığında ise yüksek sesle okumak manasına gelmektedir.<sup>7</sup> Bu açıdan bakıldığında daha çok sanatsal yönü olan bir kıraat çeşidini ifade etmek için kullanılmaktadır. Neticede Kur'ân'ın okunuşunun etki yönü ele alınacağı zaman kıraat kelimesinden ziyade tilavet kelimesinin kullanımı daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Ancak Kur'ân okumayla ilgili olarak özellikle toplumumuzda kıraat kelimesi daha popüler hale gelmiştir.<sup>8</sup> Bu sebeple dilin anlaşılabilirliği ve akıcılığını muhafaza edebilmek için biz de kıraat kelimesini kullanacağız.

Tilavet kelimesinin halk arasında daha çok profesyonel Kur'ân okuyucularının (kârîlerin) kırâatını ifade etmek için kullanıldığını da söylemek yanlış olmayacaktır.<sup>9</sup> Bu sebeple dahi kıraat kelimesi, halkın Kur'ân okumaya dair zihin dünyasında kendisine daha yakın hissettiği bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır.

## 1. Kur'ân Kırâatına Etki Eden Unsurlar

Her ilim dalında ya da her faaliyette olduğu gibi bazı unsurlar başarıyı olumlu ya da olumsuz yönde etkilemektedir. Kur'ân kırâatının etkisini oluşturan faktörler de genel hatlarıyla Kur'ân'ın bizatihi kendisi, Kur'ân'ı okuyan

<sup>4</sup> Yavuz Fırat, "Kıraat, Tertil ve Tilavet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* (2002), 13/258.

<sup>5</sup> İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzulü ve Kırâatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2011) 238-241.

<sup>6</sup> Yusuf Aldemir, "Kıraatlerin Ortaya Çıkışı Meselesine Yeni(den) Bakış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (2004/2), 8/152.

<sup>7</sup> Abdülhamit Birişik, "Kıraat", 425.

<sup>8</sup> Yavuz Fırat, "Kıraat, Tertil ve Tilavet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması", 263.

<sup>9</sup> Yavuz Fırat, "Kıraat, Tertil ve Tilavet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması", 268.

kârî, kırâatı dinleyenler, kırâatın gerçekleştirildiği mekân ve zaman unsurlarıdır.

### 1.1. Kur'ân Mushafı

Kur'ân'ın dil ve üslup açısından son derece etkileyici bir yapıya sahip olduğu onu samimi olarak dinleyen her insan için inkâr edilmesi zor bir şeydir. Özellikle kısa sûrelerin şiirsel formu uzun sûrelere nazaran tartışmasız çok daha güçlü bir sanatsal özellik barındırmaktadır. Diğer uzun sûreler ise, gerek Muhammed b. Tayfur es-Secavendi'nin gerekse Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, Ebû Ca'fer en-Nehhâs, Ebû Amr ed-Dânî gibi kıraat âlimlerinin ortaya koyduğu vakıf ve ibtida'ya dair çalışmalar neticesinde benzer ahenk ve sanatsal form ile okunur hale getirilmiştir.<sup>10</sup> Mevcut mushaflarda da Secavendi'nin vakıf ve ibtida işaretleri kullanılmıştır. Kıraat âlimlerinin mushafın şekilsel olarak içeriğini tamamlayan bu katkılarıyla birlikte tecvid literatürü sistematik olarak şekillenmeye başlamıştır.<sup>11</sup> Neticede mushafın kıraat için etkileyici özellikleri işlevsel hale getirilmiştir.

### 1.2. Kârî (Okuyucu)

Kur'ân'ın metin olarak etkileyici bir yapıya sahip olmasının yanı sıra okuyucunun da benzer özelliklere sahip olması gerekmektedir. Bu çerçeveden bakıldığında gerek bedensel olarak kırâatı doğru ve etkileyici bir şekilde icra edebilmesi gerek kıraate dair bilgilere vâkıf olması gerekse temsil yeterliliklerine sahip olması gerekmektedir. Doğru bir kıraat için kârîde bulunması gereken bedensel özelliklerin başında ses organlarının işlevsel düzeyde olması ve zihinsel yeterliliğinin bulunması gelmektedir. Düzgün ve akıcı konuşamayan, peltek ya da nefes sorunları yaşayan bir kişinin doğru ve etkileyici bir kıraat ortaya koyabilmesi mümkün görünmemektedir.<sup>12</sup> Yine unutkan ve yanılmaya meyilli, heyecanını kontrol edemeyen bir kişinin de söz

---

<sup>10</sup> Tayyar Altıkulaç, "Muhammedb. Tayfur es-Secavendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/268-269; Abdurrahman Çetin, "Musa b. Ubeydullah el-Hakani", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/165-166.

<sup>11</sup> Ganim Kadduri Hamed, *Ebhas fi Ulumi't-Tecvid* (Amman: Dar-u Ammar, 2001) 47.

<sup>12</sup> Ulvi Ata, "Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetiçi Eğitim Kurslarında Kıraat Eğitimi", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmî Uluslararası Kıraat Sempozyumu* (İstanbul: DİB Yayınları, 2015), 485.

konusu başarıya ulaşmasından bahsedilemez.<sup>13</sup> Bununla birlikte diğer uzuvlarında özür bulunmasında olumsuz bir etkiden söz etmenin ötesinde dinleyicide olumlu bir his uyandırdığını görebilmek de mümkündür. Örneğin görme özürlü bir kişinin Kur'ân okuyuşunu dinlemek insanlarda manevi bir haz iklimi meydana getirmekte, çoğu zaman da “görme duyusunu yitirmiş olsa da Allah'ın bu kişiye bir lütuf olarak güzel bir kıraat yeteneği bahşetmiş olduğu” dillendirilmektedir.<sup>14</sup>

Kârînin Kur'ân kırâatına dair vakıf olması gereken bilgileri ise en asgari nokta üzerinden belirlemek gerekirse harflerin mahreçlerinin yerlerini bilmesi, tecvid bilgisi ve musiki aşinalığı gelmektedir.<sup>15</sup> Bir kişi Arap alfabesindeki harfleri şekilsel olarak tanımıyor olsa dahi harflerin mahreç farklılıklarını kırâatında ortaya koyabiliyorsa kıraat için gerekli şartları yerine getirmiş demektir.<sup>16</sup> Yine tecvid bilgisini de en genel hatlarıyla meddi yani harflerin doğru aralıklarda uzatılmasını, tenvin ve nun-ı sakinin hallerini, lafzatullah ve hükmü'r-ra gibi konuları bilmesi etkileyici kırâatın oluşumunda asgari ölçü olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>17</sup> İleri düzey bir musiki bilgisinden ziyade makamlara dair aşinalık da yeterli bir ölçü olarak ifade edilmektedir.<sup>18</sup> Burada da kitâbî bir bilgiden ziyade meşk usulü, kulak dolgunluğu ile gerçekleştirilen tilâvet icrası, etkileyici bir kırâatın asgari şartları arasındadır denilebilir. Bunların yanında kârîde bulunması gereken özelliklerinden bir diğeri de temsil yeterliliğidir. Bunu da hem kıraat esnasında ortaya koyduğu tavırlar hem de toplumda şöhret bulduğu ahlak ve karakteri üzerinden tasnif edebilmek mümkündür. Bilineceği üzere hemen hemen her Müslüman toplumunda pek çok konuda olduğu gibi Kur'ân kırâatına dair de bazı gelenek ve anlayışlar gelişmiştir.<sup>19</sup> Söz gelimi Arap ülkeleri ile Türkiye

<sup>13</sup> Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 183.

<sup>14</sup> Youtube, “Beyaz bastonlu müezzîn azmiyle örnek oluyor”, (Erişim 20 Ağustos 2022).

<sup>15</sup> İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okuma Kaideleri* (İstanbul: İFAV Yayınları), 474.

<sup>16</sup> Ali Öge - Fatih Dokgöz, “Saçaklızâde'nin Mahreç ve Sıfatlar Konusundaki Tartışmalara Yaklaşımı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* (Mart 2022/1) 22/360-361.

<sup>17</sup> İsmail Karaçam, *Kur'ân Tilavetinin Esasları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 379.

<sup>18</sup> Kuranakademi, “Fatih Çollak, Kur'ân Tilaveti ve Musiki”, (Erişim 20 Ağustos 2022).

<sup>19</sup> Murat Sülün, *Türk Toplumunun Kur'ân-ı Kerim Kültürü* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2005), 44.

veya İran gibi ülkelerdeki kıraat tutumları birbirinden farklılık göstermektedir. Türkiye özelinden söz konusu tutum ve tavırları belirlemeye çalışacak olursak, her şeyden önce yüceltmeci, saygı ve hürmet merkezli bir kıraat icrasını görebilmek mümkündür.<sup>20</sup> Türkiye'deki kârifler kıraat esnasında azami derecede davranışlarını sınırlandırmaya özen gösterirler, gerek olmadığı sürece kıraat esnasında çevresindeki insanlarla temas ya da diyalog kurmaktan kaçınırlar. Metne ve kıraate konsantre olarak adeta dış dünyadan soyutlanırlar. Ancak Arap ülkelerindeki kâriflerinin tavırları gözlemlendiğinde böylesi bir hassasiyeti görebilmek pek mümkün değildir.<sup>21</sup> Söz konusu tavır esnasında Türk dinleyicisinde okunan metnin önemini vurgulayan bilinç altı bir mesaj olarak karşımıza çıkmaktadır. Psikoloji'den de aşına olduğumuz üzere insanlar karşısındaki muhataplarının hal ve tavırlarına adapte olma konusunda kendilerini mecbur hissederler.<sup>22</sup> Bu sebeple Türkiye'de toplum önünde gerçekleştirilen kıraatın genel karakteristiğini huşu ve sessizlik üzerinden tanımlamak mümkündür. Ancak son dönemlerde kültürel etkileşim neticesinde Türkiye'de de Araplar'da görülen bağırma ve cezbe hali gibi davranışların yaygınlık kazandığı görülmektedir.

Ayrıca kıraat esnasında ortaya koyulan temsilin bir diğer ayağı da kıklık, kıyafet ve sembolizmdir.<sup>23</sup> Kârînin herşeyden önce temiz giyinmiş ve vücut bakımlarını yapmış olması kıraatın etkili olup olmamasında son derece önemli bir etkidir. Ter kokan ya da üzerinde leke bulunan, yırtık veya sökülük kıyafetlerle dinleyicinin huzuruna çıkan bir kârînin kıraate hürmetsizlik yaptığı hissiyatının gelişmesi son derece tabii bir durumdur. Çünkü Türk toplumunda söz konusu Kur'ân ve kıraat olduğunda insan faktörü devre dışına çıkar ve her tür davranış Kur'ân'a dair yaklaşımlar olarak değerlendirilir.<sup>24</sup>

Açıkçası kârîlerin giyim ve kuşamlarının son dönemlerde değişmeye başladığını gözlemlemek mümkündür. Kârîlerin kıraat esnasında şatafatlı ve

---

<sup>20</sup> Murat Sülün, *Türk Toplumunun Kur'ân-ı Kerim Kültürü*, 44.

<sup>21</sup> Said Murad, "Mustafa İsmail", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/303-304.

<sup>22</sup> Bk. Kahraman Arslan, *İmaj ve Giyim Kültürü* (İstanbul: MÜSİAD Yayınları, 2010).

<sup>23</sup> Bk. Joe Navarro, *Beden Dili Eski FBI Ajanından İnsanların Bedenini Okuma Rehberi*, Çev: Taylan Taftaf (İstanbul: Alfa Yayınları, 2019).

<sup>24</sup> Zuhul Baltaş - Acar Baltaş, *Bedenin Dili* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992), 158.

gösterişli kıyafetler tercih etmeye başladığı, işlemeli cübbeler, farklı tarz-  
larda sarık ve takkeler giydikleri de görülmektedir.<sup>25</sup> Önceleri kıyafetin sade-  
liği zarafet olarak algılanırken günümüzde kârîlerin hali hazırda doğal kar-  
şılanan şatafat ve gösterişli kıyafet, sarık ve cübbeler ile dinleyici karşısına  
çıkması beklenir olmuştur. Oysa ki, lüks ve şatafat Kur'ân'ın mesajı ile ters  
bir durum arz etmektedir.<sup>26</sup> Ancak böylesi bir durumdan haberdar olmayan  
dinleyici için lüks ve şatafatlı kıyafetlerin kârînin makamının yüceliğini gös-  
terdiği şeklinde yorumlandığını söyleyebilmek mümkündür. Ayrıca kıraat  
açısından son derece etkili olan bir diğer durum da kârînin üzerinde ve çev-  
resinde, dini ve milli sembollerin yer alması (yada bulunmaması)dır.<sup>27</sup>  
Kârînin önünde üzerinde diz çökerek oturduğu bir kürsü ile dinleyicilerden  
ayırılmış bir konumda olması ya da önünde dikkat çekici bir rahle ve üye-  
rinde de mushafın yer alması, başında sarık veya takke bulunması kırâatın  
görsel açıdan tamamlayıcı unsurlarıdır. Yine kırâatın gerçekleştirildiği  
mekânda bayrak bulunması yerel kıyafetlerin giyilmiş olması da bu görsel  
hazır bulunmuşluğa katkı sağlamakta kırâatın dinleyicinin zihin dünyasında  
farklı bir konuma oturmasına katkı sağlamaktadır. Son dönemlerde gerçek-  
leştirilmeye başlanan Kur'ân yarışmalarında Karahisari Mushafı görsel ola-  
rak kullanılmaktadır.<sup>28</sup> İzleyiciler açısından farklı bir üslupla yazılmış bir  
mushaf ile karşılaşmak zihin dünyalarında merak uyandırıcı olsa gerektir.  
Yine ilk örneklerini Endonezya'da gördüğümüz Kur'ân Kırâatı yarışmaları  
çoktandır Türkiye'de de özellikle Diyanet camiası arasında, İmam Hatip  
okulları arasında yapılırken toplumun tamamına yayılacak şekilde ulusal bir  
kanalda yapılması da Kur'ân kırâatının toplumsal hafızadaki etki ve etkinli-  
ğini arttırmaktadır.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Youtube, "Büşra Nur Çalar'ın 'Şatafatlı Mevlid' Açıklaması", (Erişim 20 Ağustos 2022).

<sup>26</sup> Muhammed Şevki Yavuz, "Gülûv", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 14/192-195.

<sup>27</sup> Latif Tokat, "Dinin Sembolik Dili", *Milel ve Nihal* (2009/1), 6/75-98.

<sup>28</sup> Youtube, "Kur'ân-ı Kerim'i Güzel Okuma Yarışması", [Erişim 20 Ağustos 2022].

<sup>29</sup> İshak Kızılaslan, "Endonezya Tecrübesi Örneğinde İslam Ülkelerinde Kur'ân Tedrisati", *Tokat İlmîyyat Dergisi* (Aralık 2021/2), 9/488-509.

Sonuç olarak, camilerde gerçekleştirilen kıraatlarda söz konusu sembolere daha fazla riayet edilirken, salon veya dış mekânlarda gerçekleştirilen kıraatlerde buna daha az riayet edildiğini gözlemlemek mümkündür.<sup>30</sup>

### 1.3. Dinleyiciler

Kırâatın üçüncü unsuru dinleyicilerdir. Dinleyicinin dînî kimliği, millî âidiyeti, kültür ve çevre etkileşimi, kıraate yükleyeceği anlamı etkilemektedir. Bu da kırâatın kendi zihin dünyasındaki karşılığını oluşturmaktadır.<sup>31</sup> Bir müslüman Türk ile Arap ya da İranlı'nın zihin dünyasındaki etki bir olmasa gerektir. Türk dinleyici Sünni toplumun bir ferdi olmanın verdiği gururla Kur'ân'a yaklaşırken, bir Arap dinleyici kendi dilinde kendi toplumuna gönderilmiş bir metni dinlediği bilincini taşımaktadır. Bir İranlı ise Şii inanç ve kabullerinin etkisi altında Kur'ân ve kırâatına yaklaşacağını söylemek yanlış olmayacaktır.

Yine İslâm hakkında bilgi sahibi olan, olmayan ya da olumsuz bir kanaat oluşturmuş bir gayr-i müslim'in Kur'ân kırâatına yaklaşımı da farklı olacaktır. Esasında bu farklılığı, dinleme öncesi ve sonrası olarak tasnif edebilmek mümkündür. Çünkü başlangıçta olumsuz yargılarla Kur'ân ve kırâati hakkındaki kanaatini belirten kimilerinin dinledikten sonraki hissiyatının değiştiği gözlemlenmektedir. İnternette buna dair pek çok video görebilmek mümkündür. Başlangıçta İslâm ve Kur'ân'a dair olumsuz sözler sarf eden yaşlı bir İspanyol'un Kur'ân kırâatını dinledikten sonra gözlerinin yaşardığı görülmektedir. Kıraat sonrasında duyguları sorulduğunda içinde tanımlayamadığı garip duyguların oluştuğunu belirtmektedir.<sup>32</sup> Yine başka bir kayıtta da dinleyicilere Kur'ân kırâati kulaklık ile dinletilmekte ve benzer etkiler gözlemlenmektedir.<sup>33</sup>

Söz konusu kayıtta kırâatın unsurlarından üçünün yerine geldiği görülmektedir. Yani Kur'ân'dan seçilen belirli pasajlar, başarılı bir kârî tarafından okunmuş, dinleyici de zaman maddesinde ele alacağımız üzere Kur'ân'ı

---

<sup>30</sup> Youtube, "Hafız İsmail Coşar hocadan yine muhteşem kıraat... Anzab suresi ve Rahman suresi...", [Erişim 20 Ağustos 2022]; Youtube, "İsmail Biçer İsmail Coşar", [Erişim 20 Ağustos 2022].

<sup>31</sup> Necmettin Erbakan Üniversitesi, "Dinleme Nedir?", [20 Ağustos 2022].

<sup>32</sup> Youtube, "İlk kez Kur'an dinleyen bir İspanyol'un tepkisi herkesi şaşırttı", [20 Ağustos 2022].

<sup>33</sup> Youtube, "İlk defa Kur'an dinleyen insanlar", [20 Ağustos 2022].

dinlemeye hazır hale getirilmiştir. Kendisinden müsaade istenilmiş, içerisinde bulunduğu ortam ile ilişkisi kesilerek kulaklık takması sağlanmıştır. Dinletilen kıraatin ekolu bir formatta olması da etkisinin yoğunluğunu artırmıştır. Neticede de kırâatın dinletilmesiyle ilk etapta olumlu bir etki sağlandığı gözlemlenmiştir.<sup>34</sup> Ancak bu etkinin devamlılığının sağlanması hem görsel hem işitsel olarak zihin dünyasında bir algının oluşmasıyla gerçekleşebilecektir. Bu da beş unsurun tamamlanmasıyla mümkün olabilecektir.

#### 1.4. Mekân

Kırâatın dinleyici üzerindeki etkisini oluşturan bir diğer unsur da mekândır. Çünkü Kur'ân'ın nerede okunduğu da son derece önemlidir. Özellikle yine Türkiye ekseninde düşünecek olursak, ülkemiz insanları Kur'ân'ın temiz olduğuna ve temiz yerlerde saklanıp, temiz yerlerde okunması gerektiğine dair bir hassasiyet geliştirmiştir.<sup>35</sup> Örneğin tuvalet veya banyo gibi ya da necis işlerin yapıldığı diğer farklı yerlerde Kur'ân okunmasına hoş gözle bakılmamaktadır.<sup>36</sup> Zaman zaman eko vs. özelliklerinden dolayı tuvalet veya banyo gibi yerlerde Kur'ân'dan pasaj okuyanların kırâatı son derece etkileyici dahi olsa tenkid edildiklerini görebilmek mümkündür.<sup>37</sup>

Aynı şekilde kârînin bulunduğu ortam önemli olduğu gibi dinleyicinin içerisinde yer aldığı ortam da son derece önemlidir. Günümüzde gerek canlı yayın gerekse band kaydı olarak farklı mekânlarda gerçekleştirilmiş kıraatleri dinleyebilmek mümkündür. Bu sebeple de dinleyicinin içerisinde bulunduğu ortamın dezavantajlı koşullarından soyutlanıp kırâatın gerçekleştiği ortam ile hissiyat bütünlüğü kurması doğru bir yaklaşım olacaktır. Bunu sağlayacak en önemli aparat kulaklık kullanımıdır. Böylesi bir uygulama dış ortamdaki, dinlenen mekânın hissiyatına geçişi kolaylaştıracaktır.

Açıkçası mekân ile ilgili olarak tarihî, dînî, resmî ve gündelik hayatın idame ettirildiği ortamlar olmak üzere farklı mekân tasavvurlarından da söz

<sup>34</sup> Youtube, "İlk kez Kur'an dinleyen bir İspanyol'un tepkisi herkesi şaşırttı", [20 Ağustos 2022]

<sup>35</sup> Muhammed Aydın, "Kur'ân Tilavetiyle İlgili Bazı Temel Meseleler", *Kur'ân ve Kırâatı Sempozyumları Kitabı* (İstanbul: DİB Yayınları, 2003) 102.

<sup>36</sup> Sorularla İslamiyet, "Tuvalette Kur'an okumanın hükmü nedir? Tahrimen mekruh işleyen günaha mı girer?" [20 Ağustos 2022].

<sup>37</sup> Youtube, "[Banyoda](#) sakın bunu yapma yoksa!", [20 Ağustos 2022].



edebilmek mümkündür. Özellikle tarihi ve dini mekânlar olarak tarihi camiler, salatin camiler, han veya kervansaray gibi yapılarda düzenlenen kıraat organizasyonları (Kuran Şöleni veya Kur'ân Ziyafetleri) rağbet edilen uygulamalar arasındadır. Son dönemlerde ibadete açılan Ayasofya Camii'nde gerçekleştirilen bir tilavet ile ev ortamında gerçekleştirilen tilavetin etkileyiciliği tartışmasız bir şekilde birbirinden farklı olacaktır.<sup>38</sup>

### 1.5. Zaman

Son olarak kırâatın etkisinde önemli bir rolü olan unsur da zaman faktörüdür. Burada da karşımıza ilk olarak kırâatın hem kârî hem de dinleyici için hazır bulunmuşluk şartlarının sağlanması çıkmaktadır. Söz gelimi acelesi olan bir dinleyici için son derece başarılı bir kıraat işkenceye dönüşebilir hatta bıktırıcı veya tiksindirici bir etkiye sebebiyet verebilir. Bu tür bir olumsuz etkiyi daha çok namazlarda ortaya koyulan kıraatlerde görebilmek mümkündür. Cemaat sayısının az olduğu ya da iş saatleri içerisinde kılınan bir Cuma namazında kırâatın uzun ve ağdalı bir tavırla ortaya koyulması cemaat içerisinde şikayetlere sebebiyet verebilecektir. Çünkü bu esnada dinleyicinin içerisinde bulunduğu şartlar, bir an önce ibadetini yerine getirip işine yetişmek olduğundan dolayı sair zamanlarda huşu ile dinleyeceği bir kıraat burada olumsuz bir etki meydana getirecektir. Kanaatimizce böylesi bir durumda da hadr usulü (kurallarına uygun bir şekilde hızlı okunan kıraat) ve sade bir kıraat dinleyici için ağdalı bir tavırdan çok daha etkileyici hatta rahatlatıcı bir hissiyat oluşturacaktır.

Yine kıraat zamanı ile kırâatın musiki yönü arasında ciddi bir etkileşim söz konusudur. Örneğin sabah namazlarında uzun pasajlar okunurken tercih edilmesi uygun olan musiki tavır daha çok saba grubu (pes ağırlıklı) makamlardan oluşmalıdır. Tiz okuyuşlardan kaçınılmalı, cemaatin duygu dünyası göz önünde bulundurulmalıdır. Diğer zaman dilimlerinde de aynı hassasiyet göz ardı edilmeden kırâatın olumlu etki oluşturabilmesine imkan tanınmalıdır.

Kırâatın zaman unsuru ile olan bir diğer bağlantısı da dinleyicinin içerisinde bulunduğu haldir. Yakını vefat etmiş bir kişinin kıraatten duyacağı haz ya da huzur ile diğer kişilerinin hissiyatı aynı olmayacaktır. Ya da kutsal

---

<sup>38</sup> Youtube, "Ayasofya-yı Kebir Cami-i Şerif'inde Fetih Suresi Tilaveti", [20 Ağustos 2022].

gün ve gecelerde okunan Kur'ân ile diğer zamanlardakinin etkisi de bir olmayacaktır.<sup>39</sup>

Tüm bunların yanında kırâatın etkisinde önemli bir rolü olan bir diğer zaman faktörü ise kırâatın ne sıklıkla dinlendiğidir. Çünkü bir şeye ne kadar çok muhatap olur ya da maruz kalırsanız o ölçüde sıradanlaşır ve etkisi de o ölçüde azalır. Bu sebeple gerek kâfîlerin gerekse dinleyicilerin kendi manevi dünyalarını düzenlerken söz konusu dengeyi göz ardı etmemelerinde fayda vardır.

### Sonuç

Sonuç olarak insanların ruh sağlığını koruması, insan olarak varlığını devam ettirebilmesinin gereğidir. Genelde din özelden de İslâm ruh sağlığının muhafazasını teşvik ederken, buna dair pek çok da katkı sunmaktadır. Bunların başında da musikiyi meşru bir sınır çizerek hayatın merkezine koyması gelmektedir. Musikinin en belirgin kullanım alanı ise bizatihi İslâm'ın ana metni olan Kur'ân'ın okuyuşuyla ortaya çıkmaktadır. Kur'ân'ın okunuşundaki estetik yön tilavet kavramı ile ortaya koyulmakta, ancak Kur'ân'ın okunuşuna dair daha yaygın kavram olarak ise halen kıraat kavramı güncelliğini muhafaza etmektedir. Kıraat kavramının kullanımındaki yaygınlığı Kur'ân'ın doğru okunmasına dair hassasiyetin bir dışı vurumudur. Neticede Kur'ân'ı okurken hem doğruluğa hem de olumlu manada bir etki oluşturmaya azami özen gösterilmektedir.

Neticede Kur'ân tilavetinden maksadın hasıl olması için yukarıda zikrettiğimiz beş unsurun birbiriyle uyumlu bir durum meydana getirmesine dikkat edilmelidir. Hem Kur'ân'ın kendi muciz dil özelliği ortaya çıkarılmalı hem bunu başarabilecek bir kişi tarafından gerçekleştirilmeli hem dinleyicinin hazır bulunmuşluğu sağlanmalı hem mekân hem de zaman doğru ve uygun seçilmiş olmalıdır. Tüm bu unsurlardan herhangi birinin eksikliği ise kanaatimizce farklı tasavvurların ve farklı hissiyatların doğmasına zemin hazırlayacaktır.

<sup>39</sup> Mustafa Özel, "Ölünün Ardından Kur'an-ı Kerim Okunmasının Dini Dayanakları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* (2006/4), 7/477-486.

## Kaynakça

- Aldemir Yusuf. “Kıraatlerin Ortaya Çıkışı Meselesine Yeni(den) Bakış”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/8 (2004) 152.
- Altıkulaç Tayyar, “Muhammedb. Tayfur es-Secavendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/268-269.
- Arslan, Kahraman. *İmaj ve Giyim Kültürü*. İstanbul: MÜSİAD Yayınları, 2010.
- Ata Ulvi. “Diyanet İşleri Başkanlığı Hizmetiçi Eğitim Kurslarında Kıraat Eğitimi”. *Tarihten Günümüze Kıraat ilmi Uluslararası Kıraat Sempozyumu*, 485. İstanbul: DİB Yayınları, 2015.
- Aydın Muhammed. “Kur’ân Tilavetiyle İlgili Bazı Temel Meseleler”. *Kur’ân ve Kırâatı Sempozyumları Kitabı*. 102. İstanbul: DİB Yayınları, 2003.
- Baltaş, Zuhâl-Baltaş, Acar. *Bedenin Dili*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1992.
- Birişik Abdülhamit, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınevi, 2022), 25/425.
- Çetin Abdurrahman, “Musa b. Ubeydullah el-Hakani”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/165-166.
- Çollak Fatih, “Kur’ân Tilaveti ve Musiki”, 20 Ağustos 2022. <https://www.Kuranakademi.com/pdf/makaleler/Kuran-Musikisi.pdf>.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranış*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Facebook, İlk defa Kur’ân dinleyen insanlar”, [20 Ağustos 2022].
- Fırat Yavuz, “Kıraat, Tertil ve Tilavet Kavramlarının Anlamsal Araştırma ve Karşılaştırılması”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 13, (2002), 258.
- Ganim Hamed, Kadduri. *Ebhas fi Ulumi’t-Tecvid*. Amman: Dar-u Ammar, 2001.
- [http://docs.neu.edu.tr/staff/aysegul.akcam/tur102-dersnotu6\\_15.pdf](http://docs.neu.edu.tr/staff/aysegul.akcam/tur102-dersnotu6_15.pdf).
- <https://sorularlaİslâmiyet.com/tuvalette-kuran-okumanin-hukmu-nedir-tahrimen-mekruh-isleyen-gunaha-mi-girer>.
- <https://sorularlaİslâmiyet.com/tuvalette-kuran-okumanin-hukmu-nedir-tahrimen-mekruh-isleyen-gunaha-mi-girer>.
- <https://www.facebook.com/bilgimikrobu/videos/ilk-defa-kuran-dinleyen-insanlar/1765779233718891/>.
- <https://www.Kuranakademi.com/pdf/makaleler/Kuran-Musikisi.pdf>.
- [https://www.youtube.com/watch?v=hCnq2MuTdY&t=107s&ab\\_channel=%C3%9CLKETV](https://www.youtube.com/watch?v=hCnq2MuTdY&t=107s&ab_channel=%C3%9CLKETV)

- [https://www.youtube.com/watch?v=HzvRA0iWcU&ab\\_channel=H%C3%BCseyin%C3%87EV%C4%B0K](https://www.youtube.com/watch?v=HzvRA0iWcU&ab_channel=H%C3%BCseyin%C3%87EV%C4%B0K).
- [https://www.youtube.com/watch?v=seo9K2Q19JE&ab\\_channel=TRT1](https://www.youtube.com/watch?v=seo9K2Q19JE&ab_channel=TRT1).
- [https://www.youtube.com/watch?v=srCYgQAibTI&ab\\_channel=YunusErbay](https://www.youtube.com/watch?v=srCYgQAibTI&ab_channel=YunusErbay).
- [https://www.youtube.com/watch?v=zHYc3rry7tQ&ab\\_channel=ERG%C3%9CNSEV%C4%B0K](https://www.youtube.com/watch?v=zHYc3rry7tQ&ab_channel=ERG%C3%9CNSEV%C4%B0K).
- [https://www.youtube.com/watch?v=ZL6wA-EryYQ&ab\\_channel=DiyanetTV](https://www.youtube.com/watch?v=ZL6wA-EryYQ&ab_channel=DiyanetTV).
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Nüzulü ve Kırâatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2011.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân Tilavetinin Esasları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okuma Kaideleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Kuranakademi. "Fatih Çollak, Kur'ân Tilaveti ve Musiki". [Erişim 20 Ağustos 2022].
- Murad Said, "Mustafa İsmail", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (Ankara TDV Yayınları, 2020), 31/303-304.
- Navarro, Joe. *Beden Dili Eski FBI Ajanından İnsanların Bedenini Okuma Rehberi*. Çev. Taylan Taftaf. İstanbul: Alfa Yayınları, 2019.
- Necmettin Erbakan Üniversitesi. "Dinleme Nedir?". 20 Ağustos 2022.
- Öge Ali, Dokgöz Fatih. "Saçaklızâde'nin Mahreç ve Sıfatlar Konusundaki Tartışmalara Yaklaşımı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 22/1 (Mart 2022), 360-361.
- Özel Mustafa, "Ölünün Ardından Kur'an-ı Kerim Okunmasının Dini Dayanakları", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 4/7 (2006), 477-486.
- Somakçı Pınar, "Türkler'de Müzikle Tedavi", *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/15 (2003), 131-140.
- Sorularla İslâmiyet. "Tuvalette Kur'ân okumanın hükmü nedir? Tahrimen mekruh işleyen günaha mı girer?". 20 Ağustos 2022.
- Sülün, Murat. *Türk Toplumunun Kur'ân-ı Kerim Kültürü*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2005.
- Youtube. "Ayasofya-yı Kebir Cami-i Şerif'inde Fetih Suresi Tilaveti". [20 Ağustos 2022].
- Youtube. "Banyoda sakın bunu yapma yoksa!", [20 Ağustos 2022].
- Youtube. "Büşra Nur Çalar'ın 'Şatafatlı Mevlid' Açıklaması". (Erişim 20 Ağustos 2022).
- Youtube. "Hafız İsmail Coşar hocadan yine muhteşem kıraat... Anzab suresi ve Rahman suresi...". [Erişim 20 Ağustos 2022].

Youtube. “İlk kez Kur’ân dinleyen bir İspanyolun tepkisi herkesi şaşırttı”. [20 Ağustos 2022].

Youtube. “İsmail Biçer İsmail Coşar”. [Erişim 20 Ağustos 2022].

Youtube. “Kur’ân-ı Kerim’i Güzel Okuma Yarışması”. [Erişim 20 Ağustos 2022].

# Kur'ân'da İnsan Gerçeği ve Tövbeye Olgusu ile Peygamberlerin Hatalarına Dair Aktarılanların Ruh Sağlığına Katkısı\*

*Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin YAKAR*

BAİBÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Bölümü Tefsir Ana Bilim Dalı

huseyin.yakar@ibu.edu.tr ORCID: 0000-0002-3146-6052

## Öz

Ruh sağlığı, kişinin psikolojik ve zihinsel açıdan itminan durumunda olmasını ifade eder. Bu noktada kişi, marufa göre istendik düzeyde duygusal ve zihinsel işlevlerini sürdürebilen, psikolojik ve zihinsel darbelere dayanıklı, hayattan tat alabilen, hatasıyla sevabıyla kendini benimsemiş bir kimse görüntüsü arz etmelidir. Allah nefse fücûru da takvâyı da bir kod olarak yazmıştır. Bu durum, insanı diğer tüm varlıklardan ayırmakta ve onu hata yapma/günah işleme potansiyeli olan ve az ya da çok bu niteliğini uygulama sahasına koyan bir varlık haline getirmektedir. Günah, evrendeki kusursuz işleyişin bir parçası olan insanın bu kusursuzluğu kendi içinde ve dışında bozması anlamına gelir. Bu edim, öncelikle kişinin kendi iç ilahi ahengini ve bütünlüğünü bozarak onu sistemin dışına iter. Fitrattan ayrılış, ruhi çalkantıları da beraberinde getirir. İç ahengi sağlamak için iki yol vardır. Bunlardan biri günahları, günah sınıfından çıkararak ya da günahı "işlenebilir" seviyesine çekerek onlarla yaşamaya devam etmektir. Diğeri ise günah işledikçe, günahı kabullenerek istiğfâr ve tövbe yoluna başvurmadır. Böylece günah işleyen ama işlediği günaha devamlı tövbe eden, hayat sayfasını, beyazın hâkim, siyahın çekinik olduğu bir renk karmasıyla oluşturan bir mü'min tipolojisi ortaya çıkar. Kur'ân'daki peygamber kıssalarında da insan gerçeğine paralel olarak psikolojik ve zihinsel bütünlüğün "kusursuzluk" zemininde değil "ısrarcı olunmayan kusurluluk" üzerine inşa edildiği görülmektedir. Bu kapsamda Kur'ân'da Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. Musa, Hz. Davud, Hz. Süleyman, Hz. Yunus ve Hz. Peygamber'in hatalarına yer verilmiştir. Kur'ân'da insan ve peygamber gerçeği ile tövbe mekanizmasına dair bakış ve anlatımlar, hataya düşerek içsel açıdan "iyilik hali"nden ve ruhi dengeden uzaklaşan bireylerin tekrar bu dengeye kavuşmalarına önemli bir katkı sunmaktadır. Çalışmamızda konuyla ilgili âyetlerin bütünselliği merkeze alınmış, tefsir kaynaklarından da yararlanılarak insan-peygamber gerçeğliği ile tövbe mekanizmasının ruh sağlığına olan katkısının ortaya konulması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Ruh Sağlığı, İnsan Gerçeği, Tövbeye, Peygamberlerin Hataları.

\* Bu alışma, 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Kur'an'da İnsan Gerçeği ve Tövbeye Kavramı ile Peygamberlerin Hatalarına Dair Aktarılanların Ruh Sağlığına Katkısı" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

# The Positive Contribution of the Human Truth, Concept of Repentance, Prophet's Mistakes Related in the Qur'an to Mental Health

## Abstract

Mental health refers to the state of psychological and mental confidence. Herein, the person should present the image of a person who can maintain his emotional and mental functions at the desired level, is resistant to psychological and mental blows, can enjoy life and has accepted himself with his mistakes. Allah has written both sinning and taqwa as a code in human soul. This situation distinguishes man from all other beings and makes him a being that makes mistakes. Sin means that the man is corrupting the perfection inside and outside of himself. This act destroys the inner divine harmony of the person. Departure from the nature brings spiritual turmoil. There are two ways to avoid this turmoil. One of these is to continue living with sins by removing them from the category of sin. The other is to seek forgiveness by accepting sins. Thus the believer typology which commits sins but repents, creates his life page with a color mix in which white is dominant and black is recessive. When we look at prophets' stories in the Qur'an, we see that the aforesaid integrity isn't built on the perfect ground, but on imperfection that isn't insisted on. Herein, the mistakes of Adam, Noah, Moses, David, Solomon, Yunus and Mohammed are included in the Quran. The perspectives and expressions of the truth of man and prophet and the mechanism of repentance in the Qur'an make an important contribution to the attainment of this balance for individuals who have drifted away from their inner "well-being" and spiritual balance. In our study, the integrity of the verses related to the subject was centered, and by making use of the sources of tafsir it was aimed to reveal the contribution of human-prophet reality and the mechanism of repentance to mental health.

**Keywords:** Tafsir, Mental Health, Human Truth, Repentance, Prophets' Mistake.

## Giriş

Kişinin psikolojik ve zihinsel açıdan itminan durumunda olmasını ifade eden ruh sağlığı, maruf ve istendik düzeyde duygusal ve zihinsel işlevleri sürdürme, psikolojik ve zihinsel darbelere dayanıklı olma, hayattan tat alabilme, hatasıyla sevabıyla kendini benimseme niteliklerini zorunlu kılar. Dolayısıyla ruh sağlığında zihinsel ve duygusal süreçlerin kendi yatağında akması ve taşarak farklı alanlara zarar vermemesi esası bulunmaktadır. Hata ve günah ise evrendeki ve fitrattaki işleyiş ve yürüyüşü rotasından çıkarıp başka bir güzergâha sokma durumudur. Bu kapsamda hata ve günah evrendeki kusursuz işleyişin bir parçası olan insanın bu kusursuzluğu kendi içinde ve dışında bozması anlamı bulunmaktadır.

İnsan nefsinde takvâ ve fücûr birer kod olarak bulunmaktadır.<sup>1</sup> Böylece insan, diğer tüm varlıklardan farklı olarak hata yapma/günah işleme potansiyeline sahip ve bu niteliğini uygulama sahasına koyan bir varlık haline gelmektedir. Kur'ân'da insan gerçeğini sunan bazı âyetlerde onun bu potansiyeli hem teorik hem de pratik zeminde ifadesini bulmuştur. Pratik zemin bağlamında Kur'ân'da peygamberlerin hatalarına yer verilmiş ve bu yolla onların beşer olduklarına dikkat çekilmiştir. Bu anlatımların, Kur'ân'ın insan gerçeğine dair soyut önermelerini en yüksek perdeden örneklediğini söylemek mümkündür. Zira peygamberler insanlar arasından seçilmiş (müc-

<sup>1</sup> eş-Şems 91/7-8; Âyette takvâ ve fücûrun nefse ilham edildiği bildirilmektedir. Bazı müfessirler tarafından âyetteki "ilham", öğretme, açıklama, anlatma, bildirme anlamları dışında söz konusu iki işi yapma, iki işten birini tercih etme imkânı verme, kalbine düşürme/ilkâ anlamında da düşünülmüştür. Vâhidî'ye göre öğretme, anlatma ve açıklama ile ilham farklı şeylerdir. İlham, insanın kalbine Allah tarafından bir şeyin konulması anlamındadır. Kalbe/akla konulan şey artık ondan ayrılmaz. Bazı âlimlerimize göre nefse fücûr ve takvânın ilhamından kasıt, bunlar arasında ihtiyar sahibi bırakmak değildir. Burada kastedilen, fücûrun nefse zarar verdiğini, takvânın ise nefse korunma sağladığını bildirmektir. Dolayısıyla âyette sözü edilen ilhamda ikisinden birisini yapma hususunda nefse tercih hakkı sunulmamıştır. Allah, her nefse kar ve zarar duygusu vermiştir. Böylece insan, heyûlânî akıl ve melekî bir ilkâ ile fücûrun çirkinliğini, takvânın güzelliğini görme imkânına sahip olmuştur. Söz konusu yorumlar ve konuyu hüsn-kubûh açısından değerlendiren Mâtürîdî'nin görüşü için bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynuakalın - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınları, 2005), 17/221-222; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît*, (Riyad: Câmi'atü'l- İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye İmâdetü'l- Bahsi'l-İlmî Silsiletü'r-Resâilî'l-Câmi'iyye, H 1430), 24/55/56; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 31/193; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü'lmesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut-Dımaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1984), 9/140; Kurtubî, *el-Câmi'*, 22/312-313; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/539; Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve haķâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Darül'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/648; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed- Muhammed es-Seyyid Reşad (Giza: Müessesetü Kurtuba, 20005), 14/366; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî, *Meķâsinü't-te'vî* (b.y. Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1957), 17/6169; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 8/5857-5858..



tebâ/mustafâ) erdemli insanlardır. Dolayısıyla rol-model insanların bile günah/hata potansiyelini tatbik alanına sokması, söz konusu soyut önermenin en kuvvetli delilidir.

Çalışmamızda öncelikle kısa biçimde ruh sağlığı, günah/hata kavramlarına değinilmiştir. Sonrasında Kur'ân'da günah/hata bağlamında insan gerçeğine dikkat çeken âyetler ile peygamberlerden sadır olan hataları dile getiren âyetler ele alınmıştır. Son olarak günah, tövbe ve ruh sağlığı ilişkisine değinilmiştir. Âyetlerin tahlilinde tefsir kaynaklarına da başvurulmuş fakat âyetlerin mealleri üzerinden ulaşılan bütünsel Kur'âni bakış esas alınmıştır. Âyetlerin anlamlarında belli bir meal üzerinden hareket edilmemiş, âyetin anlamının doğru ifadesine yaklaştığı düşünülen mealler bazı durumlarda tarafımızca da tasarruflarda bulunularak kullanılmıştır. Konuyla ilgili olarak yapılan literatür taramasında genel olarak din-ruh sağlığı ya da günahın insan üzerindeki psikolojik etkileri kapsamında çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'da günah ve hatanın insan kodlarıyla ilişkisi ve pratik zemindeki örneklemeleri ile tövbe kavramı üzerinden ruh sağlığının korunması çerçevesinde bir çalışmanın bulunmadığını söylemek mümkündür.

## 1. Kavramsal Çerçeve: Ruh Sağlığı ve Günah

Dünya Sağlık Örgütü sağlığı, hastalık ya da sakatlık halinin olmaması olarak değil, kişinin her yönden (ruhen, bedenen, sosyal yönden) tam bir iyilik halinde olması olarak değerlendirmektedir. Ruh sağlığı ise kişinin kendi yeteneklerinin farkına varmasını, herkesin başına gelebilecek gerginliklerle başa çıkabilmesini, üretken ve verimli olmasını, toplumuna ve insanlığa katkıda bulunabilmesini sağlayan bir “iyilik hali” olarak tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> Ginsburg tarafından yapılan tanımda ruh sağlığının eş ilişkileri, iş ilişkileri

---

<sup>2</sup> Okan Taycan, Bülent Coşkun (çev.ed.), *Ruh Sağlığını Güçlendirme, Kavramlar-Kanıtlar-Uygulamalar (Promoting mental health: concepts, emerging evidence, practice: summary report)* (Ankara: Türkiye Psikiyatri Derneği, 2020), 1; Diğer bir tanıma göre “Ruh sağlığı, kişinin acıyı acı, mutluluğu mutluluk olarak duyumsaması; güçlerini acı veren etkenleri ortadan kaldırma ve mutlu olmayı gerçekleştirme yolunda verimli biçimde kullanması ve çevresine etkin bir uyum sağlaması durumudur.” Söz konusu tanım ve benzer tanımlar için bk. Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2012), 1087; Nevzat Gencer, Muammer Gencil (ed.), *Din Psikolojisi*, (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021), “Ruh Sağlığı”, 237-238.

ve zevk alınan eğlence biçimi olmak üzere üç alanla ilgili olduğu düşünülmüştür. Buna göre ruh sağlığı, “bir aile kurmak, iş hayatını sürdürebilmek, kanunlarla başı derde girmeden hayatın imkânlarından yararlanarak mutluluk içinde yaşamak” olarak tanımlanmıştır.<sup>3</sup> Ruh sağlığının hastalık halinin karşısında yer almış olması hasta-sağlıklı olma, normal-anormal olmanın neliğini gündeme getirmektedir. Ancak normal ile anormal arasında kesin sınırların çizilemeyişi bu kavramların tanımlanmalarını zorlaştırmaktadır. Zira normal ile anormal; kültüre, zamana, mekâna vb. diğer unsurlara göre değişebilmektedir.<sup>4</sup> Her iki tanım da “iyilik hali”ne atıfta bulunmaktadır. Bu yönden genel olarak sağlıkta özel olarak mental sağlıkta mekanizmanın bütünüyle sağlıklı çalışmasına, deyim yerindeyse raylara sıkı sıkıya bağlı ve ondan ayrılmayan bir işleyişe işaret bulunmaktadır. Bu çerçevede insan merkezli sağlık ve ruh sağlığı kavramlarının yine aynı merkezde zulüm kavramının zıddı olup her şeyin yerli yerinde olmasını anlatan “adl” kavramıyla ilişkili olduğu görülmektedir. Nitekim “adl” kavramı da denge, düzen, orta yol ve istikamet gibi anlamlar taşımaktadır.<sup>5</sup> Kur’ân’da insanın ve nefsin fizyolojik uyum ve ahenginin “tesviye” ve “adl” kavramlarıyla ifade edilmesi de bu kapsamdadır.<sup>6</sup> İnsan için kullanılan “ahsen-i takvîm” tabiri de nizam, itidal ve dengeli yaratılış bakımından benzer bir anlamı ifade etmektedir.<sup>7</sup>

<sup>3</sup> Zuhal Baltaş, *Sağlık Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004), 190.

<sup>4</sup> Gencer, *Din Psikolojisi*, 237-238; Muhammed Rıza Salarifer vd., *İslamî Kaynaklar Işığında Ruhsal Hijyen*, çev. Kenan Çamurcu (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 26; “İyilik hali”, “normal-anormal” kavramlarının istatistiksel ve klinik açıdan tanımlarının özneliği hakkındaki yaklaşımlar için bk.Orhan Öztürk, Aylin Uluşahin, *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları I* (Ankara: Nobel Tıp Kitabevleri, 2011), 1/129-132.

<sup>5</sup> “Adl” kavramının anlamları için bk. Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Ķur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dârü’l-Marife, ts.), “adl”, 325-326; Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü’l-‘Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dârü’l-Maârif, ts.), “adl”, 4/2838-2842; Mustafa Çağrııcı “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/344.

<sup>6</sup> İlgili âyetler için bk. el-İnfıtâr 82/7; eş-Şems 91/7; “Svy” fiilinin anlamı için bk. el-İsfahânî, “adl”, 251-252; İbn Manzûr, “adl”, 3/2160-2166.

<sup>7</sup> İlgili âyet için bk. et-Tîn 95/4; “Takvîm”, bir şeyi te’lif ve denge olarak en güzel şekilde sokmaktır. Arapça’da “kvm” kökünün türevleri (kavveme, istikâme, tekavveme gibi) bu anlamda kullanılmaktadır. Âyette bahsi geçen “en güzel biçim” hem dış hem de iç özel-

Tüm varlıklarda yukarıda sözü edilen uyum ve ahengi sağlayan yön bulunmakla birlikte diğer varlıklardan farklı olarak insanda, sistemin dışına çıkmasını sağlayacak irade ve fücûr kodu da bulunmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'da nefsin tesviyesinden bahsedildikten sonra ona takvâ ve fücûr kodlarının yerleştirildiğinden bahsedilerek insanın bu yönü vurgulanmıştır.<sup>8</sup> İşte tam da bu noktada günah ve hata kavramı devreye girmektedir.

Günah, en yalın ve genel anlatımla insanın kendi içi ve dışındaki işle-yişi bozucu ve ihlal edici davranışlarda bulunması olarak tarif edilebilir. Ni-tekim günah, Çin'de “kozmetik ilâhî nizama karşı saldırı” kabul edilmektedir ki bizce de bu yaklaşım makuldür.<sup>9</sup> “Hı” kökünden gelen *haṭa*' fiili Ahd-i Atîk'te 459 yerde geçmekte ve “doğru yolun terkedilmesi, yitirilmesi” anlamında kullanılmaktadır. Aynı kaynakta pş kökünden gelen *peša*' kelimesi de “ihlâl ve isyan etmek” anlamlarında kullanılmaktadır.<sup>10</sup> Söz konusu yakla-şımın günahın, bozucu ve ihlal edici yapısına işaret etmektedir. Haddizatında Âdem-İblis kıssasında da günah, ilahi düzenin ihlali anlamındadır ve bu, temsili bir dille aktarılmıştır.<sup>11</sup> Düzenin ihlali, kişinin kendi özüne, varlık

---

likler kapsamında açıklanmıştır. Dış özellikler bağlamında Allah'ın insan dışındaki canlıları yüzükoyun yürüyecek biçimde, insanı ise dik, dengeli, azası tam, güzel suretli, genç ve kuvvetli, boylu boslu, akıcı dili olan ve eşyayı eliyle kavrayabilecek şekilde yarattığı belirtilmiştir. Diğer yaklaşıma göre bundan kasıt, insanın aklı, anlayışı, temyiz gücü, edebi, ilmi ve açıklamalarının mükemmelliğidir. Bazı âlimler, ilgili tabir ile insanın bilgi, kudret, irade, konuşma, işitme, görme yetilerine sahip, canlı olan ve hikmetli şekilde davranan bir varlık olarak yaratılmasının kastedildiğini belirtmişlerdir. Söz konusu görüşler için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*, 17/263-264; Râzî, *Mefâtilü'l-ğayb*, 32/10; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/549; Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 9/172; Kurtubî, *el-Câmî'*, 22/368; Nesefî, *Medârikü't-tenzîl*, 3/660; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 14/395; Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Ḳur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 30/175; Kâsımî, *Meḥâsinü't-te'vîl*, 17/6201; Elmalılı, *Hak Dini*, 8/5935-5936.

<sup>8</sup> İlgili âyetler için bk. eş-Şems 91/7-8; Sözü edilen âyetlerle paralel olarak Konfüçyüsçü ahlâk sistemine göre de insan tabiatı doğuştan iyi olarak şekillenmiştir. Fakat bu tabiat, günah işlemeye ve kozmik düzenden sapmaya meyillidir. Bu meyilden dolayı insanın eğitilmesi, ona kılavuzluk edilmesi ve böylece insanın da tövbeye başvurması gerekmektedir. Söz konusu bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, “Günah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/279.

<sup>9</sup> İlgili yaklaşım için bk. Harman, “Günah”, 14/279.

<sup>10</sup> Harman, “Günah”, 14/280.

<sup>11</sup> İlgili kıssanın anlatımı için bk. el-Bakara 2/35-38; Tekvin, 3/1-24.

âleminde cari yasalara ve bunlarla ilişkili olarak tanrıya isyan anlamındadır.<sup>12</sup>

Kur'ân'da ve hadislerde günah kavramı; vizr, cünâh, ism, zenb ve hûb gibi kelimeler ile karşılanmaktadır. Bunların yanında cürm, sû', hatâ (hatîe), hubs, fuşş, israf, zulüm, dalâlet, şatat, tuğyân, fesâd, kasve, reyn, nekb, cenef, gay ve fisk, ve kasve gibi kelimeler de Kur'ân'da ve hadis metinlerinde günahla ilgili kavramlar olarak zikredilebilir.<sup>13</sup>

## 2. Kur'ân'da İnsan Gerçeği

Kur'ân'da "insan" kelimesi altmış beş yerde, "ins" kelimesi on sekiz yerde, "insi" bir yerde, "enâsî" kelimesi bir âyette, "nâs" kelimesi de 230 yerde kullanılmıştır. Allah insanı özenle iki eliyle yaratmıştır.<sup>14</sup> Temsili olarak bir çömlek ustası misali onu topraktan yaratmış<sup>15</sup> ve ruhundan üfleyerek ona can vermiştir.<sup>16</sup> Allah insanı (nefis)<sup>17</sup> düzen ve biçim olarak son haline

<sup>12</sup> fücûr lafzının kökü olan "fcr" nın "derin bir yarık açmak, dinî perdeyi yırtmak, haktan sapmak, hak yolunu yarıp nizamından çıkarak fisk ve isyana düşüme" gibi anlamları da ihlal kelimesiyle yakın durmaktadır. Söz konusu anlamlar için bk. el-İsfahânî, "fcr", 373; . İbn Manzûr, "ğll", 5/3352-3353; Elmalılı, *Hak Dini*, 8/5857.

<sup>13</sup> Adil Bebek "Günah", , *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/282-283.

<sup>14</sup> Sâd 38/75.

<sup>15</sup> el-En'âm 6/2; el-A'râf 7/12; el-İsrâ 17/61; el-Mü'minûn 23/12; es-Secde 32/7; es-Saffât 37/11; Sâd 38/71, 76; İnsanın toprağın özünden yaratıldığına dair ifade (el-Mü'minûn 23/12) onun, neticede bitkisel gıdalara dayanan hayvansal ve bitkisel gıdalardan yaratıldığına işaret eder. Bitkisel gıdalar da yerin ve suyun özünden meydana gelmektedir. Bu durum, insanın topraktan yaratıldığına dair ifadeleri temsili bir alana çekmemizin mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Âyetteki "sülale" kelimesinin bina olarak "killet" ifade etmesi de insanın yaratılışında toprağın bizzat kendisinden çok ondaki organik ve inorganik maddelere işaret olarak görülebilir. Söz konusu görüşler için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 23/85; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârîzmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eĳâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998), 4/221; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 18/13.

<sup>16</sup> İlgili âyetler için bk. el-Hicr 15/29; Sâd 38/72.

<sup>17</sup> Razi'ye göre âyetteki (eş-Şems 91/7-8) "nefs", beden anlamında da bedeni idare eden güç anlamında da düşünülebilir. Beden anlamında düşünüldüğünde tesviye ile "uzuvlarının dengeli olarak yaratılması" kastedilmiş olabilir. Diğer anlam esas alındığında düşünme, hayal etme, görme ve işitme gibi pek çok nitelik ile donatma anlamı söz konusu olabilir.

getirdikten sonra (tesviye) ona fücûru da takvâyı da bir kod olarak yazmıştır.<sup>18</sup> Âdem-İblis kıssasında rabb, kupkuru bir çamurdan, şekillenmiş kara balçıktan bir insan yaratacağını meleklerle bildirmiş, kuvve ve aza olarak tamamlayıp can verdiğinde ise onlardan insana secde etmelerini istemiştir. İblis hariç tüm melekler secde etmiştir. İblis'in secde etmeyi reddetmesi cennetten kovulmasını beraberinde getirmiştir.<sup>19</sup> İblis'in köken üzerinden geliştirdiği kibir ve ırkçı yaklaşımın, özelde Mekke müşriklerine genelde tüm insanlığa temsili bir anlatım sunmasının yanında insanın takvâ yanında fücûru da kuşanmasını temsili olarak anlattığı düşünülebilir. İblis, söz konusu ret tavrını ortaya koyduğunda şeytani edimle bağdaşmayan ortam olan cennetten çıkarılmıştır. Bu durumu, bir sistemin kabul etmediği herhangi bir unsurun o sistemin içinde bulunamaması biçiminde algılamak mümkündür. Gerek İblis'in ret tavrını fiili olarak ortaya koyması gerekse hem takvâ hem de fücûru kuşanmış olan insanın yasak ağaçtan yediğinde cennetten indirilmesi, fiili zeminde tahakkuk etmeyen yaratılışsal özelliğin cennetin masumiyetini bozacak nitelikten uzak olduğunu düşündürmektedir. Ne var ki bu özellik tatbik alanında kendisini gösterdiğinde sistemin dışına itilme gerçekleşmektedir.

Cennette insandan “ğıll” in söküp çıkarılacağından bahsedilmesi<sup>20</sup> insanın artık bir kod olarak fücûru taşımayacağı ve dolayısıyla onu tatbik alanına sokamayacağını ortaya koymaktadır.<sup>21</sup> Bu durum, masumiyet üzerine kurulu sisteme uymayan her şeyin çıkarılacağını gösterdiği gibi tam tersten masumiyet üzere olan her şeyin de sisteme dâhil olabileceğini ortaya koymaktadır. “Kin” anlamı verilen “ğıll”in “kalbin özüne latif ve ince biçimde

---

Bize göre her iki anlamın mezc edilmesi mümkündür. Elmalılı'ya göre beden tesviyesinden kasıt, onun ruh üflemeğe uygun hale getirilmesidir. “Onu tesviye edip ruhumdan üflediğim zaman, hemen onun için secdeye kapanın.” (el-Hicr 15/29) âyeti bu görüşü teyit etmektedir. Söz konusu görüşler için bk. Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 31/192-193; Elmalılı, *Hak Dini*, 8/5856.

<sup>18</sup> eş-Şems 91/7-8.

<sup>19</sup> İlgili anlatım için örnek olarak bk. el-Hicr 15/28-43.

<sup>20</sup> İlgili âyetler için bk. el-A'râf 7/43; el-Hicr 15/47.

