

HAKİM TİRMİZİ'NİN PSİKOLOJİ ANLAYIŞINDA ÖĞRENME VE ALGILAMA*

Abdüllâtif Abdurrezzâk
*Çev. Salih ÇİFT***

ÖZET

İslamî psikolojide olduğu kadar Batı psikoljisinde de öğrenme ve algılama iki önemli konu olarak görülmektedir. Algılama ve öğrenme vasıtasıyla bilgiye ulaşılır. Öğrenme yalnızca bilgi edinme, duygusal alışkanlıklar, sosyal etkileşim ve kişisel gelişmeyi değil, aynı zamanda yeni beceriler hususundaki mahareti de kapsar. Kısaca doğumdan ölüme, hayatımızın her yönünü kuşatmaktadır. Bu makale, III/IX. yüzyılda yaşamış olan, ünlü müslüman âlim Hakîm et-Tirmizî tarafından ele alınmış olan bu konuyu müzakere edecektir.

SUMMARY

Learning and Perception in al-Tirmidhi's Psychology

In Western as well as Islamic psychology learning and perception are looked upon as two important subjects. Both learning and perception are attained through knowledge. It involves not only the acquisition of knowledge, emotinal habits, social interaction and personality development, but also the mastering of new skills. In short, learning pervades all aspects of our life from birth to death. This article will discuss these two subjects as conceptualized by al-Tirmidhi, a prominent Muslim scholar who lived in the third/tenth century.

Giriş:

Öğrenme, insanoğlunun zeka potansiyelini geliştirmede en önemli araçtır. Öğrenme sayesinde insan, bilmediğine muttali olabilir ve cehaletten uzaklaşıp bilgiye yaklaşabilir. Bu konu İslam'da da çok önemli bir yer işgal etmektedir. Hz. Peygamber'e gelen ilk vahiy öğrenme ile ilgilidir.¹ İslâmî psikolojide olduğu kadar Batı psikolojisinde de öğrenme ve algılama iki önemli konu olarak görülmektedir. Algılama ve öğrenme vasıtasıyla bilgiye ulaşılır. Bu makale, III/IX. yüzyılda yaşamış olan, ünlü müslüman alim Hakîm et-Tirmizî tarafından irdelenen bu iki konuyu müzakere edecektir.²

Robert S. Feldman, *Understanding Psychology* adlı eserinde öğrenmeyi “tecrübe yoluyla davranışta meydana gelen nisbeten kalıcı değişiklik” şeklinde tanımlamaktadır.³ Bu tanım, olgunlaşma veya organizmanın geçici bir halinden dolayı meydana gelen herhangi bir değişikliğin, öğrenmenin kapsamı dışında kaldığını ima etmektedir. Öğrenme, bir organizmanın ölçülebilir bütün tepkilerini kuşatan genel bir terim olan “davranış”la ilgili olduğu için bütün yönleriyle ele alınamayacak derecede geniş bir konudur. Öğrenme, yalnızca bilgi edinme, duygusal alışkanlıklar, sosyal etkileşim ve kişisel gelişmeyi değil, aynı zamanda yeni beceriler hususundaki mahareti de kapsar. Kısaca, doğumdan ölüme, hayatımızın her yönünü kuşatmaktadır.

Bununla birlikte, bu çalışmada bizim amacımız, öğrenmenin bütün yönlerini irdelenmek değil, bilgi edinme sürecini Tirmizî'nin yorumladığı şekliyle ele almaktır.

Öğrenme: Bilgi ve Elde Edilişi

Tirmizî'ye göre, iki türlü bilgi mevcuttur: Kişinin kendi gayreti olmadan sahip olunan bilgi (*el-ilmu'l-vehbi*), belli bir çaba neticesinde elde edilen bilgi (*el-ilmu'l-iktisâbi*).⁴ Bu bilgilerden birincisi Allah tarafından ilham edilirken, ikincisi normal bilme vasıtaları ile elde edilir. Bilginin bu şekilde sınıflandırılması Hz. Peygamber'in şu hadisinden hareketledir: “İlim

* Bu makale, *al-Shajarah, Journal of the International Institute of Islamic Thought and Civilization (ISTAC)*, 2000, v.5, nu.2, adlı derginin 285-304. sayfaları arasında yayımlanmıştır.

** Araş.Gör. Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü Tasavvuf Anabilim Dalı.

¹ Kur'ân, Alâk, 96/1-5.

² Hakîm Tirmizî'nin biyografisi için bk. Muhammed İbrahim el-Ceyûşî, 'al-Hakim al-Tirmidhi, His Works and Thought' *Islamic Quarterly*, 14, no 4, 1970; Hasan Kasım, 'The Life and Works of al-Hakim al-Tirmidhi', *Hamdard Islamicus* 2, no I, 1979; Radtke, Bernd, *The Concept of Sainthood in the Early Islamic Mysticism*, Surrey 1966.

³ Feldman, Robert S., *Understanding Psychology*, New York 1987, s. 183.

⁴ Hasan eş-Şerkavî, *Min hukemâi'l-ümme*.

iki çeşittir. Birincisi, dilin ilmi ki Allah'ın mahlukatına bir hüccettir. İkincisi, kalbin ilmidir ki faydalı olan budur.”⁵

Tirmizî'nin yazdıklarından anlaşıldığına göre, o, hadiste geçen “dilin ilmi” ifadesinden kesbî bilginin, “kalbin ilmi” sözünden de vehbî bilginin kastedildiğine inanmaktadır. Tirmizî, neredeyse bütün eserlerinde, ilm-i bâtın ve ilm-i zâhir tabirlerini diğer bütün terimlere tercih etmiştir. O, bâtın ilmîni, hem “faydalı ilim” ve hem de “hakikat ilmi” olarak nitelerken, zâhir ilmîni “dünya ilmi” şeklinde tanımlamıştır. Bunlardan ikincisi, birincisi olmadan hiçbir değer ifade etmez.⁶ Bu iki tür bilginin birbirlerine bağımlılığı ve kişinin bunların her ikisine birden olan ihtiyacı hususunda Tirmizî şöyle demektedir:

“Bu iki çeşit bilgidен hiçbirini, diğeri olmaksızın var olamaz. Zira zâhiri bilgi şeriatın tezahürü, bâtınî bilgi ise hakikatin direğidir. Bundan dolayı, kemale ermek için, kalb ve ruh bunların her ikisine birden ihtiyaç duyarlar. Dinin zâhiri görüntüsünün mükemmelliği şeriat bilgisine bağılyken, derûnî muhtevasının kemali hakikat bilgisine dayanmaktadır. İyi alim olmak isteyen ilim erbabının, bu iki çeşit bilginin her ikisine birden sahip olmaları gerekir. Eğer bunların bir tanesinden mahrum kalırsa, ona noksan gözüyle bakılır. Her kim zâhiri bilgiye göre amel eder ve bâtınî bilgiyi inkar ederse o münafıktır. Her kim de şeriatî tasdik amacıyla zâhiri bilgiyi öğrenmez ve onu inkar ederek yalnızca bâtınî bilgiye göre amel ederse o da zındıktır. Bu kişinin sahip olduğu, hakikatte ilim değil ancak şeytanın vesvesesidir.”⁷

Böyle bir sınıflandırma, bu iki tür bilginin nasıl elde edileceği konusunda ilginç bir müzakereye yol açmaktadır. Bu da bizi, insanın öğrenme melekelerinin ve bu sürecin Tirmizî tarafından nasıl tasavvur edildiğini irdelemeye sevk etmektedir.

İnsanın öğrenme melekelerine gelince; bu noktada Tirmizî'nin Kalb kavramını ve onun derûnî boyutları olan nefis ve akli müzakere etmemiz (ele almamız) gerekmektedir. Kalb insanın hakikatidir. Kalb iyi olduğunda insan da iyidir. Bunun zıddı da doğrudur. Kalb, verdiği her emre itaat edilen bir kral olarak tasavvur edilir. O, insanda bilgi tahtıdır. Tirmizî, Kalb terimini iki anlamlı olarak tasavvur etmektedir. Birincisi, bütün bâtınî makamları kapsayan geniş anlamdaki Kalb, diğeri ise, dört derûnî makamdan biri olan

⁵ Bu hadis, Tirmizî tarafından *Beyânü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd ve'l-lübb* isimli eserinde nakledilmiştir, ed. Nicholas Heer, Kahire ts., s. 49. Hadis, ayrıca, el-Muttakî'nin, *Kenzu'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* adlı kitabında da bulunmaktadır, I-VI, 1993, 5: 4050.

⁶ *Beyan*, s. 49, terc. Nicholas Heer, ‘A Sufi Psychological Treatise’, *The Muslim World* 51, no: 1, 2, 3, 4 (1961), s. 84. Bu çalışma bundan sonra *SPT* şeklinde zikredilecektir.

⁷ el-Ceyûşî, ‘al-Tirmidhi's Theory of Gnosis’ *The Islamic Quarterly* 15, no: 4, 1971, s. 171, bu makale ilerleyen sayfalarda *TTG* şeklinde verilecektir.

kalb. Bu ikisi arasındaki farkı belirtmek üzere, birincisinin baş harfi “K” ile, ikincisi ise “k” ile gösterilecektir.

Tirmizî’ye göre, Kalb’in dört boyutu vardır: *Sadr, kalb, fuad ve lübb*. Bu boyutlar öyle bir sisteme göre düzenlenmişlerdir ki, en dışta sadr bulunur, onu kalb takip eder, daha sonra fuad ve en içte ise lübb yer alır. Tirmizî, lübbün içerisinde de daha başka makamlar olduğunu, ancak bunların kelimelerle ifade edilemeyecek derecede latif olduklarını belirtmektedir.⁸ Bu manevi varlıklarla ilgili açıklamasında, son derece soyut olan psiko-spiritüel kavramları basite indirgemek amacıyla somut örnekler vermeye yönelir. Örneğin, Kalb’le insan gözü arasında karşılaştırmaya gider. Göz, göz kenarları arasında yer alan her şeyi, yani, gözün siyah ve beyazını, gözbebeğini, camsı sıvıyı ve gözbebeğindeki ışığın tümünü birden kapsar.⁹ Bu bölümlerin kendi özel tabiatları ve önemli alanları vardır ve her biri diğerinden farklıdır. Bununla birlikte, bunların faaliyet ve fonksiyonları birbirlerine bağlı ve yardımcı durumundadırlar.¹⁰

Tirmizî, görüşlerini açıklarken birçok örnek verir. Mesela, Kalbi bir eve benzetir. Burada, ev terimi, geniş kapsamlı ve içindeki odalarla birlikte bahçesini de ifade edecek biçimde kullanılmaktadır. Tıpkı, Mekke’nin etrafındaki kutsal alanı, şehrin kendisini, mescidi ve Kabe’nin tümünü birden içeren “Harem-i şerif” tabirinde olduğu gibi. Ya da, fitil, yağ, ışık vs. tümünü ifade eden kandil kelimesi gibi. Zikredilen örneklerde, bütünü meydana getiren her parça, kendine has özelliklerinin yanında, aynı zamanda diğer parçalara da bağımlıdır. Tirmizî’nin, bu örnekleri vermesinin en azından iki sebebi vardır: Birincisi, insan zihin gücünün ötesinde olan şeyi algılayamaz. Bu nedenle o, tasavvur edilmesi mümkün olmayan anlama sürecinde, insan için düşünülebilir ve tanıdık olan nesnelere aracılığın ihtiyacı duyar. İkincisi, verilen örnekler, söylenen sözü açıklama görevi görürler. Misaller vasıtasıyla izah yöntemi, öğrenme sürecinde çok önemlidir ve İslam eğitim geleneğinde birçok hoca bu yöntemi kullanmışlardır.

Tirmizî’ye göre, bilgi, ya dışarıdan girme yoluyla, ya da bizzat kalbden kaynaklanmak suretiyle, iki yolla sadra ulaşır.¹¹ Tirmizî, bunlardan

⁸ *Beyan*, s. 38.

⁹ Tirmizî’nin yaşadığı dönemde, görme işlemiyle ilgili yaygın kanı, görmenin, harici objeden gelen sayesinde değil, gözden çıkan ışığın hariçteki objeye ulaşması sonucunda gerçekleştiği şeklindeydi. Bu anlayışın yanlış olduğu, hariçteki objeden yansıyan ışık sayesinde görme işleminin meydana geldiğini ilk kanıtlayan alim İbn Heysem’ (ö. H. 430) dir, Dr. Sigrid Hunke, *Şemsu’l-arab testau ale’l-garb*, terc. Faruk Beydûn ve Kamil Desukî, Beyrut 1981, s. 369; Malik Bedri, *et- Tefekkür*, Herndon, VA. *el-Me’hadü’l âlemi’l-fikri’l-İslâmî*, 1991, s. 103.

