

İSLAM GELENEĞİNDE PSİKOLOJİ KÜLTÜRÜ

The Culture of Psychology in The Tradition of Islam

Hayati HÖKEKLİ*

Özet

Günümüz psikoloji biliminin İslam dünyasındaki karşılığı olan İlm-i Nefs, gerek dinî gerekse felsefî kaynaklardan beslenerek, çok erken dönemlerden itibaren gelişmeye başlamıştır. Bu makalede, bu bilim dalının dinî ve felsefî kaynakları, önde gelen temsilcileri, önemli eser ve görüşleri tanıtılmaya çalışılmıştır. Ayrıca nefsin güçleri, bilişsel ve dinî/ahlâkî gelişimi hakkında ortaya konulan görüş ve teorilerin bir özeti verilmiştir.

Anahtar Kelimeler

İlm-i Nefs, İslam Kültürü, Nefs, Kalp, Rüya, Nefsin Güçleri ve Yetileri, Müslüman Psikologlar, Nefsin Gelişim Evreleri, Akıl Türleri, Dini-Ahlaki Gelişim.

Giriş

Bugünkü anlamıyla psikoloji modern bir bilimdir ve başlangıcı 19. yüzyılın son çeyreğine dayanır. Fakat psikolojinin konusu olan insanın ruhsal hayatı ve davranışlarını anlamaya yönelik çabaların tarihinin insanlık kadar eski olduğu söylenebilir. Ruh, rüya, ölüm, ölüm sonrası hayat, ölmüş kişilerle iletişim, akıl hastalığı, insanın çeşitli korkuları ve ihtirasları hakkında çok eski zamanlardan beri sorular sorulduğu ve bazı açıklamalara girildiği bilinmektedir. Bütün bu olgu ve olayların tabiatüstü güçlerle (cinler, periler, iyi ve kötü ruhlar vb.) açıklandığı bir dönemin varlığına işaret edilmektedir.¹ Bunun yanında, insanın ruhsal yetileri, duyu, hayâl, idrak ve düşünme yetkinlikleri hakkında sisternli gözlem ve teoriler ile doğal nedensel ilişkilere dayalı kavramlaştırma ve açıklamaların ilk olarak antik Yunan'da başladığı ileri sürülmektedir.

* Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

¹ Bkz. Baymur, Feriha, *Genel Psikoloji*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri, 4. bas. İstanbul 1978, s. 287-288; Bruno, Frank J, *Psikoloji Tarihine Giriş* (çev. Nesrin Hisli) Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir 1982, s. 1.

Abstract

The Culture of Psychology in The Tradition of Islam as a consequence of careful examination of both religious and philosophical sources, İlm al-Nafs which is used instead of contemporary psychology, has begun to develop from considerably early times in Islamic culture. In this paper, we tried to introduce religious and philosophical researches, main representatives, important works and thoughts of this science. In addition to this, it is given an abstract of theory and thoughts which are about the religious/moral and cognitive development of nafs and its powers.

Key Words

Psychology, The Culture of Islam, Self, Heart, Dream, Faculties and Powers of Nafs, Muslim Psychologist, The Stage and Development of Nafs, The Types of Reason (Intellect), Religious-Moral Development

İslam'ın kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim, okuyucuların dikkatini üç ana bilgi kaynağına çeviriyordu. Bunlar, insanlığın geçmiş tarihi, tabiat olayları ve insanın iç dünyası ve davranışlarıdır. Dolayısıyla dikkatli bir Kur'an okuyucusunun psikolojik olaylar konusunda ilgisiz ve duyarsız kalması düşünülemezdi. Bu yüzden, çok erken dönemlerden itibaren Müslüman araştırmacı ve düşünürlerinin gerek Kur'an âyetleri ve gerekse yabancı kültür ürünlerinin uyandırdığı ilgi ve merak çerçevesinde psikolojik olgu ve olayları anlamaya yönelik çabalarının hiç eksik olmadığını görüyoruz. Bilinç halleri, akıl ve düşünme, arzu ve dürtülerin etkinliği, niyetli davranış... gibi konuları özgün bir yaklaşım ve Kur'ânî kavramlar eşliğinde ele alan Hâris el-Muhâsibi'nin (165/ 781-243/857) İslam dünyasında ilk olarak insanı iç açıdan inceleme ve anlamanın yolunu açtığı söylenebilir. Bu çizgi daha sonra genel olarak tasavvufî eğilim taşıyan yazarlar tarafından geliştirilmiş ve devam ettirilmiştir.

İslam'ın doğuşu ve çok kısa bir zamanda yayılışı ile birlikte yabancı kültür ve medeniyetlerle ilişki içerisine girmesi sonucunda, bu eski geleneklerin mirasını devraldığı bir gerçektir. Helenistik dönem

bilim ve felsefe geleneği ile tanışması II/VIII. yüzyıla kadar uzanan İslam toplumunda bir süre sonra Yunanlı bazı filozofların görüşleri tanınmaya ve tartışılmaya başlandı. Eflâtun'un ruh hakkındaki görüşlerini içeren *Phaidon*, *Timaios* ve *Politeia* gibi III/IX. yüzyılda Arapçaya çevrilen diyalogları yanında, Aristo'nun psikolojiye dair *De Anima*'sını *Kitâbu'n-Nefs* adıyla, *Parva Naturalia* başlığı altında toplanan psikoloji alanındaki diğer kısa yazılarını da *el-His ve'l-Mahsûs* diye anılan tercümeleri vasıtasıyla tanınmaya başlandı. Bunun dışında daha başka birkaç kaynaktan da söz edilebilir.² Eski Yunan mirası olan bu psikolojik bilgilerin aynen kopya edildiğini söylemek doğru değildir; büyük ölçüde İslâmî inanç ve öğretilerle uzlaştırılıp kaynaştırılmış olarak geliştirilmiştir. Aristo'nun *De Anima*'sında, "güç halinde canlı olan, tabii bir cismin ilk yetkinliği (entelekhia)" şeklindeki ruh tanımı, hem İslam hem de Hristiyan ilâhiyatçı ve düşünürlerince, bedenle birlikte ruhun da öleceği fikrine yol açtığı gerekçeyle eleştirilmiştir. Vahiy, nübüvvet, ölümden sonra ne olacağı gibi konularda açık ve kesin bir görüş belirtmeyen Aristo düşüncesi yerine, Müslüman düşünürler Eflâtun'un görüşlerine daha yakın bir ruh görüşü geliştirmişlerdir. Ruhsal yetiler konusunda benimseyen görüşler ise büyük ölçüde Aristo'nun görüşleriyle paralellik göstermektedir. Felsefi geleneğe, çeşitli yönleriyle dini inanç ve öğretilere aykırı olduğu gerekçeyle ciddi eleştiriler yöneltilmiş olan Gazzâlî, psikoloji ile ilgili bilgilerin dine aykırı bir tarafı olmadığını, bunları kullanmanın bir sakıncası bulunmadığını dile getirmiştir. Çünkü ona göre bunlar gözlem yoluyla bilinen gerçeklerdir. Allah kanununu bunlara göre icrâ etmektedir.³ Gazzâlî'nin bu görüşü bir bakıma tarih içerisinde Müslümanların psikoloji biliminin ele aldığı konulara yaklaşımını özetler nitelikte olduğu gibi, onu meşrulaştırıcı bir işlev de görmektedir.

Dinî Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim insanın psikolojik varlığından söz ederken en çok "Nefs" kavramını kullanmıştır. Sadece birkaç yerde geçen "ruh" kavramı ise, kullanıldığı yerlerin hiçbirinde insan kişiliğini niteleyici bir anlama sahip değildir.⁴ Belki de bu yüzden İslam toplumunda psikolojik güçler ve olayların bilgisi için *İlmü'n Nefs* deyimini kullanmak, günümüze kadar genel kabul gören bir adlandırma olmuştur. Bazan *Kitabu'r Ruh* ya da *Kitabu'r-Ruh ve'n-Nefs* veya *Ahvâlü'n-Nefs*, *İlmu Ahvali'r-Ruh* gibi kitap başlıkları

ya da bölümlerine rastlamak da mümkündür. Bu tür kitapların genelde dinî kaynakların yanı sıra felsefi ve tasavvufî anlayışlara da yer veren sentetik çalışmalar olduğu görülür. Zaten Kur'an-ı Kerim'deki nefis ile ilgili bölümlerin geçmişte, tek başına ve yeterli sayıda sistemli araştırma ve düzenlemelere konu olduğunu söylemek zordur. Bunun belki de en önemli sebebi, geçmiş dönemlerdeki ilim anlayışıdır.⁵ Bu yüzden *İlmü'n Nefs* başlığı altında yer verilen konuların büyük ölçüde felsefi geleneği aksettirdiğini, Kur'an'a dayalı yaklaşımların ise başta tasavvuf ve ahlâk olmak üzere çok değişik ilim ve düşünce eserleri içerisinde serpiştirilmiş olarak yer aldığını söylemek mümkündür.