<sup>21</sup> İbn Âşûr da “ğıll”in çıkarılması ile hem onun bir tabiat özelliği olarak çıkarılmasını hem de ondan kaynaklanan kötülüğün ortadan kaldırılmasını gündeme getirmiştir. Söz konusu yorum için bk. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 8/347.

nüfuz eden şey” anlamında olması,<sup>22</sup> yaratılıştaki nefse yazılan “fücûr” kodunu akıllara getirmektedir. Aynı lafzın “zırh giymek, dış etmenlerden etkilenmez olmak, araya girmek” anlamları da iyi korunan yaratılış koduna atıf olarak düşünülebilir.<sup>23</sup> Zira fücûr da yaratılış özelliği olarak yazılması bakımından latif bir varlığın öze nüfuz etmesine benzemektedir. Bunun yanında ilgili âyette<sup>24</sup> “ğill”in sökülüp atılmasını müteakip insanların kardeşçe yaşayacağından bahsedilmesi, bu lafzın kin ve düşmanlık anlamı çerçevesinde İblis’in de düşmanlığın sembolü olabileceğini akıllara getirmektedir.<sup>25</sup> Nitekim Âdem-İblis kıssasında da İblis, kininden ve köken kaynaklı ırkçılık ve kiskançlığından dolayı Allah’ın emrine karşı gelmiştir. Yine aynı duygularla insanı yoldan çıkarmak için çabalayacağını belirtmiştir.<sup>26</sup> Söz konusu durumlar “ğill” ile İblis ve fücûr kavramları arasında bağ olduğunu ortaya koymaktadır. Türkülerde, şarkılarda ve şiirlerde dile getirildiği üzere insanlıktaki sorun ve hedef birer kavramla ifade edilirken “çatışma” ve “kardeşlik” lafızlarının kullanılması, bunların insanlık için en temel sorun ve çözüm olduğunu ortaya koymaktadır. Bu durumda, düşmanlık ve çatışmayı, birçok farklı kötülükten kaynaklanabilecek en temel sonuç olarak, kardeşliği de hiçbir kötülüğün kalmaması neticesinde ortaya çıkan hedef olarak değerlendirmek mümkündür. Bu durum, ğill, İblis ve fücûr kavramları ile zikri geçen iki temel sorun ve hedef arasında bağ olduğunu ortaya koymaktadır. Âyette geçen “takvâ” kavramının tek başına kullanıldığında bütün hayırları kapsayacak bir anlamda olması karşı tarafındaki kavramın da genel anlamda bütün kötülükleri kapsayacak bir anlamda olabileceğini düşündürmektedir.<sup>27</sup>

Peygamberler de dâhil olmak üzere hiçbir insan içindeki fücûr merkezinin etkilerinden azade değildir. Şeytanla da özdeşleşirebileceğimiz bu merkez devamlı olarak insanı “iktisâd” yolunun dışına çıkarmaya çalışmakta ve bunda az ya da çok başarılı olmaktadır. Bu durum iki farklı insan tipini

<sup>22</sup> “Ğill” kelimesinin anlamı için bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 14/84.

<sup>23</sup> “ğll”nin ilgili anlamı için bk. el-İsfahânî, “ğll”, 363; İbn Manzûr, “ğll”, 5/3287.

<sup>24</sup> el-Hicr 15/47.

<sup>25</sup> İlgili lafzın kin ve düşmanlık anlamı için bk. İbn Manzûr, “ğll”, 5/3285.

<sup>26</sup> Sâd 38/82.

<sup>27</sup> İlgili âyetteki “takvâ” kelimesinin tek başına kullanılması hasebiyle bütün hayırları kapsayacak bir anlam kazandığına dair görüş için bk. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 17/223.

ortaya çıkarmaktadır. Bunlardan birincisinde az ya da çok ilgili merkezin sesine kulak verme durumu söz konusudur. İkincisinde ise tamamen o sesin kontrolüne girme veya başka bir ifade ile o sesin ete kemiğe bürünmüş hali olma durumu söz konusudur. “Böylece biz her peygambere insan ve cin şeytanlarını düşman kıldık. Bunlar aldatmak amacıyla birbirlerine yaldızlı laflar fısıldarlar. Rabbin dileseydi, bunu yapamazlardı. O hâlde, onları uydurduklarıyla baş başa bırak.”<sup>28</sup> âyetinde her iki tipi de görmek mümkündür. Bu kapsamda cin şeytanından kastın, yaratılıştaki fücûr koduna, ins şeytanının da artık o sesin ete kemiğe bürünmüş hali olan insana karşılık geldiği düşünülebilir. Ancak âyetin de belirttiği gibi bu durum, ilahi yasalar çerçevesinde yani Allah’ın dilemesi ile gerçekleşmektedir. İnsan, sözü edilen fücûr kodu sebebiyle çok zâlim ve nankör<sup>29</sup>, zâlim ve cahil<sup>30</sup> apaçık bir düşman<sup>31</sup>, aceleci<sup>32</sup>, cimri<sup>33</sup>, çok tartışmacı<sup>34</sup>, hırslı ve sabırsızdır.<sup>35</sup> Kendisini müstağni hissettiğinde tuğyana sapar.<sup>36</sup> Dolayısıyla insanın fücûr kodundan kaynaklanan bu niteliklerle hüsranda olmaması için inanması ve salih ameller işlemesi gerekmektedir.<sup>37</sup> Bu noktada salih amel hem normal şartlarda ilahi yasaların gözetilmesini hem de ihlal edici davranışlar sonrası bozulmayı telafiye dönük davranışları kapsar.

Yukarıda sözü edilenler, insan gerçeğinin, nefsine yazılmış kod gereği günah işleme potansiyeline sahip olup bunu az ya da çok tatbik alanında gösteren bir varlık olduğunu ortaya koymaktadır. Söz konusu durum, ilahi takdirin bir sonucudur ve gerçekleşmesi zorunludur. “Siz günah işlemeyen bir

---

<sup>28</sup> el-En’âm 6/112.

<sup>29</sup> İbrahim 14/34; el-İsrâ 17/67; el-Hac 22/66; eş-Şûrâ 42/48; ez-Zuhuf 43/15; Abese 80/17; el-Âdiyât 100/6.

<sup>30</sup> el-Ahzâb 33/72.

<sup>31</sup> en-Nahl 16/4; Yâsîn 36/77.

<sup>32</sup> el-İsrâ 17/11; el-Enbiyâ 21/37.

<sup>33</sup> el-İsrâ 17/100.

<sup>34</sup> el-Kehf 18/54.

<sup>35</sup> el-Meâric 70/19.

<sup>36</sup> el-Alak 96/6-7.

<sup>37</sup> el-Asr 103/2-3.

topluluk (tür) olsaydınız Allah günah işleyen bir tür yaratır, onlar günah işleyip Allah'a tövbe ederlerdi. Allah da onları bağışlardı.” hadisi de<sup>38</sup> bu duruma işaret etmektedir.

### 3. Kur'ân'da Peygamberlerin Hataları

Kur'ân'da, Allah'ın seçkin kıldığı kulları olan peygamberlerin günahlarına yer verilmiştir. Bu kapsamda Hz. Âdem'in şeytan tarafından ayağının kaydırıldığı<sup>39</sup>kandırıldığı,<sup>40</sup> rabbine karşı geldiği ve yolunu şaşırıldığı belirtilmiştir.<sup>41</sup> Hz. Nuh, sadece biyolojik bağlılık ve aynı hanede yetişmeyi dikkate alarak oğlunu “aileden” saymış ve Allah tarafından uyarılarak cehaletle hareket etmemesi istenmiştir.<sup>42</sup> Hz. Musa, dünya gözüyle Allah'ı görmek istemiş,<sup>43</sup> kimin haklı kimin haksız olduğunu öğrenmeden kendi tarafından olan kişinin yardım isteğini dikkate alarak kazara da olsa vurduğu yumrukla bir insanın ölümüne sebep olmuştur. Bunun üzerine o, yaptığı işi, düşman olan, açıkça yoldan saptıran şeytan işi olduğunu itiraf edip kendi nefesine zulmettiğini belirtmiştir.<sup>44</sup> Hz. Davud, meleklerin temsili olarak anlattığı üzere, doksan dokuz karısı var iken bir başkasının karısını da almak istemiş ve “fasl-i

<sup>38</sup> İlgili hadis için bk. Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslami, 1998), “Daavât”, 106.

<sup>39</sup> el-Bakara 2/36

<sup>40</sup> el-A'râf 7/22.

<sup>41</sup> Tâhâ 20/121.

<sup>42</sup> İlgili âyetler için bk. Hûd 11/45-46.

<sup>43</sup> el-A'râf 7/143.

<sup>44</sup> el-Enbiyâ 21/87-88; el-Kasas 28/15-16; Muhammed Esed'in konuyla ilgili yorumu bizce de makuldür. Ona göre “Hz. Musa, olayda hangi tarafın haklı olduğunu anlamaya ve öğrenmeye çalışmadan, kavmî insiyâkla İsrâîloğullarından olan adamın yardımına koşmuştur. Dolayısıyla o, sadece bir adam öldürdüğü için değil, fakat bunu kabilevî ve ırkî peşin hükümlerle yaptığı için ciddî bir suç işlemiştir. Kur'an'ın Hz. Musa kıssasının bu bölümünde asıl işaret etmek istediği nokta budur.” Esed'e göre Hz. Peygamber de her fırsatta bu anlayışa dikkat çekmiştir. Bu kapsamda "Kabilevî asabiyetle ortaya atılan kişi bizden değildir; kabilevî asabiyet yüzünden kavgaya giren bizden değildir; kabilevî asabiyet yüzünden ölen bizden değildir" hadisleri zikredilebilir. Hz. Peygamber "kabilevî asabiyet"i "haksız oldukları bir konuda insanın kendi halkına/kabilesine arka çıkmasıdır" sözleriyle açıklamıştır. Konuyla ilgili hadisler ve Muhammed Esed'in görüşleri için bk. Asabiyet ile ilgili hadisler için bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1997), “Edeb”, 121; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), 2/784-785.



hitâb” özelliğini bu yolda kullanmıştır. Netice itibariyle hatasını anladığında istiğfarda bulunmuş, rukûa varmış, Allah’a yönelmiş ve affedilmiştir.<sup>45</sup> Hz. Süleyman da dünyevi güzelliklere fazla meyletmesi sebebiyle tövbeyi gerektiren bir tavır içine girmiştir.<sup>46</sup> Hz. Yunus, kavmini hakka davetten kaçmış ve kınanmayı hak etmiştir.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Sâd 38/21-25; Konuyla ilgili üç farklı yaklaşım bulunmaktadır. Hz. Davud’un büyük günah işlediğini ortaya koyan birinci yaklaşıma göre Dâvûd peygamber, Uriya adındaki adamın hanımına aşık olmuş, bir yolunu bulup Uriya’yı öldürtmüş ve o kadınla evlenmiştir. Bunun üzerine Allah kendisine, birbirlerinden davacı olan iki adam kılığında ve yaptığı hatayı anımsatacak bir olayı sunmak üzere iki melek göndermiştir. Hz. Davud’un küçük günah işlediğini ortaya koyan diğer yaklaşıma göre bu kadına, Uriya adlı kişi talip olmuş, kadının velileri bunu uygun bulmuşken Hz. Dâvûd da talip olunca kadının velileri bu sefer Hz. Davud’u tercih etmiştir. Dolayısıyla Dâvûd peygamber, o kadar karısı varken mü'min kardeşinin talib olduğu tek kadına talip olarak hata etmiştir. Aynı kapsamdaki diğer yoruma göre Hz. Dâvûd o kadını görmüş, kalbi meyletmiş, kocasının ölmesi üzerine onunla evlenmeyi ummuş ve kocasının ölümü onu üzmemiştir ki bu duygu bir zelle olarak görülmüştür. Diğer bir yoruma göre Hz. Dâvûd zamanında başkasının hanımıyla evlenmek isteyen kişi kocadan hanımını boşamasını isteyebiliyordu. Bu o toplumda alışılmış bir şeydi. Ensarın da muhacire böyle davrandığı bilinmektedir. Bu kapsamda Dâvûd peygamberin gözünün tesadüfen o kadına ilişmiş, onu sevmiş, kocasının ondan vazgeçmesini istemiş, kocasının da bu talebi geri çevirmekten utanmış olması ihtimal dâhilindedir. Bu olay normalde caiz olmakla birlikte Hz. Davud için yakışık almamıştır. Konuyla ilgili Hz. Davud’a neredeyse hiç günah atfetmeyen görüşler de aktarılmıştır. Söz konusu görüşler için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/189, 192-194

<sup>46</sup> Sâd 38/31-35.

<sup>47</sup> es-Saffât 37/139-148; Hz. Yunus’un yaptığı hata ve bu hatayı ne zaman yaptığına dair tefsir kaynaklarımızda farklı görüşler zikredilmektedir. Onun bu hatayı peygamberlik öncesi yaptığı söylendiği gibi hatanın peygamberlik sonrasına ait olduğu da söylenmiştir. Razi’ye göre ilgili âyetlerde zikredilen olay, Hz. Yunus peygamber olduktan sonra başına gelmiştir. Çünkü “*Şüphesiz Yunus, peygamberlerdendi. Hani o, ağzına kadar dolu bir gemiye binip kaçmıştı.*” âyetleri (es-Saffât 37/139-140) “O, gemiyle giderken peygamberlerdendi” anlamındadır. Diğer görüşü savunanlar, pek çok rivâyete göre zamanın hükümdarının Hz. Yunus’u, ilgili kavmi Allah’a davet etmek için gönderdiğini, sonra Hz. Yunus’un oradan kaçtığını, balığın kendisini yuttuğunu, sonrasında Allah’ın onu resul yapıp o kavme gönderdiğini” belirtmişlerdir. Razi’ye göre “*Şüphesiz Yunus da peygamberlerdendi.*” ifadesi saygı için zikredilmiştir ve bu saygı onun ancak Allah tarafından bir peygamber olarak gönderildiğinde ortaya çıkar. Âyetteki “ebeka” kelimesi, “kölenin kaçması” deyiminden gelmektedir ve “kölenin efendisinden kaçması” anlamındadır. Bu kapsamda bazı müfessirler Hz. Yunus’un Allah’tan kaçtığını söylemişlerdir. Onun hatasıyla ilgili olarak da Allah’ın, Hz. Yunus’u İsrâiloğullarına elçi olarak görevlendirdiği fakat onunun bu görevi

Hz. Peygamber de Tahrîm sûresinin ilk beş âyetinde bahsi geçtiği üzere hanımlarının rızasını gözeterek Allah'ın helal kıldığını kendisine haram kılmıştır.<sup>48</sup> Rivâyetlere göre yanına İbn Ümmü Mektûm'un gelip de "Allah'ın sana öğrettiklerinden bana da öğret, bana da oku!" demesi ve bu sözü tekrarlaması üzerine, Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa, Ebû Cehil, Abbas b. Abdülmuttalib, Ümeyye b. Halef ve Velid b. Muğîre gibi Kureyş'in ileri gelenlerine hitap eden, onların ve onlar vasıtasıyla diğer insanların İslâm'a girmesini uman Hz. Peygamber yüzünü ekşitmiş ve ilahi itaba maruz kalmıştır.<sup>49</sup>

---

kabul etmeyip rabbine öfkelenerek çekip gittiği rivâyet edilmiştir. Diğer bir görüşe göre Hz. Yunus kavmini dine daveti bırakıp bu hususta sabırlı olmamıştır. Diğer bir yaklaşıma göre Allah, Hz. Yunus'u yalanlaması durumunda o kavmi helak edeceğini söylemiştir. Hz. Yunus ise kavminin artık kesinlikle iman etmeyeceğini ve helakı hak ettiklerini düşündüğü için tebliği bırakıp gitmiştir. Kavminden iman edenler çıkınca da zannında hata ettiğini anlamıştır. Diğer bir rivâyete göre Hz. Yunus, kavmini azap ile tehdit etmiş fakat bu azap gecikince o, onlardan saklanarak çekip gitmiştir. Neticede içi dolu bir gemiye binmiş ve kura sonucu denize atılmıştır. Söz konusu görüşler ve İbn Abbas'tan konuyla ilgili olarak aktarılan uzunca rivâyet için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 26/163-165.

<sup>48</sup> Hz. Peygamber'in kendisine neyi haram kıldığı ve sırrının ne olduğu hususunda temelde iki görüş bulunmaktadır. Bunlardan birincisine göre Hz. Peygamber Hazret-i Âişe'nin gününde Mâriye ile baş başa kalmış ve Hafsa bu durumu öğrenmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hafsa'ya, "Bunu gizle; ben Mâriye'yi kendime haram kıldım. Ben sana, Ebû Bekir ile Ömer'in benden sonra ümmetimin başına geçeceklerini müjdeliyorum." demiştir. Hz. Hafsa bunu, samimi dostu olan Hz. Âişe'ye söylemiştir. Hz. Peygamber'in Hafsa'ya ait günde Mâriye ile baş başa kalıp bu yemin ve müjde ile Hafsa'yı memnun etmeye çalıştığı da söylenmiştir. Fakat Hafsa bu sırrı saklamamıştır. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in onu boşadığı, hanımlarını da terk ederek yirmi dokuz gece Mâriye'nin evinde kaldığı ya da boşamayıp boşama uyarısında bulunduğu söylenmiştir. Diğer görüşe göre Zeyneb binti Cahş'ın evindeyken bal şerbeti içen Hz. Peygamber'e, Hz. Hafsa ve Âişe "Sen meğafir kokuyorsun." deme konusunda anlaşmışlar ve bunu söylediklerinde kötü kokmaktan hoşlanmayan Hz. Peygamber kendisine balı haram kılmıştır. Yaygın olmayan diğer bir görüşe göre Hz. Peygamber, cariyesini kendisine haram kılmış ve ona yaklaşmıyacağına yemin etmiştir. Söz konusu rivâyet ve görüşler için bk. Zemaşerî, *el-Keşşâf*, 6/154-155; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/41.

<sup>49</sup> Rivâyete göre İbn Ümmü Mektûm, Hz. Peygamber'in yanına gelmişti. O sırada Hz. Peygamber'in yanında, Utbe b. Rebîa, Şeybe b. Rebîa, Ebû Cehil, Abbas b. Abdülmuttalib, Ümeyye b. Halef ve Velid b. Muğîre gibi Kureyş'in ileri gelenleri vardı. Hz. Peygamber, sözü edilen kimselerin Müslüman olmaları durumunda başkalarının da Müslüman olacağını düşündüğünden zikri geçen kimseleri İslâm'a davet ediyordu. Bu sırada İbn Ümmü Mektûm çıkageldi ve Hz. Peygamber'e, "Allah'ın sana öğrettiklerinden bana da öğret,

Hz. Peygamber'e hitaben söylenen: "Allah'tan başka ilâh yoktur. Hem kendinin hem de inanmış erkek ve kadınların günahlarının bağışlanmasını dile! Allah, gezip dolaştığınız yeri de içinde kalacağınız yeri de bilir."; "Sen sabret. Çünkü Allah'ın vadi gerçektir. Günahının bağışlanmasını iste. Sabah-aşam rabbini hamd ile tesbîh et.", "Böylece Allah, senin geçmiş ve gelecek günahını bağışlar. Sana olan nimetini tamamlar ve seni doğru bir yola iletir." ifadeleri<sup>50</sup> Hz. Peygamber'in de bir beşer olarak hata ettiğini ortaya koymaktadır.

#### 4. Ruh Sağlığı ve Tövbe Olgusu

Beşer, yaratılışındaki fücûr kodu ve illeti ile günah ve hata ile maluldür. Kur'ân bütünlüğünde bakıldığında peygamberler de dâhil olmak üzere her beşerin fücûr kodunu belli oranda tatbik alanında sergilediği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla insanın yaratılış bakımından söz konusu biçimde olması ve günah işleminin ilahi irade tarafından bir hikmete mebni olarak böyle tasarlandığı söylenebilir.

İnsan, fücûr ve takvâ kodlarının çatışmasıyla var olan ve ileriye gidebilen bir varlıktır.<sup>51</sup> Çünkü fücûr kodu olmadan takvâ kodunun insan için bir anlam ifade etmesi mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle fücûr olmadan takvâ

---

banada oku." dedi. Bu sözü birkaç kez tekrarlayınca sözünün kesilmesini hoş karşılamayan Hz. Peygamber yüzünü ekşitti ve İbn Ümmü Mektûm'dan yüzünü çevirdi. Hz. Peygamber, bu olaydan sonra söz konusu zatı hep taltif eder ve ne zaman görse 'Kendisi yüzünden Rabbimin beni kınadığı kimseye merhaba' deyip ihtiyacı olup olmadığını sorardı. Zikri geçen rivâyeti aktaran Razi, yüceltmeci peygamber anlayışı gereği ilgili rivâyeti eleştirmiştir. Söz konusu rivâyet ve Razi'nin eleştirisi için bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gâyib*, 26/163

<sup>50</sup> Muhammed 47/19; el-Mü'min 40/55; el-Feth 48/2.

<sup>51</sup> Nefse fücûr ve takvânın ilham edildiğini bildiren âyette *فَأَلْهَمَهَا* fiilinin failinin, önceki âyette geçen *سَوَّيْهَا* fiilinin mastarı olması mümkündür. Bu durumda ilham tesviyeden kaynaklanmış, tesviye "elheme" fiilinin faili olmuş olur. Söz konusu gramatik açıklamalar kapsamında insanın fücûr ve takvâ rayları üzerinde yürütmesinin gerekli olmasının, dengelemek, eşitlemek gibi anlamlara gelen tesviye özelliğinden kaynaklandığı söylenebilir. Diğer bir ifadeyle insanın bu hayatta melek gibi değil de insan olarak yaşaması tesviyenin gerektirdiği fücûr ve takvâ kodlarıyla mümkün olmaktadır. Muhammed Esed'e göre de insan aynı oranda hem yüksek ruhî derecelere yükselme hem de ahlakî zaafı gösterebilme özelliğine sahiptir. Bu, insan tabiatının temel bir özelliğidir. Yanlış davranabilmeyle doğru davranabilme insanda eş olarak mevcuttur. Bu kutupluluk, insanı ahlakî olarak hür kılan iradeye karşılık gelmektedir. Zikri geçen gramatik tahliller ve Muhammed Esed'in görüşü için bk. İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/369; Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, 3/1274.

kavramının var olabileceği ama tanımlanamayacağı söylenebilir. Zira her yerde olan bir olgu hiç yok gibidir. Bunun yanında insanın takvâ yolunda ilerlemesi için hatalar yapması, bunlar için derin bir üzüntü hissetmesi ve gerilmesi gerekir. İnsan ancak günahın kendisini belli oranda germesi ve geri çekmesi sayesinde önceki halinden daha ileri gidebilir. Yalnız bu noktada insan geride kalmanın kötü, ileriye gitmenin iyi olduğu bilincine sahip olmalıdır. Geride kalmanın süflî sâiklerle ve çeşitli kılıflarla doğru sunulduğu durumlarda ilahi yasa gereği bu durum gittikçe şiddetlenecek ve kişi kötülük tarafından kuşatıldığında onu iyilik olarak algılama kolaylığına kayabilecektir. “Mümin günah işlerse kalbinde siyah bir iz oluşur. Sonra o kişi tövbe edip mağfiret dilerse kalbi temizlenir. Eğer mü’min günahı arttırırsa kalbindeki siyah iz büyür. İşte Allah'ın, Kitâb'ında “Hayır, onların yaptıkları kötülükler, kalplerini kuşatmıştır.”<sup>52</sup> âyetinde buyurduğu budur. " hadisinde<sup>53</sup> anlatılan da budur. Kalpte önce siyah bir noktanın oluşması, bütünlüğü bozması açısından insan ruhunu rahatsız eder. Ama kapkara olduğunda artık renk bakımından aykırı bir durum kalmaz. Yalnız kalbin doğal yapısının üzerindeki siyah boya kişiye hep zarar ve içten içe rahatsızlık verir.

İnsan günah işlediğinde vicdanının bağlı olduğu ilahi yasa yolundan sapmakta ve bu durum manevi bir sıkışıklık hali doğurmaktadır. Böylece insan yaptığına pişman olmakta, kendisine karşı duyduğu saygıyı kaybetmekte ve deyim yerindeyse kendisini kirlenmiş gibi hissetmektedir. Bu durum, kişide kendisine karşı nefret doğurur. Yalnız bu noktada insan, günah işlemekten önce sahip olmadığı bir bilince de sahip olur ve bulanık olan bakışı keskinleşir. Günah işleyerek düştüğü dezavantajı avantaja dönüştürme noktası tam da burasıdır. Kişi bu noktada Allah'a ve vicdanına yöneldiğinde bu defa, işlediği günahın kendisini soktuğu daralma, pişmanlık, öz saygı kaybı, kirlilik ve öz nefret gibi durumlar olumlu planda kendisini günahattan önceki halinin ötesine götürecek bir görevi üstlenir. Dolayısıyla ardından tövbe ile eksisi silinip artıya geçildiği takdirde günahın, insanın ilerlemesi için bir araç olduğu düşünülebilir. Belki de bu sebeple insana takvâ ilham edildiği gibi fücûr da ilham edilmiştir.

<sup>52</sup> el-Mutaffifîn 83/14

<sup>53</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), “Zühhd”, 29.

İnsanın, fücûr kodundan kaynaklı ihlal edici davranışlarını tövbe ile gidermesi, genelde evrende özeld dünyada cari tabii akışı ihlal eden durumların yine sistemin kendisi tarafından tamir edilmesi durumunu hatırlatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında evrendeki tabii seyrin korunması bağlamında bozuklukların sistem tarafından giderilmesi ile insan tarafından tabii seyri bozan edimlerin yine kendisi tarafından tövbe mekanizması ile düzeltilmesi arasında bir tevhid portresinin olduğu dikkat çekmektedir. Tövbe mekanizmasının salih amel ile bağı bulunmaktadır. Zira salih amel, evrende hâkim yasalara uygun davranış geliştirmektir. Tövbe de yasalardan çıkış söz konusu olduğunda tekrar yasalara dönme faaliyetidir.<sup>54</sup> Bu noktada ibadetler, salih amel için teorik zemini oluşturmakta ve teşvik edici bir görev üstlenmektedir. Abdest nasıl ruhen temiz olmanın ve ruhu arındırmanın sembolik bir uygulaması ise ibadetler de kişinin ilahi yasalar düzenine uygun davranışlar geliştirmesi için bir araçtır.

Her eylem ya da edim çevreyi olumlu ya da olumsuz açıdan etkiler. İnsan dışındaki varlıkların eylemleri zahirde olumsuz planda gözükse bile aslında sistemi bozucu nitelikte değildir. Bu noktada insan, edimleri ile diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Onun bütün edimlerinin sistem lehine olması mümkün değildir. İnsansız evrendeki işleyişin sembolü olarak da düşünebileceğimiz meleklerin, Allah'ın insanı halife olarak yaratmasına karşı çıkmaları da bu yüzden olsa gerektir. Sözü edilenler kapsamında insan, tövbe mekanizması ile sistem bozucu eylemlerinin olumsuz etkilerini ortadan kaldırmakla yükümlüdür. Bu mekanizma onu, deyim yerindeyse evrendeki tamir ve restorasyon eksenli ilahi ahenge katacak bir hüviyet arz etmektedir.

Hata sonrası kendisinden çıkılan iyilik haline tekrar dönülmesi için iki algının zihinden atılması ve onların yerine yenilerinin kuşanılmış olması gerekmektedir. Bunlardan birincisi -Kur'ân'daki insan gerçeği gereğince- insanın mutlak anlamda karanın ve lekenin hiç dokunmadığı bir beyazlığa sa-

---

<sup>54</sup> “Erkek olsun kadın olsun mümin olarak kim salih amel işlerse ona mutlaka güzel bir yaşam sunarız. Mükâfatlarını da yaptıklarının en güzeli ile veririz.” (en-Nahl 16/97) âyetinde iman ve salih amelin bir sonucu olarak zikredilen “hayat-ı tayyibe” yi de ruh sağlığı ekseninde düşünmek mümkündür. Buradaki salih amelin hem normal şartlarda hem de yasaları ihlal eden işlerden sonraki amelleri kapsadığı düşünülebilir. Zikri geçen ayattaki “hayat-ı tayyibe” ile ruh sağlığı arasındaki ilişki kuran yaklaşım için bk. Salarifer, *Ruhsal Hijyen*, 28.

hip olamayacağı düşüncesidir. Bu düşünce, hayat sayfasi lekelenen ve daralma, pişmanlık, öz saygi kaybı, kirlilik ve öz nefret gibi duygulara sürüklenen kişiye “her beşer şaşar” bilgisiyle bir ferahlık getirecektir. İkinci algı ise lekenin temizlenme imkânına dairdir. İşte bu noktada “tövbe” kavramı devreye girmekte, Hz. Âdem başta olmak üzere birçok peygamberin hata ettiği ama bunu tövbe ile izale ettiği düşüncesi zihinlerde belirmektedir. Bu durumda Kur’ân’da peygamberlere dair aktarılan hatalar düşünüldüğünde “sıradan insanlardan başka seçkin insanlar da şaşmıştır” bilgisiyle tekrar iyilik haline dönüşte bir anahtar daha elde edilebilir. Nitekim Allport, sağlıklı birey ile nevrotik birey arasındaki farkı açıklarken sağlıklı bireylerin geleceğe baktıklarını sağlıklı olmayanların ise haldeki durumlarını ortaya çıkaran geçmişteki olaylarda takılıp kaldıklarını belirtmektedir.<sup>55</sup> Dolayısıyla insan gerçeğine ve peygamberlerin hayatlarına dair doğru bilgi kişinin günahında takılıp kalmasını önleyecektir.

Kişinin iyilik haline dönmesi için insanın iyilik ve kötülük yönleri olan özüne, bu özün örneklenmesi babında peygamberlerin hatalarına ve “ilahi öz”e dair bilgi sahibi olması gereklidir. Bu noktada doğru bir Allah algısı, tövbe kavramıyla ilişkili olarak benimsendiğinde ruh sağlığına sunulacak katkı artacaktır. Bu bağlamda rabbin nefesine rahmeti yazdığı, rahmetinin her şeyi kuşattığı da bilinmelidir.<sup>56</sup> Böylece gusül abdestinde iğne ucu kadar kuru yerin bırakılıp bırakılmadığını deyim yerindeyse büyüteçle arayan “kusur arayan” Allah algısından, iyi niyetle ve mümkün merteye dikkatlice yapılan bir eylemdeki hataları örten, merhameti bol bir Allah algısına yol alınacaktır. Sahih bir Allah algısıyla bağlantılı olarak Allah’ın tövbe edenlerin tövbesini kabul ettiği ve edebileceği gerçeğiyle buluştuğunda ise kişinin vicdaniyla daha barışık biçimde iyilik haline dönmesi mümkün olacaktır. Bu durum neticesinde geçmiş günahlarının bilincinde olmakla birlikte onlarda takılıp kalmayan, insan gerçeğini kavrayan, Allah’ın merhametine güvenen, peygamberlerin bile hata yaptığını ama bu hatalarına tövbe ettiklerini bilen kişi geçmişteki hataları için Allah’a dayanacaktır. Böylece ruh sağlığı tanımlarında vurgulandığı üzere işlediği günahlara takılıp kalmanın beraberinde getirdiği ruh hastalıklarından korunacaktır.

<sup>55</sup> İlgili görüş için bk. Salarifer, *Ruhsal Hijyen*, 26.

<sup>56</sup> İlgili âyetler için bk. el-En’âm 6/54; el- A’râf 7/156.

## Sonuç

İnsan, yaratılışındaki fücûr kodu dolayısıyla hatasız olamayacak bir varlıktır. Kur'ân'da, nefse hem takvânın hem de fücûrun ilham edildiğini belirten âyet bu durumu veciz biçimde ifade etmektedir. Buna ilave olarak Kur'ân'da fücûr kodundan kaynaklı olmak üzere insanın bazı olumsuz nitelikleri üzerinde durulmaktadır. Bu noktada nankörlük, acelecilik, zâlimlik, cahillik, Allah'a karşı düşmanlık, sabırsızlık ve cimrilik gibi vasıflardan bahsetmek mümkündür. İnsan için sözü edilen yaratılışsal durum, seçkin insanlar olan peygamberler de dâhil olmak üzere tüm insanları kapsamaktadır. Kur'ân'da genel olarak insana dair zikri geçen olumsuz özellikler yanında peygamberlerin hatalarına da yer verilmesi bu duruma işaret etmektedir. Kur'ân'da Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. Musa, Hz. Yunus ve Hz. Peygamber'i bu kapsamda zikretmek mümkündür. Kur'ân'ın bize sunduğu söz konusu yaklaşım, odaklanılması gereken noktanın hata değil de tövbe olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta hatanın tövbe ile buluşmasının insanın manevi gelişimi için vazgeçilmez olduğu ve böyle bir mekanizmanın ilahi irade tarafından özellikle dizayn ve tercih edildiği söylenebilir.

İnsanın behemahâl hata yapacak bir varlık olması, bu noktada insanların seçilmişleri olan (müctebâ/mustafâ) peygamberlerin de bu alana dâhil olması, hata ve günaha kayarak daralma, pişmanlık, öz saygı kaybı, kirlilik ve öz nefret duygularıyla boğuşan insanoğlu için can veren bir soluk mesabesindedir. Zira insanın hata ve günah ile düştüğü söz konusu durum, dünyevi anlamda onu daralttığı gibi uhrevi anlamda da ümitsizlik üzerinden şeytanın ellerine bırakabilecek bir niteliğe sahiptir. Bu noktada hataya sapan kimse için iki anahtarın mevcut olduğu söylenebilir. Bunlardan birincisi, hatanın insana ait yaratılışsal bir kodun uzantısı olduğu bilincine sahip olunmasıdır. Bu bilinç, kişiyi "hiç lekelenmemiş beyazlık" gibi ütöpik bir yaklaşımdan uzaklaştırarak insanın beyazlığına illaki az ya da çok bir karanın bulaşacağı algısına kavuşturacaktır. Bu noktada ikinci anahtar devreye girecek ve insan, Allah katında bembeyazlığın makbul olmasından çok lekelenmekle birlikte aklanmışlığın değerli olduğunu görecektir. Bu ise tövbe mekanizmasının devreye girmesiyle mümkün olacaktır.

Sözü edilen iki anahtar dışında rabbın, özüne merhameti yazdığı, rahmetinin her şeyi kuşattığı ve kusur arayan değil kusurları örten ve tövbeleri

kabul eden bir varlık olduğu algısı benimsendiğinde kişinin, günah ile zedelediği iyilik haline dönmesi kolaylaşacaktır. Bu noktada, günah ile dengeden (adl) şaşan ve buna bağlı olarak içsel iyilik halinden uzaklaşan insan tekrar tesviye ve adl haline kavuşarak hayat yolunda yürüyebilecek bir ruh sağlığına erişecektir.

### Kaynakça

- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bebek, Adil. "Günah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Baltaş, Zuhâl. *Sağlık Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2004.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebü'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şîrâzî eş-Şafi'î. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. Thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk - Muhammed Ahmed el-Atraş. 3 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dârü'r-Reşid, 2000.
- Çağrıncı, Mustafa. "Adalet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Ebü Dâvûd, Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. İzzet Ubeyd ed-Deaâs, Adil es-Seyyid. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1418/1997.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
- Gencer, Nevzat; Gencil, Muammer. (ed.). *Din Psikolojisi*. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2021.
- Harman, Ömer Faruk. "Günah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşki eş-Şâfiî. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed- Muhammed es-Seyyid Reşad. 15 Cilt. Giza: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbn Mâce, Ebü Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'lmesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut-Dımaşk: el-Mektebül-İslâmî, 1984.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğb. *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.



- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsîr*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dîmaşkî. *Meḥâsinü't-te'vîl*. y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Ḳur'ân ve'l-Mübeyyinü limâ Tazammenehû mine's-Sünneti ve Âyi'l-Furkân*. Thk. Dr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. thk. Ertuğrul Boynukalın - Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınları, 2005.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzil ve ḥakâ'iku't-te'vîl*. Thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Öztürk, Orhan; Aylin, Uluşahin. *Ruh Sağlığı ve Bozuklukları I*. Ankara: Nobel Tıp Kitabevleri, 2011.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1981.
- Salarifer, Muhammed Rıza Salarifer vd. *İslâmî Kaynaklar Işığında Ruhsal Hijyen*. Çev. Kenan Çamurcu. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Taycan, Okan; Coşkun, Bülent. (çev.ed.) *Ruh Sağlığını Güçlendirme, Kavramlar-Kanıtlar-Uygulamalar (Promoting mental health: concepts, emerging evidence, practice: summary report)*. Ankara: Türkiye Psikiyatri Derneği, 2020.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u'l-kebîr*, Thk. Beşşar Avvad Maruf. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmi, 1998.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-Basît*. Riyad: Câmi'atü'l- İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye İmâdetü'l- Bahsi'l-İlmî Silsiletü'r-Resâilil-Câmi'iyye, H 1430.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. Hak Dini Kur'ân Dili. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eḳâvil fi vücûhi't-te'vîl*. Thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcud- eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Abikan, 1998.

# Uzletin Ruh Sağlığına Faydaları ve Fiten Hadisleri Bağlamında Modern Dnemde Uzlet\*

*Dr. ğr. Üyesi Mustafa TATLI*

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslmi İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı,  
mustafa.tatli@dpu.edu.tr ORCID: 0000-0001-7573-2896

## z

İnsanın yalnız kalmaya duyduğu ihtiyaç insanlık tarihi kadar eskidir. Hz. Peygamber'in hadislerinde ise mutlak olarak değil belli şartlarla yalnız kalmaktan bahsedilmiştir. Hz. Peygamber, siyas anlamda kime tabi olunacağının bilinmediği fitne yani kargaşa ve karşılılık dnemlerinde uzleti bir zm yolu olarak sunmuştur. Ancak hadislerde geçen fitnenin her dnem farklı yorumlanabilmesi ve fitne olmaksızın uzlete başvurulması nedeniyle sonraki dnemlerde uzlet mi yoksa ihtilatın mı daha faydalı olduğu tartişılmıştır. Tasavvuf alanında uzlet, tarikatlar dnemiyle birlikte kişinin nefsinin terbiye etmesinde başvurulan yntemlerden biri olan halvet şeklinde disipline edilmiştir. Sresi ve şartları hakkında tartişmalar olsa da uzlet, İslm'ın insanların ruh sağlığını korumasında kayda değer bir kazanımıdır. İnsanların kendi zn ve amacını unuttuğu, teknoloji kullanımının bir bağımlılık haline geldiği modern dnemde, İslm'ın uzlet ve ihtilat dengesi daha da nem kazanmıştır. Bu çalışmada, sosyal medya ve internetin amacı dışında kullanılmaması, bu meceralardaki yapay mutluluklara aldanılmaması ve bilinçsiz bir yalnızlığa dşlmemesi için uzlet ğretisinden yararlanmanın imkn ele alınmıştır. Sonuç olarak uzletin, teknoloji bağımlılığın nlenmesine ve ruh sağlığının korunmasına bazı katkılar sunabileceği tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Uzlet, Fitne, Ruh Sağlığı, Modern Dnem.

## Assessment of a Contemporary Commentary About Two Hadiths of the Prophet Muhammed in Terms of its Effect on Person's Mental Status

### Abstract

The need for man to be alone is as old as human history. Prophet Mohammad (pbuh) mentions in the hadiths that being alone under certain conditions is proper. The Prophet (pbuh) presented seclusion as a solution in times of turmoil and reciprocity when it is not known to whom a man would be subject in the political sense. However, since it is not clear what is

---

\* Bu alışma, 09-11 Eylül 2022 tarihleri arasında Kütahya Dumlupınar niversitesi'nde çevrimiçi olarak düzenlenen Ruh Sağlığı ve Din - Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumu'nda "Fitne Dnemiyle İlişkisi Bağlamında Uzletin Ruh Sağlığına Etkisi: Yeni Bir Yaklaşım Denemesi" başlığıyla sunulan bildirinin genişletilmiş halidir. Katkıları için değerli meslektaşım Ali Sever'e teşekkr ederim.

meant by seclusion in the hadiths, the necessity of seclusion has been emphasized at different levels from the first century to the present day. On the other hand, seclusion, which is mostly dealt with in terms of its relationship with the period of fitna, was disciplined in the form of halvet, which is one of the methods used in training one's self in Sufi culture. In addition to these processes, it has been discussed from an early period whether seclusion or coexistence is more beneficial. Although it has been discussed in terms of whether seclusion is necessary or not, it can be seen as a remarkable achievement of Islam. In the modern era, when people forget their purpose and the use of technology has become an addiction, the balance of seclusion and coexistence in Islam has gained even more importance. In this study, the possibility of benefiting from the teaching of seclusion is discussed because it may help to use social media and the internet for good purposes and not fall into unconscious loneliness. As a result, this study has emphasized that seclusion may contribute to preventing technology addiction and protecting mental health.

**Keywords:** Hadith, Seclusion, Fitna, Mental Health, Modern Era.

## Giriş

İnsanoğlu yeryüzünün imkanlarından daha fazla yarar sağlamak adına her geçen gün yeni buluşlara, teknolojik gelişmelere imza atmaktadır. Özellikle çağımızda kaydedilen yeni gelişmelerin hayatı son derece kolaylaştırdığı açık şekilde görülmektedir. Ancak modern çağ, faydaların yanında insanın ruh sağlığını olumsuz yönde etkileyen hastalıkları da beraberinde getirmiştir. Geçmiş dönemlerde öfke, korku, hüzn ve vesvese gibi ruhsal bozukluklar ve bunların tedavi yöntemleri üzerinde durulurken<sup>1</sup> çağımızda yalnızlık, intihar düşüncesi, stres, öğrenme güçlüğü, depresyon, bağımlılık, dikkat eksikliği, kendine zarar verme gibi yeni bozukluklar ruh sağlığının kapsamına eklenmiştir.<sup>2</sup> Hatta her biri ayrı araştırma sahalarında incelemeye tabi tutulmaya ve tedavi edilmeye başlanmıştır. Ruh sağlığının korunmasına yönelik girişimlerden biri de din düşünce sahasında görülmüştür. Ni-

---

<sup>1</sup> Klasik kaynaklar arasında ruh sağlığıyla ilgili hastalıklar ve tedavi yöntemleri için örnek olarak bk. Ebû Zeyd Ahmed el-Belhî, *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs: Beden ve Ruh Sağlığı*, ed. Nail Okuyucu - Mehmet Zahit Tiryaki (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012), 416-560.

<sup>2</sup> Ruhsal bozukluk ve çeşitleri hakkında bilgi için bk. Özcan Köknel, *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı* (İstanbul: Alfa Yayınları, 1999), 228-376.

tekim din-ruh sağlığı ilişkisine yönelik çalışmalar her geçen gün artmaktadır.<sup>3</sup> Bu kabilden olmak üzere özellikle tasavvuf sahasında bireyin iradesini terbiye ederken başvurduğu uzletin ruh sağlığına etkisi üzerinde durulabilir. Birey uzlet yani yalnız kalmak suretiyle kendi iç muhasebesini yaparak hem kendi ile hem de çevresiyle uyum içerisinde içinde yaşayabilir. Ancak hem modern çağın getirdiği hızlı yaşam biçimi hem de yalnızlık kavramının bugün olumsuz bir algıya dönüşmesi, uzlete dair teklifler sunularak yeni bir uzlet fikrini gerekli kılmaktadır. Diğer taraftan uzletin temel dayanağı olan hadislerde, uzletin fitne döneminde başvurulması gereken bir yöntem olması dikkate alınırca modern çağ ile fitne dönemi arasında bir bağın kurulmasının mümkünlüğü irdelenmelidir. Böylece fitne ve uzlet ilişki üzerinden modern çağda görülen ruhsal bozuklardan biri olan teknoloji bağımlılığıyla mücadele edilmesi adına uzlet bir çözüm noktası olarak görülebilir.

### A. Uzlet ve Ruh Sağlığına Etkisi

Uzlet, bireylerin nefislerini kontrol etme, kemal noktasına ulaşma yolunda tercih edilen metotlardan biri olarak görülmüştür. Bu ve benzeri faydalarından bahsetmeden önce uzlet ve uzlete yakın kavramlara işaret edilmesi gerekir. Sonrasında uzletin faydalarına değinilebilir.

#### 1. Uzlet ve Uzletle İlişkili Yakın Kavramlar

Kenara çekilme, ayrılma, uzaklaşma, inzivaya çekilme gibi kelime anlamlarını içeren uzlet,<sup>4</sup> terim olarak “belirli bir ruhsal olgunluğa ulaşmak amacıyla dünya hayatından ve sosyal çevreden uzaklaşarak arzuları sınırlandırmaya çalışmak, münzevi bir yaşam sürmek” demektir.<sup>5</sup> Tanımdan da anlaşılacağı üzere uzlet öğretisi, bireyin manevi yönden kemale ulaşmak için baş-

<sup>3</sup> Dinî inancın ruh sağlığına etkisine dair örnek bir çalışma için bk. Hüseyin Peker, *Ruh Sağlığı ve Dini İnanç* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017).

<sup>4</sup> Ebü'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 11/440; Seyyid Şerîf el-Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşîlî (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 227.

<sup>5</sup> Şinasi Gündüz, “Uzlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/255.

vurduğu yöntemlerden biri sayılmıştır. Bu yönüyle sadece İslâm, Hristiyanlık ve Yahudilik için değil Hint dinleri ve Maniheizm gibi inançlarda<sup>6</sup> hatta kadim dönemlerdeki Mısır dinlerinde müridlerin eğitim süreçlerinde uzletin yer aldığı rivayet edilmiştir.<sup>7</sup> İslâmiyet içerisinde ise uzlet daha çok tasavvuf disiplininde sūfînin manevi mertebeleri kat etmesinde önemli bir metot olarak kabul edilmiştir. Buna göre sūfî, nefsin terbiye etmek ve Allah'a daha yakın olmak için sakin bir mekâna çekilip dünyevileşmeyi en az seviyeye indirerek, tefekkür ve zikirle iştilal eder.<sup>8</sup>

Uzlet için, halvet ve erbain/çile gibi ıstılahlar da kullanılır. Halvet, zihinsel odaklanmayı ve riyazeti gerçekleştirmek için, şeyhin müridini dış dünyadan soyutlanmış bir mekâna koymasındır.<sup>9</sup> Erbaîn yani Farsça kullanımıyla çile, müridin kırk gün boyunca bir şeyh nezaretinde karanlık bir odada belli kurallara göre ibadetle meşgul olarak nefsini eğitmeye çalışmasıdır.<sup>10</sup>

İlk dönemlerde uzlet kavramı her türlü uzaklaşma için kullanılırken yakın anlamlar içeren halvet için tarikatlar dönemiyle birlikte belli bir adab, süre ve mekân belirlenmeye başlamış, neticesinde düzenli bir halvet uygulaması söz konusu olmuştur. Bu tür halvet uygulaması için yakın anlamlardaki erbain/çile kavramları da tercih edilmiştir.<sup>11</sup> Uzletle ilişkili olan diğer iki kavram ise “celvet” ve “halvet der encümen”dir. Celvet, halvetten fayda sağlandıktan sonra toplum içerisine dönülmesiye, <sup>12</sup> halvet der encümen

---

<sup>6</sup> İslam dışındaki dinlerin uzlet anlayışları için bk. Gündüz, “Uzlet”, 42/255-256; Bedir Aydın, *Kur'an-ı Kerim'de Uzlet Olgusu* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 10-15.

<sup>7</sup> Mahmud Erol Kılıç, *Hermesler Hermes* (İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017), 27.

<sup>8</sup> Süleyman Uludağ, “Uzlet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/256.

<sup>9</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2009), “halvet”, 249.

<sup>10</sup> Çilenin tanımı ve adabı hakkında bilgi için bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, “Erbaîn”, 146.

<sup>11</sup> Halim Gül, “Tasavvufî Bir Kavram Olarak Halvetin İnsânî Boyut Açısından Kur'ân ve Sünnete Dayalı Olarak Değerlendirilmesi”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 7 (2020), 66.

<sup>12</sup> Süleyman Uludağ, “Celvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/273.

halk içinde yaşarken kalben Allah ile beraber olmaktır.<sup>13</sup> Her iki kavram da daha geç dönemlerde görülmüştür. Halkın sıkıntılarına katlanarak halk içinde yaşamak anlamına gelen “ihtilat” kavramı, uzletin gerekip gerekmediği konusundaki tartışmalarda sıkça işaret edilmesi yönüyle uzletle ilgili kavramlar arasında yer almıştır.<sup>14</sup>

Uzlet öğretisinin tasavvuf içerisindeki tüm ekollerce nefsi terbiye metodu olarak kabul görmesi daha geç dönemlere rastlamaktadır. Tarikatlar dönemi öncesindeki sûflerin, uzlet hakkında farklı kanaatlere sahip olması bu hususa işaret eder. Örneğin Dârânî (ö. 215/830), Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859 [?]), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), Ebû Ali ed-Dekkâk (ö. 405/1015) ve Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) gibi isimler çeşitli şekillerde uzleti tenkit ederken; Fudayl b. İyaz (ö. 187/803), Ebû Bekir el-Verrâk (ö. 280/893), Seri es-Sakatî (ö. 251/865), Sehl et-Tüsterî (ö. 283/896), Ebû Talib el-Mekkî (ö. 386/996) gibi sûfler ise uzleti gerekli görmüş, kendileri de uzlete girmişlerdir. Hatta aynı sûfî iki farklı değerlendirmeye de gidebilmiştir. Mesela Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), şöhret için halktan uzaklaştığını düşündüğü halvet ehlini tenkit etmiş, diğer taraftan ahlaki bozulmaların görüldüğü dönemlerde uzletin gerekliliğine vurgu yapmıştır.<sup>15</sup> Her ne kadar ihtilaf varmış gibi görünse de sûflerin geneli, uzlet uygulamasını ömür boyu değil hayatın akışı içinde belli bir döneme hasretmişlerdir. Özellikle insanların içerisinde karışıp onların eziyetlerine sabreden kişinin, bunu yapmayan dan daha hayırlı olacağını belirten hadisler, birçok sûfînin ihtilatı öncesinde etkili olmuştur.<sup>16</sup> Ayrıca aşağıda işaret edileceği üzere uzleti gerekli gören hadislerin fitne dönemiyle ilişkili olmasından yola çıkarak bazı sûfler sadece fitne dönemlerinde uzletin gerekliliğine vurgu yapmışlardır.<sup>17</sup> Diğer

<sup>13</sup> Süleyman Uludağ, “Halvet Der-Encümen”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/387.

<sup>14</sup> Süleyman Uludağ, “Halvet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/386-387.

<sup>15</sup> Sûflerin ihtilat ve uzleti tavsiye eden sözlerini toplu şekilde görmek için bk. Necdet Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995), 54-68.

<sup>16</sup> Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, “Uzlet”, 672.

<sup>17</sup> Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 53.

tarafından sūfîlerin dışındaki bazı alimlerin de erken dönemlerden itibaren uzletin mi yoksa ihtilatın gerekliliği konusunda düşüncelerini belirttiği görülmüştür. Hattâbî'nin her iki konudaki görüşlerin delillerini incelediği eseri örnek olarak verilebilir.<sup>18</sup> Sonraki dönemlerde ise İmam Gazzâlî, uzletle ilgili farklı görüşleri toplayarak genel bir değerlendirme yapmıştır.<sup>19</sup>

Gerek uzlete yakın kavramların çıkışı gerek uzletin gerekliliğiyle ilgili farklı görüşler, uzletin, tasavvuf geleneğinde adabı ve şartları olan bir disiplin haline gelmesinin belli bir süreçten sonra gerçekleştiğine işaret eder. Buna göre sūfîler, uzleti öven hadis ve alimlerin sözleri, siyasî kargaşalar, ahlakî bozulmalar gibi sebepleri dikkate alarak belli dönemlerde uzleti tavsiye etmiş, ihtilatın faydalarını dikkate alarak uzletin hayat boyu devam etmesini uygun görmemişlerdir.<sup>20</sup> Tarikatlar döneminde ise mezkûr şartlara bakılmaksızın bireyin kendi gelişimi için uzlete çekilmesi, şartları ve adabı belli olan bir yöntem haline gelmiştir. Nitekim bu dönemde uzletten çok halvet kavramı kullanılmıştır.<sup>21</sup> Bu dönemde tarikatlara göre bazı uygulamalar değişmekle birlikte genellikle süresi kırk gün olan halvette, az yemek, az konuşmak, az uyumak, zikir yapma, tefekkür etme gibi usuller vardır.<sup>22</sup> Halvetin sonunda ise sūfînin kalbinde düşüncelerin/havâtırın görülmesi beklenir. Ancak havâtırın bir mürşid gözetiminde yorumlanması gerektiği özellikle

---

<sup>18</sup> Ebû Süleyman el-Hattâbî, *el-Uzle*, thk. Yasin Muhammed es-Sevvâs (Beyrut: Daru İbn Kesir, 1990).

<sup>19</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Daru'l-Marife, 1983), 2/221-226; Uzlet-ihtilat tartışmasının sonraki dönemlerde de devam ettiği görülmüştür. Örnek olarak bk. İbn Teymiyye, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, thk. Amir Cezzar - Enver Baz (İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2005), 10/425-430.

<sup>20</sup> Sūfîleri uzlete iten sebepleri toplu olarak görmek için bk. Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 69-78.

<sup>21</sup> Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 95.

<sup>22</sup> Halvetin adâbı ve şartları hakkında bilgi için bk. Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 96-106; Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, "Halvet", 249; Halim Gül, "Tasavvufî Bir Kavram Olarak Halvetin İnsânî Boyut Açısından Kur'ân ve Sünnete Dayalı Olarak Değerlendirilmesi", *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 7 (2020), 67-70. Halvet metodu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mahmud Esad Erkaya, *Manevi Eğitim Metodu Olarak Halvet* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022).

belirtilmiştir.<sup>23</sup> İbnü'l-Cevzî ve İbn Teymiyye gibi bazı alimler ise sûflerin halvet uygulamalarını ve neticesindeki bazı hususları tenkit etmişlerdir.<sup>24</sup> Diğer taraftan bu isimlerden başta Hâris el-Muhâsibî, Kuşeyrî ve Gazzâlî gibi bazı sûfî alimler uzlet kapsamında nefisle baş başa kalmanın sebep olduğu bazı zararlara, halvet boyutunda ise havâtırın şer olanlarına işaret etmişlerdir.<sup>25</sup>

## 2. Uzletin Ruh Sağlığına Faydaları

Sûfler -hakkında bazı tartışmalar olsa da- uzlete erken dönemlerden itibaren nefisle muhasebe ve ruh sağlığını korumada amacıyla başvurmuş ve uzleti bir yöntem olarak kabul etmişlerdir. Önceki dönemlerde daha çok toplumsal sebeplerden dolayı uzlete başvurulurken halvet anlayışıyla birlikte bireyler kendi iç dünyasıyla hesaplaşmak için toplumdaki uzaklaşma yoluna gidebilmiştir. Başka bir ifadeyle her birey kendi ihtiyaç duyduğu dersi almak için halvete girmeyi amaçlamıştır. Buna göre daha çok topluma yönelik bir tepki olan uzletin, bireysel bir tercih olan halvetten daha geniş kapsama sahip olduğu ifade edilebilir. Her ikisinin de ruh sağlığına olumlu katkıları olmakla birlikte klasik kaynaklarda daha geniş bir kavram olduğu için genellikle uzletin faydalarından bahsedilmiştir. Ancak bu faydaların sürekli değil belli dönemlerde tercih edilen uzlet için zikredildiği unutulmamalıdır. Nitekim uzlet bahisleriyle birlikte ihtilatın faydalarının da ele alınması, bu hususu teyit eder.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> Halvetin neticeleri hakkında detaylı bilgi için bk. Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 110-117.

<sup>24</sup> Uludağ, "Halvet", 15/387.

<sup>25</sup> Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 84-86, 114-117.

<sup>26</sup> Uzlet ve ihtilatın faydalarının bir arada ele alınmasına dair örnek için bk. Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/226-243; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *Minhâcü'l-kâsîdîn ve müfîdü's-sâdikîn*, thk. Kâmil Muhammed el-Harrât (Dimaşk: Darü't-Tevfik, 2010), 1/464-480; Muhammed b. Yûsuf Şemsuddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981), 1/110-111; Hâfiz Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 13/43; Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn el-'Aynî, *Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/163.



Uzletin faydaları, bu konuyu en güzel şekilde tasnif eden Gazzâlî merkeze alınarak aktarılabilir. Gazzâlî, uzletin faydalarını altı başlıkta toplamıştır. Bu başlıklara ve kısaca içeriğine işaret edilebilir:

“1. Uzlet, bireyin kendisini ibadete verme, tefekkür etme ve Allah’a yönelme alışkanlığı kazanmasını sağlar. Bu huşuların gerçekleştirmek için insanların arasından bir süre uzaklaşmak gerekir. Hz. Peygamber’in Hira Mağarası’nda inzivaya çekilip peygamberlik nuru güçleninceye kadar burada uzlette kalması, bu hususa verilecek en güzel örnektir. Ancak yetkin insanların tek başına kalarak tefekkür ve iradesini terbiyesinde daha başarılı olacakları unutulmamalıdır.

2. Uzlet, daha çok insanlar arasında yaşamaktan kaynaklanan gıybet, iyiliği emredip kötülüğe karşı çıkamama, riya ve başkalarının kötü huylarını edinme eğiliminden kaçınmayı sağlar. İnsanlar arasında yaşarken kaçınılmaz olan birini çekiştirmek, suskun kalınsa bile böyle konuşmalara şahit olmak ve karşı çıkılsa insanlar tepkisine maruz kalmak gibi hasletler uzletle azaltılır. İyiliği emretmek ve kötülükten sakındırmak gerektiğiyle ilgili ayet ve hadislerin yüklediği sorumluluk kapsamına girmemek için uzlete başvurulabilir. Herkesin memnun kalacağı şekilde davranmak, kişiliği yıkıcı bir hastalık olan riya sürükler. Uzlet, böyle sahte davranışlardan uzaklaşma imkânı verir. İnsan doğası gereği çevresindekilerden etkilendiği için kötülerle oturma alışkanlığı ve kötülüklerin sürekli görülmesi, giderek kötülüğün benimsenmesine sebep olur. Bundan dolayı erdemli insanlarla beraber yaşama imkânı olmazsa kötülerden uzak durmak için uzlete çekilmek daha hayırlıdır.

3. Uzlet, fitne ve karmaşadan uzak kalarak bireyin dinini ve nefsinin koruma imkânı verir. Peygamberimizden nakledilen birçok hadiste, emanetin ve verilen sözlerin yerine getirilmediği, kargaşa ve fitnelerin hâkim olduğu zamanlarda uzlete çekilmesini tavsiye ettiği görülür. Bireyler bu durumlarda uzleti tercih edebilirler.

4. Uzlet, insanların şerlerinden emin olmayı sağlar. Kişilerin hayatları boyunca gizli kalmasını istediği bazı kusurları olabilir. İnsanlar arasında yaşarken ister istemez bu kusurlarını anlatma ihtiyacı hasıl olur. Sonucunda ise bu bilgilerine sahip olanların kötülüklerin maruz kalabilir, ruhsal yönden olumsuz etkilenebilir. İnzivaya çekilmesi durumunda ise insanlardan gelecek kötülüklerden emin olunabilir.