¹⁰ Tirmizî, *Beyân*, s. 33; Tirmizî, *el-Emsâl mine’l-Kitâb ve’s-sünne*, ed. Seyyid el-Cemili, Beyrut 1987, s. 137-141; el-Ceyûşî, ‘al-Tirmidhi’s Conception of the Areas of Interiority’, *Islamic Quarterly* 16, no 3-4, 1972, s. 387-398. Bu makale bunda sonra *TCAI* şeklinde zikredilecektir.

¹¹ Burada zikredilen kalb, esas Kalb’in alt boyutu olan kalb’tir, *Beyan*, s. 38.

birincisinin, dinleme, çalışma, ezberleme, gayret ve azimle gerçekleşen öğrenme sayesinde elde edilen bilgi olduğunu ifade eder. Bu, dil ilmi (ifade edici bilgi, *el- ilmu'l- ibâre*) diye isimlendirilir. Çünkü bu ilim dille ifade edilir. Bu bilginin muhafaza edildiği yer “sadr”dır. Bu bilgi, uzun süreli tekrarlar, yoğunlaşma ve gayret olmaksızın tam olarak elde edilemez. Unutulması ihtimali olan bir bilgidir. Çünkü, nefis sayesinde kazanılmış ve muhafaza edilmiştir. Nefis ise, doğası gereği unutkandır.¹²

Tirmizî, ayrıca bilgiyi, sadr üzerinde belli etkileri olan bir nur (ışık) olarak da tasavvur eder. Bir kimse, araştırma ve kullanma amacıyla bilgiyi arzuladığında, bilgi nuru onun sadrında, kişinin arzusu oranında artar. Bu nur kişiyi aydınlatır, bilinmeyen şeylerin tanınmasına ve bilinenden hareketle bilinmeyeni çıkarsamaya yardım eder. Bu nur, bilgi artık kullanılmadığında azalmaya başlar. Tirmizî, bu tür zahirî bilginin ardına düşme noktasında bizi cesaretlendirmektedir. Ancak o, kalbin bâtinî bilgisiyle takviye edilmediği sürece bu bilginin kusurları hususunda da uyarıda bulunur. Bu noktada gayet net bir şekilde şunları söylemektedir:

“Nefsin getirdiği ve sadrın öğrendiği her bilgi, nefsin kibir ve gururunun artmasına ve hakikati inkarına sebep olur. Böylece, nefsin bilgisi arttıkça, kardeşlerine karşı kıskançlığı, şeytanın peşinden gidişi ve azgınlığı da artar. Şunu bil ki sahip olunan bilgi ne kadar az ise bunun karşılığı da o derece az olur ve bu bilginin sahibi nihayetinde Allah’a itaati reddeder. Bilgi, yalnızca, fikhî uygulamak, terbiyeyi gerçekleştirmek, ruhu cehaletten koruyup geliştirmek ve ayrıca dinin ortaya koyduğu hadleri bilmek ve dinin zâhirî yönünü doğru uygulamak için öğrenilir. Bu bilgi, hakikaten değerli olan, yani Allah’ın insanın kalbine ilham ettiği bilgi olduğu taktirde değeri artar.”¹³

Kesbî olan bilginin aksine, kulun kalbinden neşet eden bilgi, gerçekte Allah’ın bir ihsanıdır. Allah onu kulları arasında dilediğine bahşeder. Bu bilgi, sahibini Allah’a daha da yakınlaştırır. Tirmizî’ye göre, hikmet latifeleri ve ihsan şahidleri olmaları açısından bu tür bilgiler, sadra doğru ilerleyebilir, fakat burada sağlam bir şekilde yerleşemezler. Çünkü sadr, gereksiz düşüncelerin, arzuların ve diğer olumsuz dürtülerin giriş yeridir.¹⁴

Tirmizî, kalbin derûnî boyutlarını mütalaa ederken, açık bir şekilde belli bilgileri belli mevkilere tahsis eder. Ona göre, Allah’dan gelen ledünnî bilgi, kalbde (yani, sadr’dan sonra olan ikinci alanda), marifet ve rüyet fuadda, Allah’ın ihsan ve lütufları ise en içteki lübb’de muhafaza edilir. Bu bilgi her ne kadar Allah tarafından ilham ediliyor ise de buna talip olanın

¹² a.g.e. s. 46.

¹³ a.g.e. s. 49.

¹⁴ Kalbin en dıştaki alanı olması açısından sadr, günah ve tehlikeli dürtülerin ilk ulaştığı yerdir. Nefsin, kalb içinde yegane nüfuz edebildiği alan da burasıdır, *Beyan*, s. 35.

belli bir gayreti göstermesi gerekir. Böyle değerli bir bilgiye nail olabilmek için, zâhiri bilgiyi edinmedeki olağan yöntemlerde olduğu gibi öğrenme ameliyesi ve tecrübe gerekmez. Bilakis, bilginin mekanı olan kalbin temizlenip arındırılması gerekir. Tirmizî, ilhamî bilginin nasıl elde edileceğine dair yararlı tavsiyelerde bulunur. Bu hususla ilgili şöyle demektedir:

“Bu bilgi, tedricî olarak ve Allah’a karşı ihlaslı olmakla elde edilir. İhlaslı olmak da, O’nun isteğine uygun bir hayat ve hiçbir değeri olmadığına inanılan, insanın kendi arzularını kesinlikle dikkate almaması ve onları zaptetmesi ile olur. Bu kabil vasıtalar sayesinde insan Allah’ın nuruyla ödüllendirilir. Bu nur sayesinde insan, kendisinin sırlarına ve mahlukatın gizemlerine vakıf olur. Bütün bunlar hakkındaki bilinç, bir his olarak kalpte ortaya çıkar.”¹⁵

Kalbi temizleyip arıtmak için nefsin dürtülerini dikkate almama ve onları tamamen kontrol altına alma sayesinde Allah kalbi, saflığı ve hazırlığı oranında lütuflandırır.