Sözlük anlamı bir şeyin tamamı, hakikatı, zâtı, özü ve cevheri demek olan nefis kişi, zât, kendi, kendilik, benlik gibi anlamlara gelir.⁶ Nefs kavramı Kur'an'da en çok bedensel ve ruhsal boyutuyla bir bütün olarak insan benliğinin eğilimlerini, ruhsal hayatın bütünü ve beşeri kişiliği ifade ve ihtiva etmektedir. Denebilir ki nefis, kendilik bilincine sahip canlı özneyi ifade ve işaret eden psikolojik bir kavramdır.⁷ Ruhsal hayatın temel ögesi ve kaynağı olan nefis algıların toplayıcısı, eylemin ve ilişkilerin merkezidir. Öte yandan nefis, insanı iyi ya da kötü, hayır ya da şer türünden eylem ve davranışlara güdüleyici bir güçtür (Mâide 5/30; Yusuf 12/53; Kâf 50/16; Kıyâmet 75/2). Nefs, bedenle ruhun birliği olan ve içsel olarak benlik algımızın, dışsal olarak kişiliğimizin kendisi ve merkezi olan ruhsal bir yapıdır. Böylece benlik ve kişiliğimizi oluşturan tüm yapılar, yeti ve yetenekler, fonksiyon ve süreçler nefis kavramına dahildir. Kur'an'ın verdiği bilgilere göre, ruhsal etkinliklerimizin hem kaynağı hem de bütünü olarak nefis, kutupsallıklar içeren karmaşık bir sistemdir. Bir yanda nefste tabii, beşerî, dürtüsel bir boyut, diğer yanda ise aklî, manevî ya da ülküsel bir boyut (Bakara 2/30-32; Şems 91/7-8) vardır. İki farklı tabiat aynı anda etkin durumdadır. Ancak bunlar birbirinden büsbütün kopuk ve bağımsız iki ayrı kategori olmayıp, birbiri içine geçmiş, birbirine eklemlenmiş, biri diğerinde tezâhür eden tek bir bütünün iki boyutudur. İnsan nefsi, tensel ve tinsel güç ve yeteneklerin bir sentezidir. Bu yüzden insan sürekli ve kaçınılmaz bir dengesizlik durumu içindedir; tatminsiz ve tutarsız bir tabiata sahiptir (Meâric 70/19). Bu yüzden çelişkiler içinde uyumunu bulma, her yeni duruma kendini ayarlama, zor ve sıkıntılı bir hayatla başa çıkma durumundadır.

² Kutluer, İlhan, "İlmü'n-Nefs", DİA, XXII, s. 148.

³ Gazzâlî, *Tehâfüt el-Felâsife/Filozofların Tutarsızlığı* (çev. Bekir Karlıga), Çağın Yayınları, İstanbul 1981, s. 172.

⁴ Bkz. *Mu'cemu elfâzi'l-Kurân*, 2. bas., Mısır 1390/1970, I, 521-522; İbnü'l Kayyım el-Cevziyye, *er-Ruh*, 3. bas., Mısır 1386/1966, s. 153-154.

⁵ Yakın zamanlarda bu konuda yapılmış tek çalışma (Ögke, Ahmet, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, İnsan Yayınları, İstanbul, 1997) olmakla birlikte, daha çok tasavvufî anlayış ve yorumlara yer verilmiştir.

⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* VI, 233-236.

⁷ Bkz. Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, s. 13-40.

(Beled 90/14). Denge ve uyum arayışı insan hayatının bütününe yayılan bir süreç olarak yaşanmaktadır. Ulaşılan her aşama yeni bir tatminsizlik ve hoşnutsuzlukla sonuçlanır. Nefsin bu gerilimli ve çatışmalı tabiatı, benlik algısındaki değişimlerin başlıca kaynağıdır. Nihâyetsiz güçsüzlük ve her şeyin ölçüsü olma, her şeye güç yetirme, "büyüklenmeci kendilik duygusu" ile, ümitsizlik ve karamsarlık, "olumsuz kendilik duygusu" uçları arasında insanın denge ve arayışı sürüp gider (İsrâ 17/83; Fussilet 41/49-51).

Kur'an'ın anlatımlarına göre nefis, kendi içinde dinamik bir gelişme gücüne sahiptir. En başta dürtüsel tabiatın hâkim olduğu, ben-merkezci ve hazcı bir bilinç yapılanması vardır. Bu *Nefs-i Emmâre* düzeyidir (Yusuf 12/53). Aklî ve manevî boyutun etkinlik kazanması, vicdan gelişimi eşliğinde kendini sorgulama ve değerlendirme basamağı yaşanır. *Nefs-i Levvâme* (Kıyamet 75/2) olarak nitelendirilen bu aşamada ciddi değişim ve dönüşümler yaşanır. Dinî ve ahlakî değerlerle tam uyumlu duruma ulaşıldığı, dürtüsel eğilimlerin bütünüyle kontrol altına alındığı, davranışlarda uyum, kararlılık, içsel doygunluk ve olgunluğun yaşandığı en üst gelişim basamağı *Nefs-i Mutmaine* (Fecr 89/27-28)dir.

Kur'an'da çeşitli psikolojik işlev ve süreçlerle ilgili olarak çokça kullanılan kavramlardan birisi de **kalb**-dir. Bir şeyi bir yerden diğer bir yere çevirmek, sağını sola döndürmek, içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek, bir şeyi başka bir şeye değiştirmek ve dönüştürmek gibi anlamalara gelir.⁸ Kalb nefsin, insan kişiliğinin içsel merkezi; çeşitli duygu ve heyecanların, inançların, aklî etkinliklerini kısacası bütün psikolojik işlevlerin yeri ve kaynağıdır. Düşünme ve akıl yürütme, hidâyet ve itmi'nân, acıma ve esirgeme, manevî olarak arınma ve temizlenme, korku ve ürküntü, sıkıntı ve bunalma, hasret ve hiddet, iman ve takvâ, şüphe ve kuşku, nifâk ve inkâr. gibi süreçler kalpte yaşanır.⁹ Râzi'nin ifade ettiği gibi, benlik idraki ve bilinci de kalb de ortaya çıkmaktadır.¹⁰ Benlik bilincinin çok farklı derinlik dereceleri Kur'an'da sadr, kalb, fuâd, lübb, nühâ.. gibi kavramlarla dile getirilmiştir. Bu kavramlar özellikle sûfi yazarlar tarafından ele alınarak dinî tecrübe ve bilincin farklı şekilleri açısından tanımlanmış ve değerlendirilmiştir.¹¹

Kur'an insan psikolojisinin bazı en tipik özellikleri ve davranış eğilimleri hakkında dikkat çekici vurgulara yer verir. Bu bilgiler ışığında denebilir ki, kendi doğal eğilimleri içerisinde insan benliği çökme ve dağılma tehlikesiyle karşı karşıya olan zayıf bir yapıdır. Genel bir zayıflık ve yetersizlik onun varlığının temel özelliğidir (Nisa 4/28). Yapıcı ve yaratıcı yönünü geliştiremediğinde yıkıcı güçlerin etkinliğinden kendisini kurtaramayacak (Bakara 2/30) durumdadır. Aceleci tutarsız ve kırılgan yapısı (İsrâ 17/11; Meâric 70/19-21; Haşr 59/9; Teğabün 64/16) onun kendisini yönetme ve denetim altında tutmada başarısızlığa ve çok kolay hatalar yapmaya sürükler. Dar görüşlü, saplantılı ve rahatına düşkün olması (Bakara 2/70; Mâide 5/104; A'raf 7/28; Zuhuruf 43/21-24; Şuara 26/71-74) keridisi açısından esasen çok iyi ve hayırlı olacak müdahale, rehberlik, telkin ve irşad çabalarına karşı koyma ve direnme davranışı göstermesine yol açar. Zayıflığından kaynaklanan güvensizlik duygusu, her şeye sahip olma, ihtiyacından çok fazlasını biriktirme, kendisinden başka kimseye bir şey koklatma eğilimini, cimrilik tutumunu güçlü bir şekilde besler (Tevbe 9/75-76; İsrâ 17/100; Fecr 89/20; Âdiyat 100/8). Kendisine yapılan iyiliklerin çoğu zaman farkına varmayan ya da çok kısa sürede unutan, sahip olduğu şeyleri sadece kendi bilgisi, becerisi ve başarısına bağlayıp iyilik sahibine minnet duymayan (Zümer 39/49; Fussilet 41/49-51) çoğu insanın nankörlük eğilimi (İbrahim 14/32-34; Hacc 22/65-66; Hüd 11/9; Şûrâ 42/48) pek belirgindir. Eğitim ve iyileştirilmeye muhtaç bütün bu kusurlu yapısı insanı çoğu zaman isabetsiz, haksız, yanlış, adalet ve insafa aykırı işler yapmaya, altından kalkamayacağı sorumluluklar yüklenmeye, ilâhî sınırları aşmaya, kendine ve başkalarına zulmedici davranışlarda bulunmaya yönlendirir (İbrahim 14/34; Ahzâb 72; Talak 65/1; Nisâ 4/10; Âl-i İmran 3/117). Dolayısıyla Nefs, doğal eğilimlerinden uzaklaştırılması, temizlenip arındırılması, eğitilip dönüştürülmesi ve geliştirilmesi gereken bir yapı olup bu da ancak Allah'ın rehberliği ve yardımı ile mümkündür (A'lâ 87/14-15; Şems 91/9).