5. Toplum içinde yaşarken insanların beklentilerini karşılamak zorunda kalır. Tam olarak insanları memnun etmek ise zordur. Bundan dolayı kişinin kendisiyle ilgileceği bir sakin bir ortamda yaşaması daha faydalı olur. Diğer

taraftan uzlete çekilmek bireyin de başkalarından bir şey gelebilir beklentisine girmesini engeller.

6. Uzlet, çekilmez insanlara katlanmak zorunluluğunu da bertaraf eder. Zira çekilmez insanlarla oturmak zihni yorduğu gibi ruhu da bunaltabilir.”<sup>27</sup>

İmam Gazzâlî, ilk ikisi dışındaki faydaların daha çok dünyayla ilgili olduğunu belirtmekle birlikte hemen hepsinin dini bir boyutunun olduğuna dikkat çekmiştir. Daha sonra ise ilim öğrenme, başkalarına yararlı olma, adab öğrenme gibi başlıklar altında ihtilatin faydalarına işaret etmiştir.<sup>28</sup> Böylece yukarıda işaret edildiği üzere hayatın tamamını uzlete hasredilemeyeceğini, cemaatten tamamen uzaklaşmanın uygun olmadığını, uzletin şartlarının ve gerekliliğinin kişiye ve zaman göre farklılık gösterebileceği vurgulamıştır.<sup>29</sup> Ruh sağlığına faydaları açısından bakıldığında ise hemen her maddenin ruh sağlığına etkisinden söz edilebilir. Buna karşın özellikle bireyin kendi iç dünyasına dönerek kişiliğinin, eylemlerinin farkına varması ve dış dünyadan gelecek kötülükleri görerek onlardan sakınması, ruh sağlığı yönüne daha çok hitap etmektedir. Diğer bir ifadeyle mezkûr faydaları çoğalmak mümkünse de ruh sağlığı yönünden belirgin faydalar; bireyin hem başkalarına zarar vermemesi hem kötülüklerden emin olması hem de yaşamını kendisinin sevk etmesi olarak özetlenebilir.

Uzletin ruh sağlığına yönelik faydaları; uzletin süresi, uzletteki tefekkürün yoğunluğu ve uzlette elde edinilen kazanımların normal hayata aktarılması yönüyle bireyden bireye değişebilir. Uzletin özellikle tarikatlara has belli bir adap ve disiplinle uygulanan şekli olan halvette kırk günlük süre gereklidir ve mürşid gözetiminde yapılmalıdır.<sup>30</sup> Ancak uzlet için belli bir süre

<sup>27</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/226-236; Uzletin faydaları için ayrıca bk. Hattâbî, *el-'Uzle*, 39-58; Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 80-83; Mehmed Zahid Kotku, *Tasavvufi Ahlak 5* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1985), 11-17.

<sup>28</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/236-243.

<sup>29</sup> Gazzâlî'nin uzletle ilgili görüşleri hakkında ayrıca bk. Ebû Hamîd Muhammed el-Gazzâlî, *Minhâcû'l-âbidîn ilâ cenneti rabbi'l-âlemîn*, thk. Mahmud Mustafa Halâvâ (Beirut: Muessestü'r-Risâle, 1989), 96-102.

<sup>30</sup> Halvette takip edilecek esaslara örnek olarak Nakşibendiyye'nin Hâlidîyye kolunun Ziyâiyye şubesinde takip edilen uygulamaya bk. Hür Mahmut Yücer, “İtikaftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Ziyâiyye Ekolünde Bir Eğitim Yöntemi Olarak Halvet ve Dönüşüm”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2020), 5-6.

tayin edilmediği gibi eğiticinin gözetiminden de bahsedilmemiştir. Diğer taraftan yukarıda aktarılan nakillere göre uzlet, daha çok fitne dönemlerinde tavsiye edilen bir eylem olarak kabul edilmiştir. Bu hususlar dikkate alındığında modern dönemde uzletin imkanından söz edilebilir mi? Ya da uzlet uygulamasının disipline edilmiş hali olan halvet dışında bir uzletin bugün için söz konusu olmadığı söylenebilir mi?

Her bireyin kendi düşüncesine göre bir uzlet tarifi yapması ve buna göre hareket etmesi mümkündür. Bu, günün bir vaktinde kısa süreli bir teffekkür olabileceği gibi özellikle modern dönemde görülen ve pandemi sürecinde giderek artan şehirden uzaklaşma şeklinde de olabilir. Ancak bunlar bireysel çıkarımlardan öte gitmeyecektir. Ayrıca modern dönemde şehirden uzaklaşmayı tek başına ve tam bir çözüm olarak kabul etmek zor olduğu gibi, ekonomik açıdan bütüncül bir çözüm değildir. Dolayısıyla uzletin temel çıkış noktası dikkate alınarak modern dönem için uzlete yeni açılımlar getirmek, uzletin modern dönemdeki imkanını sorgulamak suretiyle bireylerin ruh sağlığını korumasında yarar sağlanabilir. Bu yöndeki girişimler halvet uygulamasının modern dönemde devam ettiğini gösteren örnekler göz önüne alınarak yanlıştır.<sup>31</sup> Ancak halvetin süresi, mahiyetinin tam olarak bilinmemesi ve belli bir tarikat içerisinde uygulanıyor olması, tüm bireylerin bu yönetime başvurma imkanına sahip olmadığına işaret eder. Vakıada da modern dönemdeki halvet uygulamasının itikafa dönüşen örneklerinin görülmesi bu hususu teyit eder niteliktedir.<sup>32</sup> Bu sebeplerle, modern dönemde uzletin mahiyeti ve nasıllığına dair bazı önerilerde bulunulabilir. Bunun için uzlet ile uzletin temel müsebbibi kabul edilen fitne arasındaki ilişki temele alınarak modern dönemde uzletin imkanına değinilebilir. Bu hususa geçmeden hem belirtilen yöntemin hem de modern dönemde uzlete dair yapılacak

---

<sup>31</sup> Modern dönemde bir psikoloğun hem kendi halvet tecrübesini hem halvete giren bazı kişilerin tecrübelerini aktardığı hem de farklı kültürlerdeki halvet anlayışını karşılaştırdığı eseri örnek olarak zikredilebilir. Bk. Michael Mihriban Özelsel, *Halvette 40 Gün Psikolog Bir Dervişe'nin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*, çev. Petek Budanur Ateş (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2019).

<sup>32</sup> Nakşibendiyye'nin Hâlidîyye kolunun Ziyâiyye şubesindeki halvet uygulamasının itikafa dönüşümü örnek verilebilir. Bk. Yücer, "İtikaftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa", 4-10.

tekliflerin ibtidai girişimler olduğu hatırdta tutulmalı, farklı bakış açılarının olabileceğinin ön görüldüğü belirtilmelidir.

## B. Fiten Rivayetleri Bağlamında Modern Dönemde Uzletin İmkânı

Uzletin dinî temelleri Kur'ân ve hadisler üzerinden bina edilmiştir. Kur'ân'da yer alan İbrahim, Yunus, Yusuf, Musa peygamberlerin, Ashâb-ı Kehf ve Hz. Meryem'in kendi toplumlarından bir süre uzaklaşmaları, uzlet örnekleri olarak kabul edilmiştir.<sup>33</sup> Hattâbî ise peygamberlerin mezkûr örneklerine ek olarak Hz. Peygamber'in, müşriklerin eziyetlerinden kurtulmaları için ashabına Habeşistan'a hicret etmelerine izin vermesi ve kendisinin de Medine'ye hicret etmesine işarette bulunarak, fitne dönemlerinde uzletin peygamberlerin sünneti olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>34</sup> Ancak bu örnekler daha çok müşrik ve kafir toplumlardan uzaklaşma özelliği taşımaktadır. Nitekim Gazzâlî, müşriklerden uzaklaşmak kastedildiği için bu örneklerin uzletin delilleri arasında sayılmasını hatalı kabul etmiştir.<sup>35</sup> Diğer taraftan erken dönem tasavvuf eserlerinin bazılarında uzlet bahsi anlatılırken bu örneklerle işaret edilmediği dikkat çekmektedir.<sup>36</sup> Tasavvuf eserlerinde daha çok Hz. Peygamber'in "Yalnızlık bana sevdirdi." hadisinde<sup>37</sup> işaret ettiği üzere peygamberlik görevinin başlangıcında Hira mağarasında geçirdiği inzivası ve Ramazan ayının son on günü itikafa girmesi,<sup>38</sup> uzletin ve halvetin delilleri arasında sayılmıştır. Ancak İbn Teymiyye, peygamberlikten önceki

<sup>33</sup> Kur'ân'daki uzlet örneklerini toplu olarak görmek için bk. Aydın, *Kur'an-ı Kerim'de Uzlet Olgusu*, 73-96.

<sup>34</sup> Hattâbî, *el-'Uzle*, 8.

<sup>35</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 224-225.

<sup>36</sup> Örneğin Kuşeyrî uzlete delil olarak sadece uzletin fitne döneminde gerekliliğine dair hadislere yer verir. Bk. Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, thk. Mahmûd b. Şerif - Abdülhalim Mahmud (Kahire: Daru'l-Marife, ts.), 1/222.

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîh*, thk. 'Izzuddîn Dali vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), "Bedyü'l-vahy", 1; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh*, thk. Yâsir Hasen vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016), "İman", 252.

<sup>38</sup> Buhârî, "İtikaf", 1; Müslim, "İtikaf" 1.

uygulamaların delil teşkil edemeyeceğini belirtmiştir.<sup>39</sup> Kur'ân'dan ve Hz. Peygamber'in hayatından delil olarak getirilen örneklerin uzlete doğrudan delil kabul edilmesi tenkit edilse de bazı ayetlerin ve Hz. Peygamber'in zaman zaman inzivaya çekilmesinin dolaylı şekilde uzlete işaret ettiği ifade edilebilir.<sup>40</sup>

Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hayatından getirilen örneklere nazaran uzletinin temel delilleri, doğrudan uzleti tavsiye eden hadislerdir. Bu hadisleri genelinde ise uzletinin fitne döneminde tavsiye edildiği görülmektedir. Bu özellik fitne ile uzlet arasında sağlam bir bağın olduğunu göstermesi yanında uzletinin şartlarını da belirlemektedir. Bu noktadan hareketle modern çağın fitne dönemine benzerliği üzerinden uzletinin gerekliliğinden bahsedilebilir. Bunun için öncelikle uzlete temel teşkil eden hadislerle ve bu hadislerin uzletinin çıkışındaki etkisine, ardından modern dönem fitne ilişkisine yer verilebilir. Son olarak da modern dönemde uzlete dair bazı önerilerde bulunulabilir.

## 1. Uzlet ve Fitne İlişkisi

Uzleti tavsiye eden veya gerekli gören hadislerin ortak noktası uzletinin fitne dönemiyle ilişkili olmasıdır. Bu hadisleri, "fitne döneminde en hayırlı azık, uzlete çekilip kendi emeğinden yiyen", "en hayırlı insanlardan biri, insanlara zarar vermeksizin uzlete çekilerek ölüm gelene kadar kulluk eden kimse", "fitne döneminde tabi olacak bir imam bulunmazsa uzlete çekilme" ve "uzlette yapılacak şeyler" şeklinde dört başlık altında gruplandırmak mümkündür.

1. Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Yakın bir zamanda Müslümanın en hayırlı malı, dağ başlarında ve yağmur sularının biriktiği yerlerde güttüğü koyunlar olacaktır. (Böyle yapmakla) dinini fitnelerden korur."<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Gül, "Tasavvufî Bir Kavram Olarak Halvetin İnsânî Boyut Açısından Kur'ân ve Sünnete Dayalı Olarak Değerlendirilmesi", 66.

<sup>40</sup> Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 40, 47.

<sup>41</sup> Buhârî, "Rikâk", 34; "Menâkıb", 25; "İman", 12; Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. 'Imâdu't-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010), "İman ve Şerâihû", 30; Ebû Dâvud, *Sünen*, thk. Yâsir Hasen vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015), "Fiten ve Melâhim", 4; İbn Mâce, *Sünen*, thk. 'Imâdu't-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010), "Fiten", 13.

2. Ebû Saîd el-Hudrî'den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "..... (İnsanların en hayırlılarından) bir diğeri, bir kuytuda Rabbi olan Allah'a ibâdet eden ve insanlara hayırdan başkasını yapmayandır."<sup>42</sup> Aynı hadisin Ebû Hureyre'den naklinde ise Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "“..... (İnsanların en hayırlılarından) bir diğeri, bir tepenin üstünde veya bir vadinin içinde bir koyunları güdüp, namazını kılan, zekatını veren ve Rabbine kavuşuncaya kadar ibadet eden, insanlara hayırdan başkasını yapmayan kimse-dir.”<sup>43</sup>

3. Huzeyfe b. el-Yemân, arkadaşları hayrı sorarken kendisinin şerri sorduğunu, bu anlamda Hz. Peygamber'e kendisinden sonra şerrin olup olmayacağını sormuştur. Karşılıklı süren bir dizi diyalogda Hz. Peygamber, kendisinden sonra şerrin, bu şerden sonra bazı insanların (yöneticilerin) kendi yolunda yürümediği bulutlu bir hayır döneminin, sonrasında kendi içlerinden olan ve aynı dili konuşup cehennemin kapılarına davet edenlerin geleceğini, kendilerine uyanları cehenneme atacaklarını belirtmiş, bunlarla karşılaşması durumunda ise Müslümanların cemaatine ve imamına tabi olmasını emretmiştir. Cemaat ve imam yoksa şöyle yapmasını tavsiye etmiştir: “Bir ağaç kütüğü ısırarak kadar zor da olsa bu grupların hepsinden ayrıl. Ölüm gelene kadar bu hal üzere kal.”<sup>44</sup> Başka bir tarikte ise ifade şöyledir: “Başlarında cehenneme çağıran davetçilerin olduğu birtakım fitneler çıkacaktır. Ölene kadar bir ağacın kökünü ısırman gerekse de onlardan birine tabi olmaman senin için daha hayırlıdır.”<sup>45</sup>

4. Abdullah b. Amr b. As'tan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “İnsanların elekten geçirilerek iyilerin gittiği, kötülerin kaldığı, sözlere sadakat ve emanetlere riayet etmedikleri, ihtilafa düştükleri (Hz. Peygamber, ellerinin parmaklarını birbirine geçirerek) ve şöyle oldukları yakın bir gelecekte haliniz nice olur?» buyurdu. Sahâbîler, böyle bir durum olursa ne yapmaları gerektiğini sorunca Peygamberimiz, “iyi bildiğinizi alır, kötü bildiklerinizden sakınırsınız. Sizi ilgilendiren işlere yönelir, başkalarının işlerini terk edersiniz.”<sup>46</sup> Hadisin başka bir tarikindeyse hitap Abdullah b. Amr b.

<sup>42</sup> Buhârî, "Cihad ve Siyer", 2; "Rikâk", 34; Müslim, "İmâre", 122; İbn Mâce, "Fiten", 13.

<sup>43</sup> Müslim, "İmâre", 125; İbn Mâce, "Fiten", 13.

<sup>44</sup> Buhârî, "Menâkıb", 22; "Fiten", 11; Müslim, "İmâre", 13; İbn Mâce, "Fiten", 13.

<sup>45</sup> İbn Mâce, "Fiten", 13; Ebû Dâvud, "Fiten", 1.

<sup>46</sup> Ebû Dâvud, "Melâhim", 17; İbn Mâce, "Fiten", 13.

As'a yöneliktir: "Evine sığın, diline sahip ol, iyi bildiğini al, kötü bildiğinden sakın, kendi işinle ilgilen, başkalarının işini terk et."<sup>47</sup>

İkinci gruptaki hadisler dışında hepsinin fitne dönemiyle ilgili olduğu hadis metinlerinde yer alan fitne lafzından anlaşılmaktadır. İkinci gruptaki hadislerin, fitnelerin ve savaşların olduğu dönemler ya da toplumda bulunmasıyla insanlara zarar vereceğinden korkan ve onlara sabredemeyenlerle ilgili olduğu belirtilmiştir.<sup>48</sup> Ancak genel olarak fitne dönemleri için kabul edildiği söylenebilir. Nitekim İbn Mâce, ikinci gruptaki hadislere *Sünen*'inin Fiten Bölümü'nde yer vermiştir. Ayrıca o dört gruptaki hadislerin hepsine Fiten Bölümü'nün "Uzlet Babı"nda yer vermesiyle fitne dönemlerinde uzletin gerekliliğine ve geçerliliğine vurgu yapmıştır.<sup>49</sup> Diğer taraftan tasavvuf eserlerinin genelinde bu hadisler uzlet bölümlerinde yer verilmesi uzlet-fitne ilişkisine işaret etmektedir.<sup>50</sup> Bu tür eserlerde uzlete doğrudan işaret ettiği için delil olarak zikredilen bazı hadisler ise sıhhat problemlerinden dolayı yer verilmemiştir.<sup>51</sup>

Dört grup halinde zikredilen hadisler, fitne dönemlerinde kişinin öncelikle Müslümanlarının cemaatine ve imamına tabi olması gerektiği, bunların olmaması durumunda ise evine ya da şehirden uzakta bir köşeye çekilip kendi rızkını temin ederek fitneler son bulana kadar İslâm'ın temel rükunlarını yerine getirerek yaşaması tavsiye edilmiştir. Hadislerde dikkat çeken

---

<sup>47</sup> Ebû Dâvud, "Melâhim", 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 11/54.

<sup>48</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392), 12/34.

<sup>49</sup> Bk. İbn Mâce, "Fiten", 13.

<sup>50</sup> Tasavvuf eserlerinde uzlete delil olarak yer verilen hadislerin, fitne uzlet ilişkisine dair olduğunun örnekleri için bk. Kuşeyrî, *er-Risâle*, 1/222; Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, 2/232; a.mlf., *Minhâcü'l-âbidîn*, 91.

<sup>51</sup> Kutû'l-kulûb'da uzlet ve halvet bahsinde "İnsanlardan uzaklaşmak uzlettir." hadisine yer verilmiştir. Bk. Ebû Talib el-Mekkî, *Kutû'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tariki'l-mürîd ila makâmi't-tevhid*, thk. Asım İbrahim el-Keyâlî (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/174; bu haliyle kaynaklarda yer almamıştır. Muhtemelen "Afiyet on cüz ise dokuzu uzlet biri susmaktır." hadisinden mülhemdir. Ancak hadisin bu halinin de merfu veya mevkuf halinin aslı yoktur. Daha erken bir kaynakta Evzâî'nin sözü olarak nakledilmiştir. Bk. İbn Ebi'd-Dünya, *el-Uzle ve'l-infirâd*, thk. Meşhur b. Hasan Ebû Ubeyde (Riyad: Daru'l-Vatan, 1997), 69.

ikinci husus, uzletin fitnelerden gelecek tehlikelere karşı kişinin dinini korumasını ve başkalarına zarar vermesini engellemesidir. Bu iki özellik uzlete çekilmenin en temel gerekçeleri arasında kabul edilmiştir. Nitekim sahâbîler başta olmak üzere selefi-i salihinden birçok isim, bu özelliklere dikkat çekecek fitne dönemlerinde uzlete çekilmiş ya da uzleti tavsiye etmişlerdir. Örneğin Seleme b. el-Ekva' (ö. 74/693), Hz. Osman'ın şehid edilmesinin ardından bir köye yerleşmiş, ölümünden birkaç gün önce Medine'ye geri dönmüştür.<sup>52</sup> Hz. Ömer döneminde Kûfe şehrini kurup valilik görevi yürüten Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675), ömrünün son otuz yılını Medine yakınlarındaki bir vadide Rabbine kulluk ederek geçirmiş, fitne olaylarına karışmamıştır.<sup>53</sup> Yine Hz. Peygamber'in kendisine fitnelerin zarar vermeyeceğini belirttiği Muhammed b. Mesleme (ö. 43/663), Hz. Osman'ın şehid edilmesinin ardından Rebeze'ye çekilip toplumdaki uzakta bir çadırda yaşamıştır. Niçin böyle bir tavır gösterdiği sorulunca "Fitneler sönüp ortalık aydınlanıncaya kadar (fitnelerden) bir şey bulaşmasın diye şehirlerinizde oturmak istemiyorum." diye cevap vermiştir.<sup>54</sup> Benzer şekilde Ebû Zerr el-Gıfârî (ö. 32/653) ve Üsâme b. Zeyd'in (ö. 54/674) siyasi karışıklıklara dahil olmamak için uzlete çekildiği bilinmektedir.<sup>55</sup> Mezkûr sahâbîlerin, uzlete çekilmelerindeki temel gaye, hadislerin işaret ettiği üzere başkalarının hakkına girmemek ve fitnelerden gelebilecek tehlikelerden kendilerini korumalarıdır.

Fiilî olarak uzlete girenler dışında Hz. Ömer, Ebu'd-Derdâ (ö. 32/652 [?]), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656) gibi sahâbîlerden, Nehâî (ö. 96/714), Şa'bî (ö. 104/722), Hasan el-Basrî (ö. 110/728), İbn Sîrîn (ö. 110/729) ve Mekhûl (ö. 112/730) gibi tâbî ve ilk dönem zâhid sûflilerden uzletin faydasına işaret eden sözler nakledilmiştir.<sup>56</sup> Tâbiûn dönemini de kapsayan Tasavvuf ilminin Zühd dönemindeki uzlet tavsiyelerinin geneli, fitnelerden sakınmaktan amacıyla dile getirilmiş olup mutlak anlamda uzlet kastedilmemiştir. Nitekim karışıklığa sebep olan fitne dönemleri ve ahlâkî yozlaşmaların

<sup>52</sup> Buhârî, "Fiten", 14.

<sup>53</sup> Müslim, "Zühd ve Rekâik", 11; İbrahim Hatiboğlu, "Sa'd b. Ebû Vakkâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/373.

<sup>54</sup> Ebû Dâvud, "Sünne", 13.

<sup>55</sup> Hattâbî, *el-'Uzle*, 13; Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 49.

<sup>56</sup> İbn Ebî'd-Dünya, *el-'Uzle ve'l-infirâd*, 60-75; Hattâbî, *el-'Uzle*, 11-19.



arttığı dönemlerde yaşayan sûfîler uzlete eğilim gösterirken, sükûnetin görüldüğü dönemlerde celvet ağırlık kazanmıştır. Emevîler döneminde ve Moğol baskısının yaşandığı dönemlere uzlete dair nakillerin artması bu hususa işaret etmektedir.<sup>57</sup> Ancak yukarıda işaret edildiği üzere zühd döneminden sonra uzlet bir eğitim metodu haline geldiği için Tasavvuf ilminde uzletin sadece fitne dönemleriyle sınırlı kalmadığı unutulmalıdır. Ayrıca erken dönemlerde uzleti tavsiye eden çok sayıda naklin bulunması, ihtilatın önemsenmediği anlamına gelmemelidir. Zira ihtilatın gerekliliğini vurgulayan hadisler<sup>58</sup> yanında alimler ihtilatın İslâm'ın temel şiarı olduğunu uzletin her zaman tercih edilen bir yöntem olmadığını belirtmiş, uzleti fitne döneminde ve kişinin toplumun içinde yaşaması durumunda göreceği zararın faydadan daha çok olduğu zamanlarla kayıtlamışlardır.<sup>59</sup> Başka bir ifadeyle uzletin fitne dönemlerinde daha fazla zikredilmesi bir vakıyken, bu durum mutlak anlamda ihtilatın terk edildiği anlamına gelmemektedir. Ayrıca sahâbe döneminden itibaren uzleti tavsiye eden ya da uzletin gerekliliği üzerinde duran alimler olsa da vakıada çok uzun süreli uzlete girdiği bilenen çok fazla isme rastlanmadığı ifade edilebilir. Netice olarak hadiste geçtiği üzere tamamen uzlete çekilmek şeklinde olmasa da uzletin temel saikinin fitneler olduğunu ifade edilebilir.

## 2. Modern Dönemde Uzlet

Uzlet fitne ilişkisi üzerinde durulduktan sonra modern çağın fitne dönemi kabul edilip edilemeyeceğinden bahsedilebilir. Fitne; “imtihan, iyi veya kötü şeylerle deneme; mânevî çöküntü; dinî, içtimaî ve siyasî kargaşa anlamlarında kullanılan geniş kapsamlı bir terim”dir.<sup>60</sup> Hadis terimi olarak ise “Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkacak, bütün ümmeti etkisi altına

<sup>57</sup> Tosun, *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*, 53.

<sup>58</sup> Muhammed b. 'İsâ et-Tirmizî, *Sünen*, thk. 'Izzuddîn Dali vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirîn, 2015), "Fezâilü'l-cihâd", 17; İbn Mâce, "Fiten", 23.

<sup>59</sup> Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Muhammed b. Abdülbâkî ez-Zürkânî, *Şerhu Muvatta'* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 4/480; İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 13/43; 'Aynî, *Umdetu'l-kârî*, 1/163; Ebu'l-'Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 5/238.

<sup>60</sup> Mustafa Çağrıcı, "Fitne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/156-159.

alacak, genel olarak müminlerin imtihan edileceği, bazen kıyametin habercisi olarak zuhur edecek olayları anlatan bir kavramdır.”<sup>61</sup> Bu anlama göre yukarıda işaret edilen hadisler, hadis terimi olarak fiten kavramının kapsamına girmektedir. Ancak hadislerde belli bir zaman, mekân veya şahıs ismi geçmemektedir. Çıkması durumunda uzletin tavsiye edildiği fitnelerle ilgili dikkat çeken önemli özellikler, iyilerin azalıp kötülerin çoğalması, söze ve emanete riayet edilmemesi şeklindedir. Bu hususlar dikkate alındığında hadislerde geçen fitnelerin mutlak olarak günümüz modern çağını işaret ettiğini söylemek zordur. Buna karşılık bahsi geçen özelliklerin her çağda görülebilecek ve kişilere göre değişse de benzerlikler kurulabilecek özellikler olduğu için fitnelerin bu çağı kapsamadığını belirtmek de mutlak olarak doğru olmayacaktır.<sup>62</sup> Zira sahâbîlerin bir kısmı bu hadisleri dikkate alarak uzlete çekilirken bir kısmı böyle bir girişimde bulunmadığı gibi benzer tavırlar sonraki dönemlerde de görülebilmektedir. Örneğin Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Serî es-Sakatî (ö. 251/865), fakih Mansur b. İsmail (ö. 306/918), Hattâbî (ö. 388/998) ve Gazzâlî kendi dönemlerinin uzlet zamanı olduğunu belirtmişlerdir.<sup>63</sup> Dolayısıyla fitne-uzlet ilişkisi temele alınarak modern dönemin kendi fitneleri üzerinden bu çağda uzletin imkanından bahsetmenin mümkün olduğu ifade edilebilir.<sup>64</sup>

<sup>61</sup> Kamil Çakın, “Fiten Rivayetlerinin Tabiatı”, *Türkiye’de Dinler Tarihi’nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*, ed. Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara: Berikan Yayınları, 2016), 254.

<sup>62</sup> Bazı düşünürler son asrı fitneler çağı olarak değerlendirmiştir. Örnek olarak bk. Ekrem Doğanay (ed.), *Fitneler Devrinde Mi Yaşıyoruz?* (Ankara: Mgv Yayınları, 2018), 19-27.

<sup>63</sup> İbn Ebi’-Dünya, *el-‘Uzle ve’l-İnfirâd*, 45; Hattâbî, *el-‘Uzle*, 8; Ebû Abdurrahman es-Sülemî, *Tabakâtu’s-sâfiyye*, thk. Mustafa Abdülkadir Ata (Beyrut: Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1998), 54; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *ez-Zühdü’l-kebîr*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Daru’l-Kütübü’s-Sekafiyye, 1987), 90; Gazzâlî, *Minhâcü’l-âbidîn*, 91-92.

<sup>64</sup> Modern dönemde uzletin mahiyetine dair kaleme alınan bir çalışma için bk. Adnan Arslan, “Merdümgirizliğin Haklı Zemini: Modern Yaşamda Uzlet”, *Social Sciences Studies Journal* 5 (2019), 4638-4645; Müslümanların kimliklerini yeniden kazanmaları yönüyle modern dönemde uzlete yapılan başka bir vurgu için bk. Kotku, *Tasavvufi Ahlak* 5, 28-29; Ekrem Demirli’nin yakın zamanda modern dönemde uzlete dair yaptığı ve önemli açıklamalarda bulunduğu bir söyleşi için bk. “Modern Çağda Halvet ve Uzlet | Düşünce ve Hayat (67. Bölüm)”, haz. Vav TV Erişim tarihi: 24.10.22.

Kamil Çakın birçok fiten rivayetinin toplumsal kıyamete işaret ettiğini ve bu hususu göstermeyi amaçladığı bir çalışmada, fitne hadislerinin işaretlerini günümüz toplumunun çöküşüne sebep olan hususlar perspektifinden değerlendirmiştir. Bu kapsamda öncelikle fitne hadislerinde yer alan kıyamet vurgularını dünyanın sonuna değil toplumların çöküşüne işaret ettiğini belirlemiştir. Sonrasında ise toplumların kıyametlerine işaret eden fitneleri, belirsizlik, sağlıklı düşünememe, herkese sirayet etme, kapsayıcılık şeklinde sınıflandırarak, bu hususların görülmesi durumunda kitlelerin kolay şekilde kandırılabilceğini belirtmiştir. Toplumsal kıyameti hazırlayan fitnelerin nedenleri ise bilgi yetersizliği, nitelikli insanların azalması, güven ortamının kaybolması, grup taassubu, ırkçılık, kayırmacılık olarak tespit etmiştir. Son olarak da yaklaşan sosyal kıyametin belirtilerini, zaman algısının değişmesi, köyden şehre göç ve iç savaş olarak belirlemiştir.<sup>65</sup> Fitne rivayetlerini doğru bir bağlama oturtma gayesi taşıyan bu çalışmada tespit edilen hususlar, yaşadığımız çağın fitne döneminin özelliklerini ihtiva ettiğini göstermesi açısından dikkate değerdir.

Modern dönemde uzlet meselesine geçmeden önce çağımızdaki yalnızlık kavramının giderek olumsuz bir anlama evrildiğine işaret edilmelidir. Muhammet Kızılgeçit'in uzlet ile modern dönemin yalnızlık anlayışı arasında yaptığı karşılaştırma üzerinden konu kısaca ele alınabilir. Yalnızlık kavramının olumsuz bir anlama evrilmesinde, dünyanın hızla küreselleşmesine bağlı olarak ruhsal sorunların her geçen gün artması ve bireyin kendi iç dünyasını kontrol edemez hale gelmesi etkili olmaktadır. Yukarıda bahsedildiği üzere gerek İslâm'da gerek diğer dinlerde *planlanmış yalnızlık*, bireyin vereceği önemli kararlarda ve dini hayatını şekillendirmesinde son derece önemli bir etkiye sahiptir. İslâm'ın tasvir ettiği adab ve bilinçle hareket edildiğinde yalnız kalmanın hem ruha hem bedene olumlu etkisi görülürken uzun süreli bilinçsiz yalnızlık olumsuz sonuçları beraberinde getirebilir. Diğer bir ifadeyle bilinçsiz bir şekilde yalnız kalma, kısa süreliğine olduğunda

---

<sup>65</sup> Kamil Çakın, "Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumların Çöküşü", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 4-25.

çok büyük sorunlara yol açmasa da uzun süreli bilinçsiz yalnızlık, stres, ümitsizlik hatta intihara yola açabilmektedir.<sup>66</sup> Başka bir çalışmada ise bireyin dostluk ilişkisini en aza indirerek günlerce evden çıkmamak suretiyle yalnız kalması, *sosyal uzlet/yalnızlık* olarak tarif edilmiştir.<sup>67</sup> Netice olarak bireylerin sağlıklı şekilde yalnız kalması ve sosyal bir varlık olarak toplum içindeki kazanımlarının arttırılması için İslâm'ın öngördüğü uzlet-ihtilat dengesi esas alınarak çözümler sunulabilir.

Buraya kadarki kısımda uzletin tüm dinlerde temel bir öğreti olmasına, İslâm'ın hangi koşullarda, ne kadar sürede uzleti tavsiye ettiğine ve uzletin faydalarına, uzletin bugün gerekli olduğunu göstermek için uzlet-fitne ilişkisinden yola çıkarak modern çağın fitne dönemine yakınlığına, kavram kargaşası olmaması ve bugünkü ruhsal hastalıklardan birinin uzun süreli bilinçsiz yalnız olduğunu göstermek için uzlet-yalnızlık arasındaki ilişkiye işaret edildi. Bu hususların en temel amacı, İslâm'ın uzlet anlayışını bugünkü şartlar açısından yeniden yorumlayabilmek ve modern dönemdeki ruhsal sorunların çözümü adına küçük bir katkı sunabilmektir. Zira dünya sağlık örgütünün verilerine göre dünyada 500 milyon kişinin ruhsal rahatsızlığı bulunmakta, her dört kişiden birinin hayatının bir bölümünde ruhsal sorunlardan muzdarip olduğu belirtilmektedir.<sup>68</sup> Ayrıca bu rakamların daha da artacağı beklediği gibi ruhsal hastalıklara çözüm için yapılan harcamaların da hızla arttığı gözlemlenmektedir.<sup>69</sup> Bu hastalıkların tedavisinde mutlaka uzmanlara başvurulması gerektiği unutulmamalıdır. Ancak ruhsal hastalıklar içerisinde kabul edildiği halde yeterince önemseyen veya fark edilemeyen teknoloji bağımlılığının tedavisinde farkındalık oluşturmak için uzlet-ihtilat dengesinin sunacağı bilincin katkısının bahsedilebilir. Diğer ifadeyle tüm ruhsal hastalıklar için olmasa da özellikle gençlerin teknoloji kullanımını sağlıklı bir zemine oturtabilmek için İslâm'ın uzlet-ihtilat anlayışı bir teklif

<sup>66</sup> Muhammed Kızılgöçer, "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 135-136, 145-146.

<sup>67</sup> Guergouri İmene, "İdmânu Facebook ve alâkatuhu bi'l-uzleti'l-ictimaiyye lede'l-muhârîki'l-Cezâiri", *Mecelletü'l-Mî'yâr* 23/45 (2019), 713.

<sup>68</sup> Elmas Merve Malas, "Ruhsal Bozukluklara Karşı Stigma-Derleme", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 1172.

<sup>69</sup> Elçin Güven, "Sağlık Hizmetleri ve Ruhsal Hastalıklarda Hizmet Modelleri: Bir Uygulama", *Uluslararası Sağlık Yönetimi ve Stratejileri Araştırma Dergisi* 7/1 (2021), 87.

olarak görülebilir. Zira teknoloji bağımlılığı günümüzün en büyük sorunlarından biri haline gelmiştir.

Son yıllardaki araştırmalarda internet bağımlılığı, dijital oyun bağımlılığı, akıllı telefon bağımlılığı ve sosyal medya bağımlılığı, davranışsal bağımlılık olarak kabul edilmeye başlanmıştır. Konuyla ilgili yapılan bir çalışmada şu verilere yer verilmiştir:

“Dünyada ve ülkemizde teknoloji çağının getirmiş olduğu teknolojik gelişmeler ile bilgisayar, internet ve akıllı telefonlar insanların günlük yaşamlarının önemli bir parçası haline gelmiş gibi görünmektedir. “We Are Social” 2017 “İnternet ve Sosyal Medya Kullanıcı İstatistikleri” raporuna göre dünya nüfusunun %50’si internet, %37’si aktif sosyal medya ve %66’sı akıllı telefon kullanıcısıdır. İnternet ve sosyal medya kullanımı ile ilgili istatistiksel oranlara ilişkin benzer rakamlara ülkemizde de rastlanmaktadır. Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) 2018 yılı “Hane Halkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması” raporu verilerine göre Türkiye’de internet kullanımı 16 yaş grubu bireylerde %59,6, 74 yaş grubundaki bireylerde ise %72,9 oranındadır. 2017 yılında sunulan TÜİK raporuna göre bu oranlar 16 yaş grubu bireylerde %56,6, 74 yaş grubu bireylerde ise %66,8’dir. Bildirilen bu raporlara göre sosyal medyanın kullanım oranı internet kullanım amaçları içinde birinci sırada yer almaktadır. Bu raporda ülkemizde hanelerin %96’sında cep telefonu olduğu da bildirilmektedir. Türkiye Büyük Millet Meclisi araştırma komisyonunda yer alan Türkiye Dijital Oyunlar Federasyonu 2012 verilerine göre dünyada 1 milyarın üzerinde insanın dijital oyun oynadığı ve oyuncu yaşının 4-5 yaşa kadar düştüğü bildirilmektedir.”<sup>70</sup>

Konuyla ilgili başka bir çalışmada Türkiye’deki kullanıcıların %93’ünün internette video izlediği, %72’sinin müzik dinlediği, %45’i vlog izlediği, %43’ü radyo ve %30’u podcast dinlediği kaydedilmiş, teknoloji bağımlılığı arasında sosyal medyanın ilk sırada yer aldığı belirtilmiştir.<sup>71</sup> Verilen istatistiksel bilgiler, teknoloji kullanımının giderek arttığını, özellikle gençler asından bu artışın daha hızlı olduğunu göstermektedir. Yeri gelmişken

---

<sup>70</sup> Cihan Ektiricioğlu vd., “Ergenlerde Çağın Hastalığı: Teknoloji Bağımlılığı”, *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 29/1 (2020), 54-55.

<sup>71</sup> Mustafa Muslu, “Türkiye’de Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanımı Araştırması”, *Turkish Academic Research Review* 6/2 (2021), 376; Nispeten eski tarihli olmakla birlikte sosyal medya kullanımı ile ilgili ayrıntılı istatistiksel veriler için bk. Mehmet Bulut (ed.), *Gençlik ve Sosyal Medya Araştırma Raporu* (İstanbul: T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı, 2013).

ifade edilmelidir ki sosyal medya kullanımı ve video platformları içerisinde birçok faydayı ihtiva etmektedir. Ancak yukarıdaki istatistiksel bilgiler, bağımlılık derecesinde bir kullanımın olduğunu göstermektedir.

Bilinçsiz teknoloji kullanımının olumsuz birçok neticesi olmakla birlikte uzletin faydasını tespit açısından bu olumsuz neticelere iki grup üzerinden işaret edilebilir. İlk gruptaki bireyler, günlük hayatın iş ve okul vs. meşguliyetlerden dolayı çok yoğun ve stresli bir hayat sürmekte, kendi kişilikleri ve kazanımları için yeterince zaman bulamamakta, dahası temel gereksinimler dışındaki zamanlarını sosyal medya ve internet mecralarında geçirmeleri sebebiyle bu yöndeki bir ihtiyaçlarının olduğunu fark edememektedir. İkinci grupta ise teknoloji bağımlılığının etkisiyle dışardaki hayattan uzak kalarak olumsuz bir yalnızlık fikrine kapılan, gerçek hayattan giderek uzaklaşarak yalnızlığı tercih eden gençlere işaret edilebilir.

İlk grup için sosyal medya bağımlılığı, bireylerin dini ve bireysel hayatına gerekli özeni göstermesinin önündeki temel engellerden biri görünmektedir. Böyle bir tablonun ortaya çıkmasındaki temel nedenlerin başında, bireyin kendi yaşadığı şartlarını, var olan kendi kazanımlarını dikkate almak yerine, popüler hayatlara özenmesi gelmektedir. Sosyal medya ve internet mecraları, takipçi sayısı ve izlenme oranlarının artması için hayatın tümünü yansıtmayan, sürekli mutluluğun var olduğu yapay yaşamlar üretmektedir. Bu hayatlarla kendi hayatını kıyaslayan bireyler, umutsuzluğa kapılmakta sahip oldukları değerleri görememektedirler. Dahası bazı bireyler kendi yaşamlarını değil ekrandaki karakterlerin çizdikleri rolleri yaşama girişimde bulunabilmektedir. Ayrıca dışardaki hayatta doğrudan karşılaşmayacak birçok haram ve ahlaki yozlaşmalara, internet ortamında kolay erişmek mümkün hale gelmektedir. Bu grup içindeki gençlerin durumuna bakıldığında, sosyal medyada çok daha fazla zaman harcadığı görülmektedir. Kontrol edilmemesi durumunda giderek bağımlılığa dönüşen sosyal medya kullanımını, paylaşım yapanlar açısından beğenilme beklentisine sebep olurken takipçileri özentiye sevk ettiği gibi sürekli takipte kalma hissiyatı da oluşturabilmektedir. Böylece ders çalışma veya kitap okuma esnasında tam bir odaklanma imkânsız hale gelmektedir. Çok kısa aralıklarla sürekli telefona bakma, en önemli anlarda bile elin ceplere gitme ihtiyacı hissetmesi, sabah uyanıldığında ilk olarak sosyal medya hesaplarının kontrol edilmesi kaçınılmaz olmaktadır. Sosyal medya bağımlılığı sadece dikkat dağınıklığına ya da

gündelik işlerin geciktirilmesine değil, gösterişte bulunmaya, yapay gündemlerin etkisinde kalmaya, sonu gelmez tartışmaların yaşanmasına da sebep olabilmektedir.<sup>72</sup>

İkinci gruptaki bireyler ve özelde gençler için teknoloji bağımlınının daha vahim sonuçları olduğu söylenebilir. Zira teknoloji bağımlılığı, tek başına zaman geçirme ve dış dünyaya çıkmama isteği perçinlemektedir. Başka bir ifadeyle internetin sunduğu çekicilik, insanların arasına karışıp onların sıkıntılarını katlanmak zorunluluğuna baskın gelmektedir. Ayrıca internette vakit geçirirken bireyin kendini zorlayarak bir şeyler yapma gereksinimi hissetmemesi, bağımlılık oranını daha arttırmaktadır. Bu noktada sosyal medya aracılığıyla bireylerin normal yaşamlarında edinmeyeceği dostluklara sahip olabileceği, diğer bir ifadeyle normal hayata göre daha fazla sosyalleşeceği düşünülebilir. Sosyal medyanın doğru kullanılması halinde bu düşüncenin haklılık payı vardır. Ancak yapılan araştırmalar, sosyal medya arkadaşlıklarının gerçeği yansıtmadığını, bireylerin olduğundan farklı görünme eğiliminde olduğunu, yüz yüze görüşmelerin sağladığı yakınlığın kaybolduğunu, sosyal medya üzerinden yapılan iletişimin yüzeysel hale geldiğini göstermektedir. Dolayısıyla sosyal medya aracılığıyla sosyallik kazanan bireyler, aynı araçlarla bireyselleşerek yalnızlaşmaktadır.<sup>73</sup> Cal Newport, *Dijital Minimalizm* isimli eserinde bu hususu veciz bir şekilde dile getirir: “Dünyanın öbür ucundaki arkadaşlarıyla irtibatla kalmak için Facebook’a üye olmuşlardı fakat nihayetinde masanın öbür ucundaki arkadaşıyla bölünmeden, dolu dolu sohbet edemeyecek halde buldular kendilerini.”<sup>74</sup>

Bahsi geçen sorunlara uzletin nasıl çözüm olacağı sorusuna gelinirse; ilk olarak uzletin belli dönemler için geçerli kabul edildiği ve İslâm'ın genel şiarının insanlarla iç içe yaşamak olduğu, ikinci olarak da uzletin muvakkat

---

<sup>72</sup> Üniversite öğrencilerinin sosyal medya kullanımları araştıran bir çalışmada, bazı gençlerin sosyal medyaya çok sık başvurduğu, sosyal medyadan dolayı gündelik hayatlarını aksattıkları, başkalarıyla kıyaslamadan dolayı kıskançlığa düştükleri, sürekli mutlu imajlara bakılmasından dolayı mutsuzluk hisse kapıldıkları tespit edilmiştir. Bk. Ecem Çebi - Ceren Calap, “Gençlerin Sosyalleşme ve Yalnızlaşma Deneyimleri Açısından Sosyal Medya: Karadeniz Teknik Üniversitesi Örneği”, *İmgelem* 4/7 (2020), 453-456.

<sup>73</sup> Sosyal medyanın yalnızlığa etkisine dair bilgi için bk. Çebi - Calap, “Gençlerin Sosyalleşme ve Yalnızlaşma Deneyimleri Açısından Sosyal Medya”, 462-463.

<sup>74</sup> Cal Newport, *Dijital Minimalizm* (İstanbul: Metropolis Yayıncılık, 2019), 11.

bir süresinin olmadığı hatırlanmalıdır. Buna göre uzlet, bireylerin şartlarına göre gerekli görülebilir, yine şartlara göre süresi tayin edilebilir.<sup>75</sup> Nitekim bazı alimler uzletin gerekli görüldüğü fitne döneminde dahi uzleti farzı ayn ve farzı kifaye olarak sınıflandırabilmişlerdir.<sup>76</sup> Modern dönem şehir yaşamının şartları da dikkate alındığında uzlet, bireyin kendi nefsinin hesaba çekmek için dış dünyayla irtibatını kesip özüne dönme, Rabbini hatırında tutma çabası olarak tarif edilebilir. Yaşam şartlarını teknolojik gelişmelerin belirlediği bu çağda bireyin, toplumdan uzaklaşarak belli bir bölgeye çekilip yalnız kalmasının zor olması yanında teknolojik gelişmelerin sebep olduğu sosyal yalnızlığı daha fazla maruz kalmasına da neden olabilir. Bu nedenle modern çağın şartları içinde yaşanırken halk içinde hakla olabilmek için uzleti çağa taşıyabilmek gerekir. Uzletin temelinde iradenin kontrol alınarak yaşamının gidişatını sorgulaması, nefsin isteklerinin sınırlanabilmesi vardır. Bir nevi uzlete çekilen birey, günlük olarak yaptığı işlerinin hangilerinin gereklilikten dolayı hangilerinin iradesi dışında düşünmeksizin gerçekleştiğini sorgular hem çevresinden gelen zararı hem de kendisinin çevresine verdiği zararı düşünerek benliğinin farkına varır. Ekrem Demirli bu hususu “Akla özgürlük alanı oluşturup, olmazsa olmaz denenen şeylerin yanlışlığını fark edebilmek” ifadesiyle tasvir eder.<sup>77</sup>

Uzlet çabası birkaç dakika içinde olabileceği gibi günler boyu da sürebilir, hatta günün veya haftanın belli anlarında uzlet için özel bir süre tayin edilebilir. Bu sürede Rabbini hatırlayarak, yaratılış hikmetini, dünya hayatının geçiciliğini, dünyanın mutlak bir mutluluk diyarı olmadığını, asıl yurdun ahiret yurdu olduğunu tefekkür eder. Bu bilinçle insanların arasında karışarak dilden çıkan sözlerini ve insanlara karşı davranışlarını kontrol eder, uzletin verdiği güçle insanların eziyetlerine sabır göstererek onların faydası için gayret eder.

Uzlet, teknoloji bağımlılığı ve özelde sosyal medya bağımlılığı için de çözüm önerileri sunabilir. Zira bağımlılık maddeyle değil, beynin diğer bir ifadeyle nefsin kontrolü ile ilgidir. Uzletin özünde kişinin kendini tutması,

<sup>75</sup> E. Ahmed Karzuk, *Manevi Gelişimin Önündeki Engeller* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2003), 101.

<sup>76</sup> ‘Aynî, ‘*Umdetu’l-kârî*, 1/163; Kirmânî, *el-Kevâkibü’l-derârî*, 1/110.

<sup>77</sup> Bk. “Modern Çağda Halvet ve Uzlet | Düşünce ve Hayat (67. Bölüm)”, haz. Vav TV. Erişim tarihi: 24.10.22.



nefisini kontrol altına alması ve bu hususta tefekküre dalması yatar. Bağımlılığın temelinde zevk duyulan maddi şeyler varmış gibi görünse de haz beyinde gerçekleşir, beden ve çevre ise birer araçtır.<sup>78</sup> Bu yönüyle uzlet, bağımlılığın kontrol mekanizması olan beyni kontrol altına alıp sağlıklı bir hareket tarzı belirlemek için bağımlı bireylere tefekkür imkânı sağlamaktadır. Bu noktadan yola çıkan birey ilk olarak sosyal medya mecralarından kimlerin maddi-manevi çıkar sağladığını düşünür ve buna göre zamana yayılacak bir plan çerçevesinde sosyal medya kullanımını doğru bir amaca sevk edebilir.<sup>79</sup> Böylece sürekli bağlantıda kalma gerekliliği, bir şeyleri kaçırmam korkusunun ve dikkat dağınıklığının önüne geçebilir.<sup>80</sup> İslâm ahlakı bakımından ise uzlete giren birey haramlardan sakınmak, riyadan uzak durmak, gıybetle girmemek, faydasız tartışmalara dalmamak suretiyle nefisini kontrol altına alır. Dünyanın geçici olduğunu tefekkür ederek sosyal medya ve internet mecralarındaki gösterişli hayatların gerçeği yansıtmadığını fark ederek hem kendi yaşamında hem de eşi ve ailesi arasında sosyal medyanın sebep olabileceği suni tartışmalardan uzak durur. Böyle hem kendisini insanlara zarar vermekten alıkoyar hem de başkalarından gelecek zararları engeller. Bu yönlerdeki gayretlerinin sağladığı bilinçle çevresindeki insanlara faydalı olur, diğer bir ifadeyle uzletin kazanımlarını ihtilata taşır.

İnternet ve sosyal medya kullanımına bağlı olarak bilinçsiz yalnızlığa sürüklenen bireylerin ilk adım olarak uzleti tercih etmesi doğru bir yöntem olmayabilir. Onların yalnız kalmaktan çok toplum içine çıkması, hayatın değerini fark ettirecek dostlarla iletişim haline geçmesi ilk aşamada uzletten daha çok fayda sağlayacaktır. Zira plansız şekilde uzun süre yalnız kalan bireylerin, uzletin mahiyetini kavraması ve bilinçli şekilde hareket etmesi zor olacaktır. Bunun için öncelikle dışarıdaki yaşamda atılacak en ufak adımın bir fayda iktiza ettiğinin fark edilmesi son derece önemlidir. Nitekim bu bakış açısı Hz. Peygamber'in "Birinizin elinde bir hurma fidanı varken kıyamet

---

<sup>78</sup> Uğur Batı - Timur Yılmaz, *Senin Ruhun Bütün Dünyadır!* (İstanbul: Destek Yayınları) (Erişim 28 Ekim 2022), 147-149.

<sup>79</sup> Sosyal medya kullanımının sağlıklı bir şekilde azaltılmasına dair örnek bir uygulama tekli için bk. Newport, *Dijital Minimalizm*, 87-215.

<sup>80</sup> Dikkat dağınıklığını engellemeye yönelik metotlar için örnek olarak bk. Cal Newport, *Pürdikkat* (İstanbul: Metropolis Yayıncılık, 2018).

kopuyor olsa bile derhâl onu diksin!”<sup>81</sup> öğüsünde olduğu gibi en ufak iyilikleri değerli görmesinde gizlidir. Birey, çevresindeki sevdiklerinin desteği ve gerekli olması durumunda profesyonel yardım alınarak sosyal yalnızlıktan ve bu duygunun sebep olduğu pişmanlıklardan uzaklaşılabilir. Bu kazanımlar sağlandıktan sonra gerekli hallerde yine uzlete başvurularak modern çağın çarkları arasında boğulmaktan kurtulabilir.

### Sonuç

Hz. Peygamber’in ileride çıkacağını haber verdiği fitneler, hemen onun yaşamından sonra beklendiği gibi kıyamete kadar da beklenmeye devam edecektir. O, yalnızca fitnelerden haber vermemiş, fitnelerin görülmesi durumunda başvurulması gereken çözüm yollarına da işaret etmiştir. Bu çözüm yollarından biri olan uzlet, başkasına zarar vermemek ve başkasından gelecek zarardan emin olmak gayesi güder. İlk dönemlerde zaman ve şartla bağlı olarak uzletin gerekliliği dile getirilmişken, sonraları tarikatlar dönemiyle birlikte muayyen bir yer ve kırk gün süreli halvet anlayışı tezahür etmiştir. Diğer taraftan bazı alimler, uzlete girmenin zararlarını dikkate alarak ihtilafın gerekliliğine vurgu yapmışlardır. Bu yönde bir ihtilaf olsa da modern çağın fitne dönemine benzerliği göz önüne alındığında hem uzlet hem de ihtilata gerek duyulduğu anlaşılmıştır. Modern dönemde özellikle internet ve sosyal medya mecraları, bireyleri gerçek yaşamdan kopararak yalnızlığa itmiştir. Sosyal medya, gerçek yaşamdan uzak mutlulukların arzulanması, zaman kaybı ve dikkat eksikliğine neden olması yanında Müslüman bireyin gerçek amacını engellen bir unsur haline gelmiştir. Ruhsal bozukluklar kapsamında değerlendirilen teknoloji bağımlılığının bilinçli şekilde azaltılması için durup biraz tefekkür etmek, günlük muhasebe için zaman ayırmak, kulluk bilinciyle hareket etmek diğer bir ifadeyle tüm bu hususları kapsayan uzlet, bir çözüm yöntemi olarak değerlendirilebilir.

---

<sup>81</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 20/251.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. 1-50. Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Arslan, Adnan. "Merdümgirizliğin Haklı Zemini: Modern Yaşamda Uzlet". *Social Sciences Studies Journal* 5 (2019), 4638-4645.
- Aydın, Bedir. *Kur'ân-ı Kerim'de Uzlet Olgusu*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- 'Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Bedruddîn. *'Umdetu'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Batı, Uğur - Yılmaz, Timur. *Senin Ruhun Bütün Dünyadır!* İstanbul: Destek Yayınları, 10. Basım.
- Belhî, Ebû Zeyd Ahmed. *Mesâlihu'l-Ebdân ve'l-Enfûs: Beden ve Ruh Sağlığı*. ed. Nail Okuyucu - Mehmet Zahit Tiryaki. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *ez-Zühdü'l-kebîr*. thk. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Daru'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. thk. 'Izzuddîn Dali vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Bulut, Mehmet (ed.). *Gençlik ve Sosyal Medya Araştırma Raporu*. İstanbul: T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı, 2013.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mara'shî. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Çağrı, Mustafa. "Fitne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/156-159. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Çakın, Kamil. "Fiten Rivayetleri Bağlamında Toplumların Çöküşü". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2018), 1-29.
- Çakın, Kamil. "Fiten Rivayetlerinin Tabiatı". *Türkiye'de Dinler Tarihi'nin Kurumsallaşması Sürecinde Prof. Dr. Abdurrahman Küçük*. ed. Ahmet Hikmet Eroğlu. 251-270. Ankara: Berikan Yayınları, 2016.
- Çebi, Ecem - Calap, Ceren. "Gençlerin Sosyalleşme ve Yalnızlaşma Deneyimleri Açısından Sosyal Medya: Karadeniz Teknik Üniversitesi Örneği". *İmgelem* 4/7 (2020), 439-467.
- Doğanay, Ekrem (ed.). *Fitneler Devrinde Mi Yaşıyoruz?* Ankara: Mgv Yayınları, 2018.

- Ebû Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as. *Sünen*. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Ebû Talib el-Mekkî. *Kûtü'l-kulûb fî muâmeleti'l-mahbûb ve vasfu tariki'l-mürîd ila makâmi't-tevhîd*. thk. Asım İbrahim el-Keyâlî. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Ektiricioğlu, Cihan vd. "Ergenlerde ağın Hastalığı: Teknoloji Bağımlılığı". *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 29/1 (2020), 51-64. doi:10.17827/aktd.498947.
- Mahmud Esad Erkaya, *Manevi Eğitim Metodu Olarak Halvet* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2022).
- Gazzâlî, Ebû Hâmîd Muhammed b. Muhammed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1983.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd Muhammed. *Minhâcü'l-âbidîn ilâ cenneti rabbi'l-âlemîn*. thk. Mahmud Mustafa Halâvâ. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- Gül, Halim. "Tasavvufî Bir Kavram Olarak Halvetin İnsânî Boyut Açısından Kur'an ve Sünnete Dayalı Olarak Değerlendirilmesi". *Ağrı İslâmi İlimler Dergisi* 7 (2020), 61-80.
- Gündüz, Şinasi. "Uzlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/255-256. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Güven, Elçin. "Sağlık Hizmetleri ve Ruhsal Hastalıklarda Hizmet Modelleri: Bir Uygulama". *Uluslararası Sağlık Yönetimi ve Stratejileri Araştırma Dergisi* 7/1 (2021), 75-90.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Sa'd b. Ebû Vakkâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/372-374. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Hattâbî, Ebû Süleyman. *el-Uzle*. thk. Yasin Muhammed es-Sevvâs. Beyrut: Daru İbn Kesir, 1990.
- İbn Ebi'd-Dünya. *el-Uzle ve'l-infirâd*. thk. Meşhur b. Hasan Ebû Ubeyde. Riyad: Daru'l-Vatan, 1997.
- İbn Hacer el-Askalânî, Hâfız Ahmed b. Ali. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünen*. thk. 'Imâdu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl. *Lisânü'l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Baskı, 1414.
- İbn Teymiyye. *Mecmûatü'l-fetâvâ*. thk. Amir Cezzar - Enver Baz. 37 Cilt. İskenderiye: Dâru'l-Vefâ, 2005.

- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Minhâcü'l-kâsîdîn ve müfîdü's-sâdikîn*. thk. Kâmil Muhammed el-Harrât. Dımaşk: Darü't-Tevfik, 2010.
- İmene, Guergouri. "İdmânu Facebook ve alâkatuhu bi'l-uzleti'l-ictimaiyye lede'l-muhârîki'l-Cezâirî". *Mecelletü'l-Mî'yâr* 23/45 (2019), 706-734.
- Karzuk, E. Ahmed. *Manevi Gelişimin Önündeki Engeller*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 6. Basım, 2003.
- Kılıç, Mahmud Erol. *Hermesler Hermes*. İstanbul: Sufi Kitap Yayınları, 2017.
- Kirmânî, Muhammed b. Yûsuf Şemsuddîn. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1981.
- Kızılgöçer, Muhammed. "Modern Psikolojide ve Tasavvufta Yalnızlık". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012), 131-150.
- Kotku, Mehmed Zahid. *Tasavvufi Ahlak* 5. İstanbul: Seha Neşriyat, 5. Basım, 1985.
- Köknel, Özcan. *Günlük Hayatta Ruh Sağlığı*. İstanbul: Alfa Yayınları, 1999.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. thk. Mahmûd b. Şerif-Abdülhalim Mahmud. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Marife, ts.
- Malas, Elmas Merve. "Ruhsal Bozukluklara Karşı Stigma-Derleme". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2019), 1170-1188.
- Mubârekfûrî, Ebu'l-'Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdirrahim. *Tuhfetu'l-ahvezî bi şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*. thk. Yâsir Hasen vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2016.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *Sünen*. thk. 'Imadu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1392.
- Newport, Cal. *Dijital Minimalizm*. İstanbul: Metropolis Yayıncılık, 2019.
- Newport, Cal. *Pürdikkat*. İstanbul: Metropolis Yayıncılık, 3. Basım, 2018.
- Özelsel, Michaele Mihriban. *Halvette 40 Gün Psikolog Bir Dervişe'nin Halvet Günlüğü ve Bilimsel Çözümlemesi*. çev. Petek Budanur Ateş. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2019.
- Peker, Hüseyin. *Ruh Sağlığı ve Dini İnanç*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman. *Tabakâtu's-sûfiyye*. thk. Mustafa Abdülkadir Ata. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.

