



**TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNDE MANEVÎ GELİŞİMİ
ENGELLEYEN KİBİR VE HASED**

**2021
YÜKSEK LİSANS TEZİ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ**

Melike GÜL

**Danışman
Prof. Dr. İbrahim İŞİTAN**

**TASAVVUF DÜŞÜNÇESİNDE MANEVÎ GELİŞİMİ ENGELLEYEN KİBİR
VE HASED**

Melike GÜL

**Danışman
Prof. Dr. İbrahim İŞİTAN**

**T.C.
Karabük Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında
Yüksek Lisans Tezi
Olarak Hazırlanmıştır**

**KARABÜK
Haziran 2021**

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	1
TEZ ONAY SAYFASI.....	3
DOĞRULUK BEYANI.....	4
ÖNSÖZ	5
ÖZ	6
ABSTRACT.....	7
ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ	8
ARCHIVE RECORD INFORMATION	9
KISALTMALAR.....	10
ARAŞTIRMANIN KONUSU	11
ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ.....	11
ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ	11
GİRİŞ.....	12
BİRİNCİ BÖLÜM	15
KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	15
1.1. Manevî Gelişim.....	15
1.2. Hased ve Hased Eden Hakkında	19
1.2.1.1. Hased Duygusuna Kur'an Perspektifinden Bakış.....	21
1.2.2.1 Hâbil ve Kâbil Kıssasının Hased Bağlamında Değerlendirilmesi	23
1.2.2.2. Yusuf Kıssasının Hased Bağlamında Değerlendirilmesi.....	26
1.3. Kibir ve Mütekkbir Hakkında	32
1.3.1.1. Kibir Duygusuna Kur'an Perspektifinden Bakış	36
1.3.1.2. İblis'in Secdeye İtirazının Kibir Bağlamında Değerlendirilmesi	38
1.3.1.3. Firavun'un Tanrılık İddiasının Kibir Bağlamında Değerlendirilmesi	41
İKİNCİ BÖLÜM.....	45
TASAVVUF VE PSİKOLOJİ DİSİPLİNLERİNDE	45
KİBİR VE HASED.....	45
2.1. Sufî Gelenekte Kibir ve Hased.....	45
2.1.1.1. Hârîs el- Muhâsibî ve Allah'ın Hakkına Riâyet Etmeme	47

2.1.1.2. Muhâsibî'nin Kibre Yaklaşımı	49
2.1.1.3. Muhâsibî'nin Hasede Yaklaşımı.....	52
2.1.1.4. İmam Gazzâlî ve Kalbin Hastalıkları.....	55
2.1.1.5. Gazzâlî'nin Kibre Yaklaşımı	58
2.1.1.6. Gazzâlî'nin Hasede Yaklaşımı.....	67
2.2. Psikoloji Disiplininde Kibir ve Hased.....	73
2.2.1.1. Kibir	73
2.2.1.2. Hased	74
2.2.1.3. Psikoloji Alanından Bir Hased Tahlili: Hased Güdüleyici Olabilir mi?	76
SONUÇ	80
KAYNAKÇA.....	84
ÖZGEÇMİŞ	91

TEZ ONAY SAYFASI

Melike GÜL tarafından hazırlanan “TASAVVUF DÜŞÜNCESİNDE MANEVİ GELİŞİMİ ENGELLEYEN KİBİR VE HASED” başlıklı bu tezin Yüksek Lisans Tezi olarak uygun olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. İbrahim İŞİTAN

.....

Tez Danışmanı, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Bu çalışma, jürimiz tarafından Oy Birliği ile Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir. 29/06/2021

Ünvanı, Adı SOYADI (Kurumu)

İmzası

Başkan : Prof. Dr. İbrahim İŞİTAN (SÜ)

.....

Üye : Doç. Dr. Hamdi KIZILER (KBÜ)

.....

Üye : Doç. Dr. Ahmet Canan KARAKAŞ (KOÜ)

.....

KBÜ Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulu, bu tez ile, Yüksek Lisans Tezi derecesini onamıştır.

Prof. Dr. Hasan SOLMAZ

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

DOĞRULUK BEYANI

Yüksek lisans tezi olarak sunduğum bu çalışmayı bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı herhangi bir yola tevessül etmeden yazdığımı, araştırmamı yaparken hangi tür alıntıların intihal kusuru sayılacağını bildiğimi, intihal kusuru sayılabilecek herhangi bir bölüme araştırmamda yer vermediğimi, yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden olduğunu ve bu eserlere metin içerisinde uygun şekilde atıf yapıldığını beyan ederim.

Enstitü tarafından belli bir zamana bağlı olmaksızın, tezimle ilgili yaptığım bu beyana aykırı bir durumun saptanması durumunda, ortaya çıkacak ahlâki ve hukuki tüm sonuçlara katlanmayı kabul ederim.

Adı Soyadı: Melike GÜL

İmza :

ÖNSÖZ

Günlük ilişkilerimizde sebep-sonuçlarıyla; kastî ya da gayr-ı kastî, gizli ya da alenî şekilde kimi zaman maruz kaldığımız, kimi zaman da maruz bıraktığımız kibir ve hasedin mahiyetini merak, tez çalışmamızın çıkış noktası olmuştur. Bu çalışmada kibir ve hasedi hissetmenin, davranışa dönüştürmenin manevî gelişim seyrimizi ne yönde etkilediği ve bu etkilerin kontrol altına alınarak tedavisinin imkânına dair cevapların tasavvufî ahlâkta aranmasına gayret edilmiştir.

Bu merak ve gayretimizin, tasavvufun hedeflediği yüksek ahlâk ve erdemlerin, modern çağ insanı için erişilemez bir yerde olduğu algısının yerini, engellerin ortadan kaldırılması halinde yüksek ahlâk ve erdemlere ulaşılabilceği inancına bırakmasını ümit ediyoruz. İnsan, tabiatında var olan yahut sonradan oluşum nüveleri taşıyan olumlu-olumsuz potansiyellerini tanıma, anlama akabinde olumlu olanları kavîleştirme, olumsuz olanları köreltme gayretiyle manevî gelişiminde yol kat edecektir.

Merak, hayret ve arama kabiliyetini insana bahşeden Allah'a şükür, aradığım cevapların peşinden koşarken benden desteğini esirgemeyen tez danışmanım Prof. Dr. İbrahim İŞİTAN'a, bu süreçte hayatımı kolaylaştıran eşime ve aileme teşekkür ederim.

ÖZ

Kibir ve hased, İslam ahlâkı ve tasavvufun yanı sıra psikolojinin de ilgilendiği konulardandır. İlahiyat disiplininde yapılan çalışmalara bakıldığında, kibir ve hased tezlerde ekseriyetle kavramsal olarak ele alınmış ya da ahlâk konulu çalışmalarda alt başlık şeklinde değerlendirilmiştir. Bu çalışmada ise kibir ve hasedin, duygu ve davranış boyutu incelenerek sûfî bakış açısıyla tasavvufî ahlâktaki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın birinci bölümünde manevî gelişim, kibir ve hasedin kavramsal çerçeveleri belirlenmiş; Kur'an'dan sonuçları itibariyle çarpıcı özelliğe sahip kıssalara yer verilmiştir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise Muhâsibî (ö.243/857) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) özelinde sûfî gelenekte ve genel hatlarıyla psikolojide kibir ve hasedin nasıl değerlendirildiği incelenmiştir. Böylelikle sûfî ahlâkta kibir ve hasedin kalbî/nefsî hastalık olarak nitelendirilmesinin manevî gelişimle ilişkisi ortaya konmuştur. Bu bölümde tezin konusu olan bu iki duygunun sebepleri, sonuçları, hangi zaman ve zeminde kimler arasında oluşabileceği ve tasavvufî ahlâkta tedavisi için önerilen reçeteler yorumlanarak aktarılmıştır. Psikoloji biliminin kibir ve hased yaklaşımları dikkate alınarak iki disiplin arasında mukayeseler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kibir, Hased, Muhâsibî, Manevî Gelişim, Gazzâlî.

ABSTRACT

Arrogance and envy are among the subjects that psychology deals with as well as Islamic morality and mysticism. When we look at the studies in the discipline of theology, arrogance and envy are mostly dealt with conceptually in theses or evaluated as sub-titles in studies on morality. In this study, the place of arrogance and envy in Sufi morality was tried to be determined from a Sufi point of view by examining the dimensions of emotion and behavior.

In the first part of our study, the conceptual frameworks of spiritual development, arrogance and envy were determined. There are stories from the Qur'an which have striking features in terms of their results.

In the second part of our study, how arrogance and envy are evaluated in the Sufi tradition and psychology in general terms, in particular Muhasibi (d.243/857) and Ghazali (d.505/1111) were examined. Thus, the relationship between the characterization of arrogance and envy as heart/soul disease in Sufi ethics and spiritual development has been revealed. In this section, the causes and consequences of these two feelings, which are the subject of the thesis, between whom and when they can occur, and the prescriptions recommended for their treatment in Sufi morality are explained by interpreting. Comparisons were made between the two disciplines, taking into account the arrogance and envy approaches of psychology.

Keywords: Arrogance, Envy, Muhasibi, Spiritual Development, Ghazali.

ARŞİV KAYIT BİLGİLERİ

Tezin Adı	Tasavvuf Düşüncesinde Manevî Gelişimi Engelleyen Kibir ve Hased
Tezin Yazarı	Melike GÜL
Tezin Danışmanı	Prof. Dr. İbrahim İŞİTAN
Tezin Derecesi	Yüksek Lisans
Tezin Tarihi	29.06.2021
Tezin Alanı	Tasavvuf
Tezin Yeri	KBÜ/LEE
Tezin Sayfa Sayısı	91
Anahtar Kelimeler	Kibir, Hased, Manevî Gelişim, Muhâsibî, Gazzâlî.

ARCHIVE RECORD INFORMATION

Name of the Thesis	Arrogance and Envy that Prevent Spiritual Development in Sufi Thought.
Author of the Thesis	Melike GÜL
Advisor of the Thesis	Prof. Dr. İbrahim İŞİTAN
Status of the Thesis	Postgraduate
Date of the Thesis	29.06.2021
Field of the Thesis	Sufism
Place of the Thesis	KBU/LEE
Total Page Number	91
Keywords	Arrogance, Envy, Muhasibi, Spiritual Development, Ghazali.

KISALTMALAR

a.g.e. : Adı geçen eser

b.y.y : BasımYeri Yok

ev : Çeviren

DİA : Türkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi.

ed : Editör

haz. : Hazırlayan

. : Ölüm

thk. : Tahkik Eden

trc. : Tercüme eden

s. : Sayfa numarası

sy. : Sayı

Yay. : Yayınevi

y.e.y. : Yayınevi yok.

ARAŞTIRMANIN KONUSU

İnsanın manevî gelişiminde olumsuz etkiye sahip hased ve kibir sorununun, tasavvuf düşüncesindeki yeri, nedenleri, sonuçları, bireyin davranışlarına olan etkisinin tespit edilmesi ve tedavisi tez çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır.

ARAŞTIRMANIN AMACI VE ÖNEMİ

Kibir ve hasedin neden manevî gelişimi engelleyen duygu ve davranışlar olduğunu; sebep, sonuç, çeşit ve tedavisini değerlendirerek istifadeye sunmak araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Diğer yandan konusu insan ruhu ve davranışları olan alanı, klasik/modern psikoloji yaklaşımları ile sınırlandırarak diğer sosyal disiplinleri söz hakkından mahrum bırakmak; insanı çok yönlü ele almanın önünde ciddi bir engel olarak durmaktadır. Çalışmamız bu noktada insan kalbinin manevî hastalıklarından hased ve kibri, günümüzde sıkıştırıldığı dar alanlardan çıkarıp sūfi gelenekten ilham alarak anlama ve çözüm üretme konusunda önem arz etmektedir.

ARAŞTIRMANIN YÖNTEMİ

Tez konusu olarak belirlediğimiz; manevî gelişimde hased ve kibir engelleyicilerinin kavramsal çerçevesi lügatler, ıstılâhi sözlükler, İslam ansiklopedisi taranarak Kur'an'dan kıssalarla örneklendirilmiştir. Kibir ve hasedle doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili yazılmış tez ve makalelerden yararlanılmıştır. Konunun anlam ve öneminin anlaşılması amaçlanan bölümün ardından klasik tasavvuf kaynaklarından faydalanılarak kibir ve hasedin zemmedilmesindeki sebep, sonuç, belirti ve tedavi yöntemleri incelenmiştir. Bu incelemelerde asıl kaynak olarak er-Riâyeli-Hukûki'llah ve İhyâu Ulûmi'd-din eserleri kullanılmıştır. Psikoloji alanında tez konusuyla ilgili makale ve kitaplardan yararlanılarak kavramlara yaklaşımları değerlendirilmiştir.

GİRİŞ

Allah'ın var ettiği mümkünler dairesinde, imkânlarla kuşatılmış insan benliğinden, davranışa dökülebilecek ihtimallerin fazlalığı, onu anlama noktasında etraflıca bakmayı zorunlu hâle getirmektedir. Yani insanı hikâyesiyle, bütünü içerisinde ve yalnızca tek bir kuram ya da disiplini mutlak kabul etmeden ele almak gerekmektedir. Bireysel ve sosyal yaşantısıyla beraber insanın dinî bağlılığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü dinî bağlılıklar, insan davranışını etkileyen ciddi bir dinamiktir. Psikoloji, kısa zamana kadar bunu dikkate almayarak bireyin problemlerine çözüm sunma gayretinde bulunmuş fakat yapılan çalışmalardan görüldüğü üzere eksik kalmıştır. Neticede psikoloji, literatüre yeni kavramlar, yaklaşımlar (Ben Ötesi Psikoloji, Din Psikolojisi, Tasavvuf Psikolojisi, Manevî Danışmanlık ve Rehberlik...) eklemiş yahut eklenenleri kabule mecbur olmuştur. İnsan davranışları üzerinde bu kadar etkili, onun iç dünyasını dahi ahlâkileştirmeye çalışan manevî bağlılıkların görmezden gelinmesi, bireyin karşılaştığı meseleye çözüm üretirken göz önünde bulundurulmaması, insan hakkında eksik bilgi dolayısıyla da tedavide yetersiz sonuçlar verecektir.

İnsanın anlam arayışının ve manevî eksiklik hissini, maddî kazançlara dönüştürüldüğüne sıkça şahit olunan bu dönemde; insanların kendi problemlerini görünce tanıyacak şuur ve ortadan kaldırmalarına yardımcı olacak donanım kazandırma amacı, tasavvuf gibi konusu insan ve davranışlarını içine alan diğer disiplinlerin de amacı olmalıdır. Bu sebeple ortak hareket etme noktasında tasavvufun insana dair tecrübeleri ve çözüm konusundaki olumlu katkısının göz ardı edilmesi bir fayda sağlamayacaktır.

Bu çalışma ile sûfilerin kibir ve hasede yaklaşımındaki derin tahlillerinin, ayrıntılı gözlemlerinin, insanın anlam arayışını besleyecek çözümlerinin görünmesine katkıda bulunma amaçlanmıştır.

Değer ve erdemlere dayalı bu tahlil, gözlem ve çözümlerin dinî ya da manevî oluşunun yanı sıra psikolojik yönlerinin de bulunduğu gerçeğine göz yumulmamalıdır. Diğer yandan ortak paydada buluşma adına sûfi uygulamaların; manevî gelişim metotlarının sekülerizm ambalajına sarılması tehlikesine de dikkat etmek gerekmektedir. Bu vecih ile çalışmamızda kibir ve hased hastalıkları tasavvufî açıdan değerlendirilmiştir.

Kibir ve hased, insanlık tarihinde işlenen ilk cinayetten günümüze dek insan ilişkilerinde yaşanan problemlerin nedenlerinden olmuştur. Tasavvufta nefsin ayıpları, kalbin hastalıkları gibi muhtelif başlıklara konu olsalar da kötü/olumsuz bir anlam taşıdıkları, manevî gelişimi engelledikleri ve neticede de tedavi edilmeleri gerektiği ortadadır. Tedavi edilme ihtiyacı ise kişinin bu duyguları his düzeyinde bıraktığında kendisine, davranış düzeyine taşıdığına ise muhatabına kesin bir zararın dokunacak olmasıdır. Bu iki duygunun fitratında bulunduğu gerçeğinin hatırlatılması ise insana suçluluk duygusu hissettirmek için değil, kendini tanıyarak sorumluluk yüklenmesi adına yapılmaktadır.

İnsan yapmaktan menedildiği, yaptığına zemmedildiği davranışları, sebeplerini ve nelere yol açacağını bilmeden davranışın kötülüğünü kavrayamayacaktır. Kötü davranışta bulunmaktan kaçınmayıp sonrasında o davranıştan dönmek istediğinde ise Muhâsibî'nin "...*bu duyguyu tanır, yapmamaya azmeder ve gelecekte de bu tür şeylere karşı uyanık olur.*"¹ sözüyle karşılaşacak, en azından duyguyu tanıdığı ve gelecekte uyanık olma kazanımı elde ettiği fikriyle umutsuzluğa düşmeyecektir.

İnsan, nefsin kötü yönlerinin açığa çıktığı ve çirkin davranışların sergilendiği birinci mertebe/nefs-i emmâreden kendini hesaba çekip hata yaptığını kabul ettiği takdirde ikinci mertebe/nefs-i levvâmeye geçecektir. Sûfi gelenekte nefse dair kınamalarda, kastedilenin nefs-i emmâre olduğunu da belirtmek gerekmektedir. İkinci mertebede kişinin kendini hesaba çekmesi benlik algısını gerçekçi hâle getirecektir. Hemen akabinde kişide oluşan farkındalık geçmişi sorgulamanın, pişmanlığın ve gelgitlerin yaşanmasıyla süreç devam edecektir. Nefs-i levvâme, manevî arınma ve manevî gelişim için farkındalığın oluştuğu, kirlerinden arınma kararının alındığı, dönüşüm motivasyonunun sağlandığı ikinci mertebe olması sebebiyle önem arz etmektedir. Aynı zamanda bu mertebede insan, kimliğine ve niçin yaratıldığına dair sorularını soracak ve cevaplarını bulacaktır. Bu noktada çalışmamız nefs-i levvâme aşamasındaki manevî gelişim yolcusuna nefsinin ayıplarından kibir ve hasedi, duygu ve davranış boyutuyla tanınmasını, hangi nedenlerle kimlere karşı hissedebileceğini, onlardan nasıl arınabileceğini, arınmasının sağlanmasını da nasıl yapacağını izah ederek engeli aşmasında ona yardımcı olmayı hedeflemektedir. Nitekim kişinin manevî gelişim

¹ Hâris el-Muhasibî, *er-Riâye/ Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz- Hülya Küçük, (İstanbul, İnsan Yay., 1998), 565.

yoluna girmesi, Muhâsibî'nin savunduğu gibi bir farkındalıkla başlayacak, hayatını gözden geçirerek Allah'ın rızasına uygun düzelme ve düzenlemeler gerçekleştirmesiyle sürecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Manevî Gelişim

Mutlak güç sahibi Allah, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan, güzeli çirkinden ayırt etme yetisi verdiği insanı², kendisine verilen yeti ve gücü kullanırken kötüye yönelmesin diye³, tasarrufu dahilinde münâsebet kuracağı her şeyi, emanet kapsamında saymıştır. Bu emanet bilinciyle insanın halifeliğini de takva şartına bağlamıştır.⁴

İnsanın varlık dairesinde sorumluluk sahibi olması; kalbinde taşıdığı duygu ve düşüncelerle, pratikte sergilediği davranışlarla onu değerli kılmaktadır. Bu sebeple insandan, davranış gibi somut eylemlerinin yanı sıra, davranışına yön veren duygu ve düşüncelerinde de ilahî kurallara uygun davranması beklenmektedir. Kibir, kin, öfke ve hased gibi kötülük doğurması muhtemel olumsuz duygu durumlarından sakınmaya dair ilahî telkin ve emirlerin varlığı bu fikrimizi destekler mahiyettedir.

Beden, kalp⁵, ruh ve bunlarla ilişkili her şey birbirine bağlantılı bir bütüne yani insana tekabül etmektedir.⁶ İnsana ruhundan üfleyen Allah⁷, Âdem'e isimleri öğreterek aynı zamanda ona değer biçme yetkinliği de vermiştir.⁸ İnsanın değerli oluşuna dair yürüttüğümüz mantık ve getirdiğimiz Kur'anî delillerden hareketle, bu değeri koruma ve kemâle ulaşmaya dair verilen emek, gidilen ya da durulan yol, manevî gelişim insicamında değerlendirilmelidir.

İslâm ahlâk ve mânevîyatı üzerine sûfîlerin, ademoğlunun manevî seyrine dikey ivme kazandırma maksadı⁹, insan psikolojisi, insan karakterinin zahirî ve bâtinî¹⁰ hasletleri üzerinde durmayı beraberinde getirmiştir. “*Sen kendini küçük bir varlık*

² el-Şems 91/8., el-Enfal 8/28.

³ el-Mülk 67/2.

⁴Şaban Ali Düzgün, “Özgürlüğü ve Değerlere Kaynaklığı Bağlamında İnsan Tasavvurumuz”, *İnsanı Yeninden Düşünmek/Modern Düşünce'de Temel Yaklaşımlar*, ed. Lütfi Sunar-Latif Karagöz (Ankara: İlem Yay., 2019), 266.

⁵ Kalp kavramı, Kur'an'da göz ve kulakla beraber idrak mekanlarından biri olarak sayılır. bkz. el-Ahkâf 46/26., İsrâ 17/36.

⁶ el-Tin 92/3.

⁷ el-Secde 32/9.

⁸ Düzgün, *İnsanı Yeninden Düşünmek Modern Düşünce'de Temel Yaklaşımlar*, 272.

⁹ Tasavvufta yer alan tezkiyetü'n nefis ve tehzibu'l ahlâk; nefsin temizlenmesi, yani ahlâkın güzelleşip olgunlaşması kavramları, sûfîlerin gayesini bildiren iki temel kavramdır. bkz. Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, (İstanbul: Ataç Yayınları, 2013), 24

¹⁰ Osman Türer, “Tasavvufî Düşünce'de İnsan”, *Tasavvuf Dergisi*, (Ocak 2001), 9.

*bilirsin de sende büyük bir âlem gizlidir.”*¹¹ diyen Hz. Ali ve tariflerinde âlem-i suğra¹² ifâdesini kullanan mutasavvıflar insanın yaratılmışlar içindeki kıymetine ve barındırdığı mümkün durumlara işaret etmektedirler.

İnsanın kendini gerçekleştirme adına verdiği uğraşı tasavvufun tanımına dahil edenler¹³, ferdin kemâle ulaşabilmesini, kendini gerçekleştirebilmesine bağlamışlardır. Sûfilerin bu düşüncesi, insanın maddeye dayalı ihtiyaçlarının gerekli fakat özsel olmadığı şuuruyla erdemli yaşamasına; beşerden insana yol almasına bağlı olduğunu söyleyen Sokrates’le¹⁴ ortak noktada buluşmaktadırlar.

Çağımızda insan tutum ve davranışlarını; zihnî süreçleri çerçevesinde değerlendiren Psikoloji bilimi ise 1600’lü yıllarda yani ilk döneminde, metafiziğin bir dalıyken ruh kavramıyla yakından ilgilenmiştir. Fakat bilimsel olma isteğiyle beraber ruhu önceleyen görüş açısını kaybederek insana nesnel yaklaşıma başlamıştır.¹⁵ Yetersizliği de tam bu aşamada nesnel bilim olma saplantısından ortaya çıkmıştır.¹⁶ Böylelikle psikoloji, insan davranışına yön ve şekil veren ilkeleri incelemek yerine, davranışın tanımı üzerinde durarak; kalbin derin müşküllerine/meselelerine çare olamamıştır.¹⁷ Psikiyatir Kemal Sayar’ın ifâdesiyle: “*İnsanın anlam arayışına kapılarını kapatan ruhsal doktrinler, tedavi etmeye çalıştıkları hastalık ve çatışmaları çoğaltmaktan öte iş görmeyen ‘konformist psikolojiler’e dönüşüyorlar.*”¹⁸ Sayar’a göre çözüm üretme ve hayırlı/faydalı bir açılım getirmeleri ancak birey merkezci, madde yönelimci tavırlarından arınmaları ile mümkün olacaktır.

Psikolojinin insan davranışını esas kabul eden parçacı yaklaşımı ile sûfi geleneğin nefs-ruh-kalp ve amel(davranış) ilişkisini gözettiği bütüncül yaklaşımı arasındaki fark; iki disiplinin ortak noktaları insan olmasına karşın en temelde

¹¹Muhiddin-i Arâbî, *Lübbü’l-Lübb ve Sırru’s-Sırr*, trc. İsmail Hakkı Bursevî, (İstanbul: Bahar Yayınları, 2000),13.

¹² Âlem-i suğra, küçük âlem demektir. Şeyh Galip’in Terci-i Bendin’de yer alan meşhur sekizinci beyitinde geçen zübde-i âlem tanımı da mana itibâriyle yüklenilen sorumluluk ve değeri ifâde etmektedir.

¹³ Annemarie Schimmel, *Tasavvufun Boyutları*, çev. Erol Güngör, (İstanbul: Adam Yayıncılık, 1982), 168.

¹⁴ Kasım Küçükalp, “Yeni Hümanizm ve İnsan Kavramının Küçülmesi”, *İnsanı Yeninden Düşünmek/Modern Düşüncede Temel Yaklaşımlar*, 288.

¹⁵ Lynn Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003),15.

¹⁶ A.Reza Arasteh- Enis E. Sheikh, “Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol”, *Sufi Psikolojisi*, ed.Kemal Sayar, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 56.

¹⁷ Wilcox, *Sufizm ve Psikoloji*, 11.

¹⁸ *Sufi Psikolojisi*, 13.

ayrıştıkları noktayı göstermektedir. Dolayısıyla konusu insan olan hangi disiplini referans kabul edersek edelim, o disiplinin insanı tanıdığı ve tanımladığı zâviye, problem çözme konusunda câmi olup olmadığını gösterir diyebiliriz.

İslam düşüncesinin tamamında insanın konumlandırıldığı yerin mutedil aynı zamanda fitratı koruma şart-ı evveliyle izzetli ve değerli bir yer olduğunu belirtmek gerekir. İbn Sinâ (ö.428/1037), insanda bulunan iki cihetinden birinin bedene çevrilmesini; behemahal doğası ve onun ilkelerine benzemesini kuvve-i âmîle, diğerinin yüce âleme çevrilerek kuvvetini oradan almasına ise kuvve-i âlime demiştir. İbn Sinâ psikolojisinin metafiziğe bakan bu tarafı¹⁹ iddiamıza örnek teşkil etmektedir.

Sûfî gelenek, insanın davranışlarını iç ve dış dünyasını hesaba katarak incelemekte aynı zamanda ruhî gelişimi üzerinde durmaktadır.²⁰ Bu bağlamda insan tutum ve davranışlarının belirleyicisi, ruhî ve bedenî motivasyonlarının etkileşimidir. Etki gücüne göre arzular ve istekler insan kalbini işgal ederek davranışa dönüşecektir.²¹

Ruhtan ve kalpten izler taşıyan davranışın ahlâkiliği kadar ruhun ve kalbin de ahlâklanması amacı sûfî gelenekte; manevî gelişimin ancak nefsin mertebelerinde bir makamdan diğer makama geçmek suretiyle tamamlanacağı fikrini oluşturmuştur. Her makam, kişiliğin manevî gelişim ve ilerlemesinde kemâl seviyeye ulaşmasına katkıda bulunmaktadır. İnsan davranışını şekillendiren kalp ve ruh üzerinde olumsuz etkiye sahip nefsin kötü yönlendirmelerinden arındırılması yine selim kalp ve selim akıl ile mümkündür.

Gündelik akışta dünya hayatının sonlu olduğunu unutan insan, istek, arzu, hevâ ve heveslerinin peşinden koşarken, kalbi ve nefsi dâhili/hârici sebeplerden kirlenebilmektedir. Sûfilere göre nefis, içinde iki zıttı barındıran; karanlık ve dumanlı aynı zamanda nurânî ve güzel bir karakterdedir. Nefsin takva ve fücuru barındırması onun gelişim ve dönüşüme elverişli olduğunu göstermektedir.²² Tasavvuf psikolojisinde kötülüğe meylettirmesiyle yerilen benlik ve nefis; pişenin azılı düşmanırken, kâmil vasfını kazanmanın vâsıtası olabilecek özelliktedir. Bu, insanın içinde bulunan negatif

¹⁹ Ömer Özden, İbn Sina, Descartes: Metafizik Bir Karşılaştırma, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996), s.s.y.

²⁰ Hayrânî Altıntaş, "Tasavvuf", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24/1 (1981), 413.

²¹ İbrahim Işıtan, *Sûfî Davranış/Sûfî Perspektife Göre Mânevî Davranış Gelişimi*, (İstanbul: Divan Kitap, 2020), 16.

²² İbrahim Işıtan, *Sûfî Psikolojisi/ Sülemi'ye Göre Benlik Dönüşümü*, (Ankara: Divan Kitap, 2014), 69.

güçlerin toplandığı mertebedir. İyi olmaya ve nefsin hevâsına uymanın açtığı yaraları iyileştirmeye niyet etme idrakinden bir önceki merteye yani nefis-i emmâredir.