Kur'an'da belki de en dikkate değer ve en çok yer tutan bilgiler iman ve inkâr psikolojisi çerçevesi içerisinde dile getirilen ifadelerden oluşmaktadır. Kişiden kişiye değişen çeşitli sebepleri ve sonuçları yanında bir grup ortamında ortak bir tutum olarak şekillenen, farklı tarihsel dönemlerdeki benzer davranış eğilimlerini gözler önüne seren âyetler son derece aydınlatıcıdır. Birey ya da grup temelinde dile getirilen çeşitli karakter yapıları ve dindarlık tipleri, din psikolojisi ile uğraşanlar açısından eşsiz bir değere sahiptir. Dinî grup ve cemaatlerde oluşan içe kapalı, aşırı tutucu ve ötekini dışlayıcı kalıp yapılar

⁸ Bkz. Cevharî, *es-Sihah*, Beyrut 1979, I, 204; İbn Manzûr, *Lisânü'l Arab*, "klb" md.

⁹ İlgili âyetler için bkz. *Mü'cemü elfâz'l-Kur'an*, II, 415-416.

¹⁰ er-Râzi, Fahrreddin, *Kitâbü'n Nefs ve'r-Rûh ve şerhu kuvâhümâ*, İslâmâbad/ Pakistan 1388/1968, s. 61

¹¹ Bkz. Tirmizî, Hâkim, *Hatmü'l-Evliyâ*, Beyrut 1965, s. 130, 269, 270; 374. a. mlf. , *Kitâbü'l fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd, ve'l-lübb*, Kahire 1954.

ve direnme psikolojisi ile ortaya konulan tutumları ayrıntılı olarak orada görmek mümkündür.

Kur'an-ı Kerim, birçok peygamberle ilgili olarak geleceği haber veren rüyalarından ve onların yorumlarından bahseder. Peygamberlerin dışında Mısır kralının kendi toplumunun geleceğini ilgilendiren rüyası ve bunun Hz. Yusuf tarafından yapılan isabetli yorumu orada yer almaktadır. Rüya sembolizmi ile ilgili bazı unsurlar ve bunların yorumlanmasındaki teknik ve bağlantılardan da haber verilmektedir. Kur'an'ın rüyalar ve yorumları hakkında verdiği bu bilgiler Hz. Peygamber'in de tecrübeleri eşliğinde, sonraki zamanlarda bu konuda ortaya çıkan çok sayıdaki araştırma ve incelemenin kaynağını oluşturmuştur.¹²

Hz. Peygamber'e gelen ilk vahyler sâdik rüyalar şeklindedir; rüyasında, gördüğü şeyler aynısıyla apaçık şekilde gerçekleşmekte idi. Peygamberlikle birlikte rüyalar onun hâyatında önemli bir rol oynamaya devam etti. Bu rüyalarından bazılarını Kur'an'da değinilir. Bedir Savaşında (624) müşriklere karşı onu cesaretlendiren şey bir rüya olmuştur (Enfâl 8/43). Bundan daha fazla bilineni, Hudeybiye'de (628) Mekke'li karşıtlarıyla bir anlaşma yapmak zorunda kaldığı zaman gördüğü rüyadır. Bu rüya iki sene sonra (630) Mekke'nin Fethi olarak gerçekleşmiştir (Fetih 48/27). Hz. Peygamber'in yaşadığı Mirac tecrübesinden de Kur'an rüya olarak bahsetmektedir (İsrâ 17/60). Sâdik rüyayı nübüvvetin belirtilerinden biri kabul eden Hz. Peygamberin, bundan böyle artık vahiy gelmeyeceğini ancak iyi insanların rüya yoluyla Allah'la iletişimlerini sürdüreceğini haber verdiği nakledilmektedir.¹³ Hz. Peygamber her sabah namazdan sonra, arkadaşlarına aralarından kimlerin rüya gördüğünü sorar, sonra bu rüyaları yorumlardı. Namaza davet için kabul edilen ezanın sözlerinin de bir sahabe'nin rüyasına dayandığı bilinmektedir. Hz. Peygamber'in yanında, Hz. Ebu Bekir ve kızı Esmâ'nın da rüya yorumculuğunda tecrübeli oldukları kaynaklarda zikredilir. Birçok hadis kaynağı "Rüya ve rüya yorumu" başlıklı özel bölümlere yer vermiştir.¹⁴ Böylece rüya ve rüya yorumu, kişinin kendisi ya da toplumu açısından bazı durum ve gelişmeleri anlama, yorumlama, tutum geliştirme ve kararlar almada önemli rol oynayan bir araç olarak İslam toplumunda yerini

almıştır. Rüya yorumu konusunda İslam toplumunda tarih içerisinde öne çıkan isim, *Müntehâbü'l-Kelâm fî tefsiri'-Ahlâm* kitabın yazarı olduğu bilinen İbn-i Sîrin (öl. 728)dir. Erken zamanlarda antik rüya tabirciliğinin en önemli eseri olan, Artemidor'un *Oneirokritikon*'u Arapçaya çevrilmiş ve bu kitap daha sonra İslam toplumunda rüya tabirciliğini belli bir dereceye kadar etkilemiştir.¹⁵ Rüya ile çok yakın ilişkisi olan bir diğer kavram da "*istihâre*"dir. Bir işin hayırlı olup olmayacağına dair rüyada Allah'tan bir işaret talep etme ve buna bağlı olarak bir karar ve tutum geliştirme demek olan istihâre, bizzat Hz. Peygamber tarafından önemle tavsiye edilen bir uygulamadır.¹⁶ Bir Müslümanın hayatında karşılaştığı ve karar vermekte zorlandığı durumlarda rüya yoluyla hayırlı bir çıkış yolu bulma girişimi olarak istihâre, Müslümanlar tarafından önemsenen ve günümüzde de yaygın şekilde başvuru bir dinî başa çıkma yöntemidir.¹⁷

Müslüman Psikologlar ve Eserleri

İslam psikoloji tarihini Hâris el-Muhâsibi (öl. 243/857) ile başlatmayı haklı kılacak en önemli sebep, ilk defa eserlerinde *nefs* kelimesinin salt psikolojik anlamda en tutarlı kullanımına yer vermiş olmasıdır. En önemli eseri olarak kabul edilen *er-Riâye li Hukûkî'llah*, ünlü oryantalist Massignon'a göre, İslam kültürünün insanın iç hayatına dair ortaya koyduğu en güzel eseridir.¹⁸ Aklın mahiyeti konusunda ele aldığı *Ma'îyyetü'l-Akl ve ma'nahu ve ihtilâfu'n-nâs fih* adlı eseri, İslam dünyasında bu konuda yazılmış ilk kitaptır. Eserlerinde derin psikolojik tahliller ve ruhsal haller ve süreçlerle ilgili kavramlaştırmalar dikkat çekicidir. Dini/ahlâki hakikatlerle uyumlu bir hayat tarzı için kişinin kendisini iç açıdan anlamaya çalışmasını ısrarla vurgulaması, "iç gözlem"e dayalı bir bilimsel etkinliğin yolunu açmış, kendinden sonraki birçok araştırmacıyı etkilemiştir. Nefs, akıl, kalb gibi temel psikolojik kavramların yanında sadr, fuad, lübb, fehm, sır, fitrat, marifet, garîze, hatre-hâtır, hevâ, şehvet.. gibi kelimeleri de çokça kullanmıştır.¹⁹ Her ne kadar Muhâsibi'de bu kavramlarla ilgili çok açık tanımlar ve özel ayrımlara rastlanamazsa da, kendisinden sonra gelen birçok sufi yazar için ilham kaynağı olmuştur.

¹² İslam kültüründeki rüya çalışmaları ile ilgili olarak bkz. Schimmel, Annemarie, *Halifenin Rüyaları, İslamda Rüya ve Rüya Tabiri* (çev. Tüba Erkmen) Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005; Yüksel, Hasan Avni, *Türk-İslâm Tasavvuf Geleneginde Rüya*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1996.

¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l Kübrâ*, III, 18; nkl. Schimel, s. 21.

¹⁴ Bkz. Buhârî, *Tâbirü'r-Rü'yâ* 19, 23, 35, 36; Müslim, *Rü'yâ* 6, 17, 23; Tirmizî, *Rü'yâ* 1, 7, 10; İbn Mâce, *Tâbirü'r-Rü'yâ*, 3, 6, 7, 10.

¹⁵ Schimmel, a.g.e, s. 22.

¹⁶ Buhârî, *Teheccüd* 25; *Dua* 48; *Tevhid* 10.

¹⁷ Bkz. İmamoglu, Abdulvahit, *Psiko-Sosyal Açından Rüya ve İstihare*, Değişim yayınları, İstanbul 2004.

¹⁸ Massignon, Louis, *Recueil de textes inédit concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris 1929, s. 17.

¹⁹ Bkz. Aydın, Hüseyin, *Muhâsibi'nin Tasavvuf Felsefesi*, Ankara 1976; Erginli, Zafer, *İlk Sufilerde Nefs Kavramı-Hâris Muhâsibî Örneği* (Yayınlanmamış Doktora Tezi) UÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2001.