- Tirmizî, Muhammed b. 'İsâ. *Sünen*. thk. 'İzzuddîn Dali vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2015.
- Tosun, Necdet. *İbn Arabî Öncesi Tasavvufta Halvet ve Uzlet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1995.
- Uludağ, Süleyman. "Celvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/273. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Uludağ, Süleyman. "Halvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/386-387. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. "Halvet Der-Encümen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/387-388. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uludağ, Süleyman. "Uzlet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/256-257. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Uslu, Mustafa. "Türkiye'de Sosyal Medya Bağımlılığı ve Kullanımı Araştırması". *Turkish Academic Research Review* 6/2 (2021), 370-396.
- Yücer, Hür Mahmut. "İtikaftan Uzlete, Uzletten Halvete, Halvetten İtikafa: Ziyâiyye Ekolünde Bir Eğitim Yöntemi Olarak Halvet ve Dönüşüm". *Akademik Platform İslâmi Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2020), 1-43.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî. *Şerhu Muvatta'*. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990.
- "Modern Çağda Halvet ve Uzlet | Düşünce ve Hayat (67. Bölüm)". haz. Vav TV. Yayın Tarihi 26 Eylül 2022. (<https://www.vavtv.com.tr/programlar/dusunce-ve-hayat/65-bolum-modern-cagda-halvet-ve-uzlet>)



# Kişinin Ruh Durumuna Etkisi Açısından Hz. Peygamber'in İki Hadisi Hakkında Çağdaş Bir Yorumun Değerlendirilmesi\*

Arş. Gör. Tuğberk UĞURLU

Dumlupınar Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi, Hadis Bilim Dalı

e-posta: tugberk.ugurlu@dpu.edu.tr Orcid: 0000-0001-7294-9416

## Öz

Hz. Peygamber'in (s.a.v) ve ashabının yaşantısı göz önünde bulundurulduğunda toplum olarak ortak değerlerine sahip çıkma ve iç huzura sahip bir yaşam tarzı sergileme açısından insanlık tarihinde eşine rastlanmamış bir kararlılık göze çarpmaktadır. Asrı Saadet adı verilen bu müstesna dönemin gerçekleşmesinde şüphesiz vahiy ve Hz. Peygamber'in öğretileriyle inşa edilmiş olmanın etkisi en önemli sebeptir. Dolayısıyla toplumları oluşturan bireylerin ruh sağlıklarının korunması ve hayat boyu dengede tutulması açısından insanlık tarihinde belki tek saadet asrını inşa etmiş olan Hz. Peygamber'in hadislerinden hareketle ibretler çıkarma çabası tarih boyu yapılagelmıştır. Çağdaş bir şair ve mütefekkir olarak İsmet Özel de bu motivasyonla eser veren kalemlerden birisi olmuştur. *Kırk Hadis* adlı eserinde Özel'in, dünya hayatında kişilerin (özellikle Müslümanların) ruh durumlarına ve davranışsal bozukluklarına tesir eden meselelerle alakalı konu edindiği 40 hadis içerisinden iki tanesi çalışmamızın ana malzemesini oluşturmaktadır. Bu hadislerden ilki "Bana dünyadan kadın ve güzel koku sevdirdi. Gözümün nuru ise namazda kılındı." ikincisiyse "Dünya müminin zindanı kafirin cennetidir." şeklindedir. Üç kısım halinde yapacak olduğumuz değerlendirmenin ilk bölümünde rivayetlerin hadis usulündeki karşılığı ve Özel'in bu durumlara riayeti, ikinci bölümde Özel'in hadisler hakkındaki çağdaş yorumu ve son bölümde konunun güncel değerine değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, İsmet Özel, Kırk Hadis, Ruh Sağlığı, Dünya ve Ahiret Hayatı.

## Assessment of a Contemporary Commentary About Two Hadiths of the Prophet Muhammed in Terms of its Effect on Person's Mental Status

### Abstract

Considering the life of the Prophet Muhammed (pbuh) and his companions, an unprecedented determination in the history of humanity stands out in terms of protecting their common

\* Bu çalışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Kişinin Ruh Durumuna Etkisi Açısından Hz. Peygamber'in İki Hadisi Hakkında Çağdaş Bir Yorumun Değerlendirilmesi" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.



values as a society and displaying a life style with inner peace. Undoubtedly, the most important reason for the realization of this exceptional period called Era of bliss is the fact that it was built with the revelation of the Qur'an and the teachings of the Prophet Muhammed. Therefore, throughout history, there has been an effort to draw lessons from the hadiths of the Prophet, who may have built the only century of bliss in the history of humanity, in order to protect the mental health of the individuals that make up the societies and to keep them in balance throughout life. As a contemporary poet and reflector, İsmet Özel has been one of the writers who wrote with this motivation. Two of the 40 hadiths in his work titled "Kırk Hadis", which Ozel deals with on issues that affect the mood and behavioral disorders of people (especially Muslims) in worldly life, constitute the main material of our study. The first of these hadiths is "I was made to love women and scents from the world. Also light of my eye was performed in prayer" and the second one is "The world is the dungeon of the believer, the paradise of the unbeliever". In the first part of the evaluation, which we will make in three parts, the equivalent of the narrations in the hadith methodology and Ozel's compliance with these situations, Ozel's contemporary interpretation of the hadiths in the second part and the current value of the subject in the last part will be mentioned.

**Keywords:** Hadith, İsmet Özel, Kırk Hadis, Mental Health, Worldly Life.

## Giriş

Hz. Peygamber'in hadislerinin sıhhatli bir şekilde aktarımı İslâmî ilimler tarihinin fitilini ateşleyen en önemli unsur olarak kabul edildiğinde, İslâmî ilimler branşlarının herhangi biriyle iştigal eden bireylerin mutlak uğrak noktasının hadis rivayetleri olması son derece doğaldır. Bu doğallığın bir sonucu olarak tarih boyu Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadisin,<sup>1</sup> hadis münekkitlerince zayıf kabul edilmesine rağmen, barındırdığı büyük müjdeye nail olmak gayesiyle birçok ilim insanı kırk hadis başlığıyla derleme eserler tasnif ede gelmişlerdir. Çağdaş bir şair ve mütefekkir olarak İsmet Özel de bu motivasyonla eser veren kalemlerden birisi olmuştur.

Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve ashabının yaşantısı göz önünde bulundurulduğunda toplum olarak ortak değerlerine sahip çıkma ve iç huzura sahip bir yaşam tarzı sergileme açısından insanlık tarihinde eşine rastlanmamış bir kararlılık göze çarpmaktadır. Asr-ı Saadet adı verilen bu müstesna dönemin gerçekleşmesinde şüphesiz Kur'ân vahyi ve Hz. Peygamber'in öğretile-riyle inşa edilmiş olmanın etkisi en önemli sebeptir. Dolayısıyla toplumlari

<sup>1</sup> Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *Hilyetü'l-evliyâ' ve tabakâtü'l-asfiyâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409), 4/189; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân* (Riyad-Mumbai: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 3/239-240.

oluşturan bireylerin ruh sağlıklarının korunması ve hayat boyu dengede tutulması açısından insanlık tarihinde belki tek saadet asrını inşa etmiş olan Hz. Peygamber'in hadisleri üzerinden hareket etme eğilimi İsmet Özel'de de göze çarpmaktadır. *Kırk Hadis*<sup>2</sup> adlı eserinde, dünya hayatında kişilerin (özellikle müslümanların) ruh durumlarına ve davranışsal bozukluklarına tesir eden meselelerle alakalı seçtiği 40 hadisi kendine konu başlığı edinmiştir.

Eserinin girişinde Kur'ân ve Sünnet bütünlüğüne yaptığı vurgularla Özel'in, her ne kadar kendisinin alana dair ilmi birikimini kısıtlı kabul etse de, geleneğe olan bağlılığı dikkat çekmektedir. Aynı ön kabulde hadisleri derlerken ve üzerine tefekkür ederken maksadının hadis şerhçiliği olmadığını özellikle vurgulamaktadır. Hadislerin ve Kur'ân ayetlerinin asli dili olan Arapçaya vukufiyetinin de kısıtlı olduğu eser incelendiğinde yapılabilecek çıkarımlar arasındadır, nitekim bu eksikliklere çalışmamız esnasında tekrar değineceğiz. Ayrıca Özel, eserini sunarken temel maksadını iki başlık halinde öne çıkarmaktadır: İlkin, Müslüman hayatının gayri müslim hayatından kolaylıkla ayrılabilceğini vurgulamak, ikincisi Müslüman hayatının gayri Müslim hayat tarzından üstün olduğunu tebarüz ettirmek.<sup>3</sup> Çünkü ona göre günümüz dünyasında insan hayatları gayr-i Müslim unsurlarca manipüle edilerek yeniden şekillendirilmekte, İslâm dünyası da bu yeni şekle göre bir duruş sergilemeye zorlanmaktadır. Eğer bir ortamda Hz. Peygamber'in hadisleri canlılığını sürdürebiliyorsa orada İslâm dışı bir hayat tarzının varlığını koruması mümkün olmayacaktır. Bunun tersi olarak eğer bir yerde hadislere karşı güvensizlik duyguları güçlenmeye başlamışsa orada İslâm dışı bir hayat tarzının dayatılması için elverişli ortam hazırlanmış demektir.<sup>4</sup> Dolayısıyla Özel'e göre İslâmi bir hayat tarzının korunabilmesi, toplumu oluşturan şahısların ruh durumları açısından vazgeçilemez bir konumdadır.

Çalışmamızda Özel'in tasnifi içerisinde seçip inceleyeceğimiz iki hadis rivayeti bulunmaktadır:

حبيب إلي من الدنيا النساء والطيب، وجعلت قرّة عيني في الصلاة

<sup>2</sup> Aslen bir radyo programı söyleşisi olarak başladığı bu projesini zamanla düzenleyerek kitaplaştırmayı tercih etmiştir.

<sup>3</sup> İsmet Özel, *Kırk Hadis* (İstanbul: Marmara Medya Yayınları, 1993), 15.

<sup>4</sup> Özel, *Kırk Hadis*, 13-14.

“Bana dünyadan kadın ve güzel koku sevdirdildi, gözümün nuru ise namazda kılındı”<sup>5</sup>

الدنيا سجن المؤمن، وجنة الكافر

“Dünya müminin zindanı kafirin cennetidir”<sup>6</sup>

## 1. Rivayetlerin Hadis Literatüründeki Karşılığı

### Hadis

Literatürdeki yerini tespit edeceğimiz ilk hadis “Bana dünyadan kadın ve güzel koku sevdirdildi, gözümün nuru ise namazda kılındı” hadisi olacaktır. Hepsinde ortak sahabî ravisi Enes b. Malik (v. 98 h.) olan rivayetler kronolojik sırayla Abdürrezzâk’ın (v. 211 h.) *Musannef*’inde<sup>7</sup>, Ahmed b. Hanbel’in (v. 241

<sup>5</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi‘ es-San‘ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A‘zamî (Beyrut: Mektebetü’l-İslâmiyye, 1403), 4/321.; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1421), 19/305, 307; 20/351; 21/433; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfuzurrahman Zeynullah vd. (Medine: Mektebetü’l-ulûm ve’l-hikem, 2009), 13/296; Ebû ‘Abdurrahmân Aḥmed b. Şu‘ayb el-Ḥorâsânî en-Nesâ‘î, *el-Muctebâ mine’s-Sünen es-Sünenü’s-Şuḡrâ*, thk. ‘Abdulfettâḥ Ebû Ğudde (Halep: Mektebetü’l-Maṭbû‘âti’l-İslâmiyye, 1406/1986), 7/61; Ebû Ya‘lâ Aḥmed b. ‘Alî el-Mevşîlî Ebû Ya‘lâ, *Musnedu Ebî Ya‘lâ*, thk. Ḥuseyn Selîm Esed (Dimaşk: y.y., 1404/1984), 6/199, 237; Ebû ‘Avâne Ya‘kûb b. İshâk en-Nîsâbûrî Ebû ‘Avâne, *Mustaḥrecu Ebî ‘Avâne*, thk. Eymen b. ‘Arîf ed-Dimeşķî (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, 1419/1998), 11/203; Ebû’l-Kâsım Müsnidü’d-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsaṭ*, thk. Tarık b. Avdullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim Ahmed el-Hüseynî (Kahire: Dâru’l-Harameyn, ts.), 5/241; 6/54; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî el-Hâkim, *el-Müstedrek ‘ale’s-Şaḥîḥayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1411), 2/174; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424), 7/124.

<sup>6</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/44; 15/23; 16/198; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi‘u’s-Şaḥîḥ*, thk. Beşşar Avvad Ma‘ruf (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998), "Zühhd", 16; Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi‘u’s-Şaḥîḥ*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1955), "Zühhd", 1; Ebû ‘Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muḥammed Fuâd ‘Abdülbâkî (b.y.: Dâru ‘İḥyâ’i’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, ts.), "Zühhd", 3; Ebû Ya‘lâ, *Musnedu Ebî Ya‘lâ*, 11/351, 404; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *el-İhsân fî takrîbi Şaḥîḥi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1988), 2/462, 464; Taberânî, *el-Mu‘cemü’l-evsaṭ*, 3/157; 9/65, 150.

<sup>7</sup> Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 4/321.

h.) *Müsned*'inde<sup>8</sup>, Bezzâr'ın (v. 292 h.) *Müsned*'inde<sup>9</sup>, Nesâî'nin (v. 303 h.) *Sünen*'inde<sup>10</sup>, Ebû Ya'lâ'nın (v. 307 h.) *Müsned*'inde<sup>11</sup>, Ebû Avâne'nin (v. 316) *Müstahrec*'inde<sup>12</sup>, Taberânî'nin (v. 360 h.) *el-Mu'cem'ül-evsat*'ında<sup>13</sup>, Hâkim'in (v. 405 h.) *Müstedrek*'inde<sup>14</sup> ve Beyhakî'nin (v. 458 h.) *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında<sup>15</sup> nakledilmektedir. Rivayetlerin metinlerinde ise bazı nüanslar bulunmaktadır: Bazı rivayetlerde “*Dünyadan*” lafzı bulunurken bazılarında mevcut değildir. Bazı müelliflerse her iki ifadeyi de farklı tariklerle nakletmişlerdir. İstisnai olarak sadece Beyhakî'nin *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında nakledilen tek tarihte “*Dünyanızdan*” ifadesi tercih edilmiştir.

Mezkur rivayet üzerine yapılmış olan çalışmalara<sup>16</sup> binaen tarafımızca yapılan incelemede mezkur hadisin tarikleri içerisinde **sahîh li-zâtihi** hükmünde bir senet bulunmamaktadır. Nesâî'nin *Sünen*'indeki ilk rivayet Elbânî'ye göre hasen-sahih olup, ikinci rivayet için sahih hükmünü vermiştir.<sup>17</sup> Ona göre muhtemelen ikinci rivayet senet olarak hasen olan ilk rivayeti destekleyerek hasen-sahih konumuna yükseltmiştir. Ancak kanaatimizce Elbânî ikinci hadise sahih hükmünü verirken senedinde yer alan ve hadis münekkitlerince tenkit edilmiş Seyyâr b. Hâtim (v.199 h.)'i ve yine tenkite uğramış hocası Ca'fer b. Süleyman'ı (v.178 h.) es geçmiştir. Dolayısıyla Nesâî rivayetleri hakkında verilebilecek en yüksek mertebe bizce hasen olabilir. Ayrıca Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde geçen 4 rivayetin tamamı, Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'indeki, Ebû Avâne'nin *Müstahrec*'i, Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-evsat*'i ve Beyhakî'nin *es-Sünen-i Kübra*'sındaki rivayetlerin de ha-

<sup>8</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/305, 307; 20/351; 21/433.

<sup>9</sup> el-Bezzâr, *el-Müsned*, 13/296.

<sup>10</sup> Nesâî, *es-Sünen*, 7/61.

<sup>11</sup> Ebû Ya'lâ, *Musnedu Ebî Ya'lâ*, 6/199, 237.

<sup>12</sup> Ebû Avâne, *Mustahrecu Ebî Avâne*, 6/203.

<sup>13</sup> Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 5/241; 6/54.

<sup>14</sup> el-Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Şahîhayn*, 2/174.

<sup>15</sup> el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/124.

<sup>16</sup> Fatma Sever, *Kendi İfadesiyle Dünya'dan Hz. Peygamber'e Sevdirenlere Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Enstitü Adı, Yüksek Lisans Tezi, 2009); Abdullâh Taha İmamoğlu, “Bana Üç Şey Sevdirdi” Hadisinin Tahlili Ve İşârî Yorumları”, *İslâmî İlimlerde İşârî Yorum ve Te'vil Geleneği*, 1 Cilt (Ankara: Sonçağ Akademi, 2020).

<sup>17</sup> Nesâî, *es-Sünen*, 7/61.

sen olduğu ve benzer tarikler kullanıldığı da görülmektedir. Hâkim'in *el-Müstedrek*'indeki tek rivâyetin de, her ne kadar müellif bizzat sahih hükmünü vermiş olsa da, kanaatimizce zayıf kabul edilmesi gerekir. Çünkü senet açısından yukarıda zikredilen Nesâî senedindeki tenkit edilmiş 2 ravinin üzerine bir de hakkında doğrudan zayıf hükmü verilmiş Hadr b. Ebân el Hâşimî eklenerek nakledilen bu rivayet müellifin iddia ettiği üzere Müslim'in şartlarına riayet ediyor gibi görünmemektedir. Netice itibariyle bahse konu edilen rivayet için genel hüküm olarak hasen ve dolayısıyla makbul bir hadis olduğu yorumu yapılabilir.

Yukarıda verilen bilgilerin yanında, bahsi geçen hadis sonraları ilim dünyasında ve halk arasında “Bana **dünyanızdan üç şey** sevdirdi. Kadınlar, koku ve namaz gözümün nuru kıldı” şeklinde nakledilmeye başlandığı ve böyle meşhur olduğu görülmektedir. Rivayetin hadis eserlerindeki karşılığını aktardığımız yukarıdaki ilgili bölümde görüldüğü üzere hiçbir rivayette “üç şey” lafzı kullanılmamış ve bu durumla ilgili Irakî, Sehavi ve Ali el-Kari bu ziyadenin Gazali ve Zemahşeri tarafından metne ziyade yapılarak meydana geldiğini ifade etmişlerdir.<sup>18</sup> Sonraları özellikle Sûfî ve işari geleneğe mensup olan müelliflerce de bu formda nakledilmeye devam ettiği görülmektedir.<sup>19</sup> Verilen bu bilgilere, bahsi geçen rivayetlerle ilgili Özel'in yorumunu inceleyeceğimiz bölümde tekrar değinilecektir.

### Hadis

Literatürdeki yerini tespit edeceğimiz ikinci hadis “Dünya müminin zindanı kafirin cennetidir” olacaktır. Hepsinin ortak sahabi ravisi Ebû Hureyre (v. 58 h.) olan rivayetler kronolojik sırayla Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde<sup>20</sup>, Tirmizî'nin (v. 256 h.) *el-Câmiu's-sahih*'inde<sup>21</sup>, Müslim'in (v. 261 h.)

<sup>18</sup> Ebü'l-Hasen Nûrüddîn 'Alî b. Sulţân Muhammed 'Ali el-Ķârî, *el-Esrârü'l-Merfû'ati fi'l-Aĥbârî'l-Mevdû'ati el-Ma'rûf bi'l-Mevdû'âti'l-Kubrâ*, thk. Muhammed eş-Şabbâğ (Beyrut: y.y., ts.), 35; Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâşidü'l-ĥasene fi beyâni keşîrin mine'l-eĥâdîsi'l-müştehire ale'l-elsine* (Beyrut: Dâru'l-kitâbu'l-Arabî, 1985), 292.

<sup>19</sup> İmamoğlu, “Bana Üç Şey Sevdirdi” Hadisinin Tahlili Ve İşârî Yorumları”, 112.

<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/44; 15/23; 16/198.

<sup>21</sup> Tirmizî, “Zühd”, 16.

*Sahîh*'inde<sup>22</sup>, İbn Mâce'nin (v. 275 h.) *Sünen*'inde<sup>23</sup>, Ebû Ya'lâ'nın *Müsned*'inde<sup>24</sup>, İbn Hibbân'ın (v. 354 h.) *Sahîh*'inde<sup>25</sup> ve Taberânî'nin *el-Mu'cem'ül- evsat*'ında<sup>26</sup> nakledilmektedir. Senetlerin tamamı ortak bir ravi zincirinden gelmekte olup genel olarak hasen hükmü verilebilir durumdadır. Ancak Tirmizî hadis için hasen-sahih demiştir. Metinler arasındaysa herhangi bir farklılık göze çarpmamaktadır.

### İsmet Özel'in Mezkur Hadislerle İhticacı ve Yorumlaması

Her bir bölüm başlangıcında üzerinde duracağı hadislerin öncelikle asıl metinlerini ve altında kaynaklarını doğru bir şekilde nakleden Özel, yukarıda zikredilen ilk hadisin metnini şu şekilde vermiştir:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: حُبِّبَ إِلَيَّ مِنَ الدُّنْيَا النِّسَاءُ، وَالطَّيِّبُ، وَجُعِلَ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ

Ancak Özel hadisin tercümesini “*Bana dünyanızdan üç şey sevdirdi. Kadınlar, koku ve namaz gözümün nuru kılındı*” olarak kabul etmiştir.<sup>27</sup> Bu noktada daha önce bahsedildiği gibi ya Özel'in Arapça diline vukufiyetinden kaynaklanan bir hata olduğundan, ya da bu tercümenin daha çok sûfi ilim çevrelerince tercih edilmiş olduğu hatırlandığında, kendisini tasavvuf geleneğine daha yakın görmesinden kaynaklandığı yorumu yapılabilir. Hadis hakkındaki ileride değineceğimiz yaklaşımı ve yorumları göz önüne alınırsa iki ihtimali de aynı anda doğru kabul etmek yanlış olmayacaktır. Ayrıca eserin tamamında sahih hadisleri tercih ettiğini, bunu yaparken de üzerinde duracağı hadisler hakkında gereksiz gördüğü bir sıhhat tartışmasından kaçınarak daha çok hadislerin manasına yönelmek ve yöneltmek istediğini vurgulayan Özel,<sup>28</sup> muhtemelen sahih kavramını makbul hadisler anlamında kullanmış olmalıdır. Zira yukarıda incelediğimiz kadarıyla ve eserin devamında tercih ettiği rivayetlerin tamamının doğrudan sahih hükmü verilen hadisler olmadığı görülmektedir.

<sup>22</sup> Müslim, "Zühd", 1.

<sup>23</sup> İbn Mâce, "Zühd", 3.

<sup>24</sup> Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 11/351, 404.

<sup>25</sup> İbn Hibbân, *Şahîh*, 2/462, 464.

<sup>26</sup> Taberânî, *el-Mu'cem'ül- evsat*, 9/ 65, 150.

<sup>27</sup> Özel, *Kırk Hadis*, 17.

<sup>28</sup> Özel, *Kırk Hadis*, 17.

Eserinin ilk iki hadisini teşkil eden yukarıda incelediğimiz rivayetler bağlam olarak Özel'in gözünde birbirini son derece desteklemektedir. İlk olarak “Bana **dünyanızdan üç şey sevdirdi**” hadisi hakkında konuşan Özel'e göre rivayetlerin yalnızca birinde geçen “**dünyanızdan**” ifadesi ona göre peygamberlerin dünyaya bizim baktığımız gibi bakmadığına, dünya kelimesinin bağlamına göre hareket edildiği taktirde daha yukarıdan aşağı bir varlığa bakarcasına baktığına delalet etmektedir. Dolayısıyla bir peygambere dünyadan bir şeylerin sevdirmiş olması hem kendi inisiyatifi dışında hem de nefsanî bir arzu heves dahil olmaksızın gerçekleşmiş kabul edilmelidir.<sup>29</sup> Bu anlayışı temel aldıktan sonra Özel hadisin metni içerisinde zikredilen kadın, güzel koku ve namaz unsurlarının her birini özü itibarıyla bilinen dünya hayatından, başka bir boyuta, başka bir aleme geçiş vesileleri olarak değerlendirmektedir. Başka bir alem kavramını açıklarken de bilinen alemden bilinmek istenen alem tanımını yapmaktadır. Böylece Hz. Peygamber özelinde tebeyün eden bu manaları tüm peygamberlere teşmil ederek, namaz gibi uhrevî bir unsurun öncesinde anılan kadın ve güzel koku kavramlarını dünyevî bir zevk alma aracı olmaktan çıkarıp manevî bir kalıba sokan Özel, hadiste kadına değinilmesini sūfi gelenekten alıntı yaparak açıklar. “*Mutasavvıfların bir kısmı cim'ada tevhid sırrı vardır demişlerdir*”<sup>30</sup> diyen müellifin yukarıda bahsettiğimiz gibi hadisin tercümesinin sūfi gelenekte meşhur olmuş versiyonunu neden tercih ettiğini de bu açıdan yorumlayabiliriz. Araştırmamız esnasında Özel'in yukarıda yaptığı anonim alıntıya kaynaklarda rastlayamadığımızı söylememiz gerekir. Ancak Tasavvuf literatüründe “Bana üç şey sevdirdi” hadisi hakkında yapılan işârî yorumlar incelendiğinde, metinde geçen kadın ifadesi hakkında sūfilerin yaptıkları yorumlarla örtüşen bir manası olduğu görülmektedir. Örneğin İbn Arabî'ye göre hadiste önce kadın, sonra kokunun zikredilmesinin hikmeti şöyle açıklanmaktadır: *Kadınlarda oluşturma/tekvin kokusu vardır. En güzel koku sevgilinin boynunun kokusudur. Hz. Peygamber'in kul olarak yaratılmış olması, sürekli secde etmesi ve edilgen bir kul olarak kalmayı sürdürmesi Allah'ın ona nefesler âleminde (temiz kokuları) sevdirmesine neden olmuş bundan dolayı kadınlardan sonra koku kelimesi gelmiştir.*<sup>31</sup> Daha yakın döneme

<sup>29</sup> Özel, *Kırk Hadis*, 18.

<sup>30</sup> Özel, *Kırk Hadis*, 18-19.

<sup>31</sup> İmamoğlu, “Bana Üç Şey Sevdirdi” Hadisinin Tahlili Ve İşârî Yorumları”, 139-140.

geldiğimizde Halvetî-Şâbânî ekolüne mensup bir şair ve mutasavvıf olan Ömer Fuâdî'ye göre ise hadiste kadının zikredilmesinden kasıt öncelikle Hz. Peygamber'in temiz zevceleri, onlar vasıtasıyla Peygamber'in ilahi olarak evlenmeye teşviki ve O'nun örneğiyle tüm Müslümanların nikaha teşvik edilmesi içindir. Ayrıca yine Fuâdî'ye göre Hz. Peygamber'in özellikle kadınlara meyli ve muhabbeti nefsanî bir şehvetle değil rabbani bir şehvetle meydana gelmiştir.<sup>32</sup> Dolayısıyla Özel, yaptığı yorumda tasavvuf ekolleriyile paralel bir görüş serdederek bir erkek için kadına meyletmenin, tersinden okunduğu taktirde bir kadın için de erkeğe meyletmenin kişinin ruh duruma ne denli büyük bir etkisi olduğunu vurgulamaktadır. Aynı minvalde güzel koku için de benzer görüşler ortaya koyan müellif, çirkin bir kokunun insanın ruh durumuna olan negatif etkisine tersten bakıldığı taktirde güzel kokuların da bireyler üzerinde başka bir aleme geçiş kapısı açabileceği görüşünü delillendirmektedir. Namazı ise, “*namaz müminin miracıdır*” hadisine vurgu yaparak bu dünyanın sonrasının da olacağına en büyük delil olarak görmektedir. Böylece önceden vurgulanan kadın ve güzel kokunun son tamamlayıcı unsuru olarak insanın üzerine nüfuz eden namazın zikredildiğini, bir Müslüman için namazın ahirete giderken kullanılan bir araç olduğunu düşündüğünü söylemektedir.

Eserinde konu edildiği ikinci hadis olan “*Dünya müminin zindanı kafirin cennetidir*”den bahsederken birinci hadisle paralel bir mana inşa eden Özel, bahsi geçen rivayet anıldığında ilk akla gelen mana olan, Müslümanların dünya hayatında acı ve yoksunluk içerisinde olup buna mukabil kafirlerin refah ve varlık içerisinde bir hayat sürecekleri yorumuna ve bu yorumu esas kabul edenlere katılmadığını net bir şekilde ifade ederek başlamaktadır. Oysa ona göre hadiste zindan ifadesinin kullanılmasındaki hikmet, dünyanın Müslümanlar nezdinde asli bir vatan olmaması, içinden çıkıldığı, yani ölüm vuku bulduğu taktirde ayrıldıkları için üzülecekleri bir yer olmamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü insanlar hapisneden/zindandan çıktılarında “hapisten kurtuldum” derler, “hapishaneden ayrı düştüm” demezler, oranın asli yurtları olmadığını bilirler. O halde mümin kişi için dünyadan ayrılmak ve ahirete gitmek istemek, dünyayı terk edeceği için üzülmemek son derece

<sup>32</sup> İmamoğlu, “Bana Üç Şey Sevdirdi” Hadisinin Tahlili Ve İşârî Yorumları”, 140.



doğal olmalıdır. Öte yandan kafirler içinse dünya asli yurt ve elde edebilecekleri azami meta olacak, terk ettikleri taktirde her şeylerini kaybedecekleri bir mekân olarak algılanacaktır. O halde bu hadisten bir Müslümanın, kendi bedenine, ruhuna veya sıhhatine faydalı olan şeyleri tercih etmemesi gerektiği yorumunu çıkarmasına gerek yoktur. Ona göre bir Müslümanın dünyada hoşça giden şeylerle temas halinde olması değil, hoşça giden şeylerin ulaşılabilecek nihai nimetler olduğu zannına kapılması yanlıştır. Hadisten çıkardığı en belirgin hikmeti, Müslümanlara ve onlar özelinde tüm insanlığa tek dünyalılık ve çok dünyalılık bilinç ayrımını idrak ettirmek olarak öne sürmektedir; çünkü bir insanın hem dünyayı cennet kabul edip hem de ahirette hesaba çekileceğine inanması birbiriyle bağdaşmayacak çelişkilerdir.<sup>33</sup>

Temeline tek ve çok dünyalılık anlayışını yerleştirdiği mezkur hadisin yorumunda Özel, Avrupa'da neşvünema bulmuş olan ve tek dünyalılık anlayışı üzerine bina edildiğini düşündüğü medeniyet kavramının, dünyada yaşanan haksızlık, sefalet ve bir çok kötülüklerin müsebbibi sayılması gerektiğini söyleyerek konunun güncel değerine bir kapı aralamaktadır. Ona göre elde edilebilecek nihai metanın dünya hayatı olduğuna güvenen bir takım güçlü unsurlar, bu durumu lehlerine çevirmiş ve dünyayı insanlığın sadece zindanı değil, adeta cehennemine çevirecek bir sisteme dönüştürmüşlerdir. Meseleyi daha da ileri götüren müellife göre, geçtiğimiz iki asırdır ardı arkası kesilmeyen teknolojik çalışmaların, insan genlerinin oynanabilirliği üzerinde yapılan girişimlerin ve hatta uzay araştırmalarının da zihni altyapısını meydana getiren inanış, buradan başka bir hayatın olmayacağı yönündeki inanıştır. Aksi taktirde ona göre, esas yurdunun burası olmadığına inanmış bir insan topluluğunun, bu dünyada olabildiğince güçlü olmak gibi bir gaye gütmesi abes olacaktır. Nitekim 21. asrın tam da bu sayılan sebepler yüzünden insan eliyle yaşanması çok zor bir hale getirildiğinden; insanların tevekül içinde değil, birbirlerine zarar vererek daha kaliteli bir hayat yaşayabilecekleri fikrini kaçınılmaz kabul etmeye başlamış olmalarından ve müminler için yapılabilecek en değerli vazifenin bu büyük resmi görüp onun bir parçası olmamak için mücadele etmek olduğundan bahsederek konuyu sonlandırmaktadır.<sup>34</sup>

<sup>33</sup> Özel, *Kırk Hadis*, 23-27.

<sup>34</sup> Özel, *Kırk Hadis*, 26-27.

## Konunun Güncel Değeri

Yukarıda değinilen hadisler ve Özel'in yorumlarına bakıldığında konunun odak noktasında dünya hayatının insan için sınırları ve esas ulaşmak istenen aleme geçiş aşamasına engel veya destek olabilecek unsurların tartışıldığı görülmektedir. İnsan hayatı içerisinde dünyevilik olarak adlandırabileceğimiz tek dünyalılık modelinin ise bu hayattan olabildiğince fazla haz almaya ve mümin sıfatıyla bağdaşmayacağına yönelik vurgular her iki hadisin yorumunda vurgulandı. Bu kısımdaysa konunun yakın dönemde batıda yapılmış biyolojik ve psikolojik araştırmalar çerçevesinde hangi zemine oturtulabileceği tartışılacaktır.

İlkin 1954 yılında psikoloji alanında çalışmalar yapan Amerikalı ve Kanadalı iki akademisyen tarafından fareler üzerinde yapılan deneylerle beynin bir "zevk alma merkezi" olduğu öne sürülmüştür. Bu deneylerin kapsamında farelerin septal bölgelerine elektrotlar yerleştirip beyinlerinin nucleus accumbens bölgesini uyararak hayvanların tepkileri ve aldıkları kararlar ölçülmüş, hayvanlar bir mekanik kolu hareket ettirdiklerinde yerleştirilen elektrotlar belirli bölgeyi uyararak beyinlerinde sonraları "dopamin" olarak adlandırılacak molekülü salgılamasını tetiklemiştir. Deneyin sonucunda farelerin mekanik kolu hareket ettirmeye bağımlı oldukları ve artık yemek, su ve bunun gibi doğal ihtiyaçlarını karşılamaktan vazgeçip sadece kolu hareket ettirmeye odaklandıkları görülmüştür. Öte yandan başka farelere beyinlerinde dopamin salgılanmasını önleyen tetikleyici elektrotlar takılarak yapılan deneydeyse zevk alma merkezleri çalışmayan farelerin herhangi bir fiil meydana getirme motivasyonlarını kaybettikleri, beslenme ve üreme gibi doğal ihtiyaçlarının tamamından vazgeçerek pasifleştikleri görülmüştür. İleri vadede yapılan çalışmalarda aslında beynin bu bölgesinden salgılanan dopamin molekülünün zevk alma değil, ödüllendirme fonksiyonuna sahip olduğu keşfedildi. Yani öznenin çabaya dayalı seçim davranışlarını önceden etkileyen ve davranışsal motivasyonu belirleyen en önemli unsur olarak kabul edildi. Bu deney, sonraları insanlar üzerinde de farklı şekillerde farklı araştırmacılar ve kurumlar tarafından denenerek sağlanması yapıldı. İnsanlar üzerinde yapılan deneylerde günlük hayatta dopamin mole-

külünün salınımını en çok tetikleyen aktiviteler cinsellik, uyuşturucu ve kumar olarak görüldü. 2014 yılında Kanada’da yapılan Nörobilim Toplantısı’nda günümüze kadar bu alanda elde edilmiş bulgular dünyaya sunuldu.<sup>35</sup>

Günümüzdeyse konuyla ilgili gerek resmi gerekse gönüllü sosyal çevrelerce yapılan araştırmalar insan bedeninde yaşanan yüksek dopamin salınımının günlük aktiviteleri, sorumlulukları ve faydalı davranışları gerçekleştirmeyi engellediği, özellikle son dönemde insan hayatlarının vazgeçilmezi haline gelen dijital materyaller ve barındırdıkları sosyal medya, video oyunları, müstehcen yayınlar, ayrıca paketli gıdaların içerisinde yer alan gıda katkı maddeleri gibi metalarla kişilerin beyinlerindeki ödül mekanizmaları sürekli tetiklenerek küçük yaştan itibaren bir bağımlılık sürecini ve hatta obeziteyi ortaya çıkardığına dair uyarılar yayınlamaktadırlar.<sup>36</sup> Çözüm olaraksa “dopamin detoxu” adını verdikleri adeta modern bir oruç tutma metodunu tavsiye etmektedirler. Böylece insan bedeni belli periyotlarla tutulan bu dopamin orucu sayesinde bünyesinde barındırdığı dengeleyici reseptörler sayesinde artık daha az dopamin salınımı gerçekleştiren (kitap okumak, ders çalışmak, sağlıklı beslenmek vb. günlük hayatı geliştirici ve düzenleyici) aktiviteleri tercih etmekte zorlanmayacaktır. Tıpkı az alkol tüketen bir insanla çok alkol tüketen bir insanın alkolün tesirine girme oranlarının farklılık göstermesi örneğindeki gibi insan vücudunun da yüksek dopamin salınımını belli bir müddet akabinde normalleştirip daha fazlasını isteme eğiliminde olduğu, dolayısıyla bu salınımın oranı azaltılmadığı takdirde kişilerin depresyon ve anksiyete gibi psikolojik rahatsızlıklara uğrayabileceği de bu araştırmalar çerçevesinde vurgulanan detaylar arasındadır. Dahası hayatımızın vazgeçilmezi haline getirilmiş yukarıdaki sayılan metaları üreten ticari kuruluşların AR-GE birimlerine ayırdıkları kayda değer ölçüde bütçelere bakıldığında, müşterilerinin daha fazla tüketime yönlendirilebilmeleri için yine dopamin merkezli araştırmalar yaparak sektörlerinde başarılı olmaya çalıştıkları gözlemlenmiştir.

---

<sup>35</sup> <https://www.psychologytoday.com/intl/blog/the-athletes-way/201405/the-neuroscience-pleasure-and-addiction> (erişim tarihi: 26.08.2022)

<sup>36</sup> <https://diabetesjournals.org/care/article/35/5/1105/38492/Relationship-of-Dopamine-Type-2-Receptor-Binding> (erişim tarihi: 26.08.2022); <https://www.youtube.com/watch?v=9QiE-M1LrZk&list=WL&index=10&t=137s> (erişim tarihi: 26.08.2022)

Bütün bu bilgilerin ışığında Özel'in üzerinde durduğu hadis rivayetlerinin ve hakkında yaptığı yorumların kanaatimizce güncel değerleri oldukça yüksek ve isabetli görünmektedir. Sûfi gelenekten esintiler taşıyan müellifin yorumlarına ek olarak yine aynı geleneğe yönelik başka çıkarımlar yapmak da mümkündür: Klasik dönemden itibaren sûfiler Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinden mülhem olan "nefs" kavramı üzerinde sıklıkla durmuşlar, nefsi terbiye etmeye yönelik verilen Kur'ânî emre binaen bir çok nefis terbiyesi metodu geliştirmişlerdir. Aynı zamanda Kur'ân'a göre insana hep kötülüğü emreden nefsin insanın fiziksel bedenindeki manevi merkezini tespit etmeye çalışan mutasavvıfların ekserisi alnın orta bölgesini işaret ede gelmişlerdir. Bu tespit doğru kabul edildiği taktirde yukarıda özet bir şekilde bahsedilen dopamin salınımının da beyinde gerçekleşiyor olması kanaatimizce dikkat çekici bir benzerlik olarak dikkatlere sunulmalıdır.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavut. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1421.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. 14 Cilt. Riyad-Mumbai: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *el-Müsned*. thk. Mahfuzurrahman Zeynullah vd. 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-ulûm ve'l-hikem, 2009.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *Hilyetü'l-evliyâ ve şabâkâtü'l-asfiyâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1409.
- Ebû Ya'îlâ, Ebû Ya'îlâ Ahmed b. 'Alî el-Mevşilî. *Musnedu Ebî Ya'îlâ*. thk. Hüseyn Selîm Esed. 13 Cilt. Dimaşk: y.y., 1404/1984.
- Ebû 'Avâne, Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshâk en-Nisâbü'rî. *Mustahrecu Ebî 'Avâne*. thk. Eymen b. 'Arif ed-Dimeşkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbü'rî. *el-Müstedrek 'ale's-Şaîhîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-İhsân fî takrîbi Şaîhî İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.

- İbn Mâce, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Ğazvînî. *Sunenu İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd ‘Abdülbâkî. 2 Cilt. b.y.: Dâru ‘İhyâ’i’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, ts.
- İmamoğlu, Abdullah Taha. “Bana Üç Şey Sevdirdi” Hadisinin Tahlili Ve İşârî Yorumları”. *İslâmî İlimlerde İşârî Yorum ve Te’vil Geleneği*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2020. <https://www.soncagayincilik.com.tr/urun/islami-ilimlerde-isari-yorum-ve-tevil-geleneği>
- Müslim, Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi’u’s-şâhîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyai’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1955.
- Nesâî, Ebû ‘Abdurrahmân Ahmed b. Şu‘ayb el-Ğorâsânî. *el-Muctebâ mine’s-Sunen es-Sunenu’s-Şuğrâ*. thk. ‘Abdulfettâh Ebû Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetu’l-Maţbû‘âti’l-İslâmiyye, 1406/1986.
- Özel, İsmet. *Kırk Hadis*. İstanbul, Marmara Medya, 1993.
- Sehâvî, Ebü’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *el-Makâşidü’l-ħasene fî beyânî keşîrin mine’l-eħdâşî’l-müştehire ale’-elsine*. Beyrut: Dâru’l-kitâbu’l-Arabî, 1985.
- Sever, Fatma. *Kendi İfadesiyle Dünya’dan Hz. Peygamber’e Sevdirenlere Dair Rivayetlerin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Taberânî, Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu‘cemü’l-evsaf*. thk. Tarık b. Avdullah b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrahim Ahmed el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru’l-Harameyn, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi’u’s-şâhîh*. thk. Beşşar Avvad Ma’ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1998.
- ‘Ali el-Ğârî, Ebü’l-Hasen Nûrüddîn ‘Alî b. Sulţân Muhammed. *el-Esrâru’l-Merfû‘ati fî’l-Aħbâri’l-Mevdû‘ati el-Ma‘rûf bi’l-Mevdû‘âti’l-Kubrâ*. thk. Muhammed eş-Şabbâğ. Beyrut: y.y., ts.
- PT, Psychology Today, Erişim: 26 Ağustos 2022, <https://www.psychologytoday.com/intl/blog/the-athletes-way/201405/the-neuroscience-pleasure-and-addiction>
- ADA, American Diabetes Association, Erişim: 26 Ağustos 2022, ..... <https://diabetesjournals.org/care/article/35/5/1105/38492/Relationship-of-Dopamine-Type-2-Receptor-Binding>
- YT, Youtube, Erişim: 26 Ağustos 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=9QiE-M1LrZk&list=WL&index=10&t=137s>

# Ruh Sağlığına Etki Eden Bir Faktör Olarak Kader ve Tevekkül Anlayışı\*

*Doç. Dr. Veysel KASAR*

Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kalam Ana Bilim Dalı Öğrt. Üyesi

vkasar@harran.edu.tr ORCID: 0000-0002-1527-5774

## Öz

Ruh sağlığına etki eden çok sayıda faktör olduğu bir gerçektir. Bunlardan bir kısmı fiziki, bir kısmı da ruhi ve manevidir. Ruhi ve manevi unsurlar arasında inançlar başta gelmektedir. İnsan inanma ihtiyacı duyan ve bu ihtiyacın farkında bir varlıktır. İnsan ruhun, vicdanın ve i aleminin inanma ihtiyacını dünyadaki hiçbir nesne ile kapatamaz. İnanma ihtiyacını örtmek için gösterilen çabalar vardır. Bu çabalar insandaki köklü, asil ve sürekli ihtiyacın önüne çekilen yapay birer setten ibarettir. Para, makam, şöhret, arkadaş çokluğu, insanların sürekli ilgisini çeken konum, bu setlerden bir kısmı sayılabilir. Doğada var olan düzene rağmen dere ve vadilerin yola çevrilmesi, binalar yapılarak ilerinde oturulması; deniz sahillerini doldurmak suretiyle oralarda iskan ve ikamet yerleri oluşturulması nasıl bir hata ise, inanma ihtiyacının önünü kapatmak da aynı şeydir. Dere ve vadilerin yanlış şekilde ikamet alanlarına çevrilmesinin bedelini sel ve afetlerde ödüyoruz. Ölen insanlar, kaybolan servetler, dağılan iş ve ocaklar bunun acı örnekleridir. İnsanlar da doğru inançların önüne dikilen yapay setler ile bir süre avutulmaktadır; ancak belirli bir zaman ve ortama gelince bu ihtiyacın yokluğunun verdiği yıkım ve travmalar, önce bireyin i huzurunu etkilemekte sonra da aile ve çevresi ile ilişkisini bozmaktadır. İnansızlığın getirdiği sonuçlar genişliğine göre toplumun da sağlıklı işleyişine engel olmaktadır. İnsanın birey olarak yaşantısını bire bir etkisi altına alan faktörlerden biri de Kader inancıdır. Kader inancı, Kur'an'ın bize anlattığı inançların aslı olan Allah'ın İlim, Kudret ve İrade sıfatlarına bağlı bir neticedir. Tevekkül de Kader inancının bir dalı, ona bağlı bir gelişmedir. Her iki inanç birey ve cemiyette yanlış biliniyor ve uygulanıyorsa insanın çevresi ve toplum da olumsuz etkilere maruz kalmaktadır. İnanlarımızın doğru bilinmesi ve uygulanması da insanı ve çevresini direkt olarak olumlu yönde etkileyecektir.

**Anahtar kelimeler:** Kelâm, Ruh Sağlığı, İnanç, Kader, Tevekkül.

---

Bu alışma 09-11.09.2022 tarihinde evrimii olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Ruh Sağlığına Etki Eden Bir Faktör Olarak Kader ve Tevekkül Anlayışı" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

## The Concept of Fate and Tawakkul (dependence on Allah) as a Factor Affecting Mental Health.

### Abstract

It is a fact that there are many factors that affect mental health. Some of them are physical, some of them are spiritual and psychical. Beliefs come first among the spiritual and psychical elements. Man is a being who needs to believe and is aware of this need. Man cannot meet the need of his soul, conscience and inner world to believe with any object in the world. There are efforts to mask the need to believe. These efforts consist of an artificial set that is brought before the rooted, noble and constant need in human beings. Money, status, fame, abundance of friends and a position that attracts people's attention, can be counted as some of these sets. It is a mistake to block the need to believe, just as it is a mistake to turn streams and valleys into roads, to construct buildings and to create settlements by filling the sea shores despite the existing order in nature. We pay the price of turning streams and valleys into residential areas in floods and disasters times. Dead people, lost fortunes, deteriorating conditions and Bitter pain are examples.

One of the factors that directly affect the life of a person as an individual is the belief in destiny. Belief in fate is a result of Allah's attributes of Knowledge, Power and Will, which are the origins of the beliefs that the Qur'an tells us. Tawakkul is a branch of the belief in Fate, a development dependent on it. If both beliefs are misunderstood and practiced in individuals and in society, people's environment and society are also exposed to negative effects. Knowing and applying our beliefs correctly will directly affect people and their environment in a positive way.

In the paper, these issues will be discussed with mental and transplant evidences to the extent possible, and their effects on mental health will be examined.

**Keywords:** Spirit, Mental Health, Fate, God, Allah's attributes.

### Giriş

Varlık alemini, içindeki maddi-manevi her tür eşyayı ve insanı yokluk-tan yaratıp, vücut sahnesine çıkaran Allah (c.c), şerefli kitabı Kur'ânda, "insanı en mükemmel şekil yarattığını" bildirmiştir.<sup>1</sup> İnsandaki güzelliğin kaynağı, bazı âyet ve hadislerde dile getirildiği üzere, Allah'ın düzenlemesi, "Zatının kudret eliyle" yaratıp "ruh vermesi(üflemesi)", "Rahman isminin tecel-

---

<sup>1</sup> et-Tîn 95/4

lisini gösterecek şekilde” yaratması ve onu yeryüzünde “ilahi emirleri uygulamada halife” kılması olarak gösterilmiştir.<sup>2</sup> İnsan, hem ruh hem beden yönünden yaratılmışların en güzeldir. O vücut ve şekil itibarıyla de mükemmel bir varlıktır.<sup>3</sup>

İnsan kıymetli bir konumdadır; varlıklar onun hizmetine sunulmuş, eşyanın anlamı insan ile tamam olmaktadır. Tesbih tanelerinin bir imame etrafında dizilmesi gibi varlığın nihai gayesi insanda son bulmaktadır. O, Allah’ın bin bir isminin nakışlarını kendinde göstermesi ile kâinatın bir fihristedir. (Allah’ın isimlerinin kainattaki tecellisi elbette de daha yüksek seviyededir) İnsan âciz olmakla da bir çok gerçeğin anlaşılmasına vesiledir; şiddetli karanlığın lâmbayı göstermesi gibi; insanın aczi, cehaleti, za’fı, fakirlik ve ihtiyaçların çokluğu, onu varlık sahnesine çıkaran uluhiyet sahibi Zâtın ilmîne, kudretine, iradesine, sonsuz hiçbir şeye muhtaç olmadığı (istiğnâ) gerçeğine ayna olmaktadır. İnsan, akıl ve şuuru ile Allah’ın Kayyum ismini yansıtır; her şeyi çekip çevirmesi ile (tedbir ve tasarruf) Rububiyeti anlamaya vesile olur. Öte yandan insanın hafıza ve akli (ilm-i ilahi) levh-i mahfuza; hayali, misal alemine; kilometrelerce uzunluktaki damarları ve bedenindeki sıvılar da dünyamızdaki su kaynaklarına benzemektedir. İnsanın bedeni de bitki ve canlıların yeşerip büyüdüğü toprağa benzemektedir.<sup>4</sup>

## 1. İnsan ve Ruh

İnsan, bütün bu özelliklerini ruhundan almaktadır. Ruh insanı “insan yapan” cevherdir, hakikattir. Kur’ân-ı Kerimde, “hakkında insana pek az bilgi verildiği”<sup>5</sup> haber verilen ruh nedir?

Ruhun en belirgin özelliği bedenden farklı olmasıdır. Ehl-i Sünnete göre, “genelde ruhun mahiyeti” bilinemez. Mâtûrîdî, ruhu, “varlıkların mahiyetini anlayan”, Eş’ari ise, insan bedeninde yer tutan “lâtif bir cisim olarak” görmüşlerdir.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Süleyman Uludağ, “Ahsen-i Takvîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/2/178.

<sup>3</sup> Ayetler için bkz.: Sâd 38/71,72,75; Bakara 2/30

<sup>4</sup> Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyyatı (Sözler, Mektubat, Lem’alar, Şualar)* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1996), 1/221-224;797-826.

<sup>5</sup> İsrâ, 17/85,

<sup>6</sup> Murat Serdar - Harun Işık, *Sistemantik Kelam-II* (Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2018), 2/255.



Farklı ekollere mensup bir kısım Kelamcı ise, “ruhun, soyut, kutsal, basit (mükrekke olmaya) cevher olup, bedeninin her tarafına yayıldığını kabul etmişlerdir. Onlara göre ruh başlı başına vardır, zaman ve mekânla sınırlı değildir. Duyularla algılanamaz. Allah’ın ‘ol’ emri ile yaratılmıştır. “Ruh bedenden alınca insan ölür. Ruh zatı gereği yok olabilir, ancak İslâm inancına göre Allah ruhu yok etmeyecektir. Allah, öldükten sonra bedeninin asıl parçalarını bir araya getirerek veya yeni bir beden inşa ederek ruhları bedenlere iade edecektir.”<sup>7</sup>

Kelamcılara göre ruh araz değildir, çünkü araz sürekli yeniden yaratılır. Eğer ruh araz olsaydı insanın her an ayrı bir kişiliğe sahip olması gerekirdi. İnsanın düşünen, akıl yürüten ve bilen bir varlık olması da ruhun araz niteliği taşımasını imkânsız kılar. Bir kısım Mu’tezile kelâmcısı ile az sayıda Ehl-i Sünnet alimi, ruhun araz olduğunu ileri sürmüş, bazı Mu’tezile kelamcıları da ruhun fonksiyonunu canlı bedene atfederek ruhun varlığını reddetmiş; bu alimler Kur’ânda insanın sperm ile aşlanmış yumurtadan yaratıldığına dikkat çeken ayetleri delil getirmişler; ilgili diğer ayetteki, ruh kelimesini ise melek ve vahiy ile te’vil etmişlerdir.<sup>8</sup>

Mahiyeti hakkında farklı düşünceler olmakla birlikte ruhun kimlik kazandırdığı, insan ilahi bir sanattır. Eksikleri olduğu gibi, mükemmel özellikleri de vardır. Zengin kabiliyetleri ile bütün canlılardan üstündür. Nefis ve şeytanın telkinlerini uygulamaya açık olması ile de zaaflarının etkisi altındadır. Ebedi hayatta mutla olmak üzere yaratılmıştır, ancak ebediyeti dünyada arar. Ölümü istemez, hırs ve hevesleri ile en kötü işleri yapabilir. Hayatı basit bir sebeple son bulabilirken, hiç ölmeyecek gibi dünyaya sarılır.<sup>9</sup>

## 2. Ruh ve Davranış

İslâm feylesofları ve Kelamcıların ayrıntılı açıklamalar yaptıkları ruh, bu yazının müstakil konusu değil. Ruh sağlığı ve din ilişkisinin bir parçası olması sebebi ile, üstteki bilgileri hatırlamak gerektiğini düşündük. Ruhun sağlık ve hastalığından ne anlaşılmalıdır? Ruh nasıl hasta olur? Mahiyetini anlamakta zorlandığımız ruhun hastalanması ne anlama gelir? Bu meselede

<sup>7</sup> Muhsin Demirci, *Kur’an’ın Ana Konuları* (İstanbul: İFAV, 2010), 91-92.

<sup>8</sup> Serdar - Harun Işık, *Sistematik Kelam-II*, 2/256-267.

<sup>9</sup> Kollektif, *Hadislerle İslam* (İzmir: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı y., 2019), 1/281.

tecrübi bilimler olan psikoloji, psikiyatri ve din psikolojisinin verilerine müracaat etmemiz gerekir: Ruh sağlığı bu üç ilmin alanına girmektedir. Psikoloji Yunanca ruh anlamına gelen psyche (psühe) ve bilgi, düzen anlamına gelen logos sözcüklerinden oluşur ve ruhbilim anlamına gelir. Ruhların var olup olmadığı problemi psikolojinin ilgi alanına girmez. Modern Psikoloji, insan ve hayvan davranışları ile bu davranışların altında yatan sebepleri incelemektedir. Davranış ise insanın ya da organizmanın iç ve dış uyaranlara verdiği, gözlenen ve ölçülebilen her türlü tepkidir. İnsan davranışı üç şekilde anlaşılır:

Davranışların, bir kısmı açıkça fark edilir. Bir kısmı bilişsel -zihinsel olup dışarı yansımaz. Üçüncü kısmı da duyu organları ve sinir sisteminde gerçekleşir ve fizyolojiktir. Bu tür davranışlar, düşünme, beslenme, görme, işitme gibi etkinlikler sırasında organizmada oluşan biyokimyasal değişimlerdir. Bunlar bazı araçlar kullanılarak ölçülebilirler.

İnsan davranışları ile kendini ifade eden bir varlıktır. Psikoloji bu süreci, biyolojik ve psikolojik bütün elemanları ile incelemektedir. Davranışlarımız inançlar, kültür ve çevre ile de irtibatlıdır.<sup>10</sup>

Sağlık, sadece hasta ve ye sakat olmama hali değil, fiziksel, zihinsel ve sosyal yönden tam bir “iyilik hali” olarak tanımlanır. Modern tıbb’ın temelinin oluşturan bio-psiko-sosyal modele göre bu yapılar birbirinden bağımsız işlemez. Sağlık psikologları zihnin bedeni nasıl etkilediğini araştırır.<sup>11</sup> Ruh sağlığı ile ilgili yapılan çok sayıda güncel çalışmalar vardır.

### 3. Ruh Sağlığının Belirtileri

Ruh sağlığının arka planını anlamak için, herhangi bir temel psikoloji kitabında yer alan bu bilgileri hatırlamanın faydası olabilir. Mevcut tecrübi ilimlere göre ruh sağlığı “bireyin kendisi ve çevresi ile uyum ve barış içerisinde olması” diye ifade edilir. Buna göre; Ruhen sağlıklı kişi kendini bilir ve gerçekçidir. Anlamını bilmediği bir bunalım halinde değildir. Sorumluluğunu üstlenerek karar alabilir. Yanlışlardan ders çıkarır. Çevresine sevgi ve

<sup>10</sup> Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış* (İstanbul: Remzi Kitabevi y., 1996), s.22.; Yaşar FersaHoğlu, *Kur’anda Zihin Eğitimi* (İstanbul, 1993), s.9.

<sup>11</sup> Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış*, 1/s.40.

saygı ile davranır. Sınırlarını bilir, benimsemediği düşünce ve tavırları eleştirebilir. İstenmeyen bir davranışı kendi gibi başkasına da göstermez.<sup>12</sup>

Ruhsal sağlıkta normal ve anormalin ne olduğu kolayca belirlenemez. Fizyolojik ve organik hallerde objektif belirtiler vardır. Bununla birlikte normal bir kişinin düşünme, hissetme, konuşma, fikrini ifade etme, muhakemesi, neşe ve keder hallerini anlamada bazı standartlar da vardır. Bunların ifrat ve tefritleri ruh hastalıklarının belirtisi olur.<sup>13</sup>

Psikoloji ilminin tespit ettiği insan davranışları ile ilgili “sağlıklı insan” ölçülerinden bir çoğunun, Kur’ân ve Sünnette de bulunduğu dikkat çekmektedir. Davranışları Allah ve Rasûlünün ortaya koyduğu kalıplara göre gelişenler sağlıklı bir ruh hali yansıtır. Çünkü ruhu insanla bütünleştiren Allah’tır. Din ise, Allah’ın insana yönelik emir ve yasaklarından ibarettir. Nübüvvet de bunların açılımı, somut hale getirilmesidir. Bu iki hususu bazı ayet ve hadislerde görmek mümkündür:

#### 4. Ayet ve Hadislerde Ruh Sağlığı Tedbirleri

##### 4.1. İnsanın Yaratılışı

Kur’ân-i Kerim insanın yaratılıştaki açısından yüceliğini dikkate vermektedir. Bu süreç farklı ayetlerde anlatılmaktadır.