Kişi irâde göstererek, iyi davranışlar sergileyip samimi şekilde Allah'a yakarırsa; iyiliği ziyadeleşecektir. Arzularını denetleyerek onlardan yüz çevirmesiyle nefsinde iyiliği artar ki nefis kendini kınadığında Allah'a daha yakın olma yolunda sağlam bir adım atacaktır. Nefs, kirinden amellerin ışığı ve nuruyla temizlenecek, Allah'ın yardımıyla da nefsi terbiye etmedeki dürüstlüğüne ve ihlâsına göre nefsin temizlenmesi artacaktır.²³

Ferdin benliğinde cevher olarak bulunan ne ise onunla neden mücâdele etmesi ya da hangisini neden besleyip kavileştirmesi gerektiğini anlaması, manevî gelişimin başlangıcı adına bir zorunluluktur. Sûfî gelenekte kalp, ruh, nefis ve ameli derinlemesine tefekkür bu zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Kulun nefsin tanıma ve sonucunda; kötülük, ayıp, abes vb. barındırdığı kabulüyle manevî gelişim süreci başlayacaktır. Sûfilerce ferdin kendini tanımayla başladığı sürecin, kendini bilme ve Rabb'ini bilme şeklinde devam etmesi ümit edilmektedir.²⁴ Sürece dair "devam etme" ifâdesini kullanmamıza dikkat çekmekte fayda olduğu kanaatindeyiz. Ölüm vâkî oluncaya dek nefis kemâlât mertebesine ulaşsa dahi mücâhedeyi²⁵ bıraktığı an aşip da ardında bıraktığı mertebelere dönme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Allah tarafından bildirildiği üzere insanın nefsiyle imtihanı ancak ölümle nihâyete erecektir.

Modern psikolojiye bakıldığında ise nefsin yön ve eğilimlerinin evrensel düzey ya da düzende anlamlı bir yere oturtma ilkesine sahip olamadığından çıkmaza düştüğü görülmektedir.²⁶ Sûfilere göre nefsin mertebelerini aşarak yaşanılan dönüşümün manevî gelişimi ifâde ettiğini söyleyebiliriz.

²³ Hakîm Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Hayy Kitap, 2017), 86.

²⁴ Kişinin kendisini bilmesinin Tasavvuftaki karşılığı, mârifet-i nefstir. İnsanın nefsinin yani benliğini tanıyarak güzel huylarının kaynağını Allah olduğu bilgisine ulaşması ve bu bilginin onu allahı tanımaya götürmesidir. bkz.: Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975), 3/399.

²⁵ Mücâhede nefsin kötü istek ve arzularıyla mücadele/savaşmayı ifâde eden bir kavramdır. Tasavvufta, nefsin ve tenin isteklerini asgari düzeye indirmek ve kesmek gibi ona zor şeyleri yaptırmak anlamına gelen "riyâzat" kavramıyla beraber kullanılmaktadır. Az yiyip içme gibi eylemlerle nefsi inceltme gayretidir. Bununla beraber Hz. Muhammed'in mücâhede için "cihâd-ı ekber" demesinden; nefisle cihadın düşmanla cihattan daha zor olduğu anlaşılmaktadır. bkz. H. Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 191.

²⁶ Kemal Sayar, "Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?", *Sufî Psikolojisi*, 19.

1.2. Hased ve Hased Eden Hakkında

Hased, farklı cihetlerden birçok tarifi yapılan ve çoğunlukla günlük dilde kıskançlık ile karıştırılarak birbirinin yerine kullanılan bir kavramdır.²⁷ Genel hatları ile bireyin başkasının sahip olduğu maddi yahut manevî imkanları kıskanarak, o imkânların kendisine geçmesini; sahibinin mahrum kalmasını istemesi anlamında bir terim²⁸ olan hased kavramının, kadim gelenekte ciddi bir mesele kabul edilerek, özellikle İslam ahlâkçıları, müfessirler ve sûfiler tarafından ayrıntılı tanımları yapılmıştır. Sûfilerin kibir ve hased tanımlarına ikinci bölümde yer verilmiştir.

Bunun yanı sıra kelimenin kullanımının; İbn Manzur'un (ö.711/1311) *Lisanu'l-Arab* isimli eserinin "hasede" kısmında verdiği örnekten, İslâmiyet'le başlamadığı cahiliye döneminde de kullanıldığı anlaşılmaktadır.²⁹

Âlimlerin, hasedi anlaşılması ve çözülmesi gereken ciddi bir problem/hastalık olarak görmelerinin sebebi; muhakkak hasedin insan fiilleri üzerinde belirleyici olumsuz etkiye ve kalbin niteliğine dair işaretler verici güce sahip olmasıdır.

Hased duygusunun insana tahakkümünün sınırları; bireyin psikolojisini, ahlâkını, sosyal ilişkilerini de kapsamaktadır. Bu etki, güç ve kapsam göz önünde bulundurulduğunda yapılan her bir tanımla hased; yaklaşım açısına göre düşünce, temenni ya da fiil olarak kabul edilmiştir.

Hasedi üzüntü ve mutsuzluk sebebi sayan Kindî (ö. 252/866), onun ruhu kirleten bir kusur ve şerlerin en fenâsı olduğunu savunmuştur. Çünkü ona göre bireyin bir başkasının zarar görmesini istemesi, içinde kötülük sevgisi barındırdığına işaret etmektedir. Kötülüğü sevmek ise kötü insanın özelliğidir ve dostlarının zarar uğramasına sevinen, insanların en kötüsüdür.³⁰ Görüldüğü üzere Kindî, bir ahlâk felsefecisi olarak hasedi; ruhta kusur ve başkasının zarar görmesini temenni şeklinde kabul edip bunları kötülük olarak nitelendirmiştir.

²⁷ Aaron Ben-Ze'ev, "Jealousy and Romantic Love", *Andbook of Jealousy: Theory, Research, and Multidisciplinary Approaches*, ed. S.L Hart, M.Legerstee, (b.y.y.: Wiley-Blacwell, 2010), 40.

²⁸ İsmail b. Hammad el- Cevheri, "Hasede", es-Sihah Tacu'l Luğa ve Sihahu'l Arabiyye, (b.y.y. 1984), 2/485.

²⁹ İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî), 1/4.

³⁰ Mustafa Çağrıncı, "Haset", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yay., 2001) 16/378.

Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 313/925), *Tıbb-ı Rûhânî* eserine baktığımızda; anormal durumlardan biri olarak gördüğü hasedi, cimrilik ve tamahın nefste birleşmesiyle zuhur eden şey şeklinde tanımladığını görmekteyiz. Müellif, insanların zarar görmesinden memnuniyet duyanların ardına sığınacağı gerekçeleri göz önünde bulundurarak; hased ettikleri ferdin kendilerine zarar vermemeleri, haklarına saldırıda bulunmamaları bir kenara, bir kimsenin faydasına olanı istemeyeni kötü insan diye isimlendirdiklerini söylemiştir.³¹

Bir hekim ve filozof Râzî'ye göre hased, hakikî anlamda nefse derin ve şiddetli elem veren nefsî bir hastalıktır. Hastalığın tedavisine giden yol onu incelemekten geçmektedir. Bunun sebebi ise hasetçi nefsinde olan bu hastalığı incelediğinde; kötülüğe dair başka birçok belirtiyi şahsında görecektir.³²

Eğer kişi, kendisine zararı olması bir kenara faydası olan kimsenin iyi bir şeye kavuşmasına üzülyorsa o, aşırı derecede hasetçi olarak adlandırılır. Müellifin dikkat çektiği hususlardan bir diğeri, insanın kendisini çok sevmesi ve istediği her neyse o şeyi başka kimselerden çok kendisine lâayık görmesi hasedin sebebidir.³³

Kişinin kardeşinde mevcut nimetin ondan çıkararak kendisine geçmesini talep etme durumunu, hased olarak isimlendiren Ahmed el-Ezherî (ö. 370/980), nimetin benzerinin kendisinde de mevcut olmasını isteme durumunu ise gıpta olarak adlandırmıştır.³⁴ Gıpta, imrenme ve hased arasındaki nüans farklarına çalışmamızın devamında değinilecektir.

Kahir ekseriyetle hased tanımı nimetin elden gitmesi manasında yapılırken, Ebû Hilâl el-Askerî (ö.400/1009); insanın, bir diğerrinin kendisinden aşağıda olmasını temenni etmesi şeklinde tanımlamıştır.³⁵ Askerî bu görüşü ile Râzî'nin 'insanın bir nimeti başka kimselerden ziyâde kendisine lâayık görme' düşüncesine yaklaşmaktadır.

³¹ Ebû Bekir Râzî, *Ruh Sağlığı/ et-Tıbu'r-rûhânî*, çev. Hüseyin Kahraman, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 88.

³² Râzî, *Ruh Sağlığı*, 88.

³³ Râzî, *Ruh Sağlığı*, 90.

³⁴ Ebû Mansur Ezherî, *Tehzîbu'l-Lüğâ*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, (Kahire: Dar'ü'l-Kavmiyyeti'l Arabiyye, 1964), 4/280.

³⁵ Ebû Hilâl el Askerî, *el-Furûq fi'l-Luğâ (Arap Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü)*, çev. Veysel Akdoğan, (İstanbul: İşaret Yay., 2013), 174.

Râgıp el-İsfehânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ise “*Hak edenin elindeki nimetin elinden alınmasını arzu etmektir. Bazen bu istekle beraber, onun elinden alınması için çalışmak da bulunur.*”³⁶ diyerek temenniye, bu temenninin gerçekleşebilmesi için gösterilen çabayı yani davranış boyutunu da hased tanımına dahil etmiştir.

Râzî'nin hasetçi hakkında “*Hasedi tanımlarken öyle hata ederler ki, başarıları kendilerine zarar ve sıkıntı veren insanların iyi şeyler elde etmelerini istemeyen, bunu hoş karşılamayan insanları da hasetçi diye isimlendirirler. Halbuki bu konumdaki kişilerden hiçbirinin hasetçi diye isimlendirilmesi uygun değildir.*”³⁷ söylemi hasedin hak edildiğini düşünenlere itiraz niteliğindedir. Râzî, “hak eden” ifâdesinin aksine; bir kimsenin, kendisine herhangi bir zararı olmamasına rağmen onun iyilik elde etmesine üzülen kimseye “hasetçi” deneceğini savunmaktadır. Cürcânî (ö. 816/1413) ise *Kitâbu't Tarîfât* isimli eserinde bireyin hased ettiği kimsenin elindeki nimetin kendisine geçmesini istemesi³⁸ şeklinde bir hased tanımı yapmıştır.

Ahlâk nazariyeleri ile de bilinen Mâverdî (ö.450/1058) ise hasedi izah ederken kıskançlık kelimesini kullanmıştır. Başkasının sahip olduğu imkânı çekememe şeklinde kötü bir ahlâk, beden sağlığına zarar verecek şiddette dinî bir ifsâd olduğundan bahsetmiştir.³⁹ Müellife göre, hasetçinin çekememe durumu; faziletli insanlardaki nimete karşı şiddetli üzüntüye kapılma hâliyle beraber hasedin hakikatinde mevcuttur.⁴⁰

Mevcut tariflere bakıldığında hasedin eylem boyutunu, onun bir sonucu saymak daha isabetli olacaktır. “Hased ettiği zaman, hasetçinin şerrinden”⁴¹ şeklinde Allah'a sığınma talebinin insana çözüm ve usûl olarak gösterilmesine dikkatlice bakıldığında; niyetten ziyâde kötülük şeklinde kendini göstermesi durumunda, hased edilen için bir tehlike arz ettiği anlaşılmaktadır.

1.2.1.1. Hased Duygusuna Kur'an Perspektifinden Bakış

Hased, Kur'an'ı Kerîm'de hem kelime hem de vaka olarak yer almaktadır. İblis'in secdesine engel olan, Hâbil'i Kâbil'e katlettiren, Hz. Yusuf'u kardeşleri tarafından kuyuya attıran, bu tehlikeyi duyguyu Kur'an'ın kıssaları üzerinden anlamaya

³⁶ Râgıp el-İsfehânî, *Müfredât (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, terc. Abdulkaki Güneş, Mehmet Yolcu, (İstanbul: Çıra Yay., 2012), 292.

³⁷ Râzî, *Ruh sağlığı*, 89.

³⁸ eş-Şerif el- Cürcânî, *Kitâbü't- Ta'rifât*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), 92.

³⁹ İmam Ebu'l Hasan el-Mâverdî, *Edebü'd-Dünya ve Din (Din ve Dünya Edebi)*, çev. Selâhaddin Kip-Abidin Sönmez, (İstanbul: Bahar Yayınevi, 1978), 382.

⁴⁰ Mâverdî, *Edebü'd-Dünya ve Din*, 390.

⁴¹ el-Felâk 113/5.

çalışmak inanan yahut konusu insan olan her kimse için doğru sonuçlar verecektir. Yaşanmış olaylar, yaşanacak benzerleri için kuvvetle muhtemel aynı neticeye varması açısından örneklik teşkil etmektedir. Aynı zamanda bir duygunun davranışa dönüşmüş hâlini incelemek; emri ya da nehyinin nedenini zihin dünyamızda daha anlamlı bir yere oturtmak açısından oldukça önemlidir.

Kıssaların amacı şahısları ismen zikrederek onları yermek ya da övmek değil, vakalar üzerinden olumlu ya da olumsuz prototipleri göstererek mesaj vermektir.⁴²

Bu başlık altında hased kavramının geçtiği ayetlere yer verilecek sonraki başlıklarda örnek kıssalar incelenecektir.

“Kitap ehlinden birçoğu, hak kendilerine belirdikten sonra dahi, içlerindeki hasetten ötürü sizi, imanınızdan sonra küfre döndürmek isterler. Siz şimdilik, Allah onlar hakkındaki emrini getirinceye kadar affedin, hoşgörün. Şüphesiz Allah, gücü her şeye hakkıyla yetendir.”⁴³

“İnsanlar tek bir ümmetti. Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi ve beraberlerinde, insanların anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda, aralarında hüküm vermek üzere kitapları hak olarak indirdi. Kendilerine apaçık âyetler geldikten sonra o konuda ancak; kitap verilenler, aralarındaki kıskançlık yüzünden anlaşmazlığa düştüler. Bunun üzerine Allah iman edenleri, kendi izniyle, onların hakkında ayrılığa düştükleri gerçeğe iletti. Allah dilediğini doğru yola iletir.”⁴⁴

“Yoksa, insanları; Allah'ın lütfundan kendilerine verdiği şey dolayısıyla kıskanıyorlar mı? Şüphesiz biz, İbrahim ailesine de kitap ve hikmet vermişizdir. Onlara büyük bir hükümlerlik da vermiştik.”⁴⁵

“Hased ettiği zaman hasetçinin kötülüğünden...”⁴⁶

“Savaştan geri bırakılanlar, siz ganimetleri almaya giderken, "Bırakın biz de sizinle gelelim" diyeceklerdir. Onlar Allah'ın sözünü değiştirmek isterler. De ki: "Siz

⁴² İbrahim Sürücü, “Yusuf Suresinde Aile Psikolojisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9/46 (Ekim 2016), 967.

⁴³ el-Bakara 2/109.

⁴⁴ el-Bakara 2/212.

⁴⁵ el-Nisa 4/54.

⁴⁶ el-Felâk 113/5.

*bizimle asla gelmeyeceksiniz. Allah önceden böyle buyurmuştur." Onlar, "Bizi kıskanıyorsunuz" diyeceklerdir. Hayır, onlar pek az anlarlar."*⁴⁷

Ayetlerden anlaşıldığı üzere hased, kitap ehlini hakkı kabule yanaştırmamış ve hased şiddetini arttırdığında inananların da inkâr üzere olmasını istemişlerdir. Risâletin içlerinden birine değil de Hz. Muhammed'e gelmesini kendilerine hased malzemesi hâline getirmişlerdir. Hasedin mahiyetine dair bilgileri verdikten sonra hasetçinin şerrinden Allah'a sığınma talebinin insana neden öğretildiği daha iyi anlaşılacaktır.

1.2.2.1 Hâbil ve Kâbil Kıssasının Hased Bağlamında Değerlendirilmesi

Kıskançlık ve hased kavramlarının iç içe geçip birbirinin yerine yaygın şekilde kullanıldığına çalışmamızın giriş bölümünde değinmiştik. Hz. Adem'in oğullarının yaşadığı kıssayı incelerken ihtiyaç duyulduğu takdirde; mana gücü açısından kıskançlık kavramı tercih edilecektir.

Mâide suresinde anlatılan kıssada, isimleri zikredilmeden; "Adem'in iki oğlu" ifâdesi kullanılmaktadır. Allah'a kurban sunma nedenlerine dairse bilgi verilmemektedir. Muhtelif görüşler olmakla birlikte müfessirler ekseriyetle Hâbil ve Kâbil'in Hz. Adem'in evlatları olduğunu savunmuşlardır.⁴⁸ Kur'an'da İsrâilî kaynaklara istinâden daha kısa ve öz anlatılmıştır.⁴⁹ Aynı zamanda Kur'an'ın bize bildirdiği olaylar içerisinde yeryüzünde işlenen cürmün; toplumsal nitelik taşıdığı yani bireyin bizzat bir başkası üzerinde gerçekleştirdiği ilk suça örnektir.

"Ey Muhammed! Onlara, Adem'in iki oğlunun haberini gerçek olarak oku. Hani ikisi de birer kurban sunmuşlardı da birinden kabul edilmiş, ötekinden kabul edilmemişti. Kurbanı kabul edilmeyen, "Andolsun seni mutlaka öldüreceğim" demişti. Öteki, "Allah ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder" demişti.

⁴⁷ el-Fetih 48/15.

⁴⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak dini Kur'an Dili Türkçe Tefsir*, (İstanbul: Ensar Neşriyat ve Dağıtım, 1982).

⁴⁹ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîrul-Hadîs*, (Beirut: 2000), 9/97.

"Andolsun! Sen beni öldürmek için elini bana uzatsan da ben seni öldürmek için sana elimi uzatacak değilim. Çünkü ben âlemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım."

"Ben istiyorum ki, sen benim günahımı da kendi günahını da yüklenip cehennemliklerden olasın. İşte bu zalimlerin cezasıdır."

Derken nefsi onu kardeşini öldürmeye itti de (nefsine uyararak) onu öldürdü ve böylece ziyan edenlerden oldu.⁵⁰

Nihayet Allah, ona kardeşinin ölmüş cesedini nasıl örtüp gizleyeceğini göstermek için yeri eşeleyen bir karga gönderdi. "Yazıklar olsun bana! Şu karga kadar olup da kardeşimin cesedini örtmekten aciz miyim ben?" dedi. Artık pişmanlık duyanlardan olmuştu."⁵¹

Kıssada Allah'a kurban verme noktasına gelinceye dek iki kardeşin, neler yaşadıklarına, hased duygusunun ilk nereden neşet ettiğine değinilmemiştir. Bu durum, muhatapların nazarını; gereken dersi çıkarmaya, ödev ve sorumluklar belirlemeye çevirmeleri içindir. Bir başka açıdan insan tanımaya dair, cisme dayalı, fiziksel özelliklerin ön planda tutulduğu tariflerin ötesine işaret etmektedir. Hâbil ve Kâbil'i benliklerinde bulunan, nefislerinde boy gösteren; olumlu/olumsuz, güzel/çirkin tavırlarla anlatmaktadır. Nitekim Allah nezdinde insanın kıymetini, manevî duruşunun ve amellerinin hakîkatte düştüğü yer belirlemektedir.⁵²

Konuya ilişkin ayetlerden, kardeşlerin anlaşmazlık yaşadığını beraberinde bu sebepten Allah'a kurban sundukları anlaşılmaktadır. Fakat kurban sunanlardan Kâbil'in kurbanı, Allah tarafından reddedilince, Kâbil'in içinden taşan kıskançlık duygusunu bastırmayarak öfke ile kardeşine: *"Andolsun ki seni öldüreceğim!"*⁵³ dediği görülmektedir. Kurbanının reddedilmesine karşın Kâbil'in reaksiyonunu salt eylem açısından değerlendirdiğimizde; eylemin kötülüğüne dair verilen hükmün hikmetini anlamakta hataya düşmek kaçınılmaz olacaktır. Bu sebeple reddedilmenin Kâbil tarafından nasıl anlaşıldığına bakmak gerekmektedir.

⁵⁰ Nefse, sadra girerek baskı yoluyla onu yönetme gücü verilmiştir ve nefsin kaynağı içte yani sadra yakın bir yerdedir. Tirmizî'ye göre sadr, kalbi barındıran mekânın adıdır. bkz. Tirmizî, *Kalbin Anlamı*, 27.

⁵¹ el-Mâide 5/27-31.

⁵² *"Allah sizin suretlerinize ve mallarınıza bakmaz, ancak kalplerinize ve amellerinize bakar."* Muslim, Birr 34.

⁵³ el- Mâide 5/27.

Kurbanların red ve kabul sonucu belirlenirken kriterin ne olduğunu Hâbil kardeşine: “Allah ancak kendisine karşı gelmekten sakınanlardan kabul eder.”⁵⁴ şeklinde ikazda bulunurken, takva sahiplerine işaret ederek, hatırlatmıştır. Bunun akabinde sunulan kurbanlardan, kurbanı makbul olanın Allah katında değer ve saygınlık kazandığı; reddedilenin değer ve saygınlık kaybettiğini anlamamız mümkündür.⁵⁵ Kıssada ayrıntılara yer verilmediği için Kâbil, hâlihazırda Allah katında prestij sahibiydi de onu mu kaybetti yoksa hiç mi o noktaya ulaşamadı bilinmemektedir.

Sonuca baktığımızda; kardeşinin hatırlatıcı mahiyetteki ifâdelerini, “Sen de benim gibi takvalı olsaydın, senin de kurbanın kabul edilirdi! Böylelikle Allah katında daha değerli olurdu!” şeklinde tersinden anlamış olması da kuvvetli ihtimaller arasındadır.

Kâbil’in hased ettiği şey reddedilişinden ziyâde kardeşinin kurbanının kabul edilip kendininkinin kabul edilmemesidir. Ortada durumunu mukayese edeceği üstelik Tanrı tarafından onay almış bir başkasının varlığını, kendi varlığının değerli olmasına tehdit olarak görmüştür.

Hâbil’in prensip vurgusuna karşın Kâbil, takva sahibi olmayışı ve reddedilişinin altında yatan sebepler üzerine düşünüp, onları ortadan kaldırmak için çaba sarf etmemiştir. Bunun yerine; yetersizlik, küçük düşme, bir başkasının kendisinden daha iyi oluşunu çekememe hislerine kapılarak öfkesinin ateşine odun taşımıştır.

Kâbil’in kontrol altına alınamayan kıskançlık ve beraberindeki olumsuz duygu durumlarının ortaya çıkardığı öfke ile nefesine yenik düşerek, kardeşini öldürmeye varması bu kıssada en çarpıcı noktadır. Tehlikeli bir duygunun, kontrol altına alınmayarak cinayet şeklinde eyleme dönüşmesi; aynı zamanda bize, hasetçinin, hased edileni ortadan kaldırdığında hissettiği değersizliğin, çekememenin de yok olacağı yanılığısına kapıldığını göstermektedir.

Kâbil bir sonraki sefere kurbanın kabul edilmesi için menfi tavrını ıslah yerine kardeşini öldürmeyi tercih ederek aslında kaybettiği ya da hiç kazanamadığı prestijin kendisine geçeceğini ummuştur da denilebilir.

⁵⁴ El-Mâide 5/27.

⁵⁵ Coşkun Dikbıyık, “Günah Eyleminin Kökenine Dair Sosyolojik Bir Deneme -Âdem Kıssası Örneği”, *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, (Aralık 2018), 523.

Allah katında daha sevimli, değerli, makbul olmayı; rakip gördüğü birinin varlığı/ya da yokluğuna bağlamıştır. Rakibini ortadan kaldırarak kazanmayı arzuladığı değer, kargadan dahi aşağı konumda hissetmesi şeklinde, değersizlik olarak kendini göstermiştir. Umdüğünü bulmak için işlediği suçtan geriye, Kâbil'in elinde pişmanlık⁵⁶, hayal kırıklığı, yoksunluk duygusu ve amacına ulaşamamaktan kaynaklı huzursuzluk duygusu kalmıştır.⁵⁷ Neticede Kâbil, kontrol altına alamadığı kıskançlıkla kaybedenlerden olmuştur.⁵⁸

Hased duygusunun muhatabını yok etme şiddetine varmasından; rekabete dayalı etkileşimin çatışmaya dayalı etkileşime dönüştüğü her insan ilişkisinin, muhtelif şekillerde günah ve suç doğuracağı, bunun akabinde günah/suç ile takvadan uzaklaşma arasında ters orantı olduğu sonucu çıkarılabilir.⁵⁹

1.2.2.2. Yusuf Kıssasının Hased Bağlamında Değerlendirilmesi

Nüzul sebebine baktığımızda, Yahudi ulemâsının Mekke müşriklerinin önde gelenlerine “*Beni İsrail hangi sebeple Mısır’a gitmişlerdi? Muhammed’e sorun bakalım ne diyecek?*” diye telkin etmesi üzerine, müşriklerin Hz. Muhammed’e gitmeleri akabinde cevâben surenin nâzil olduğu bilgisine ulaşılmaktadır.

Yusuf suresi, içerisinde insan psikolojisine dair birçok duygu ve durumu barındıran, hayatın problemleriyle başa çıkma konusunda insanlara yol gösteren bir suredir. Aynı zamanda surede hasedin duygu, davranış ve sonuç ilişkisi ayrıntılı bir biçimde yer almaktadır. Ağabeylerinin Hz. Yusuf’a zulmü çerçevesinde gelişen olaylara detaylıca ve bir kerede yer verildiği için sure bu ismi almıştır. İçinde hikmet, ibret, olağanüstü olay ve nükteler barındırması hasebiyle de bu kıssaya ahşenel kasas⁶⁰ denilmiştir.⁶¹ Kıssada uzun bir sürecin etraflıca anlatılması; baba-oğul⁶² /kardeş

⁵⁶ El-Mâide 5/31.

⁵⁷ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur’an Kıssalarına Psikolojik Yaklaşım*, (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), s114.

⁵⁸ *Kim, bir cana veya yeryüzünden bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın, bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur.*” Mâide 5/32.

⁵⁹ Dikbıyık, Günah Eyleminin Kökenine Dair Sosyolojik Bir Deneme -Âdem Kıssası Örneği, 24.

⁶⁰ el-Yusuf 12/ 3.

⁶¹ Ahmed Cemal el-‘Aimrî, *Dirasetun fi’t-Tefsiri ‘l-Mevdûi fi ‘l-Kasasi ‘l-Kur’an ‘i*, (Kahire:1406), 237.

⁶² el-Yusuf 12/5, 18, 64.

ilişkileri⁶³, kadın-erkek ilişkileri⁶⁴ adına teolojik, psikolojik ve sosyolojik incelemeler yapma imkânı sunmaktadır.

Surede duygulara dair aşırılıkların ve kontrol edilmesi zorunlu kıskançlığın yol açtığı hilenin, ihanetin, arzuların, heveslerin yanı sıra; tevekkülün, sabırla bekleyişin, doğru davranmanın ve Allah'a güvenmenin sonuçları da anlatılmaktadır.

Çeşitli alan çalışmalarında Yusuf kıssasında hased meselesi “kardeş kıskançlığı” ve “kardeş şiddeti” bağlamında değerlendirilmiştir.⁶⁵ Fakat bu başlık altında kardeş kıskançlığı özelinde değil, ayetlerden hareketle Hz. Yusuf'un, ağabeylerinin hasedine maruz kalışı, hased edenlerin tavrı ve sonuçları ele alınacaktır. Kıssa, Yusuf'un ağabeylerinin duyduğu kıskançlığı ayrıntılarıyla göstermesi açısından Hâbil ve Kâbil kıssasından farklılık göstermektedir.⁶⁶

*Hani Yûsuf babasına, "Babacığım! Gerçekten ben (rüyada) on bir yıldız, güneşi ve ayı gördüm. Gördüm ki onlar bana boyun eğiyorlardı" demişti.*⁶⁷

*Babası, şöyle dedi: "Yavrucuğum! Rüyanı kardeşlerine anlatma. Yoksa, sana tuzak kurarlar. Çünkü şeytan, insanın apaçık düşmanıdır."*⁶⁸

Hz. Yusuf'un rüyasını babasına anlatması üzerine, Hz. Yakub'un “rüyanı kardeşlerine anlatma!” ikazında bulunmasından; ebeveyn olarak diğer çocuklarının Yusuf'a karşı besledikleri kıskançlık duygusundan haberdar olduğu ve rüyasının anlamı sebebiyle onlar tarafından bir kötülüğe maruz kalacağını sezdiği anlaşılmaktadır.⁶⁹ Ayetin devamından küçük oğluna tuzak kurulmasının yanı sıra diğer oğullarını nefslerinin kandırmasından endişe duyduğu görülmektedir.

Yusuf Peygamberin çetin imtihanı, babasının uyarısı akabinde başlamıştır. Saldırgan/agresif tipin karakter özelliklerinden⁷⁰ sayılan kıskançlık, ağabeylerine

⁶³ el-Yusuf 12/7, 15, 69.

⁶⁴ el-Yusuf 12/ 23-31.

⁶⁵ bkz. Kur'an'da Kardeş Şiddeti: Hâbil-Kâbil ve Hz. Yûsuf Kıssalarına Psikolojik Bir Yaklaşım”,

⁶⁶ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur'an'ın Psikolojik Atlası III*, (Malatya: Kendini Bilmek Yayınları, 2010), 28.

⁶⁷ el-Yusuf 12/4.

⁶⁸ el-Yusuf 12/5.

⁶⁹ Faruk Vural, “Yusuf Suresi Bağlamında Kıskançlık ve Haset Duygularına Psikolojik Bir Yaklaşım”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2 (2011), 145.