Özellikle Ebu Hüseyin Nuri²⁰ ve Hakîm Tirmizî²¹ gibi sûfi yazarlar, bu kavramlar etrafında dinî bilinç ve mistik tecrübe gelişimi konusunda sistemli düşünceler ortaya koymuşlardır. Böylece gerek bakış açısı gerekse insanın iç dünyasını anlamak için kullandığı kavramlarla, kendisinden sonra gelen pek çok kimseyi etkisi altına almış ve İslam geleneği içerisinde özgün bir psikolojik dilin gelişmesine öncülük etmiştir.

İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî (öl. 252/866) *Risâle fi'n-nefs* ve *Kelâmun fi'n-nefs* adlı risalelerinde Nefsin mahiyetini, meleke ve fonksiyonlarını, ölümden sonraki durumu ile nefsi arındırmanın yol ve yöntemini incelemiştir. Bunun dışında *Risâle fi'l-akl* adlı risalesinde aklı idraki tanımlamış ve akıl türleri hakkında bilgi vermiştir. Kindî'nin *Risâle fi mâhiyyeti'n-nevâm ve'r-ru'yâ*²² adlı eseri, İslam dünyasında rüya psikolojisi hakkında yazılan ilk telif eseridir. Kindî bu çalışmalarında Aristo ve Eflâtun'un görüşlerini uzlaştıran bir yol izlemekle birlikte onun nefisle ilgili görüşü daha çok Eflâtuncu bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Kindî'nin psikoloji kültürüne bir diğer önemli katkısı, *el-Hile li-defi'l-ahzân/Üzüntüden Kurtulma Yolları*²³ adlı ruh sağlığı konusundaki öncü çalışmasıyla olmuştur. Bu eserinde Kindî, denetimsiz öfke ve şehvet gibi duygu ve arzuların baskısıyla ortaya çıkan isteklerin, mutsuzluk ifadeleri olan üzüntü, kaygı, ölüm korkusu gibi patolojik tezâhürlerin, nevrotik hastalıklara yol açması yanında, insanın ahlakî yetkinliğine de engel olacağı düşüncesini işlemiş ve bunlardan kurtulma çarelerini dile getirmiştir.

İslam dünyasında Aristo düşüncesinin en büyük temsilcisi kabul edilen Farabî (öl. 339/950), onun psikoloji görüşlerinin de en yakın takipçisi olmakla birlikte bazı konularda İslamî inanç ve öğretilerle bunları uzlaştırmaya da çalışmıştır. İnsanın psikolojik güçlerinin düşünme (el-kuvvetü'n-nâtika), arzu etme (el-kuvvetü'n-nüzûiyye), hayâl (el-kuvvetü'l-mütehayyile) ve duymadan (el-kuvvetü'l-hassâse) oluştuğunu kabul etmiş ve bunların fonksiyonlarını tanımlamıştır. Farabî, Aristo'dan devraldığı *Faal Akıl* kavramını İslam inancındaki vahy meleği ile eşitleye-

rek bunu er-Ruhu'l-Emin, Ruhul-Kuds gibi isimlerle karşılamıştır. Ona göre aklı idrakin asıl kaynağı Faal Akıl olup, onun düşünme gücü üzerine etkide bulunmasıyla duymalar-hayâl gücünde saklanmış şekliyle kavranılır şeyler haline gelmektedir. İnsanda Faal Aklın yeri, göz karşısında güneşin durumu gibidir.²⁴ Böylece ona göre aklı idrak, fâbiâtüstü bir varlıkla sezgisel ve ilhama dayalı bir iletişimin sonucudur. Rüya ve vahy psikolojisi konusunda sistemli bir teori ilk olarak Farabî tarafından ortaya konulmuştur. Ona göre sâdık rüya, ilham ve vahyin kaynağı *Faal Akıldır*; bunların insandaki alıcı organı ise hayal gücü ve nazârî akıl gücüdür. Bu güçlerden biri vasıtasıyla Faal Akılla iletişim kurmaya bağlı olarak "nübüvve, kehânet, menâmat ve er-rüya'es-sâdika" gibi kavramlarla ifade ettiği idrak ve tecrübeler ortaya çıkmaktadır.²⁵

İslam filozofları içerisinde *İlmü'n-Nefs* konusunda en çok eser yazmış olan isim şüphesiz ki İbn-i Sinâdır (öl. 428/1037). Bunlar arasında en kapsamlı ve sistemli olanı, *eş-Şifâ* isimli büyük ansiklopedik eserinin "et-Tab'ıyyât" kısmının altıncı disiplini oluşturarak "Kitâbü'n-Nefs" ile bunun özeti kabul edilen *en-Necâtin* yine Tab'ıyyât kısmının altıncı makalesini oluşturan "fi'n-Nefs" başlıklı bölümüdür. Böylece o, psikoloji bilimini fizik ile metafizik arasında orta bir yerde kabul eder. İnsan nefsinin, benlik bilincine sahip ruhânî ve ölümsüz bir cevher olarak kabul etmesiyle de Aristo'dan ayrılır. İbn-i Sina ruhsal hallerin, çeşitli duygu ve heyecanların davranışlar ve bedensel fonksiyonlar üzerine, dolayısıyla sağlık ve hastalık üzerine olan etkisini iknâ edici tarzda ortaya koymuş, böylece *psikosomatik tıp* dalının öncüsü olmuştur. Ona göre ruhsal olaylarla bedensel olaylar arasında karşılıklı ilişki olduğu gibi, farklı kişilerin ruhsal dünyaları arasında da iletişim ve etkileşim vardır. Telkin, hipnoz, nazar, büyü, mucize gibi olaylar işte böyle bir "ruhsal etki"ye dayanmaktadır. İbn-i Sina duyuları dış ve iç olmak üzere ikiye ayırmış; bilinen beş dış duyunun yanında beş de iç duyu olduğunu ortaya koyarak bunların fonksiyonlarını açıklamıştır. Canlı varlığın başkasına karşı gösterdiği duygusal tepkilerin merkezi olarak kabul ettiği "vehim gücü"nü (el-kuvvetü'l-vehmiyye; el-mütevehhime) psikolojiye ilk defa o sokmuştur. Hocası Farabî'den devraldığı rüya ve vahy psikolojisi ile ilgili görüşleri geliştirerek, daha detaylı bir teori haline getirmiştir. Ona göre her insanda, fizik âlem gibi

²⁰ Furat, Ahmet Suphi, "Abul-Hüseyin an-Nûri ve Makâmat al-Kulûb adlı risâlesi" *İÜEF İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, c. VII, İstanbul 1978, s. 339-356.

²¹ Tirmizî, *Kitâbü'l-fark beyne's-sadr ve'l-kalb ve'l-fuâd, ve'l-lubb*, Kahire 1954; ayrıca bkz. Çift, Salih, *Hakim Tirmizî ve Tasavvuf Anlayışı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), UÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü Bursa 2003, s. 131-166.

²² Bu üç risalenin çevirisi için bkz. Kindî, *Felsefî Risâleler* - (çev. Mahmut Kaya), İz yay., İstanbul 1994, s. 131-152.

²³ Türkçe çeviri için bkz. Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları* (İncele, çeviri ve metin tahkiki, Mustafa Çağrıncı), İstanbul 1998.

²⁴ Farabî, *es-Siyâset ul-Medeniyye*, Haydarâbad 1346, s. 4-7; Türkçesi (çev. M. Aydın, A. Şener, M. R. Ayas) *Kültür Bakanlığı yay.* İstanbul 1980, s. 2, 4, 5; *el-Medinetü'l-Fâzıla*, Mısır ts., s.57-59; Türkçesi (çev. Nafiz Danışman) MEB Yayınları, İstanbul 1989, s. 54-57; 66-69.

²⁵ Farabî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 63-80; Türkçe çev., s. 71-79.

metafizik âlemle de iletişim kurma ve bilgi edinme yeteneği vardır.²⁶ İbn-i Sina'nın ruh sağlığı ve hekimliğine katkıları da kayda değerdir. Modern dönemde psikanalizin bilinç altı hatıralara ve kompleks yaşantılara ulaşmak için kullandığı ve adına "ilişki testleri" denilen araştırma tekniğini Freud ve Bruer'den çok önceleri onun kullandığı kabul edilmektedir.²⁷ Bunun yanında, çocuklardaki bazı aşırı ruhsal tepkilerin tedavisi ile ilgili görüşlerinin günümüzde de değerini koruduğu dile getirilmektedir.²⁸ İbn-i Sina'nın bu alana bir başka katkısı da ölüm kaygısı ve stres konusundaki çalışmalarıdır. *Risâle fi def'i gami'l-mevt/Ölüm Korkusundan Kurtuluş*²⁹ adlı eserinde ölüm korkusu ve kaygısının sebepleri, sonuçları ve bundan kurtulma yollarını ortaya koymuştur. *El-Hüzn ve Deful-ğamm ve'l-hemm* isimli risalelerinde endişe, üzüntü ve kaygı gibi ruhsal tezâhürlerin olumsuz etkilerini ortadan kaldırmaya yönelik görüşlerini ortaya koymuştur. İbn-i Sina'nın *es-Salâtü ve mâhiyetühâ* isimli risalesi felsefi ve psikolojik açıdan namaz ibâdetini inceleyen ve başkaca örneğine rastlanmayan özgün görüşler içermektedir.