Allah insanı “kuru çamurdan oluşmuş balçıktan yarattı, O’nu belirli bir düzene kavuşturduktan sonra ruh üfledi ve meleklerle insana secde etmelerini” emir buyurdu.<sup>14</sup> Meleklerin insana secdesi onun üstünlüğünü gösterir. Bir başka ayette, “ruhun Allah’ın emrinden olduğu” bildirilmiştir.<sup>15</sup> Ruhun Allah’a nispet edilmesi alimler tarafından onun şerefi, kıymeti ve diğer mahlukat üzerindeki hakimiyeti olarak görülmüştür.<sup>16</sup>

Tîn suresi<sup>17</sup> ile Şems<sup>18</sup> suresindeki insanın iyilik ve kötülüğe yönelik iki ayrı yönüne yapılan vurgular onun diğer varlıklara nispetle yüce bir meleke ile mücehhez olduğunu ortaya koymaktadır: Bunlar ilahi emirlere itaat

<sup>12</sup> Hüseyin Peker, *Ruh Sağlığı ve Dini İnanç* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), s.21, 22.

<sup>13</sup> Peker, *Ruh Sağlığı ve Dini İnanç*, act s. 22. ; Cüceloğlu, *İnsan ve Davranış*, c. 1, act s. 440.

<sup>14</sup> Sûresi 15/ 28 – 29.

<sup>15</sup> İsrâ, 17/85.

<sup>16</sup> Demirci, *Kur’an’ın Ana Konuları*, s.91.

<sup>17</sup> Tîn, 95/5-6.

<sup>18</sup> Şems, 91/8.

ve isyan etme potansiyelidir. Allah insan türünü hem iyiliğe hem de kötülüğe yönelme arzu ve istekleri ile birlikte yaratmıştır.<sup>19</sup>

Hayra ve şerre, fayda ve zarara, her ikisine birden yönelme kabiliyeti yaratılmışlar arasında sadece insan ile cinlere verilmiştir. Bu ayırıcı temel özellik sebebi ile insan, emir ve yasaklara uymak ve uymamakla, ilahi teklife muhatap olmuştur. Dünya hayatı, insan için bir sınama salonu haline getirilmiştir. İnsanı iyi ve kötüye yönelme potansiyeli ile birlikte yaratan Allah, bizim, iyi, hayır, fayda ve maslahata uygun davranışlar üzerinde olmamızı irade etmiştir. Çünkü ilahi rıza, hoşnutluk bu yöndedir. İnsan Allah'ın iradesine uygun davranışlara yöneldikçe sağlık, huzur ve saadet içinde olacaktır. Allah'ın rızası ve emirlerine karşı (isyan ve tuğyan) geldikçe de iyilik zail olup, yerini kötülükler alır, bir müddet sonra da iyilik ve güzelliklerin gelişmediği bu ortamı, hastalıklar ve benzeri arazlar işgal eder.

Psikoloji ve dini tanımların bir neticesi olarak ruh yüce bir varlıktır. Allah onu aziz kılmıştır. Mutlu olması için gerekli talimatları vermiştir. Bu uyarılara iyi niyetle yönelen kişinin ruhi sıkıntısı olmaz; olsa da kısa süreli görülür, dengesizlik boyutuna varmaz.<sup>20</sup>

#### **4.2. İnancın Davranışa Etkisi**

Dini açıdan mü'minler için, en büyük güzellik ve iyilik insanın yaratıcısı olan Zatı tanımması ve kendini O'na nispet etmesidir. Bir iğne ustasız, bir köy muhtarsız, bir bina da mimarsız olmadığı gibi, insanın da varlık alemine gelişi tesadüf eseri olamaz. İnsan sahipsiz ve başıboş bir varlık değildir. O'nun da bir Halıkı ve San'atkârı vardır. Biz, bu ilahi sanatkârın Allah olduğunu biliyoruz. Kur'ân'ın ve Hz. Muhammed'in (as) sahih hadisleri ile önümüze konan sağlam inanç esaslarına tutunan insan için, alemler ve dünya, görünen ve hissedilenden ibaret değildir. Allah'a iman eden insanın, içinde bulunduğu an'larla birlikte, geçmiş ve gelecek zamanları da yok olmamıştır. Hatıraları iyi ve kötüsü kayıt altındadır. Üzücü olanlar, onun hanesine fayda olarak dönecek, güzel ve dine uygun davranışların da ahirette sevap olarak karşılıklarını alacaktır. Dolayısı ile inanan insan için geçmiş, hal ve gelecek karanlık ve korku sebebi değildir. İmanın nuru ile ruh ve kalbi varlığın anlamını bilir ve hayattan huzurla zevk alır. Çünkü, Allah'ı isim ve sıfatları ile

<sup>19</sup> Kollektif, *Hadislerle İslam*, 1/286.

<sup>20</sup>

bilen kişi için varlıklar Allah'ın eseri; sıfatlarının tecelli sahnesidir. Olayları da öyle seyreder. Geleceğe de bu açıdan bakar. Allah'ı kabul etmeyenin aklı gözündedir, hadiselerin manevi yönünü bilemez ve göremez. Duyuları inciten anlık elem ve kötülüklerin içinde boğulur, hayatını ıstıraplar içinde geçirir.

İmanın sözlük anlamı bir şeye kesin olarak inanmaktır. İmanın pratik hayata yönelen boyutu uygun eylemler olarak görünür. Kitaplarda inanmanın bu yönü, teferruatlı ve gerçekçi bir iman (tafsil ve tahkik) terimleri ile anlatılmıştır.<sup>21</sup> Tafsili imanda kişinin teorik olarak inandıklarını hayatta somut hale getirmesi beklenir. Çünkü samimi iman kişiyi inandıkları yönünde harekete geçirir. Allah'ı bütün sıfatları ile kabul eden, iman esaslarının ayrıntılarına göre yaşamaya kararlı olan bir mü'minin imanı, kişiyi, ibadetlerde, ahlaki niteliklerde ve insan ilişkilerinde inandıklarına göre davranmaya sevk eder.

İslâm alimleri imanın güzel davranışla ilişkisini tartışmışlardır. Burada güzel davranışları salih amellerin tamamı olarak görebiliriz. Kur'ân ayetlerinde sıklıkla “iman edenler ve salih amel işleyenler” diye iki hususun bir arada anılması bu tartışmayı alevlendirmiştir. İlk dönemden itibaren Sef alimleri ve Ehl-i Hadis bu problemi iman-amel ilişkisi bağlamında ele alarak, amelin imandan olduğu düşüncesini savunmuştur. Ancak bununla amelsizliğin kişiyi imandan çıkaracağını değil, imandaki kemâli kasd etmişlerdir. Ehl-i Sünnet Kelam geleneği tarafından ise, imanla amelin yakın bir ilişki içinde olduğu kabul edilmekle birlikte, amelin (güzel davranışların) imanın bir cüz'ü olmadığı, amelsizliğin imandaki asli unsur olan kalbin tasdikini ortadan kaldırmadığı fikri savunulmuştur. Ancak güzel davranışın bir parçası olarak mü'minin, imanını ikrar etmesinin, İslâmın dünyevi hükümlerinin tatbiki için gerekli olduğu da ifade edilmiştir.<sup>22</sup> Ehl-i Sünnet kelimcilerinin iman amel ilişkisine dair söylemleri, Kur'ân ve Sünnetteki delillerin neticesi olmaları açısından, orta bir yol olarak ümmetin ekseriyetince kabule layık bulunmaktadır.

---

<sup>21</sup> Ömer Neseî, *İslam İnançının Temelleri Akaid*, çev. M.Seyyid Ahsen (İstanbul: Otağ y., 1971), s.146.

<sup>22</sup> Neseî, *İslam İnançının Temelleri, Akaid*, s.68-69.

İman ile davranış bağlamında, kıblenin değiştirilmesi ile ilgili bir ayette iyilik/birr'in mahiyeti anlatılırken, iman esasları ile imanın neticesi olan güzel davranışların birlikte ele alındığı dikkat çekmektedir. Söz konusu ayette yüce Allah, iyiliğin namazlarda sadece doğu ve batı cihetine dönmek değil; imanın bütün rükünlerini kabul etmekle birlikte, ihtiyaç sahiplerine eldeki imkan (paradan) harcamanın ve zekat gibi farzları da yerine getirmek, sıkıntılı zamanlarda sabra tutunmak olduğunu; bu ahlaki erdemleri yerine getirenlerin gerçek anlamda takva sahibi olduklarını bildirmektedir.<sup>23</sup>

#### 4.3. İnanç ve Güzel Ahlak

Hadislerde güzel ahlak Allah'a imanın kemali olarak nitelenmiştir. Ahlâkın (davranışların) iyi, güzel, akla, hikmete uygun ve diğer insanlara faydalı olmasını teşvik eden çok sayıda hadisler vardır. Bunlar hadis kaynaklarının ahlâkla ilgili bölümlerinde âdâb / edepler olarak da yer alır. Güzel davranışlar imanın meyvesidir.

Güzel davranışları insanlık alemine en doğru ve isabetli şekilde tanıtan nübüvvet kurumudur. İnsanlar, akıl, hisler ve çevrenin tesirinden tamamen kurtulamaz. İnsani ilişkilerinde bu unsurların etkisi ile hem kendilerine hem de diğer insanlara karşı haksızlık ve adaletsizliğe varan, haddi aşan olaylara sebep olmaktan kurtulamazlar. İnsani ilişkilerde Allah'ın gönderdiği peygamberler yanılmaz ölçüler getirmişlerdir. Özellikle de son peygamber Hz. Muhammed (as) güzel davranışlar olan edebin her türüsünü hayatı ile bizlere hediye etmiştir. Onu, "Allah edeplendirmiş ve terbiye etmiştir."<sup>24</sup> Güzel ahlak ve edebin bütün türlerini yüce Allah ona lutfetmiştir. Hal, hareket ve sözleri istikamet ve itidal üzere gitmiştir. İstikamet, hayatının tamamında görüldüğü, "her işi ilk defa yapmakla birlikte en uygun olanı yaptığı için, Hz. Muhammed'in ahlaki/davranışta isabeti, O'nun peygamberliğinin de bir delilidir."<sup>25</sup> Bize O'nun dilinden intikal eden edepler ferdi, ailevi ve sosyal

<sup>23</sup> Bakara, 2/177.

<sup>24</sup> Said Nursî, *Lem'alar* (İstanbul: Yeni Asya Neşriyat y, 2018), s.65. Bu söz, bazı derlemelerde hadis olarak rivayet edilmekle birlikte, Şamile'de yaptığım bir taramada tam metin olarak çıkmadı. Ancak anlamı edeple ilgili hadislere uygundur.

<sup>25</sup> Veysel Kasar, "Kur'an'da Hz. Muhammed'in (a.s.m) Risaletinin Delilleri", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27 (2012), s.93.

hayatta birer pusula gibidir. Bu somut gerçek, “sünnet-i seniyye edeptir, hiçbir meselesi yoktur ki altında bir nur bir edep bulunmasın”<sup>26</sup> sözünde özlü bir şekilde anlatılmıştır. Kim onları hakkı ile anlar ve uygularsa huzur ve sükûnet bulur. Bir hadiste “Mü’minlerin iman bakımından en mükemmeli, huyu en iyi olanıdır”<sup>27</sup> buyurularak, “insanlarla iyi geçinme, kendisiyle iyi geçinilen bir insan halinin, güzel bir davranış olarak, mü’min olmanın güzelliği ve yüceliğinden” olduğu ifade edilmiştir.

İnsanların birbiri ile ünsiyet ve iyi ilişkiler kurmasının ruhlar alemine uzandığını da bildiren hadis ilginçtir. Bu hadiste ruhlar askerî birliklere benzetilmiştir. “Birbirleriyle tanışan ruhların” kaynaşacakları, diğerlerinin ayrılığa düşecekleri ifade edilmiştir.<sup>28</sup> Demek ki ruhlar aleminde bir tanışma da olmuştur. Hadisteki asker temsili, insanların birbiri ile uyumunu anlatır. Askerliğe eğitimle uyum sağlanır.

Konuyla ilgili ruhsal sağlığı koruyan ve geliştiren birkaç hadisi burada zikretmek istiyorum: “Müslüman diğer Müslümanların elinden ve dilinden emniyette bulunduğu kimsedir.” Bu hadis insanlara dil ve tavırla zarar vermenin mü’mine yakışmadığını bildirmektedir. Örnekliğin en güzeli Hz. Muhammed’in uygulamasında: Hz. Enes’in rivayetine göre, “Rasülüllah (as) ahlak bakımından insanların en gözeli idi.” Ve o diyor ki: “Ben Rasülüllah’a on küsür sene hizmet ettim. Bana asla, “öf” bile demedi! Yaptığım bir şey için niçin yaptın; yapmadığım bir şey için de niçin yapmadım! demedi.” Bu durum, yaş, ortam, muhatap açısından elbette değerlendirilmesi gerekli bir haldir. Fakat insanı kazanma açısından dikkate değer bir yaklaşım olduğu açıktır.

Hadisin açıklamasında İmam Nevevi, Allah nezdinde sevabı en fazla ümit edilen şeyin “güzel ahlak” olduğunu söyler. Şu hadisi ekler: “Çünkü, bir kişi malı, hizmeti ile değil sadece güzel ahlakı ile insanlara ulaşabilir. Bu sebeple, güzel ahlak Allah’ın insana bir hediyesidir.”<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Said Nursi, *Nursi, Said, Mektubât (19.Mktb. 4.Nükteli işrt.) İstanbul: 2008, Söz Basım y., s.137.* (İstanbul: Söz Basım y, 2008), s.65.

<sup>27</sup> Ebu Muhammed b. Ahmed b. Musa Bedru’d-din Ayni, *Umdedu’l Kari Şerhi Sahihi’l Buhari* (Beyrut: D.İ.Turasi’l Arabi, T.y.), K.Edeb Hn.: 6018.

<sup>28</sup> Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref Nevevi, *El-Minhac Şerhu Sahihu Müslim el- Haccac*, (Beyrut: D.İ.Turasi’l-Arabi, 1392), 16/185.

<sup>29</sup> Süleyman b. Ahmet b. Eyyüb.. Ebu’l -Kasım Taberânî, *Mekarimu’l-Ahlâk*, thk. Ahmet Şem-seddin (Beyrut: D. Kütübü’l-İlmiyye, 1409), Hn.:18.

#### 4.4. Fitratın Temizliği

Kur'ân ve Sünnette insanın fitrat üzere yaratıldığı haber verilmiştir. Gerek ayette, gerekse hadiste geçen fitrat, “insanın yaratılışındaki ilk hal, hiçbir kusurun olmadığı selim bir tabiat üzerine benzersiz bir şekilde yaratılması”<sup>30</sup> anlamında kullanılmaktadır.

Fitrat, ayrıca, “yarmak, ikiye ayırmak; yaratmak, icat etmek” mânalarına isim olup, “yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip oluş” anlamında da kullanılır.<sup>31</sup> Fitrat üzere olmanın önemine dair hadisler gibi ayetler de vardır.

Bu ayetlerden birisinde yüce Allah, “insanın fitrat üzere yaratıldığı” ve “yüzünü de bu fitrata çevirmesini” emir buyurur. Ve bunun da “*dosdoğru din olduğu*” bilgisini verir.<sup>32</sup> Fitratın önemi hadisle de bildirilmiştir. Eğitim, itikad ve insan yaratılışı açısından önemli bir hadiste, bu gerçek, “her insanın İslâm fitratı üzere dünyaya geldiği” tespiti ile ifade edilmiş; anne babasının kabullerine göre insanın bir inanç ve davranış kalıbına alıştırıldığına dikkat çekilmiştir.<sup>33</sup> Ayet ve hadisteki bu vurgular, insanın ilk yaratılış üzere devam etmesinin insanlık için önemini düşündürmektedir. Kur'ân ve sahih Sünnetin gerekli olduğunu söyledikleri husus, insan için faydalı olduğu kadar, sağlıklı bir tercihtir. Nitekim fitratla ilgili “selim fitrat” terkibi, “kusursuz sağlam huy, ahlâk, din; haram ve çirkin işlerden uzak ahlâk ve noksansız yaradılış” anlamına kullanılmaktadır.<sup>34</sup> Peygamberler insandaki bu iyilik potansiyelini, şeytanî güçler ise iyilikten yüz çevirme potansiyelini harekete geçirmeye çalışırlar.

#### 5. İnsan ve Bütünlük

Tecrübeler ve insani bilimlerin de dikkat çektikleri gibi, davranışlarda normalin dışına çıkış, insan hayatındaki bütünlüğün bozulması ile ilgilidir. Fizyolojik, psikolojik ve çevresel faktörlerin insanın beden ve ruh dengesini

<sup>30</sup> Muhammed Ali Tekin, “Kur'an ve Hadislerde Fitrat Kavramının Anlamı Üzerine”, *Tekirdağ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Tasavvur 6 (2020), s.8.

<sup>31</sup> Veysel Kasar, “İlahi Teklifle İlişkisi Açısından Ahd, Mısak ve Teklif Kavramları”, *XV. Mevlid-i Nebi Sempozyumu: Kur'an ve Sünnette Vefa*, (04 Kasım 2021), s.158.

<sup>32</sup> Rum, 30/30.

<sup>33</sup> Muhammed b. İsmâil el-Buhari, *Sahih-i Buharî ve Tercemesi*, çev. Memet Sofuoğlu (İstanbul: Ötüken Yayınevi y., T. yok.), Hn.: 223.

<sup>34</sup> İbrahim Mustafa vd., *Mu'cemu'l- Vasît* (Kahire: Mektebetu'l İslamiyye y., 1972), s.812.



etkilediği bilinmektedir. Aile, arkadaş, iş ortamı, okuldaki yüzleşilen durumların çocuk, genç ve yetişkinler olarak herkesin ruhsal dengesini etkilediği görülen ve bilinen hayat gerçekleridir. Bu ortamlardaki her türden aşırılık, uygunsuz, zamansız, ani uyaranların insanın ruh ve maneviyatını etkilediği, hatta insanları ruhsal açıdan hastalıklı bir hale düşürdüğü akıl ve düşünce sahibi herkesin farkında olduğu bir gerçektir. İşte burada insanın ruhsal hayatının düzgün işlenmesi için bütün ilimlerin dikkat çektikleri bir “bütünlük gerçeği” vardır. Bütünlük insanın sadece kendi ile değil, çevre ve evrenle de ilişkilidir.

İnsan ile evren arasındaki bu bütünlük nedir? Yıllar önce Alex Carrel bütünlüğün fiziki unsurlarını, fen bilimleri açısından ele almıştır. Bunları özetleyerek şöyle ifade edebiliriz:

Carrel'in tespitlerine göre, insan varlığı “otonom bir ünite” gibi fonksiyonel bir yapıdadır. İnsanı oluşturan her bir doku ve dokuları oluşturan cevherler bilindiği gibi bitki ve hayvan ortamından gelmektedir. Vücudumuzdaki su, maden tuzları ile karışım halindedir. Hücreler ve kan yapımız da buna dayanır. Suyu aldığımız toprakta ise, demir, bakır, kalsiyum, magnezyum ve potasyum, sodyum gibi unsurlar bulunmaktadır. Vücuttaki madenler ile diğer gezegenlerdeki kimyevi maddeler aynı öze sahiptirler. Kısacası insan varlığını oluşturan her şey, içinde bulunduğumuz evrenden gelmiştir. Biliniyor ki, fizyolojinin kanunları ile mekanik, fizik ve kimya kanunları aynı olup eşyanın hareket tarzı değişmiyor.<sup>35</sup>

Yazar insan ve tabiat arasındaki bütünlük gerçeğinin tersine, insanın bu bütünlüğü kendi eli ile parçaladığını ifade ediyor. Müellife göre, insan yaratılışı evrendeki düzenle uyum içindedir. Ancak ona verilen irade gücü kişide “yalancı bir bağımsızlık” hissi uyandırıyor. İnsan isterse, tabiatdaki kanunların hiçbirini dikkate almaz! Eşyanın düzenine zıt hareket edebilir. Medeniyetin getirdiği en yaygın hastalık tabii kanunlara itaatsizliktir! Gerçekte, insan iradesine güvenmesi açısından, kendini idare etmede acemi şoför elindeki makine gibidir. İnsanın asli işi kendi vücudu ve ruhunun temayülünü

---

<sup>35</sup> Alex Carrel, *Başarının Sırları, Yarınlara Doğru, Dua*, çev. Refik Özdek (İstanbul: Yağmur y., 1981), s.41-46. Not: Carrel'in ifadelerinden, önceden geleneksel Yahudi ya da Hristiyanlık inançlarını benimsediği, Avrupa'nın pozitif bilimler ve teknoloji gelmeden önceki, geleneksel yapısını özlediği anlaşılıyor.

okumak ve onları geliştirmektir.<sup>36</sup> İradenin bağımsızlık duygusunun yanlış anlaşılması veya kullanımı, duygu, düşünce ve davranışlarda normalin dışına çıkış, yani hastalıklı bir ruh halinin görüntüsüdür. Allah insana cüz-i irade vermiştir; insan, yaşantısı, işleri, tercihleri, günlük ya da gelecekle ilgili kararlarını iradesi ile almaktadır. İrade kendisi, çevresi ve Yaratıcı ile ne kadar uyumlu olursa, ruh sağlığı da bu nispette dengeli olur.

## 6. Ruh Hastalığı: İtidalin Bozulması

İslâm alimleri, insanın ruhen hasta olmasını ahlaki özelliklerde dengeyin kaybedilmesi olarak görmüşlerdir. Özellikle Yunan eserlerinin İslâm dünyasına terceme edilerek intikal etmesinden sonra, tıp ilmi, beden ve ruhu incelemek üzere iki kısımda ele alınmıştır; bedeni hastalıkların organizmada belirli bir sebebi bulunduğu gibi, ruhla ilgili marazi durumlar da, tıbb-ı ruhanî terkibi altında, ahlaki erdemlerin eksik olması ile açıklanmıştır. İslâm feylesoflarının ortaya koydukları bu yaklaşıma göre çok sayıda ahlak kitapları yazılmıştır. Ahlakla ilgili reziletler ve bunların nasıl yok edileceği ya da itidal çizgisine çekileceği hakkında açıklamalar yapılmıştır.<sup>37</sup>

Bu alandaki teliflerin bir örneği olarak Gazzâlî'ye göre, “kötü huylar kalbin hastalıklarıdır. İnsanın ebedî hayattaki mutluluğunu yok edecek derecede tehlikeli olan bu hastalıkların tabipleri, bedensel hastalık alanındaki doktorlardan daha ağır bir sorumluluk taşır. Ruh sağlığını korumak için kötü huyları yok edip güzel huyları elde etmek gerekir. Bedensel hastalıklardan kurtulurken acı ilâçlara sabredildiği gibi, kalbin hastalıklarından kurtulmak için de mücâhede ve sabrın acılığına katlanılmalıdır. Gazzâlî eserinde yeme içme, dünya, cimrilik, mal, makam tutkusu, riya, kibir vb. konuları incelemiş,

<sup>36</sup> Carrel, *Başarının Sırları, Yarınlar Doğru, Dua*, s.61-62.

<sup>37</sup> Orhan Gürsu, “İslam Düşünürü Belhî'nin Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, *DEUİFD Din Piskolojisi Özel Sayısı*, (2016), s.271-309. İslam dünyasında beden ve ruh bütünlüğünü dikkate alarak yaşamının, ruh sağlığının temeli olduğunu anlatan ilk çalışmalardan biri Ebu Zeyd Ahmed el-Belhî'ye (849-934) ait, *Mesalihü'l Ebdan ve'l Enfüs* adlı eserdir. İlgili makalede kitabın muhtevası incelenmiş, günümüz psikiyatri ve psikolojisi ile kıyaslamalar yapılmıştır.

bunların insan için zararlı hallerinden kurtulup faydalı ve uygun şekilde kullanılmasına yönelik işlemler için de “ilâç” ve “tedavi” kelimelerini kullanmıştır.”<sup>38</sup>

İhya’da, insandaki duyu ve kuvvelerin, hikmet, şecaat, iffet ve adalet ölçüsünde tutulmasını sağlıklı bir ruh hali olarak göstermiştir. Ona göre öfke, av köpeğine benzer, bir eğitici elinde terbiye gören köpek, kendine işaret edilince harekete geçer, gereksiz ise yerinde durur. Şehvet ise, av peşinde koş-turmak için binilen at gibidir. Bu at, bazen talimli ve terbiyeli olur. Bazen de serkeş olur. Gazap’tan gelen kuvvetin güzellik ve itidali şecâattir. Öfkeyi kullanmada akla itaat etmelidir. Şehvet kuvveti fazlalık tarafına kayarsa, adı oburluk olur. Eksiklik tarafına kaydığı takdirde adı donukluk’tur. Dinen övülen kısmı ise bu iki derecenin ortasıdır. Fazilet de bu orta derecededir. İffet, aklın şehvet kuvvetini ilahi nizamla sınırlamasıdır. Akıl kuvvetinin normalinden, problemleri kavrama, isabet, işlerin inceliklerine nüfuz etme, nefsin tehlikelerine karşı uyanık bulunma ortaya çıkar. Aklın ifratında cerbeze, hile, kandırma; tefritinde de saflık ve delilik görülür. Şecaat insana cömertlik, hilm, nefsi kırma, sabır, öfkeyi yutma ve vakarı kazandırır. Güzel ahlakın temelleri bu dört fazilettir. Diğerleri bunların dallarıdır. Bu faziletler Hz. Muhammed asm’da toplanmıştır. Diğer insanlar, duygularda farklı derecelerde-dir. Bu konuda ona yaklaşan Allah’a da yakın olur. Gazzali, her gün namazda istikamet üzere olma duasının, insanın güzel ahlakı isteme ve güzel ahlak ile salih amel işlemeye yönelik olduğunu söyler. Her mü’minin ebedi saadeti kazanmak için kötü ahlaklardan kurtulmaya yönelmesi gerektiğini ifade eder.<sup>39</sup>

Çağdaş bir Kur’ân müfessiri olan Said Nursi de Gazzali’ye yakın bir şekilde, “ruhun, insan bünyesinde varlığını devam ettirmesinin” insana verilen kuvvelere bağlı olduğunu belirtir. Bunlar da menfaatleri temin için şehvet; zararlı şeylerden korunmaya yönelik gadap; doğru ve yanlış anlamak, fayda ve zararı ayırmak için de akıl kuvveti ile mümkündür. O, bu üç kuvvetin Şeriat tarafından sınırları belirlenmekle birlikte, fitraten kayıt altına

---

<sup>38</sup> Mustafa Çağrı, “Tıbb-ı Rûhânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/s.88-89.

<sup>39</sup> Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İhya-i ulûmi’-din*, çev. Ahmet Serdaroglu (İstanbul: Bedir y., 1974), 3/10-16.

alınmadığını söyler. Şehvetin namusları ayaklar altına alma derecesinin, ifrat ve haram çizgisini; helal olana dahi istek duymamanın ise (humud) tefrit durumunu; helale istek duyup haramdan sakınmanın da iffet olduğunu belirtir. Ona göre gadap (öfke) kuvvesinin tefriti, korkulmayan şeylerden korkmaktır. Bir tür vehim olup, yoğa varlık rengi vermedir. İfratı maddi ve manevi hiçbir şeyden korkmamaktır. Ki bütün zulüm, tahakküm ve istibdatlar bu ifratın meyvesidir. Vasat derecesi şecaat ise dini ve dünyevi haklarını korumak için canını feda eder derecede hareket etmektir.<sup>40</sup>

### 7. Kadere İnancın Ruh Sağlığına Etkisi

Kur'ânda iman esaslarını bildiren ayetlerde açıkça ifade edilmemiş olsa da, Allah'ın ilim, irade, kudret gibi sıfatlarında, her şeyin Allah'ın takdirine / kadere bağlı olduğuna işaret edilmiş; Cibril hadisi diye meşhur olan bir hadisinde peygamberimiz açıkça kadere imanın da iman esaslarından olduğunu bildirmiştir.<sup>41</sup>

Kader, genel anlamı ile “Allah'ın yaratıklarına ilişkin planı ve tabiatın işleyişini” ifade eder. Allah gaybı bilir, ilmi her şeyi kuşatmıştır, göklerde ve yerde olanlara, gizli açık her şeye vâkıftır; insanların açıkladıklarından ve kalplerinde sakladıklarından haberdardır. Kur'ânda hayrı, şerri; musibet ve nimet olarak her şeyi Allah'ın yarattığı ifade edilmiştir. Bu anlamda Selef alimleri ve Eş'arî'lerin bir kısmı ile Mâtürîdiyye âlimleri, kudsi bir hadiste ifade edilen, “kaza ve kadere rıza göstermeyenin kendine başka bir Rab araması gerektiği” yönündeki hadisten hareketle, “kader ve kazâyâ rızâ göstermek gerektiği”ni ifade etmişlerdir. Allah'ın sıfatlarının mutlak olması, bu hususların gayba iman çerçevesine girmesi, insanın fizik ve sosyal çevreyi iradesi ile tayin edememesi vb. açılardan insanın, kaderin hükmü altında olduğu söylenmesi gerekir.<sup>42</sup>

Kadere inanmak, psikolojik olarak, zorluk ve musibetlere karşı direnç kazandırma etkisi göstermektedir. Burada Din psikolojisi alanında konuyla ilgili gerçekleştirilen bir araştırmanın bazı kısımlarını şöyle özetlemek mümkün:

<sup>40</sup> Said Nursi, *Risale-i Nur Külliyatı-II* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1996), 2/1162-63.

<sup>41</sup> Ahemet Saim Kılavuz, *İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012), 169.

<sup>42</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/58-63.

Kader insanları mahrumiyetlere karşı sükunete ve katlanmaya çağırır. Kişinin adaptasyonuna destek verir. Sıkıntılı dünya hayatının bir başka alemde telafi edilerek yeni imkanlara kavuşma duygusuna sevkeder. Kaygı ve suçluluk hissi yaşayanlarda yatıştırıcı rol üstlenir. Problemlerin üstesinden gelmede ruh sağlığını koruyarak başa çıkmaya destek sunar. Kader inancı inananlarda olayları Allah'ın irade, Kudret ve İlmine dayandırma yönünde ikna edici açıklamalar sunar. Kaderin insanlarda destekleyici ve manen koruyucu bir rol üstlendiği söylenebilir.<sup>43</sup>

## 8. Tevekkül ve Teşebbüs

Tevekkül, güvenmek, itimat etmek, işlerini birine havale etmek, avukat tayin etmek anlamındadır. Vekîl, Arapçada faîl vezninde ism-i meful anlamındadır. Vekil, kendine güvenilen ve tevekkül edilendir. Kur'ân-i Kerimde de bu anlamda kullanılmıştır. وكفى بالله وكيلاً Allah vekil olarak yeter.<sup>44</sup> حسبنا الله ونعم الوكيل "Allah bize yeter. O ne güzel vekildir!"<sup>45</sup> örnekleri gibi. Bu kelime Allah'a güvenme, O'nun hükmünün mutlaka meydana geleceğine kesin olarak inanma ve alınması gereken tedbirleri almak anlamında Kur'ânî bir terimdir. İslâm inancına göre; yaratıkların bütün fiilleri, halleri ve sözleri yüce Allah'ın kaza ve takdîri ile meydana gelir. Tevekkülün Allah'ın işine itimat, güven ve iman; teşebbüsün ise insana ait bir vazife olduğu bazen karışabilir. Tevekkül; müslümanın, yapacağı işlerde tüm zahiri sebeplere sarılması, alınması gereken tedbirleri alması, çalışıp çabalaması, ama gönlünü bunlara bağlamayıp sadece Allah'a dayanmasıdır. Tevekkül, hiçbir zaman, çalışmayı ve sebeplere sarılmayı terkedip, Allah'ın dediği olur" diyerek tembelce kenara çekilmek değildir.<sup>46</sup> Yazır, ilgili ayetin tefsirinde güç ve kuvvetin Allah'ta olması sebebi ile tevekkülde Allah'a ne kadar itimat olsa, Allah hakkında uygun olduğunu belirtir. Müşriklerin güç ve kuvveti insan nefsinde düşünerek nefsi itimada layık gördüklerini ifade eder. Bunu ise boş bir serap

<sup>43</sup> Saffet Kartopu, "Kaygı Kader İlişkisi, Kahramanmaraş Örneği", *Gümüşhane Üniversitesi.y.*, (2008), s.71,72,73.

<sup>44</sup> Nisa, 4/81.

<sup>45</sup> Al-i İmran, 3/173.

<sup>46</sup> Elmalı'lı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Kitapevi yayımı, 1971), Tevbe, 9/51.;Kollektif, "Şamil İslam Ansiklopedisi", *Tevekkül* (Erişim 23 Eylül 2022), s.500.;Kollektif, *Kavramlar Ansiklopedisi*, (Erişim 23 Eylül 2022), *Tevekkül*.

olarak görür. Elmalı, "Tevekkül tefviz-i vazife değil, tefviz-i emirdir. (vazifeyi terketmek değil emir ve yetkiye karışmamak) Birçokları bundan gaflet ederek, tevekkülü vazifeyi terk zannederler. Yani kulluk vazifesini terk edip, emri (yetki ve selahiyeti) kendilerinde görmek isterler. Vazifesini terk edenlere "İsrail oğullarının Musa (as) ve Allah'ın emrine karşı, 'Git, sen ve Rabbin ikiniz savaşıyorsunuz, işte biz burada oturup duracağız.'"47 ayetindeki sözlerini örnek verir. Bu tavrın ise, Allah'a itimat değil, küfür olduğunu söyler. "Allah hakkında o çok yanıltıcı (şeytan) sizi yanılgıya düşürmesin."48 âyetinde de uyarıldığı gibi, bu olsa olsa şeytan yanıltmasıdır. İyi bilinmelidir ki, tevekkülün belirtisi emre gönül vermek ile vazife sevgisidir"49.

Hz. Ömer, Medine'de boşta gezen bir gruba: "Siz necisiniz?" diye sordu. Onlar da: "Biz mütevekkilleriz", dediler. Bunun üzerine halife, "Hayır, siz mütevekkil değil, müteekkil (yiyici)lersiniz. Siz yalancısınız, tohumumu yere atıp sonra tevekkül edene mütevekkil denir" dedi..50 Hz. Peygamber de gerçek tevekkülü şu sözleri ile tavsiye etmektedir: "Eğer siz Allah'a hakkıyla tevekkül ederseniz, o sizi kuşu rızıklandığı gibi rızıklandırır"51 Kuşlar, rızıklarını arar, beslenme sebeplerini bulma gayreti içindedirler.

Hicret sırasında Hz. Peygamberin izlediği yol, tevekkül ile teşebbüsün birlikte nasıl yaşanması gerektiğini göstermektedir. Kureyşliler ile diğer Mekke müşrikleri hicretten önce Hz. Peygamber (s.a.)'i öldürmede anlaşmışlardı. Hz. Peygamber (s.a.) Hz. Ebu Bekir (r.a.) ile birlikte, gecenin başlangıcında çıkıp mağaraya gittiler. Peygamber, kâfirleri saptırmak için Hz. Ali'ye kendi yerinde yatmasını emretti. Sevr Mağarasına vardıklarında, önce Hz. Ebu Bekir içeri girdi. Hz. Ebu Bekir, mağaraların vahşi hayvanların yerleri olması sebebi ile zararlı bir durum olacaksa, kendini siper etmek istedi. Burada bir delik dikkatini çekti ve üzerine ayağını koydu. Müşrikler onların izlerini sürüp mağaraya yaklaştıklarında, Hz. Ebu Bekir (r.a.), Hz. Peygamber için endişeye kapılarak ağladı. Peygamberimiz, "Üzülme, Allah bizimle beraberdir" dedi. Ebu Bekir, "Gerçekten Allah bizimle mi?" deyince, Peygamber,

47 Maide, 5/24.

48 Lokman 31/33.

49 Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/2566.

50 Lokman 31/33.

51 Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvî'nî İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. M.F. Abdülbaki (Y.belirtilmemiş.: D. İhya-i Kütübü'l Arabi, ts.), K.Züh'd, 14.

"Evet" dedi. Bunun üzerine, Ebu Bekir (r.a.), yanağındaki göz yaşlarını silmeye başladı. Rivayet edilmiştir ki, Hz. Peygamber (s.a.s.) mağaraya girince, Hz. Ebu Bekir bir tutam ot alarak mağaranın önüne koydu. Allah iki güvercin gönderdi ve o iki güvercin, mağaranın girişinde o otların üzerine yumurtladılar. Bir örümcek de, mağaranın kapısına ağını ördü. Hz. Peygamber (s.a.s.), "Allah'ım! Sen onların gözlerini kör et" diye dua etti. O kâfirler mağaranın etrafında dönüp dolaştılar ama hiç kimseyi göremediler.<sup>52</sup>

Hicret İslâm tarihinin dönüm noktasıdır. Bu esnada yaşanan her hadise mü'minlerin hayatı için de ciddi dersler taşımaktadır. Hicrette, Allah'ın uluhiyetini, kudretini, yardımını, kulu ve elçisi Hz. Muhammed ile birlikte sadık arkadaşı Hz. Ebu Bekir'e hissettirip, onları yardımsız ve aciz bırakmadığını; tevekkülün, duanın, Allah'ı sığınmanın, O'nu her şeyde nihai merci olarak hissetme ve bilmenin mu'cizevi sonuçlar getirdiğini görmekteyiz. Bu sonuçlarla birlikte, Hz. Peygamber ve Ebu Bekir, düşman takibine ve mağaradaki zararlı varlıklara karşı da bütün tedbirleri uygulamışlar; tevekkül ve dua ile birlikte teşebbüs ve tedbiri terk etmemişlerdir.

Hz. Peygamberin Allah'a güveni ve bu güvenle birlikte çalışmayı anlatan bir hadisi de şu anlamdadır:

Abdullah b. Abbâs, bir gün aynı binit üzerinde Allah Resûlü'nün (sav) arkasındayken onun kendisine şöyle dediğini anlattı:

"Allah'ı gözet ki Allah da seni gözet sin... Bir şey istediğinde Allah'tan iste! Yardıma muhtaç olduğunda Allah'tan yardım dile! Şunu bil ki, bütün insanlar sana fayda vermek için toplansa Allah'ın takdiri dışında sana fayda veremezler. Ve yine bütün insanlar sana zarar vermek için toplansa Allah'ın takdiri dışında sana hiçbir şeyde zarar veremezler. Bu konuda kalemler kaldırılmış (karar verilmiş), sayfalar kurumuştur (hüküm kesinleşmiştir)."<sup>53</sup>

Kur'ânda tevekkül, çok farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Bu ayetlerde insanın hangi durumda Allah'a nasıl tevekkül etmesi gerektiğini anlatan hususlar dikkatimize verilmiştir.

<sup>52</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Razi, *Tefsir-ü Kebir- Mefâtihu'l-Gayb* (İstanbul: Akçağ y., 1998), 11/526-527.

<sup>53</sup> Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. ed-Dahhak Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beirut: D.Garbi'l-İslami y., 1998), Sıfatu'l Kıyamet, Hn.: 2516.

Bir ayette, inanmayanların tehlike ve tehditleri, güç toplamaları yönündeki haberleri karşısında inananların, ‘Allah bize yeter O ne güzel vekildir’ dedikleri,<sup>54</sup> bir başkasında da mü’minlere karşı korkunç bir zulüm hırsı ile biraraya gelmiş orduları, değişik vesileler ile Allah’ın bertaraf ettiği anlatılır ve neticede, “sadece Allah’a tevekkül etmek” gerektiği, mü’minlerin bir şiarı olarak hatırlatılır.<sup>55</sup>

Hicretin 5. yılında Mekkeliler yanlarına bazı Arap kabilelerini de alarak müs-lümanları imha etmek amacıyla Medine'ye saldırdılar. Saldırımı önceden haber alan Hz. Peygamber Medine'yi savunmak için düşmanın girebileceği yerlerde şehrin çevresine hendekler kazdırdı. Kuşatma yaklaşık bir ay sürdü, sonunda Allah'ın yardımı ulaştı, Hz. Peygamber ve ashabının uyguladıkları savaş taktikleri düşmanın bölünmesini ve birbirlerine olan güvenlerini yitirmelerini sağladı. Ayrıca şiddetli fırtına, yağmur ve yüce Allah'ın diğer yardımları neticesinde düşman çekilip gitti. Böylece savaş, Müslümanların zaferiyle sonuçlanmış oldu. Tefsirlerde üstteki ayetin bu olaya dikkat çektiği bildirilir.<sup>56</sup>

Diğer ayetlere de bakılınca, yaratıcı ve insan bağlamında tevekkül ile ilgili şu neticeler çıkarılabilir:

-Tevekkül, tevhidin pratik hayata yansımasıdır. Tevhidi bilen Allah’a teslim olur. Ona teslim olan büyük bir gücü ardında hisseder. İnsanı, bütün boyutları ile tabiatı ve evreni yaratan Zât, elbetteki dayanma, güvenme ve itimada her şeyden fazla layıktır. Onu bulan aşılmaz sanılan sıkıntıları bu moral ve güçle daha kolay aşabilir. Bu süreç, imanın tahkiki, tafsili ve imandaki yakinin derecelerini yaşamakla ilgilidir.

- Allah nimet ve sıkıntıları yaratma itibari ile her şeyin nihai sahibidir.
- Zarar ve faydayı insana ulaştıran Allah’tır.
- Mü’minler Allah’a güvenmeli ve tevekkül etmelidirler.

-İnsanın başına her ne gelirse, bunlar Allah’ın ilminde olan ve O’nun yazdıklarıdır.

<sup>54</sup> Âl-i İmrân, 3/173.

<sup>55</sup> Mâide, 5/11.

<sup>56</sup> Hayrettin Karaman vd. *Kur’an Yolu Tefsiri* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), II/228-230.



-İnsan, Allah'ın izni, iradesi ve kudretini dikkate almadan asla, “şunu yarın yapacağım” dememelidir.

-Tevekkülün geçtiği ayetler insana düşen teşebbüs ve gayreti terk etme şeklinde anlaşılabilir. Çünkü çok sayıda ayette insanın kendi amelinin esiri olduğu, insan için sadece kendi kazandığı şeyin kendine ait olacağı anlamında uyarılar vardır. Hz. Ömer (ra)'ın uyarısındaki gibi tevekkül, işi, insana ait vazifeyi bırakmak değildir. Bu denge hali de insanı kendisi, çevresi; tabiat ve evrenle hatta Allah ile barışık bir insan haline getirir.

### **Sonuç**

Ruhun mahiyeti hakkında Kur'ânda “az bir bilgi” verilmiştir; ancak insanların ruhun ihtiyacı olan hususlara yönelmesi ile ilgili çok sayıda ayet ve hadiste açıklamalar vardır. Ruhun en büyük ihtiyacı, kendini ve ikamette bulunduğu bedeninin sahibi olarak Yaratıcıyı tanımasıdır. Allah'ı tanımak O'na iman etme ve emir ve yasaklarına saygı ile sağlanır. Ruh sağlığı, ruhun insanlara, çevreye ve tabiatta görüntüsü denebilecek davranışlarla ilgili bir husustur. Davranışların sağlıklı, düzenli ve belirli bir hedefe yönelik olması, insanın bu dünyaya gönderiliş gayesini bilmesi ile orantılıdır. Ruhun insan bedenindeki devamlılığı, bedeninin ve ruhun ihtiyaçları olan davranışların dengeli olmasına bağlıdır. Yüce Allah, bedeni ve ruhu mutlu etmek için, akıl, şehvet, öfke, korku vb. çok sayıda duygu ve kuvveler ile donatmıştır. Ruhun sağlıklı olması bu kuvvelerin ve duyguların itidal, istikamet ya da denge halinde yaşanması ile ortaya çıkan bir neticedir. Dengenin bozulması ruh sağlığı ile birlikte beden sağlığını da çökertebilir.

Kadere iman ve tevekkül duygusu kişinin ruh sağlığını korumasına direkt olarak tesir eder. Kader, Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretinin tecellisi olarak düşünülmelidir. Bu açıdan insan iyi ve kötü durumlarda dengeyi korumak için yüksek bir Kudret sahibinin gözetimi altında olduğunu bilirse, yaşıntısı daha düzenli olabilir. Kader inancı nimetlerde taşkınlığa, musibetlerde ise isyana sürüklenme meyli olan insan duyguları üzerinde düzenleyici bir etki yapar. Herşeyin nihai olarak Allah'a ait olduğuna inanarak, kişi ruh sağlığını korumak için çok önemli bir dayanak bulur. Tevekkül duygusu da bunu tamamlamakta, bu anlayış, kişinin Allah'a güvenle birlikte kendi imkanlarını olabildiği ölçüde kullanmanın anahtarını teşkil etmektedir. Bu denge hali de ruh sağlığına olumlu yansımaktadır.

## Kaynakça

- Bedru'd-din Ayni, Ebu Muhammed b. Ahmed b. Musa. *Umdedu'l Kari Şerhi Sahihi'l Buhari*. Beyrut: D.İ.Turasi'l Arabi, T.y.
- Buhari, Muhammed b. İsmâîl el-. *Sahih-i Buharî ve Tercemesi*. çev. Memet Sofuoğlu. İstanbul: Ötüken Yayınevi y., T.yok.
- Carrel, Alex. *Başarının Sırları, Yarınlara Doğru, Dua*. çev. Refik Özdek. İstanbul: Yağmur y., 1981.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranış*. İstanbul: Remzi Kitabevi y., 6.baskı., 1996.
- Çağrıncı, Mustafa. “Tıbb-ı Rûhânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/88-89. İstanbul: TDV Yayınları, ts.
- Demirci, Muhsin. *Kur’ân’ın Ana Konuları*. İstanbul: İFAV, 5.Baskı., 2010.
- Fersahoğlu, Yaşar. *Kur’ânda Zihin Eğitimi*. İstanbul, 1993. darulkitapislâmansiklopedisi,V2
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhya-i ulûmi'd-din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir y., 1974.
- Gürsu, Orhan. “İslâm Düşünürü Belhî'nin Ruh Sağlığına Yönelik Görüşlerinin Modern Psikoloji Doğrultusunda Değerlendirilmesi”. *DEUİFD Din Piskolojisi Özel Sayısı*, 271-309.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî. *Sünen-i İbn Mâce*. thk.: M.F. Abdulkaki. Y.belirtilmemiş.: D. İhya-i Kütübü'l Arabi, ts.
- Karaman vd., Hayrettin. *Kur’ân Yolu Tefsiri*. 5 Cilt. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2008.
- Kartopu, Saffet. “Kaygı Kader İlişkisi, Kahramanmaraş Örneği”. *Gümüşhane Üniversitesi.y.,.*
- Kasar, Veysel. “İlahi Teklif İlişkisi Açısından Ahd, Mîsak ve Teklif Kavramları”. *XV. Mevlid-i Nebi Sempozyumu: Kur’ân ve Sünnette Vefa*. 2021.
- Kasar, Veysel. “Kur’ân’da Hz. Muhammed’in (a.s.m) Risaletinin Delilleri”. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/27 (2012)
- Kılavuz, Ahmet Saim. *İslâm Akaidi ve Kelâma Giriş*. İstanbul: Ensar Yayınları, 17. Basım., 2012.
- Kollektif. *Hadislerle İslâm*. 7 Cilt. İzmir: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı y., 5.Baskı., 2019.
- Kollektif. *Kavramlar Ansiklopedisi*, ts. Erişim 23 Eylül 2022
- Kollektif. *Ruh Sağlığını Etkileyen Faktörler* (Mektup 03 Ağustos 2022). <https://www.İslâmveihsan.com>

Kollektif. “Şamil İslâm Ansiklopedisi”. *Tevekkül*. Erişim 23 Eylül 2022. daru'lkitap-  
pislâmansiklopedisiV2

Mustafa, İbrahim vd.,. *Mu'cemu'l- Vasît*. Kahire: Mektebetu'l İslâmiyye y., 1972.

Nesefi, Ömer. *İslâm İnancının Temelleri, Akaid*. çev. M. Seyyid Ahsen. İstanbul: Otağ y.,  
1971.

Nevevi, Ebu Zekeriyya Muhyiddin Yahya b. Şeref. *El-Minhac Şerhu Sahihu Müslim el-  
Haccac*,. Beyrut: D.İ.Turasi'l-Arabi, 1392.

Nursî, Said. *Lem'alar*. İstanbul: Yeni Asya Neşriyat y, 2.Baskı., 2018.

Nursi, Said. *Nursi, Said, Mektubât (19.Mktb. 4.Nükteli işrt.) İstanbul: 2008, Söz Basım y., s.137.*  
İstanbul: Söz Basım y, 2008.

Nursi, Said. *Risale-i Nur Külliyyatı (Sözler, Mektubat, Lem'alar, Şualar)*. 2 Cilt. İstanbul: Yeni  
Asya Yayınları, 1996.

Peker, Hüseyin. *Ruh Sağlığı ve Dini İnanç*. İstanbul: Ensar Yayınları, 20171.

Razi, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsir-ü Kebir-  
Mefâtihu'l-Gayb*. İstanbul: Akçağ y., 1998.

Serdar, Murat - Harun Işık. *Sistemantik Kelam-II*. Kayseri: Kimlik Yayınevi, 2018.

Taberânî, Süleyman b. Ahmet b. Eyyüb.. Ebu'l -Kasım. *Mekarimu'l-Ahlâk*. thk. Ahmet  
Şemseddin. Beyrut: D. Kütübü'l-İlmiyye, 1409.

Tekin, Muhammed Ali. “Kur’ân ve Hadislerde Fitrat Kavramının Anlamı Üzerine”.  
*Tekirdağ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Tasavvur* 6 (2020), 8.

Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa b. ed-Dahhak. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut:  
D.Garbi'l-İslâmi y., 1998.

Uludağ, Süleyman. “Ahsen-i Takvîm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/178.  
İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstan-  
bul: TDV Yayınları, 2001.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Eser Kitapevi yayını, 1971.

# İmkân ile Zorunluluk Arasında İnsanın Anlam Arayışı: Var Oluşa Dair Temel Soruların İnanç Boyutuyla İlişkisi Açısından Analizi\*

*Dr. Öğr. Üyesi Murat KAŞ*

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslâmi İlimler Fakültesi

Kelam ve İslâm Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı, Kelam Bilim Dalı

muratkas16@gmail.com orcid.org/0000-0002-8007-7651

## Öz

İnsanın kendisine ve dış dünyaya dair farkındalık kazanma ve bunu geliştirme süreci onun bir türe ait olması, bireyselliği ve toplumsal bir varlık olması açısından üç katmanlı bir yapıyı içermektedir. Anlam arayışını da içeren bu süreç, bütün insan fertlerinin ortak olduğu türsel yetkinliklerin her ferdin kendisine özgü nitelik, imkân ve şartlarla belirlenim kazandığı bir zeminde gerçekleşmektedir. Tarihî-toplumsal varlık alanı ise bu süreci çerçeveyeleyen zaman-mekân-kültür koordinatlarına göndermede bulunmaktadır. İnsanın var oluşa dair en temel sorularının (nereden geldim, neredeyim, nereye gideceğim) bu üç boyut tarafından kuşatılmış bir anlamlandırma çabasıyla ilintili olduğunda kuşku yoktur. “Nereden geldim?” sorusu sadece bir başlangıç/ilke (mebde) arayışına referansta bulunmaz, bunun da ötesinde insanın mahiyetine, dolayısıyla varlık hiyerarşisindeki yerine dair bir tasavvura ulaşma talebini içerir. “Neredeyim?” sorusu, insan yaşamının teori ve pratiğine dair iki temel alt soruya yani neyi bilebilirim (bilgi), ne yapmalıyım (eylem) sorularına cevap bulma arzusunu açığa vurur. Bu iki hususa dair üretilecek cevapların “nereden geldim” sorusuna verilecek cevap doğrultusunda şekilleneceği açıktır. Son olarak “Nereye gideceğim?” sorusu, ölümlü bir varlık olduğunu ölmeden önce bilen insanın salt ölüm sonrası yaşama (meâd) dair bir tasavvur geliştirme çabasıyla sınırlı değildir. Buna ek olarak türsel, bireysel ve toplumsal açıdan insanın yaşamdaki gayesinin ne olduğu sorusuna cevap bulma arayışındır. Bu soruların tamamı, inanç esaslarının temelini teşkil eden üç ilkeyle (usûl-i selâse: tevhid, nübüvvet, ahiret) doğrudan ilişkilidir. Bu çalışmanın amacı insanın var oluşa dair üç temel sorusunu (i. nereden geldim, ii. neredeyim, iii. nereye gideceğim) ve uzantılarını (i. insanın mahiyeti, ii. insanî yaşamın teori ve pratiği, iii. insanî var oluşun gayesi) üç inanç ilkesiyle (i. tevhit, ii. nübüvvet, iii. ahiret) irtibatlı bir çerçeveye yerleştirmek ve bu çerçeveyi gerek Tanrı-insan-evren ilişkisine dair bir tasavvur oluşturmanın ve bunu anlam arayışının bir parçası haline getirmenin gerekse inanç problemlerini analiz etmenin bir aracı kılmaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Varlık, İnsan, Gaye, Anlam arayışı, İnanç esasları.

\* Bu çalışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "İmkân ile Zorunluluk Arasında İnsanın Anlam Arayışı: Var Oluşa Dair Temel Soruların İnanç Boyutuyla İlişkisi Açısından Analizi" başlıklı bildirimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

# Human's Search for Meaning Between Opportunity and Determination: The Exploration Key Existential Questions in Terms of the Belief Dimension

## Abstract

The process of creating and developing self-awareness and constructing a conception of the world involves a three-layered structure in terms of man's belonging to a natural species, his individuality and being social. This process includes a search for meaning and takes its course in line with unique qualities, capabilities which are instantiations of the common perfections of human being on each individual. The pre-determined historical-social conditions in which each person finds himself in refer to definite space-time-culture coordinates that frame the process. There is no doubt that man's most fundamental questions with regarded to life and existence (i. e. *where we do come from, who we are, where are we going*) are related to an effort to make sense of it and this effort is encompassed by three dimensions aforementioned. The question of *where we do come from* is not just a search of a beginning/origin/arkhe, further to that it is a demand for constructing a conception concerned with the nature of the human being and his position in hierarchy of being. The question of *who we are* reveals the human desire to find answer to two fundemantal sub-quesiton that are connected with theoretical and practical aspect of human life, i.e. *what can I know* (knowledge) and *what ought I to do* (act). Finally the question of *where are we going* is not just a matter of curiosity or an issue of concern related with life beyond death, rather it is a question -whether the answer is negative or positive- of human telos of life. This paper aims to put the three fundamental questions (*where we do come from, who we are, where are we going*) and their extensions (*nature of man, theoretical and practical aspect of human life, purpose of human life*) into order connected with three basic tenets (i.e. *theology, prophetology, eschatology*).

**Keywords:** Existence, human being, search for meaning, telos, principles of belief.

## Giriş

Fahreddîn er-Râzî *el-Metâlibü'l-âliye*'nin girişinde insanın geçmiş, şimdiki zaman ve gelecek olmak üzere üç hali olduğundan söz eder:<sup>1</sup>

i. Birincisi açısından insan, kendisini içerisinde bulunduğu evrenin geçmişte nasıl olduğunu yani varlığın ilkesini ve başlangıcı (mebde') bilmek ister. Bu ise evrenin ilk ilkeden nasıl sadır olduğunu, diğer bir deyişle onun tarafından nasıl meydana getirildiğini bilme arzusunu açığa vurur.

---

<sup>1</sup> Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, thk. Ahmed Hicâzî Sakkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 1/60-62.

ii. İkincisi açısından insan, içinde bulunduğu dünyada hangi düşünce/inanç ve davranışların onu mutluluğa ulaştıracağını bilmek ister. Diğer bir deyişle bilgi ve eylemden ibaret olan yaşamın teori ve pratiğini hangi doğrultuda düzenleyeceğini bilmek ister.

iii. Üçüncüsü açısından insan ölüm sonrası hayatı ve oradaki durumu bilmek ister.

On altıncı yüzyıl Osmanlı düşünürlerinden Bahâeddînzâde (ö. 952/1545) *el-Fıkhu'l-ekber* üzerine yazdığı şerhin girişinde akıl sahibi insanın yaşaması gereken bir gerilimden söz etmektedir. Buna göre yaratıcının aklı-selim bahsettiği insanın, dinamik bir farkındalığa sahip olmak, kendisi ve dış dünya üzerinde uzun uzun düşünmek, en iyi olanın peşine düşüp her şeyin iç yüzünü araştırmak suretiyle nereden geldiği, nerede olduğu ve nereye gideceği üzerinde tefekkür etmesi onun bütün gaye, amaç, talep ve isteklerini önceleyen en önemli şeydir. Acaba her şey onun, kendisini içinde bulduğu bu sahnede mi başladı yoksa idrakinin sınırlarını aşan bir alemde (gayb) görüp bildiği aleme (ayn) bir geçiş mi söz konusu?<sup>2</sup>

Bu çerçeve bir bütün olarak dikkate alındığında var oluş dair üç temel soruyu insanın mahiyeti, yaşamı ve gayesiyle irtibatlı olarak ele alıp bunları üç temel inanç esası (usûl-i selâse) ile ilişkilendirmek, hem yaşamı anlamsızlık girdabından korumak/kurtarmak hem de inanç problemleri karşısında doğru tasavvurlar oluşturmanın önemli bir adımını oluşturacaktır.

## 1. Nereden Geldim?

İnsanın nereden geldiği sorusunun, onun bir anne-babadan dünyaya gelmesine indirgenemeyecek ölçüde derin ve hayatî bir yönü olduğunda kuşku yoktur. Sorunun form olarak 'insan' ve 'geldiği yer' şeklinde iki unsuru içerdiği açıktır. Bu açıdan esas itibarıyla insanın mahiyeti ve varlık zincirindeki yeriyle ilgili bu soru, onun varlığını bir ilk ilkeye (mebde') bağlayıp bağlamama tercihlerinden her birine göre şekillenen farklı hayat görüşlerine zemin oluşturacaktır. Hangi seçenek tercih edilirse edilsin, insan yaşamının bir başlangıç ve sonu olduğu ve onun maddî, duyusal, duygusal, aklî bütün

<sup>2</sup> Bahâeddînzâde, *el-Kavlü'l-fasl Şerhu'l-Fıkhi'l-ekber*, thk. Refik el-Acem (Beirut: Dâru'l-Müntehab el-Arabî, 1998), 19.

nitelik, kabiliyet ve melekeleriyle birlikte sınırlı bir varlık olduğu gerçeği değişmeyecektir. Bu durumda maddî-manevî bütün boyutlarıyla insana kendisini varlık içerisinde doğru bir şekilde konumlandırma imkânı veren, potansiyel yetkinliklerini bilfiil yetkinliklere dönüştürebilmesinin önünü açan, yetersizlik ve eksiklikleriyle, sıkıntı ve problemleriyle başa çıkma stratejisi kazandıran, hiçlik ve anlamsızlık gibi onu yok oluşa sürükleyecek psikolojik tuzaqlardan koruyan seçeneğin tercih edilmesinin rasyonel bir duruşu temsil edeceği açıktır.