⁷⁰ Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, çev. Kâmuran Şipal, (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 221.

kıyaslama yaptırarak babamıza bizden “daha sevgili” gerekçesiyle tuzak kurduğunu ve Hz. Yakub’un korktuğu şeyler evlatlarının başına gelmiştir:

“Hani demişlerdi ki: "Yusuf ve kardeşi (Bünyamin) babamıza bizden daha sevgili, biz ise güçlü ve tutkun bir grubuz. Doğrusu, babamız belli ki, çok açık bir yanlıgı içindedir.”⁷¹

Ayetlerin devamından Yusuf’un, babasının sözünü dikkate alarak rüyasını ağabeylerine anlatmadığı görülmektedir. Bu durum, ağabeylerinin hased sebebinin Yusuf’un rüyası ve muhtevâsı olmadığını ortaya koymaktadır. Ağabeylerinin Hz. Yusuf ve kardeşi Bünyamin’i çok sevmesi⁷² zannıyla babalarını delâlet/yanlıgı içinde görmüşlerdir.⁷³

Hz. Yakub’un endişesine, Hz. Yusuf’u ağabeyleriyle kıra göndermesi ve ilk seferde kardeşleriyle dönmemiş olmalarına⁷⁴ rağmen, Bünyamin’i de Mısır’a götürmelerine müsaade etmesi⁷⁵; esasında ebeveyn olarak tavrında “ayrımcılık, üstün tutma” gibi adaletsizliklerin bulunmadığını göstermektedir. Bununla beraber Hz. Yakub’un peygamberliğini, yanlıgı davranması halinde Allah’ın ikazına muhatap olacağını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

Ağabeylerinin ifâdelerine baktığımızda küçük iki kardeşlerinden sayıca fazla ve birbirlerine düşkün olmalarına karşın, babalarının kardeşlerini daha çok sevmesini kabullenemedikleri görülmektedir. Onlara göre övünç kaynağı bu özelliklerinin sevgiyi hak etmeleri noktasında yeterli olması gerekirdi.

İnsan sevgi, dostluk, arkadaşlık ve statü gibi aidiyet kurduğu ya da sahibi hissettiği herhangi şeyi başkasının devreye girmesiyle kaybetme korkusu yaşayabilmektedir. Yaşadığı korku kontrol altına alınamayınca kıskançlık ortaya çıkmakta en nihâyetinde rekabet ortamı oluşmaktadır.⁷⁶ Buradan hareketle “daha

⁷¹ el-Yusuf 12/8.

⁷² Hz. Yakub’un Hz. Yusuf ve Bünyamin’e daha düşkün olmasının arka planına Eski Ahit’ten ulaşmak mümkündür. Eski Ahit’te yer alan ayrıntıya göre anne bir kardeş olan iki kardeşin annesiz kalmaları, diğer çocuklarına kıyasla daha dürüst olmaları onları Hz. Yakub’un nezdinde daha sevimli kılıyordu. Hatta bu sevginin işareti olarak babaları onlara renkli kıyafet diktirmişti. el-Tekvin 37/1-8.

⁷³ İbn Kesir, *Hadislerle Kur’an Tefsiri*, çev. Bekir Karlıgı, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1985.) s.s.y

⁷⁴ el-Yusuf 12/11-13.

⁷⁵ el-Yusuf 12/63-66.

⁷⁶ Leylâ Nâvaro, *Haset ve Rekabet (Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan)*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015), 30.

sevgili” ifâdesinden hased/kıskançlığın temelinde, rekabet ve kıyaslama vardır denilebilir. Adler’e göre de kardeşlerden biri diğerinden üstün olmak isteyebilmektedir. Bu sebeple hırs duygusuyla beraber kıskançlık duygusunu da geliştirecek ve düşmanca, savaşıl bir tutum benimseyerek, bu tutumu da bulduğu her fırsatta açığa çıkaracaktır.⁷⁷ Ağabeylerine babaları tarafından sevmek yetmemiş, sevginin tamamına sahip olmak istemişlerdir. Nitekim kıssanın devamında ağabeylerinin Hz. Yusuf’u kuyuya atmaları Adler’in savunmasını destekler niteliktedir. Fakat belirtmek gerekir ki kıskançlık duygusunun insanda bil kuvve varlığı ve haklı/haksız nedenlerle ortaya çıkması, sebebi gördüğüne ya da rakibine zarar vermeyi mazur göstermemelidir.

Kâbil gibi Yusuf’un ağabeyleri de hased ettikleri nimete ulaşma yolunun, ona sahip kişiyi ortadan kaldırmaktan geçtiği delaletine düşmüşlerdir. Reddedilme, aşağılanma, küçük düşme şeklinde yorumlayacakları bir durum ortada yokken babalarının yüzünü sadece kendilerine çevirme adına kötülük planlamaları, hasedin vahâmetini ortaya koymaktadır.

*"Yusuf'u öldürün, ya da bir yere atın ki, babanızın yüzü (sevgisi) size kalsın, sonra yine sâlih bir kavim olursunuz."*⁷⁸

Bastırılmayan kıskançlık duygusu, hased ettikleri sevgi nimetinin yalnızca kendilerine kalmasına besledikleri iştah; kardeşlik, merhamet, şefkatin önüne set çekmiş ve küçük kardeşlerini ortadan kaldırma noktasında tereddüde yer bırakmamıştır.⁷⁹ Seyyid Kutub’un (ö. 1966) ifâdesi ile: “*çekemezlik duyguları kabarmış ve şeytan kalplerine sızıvermiştir.*”⁸⁰ Babalarının sevgisinin salt kendilerine dönmesi fikrinden lezzet almışlar, nefslerine çekici gelen bu fikre kapılarak, aklın; ahlâk gibi kemâlini sağlayan şeyleri elde etmek için düşünce kuvvetini kullanmasına engel olmuşlar ve kötülüğe yeltenmişlerdir.⁸¹ Peygamber çocuğu olmaları, yapacaklarının kötülüğünü bilmeleri eylem noktasında onları engellememiştir. Sonra yine sâlih kimselerden olacaklarını düşünmeleri, günah ve tövbe konusunda bilgi sahibi olduklarını fakat bu

⁷⁷ Alfred Adler, *İnsanı Tanıma Sanatı*, 252.

⁷⁸ el-Yusuf 12/9.

⁷⁹ *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 1756.

⁸⁰ Seyyid Kutub, *Fi'l Zilali'l Kur'an*, b.y.y. 1275. Kuşkusuz mümin nefsin kendisi ve kuruntusuyla sınıdır. Şeytanın vesveseleri ile kulun sadrına girmesi nefsin hüküm sürmesinin bir çeşididir. Kötülüğü emreden nefis şeytanın benzeridir. bkz. Tirmizi, *Kalbin Anlamı*, 27.

⁸¹ Muhyiddin İbn. Arâbi, *Tefsir-i Kebir/Te'vilât*, terc. Vahdettin İnce, (İstanbul: Kitsan Kitap, 2007), 1/550.

bilgiyi vicdanlarını susturma noktasında nefslerinin lehine kullandıkları bilgisini bize vermektedir.

İçlerinden bir söz sahibi şöyle dedi: "Yusuf'u öldürmeyin, bir kuyunun dibine bırakın da oradan geçen kafilenin biri onu bulup alsın. Eğer yapacaksınız böyle yapın."

82

*Dediler ki: "Ey babamız! Sen bize Yusuf için neden güvenmiyorsun? Halbuki biz onun iyiliğini istiyoruz."*⁸³

*"Yarın onu bizimle gönder de gezsün, oynasın. Kesinlikle biz onu koruruz." Babaları dedi ki: "Onu götürmeniz beni üzer, korkarım ki onu kurt yer de sizin haberiniz bile olmaz."*⁸⁴

Ağabeylerinin, Yusuf'a karşı besledikleri kıskançlık duygusunun şiddetinde müttefik olmadıkları, içlerinden birinin öldürmek yerine kuyuya atma önerisinden anlaşılmaktadır. Ortaya atılan iki fikirden de çıkan sonuç, hased edileni sahip olduğu nimetten uzaklaştırma isteğinin, aklı selimi, kalbi selimi ortadan kaldırdığıdır.

Devamında büyük çocuklarının Hz. Yakub'u manipüle etme çabasına girerek, cevabını bildikleri "niçin bize güvenmiyorsun?" sorusunu sordukları görülmektedir. Bu soruyla esasında 'babalarına o bizim kardeşimiz, sen de bizim babamızsın yani endişe duymanı gerektirecek bir durum yok' mesajını vermek istemişlerdir.⁸⁵ Hakîkatte öyle olmadığı halde "biz onun iyiliğini istiyoruz" diyerek, kardeşlerine muhabbet duyduklarına dair babalarını iknâya çabalamışlardır.

Oysa bu şekilde davranmaları, gizledikleri kötü duyguyu aşikâr etmektedir. Ferd, hased etmeyi kendine yakıştıramıyorsa, hased edilen kişiyi çok beğendiğini, sevdiğini söyleyerek ve onu el üstünde tutma eğilimleri gösterecektir. Övgü ya da sevgi, gereksiz şekilde ve sıklıkta dile getirilip övme abartıldığında, gizli hased ya da kıskançlık görünür

⁸² el-Yusuf 12/10.

⁸³ el-Yusuf 12/11.

⁸⁴ el-Yusuf 12/12-13.

⁸⁵ İsmail Hakkı Bursevî, *Muhtasar Rûhu'l Beyân Tefsiri*, iht. ed. Muhammed Ali Sabûnî, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 4/204.

hâle gelecektir.⁸⁶ Yusuf'un ağabeyleri de asıl niyetlerini; kalplerini saran hased ateşini, manipülasyonla örtüklerini düşünürken, karşıt bir tepkiyle kendilerini ele vermişlerdir.

İbn Arabî'den (ö. 638/1240) hareketle ağabeylerinin bu tavırları; insanın dünyaya dair düzen ve sebepleri, arzu ettiği şekle getirmek için şeytanî vesveseler, nefsânî aldatmalar ile akli istemediği halde ayartarak kalpten uzaklaştırmasına örnektir.⁸⁷ Bu vecih ile nefsin ve şeytanın insana ancak kötülüğü emredeceğini⁸⁸, emrettiğini güzel göstereceğini⁸⁹ neticesinde insanın kaybedenlerden olacağını⁹⁰ hatırlamak faydalı olacaktır.

*"Onlar da, "Andolsun biz kuvvetli bir topluluk iken onu kurt yerse (o takdirde) biz gerçekten hüsrana uğramış oluruz" dediler."*⁹¹

*"(Yusuf'u kuyuya bırakıp) akşamleyin ağlayarak babalarına geldiler."*⁹²

*"Ey babamız! Biz yarışa girmiştik. Yusuf'u da eşyamızın yanında bırakmıştık. (Bir de ne görelim) O'nu kurt yemiş. Her ne kadar doğru söylesek de sen bize inanmazsın" dediler.*⁹³

*"Bir de üzerine, sahte bir kan bulaştırılmış gömleğini getirdiler. Yakub dedi ki: "Hayır! Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Anlattıklarınıza karşı yardımı istenilecek de ancak Allah'tır."*⁹⁴

Kardeşlerini korumayı taahhüt ederek iknâya çabalayan ağabeyler, babalarının peygamber olduğunu, ferâsetini, fetânetini görmezden gelmişler ve onu kandırabileceklerini düşünerek yalanlarına devam etmişlerdir. Akabinde sanki problem babalarının güven duygusundaymış, yalan söylemiyorlarmış gibi doğru söyleseler dahi kendilerine inanmayacağını savunmuşlardır. İnanırcılığı kuvvetlendirmek için

⁸⁶ Navaro, *Haset ve Rekabet (Kendi kuyruğunu Yiyen Yılan)*, 31.

⁸⁷ Arabî, *Tefsir-i Kebir/Te'vilât*, 551.

⁸⁸ el-Yusuf 12/53.

⁸⁹ el-En'âm 6/43.

⁹⁰ el-Mâide 5/52.

⁹¹ el-Yusuf 12/14.

⁹² el-Yusuf 12/16.

⁹³ el-Yusuf 12/17.

⁹⁴ El-Yusuf 12/18.

ellerinde somut bir delil/ kanlı gömleği getirmeyi ihmal etmemişlerdir.⁹⁵ İbn Arâbî'ye göre gazap gücü şiddetlendiğinde kalbin kendine özgü fillerinin üzerine perde olacaktır. Abilerinin vicdanlarının sesini duymamaları, merhamet etmemeleri, hevâlarına yenik düşmeleri, bu düşünce kabilindedir. Kanaatimizce kıskançlık şiddetli şekilde kendini gösterdiğinde onun üzerinde ince hesaplar yapıp, gerçekleştirmek için uygun zemin hazırlamak, gerçekleştirdikten sonra da pişmanlık duymamak, kötülükte ısrarcı olmaktır.

Kanlı gömlekle gelmelerine karşın, Hz. Yakub'un "hayır!" itirazından ve nefislerinin onları aldattığını söylemesinden durumun farkında olduğunu; hasedin nefsten zuhur ettiğini, kontrol altına alınamadığında da nefsin aldatmasıyla böyle işler yaptıracağı anlaşılmaktadır.

Hasedin, nefsin aldatmasıyla kötü eyleme dönüşmesinin hemen ardından pişmanlık duygusunun görülmemesi, Yusuf'un ağabeyleri ve Kâbil arasındaki farklardan biridir. Yusuf kıssasını ayrıntılı şekilde ele almamızın sebebi, hased ettiği zaman hasetçinin şerrinin nerelere varacağı ve neden Allah'a sığınmamız gerektiği konusunu ihâta edecek bir fikre sahip olmaktır.

1.3. Kibir ve Mütekkbir Hakkında

Lügatte büyüklük manasına gelen kibir bir kimsenin kendi varlık sahası dışında kalan herkesi küçük, kendisini ise daha üstün/büyük gördüğünü ifade eden; büyüklenme ve böbürlenme şeklinde açığa çıkan⁹⁶, başkalarını aşağılayıcı eylemlerde bulunmayı içine alan ahlâki bir terimdir.⁹⁷

Bu terim erken dönem İslam ahlâkçıları ve mutasavvıflar tarafından edebe, hikemiyâta ve ahlâka dair önem verilen konular arasında yer almaktadır. Kibrin anlamı, sebepleri, bulguları, kişisel ve toplumsal zararları gibi mahiyetine dâhil olan her başlık üzerinde ayrıntılı şekilde durmuşlardır.⁹⁸ İkinci bölümde hased ve kibir hakkındaki

⁹⁵ Arâbî, *Tefsir-i Kebir/Te'vilât*, 551.

⁹⁶ Çağrıncı, "Kibir", *DİA*, 25/562.

⁹⁷ Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-Müfehres*, Kâhire: Dâru'l Hadis, 2001, 693.

⁹⁸ "Kibir", *Dini Kavramlar Sözlüğü*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 380.

görüşleri sebebiyle ayrıntılı şekilde yer vereceğimiz Gazzâlî'nin, *İhyâu ulûmi'd-din* eseri bu anlamda içeriği ve sistematik oluşu yönüyle hüsn-ü misaldir.

Müelliflerin tanımlarından yola çıkarak değerlendireceğimiz kibir problemini vücûh-u kesîre ele almak maksadıyla aynı kökten türemiş; duygunun eylem yönüne tekabül eden tekebbür⁹⁹, istikbar¹⁰⁰ ve ilişkili olduğu ucb kavramlarına konu içinde yer verilecektir.

Ebû İshak ez-Zeccâc (ö. 311/923), insanın kendisinde var olmayan herhangi bir niteliğe sahipmiş gibi göstermesine tekebbür derken; İbn Arâbî, kendisini büyük ve azâmetli başkalarını hakir görmesi şeklinde tekebbür kavramını anlamlandırmıştır.¹⁰¹

İsfehâni, insana has olan kendini beğenme, kendini başkasından daha büyük görme olarak tanımladığı istikbar kavramını, övgüyü hak etme ve övülen herhangi şeye sahiplik kriterleri üzerinden değerlendirmektedir. Ona göre kişi büyük olma arzusuyla çabalayıp bu çabası da hak ettiği yer ve zamanda gerçekleşirse övülmeye, sahip olmadığı herhangi haslet, nîmet ya da fazîlete sahipmiş gibi gösterirse yerilmeye lâyük olacaktır.¹⁰²

Ucb, kibir kavramıyla olan ilişkisinin yanı sıra ahlâkla münasebetinin modern psikolojide narsizme yakın anlamda psikoloji ve pedagoji yönüyle de incelenmiştir.¹⁰³

Râzi ise insanın başka her şeyden daha çok kendisini sevmesi sebebiyle sahip olduğu kötü kategorisindeki özelliklerini normalden daha küçük, iyi özelliklerini ise daha büyük görmesi durumunu kibir olarak tarif etmektedir. Kendisinde var olan herhangi fazîlet gerçekte küçücük olsa dahi kibirli kimsenin gözünde çok büyük olduğundan hak ettiğinin üzerinde övgü beklentisi meydana gelecektir. Kişi övgü ve takdir beklentisini karşılayacağı birilerini bulduğunda ise kendini beğenmişlik duygusu yani ucb hâsıl olacaktır.¹⁰⁴

⁹⁹Kişinin kendini üstün görmesi sonucu büyülenmesini ifade eder. bkz.: İsmâil Hammâd el-Cevherî, *Tâcû'l-luğa Sihâhu'l-luğa, es-Sihâh fi'l-luğa*, 8Beyrut: Daru'l- İlm li'l Melayin, 1987), 801.

¹⁰⁰ Kişinin kendini üstün görmesi hakkı reddetmesi olarak değerlendirilir. Cemalüddîn İbn Manzur, *Lisânü'l Arab*, Beyrut: Daru Sadr, 1414, 5:129.

¹⁰¹ Çağrı, "Mütekebbir", *DİA*, 32/189-190.

¹⁰² İsfehâni, "kbr", *Müfredât*, 424.

¹⁰³ Çağrı, "Ucb", *DİA*, 42/36.

¹⁰⁴ Râzi, *Ruh Sağlığı*, 86.

Nefsin büyüklenirken bundan mutluluk duymasını da kibir tanımına dâhil eden Birgivî (ö. 981/1573), Râzi'nin aksine; kendini beğenme anlamındaki ucbun gerçekleşmesi için kişinin kendi başına olmasını yeterli bulmuştur. Kibrin gerçekleşmesi içinse kibirlenen ve kendisine karşı kibir sergilenen kimsenin varlığını zorunlu görmüştür.¹⁰⁵

Mâverdi'nin (ö. 450/1058) bir fakih olmasına karşın, kibir ve ucb kavramlarını ayrıntılı şekilde incelemesi dikkat çekici bir meseledir. Edebi-d'dünya ve'd-din adlı eserinde “*Edebi Kemale Erdirmenin Yolları*” başlığı altında kardeşlik duygularının gelişmesine engel gördüğü bu kavramları sebep ve sonuçları ile değerlendirmiştir. Hissedenin kalbinde katılık meydana gelmesi, onu başkalarıyla oluşturacağı muhtemel ülfetten alıkoyması ve kardeşlerinin kendisine karşı kalbinin soğuması gibi sonuçların, mütekebbire kötülük olarak yeteceğini savunmuştur.

Âlimimize göre kibrin getireceği zilletin ve kendini beğenmenin getireceği cehâletin sınır ve sonunu görmek mümkün değildir. Hastalık olarak değerlendirdiği bu iki tavrın, kişinin başkaları tarafından bilinen iyiliklerini heder ederek şöhret kazanan fazîletlerini sileceğini belirtmiştir. Bu sebeple üzerine kin ve nefret çekme sonucu doğuran kibir ve ucb hastalığından sakınılması gerektiği üzerinde durmaktadır.

İki illete de düşenlerin nihâyetinde ellerinde karanlıktan başka bir şey kalmayacağı farkındalığını yakalamaları hâlinde böbürlenme kanatlarını indirerek; dağıtıp yıktıklarını onarmaya çalışacaklarını söylemiştir.¹⁰⁶ Sonunda elinde karanlık kalacağına göre, mütekebbir yalnızca küçük gördüğüne değil kendine de zulmetmektedir.

Mâverdi, insanın kendini beğenme sebepleri olarak; nifâkı huy edinmesi, dalkavukluğu sanat gibi icrâ etmesi, çevresinin methü senâsı ile şişirilmesi ve böylelikle ayaklarının yerden kesilmesini saymıştır.¹⁰⁷ İzahında yer alan “dalkavukluktan”,

¹⁰⁵ Mehmed Efendi Birgivî, *Tarikat-i Muhammediye*, çev. Nedim Yılmaz, (İstanbul: Hisar Yayınevi, 2015), 171.

¹⁰⁶ İmam Ebu'l Hasan el-Mâverdî, *Edebü'd-Dünya ve Din (Din ve Dünya Edebi)*, çev. Selâhaddin Kıp-Abidin Sönmez, (İstanbul: Bahar Yayınevi, 1978), 330-333.

¹⁰⁷ el-Mâverdî, *Edebü'd-Dünya ve Din (Din ve Dünya Edebi)*, 336.

döneminin siyasi iktidarına gösterdiği tepkilerin kibir ve ucb hakkındaki görüşlerine yansıdığı kanaatine varılabilir.¹⁰⁸

Bunun yanı sıra Mâverdî için kendisinde var olamayan bir fazîleti varmış gibi insanları aldatarak etrafında toplama arzusu; kişinin kendine türkü söyleyip kendi oynaması gibidir. Başkaları tarafından methedilmeyi kibirlenme sebebi olarak gösteren müellif, böylelikle kişinin kendisinde var olan kusurların başkaları tarafından bilinmediği gafletine düşeceğini söylemektedir. Ona göre insan kibir ve ucbu terk ettiğinde yerine tevâzu ve yakınlık gelecek, kardeşlik duyguları pekişecek ve sevilmenin önündeki engeller kalkacaktır.¹⁰⁹

Kişinin varlığını dünyanın merkezi zannıyla herkesten hizmet bekleyerek, bütün kapıların açılma sebebi olarak kendini görmesi ve insanların onun için çalıştığını hayal etmesi kibrin varacağı noktalardan biridir.¹¹⁰ Diğer yandan kibir, eksiklik duygusunun doğal bir sonucu ve kişinin kendisini istediği ölçüde yeterli bulmamasından kaynaklı aşağıda hissetmesiyle ilgilidir. Esasında aşağı hissetme duygusuna gösterdiği karşıt bir tepkidir. Eğer yaşadığı herhangi bir durumda kendinde eksiklik olduğuna dair bir his ya da düşüncesi olmasa üstünlük kurmaya da uğraşmayacaktır.¹¹¹

Kendini beğenme ve üstün görme meyli; kimi zaman kudretli ifâdeler kullanma, kimi zaman da başkasının istifâde edeceği yeteneği sırf başkası faydalanmasın diye yokmuş gibi tahakküm altına alma ya da eleştiri, öfke ve hasedi alışkanlık hâline getirme gibi somut olarak ortaya çıkabilmektedir.¹¹²

Bunun yanı sıra davranışlarda olduğu gibi insanlarla diyalog kurarken cümlelerinde “ben” kullanımının sıkça görülmesi şeklinde dile de yansımaktadır.¹¹³ Kibirlenmenin nefsi yanlış yönlendirmeden kaynaklı psikolojik bir durum olduğu ve bu durumun insanı megaloman yapacağını savunan Cevdet Saide göre, mütekebbir yapmadıklarını yaptığı, gücünün yetmediğine güç yetirebildiği iddiasında

¹⁰⁸ Emevî’li yöneticilerin gayri ahlâki tutumlarını ilâhi takdirin bir tecellisi gibi göstermesine tepki olarak çalışmalarını ahlâk, nefis ve irâde çerçevesinde yapması hakkında bkz. Cengiz Hallek, “Mâverdî”, *DİA*, 28/ 80-186.

¹⁰⁹ el-Mâverdî, *Edebü’-d-Dünya ve Din (Din ve Dünya Edebi)*, 334-339.

¹¹⁰ Zekerîya Pak, *Kur’an’da Kulluk*, (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1999), 242.

¹¹¹ Abdurrahman Kasapoğlu, *Kur’an’da İnsan*, (İstanbul: Nursan Yayınları, 2002), 53.

¹¹² Kasapoğlu, *Kur’an’da İnsan*, 61.

¹¹³ Zekerîyya b. Muhammed b. Mahmud el- Kazvinî, *Müfidu’l Ulûm ve Mübidu’l Humûm*, thk. Muhammed Abdu’l Kadir Ata, (Beyrut: Dâru’l Kutubi’l İlmiyye, 1985), 188.

bulunacaktır.¹¹⁴ Mütekebbir kimsenin bu sanma ve sandıklarını gerçek görmesi, mevcut için sağlıklı bir kavrayışa ve diri bir algıya sahip olmadığını böylelikle gerçekten koptuğunu göstermektedir

Kibir, tekebbür ve istikbar insanın haddini, yerini, dolayısıyla kendini bilmemesinin müsebbibi olduğu için nihâyetinde Allah’la arasını açacaktır.

Kişinin büyüklük zannına kapılması; olmak isteyip de olmadığı şey sanması durumu yani kibri, o şeye sahip olmadığı gerçekliğini ortaya koymaktadır. Çünkü olmak isteği şeyi olan kimse tekebbürde bulunmayacaktır. Kibir kompleksi, refulmanları olan kimselerde görülen bir hastalık olmakla beraber en ileri seviyesinde kişinin kendini peygamber hatta Allah sanması şeklinde görülmektedir.¹¹⁵

1.3.1.1. Kibir Duygusuna Kur’an Perspektifinden Bakış

İnsanın yaratılanlardan üstün kılınmasının¹¹⁶ devamlılığının ancak yaratılış gâyesine yani Allah’ın halifeliğine paralel bir yaşam sürmesiyle mümkün olduğundan çalışmamızın giriş kısmında bahsetmiştik. Mealen tekrar edecek olursak taşıdığı kötü, çirkin tüm potansiyellere karşın insanın iyi ve güzelden taraf olması ancak halifelik misyonuna uygun davranmasına engel olan ahlâki zaafalarını dizginlemesiyle gerçekleşecektir.¹¹⁷ Kur’an’da zemmedilen duygu ve davranış arasında yer alan kavramlardan biri de kibirdir. Üstünlük duygusunun yalnızca kibir kavramıyla değil davranış hâline gelerek başkalarını aşağılayıcı tavır içinde olmayı ifâde eden istikbar kavramıyla da çokça zikredildiği görülmektedir.

Kibir, Kur’an-ı Kerim’de; Allah için kullanıldığında medh, insanlar için kullanıldığında yerme anlamı taşımaktadır. Allah için, methetme anlamı taşıdığını, Haşr suresinde Allah’ın övülen isimlerinin arasında *el- Mütekebbir* ’in geçmesinden anlaşılmaktadır. Zikredilen isimlerinden yola çıkarak, kemâl sıfatlara yalnızca Allah’ın sahip olduğunu bu sebeple de eğer bir tekebbürden bahsedilecekse, bu hakkın sahibinin

¹¹⁴ Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*, trc. İlhan Kutluer, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 121-122.

¹¹⁵ Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an ve Sünnete Göre Tasavvuf*, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1990), 130.

¹¹⁶ el-İsrâ 17/70.

¹¹⁷ el-Mümin 40/56.

sadece O olduğu sonucuna varılacaktır. Nihâyetinde insan, sıralanan sıfatlara noksansız ve sonsuz sahip olamayacağı için tekebbür de insana hak ve lâıyk değildir. ¹¹⁸

Kur'an'da kibrin insan cihetinden ele alınarak yerildiği görölmektedir ki konumuz gereği vereceğimiz ayetler, Allah'ın büyüklüğünü ihtivâ eden ayetler değil, insanın neden uzak durması gerektiğini anlamamızı sağlayacak ayetlerdir. Bununla beraber kibir ya da türevi kavramlar geçmese dahi vaka olarak kibri barındırması bakımından kıssalara yer verilecektir.

Kur'an kibri, kendini üstün görerek başkasını küçümseyen ahlâki yönü ve inkâr yönüyle iki şekilde ele almaktadır.

Terim anlamıyla ise yalnız şu ayet-i kerimede zikredilmiştir:

“Allah'ın ayetleri hakkında, kendilerine gelmiş bir delilleri olmaksızın tartışanlar var ya, onların kalplerinde ancak bir büyüklük taslama vardır. Onlar, tasladıkları büyüklüğe asla ulaşamazlar. Sen Allah'a sığın. Şüphesiz O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.” ¹¹⁹

İstikbar, kişinin mevcut özellikleri sebebiyle gururlanarak büyüklük taslama isteđi¹²⁰, inatta bulunarak ve büyüklenerek hak olanı kabule yanaşmama ve diretmesi¹²¹ demektir.

Konusu kibir olan ayetlere bakıldığında İslâm'ı benimseyenler ve benimsemeyenler arasındaki karakter ve tavır farkının ortaya konulduğu görölmektedir. Diğer yandan ayetlerde, kibir ve kendini beğenme gibi cahilî meyillerden uzak durarak, ruhlarını kirletmelerinin önüne geçmek, kirlendiyse de paklayarak; üstünlük, yücelik ve ululuk sahibi olan Allah'a yönelmeleri istenmektedir.

“İnsanları küçümseyip yüz çevirme, yeryüzünde böbürlenerek yürüme; Allah, kendini beğenip övünen hiç kimseyi şüphesiz ki sevmez.” ¹²²

¹¹⁸ Kadir Polater, “Kuran Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/1 (2013), 69.

¹¹⁹ el-Mü'min 60/56.