Filozof Ebû Bekir Râzî'nin (öl. 313/925) *et-Tıbbu'r-Rûhânî* isimli eseri gerek kavramsal gerekse içerik açısından ilk ve özgün bir ruh sağlığı kitabıdır. Kitapta bazı eski filozofların görüşlerine atıflar yer almakla birlikte, konuların ele alınış tarzı yazarın kendine özgü bir yenilik gösterir. Kişilik ve karakter bozuklukları ve bunların tedavi yollarını ele alan bir çalışma olan bu kitap, kendinden sonra aynı ya da benzeri adlarda birçok başka esere örnek ve kaynak olmuştur. Râzî kitabında ruhsal hastalıkların ruhsal ve ahlâkî sebepleri olduğu düşüncesinden hareket eder. Sağlıklı, dengeli ve erdemli bir insan olma, psikolojik ve ahlâkî dengesizlik ve bozukluklardan uzak yaşamanın yolları hakkında sistemli bilgilere yer verir. Râzî'ye göre insanî olgunluğa, aşırılıklardan uzak, aklın kontrolünde dengeli bir yaşam tarzıyla ulaşılabilir. Tutkulu sevgi, üzüntü, endişe, öfke, ölüm korkusu gibi psikolojik olayların yanı sıra

kendini beğenme, kıskançlık, yalancılık, cimrilik, açgözlülük, sarhoşluk, zevkçilik, menfaatçilik gibi ahlâkî eğilimlerin insanın ruh sağlığını bozduğunu ve kişiliğini zaafa uğrattığını dile getirir.³⁰ Râzî'nin aynı konular etrafında bir diğer kitabı da *es-Sîretü'l-Felsefiyye*'dir. Kendi şahsî tavırlarının bir savunması olarak yazılmış olan bu kitapta da, ahlâkî sağlığın zihinsel sağlık olduğu, ahlâkî bozukluğun da zihinsel bozukluk olduğu ana fikri yer alır. Aşırı bağımlılık ve aşırı perhizin zararlı olduğu, bu ikisi arasında bir yol tutulması gerektiğini savunur.³¹

Râzî'nin bu düşünceleri kendisinden sonra İslam dünyasında bir Tıbbu'r-Rûhânî geleneğinin oluşmasına, benzeri konu ve yaklaşımların yer aldığı kitapların yazılmasına yol açmıştır. Bunlar arasında İbrahim b. Yusuf el-Şirâzî (öl. 479/1083) ile Abdurrahman İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201)'ye ait *et-Tıbbu'r-Rûhânî*,³² Ebû Zeyd el-Belhî (öl. 322/934)'nin, *Mesâlihü'l-ebdân ve'l-enfûs*³³ isimli kitaplarının da aynı çizgide yer aldığı söylenebilir. Bunların dışında İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) *el-Ahlak ve's-Siyer fi müdâvâti'n-nûfûs* isimli kitabı ile; İbn-i Teymiyye'nin (728/1328), *Risâle fi Emrâz el-Kulûb ve Şifâühâ* isimli kitapları zikredilebilir.

Çağdaş bazı araştırmacılara göre, İslam psikolojisinin esaslarını gerçek anlamda Gazzâlî ortaya koymuştur.³⁴ Gerçekten de o sistemli iç gözlem ve davranış tahliline dayalı yaklaşımlarıyla pek çok yeni görüşler dile getirmiştir. Onun büyük eseri *İhyâü Ulûmî'd-Din*, psikolojik kavramlaştırmalar, tahliller ve tasnifler yönünden oldukça zengindir. Bu kitabın özellikle üçüncü cildinin başında yer alan "Acâibü'l-Kalb" bölümü, kalb, nefis ve ruh gibi psikolojik kavramların tanımlarıyla başlamakta, insandaki temel güdüler, duygular ve arzular ve eğilimler hakkında bilgi verildikten sonra sistemli davranış tahlillerine dayalı dinî ve ahlâkî çıkarımlara ulaşmaktadır.³⁵ Dinî bilinç ve davranışı akla uygun ve doğal arzulara (hevâ) karşıt bir konumda ele alan Gazzâlî'ye göre, ilâhî yüceliğe ulaşmak ancak akıl vasıtasıyla doğal dürtü ve isteklerin denetim altına

²⁶ İbn-i Sina'nın psikoloji görüşleri için bkz. Durusoy, Ali, *İbn Sina Felsefesinde İnsan ve Alemdeki Yeri*, MÜİF Vakfı yay., İstanbul 1993; Dağ, Mehmet, "İbn Sinâ'nın Psikolojisi", *İbn Sinâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı* (der. Aydın Sayılı), Türk Tarih kurumu Basımevi Ankara 1984, s. 319-404.

²⁷ Gökay, Fahrettin "Ruh Hekimliği tarihinde İbni Sinâ", *İbni Sina*, İstanbul 1937, s. 15.

²⁸ Karan, Doğan, "Psikiyatri'nin Tarihçesi", Öztürk, Orhan ve ark., *Ruh sağlığı ve Hastalıkları*, 2. bas., Ankara 1983, s. 6.

²⁹ Türkçe çeviri için bkz. İbni Sina, *Ölüm Korkusundan Kurtuluş Risalesi/Namaz Risalesi* (çev. M. Hazmi Tura), Orhan Mete ve Ortağı Kolektif Şirketi Matbaası, İstanbul 1959.

³⁰ Ebû Bekir Râzî, *et-Tıbbu'r-rûhânî*, Resilü Felsefiye içinde, (nşr. Paul Kraus), Dârü'l-Âfâki'l-Cedide, Beyrut 1982. Türkçe çevirisi: *Ruh Sağlığı*, (çev. Hüseyin Karaman), İz yayıncılık, İstanbul 2004.

³¹ Er-Râzî, *es-Sîretü'l-Felsefiyye*, Tahran 1964, s. 91-103.

³² Nşr. Muhammed Cemal, Matbaatü't-Terakkî, Dimeşk 1348.

³³ Nşr. Fuad Sezgin, Frankfurt 1984.

³⁴ El-Ehevânî, A. Fuâd, "İlmü'n-Nefs el-İslâmî", el-Osman, Abdül-Kerim, *ed-Dirâsâtü'n-Nefsîyye inde'l-müslimîn ve'l-Gazzâlî bivechin hâss*, 2. bas, Mısır 1401/1981, s. 5.

³⁵ Bkz. Gazzâlî, *İhyâ*, İstanbul 1318, c. III, s. 10-40.

alınmasına bağlıdır.³⁶ *Meâricü'l-Kuds* isimli eserinde yine nefis, kalb, ruh ve akıl kelimelerini açıkladıktan sonra nefsin mahiyeti, hareket ve idrak edici güçleri, iç ve dış duyular, duyum ve akli idrakin tür ve dereceleri hakkında bilgiler verilmekte, peygambere mahsus idrak şeklinin özellikleri ele alınmaktadır. *Kutsî Akıl* ya da *Kutsî Ruh* olarak nitelediği peygamberlere özgü idrak organının, en mükemmel ve üstün bir idrak kategorisi olduğunu dile getirir.³⁷ İdrak teorisi ile ilgili benzeri görüşleri *Mışkâtü'l-Envâr*'da³⁸ da bulmak mümkündür. *el-Munkizü mine'd-Dalâl*, Gazzâlî'nin otobiyografisi olup, bu kitabında fikri gelişimi, yaşadığı bazı bunalımlar, manevî/tasavvufî tecrübeleri hakkındaki şahsî gözlem ve değerlendirmeleri yer alır.³⁹ *Mizzânü'l-Amel*, ahlâk psikolojisi konusunda yazılmış bir kitaptır. Nefsin güçleri, ahlâkî eğilimleri, kötü davranış eğilimlerinin düzeltilmesi, nefsin denetim altına alınması ve erdemin elde edilmesi, akıl-hevâ karşıtlığı gibi konulara yer verir.⁴⁰ Böylece Gazzâlî, kendinden öncekilerin birikimlerini zabt etmiş, bunları genişletip detaylandırmış, tasnifler yapmış ve daha yeni görüşlerle zenginleştirip sistemli bir duruma getirmiştir. Onun bütün eserlerinde psikolojik bir boyut ve derinlik göze çarpar. Teoriler ve kavramların ötesinde, dinî ve ahlâkî konuları ele alırken psikolojik yaklaşım ve analizlere ondan daha fazla yer veren birisine rastlamak zordur, denebilir.