İnsanı bir yaratıcıyla ilişkilendirmenin doğurduğu ilk sonuç, insanın yaratılmış olduğu gerçeğidir. Bu ise varlığının kendinden olmaması, var olmak ve varlığını devam ettirmek için varlığı kendinden olan bir yaratıcıya muhtaç olması anlamına gelir. Râgıb el-İsfahânî'nin (ö. 5/11. yüzyılın ilk çeyreği) inanç esaslarını açıkladığı *el-İ'tikâdât* adlı eserinde dikkat çektiği<sup>3</sup> bu husus, Tanrı-insan ilişkisine dair oluşturulacak bir tasavvurun ilk adımını teşkil eder. İslâm düşünürleri yaratıcının ve yaratılanın bu iki temel niteliğini imkân ve zorunluluk kavramlarıyla ifade etmişlerdir ki bunların şer'î dildeki karşılığı fakr ve ğınâ kelimeleridir. Bahâeddînzâde'nin inanç esaslarını temellendirdiği ve açıkladığı *el-Fıkhu'l-ekber* şerhinin en başında bu ayrımı vurgulaması, bunun, bütün inanç sisteminin esasını teşkil ettiğini göstermektedir. Ona göre imkân ile zorunluluk arasındaki bu aslî karşıtlık, zorunluluğun tam yetkinliğe referansta bulunması, imkânın ise eksiklik ve yoksunluğu içermesi anlamına gelir.<sup>4</sup> Bu bağlamda varlığın tamlığını temsil eden zorunluluk ezêlîlikle, eksiklik ve muhtaçlığı temsil eden imkân sonradanlıkla özdeş olmaktadır.<sup>5</sup> İnsanın bütün yaratılmışlar gibi yokluktan varlığa çıkarılmış olduğuna ve muhtaçlığına dair tasavvur aynı zamanda "dünyaya gelmeyi ben istemedim" şeklindeki yargıyı da boşa çıkaracak bir içeriğe sahiptir. Çünkü bu cümle, özne var olmadan önce ona ait bir benlik varsayması açısından çelişik görünmektedir. Zira dünyaya gelmeyi isteme ya da istememe seçenekleri arasında tercih yapabilmek, dünyaya gelmeden önce var olmayı gerektirir. Bu ise yok iken var olmak gibi bir çelişki taşır. O halde

<sup>3</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, thk. Şemrân el-Aclî (Beyrut: Müessesetü'l-Eşref, 1988), 56-57.

<sup>4</sup> Bahâeddînzâde, *el-Kavlü'l-fasl*, 18.

<sup>5</sup> Bahâeddînzâde, *el-Kavlü'l-fasl*, 36.

söz konusu yargı nihayetinde insanın yaratılmışlığını, bir başlangıcı olduğunu ve muhtaçlığını inkar etmekle eşdeğerdir.

Yaratılmışlığın aslî görünümleri olan imkân, muhtaçlık, eksilik olgusunun insan açısından ortaya çıkardığı diğer bir durum yaşam açısından farklı imkân, istidad ve kabiliyetlerin fertlere verilmiş olduğu gerçeğidir. Genetik-fizyolojik açıdan determine edilmiş yapısıyla, mizaç-karakter özellikleriyle insan, hangi anne-babadan dünyaya geleceğini kendi seçemediği gibi tarihin hangi kesitinde, hangi coğrafyada, hangi toplum, çevre ve kültür içerisinde dünyaya geleceğini, hatta sahip olduğu istidad ve kabiliyetleri de kendisi seçmemektedir. Bu bağlamda İsfahani'ye göre farklı ilgi ve istidatlarla yaratılmış olmaları açısından insanın her ne kadar bunlara sahip olma konusunda görünürde tercihe sahip olduğu düşünülse de aslında bunlar belirlenmiş şeylerdir, dolayısıyla onlar bu yönde musahhar kılınmışlardır.<sup>6</sup> Bunların hepsini insan özgürlüğünü sınırlandıran şeyler olarak görmek yerine, her insana kendisine verilen imkânları hayata geçirme fırsatının sunulduğu alanlar olarak görmek daha doğru olacaktır. Aksi takdirde bu verili durumları tartışma konusu yaptığımızda, nihayetinde bu, insanın imkân aleminin bir parçası olduğu gerçeğiyle yüzleşmekten kaçınmak anlamına gelecektir. Bu, insanların sadece yaratıcıya değil, birbirlerine de muhtaç olduğu bir düzene referansta bulunmaktadır. Aksi bir tablo, hepsi kendi kendine yeten, hiçbir şeye muhtaç olmayan tanrıların bulunduğu bir yeryüzü sahnesi tasavvur etmekle eşdeğer olacaktır.

Peki bu çerçeveye bağlı olarak insanın varlık hiyerarşisindeki yerini nasıl konumlandırabiliriz? Bahsi geçen sınırlılıklar, onu, yaratılmışların en üstünü kabul etmeye engel teşkil eder mi? Bahâeddînzâde üstünlüğün iki anlamından söz ederek konuyu tartışmaktadır:<sup>7</sup>

-Birincisi hiyerarşik açıdan doğası gereği ilahî kaynağa yakınlık, maddî/tabî aleme uzaklıktan kaynaklanan üstünlüktür (şeref). Bunun zıddı, varlık zincirinde hiyerarşik olarak bir alt mertebede yer almaktır. Sözelimi hayvanın bitkiden daha üstte, insandan daha aşağıda yer alması böyledir.

<sup>6</sup> Râğib el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsilü's-sa'âdeteyn* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1983), 54.

<sup>7</sup> Bahâeddînzâde, *el-Kavlü'l-fasl*, 46.



-İkincisi ise, ilahî isimlerin bütünüünün mazharı olabilme özelliğini taşımak anlamında kapsayıcı yetkinlik (kemal ve câmiyyet). Bunun zıddı, yetkinliğin en üst formunda bulunmama durumudur (noksanlık).

Hiyerarşik üstünlükten kasıt, varlık zincirindeki bir yaratılmışın, kendisi ile yaratıcı ilke arasındaki vasıta ve perdelerin azlığı, imkân vasfının daha yalın formuna sahip olması sebebiyle üst mertebeye daha yakın olması, ilahî kaynaktan uzaklaşmayı gerektiren nitelikleri bulundurmaması sebebiyle cismanî kayıt ve sınırlılıklardan uzak kalmasıdır. Yetkinlikten kasıt, ilahî yetkinlikleri taşıma istidadının kapsayıcılığıdır. Melek; cismanî doğadan âzâde, maddenin yoğun tabiatından uzak ruhanî bir varlık olduğu için, hiyerarşik açıdan ilahî mertebeye daha yakındır ve onunla ilahî ilke arasındaki perdeler sûrî değil, nuranîdir. İnsan ise, varlık zincirinin en sonunda yer alıp da su ve toprakla yoğrulması, ruhânî yönünün maddeyle birleşmesi, varlığına eklenen sınırlılıklar sebebiyle salt mutlaklığa sahip olmaması açısından ilahî kaynaktan uzaktır. Fakat meleğin aksine insan, mikrokozmos olması itibarıyla bütün mertebeleri içerir<sup>8</sup> dolayısıyla bütün erdemlere ve asalet göstergesi olan özelliklere sahiptir.<sup>9</sup> Bu sebeple Cebrâîl için geçilemeyecek sınırı temsil eden Sidre insan tarafından aşıldı. Akide ve kelim kitaplarında melek ile insan arasında yapılan kıyaslamada meleğin insan karşısında üstün olduğunu ileri sürenlerin kastettiği şey, işte 'şeref' kelimesiyle karşılanabilecek bu hiyerarşik yakınlıktır, 'kemal' bildiren kapsayıcı yetkinlik değildir. Sözgelimi ağacın meyvesi dal, yaprak ve diğer parçalarının mertebelerini içermek durumundadır. Çünkü bunlar olmadan meyve olmaz. İşte bu meyve, ağacın çekirdeğini taşıması itibarıyla onun varlığının bütün mertebelerini içermektedir. İnsanın sahip olduğu kapsayıcı yetkinlik (kemal), meleğe nispet edilen hiyerarşik üstünlükten (şeref) daha ötede yer alır. Çünkü yetkinliğin hiyerarşik üstünlüğe nispeti, bütünüün parçaya nispeti gibidir.<sup>10</sup>

Mümkün varlık kategorisinde yer alan, dolayısıyla varlığında başkasına muhtaç olan insanın ve içerisinde yer aldığı evrenin kendi kendine

<sup>8</sup> Râğib el-İsfahânî, *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şerî'a* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1980), 20; a.mlf, *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, 17, 28, 29.

<sup>9</sup> Cismanî ve manevî yapıyla insanın yaratılışının veciz bir tasviri için bk. Râğib el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, 25-34.

<sup>10</sup> Bahâeddinzâde, *el-Kavlü'l-fasl*, 46.

oluşma, kendi kendini meydana getirme ihtimalini dışarıda bıraktığımızı göre, nereden geldim sorusunun cevabının, birincisi varlığın kaynağına ve ilkesine, ikincisi insanın mahiyetine bakan iki önemli noktayı içerdiğini söyleyebiliriz:

Birinci yön bizi varlığı zorunlu olan tek bir yaratıcıya bağlamaktadır. Râgıb el-İsfahânî'ye göre hiçbir peygamber, yaratıcıyı ispat etmek üzere gönderilmemiş ya da insanları O'nun varlığını onaylamaya çağırmamıştır. Bilakis peygamberlerin hepsi yaratıcının birliğini (tevhîd) tanımaya, O'na kuluğa davet etmişlerdir.<sup>11</sup> Yaratıcının varlığına dair bilginin fitrî olduğunu ileri süren İsfahânî'ye göre, bir şeyin kendi kendini var edemeyeceği ilkesi gereği Tanrı'nın varlığı aklın zorunlu bilgileri arasında yer alır.<sup>12</sup> Bunun ortaya çıkardığı sonuç, yaratıcının varlığını inkar etmenin imkânsız oluşudur. Bu durumda eğer nebevî öğretinin esası yaratıcının varlığını ispat olmayıp amaç O'nun yaratılmışlarla ilişkisini kurmak ise, böyle bir tabloda evrenle dolayısıyla insanla ilişkisi kurulmamış, rubûbiyeti elinden alınmış Deizm'in Tanrı'sına yer olmayacağı açıktır.

İnsanın mahiyetiyle ilgili ikinci yön, bizi onun yaratılmışlar içerisindeki yerini doğru bir şekilde kavramaya itmektedir. Sahip olduğu konuma rağmen insanın maddî atomların bileşkesinden oluşan bir organizma olduğunu iddia etmek, ona yaratıcı tarafından verilen potansiyeli ve imkânları yok sayıp onu tek boyutlu bir varlık alanına sıkıştırıp nefessiz bırakmak ve mutsuz kılmak anlamına gelecektir. Bu durumda onun yaratıcıyla olan bağını kurmak, kendi özüyle karşılaşmasına, kendisine verilen yetkinlikleri açığa çıkarmasına imkân tanımak demektir. İnsana bir armağan olarak verilen hayat, bunu yeryüzünde gerçekleştirme fırsatının adı olmaktadır. Böylece ortaya koyduğumuz bu ilke ve tasavvurlar ışığında insan, neredeyim sorusunu anlamlı kılacak bir dizge içerisinde düşünme imkânı elde edecektir.

## 2. Neredeyim?

Her insanın hayatının büyük ölçüde içinde bulunduğu çağın etkisini taşıdığına kuşku yoktur. Dolayısıyla neredeyim sorusuna muhatap olan bir

<sup>11</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 35.

<sup>12</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 34-36.

insanın zihninde ilk etapta kendisini çevreleyen hayatın görünümüleri canlanacaktır. Fakat tarihin hangi kesitinde olursa olsun, dağlar, taşlar, gökyüzü, yıldızlar, okyanuslar, denizler, nehirler, hayvanlar, bitkiler milyarlarca yıllık çevrim ve döngüler boyunca insan iradesiyle varlık kazanmayan alemin bileşenleri olarak varlığını sürdürmektedir. Dolayısıyla insanın, içerisinde bulunduğu hayata kendi iradesiyle verdiği şekil çağlar boyunca ne denli farklılaşırsa farklılaşsın, bunların tamamı yaşamın fiziksel görünümüyle ilgili olup iyi ya da kötü onun kabiliyetlerini açığa vuran şeylerdir. Neredeyim sorusu ise -bu fiziksel görünümü dışlamamakla birlikte- daha çok insanın varlık zincirindeki yeri dolayısıyla onu diğerlerinden ayıran temel hususiyetlerle ve melekelerle ilgilidir.

Neredeyim sorusu bir mekân ya da çevre sorusu değildir. Yani bizim hangi mekânda bulunduğumuza ya da etrafımızda neler bulunduğuna cevap aradığımız bir soru değildir. Bu, temelde ‘ben burada ne yapıyorum?’ demektir. Hangi formuyla ortaya çıkarsa çıksın, insanın bütün yapıp ettiklerini ‘bilme’ ve ‘eyleme’ tecrübesi altında toplamak mümkündür. Burada bilgi duyusal, muhayyel, sezgisel, aklî başta olmak üzere bütün bilme deneyimlerini kapsamaktadır. Eylem hem bütün davranış formlarını hem de uygulamalı bilimlerdeki eylemleri içerir. Tarihin her evresi, insanın bilgi ve eylemlerinin teknolojiden sanata, mimariden müziğe uzanan yelpazedeki ürünleriyle doludur. Fakat hangi görünüm ve tezahürlerle ortaya çıkarsa çıksın, neredeyim sorusunun özü bunların salt kendilerinden ziyade insanın kendi varlığına ve yetkinleşme yolculuğuna kattığı anlama ilintilidir.

İnsan varlığının düşünce, duygu ve eylemle yoğrulmuş olduğunda kuşku yoktur. Hayatın fiziksel görünümü de her çağda onun bu yönlerini açığa vuran eserlerle doludur. İslâm düşünürleri, insanın türsel hakikatini temsil eden nefsi birincil yetkinlik, onda bulunan kabiliyet ve nitelikleri ise ikincil yetkinlik olarak adlandırmışlardır.<sup>13</sup> İsfahânî'ye göre, insan cismânî doğası itibarıyla behimî davranışlar sergilemeye meyilli iken, özüyle uyumlu şeylere yönelmek için salt hayrı ve iyiyi tercih etmek anlamındaki ihtiyâr ve iradesini kullanır. Doğa gâlip geldiğinde irade de ona râm olur.<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Örnek olarak bk. İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*, thk. Hasanzâde Âmulî (Kum: Mektebetü'l-İ'lâmü'l-İslâmî, 1417/1375), 21-22.

<sup>14</sup> Râğb el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 113.

Bahâeddînzâde'ye göre düzeni bozgunculuğa tercih etmesi, kötülük yerine iyiliği talep etmesi, zarardan kaçıp faydaya yönelmesi için Allah insanı akıl ve diğer erdemlerle donatmıştır.<sup>15</sup> Bu açıdan bakıldığında insanî varlığın bütün bileşenlerinin temelinde, aklın eşlik ettiği özgür iradenin yer aldığını söylemek mümkündür. Fakat insan, sahip olduğu cismanî doğa ve ruhla bunların gereği olan istidat ve güçlerin bileşkesinden oluştuğu için ne yalın ve saf haliyle akla ne de salt fiziksel doğasına indirgenebilir. Bu durumda onun kendi türsel hakikatine özgü yetkinlikleri bilfiil hale getirebilmesi, cansız varlık, bitki ve hayvanla ortak olduğu doğayı aşmasıyla ya da bu yönünü aklın hizmetine sunmasıyla mümkündür. İşte nebevî öğretinin önemi ve gerekliliği bu noktada ortaya çıkmaktadır. Zira her ne kadar insan olması itibarıyla her birey açısından bu sürecin nasıl gerçekleştirileceğine dair bilgiyi elde etmek kendinde mümkün bir şey olsa da, vakıada bu ancak belirli özellikte ve sayıda kişiyle sınırlı kalmaktadır. Nasıl her insanın doktorluk bilgisine sahip olması kendinde mümkün bir şey olmasına rağmen, sadece belirli sayıda kişi bunu gerçekleştirmekte ve diğer insanlar onların yol göstericiliğinden istifade etmekte ise, aynı durum nübüvvet müessesesi için de geçerlidir. Bu açıdan bakıldığında her bireyden insanî öz ve yetkinliğe muttali olmasını bekleyip neyi bilmesi, neyi yapması gerektiğine dair bilgiye kendi çabasıyla ulaşmasını istemekle, her bireyden kendi hastalıklarını teşhis edip onları tedavi etmesini beklemek arasında fark yoktur.

Nebevî öğretiye olan ihtiyacın bir diğer gerekçesini şöyle ortaya koymak mümkündür: Birinci bölümde imkân aleminin bir parçası olması itibarıyla yaratıcıya muhtaç olan insanların birbirlerine de muhtaç olduklarını ifade etmiştik. Bu durum onların birbiriyle dayanışma içerisinde olup yardımlaşmalarını gerektirir. Böylece her insan ferdi, kendisine bahşedilen şeyi, ona sahip olmayanların istifadesine sunmak üzere musahhar kılınmış olur. İnsan yaşamının görünen maddî yüzü bunun örnekleriyle doludur. Bu bağlamda her insan ferdinin hayatta ihtiyaç duyduğu her şeyi deneme-yanılma yoluyla kendi elde etmesi mümkün olmadığı gibi, vaki de değildir.<sup>16</sup> Bu sebeple sözgelimi hasta olduğunda kendisine iyi gelecek olan şeyi bulmak üzere her bireyi kendi çabasıyla baş başa bırakmanın birçok insanın hayatını

<sup>15</sup> Bahâeddînzâde, *el-Kavlü'l-fasl*, 20.

<sup>16</sup> Râğb el-İsfahânî, *ez-Zerîa*, 35; a. mlf., *el-İ'tikâdât*, 256-259; a. mlf., *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, 54.

kaybetmesine sebep olacağı açık olduğu gibi, hayatta sadece kendisi varmış gibi gereksinimi olan bütün her şeyi kendi başına elde etmek için insanın yeterli yaşam süresine sahip olmadığına da kuşku yoktur. O halde yaşamın teori ve pratiği açısından her insan, diğer bir insana muhtaç görünmektedir. İnsanın doğası gereği toplumsal bir varlık (medeniyyün bi't-tab') oluşunun bir yönü de budur.<sup>17</sup> Aynı durum yaratıcıyla nasıl bağ kurulacağı, hangi inanç ve davranış kalıplarının, sahip olduğu potansiyeli açığa çıkartıp kendini gerçekleştirme ve yetkin bir insan olma fırsatı insana sunduğu sorusunun cevabı için de geçerlidir. Bu açıdan bakıldığında her insan ferdinin herhangi bir konuda bilgiye ulaşmak için bilginin kaynağından istifade etmesi ve sağlığına kavuşmak için doktordan kendisine yol göstermesini talep etmesi ile kendi özünü, bireysel hakikatiyle nasıl irtibat kuracağını göstermesi açısından bir elçinin rehberliğine ihtiyaç duyması arasında fark yoktur. Böylece akıl, nebevî öğretiler ışığında kendi türsel ve bireysel yetkinliklerini açığa çıkarmanın yolunu bulmak suretiyle yaratıcısıyla bağ kurma imkânı elde eder. İsfahânî “Allah’ın iki elçisi vardır: Biri zahirde olan peygamber, diğeri içte olan akıldır.”<sup>18</sup> derken bu noktaya işaret etmektedir.

Nebevî öğretinin insan hayatına yön vermesiyle ilgili en önemli itiraz, bunun, insanın yaşam alanını daraltacağı ve onun yetkinliklerini açığa çıkarmasına engel oluşturacağı şeklindedir. Dinî öğreti tarih boyunca yorumlanarak kendilerini farklı formlarda izhar eder. Öğretinin özü tarihin herhangi bir kesitinde ve döneminde ortaya çıkan yorum, eser ve tezahürlere indirgenmeye elverişli değildir. Bu nokta netleştirildiğine göre, nebevî öğretinin kendisinde insanın bilim, sanat, felsefe faaliyetlerini engellemeye ya da sınırlandırmaya yönelik herhangi bir yargı ya da hüküm bulunmadığını söylemek gerekir. İslâm bilim-felsefe-sanat tarihi bunun örnekleriyle doludur. Dinî öğretinin bu noktadaki temel vurgusu insanın eylemlerinin onun fitratına ve özüne, onur ve haysiyetine aykırı olmamasına, yeryüzünün ve doğanın kendi iç dengesini bozmasına yöneliktir. Ayrıca insanlık birikiminin günümüzde ulaştığı noktayı saf aklın ürünü olarak görmek tarihsel açıdan

<sup>17</sup> Râğıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa*, 262-263.

<sup>18</sup> Râğıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa*, 124; a.mlf., *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, 74.

yanıltıcıdır. Zira insan yaratıldığından beri onun yeryüzündeki tekâmül sürecinde açık ya da örtük nebevî öğretilerin etki ve izlerinin var olduğu görmezden gelinemez.

Bütün bunlar açısından bakıldığında neredeyim sorusunu kendisine yönelten insanı dünyaya fırlatılmışlık, terk edilmişlik, kendi başına bırakılmış, ne yapacağını bilememe duygu ve düşüncesine mahkum etmekle ne yapacağını bilmeyen hasta bir insandan kendi başının çaresine bakmasını istemek arasında fark olmadığı açıktır. İnsanın idrakini ve aklını, içinde bulunduğu fiziksel evrenin ufuklarıyla daraltmak, onu tek boyutlu bir organizmaya indirgemek, ona bahşedilen potansiyel ve imkânları hiçe saymak ve onu değersizleştirmek anlamına gelecektir. O halde yaşamın bir başlangıcı ve sonu varsa, bu-arada-oluşu yani neredeyim sorusunu anlamlı kılacak şey, onun nereden geldiğine (tevhîd) ve nereye gideceğine (ahiret) dair farkındalığın eşlik ettiği bir bilinç geliştirmektir. Eğer nebevî öğretisi bu bilince tartışmasız ve kaçınılmaz bir katkı sunuyorsa, onun ışığını aklın aynasına tutmaktan imtina etmemek gerektiği açıktır.

### 3. Nereye Gideceğim?

İnsanın, yaşamın bir başlangıcı olduğu gibi sonu da olduğu gerçeğinin farkında olması yani ölümlü olduğunu bilmesi, onun yeryüzündeki trajedisidir. Dünya hayatını geçici bir menzile dönüştüren bu durum, onun burada bulunuş amacıyla ilgili soruyu daha da hayatî hale getirmektedir. Çünkü insan eğer burada kısa süreli bir hayat yaşayacaksa, ahiret hayatını yok sayıp bizatihi dünyevî yaşamın kendisini amaç haline getirmek, insanın var oluş gayesini onun ölümüyle birlikte toprağa gömmek anlamına gelir. O halde bu geçici hayat, ancak ebedî bir öte dünyanın varlığıyla birlikte anlamlı hale gelir. İsfahânî'ye göre ilahî hikmet, insanın bu dünyanın sınırlarına mahkum edilmemesini gerektirmektedir. Zira Allah'ın yeryüzündeki her şeyi insan için yarattığı, onu akıl ve yönetme kabiliyetleriyle seçkin kıldığı müsellemlerle beraber, ölümle birlikte bunların hepsi yok olacağı da açıktır. Bu durumda eğer öte dünya yoksa, döngü tamamlanmayacak, Allah'tan gelen insan O'na dönemeyecek, insanî var oluş nihaî bir gaye ve kemalden yoksun

kalacaktır.<sup>19</sup> Çünkü insan dünyada ne kadar yetkinleşirse yetkinleşsin, yaşamın özü eksiklik, tamamlanmamışlık ve yarım kalmışlıktır. Bahâeddinzâde de sayısız dünya nimetlerine rağmen insanın doğası gereği bunlardan faydalanma cihetlerinin sınırlılıklar içermesi, ölümlerle birlikte sona ermesi gibi hususlara dikkat çekip bunun ilahî inayetin bütününe temsil etmediğine işaret etmek suretiyle ahiret hayatının gerekliliğine dikkat çekmektedir.<sup>20</sup>

Peki ölüm sonrası hayatın, dünyayı geçici bir süre yurt edinen bireyin bilincinde nasıl bir yeri olabilir? Diğer bir deyişle ahirete inanan bir insanın bu inancının hayata bakışında nasıl bir farklılık doğurduğu söylenebilir? Bu soruya verilecek cevaplardan birine göre, öte dünyanın var olduğuna dair inanç en yüzeydeki yansımasını dünyadaki eylemlerin karşılıksız kalmaya-çağı fikrinde bulur. Bu yaklaşım ahireti, insanın yapıp ettiklerinin karşılığını göreceği bir hayat olarak konumlandırır. Böylece karşılığını göreceğine inandığı iyi şeyleri yapan, kötü şeylerden kaçınan insanda sorumluluk bilinci ahiret inancı temeli üzerine inşa edilmiş olur.

Yükümlülüğün temellendirilebilmesi açısından önemli olan bu tarz bir yaklaşım şöyle bir meydan okumayla karşılaşmaktadır: İnsanın eylemlerini karşılık beklentisi eksenine yerleştirmek erdem etiğine aykırı değil midir? Diğer bir deyişle öte dünyada göreceği mükafatı ya da kurtulacağı cezayı dikkate alarak eylemlerine yön veren bir insanla, annesinin kendisine kızmasından korktuğu için kötü alışkanlıklardan uzak duran, kendisine bisiklet alınacağı ümidiyle ders çalışan bir çocuk arasında ne fark vardır? Ahiret inancı salt “burada yaparsın, orada karşılığını alırsın” çerçevesine sıkıştırıldığında, eylemin insanın kendisini dönüştürücü yönü gölgede kalmaktadır. Bu durumda insan sözgelimi oruç tuttuğunda salt öte dünyada alacağı karşılığa odaklandığında, orucun bu dünyada onun üzerinde bıraktığı ya da bırakması gereken etkisini ıskalamış olmaktadır. Halbuki kulluk, insanın bu dünyada iken yaratıcıya yakınlaşması demektir. O halde ahiret inancı, insanın eylemlerinin karşılığını öte dünyada mutlaka göreceği fikrini içermekle birlikte, eylemin dışında değil, bizzat ona içkin olan ve insanı dönüştüren gayenin insana dünyada iken uhrevîlik kazandıran, ilahî birlik ve inayeti tecrübe

<sup>19</sup> Râgib el-İsfahânî, *el-İ'tikâdât*, 191-192; a.mlf., *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, 114-115.

<sup>20</sup> Bahâeddinzâde, *el-Kavlü'l-fasl*, 63.

etmesini mümkün kılan bir vechesi de olmalıdır. İşte bu bağlamda değerlendirilebilecek olan ihsan kavramı, kulun sevaba erişme ve cezadan kurtulma beklentisinin olmadığı, dahası kulun kendisi ile eylemi arasındaki mesafenin sıfırlandığı mertebeyi ifade etmektedir.

Bütün bunlar açısından bakıldığında nereye gideceğim sorusu, aynı zamanda bir gaye sorusuna dönüşmektedir. İsfahânî bir bütün olarak varlığın gayesinin insan olduğunu, yaratıcının onu alemin özü (zübde-i âlem) kıldığını söylerken<sup>21</sup> varlık zincirinin onunla tamamlandığına, insanın mikrokozmos olduğuna dikkat çekmektedir. Diğer taraftan gayenin bizzat insanın kendisi açısından türsel, bireysel, toplumsal katmanlarından söz etmek mümkündür. İnsan, türsel hakikati açısından aklın eşlik ettiği iradeli bir varlığı temsil etmektedir. Bu açıdan onun gayesi, yetkinliğinin özünü teşkil eden doğru bilgiye ve muhkem fiile ulaşmaktır.<sup>22</sup> Bu yetkinlik ilişkili olduğu şeylere nispetle bireysel düzlemde çeşitlenir ve çok farklı formlarda kendisini gösterir. Sözelimi mühendislik söz konusu olduğunda bilgide yetkinlik matematiksel/geometrik değerler ya da oranın tam tespiti anlamına gelirken, doktorluk söz konusu olduğunda bedeninin biyolojik, fizyolojik, kimyasal yapısının vakıyyla tam uyumlu olan bilgisine sahip olmak demektir. Yine demircilik söz konusu olduğunda muhkem fiil, demire uygulanan çeşitli işlemlerle istenilen şekli ona en iyi şekilde vermek anlamına gelirken, marangozluk söz konusu olduğunda ahşap malzemeyi yapısına uygun şekilde işlemek demektir. Bu açıdan bakıldığında bireysel düzlemde gaye, şahsî kabiliyet ve istidatların analize dahil edilmesini zorunlu kılmaktadır. İnsanların farklı nitelik ve kabiliyetlere sahip olması birbirlerine muhtaç olmalarını gerektirdiği için, gaye toplumsal katmanı içeren bir yöne de sahiptir. Sözelimi doktorun gayesi aynı zamanda, bireylerin hastalıklarını teşhis ve tedavidir. Mühendisin gayesi aynı zamanda bilgisini belirli bir yapının vücut bulması yönünde kullanmaktır. Bütün bu düzlemler açısından bakıldığında nereye gideceğim sorusu, ahiret bilincinin ihsan şuuruyla, ihsanın da itkânla ilişkili olduğu bir eksene yerleştirilmelidir. Zira varacağımız yer esasında bir bütün olarak düşünce, duygu ve eylemlerimizin bu eksen açısından varacağı yerle özdeşdir.

<sup>21</sup> Râgıb el-İsfahânî, *Tafsîlü'n-neş'eteyn*, 45.

<sup>22</sup> Râgıb el-İsfahânî, *ez-Zerîa*, 27.



## Sonuç

Varlığa dair temel soruların kaynağı, temelde insanın yeryüzündeki serüveninin bir başlangıç ve sonla mühürlenmesidir. Zira nereden geldim sorusu ancak yaşamın bir başlangıcının, nereye gideceğim sorusu ise bir sonunun olmasıyla anlam kazanır.

Nereden geldim sorusunu inanç esaslarının temelinde yer alan tevhîd ilkesine bağlamak suretiyle insan açısından iki önemli sonuca ulaşırız:

Birincisi: İmkân aleminin, dolayısıyla yaratılmış evrenin bir parçası olması itibarıyla insan, bu niteliğinin sonucu olan sınırlılıklarla maluldür. Bu ise dört unsurdan oluşan maddî yapısı açısından onu doğal olarak bütün oluş-bozuluş süreçlerine açık hale getirir. Bu olgunun kabulü, insan zihnini meşgul eden ‘dünyaya gelmeyi ben istemedim’, ‘neden dünyada acı çekiyorum’, ‘neden hastalanıyorum’ gibi daha çok kötülük problemiyle ilgili soru ve sorunlar karşısında ‘yaratılmışlık’ gerçeğini bir postüla olarak kabul etmeyi zorunlu kılar. Zira söz konusu soru ve itirazların tamamı nihayetinde bu gerçeğin reddi üzerine kurulmaktadır. Dolayısıyla akıl ve ruh sağlığı açısından bakıldığında insan, mümkün varlıklar evreninin bir parçası olduğunu bir ilke olarak benimsemek durumundadır. Tanrı’ya özgü olan zorunluluk varlığın tamlığını, imkân ise eksikliği temsil ettiğine göre, bahsi geçen soruların tamamı boşa çıkmaktadır. Zira insanın imkân aleminin bir parçası olmasına ve cismânî sınırlılıklarla kayıtlanmış olmasına karşı yapılacak bir itiraz, insanın tanımını değiştirmekle eşdeğerdir. Çünkü imkânı ortadan kaldırmak insanı zorunlu varlığa dönüştürmek, yani Tanrı haline getirmek; cismanî yönünü ortadan kaldırmak ise onu meleğe dönüştürmek anlamına gelir.

İkincisi: Nereden geldim sorusunun ikinci yönü insanın mahiyetine ve varlık zincirindeki yerine dair bir tasavvur geliştirmeyi zorunlu kılar. Bu açıdan bakıldığında insanı, yukarıda bahsettiğimiz cismânî-maddî yapıya, atomlar yığınınına indirgeyip ruhsal-manevî yönünü yok saymak akıl ve ruh sağlığı açısından ciddi problemlere yol açar. Bu tarz bir yaklaşım, yaratılmışlar içerisinde insanın kendisine özgü bir değeri olmadığını söylemekle, onu sadece fiziksel olarak biraz daha gelişmiş bir organizma/hayvan olarak görmekle eşdeğer hale gelir. Diğer taraftan ruhu ve bedeniyle bir bütün olan

insanın bu parçalardan birine indirgenmesi, yok sayılan kısmın ihmal edilmesiyle ortaya çıkan boşluğun yarattığı bütün ağırlığı, indirgenen parçaya yüklemek anlamına gelir. Böyle bir işlemin akıl ve ruh sağlığı açısından birçok soruna yol açacağına kuşku yoktur.

Neredeyim sorusuyla irtibatlandırdığımız ve inanç esaslarının ikinci önemli ilkesi olan nübüvvet, modern dönemde ortaya çıkan ve insanın 'hiçlik', 'dünyaya fırlatılmışlık', 'kendi haline terk edilmişlik', 'anlamsızlık' gibi fikir ve duygulara kapılmasına engel olan ve onu ilahî inâyetle buluşturan bir kaynak vazifesi görür. Peygamberin örnekliliği temelde onun küllî vicdanı ve ruhu temsil etmesini mümkün kılan vahiy tecrübesine dayanır. Böylece varlığın ve gerçekliğin parçalı idrakine sahip olan bireyler, bilgi ve davranış açısından gerek kendisiyle ve kendisi dışındaki kozmik düzenle gerekse ilahî düzlemle barışık bir şekilde, kısacası kendi özüne ve fitratına uygun ve varlığın bütün mertebeleriyle uyumlu olarak yaşamlarını nasıl düzenleyebileceklerine dair akla ışık tutacak bir rehberlikten istifade etme imkânı bulurlar. İnsanın tekamül ve yetkinleşme sürecinin türsel açıdan sınırı olmadığı için ne kadar erdemli ve yetkin olursa olsun, her bireyin kendi bireysel gelişimi açısından bu kaynaktan alacağı bir hisse ve pay olduğunu söylemek mümkündür.

Nereye gideceğim sorusunun öte dünya fikriyle ve temel inanç esaslarının üçüncüsü olan ahiret inancıyla ilişkilendirilmesinin biri teklif ve sorumluluğa diğeri gaye fikrine bakan iki yönü vardır:

Birincisi: İnsan, eylemlerinin sonuçlarını ve meyvesini görme arzusu taşır. İnsanların tamamı olmasa da birçoğu açısından bakıldığında, olumlu davranış biçimleri ve eylemler söz konusu olduğunda bir faydanın ya da mükafatın, olumsuz fiiller söz konusu olduğunda ise bir zararın ya da müeyyidenin varlığı sorumluluk bilincinin yerleşmesinde rol oynar. Dünyevî-maddî fayda, zarar ya da müeyyideler bazen başka kişisel arzu ve hevesler karşısında insan tarafından görmezden gelinmeye elverişli olabilir. Birçok birey, çoğu zaman beden ve akıl-ruh sağlığı açısından kendisine ve başkasına zarar verdiğini deneyimleyip tecrübe etmesine rağmen aynı fiilleri yapmaya devam edebilmekte, hatta fitratına ve özüne aykırı tercihlerde bulunabilmektedir. Bu noktada uhrevî mükafat ve müeyyide inancı, bu insanlar için içsel-manevî bir kontrol ve muhasebeye hizmet edebilir.

İkincisi: İnsanın ölüm sonrası varacağı yerle, onu yoğuran düşünce, duygu ve eylemlerin vardığı yerin özdeş olduğunu söylemek mümkündür. Zira insan bunların toplamıdır. Bu durumda nereye gideceğim sorusu ancak öldükten sonra karşılaşılabilecek mükafat ya da cezayla somutlaşacak olan ve cevabını o zamana kadar bekleyen bir soruya indirgenemeyecektir. Bu tarz bir yaklaşımda uhrevîlik, ölüm sonrası hayata özgü kılınmayan, eylemlerin gayeleriyle uyumlu bir biçimde kişiyi bilfiil dönüştürmesiyle meydana gelen ihsan ve itkân şuuruyla açıklanmaktadır. Zira dünya parçalılığı ve kesreti, ahiret yalınlığı ve birliği temsil ediyorsa, söz konusu ihsan ve itkân, dünyada ilahî birliğin ve varlığın tamlığının en üst formda tecrübe edildiği mertebeleri temsil etmektedir.

### Kaynakça

- Bahâeddinzâde, Muhyiddîn Mehmed. *el-Kavlü'l-fasl Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*. thk. Refik el-Acem. Beyrut: Dâru'l-Müntehab el-Arabî, 1998.
- İbn Sînâ, *en-Nefs min Kitâbi's-Şifâ*. thk. Hasanzâde Âmulî. Kum: Mektebetü'l-İ'lâmü'l-İslâmî, 1417/1375.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-İ'tikâdât*. thk. Şemrân el-Aclî. Beyrut: Müessesetü'l-Eşref, 1988.
- Râgıb el-İsfahânî. *ez-Zer'â ilâ mekârimi's-şer'â*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.
- Râgıb el-İsfahânî. *Tafsîlü'n-neş'eteyn ve tahsîlü's-sa'âdeteyn*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1983.
- Râzî, Fahrreddîn. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicâzî Sakkâ. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

# Tasavvufi Din Anlayışının Ruh Sağlığına Etkisi\*

**Dr. Eyüp İNCE**

Diyanet İşleri Başkanlığı

eyup.ince43@gmail.com ORCID: 0000-0001-6194-2980

## Öz

Allah tarafından üflenen ruha sahip insanoğlu, her daim bir yaratıcıya inanma ve ona ibadet etme ihtiyacı duymuştur. İnanç ve ibadetten uzaklařtıķça da nefsin doyumсуuzluęuyla baş başa kalarak ruh sağlığı zarar görmektedir. Ayrıca, materyalist dünyanın maddiyat odaklı zevklerine bağlanarak manevî hazlardan mahrum kalmaktadır. Ruh ve beden olmak üzere iki unsurdan oluşan insanın bedensel ihtiyaçları, günümüz dünyasında sınırsız ölçüde karşılanmaya çalışılırken ruhsal yönü görmezlikten gelinmektedir. Sınırsız lezzetleri tadan beden, nefsin doyumсуuzluęuna maruz kalarak ruhsal boşluğa düşmektedir. Dolayısıyla insanın, bir çok ruhsal problemleri ortaya çıkmaktadır. Tasavvuf, başlangıcından (zühd döneminden) günümüze (tarikatlar dönemine), insanın ruhsal problemlerine manevî psikoterapi uygulamaya çalışan bir ilim dalı olmuştur. İnsanın ruh sağlığını muhafaza ederek benliğinin dönüşümüne de yardımcı olmuştur. Bu çalışma, ruhun gıdası olan maneviyatı her zaman ön planda tutan tasavvuf ilminin ruhsal çözümlerini görme açısından önem taşımaktadır. Çalışmanın amacı, tasavvufun ruh sağlığına olan olumlu katkılarını belirli konular çerçevesinde sunabilmektir. Araştırmaya konu sınırlandırılması yapılarak başlandı. Bu bağlamda nefis terbiyesi, tövbe, muhasebe, murakabe ve zühd konuları incelenecek konular olarak seçildi. Daha sonra bu konular, tasavvufun ruh sağlığına olan etkileri çerçevesinde ele alındı. Çalışma sonunda, tasavvufi düşüncede yer alan nefis terbiyesi ile ruhun kötülüklerden arındırılmaya ve ruh-beden dengesinin sağlanmaya çalışıldığı görüldü. Ayrıca günahların verdiği vicdan azabı ile daralan ruhlara tasavvufta tövbe kapısının şifa olarak sunulduğu görüldü. Bu kapsamda samimiyetle tövbe edildiğinde ruhun temizlendiği ve huzura kavuştuğu vurgusunun tasavvufta üzerinde durulduğu anlaşıldı. Tasavvufta muhasebe ve murakabe yoluyla da ruhun daima sağlıklı kalmasının hedeflendiği tespit edildi. Zühd anlayışıyla da nefsin mal-mülk edinmeye olan düşkünlüğünün dizginlenmeye çalışıldığı sonucuna ulaşıldı.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Ruh, Nefis Terbiyesi, Tövbe, Zühd.

---

Bu çalışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumunda sunulan "Tasavvufi Din Anlayışının Ruh Sağlığına Etkisi" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

# The Effect of Sūfî Understanding of Religion on Mental Health

## Abstract

Humans who have a soul blown by God have always felt the need to believe in and worship a creator. As he moves away from belief and worship, his mental health suffers from being alone with the dissatisfaction of the soul. In addition, he is deprived of spiritual pleasures by being attached to the worldly pleasures of the materialist world. In today's world, while trying to meet the bodily needs the human being, which consists two elements, the soul and the body, to an unlimited extent, the spiritual aspect is ignored. The body, which tastes unlimited pleasures, falls into the spiritual void by being exposed to the insatiability of the soul. Because of this, many mental problems arise. Sūfîsm is a branch of science that tries to apply spiritual psychotherapy to people's mental problems from its beginning to the present. It also helped transform the self by protecting one's mental health. The study aims to present the positive contributions of Sūfîsm to mental health within the framework of specific titles. The research started by limiting the subject. In this context, the concepts examined were self-education, repentance, muḥāsabah, murāqabah, and zuhd. Later, these issues were discussed within the framework of the effects of Sūfîsm on mental health. In addition, it has been seen that the door repentance in Sūfîsm is offered as cure for souls who are narrowed by the torment conscience caused by sins. In this context, it has been understood that the emphasis in Sūfîsm is that the soul is purified and peaceful when sincerely repented. It has been determined that the aim of Sūfîsm is to always keep the soul healthy through accounting and auditing. It has been concluded that with the understanding of zuhd, the desire of the soul to acquire property is tried to be restrained.

**Keywords:** Sūfîsm, Spirit, Self-Discipline, Repentance, Zuhd.

## Giriş

İnsanların ruhsal travmalarından kurtulmasını amaçlayan tasavvufî düşünce, kişinin manevî olgunluğa erişmesini sağlamakla beraber ruhsal sorunlarının önüne geçilmesi, terbiye edilmesi veya engellenmesi noktasında yardımcı olmaktadır. Tasavvufun özellikle seyr-ü sülûke dayalı manevî eğitimiyle kişinin ruh sağlığı, sağlıklı yaşamı, doğal kişiliği, ten ve tin boyutundaki âhenk, zihin ve gönül dünyasındaki uyum gerçekleşmektedir. Ayrıca bireyin ruhsal huzurunu sağlayarak psikolojik temelli rahatsızlıklarının önüne geçilmektedir. Benliğin de inkişâfı gerçekleştirilerek “Bir ben vardır bende benden içeru.” şeklinde ifade edilen ego ötesi hakikat idrak edilmektedir. Mutasavvıflar, her Müslümanın yaptığı gibi İslâm’ın şer’î esaslarını yerine

getirmekle beraber dinin derûnî boyutunu tecrübe etmiş kimselerdir. Mutasavvıfların yaşamış oldukları özel ve içsel tecrübelerin manevî yansımaları, kendileri üzerinde özgün bir tabiatı doğurmuştur. Onların yaşamış oldukları tecrübeler manevî haz ve lezzetlerin neticesinde oluşmakta ve baştan sona ruhun kemaline katkı sağlamaktadır. Mutasavvıfların söz ve uygulamalarının daha çok ruhsal boyuta sahip olması ve tasavvufî yaklaşıma dayalı tutum ve davranışlarının içsel bir yaşanmışlığının olması tasavvufun önemini daha çok artırmaktadır.

Tasavvuf ilmi, insanı maddiyatın ötesinde mânâ âleminde seyre koyulan bir varlık olarak ele almakta ve ruhsal dinamiklerini harekete geçirebilecek potansiyeldeki varlık olarak yorumlamaktadır. Tasavvuf erbabının ortaya koymuş oldukları derûnî faaliyetler insana rûhî zenginlikler kazandırmakta ve insanın ruhsal boşluğa düşmesini engellemektedir.

Sûfi bakış açısı, kalbin derinliklerinde gizlenmiş olan ruhsal gerçeklikleri ortaya koyma gayreti içerisindedir. Buna bağlı olarak insanın kendi öznel gerçekliğini keşfetmesine yardımcı olmaktadır. Bu düşünceye göre, her bireyin özüne konmuş cevherin ortaya çıkmasıyla ancak nesnel gerçeklik elde edilebilir yani dışarıdan kendisine hazmettirilen kültürle bireyin kendi öznel gerçekliğini bulamayacağı, bunun için bireyin manevî çalışmayla ruhsal kültürünü oluşturması gerektiği vurgulanır. Her insanın kendi ruhsal kültürünü oluşturmasıyla ancak evrensel ve nesnel gerçeklik keşfedilebilir. Zira evrensel hakikat, bütün insanların ruhsal gerçekliklerinde saklıdır.<sup>1</sup>

Sûfi geleneğin, insana önce kendini ardından Rabb'ini tanımayı öğrettiği, insanın yaşamla ilgili problemlerini ruhun gıdası olan maneviyatla çözmeye çalıştığı söylenebilir. İnsanın ruh sağlığına kavuşmasını ve kişinin benlik gelişmesini sağlamayı hedefleyen tasavvuf, bireyi ruhsal sorunlardan arındırıp onun mutluluğunu, kemal kesbetmesini ve ebedî mutluluğa ulaşmasını amaç edinmektedir. Ayrıca tasavvufî düşünce, insanın ruh sağlığını tutum ve davranış bozukluklarından kurtulmasında ve dengeli bir kişilik yapısına sahip olmasında aramaktadır.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> İbrahim Işıtan, *Sûfi Psikolojisi Sülemî'ye Göre Sûfi Benlik Dönüşümü* (Ankara: Divan Kitap, 2014), 24.

<sup>2</sup> Işıtan, *Sûfi Psikolojisi Sülemî'ye Göre Sûfi Benlik Dönüşümü*, 51-53.

Tasavvuf, insanı ten dünyasından öte ruhsal dinamikleriyle beraber incelemektedir. Ayrıca ruhsal dinamiklerini harekete geçirebilecek potansiyeldeki bir varlık olarak yorumlamaktadır. Tasavvufun ortaya koymuş olduğu temel öğretiler de ruhun gıdası olan maneviyatı artırmakta dolayısıyla insanın ruh dinginliğini sağlamaktadır. Bu açıdan tasavvufun, insanın ruhsal problemlerinin engellenmesine ve ruh sağlığına önemli katkı sağladığı söylenebilir.

Tasavvuf, vahyin ışığında enfûsî boyutta yaklaşım sergilemekte, insanın kendine doğru olan yolculuğunu Kur'ân-ı Kerîm'in perspektifiyle gerçekleştirilmesi gerektiğini öngören bir ilimdir. Kur'ân ve sünnet çizgisi doğrultusunda bir yaşam sürülmesini dünya ve ahiret saadeti için zaruri görmektedir. Tasavvuf, ilâhî isimlerin bir bütün halinde tecellisi olarak gördüğü insanı kevn-i câmi olarak vasıflarken, Kur'ân-ı Kerîm'i cevâmiu'l-kelîm olarak nitelendirmektedir. Ayrıca insan-ı kâmilin ilâhi nura gark olduğundan bahsetmektedir. Buna bağlı olarak tasavvuf ilmini İslâm'dan, iman ve kulluk bilincinden yoksun kılmak mümkün değildir. Tasavvuf ilminin ruhsal tedavi yöntemi de Kur'ân ve sünnetin ortaya koymuş olduğu manevî temellere dayanmaktadır.<sup>3</sup>

Tasavvuf kişiyi cemâdî, nebâtî, hayvânî ve nefsânî ruhun ötesinde melekî, insanî ve ilahî ruha bürünmeye çağırılmaktadır. Rûhânî ve manevî tecrübelerle insanın mâna âleminde seyrini gerçekleştirmektedir. İnsanı dıştan içe, bedenden ruha, kabuktan öze, suretten manaya doğru derinlikli bir yaklaşımla değerlendirmeyi hedeflemektedir. İnsanın Allah'ı tanınması için öncelikle kendisini tanınması gerektiğini öngörmektedir. Tasavvuf buna benzer yaklaşımlarıyla hem fizik hem metafizik âleminin gerçekliğini ele alabilen bir ilim vasfını taşımaktadır.<sup>4</sup>

Tasavvuf, ben kimim, hayatımın amacı nedir, hakikat olan nedir, ölümden sonraki hayata nasıl hazırlanmalıyım, Allah'a ulaşmanın yolu nedir

<sup>3</sup> Işıtan, *Sûfi Psikolojisi Sülemî'ye Göre Sûfi Benlik Dönüşümü*, 41.

<sup>4</sup> Kadir Özköse, "Tasavvuf Psikolojisinde Ruh Sağlığı", *Somuncu Baba İlim, Kültür ve Edebiyat Dergisi* 29/255 (Temmuz 2022), 50.

nasıl gerçekleşir, ebedî saadete nasıl ulaşılır gibi sorulara cevap vererek insanın ruh sağlığına kavuşmasını sağlamaktadır. Bunu gerçekleştirirken insanı tüm yönleriyle ele almaktadır.<sup>5</sup>

Allah'ın insanoğluna üflemiş olduğu bir nefes olan ruh, manevî lezzetler doğrultusunda huzuru yakalayarak aslına rucû etmektedir. Yani Allah'a yönelmektedir. Daima Allah ile beraber olan ruh ise hakikate ererek maddiyat odaklı problemlerden dolayı sarsılmamaktadır. Ayrıca ruhun taşıyıcısı olan beden kudret bularak biyolojik veya fiziksel hastalıklara karşı daha çok mukavemet göstermektedir. Böylece ruh ve beden bütünlüğü sağlanmış olmaktadır. Aksi takdirde ruhsal veya biyolojik hastalıkların çok olması muhtemeldir. Günümüzde de bunun örneklerini fazlasıyla görmekteyiz. Bu ve buna benzer sorunların bilincinde olan tasavvuf ilmi, özellikle ruhsal sorunların en aza indirilmesi konusunda büyük bir çaba göstermektedir. Hatta tasavvufun temel amaçlarından birisi de ruh ve beden bütünlüğünü sağlamış kâmil insanlar yetiştirmektir. Tasavvuf bu amacını farklı eğitim metotları veya öğretilerle gerçekleştirmektedir. Bizler burada sadece bazılarını zikretmeye çalışacağız. Nefis terbiyesi, tövbe, muhasebe, murakabe ve zühd bu bağlamda ele alacağımız konulardır.

### 1. Nefis Terbiyesi

Tasavvufî düşüncede ruh sağlığına zarar veren günahlardan arınmanın yollarından birisi nefsi terbiye etmektir. Tasavvufta taharet ve necaset farklı manada ifade edilmektedir. Necaset, insan tabiatının şehvetidir. Taharet ise Kur'ân ve sünnetin buyurduğu hak ve hakikatlerdir. Hevâ nefsin necasetidir; hidayet ve tarikat adabı taharettir. Ahlaksızlık kalbin necasetidir; güzel ahlak ise onun taharetidir. Cehalet, ruhun necasetidir; Allah'ı bilmek ve marifet onun taharetidir. Masivaya yönelmek, sırrın necasetidir; Allah'a yönelmek ise onun taharetidir.<sup>6</sup> Bu düşünceye göre nefsi, kalbi, ruhu ve sırrı necis yapan nedenler özellikle manevî unsurlarla ortadan kaldırılmaktadır.

Tasavvuf ruh ve beden temizliğini aynı ölçüde önemli görerek nefislerin terbiye edilmesi için çaba göstermektedir. Nefsini terbiye eden kimse

<sup>5</sup> Özköse, "Tasavvuf Psikolojisinde Ruh Sağlığı", 51.

<sup>6</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Ferâhü'r-Râh Muhammediyye Şerhi*, çev. Mustafa Utku (Bursa: Uludağ Yayınları, 2004) 3/289.



kullukta özgürleşerek bilhassa vicdan melekesini geliştirip olgunlaştırmaktadır. Diğer bir ifadeyle insanın ruhsal ve bedensel temizlik uyumunu sağlaması ve nefsinin terbiye etme vasıtasıyla ruhsal arınmayı gerçekleştirmesi vicdan melekesine olumlu yönde yansımaktadır.<sup>7</sup>

Tasavvufî anlayışta nefis; bedensel zevklerin, şehvetlerin, arzuların, şer ve günahların yuvası olarak görülmektedir. Makam sevgisi nefisî arzuların en tehlikesi olarak ifade edilmektedir. Nefsin istek ve arzularına karşı direnen, nefsinin eğiten kimse ise ruhunu inkişaf ettirerek marifeti elde etmektedir. Aksine istek ve arzularının peşinden gidip nefsinin uyan kimse ise ruhunu günahlarla ifsat edip bozmaktadır.<sup>8</sup> Dolayısıyla ruh bedeni sıkarak insan psikolojisini olumsuz yönde etkilemektedir.

Tasavvuf ilminde nefsin dizginini elinde tutabilenler dünyaya dahi hâkim olabilir. Nefsi dizginlemek; menfaati, mutluluğu, endişeyi, gururu, kibri ayaklar altına alabilmektir. Nefsin isteklerine karşı durabilenler, zorba insan ve topluluklara köle olmayı reddederek kudretini ilahî güce dayandırıp mutlak muvaffakiyeti elde etmektedir. Zira en büyük kölelik nefsin istek ve arzularına mahkûm olmaktır. Birçok kötülüğün, günahın müsebbibi olan nefis özellikle Allah'a vasıl olmayı engellemektedir. Nefis, insanı kötü arzularının dürtüsüyle hareket etmeye iterek Allah'tan uzaklaştırmaktadır. Dolayısıyla nefis eğitimi, tasavvuf ilminde farklı bir önem taşımaktadır. Bu nedenle mutasavvıflar, nefsin arzularına muhalefet etmeyi en büyük ibadet sayarak ruhun inkişaf etmesini sağlamaktadır.<sup>9</sup>

Allah'a iman, insanın kendi cüz-i iradesiyle akıl süzgecinden geçip kalbi yurt edinmektedir. Nefis ve şeytanın tuzaklarıyla da mesken edindiği kalpten uzaklaşarak insanı ter etmektedir. Ruh, şeytanın dürtüleriyle hayvanî özellikleri bulunan nefsin hâkimiyeti altına girmektedir. Tercihlerini, istek ve arzularını onun emirleri doğrultusunda kullanırsa buna nefsi emmâre denilmektedir. İnsan bu doğrultuda ilerledikçe ruh kötülüklerin ve gü-

---

<sup>7</sup> Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü* (Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2000), 810.

<sup>8</sup> İbn Acîbe, *el-Bahru'l Medid fi Tefsîri'l Kur'ani'l Mecîd*, thk. Ahmed Abdullah el-Kureşî Raslan (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 1/102-120; Mahmut Ay, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu-İbn Acîbe Örneği*, (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016), 253.

<sup>9</sup> Hilmi Ziya Ülken, *Aşk Ahlakı* (İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004), 69-70.

nahların verdiği kasvetin etkisiyle kirlenir. Hatta ruh mühürlenir ilahî vasıflarını kaybedecek kadar zayıflar. Bu noktada insan sonsuz saadetini yani cennetini kazanması için ruhunu nefsanî ve şeytanî düşüncelerden temizlemesi icap eder. Kur'ân-ı Kerîm'de bu hakikat şöyle ifade edilmektedir: “*Muhakkak nefsinin (ruhunu) kötülüklerden temizleyen kurtuluşa erdi. Onu kötülüklerle örtüp kirleten de zarar ve ziyana uğradı.*”<sup>10</sup>

“*Kınayan nefse yemin ederim.*”<sup>11</sup> ayetinde, insanda pişmanlık ve kınama özelliğinin var olduğu haber verilmektedir. İnsan bir günah işlediğinde kalbî olarak pişmanlık duygusu yaşamaktadır. Buna bağlı olarak kendini hesaba çekip suçlamaya başlamaktadır. İnsandaki bu özellik tasavvuf ilminde “nefs-i levvâme” olarak ifade edilmektedir. Tasavvufî düşüncede insan, ruh ve beden olmak üzere iki yönlü ele alınmaktadır. Ruh ve beden birbirlerini tamamlayan ayrılmaz iki parçadır. Aynı derecede hürmet ve kıymete sahip unsurlardır.

İnsan bir kötülük işledikten sonra içten içe pişmanlık duymakta ve böyle bir şeyden dolayı kendi kendini hesaba çekmeye ve suçlamaya başlamaktadır. İnsandaki bu özellik tasavvuf ilminde “nefs-i levvâme” olarak ifade edilmektedir. Tasavvufî düşüncede insan, ruh ve benden oluşan bir bütün olarak tasavvur edilmektedir. İnsanın ruhu ne kadar hürmete layık ve kıymetli ise bedeni de o derece hürmete layık ve kıymetlidir. Nitekim ahirette de insanlar ruh ve beden birlikteliği gözetilerek diriltilecektir.<sup>12</sup>

Tasavvufî düşünceye göre kötü huyların ve çirkin hareketlerin kaynağı terbiye edilmemiş nefistir. Ruh ise iyi huyların ve güzel hareketlerin kaynağıdır. Bu nedenle nefis ile ruh arasında devamlı bir çatışma söz konusudur. Tasavvuftaki temel hedef ise ruhun özelliklerini hâkim kılabilme. Bu da nefsin isteklerine karşı çıkmakla ve onun hoşuna giden şeyleri terk etmekle olmaktadır. Nefsin etkisi azaldıkça ruhun ağırlığı artmaktadır. Nefis tamamen kontrol altına alındığında ise ruhun özellikleri ortaya çıkmaktadır.

<sup>10</sup> eş-Şems 91/9-10; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, thk. M. Nûr Çetin, Taha Parlar, İdris Şen vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 8/475.

<sup>11</sup> el-Kıyâme 75/2.

<sup>12</sup> Hasan Bulut, “Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis”, *Mesned İlahiyat Araştırmalar Dergisi* 11 (Bahar 2020), 184.