¹²⁰ Ebu'l Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut: Müessesetu'r Risâle, (b.y.y., y.y.y.,1993), 28.

¹²¹ Sa'di Ebu Ceyb, *el-Kamûsu'l Fikhî Lüğâten ve Istilâhen*, (Dimeşk: Dâru'l Fikr, 1988), 313.

¹²² el-Lokman 31/18.

1.3.1.2. İblis'in Secdeye İtirazının Kibir Bağlamında Değerlendirilmesi

İblis'in secdeye itirazını konu alan Âdem-İblis kıssası Kur'an'ı Kerim'de farklı surelerde birkaç âyetten oluşan pasajlarla anlatılmıştır.¹²³ Kıssayı kibir duygusu çerçevesinde sebep sonuç ilişkisi gözeterek değerlendireceğimiz için nüzul sırasını esas almak isabetli olacaktır.

Siyak sibatına bakıldığında kıssanın, Hz. Muhammed'e vahyi yakıştıramayan müşriklerin alaycı tavır ve davranışlarına bir tepki olduğu anlaşılmaktadır. Müşriklerin üstünlük duygusuyla Hz. Muhammed'e alaycı davranmalarına karşın, İblis-Hz. Âdem kıssasında mütekebbirin akıbetini haber vererek ikazda bulunmuş ve ders çıkarmaları murad edilmiştir denilebilir. Allah'ın meleklerle insanı yaratacağını haber vermesiyle başlayan kıssanın, Âdem'e ruhundan üfleme, meleklerle secde emri, İblis'in isyanı ve sonuçlarını ihtiva eden kısmı, nüzul sırasına göre ilk olarak Sad suresinin 71-85. ayetlerinde yer almaktadır.

*Hani, Rabbin meleklerle şöyle demişti: "Muhakkak ben çamurdan bir insan yaratacağım. Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin."*¹²⁴

*Derken bütün melekler topluca saygı ile eğildiler. Ancak İblis eğilmedi. O büyüklük tasladı ve kafirlerden oldu.*¹²⁵

Ayetin arapçasında istikbar kavramıyla ifâde edilen İblis'in büyüklük taslaması, akabinde kafirlerden olması İslam ahlâkçıları ve mutasavvıfların, kibir duygusu üzerinde neden dikkat ve rikkatle durduklarını göstermektedir. Allah'a karşı gelme ihtimali barındırması, kibre kapılmaktan korkma ve korunma gerekliliğini ortaya koymaktadır.

Elmalılı'ya (ö. 1361/1942) göre İblis, Hz. Âdem yaratılıncaya dek nefsinin arzusuyla mücadele gerektirecek ilahi bir emire muhatap olmadığı için ibâdetlerini yerine getirmiş, herhangi bir isyana düşmemiş ve meleklerle aynı istikamet üzere

¹²³ el-Sad 38/71-85; el-A'râf 7/11-27; el-Tâhâ 20/115-123; el-İsrâ 17/61-66; el-Hicr 15/26-44; el-Kehf 18/50-51; el-Bakara 2/30-39.

¹²⁴ el-Sad 38/71-72.

¹²⁵ el-Sad 38/73-74.

bulunmuştur.¹²⁶ Fakat Âdem'in yaratılışından sonra Allah'ın melekler ve beraberindeki İblis'e, Adem'e secdeyi emretmesi ile İblis'in nefsinde uyuyan kibir, Allah'a itiraz ve isyanla açığa çıkmıştır.

İblis yaratılış maddesi sebebiyle ayrıcalıklı dolayısıyla da üstün olması gerektiğine kendini öyle inandırmıştır ki Allah'ın: “*Ey İblis! Ellerimle yarattığıma secdeden seni ne alıkoydu? Büyüklük mü tasladın, yoksa üstünlerden mi oldun?*”¹²⁷ sorusuna “*Ben ondan daha hayırlıyım, beni ateşten, onu ise çamurdan yarattın.*”¹²⁸ küstahlığıyla cevap vermiştir. Yürüttüğü mantığa göre kıyaslama sonucu kendisine üstünlük sağlanmalı, imtiyazlar tanınmalı ve ateşten yaratılması sebebiyle övülmeli iken secde emriyle kendini gördüğü yerin aşağısında bulmuştur. Neticede yanlış mukayeseden yanlış sonuç çıkmıştır.

Kibir duygusu, negatif her duygu gibi ıslah edilmediğinde yahut kontrol altına alınmadığında sağlıklı düşünmeye engel teşkil edecektir. Nitekim İblis'in yanlış kıyaslama sonucunda, akıl yürütmeye hatalı davrandığı aşikârdır.

Kibrin örgülediği psikolojiyle, verilen emrin aleyhine olduğu zehabına kapılarak; emrin mutlak ve aşkın bir irâdeden sâdır olduğunu unutmuş, Allah'a karşı haddini aşarak polemik oluşturma delâletine düşmüştür.

Böylelikle Hz. Âdem'in halifelik maksadına uygun; tezekkür¹²⁹, tedebbür¹³⁰, takva, fuad, basîret gibi potansiyel istidatlarla ahseni takvîm¹³¹ üzere yaratılmasına saygı ve halifelik liyakatini onay¹³² anlamı taşıyan secdeden kaçınmıştır Allah'ın “ruhumdan üflediğim zaman” demesine rağmen, secdeyi topraktan olana edeceği delaletini sürdürmüştür. Bu minvalde meleklerin secdesi, Allah'ın emrini yerine getirme ve Âdem'in kemâlinin, kendi kemâllerinden üstünlüğüne saygıyı ifâde etmektedir.¹³³

¹²⁶ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 3/2131.

¹²⁷ el-Sad 38/75.

¹²⁸ el-Sad 38/76.

¹²⁹ Tezekkür: bir ölçüye göre hareket ederek sonuca varma çabası: el-Kamer, 54/17, el-Müzzemmil, 73/19; el-Kasas, 28/51; el-Sad, 38/29; el-Ali İmran, 3/7.

¹³⁰ Tedebbür: herhangi meselede o meselenin dayanağı, arka planını düşünme ve bulma gayreti el-Nisâ, 4/8,82; Muhammed, 47/24; el-Mu'minun, 23/68; el-Sad, 38/29.

¹³¹ el-Tin 95/3.

¹³² Bu secde, Allah'ın emriyle gerçekleştiği ve Hz. Âdem'e ibâdet gâyesi taşımadığı için şirk şaibesinden beridir. *Kur'an Yolu Tefsiri*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 1/78.

¹³³ İbn. Arâbî, *Tefsir-i Kebir/Te'vilât*, 2/1060.

*Allah şöyle dedi: "Öyle ise çık oradan (cennetten), çünkü sen kovuldun. Şüphesiz benim lanetim hesap ve ceza gününe kadar senin üzerinedir."*¹³⁴

*İblis, "Ey Rabbim! Öyle ise bana insanların diriltilecekleri güne kadar mühlet ver" dedi.*¹³⁵

*Allah şöyle dedi: "Sen o bilinen vakte (kıyamet gününe) kadar mühlet verilenlerdensin."*¹³⁶

*İblis, "Senin şerefine andolsun ki, içlerinden ihlâslı kulların hariç, elbette onların hepsini azdıracam" dedi.*¹³⁷

İblis'in bâtil bir mukayese sonucu, kendini bulunduğu yerden lanetlenerek aşağıya kovdurması, ibret alanlar için hakîkaten çarpıcı bir misaldir. Üstelik yaratılmışlara cennetten daha âlâ bir mekân yokken üstünlük arzusunu isyâna vardırması kibrin vahâmetini vurgulama açısından önem arz etmektedir.

*"Şeytan dedi ki: "(Öyle ise) beni azdırmaya karşılık, yemin ederim ki, ben de onları saptırmak için senin dosdoğru yolunun üzerinde elbette oturacağım."*¹³⁸

*"Sonra (pusu kurup) onlara önlerinden, arkalarından, sağlarından ve sollarından sokulacağım ve sen onların çoğunu şükrederken bulamayacaksın."*¹³⁹

*"Yine demişti ki: "Benden üstün tuttuğun kişi bu mu, söyler misin? Andolsun eğer beni kıyamete kadar ertelersen, onun soyunu, pek azı hariç, (azdırarak) kontrolüm altına alacağım."*¹⁴⁰

Bu ayetle kendini Âdem'den üstün görmenin yanında çok hafif kalacağı "benden üstün tuttuğun bu mu?" diyerek Allah'ın irâde ve kararını küçümseme tavrıyla hududallahı çiğneyerek Kur'anî ifâdeyle mu'tedîlerden¹⁴¹ olduğu görülmektedir.

¹³⁴ el-Sad 38/77-78.

¹³⁵ el-Sad 38/79.

¹³⁶ el-Sad 38/80-81.

¹³⁷ el-Sad 38/82-83.

¹³⁸ el-A'râf 7/16.

¹³⁹ el-A'râf 7/17.

¹⁴⁰ el-İsrâ 17/62.

¹⁴¹ Allah'ın koyduğu sınırları aşan kimseler için yapılan Kur'anî adlandırmadır. el-Bakara 2/190. bkz. İbrahim Çelik, "Taaddî", *DİA*, 39/283-284.

Yaptığı yanlışlara mukabil, durup düşünmesi, hatasından pişmanlık duyup tövbe etmesi gerekirken aksine; utanmadan, pervasızca mütekebbir tavrında ısrarcı olmuş kıyamete kadar mühlet istemiştir. Allah mühlet verince daha ileri giderek sırat-ı müstakim üzerinde oturup, Âdem’le beraber şükreden yönelişleri kıyamete kadar engellemek için pusu kurarak çalışacağı meydanını okumuştur.

Kibir duygusuna kapılma sebebi yaratılış maddesi olsa da hased duygusuna kapılma sebebi; Allah’ın halifesi olma görevinin insana verilmesidir. İblis’ in hased formunda ortaya koyduğu tepkinin aslı, Allah’ın verdiği hükme razı olmamasıdır.

1.3.1.3. Firavun’un Tanrılık İddiasının Kibir Bağlamında Değerlendirilmesi

Firavun kibri ve sonuçları sebebiyle Kur’an-ı Kerim’de olumsuz eleştirilen isimler arasında yer almaktadır. M.Ö 2400’lü yıllardan itibaren Mısır’da krallık sarayı ve saray sakinlerini ifâde eden Firavun¹⁴² esasında bir yöneticilik unvanı iken Kur’an’da mütekebbir zihniyetin sembolü olarak zikredilmektedir. Kur’an’da bir unvandan ziyade Hz. Musa ile çağdaş, tanrılık iddiasıyla Allah’a karşı çıkan bir şahsın ismi hâline gelmiştir. Siyasi konumu ifâde eden unvan yerini kibirli kimselerin sıfatı¹⁴³ olmaya bırakmış, mütekebbir ve küstah kimseler onun üzerinden tarif edilmiştir. Hz. Muhammed’in, Ebu Cehil için “ümmetin Firavunu”¹⁴⁴ demesi buna örnektir.

Başında yönetici olarak bulunduğu toplumun insanlarını sömüren ve kendisini yönettiği insanlardan daha üstün gören kimselerin yerilmesi Firavunla sınırlı değildir.¹⁴⁵ Fakat kibir seyrinin ayrıntılı şekilde Kur’an’da yer alması, hakkındaki ayetlerin ağırlıklı olması ve kibrinin meşhurluğu bu ismi seçmemizde etkili olmuştur. Musa-Firavun kıssasında kibrin alenî hâli ile ilgili ayetler, kibrin aşamalarını görme adına nüzûl sırasına göre değerlendirilecektir.

¹⁴² Ömer Faruk Harman, “Firavun”, *DİA*, 13/118.

¹⁴³ İbn Manzûr, Firavun’u zekâ ve kurnazlık yoluyla kurnazlık ve kibir içerisinde olan ferdlerrin sıfatı olarak kullanıldığını söylemiştir. Konu hk. bk.: İbn Maznûr, *Lisânu’l- Arab*, 3/323.

¹⁴⁴ İbn Kesir, *el-Bidâye ve’n-Nihâye*, thk. Ali Şîri, Beyrut, y.e.y.,1988, 3/353.

¹⁴⁵ *el-A’râf* 7/75-76, *el-Bakara* 2/258.

“Firavun, “Ben size izin vermeden ona iman ettiniz öyle mi?” dedi. “Şüphesiz bu halkını oradan çıkarmak için şehirde kurduğunuz bir tuzaktır. Göreceksiniz!”¹⁴⁶

“Firavun, “Demek, ben size izin vermeden önce ona (Mûsâ'ya) inandınız! Şüphe yok, o size sihri öğreten büyüğünüzdür. Şimdi andolsun sizin ellerinizi ve ayaklarınızı çaprazlama keseceğim ve mutlaka sizi hurma dallarına asacağım. Hangimizin azabı daha şiddetli ve daha kalıcıymış, mutlaka göreceksiniz.”¹⁴⁷

Ayetlerden anlaşıldığı üzere Firavun, herhangi meselede bir başkasına inanma konusunda dahi halkı üzerinde söz sahibi olduğu inancına sahiptir. Onlara yönelttiği cümlenin soru anlamından ziyâde tehdit anlamı taşıdığını, Hz. Musa'ya inanan kimselere keseceği cezaları saymasından anlaşılmaktadır. Firavun'un yönetiminde olanların ona gönüllü itaat etmedikleri baskı ve desise ile onlara boyun eğdirdiği ortadadır. Kibirli bir yöneticinin halkının davranışları bir kenara; duygu, düşünce ve vicdanlarına dahi tahakküm arzusu, elinde bulunan otoriteyi kaybetme korkusundan kaynaklanmaktadır. Nitekim sihirbazların Hz. Musa'nın peygamberliğine inanması; halkın da onların peşinden gitmesi anlamı taşıdığı için Firavun, Hz. Musa'nın tuzak kurduğunu söyleyerek onlara engel olmaya çalışmıştır. Çünkü şartları yerine getirdiği takdirde Hz. Musa'ya inanacaklarını söyleyenler için şartlar yerine gelmiş ve Firavun halktan temin ettiği karşılıksız iş gücünü kaybetme korkusuyla karşı karşıya kalmıştı.¹⁴⁸

Kur'an'da mütekebbirlerin özellikleri arasında yer alan peygamberi inkâr etme örneği Firavun ile tekrar vurgulanmıştır. Peki kibirliler neden Peygamberi kabul sürecinde bu kadar zorlanıp ayak direktmektedir? Çünkü kendileri gibi yiyen, içen, yürüyen vs. birinin seçilerek vahye birebir muhatap konuma gelmesini hazmedememektedirler. Emanetçisi oldukları herhangi imkândan dolayı büyüklük taslayarak madden ya da manen kendi kulvarında görmediklerine ikinci sınıf muamele yapanların ve toplumda sömürü düzeni oluşturanların, peygambere karşı çıkan güruhun çoğunluğunu oluşturmaları da oldukça manidardır.¹⁴⁹

¹⁴⁶ el-A'râf 7/123.

¹⁴⁷ el-Taha 20/71

¹⁴⁸ *Diyanet Kur'an Yolu*, 1346.

¹⁴⁹ El-Arâf 7/ 75-76; Ahmet Özdemir, “Kur'an'da Tekebbür Ehlinin Özellikleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/3 (Aralık 2017), 1611.

Bir başkasının ardından gitmek, hakikat karşısında boyun eğmek, tâbi olmak, kurdukları ve korudukları düzende kendilerinden aşağıda gördükleriyle aynı seviyede olduklarını kabul etmek, kibirlilerin nefesine ağır gelecektir. Kibrin tanımını yaparken mütekebbirin sahip olmadığı şeylere sahip olduğu yanılığısına dayanarak hareket ettiğinden bahsetmiştik. Bu noktada bir peygambere iman etmeleri; kendilerini konumlandıkları yerden aşağıda aslında tam da hak ettikleri konumda görmeyi ve bir yüzleşmeyi beraberinde getireceği gibi gerçeklik algılarını değiştirmelerini de zorunlu kılacaktır.

*Firavun şöyle dedi: "Seni biz küçük bir çocuk olarak alıp aramızda büyütmedik mi? Sen ömrünün nice yıllarını aramızda geçirdin."*¹⁵⁰

İsrâiloğulları'nın erkek bebekleri öldürtmesinden dolayı Hz. Musa'yı korumak için annesi onu bir sandıkta nehre bırakmıştır. Hz. Musa'nın saray hizmetlileri tarafından bulunup himayesinde yetiştirilmesine işaret eden Firavun, bu soruyla Musa'yı nankörlükle suçlamaktadır.¹⁵¹ Genel tavrına bakıldığında Firavun'un esas çabası yapmış olduğu iyiliğe karşı minnet duygusu uyandırarak karşısındakini manipüle etmektir. Firavunun yaptığı iyiliğin karşılığının bu olmadığı vurgusundan, Hz. Musa'yı etkisi altına alarak, pişmanlık duymasını sağlayacağını ve söylediklerinden vazgeçirebileceğini düşündüğü sonucunu çıkarmak mümkündür.

*Şüphe yok ki, Firavun yeryüzünde (ülkesinde) büyüklük taslamış ve ora halkını sınıflara ayırmıştı. Onlardan bir kesimi eziyor, oğullarını boğazlıyor, kadınlarını ise sağ bırakıyordu. Şüphesiz o bozgunculardandı.*¹⁵²

Firavun döneminde Mısır'ın yönetim tarzına dair bilgiler verilen ayetten; Firavun'un büyüklük taslayarak zorba şekilde bir düzen kurduğu anlaşılmaktadır.

*Firavun dedi ki: "Ey Hâmân! Bana yüksek bir kule yap, belki yollara, göklerin yollarına erişirim de Mûsâ'nın ilâhını görürüm(!) Çünkü ben, onun yalancı olduğuna inanıyorum." ...*¹⁵³

¹⁵⁰ el-Şuarâ 26/18.

¹⁵¹ *Diyanet Kur'an Yolu*, 2454.

¹⁵² el-Kasas 28/4.

¹⁵³ el-Mü'min 40/36-37.

Firavun kavmine seslenerek dedi ki: "Ey kavmim! Mısır hükümdarlığı benim değil mi? Şu nehirler de benim altımdan akıyor (değil mi?) Hâlâ görmüyor musunuz?" "Yoksa ben, şu zavallı, nerede ise maksadını anlatamayacak durumda olan bu adamdan daha hayırlı değil miyim?"¹⁵⁴

Hemen (adamlarını) topladı ve onlara seslendi: Ben, sizin en yüce Rabbinizim!" dedi.¹⁵⁵

Kibirli kişilerin liderlik vasfı taşıması hâlinde, kibir özel bir nitelik kazanarak kişinin kendini tanrılaştırması ve gücü sınırsızmış gibi davranması şeklinde kendini gösterebilmektedir.¹⁵⁶ Öztürk kibri değerlendirirken bu boyutun; refulmanları olan kimselerde görülen bir hastalık olmakla beraber en ileri seviyesinde kendini peygamber hatta Allah sanrısı şeklinde ortaya çıkacağını ifâde etmektedir.¹⁵⁷

¹⁵⁴ el-Zuhuruf 43/52.

¹⁵⁵ el-Naziât 79/23-24.

¹⁵⁶ Kadir Polater, "Kuran Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları", 73.

¹⁵⁷ Yaşar Nuri Öztürk, Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf, (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1990), 130.

İKİNCİ BÖLÜM

TASAVVUF VE PSİKOLOJİ DİSİPLİNLERİNDE

KİBİR VE HASED

2.1. Sufî Gelenekte Kibir ve Hased

Özellikle ilk dönem sûfileri kibri her türlü kötülüğün kaynaklarından biri olarak görmüşlerdir. Kibir tanımları ayetler ve hadislerden mülhem, kimi zaman nefsin ayıpları ve manevî yükselişin engelleyicisi olarak kimi zamanda sûfilerin yolu ve ahlâkını güzelleştirmekten geçtiği düsturu ile tevâzu üzerinden anlatılmıştır. Sûfide tevâzunun gerçekleşebilmesi ve erdem hâline gelebilmesi için kibirden arınma zorunluluğu hâsıl olmaktadır. Çünkü kibrin olduğu yerde tevâzunun varlığından bahsetmek mümkün değildir. Bu başlık altında ise sûfilerin doğrudan ve dolaylı olarak kibir ve hased hakkındaki görüşlerine yer verilecektir.

Muhâsibî, nefsi psikolojik tahlillerle yorumlarken, insanı kalbî olarak rahatsız ederek mutsuz kılan duyguların ayrıntılı açıklamasını yaptığı er-Riâyeli-Hukûki'llah¹⁵⁸ eserinde kibir ve hasedi Allah'ın hakkına riâyet düşüncesi etrafında izah etmiştir. Musibetlerin ekseriyetle kibirden kaynaklanmasından dolayı kibrin büyük bir felâket olduğunu, hasedin ise bir başkasının elindeki nimetin gitmesini arzu etme anlamı taşıdığı için kesinlikle haram olduğunu söylemiştir. Çalışmamızın bir sonraki başlığında Muhâsibî'nin kibir ve hased konusundaki görüşleri ayrıntılarıyla incelenecektir.

Sülemî'ye (ö. 412/1021) göre, kişinin Müslüman kardeşini hakir; kendisini ise ondan üstün görme eğilimini taşıması nefsin çirkin huylarındadır ve bu çirkin huy ancak kişinin diğer Müslümanların değerli olduğuna inanması, onlarla ilişki içinde olmasıyla giderilecektir. Bununla beraber başkalarına müsamahakâr bir tavır sergilemesi, onların güzel yönlerini görme çabası bu hastalıktan kurtulmasını destekleyecektir.¹⁵⁹ Müellife göre başkasının elinde olana karşı olumsuz duygunun beslenmesi yani hased, Allah'ın taksimine râzı olmama anlamı taşımaktadır. Çaresi ise kişinin hasedin Allah'ın nimetine

¹⁵⁸ *Tasavvuf Klasikleri*, “er-Riâyeli-Hukûki'llah”, Şahin Filiz, ed. Ethem Cebeci, (Ankara: Erkam Matbaacılık, 2010), 7-22.

¹⁵⁹ İbrahim Işitan, *Sûfî Psikolojisi (Sülemî'ye Göre Sûfî Benlik Dönüşümü)*, (Ankara: Divan Kitap, 2014), 310-311.

düşmanlık beslemek anlamı taşıdığı bilmesidir ki nitekim sûfi gelenekte başkalarında daha fazla olmasında memnuniyet hissetme vardır.¹⁶⁰

Kuşeyrî (ö. 465/1072), tasavvufun ilkelerini anlattığı *er-Risâle*¹⁶¹ adlı eserinde kibri *Huşû ve Tevâzu (Alçak Gönüllülük)* bölümünde ele almıştır. Konuya kibrin zemmini ihtivâ eden hadislerin nakliyle başlamış ve bu kavramı Hakk’a isyan ve insanları hakir görmek şeklinde tanımlamıştır. Tevâzunun ise kibrin tam karşısında bir yeri olduğunu ifâde ederek, Hakk’a boyun eğerek O’na uymak ve Hakk’ın hükmünde itiraz hâlini terk etmek olduğunu vurgulamıştır. Kibrin ancak kişiye üzüntü vermesi sebebiyle kıymetsiz, tevâzunun alıcısı az olmasına karşın değerli ve gıpta edilecek erdemlerden biri olduğu görüşündedir. Kuşeyrî aynı zamanda kibrin hased duygusunu körüklediği, tevâzuda ise hasedin bulunmadığını söylemiştir.¹⁶²

Sühreverdî (ö. 632/1234), *Avârifü'l- Maârif*¹⁶³inde kibri, sûfilerin âhlaki özelliklerini açıkladığı onuncu bölümde tevâzu çerçevesinde ele almıştır. Müellif, kibri insanın nefsinin, olduğunun üstüne çıkarması şeklinde tanımlamıştır. Sûfimize göre kibir, insanın başkalarından daha büyük olduğu zannına kapılmasıdır. Kişi bu zannı taşıyarak, büyüklük iddiası ve ispatının yalnızca Allah’a ait olması hakikatini çiğnediğinden yalancı sıfatına lâyık olacaktır. Kibir kendini beğenme, kendini beğenme ise güzelliklerin hakikî menbağını bilmemekten kaynaklanmaktadır. Güzelliklerin Allah’tan geldiği şuuruna erememek cehâlet, cehâlet ise insanın hakikatinden uzaklaşmasıdır. Sühreverdî, kapta ne var ise dışına da onun sızacağı düşüncesinden hareketle; kalpte tevâzu yerine kibrin yerleşmesinin bazı organlarda tesirlerinin olacağını savunmaktadır. Ona göre bu tesirler bazen boyun kasılması, bazen de yüzün kırışıp insanların küçük görülmesi şeklinde ortaya çıkabilmektedir. Müellif kibrin, izzet-i nefisle karıştırılmaması gerektiğini şu şekilde izah etmiştir: izzet-i nefsin hakikatini bilerek nefsin arzuları ve dünyevî menfaatler için, nefsi alçaltmaması iken kibir, insanın nefsinin bilmemesi ve lâyık olduğu hâlden yukarı çıkarmasıdır.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Işitan, *Sûfi Psikolojisi (Sülemî’ye Göre Sûfi Benlik Dönüşümü)*, 257.

¹⁶¹ *Tasavvuf Klasikleri*, “er-Risâle”, Kadir Özköse, 135-158.

¹⁶² Abdülkerim Kuşeyrî, *Kuşeyri Risâlesi*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yay., 2012): s.s.y.

¹⁶³ *Tasavvuf Klasikleri*, “Avârifü'l- Maârif”, Ethem Cebecioğlu, 223-250.

¹⁶⁴ Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer Sühreverdî, *Avârifü'l- Maârif (Gerçek Tasavvuf)*, terc. Dilaver Selvi, (İstanbul: Semerkand, 2014), 305-313.

Abdulkadir Geylânî (ö.561/1165-66), hased duygusunun insanın iç dünyasında meydana gelerek onu ruhen ve bedenen hasta edecek kuvvette olduğunu söylemektedir. Kişi hissettiği hasedi dışarıya yansıttığında toplumu da olumsuz yönde etkileyerek manevî bozulmalara yol açacağı görüşündedir. Müellife göre hased, imân zayıflığından ileri gelmekle beraber insana düşman kazandıran hâllere sokmaktadır.¹⁶⁵

Sûfî gelenekte kibir ve hased tanımlarının birbirine benzer olduğu ve sonraki başlıklarda Muhâsibî ve Gazzâlî'nin tariflerine incelikli olarak yer verildiği için tekrara düşmemek adına bu başlık sonlandırılmıştır.

2.1.1.1. Hârîs el- Muhâsibî ve Allah'ın Hakkına Riâyet Etmeme

Tabakat kitaplarından Hârîs el- Muhâsibî'nin tasavvuf, hadis, kelâm ve fıkıh gibi ilmî alanlarda söz sahibi olduğu bilgisine ulaşmakla beraber eserlerinin muhtevâsı incelendiğinde; tasavvuf, kelâm, felsefe ve fıkıh ilimlerinde müstakil konuları ele aldığı görülmektedir. Farklı ilim dallarında eserler telif etse de fikrî şahsiyetini tasavvuf üzerine binâ etmesinden dolayı eserlerinin büyük bir kısmını tasavvuf alanında vermiştir. Yaşadığı döneme Mutezilî ve zahirî yaklaşımların hâkim olması, bu cenahta bulunanların takva ve taat açısından yeterince özenli davranmamasından dolayı rahatsızlık duymuştur. Muhâsibî'nin Mutezilî'ye dair görüşünü değerli ve hatırı sayılır kılan, Mutezilî eğitim sürecinden geçmiş ve onların diyalektik usullerini benimsemesine¹⁶⁶ karşın eleştirel tavır içerisinde olmasıdır. Dünyevî arzular sebebiyle ahireti idrak edemeyecekleri, yaptıklarından dolayı kalplerinin eskiyeceği, ilmi ayaklar altına aldıkları ve savunduklarının ahirette akıbetlerini alt üst edeceği bu sebeple de zararda oldukları eleştirisinde bulunmuştur.¹⁶⁷

Diğer yandan Muhâsibî'nin eserlerine bakıldığında zühd ve vecd temelli tasavvuf anlayışını uyumlu hâle getirerek, Schoonever'ın tabiriyle “orta yol sûfiliğinin” dikkat çeken ismi olduğu görülmektedir.¹⁶⁸ Bu durum Muhâsibî'nin eleştirel yaklaşımını, tek boyutlu/salt zühde dayalı tasavvuf anlayışına karşı da sürdürdüğüne

¹⁶⁵ Abdulkadir Geylânî, *Fütuh'ül Gayb(Sırru'l Esrar)*, trc. Abdulkadir Çiçek, (İstanbul: Rahmet Yay., 1971), 112.

¹⁶⁶ Kermit Schoonever, “Muhâsibî ve er-Riâye Adlı Eseri”, çev. Ali Bolat, *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi*, 12/5 (Ocak-Haziran 2004), 301.

¹⁶⁷ Şahin Filiz, *Hârîs b. Esed el-Muhâsibî'nin Hayatı, Eserleri, Fikirleri*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1990), 49.

¹⁶⁸ Schoonever, “Muhâsibî ve er-Riâye Adlı Eseri”, 295.

işaret etmektedir. Yukarıda verdiğimiz bilgiler, Muhâsibî'nin analitik düşünce yapısına sahip olmasına delil iken aynı zamanda tasavvufî düşüncenin, sistemli bir alana dönüşmesine ettiği öncülüğün ve sağladığı katkının sebeplerinden birini göstermektedir.