Büyük müfessir ve kelim âlimi Fahrüddin Râzî (öl. 606/1209)'nin *Kitâbü'n-Nefs ve'r-Ruh ve şerhu kuvâhuma* isimli eseri ahlâk psikolojisi alanında yazılmış, hem felsefi hem de dinî görüşleri bir araya getiren en güzel kitaplardan birisidir. İnsanda beslenme, cinsellik ve mülkiyet olmak üzere üç temel fizyolojik güdünün varlığını kabul eden Râzî'ye göre,⁴¹ en temel psikolojik güdüler ise güç ve bilgi isteğidir.⁴² İnsandaki sonsuzluk arzusunun da değişen yazar, Allah arzusunun da buna bağlıdır.⁴³ Ona göre, insanî gelişmenin dinamiğinde sürekli değişen ruh halleri ve denge durumları vardır⁴⁴ ki, bu da insanı

diğer varlıklardan ayıran özelliklerin başında gelir. Bireysel farklılıkların önemi üzerinde duran yazar, bununla birlikte insan tabiatında var olan bazı kötü eğilimlerin bütünüyle yok olmayacağını, asıl yaratılışın değişmezliğini vurgulayarak dinî/ahlâkî eğitimin imkanlarının sınırlarını işaret eder.⁴⁵ Râzî, Câlinus'un ortaya koyduğu beyin merkezli bir insan görüşüne karşı çıkarak, kalb merkezli bir psikoloji anlayışını savunur. "Ben" sözüyle işaret edilen merkezin yerinin de kalb olduğunu belirterek, Kur'an, sünnet, akli, tıbbî-tecrübî ve psikolojik delillerle kendi görüşünü temellendirir.⁴⁶

İbnu'l Kayyım el-Cevziyye (öl. 751/1351) *Kitâbü'r-Ruh* adlı eserinde daha çok ruh-beden ilişkileri, ölümden sonra ruhun durumu, ruhlar arası iletişim, rüya ve çeşitleri gibi konulardaki rivayetlere ve bunlar etrafında dile getirilen çeşitli görüş ve tartışmalara yer verir. Ona göre Kur'an'da ruh kavramı insan için kullanılmaz; insan ruh ve bedenden ibaret bir bütündür ve bu da zât, kendilik, manasına gelen nefis kavramı ile ifade edilmiştir. Nefis, insanoğlunun ruhudur⁴⁷ Nefsin "emmâre", "levvâme" ve "mutma-inne" olarak adlandırılan üç gelişim basamağından söz ederek, nefsin dinamik bir tabiata sahip olduğunu, dinî bilinç ve uygulamanın artışına ve kalitesine bağlı olarak olgunlaşma yönünde ilerlediğini belirtir.⁴⁸

İbn-i Haldun (öl. 808/1406) ünlü eseri *Mukaddime*'de birçok psikolojik görüş ve teoriye yer vermiştir. İnsanın toplumsal eğilim ve yeteneklerine özel bir önem atfeden yazar "asabiyet" kavramı ile dile getirdiği kaynaşma, birleşme, dayanışma, üstünlük kurma ve böylece güçlü ve güvende olma isteğini bütün tarihî ve toplumsal olayların temelindeki psikolojik faktör olarak kabul eder.⁴⁹ Allah'ın halifesi olarak yaratılmış olan insanda liderlik, üstünlük, makam ve mevki elde etme, yönetme güdüsü çok güçlüdür ve karşı konulamaz bir şekilde kendisini hissettirir. Özellikle yöneticilerde, ilim ve sanat, makam ve unvan sahibi kimselerde büyülenme ve kendini yüksekte görme duygusu çok güçlü bir hâl alır; onlar başkalarını küçük görme, herkesin kendi önünde eğilme ve kendilerine saygı gösterilmesini isterler. Bu hususta kendilerine kusurlu davranıldığını zannettikleri için dert ve üzüntü içinde kalırlar. Bu yüzden halkta böylelerine karşı bir öfke ve nefret mey-

³⁶ A. e. , c. IV, s. 64-72.

³⁷ Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, Mısır ts. , s. 19, 21, 43-61, 66.

³⁸ Bkz. Gazzâlî, *Mışkâtü'l-Envâr/Nurlar Feneri* (çev. Süleyman Ateş), Bedir Yayınevi, İstanbul 1966.

³⁹ Gazzâlî, *Dalâletten Hidâyet* (çev. A. Suphi Furat) Şamil yayınevi, İstanbul 1978(?), s. 40-43; 70-90.

⁴⁰ Gazzâlî, *Mizzânü'l-Amel*, Dimeşk-Beyrut 1407/1986.

⁴¹ Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer, *en-Nefs ve'r-Ruh*, (thk. Muhammed Sağır Hasan el-Ma'sumi), İslamabad, Pakistan 1388/1968, s. 88-91, 97.

⁴² Râzî, . a.g. e. , s. 23-25.

⁴³ A.g. e. , s. 5-7, 22.

⁴⁴ A.g. e. , s. 8-10, 97.

⁴⁵ A.g.e. , s. 85-86.

⁴⁶ Râzî, a.g.e. , s. 51-74.

⁴⁷ El-Cevziyye, *er-Ruh*, 2. bas., Mısır 1966, s. 153-154; 217-219 (Türkçesi, *Kitâbü'r-Ruh* (çev. Şaban Hakkı) İz yayıncılık, İstanbul 1993, s. 205-206; 279-281.

⁴⁸ A.g.e. , s. 220-228; Türkçesi, 283-298.

⁴⁹ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, (çev. Süleyman Uludağ), Dergâh yayınları, İstanbul 1982, Giriş, I, 119-130; II, 887

dana gelir. Çünkü insan tabiatında ilâhlaşma özelliği ve eğilimi vardır. Baskı, üstünlük kurma ve zorla boyun eğdirme dışında, bir insanın diğer birinin kemâl ve yükseklik bakımından kendisinden üstün olduğunu kabul etmesi çok ender görülen bir durumdur.⁵⁰

Psikolojik nedensellik ve bilinçdışı güdülenmeyi kabul eden İbn-i Haldun, psikolojik bir olgunun, genellikle daha önce var olan ve biri diğerini izleyen tasavvurlardan meydana geldiğini belirtir. Sözü edilen tasavvurların sebepleri diğer birtakım tasavvurlar olabilir. Fakat zihinde oluşan her tasavvurun sebebi belirsizdir. Çünkü hiç kimse psikolojik süreçlerin başlangıç noktasını ve düzenini kavrayamaz. Bunlar, biri diğerine bağlı olmak üzere Allah'ın zihne ilettiği birtakım olgulardır. İnsan bunların başlangıcı ve son noktasını bilmekten âcizdir. İnsan genellikle sadece tabîî ve dışı yansıyan, bir terip ve düzen içerisindeki idrâk vasıtalarında oluşan sebepleri bilimsel olarak kayıt altına alabilir.⁵¹

Maddî şartların, iklim ve beslenmenin, iş, meslek, çalışma şartları, gelir seviyesi ve toplumsal statünün ve psiko-sosyal faktörlerin karakter ve davranışlar üzerine etkisini oldukça detaylı olarak inceleyen⁵² İbn-i Haldun, refah ortamının ahlâk ve karakter yapılanması üzerindeki olumsuz etkilerini özellikle vurgular. Onun tespitlerine göre refah ve bolluk insanın arzularını iyice kışkırtır, hazcılık ve bağımlılığı güçlendirir, cinsel sapmalar ve ahlakî yozlaşmalara yol açar. Kısacası, refah ortamında insanların karakteri bozulur, dinî ve ahlakî değerler zayıflar, kötülük ve ahlaksızlıklar yayılmaya başlar ve bütün bir toplum çöküşe, çözülüp yıkılmaya doğru ilerler.⁵³ İbn-i Haldun'un aynı konuda üzerinde durduğu önemli bir husus da, siyasi otorite, yönetim biçiminin insanların kişilik ve karakter yapıları üzerine olan etkisidir. Ona göre, eğer yönetim tarzı adil ve yumuşak ise, zora ve baskıya dayanmıyorsa, böylesi bir yönetim altında yaşayan kimselerde kendine güven duygusu gelişir. Buna karşılık zulüm, zor ve baskıya dayanan, aşırı otorite şiddet ve cezaya başvuran bir yönetimde yaşayan kimselerde korku ve boyun eğme hâkim olur, direnme ve metanet gücü ortadan kalkar aşağılık duygusu (mezellet), kendine güvensizlik ve edilgenlik (meskenet) karakteri gelişir. Böyle bir karakterle yetişmiş insanların meydana getirdiği toplulukta dinî ve toplumsal hiçbir yenileşme ve gelişme olmaz, tam tersine tutuculuk, katılık ve gericilik hâkim duruma gelir.⁵⁴

İbn-i Haldun kitabında rüya, vahiy, kehanet gibi psikolojik olgularla ilgili görüşlerini de uzunca dile getirmiştir. Ona göre İbn-i Sina gibi filozofların ileri sürdüğü şekliyle rüya ile vahyin psikolojik mekanizması aynı değildir. Vahiy olayını, hayâlin bir sureti ortak duyuya göndermesi biçimindeki rüya hadisesine indirgemek yanlıştır. Vahiy ancak ruhanî bir yücelmeye, varoluşsal bir dönüşüme uğrayarak, nerdeyse insan tabiatından çıkıp melekleşen peygamberin yaşayabileceği bir tecrübedir. Bu anlamda ele alındığında rüya vahye nispetle daha alt seviyede bir psikolojik olaydır ve genel olarak bütün insanlar rüya görür.⁵⁵

Teoriler ve Görüşler

Müslüman bilginler nefsin yapısını ve özelliklerini hem iç gözlem hem de dış gözlem yoluyla inceleyerek tanımlama çalışmışlardır. Birçok düşünür "benlik bilinci"ni tahlil ederek ya da yaşadığı iç tecrübeler üzerinde sistemli incelemeler yaparak görüşler ileri sürmüşlerdir. Ayrıca daha önceki düşünürlerin görüşlerinden de önemli ölçüde yararlanmışlardır. Müslüman psikologların nefsin güçleri, etkinlik türleri ve işlevleri konusunda benimsemiş oldukları görüşlerin önemli bir kısmı Aristo, diğer bir kısmı da Eflâtun kaynaklı kavram ve tanımlara dayanmakla birlikte, bunlar üzerinde bazı değişiklikler yapmışlar, yeni ve özgün katkılarda da bulunmuşlardır. Nefsin gelişim basamakları ve olgunlaşması konusunda ileri sürülen görüşler ise, büyük ölçüde Kur'an terminolojisine dayalı olup, ahlakî, dinî ve manevî gelişmenin başlangıcından en son ulaşabileceği noktaya kadarki ilerlemenin içsel bakış açısını ortaya koyar. Rüya ve vahy başta olmak üzere çeşitli psikolojik olgu ve olayları açıklamak için geliştirilen görüş ve teoriler bütün bir İslâmî telakkiyi yansıttığı niteliğe sahiptir.