Tirmizî’ye göre, bu durum, Kalb denizinin sonsuz derinliği ve o denize akan nehirlerin sayılamayacak kadar çok olmalarından dolayıdır. Bu bilgi için çabalayanlar, denizlerdeki inci avcılarına ve nehirlerdeki balıkçılara benzerler. Onların her biri, kendisi için belirlenmiş olan miktarı ancak bulup getirebilirler.¹⁶

Kalbden farklı, fakat öğrenmede en az onun kadar önemli olan bir başka meleke ise akıldır. İslam, akılı ve onun başlıca fonksiyonu olan akletmeyi, hayvandan ayırdedilmesini sağlayan başlıca özellik olduğu için, insanın sahip olduğu en değerli şey olarak kabul eder. Tirmizî’ye göre, aklın iki vechesi vardır. Bunlardan biri genel, diğeri ise özeldir. Genel olan aklın üç gelişim aşaması vardır. Birincisi, fitrî akıldır ki, akıllı olduğu kabul edilen herkese verilen akıl budur. İkincisi, hüccet akıldır (*el-aklu’l-hucce/* intellect of evidence) ki, delil ve ispatla ilgilidir. Üçüncüsü tecrübî akıldır. Bu da tecrübeyle ilgilidir. Tirmizî, insanın herhangi bir şeyden elde edeceği faydanın, sahip olduğu aklın derecesine bağlı olduğuna inanır. Örneğin, tecrübî akla sahip olan, hüccet aklına sahip olana göre daha bilgilidir. Herhangi bir kimse bu aklî melekelerini öğrenme ve deneyim yoluyla tedricî olarak geliştirebilir. Bununla birlikte, aklın bu vechelerini aşan bir insana, Allah’ın marifeti bahşedilmeyebilir.¹⁷

Tirmizî’ye göre, sahibinin Allah’ı bilmesini sağlayan akıl, dengeli akıldır (*el-aklu’l-mevzûn*). Bu Allah’ın bir ihsanıdır ve bunun sayesinde kişi Allah’ı bilebilme durumuna gelmiştir. Müminler arasında, Allah’ın marifetinin kendilerine bahşedildiği bir grubun özel olarak sahip oldukları

¹⁵ *TTG*, s. 173.

¹⁶ *Beyan*, s. 50; *SPT*, s. 84.

¹⁷ *Beyan*, s. 74-76; *SPT*, s. 169-171.

bir şeydir bu. Allah hakkındaki bilgiye sahip olmak isteyen bir kişinin öncelikle, genel akletme melekesine sahip olması gerekir. Bu özellik olmadan, kişiye ilahî bilgi bahşedilmez. Bir bebeğe, bir deliye veya iyiyle kötüyü, faydalıyla zararlıyı birbirinden ayırdemeyen, ya da kendi yakınlarıyla başkaları arasındaki farkı bilmeyen kişilere bu tür bir bilgi verilmez. Çünkü, dengeli akıl öncelikle realite ile ilişki kurabilen bir kişiye ihtiyaç duyar.

Tirmizî, akıllı ikiye ayırması noktasında bize şunu işaret etmek istemektedir ki, her akıl sahibi Allah'ı bilir demek değildir, fakat Allah'ı bilen her kişi akıllı sahibidir. Böyle olduğu için, dengeli akla sahip olmak isteyen kişinin, öncelikle genel akletme yeteneğine sahip olması gerekir. Bununla birlikte, bu genel yeteneğe sahip olan kişiye özel bir meleke bahşedilmesi de gerekmez.¹⁸

Akıllı bu şekilde ikiye ayrılması, iki tip öğrenmeyi de beraberinde getirmektedir. Bunlar bâtinî ve zâhirî öğrenmedir. Bunlardan birincisi kalbin öğrenmesiyle, ikincisi duyuşsal tecrübe yoluyla bilgi ve deneyim kazanma şeklinde anlaşılmaktadır. Bu iki çeşit öğrenmenin her biri diğerinden tamamen farklıdır. Tirmizî, zâhirî bilginin, kişiye hadiselerden sonuç çıkarmak ve mevcut bilgiden hareketle bilinmeyen anlama hususunda yardım ettiğini belirtir. Bâtinî bilgi ise, yalnızca bir beceri ortaya koymakla kalmaz. Bunun yanında eşyanın hakikatine uygun çıkarımlar yapmak noktasında kesinlik de ifade eder.¹⁹

Tirmizî'nin akıl anlayışından hareketle, onun bu konulardaki fikirleriyle modern seküler psikoloji arasında belirgin bir fark görmekteyiz. Seküler psikolojinin, akıllı sadece bilimsel olarak incelenen, analiz edilen ve gözlemlenen zihinsel faaliyetler alanıyla sınırlama eğiliminde olduğunu görmekteyiz. İlhamı ve insanın üstün manevi yönlerini reddettiği için bu eğilim zararlıdır. Gerçekte, onların araştırıp inceledikleri yalnızca, insanın manevi yönlerinin, eylemlerinin zâhiri üzerindeki etkileridir. Bu tıpkı, dalgaların meydana gelmesini sağlayan asıl sebebi düşünmeksizin, yüzeydeki dalgalardan hareketle gözlem yapıp bir yargıya ulaşmaya benzerdir.

Şimdi, Tirmizî'nin psikolojiyle ilgili önemli bir başka mesele hakkındaki, algılama ve duyu-dışı algılama ile ilgili görüşlerini tasvir etmeye çalışalım.

¹⁸ a.g.e. s. 76; ayrıca bk. el-Ceyûşî, 'Al-Tirmidhi's Conception of the Struggle between Qalb and Nafs' *The Islamic Quarterly* 18, no. 3-4 1974; Bu makale bundan sonra 'Struggle between Qalb and Nafs' şeklinde verilecektir.

¹⁹ a.g.e. s. 78; *Struggle between Qalb and Nafs*, s. 172.