Müellife atfedilen ya da onun ismini taşıyan otuz beş eserden en meşhur ve en hacimli eseri olan *er-Riâye li Hukûkillah*¹⁶⁹ esas alınarak kibir ve hasede yaklaşımı, benimsediği ilmi tavrı göz önünde bulundurarak değerlendirilecektir. Bu eseri tercihteki sebebimiz tasavvuf ve ahlâkî bir bütün kabul ederek, insan günaha meyyal olduğunda bu durumun nedenlerini ve şifâ olarak gördüğü takvayı ayrıntılı şekilde ele almasıdır.

Sûfimizin manevî kirlerden arınmaya dayanan zühd düşüncesi; aklın ve ruhun kemâle ulaşmasını hedeflemekte ve bu şekilde dünyevî arzulardan uzak durmayı gerekli kılmaktadır. Muhâsibî'ye göre, insanın Allah'a dost olabilmesi için zühd, amel-i sâlih gibi zahîre denk gelen davranışları sergilemesi yeterli değildir. Bâtınının yani manevî yönünün de kirlerinden arındırılması şarttır.

Allah'ın hukukuna ters düşme çerçevesinde değerlendirdiği nefsin kötücül temayüllerinden kibir ve hasedin ortadan kaldırılmasında; nefsin ahlâkî terbiyesi koşulunu anlamak için müellifin nefis ve fiillerine nasıl bir anlam yüklediğine bakmak gerekmektedir.

Muhâsibî için insanın olumsuz temayüllerinden arınabilmesi, nefsin mahiyetini idrak ile mümkündür. Bu ise kalpte nur olan bir akılla bilinebilir ki bunun en sağlam yolu tecrübî alandır. Her şeyden önce kendi benliğinin bilgisini edinmeyle manevî gelişim yolculuğuna başlayan insanı, benliğini terbiyeyi yani hakîki sorumluluğunu üstlenerek yolculuğunu sürdürmeye çağırırken bunun ancak tasavvufî terbiyeyle mümkün olduğunu savunmaktadır. Nefsin ahlâkî fillerinin, terbiye ve ıslah edilebilmesi için kişinin riyâzet ve mücâhede usullerini tatbik etmesi gerekmektedir. Bunun gerekçesi ise kişinin aç kalarak kendini frenlemesi ile bir nevi otokontrol mekanizması kurmasının temellerini atacak olmasıdır. Çünkü Muhâsibî 'ye göre kişinin tokluğu, öz denetimi güçleştirerek kontrolü zayıflatmaktadır. Açlıkta ise üzüntü ve endişenin varlığı, açlığa karşı kişiyi dayanıklı hale getirirken nefsin gayri ahlâkî temayüllerinden zuhur eden şehvet ve tutkunluğu ortadan kaldıracaktır. Sûfimiz, insanın her şeyden önce nefsiyle

¹⁶⁹ Hâris el-Muhasibî, *er-Riâye/ Nefs Muhasebesinin Temelleri*, çev. Şahin Filiz- Hülya Küçük, (İstanbul, İnsan Yay., 1998), 51.

mücâhede içinde olması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre, “*muhasebenin terki kalbin fesadının aslıdır*”. Bu ilke, bize nefsin ahlâki terbiyesinin tamamlanacağı düşüncesinden uzak durmak gerektiğini göstermektedir.¹⁷⁰

İnsan, fiillerini ve ona yön veren duygu durumlarını özüne uygun olarak iyileştirilebilmekte ve en aşağı seviyeden yüksek mertebeye çıkarabilmektedir. Fakat bu durum nefsin ahlâki eğitiminin devamlılığına bağlıdır. Muhâsibî'nin nefis-ahlâk ilişkisine bakıldığında nefis, iyilik ve kötülüğü aynı anda barındırmakla beraber kendisinin kötülüğe eğilimini destekleyici ahlâki marazları bünyesinde taşımaktadır. Riyâzet ve mücâhedenin hedefi bizzat nefsin varlığı değil beğenilmeyen, kötü kategorisinde değerlendirilen hâlleridir ki bu hâller, onun halîfe olarak yaratılma amacına ters düşmektedir. Nefsin ahlâklanması, insanın yönünü yaratılış gâyesi istikametine çevirmesini sağlamaktadır.¹⁷¹

Muhâsibî, tasavvufi ahlâk görüşü ile temellendirdiği ve Allah'ın hukukuna ters düşme olarak değerlendirdiği kibri ve nefsin ıslah edilmesi gereken gayrı ahlâki özelliklerinden sayarak ayetler üzerinden izah etmiştir. Ardından hadislerle örneklendirmiş ve soru cevap şeklinde meseleyi kendi bakış açısı ile detaylandırmıştır.

2.1.1.2. Muhâsibî'nin Kibre Yaklaşımı

Melik, Kadir ve ilah olması hasebiyle kibir yalnızca Allah'ın hakkı olmakla birlikte O'ndan başkası buna lâayık değildir. Mutasavvıfa göre kibir, kul-Allah ve kullar arasında olmak üzere iki çeşittir. Kulun Allah'a karşı kibirlenmesini en büyük kibir sınıfında değerlendirmekle beraber, kişinin Allah'a karşı kul olmayı gururuna yedirememesini ağır suç olarak nitelendirmiştir.¹⁷² İnsanlar arasında olan kibrin iki şekilde açığa çıktığını savunarak bu özelliklerden ilkinin; kişinin kendini diğer kimselerden daha hayırlı kabul ederek, kendisi dışında kalanları hakir görmesi ve onlardan yüz çevirmesi olduğunu belirtmiştir. İkincisi ise doğruluğuna dair kesin bilgiye sahip olmasına rağmen diğer insanların doğrularını reddetmesidir.¹⁷³ Bu kibre sahip kimseler için tartışmanın galibi olmak öncelik sırasında tahtını korurken, muhatabı reddetmek esastır. Bunun altında yatan sebeplerden biri kişinin büyüklenmesi sonucu

¹⁷⁰ Muhâsibî, er- Riâye, 124.

¹⁷¹ Muhâsibî, a.g.e., 125.

¹⁷² Muhâsibî, a.g.e., 465.

¹⁷³ el-Neml 27/14.

başkasından öğrenmeye tenezzülde bulunmamasıdır. Böyle kimseler, reddettiklerinin doğruluğunu fark etseler de doğrunun kendilerinden çıkmamasından dolayı yaşadıkları üzüntü ile galip gelme arzusu ve tenezzül etmeme durumlarını kendilerinde gerçekleştirerek doğruyu kabulde zorlanacaklardır.¹⁷⁴

Yukarıda bahsettiğimiz, insanları hakir görerek onlardan yüz çevirme ve hakkı isteyerek inkâr etme hissedilen kibir duygusunun davranışsal boyutta ortaya çıkması durumudur.

Kibri sebeplerine göre dallara ayıran Muhâsibî, sıralamada önceliği ilim sebebiyle kibirlenmeye vermiştir. Âlimin tekebbüre kapılması hâlinde, ilmî anlamda kendilerinden aşağıda derecelendirdiklerini hakir görme, onlardan uzaklaşma ve hizmetlerinde kullanma, başa kakma, selam için ilk olarak karşı tarafı bekleme şeklindeki eğilim ve davranışlarının belirti olarak değerlendirileceğini düşünmektedir.¹⁷⁵ Bunun yanı sıra ilmi sebebiyle kibre kapılanlar, karşısındaki kişinin haklılığından emin olsa dahi red tavrını sürdürerek bir başkasının vaazına katlanmayı kendileri için imkânsız hâle getireceklerdir.

Kendilerini konumlandıkları yer itibariyle bir başkasından gelecek herhangi doğru bilgi yahut öneriyi nefslerine yediremeyeceklerinden bu psikolojik buhran/baskı hâlinin üsluplarına yansımaları kaçınılmaz olacaktır. Neticede muhataplarını güzel ve latif muameleye lâyık görmedikleri için azar ve kızgınlık davranışıyla kibirleri görünür hâle gelecektir. Muhâsibî bu çeşit tekebbüre kapılmanın, âlimin ilminin derecesi ne olursa olsun, Allah hakkındaki cehaletinden kaynaklandığını söylemektedir. Esasında hakir gördüğü insan, Allah'a tazimle bakıyor ve O'ndan korkuyor ise kendisinden daha yüksek bir ilmî dereceye sahip olacaktır. Diğer yandan bir kısım kibir sahipleri, Allah'ı anlama seviyesine göre insanların bir kısmına mütevâzı, bir kısmına ise mütekebbir bir tavır içerisinde olabilmektedirler. İlmî, Allah'a karşı sorumluluğu arttırma gerekliliğini idrak durumları da bu tavrın belirleyicisi olacaktır.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Fussillet 41/26.

¹⁷⁵ Muhâsibî, er- Riâye, 471.

¹⁷⁶ Muhâsibî, a.g.e., 472.

Yani ferdin, ilmiyle arzu ettiği dünyaya dair bir kazanç ise ilmi onu kibre, dünyada yaratılış amacını kavraması ya da bu kavrayışı desteklemesi için ise ferdi tevâzua götüren bir vasıta olacaktır.¹⁷⁷

Muhâsibî'ye göre kişi kendisine has her özellikten, verilen herhangi nimetten dolayı kibre kapılma potansiyeline sahiptir. Bu, kişinin o nimeti verene karşı cehaleti ve kibrine sebep olan nimetin şükürünü edâ edememesi durumudur.¹⁷⁸ Soy-sop, güzellik, kuvvet ve mal sahipliği gibi dünyalık şeyleri kibirlenme sebepleri arasında saymaktadır. Bunlar sebebiyle övünmeyi yasaklayan ya da ayıplayan ayet ve hadisleri delil getirerek dinî argümanlarla, caydırıcılıktaki etkiyi kuvvetlendirmeyi amaçlamıştır. Müellif, bu nimetlerin kibri uyandırmadaki başlangıcını ise ucba dayandırmaktadır. Muhâsibî için yukarıda saydığımız nimetlere sahip olup da beğenme duygusuna kapılmış kimsenin bu duyguyu böbürlenme ve şımarıklığa dönüştürmemesi imkânsıza yakındır. Böyle kimseler, bakış ve ses tonu gibi iletişim öğelerinde aşağılamayı ifade eden bir üslup kullanmaktadırlar.¹⁷⁹

Sonuç olarak Muhâsibî, nefsin kötü ahlâkı arasında saydığı kibirden kurtulmanın ancak kulun dünya ve dindeki konumunu, değerini ve misyonunu bilmesiyle gerçekleşeceğini savunmaktadır. Bunun kavranabilmesi için de Allah'ın insanı başlangıçta hiçbir şey olmayan hâliyle tanıtmaya dikkat kesilmek gerektiğini söylemektedir. Müellif, Kur'an'da insanın acizlik, zillet, zayıflık, küçüklük ve muhtaçlığının hatırlatılmasının; onu övünme, ucb ve kibirden kurtarma muradı taşıdığı görüşündedir.¹⁸⁰ Kibirden kurtulma yollarından bahsederken, kendini beğenme anında ortaya çıkan dürtünün, kibri harekete geçirmesinden dolayı kontrol altına alınma ihtiyâkının ve mütekebbir davranışlardan uzaklığın, kişinin kibri bırakmadaki istikrarına işaret edeceği üzerinde durmaktadır.¹⁸¹

Muhâsibî, kontrol altına alınan kibirle insanın ondan kurtulduğu ve böylelikle kibir açısından nefsin ahlâklanma sürecinin nihayete erdiği ve orada sürekli kalacağı düşüncesine karşın bir hatırlamada bulunur: “*Mârifet ehli nefslerini kibirden kurtarma*

¹⁷⁷ Muhâsibî, a.g.e., 473.

¹⁷⁸ Muhâsibî, a.g.e., 477.

¹⁷⁹ Muhâsibî, a.g.e., 481.

¹⁸⁰ Muhâsibî, a.g.e., 482.

¹⁸¹ Muhâsibî, a.g.e., 493.

hususunda gayret göstermenin yanı sıra nefslerinde gerçekleşen durumun amel/pratiklerine yansımaları denetlerlerdi.”¹⁸²

2.1.1.3. Muhâsibî'nin Hasede Yaklaşımı

Haram olan ve olmayan ayrımını gözeterek hasedi tarife başlayan müellif, hasedin haram olmayan çeşidini farz, mübah, noksanlık ve harama sürükleyen şekilde niteliklerine göre sınıflandırmıştır. Ferdin bir başkasının elinde bulunan nimetin yok olmasına dair bir arzu taşıyıp taşıyımamasını, hükmî açıdan belirleyici faktör kabul etmiştir. Eğer ferd, herhangi sebepten kendisinden üstün gördüğünün seviyesine ulaşma isteği hissediyorsa bu münâsefe olarak adlandırılmalıdır. Çünkü burada kişinin taşıdığı arzu, muhatabını üstün görmesine sebep nimetin, ondan yok olması için değil, sadece o nimet benzerine kavuşmaktır. Münâsefenin hasedin çeşidi olarak değerlendirilmesine delil olarak “*Rabbimizin mağfiretine koşusun.*” ayeti ve “*Rabbimizin mağfiretini elde etmek için yarışın.*” hadisini getirerek, koşuşma ve yarışma eylemlerinin bir başkası ile yapılacağını vurgulamıştır.¹⁸³

Sûfimiz, haramdan kaçınma, farzları yerine getirme gibi iyi ahlâk sayılan şeyleri kıskanmanın farz olduğunu, bir başkasıyla kendisini kıyasladığında nâfile ve tatavvu ibâdetlerinin seviyesine üzülmesinin yahut o kimsenin ibâdetlerine sevgi beslemesinin, nâfile ve tatavvu kabilinden olduğunu savunmaktadır. Ona göre, kişinin başkasında görerek kendisinde de olmasına iştiaak duyduğu nimet, helâl ve bolluk kaynaklı zevke karşı ise mübah hükmündedir. Mübah olan bu hased, fazîlet ve zühddeki noksanlığa işaret etmekle beraber, nimetin kendisindeki yokluğundan hareketle Allah’tan râzı olmama taşkınlığına evirildiği an, bu duygu haram kategorisine inecektir. İmrenme duygusu haram yolla kazanılarak haram yerde harcanan nimete ise bundan kaynaklı üzüntü dahil caiz olmayacaktır. Bir başkasının elinden gitmesi arzusunu taşımadığı halde hükmî açıdan neden caiz olmadığı hususunda ise müellifimiz, haramı isteme ve harama sevgi beslemeyi sebep göstermiştir.¹⁸⁴ Bu şartlarda imrenme duygusunun neye karşı hissedildiğinin anlaşılması, o duygunun münâsefe/gıpta kimliğinin tespiti için zorunludur. O halde ‘haram olmayan bir nimete karşı, onun bulunduğu kişiden yok

¹⁸² Muhâsibî, a.g.e., 495.

¹⁸³ Muhâsibî, a.g.e., 545.

¹⁸⁴ Muhâsibî, a.g.e., 551.

olmasını arzu etmeden aynı ya da benzerine sahip olmayı isteme duygusu münâsefedir’ tanımını yapabiliriz.

Haram olan hased tanımına gelince münâsefede olmaması gereken kriterin burada varlığı aranmaktadır. Müellif, hasedi ferdin başka birinin dinî ya da dünyevî nimete şahitliğinde hoşnutsuzluk yaşayarak üzülmeye ve o nimetin o insandan yok olmasını istemek şeklinde tanımlamıştır.¹⁸⁵ Birinci bölümde yer verilen hased tariflerine ek olarak Muhâsibî, insanın hased ettiği nimetin yok olmasını arzudan kaynaklanan davranış ve duyguların yanı sıra hased edilen kimsenin başına hayrın gelmesini istememeyi de hasedin sınırları içinde saymıştır. Müellif, hasedi sebep ve sonuçları açısından değerlendirdiği bölümde; bir kimsenin ilmini tamamlamasını, peşinden koştuğu hayrı elde etmesini istememe durumunun, kişinin nimete sahipliğinden önceki süreci kapsadığını ve hasetten kaynaklandığını savunmuştur. Başka bir ifadeyle Muhâsibî, hasedin yalnızca bir nimete karşı değil, nimetin elde edilmesine karşı da olabileceği görüşündedir.¹⁸⁶

Müellife göre haram vasfı taşıyan hased; kibir, ucb, kin, düşmanlık, riyâ, mal ve mevkîi sevme/düşkünlük gibi sebeplerle ortaya çıkmaktadır. Kibir kaynaklı hased, din-dünya konusunda fark etmeksizin kendisine denk ya da kendisinden aşağıda gördüğü kimsenin, kendisinden üstte olmasını çekeme hâli olmakla beraber hakkı reddin zeminini hazırlayacaktır. Kendisini bahsedilen konumda zanneden kimseler, doğruyu reddetme, bidat çıkarma ve söylediklerine uyulmasını isteme, hased ettiğini hatalı gösterme, onun mevkîsinin yükselmemesi ve baş eğdirerek kendinin baş olması için çabaya girmektedirler.¹⁸⁷ Hasetçinin, hased ettiğinin yükselmesini engellemesini anlatım için müellifin, “yıldızını söndürme” tabirini kullanması, kanaatimizce karşıdakinin potansiyeline yapılan zulmü ifâde etmektedir ki bu da hasedin sonuç itibarıyla ciddi boyutlarından biridir.

Yükselmesine engel olunacak mevkîden kastın ne olduğu hususuna gelince, ilim, akrabalık ilişkileri, dost meclisi, iş alanı, harpteki şecaat gibi toplumsal rolleri karşılayan bir anlam taşımaktadır. Kıyas imkânı doğurması muhtemel her ilişki ve iletişim biçimi hased tehlikesi taşıyabilir demektir.

¹⁸⁵ Muhâsibî, a.g.e., 554.

¹⁸⁶ Muhâsibî, a.g.e., 555.

¹⁸⁷ Muhâsibî, a.g.e., 557.

Muhâsibî'ye göre kin, düşmanlık ve nefretin sebep olduğu hased en tehlikeli hasettir. Bu hased çeşidi kişiye adam öldürme, mal gasp etme, hased edilen hakkında dedikodu, sırrı açığa çıkarma gibi davranışlar sergiletmektedir.¹⁸⁸ Ortak bağ kurulan kimse tarafından sevilme, muhabbet duyulma, ilgilenilme nimetlerini yaşayan tarafa karşı edilen hased, farklı ilişki biçimlerinde görülebilmektedir. İki kardeş, kuzenler, iki tacir ya da sanatkâr, iş ortakları arasında görülmesi ise kuvvetle muhtemeldir. Bu seviye haset, aleyhte konuşma, hased edilene iyi davranılmasına engel olma; kazandığı değeri kaybetmesini, gözden düşmesini isteme, terk edilmesini sağlama eğilim ve davranışlarıyla hasetçisini ele verecektir.¹⁸⁹ Kişinin başkasını bu denli çekememesi ise nefsindeki cimrilikten kaynaklanmaktadır.¹⁹⁰ Kibir gibi bu duyguda da kıyaslamının bulunması ve sonuçları, elbette kişiye üzüntüden başka bir şey getirmeyecektir.

İmân eden kimseler için hasedi daha özel bir alanda değerlendiren müellif, böyle kimselerin kalbine hasedin düşünce olarak dahi uğramaması gerektiğini söylemektedir. Bu duygu mevcut durumda kalbe gelmiş ise tek olumlu tarafı duyguya insanın âşinâlık kazanması ve bir sonraki sefer için tedbirli davranmanın ya da yok etmenin bilgisine ulaşmasıdır. Akabinde hasetten kurtulma yolları arasında hangi konu ya da formda görülürse görülsün bütün hasedlerin İblis'in insana hasedinden kaynaklandığı uyanıklığını yakalamak gerektiğini zikretmektedir. Dinî yükümlülükleri ard arda sıralayarak akıbetle dikkat çekmekte, iman ettiklerine muhabbet beslemeyen kimselere dahil hased etmekten kaçınılmasını telkin etmektedir. Muhâsibî'ye göre iman eden için sadece kalp huzurunun bozulması ve iç daralması yaşama fikri dahi onu hased etmekten, muhatabı nimete erişemediğinde sevinç; musîbet yaşamadığında üzüntü duymaktan berî tutmaya yetmelidir¹⁹¹ ki bu fikir, motive edici unsur olarak etkin kullanılma potansiyeline sahiptir.

Hasetten kurtulmanın birincil yolu, kişinin kendisine hased edilmesinden hiçbir zaman emin olamayacağını hatırlatarak empati kurmasını sağlamaktan geçmektedir. Hased ettiği kişiyle arasında insanlık ya da Müslümanlık ünsiyetlerinden hangisi daha değerli ise o, ön plana çıkarılarak ünsiyet üzerinden dost ve yoldaş olmak varken İblis'e benzemenin çirkinliğinin hatırlatılması faydalı olacaktır. Allah'ın taksimine rızâ

¹⁸⁸ Muhâsibî, a.g.e., 558.

¹⁸⁹ Muhâsibî, a.g.e., 559.

¹⁹⁰ Muhâsibî, a.g.e., 562.

¹⁹¹ Muhâsibî, a.g.e., 565.

göstermeyerek onun öfke ve cezasına muhatap olma cüretinin ağır bir sorumluk ve yük olacağına işaret edilmelidir. Bunlarla beraber Muhâsibî'ye göre kişinin hased etmesi, hased edilen şeyin elden gideceği anlamı taşımadığı için kişi hased etmeme nimetinden kendisini mahrum bırakmış olacaktır.¹⁹²

Muhâsibî için kalpte bulunan, kötülüğe yönlendiren duyguların sürükleyeceği yeri fark ederek, gidişattan rahatsız olmak ve o yöne gitmekten imtinâ etmek, hasetten kurtulma emâreleridir.¹⁹³ Müellif, eyleme dönüşmemiş çekememezlik duygusunun kategorisinin, kişi bu duygusunu sadece uygun mekân ve muhatap bulamadığı için davranışla görünür hâle getiremediyse de başkasının elinde olana üzülop ondan gitmesini arzuladığı için hased olacağı görüşündedir. Çünkü Muhâsibî'ye göre kalp, hasedin meskenidir. El ve dil ile somutlaşması ise hased kaynaklı günahı büyüten unsurlardır.¹⁹⁴

2.1.1.4. İmam Gazzâlî ve Kalbin Hastalıkları

Şahsı, fikir dünyası ve eserleri her çağda merak konusu olan Gazzâlî hakkında birbirinden farklı alanlarda klasik ve modern çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmaların alanlarındaki çeşitlik, Gazzâlî'nin muhtelif alanlarda eser vermesinin bir sonucudur.¹⁹⁵ İslam ansiklopedisinde adının hemen altına düşülen: “Eşâri kelâmcısı, Şafîi fakihî, mutasavvıf, filozoflara yönelttiği eleştirilerle tanınan İslam düşünürü”¹⁹⁶ şerhi, müellife duyulan ilgi, merak ve beraberinde gelen meşhurluğun sebebini özet mahiyetindedir. Bu vasıfları kazanma sonucunu kapsayan eğitim sürecini fıkıh, hadis, akaid, gramer gibi geleneksel dalları derin mantık ve tartışma teknikleri bilgisiyile desteklediği görülmektedir. Aynı zamanda hikmet ve felsefe okumaları yapması, en nihayetinde de tasavvufta soluklanması vechi fark etmeksizin müellifin görüşlerini değerlendirirken göz önünde bulundurulması gereken bilgilerdir.

Gazzâlî'nin eserlerini sistematik şekilde, hasaten tasavvufî eserlerinde psikolojik çözümlenmeler ve mantikî bir sıralamayla meseleleri ele alması onun dönem başlatan bir isim olmasını sağlamıştır. Kendisinden önce gelen sûfîlerin çalışmalarından

¹⁹² Muhâsibî, a.g.e., 568.

¹⁹³ Muhâsibî, a.g.e., 669.

¹⁹⁴ Muhâsibî, a.g.e., 570.

¹⁹⁵ Çağırıcı, “Gazzâlî”, *DİA*, 13/530.

¹⁹⁶ Çağırıcı, 489.

faydalanarak “*olgunlaşma dönemi*”ni *İhyâü Ulûmi’ d-din* ile başlatmıştır.¹⁹⁷ Esasında dönem başlatmasının ihtiva ettiği gerçeklerden biri de tasavvuf ve pratiklerine karşı tereddütlü yaklaşımı ortadan kaldırma gâyesi ile tasavvufu meşrulaştırma, geliştirme ve yaygınlaştırmada etkin rol oynamasıdır.¹⁹⁸

Âlimlerin şeytanın aldatmasına kapılmalarından dolayı ahiretin öncüsü olma misyonlarını gerçekleştirmemelerine tepkisi, ümmeti ıslaha davet niteliğinde İhyâ’yı yazmasının sebebi olmuştur.¹⁹⁹ Bu iddia ile kaleme alınan eserin insanın manevî gelişiminin önündeki engellerden kibir ve hasede dair söylediklerinin, bu duyguların anlaşılması, tanısı ve tedavisi için önem arz ettiği kanaatini taşımaktayız. Bu başlık altında insanın manevî ve ahlâki yolculuğunun olumlu anlamda gelişim göstermesiyle yakından ilişkili, nefsin terbiyesi dahilindeki konuların yer aldığı üçüncü cilt esas alınacaktır.

Müellif, psikolojik çözümlenmelerle kalbin hastalığı olarak değerlendirdiği kibir ve hasedi, kişisel ve çevresel faktörleri göz önünde bulundurarak tedavi yöntemleriyle izah etmiştir. Bu izahı yaparken muhatabının kendi içine ışık tutarak, benliğini tanımasını, anlamasını ve sonuç olarak da irâdesini kullanarak ahlâkını iyiye yönlendirmesini sağlamayı hedeflemiştir demek mümkündür.

Gazzâlî, kalbin; hikmet, ilim, Allah’a muhabbet duymak, O’nu tüm arzulardan üstte tutmak, O’ndan yardım istemek, ibâdet ve zikir için yaratıldığını, bu amaçları gerçekleştirmesine engel teşkil eden her türlü olumsuz durumun ise kalbin hastalığı olduğunu söylemektedir. Gazzâlî’ye göre kalpte Allah’tan daha fazla sevilen bir şey ya da kimse varsa o kalp hastadır.²⁰⁰

Kişi, vücudunun her hastalığından haberdâr olmadığı gibi kalbinde gerçekleşen hastalıklarında da iç görü kazanmadıkça haberdâr olamayacaktır. Bilmiyor olması hasebiyle tedbirsiz yakalandığı gibi tedavisi için bir gayrette de bulunmayabilir yahut hastalığının farkında olup tedavisinin zorluğuna katlanma cesareti göstermeme ve kaçma gibi reaksiyonlar verebilmektedir. Gazzâlî için bu hastalıkların tedavisi öncelikli olarak şehvetten uzak durmaktan geçmektedir. Şehvetten uzak durma tercihi, tercihinin

¹⁹⁷ Süleyman Derin, “Gazzâlî’de Allah Sevgisi”, *Tasavvuf Dergisi*, 2/5 (Ocak 2010), 143.

¹⁹⁸ Çağırıcı, 13/515.

¹⁹⁹ Çağırıcı, “İhyâü Ulûmi’ d-Din”, *DİA*, 22/10

²⁰⁰ İmam Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’ d-din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1975), 3/143.

davranışa dönüşmesindeki istikrar, bu hastalıkla farkındalık sürecine kadar yaşamış kalbi marazlı biri için oldukça güç görünmektedir. Bu sebeple iyileşme cesareti gösterdiği andan itibaren, yönlendirici, iyileştirici ya da vesile olacak birine ihtiyaç duyacaktır. Gazzâlî, kalbî hastalıkların hekimlerinin âlimler olduğunu fakat her birinin bu alanda yeterliliğinin bulunmadığını söylemiştir. Bu durumda her âlimin hastalığın reçetesine dair görüşünün muteber sayılamaması hastalıkların süreğen ve ağır bir hâl almasının müsebbibi olmaktadır. Gazzâlî'ye göre bu zorluk ve sonuç aynı zamanda hastalık ve tedavisinin hayatî önem taşıdığını inkâr gibi bir tablo ortaya çıkarmıştır.²⁰¹

Kalbî hastalıklar, ibâdetlerin âdet olan davranışlara ve riyâyâ dönüşmesi beraberinde dünyaya meylin artması gibi belirtiler taşımaktadır. Tedavisinden olumlu sonuç alınıp alınmadığı da bu belirtilerin yokluğu ve zıttının varlığına dair belirtilerin ortaya çıkması ile anlaşılmaktadır. Cimrilik hastalığı olanın iyileşme tespiti için cömertlikten yana durumunun ne olduğuna bakılması buna örnektir.²⁰²

Gazzâlî'ye göre insanın kendi kusurlarını görmesi oldukça zor, kusurlarını gördükten sonra gidermesi görmesine nazaran kolaydır. Bu zorluk sebebiyle müellif, insanın kusurlarını görmesi için dört yoldan söz etmektedir. Bunlardan birincisi, kişinin kalbi gizli açık kusurlarıyla etraflica tanıyan birini kendine hakem ve hakîm kabul etmesidir. Kişi, tercihen tasavvuf özelinde bir şeyhin önüne diz çökerek onun vereceği işâretlerle mücâhede yolculuğunu başlatabilecektir.²⁰³ Gazzâlî, İhyâ'yı kaleme aldığı dönemde kalbi böyle derli toplu bilen mürşidi bulma zorluğundan yakınırken, günümüzde bu zorluğun derecesini; kalbî hastalıklarıyla mücâdele ederken yalnız yol almakta güçlük çekenler tecrübe etmektedirler.