1. Nefsin Güçleri ve Yetileri

Beden ve ruh bütünü olarak insan nefsi birtakım güçlerle doğuştan donatılmış durumdadır. Güç (kuvve) nefsin belli türdeki fillerinin ilkesi (mebde; mebâdi) olarak tanımlanır. Her insan nefsinin güç ve etkinliklerinin şiddeti ve zayıflığı, bedeninin mizacına göre değişir. Bedenin mizacından dolayı nefsin kazandığı bu özellik, onun yeteneğidir (istidât). Bütün insanlar aynı güçlere sahiptir; bireysel farklılıklar, bu güçlerin etkin hale gelme dereceleri anlamına gelen yeteneklerde ortaya çıkar.

Genel olarak nebâtî, hayvânî ve insanî olmak üzere üç tür nefsin varlığı kabul edilmiştir.⁵⁶ İnsanda

⁵⁰ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, I, s. 468; II, s. 887, 920-922.

⁵¹ A. g. e., II, s. 1074.

⁵² A. g. e., I, s. 472-474; II, s. 905, 908, 920, 937-938.

⁵³ A. g. e., I, s. 346-347; II, s. 867-871.

⁵⁴ A. g. e., I, s. 426-428; 454-455.

⁵⁵ İbn-i Haldun, a. g. e., I, s. 354-355, 368, 371-374; 380-383; II, 1110-1111.

⁵⁶ İbn-i Sina, *en-Necât*, 2. bas., Mısır 1357/ 1938, s. 158; Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, (thk. Muhammed Mustafa ebu'l Ula), Mısır ts., s. 27; Râzî, *en-Nefs*, s. 74-75.

bu üçü de bir ve bütün olup, sadece işlevler bakımından bir ayrışma söz konusudur.

Nebâti nefis; beslenme (ğaziye; muğziyye), *büyüme* (nâmiyye; mürbiyye; münmiyye) ve *üreme* (müvellide) yetilerine sahiptir. Beslenme faaliyeti birtakım süreçlerin sonunda gerçekleşir. Önce sindirim (hâzıma) işlemi yerine getirilir; alınan besin parçalara ayrılır (mütehallile) ve bedenin tabiatına uygun duruma getirilir. Sonra her uzvun mizacına göre bu parçalar ayarlanır (muğayyire), yararlı kısımlar tutulur (mâsika), işe yaramayanlar ise dışarı atılır (dâfia).

Büyüme gücü, beslenme gücünün bütün uzuvlar için uygun hâle getirdiği besinleri dengeli olarak bedenin gerekli yerlerine dağıtır. Üreme gücünün ise iki görevi vardır: Birincisi, tohumu veya meniye yaratmak, onlara tabiatını ve şeklini vermektir (muğayyire). Üreme gücü erkeklerde etkin (fâil), dişilerde edilgin (münfail) durumda bulunur; iki çiftin birleşmesiyle üreme gerçekleşir. İkincisi, meninin türe ait suretini alması ve yapısının oluşmasıdır (musavvire).

Hayvanî nefis; algılama (müdrîke) ve *hareket etme* (muharrike) yetilerine sahiptir. Algılama, hissi idrak gücü (müdrîketü'l-hissîyye; hassâse)nün etkinliğine bağlı olarak gerçekleşir. Hissî idrak beş adet dış (zâhire) ve beş adet de iç (bâtine) duyudan oluşur.

Oluşum sırasına göre, *dokunma* (lemsiyye) duyusu ilk önce gelir. Dokunma duyusu dört veya daha fazla duyuyu içeren ve bedenin tamamına yayılmış olan bir duyudur. Sıcaklık ve soğukluk, yaşıllık ve kuruluk, sertlik ve yumuşaklık, ağırlık ve hafiflik ile pürüzlülük ve kayganlığı hissedilen bir duyudur. *Tad alma* duyusu (zevkiyye), acı-tatlı, buruk, kekre, ekşi, yanık, tatsız ve benzeri kokuları duymalar. *Koku alma* duyusu (şâmiyye; hissî's-şemm), hoş ya da hoş olmayan kokuları duymalar. *İşitme* (sem'iyye; el-hissî's-sem'iyye) duyusu, ince ve kalın sesleri, yankıyı duymalar. *Görme* (bâsıra; el-hissî'l-basariyye) duyusu, cisimleri, renkleri ve görüntüleri duymalar.

İç duyular (el-kuvâ'l-müdrîketü'l-bâtına; el-havâssü'l-bâtına; el-meşâ'irü'l-bâtınâ) ise şunlardır:

Ortak duyu gücü (el-hissî'l-müşterek) dış ve iç duyuları birbirine bağlar; beş duyu tarafından edinilen ihvasların toplandığı bir merkezdir. Gerçek anlamda duyumun gerçekleştiği yer burasıdır. Ortak duyu gücü, beş duyunun her birine ait hissi idraki gerçekleştirir. Onların idraklerini birleştirerek, kullanılabilir ve yararlı duruma getirir. Duyuların çalışması bittikten sonra da, onları kullanmaksızın hissi idrakleri gerçekleştirir.

Hayâl ve tasavvur gücü (el-kuvvetü'l-hayaliyye ve'l-musavvıra), ortak duyunun beş duyudan aldığı ve idrak ettiği sûretleri saklar. Beş duyunun idrak

ettiği cisimlere ait hissi idrakler bu güçte saklı kalır. Duyuların duyumladığı algılar bu güçte korunduğu için, önceden duyumlanmış bir şeyin tekrar duyumlanmasına gerek kalmaz. Böylece ortak duyu ile hayâl ve musavvıra gücü, biri diğeri olmadan iş görmeyen iki güçtür.

Hayâl kurma gücü (el-kuvvetü'l-mütehayyile), hayal ve tasavvur gücündeki suretler ile hafıza ve hatırlama (hâfıza ve'z-zâkira) gücünde bulunan anlamları birbirleriyle birleştirir ve ayırır. Böylece mütehayyile gücü, bir yandan tasavvur diğer yandan hafıza ve hatırlama gücü ile bağlantılıdır. Ayrıca bu güç, suret ile sureti, anlam ile anlamı birbirleriyle birleştirir ve ayırır. Bu suretlerden ve mânalardan başlayarak, bunlara benzer ya da karşıt yeni suret ve mânalar üretip durur. Nefsin en işlek olan gücüdür. Rüya, ilham, vahy, kehânet gibi psikolojik olaylar bu gücün etkin çalışmasının ürünü olarak kabul edilir.⁵⁷

Vehim gücü (el-kuvvetü'l-vehmiyye, el-mütevehhime), beş duyunun idrak etmiş olduğu cismâni suretlerde mevcut olan, ancak bu duyular tarafından algılanmayan cüzî mânaları idrak eder. Bir varlıkla karşılaşma anında hissedilen dostluk-düşmanlık, yararlı-zararlı, zevkli-acı verici gibi mânaları algılayan güç budur. Mesela koyun, daha önce hiç görmediği halde kurdu gördüğü zaman ondan korkar ve uzaklaşmaya çalışır. Vehim gücü cismâni suretlerden bu şekilde mânalar çıkarırken bu mâna dış duyularca algılanmamaktadır. Bu bir tür yaratılıştan gelen içgüdüsel sezgidir.