Ruh, Allah'ın emrinde olduğu için insan Allah'a ait vasıflara bürünmüş olmaktadır.<sup>13</sup>

## 2. Tövbe

Tövbe kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de seksen sekiz yerde zikredilmektedir. Otuz beş yerde Allah için elli üç yerde insanlar için kullanılmaktadır.<sup>14</sup> Kur'ân ve hadislerde farklı manalarda kullanılmakla beraber genel olarak rucû, inâbe, evbe, gufran ve af anlamları tercih edilmektedir. Tövbe terim olarak daha çok Allah ile kul arasında yapılan ahdin (bezm-i elestenin) yenilenmesini, Allah'ın yaratmış olduğu ilk fitrata rücu etmeyi ve onu korumayı ifade etmektedir. Zira insan, selim fitratında var olan ahit şuurundan bazen uzaklaşmakta veya bunu tamamen unutmaktadır. Allah ile kul arasındaki ahit bağlantısı Kur'ân ve sünnete göre muhabbet, sevgi, güven ve dostluk temeline dayanmaktadır.<sup>15</sup> İnsanın işlemiş olduğu günahlar bu ahit bağlantısına zarar vererek onu Allah'tan uzaklaştırmaktadır. Tövbe anlayışı ise insanın Allah'tan uzaklaşmasını engelleyip Allah ile kul arasında yakın bir ilişki kurulmasına vesile olmaktadır. Nitekim tövbe, ruhun Allah'a rucû etmesini sağlayan dua niteliğinde bir ibadettir.<sup>16</sup>

İnsanlar özellikle namaz duaları vesilesiyle Allah'tan bağışlanma dileyerek tövbeyi tecrübe etmektedirler. Tasavvuf ilminde tövbe, ruhun günahlardan arındırılması açısından önemli bir yer edinmektedir. Bu nedenle İsmail Hakkı Bursevî, Allah'ın "tevvâb" ismine işaret ederek Allah'a rucû etmek anlamına geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca Bursevî, tövbe kavramının kul için kullanıldığında günahlardan dönmek, Allah için kullanıldığında kuluna azap etmekten dönmek manasına geldiğini ifade etmektedir.<sup>17</sup>

---

<sup>13</sup> İmam-ı Gazzâlî, *el-Munkız min-ed dalâl* (İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1970), 60.

<sup>14</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-müfehres*, thk. Mansur Fehmi (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1945), "tvb", 157-158.

<sup>15</sup> el-Bakara 2/30, 257; el-Mâide 5/54; el-Enfâl 8/34.

<sup>16</sup> Bekir Topaloğlu, "Tövbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1987), 41/283.

<sup>17</sup> Bursevî, *Ferâhü'r-Rûh Muhammediyye Şerhi*, 1/296.

Tövbe vasıtasıyla kişi kalbini kirleten günahlardan arındırarak kendi ilahî özünü keşfetmektedir. İlahî özünü keşfetmek için bu gerçeği gerçekleştiren kimse ise kendini gerçekleştirmiş kimselerin vasıflarına sahip olmaktadır.<sup>18</sup> Tövbe sayesinde kişi hatalarının farkına varmakta ve manevî bir temizlik sürecine girmektedir. Böylelikle olumsuz davranışlar olumluya dönüşmektedir. Bu nedenle tövbe tecrübesi; cimrilikten cömertliğe, yalancılıktan dürüstlüğe, hırsızlıktan infaka gibi olumlu davranışlara kesin rucû etmeyi ifade etmektedir. Nitekim tövbe; hataları, günahları, eksiklikleri temmuz güneşinin buzları eritmesi gibi eritmektedir.<sup>19</sup> Bu açıdan tövbe, ruhsal temizliğin en önemli unsurlarından birini oluşturmaktadır. Hatta ruhsal arınmanın ilk kapısı olarak ifade edilebilir.

Tövbe aslı itibarıyla Allah'ın dışındaki her şeyden yüz çevirip ona rucû etmeyi ifade etmektedir. Bu düşüncenin pratiğe dönüşmesi insan üzerinde ruhsal, psikolojik anlamda olumlu etkiler bırakmaktadır. Öncelikle tövbe eden kimse, kalbinde umut ve sevgi duygularını artırmaktadır. Daha sonra günahkârlık, suçluluk duygusu ve kaygı bozukluğu gibi psikolojik kaygılardan kurtulmaktadır. Böylelikle ruhsal dinginliğe ulaşarak manevî kimlik kazanmaktadır. Bu nedenle tövbe eden kimse, duygu ve düşüncede, dikkat ve ilgide, arzu ve isteklerde, ibadet ve diğer bütün davranışlarda Allah'ın rızasını gözetme ve ona yönelme uğraşını vermektedir. Her doğan güne yeni bir umutla ve günahlardan arınma fırsatıyla bakmaktadır. Bu düşünce insana hem umut hem kendini tecdit etme enerjisi vermektedir. Ayrıca insanın ruhsal veya psikolojik boşluğunu doldurmaktadır. Dolayısıyla tövbe içerisinde birçok ruhsal veya psikolojik tedavileri barındıran manevî bir tecrübeyi ifade etmektedir.

### 3. Muhasebe ve Murakabe

Tasavvufî düşüncede ruhun kötülüklerden arındırılıp sükûnete erştirilme yollarından birisi de muhasebe ve murakabe anlayışıdır. Tasavvuf ilminde muhasebe, Allah tarafından sorguya çekilmeden önce insanın kendi-

<sup>18</sup> Esmâ Sayın, "Tasavvuf Kültüründeki Ruhsal ve Manevî Temizlik Metotlarının Psikolojik Etkileri", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/15 (Bahar 2013), 143.

<sup>19</sup> Esmâ Sayın, "Tasavvuf Kültüründeki Ruhsal ve Manevî Temizlik Metotlarının Psikolojik Etkileri", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/15 (Bahar 2013), 144.

sini hesaba çekmesidir. Bu düşünceye göre nefisler Allah'ın karşısında hesaba çekilmeden önce nefislerin büyük sunuşa hazırlanması gerekir. Nitekim nefislerini daima muhasebe eden toplulukların ahirette de hesabı hafif olmaktadır.<sup>20</sup>

Muhasebe sahibi insan, yapacağı işten önce ve sonra kendini hesaba çekmektedir. Bunun sonucunda yapmış olduğu işte olumsuz bir durum söz konusu olursa kendi nefisini kınamakta veya cezalandırmaktadır.<sup>21</sup> Ayrıca her hareketinde veya davranışında dikkatli davranarak hassas bir yaşam tarzını benimsemektedir. Allah'ın rızasını gözetme doğrultusundaki bu manevî muhafaza insan psikolojisine olumlu yönde katkı sağlamaktadır. Zira ruhun en önemli gıdası manevî hazlardır.

Tasavvuf kültüründe murakabe anlayışı da ruh sağlığını elde etmenin ön koşullarındandır. Murakabe, Allah'ın her zaman insanın kendisini izleyip kontrol ettiğini idrak edip bilmesidir.<sup>22</sup> Ayrıca kişinin hak ve batıl bütün davranışlarına Allah'ın vakıf olduğunun şuurunda olmasıdır. Murakabe sahibi, Allah kalbime bakıyor anlayışı içerisinde olduğu için kalbini zararlı şeylerden koruyup muhafaza etmektedir. Allah beni her an görüyor düşüncesiyle de hareket edip hayatını kontrollü yaşamaktadır.<sup>23</sup> Kalbine her an Allah tarafından nazar edildiğinin; her türlü davranışlarına Allah'ın her an vakıf olduğunun şuurunda olan bir kimse daima gönlünü ve ruhunu arındırma gayreti içerisinde olmaktadır.<sup>24</sup> Dolayısıyla murakabe düşüncesi, kulun Allah ile olan irtibatını her daim manevî bağlarla kurarak onu ruhsal bir sükûnete ulaştırmaktadır.

Muhasebe ve murakabe düşüncesi insanı ruhsal veya manevî olarak arındırarak ona öz güven ve öz saygı kazandırmaktadır. Kendisine bahşedilen nimetleri Allah'ın ikram ettiğini idrak ederek Allah'a sonsuz şükür içerisinde olmaktadır. Onun bu düşüncesi veya davranışı diğer insanlara da olumlu yönde yansımaktadır. Zira Allah'a duyulan sevgi ve saygı kulların

<sup>20</sup> Ebu Talib el-Mekkî, *Kûtu'l-kulûb*, (Kahire: Mektebetü't-Dâru't-Türâs, 2001), 3/74.

<sup>21</sup> Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 374-375.

<sup>22</sup> Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle* (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2003), 314.

<sup>23</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 378.

<sup>24</sup> Esmâ Sayın, "Tasavvuf Kültüründeki Ruhsal ve Manevî Temizlik Metodlarının Psikolojik Etkileri", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/15 (Bahar 2013), 145.

üzerinde de olumlu etkiler bırakmaktadır.<sup>25</sup> Nefsi hesaba çekerek onu kontrol altına alma gayreti olan muhasebe sayesinde insanın kendi öz değerlerine ve ahlakî unsurlarına olan güveni artmaktadır. Aynı şekilde kişi, murakabe sayesinde Allah tarafından gözetildiği ve kontrol edildiği bilincine vararak Allah'a güven ve saygı duymaktadır. Muhasebe ve murakabe neticesinde elde edilen Allah'a olan saygı ve güven, kişinin kendi değerlerine karşı olumlu bir yargı geliştirmesini ve öz benlik saygısı kazanmasını sağlamaktadır.<sup>26</sup> Dolayısıyla muhasebe ve murakabe sahibi kimselerin benlik kaygısı, paranooid (güvensizlik ve aşırı şüphecilik), ennu (can sıkıntısı, bunalma, daralma, isteksizlik), distimi (mutsuzluk), depresyon gibi ruhsal problemlerinin olması düşük ihtimaldir. Zira ruhsal problemlerin temelinde kalp ve aklı besleyen unsurların ortadan kalkması yatmaktadır.

#### 4. Zühhd

Zühhd anlayışı, tasavvuf ilminde manevî arınma ve ruh sağlığı açısından önemli bir yere sahiptir. Dünya sevgisinin kalplerden arındırılması anlamına gelen zühhd hayatı, özellikle nefisî hazların terk edilmesini gerektirmektedir.<sup>27</sup> Zira nefisî arzular ruhsal sorunları tetiklemektedir, zühhd ise insana gönül rahatlığı, dinginlik, huzur ve güven vermektedir. Zühhd düşüncesi sağlam olan kişinin ruh sağlığının da yerinde olması muhtemeldir.

Tasavvufta zühhd, dünyanın aldatıcı yönlerinden nefsi muhafaza ederek, ruhsal arınma ve manevî tezkiyeyi sağlamaktır. Buna bağlı olarak her daim Allah ile beraber olma şuurunu elde etmektir. Bunun için de öncelikle inziva hayatını tatmak gerekmektedir. Dolayısıyla insan Allah'ı tefekkür edip onun varlığını hissederek ve Allah'tan başka her şeyden kendini soyutlayıp ruhunu tezkiye etmektedir. Daha sonrasında ise ruhsal olarak arınmış bir şekilde toplumun içine tekrar dönmektedir. Zira insan, Allah'ı yalnız kalarak

<sup>25</sup> Esmâ Sayın, "Tasavvuf Kültüründeki Ruhsal ve Manevî Temizlik Metotlarının Psikolojik Etkileri", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/15 (Bahar 2013), 145.

<sup>26</sup> Atkinson, Rita L., Richard C. Atkinson, Ernest R. Hilgard, *Psikolojiye Giriş II*. çev. Kemal Atakay, Mustafa Atakay, Aysun Yavuz (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1995), 251.

<sup>27</sup> Ebu Nasr Abdullah b. Ali es-Serrâç, *el-Lüma-İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 45-46.

bulmaktadır. Ayrıca inziva hayatıyla ruhunu arındırmış bir şekilde insanların arasına dönen kişi, topluma faydalı olmak için elinden gelen cabayı göstermektedir.<sup>28</sup>

Zühd ile birlikte kişi, nefse hoş gelen haz ve lezzetlerden uzak durup onların sevgisini kalbine koymaktan sakınmaktadır. Böylelikle bilinçsel tutarlılığı elde etmektedir. Ayrıca zühd anlayışı kişiye zihinsel ve duygusal denge kazandırarak tüm yönleriyle tutarlı bir yaşam sunmaktadır. Bilinçsel tutarlılık; kişinin inançları, fikirleri, düşünceleri, tercihleri, tutumları ve davranışları gibi hususlarda uyum olmasıdır. Bu denge, hayatımıza uyum ve istikrar olarak yansımaktadır.<sup>29</sup> Şayet bilinçsel tutarlılığı, manevî ve ruhsal dünyamızda esas kabul edip benimsemezsek parçalanmış bir kişiliğin hâkimiyeti altına girmemiz pek muhtemeldir.

Zühd düşüncesine sahip olan insan mala taparcasına bağlanmayarak ve dünyevî hazlar peşinden koşmayarak Allah'a gerçek manada kulluk etme hazzına ulaşmaktadır. Ayrıca sağlıklı ve örnek bir dindar profili sergilemektedir. Dolayısıyla bu profildeki bir Müslüman diğer bireylere göre daha az ruhsal rahatsızlıklar yaşamaktadır.<sup>30</sup> Bu açıdan korku ve endişeye dayalı bir hayat yaşayan kimsenin zühd anlayışıyla bu tarz ruhsal hastalıklarından kurtulması mümkündür. Zira zühd anlayışı, birçok ruhsal sorunların sebebi olan dünya hırsına karşı sergilenen bir tavrı ifade etmektedir.

Dünyevî zevkler, kalplerdeki derin arzu ve istekleri susturmaya yeterli değildir. Kişi her ne kadar kendini dünyevî zevklerle tatmin etmeye çalışsa da kalbî hazlar eksik kalmaktadır. Dünyevî zevklerin geçiciliği insanı doyumsuzluğa, huzursuzluğa ve psikolojik bunalımlara sürüklemektedir. Dolayısıyla ruh, bu durumdan rahatsız olmaktadır.<sup>31</sup> Bu noktada tasavvufun ortaya koymuş olduğu zühd düşüncesi dünyevî zevklerin geçiciliğine vurgu yaparak ruhsal hazların önemine dikkat çekmektedir. Ayrıca ruhun inkişafı için dünyadan yüz çevrilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

---

<sup>28</sup> Esmâ Sayın, "Tasavvuf Kültüründeki Ruhsal ve Manevî Temizlik Metotlarının Psikolojik Etkileri", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 8/15 (Bahar 2013), 145.

<sup>29</sup> D.L. Dunner, *Current Psychiatric Therapy* (Philaldephia: Saoundes Company Press, 1993), 87.

<sup>30</sup> L. Gerald Schroeder, *The Science of God* (Free Press, New York, 1997), 62.

<sup>31</sup> Ekrem Sarıkçıoğlu, *Başlangıçtan Günümüze Dinler Tarihi* (Isparta: Fakülte Kitabevi Yayınları, 2004), 164

Genelde İslâm özelde tasavvuf literatüründe dünyanın geçici olduğu, maddî âlemin ruhu hapsedtiği düşüncesi hâkimdir. İnsana üflenen ruhun sahibi olan Allah'a ulaşmak için önce terk-i dünya eylemek gerekmektedir. Bu hususta birçok tarikatın önderi kabul edilen Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661), "Benim gözümde dünya, bir keçinin burnundan akan su kadar kıymetli değildir." buyurmaktadır. Ayrıca "Allah'a şükürler olsun ki sizlere yönetici olmak bu yirtık ayakkabım kadar değerli değildir." sözleriyle tasavvuftaki zühd anlayışını ortaya koymaktadır.<sup>32</sup> Nitekim bu hususta en güzel örneği mutasavvıflar sergilemiştir.

### Sonuç

İslâmî disiplinler içerisinde ruh bilimine en yakın ilim tasavvuftur. Zira tasavvuf daha çok insanın ruhunu inkişaf ettirme yolunda gayret sarf etmektedir. Bu nedenle tasavvufun ortaya koymuş olduğu kavram veya düşünceler önem arz etmektedir. Özellikle burada ele aldığımız nefis, nefis terbiyesi, tövbe, muhasebe, murakabe ve zühd insanın ruh sağlığı üzerinde önemli etkiler bırakan kavramlardır. Ayrıca sırlarla dolu ve tam bilgisinin Allah katında olduğu ruh hakkında bazı ipuçları elde edebileceğimiz kavramları içermektedir.

Tasavvuf daha çok dinin manevî boyutunu temel alarak bu hususta kavram veya teoriler üretmektedir. Burada incelemiş olduğumuz nefis, nefis terbiyesi, tövbe, muhasebe, murakabe ve zühd kavramları Kur'ân ve sünnet kaynaklı olmakla beraber tasavvuf bu kavramlara daha çok derunî manalar yüklemiştir. Ayrıca insanın ruhsal sorunlarına çözümler üretebilecek izahlar yapmıştır. Örneğin nefis terbiyesini, manevî temizliğin ve ruhsal arınmanın yollarından birisi olarak görmektedir. Nefsini terbiye eden kimse ise her türlü prangalardan kurtularak Allah'ın iradesinde ruhunu özgür kılmaktadır.

Kişi tövbe vasıtasıyla ruhunu kirleten günahlardan arındırarak kendi ilahi özünü ortaya çıkarmaktadır. Ayrıca tövbe, ruhsal arınmanın ilk kapısı olarak görülebilir. Zira kişi tövbe vesilesiyle hatalarının, günahlarının farkına vararak manevî bir arınma sürecine adım atmaktadır. Dolayısıyla buna

<sup>32</sup> Muharrem Yıldız, Mehmet Mekin Meçin, "Dinlerde İç Yolculuklar Riyazetin Kökenine Dair", *Tarih Okulu Dergisi* 7/17, (2014), 247.



bağlı olarak kişi değişim ve dönüşüm yaşamaktadır. Bu nedenle özellikle tasavvufî boyuttaki tövbenin, kişinin kendini tecdit etme açısından önemli bir vasıta olduğu söylenebilir. Muhasebe ve murakabenin tasavvufî literatürdeki karşılığı ise kişinin kendi benliğiyle yüzleşmesi, öz eleştirisi ve her daim kendini kontrol edip analiz etmesidir. Muhasebe ve murakabe özellikle nefsin her daim kontrol altında tutulması gerektiğini ön görmektedir. Zira nefis ruhun hoşuna gitmeyecek hazlara dalarak bireyin psikolojik sorunlarına kapı aralamaktadır. Bu nedenle tasavvuf, bireyin ruh sağlığını muhafaza etmesi için muhasebe ve murakabeyi gerekli görmektedir. Dünya sevgisinin kalplerden arındırılması anlamına gelen zühd hayatı ise ruhsal sorunların önemli bir sebebi olan dünya hırsına karşı tavrı ifade etmektedir.

Burada zikredilen kavramlardan da görüldüğü üzere tasavvufun Kur'ân ve sünnet merkezli ortaya koymuş olduğu düşünce sistemi genel olarak insanın manevî yönünü ön planda tutmaktadır. Bu durum daha çok manevî değerlerden beslenen insanın ruhunu olumlu yönde etkilemektedir. Ayrıca insanın ruh sağlığını koruma ve bu noktada sürekliliği sağlama açısından kayda değer etkiler bırakmaktadır. Tasavvufun ortaya koymuş olduğu manevî yaşam tarzını benimseyenlerin de ruhsal problemlerinin daha az olması kuvvetle muhtemeldir.

### **Kaynakça**

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *Mu'cemü'l-müfehres*. thk. Mansur Fehmi. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-Mısıryye, 1945.
- Ay, Mahmut. *Kur'ân'ın Tasavvufî Yorumu-İbn Acîbe Örneği*-. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2016.
- Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim Sanat Yayınları, 2000.
- Bulut, Hasan. "Tasavvufî Bir Bakış Açısıyla Nefis". *Mesned İlahiyat Araştırmalar Dergisi* 11 (Bahar 2020), 166-188.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ferâhü'r-Rûh Muhammediyye Şerhi*. çev. Mustafa Utku. Bursa: Uludağ Yayınları, 2004.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Huccetullâhi'l-baliğa*. Kahire: Dâru't-Türâs, Kahire, 1985.
- el-Mekkî, Ebû Talib, *Kûtu'l-kulûb*. Kahire: Mektebetü't-Dâru't-Türâs, 2001.
- Gazzâlî, *el-Munkız min-ed dalâl*. İstanbul: Çağaloğlu Yayınevi, 1970.
- Işıtan, İbrahim. *Sûfî Psikolojisi Sülemî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü*. Ankara: Divan Kitap, 2014.

- İbnn Acİbe. İbnü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Mehdİ el Hasenİ eş-Şâzelİ. el-Bahru'l Medid fİ Tefsİri'l Kur'âni'l Mecİd. thk. Ahmed Abdullah el-Kureşİ Raslan. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l Kütübi'l İlmiyye, Kahire, 1999.
- Kuşeyrİ, Abdülkerim. *er-Risâle*. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 2003.
- Özköse, Kadir. "Tasavvuf Psikolojisinde Ruh Sağlığı", *Somuncu Baba İlim, Kültür ve Edebiyat Dergisi* 29/255 (Temmuz 2022), 46-54.
- Serrâç, Ebu Nasr Abdullah b. Ali Tûsİ. *el-Lüma-İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. "Tövbeye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/283-284. İstanbul: TDV Yayınları, 1987.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Ülken, Hilmi Ziya Ülken. *Aşk Ahlâkı*. İstanbul: Dünya Yayıncılık, 2004.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. thk. M. Nûr Çetin, Taha Parlar, İdris şen vd. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.



# İlk Zâhidlerden İbn Arabî'ye Büyük Günah Telakkisinde Değişim \*

Dr. Öğretim Üyesi Abdullah ÇAKIR

Kütahya Dumlupınar İslâmi İlimler Fakültesi Tasavvuf Ana Bilim Dalı

abdullah.cakir@dpu.edu.tr ORCID: 0000-0002-0646-600X

## Öz

Büyük günahlar ve mürtetek-i kebîre meselesi Hz. Peygamber(sav)'in vefatından sonraki süreç içinde başından beri dinî düşüncüyü meşgul etmiştir. Büyük günahların neler olduğu ve büyük günah işleyenlerin ahvali tartışmaların medârı olmakla birlikte ilk zâhidler bu tartışmalara ilkesel bir tutum olarak katılmamakla birlikte bigâne de kalamamışlardır. Onlar farklı bir bakış açısıyla meselenin kaynağını göstermeye çalışmışlar bu bağlamda dünya sevgisini bütün günahların aslı ve menbâi kabul etmişlerdir. İlk zahitlerin Allah korkusu ve Allah sevgisi etrafında şekillenen zühd hayatlarına yön veren dünyaya terk vurgusu zamanla yeni tasavvufî ekollerin doğusuna zemin hazırlamıştır. Tasavvufun dinî bir ilim olarak inşasından sonra sûfiler bu meselede Eh-l-i sünnet'in akâid imamlarının görüşlerini benimsediklerini beyan etmişlerdir. Böyle olmakla birlikte sûfilerin bu konudaki kanaatleri de zamanla marifetlerindeki artışla birlikte değişmeye başlamış, farklı bakış açılarıyla birlikte meseleyi derinleştirmişlerdir. Bunun izlerini Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (d. 203/818-ö. 283/896)'ye nisbet edilen Sehliyye'de ve Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'ye nisbet edilen Cüneydiyye'de görmek mümkündür. Günahı unutmamayı savunan Sehliyye ile günahı unutmayı savunan Cüneydiyye'nin kulların fiillerine bakışları, büyük günahlara bakış açısının farklılığını da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda Sehliyye kulların fiillerini kendilerine nisbet ederek günahı unutmamayı savunurken, gafleti büyük bir günah olarak nitelemiş; Cüneydiyye ise günahı unutmayı savunurken günah olarak nefsin Hakk'ın varlığı, irâde ve kudreti karşısında kendi varlık iddiasında bulunmasına ve fiillerini sahiplenmesine dikkat çekmiştir. Tasavvuf tarihinde bir dönüm noktası kabul edilen İbn Arabî (ö. 638/1240) düşüncesiyle birlikte Cüneyd'de ortaya çıkan bu benlik ve varlık iddiası fikri doktrinel ve sistematik temelde işlenerek ontolojik, epistemolojik ve etik bir çerçeveye kavuşturulmuştur. Böylece sadece dünya sevgisi, gaflet ve sair günahların değil kişinin bütün fiillerinin nedeni, benlik ve varlık iddiası üzerinden tartışılmış; insanın mahiyeti, kendini idraki, benlik günahı üzerinden izah edilmiştir. İbn Arabî düşüncesi, benlik günahı ve bunun zıddı olan sırf kulluk arasındaki farkı idraki marifetlerin en büyüğü olarak nitelenmiş ve günah ve tövbeyi bir bakıma marifete götüren ilkeler kabul etmiştir. Öte yandan İbn Arabî'nin varlığın Hak olmasına yaptığı vurgu ve rahmet mer-

\* Bu çalışma 09-11.09.2022 tarihinde çevrimiçi olarak yapılan Ruh Sağlığı ve Din Uluslararası İlahiyat Disiplinleri Sempozyumu'nda sunulan "Allah'ın Rahmetinden Ümidi Kesmekten Rahmet Merkezli Varlık Anlayışına: İnsanın Sürekli Dirilik Ümidi" başlıklı tebliğimizin yeniden düzenlenmiş ve genişletilmiş halidir.

kezli Tanrı ve varlık anlayışının doğal bir neticesi olarak insanın varlık nedeni, âlemdeki konumu rahmetle özdeşleştirilmiştir. Böylece insan benliğinin yok olmak istememesi, sürekli var olmak iddiasının temelleri, nerden nasıl geldiği, ne olduğu, nereye gideceği sorularının etrafında idrak ve zevk edebilmesinin ilkesini varlık, Tanrı, rahmet ve insan arasındaki irtibatın anlaşılmasına bağlamıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Günah, Tevbe, Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî, İbn Arabî, Gaflet, Benlik, Varlık, Rahmet.

## A Change in the Conception of a Major Sin According to Ibn Arabi, One of the First Zahid's

### Abstract

The issue of major sins has occupied religious thought after the death of the Prophet. Although the first ascetics were the source of discussions about what major sins were and what happened to those who committed major sins, they did not participate in these discussions as a principled attitude, but they could not remain ignorant. They tried to show the source of the issue from a different point of view, and in this context, they accepted the love of the world as the root and source of all sins. The emphasis on abandoning the world, which guided the ascetic life of the first ascetics, which was shaped around the fear of God and love of God, paved the way for the emergence of new Sufi schools in time. After the establishment of Sufism as a religious science, the Sufis declared that they adopted the views of the imams of the Ahl as-sunna on this issue. However, the opinions of the Sufis on this subject started to change over time, and they deepened the issue with different perspectives. It is possible to see traces of this in Sahliyye, which is attributed to Sahl b. Abdullah et-Tüsterî (d. 203/818-d. 283/896), and in Cüneydiyya, which is attributed to Cüneyd-i Bağdâdî (d. 297/909). Sahliyye advocated not ignoring sin, while Cüneydiyya advocated forgetting sin, and these approaches brought about a difference in perspective towards major sins. In this context, Sehlîyye advocated not ignoring the sin by attributing the deeds of the servants to themselves and it described carelessness as a great sin. On the other hand, while advocating forgetting sin, Cüneydiyye drew attention to the fact that the claims of soul to its own existence and actions against the existence, will and power of God are accepted as a sin. With the thought of Ibn Arabi (d. 638/1240), which is considered a turning point in the history of Sufism, this idea of self and existence claim, which emerged in Cüneyd, was processed on a doctrinal and systematic basis, and brought into an ontological, epistemological, and ethical framework. Thus, the reason for all a person's actions is discussed over the claim of self and existence, and the nature of man has been explained through self-awareness and self-sin. Ibn Arabi described the difference between self-sin and servitude as the greatest comprehension skills and accepted sin and repentance that lead to knowledge. On the other hand, as a natural consequence of Ibn Arabi's emphasis on existence being the Truth and mercy-centered understanding of God and existence, man's reason for existence and his position in the world are identified with mercy. Thus, he connected the principle of understanding the basis of the human self's claim to exist,

where it came from, how it came, what it is, and where it will go and is connected between existence, God, mercy, and man.

**Keywords:** Sin, Repentance, Sahl b. Abdullah et-Tüsterî, Cüneyd-i Bağdâdî, İbn Arabî, Careless, Self, Existence, Mercy.

## Giriş

### İlk Zahidlerin Günah Telakkisi: En Büyük Günahın Dünya Sevgisi Olması

İman ve amel meselesi ve bunun bir alt başlığı olarak amelin imandan bir cüz teşkil edip etmediği Hz. Peygamber (sav)'in vefatı sonrası başlayan süreç içinde İslâm toplumunun en çok tartıştığı meselelerden biri olmuştur. Konuya, farklı usullere sahip olmaları hasebiyle değişik açılardan bakan ve dolayısıyla görüşleri birbirinden farklı olan Haricî, Mürciî, Selefî, Mutezilî ve Sünnî itikadî mezhepler ortaya çıkmıştır. Bu mesele daha çok itikadî anlamda mezhepleşmiş ve entelektüel seviyesi yüksek zümreleri ilgilendiriyor gibi gözükse de, zühd hayatını ahlaklanmanın bir esası sayan zâhid ve âbid kişiler de bu tartışmalara bigâne kalamamışlardır. Tasavvuf tarihinde sûfî veya mutasavvıf adının, müstakil olarak bir ilim dalının takipçisi anlamında kullanımından önce zâhid, ubbad, nüssâk ve benzeri adlarla anılan kişiler ve zümreler, sahip oldukları ilim bakımından ne şer'î ilimler içinde bir yer edinebilmişlerdi ne de bu seviyede bir entelektüel tartışmanın zemininde fikir beyân edebilecekleri bir nazarî gelenek inşâ edebilmişlerdi. Dolayısıyla tartışmaların dışında ayrı bir grup olarak değerlendiriliyorlardı. Usûlü ve nazari geleneği olan ekollerin onlara bakışı bu şekilde olmakla birlikte hadd-i zatında bu zümrenin kendi prensibi böyleydi. Zira onlar ilkesel olarak bu tartışmaların hiçbir sonuç ortaya çıkarmayacağını düşünüyorlardı. Amele ve ahlaklanmaya hiçbir faydası olmayan cedeli, dolayısıyla kelamı; amelden noksan kuru normatif bilgiyi, başka bir deyimle fıkıhı eleştiriye tabi tutmuşlar ve fitnelerden uzak kalmak için bireysel yaşantıyı tercih etmişler, söyledikleriyle çelişmemek için de kendilerini ibadete, ahlaklanmaya bir diğer tabirle tahakkuka vermişlerdi.

Hz. Peygamber'den sonraki İslâm toplumunun; yaşadığı siyasi, ekonomik, askeri, toplumsal dönüşüm neticesinde birbirinin kanlarını dökmeleri,

en sarsıcı olayların başında gelir. Bunun yanı sıra hesabı ve kitabı iyi bilme-  
yen ümmi bir toplumun askeri başarıları neticesinde, devlet ve yüksek ente-  
lektüel geçmişî olan ve daha önce kendilerinin sahip olmadığı düzeyde eko-  
nomik zenginliğe ve medeniyet birikimine sahip toplumları yönetmeye baş-  
laması birçok krizi beraberinde getirmiştir. Bu kriz özellikle müslümanların  
meselelerine çözümü ve karşılaşılan bu medeniyet problemlerinin vüzâhâta  
kavuşturulması için İslâm'ın savunmacı refleksini ortaya çıkarmış ve norma-  
tif ilim dallarının oluşumunda en büyük amillerden biri olmuştur. Bu bağ-  
lamda adı geçen ilim dalları ve mezheplerin oluşumuyla, büyük ve küçük gü-  
nahların neler olduğu, bunların iman, irade, kaderle olan münasebeti, tövbe  
ve insanın fiilleri ve benzeri konular üst düzeyde tartışılırken, ilk zâhidler  
ve sonradan sūfî adını alan bu zümreler, bütün bunların kaynağı ve baş so-  
rumlusu olarak dünyevileşmeyi görmüşler ve bu bağlamda dünya sevgisini  
günahların en büyüğü olarak kabul etmişlerdir. Nitakim tabiiinden muhad-  
dis, zâhid ve âbidlerden Dımaşklı Bilal bin Sa'd (ö. 110/728 [?])'ın "Bize günah  
olarak şu yeter: Allah bizi dünyaya karşı zâhid eyler de, biz de dünyaya mey-  
lederiz (rağbet gösteririz)" sözü bunu te'yîd eder mahiyettedir."<sup>1</sup>

Yine ona nisbet edilen, "İşlediğin hatanın küçük oluşuna bakma, isya-  
nın kime karşı (hatayı kime karşı işledin) ona bak"<sup>2</sup> düşüncesiyle  
zâhid/sūfîler, kendilerini tartışmaların dışında tutmuşlarsa da Cüneyd-i  
Bağdadi (ö. 297/909)'nin "bizim ilmimiz/yolumuz kitap ve sünnetle mukay-  
yed bir ilimdir"<sup>3</sup> tanımlamasından sonra bu zümrelerin dinî-fikri eğilimleri  
tasavvuf adı altında müstakillen bir şer'i ilim olarak değerlendirilmeye baş-  
lamışlardır. Artık, tasavvuf kendisini ehl-i sünnetin bir parçası olarak ahlak  
ilminden sorumlu kanadı olarak nitelemiş ve itikada dair mesâilde dolayı-  
sıyla kebîre (büyük günahlar) ve mürtekib-i kebîre konularında da onları

<sup>1</sup> Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, şerh: Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-  
İlmiyye, 1999), 312; Ebu Nuaym el-İsbehanî, *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, (Beyrut:  
Darul'l-kitabi'l-Arabî, 1405/1984, 5/224.

<sup>2</sup> Ahmed b. Hanbel, *ez-Zühd*, 311; Beyhakî, *Şuabu'l-ıman*, thk. Abdulaliyy Abdülhamid Hamid  
(Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 9/252, 407; Ebu Nuaym el-İsbehanî, *Hilyetü'l-evliyâ*,  
5/223.

<sup>3</sup> Kuşeyrî, *er-Risale*, nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Dâru Cevâmi'i'l-Kelim, 1428), s.64;  
Ayrıca tercümesi için bk. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İs-  
tanbul: Dergâh Yayınları 2003), 117.

imam olarak kabul etmiştir. Şu halde ilk zâhidlerin günaha bakışlarıyla sūfi-mutasavvıf adını alan süreç içinde tasavvufun şeri ilimler arasında yer almasından sonraki süreçte konuya bakışın farklı olduğu sonucuna varılabilir. Buna göre ilk zâhidler dünya sevgisini bütün günahların anası olarak kabul ederken mutasavvıflar, ehl-i sünnetin büyük ve küçük günahlar düşüncesini benimsemiştir. Ancak bununla birlikte sistematik ve doktrinel bazda bir düşüncüyü ortaya koyacak kadar olmasa da bilgi ve varlık felsefesinin en çetrefilli mesellerini yansıtacak şekilde konuya derinlemesine yaklaştıkları da bir gerçektir.

### **En Büyük Günahi Terkte İki Temel Eğilim: Zühdün Sebep ve Sonucu Olarak Mehafetullah ve Muhabbetullah**

Hicretten sonraki ilk 100-120 yıllık dönem zühd hareketinin birinci dönemi olarak ifade edilir. Bu zaman Kur'ân ve sünnetin esas alındığı doğal bir eğilim iken hicri 2. asrın sonuna kadar olan dönem 2. zühd dönemi olarak kabul edilir ve daha çok siyasi krizler, sosyal değişiklikler, sınıfsal ve ekonomik çıkarlar ve normatif bilimlere karşı bir tepki hareketi olarak ön plana çıkar. Aslında dünyevileşmeye karşı uhrevî hayatı önceleyen, dünyayı bir amaç değil bir araç olarak gören bu akım, Hz. Peygamber (sav)'in şahsında ideal bir dinî hayatı dünya hayatının yegâne ifade biçimi olarak görüyordu. Onun hayatını, bu anlamda ifade edebilecek yegâne kavram zühd idi ve zühd her şeyden önce Allah'ın rızasını kazanmak için bilerek ve isteyerek yani irâdî olarak terk etme, vazgeçme fiiline dayanıyordu.

Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin belirttiğine göre fitne, fesat ve bidatlerin ortaya çıkışıyla Medine'de yaşanan dinden uzaklaşan İslâm toplumu içerisinde bir grup insan, toplumun duçar olduğu bu dünyevileşmeye bir tepki olarak kendilerini, sürekli ahireti ön planda tuttıkları dinî bir yaşantıya adanmışlardı. Ayet ve hadisleri, Rasullullah'ın ve sahabilerin pratiklerini bu minvalde yorumlayan bu zâhidler, riyazet, mücâhede gibi bir takım pratiklerle, salih amelleri çokça işlemekle ahlaken olgunlaşmayı ve nihayetinde Allah adamı olmayı biricik hedef olarak koymuşlardı. Bu dönemde tövbe, haşyet, tevek-kül takva, havf, hüüzün, sabır, mücâhede, riyazet, vera gibi daha çok sakınma, vaz geçme, terk etme ve nefsi terbiye etmede zorluğun esas alındığı terimler ortaya çıkmış iken diğer taraftan muhabbete ve aşka dayalı bir tavır da zühd döneminde bir eğilim olarak kendini göstermiştir. Ancak tek kelimeyle, bir



tavır olarak ifade etmek gerekirse denilebilir ki bu dönemin zühdü daha çok ağlayan ve ağlatan bir zühd hayatı idi. Dünya muhabbetinden değil aksine Allah korkusundan ve Allah muhabbetinden ağlamaktı. Bunun için sürekli vakitlerini ibadetle, fitne-fesatlardan ve bidatlerden uzak durmakla geçirmeye çalışmışlardır. Bu çeşit bir yaşantıyı Medine döneminde Hz. Peygamber (sav)'in yaşantısıyla ve dolayısıyla ahlakıyla bir gördükleri için tahalluka önem vermişler, kendilerini nazar meselelerden izole olarak istikamete ve amele âdamışlardı.

Bu bakımdan ilk dönem zâhidleri, takvaya çok önem verirler, dünyaya olan aşırı rağbeti cehaletin eseri olarak görür ve bir dizi başka kötülükler kaynaklık ettiği için de en büyük günah olarak görürlerdi. Her günahın temelinde dünya hırsı ve menfaatini görürlerdi. Onlar dünya sevgisinin yerine Allah ve ahiret sevgisini koymak gerektiğini bunun için de Allah korkusuyla yani akıbetlerinin ne olacağını, son nefeste iman ile gidip gidemeyeceklerinin endişesiyle amellerine ve kalplerine çeki düzen verirlerdi. Bu yüzden ilk zâhidlerin hüznüleri, hep neşelerine galip idi.

Medine zühd hayatının en önde gelen ismi Said b. Müseyyeb (ö. 94/713) en büyük iyiliği ibadetlerle vakit geçirmek en büyük kötülüğü de günah işlemek olarak görürken; Basra zühd hayatının ileri gelen simaları Hasan-ı Basri (ö. 110/728), Allah korkusu ve bundan neşet eden hüznü önem verir, Rabia el-Adeviyye (ö. 185/801 [?]) ise Allah muhabbetinden gözyaşı döker, O'na kavuşamadığı için hüznülenirdi. Kufe'de, Kerbelâ hadisesinin ortaya çıkardığı pişmanlık ve hüznü; aşırı günah bilinciyle kitlesel bir harekete dönüşmüş, bu elim hadiseden dolayı kendilerini eyleme geçmediklerinden dolayı sorumlu hissedenler affa mazhar olmak için sürekli tövbe ve gözyaşı akıtmayı araçsallaştırarak “tevvâbûn” ve “bekkâûn” zümrelerinin oluşumuna zemin hazırlamış ve zühd hayatlarına da tesirde bulunmuştur. Kufe zühd hayatının en meşhur siması Süfyan-ı Sevri “Uzlete çekil, insanlara karışma, kurtuluş onları terktedir. Nefsinle meşgul ol, kendini ibadete ver” tavsiyesiyle Kufe zühd hayatının bu karakteristiğini yansıtır. Yine Dâvûd Et-Tâî (ö. 165/781 [?]) ve Ma'rûf-i Kerhî (ö. 200/815-16 [?]) gibi Kufeli zâhidler de bunun en belirgin temsilcileriydi ve dünyaya rağbet etmemekle maruf idiler. Diğer tarafta Horasan'da beliren fakr, melamet ve tevekkül eğilimli zühd hayatı da İbrahim b. Edhem (ö. 161/778 [?]), Fudayl b. İyâz (ö. 187/803),

Şakîk-ı Belhî (ö. 194/810) gibi sultanlıktan, eşkıyalıktan, eyyamcılıktan, tefecilikten, ticaretten tövbe eden mümtaz ve meşhur zahitlerin dünyaya değer vermeyen anlayışlarının tesirinde ortaya çıkmıştı.<sup>4</sup> Birbirinden farklı coğrafyalar gibi gözüke de neticede aradaki hareketlilik ve İslâm'ın ilk yayıldığı topraklar olması bakımından bu bölgeler sürekli birbirleriyle irtibat halindeydi. Zühd anlayışı ve zâhidâne hayat bu kadar farklı coğrafyalarda yaşayan bu kimselerin ortak paydası idi.

Ancak burada Iraklı zahitlere ve özelde Basra zühdüne değinmek gerekiyor zira Basra zühdü birçok yerdeki dinî hayatı etkilemiştir. Özellikle Şam ve çevresi Basra dinî hayatının bir uzantısı ve hinterlandı görülür. Gerek tasavvuf kelimesinin menşei sayılan yün ve yün giyinmek ve gerekse zaviyeteğe gibi ilk kurumsal yapıların Basra'da inşa edilmiş olması<sup>5</sup>, yine ileride ehl-i sünnetin temellerini atan ve o dönem itibarıyla selef alimlerinin imamı olarak görülen Hasan-ı Basrî çevresinde oluşan ders halkasının bir okula dönüşerek çevresini beslemesi ve aynı zamanda bu halkanın içinden Mutezile gibi zühde önem veren bir itikadî düşünce ekolünü de çıkarmış olması, Basra'daki dinî ve düşünsel hayatın canlılığı ve kalibresi hakkında yeteri kadar bir fikir verir ve Basra'nın tasavvuf tarihindeki en etkili yerlerden biri olduğunu gösterir.

Basra'da ortaya çıkan zâhidler zühdün terk içerikli tezahürleri yanında haşyetullah, muhabbetullah, hullet ve hüzn gibi hallerle de meşhur olmuşlardır.<sup>6</sup> Bu anlamda Basra, Hasan-ı Basrî ve Rabia el-Adeviyye'nin şahsında bayraklaşmış, zühd hayatına ve tasavvuf tarihine yön veren ideal dinî yaşantı biçimi olarak korku ve muhabbet kaynaklı ama her ikisine de hüznün eşlik ettiği bu iki ayrı eğilimin de doğuş yeri hüviyetini kazanmıştır. Basra zahitleri riyazet vurgusu güçlü havf (Allah korkusu ve ahiret endişesi) ile muhabbet (Allah sevgisinin ve dostluğunun/ hulletin ön plana çıktığı) ve hüzn (ahirette ne durumda olacağını bilemeyişi ve Allah'a tam manasıyla kavuşamamanın hicranı) ile Allah'a yöneliyorlardı. Zühd; bu korku, muhabbet

<sup>4</sup> Abdurrezzak Tek, *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar* (Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2016), 27-58.

<sup>5</sup> Nedim Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri Rabia el-Adeviyye'den Kalanlar* (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 33.

<sup>6</sup> Nedim Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri*, 46.

ve hüznü dayalı sarmalın sebebi ve sonucu olsa da nihayetinde anlam sınırlarının genişletilmesiyle bütün amelleri kuşatıcı görülüyordu. Bu şu anlama gelir, gerek Basralı zâhidler gerekse diğerleri, nihai amacı Allah'ın rızasını kazanmak olan her iki sâikten dolayı amellerini çoğaltmışlar; gece gündüz sürekli ibadet halinde olmayı önemsemişler; ameli doğrudan saf ve katıksız halde Allah rızasını temin maksadıyla yapmışlardır.

Zühd ile muhabbet ve korku arasında bir ilişki vardır. Ancak zühd her ikisinin de sebebi ve sonucudur. Zühd; muhabbeti ve korkuyu doğurur, muhabbet ve korku zühdü besler. Muhabbet ve korku yöneldikleri amaç bakımından her zaman irâdî terk ile sonuçlanır. Âşık seviyorsa, maşuku yani Allah için her şeyin sevgisini gönlünden çıkarır ve terk eder. Korkuyorsa O'ndan başka her şeyin korkusunu gönlünden çıkarır. Yine sadece O kalır. Allah korkusu ve muhabbetinin diğer bütün kaygıları, sevgileri ve eğilimleri yok eden; kişiyi her türlü kayı ve bağdan bağımsız kılan bir tarafı vardır.

Her ne kadar ilk zahitlerin Allah korkusu ve gözyaşıyla dünyevileşmeye bir tepki olarak izole bir hayatı tercih etmeleri, zühdün terk, korku ve gözyaşıyla ilgili olduğu intibahı verse de muhabbet kaynaklı zühdün yokluğunu da göstermez. Diğer taraftan muhabbet kaynaklı zühd ve ideal dinî yaşantı da korku ve aşırı günah bilincine reaksiyonel bir duygu değildir. Bir diğer ifadeyle korku kaynaklı eğilim sevgi kaynaklı eğilimin sebebi değildir. İki birbirinden ayrıdır. Rabia'nın şahsında kimlikleşen muhabbet, Hasan-ı Basri ekolüne ya da daha öncesine ve yaygınlığı itibarıyla zühdün terk, korku ve hüznü aynileşmesinin karşısında bu tavra bir eleştiri olarak ortaya çıkmamıştır. Başka bir ifadeyle korku ve hüznü günah bilincinde aşırıktan bunalmışların ilahî sevgi tandanslı bir dinî eğilime yönelmesinin sonucu değildir. Aksine zühdün sebep ve sonuçlarından biri olarak kaçınılmaz bir şekilde zuhûr etmesidir. Bu duruma, Hakk'ın iki ayrı isim ve sıfat tecellisinin hükmü altında olmak denebilir. Bir tarafta celal tecellisinin altında, diğer tarafta O'nun cemâl tecellilerinin karşısında O'nun sevgisinin dışında her şeyin mahvolmasıdır. Celalin cemalini görenler ile cemalin celalini görenlerin farklı duyularıdır.

Dünya sevgisini terke amil olarak aralarında ilk başlarda tefadül (üstünlük) gözükmüyorsa da sonraları bazı sûfî teorisyenler bunları bir derecelendirmeye tabi tutmuşlardır. Örneğin Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996)'nin

belirttiğine göre zühd, dünya sevgisini terke objektif bir kriter olmakla beraber zahitleri zühde sevk eden etmenlerden farklıdır. İclal (Allah'ı yüceltmek), haya (Allah'tan utanması), havf (Allah'tan korktuğu), reca (Allah'ın vâdine ulaşmak), sadece emrine uymak için vs. zühd sahibi olunabilir; ancak Mekki muhabbet kaynaklı zühdi en üstün faktör görünürken hesap günü ve ilahî huzurda uzunca beklemenin verdiği korkudan (mehâfetu tûli'l-vukûf), hesap gününün şiddetinden (münakaşati'l-hisâb) kaynaklı zühd etmenini de en alt derecede görür.<sup>7</sup>

Durum gerçekten de Mekki'nin dediği gibi olmuştur. Tasavvuf tarihinin gelişim sürecinin gösterdiğine göre Rabia'nın tuttuğu yol olan ilahî muhabbet; havfın ve hüznün fevkında hepsini kuşatan bir menzil, makam olarak değerlendirilmiş, 2. hicri asırda Hasan-ı Basri ve talebelerince temsil edilen telakkî yerini 3. hicri asırda yavaş yavaş aşk ve muhabbete dayalı bir tevhid anlayışına bırakmıştır. Bu asrın en önemli zâhid ve düşünürlerinden olan Hâris el-Muhasibî (ö. 243/857)'nin akla ve haşyete verdiği önem yanında muhabbete de özel bir yer ayırması bu dönemden itibaren tasavvufun ilahî muhabbet tarafının daha ağır bastığını ve tasavvufun artık bir muhabbet ve gönül mektebi halini alamaya başladığının göstergesidir.<sup>8</sup>

### **Tövbe ve Günahı Unutmak/Unutmamak: Sehliyye ve Cüneydiyye Farkını İlahî Korku ve İlahî Muhabbet Bağlamında Büyük Günah Bilincinde Paradigma Değişikliği Olarak Okumak**

Teorik zeminde cereyan eden kalamî ve fikhî tartışmaların Müslümanların geneline yayılması, dinî-şer'î ilimlerin bir uygulama alanı olan tasavvufun mümkün olduğu. Sûfiler burada hem taşıyıcı hem de gözlenen konumunda oldular. Bir diğer ifadeyle eylem-bilgi sarmalı teorisiyle, amelle ahlaklanmaya dolayısıyla Allah'a dair bilgilenmede sürekli artışa ve bilgilenme eylemdeki olumlu değişime önem veren ilk zâhid ve sûfilerin eylem ve söylemleri kalamî tartışmaların fikrî zeminde eylem zeminine geçişyle; farklı söylem ve uygulamaların dar bir çerçeveden daha geniş bir yelpazeye

<sup>7</sup> Ebû Talib el-Mekki, *Kütü'l-kulûb fi muameleti'l-mahbub*, thk. Mahmud İbrahim Muhammed Ridvânî (Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 2001), 2/820; Nedim Tan, *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri*, 37.

<sup>8</sup> Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), s. 110, 112.

yayılması haliyle sūfilere ve tasavvufa yönelik birçok olumlu ve olumsuz tenkîdi de beraberinde getirdi.

Bu tartışmalardan ve dolayısıyla taşınan problemlerden biri de büyük günah işleyenin tövbe/iman/irade/kader ve kulun amelleri gibi temelde çok ayrı konuların iç içe girdiği ve birbiriyle ilişkili olduğu teorik bir zeminde durumunun ne olacağıydı. Mürtekeb-i kebîrenin ahvalinin ne olacağı her ne kadar kelamcılarının gündeminde bir tartışma olsa da bu durum tövbe ve günah bağlamında ilk zâhidlerin, daha sonra tasavvufun da sorunları arasında yer aldı. Farklı ekoller günahın nev'ini, cinsini, büyüklerinin ve küçüklerinin hangisi olduğunu tartışa dursun, ilkin kendisine göre bir günah tanımı olan, samimiyetle yapılan bir tövbeyi Allah'a yakınlığın ilk iradî eylemi olarak birinci makam kabul eden ve daimî tövbeden bahseden sūfiler, büyük günah işleyen bir müminin tövbe edip etmemesi durumunda ne olacağı sorusuna verilen cevapların farklılığı noktasında Mutezile ve Ehl-i sünnet arasındaki tartışmalarda Ehl-i sünnet akidesini benimsediklerini ilan ettiler. Sürdürülebilir sahih tasavvufun Ehl-i sünnet akidesiyle uyumlu olması gerektiğini savunan sūfilerin bu soruna, Ehl-i sünnetin nazarî bir gelenek olarak inşasından önce hazırlayıcısı (selefi/öncüsü) isimlerin en başında gelen, korku ve hüznü dayalı bir dinî hayatı benimseyen Hasan-ı Basri ile muhatap olmaları ayrıca manidardır. Denilebilir ki, sūfilerin tövbeye dair izâhları, Hak ile aralarında kelam, fıkıh ve felsefe bilginlerinin iddia ettikleri gibi kat'î bir uzaklığı görmemeleri; aksine kuluyla konuşan, sırlaşan ve kavuşan (vâsıl) bir tanrı fikrini savunmaları, bu konuda onları tatminkâr bir cevap arayan toplumun umudu haline getirmiştir. Zira ilk bilgin-zâhidlerin dünya sevgisine yaptıkları kuvvetli vurguyla tartışmayı farklı bir zemine kaydirmaları ve tarihsel derinliği ve nazarî geleneği olan ilimlerden ayrı bir bilgi anlayışını amel ve ahlaka dayandırmaları, birçok bakımdan farklı bir marifete sahip oldukları fikrini uyandırmıştır.

Sūfiler; tövbenin mahiyetine dair çok ayrıntılı analizler yapmışlar tövbe, evbe ve inâbe olarak üç ayrı aşaması olduğundan bahsetmişlerdir. Seyr u sülükte makamlar, menziller ve hallerin olduğunu söyleyen sūfiler kendi tecrübelerine binaen bunların adı, mahiyeti ve sayısı hakkında farklı görüşler ileri sürseler de hepsi tövbenin ilk makam oluşunda hem fikirdirler. Şirkten vaz geçmek, imanın tövbe ile aynı olduğu fikrini ilk başta verse de sūfilerin bu anlamda tövbeye yükledikleri mana iman eden mümin bir kulun,

imanlıyken işlediği büyük günahlar da dâhil olmak üzere bütün günahlarından pişmanlık duyarak vaz geçmesi ve bir daha işlememeye çalışmasıdır. Söz gelimi Sehl b. Abdullah Tüsterî (d. 203/818-ö. 283/896), Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî (ö. 412/1021) ve Kuşeyrî (ö. 465/1072) gibi ilk sûfî müfessirler, daha sonra üzerinde duracağımız

قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ “De ki: «Ey haddi aşarak nefislerine karşı israf etmiş olan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümîd kesmeyin. Çünkü Allah, bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir”” ayetinin tefsirinde “rahmet” kelimesine ehl-i sünnet akidesine muvafakatın dışında özel bir anlam vermemişler buradaki günahı da ümmet-i Muhammed’in bütün günahlarına şamil olarak anlamışlar, genel bir mana vermişlerdir. Ümmet-i Muhammed’in füssâk, füccâr, katil ve zânîleri gibi en günahkarlarının tövbe ettiklerinde bile Hakk’ın affının cömertliği karşısında günahlarının küçüklüğü üzerinde durmuşlar hatta Kuşeyrî affının cömertliğine örnek olarak seyyiâtlarını hasenâta çevirmesini göstermiştir. Yine Kuşeyrî, ayetteki “الذُّنُوبَ” un elif-lâm’ının istiğrâk ve genellik ifâde ettiğini, “جَمِيعًا” kelimesinin de bunun te’kîdi olduğunu ve böylece sanki Allah Teâlâ’nın ‘Bağışlarım bırakmam, affederim bırakmam. Çok sayıda günahınız olsa da benim sizin için ezeli inâyetim var” demek istediğini nakletmiştir.<sup>10</sup>

Mümin bir kulun günahının büyüklüğü karşısında Allah’ın rahmetinin enginliğinin nâ-mütenâhi olduğunu kuvvetle dile getiren sûfler; bir diğer taraftan, seyr u sülûkun sıhhati ve ilahî rahmetin celbi ve sürekliliği bakımından, bütün benliğiyle Allah’a dönmek isteyen ya da dönen bir müminin, tövbe ettiğinde günahını unutmaması ya da unutmaması gerektiği üzerine de farklı yorumlar getirmişlerdir. Sûfîlerin bunu mevzu bahs etmelerinin daha derinlerde yatan problematik bir tarafı da vardır. O da, daha önce dikkatleri

<sup>9</sup> Zümer 39/53.

<sup>10</sup> Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-‘azîm*, thk. Taha Abdurrauf Se'd -Se'd Hasan Muhammed Ali (Daru'l-Haram li't-türâs, 2004), 234; Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku't-tefsîr*, thk. Seyyid İmran (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001), 2/201; Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, nşr. İbrahim Besyûnî (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyye, 2000), 3/287-289. Daha detaylı bir okuma için bk. İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu'l-Furkan*, çev. Murat Sülün vd. (İstanbul: Erkam Yayınları, 2013), 17/260.

üzerine çekmiş olan insanın fiilleri meselesidir. Günahı şer, tövbeyi hayr olarak görürsek kişinin kendi fiili olarak bunları ona mı nisbet edeceğiz yoksa Hakk'a mı? İlahî inâyet, velâyet, tevâhid, muhabbet ve müşâhede kulun kendi çabalamasının, mücâhede ve riyâzetinin, işlediği salih amellerinin bir karşılığı olarak Allah'ın vermekle mükellef olduğu kulun elde ettiği bir hakkı mı yoksa sorgulanamaz ilahî ve karşı konulamaz kudretiyle Hak, bütün fiillerin yegâne sahibi mi? Mutezile ve Ehl-i Sünnet'in bu konudaki belirgin farklılığının izlerini ve etkilerini sûflerin hal ve makamlarındaki farklılıkta, dolayısıyla benimsedikleri anlayışta ve tuttukları yolda görmek mümkündür.

Söz konusu ihtilafın sûfler arasındaki iz düşümünü Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 283/896) ile Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909)'nin günah ve tövbeye bakışında görebiliriz. Bu aynı zamanda Mutezilî eğilimleri olan bir sûfiyle Ehl-i Sünnet paradigmasını savunan bir sûfinin, günahı unutup unutmamak meselesi üzerinden insanın fiillerine yönelik bir farklı bakış açısına sahip olduklarını göstermektedir. Bu ihtilafın varlığından Ebû Nasr es-Serrâc et-Tûsî (ö. 378/988), "*el-Lüma*" adlı eserinde bahsetmektedir. Serrâc'ın belirttiğine göre Sehl b. Abdullah'a tövbenin ne olduğu sorulunca "Günahını unutmamandır" dedi. Cüneyd'e tövbenin ne olduğu sorulunca "Günahını unutmandır" demiştir. Serrâc hemen akabinde Cüneyd'i in ekolüne bağlı bir sûfi olarak der ki:

"Sehl bu sözüyle (tasavvufa yeni giren) müritlerle bazen tövbe eden, bazen tövbesini bozan günahkârların haline işaret etmiştir. Cüneyt ise hakikat mertebesine ulaşanların haline işaret etmiştir. Çünkü Allah Teâlâ'nın azameti ve zikrinin devamı gibi şeyler bunların kalplerine galebe çaldığı (ve tesir ettiği) için günahlarını hatırlayamazlar. Tövbenin ne olduğu sorulduğu zaman Ruveyym'in "tövbe, tövbeden tövbedir" (kişinin kendini tövbekâr olarak görüp buna değer vermemesinden tövbe etmesidir) diye verdiği cevap buna benzer."<sup>11</sup>

Her ne kadar bu farklılığı Serrâc, mübtedî ve kâmil/âşık olmak üzere farklı mertebelerdeki kişilerin hallerine yönelik olduğunu belirtmekle, Sehl

<sup>11</sup> Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma*, thk. Abdulhalîm Mahmûd-Taha Abdulkaki Sürûr (Mısır: Dâru'l-kütbi'l-hadîse, 1960), 68. Krş. *el-Lüma*: *İslam Tasavvufu*, çev. Hasan Kamil Yılmaz (İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996), 43; Kuşeyrî, *er-Risale*, 126-127; a.mlf., *Tasavvuf İlimine Dair Kuşeyrî Risalesi*, 190.

ile Cüneyd'in aralarında özde bir farkın olmadığı şeklinde anlasa da, Serrâc gibi Cüneyd ekolüne mensub olduğunu söyleyen Hücûvîrî (ö. 465/1072 [?]) böyle anlamamaktadır. Hücûvîrî; hal ve makamlarının galibiyeti, meşreplerinin farklılığı itibarıyla ve benimsedikleri sülûk esasları bakımından perspektifleri ve yol anlayışları farklı iki sûfî varlığından bahseder. Bu ihtilafın merciinin, iki sûfnin mücâhede ve müşâhede konusundaki görüş ayrılığında aranması gerektiği üzerinde durur. Bunların takipçilerinin de Sehliyye ve Cüneydiyye adı altında toplandıklarını ifade eder.<sup>12</sup> Dolayısıyla iki ayrı ekolün bu anlamda tövbe ve günahı unutup unutmamak bağlamında farklılığına değinmemiz gerekiyor.