İkinci yol ise insanın sâdık ve siddıklardan; mütedeyyin ve basîret sahibi kimseleri kendine murakıp bilerek, kötü huy ve davranışlarında uyarılmayı, güzeli için tembihlenmeyi kabul üzere olmasıdır. Üçüncü yol, insanın kusurlarını düşmanlarının dilinden dinleyerek kendini ıslah etmesidir ki düşmanın kin gözlüğüyle bakması, kusurların örtüden azâde görülmesinin önünü açacaktır. Bu yoldan gitmeyi hedefleyenler, dostlarının yalakalıklarını dinleyerek nefsini hoş tutmak yerine

²⁰¹ İmam Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-din*, 144.

²⁰² Gazzâlî, a.g.e., 144.

²⁰³ Gazzâlî, a.g.e., 144.

düşmanının realiteye dayalı acı sözlerini duymaya katlanarak Gazzâlî'ye göre akıllıca davranmış olacaktırlar.²⁰⁴

İnsanlar arasına karışarak kötü/çirkin gördüğü davranış ve huyları kendisinden araması ise kişi için dördüncü yoldur. Başkasında gördüğü bir kusurun aynı, benzeri, çoğu ya da azı mutlaka kendisinde de olacağından iç dünyasına yoğunlaşarak kusurunu izaleye çabalamalıdır. Müellife göre insanlar başkalarında gördüğü kusurları kendilerinden gidermeleri durumunda başka bir terbiyeciyeye ihtiyaç duymayacaklardır.²⁰⁵

Gazzâlî de Muhâsibî gibi kalbin hastalıklarının tedavisinin birincil yolu olarak riyâzeti zikretmiştir. Zikrini desteklemesi ve delil olması açısından ayet, hadis ve büyük bildiği zâtların görüşlerine yer vermiştir. Bunlardan Yahyâ b. Muaz Râzi'nin (ö. 258/872) riyâzeti kılıç olarak tasvir ettiği ve nefisle mücadelede kullanılması gerektiği görüşü üzerinde durmuştur. Muaz Râzi'ye göre riyazet az yemek, az uyumak ve az konuşmakla beraber kimseye eziyet etmemektir. Bu şartlarla hedeflenen az yemenin şehveti öldürmesi, az uyumanın irâdeyi güçlendirmesi, az konuşmanın dil ile isâbet edecek tehlikelerden korumasıdır.²⁰⁶ Riyâzetin ölçü, öz ve sırrını “*mezara gelmeyecek ve orada bulunmayacak şeylerden ancak zaruret miktarı faydalanma*”²⁰⁷ şeklinde mottolaştıran Gazzâlî için fitrat ve hayatın gerçeklerine uygunluğu önemsemektedir dememiz mümkündür. Konu başlangıcından buraya kadar müellifin kibir ve hased hakkındaki görüşlerinin şümüllü olarak kavranmasına zemin hazırlayacak bilgiler istifâdeye sunulmuştur. Bu başlığın akabinde Gazzâlî'nin, tezimizin ana meselesi olan kibir ve hasede yaklaşımı incelenecektir.

2.1.1.5. Gazzâlî'nin Kibre Yaklaşımı

Kibri, batnî ve zahirî şekilde ayrıma tabi tutan Gazzâlî, batnî olan kibri, nefsin ahlâkında; zahirî olanı ise kişinin azalarında zuhur eden kibir olarak değerlendirmiş fakat aslı itibarıyla duygu hâlinde meydana gelene kibir denmesinin daha isâbetli olacağını söylemiştir. Kibrin davranışla görünme durumunu ifâde için “kibirlendi”, görülmeyip varlığının başkaları tarafından yalnızca hissedildiği kimselerin “kibirli”

²⁰⁴ Gazzâlî, a.g.e., 147.

²⁰⁵ Gazzâlî, a.g.e., 148.

²⁰⁶ Gazzâlî, a.g.e., 150.

²⁰⁷ Gazzâlî, a.g.e., 152.

vasfıyla tasvir edilmesini bu düşüncesine delil getirmiştir. Müellife göre, her iki durumda da kibir için kibirlenen ve kendisine karşı kibirlenilen olmak üzere en az iki kişi gerekmektedir. Çünkü kişinin kendisini üstün görebilmesi bir kıyaslama neticesinde gerçekleşecektir.

Gazzâlî bu şartı, diğer yandan kibir ve ucb arasındaki farkı ortaya koymak için zikretmektedir ki ona göre ucb kişinin kendisini beğenip sevmesidir. Bu duygu için kişi mutlak surette bir başkasının varlığına muhtaç olmamakla birlikte, başkasının yokluğunda da kendisini beğenip sevebileceği için her ucb sahibine mütekebbir denilmemelidir. Kibri ortaya çıkaran; kişinin kendini ve muhatabını, seviye açısından şahsî bir konumlandırmaya tabii tutmasıdır. Bu tabii tutmayı Gazzâlî'nin "farz etme" ile ifâde etmesi, mütekebbirin gördüklerinin hakikatle örtüşmediği anlamının çıkarılmasını mümkün kılmaktadır. Yani mütekebbirin kendisini konumlandığı yer hasebiyle bir başkasına yer tayin etmesi kibri ortaya çıkarmaktadır şeklinde formüle edilebilir.²⁰⁸

Gazzâlî'nin, böyle kimselerin avam saydıklarına varlık dairesinde tayin ettikleri mevkiin hayvanları ile aynı olacağı görüşü²⁰⁹; mütekebbirin kendini konumlandığı yere dair sanrısının şiddetini ve anlam dünyasının gerçekle bağının kopuşunu gözler önüne sermektedir.

Kişi kibirlendiğinde, tahkir ettiğini yanına yaklaştırmayı istememekle birlikte ortak ortamlarından menederek onu hizmetinde görme düşünce ve isteği duyacaktır. Bu konumlandırma esnasında kişi farkında olmaz ise kibrini ileri seviyeye taşıyacak, muhatabını hizmetçisi olarak dahi kabul etmeyecektir. Gazzâlî, mütekebbirin hakir gördüğüyle denklik korkusunun, kibir seviyesindeki yükselişin temeli olduğunu savunmaktadır. Ona göre bu korku beraberinde, mütekebbir ve muhatabı dar yolda iseler önüne geçme, onun selam vermesini bekleme, karşılaştıklarında diyalog kurmaktan kaçınma, vaz'ını dinlememe gibi basit günlük davranışlarla ortaya çıkacaktır. Eğer mütekebbir, öğretici rolünde ise öğrencilerine hakaret tavrını benimseyecek yahut olumluya yorumlanabilecek tutum ve davranışlardan kasten uzak durma eğiliminde olacaktır. Gazzâlî bu belirtilerin ardından, mütekebbirin tavrının çeşitliliğine işaret

²⁰⁸ Gazzâlî, a.g.e., 738.

²⁰⁹ Gazzâlî, a.g.e., 739.

ederek, hepsinin aynı anda kişide görülmesi de muhatap ya da şahitlerinin muhakkak anlayacağı kadar sarıh olacağı kanaatini taşımaktadır.

Kibri, maruz kalanlar açısından üç kategoride değerlendiren müellif, Allah'a, peygamberlere ve insanlara karşı hissedildiğini, içlerinden en kötüsünün Allah'a gösterilen kibir olduğunu bunun ise cehalet ve azgınlıktan kaynaklandığını söylemiştir. Peygamberlere kibrin altında yatan sebep, kişinin varlık bakımından kendisiyle aynı özelliklere sahip birine uyararak, onu takibe almayı guruna yedirememesidir. İnsanlara karşı kibre gelince bu, kişinin kendini büyük, karşısındakini küçük görmesinden kaynaklanmaktadır.²¹⁰

Gazzâlî, insana karşı hissedilen kibrin ehemmiyet açısından Allah ve peygambere hissedilen kibirle kıyaslandığında daha önemsiz olduğu fikrinin önüne geçmek için iki sebep saymıştır. Bunlardan birincisi, kibir izzet, azâmet ve üstünlük, Allah'ın hakkı iken, güç yetirmede nâkıs insanın kibri; Allah ile yarış-çekişme içinde olduğu anlamı taşımasıdır. Gazzâlî'nin bu durumu Allah'a karşı cinâyet şeklinde değerlendirmeye tabii tutması meselenin ciddiyetini ortaya koymaktadır. İkincisi ise kibrin muhtevâsı, ilişkili olduğu duygu ve davranışlar bütünüyle Allah'ın emirlerine muhâlefete çağırma potansiyelinde olmasından dolayı kişiyi Allah'ı inkâra götürme tehlikesi taşımasıdır.²¹¹ Gazzâlî'ye göre diğer yandan insanlara karşı beslenen kibrin önüne geçilmediğinde Allah'a karşı kibre varması ise kaçınılmaz olacaktır.

Kibrin kimlere karşı hissedileceğini açıkladıktan sonra neler ile yapılacağı bahsine geçen Gazzâlî, insanın ancak herhangi bir nimet sebebiyle kemâl sıfatlardan birine sahip olduğu zannına kapılması hâlinde kendini büyük göreceğini düşünmektedir. Bu kemâlât hissini tezâhür edeceği nimetleri dinî ve dünyevî olarak iki ana başlıkta toplamış, yedi maddede izah etmiştir. Bunlar, ilim, amel, asâlet, güzellik, kuvvet, servet, etrafında bulunan adam ve yardımcıların sayısıdır.²¹²

Âlim, ilminden bilgi, hakikat ve bunların gerekliliklerinin yanı sıra saygınlık getirmesini umabilmektedir. Beklenti ise yerini zamanla kendi dışında kalanları hakir, cahil, hatta haddi daha aşarak hayvan dengi; kendini ise bilgisinden dolayı hizmet ve

²¹⁰ Gazzâlî, a.g.e., 742-745.

²¹¹ Gazzâlî, a.g.e., 746.

²¹² Gazzâlî, a.g.e., 748.

saygıya lâıyk görmeye bırakacaktır. Bu durum kişinin saygı ve hizmet hakkıymış gibi talepkâr davranmasına sebep olacaktır.

Beklenti ve talep hâli, başkaları tarafından iyi anılmasına rağmen hakir gördüğü hakkında iyi sözler sarf etmeme, kendisi ziyaret edilmesine rağmen ziyarette bulunmama, hizmetinde kullanma gibi davranışlarla izhar olacaktır. Buraya kadar bahsedilen, âlim kibrinin dünyevî iş ve ilişkilerine karşılık gelen tutumlarıdır. Kişin ilmi sebebiyle bağ açısından, kendisini Allah'a herkesten daha yakın hissederken; başkalarının Allah karşısındaki konumu ve akıbeti hakkında endişe taşıması ise ilminin ahirete dair kibrini göstermektedir.²¹³

Müellif, ilmi sebebiyle kibre kapılanları Allah korkusu, tevâzu ve huşû erdemlerini ortaya çıkarmadıkları yahut kuvvetlendirmedikleri gerekçesiyle âlim değil câhil olduklarını savunurken aynı zamanda böylelikle ilimle murad edilenin aksine bir sonuç çıktığını vurgulamaktadır. Gazzâlî'ye göre kim bu maksadı gerçekleştiriyor ve onun yerine kibri besliyorsa bunun iki sebebi vardır. Birinci sebebi ferdin ilgilendiği ilmin; kulun kendini ve Rabbini bildiği dolayısıyla Allah'a kavuşma arzusunu ve korkusunu oluşturan ya da hatırlatan asıl ilim olmamasıdır. Ferdin muhtelif mücâhede yolu ve yöntemleriyle nefsinin tezkiye, kalbini tasfiye etmemiş; Allah'a kullukta rızâ problemini çözememiş kimselerin, ahlâkı bozuk, kalitesi düşük olmalarına rağmen ilme dalması ikinci sebebidir. Gazzâlî için böyle kimselerin ilimle meşgul olduklarında kibirlenmeleri kaçınılmazdır çünkü bahsi geçen mevcut hâlinde ferd, hangi ilimle meşgul olduğu fark etmeksizin elde ettiği ilmi pis bir kaba koymuş olacaktır.²¹⁴

Amel ve ibâdet sebebiyle gerçekleşen kibirde, âlim ve zâhidlerin iletişim ve ilişki içinde olduğu insanların kendilerine duydukları muhabbeti, onlar nezdinde sevgili ve sevimli bulunmalarını, üstünlük temâyüllerine malzeme olarak kullanma durumları vardır. İlmin sebep olduğu kibir gibi burada da kişide; insanların ziyaret, ihtiyaçlarının karşılanması, iyilikle anılma, her durumda hizmet edilme isteği ve meclislerde yer verilme beklentisinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu, dünyevî alan dahilindeki kibrin yansıması iken, mütekebbirin kendisini kurtuluştaki diğer insanları ise helakte sanması dinî alanda hissedilen kibirdir.²¹⁵

²¹³ Gazzâlî, a.g.e., 748.

²¹⁴ Gazzâlî, a.g.e., 749.

²¹⁵ Gazzâlî, a.g.e., 752.

Asil bir ailenin mensubu olma sebebiyle ortaya çıkan kibirde kişi, bir başkasının ilim ve amelde denklik yahut üstünlüğünde o kişinin aile asaletini kriter kabul etmektedir. Bu noktada mütekebbir, karşısındaki kişi saydığımız alanlarda kendisinden üstün olsa da onu kıymetsiz bulacaktır. Ailesi sebebiyle asil görmediği kimseleri köle yahut eşya kategorisinde görerek, onlara seslenirken dahi “ey Kıbtî!” gibi aidiyetlerini önceleyen ifâdeler kullanacaktır. Bu durumu asâlet hastalığı olarak tanımlayan Gazzâlî, kibir için kökü kalbin derinliklerinde bir ağaç benzetmesi yaparak, kişinin akıllı bir sâlih olsa da bundan kurtulmasının zorluğuna dikkat çekmiştir.²¹⁶

Müellif, güzellik sebebiyle övünmenin ise daha çok kadınlarda gizli/üstü örtük şekilde bulunduğunu, başkasını ayıplama, küçük düşürme ve o kişinin gıybetine zemin hazırlama gibi sonuçlar doğurduğunu savunmuştur.

Servet sebebiyle övünmenin genellikle hükümdarlar ve zengin tüccarlarda, başka kimselerle günlük diyalogları esnasında hazine, mal ve sermayenin miktarına ilişkin övünme yahut üstünlük taslama ifâdelerini telaffuz etmeleriyle anlaşılacağını söylemektedir. Şecaat, kahramanlık veya kuvvet sebebiyle kibir ise güçlü olanın güçsüz olana karşı sergilediği tavırla ortaya çıkmaktadır.²¹⁷

Hizmetinde bulunan adamların, yardımcılarının, kölelerin, kabilesindeki insan sayısı ile kibirlenenler arasında ordusunun çokluğuyla övünen hükümdarlar ve talebesinin çokluğuyla övünen hocaları da sayması; kibri değerlendirirken zuhur edeceği mümkün kimseleri ayırmaksızın göz önünde bulundurduğunu göstermektedir.²¹⁸

Kibrin izalesi ile tevâzu elde etmenin yollarını izaha gelince, kibrin kökünü söküp atma ve başkalarına kibirlenmesine yol açan arızî nedenleri ortadan kaldırma şeklinde iki tedavi yöntemi sunmuştur. İlim ve amelin birinci tedavi yöntemi olduğundan bahsederken aynı zamanda kibrin nedenleri arasından sayılmalarından kaynaklı karışıklığın önüne geçmek için ilim ve amelden kastın içeriğine dair belirleyici ilkeyi ortaya koymuştur. Bu ilke ile ilim; nefsi ve Rabbi bilme, beraberinde bu bilmeyi destekleyerek kavileştirecek şeyleri onun hizmetinde kullanmaktır. İnsanın kendini tanıması, bilmesi; olumlu-olumsuz tüm imkân ve yönlerini ihata edici bir bilgiyle

²¹⁶ Gazzâlî, a.g.e., 756.

²¹⁷ Gazzâlî, a.g.e., 758.

²¹⁸ Gazzâlî, a.g.e., 759.

sınırlılıklarını, acziyetini hatırında tutarak büyüklüğü ve büyüklükle ilişkili her şeyi yaratıcıya lâîk ve hak görmesi anlamı taşımaktadır.²¹⁹

İnsanın yaratılış serancâmını, ayetlerle anlatan Gazzâlî, madde ya da manasına müdahil şeylerin insanda olumsuz zıttı ile bulunmasının ve varlık dairesindeki yerinin insana bildirilmesinin tevâzuyu benimseme açısından etkili olduğunu söylemektedir. İnsanın hayat yolculuğunun sonlu ve hesabı verilecek vasıflar taşımalarını hatırlatmanın da bu etkiyi arttıracığını savunmaktadır. Şifâ reçetesine tedavi ameli olarak tevâzuyu yazan müellif, bunun marifet ile başlayıp amel ile tamamlanacağını söylemektedir. Namaz rükunları olan kıyam, rükû ve secdenin, tevâzu anlamı ve derinliği taşıması, insanın diğer eylemleri üzerinde pozitif etkiye sahip olması sebebiyle amelle tedaviye örnektir. Ona göre Müslümanların namaz ile emrolunmasının hikmetlerinden biri de budur. Nitekim baş eğmek tevâzu alâmeti sayıldığından, edilen secdenin kibri ve gururu kırması beklenmektedir.²²⁰

Buraya kadar anlattıklarımız kibrin tedavisinde birinci yöntemin içeriğine dair iken ikinci tedavi yöntemi ise yukarıda bahsi geçen kibrin yedi sebebini ortadan kaldırmaktan geçmektedir.

Gazzâlî'ye göre nesebi sebebiyle övünen kişi iki şekilde kibrinı yenecektir. İlk olarak kişi, övünme imkânı bulduğu nimeti esasında kendi çabasıyla elde etmediğini, bir başkasının olanla övünmenin de cehâlet emâresi sayıldığını hatırında tutmalı bu işe yaramıyorsa hakikî aslına bakmalıdır. Hakikî asıl, yaratılış madde ve şeklini ifâde etmektedir. Toprakta yaratılışını tahayyül, kişiye uzak geliyorsa bir meniden dünyaya gelişi üzerinde düşünmelidir. Gazzâlî, toprağın insanın aslı iken ayak altında çiğnendiğini, meninin insanın faslı iken vücuttan arındırılan bir pislik olduğuna dikkat çekerek, “*bunlardan hangisi ile övünülebilir?*” sorusu ile kişide bir farkındalık oluşturmayı amaçlamıştır dememiz mümkündür.²²¹

Müellif, güzelliği sebebiyle övünenleri, insan derisi altında kalanları düşünmeye davet etmektedir. Biyolojik gerçekliklerimize ait görüntülerin güzellik algımız dışında bir yeri olduğundan dolayı onu örten deri sayesinde insana kazandırılan dış görünüşün mütekebbir tarafından övünme malzemesi olarak kullanılması esasında yersiz bir

²¹⁹ Gazzâlî, a.g.e., 767.

²²⁰ Gazzâlî, a.g.e., 773.

²²¹ Gazzâlî, a.g.e., 774.

durumdur. Kişi, çeşitli azâlarından, yaşamsal faaliyetlerini sürdürmesi için çıkan çirkinliklerin ve pisliklerin farkında olursa övündüğü şeyin aslında kendisine sadece bir örtü vazifesi gördüğü, bu vazifesi tamamlandığında böcek vb. varlıklarla toprağın altına gireceği düşüncesiyle farkındalık oluşturacaktır. Akabinde süresiz ve dış etkenlerden etkilenmeyen bir yapısı olmadığı bilinç seviyesine ulaşacaktır.²²²

Gazzâlî, kuvvet ve kudretine güvenerek kibirlenen kimselere, ellerinde olmayan sebeplerden dolayı bir hastalığa yakalanmaları ve kendileri dışında kalan bir canlının zararına uğramaları halinde yaşayacağı ihtimalleri hatırlatmak gerektiğini söylemektedir. Küçük bir böcek ya da karıncanın vücuduna girmesinin yol açabileceği zararları, bir gün sürmesine rağmen kalıcı hasarlar bırakan hastalıklar karşısında acziyetini bu duruma misal olarak vermiştir. Kendisini koruma noktasında kısıtlı ve varlık dairesinde kendisinden aşağıda olan hayvanların birçoğundan daha güçsüz olduğunun vurgulanması kuvvet ve kudret gibi sıfatlarla övünmesinin önüne geçecektir.²²³

Dört ve beşinci sebepler, zenginlik, servet, aile efrâdı ve yardımcı adamların çokluğu ile yapılan kibrin tedavisi altında toplamıştır. Maddî varlığı ile kibirlenen kimseye onların yok olma ihtimalleri düşünülmelidir. Bu, kişiye mâliki olduğunu düşündüğü şey üzerindeki tasarrufunun dahi kendisi dışında gelişebilecek sebeplerle al aşağı edilme ihtimalini gösterecektir. Diğer yandan övünme sebebi olan insanlarla kurduğu sosyal bağın nevi fark etmeksizin her an kopma durumuyla karşı karşıyadır. Gazzâlî'ye göre bu farkındalık düzeyi kibrin ilacıdır.²²⁴

Gazzâlî, ilim ile kibirlenmeyi; kalbî hastalıkların en ağırı ve tedaviyi en zor kabul edeni şeklinde nitelendirmiş, bu hastalığa düşen ferdin kişisel mücadele ve gayretindeki kararlılığın önemi üzerinde durmuştur. Âlimin ilmîni üstünlük sebebi görmesinde ilmin dünya nimetleri içerisinde kıymet açısından ilk sıralarda zikredilmesinin payı oldukça büyüktür. Müellife göre, kibir hastalığına düşmüş bir alimi ise iki şey koruyup tedavi edecektir. Kişinin herhangi eylemin kötülüğüne ve hükmüne dair bilgisinin varlığı, Allah katında alacağı cezanın belirleyicisi olduğu hakikatini kendisine hatırlatması ya da başkası tarafından hatırlatılması tedavide birinci yoldur. Bu birinci yolla kişi, görülen

²²² Gazzâlî, a.g.e., 775.

²²³ Gazzâlî, a.g.e., 775-776.

²²⁴ Gazzâlî, a.g.e., 776-777.

ve görülmeyen kusurlarını muhasebe ederek, Allah'ın emirlerini yerine getirmedeki noksanlıklarını görecektir ve bunları giderme için harekete kibrinden vazgeçmeye başlayacaktır. İkinci yol ise âlimin Allah'ın mütevazî kimseleri sevmesine dayanarak, tevâzu tercihinde bulunması ve nefsinin isteklerine direnmesidir. Mütekebbir âlim bu ilim, idrak ve anlayış hâli ile kibri kalbinden çıkaracaktır.²²⁵ İlmin kıymetli ve faziletli sıfatlarına haiz olmasına karşın kibre meşruiyet ve haklılık kazandırmaması, kibrin illetinin taşıdığı olumlu özelliklerin hiçbir şey ifade etmediğini bize göstermektedir.

Son sebebe gelince, âmel, ibâdet ve verâ kaynaklı kibirlenmenin çâresi insanlara karşı tevâzuyu kalbe yerleştirme gayretidir. Gazzâlî'ye göre âlim ve âbidin akıbetinden emin olmayarak korkması, başkaları için ise ümit beslemesi kibrine engel olacaktır. Âlimin toplumdaki gidişatı fark edecek düzeyde olması, insanların günahlarının sonuçlarını bilmesi açısından kibrini besleyecektir fakat öyle kimselerin şahidi olmadığı zamanlarda nasıl davrandıklarından hiçbir zaman emin olamayacaktır. Nefsinde kibir hastalığının emârelerine rastlayan âlim ve âbid, akıbetin kimseye garanti edilmediği gerçeğini kendine hatırlatmalıdır.²²⁶

Gazzâlî önerdiği tedavi yöntemlerinin ardından bu yöntemlerin hastalığa faydasının umulan şekilde olup olmadığını kontrol için de öz denetim mekanizması sunmuştur. Ferd kibrinin izâle derecesini, açıklayacağımız dört kriterin kendinde varlık ya da yokluğunu kontrol ederek belirleyebilecektir. Burada; kişinin kendi hastalığı konusunda farkındalık oluşturmak, amelle tedavisi için kişiyi harekete geçirmek ve tedavi amacına ulaşmasının kontrolünü sağlamak şeklindeki üç aşamayı, irâdenin kıymetini parlatarak, bireysel çabaya bağlı kılma söz konusudur. Gazzâlî'nin kalbin hastalık ve çarelerine bu cihetten yaklaşımı, ayrıntıları dikkate alarak emirlerin basit diyebileceğimiz günlük eylemlerde uygulanabilirliğini göstermesi, tedaviye dair kişide ümit kandilini yakmaktadır.

Şimdi yukarıda bahsettiğimiz öz denetim kriterleri ve bu kriterlerin var olması hâlinde getirilen çözüm önerilerini izah edeceğiz.

Birinci kriter: kişinin dengi birinden gelen hakikat ya da bilgiye karşı tavrını denetlemesidir. Kişi emsalinden gelen bir hakikati memnuniyetle karşılamıyor ve

²²⁵ Gazzâlî, a.g.e., 777-779.

²²⁶ Gazzâlî, a.g.e., 782-784.

kabulde zorlanıyorsa kendisinde üstü örtük kibir vardır. Bu gizli kibrin bilgi ve pratik düzeyde iki çözümü vardır. Hissinin varacağı yerin tehlikesini düşünerek, kibrin yalnızca Allah'a ait olduğunu kendisine hatırlatması bilgi düzeyindeki çözümü ifade etmektedir. Pratikteki karşılığına gelince nefsi zorlaması muhtemel davranışlar söz konusudur. Hakkı itirafın zorluğu konusunda kendini iknâ etmesi, taşıdığı olumsuz/kötü temayülleri sebebiyle âciz olduğunu sözlü şekilde itiraf etmesi bu davranışların kendisiyle ilişkili ve ilk basamağıdır. Akabinde bir başkasına bilgisinden dolayı teşekkür etmek; gördüğü güzel haslet ve erdemleri takdir etmek gibi başkalarıyla ilişkisini düzenleyecek davranışlar da çözümün ikinci basamağıdır. Kişinin bunları yaparken zorlanması tabii bir durum olmakla beraber, davranış hâline getirme ısrarı ona tevâzu ve kibirden berî durma melekesi kazandıracak böylelikle hakkı kabulü kolaylaşacaktır.²²⁷

İkinci kriter: Kişinin emsal ya da akranları ile ortak bir meclise giderken yoldaki, vardıklarında meclisteki tavrını denetlemesidir. Beraber yürüdüğü emsal ya da akranının, önüne geçmesi, bir mecliste bulduklarında aynı hiza ya da önünde oturması ferde ağır geliyorsa bu kimse kibirlidir. Çözümü zorlansa da hissettiği rahatsızlığı üzerine gitmesi ve bu ağırlığı kendinden atmaya çalışmasıyla mümkündür. Yolda yürürken arkadan gelmesi, mecliste oturmak için yer seçerken ön safları tercih etmemesi kibirini kırmaya yardımcı olacaktır. Fakat bu noktada Gazzâlî, kişi için tevâzu kılığına bürünmüş kibir tehlikesine bunu ise aldatıcı bir unsur olduğuna dair uyarıda bulunmaktadır. Kişinin kasten kapı diplerine oturması ve âlimlerle arasına ayak takımı denebilecek kimseleri oturtma gayretiyle güya tevâzuda bulunmasının kibrin bizatihi kendisi; asıl tevâzuun ise kendisinden üstün ya da emsali kimselerin hemen ardına ya da yanına oturmak olduğunu savunmaktadır. Bu davranışların kibri kırmadaki etkisi ise tecrübe ile daha iyi anlaşılacaktır.²²⁸

Üçüncü kriter: yoksulların daveti, arkadaşlarının işi için dışarı çıkma gibi eylemler karşısında kişinin tavrını denetlemesidir. Kişinin yoksulun davetine icâbet etmek ve arkadaşlarının işlerini görmek ağırlığına gidiyorsa gizli kibri var demektir. Bu histe olan kişi, yapacağı eylemlerin fazilet ve mükafatını düşünmeli, bu eylemlerden

²²⁷ Gazzâlî, a.g.e., 785.

²²⁸ Gazzâlî, a.g.e., 785.

kaçınmanın ise bâtinî pisliliklerden kaynaklandığını kendisine hatırlatarak bu bâtinî pisliliklerden temizlenme için çabalamalıdır.²²⁹

Dördüncü ve son kriter: kendinin ve arkadaşlarının eşyalarını sokaktan eve taşımaya karşı tavrını denetlemesidir. Gazzâlî, kişinin bunu yapmaktan çekinmesinin ortama göre değişmesi hâlinde ise iki durumdan bahsetmektedir. Ferd bu eylemleri başkalarının olmadığı تنها yerlerde yapmaktan çekiniyorsa kibirli, yalnızken yapıp sosyal bir ortamda yapmaktan çekiniyorsa riyakârdır. Bu hastalığı kendinin ve arkadaşlarının eşyalarını taşıma konusunda alıştırmalar yapıp davranış hâline getirerek tedavi edebilecektir.

2.1.1.6. Gazzâlî'nin Hasede Yaklaşımı

Hasedi mahiyeti, kısımları ve dereceleriyle anlatan Gazzâlî, kibir konusunu ele alışından farklı olarak hased hastalığının hükümlerine de detaylıca yer vermiştir.

Müellife göre hased, çekememezlik olarak tanımlanan, kin tutma sonucunda gerçekleşen, muhtelif kötü kolları mevcut olan ve ancak bir nimete karşı yapılan bir hastalıktır.²³⁰ Allah bir kimseye nimet verdiğinde, kendisine o nimet verilmeyende; o nimeti verilene çok görerek elinden gitmesini isteme, gittiği takdirde sevinme ve ne nimetin varlığına sevinme ne de yokluğunu isteme gibi iki ihtimal ortaya çıkacaktır. Bu nötr hâlin devamında nimetin kendinde de olmasını arzu etme hissediliyorsa hased değil münâsefe söz konusudur. Münâsefe/gıpta ve hased birbirinin yerine kullanılabilir fakat hasedin hükmü haramdır.²³¹ Toplumda birbirinin yerine kullanılsa da mahiyet ve hüküm farkları gözetilmelidir.