Algılama

Algılama, “etrafımızda olup bitenleri bilme sürecimizi ifade eden genel bir terimdir” şeklinde tanımlanır. O, duyu organlarıyla yakından ilişkilendirilen belli bir süreçtir. Çok katmanlı ve etkileşimli bir sistem içerisinde gerçekleşir.²⁰ Örneğin, görmeyle ilgili olarak, harici bir objeden gelen ışık yansır ve gözümüzün içinden geçer. Burada o, optik sınırlardaki dürtüyü tahrik için, retina hücrelerini harekete geçirir. Optik sınırlar bu etkileri görsel verileri işlemeye geçiren ve belli aktivite çeşitlerini harekete geçirdikleri yer olan beyin kabuğu bölgesine taşırlar. Bunun sonucunda, dış alemi temsil eden belli renklerdeki imgeler öznenin bilincinde ortaya çıkar. Dikkate değer benzer bir işlem, işitme, koklama, tatma ve dokunma gibi diğer duyu alanlarında meydana gelir.²¹

Tirmizî'nin algılama ile ilgili görüşlerine geçmeden önce, Gazâli'nin, insanın algılama eylemi ile ilgili düşünceleri üzerinde durmak gerekir. Gazâli'ye göre, algılamada başlıca iki duyu söz konusudur: Dâhili ve hârici duylar. Birincisi, görme, işitme, koklama, tatma ve dokunmayı içerir ve dış dünyadaki haricî nesnelere formlarını algılamaya yarar. Bu formlar daha sonra yine beş tane olan iç duylara geçerler. Bunlar, Gazâli'nin doğru bir şekilde beynin katmanları içerisine yerleştirdiği ve bizim bugün beyin kabuğu dediğimiz yerde bulunurlar. Bu dahilî duyların birincisi hayaldir. Gazâli'nin bununla ilgili verdiği örnek şöyledir: Bir insan bir objeyi gördükten sonra gözlerini kapatırsa, bu nesnenin resmini hayal gücü veya muhayyilesi sayesinde zihnine veya ruhuna taşır. Zâhiri nesnenin bu iç alemdeki resmi, kişinin zihninde muhafaza edilebilir. Bu muhafaza işlemi, Gazâli'nin “hafıza” adını verdiği meleke tarafından gerçekleştirilir. Kişi, bir çok farklı algıları hafızasında topladığında, o doğal olarak, kavramları ve genel ilkeleri düşünme ve formüle etme yeteneğini kullanabilir. Gazâli buna düşünme ve tefekkür adını vermektedir.

Düşüncenin idrakte ilgili bu süreciyle ilgili olarak, Gazâli, kişinin farklı hayal ve tecrübelerini hafızasından hatırladığını ve onları açık genellemeler yapmak üzere bir araya getirdiğini söyler. Bu, kişinin unuttuğu şeyleri hatırlamasına yardım eder ve böylece, benzer içerikli bütün hayalleri bir araya getirip, onları sağduyu ile (*el- hissü'l- müşterek*) diğerlerinden soyutlar. Gazâli'nin sağduyu ile ilgili görüşü, bizim bu terimi gündelik kullanımımızdan farklıdır. Ona göre, ortak kullanıma sahip, hayal edilen ve algılanan farklı duyu algıları, aralarındaki bu ortaklık ve benzerliğin hissedilmesi sayesinde bir araya gelirler. Böylece, Gazâli'ye göre, iç aleme ait beş duyu söz konusudur: Sağduyu (akl-ı selim, *el-hissü'l- müşterek*),

²⁰ Rita L. Atkinson ve diğerleri, *Introductio to Psychology*, New York 1993, Glossary, A. 48.

²¹ Mohd Zeydi İsmail, ‘The Sources of Knowledge in al-Ghazali: Appsyhological Framework of Epistemology’ M.A. diss. *ISTAC*, 1985, s. 49; Bu çalışma buradan itibaren *Epistemology* şeklinde zikredilecektir.

hayal, tefkir ve tefekkür, hatırlama (*tezekkür*) ve hafıza. Bu, onun *İhyâu ulûmi'd-din* isimli eserinden sadeleştirilmiş bir özettir.²²

Burada şu hususu vurgulamak gerekir ki, Gazâli bu değerli bilgiye deneysel psikoloji araştırmaları neticesinde ulaşmış değildir.

O, bu bilgiyi tefekkür ve ilham neticesinde elde etmiştir.²³ Bilindiği gibi, ilham Tirmizî'nin algılama teorisinin köşe taşı durumundadır. Aynı şekilde, Gazâli de yalnızca duyu algılarına ve akletmeye dayanmanın, hakikate ulaşma noktasında yeterli olmayacağını ifade etmektedir. İlham ve keşf vasıtasıyla elde edilen bu tür bilgiye sahip olmak için olağanüstü bir araç söz konusudur. Ona göre, bu iki vasıtayla elde edilen, en güvenilir ve kesin olan bilgi türüdür. Bu, eşyanın hakikatinin bilgisidir. İnsanlar bunun sayesinde nesnelere hakikatte oldukları şekilde görebilirler.²⁴

Bütün bunların yanında, o, duyuvarın ve aklın belli bilgi çeşitlerine sahip olma noktasındaki yetkinliklerini de tamamen inkar etmez. Hem duyuvar ve hem de akıl, kendilerine verilmiş olan güç oranında belli şeyleri algılama yeteneğine sahiptir. Örneğin ağaçlar, gün ışığında yeşil renkteyken gece siyah olur. Bunun sebebi, ışığın azalmasından dolayı, görme duyusunun sınırlanmasıdır (gücünün azalmasıdır). Buna ilaveten, Gazâli, bir şeyin aynı anda, hem var olup ve hem de yok olamayacağı, on sayısının üç ve birden büyük olduğu gibi, temel hakikatler grubuna dahil olan akli verilerin (*el-evveliyât*) rolü hususunda şüphe duymaz.²⁵ Diğer taraftan, akıl, örneğin Peygamber'in miracını ve gayba ait birçok şeyi tasavvur edemez. Çünkü, daha önce de belirtildiği gibi, bu tür fenomenler, onun kapasitesini aşmaktadır. Gazâli şöyle devam eder:

“Görmüyor musun? Uykuda birtakım şeylerin varlığına inanıyorsun, birtakım hayalleri tahayyül ediyorsun, onlarda sebat ve istikrar bulunduğunu kabul ediyorsun. O durumda onlar hakkında hiçbir şüpheye düşmüyorsun. Sonra uyanıyorsun, görüyorsun ki bütün tahayyül ettiğin, inandığın şeylerin aslı yok. O halde uyanık iken hissin, yahut aklın delaletiyle edindiğin itikadın hak olduğuna nasıl emin olabilirsin? Vakıa, o itikad, içinde bulunduğun hale nazaran haklıdır. Lakin mümkündür ki sana diğer bir hal arız ola ki, onun uyanıklığına nisbeti senin uyanıklığının uykuya nisbeti gibi olsun,

²² bk. *İhyâu ulûmi'd-din*, I-IV, Beyrut 1982, III, s. 7.