### Sehl'e Göre

Günahını unutmamayı savunanların başında mücâhede ve riyâzeti müşâhedenin illeti sayan Tüsterî gelir. Tüsterî'nin yolu, başından sonuna kadar yani yakîn denen ölüm<sup>13</sup> gelinceye kadar nefisle mücâhede, riyâzet ve muhâlefet üzere kurulmuştur. Sehliyye de bu görüşü savunanların tuttuğu yoldur. Tüsterî müşâhedeği ancak kulun bu şekildeki çabaları neticesinde Hakk'ın adaleti gereği vermesi gereken bir karşılık olarak görür. Dolayısıyla o, Tanrı'nın eyleminden yani ihsanından önce kulun gayretini, dolayısıyla irade ve ihtiyarını önemser. Nitekim o, *وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ* (Ankebût 29/69) ayetinde geçen "Allah'ın kendi yolunda cihâd edenleri kendi yoluna hidâyet etmesini" bu şekilde yorumlar. Bu görüşüyle Tüsterî, Mu'tezile'nin adalet ve va'd ve vaîd görüşüne yaklaşır.

Mücâhedeği kulun Hakk'a vasıl olmak için iradî önceliği ve eylemi olarak kula nisbet etmesiyle birlikte değerlendirdiğimizde Tüsterî, günahı

<sup>12</sup> Hücûvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, thk. İ'sâd Abdelhâdî Kandîl (Beirut: Dâru'n-nehdati'l-Arabî, 1980), 538; Eserin tercümesi ile krş. *Keşfü'l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1996, 432). İbn Arabî, *Fütûhât*'ında "Ashabımızdan kimilerine göre..." diye isim vermeden bu meselenin varlığına işaret eder. Pişmanlık bakımından farklı değerlendirmelerin olduğunu ama aslında her makamda şeyhlerin çok farklı beyanlarının olduğunu belirtir. Şeyhlerdeki görüş ayrılığının nedenini de, bu gibi kavramların tanımlamalarını hadd-i zatî ile yapmayıp, o makamla muttasıf olan kimsede ortaya çıkan neticelerin zevken ve halen farklı oluşundan dolayı bunlara göre konuşmalarına bağlar. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya - İbrahim Medkûr (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1410/1990), 13/296-297; Ayrıca bkz. a.mlf., *Fütûhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015), 7/ 102.



unutmamayı savunurken bunu kötü bir fiil olarak da kulun kendisine, bütün hayırları da Hakk'a nisbet eder. Böylece kul kendinde bir kibir, enâniyet ve ucb görmeyecek her daim de Hakk'ın karşısında bir kul olarak günahını gözünün önünde bulundurarak acziyet ve kusurunu itiraf edecektir. Nitekim Tüsterî "Kulun her nefeste tövbe etmesi farzdır" demiş, bu söz onun mânevî ilimlerdeki şöhretini kıskanan fıkıh âlimlerinin tepkisini çekmiş ve aleyhinde yürütülen faaliyetle memleketinden ayrılmak zorunda kalmıştır.<sup>14</sup> Tüsterî burada, kişi, her nefeste nefesine güvenmeyecek, sürekli tövbe halinde olacak; nefsinin cibilliyeti gereği müşâhedenin yoğunluğu ve değeri ne kadar yüksek olursa olsun günaha meyledebileceğini hesaba katacak ve sürekli teyakkuz hali yaşayacak demektir. Nefse karşı sürekli teyakkuz, sürekli tövbe halinde olmak, yüzünü devamlı surette Hakk'a dönmek ve her anında istiğfar etmek demektir. Burada kulun günah işlemeye potansiyel bir gücünün bulunması fikri hiç hatırdan çıkarılmamalı ve kusurlar bir nevi manivela görevi görerek nefsi tanımaya ve acziyetini itiraf ve sürekli tövbe ile kişiyi Hakk'a yaklaştıracaktır. Dolayısıyla Tüsterî'ye göre velî büyük günah işlemekten mahfuz olmadığı gibi velâyette, yakîn denen ölüm gelinceye kadar tâat ve tâatte devam şarttır. Bu durumda Tüsterî'ye göre velî şirk ve küfre müteallık bir fiil işlese imandan çıkabilir lakin küfür ve şirkin dışında bir büyük günah işlese imandan çıkmayacağına dair Ehl-i sünnetle aynı düşünür. Bir diğer yandan yine Cüneyt'ten ayrı olarak velâyetten azledileceği kanâatindedir.<sup>15</sup> Dolayısıyla Tüsterî'ye göre amel imandan bir cüz olmasa da<sup>16</sup> velâyetin en önemli cüz'ü ve şartıdır. Tâatin en önemlisiyse imandan sonra bütün makamların ilki ve her makamda, her nefeste tövbe olarak o

<sup>14</sup> Serrâc, *el-Lüma'*, 499-450; (çev. 401-402); Muhammed Abdurrauf Münâvî, *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, nşr. M. Edîb el-Câder (Beyrut: Dâru Sadr, 1999), 1/ 634.

<sup>15</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 459-460; Krş. a.mlf., *Keşfu'l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, 342.

<sup>16</sup> Gazzâlî *İhyâ'*sında, Tüsterî'nin öğrencisi Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Basrî (ö. 297/909)'ye nisbet edilen ve tasavvufî eğilimler taşıyan bir kelâm fırkası olan Salimiyye'ye bağlı bir sûfî olan Ebû Talib el-Mekkî'nin "beden ile amelin imana dâhil olduğunu, onsuz imanın tam olmayacağını" kısacası amelin imanın bir cüzü (parçası) olduğunu söylediğini iddia eder ve onu eleştirir. Gazzâlî'ye göre bunu söyleyen bir kimse ile Mutezile arasında bir fark yoktur. Gazzâlî, *İhyâ' (Muhtasar İhyâu Ulûmî'd-Din Tercümesi, çev. Mustafa Çağrırcı (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2020), 1/166; Bilal Saklan, "Ebû Talib el-Mekkî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/239.*

makamın görünmez ortağı olarak bulunan ve diğer tüm makamların tövbe makamının bir nevi açılımı olduğu kabulüne dayalı olarak, sürekli tövbe halidir.

Sehl, Hücvîrî'nin belirttiği gibi her ne kadar nefisle mücadeleyi hidâyetin öncülü saysa da aslında temelde zâhidlerin menbaı olan “ilahî korku”dan beslenir. Korku ve hüznün sâikıyla ibadet eden yani amellerini çoğaltan zâhidler; günahı unutmayı bir nevi gevşeme, ihmalkârlık, disiplini ve ciddiyeti terk ile nefsin rahata ve feraha kavuşarak şımarması ve cihâdda mevzi kaybetmesi olarak görürler. Nitekim Tüsterî'nin yolunu tutanlar, tövbe-kârın nefsiyle kâim olduğu yani tövbe fiilini mücâhedenin bir çeşidi olarak kişinin kendisine nisbet etme fikrini benimsedikleri için, insanın günahını unutmasını bu bağlamda “gaflet” olarak görürler.<sup>17</sup> Gafleti, kulun ilahî huzurda Tanrı'yı mükemmel ve kendini kusurlu ve O'na muhtaç görmesi halinden bir an bile olsa yüz çevirmesi ve böylelikle kendinde bir beğenmişlik ve enâniyet duygusuna yani tanrısal bir kibre kapılmasının önünde bir koruyucu engelin kalkması olarak kabul ederler. Şu halde bu anlamda bir gaflet, kişinin günahlarını ve kusurlarını unutmalarıyla aciziyet ve muhtaçlıktan uzaklaşmasıdır. Bu durum kişiyi, ilahî huzurda bulunuşta elde edilen en yüksek marifetten yani muhtaçlık ve kusurlu olmak fikrinden uzaklaştıracağı; diğer yandan dünya sevgisinin ya da kendinde bir varlık görme fiilinin tezâhürü olacağı için ona büyük bir musibet ve günah olarak yetmesi demektir.

Tüsterî'ye göre kul günahlarından ötürü aciz ve kusurludur. Kişi ne kadar çok salih amel işlerse işlesin bu amellerine güvenerek kendini beğenmemelidir. Hatta kulun günahı, kötü bir işi niye yaptım diye yanıp kavrulması, Tanrı'nın önünde utanması, iyi amelden önce gelir. Çünkü bu şekilde günahı ile nefsin kusur ve ayıplarıyla tanıyan, kendisinin mükemmel olmadığını bileceği için hiçbir zaman da nefsin beğenmeyecek ve mükemmellik yani ilahlık iddiasında da bulunamayacaktır. Çünkü tek ve sürekli mükemmel olan Tanrı'dır. Bu bağlamda denilebilir ki Tüsterî'nin mücâhede ve riyazetle nefsin eğitiminde tuttuğu bu yol, tam anlamıyla bir Tanrı ve kul ayrımı üzerine dayalıdır. Dolayısıyla Tüsterî'nin bu düşüncesinde, Cüneyd'in ifade ettiği şekliyle bir tevhiid ve fena haline ulaşmak mümkün gözükmemektedir.

<sup>17</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 538; a.mlf., *Keşfu'l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, 432.

Kişi bu Tanrı ve kul ayırımına dikkat etmezse nefsin hevâsına ve şeytanın hile ve tuzaklarına yenilir; gaflete düşerse, nefsin, Allah'a dair bir gurura kapılması, Allah ile kendini aldatması neticesini doğurabilir. Daha önce Muhasibi'nin *er-Riâye*'de<sup>18</sup> belirttiği gibi nefisle mücadelede zafer kazandığına güvenmek, ilahî sıfatlarla bezenerek kurtulmuşlardan olduk şeklinde Allah'a duyulabilecek bir ümit hali gaflet doğurur ve gurur ile şeytanın bir aldatmasını beraberinde getirir. En yakın tehlike bu olmakla birlikte orta ve uzun vadede kişinin günahlarını önemsememesi, ne de olsa sürekli affeden bir tanrının varlığına olan güvenle kişinin günahlarını kanıksanması ve nefsine marufla emretmeyi ve münkerden nehyetmeyi terk etmesini de doğurabilir. Ama en tehlikelisiyse kişinin kendini beğenmesi ve kibre ve hesede düşerek nefsin ilahlaştırmaya kadar güden sürecin kapısının açılmasıdır. Nitekim Tüsterî, Bakara 2/22'de geçen "Allah'a ortaklar koşmayın" ayetinde geçen "انفادا" kelimesine, ortakların en büyüğü anlamında kötülüğü emreden nefsi örnek vermiştir.<sup>19</sup> Bu yüzden nefsin karakteristiği gereği sürekli emredici olması her ne kadar ilk başlarda günahı emretmesini sonra da riyazet ve mücâhedeyle iyiliği emreder hale gelmesiyle kemâle ulaşırsa ve tatmin olsa da, nefsin aldatıcılığının asla bitmeyeceğini; dolayısıyla, son nefeste iman ile gitmenin bir garantisi olmayacağını düşünürler. Bu yüzden korku ile umut arası bir halde bulunurlar. Nitekim öncesinde Muhasibî, akla dayalı bir zühd anlayışını benimsemekle nefsin bu durumuna dikkat çekmiş ve ona asla güvenilmeyeceğini *er-Riâye* de işlemişti. Tüsterî de böyle düşünmektedir. Nefsi sürekli kontrol altında tutmak ve ona istediklerini vermemek hatta onu kıyasıya eleştirmek/levmetmek gerekir. Şu halde Tüsterî gibi ubûdiyeti, ilahî korku ve mücâhedeyle nefsin terbiyesinde metot olarak seçen eğilim; Hakk'ın celâl tecellileriyle terbiyeyi, cemâli müşahedenin şartı sayar. Müşâhede halindeyse, kulluk sıfatlarından fani olma ve birlik fikrine, Tanrı ve kul arasındaki mükemmellik farkından dolayı yanaşmaz. Kulun sıfatlarının en barizi de günah işleyebilmesi ve ardından tövbe edebilmesidir.

<sup>18</sup> Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkillah*, nşr. Abdülhalim Mahmud (Kahire: Daru'l-Maârif, 1990), 421-424; Ayrıca bakz. a.mlf., *er-Riâye Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Hülya Küçük-Şahin Filiz (İstanbul: İnsan Yayınları 2020), 539-543.

<sup>19</sup> Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 90.

Tüsterî'nin ortaya koyduğu bu anlayış, ilk zâhidlerin ve sonradan sûflilerin, kendilerini Ehl-i sünnetin bir parçası olarak görseler ve Ehl-i sünnet akidesini benimseseler de marifette derinleştikçe günah anlayışlarında da derinleşme meydana gelmeye başladığını; artık dünya sevgisinin günahların en büyüğü olmasının yanında, ilahî huzurdan bir anlık ayrılış ya da her üst mertebede elde edilen marifetin alt mertebeye kıyasla düşük olmasından nâşî, Tanrı'yı sürekli eksik bilme hali olarak adlandırabileceğimiz "gaflet" halinin de onun yanında yerini almaya başladığını göstermektedir. Tahakkuktan tahkike, ahlaklanmadan marifete doğru bu seyirde dünya sevgisinden gaflete geçişi, sûflilerin büyük günah paradigmalarındaki değişikliği, marifetlerindeki bu derinliğin artışıyla birlikte değerlendirmek gerektiğini göstermektedir.

### ***Cüneyd'e Göre***

Yukarıda Sehl ile Cüneyd'in farklı bakış açılarına sahip olduğunu Serrâc'dan öğrenmiştik. Serrâc Cüneyd'in fikrine medâr olan duruma yer vermemişti. Kuşeyrî ise bu durumu biraz daha ayrıntıyla nakleder:

"Cüneyd derki: Bir gün Serî es-Sakatî'nin yanına gittim. Onu değişmiş (ve üzgün gördüm). 'Ne oldu?' diye sordum. Şu cevabı verdi: 'Yanıma gelen bir delikanlı benden tövbenin ne olduğunu izah etmemi istedi. Günahını unutmaman diye cevap verdim. Genç buna itiraz etti ve hayır! Belki tövbe günahını unutmaktır dedi. (buna kırıldım)'. Cüneyd: 'Benim kanaatim de o gencin kanaati gibidir deyince Serî bunun sebebini sordu.' Cüneyd dedi ki: 'Allah beni cefa (günahkâr olma) halinden vefa (tövbe) haline nakletse safa (tövbe) halinde cefayı (günahı) hatırlamak cefa olmaz mı?' Bunun üzerine Serî sükût etti.<sup>20</sup>

Cüneyd, açıkça Sehl'den ve onun görüşünü savunan Serî'den ayrı düşündüğünü gerekçeleriyle izah etmektedir. Cüneyd'in burada fena ve muhabbet vurgusu yapmaması, buna karşın safa ve cefa vurgusu Cüneyd ekolüne mensup ve her iki sûfiyi (Sehl'i ve Cüneyd'i) de tanıyan Serrâc'ın yorumuna elverebilir; lakin meseleyi Serrâc gibi sâliklerin farklı makamlardaki halleri olarak görmek Hücvârî'nin belirttiği gibi daha derinlerde olan farklılıkları göz ardı etmektir.

<sup>20</sup> Kuşeyrî, *er-Risale*, 126-127; a.mlf., *Tasavvuf İlmüne Dair Kuşeyrî Risalesi*, 190.

Basra ekolünün kıdemini ve sonraki asırlarda Bağdat ekolünün oluşumunda etkili olduğunu ve fikirleriyle tesir ettiğini söylemiştik. Dolayısıyla muhabbet ve dostluk gibi eğilimlerde Basralı Rabia'nın bir nevi devamı gibi olan Bağdatlı Cüneyd, itikatta imam kabul ettiği Ehl-i sünnet'in akaid imamlarının Tanrı'nın ve kulun fiillerine dair ortaya koyduğu argümanları, ilahî inâyet ve kesb teorisini burada savunur. Esasında bu Cüneyd'in tevhîd ve fenâ nazariyesiyle de doğrudan ilgilidir. Cüneyd'e göre kul hakîki tevhîd ile kadîmi hâdisten ayırt eder<sup>21</sup> ve böylece kul ilahî irade ve fiilleri karşısında kendini bir karartı gibi görür; yegâne irade ve kudretin tasarrufu ve failinin Allah olduğunu yakînen bilir.<sup>22</sup> Bu anlamda tövbe ilahî iradenin bir fiili olarak yani Allah'ın bir ikramı olarak kula nasip olmaktadır. Zira bir hakîki tövbede iki tövbe vardır: ilki Allah'ın tövbesi ve ikincisiyse birinci tövbeye bağlı olarak gerçekleşen kulun tövbesidir. Buna göre önce Allah tövbe eder<sup>23</sup>; ilahî inayetin böylece tövbeyle kula gelmesi kulun fiilini önceler ve kul da ancak

<sup>21</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 521; a.mlf., *Keşfu'l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, 414.

<sup>22</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 524; a.mlf., *Keşfu'l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, 416-417.

<sup>23</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 538; a.mlf., *Keşfu'l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, 433. Kur'an'da bu konuyla alakalı ayet-i kerimeler çoktur. Söz gelimi, فَتَلَفَّىٰ أَدْمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ “Derken Âdem Rabb'ından birtakım kelimeler aldı, (onlarla tövbe etti. O da) tövbesini kabul etti. Muhakkak O, tövbeyi çok kabul eden, çok esirgeyendir.” (Bakara 2/37). Burada “تاب” fiilinin failinin Cenab-ı Hak olması da muhtemeldir. Diğer yandan “تاب” fiili dönmek, rucû etmek anlamına geldiği için kulun günahahtan sonra Allah'a dönmesinden önce Allah'ın ona dönmesi şeklinde “تاب” fiilini Allah'a raci kılmak da mümkündür. Bu takdirde âyetin meâli bu ekole göre şöyle de olabilir: “Derken Âdem, Rabbi'nden birtakım kelimeler aldı, Allah ona (Âdem'e döndü/tövbe etti), Şüphe yok ki O, çokça tövbe eden (kullarına günahlarının bağışlanması için tövbe etmeleri düşüncesini ilkin onların gönlüne koyarak onlara dönendir), pek merhametli olandır”. Benzer bir âyet-i kerime de şudur: وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَوْا حَتَّىٰ إِذَا صَافَقْتَهُمُ الْأَرْضَ بِمَا رَحُبَتْ وَصَافَقْتَهُمُ أَنْفُسَهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ فَتَابَ اللَّهُ إِلَيْهِمْ فَمَا لَهُمْ إِلَّا الْيَقِينُ “Allah, haklarında hüküm beklenen o üç kişiyi de bağışladı. Çünkü o derece bunalmışlardı ki, yeryüzü bütün genişliğine rağmen onlara dar gelmeye başlamıştı, vicdanları da kendilerini sıkıntıya sokmuştu. Allah'tan kurtuluşun, ancak Allah'a sığınmakta olduğunu anlamışlardı. Sonra da Allah, onlara döndü de (tövbe etti de ya da onları tövbe kâr olmaya muvaffak kıldı da) tövbelerini kabul buyurdu. Şüphesiz ki Allah, tövbeleri çok çok kabul edendir, çok merhametli olandır” (Tevbe 9/118). Bu anlamda İbn Arabî, Kur'an'da “تاب” fiilinin kullanımı bakımından على تاب ile ل تاب arasındaki farka dikkat çeker. İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 13/270, 285-286, 294-295; a. mlf., *Fütûhat-ı Mekkiyye*, 7/91-92, 98, 101).

ondan sonra tövbe edebilir. Bir başka ifadeyle kulun tövbesi Hakk'ın öncesinde onun fiiline olan tövbesiyle ona olan ikramıdır, ihsanıdır. Tövbe, ilkin her ne kadar kulun iradesi ve fiili gibi gözükse de Ehl-i sünnet'in görüşünü benimseyen bu kanata göre, ilahî irade ve kudret ondan öncedir. Cüneyd; tevhi'd anlayışının bir gereği olarak, ilahî muhabbetin beşerî sıfatları tamamen ortadan kaldırdığı vecd halinde, muhabbet ve fenanın zirvesinde yalnızca ilahî iradeyi görmeyi savunur. Şu halde fena halinde kulun hâlâ kendi fiilini -ki bu günah da sevap da olan bir amel olabilir- görmesini tevhi'd makamının muktezası kabul etmez. Zira bu hâl bir afettir. Muhabbet ve fenâ makamında kendinden irade ve kudret olarak herhangi bir hâl görmemek makamın iktizasıdır. Hatta hâlin ve makamın iktiza etmediği bir hâl olduğu için ayrıca seyyiedir. Diğer yandan günahın kendisi bir cefadır. Safa halinde kişinin günahının hatırlanması da ayrıca bir cefadır. Tevhîd ve muhabbet makamındaysa ehline cefa yoktur.

Diğer yandan Cüneyd'in Serî'ye verdiği cevapta bu hâlin sadece müşâhede ehli kâmil kişilere mahsus olduğuna ilişkin bir karîne yoktur. Safa ve cefa üzerinden konuya bakışı bunun yalnızca kâmillikle sınırlı olmadığını, ezeli ahit ve o esnadaki safa hâli gereği, dünyada da ahdini sürekli yenileyen her müridin cefa olan günah halinden safa olan tövbe haline geçmesiyle, sülûkunda karşılaştığı zorluğun, ilahî rahmetin bu sürekli akışı vesileyle ortadan kalkacağını ve seyr u sülûkünün sıhhati bakımından elverişli gördüğünü göstermektedir. Zira ona göre tövbe, günah işlemeyen önceki safalı hale yeniden dönmek ve kaldığı yerden ya da daha iyi bir başlangıçtan yoluna devam etmektir. Kişinin sürekli olarak Hakk'ın karşısında kendisini mahcup hissetmesini O'nunla ilişkisinde bir perde olarak görmekte, bu halin yakınlaşmaya mani olduğunu savunmaktadır.

Cüneyd ekolünden olan sûfîlerin Cüneyd'in bu sözünü fenâ ve müşâhede hâlinin kemâlindeki âşıklar için yorumlaması, makamın gereği olarak kâmilin ya da gaflet halindeki tövbe makamının tövbe fiilinin Hak ile kâim olmasını kabullerinden ileri gelir. Esasında kurb halinde kişinin kendi varlığını bile hatırlamaması gerekir. Çünkü günahını da sevabını da hatırlamak kendi varlığının bilincinde olmak olduğu için bu hal kurb/fenâ mahallinde Hak'tan yüz çevirmek demektir. Esasında bu anlayış Cüneyd'in şu tespitine dayanır: Cüneyt der ki:

“Birçok eser okudum. Bunlar şu beytin bana temin etmiş olduğu kadar fayda temin etmemiştir: *وإذا قلت ما أذنبت قالت مجيبة \* حياتك ذنب لا يقاس به ذنب* ‘Sevgilim! Sana karşı ne günah işledim?’ diye sorduğum zaman cevaben dedi ki:

Başka bir günahla kıyaslanmayacak kadar esasen senin hayatın (varlığın) günah!”<sup>24</sup>

Cüneyt bu sözüyle dünya sevgisi ve gafletin seyyie/günah olmasından daha ileri giderek İbn Arabî öncesi ve onun varlık düşüncesine hazırlık yaparçasına en büyük günahı, Tanrı’nın ya da mâ’şûkun karşısında kulun ya da âşığın kendi varlığı olarak görmüştür. Dolayısıyla tövbekârın fiilleri ve sıfatları bakımından Hak ile kâim olduğu fenâ ve tevhîd halinde yegâne varlık ve fâilin Allah olduğunu yakînen bilen bir kâmil için, o makamda günahın hatırlanması yani artık varlık iddiasında bulunması seyyie anlamına gelecektir.<sup>25</sup> Böylece ilk zâhidlerin dünya sevgisine, Tüsterî’nin gaflete yaptığı vurgu, Cüneyd’de kişinin kendi hayatına (varlığına) vurguya dönüşecektir.<sup>26</sup>

İlahî irade ve kudretin Hak’tan kula doğru ve mutlak fâilin Hak olduğu bilincini elde eden bir kâmil, bu hâli artık yalnızca kâmillere mahsus bir hâl olarak da görmez. Zira varlıkta, varlık vermede akış yukarıdan aşağı yöne doğrudur. Cüneyd, hangi mertebede olursa olsun tövbeyi, âşıkların ve kâmillerin müşâhedesini de Hakk’ın bir ihsanı olarak görür. Bu bağlamda yukarıdaki ayette Tüsterî’nin kulun fiilini öncelemesi ve sahiplenmesine karşılık Cüneyt Ehl-i sünnetin akâid anlayışına muvâfık bir marifetten bahseder. Buna göre ayette bir takdîm-te’hîr vardır. Allah kuluna hidâyeti murad edip kudretiyle yarattığı vakit kul hidâyete erer ve kul Allah yolunda mücâhedeye başlar, bu uğurda çaba ve gayretini artırır. Tüsterî’nin kulun fiillerini öncelemesinin aksine ilahî inâyetten sonra hidâyet ve cehdin nasip olacağını söyler<sup>27</sup>. Şu halde kul tövbe ettiyse bunu ona Allah’ın ihsan ettiğini dolayısıyla rahmetiyle onu yeniden bürüdüğünü düşünecek ve kalbindeki cefa yerini safa bırakacaktır.

<sup>24</sup> Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 538 ; a.mlf., *Keşfu’l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, 432-433.

<sup>25</sup> Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 539; a.mlf., *Keşfu’l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, 432.

<sup>26</sup> Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 436; a.mlf., *Keşfu’l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, 319.

<sup>27</sup> Hücvîrî, *Keşfu’l-mahcûb*, 431- 438; a.mlf., *Keşfu’l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, 316-317.

Cüneyd'in tevhîd ve fenâ ekolü, mücâhede ve riyazetle elde ettiği kazanımları yani günahını ve sevabını kulun kendine nisbet etmesiyle günahını ve sevabını görmesini bir afet olarak görür. Cüneyd, mücâhedeyle ilke gereği karşı çıkmaz. Ancak mücâhedeyle, kutsiyet makamında kulun kendi fiili olarak görmesine ve kendi fiillerini beğenmesi ya da beğenmemesi haline karşı çıkar. Mücâhedenin neticesinde müşâhedenin kulun fiillerinin ve çalışmasının gereği olarak Hak tarafından verileceğini kesinlikle iddia etmez. Bunun Ehl-i sünnet akaidine paralel olarak bir nasip işi olduğunu savunur ve bunu da Hakk'ın ilahî iradesine bırakır.<sup>28</sup>

### **İbn Arabi ile Dünya Sevgisinden Benlik Sevgisine: Marifetlerin En Büyüğü Olarak Kişinin Kendi Varlığından Daha Büyük Günahın Olmaması**

#### ***Âdem, Günah Ve Tövbe: Günahın İnsanın Kendini Tanınmasında Marifet Aracı Olması***

İbn Arabî'nin yaşadığı çağ ve düşüncesi tasavvufun olgunluk ve meyveye durma dönemi olarak kabul edilir.<sup>29</sup> İbn Arabî tasavvufu şer'î ilimlerden biri olmasının ötesine taşımıştır. O, İbn Sina'nın varlık filozofu olarak bütün ilimlerin kendisinden meşrûiyetini aldığı üst çatı bir ilim olarak varlık ilmini kurup metafiziğin konusu yapmasının bir benzerini tasavvufa uygulamıştır. İbn Arabî'nin varlığı Hak olarak görmesi ve bunu ontolojik ve epistemolojik olarak gerçekleştirecek yegâne varlık olarak Hakk'ın insanı yaratması onu "varlık düşünürü" olmasının yanında bir "Tanrı ve insan düşünürü" de yapmıştır. Onu ayrıcalıklı kılan en önemli tarafıysa varlık ve Hak üzerine kurduğu bu doktrinin bütün mevcûdat içinde anlayabilecek tek varlık olarak insanı görmesi ve insan üzerine düşünmesidir. Diyebiliriz ki ona göre varlık hakkında konuşmak Tanrı hakkında, Tanrı hakkında konuşmak varlık hak-

<sup>28</sup> Hücvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, 436; a.mlf., *Keşfu'l-Mahcûb - Hakikat Bilgisi*, 319.

<sup>29</sup> Konevî, *İlahî Nefhalar*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları 2015), 183-184; a.mlf., *el-Fükûk Fî Esrârî Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs: Fusûsu'l-Hikem'in Sırları*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 11-13; Davud el-Kayserî, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Hasan Zâde Amûlî (Kum: Müessesetü Bostân Kitâb, (İntişârât-ı Defter-i Teblîgât-ı İslâmî Havza-i İlmîye-i Kum 1424), I/ 14-15; Bosnevî, *Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs fî manassâti Hikemi'l-Fusûs* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290/1873), 1/ 10.



kında, insan hakkında konuşmak ise hem varlık hem Tanrı hakkında konuşmak demektir. Bu yüzden o, hiç kimseye nasip olmayacak düzeyde bir insan düşünürdür.

Bu kısa girizgâhtan sonra diyebiliriz ki, Kur'ân'da Allah, Âdem hakkında çeşitli karşılaşmalardan bahseder. İlk onu yaratacağını melâikeye haber vermesi, sonra yaratılma aşamaları, isimleri öğretmesi, secdeye muhatap kılınması, şeytanın ona düşman kesilmesi, Havva'nın ondan yaratılması ve cennette yaşamaları ancak yasak ağacın meyvesinden uzak durmaları gerektiği ve şeytanın onları kandırarak bu meyveyi yemeleri sonucu cennetten aşağı indirilmeleriyle dünya serüveninin başlaması gösterilebilir.

Burada bizim için önemli olan Âdem'e yasaklanan ağacın meyvesinden yemeye götüren süreçtir. İbn Arabî düşüncesine göre insan, Âdem'in kisasında anlatıldığı gibi varlıklar içinde ayrıcalıklı bir konumdadır. Tanrı bütün varlıkları tek eliyle yaratmış iken insanı iki eliyle yaratmıştır. Bu celal ve cemal isimlerinin hapsini başka bir deyişle esmâsının tümünün tecellîlerini onda gösterecek şekilde ona bütün isimlerinin toplayıcısı olan Allah ismiyle yönelmesiyle yaratması demektir.<sup>30</sup> Bu bakımdan insanın Tanrı'ya benzer şekilde bütün mevcûdatı, âlemi kuşatıcılığı potansiyel olarak kendisinden mevcuttur.<sup>31</sup> İnsanın kevnî âleme ilişkin yapısı ve Tanrı'nın ona üflediği ilahî ruh, zâhir ve bâtını birleştiren yapısı dolayısıyla Tanrı'ya öykünen, içinde tanrısallaşmayı arzulayan bir tarafı bulunmaktadır.

Her ne kadar melekler kendisine secde etse ve cennette yaşasa da Âdem bu mahiyetini idrak edememişti. Allah Âdem'e bütün isimleri öğretmişti. Her bir ismin bir tanım olarak bir eşyaya tekabül etmesi dolayısıyla Âdem eşyayı/mevcudatı tanımişti. Ancak bir tek kendini, kendindeki potansiyeli, toplayıcılığı tanıyamamıştı. Bu bakımdan diyebiliriz ki Âdem'in kendini diğer varlıklardan ayrı olarak ilk tanınmasını/tanımlamasını Allah ağaç

<sup>30</sup> İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2008), 30.

<sup>31</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1408/1988), 12/268; Ayrıca bkz. a. mlf., *Fütûhat-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 6/296-297). Âdem ile Kâinât arasındaki bu ilişki Âdem'in küçük âlem (mikro kozmos), kâinatın ise büyük âlem (makro kozmos) oluşuyla ifade edilir. Bir diğer deyişle âdem âlemdeki her şeyi kendinde bilkuvve barındıran küçük bir âlemdir.

ile ona gösterdi. Allah, Âdem'e o ağaca yaklaşacağı vakit zalimlerden olacağını söylemişti:

شِبْثًا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ رَاحَتَا يَأْكُلُ مِنْهَا وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْهَا فَإِنَّهُ يَكُونُ مِنْ الْخَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا الَّذِينَ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَا يَحْسَبُونَ اللَّهَ بِأَعْيُنِهِمْ فَحَبَسَهُمُ اللَّهُ فِيهَا فِي الْأُولَىٰ وَالْآخِرَىٰ لِأَنَّهُمْ كَانُوا كَافِرِينَ ﴿٢٠﴾

“Ey Âdem! Sen ve eşin cennette otur, orada istediğiniz yerden rahatça yiyip için ve şu ağaca yaklaşmayın; yoksa zalimlerden olursunuz dedik” (Bakara 2/35). Âdem, Havva ile ağaca belli bir maksatla yaklaşınca üzerindeki cennet nimetlerinin kendilerinden alındığını fark edince nefslerine zulmettiklerini anladılar. Önceki hallerine dönmek için قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ “Dediler ki: Ey rabbimiz! Biz kendimize zulmettik. Eğer bizi bağışlamaz, bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden olursuz!”. (A'râf 7/23) Şu halde Âdem'in kendisine zulmetmesi, onu ağaca götüren maksadı sebebiyleydi. Peki, bu maksadı neydi?

Kur'ân'da belirtildiğine göre Âdem, ölümsüzlük ve ebedî, bitip tükenmeyen bir saltanat isteğiyle, melekleşmek ya da melik, hükümdar, tek otorite sahibi olmak isteğiyle ağacın meyvesinden yemiştir. Kur'ân bunu şu ayetlerle anlatır: فَسُوسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَىٰ “Nihayet şeytan ona vesvese verip şöyle dedi: “Ey Âdem! Sana ebedîlik ağacını ve yok olmayan bir saltanatı göstereyim mi?” (Ta-ha 20/120); فَسُوسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سُوءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ “Sonra Şeytan vücutlarından açılması hoş olmayacak yerlerinin örtüsünü açıp onlara göstermek için şöyle vesvese verdi: ‘Rabbinizin size bu ağacı yasaklaması sadece iki melek (ya da melik/hükümdar/saltanat sahibi) olmanızı ya da ölümsüzleşmenizi engellemek içindir.’” (A'râf 7/20) Âdem ağaca, melekleşmek, ölümsüzlük ve sonsuz yaşama arzusu -ki (insanın yokluğu kabul etmemesinin nedenidir- ebedî saltanat ve bitmeyen mülk için gitti. Ölümsüzlüğü ve ebedî saltanatı istemesi Âdem'in içindeki ulûhiyet tecellîlerinin kendi nefsinin Tanrı'nın yerine koymaya öykünmesinden ileri geliyordu. Zira varlık sevgisi ve yok olmamak arzusu insanın yaratılışındaki en önemli içsel motivasyondur. Âdem'in bu maksadı kendisine zulüm oldu. Zira varlığın nur, zulmetin karanlık ile paralel olduğunu nazar-ı dikkate aldığımızda Âdem, Tanrı'nın varlık nurunu, kendi nefsinin varlığıyla gölgeleme, karartma içine girmiş, O'nun gibi ebedî ve sınırsız güç sahibi olmak istemişti.

Âdem ağacın meyvesinden yediğinde, cennet nimetlerinin üzerinden alındığını gördü. Böylece melik olarak Tanrı'nın ve kutsî varlıklar olarak meleklerin günah işlemeyecek kadar mükemmel varlıklar oluşuna öykünmesi

bu şekilde ortadan kalkınca kendisinin Tanrı, melik ve melek olmadığını anladı. Kendi varlığını göstermek için seçtiği bu yolun yanlışlığını kavradı. İçinde duyduğu nedâmet ile de tövbeye yönelince şeytan olmadığını anladı. Bir bakıma ağaca yaklaşmak ve dönmekle Âdem melek, şeytan ve Tanrı olmadığını diğer bir ifadeylem“hadd”ini, insan olmanın mahiyetini/neliğini arif oldu. Ağaca gidiş-gelişyle Âdem yani insan; Tanrı gibi mükemmel bir varlık olamadığını günah/suç işlediğinde; huzurdan kovulmuş rahmetten kesilmiş bir varlık olmadığını da tövbeyle anlamış oldu.

Tövbenin dönmek anlamını burada Hak ile Âdem’in eyleminde görebiliriz. Âdem, günahını itiraf edip, nedamet gösterip, günahın cefasını içinde hissedince ağaca yaklaşmadan önceki haline yani safâ haline dönmeyi ve Rabbi ile yeniden eskisi gibi bir başlangıç kurmayı, ilişkilerini düzeltmek istedi. Böylece ilkin Allah ona yöneldi (döndü), o da Allah’a yöneldi yani tövbe etti. Tövbe, bu anlamda en azından gûnahtan önceki hâline ya da o halden Rabbin rahmeti-ihsanı-keremi ile daha iyi bir hâle dönüşü ifade eder. Şu hâlde kulun, hakîkî tövbe bilincindeyken günah işlemiden önceki marifet düzeyi ile tövbeden sonraki marifet düzeyi arasında ciddi bir fark vardır. Hakk’ın her an yaratmakta olduğu (halk-ı cedîd ve teceddüd-i emsâl) ve tecellîde tekrarın olmaması dolayısıyla Âdem önceki haline döndüğünde kendisini tanımış ve önceki gafletinden/cehaletinden bilgilenmiş olarak aynı noktaya gelmişti. Zira tövbe, bütünüyle Hakk’a dönüş olarak –ki Kur’ân’da bir bakıma bu *إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ* “Ben, hakka yönelen birisi olarak yüzümü, gökleri ve yeri yaratana döndürdüm. Ben, Allah'a ortak koşanlardan değilim.” (En’am 6/79) âyetinde geçen tevcîh ile anlatılır- kişinin kendisiyle Hak arasında bilişme/tanışma bakımından çok üst düzey bir bilgilenmeyi ifade eder.

Nefsine yenildiği için değil, nefsi bir şey olmak için ağaca giden Âdem, nefsinin Tanrı’ya şirk koşabilme potansiyelinde bir varlık olarak içindeki o arzundan dolayı kendisine kural konulmasını kabullenemeyen, üzerinde bir otoritenin varlığının kendisine ağır geldiği, bunun yerine kendisinin kural koyduğu tek otoriter varlık olmak iddiasındadır. Bu baş olma arzusu, insandaki ulûhiyet isimlerinin tecellîlerinden ve Hakk’ın onu kendi suretinde yaratmış olmasından kaynaklanmaktadır. Bütün âleme, mevcûdata kendini göstermek için gittiğinde o ağaca Âdem’in maksadı sadece yasak meyveyi yemek değildi; bütün âdemoğullarının içinde bulunan ve her eylemlerinde

içsel bir sâik ile kendini gösteren “kendi varlığını göstermek ve kendini isbât etmek /izhâr-ı vücûd ve isbât-ı vücûd” idi. Bütün bunları, Âdem günah işleyerek talim etti. Git-gelli bir varlık olan Âdem’in bu gidiş-gelişleri, tezatları toplayıcı birliğiyle yani günahı, Cennet’ten hubûtu ve tövbesiyle elde ettiği marifeti o kadar büyüktür ki bu marifetin muktezası olarak *لَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ* “İyi ve güzel davrananlar için daha güzeli ve fazlası var” (Yunus 10/26) âyetinde belirtildiği gibi tövbesinden sonra kendisine bir de önceki konumundan daha üstün bir mertebe/makam/rütbe verilmiştir: âlemin efendisi (siyâdet) olarak hilafet ve nübüvvet.<sup>32</sup> Peki Âdem, Hakk’ın emrine âsi olarak işlediği bu günahı unuttu mu unutmadı mı? İbn Arabî’nin paradoksal dilini göz önüne aldığımızda diyebiliriz ki zıtları kendinde toplayan (câmi’u’l-ezdâd) bir varlık olarak hem unuttu hem unutmadı.

### **Benlik Sevgisi ve Varlık İlişkisi: İnsan Nefsinde Varlık Fikrinin Bedâhetti ve Rahmet İlişkisi**

Âdem’in ve oğullarının içindeki en kuvvetli sâik kendini gösterme isteği olan varlık isteğidir. Oysaki mutlak anlamda varlık yalnızca Hakk’a tahsîs edilebilecek bir kavramdır. Mutlak varlık olarak her türlü imadan, isimden, sıfattan ve işaretten azade olan yalnızca O’dur. Bu anlamı İbn Arabî “Varlık Hak’tır” önermesiyle dile getirir. Burada Hakk’ın varlığıyla mahiyetin bir ve aynı oluşuna, dolayısıyla zatî birliğine, her türlü imadan uzak olduğu için ma’kûl ve mekûl hiçbir keyfiyetin O’nu ihata edememesi dolayısıyla tanımlanmasının imkânsız olduğuna, herhangi bir dengi ve zıddının da olamayacağına dikkatlerimizi çeker.

İbn Arabî düşüncesinde mutlak varlığın bu durumu mutlak yokluğu da mümteni’ kıldığı için yaratma sudûr ile ifade edilir. Mutlak Varlık tam ve mükemmelle olması hasebiyle taşıdığı O’ndan yalnızca varlık çıkar. Buna genel varlık tecellîsi denir ve bu durum “Bir’den sadece ‘bir’ çıkar” tahkik kaidesiyle ifade edilir. Varlığından varlık vermesi diğer deyişle genel varlık nisbetinin zuhûru ya da “Bir”in “birlik” sıfatıyla aynı olmasından, birlik sıfatının ayrılması feyz kavramıyla ifade edilir. Şu halde diğer tüm varlıklar varlıkla-

<sup>32</sup> İbn Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, thk. Osman Yahya-İbrahim Medkûr (Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyye, 1407/1987), 11/173-176, 13/287; a. mlf., *Fütûhat-ı Mekkiyye*, 6/63-64, 7/98.

rını O'nun varlığından almış olmakla yalnızca O'na nisbet edilen vücûdî nisbetlerden ibarettir. O'nun varlığının feyezân etmesiyle kendisine ilk nisbet edilebilecek genel varlık nisbeti, birlik sıfatı anlamında ahadiyyet olarak da ifade edilen rahmet nisbetidir. Dolayısıyla Mutlak Varlık, sırf rahmettir ve varlığın hayr olarak ifade edilmesi de ancak rahmete dayanır. Buna göre varlık olan Hak, aynı zamanda rahmettir, mutlak hayırdır; O'ndan ancak rahmet ve hayırlar varlığa gelir.<sup>33</sup> Genel varlık tecellîsi olarak da ifade edilen bu ilk genel rahmet tecellîsi bu hâliyle Vücûd'a ilk nisbet edilecek olan toplayıcı – kuşatıcı nisbettir. Rahmet her şeyin kuşatıcısı üst ilkesi olduğu için diğer varlıkları ortaya çıkaran ve zuhurlarında onlara sirayet etmiş olarak bulunan var edici ilkedir. Rahmet, mevcûdatı hem var edici hem de ayakta tutucu, varlığını devam ettirici sebeptir. Hak'tan ilk taayyün eden nisbet oluşuna binâen de, “şeyler”in hepsine önceliği vardır.<sup>34</sup> Mevcûd olmaları anlamında “şeyler” birer nisbet olarak kabul edilecek olursa, varlıklarını onları önceleyen bu evvel-genel-toplayıcı-ortak rahmet nisbeti vasıtasıyla kazanırlar. Bu 7/156) رَّبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْمًا “Ey Rabbimiz! Senin rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır” (Mü'min 40/7) âyetlerinde ve bir hadis-i kutsi de de “Rahmetim gazabımı aştı/üstün geldi/geçti”<sup>35</sup> buyurarak rahmetinin bütün nisbetleri kuşatıcılığına ve önceliğine işaret etmiştir. Buna göre her şey, rahmet ona sebkât etmeden varlığa gelemeyeceği için âlemde şer gibi gözükken şeyler de, rahmete nisbetle nisbî-izâfîdir. Bir başka ifadeyle bize şer gibi görünen şeyler de varlığa gelmeden önce ancak Hakk'ın ona rahmetiyle tecellî etmesiyle varlığa çıkabilir.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Fenârî, *Aynü'l-a'yân* (Dersaâdet: Rif'at Bey Matbaası, 1325), 263.

<sup>34</sup> Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 24, 44-46.

<sup>35</sup> Buhârî, *Bed'ü'l-halk* 1, *Tevhid* 22, 28, 55; Müslim, *Tevbe* 15.

<sup>36</sup> Bosnevî, *Risâletün fi kavlihî teâla ve lev lâ en yekûne'n-nâsü ümmeten vâhideten* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 2129), 73a-b; a.mlf., *Kitâbu'l-gafri'l-mutlak inde zehâbi âlemi'l-fark*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 2129), 122b, 123b, 127b-130a; a.mlf., *et-Tenzil fi münâza'ati İblîs li-Sehl Abdullah et-Tüsterî ve vukûi'l-münâzara beynehümâ ve raddü'l-cevâbi li-İblîs fi emrin hârrin kayyede Sehl*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 2129), 131b-136a; a.mlf., “*Kitâbu'l-keşfi ani'l-emr fi tefsîri sûrati'l-Haşr*”, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 2129), 155b. Fenârî, bu rahmetin “rahmet-i vücûdiyye” olduğunu, insana varıncaya dek bütün basit

Âdem'deki insanlık hakikati Muhammedî hakikattir ve bu aynıyle de rahmettir. Varlıkla rahmet aynı olduğu için insanın nefsinde varlık düşüncesi bu rahmet ile anlatılır. Hadd-i zâtında insan yani Muhammedî bu hakikat ile âleme rahmet olarak gönderilmiştir. Aslında âlem, başlangıcı itibarıyla da insanın hakikati olan bu rahmetten zuhûr etmiştir demektir.

İnsanın içindeki bu varlık ve rahmet düşüncesi fitrî ve bedîhîdir. İbn Arabî şârihlerinden Abdullah Bosnevî'ye göre bu *قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ* “De ki: «Ey haddi aşarak nefislerine karşı israf etmiş olan kullarım! Allah'ın rahmetinden ümîd kesmeyin. Çünkü Allah, bütün günahları bağışlar. Şüphesiz ki O, çok bağışlayıcıdır, çok merhamet edicidir” (Zümer 39/53) âyetinde dile getirilmektedir. Bu âyette Allah'ın rahmetinden ümidi kesmemek, rahmetin dolayısıyla varlığın sübûtuna bir delildir. Hak burada doğrudan doğruya Allah'ın rahmetini ümîd edin diye müsbet bir emir kipi kullanmamıştır. Böyle olsaydı yani Allah'ın rahmetini ümîd edin deseydi bir lahza bile olsa insan, nefsinde rahmeti ümîd edemeyeceği bir anın varlığının dolayısıyla bir yokluk fikrinin yani rahmetten, uzak oluşun imkânı belirecekti. Bu da nefiste, varlıktan önce bir yokluk fikrinin olabileceği zannını oluşturacak ve insanı, daha da günah işlemeye sevk edecek olan, yokluğu çağrıştıran umutsuzluk/kanût hali kuşatacaktı. Hak, insanın nefsinde belirecek bu yokluk düşüncesini izale etmek için nefy sîgası kullanmış ve yokluğu çağrıştıran ümitsizliği, olumsuzluyla olumsuzlama ile (lâ nefy edatı ile kanûtu) olumluya çevirerek rahmetin yani varlığın yokluktan önce sübût ve istimrârına işaret etmiştir.<sup>37</sup> Böylece, insanın nefsinde oluşabilecek zannî bir yokluk fikrini ortadan kaldırarak Hakk'ın varlığı ve rahmetiyle her şeyi kuşattığını ve yokluğun imkân dâhilinde olmadığını insana talim ederek onu günah olan sû-i zandan kurtarmıştır. Yine kâmil insan, seyr u sülûkle nüzûl kavsini urûc kavsiyle yeniden tamamladığında marifetlerin en büyüğü olarak adlandırılan nefsinin “ayn”ı itibarıyla adem-i mutlaktan zuhûra gelmediğini<sup>38</sup> ve mutlak yok olamayacağını

---

ve mürekkebe varlıkları vücûda getirdiğini belirtmektedir. Bkz. Fenârî, *Aynü'l-a'yân*, 133, 157-158, 262.

<sup>37</sup> Bosnevî, *Kitâbu'l-gafri'l-mutlak*, 120a-123a; a.mlf., *Kurratu Ayni's-şühûd ve mir'âtü arâyisi meâni'l-gaybi ve'l-câd*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 161), 10a.

<sup>38</sup> Bosnevî, *Kitâbu enfâsi'l-vâridât fi şerhi evveli hutbeti'l-Fütûhât*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 2129), 143b-144b.

tahkikan bilecek ve tahakkuken de âyetteki bu işareti zevkan/hâlen yaşayacaktır. Bir diğer bir yandan âyet sanki “Ey nefislerini mahiyetinin/haddinin dışında varlık olmak iddiasıyla tanımlayarak Hakk’a şirk koşmaya sarf eden kullarım. Sizler ancak kulsunuz ve kul olarak sizler Hakk’ın rahmetiyle yokluktan varlığa geldiniz, kendi kendinize yoktan var olmadınız ve yine O’nunlasınız. Ancak (daha öncesinde babanız Âdem’in yaptığı gibi) O’na dönerse-niz Allah sizin varlığınızla iddia ettiğiniz bütün günahları -ki tüm günahların en büyüğü ve kaynağıdır- bağışlayıcıdır” demek istemektedir.

Cüneyt ile doktrinel olarak ortaya çıkmayan ama onun işâreten dile getirdiği kişinin hayatının/varlığının günah olması fikrinin İbn Arabî elinde yeniden yorumlanmasıyla insan, nefsinin mahiyetinin rahmet olduğunu tahakkuk ettirmediği müddetçe bu, böyledir. Zira insan içindeki ebedî varlık ve yaşama isteği, ölümsüzlük ve yok olmamak arzusuyla, başka bir şeyi değil kendi nefsinin Tanrı’ya şirk koşabilir. Bu yüzden vahdet-i vücûd şârihi Abdulganî Nablûsî bir şiirinde “وجودك ذنبٌ لا يقاس به ذنبٌ” “varlığın başka hiçbir günahla kıyaslanmayacak kadar bir günahtır”<sup>39</sup> derken ve Bosnevî’nin ifade ettiği gibi Hak’ta fanî bir âşığın varlığın yalnızca Hakk’ın varlığı olduğu idrakini marifetlerin en büyüğü olarak dile getirmiştir. Buna göre kâmil bir kul yaratmışım” (Meryem 19/9) âyetinde ifade edildiği gibi “kendisine şey bile denmezken ki yokluk hâlinde O’nunla olduğu gibi hükmî yokluk hâlinde çıktığı o hükmî varlığı hâlinde de O’nunla olduğunun şuuruna erdiğinde, bir başka ifadeyle nefsinin rahmet vasıtasıyla Hakk’a nisbetini ve mutlak yokluktan varlığa gelmediğini, aksine bütün varlığının Hakk’ın varlığından olduğunu arif olduğunda, ayakların kaydığı o sınırı geçip “mahza ubûdiyet”e vâsıl olarak hayırların en büyüğüne yani rahmete nâil ve rahmetin aynı olacaktır. İçindeki sürekli dirilik/hayat/yaşam ve varlık arzusunun, Tanrı’nın ve kendisinin fiillerinin mahiyetini ancak bu şekilde idrak edebilecektir.

<sup>39</sup> Abdulganî en-Nablûsî, *Dîvânü'l-hakâik ve mecmû'u'r-rekâ'ik*, Haz. Muhammed b. İsmail Şihabuddin, Bulak, Kahire 1270/1854, 35.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *ez-Zühd*. Şerh. Muhammed Abdüsselam Şahin. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1999.
- Beyhakî. *Şuabu'l-iman*. thk. Abdulaliyy Abdülhamid Hamid. 14 cilt. Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Bosnevî, Abdullah. *Kurratu ayni's-şühûd ve mir'âtü arâyisi meâni'l-gaybi ve'l-cûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Âşir Efendi, 161, 1b-181a..
- Bosnevî, Abdullah. “*Kitâbu 'l-keşfi ani'l-emr fi tefsîri sûrati'l-Haşr*”. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 2129, 152b-158a.
- Bosnevî, Abdullah. *et-Tenzîl fi münâza'ati İblîs li-Sehl Abdullah et-Tüsterî ve vukûi'l-münâzara beynehümâ ve raddü'l-cevâbi li-İblîs fi emrin hârrin kayyede Sehl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 2129, 131b-136a.
- Bosnevî, Abdullah. *Kitâbu enfâsi'l-vâridât fi şerhi evveli hutbeti'l-Fütühât*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 2129, 141b-144b.
- Bosnevî, Abdullah. *Kitâbu'l-gafri'l-mutlak inde zehâbi âlemi'l-fark*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 2129, 118b-131a.
- Bosnevî, Abdullah. *Risâletün fi kavlihî teâla ve lev lâ en yekûne'n-nâsü ümmeten vâhideten*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah Efendi, 2129, 71b-75a.
- Bosnevî, Abdullah. *Tecelliyâtü arâisi'n-nüsûs fi manassâti hikemi'l-Fusûs*. 2 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1290/1873.
- Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1413/1992.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Ruhul-Furkan*, çev. Murat Sülün vd. 23 cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2013.
- Fenârî. *Aynü'l-a'yân*. Dersaâdet: Rıf'at Bey Matbaası, 1325/1907.
- Gazzâlî, *İhyâ (Muhtasar İhyâu Ulûmi'd-Din Tercümesi)*. çev. Mustafa Çağrıcı. 4 cilt. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2020.
- Hâris el-Muhâsibî. *er-Riâye li-hukûkillah*. nşr. Abdülhalim Mahmud. Kahire: Daru'l-Maârif, 1990.
- Hâris el-Muhâsibî. *er-Riâye Nefs Muhasebesinin Temelleri*. çev. Hülya Küçük-Şahin Filiz. İstanbul: İnsan Yayınları 2020.
- Hücvîrî. *Keşfu'l-Mahcûb- Hakikat Bilgisi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1996.
- Hücvîrî. *Keşfu'l-mahcûb*. thk. İ'sâd Abdelhâdî Kandîl. 2 cilt. Beyrut: Dâru'n-nehdati'l-Arabî, 1980.



- İbn Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Osman Yahya - İbrahim Medkûr. 14 cilt. Mısır: el- Hey'etü'l-Mısriyye, 1410/1990.
- İbn Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Osman Yahya - İbrahim Medkûr 14. Cilt. (Mısır: el- Hey'etü'l-Mısriyye, 1408/1988.
- İbn Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Osman Yahya - İbrahim Medkûr (Mısır: el- Hey'etü'l-Mısriyye, 1407/1987.
- İbn Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. Çeviri ve Şerh: Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2008.
- İbn Arabî. *Fütûhat-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Arabî. *Fütûhat-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 18 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015.
- İbn Hanbel, Ahmed. *ez-Zühd*. şerh: Muhammed Abdüsselam Şahin. 1 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- İbn Mübarek, Abdullah. *Kitabü'z-zühd ve'r-rakaik*. thk. Habiburrahman A'zamî. 1 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Tarihsiz, 1/23;
- İsbehanî, Ebu Nuaym. *Hilyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l- asfiyâ*, 10 cilt. Beyrut: Darul'l-ki- tabî'l-Arabî, 1405/1984.
- Kayserî, Davud. *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*. thk. Hasan Zâde Amûlî. 1-2 cilt, 1. bs. Kum: Mü- essestü Bostân Kitâb, (İntişârât-ı Defter-i Teblîgât-ı İslâmî Havza-i İlmiye-i Kum), 1424.
- Konevî, Sadreddin. *el-Fükûk fî Esrâri Müstenidâti Hikemi'l-Fusûs: Fusûsu'l-Hikem'in Sır- ları*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Konevî, Sadreddin. *İlahî Nefhalar*. çev. Ekrem Demirli. 1. bs. İstanbul: Kapı Yayınları, 2015.
- Konevî, Sadreddin. *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî. *er-Risale*. nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: Dâru Cevâmî'i'l-Kelim, 1428.
- Kuşeyrî. *Letâifu'l-işârât*, nşr. İbrahim Besyûnî. 3 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 2000.
- Kuşeyrî. *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyrî Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları 2003.
- Mekkî, Ebû Talib. *Kutu'l-kulub fî muameleti'l-mahub*. thk. Mahmud İbrahim Muham- med Ridvânî. 3 cilt. Kahire: Mektebetü Dâri't-türâs, 2001.

- Münâvî, Muhammed Abdurrauf. *el-Kevâkibü'd-dürriyye*, nşr. M. Edîb el-Câder. 5 cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1999.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. 5 cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Nablûsî, Abdulganî. *Dîvânü'l-hakâik ve mecmû'u'r-rekâ'ik*. neşr. Muhammed b. İsmail Şihabuddin. Kahire: Bulak, 1270/1854.
- Saklan, Bilal. "Ebû Talib el-Mekkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma'*. thk. Abdulhalîm Mahmûd-Taha Abdülbaki Sürûr. Mısır: Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse, 1960.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lüma': İslâm Tasavvufu*. çev. Hasan Kamil Yılmaz. İstanbul: Altınoluk Yayınları, 1996.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-tefsîr*. thk. Seyyid İmran. 2 cilt. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2001.
- Tan, Nedim. *Bir Dinî İdealin İfade Biçimleri Rabia el-Adeviyy'den Kalanlar*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.
- Tek, Abdurrezzak. *Tarihi Süreçte Tasavvuf ve Tarikatlar*. Bursa: Bursa Akademi Yayınları, 2016.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Taha Abdurrauf Se'd -Se'd Hasan Muhammed Ali. (Daru'l-Haram li't-türâs, 2004.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.





**SONÇAĞ YAYINCILIK MATBAACILIK**  
İstanbul Cad. İstanbul Çarşısı No.: 48/48  
İskitler 06070 ANKARA  
T: (312) 341 36 67  
**soncagyayincilik@gmail.com**  
**www.soncagyayincilik.com.tr**