Fâcir ve kâfir bir kimsenin elinde bulunan nimet sebebiyle fitne uyandırması ve insanlara eziyet etmesi halinde o nimetin ondan gitmesini istemek yahut bu kimsenin varlığından rahatsız olmak, hasedin haram olmadığı istisnai bir durumdur. Bu istisnai durum dışında kalan hased Allah'ı taksimine rıza göstermeme anlamı taşıyacağından ruhsatı ya da özrü söz konusu olmayacaktır.²³² Gazzâlî, bir başkasının elindeki nimete göz dikmeden onun zarar görmesine dair arzu barındırmadığı müddetçe bir başkasının

²²⁹ Gazzâlî, a.g.e., 786.

²³⁰ Gazzâlî, a.g.e., 419.

²³¹ Gazzâlî, a.g.e., 425-426.

²³² Gazzâlî, a.g.e., 426.

sahip olduğunun benzerini istemede bir beis olmayacağını söylemiştir.²³³ Münâsefe kabilinden bu isteğin meşruiyetini ise “*Münâsefe ancak iki kişiye olur. Bunlardan birine Allah servet vermiş, o da bu serveti hak yolunda serf etmiştir. Diğerine de ilim vermiş, o da ilmiyle amel etmiş ve başkalarına da öğretmiştir.*” hadisiyle delillendirmiştir.²³⁴

Gazzâlî, hasedin düşünce ve davranıştaki yansımalarını dikkate alarak hasedin dört derecesi olduğunu savunmuştur. Bunlardan birincisi; kişinin hased ettiği kimsenin elindeki nimetin, kendi eline geçip geçmemesi fark etmeksizin o kimseden yokluğunu arzulamasıdır ki Gazzâlî’ye göre en tehlikeli hased budur. İkinci derecesi hased ettiği kişinin elindeki nimetin kendi eline geçmesini istemesidir. Birinci derecedeki hasetten farkı, kendisinde olmaması pahasına karşıdakinden o nimetin yokluğunu arzu etme değil ondan kendisine geçmesini arzu etmedir. Üçüncü derecede yer alan hased, kişinin karşısındaki kimsede olan nimetin aynı ya da benzerinin kendisinde olmasını arzu ederek, aynı ya da benzerine sahip olmayacaksa o kimsede de yokluğunu arzu etmesidir. Dördüncü derecedeki hased ise ferdin karşısındaki kimsede olan nimet gibi bir nimetin kendisinde de olma arzusu taşırken onun elindeki nimete herhangi bir zararın dokunmasını istememesidir.²³⁵

Müellif, zemmedilen hasedi; adavet (düşmanlık ve kin), teazzuz (hor görülmek), tekebbür, teaccub, arzu edilenden mahrum kalma korkusu, baş olma sevgisi ve cimrilik sebeplerinin kuvvetlendirdiği görüşüne sahiptir.

Gazzâlî’ye göre hasedin en önemli birinci sebebi adâvet yani düşmanlıktır. Bu ise bir kimsenin herhangi bir sebeple kendisine zulüm ya da muhalefet edene kızgınlıkla başlayan hissini yerini kine bırakmasıdır. Kinin oluşması ve artması intikam duygusunu açığa çıkaracaktır ki kin ancak intikam ile yatışacaktır. Yukarıda saydığımız sebeplerden kaynaklı kişi, kininin müntekimi olmaya güç yetirememesi halinde; düşmanının başına bir felâket geldiğinde, duyduğu kinin intikamını düşünerek sevinme ve kendine yapılan zulüm sebebiyle o felâketin kin duyduğu kişinin başına geldiği zannına kapılma ihtimali taşımaktadır. Bu sebeple ortaya çıkan hasette, çekişme ve vuruşmalara yol açarak kişinin elindeki nimetin gitmesi için hileli yöntemlere başvurma ve şerefiyle oynayarak; o kişinin gizli olan ve gizli kalması gereken işlerini açığa

²³³ Gazzâlî, a.g.e., 430.

²³⁴ Gazzâlî, a.g.e., 429.

²³⁵ Gazzâlî, a.g.e., 432.

çıkarma gibi davranışlar ortaya çıkacaktır. Dahi ortadaki hased giderilmedikçe bunlar hayat boyu devam edecektir. Düşmanlık sebebiyle hasıl olan hasette kişiler arasında emsallik aranmayabilmektedir. Kişinin hizmetinde çalışanlardan birine karşı yapılan kötülüğe karşı, kötülüğü yapan bunu neye güvenerek yapıyor ise onun elinden gitmesini arzulaması da bu kabildendir.²³⁶

Kişinin varlığa sahip kimsenin üstünlük taslamasına dayanamayıp hased etmesi ise teazzuz kaynaklı hasettir. Üstünlük kuranın bu tutumundan dolayı kendini aşağıda hissetmesi bu hasedin hareket noktasındaki duygudur. Bu çeşit hased taşıyan kişi, eşitlik ya da denklikten rahatsızlık hissetmezken bir başkasının üstünlüğüne katlanamamaktadır. Bir kimsenin mevcut durumda kibirli olması sebebiyle karşısındakini küçük görerek o kimseye hizmet ettirme isteği taşıması, hasedin üçüncü sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır²³⁷ ki bu, yukarıda kibrin sebep olduğu davranışlardan bahsedilen kısımda detaylıca anlatılmıştır.

Dördüncü hased sebebi şaşkınlık ve hayranlıktır. Gazzâlî, bu sebebi peygamber özelinde izah ederek anlaşılmasını sağlamaya çalışmıştır. Müellife göre, ehli kitap kendileri gibi bir varlığın vahye muhatap olmasına ve Allah'a yakın bir yere ulaşmasına şaşırılmışlardır. Bu şaşkınlık onları hasede sürüklemiş ve peygamberlik nimetinin Hz. Muhammed'den gitmesini arzu etmişlerdir. Gazzâlî'ye göre bunun altında yatan duygulardan biri de karşılarındaki insanın kendilerinden üstün olması endişesidir. Hasedin beşinci sebebi, kişinin gâyesine ulaşamama korkusudur ki bu korkunun dayanağı kişinin bir başkasıyla ortak bir maksadında üstünlük isteği taşımasıdır. Hased eden, karşısındaki kişinin amacına tek başına ulaşmasına yardımcı her nimete karşı hased besleyebilmektedir. Bununla beraber maksat; birinin ilgi ve sevgisini yahut itibar kazanma gibi manevî bir nimet de olabilmektedir. Yani nimetin kategorisi sebep ya da sonucu etkilemeyecektir.²³⁸

Üstün mevkî ve riyâset arzusu taşıması hasedin altıncı sebebidir. Müellife göre bu sebepte, kişi övülme sevgisine yenik düşerek, kendi alanında parmakla gösterilen kişi olma uğruna hased hastalığına düşer olmayı göze alacaktır. Emsalsiz olduğu anlamı taşıyan her türlü övgüyle kurduğu dünyası, bir başkasının üstünlüğüne ilişkin övgüyü

²³⁶ Gazzâlî, a.g.e., 433-434.

²³⁷ Gazzâlî, a.g.e., 434.

²³⁸ Gazzâlî, a.g.e., 435.

duyduğunda başına yıkılacaktır. Bu övgü; ilim, şecaat, ibâdet, sanat, güzellik ve dahası hangi alanda olursa olsun kişi için fark etmeyecektir. Öncesinde saydığımız sebeplerden kaynaklı olmamakla beraber bu hased tamamen kişinin tek başına otorite olma sevgisinden ortaya çıkmıştır.

Alçak huyluluk ve Allah'ın kullarına karşı cimrilik de yedinci sebeptir. Bu sebep, bir kimsenin riyâset, tekebbür, mal sevgisi gibi bir zaaf ya da maksadı olmamasına rağmen yanında bir başkasından iyilikle bahsedildiğinde ağırına gitmesini ve o kimsenin sıkıntı ya da bir şeyi elde edememesine sevinmesini ihtivâ etmektedir.²³⁹

Müellif, sebeplerin yedincisine kadar sıraladıklarını arızî, yedincisinin ise fitrî; fitrat kaynaklı olmasının da tedavi zorlaştırdığı hatta neredeyse imkânsız hâle getirdiği görüşündedir. Gazzâlî'ye göre bu sebepler az, çok ve bütünüyle bir kişide görülebilmekte; sebeplerin bulunma miktarı da hased hastalığının evresini belirlemektedir. Tek sebeple hased hastalığının vuku bulması ender rastlanan bir durum olmakla beraber hasetçilerde en az birkaç tanesi aynı anda bulunmaktadır.

Gazzâlî, sıraladığı yedi sebebin bulunma miktarlarının hasedin kuvvet ve derecesini belirleyici etkiye sahip olduğu ve miktarların aynı ortamlarda bulunan hısım kişiler arasında vuku bulma ihtimalinin yüksekliğinden bahsetmiştir. Gazzâlî'ye göre müşterek bir şeylerin olmasından dolayı devreye menfaat çatışmasının girmesi kaçınılmaz bir durumdur mühim olan bu sürecin nasıl yönetildiğidir. Bilhassa ortak alan ve kişilerle münasebette bulunan bu kimselerin fikir ayrılığı yaşamları akabinde hissedilecek nefret, kırgınlık ve kini beraberinde getirecektir. Bu da davranışa dönüşün yahut dönüşmesin o kimseye karşı böbürlenme ve hakir görmeyi ortaya çıkaracaktır. Müellife göre bunların kaynağının dünya sevgisi olduğu kanaatindedir ki menfaatle ortaklara, dünya dar gelirken, ahiretteki akıbetleri için darlık söz konusu olmayacak ceza taraflara yetecek ve artacaktır.²⁴⁰

Kalbin hastalıklarının ancak ilim ve amelle tedavi edeceği düşüncesini tekrar zikreden Gazzâlî, esasında bu ilaçların insanı kendinin düşmanı, düşmanının ise dostu olmaktan kurtaracağı vaadinde bulunmaktadır. Müellif, devâsını açıklamadan önce bu hastalığın dinî ve dünyevî zararlarını izahla, hastalığın tedavisinin neden zor kişiye

²³⁹ Gazzâlî, a.g.e., 436-437.

²⁴⁰ Gazzâlî, a.g.e., 437.

olduğunu göstermektedir. Müellif, kişinin hased etmesine dinî cihetten, Allah'ın taksimatına râzı olmama ve kazasına, gizli hükümleri ve sağladığı adalet dengesine kızma hatta daha ileri giderek bunlar çirkin görme gibi anlamlar yüklemektedir. Bu anlamların ise tevhidin özüne aykırı olduğu gerekçesiyle imanı yaraladığı bu kadar zararın da hasetten kurtulma çabasına girmesi için insana yeteceğini söylemiştir.²⁴¹

Kişinin hasedinin devamlı olması hâlini, rendede rendelenmeye benzeten Gazzâlî, bunun sebebi olarak da kişinin hasedi devam ettikçe, hased ettiği elindeki nimetlerin Allah tarafından arttırılmasını göstermiştir. Gazzâlî'ye göre bu artışla hased hastalığı şiddetleneceğinden kişi müdahale etmedikçe kısır döngüden çıkamayacak; ruhsal sıkıntılarla kendini sürekli bir karanlıkta hissedecektir. Hastalığı bu hislerle kalmayıp, kişinin göğsünü daraltacak, ona uyku problemi yaşatacak önü alınmadığında da kişiyi ölüme kadar sürükleyecektir. Kişi bu noktada kendisine; hasedine sebep olan nimet sırf o hased ettiği için karşısındakinin elinde gitmeyeceğini hatta karşısındakinin aleyhinde konuşması, çekiştirmesi ve kötü sözler sayması hâlinde kendisinde var olan güzel amellerden ona verildiğini düşünmelidir. Elinden nimetin gitmesini arzu ettiği o kişiye, kendindekini eksilterek verdiğini hatırlatmalıdır.²⁴²

Hasedin tedavisi, hasedin insana yaptırmak istediklerinin aksi davranışta bulunarak bu kötü duyguyu tahakküm altına almaktır. Örneğin hased hastalığı yergiyi telkin ettiğinde, hased edileni övme gayretinde olmalıdır. Gazzâlî, bu yöntemi uygularken kişi, yapmacık bile olsa istikrarlı bir tavır takındığında nihayetinde hased ettiğiyle arasında bir muhabbet oluşacağı görüşündedir. Çünkü övgünün muhabbet inşa etme, muhatabın gönül yönünü kendine çevirme gibi hasletleri olmakla beraber, övülen kişide karşılık verme güdüsü de doğurmaktadır. Sûfimize göre tedavi amacı taşıyan bu davranış biçimlerini uygulamak kişiye acı ve ağır gelecektir fakat hastalık ve olumsuz etkilerinden kurtulma hedefi kişiyi motive edecektir.²⁴³

Gazzâlî, kalpten çıkarılacak hased miktarı konusuna girişte; hasedin kuvvetini insanın kendisinden aldığını, şeytanın da bu konuda insana yalnızca bir yardımcı olduğunu söyleyerek hased hastalığını hissettiğinde, insanın öncelikle kendine yönelmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Hasedi hissetmiş olmanın, sorumluluk

²⁴¹ Gazzâlî, a.g.e., 440.

²⁴² Gazzâlî, a.g.e., 441.

²⁴³ Gazzâlî, a.g.e., 446.

alanındaki yerini tayin meselesinde özü itibariyle organların değil, kalbin işi olduğu hatırlatmasını yapmıştır. Gazzâlî, hasedin yalnızca his düzeyinde kalarak eyleme taşınmadığı evrede, hissedilen kimseden helallik almanın gerek olmadığını fakat Allah'a karşı isyan olarak değerlendirdiği için tövbenin şart olduğunu görüşündedir. Davranışa evirilmemesinden dolayı bir yükümlülük ortaya çıkmasa da kişi, hasedin aklen ve dinen kerih olduğu düşüncesini diri tutmalıdır. Müellife göre hasedin etkilerinden korunmak ve hased edilene karşı bir kızgınlık hissetmemek; kişinin aklın ahlâk ve tabiatındaki kötü eğilimlerine karşı galip geldiği anlamı taşımaktadır. Bu durumda da hased hastalığının kalpten arındırılması vacip olan kısımdan kişi arındırılmış olacaktır. Hasedin arındırılması vacip olmayan kısmı, hasede meylinin tamamen ortadan kaldırılmasıdır ki bu insanın güç yetiremeyeceği bir alandır. Çünkü irâde ve tercihinin dışında olan bir şeyin insandan istenmesi ona gücünün üstünde yüklenilmesidir ki bu hakikatle örtüşmemektedir. Gazzâlî için iyilik ve kötülük edeni aynı seviyede tutarak her ikisinin de aynı seviyede iyiliğini istemek gibi eylemler, dünya zevkleri peşinde koşanlar için nâmümkünken; ilahî aşka dalarak mâsivayla ilgisini kesen, ferdlerle meşgul olmadan herkese merhamet ve şefkat nazarıyla bakanlar için mümkündür. Fakat bu hâl kişi için kalıcı değildir. Hâli kalıcı olmasa da kalbinin hased hastalığıyla boğuşmasından rahatsızlık duyarak, vazgeçme hususunda kendisine telkinde bulunması ile kişi hasedin borç olan görevini yerine getirmiş olacaktır.²⁴⁴

İmâm Gazzâlî, hased edenin hased edilenle arasında şu üç hâlin mevcudiyetinden söz etmektedir:

İlk olarak kişinin, düşmanının zarara uğramasına yaratılışındaki temayülden dolayı sevinmesi tabii bir durumdur. Fakat kişinin kendisine ve düşmanına zararının dokunmaması için tabiatında olan bu duygu açığa çıktığında, onu kontrol altına alması gerekmektedir. Kişinin bu sevincini çirkin görerek yermesi, uzak durma gayretinde bulunması ve hastalığının çaresi için çabalaması hasedi sebebiyle yüklendiği cezadan affolunmasını sağlayacaktır. Çünkü Gazzâlî'ye göre insan irâdesinden ancak bu kadarı hâsıl olabilecektir. İkinci hâl, düşmanın zarar uğramasına sevinmesi fakat bu duygusunu bir tavırla belli etmemektir ki bu durum da mahzurludur. Üçüncü hâl ise kişinin düşmanının zarar uğramasını büyük bir iştihakla arzu etmesi fakat bu isteğinin zemmi ya da çaresi için herhangi çabada bulunmamakla beraber söz ya da davranışla belli

²⁴⁴ Gazzâlî, a.g.e., 447-448.

etmemesidir. Bu durumda da kişi, kendisini karşısındakinin zarar görmesini ya da zorlanmasını arzu ettiği ölçüde kınamalıdır.²⁴⁵

2.2. Psikoloji Disiplininde Kibir ve Hased

2.2.1.1. Kibir

Müstakil olarak kibir çalışmalarına pek rastlanılmayan psikoloji alanında kibir, genellikle narsizm çatısında değerlendirilmiştir. Narsizmin sözlük ve terim anlamlarına bakıldığında doğrudan kibri ifade etmediği gibi içinde ucbu ve ben merkeziyetçiliği barındıran komplike bir kavram olduğu görülmektedir. Bu çok yönlülüğün kibirle bağının kurulabileceği anlamları üzerinde durmak isabetli olacaktır. Narsizm kişinin kendini sevme ve beğenmede kendine aşk hissedecek kadar aşırıya kaçması, kendini mevcut hâlden büyük görmesi, benmerkezci olması gibi anlamlara gelmektedir.²⁴⁶

Psikoloji disiplininde kişinin narsizmi bebeklik dönemine; ebeveynleri özellikle annesi ile kurduğu bağın eksik ya da kusurlu olmasından kaynaklı olumsuz tecrübeler yaşamasına dayandırılmaktadır. Aynı zamanda kişinin sağlıklı bir erişkin olabilmesi için aşması gereken, aşamadığında da kişilik bozukluklara yol açacağı düşünülen evreyi ifade etmektedir. Varlığını sürdürme zorunluluğu olan insanın yaşam devamlılığını sağlama adına başkalarına nazaran kendisine daha fazla değer vermesinin tabii olduğu gerekçesiyle bu derecede narsizm, ferdin yaşamını sürdürebilmesi açısından normal ve sağlıklı bir narsizmdir.²⁴⁷ Psikolojinin buna bir itirazı yoktur.

Narsizm kişilik bozukluğuna dönüşümü insanın kendisine olan sevgisindeki aşırılığın tekrarlı bir düşünce, duygu ve davranışa evrilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Soyut ya da somut hâllerde üstünlük duygusu, empatiden yoksun olma ve beğenilme arzusunun aynı anda varlığı, narsizmin sürekliliğine dolayısıyla artık bir kişilik bozukluğuna işaret etmektedir. Kişilik bozukluğuna ulaşmış narsizmde ise kişi, çok önemli biri olduğu duygusuna sahiptir. Kendisine ait başarı ve yetenekleri konusunda yaklaşımları abartılıdır. Bu başarıları gerçek olmasa dahi üstün biri olarak bilinme beklentileri ağır basmaktadır. Narsistik kişilik bozukluğunda kişi başarı, zekâ güç ve

²⁴⁵ Gazzâlî, a.g.e., 448.

²⁴⁶ Selçuk Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Bilim Sanat Yay., 2003.), 523; Türk Dil Kurumu, *Türkçe Sözlük*, (Ankara: T.D.K Yay., 2005), 1159.

²⁴⁷ Ana Schmidt, “Kernberg ve Kohut’un Narsistik Kişilik Bozukluğu Kuramlarının Karşılaştırması” *Türk Psikiyatri Dergisi*, 30/2, (2019), 138.; Sigmund Freud, *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*, çev. Banu Büyükkal, Saffet Murat Tuna, (İstanbul: Metis Yay., 2010), 37.

güzellik gibi alanlarda kusursuzluk hayali kurmaktan geri durmamaktadır. Eşsiz olduğu fikrine sahip olduğu için ancak üstün kişilerce anlaşılabilmesi; öncelikli olduğu için de toplumda ayrıcalıklı bir muamele görmesi gerektiği beklentisi taşımaktadır. Başkalarıyla ilişkilerini kendi çıkarlarına göre oluşturma ve düzenleme, çıkarlarının gerçekleşmesi adına karşısındakinin zayıf yanlarını kullanma eğilimindedir. Başkalarının duygu ve ihtiyaçlarını gözetmede isteksiz olduğundan empatiden uzaktır. Ekseriyetle başkalarına karşı kıskançlık hissettiği gibi başkalarının da kendisini kıskandığı düşüncesindedir. Bu saydığımız belirtileri taşıyan kişilerin küstah, kendini beğenmiş davranışları kaçınılmazdır ve kendilerini davranışlarıyla ele vereceklerdir.²⁴⁸

Narsizmin hastalık boyutunun belirleyicilerinden biri de kişinin sosyal ortam içinde karşısındakilere duyduğu his ve sergilediği davranışlarıdır. Kendini beğenerek üstünlük hissediyor ve karşısındakini küçük görüp aşağılıyorsa narsizmin belirtilerini taşıyor demektir.²⁴⁹ Narsistlerin ayırt edici özellikleri arasında sayılırken ayrı bir başlık olarak ele alındığı görülen kibir; kişinin kendini başkalarıyla kıyaslaması sonucu kendisine ait soyut ve somut özelliklerine, gerçekte uyuşmayan aşırı düzeyde önem atfederek kıyaslama yaptığı kimselerden üstün görmesidir. Neticede kibirli kimselerin özel oldukları inancına kendilerini kaptırmaları kaçınılmazdır. Kendini özel hissederek eşsiz olma isteği, zamanla kendini beğenmeyle birleşerek kişiyi herkesten daha iyi olduğu fikrine sürükleyecek ve kişi başkalarını küçümseyerek onları kendinden aşağıda görecektir.²⁵⁰ Narsistlerin kendilerine hayranlıktan kaynaklı methetmeleri, gururları, başkalarına üstten bakmaları onları zamanla çevrelerinden koparak herkesten soyutlanmaya itecektir.²⁵¹

2.2.1.2. Hased

Psikoloji alanında hased konulu çalışmalara bakıldığında; sıkça karıştırılarak birbirlerinin yerine kullanılmaları sebebiyle kıskançlık ve imrenme kavramlarıyla beraber ele alındığı görülmektedir. Hased ile ilgili bu alanda literatür taraması yaparken kıskançlıkla arasındaki farkların ortaya konarak hased tariflerinin yapıldığını söylemek

²⁴⁸ Vamık D. Volkan, *Körü Körüne İnanç*, çev. Özgür Karaçam, (İstanbul: Okuyan Us Yay., 2012), 283; Ertuğrul Köroğlu, Sinan Bayraktar, *Kişilik Bozuklukları*, (Ankara: HYB Yay., 2011), 91.

²⁴⁹ Erich Fromm, *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*, çev. Yurdanur Salman, Nalân İçten, (İstanbul: Payel Yay., 2008), 70.

²⁵⁰ Erol Özmen, *Kendini Tanıma Rehberi*, (İzmir: Meta Basım, 2011), s.73.; Budak, *Psikoloji Sözlüğü*, 797.; Köroğlu, Bayraktar, *Kişilik Bozuklukları*, 93.

²⁵¹ Fromm, *Sevginin Şiddeti ve Kaynağı*, 70-74.

mümkündür. Diğer yandan hasedin olumlu sonuçları olacağını düşünenler ve düşünmeyenler şeklinde bir fikir ayrılığı bulunmaktadır. Bu başlık altında faydalanılan kaynaklar sebebiyle hasedin ne olmadığından yola çıkarak psikoloji açısından hasedin nasıl değerlendirildiği incelenecektir.

Hased, ferdin kendisini bir kıyaslama sonucu daha aşağıda görmesi sebebiyle beklenen bir duygu durumudur. Bireyin elde etmeyi arzuladığı şeylere kendisi ulaşamamışken bir başkasının ulaştığına şahit olması hâlinde, bu durumdan olumsuz manada etkilenmesi sonucu ortaya çıkmaktadır. Smith ve Kim'e göre hasette aynı zamanda içerleme ve düşmanlık gibi aşağılık duygular da yer almaktadır. Hased ve kıskançlığın sıklıkla karıştırılıyor olma sebebi Kim ve Smith'e göre bu iki duygunun ekseriyetle aynı anda görülmeleridir. Aynı zamanda kıskançlık hasede göre daha yoğun olarak kendini hissettirmektedir.²⁵²

Bunun yanı sıra kişi hased edeceği biriyle karşılaştığında iki durum ortaya çıkacaktır. Bunlardan birincisi kişinin hasedi olumlu bir güdüleyici olarak kabul edip kendisini geliştirmeye yönelmesi, ikincisi ise karşılaştığı bu kişinin aşağıya çekme çabasına girmesidir.²⁵³

Psikoloji alanında hasede kuramsal yaklaşımlar perspektifinden bakılmıştır. Bunlar, psikanalitik yaklaşım, evrimsel yaklaşım kuramı, nesne ilişkileri kuramı, bilişsel-olguşsal kuram, sosyal mübadele kuramı, transaksiyonel yaklaşımlardır. Bahsi geçen kuram ve yaklaşımların hasede bakışlarına ayrıntılı yer vermek konumuzu bağlamından koparacağı için hepsi incelenmeyecektir. Fakat içlerinden misal olması açısından nesne ilişkileri okulunun kurucusu Melanie Klein'in hased kavramının temelini, nesne ilişkileri üzerinden değerlendirdiğini ve çocukluk dönemi travmalarına bağladığını belirtmek gerekmektedir. Klein'a göre hased, arzu edilen şeyin başkasına ait olmasından kaynaklı kişinin kendisine değil de o kişiye haz vermesi inancına kapılarak kızgınlık hissetmesidir. Bu durum aslında kendi istediğinin bir başkasında bulunmasından acı duyma halidir. İlginçtir ki Klein, hasedin kişinin şükran yolculuğundaki döngünün birinci aşaması olduğunu savunmaktadır. Ona göre bebeğin ilk beslendiği andan son gününe kadar nesne ile ilişkisinde sarsıntı yaşaması, hasette

²⁵² R.H. Smith, S.H. Kim, "Comprehending Envy", *Psychological Bulletin*, 133/1, 46-64.

²⁵³ Van de Ven, N. Zeelenberg, M. ve R. Pieters, "Why Envy Outperforms Admiration", *Personality and Social Psychology Bulletin*, 37/6, 35-545.

önemli bir rol oynayacağı gibi kişinin içi huzursuzluk yaşamasına, güvensizlik hissetmesine ve karakterinde bozulmalara sebep olacaktır.²⁵⁴

Tez konusunun dışına çıkmama adına örnek olarak Türkiye’de hased konusunu müstakil çalışmış psikolog Leylâ Navâro’nun yaklaşımı incelenecektir.

2.2.1.3. Psikoloji Alanından Bir Hased Tahlili: Hased Güdüleyici Olabilir mi?

Navâro’ya göre kişinin sahip olmadığı yahut sahip olmadığı zannı taşıdığı; güzellik, zenginlik, ilişki vb. özelliği bir başkasında görerek onu arzu etmesi durumu hasettir. Hased eziklik, eksiklik, küçük düşürme duygularını açığa çıkararak, hased edilene karşı nefret, öfke gibi duyguları da alevlendirecek güce sahiptir. Kontrol altına alınmadığı takdirde de hased eden, hasedinden kaynaklı acıyı yaşamak yerine saldırganlık dahilinde sayılan ilkesel dürtüleriyle hareket edecektir. Çünkü ortadan kaldırma, acı çektirme gibi zarar verme amacı taşıyan ilkel davranışlarda bulunma risk ve kuvvetli ihtimali daima hasedle bir arada bulunmaktadır. Kişi bu ihtimalden yana tercihte bulunmamışsa küçük düşürücü sözler söyleme, o kişiden yakınma, hakkında dedikodu çıkararak itibarını sarsma ve ayağını kaydırma gibi muhatabında tahrip gücü yüksek saldırganlıklar gösterebilmektedir.²⁵⁵

Hasedi, bileyen şeylerin başında kıyasın geldiği fikrini savunan Navâro, hased duygusu şiddetlenene kadar kişi, beğen: hayranlık duyma, takdir etme, özenme, imrenme, öykünme, gıpta ve arzu etme, kendinde de olmasını isteme gibi evrelerden birini ya da hepsini yaşayacağını söylemiştir. Bu noktada ayırımına dikkat çektiği unsur ise kendisine göre; hasedin yapıcı gücünün yani ilham veren, kışkırtan, güdüleyen yönlerinin hased eden tarafından yarara kanalize edildiğinde, hasedin ileriye götüren bir güç olarak kullanılabilmesidir.²⁵⁶

Hasedin tehlikeli olmaya başladığı an, kıyasın bir saplantı olarak zihne yerleşmesidir çünkü kıyas, hasedi tetiklemeye muktedir güce sahiptir. Öyle ki kıyasın yokluğu durumunda hased gibi tehlike arz eden duygular daha soluk yaşanmaktadır.

²⁵⁴ Melanie Klein, *Haset ve Şükran*, çev. Orhan Koçak, Yavuz Erten, (İstanbul: Metis Yayınları, 2014), 10-25.

²⁵⁵ Leylâ Navâro, *Haset ve Rekabet (Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan)*, 15-16.

²⁵⁶ Navâro, a.g.e., 26.