²³ Gazâli, *Meâricu'l-kuds fî medârici marifeti'n-nefs*, Beyrut 1988, s. 64. Attas'a göre, Gazâli'nin *Meâric'de* kullandığı terim “vicdan” ise de, kelime burada, genel anlamı olan “müşahadeye dayalı ilham” şeklinde anlaşılmaktadır, bk. Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of İslam*, Kualalumpur (ISTAC) 1995, s. 150.

²⁴ *Epistemology*, s. 5.

²⁵ Richard Joseph McCarthy, *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazali's al-Muqîdh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali*, Boston 1980, s. 65; ayrıca *el-Munkız*'ın Abdülfettah Harun İbrahim tarafından yapılan tercümesi, *Penyelamat Dari Kesesatan*, Kualalumpur 1991, s. 8-9.

uyanıklığın o hale izafetle uyku sayılsın. O hal sana arız olduğu zaman aklınla tevehhüm ettiğin her şeyin hayal olduğunu, asılsız bulunduğunu kesin olarak anlarsın.²⁶

Gazâli'nin, insanın fiziksel duyuları ve idrakle ilgili derûnî algılarına dair ayrıntılı açıklamalarıyla karşılaştırıldığında, Tirmizî'nin, kendisini Kalb ve Kalbin dahilî boyutlarıyla sınırlandırdığını görmek ilginçtir. Tirmizî'nin ulaşabildiğimiz bütün eserlerinde içsel duyularla ilgili bu tarz ayrıntılı değerlendirmelere rastlamadık. Bu hususta, akli sınırlandırmaya dair Gazâli ve Tirmizî'nin görüşlerinde çok fazla benzerlik mevcuttur.

Tirmizî'nin akıl telakkisiyle ilgili değerlendirmelerimiz esnasında bu sınırlandırmayı açıklamıştık. O, müminler içerisinde, kendisine marifetullah bahşedilmiş olanların akıyla, geri kalanların sahip oldukları akıl arasında ayırım yapar. Ona göre, öncekilere, onun psiko- spiritüel sisteminde Kalb'in en içteki bölümü ve lübbün muadili olan dengeli akıl (*el- aku'l- mevzûn*) bahşedilmiştir. Kalb'in en içteki bölümünden (*lübb*) dışa doğru, Allah'dan gelen veya rüya kaynaklı olan derûnî bilgilerin saklandığı kalb ve fuâd yer alır. Kalb ve fuâd, her ikisi birlikte, kişinin bir şeyin hakikatini ve o şeyin bizzat kendisini olduğu gibi görebilmesini sağlayan marifet ve rüyanın merkezindedir.²⁷

İnsan kalb ve fuâdla, çok yüce bir makama ulaşabilirse de, bunlardan da yüksek bir bölüm vardır ki bunun sayesinde daha üstün bir lütf elde edilebilir. Bu, kendisine sahip olanlara “ulü'l- elbâb” adı verilen lübb'dür. Bu yüce makama nail olan kişiye Allah, onun gözlerinden gizlenen şeyleri görebilmesini sağlamak suretiyle yardım eder. Eşyanın hakikati (anlamı) kendisine ifşa edilir. Allah şöyle buyuruyor: “And olsun ki sen bundan gafildin. Şimdi gözünden perdeyi kaldırdık. Bugün bakışın pek keskindir” (Kaf, 50/22). Başkalarının gözünde böyle biri yaşayan bir insandır, fakat kişinin kendisi çoktan öldüğünü ve Rabbi'nin yanında olduğunu düşünür ve bunun neticesinde de perde ondan kaldırılmış olur. O artık Herşeyi Gören'in gözüyle görmekte ve Herşeyi Duyan'ın kulağıyla işitmektedir. Bu görüşün doğruluğunu teyid amacıyla Tirmizî şu hadisi nakletmektedir:

“Kulum farz ibadetlerle yaklaştığı kadar başka hiçbir şeyle bana yaklaşamaz. Nafilelerle de bana yaklaşır, ta ki ben onu severim. Ben onu sevdiğimde onun gören gözü, işiten kulağı, konuşan dili, tutan eli, yürüyen ayağı ve kalbi olurum. Bu organlardan hiçbirini benim rehberliğim olmadan herhangi bir şey yapamazlar.”²⁸

Bu ruh halini yaşayan kişinin eşyayı nasıl algıladığını ve ne şekilde tecrübe ettiğini tasavvur edebilir miyiz? Bu tür imtiyazların verilmediği

²⁶ *Freedom and Fulfillment*, s. 65.

²⁷ *SPT*, s. 163, 164, 166.

²⁸ *Buhârî*, Tevâzu; Benzer bir rivayet için bk. *Buhârî*, Rikâk, 38 (çev.).

diğer insanlarla karşılaştırıldığında onun durumu nedir? Tirmizî bu durumu şöyle izah etmektedir:

“Onun rehberlik (guidance) denizinden içmesine müsaade edilmiş ve o, şeytanın iğvalarından korunmuştur. O, kendisinde ölmüş, fakat Rabbi’nde hayat bulmuştur. Onun gafleti kendisine ifşa edilmiş, diriliş zamanı gelmiş ve Rabbi’nde yaşamaya başlamıştır. Çünkü Allah, hıfzıyla onu kuşatmış, koruması altına almış, kalbine güç ve hayat vermiştir. Böylece o, daha önce hiç kimsenin görmediği hakikat ışığı ile görmüştür. Bu, Hz. Peygamber’in şu sözüyle kastettiği şeydir: “Kişi öldüğünde onun dirilişi başlamış demektir.”²⁹

Bir kimse kalkıp, bu manevi makamın herhangi bir insanın nail olabileceği makamlardan olmadığını iddia edebilir. Bununla birlikte, samimi ve istekli ise ve riyazet egzersizleriyle manevi arzularını gerçekleştirmeye hazırsa, herhangi bir müslüman bu mertebeye ulaşabilir. Kişi öğrenme ve tedris yoluyla en yüce makama ulaşamaz. Ancak, hayvanî nefsinin dizginlemek ve Rabbi uğrunda gayret etmekle bu makam elde edilebilir. O, Rabbi’nin iradesi ile, en sağlam, güvenilir ve bütün ihsanların kaynağı olan bilgiye ulaşır. Tirmizî, bu durumu şu cümle ile güzel bir şekilde ifade etmektedir: “Bütün iyiliklerin kendisinden kaynaklandığı ve yine bütün iyiliklerin kendisine döndüğü bir deniz.”³⁰ Allah Teala şöyle buyurmaktadır: “Bizim uğrumuzda cihad edenlere Biz yollarımızı gösteririz” (Ankebut 29/69).

Gazâli, *İhyâ*’sında, bu bakış açısını güçlü bir şekilde desteklemektedir. O: “Eğer Allah, kullarının bu yüce ‘ulü’l- elbâb’ makamına ulaşmak için gayret etmelerini emrediyorsa, şu halde O, kullarını bu makama ulaşabilecekleri manevî araçlarla donatmış olmalıdır” diye iddia etmiştir. Kendi ifadesiyle: “Bütün insanlar kendi tabiatları, ya da “fitrat”ları sayesinde hakikati (Allah hakkında marifeti) elde edebilirler.” İnsanı diğer mahlukattan ayıran ilahi düzenden dolayı bu böyledir. Gazâli bunun Kur’ân’ın şu ayetine dayandığını belirtmektedir: “Doğrusu biz, sorumluluğu göklere, yere, dağlara sunmuşuzdur da onlar bunu yüklenmekten çekinmişler ve ondan korkup titremişlerdir” (Ahzâb 33/ 72). Bu ayet, Allah’ın emanetini taşıyabilme özel kabiliyetinden dolayı insanın ayrı tutulduğunu beyan etmektedir. Bu emanet her bir insanın kalbine yerleştirilmiştir.³¹

Duyuötesi Algı (Altıncı His)

Tirmizî’nin yazılarında, insana gaybı ve eşyanın hakikatini görebilme yeteneğinin verilmiş olduğuna dair bazı vakalar nakledilmektedir. Başkaları tarafından görülemeyen şeyleri görebilsinler diye Allah onlara güç ihsan etmiş ve kalblerini aydınlatmıştır. Tirmizî’ye göre bu durum, kalbi maddi

²⁹ SPT, s. 253.

³⁰ a.g.e. s. 248.

³¹ *İhya*, III, s. 15.

kirlerin zulmetinden uygun bir şekilde temizlenip arındırılmış ve behîmî arzuları kontrol altına alınmış olan kişiler için söz konusudur.³²

Tirmizî'nin öne sürdüğü görüş, yeni veya İslamî öğretilere göre bid'at kabul dileyebilecek bir şey değildir. Bir insanda bu tür bir yeteneğin bulunma olasılığı, Hz. Peygamber'in: "Müminin firasetinden sakının, çünkü o Allah'ın nuru ile bakmaktadır"³³ hadisinde bahis konusu edilmiştir. Tirmizî'ye göre, bu firasetinden dolayıdır ki Hz. Ömer hutbede iken İslam ordusunun komutanı Sâriye'ye: "Ey Sâriye, dağa!" şeklinde hitap etmiştir. Bunun üzerine, hutbeyi dinlemek üzere camide toplanmış bulunan halk son derece şaşırılmışlardı. Sâriye seferden döndüğünde, Hz. Ömer'in dağa doğru gitmesini buyuran sözünü duyduğunu belirtmişti. O da söyleneni yapmış ve İslam ordusu düşman karşısında zafere ulaşmıştı. Konuyla alakalı bir başka örnek, Hz. Ebû Bekir'in, ölüm döşeğinde iken kızı Âişe'ye söyledikleriyle ilgilidir. O, Âişe'ye mirasın, erkek kardeşi ile iki kız kardeşi arasında pay edilmesini söylemişti. Ne var ki, o esnada Âişe'nin yalnız bir kız kardeşi vardı. Diğeri ise henüz doğmamıştı. Ebû Bekir doğacak çocuğun kız olduğunu önceden görebilmişti. Zamanı gelince de bunun doğru olduğu ortaya çıkmıştı.³⁴

Modern Batılı psikologlar, Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir'in bu paranormal tecrübelerini, parapsikolojik fenomenler olarak ele alıp incelemelidirler. Bu manevi tecrübelerle, modern parapsikologların telepati, gaibden haber verme ve sezgi (modern psikologların duyuyotesi algı dedikleri şey) gibi alanlardaki keşifleri arasında yüzeysel bir benzerlik varsa da, bu tür psişik fenomenler seküler bir sisteme göre tasavvur edilemez. Tirmizî, bir çok eserinde, Allah'a samimi bir şekilde ibadetle ve zikirle kalbini arındıran müminin; normalde gizli olan şeylerin, geçici veya daimi engellere rağmen normal üstü bir şekilde algılanması demek olan, keşfe ulaşabileceğini ifade etmektedir. Altıncı his üzerine yapılan modern araştırma, Tanrı'nın ruhundan bir nefes (lik pay alan) bir mahluk olarak insana verilen sınırlı ruhsal güçlerin ancak bir kısmına yaklaşmakta, fakat bu yönün mahiyeti hakkında hiçbir şey bilmemektedir. Ebû Bekir ve Ömer'in keşfine daha yakından bakıldığında, bu hallerin, onlar uyanırken gerçekleştiği, bu ruhsal tecrübelerin ise rüyada vuku bulduğu görülür. Tirmizî, rüyalara çok büyük ilgi duyar. Kendisinin doğru yolda olduğuna inanmasını sağlayan rüyalar görmüştür. Onun manevi makamına işaret eden ve çoğu karısı tarafından görülmüş olan yirmiye yakın vizyon ve rüya nakledilmiştir. Bununla birlikte rüyalarda bazan biz olağanüstü şeylerin sanki gerçekten var olduklarını hissedebiliriz. Fakat uyandığımızda onların gerçekte hiçbir anlam ifade

³² Tirmizî, *Marifetü'l-esrâr*, yazma, Kastamonu, v. 214; *TTG*, s. 173.

³³ el-Muttaki, *Kenzu'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, I-IV, 1993, II, 30730.

³⁴ Tirmizî, *Hatmu'l-evliyâ*, ed. Osman Yahya, Beyrut 1965, s. 397; ayrıca, el-Ceyûşî, 'al-Tirmidhi's Theory of Saints and Sainthood' *The Islamic Quarterly* 15, no 1 1971, s. 31-32.

etmediklerini anlayabiliriz. Bundan dolayı bütün rüyalar vizyon olarak değerlendirilemez.