Örneğin beğenme, öykünme ve gıpta benzeri tavırlar açık-örtük şekilde hissedilecektir.²⁵⁷

Hasedin varlığı durumunda hissedilenler ekseriyetle bilinçli olmadığından ona ait tepkiler de bilinç dışı ya da bilinçli şekilde ortaya çıkmaktadır. Ferd hasedlendiğinde; pasif, aktif, dolaylı, tepkileri bastırma, inkâr, karşıt şeklinde birbirinden farklı tepkiler vermektedir. Bu tepkilerin tümü aynı anda verilebildiği gibi teker teker de verilebilmektedir. Surat asma, mesafe koyma, uzaklaşma, küsme, içine kapanma, ses tonunu değiştirme gibi karşı tarafın hissedebileceği şiddetteki tepkiler, pasif tepkilerdir. Aktif tepkiler, hased edilen tarafından olumluya yorumlanma ihtimali düşük olan, aksilik etme, tersle, suçlama, tehdit etme, ağır ve acı verici bir üslup benimseme, dışlama gibi davranışa dönüşmüş tepkilerdir. Dolaylı tepkiler ise suçluluk yaşatma, engelleme, dinlememek, isteklerini yerine getirmeme yani pasif direnme gibi davranışları içerisine almaktadır. İlgisiz davranma, karşı tarafı yok sayma sınırı içinde kalan davranışlarla bastırma; hased duygusunun kendisinde var olma ihtimalini dahi reddetme de hased sonuçlu tepkilerdir. Bu tepkilerin yanı sıra kişinin hasedlenmeyi gururuna yedirememesi hâlinde hased ettiği kişiyi abartılı övme, onu çok beğendiğini her fırsatta ifâde etme, el üstünde tutma gibi abartılı davranışlar da sergilenmektedir ki bu aşırılık gizlemeye çalıştığı hasedin göstergesidir.²⁵⁸

Leylâ Navâro, yukarıda bahsettiğimiz genel tepkileri; karşı tarafı kısıtlayıcı, kendini kısıtlayıcı ve kısıtlayıcı olmayan tavırlar şeklinde üç ana başlıkta tanımlamıştır. Bu davranışlarda bulunma farkında olunmadan sergilenseler dahi tamamen muhataba bağımlı davranışlar kategorisinde yer almaktadır. Birey, hased ettiği kişinin davranışlarını kısıtlama, engelleme, elinden alma, hakkında kötü konuşma, aşağılama, dışlama gibi karşı tarafı kısıtlayan ve hased ettiği kişinin, hased ettiği nimete sahip olduğu alandan çekilme ya da o alanı kendine yasaklama gibi kendini kısıtlayan davranışları benimsemektedir. Her iki tarafı da kısıtlama özelliği taşımayan davranışlar ise, hased duyulanı taklit etme ve ona benzeme çabası gibi tavırlardır.²⁵⁹ Hasedi bilinçli ve bilinçaltı ayırımına tabii tutan Navâro, bilinçli hasedin tanımının konarak denetlenmesinin ve arz edilene ulaşamamanın yaşattığı eziklik küçük düşmüşlük gibi

²⁵⁷ Navâro, a.g.e., 27.

²⁵⁸ Navâro, a.g.e., 30-31.

²⁵⁹ Navâro, a.g.e., 32.

hislerin sindirilmesinin güçlüğünden bahsetmektedir. Ferdin akranlarıyla eşit şartlarda olmaması, herhangi imkândan mahrum bırakılması durumunda ise hasetle beraber benlik oluşumunda narsistik yaralar açılacağı fikrine sahiptir. Bahsi geçen sebep, her çocuğun yaşaması gereken sağlıklı beğeni ihtiyacına zarar verdiği için ferdin değersizlik ve yetersizlik hissini de zeminini hazırlamaktadır. Yetersizlik duygusunun kişiyi sürekli bir kıyaslamaya götürmesi kaçınılmazdır.²⁶⁰

Diğer yandan hasedin davranışa dönüşmesi toplum tarafından hoş karşılanmayacağı için, kişi hasedini kedisine dahi itraftan kaçınarak, duyguları bastırma ve bilinçaltına saklama eğilimi gösterecektir. Bilinç düzeyindeki hased, davranışa dönüşmemesi hasebiyle denetim açısından daha mümkündür çünkü bu sonuç tamamen hissedenin inisiyatifindedir. Hasedin bu çeşidi kişiyi güdüleme ve ileriye götürme potansiyelinin yüksek olduğu noktadır. Bilinçdışı hasette ise belirsizlik söz konusudur.²⁶¹

Hasedin, hased eden için geliştirici bir ayna olarak kullanılma imkânına umutla işaret eden Navâro, başkasında olana özenilen her ne ise bunun kişiye kendisi hakkında bilgi verdiğini söylemektedir. Çünkü ona göre birey, hased uyandıran kişi ya da şeye rastlayana kadar kendisinde hased ettiği şeyin eksiklik ya da boşluğunun farkında olmayabilmektedir. Bu halde hasedin bir boşluk ya da eksikliği göstermektedir. Hased, hased edenin gelişiminde tamamlanması gereken yönlerine işaret etmesi sebebiyle bir gelişim mesajı barındırabileceğini söylemektedir. Kişinin hased uyandıranı karşı öfke duymasının sebebi olarak da kendisindeki bir eksiklik ya da başarısızlığa işaret etmesidir. Bu durumda kişiye düşenin hased bağıını kuvvetlendirecek sürekli hased edileni düşünme, merak duygusuyla sürekli onu neler yapıp neler yapmadığı gibi davranışlar yerine hasedinin gelişimi için bir işaret kabul etmesi olacaktır. Navâro'ya göre böylelikle hased duygusu ayıplanmak, utanmak, kaçınmak yerine gelişime ivme kazandıracak bir duyguya dönüştürülebilecektir. Dönüşüm için kişide oluşan ilk farkındalığın ardından hased edilen şeyin ne olduğuna bakarak, kişinin o şeyi kendi hayatına getirebilmesinin imkanlarına odaklanması gerekmektedir. Bu odaklanma

²⁶⁰ Navâro, a.g.e., 36.

²⁶¹ Navâro, a.g.e., 37.

ferdin duygusal enerjisini proaktif (yapıcı), geliştirici olarak kullanmasını sağlayacaktır.²⁶²

Hasedin özgüvenle arasındaki ters orantıya dikkat çeken Navâro yine bu noktada hasedin kullanılma biçiminin önemli olduğunu vurgulamıştır.²⁶³ Bu sebeple hasedin panzehirleri arasında doygunluk ve şükran duygularıyla beraber özgüveni de saymaktadır. Aynı zamanda şükran duygusunun, başkalarının elinde olana odaklanmaktansa kendi elinde olana odaklanmayı desteklemesinden dolayı hasedin yıkıcı etkilerinden koruduğu görüşündedir. Olumlu bakış açısıyla hayatın artı yönlerini görme ise doygunluk ve mutluluğu arttıracaktır.²⁶⁴

İslam ahlâkında gıpta, imrenme ve münâsefe gibi kavramların varlığı hasede olumlu anlam yüklenmesinin ya da anlam kayması yaşamasının önüne geçmektedir. Yukarıda konu hakkında görüşlerini detaylıca incelediğimiz Muhâsibî ve Gazzâlî'nin bu karışıklığa yol açmamak için verdikleri, hissedilen duygunun hased mi yoksa münâsefe/imrenme mi olduğunun ölçülerine bakmakta fayda vardır. Hased duygusunu kişi eyleme dökmese bile neye karşı hissedildiğinin hükümlerine dahi çalışmalarında yer vermişlerdir. Hasedin olumlu bir güdülenmeyi sağlaması mümkün değildir. Ancak gıpta edilen şeyin kişiyi hayra ve güzelliğe götürmesi durumu söz konusu ise bu hissi ayıplanmamalı kendini gıpta ettiği alanda geliştirmesi desteklenmelidir. Kanaatimizce insanlara hayırda yarışmalarını emreden İlâhî telkinin muradı da budur. Kavramların birbirlerinin yerine kullanılmasının tezahürü kavramı bağlamından koparacağı gibi doğru anlaşılmasına da set olacaktır. Sûfilerimizin ufak diyebileceğimiz ayrıntıları hesaba katarak yaptıkları âhlak ve erdeme dayalı tarifler; kavramların kendi zeminlerinde anlaşılacak, hakîkate ters düşmeyen sonuçlara ulaşmamızı sağlayacaktır. Günlük dilde hasedin kullanımında yaşanan anlam kargaşasından zorlama bir olumlu güdülenme çıkarabilir fakat münâsefe/imrenme kavramı varken bu çaba hasetten olumlu beklentileri karşılamayacaktır çünkü bu beklentinin muhatabı münâsefedir.

²⁶² Navâro, a.g.e., 40-41.

²⁶³ Navâro, a.g.e., 54.

²⁶⁴ Navâro, a.g.e., 57.

SONUÇ

İnsana iyi kötü arasındaki ayrımı yapabilecek kabiliyetin ve onlar arasında tercihte bulunabilecek irâdenin verilmesi, insanın davranışlarından sorumlu tutulma sebebidir. Bu hakîkati duyma sıklığımız, imân eden ya da imân etmese de erdemli olmayı amaçlamış herkesin bu anlam ve prensip üzerine hayat algısını inşâ etmesinden kaynaklanmaktadır. Tasavvuf, insanın bu algısının pratiğe yansımını, lâtif bakış açısıyla, yüksek ahlâk ve erdemlerle bezeme gâyesindedir. Bu iki başat değerle uzaktan yakından ilgili her özellik, duygu, durum ve davranış, insanı nefsinin zincirlerinden kurtararak özgürleşmesi, özgürleşme nispetince kemâle ermesi maksadına binaen sûfi öğretinin konusudur.

Manevî gelişimle ahlâki yükselişi kasteden sûfi anlayış, bunun insanın nefsinde istidat olarak bulunan kötü yönelimlerin başının, yine nefsinde istidat olarak bulunan iyi yönelimlerle ezileceği kanaati taşımaktadır. Dizginlenmiş her kötü his ya da amel sonrası, yerine zıttının getirilmesi ahlâklanma istikametinde insanın iyileşme, hız kazanma, bu anlamdaki hareketlerini muhkem kılma adımlarıdır. Kibrin yerine tevâzuu hased yerine işârı koyması da bu adımlar kabilindedir. İnsanın bu ahlaklanma sürecinde seviyesini görmesi ve mevcut durumuna göre hedefler belirlemesi açısından kendini denetleyeceği bir mekanizma olarak; nefsin mertebelerini bilmesi, insan için pratik bir yöntemdir. Nefsin mertebelerine dair sûfi ahlâkın sunduğu bilgiler, mevzî kemâlât olan her ferdin; yolun ne kadarını ileri ne kadarını geri gittiğinin kontrol merkezi olacak liyâkat ve tecrübeye sahiptir. Çalışmamız bu yolda ikinci durak olan nefs-i levvâme noktasında mücahâde gerektiren kibir ve hasedin muhteva ve kapsamını tarif ederek insanın bunlarla nasıl baş edeceği bilgisini edinmesi içindir.

Kur'an'ın istifâdemize sunduğu kıssalardan anladığımız kadarıyla kıyas, insanın yaratılışına itirazla başlayan, tarih sahnesinde kimi zaman sebep, kimi zaman da sonuç olarak acı tabloların yaşanma sebebidir. Kibir ve hased ise kıyasın yakından ilişkili olduğu kavramlardır. Bu kavramların günümüzde de canlılığını koruması, kıyasın insan ilişkilerindeki ahlâkta dinamizmini devam ettirmesinden kaynaklanmaktadır.

Günümüzde ulaşılan teknolojik imkânlarla, insana ve doğaya hükmedeceği yanılgısı, insanı kibir konusunda cesaretlendirse de bu dünyada geçici olma fikri, araçlara; ahiretin tarlası dünyayı sâlih davranışlarla ekip biçmeye hizmetten fazla anlam

yüklemeyecektir. Bu noktada sūfi ahlāk, dünya işlerini yürütmesi için insana verilen araçlara ve şeylere, gerekli anlamların yerli yerince ve hakkı kadar verilmesini sağlamaktadır, dememiz mümkündür.

Kişinin kendisini konumlandığı yer, davranışlarında etkili önemli faktörlerden bir diğeridir. Yaratılış amacını idrak seviyesine ulaşmış her bireyden büyüklük ifade eden isim ve sıfatların yalnızca Allah'a ait olduğu fikrini benimsemesi beklenmektedir. Bunun yanı sıra insanlarla ilişkisi kendisini diğer insanlardan daha iyi, daha hayırlı görme temâyülü yaratılışında bulunduğu için büyüklenmesi de muhtemeldir. Bu ihtimal gerçekleştiğinde, mütekebbirlerin durumu tarif edilirken; kişinin kendini olduğundan farklı görmesi vurgusu, kibirli kimselerin gerçekle arasındaki bağın kopuşunu ifade açısından oldukça önem arz etmektedir. Bu bize mütekebbir davranışlara maruz bıraktığımızda yahut kaldığımızda mevcut davranışın kurulmuş bir sahtelikte meydana geldiğini gösterecektir. Öncelikle kibirlenen insanın kendilik algısını sarsmış olması kendisine yapacağı en büyük kötülüklerdendir. Çünkü bu o kimseyi içinde bulunduğu hâli idrakten çok uzağa düşürecek, ıslah edilmesi yahut geliştirilmesi gereken yönlerini görmesine ve hatasından dönerek tövbe etmesine engel olacaktır.

İnsanın kendisine has her özellikten, verilen herhangi nimetten dolayı kibre kapılabileceği bahsinde, nimetler arasında ilmin de yer alması; bilginin dahi Allah'a götüren yolda kullanılmadığı takdirde insanın kendisine çevirdiği silahtan farkı olmayacağını göstermektedir. Ferdin kibirlenmesi hâlinde; akranlarıyla aynı ortamda bulunma, aynı hizada oturma, selam vermede bir başkasını beklememe, ziyaretlerde bulunma, iletişimde dile teşekkür ve takdir alışkanlığı kazandırma, zorlansa da çevresindeki insanların işlerine koşma, hizmet etme, başkasını bilgisini paylaşırken dinleme, diyalog kurduğu kimselerin soy-sop bilgilerini önemsememe gibi eylemlerle kibrini kontrol altına alabilecektir.

İnsanın kibri, hangi nimete sahipliğinden kaynaklanıyorsa o nimetin kendisinde müstakilen var olmadığını ve varlığının kalıcılığını da garanti altına alamayacağını bilmek ve hatırlamak kişiyi kibirden uzak tutacaktır. Sonrasında kibrin yerine, kibir ve zillet arasındaki tevâzuyu koyarak iyileşme sürecinde bir evreyi geride bırakmış olacaktır. Bu durumda kişinin kendisini değerli görme ihtiyacını nasıl karşılayacağı sorusunun cevabı da aranmalıdır. Ulaştığımız cevap, İslam ahlākında kişinin değerini, konumunu, bu değer ve konumunun sınırlarını belirleyen yeryüzündeki misyonudur.

İnsan, kendine duyacağı sevgi yahut beğenme dahil, bunlara sebep gördüğü sahipliklerinin tamamının Allah tarafından bahşedildiği bilgisini diri tutarak ve bir bütünün parçası olduğu gerçeğini hatırlayarak, sağlıklı bir değer biçmeyle izzet-i nefsi hissedecektir.

Manevî gelişimi sekteye uğratan nefis ayıplarından bir diğeri hased de insanın nimetle ilişkisinde ortaya çıkan olumsuzluklardan biridir. Fakat o nimetle ilişkisini farklı kılan nimetin kendi himâye ve tasarrufunda bulunmamasına rağmen olumsuzluğu yaşamasıdır. Bir başkasında olan soyut ya da somut herhangi nimetin yok olmasını arzu etme, öncelikle kişinin sadece kendini o nimete lâıyk görmekten kaynaklanmaktadır ve bu sebeple kibrin bir sonucudur. Sufî ahlâkta hased, en temeline Allah'ın taksimine râzi olmama anlamı taşıdığı için sebebi ne olursa olsun kınanmaktadır. Kibir gibi hased de kişinin nefs-i emmâre mertebesinde hissedip davrandığı, nefs-i levvâmede kötülüğünü fark ederek iyileştirmeye çalıştığı bir hastalıktır.

Hasedin kendisi kadar neye karşı hissedildiği, hasedin hükmünü verme açısından oldukça önemlidir çünkü hased edilen nimetin haram ya da helâl oluşu hased hissetmenin sorumluluğunu belirleyecektir. Kişi hasetten ancak hasedin zarar ve sonuçlarını düşünerek, nefsinin kendisinden istediklerinin aksi yönde davranarak kurtulacaktır. Hased ettiği kişiyi yerme arzusuna rağmen övme, hayırlı haberlerine sevinme, insanlara şefkat ve merhamet nazarıyla bakma gibi eylemlerle hasedi tedavi edecek, hased yerine isârı koyarak da iyileşmesinde önemli bir evreyi geride bırakacaktır. İnsanda bulunan kıyas ve yarışma ihtiyacını nasıl karşılayacağı cevabına gelince; bir başkasında gördüğü nimet, hayr ve güzellikten yana yani helal ise onun elinden gitmesini arzulamadan benzerine ulaşma isteği taşıması yani münâsefeyi hissetmesiyle bu ihtiyaç karşılanabilecektir.

Kibir ve hased gibi duygular aynı zamanda kardeşlik ve ünsiyet bağının oluşmasını engellerken, tedavi edildikten sonra yerlerine gelen tevâzu ve münâsefe yıkılan köprüleri onaracak; İslâm özelinde ümmet, insanlık genelinde birlik duygusunun korunmasını sağlayacaktır. İnsan nefsinin âhlaklanmasının yalnızca kişiyi değil ilişki içinde olduğu aile ya da toplumun diğer ferdlerini de olumlu yönde etkileyecektir.

Sonuç olarak kötücül duygu ve davranışların insanda fitraten varlığı, yok edilemeyip ancak ıslahla kontrol altına alınabileceklerini ve kontrol altına alındıktan

sonra da sürekliliğinin denetlenmesi gerektiği bilgisini bize vermektedir. İnsan fiilleri ve ona yön veren duygu durumlarının iyileştirilebilir, en aşağı seviyeden üst seviyelere yükseltilebilir olması ise nefsin ahlâki eğitime bağlı olduğu hakîkati akıldan çıkarılmamalıdır.

KAYNAKÇA

Abdübâki, Muhammed Fuad. *el-Mu'cemü'l-Müfehres*. Kâhire: Dâru'l Hadis, 2001.

Adler, Alfred. *İnsanı Tanıma Sanatı*. çev. Kâmuran Şipal. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Altıntaş, Hayrânî. "Tasavvuf", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (1981), 413-423.

Arâbî, Muhiddin-i. *Lübbü'l-Lübb ve Sırru's-Sırr*. trc.İsmail Hakkı Bursevî. İstanbul: Bahar Yayınları, 2000.

Attar, Feridüddin. *Tezkiretü'l Evliyâ*. haz. Süleyman Uludağ. Bursa: İlim ve Kültür yayınları, y.y.y.

Bayraktar, Sinan; Köroğlu. Ertuğrul, *Kişilik Bozuklukları*. Ankara: HYB Yay., 2011.

Ben-Ze'ev, Aaron. "Jealousy and Romantic Love". *Andbook of Jealousy: Theory, Research, and Multidisciplinary Approaches*. ed. S.L Hart, M.Legerstee, 40-54. b.y.y. Wiley-Blackwell, 2010.

Birgivî, Mehmed Efendi. *Tarîkat-i Muhammediye*. çev. Yrd. Doç. Dr. Nedim Yılmaz. İstanbul: Hisar Yayınevi, 2015.

Budak, Selçuk. *Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Bilim Sanat Yay., 2003.

Bursevî, İsmail Hakkı. *Muhtasar Rûhu'l Beyân Tefsiri*. iht. ed. Muhammed Ali Sabûnî. İstanbul: Damla Yayınevi, 2012.

Cebecioğlu, Ethem. “Avârifü'l-Maârif”. *Tasavvuf Klasikleri*. ed. Ethem Cebecioğlu. 233-250. Ankara: Erkam Matbaacılık, 2010.

Çağrıcı, Mustafa. “Hased”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/562. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Çağrıcı, Mustafa. “Gazzâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/36. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Çelik, İbrahim. “Taaddî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/283. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Derin, Süleyman. “Gazzâlî’de Allah Sevgisi”. *Tasavvuf Dergisi* (Ocak 2001), 143-160.

Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîrul-Hadîs*. Beyrut: b.y.y., 2000.

Dikbıyık, Coşkun. “Günah Eyleminin Kökenine Dair Sosyolojik Bir Deneme - Âdem Kıssası Örneği”. *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* (Aralık 2018), 506-538.

Düzgün, Şaban Ali. *İnsanı Yeninden Düşünmek/Modern Düşünce de Temel Yaklaşımlar*. ed. Lütfi Sunar-Latif Karagöz. 265-286. Ankara: İlem Yayınları, 2019.

Ebu Ceyb, Sa’dî. *el-Kamûsu'l Fıkhî Lüğaten ve Istılâhen*. Dimeşk: Dâru'l Fıkr, 1988.

El- Aimrî, Ahmed Cemal. *Dirasetun fi't-Tefsiri'l-Mevdûi fi'l-Kasasi'l-Kur'an'î*. Kahire: b.y.y. 1406.

El-Askerî, Ebû Hilâl. *el-Furûq fi'l-Luğa (Arap Dili'nde ve Kur'an'da Farklar Sözlüğü)*. çev.Veysel Akdoğan. İstanbul: İşaret Yayınları, 2013.

El- Cevheri, İsmail b. Hammâd. “*Hasede*”. es-Sıhah Tacu’l Luğa ve Sıhahu’l Arabiyye. b.y.y. 1984.

El-Cevherî, İsmâil Hammâd. *Tâcü’l-luğa, Sıhâhu’l-luğa, es-Sıhâh fi’l-luğa*. Beyrut: Daru’l- İlm li’l Melayin, 1987.

El- Cürcânî, eş-Şerif. *Kitâbü’t- Ta’rifat*. (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985),

El-İsfehânî, Râgıp. *Müfredât (Kur’an Kavramları Sözlüğü)*. trc. Prof. Dr. Abdalbaki Güneş-Yrd. Doç. Dr. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yay., 2012.

el- Kazvinî, Zekerriyya b. Muhammed b. Mahmud. *Müfidu’l Ulûm ve Mübîdu’l Humûm*. thk. Muhammed Abdu’l Kadir Ata. Beyrut: Dâru’l Kutubi’l İlmîyye, 1985.

El-Kefevî, Ebu’l Bekâ. *el-Külliyât*. Beyrut: Müessesetu’r Risâle, 1993.

El-Mâverdî, İmam Ebu’l Hasan. *Edebü’d-Dünya ve Din (Din ve Dünya Edebi)*. çev.Selâhaddin Kip- Av.Âbidin Sönmez. İstanbul: Bahar Yayınevi, 1978.

El-Muhasibî, Hâris. *er-Riâye/ Nefs Muhasebesinin Temelleri*. çev. Şahin Filiz-Hülya Küçük. İstanbul: İnsan Yay., 1998.

Ezherî, Ebû Mansur. *Tehzîbu’l-Lüğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Kahire: Dar’ü’l-Kavmiyyeti’l Arabiyye, 1964.

Filiz, Şahin. *Hâris b. Esed el-Muhâsibî’nin Hayatı, Eserleri, Fikirleri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi,1990.

Fromm, Erich. *Sevginin ve Şiddetin Kaynağı*. çev. Yurdanur Salman, Nalân İçten. İstanbul: Payel Yay., 2008.

Gazzâlî, İmam. *İhyâu Ulûmi’d-din*. çev. Ahmed Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1975.

Geylânî, Abdulkadir. *Fütuh'ül Gayb (Sırru'l Esrar)*. trc. Abdulkadir Çiçek. İstanbul: Rahmet Yayınları, 1971.

Harman, Ömer Faruk. "Firavun". *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/118. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Hallek, Cengiz. "Mâverdi", *Türk Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/ 80-186. Ankara: TDV Yayınları, 2001.

Işıtan, İbrahim. *Sûfi Davranış/Sûfi Perspektifte Göre Manevî Davranış Gelişimi*. İstanbul: Divan Kitap, 2020.

Işıtan, İbrahim. *Sûfi Psikolojisi/Sülemi'ye Göre Benlik Dönüşümü*. İstanbul: Divan Kitap, 2014.

İbn Arâbî, Muhyiddin. *Tefsir-i Kebir/Te'vilât*. trc. Vahdettin İnce İstanbul: Kitsan Kitap, 2007.

İbn Kesir. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ali Şîrî. Beyrut: y.e.y., 1988.

İbn, Kesir. *Hadislerle Kur'an Tefsiri*. çev. Bekir Karlığa, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1985.

İbn Manzur, Cemalüddîn. *Lisânü'l Arab*. Beyrut: Daru Sadr, 1414.

Kallek, Cengiz. "El-Mâverdi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/80-186. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an Kıssalarına Psikolojik Yaklaşım*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'da İnsan*. İstanbul: Nursan Yayınları, 2002.

Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an'ın Psikolojik Atlası III*. Malatya: Kendini Bilmek Yayınları, 2010.

“Kibir”, *Dinî Kavramlar Sözlüğü*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Klein, Melanie. *Haset ve Şükran*. çev. Orhan Koçak, Yavuz Erten. İstanbul: Metis Yayınları, 2014.

Kur'an Yolu Tefsiri, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.

Kuşeyrî, Abdulkerim. *Kuşeyri Risâlesi*. haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

Küçükalp, Kasım. *İnsanı Yeninden Düşünmek/Modern Düşüncede Temel Yaklaşımlar*. ed. Lütfi Sunar-Latif Karagöz. 287-312. Ankara: İlem Yayınları, 2019.

Nâvaro, Leylâ. *Hased ve Rekabet (Kendi Kuyruğunu Yiyen Yılan)*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2015.

Özdemir, Ahmet. “Kur'an'da Tekebbür Ehlinin Özellikleri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/3 (2017), 1591-1622.

Özden, Ömer. *İbn Sina, Descartes: Metafizik Bir Karşılaştırma*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1996.

Özköse, Kadir. “er-Risâle”. *Tasavvuf Klasikleri*. ed. Ethem Cebecioğlu. 135-158. Ankara: Erkam Matbaacılık, 2010.

Özmen, Erol. *Kendini Tanıma Rehberi*. İzmir: Meta Basım, 2011.

Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'an ve Sünnete Göre Tasavvuf*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 1990.

Pak, Zekeriya. *Kur'an'da Kulluk*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1999.

Polater, Kadir. “Kuran Açısından Kibir Sorunu ve Sonuçları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 63-88.

Râzî, Ebû Bekir. *Ruh Sağlığı/ et-Tıbu'r-rûhânî*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

Said, Cevdet. *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*. trc. İlhan Kutluer, İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.

Sayar, Kemal. “Geçmişin Bilgeliği Bugünün Psikoterapileriyle Buluşabilir mi?”. *Sufi Psikolojisi*. ed. Kemal Sayar. 17-52. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.

Schimmel, Annemarie. *Tasavvufun Boyutları*. çev. Erol Güngör, İstanbul: Adam Yayıncılık, 1982.

Schmidt, Ana. “Kernberg ve Kohut’un Narsisistik Kişilik Bozukluğu Kuramlarının Karşılaştırması” *Türk Psikiyatri Dergisi* 30/2 (2019), 137-141.

Schoonover, Kermit. “Muhâsibî ve er-Riâye Adlı Eseri”, çev. Ali Bolat, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (Ocak-Haziran 2004), 293-301.

Sheikh, A.Reza Arasteh- Enis E. “Tasavvuf: Evrensel Benliğe Giden Yol”. *Sufi Psikolojisi*, ed. Kemal Sayar, 17-52. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.

Sigmund, Freud. *Narsizm Üzerine ve Schreber Vakası*. çev. Banu Büyükkal, Saffet Murat Tuna. İstanbul: Metis Yay., 2010.

Smith, R.H., Kim, S.H. “Comprehending Envy”. *Psychological Bulletin*. 133/1, 46-64.

Sürücü, İbrahim. “Yusuf Suresinde Aile Psikolojisi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* (Ekim 2016), 966-980.

Şehâbeddin, Ebû Hafs, Sühreverdî, Ömer. *Avârifü'l- Maârif (Gerçek Tasavvuf)*. trc. Doç. Dr. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2014.

Tirmizî, Hakîm. *Kalbin Anlamı*. çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Hayy Kitap, 2017.

Türer, Osman. “Tasavvufi Düşüncede İnsan”. *Tasavvuf Dergisi* (Ocak 2001), 9-16.

Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2013.

Vamık D. Volkan. *Körü Körüne İnanç*. çev. Özgür Karaçam. İstanbul: Okuyan Us Yay., 2012.

Van de Ven, N. Zeelenberg, M. ve R. Pieters. “Why Envy Outperforms Admiration”. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 37/6, 535-545.

Vural, Faruk. “Yusuf Suresi Bağlamında Kıskançlık ve Haset Duygularına Psikolojik Bir Yaklaşım”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2011), 127-152.

Wilcox, Lynn. *Sufizm ve Psikoloji*. çev. Orhan Düz. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Yazır, Elmalı'lı Muhammed Hamdi. *Hak dini Kur'an Dili Türkçe Tefsir*, İstanbul: Ensar Neşriyat ve Dağıtım, 1982.

Yılmaz, H. Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.

ÖZGEÇMİŞ

Melike GÜL, Kâzım Karabekir Kız İmam Hatip Lisesi'nden mezun olduktan sonra Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde lisans eğitimini tamamlamıştır.