XIX. yüzyılın ortalarından itibaren Batıda, rüyalar bilimsel araştırmaların konusu olagelmişlerdir.³⁵ Psikanaliz'in kurucusu olan Freud'a göre, dayanılmaz derecede acıya yol açacağından, ahlakî yönden şuur tarafından kabul edilemez ve egonun rasyonel şuru tarafından da tolere edilemezliği gibi sebeplerle, şuurun baskı altına aldığı arzuların gerçekleşmesi haline rüya denir. Bu arzular genellikle ilk çocukluk dönemlerine dayanırlar. Uyku esnasında baskı mekanizmasının dikkati daha az olduğundan, baskı altında tutulan arzular şuura sızarlar.³⁶ Bunun yanında, Davranışçılar (Behaviorists) ve Fizyolojik Psikologlar (Physiological psychologists) rüyaları, uygun kişinin beyinde ve sinir sisteminde rasgele meydana gelen faaliyetler olarak değerlendirirler. Sinir sisteminden kaynaklanan bu rasgele ateşlemelerden (firings) kaynaklanan belli hayaller görülür. İdrak sistemimiz tarafından bu hayaller, olaylar dizisi şeklinde, ya da bizim rüya diye nitelendirdiğimiz resimler halinde bir araya toplanırlar.³⁷ Başka bir deyişle rüya, basitçe, beynin sinir sisteminden kaynaklanan rasgele ateşlemelerden, aklın bazı anlamlar meydana getirme çabasıdır. Rüyalarla ilgili bu iki hakim modern teorisinin yanında, batılı psikolog ve psikiyatristler tarafından ortaya atılmış olan başka birçok teori daha mevcuttur. Maalesef bunlardan hemen hiçbiri rüyaları birer manevi aktivite olarak değerlendirmemektedir.

Rüyalar, İslam'da oldukça önemli bir konuma sahiptir. Firavun'un ve kendisiyle birlikte hapiste bulunan iki mahkumun rüyalarını yorumlayan ve gerçek hayatta bu yorumların isabeti tesbit edilen Hz. Yusuf'la ilgili Kur'an'da anlatılan kıssa bu duruma bir örnektir. Hz. Peygamber'in bir hadisindeki ifadelerine dayanarak biz, İslamî açıdan rüyaları üç kısma ayırmaktayız. O rüyaların şu üç çeşitten birine dahil olacağını belirtmektedir: 1) Allah'tan ilham getiren güzel görüntüler şeklinde, 2) Şeytandan gelen ve hoş olmayan görüntüler şeklinde, 3) Kişinin günlük deneyimleri hakkında, nefsin iç alemdeki fısıltıları şeklinde.³⁸ Bunlardan birincisi, Tirmizî'nin ilgi duyduğu rüya çeşididir. Bu, Hz. Peygamber'in müjdeli haberler (*mübeşşirât*) olarak zikrettiği şeydir: "Peygamberlikten, mübeşşirât dışında hiçbir şey kalmamıştır." Ona şu soruldu: "Ey Allah'ın Rasûlü mübeşşirât nedir?" Şöyle cevap verdi: "O, kişinin kendisi tarafından veya bir başkasının onun hakkında gördüğü rüya-yı sâlihahdır. Bu da peygamberliğin 46 cüzünden bir

³⁵ C.S. Hall, 'Dream' *Concise Encyclopedia of Psychology*, ed. Raymond J. Corsini ve Allan J. Auerbach, New York 1996, s. 267.

³⁶ a.g.e. Daha fazla ayrıntı için bk. Freud, *Interpretation of Dreams*, ed ve terc. James Trachey, New York 1980.

³⁷ Robert A. Baron, *Psychology*, Toronto 1989, s. 147-148.

³⁸ Muhammed Seleme Ceber, *Kitabu acâibu'r-rüya ve'l-ahlâm*, Riyad 1990, s. 4. Bu eser bundan sonra *Acâib* şeklinde verilecektir.

cüzdür.”³⁹ Bu nübüvvet nurundan bir parça ve bir çeşit vahiy olduğu için tamamen doğru olarak kabul edilebilir.⁴⁰ Peygamber (S.A.V.) şöyle buyurmaktadır: “Mümin Allah’ın nuruyla görür” ve o şöyle devam eder: “Onun gördüğü şey yanlış olmaz.”⁴¹

Sonuç

Tirmizî’nin öğrenme ve algılama anlayışında, insanın manevî yönünün değeri birinci derecede önemi olan bir husustur. Örneğin o, kalb, akıl ve ruhun rollerine çok fazla vurgu yapar. İnsanı diğer bütün mahlukattan ayıran bu manevî yön aslında onun hakikatidir. Bu tarz bir anlayışın modern seküler psikolojinin hakim ekollerinde bulunması hemen hemen imkansızdır. Çünkü onlar insandaki manevî yönü dikkate almazlar. Onların yaymaya çalıştıkları şeyi Prof. Malik Bedri şöyle tanımlamaktadır: “Ruhsuz psikoloji (ruhu devre dışı bırakarak psikoloji yapmak) ruhu olmayan bir insan üzerinde çalışmaktır.”⁴²

Bu konuda Hakîm Tirmizî, psikoloji sahası için paha biçilmez bir hediye bırakmıştır. Bu, din kökenli olan ve geniş kapsamlılık, tutarlılık, kesinlik ve insan tabiatına uygunluk gibi niteliklerle tasvir edilen bir psikolojidir. Tirmizî’nin öğrenme ve algılama ile ilgili fikirlerinin yanında Kur’ân kaynaklı olan ve İslam psikolojisi için sağlam ve tam bir temel oluşturan insan ruhuyla ilgili görüşleri üzerine yapılacak çalışmaların onun daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı ümit edilmektedir.

³⁹ Tirmizî, *Nevâdiru’l- usûl fî marifeti ahâdisi’r-Rasul*, Beyrut ts. s. 118; Muhammed Seleme Ceber, *Acâib*. el- Ceyûşî’ye göre, “peygamberliğin 46 cüzü” 23 yıl süren peygamberlik görevinin dışında kalan ilk altı aylık dönemi ifade eder ki o dönemde vahiy rüyalar şeklinde gelmekteydi, el- Ceyûşî, ‘al- Tirmidhi’s Theory of Saints and Sainthood’ s. 24.

⁴⁰ *Acâib*, s. 13.

⁴¹ *Kenzu’l-ummâl*, I, s. 825.

⁴² Malik B. Bedri, *The Dilemma of Muslim Psychologists*, London 1979, s. 5.