Hâfıza ve hatırlama (el-kuvvetü'l-hâfıza ve'z-zâkire; el-mütezezzekire) gücü, vehim gücünün idrak ettiği cüzî mânaları gerektiğinde hatırlamak üzere saklayan bir güçtür. Hatırlama işlemi, tek başına değil vehim ve mütehayyile güçlerinin de yardımıyla gerçekleşir.⁵⁸

Hayvani nefsin hareket ettirici (muharrike) güçleri de iki kısma ayrılır:

Güdüleyici (el-kuvvetü'l-bâise) ve **yapıcı** (el-kuvvetü'l-fâile) güçler.⁵⁹ Güdüleme gücü, haz ve elem ilkesine göre çalışır. Kendisine yararlı gördüğüne yönelme, zararlı gördüğünden kaçınma yönünde etkinlikte bulunur. Güdüleyici güç, istek ve arzu gücü (el-kuvvetü'n-nüzûiyye ve's-şevkiyye) olarak da isimlendirilir ki bunun da iki alt birimi vardır: **Şehvet gücü** (el-kuvvetü's-şehvâniyye) ve

⁵⁷ Bkz. Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 63-80; İbn-i Sina, *eş-Şifâ*, en-Nefs, nşr. G. C. Anawati-Sâid Zâid, Kahire 1975, s. 155-157.

⁵⁸ İbn-i Sina, *en-Necat*, s. 162-163; *eş-Şifâ*, en-Nefs, s. 58-70; 145-155; Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 47-56.

⁵⁹ İbn-i Sina, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s. 33; 172-173; *Necat*, s. 158-159; Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 43.

öfke gücü (el-kuvvetü'l-gadabiyye). Şehvet gücü, zevkli ve yararlı olduğu tahayyül edilen şeyleri isteyen, onlara doğru yaklaşmak için harekete geçiren bir güçtür. Öfke gücü ise, acı ve zarar veren şeylerden sakınmak ve uzaklaşmak için, onlara karşı üstün gelme yönünde nefsi harekete geçirici bir güçtür.

İnsani nefis(Nefs-i Nâtika)ın güçleri de iki bölüme ayrılır: Birincisi, *yapıcı güç (âmile)*, ikincisi de *bilici güç (âlîme)*tür. Bu güçlerden her birine ortak bir isim olarak **akıl** denilir. Diğer nefis türlerini de kendinde toplayan insani nefis, yalnızca kendine özgü olan akıl gücü sayesinde onlardan ayrılır ve üstün bir konumda yer alır. Nefs-i nâtika ya da akıl, nazari ve amelî olmak üzere iki tür etkinlikte bulunur. Gayri maddi bir cevher olan insan nefsinin hem fizik hem de metafizik âlemle ilişkisi vardır. Nefsin fizik ötesi âlemle olan ilişkisinden, nazari etkinliğinden "ilimler" (ulûm), fizik âlemle ilişkisinden, amelî etkinliğinden de "ahlâk" doğar.⁶⁰

Yapıcı (âmile) güç, nefsin bedenle kendisi arasındaki ilişkiyi düzenleme yeteneğidir. İnsan bedeninde veya bedenle birlikte gerçekleşen bütün hareket ve etkinliklerin ilkesidir. Bu güç insanın hareketlerini düzenlerken, bilici güç ile birlikte uyum içinde çalışır. Hayvânî nefsin güdüleyici gücü (nüzûiyye) ile birlikte, utanma, acıma, korkma, gülme, ağlama, dostluk, gurur vb. duygu ve heyecanları üretir. Bunun sonucu olan kişinin etki(fail) ve tepkide bulunma(infiial) hızını ayarlar. Algılama gücü ve onun tahayyül (mütehayyile) ve tahmin (mütevehhime) güçlerini kullanarak, bu dünyadaki olayların bağlı olduğu yasaları ve insanî sanatları ortaya çıkarır; insanın önerme ve sonuçlara ulaşmasını sağlar. Amelî akıl gücüne ait her türlü eylemin, eylem olarak değerini ifade eden, neyin iyi neyin kötü olduğuna dair yargıların temel ilkelerini nazari akıldan alır. Nazari akıl gücünün yardımıyla, hayır ve şer, iyi ve kötü, erdemler ve ahlaki çirkinlikleri ayırt etme ve bu yöndeki davranışları üretmeyi gerçekleştirir.⁶¹ Amelî akıl gücü, nazari akıldan yardım alır ve onun istediğini yaparsa, kendisinde bedeni güçlerden dolayı bedene bağımlılık karakteri oluşmaz ve bunun sunucunda nefis kötü ahlâk sahibi olmaz.

Bilici (âlîme) güç, nazari akıl gücü olup, nefsin bilmeye yönelik olan ilk gücüdür. Bu, nefsin bizzat kendi varlığında etkin duruma gelmesi olup, işlevini yerine getirmesi için bedene ihtiyaç duymaz. Ancak nefsin kendi yetkinliğini (kemâl) kazanması ve metafizik âlemin bilgisine yükselebilmesi, düşünce ve

inançların ilkelerini anlayabilmesi için fizik âleme ait bilgilere, dolayısıyla bedene gerek duyulur. Hissî idrak güçlerinden farklı olarak, nazari akıl gücü doğrudan nefsin kendi varlığı için gereklidir. Tümel (külli) bilgilere nazari akıl ile ulaşılır. İnsan nefsinde, akıl yoluyla bilinebilir her şeyi bilerek kendi varlığını yetkinleştirme arzusu, yaratılıştan gelen doğal bir eğilim (garizî)dir. İnsanın tamamen soyut olan hakikatleri kavraması ve önermeler yaparak bilinenlerden bilinmeyenleri çıkarması, onu diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğidir.

Nazari akıl gücü, maddi nesneleri, onların suretlerini bir çeşit soyutlama (tecrîd) yoluyla algılayarak, bilgi ve kavrama dönüştürür. Eğer bilgi objesi zaten soyut ise onu olduğu gibi alır ve kendinde doğrudan doğruya müşâhede yoluyla idrak eder. Meselâ nefsin kendi varlığını ve kendine benzeyenleri idrak etmesi böyledir. Maddi nesnelerin soyutlanma süreci birkaç kademedir geçer. Önce duyuların algılaması başlar (hissî idrak), sonra tahayyül gücü aracılığı ile bu algılar tamamlanır (hayâlî idrak) ve tahmin gücü yoluyla algılar aklın mükemmel soyutlaması haline gelirler (vehmî idrak). Maddi olmayan ve özü bakımından mücerret olan şeyler, bir soyutlama işlemine girilmeksizin doğrudan, akletmeye yönelik bir hazırlık sonucunda idrak edilir (aklî idrak).⁶²

Aklî idrak ya düşünme (fikr) ya da sezgi (hads) yoluyla olur. Akıl, mütehayyile gücünü harekete geçirdiğinde (müfekkiye) insan düşünmeye başlar. Düşünmek, aklî bilgiye konu olan "orta terim" (el-haddü'l-evsat) ve benzerini bulmak için çalışmaktır. Akıl gücü bilinenden bilinmeyene ancak orta terimi bularak gidebilir. Böylece düşünmek bilmek değil, orta terimi bulma isteğidir; bilmek ancak orta terimi bulmakla mümkündür. Her zaman sonuç vermeyen orta terimi bulmak için dikkatli ve yoğun bir zihinsel işlem gerekir. Orta terimi bulmak için düşünce gerekli fakat tek başına yeterli değildir. Orta terimi akıl gücüne nefsin dışından bağımsız bir ilke, nefsin varlığının da ilkesi ruhânî ve üstün bir varlık olan ve vahy meleği ile aynılaştırılan **Faal Akıl** (el-aklu'l-küllî; er-Ruhu'l-Emîn; er-Ruhu'l-Kuds) verir.⁶³ İnsanda Faal Aklın yeri, göz karşısında güneşin durumu gibidir. Faal Akıl düşünme gücü üzerine etkide bulununca orta terimi bulmak mümkün hale gelir. Bütün düşünceler (efkâr ve teemmülât) nefsi bu Akıldan gelecek ışığı almaya hazırlayıcı çalışmalardır. Nefsin bir konuda Faal Akılla iletişime (ittisâl) geçebilmesi için o konuda çokça düşünmesi gerekir. Onun bir

⁶⁰ İbn-i Sina, *en-Necat*, s. 164; *eş-Şifâ*, en-Nefs, s. 185; Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 57.

⁶¹ İbn-i Sina, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s. 37-38; 184-186; Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 56-57.

⁶² İbn-i Sina, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s. 50-53; en-Necat, s. 158-159; Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 66-68.

⁶³ Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 57-60; *es-Siyâsetü'l-Mediniyye*, s. 3, 6-7; İbn-i Sina, *eş-Şifâ*, en-Nefs, 208, 219; Gazzâlî, *Risâletü'l-Ledüniyye*, Mısır 1328, s. 24-27.

konu üzerindeki düşünceleri ne kadar çok olursa, o konuyla ilgili orta terimleri bulması da o kadar kolay olur. Faal Akılla iletişime geçmenin bir başka yolu da sezgi(hads)dir. Sezgi, düşünmeksizin Faal Akılla doğrudan iletişim (ittisal) kurarak ondan bilgi alma işlemidir. Sezgi, zihnin bilgi konusu olan şeyi kendinde hissetme yeteneği ya da nefis ile bilgi konusunu mükemmel şekilde bir araya getirme gücüdür. Bu da zekâ gücü ile doğrudan doğruya ilgilidir. Bir başka deyişle, sezgi (hads) gücü zekâdır; ya da zekâ sezginin şiddeti, olgunluğu ve en ileri noktaya ulaşmasıdır.⁶⁴ Bazı insanlarda bir şeyi kavrama, fiilen bilmeden önceki bilme yetenekleri son derece gelişmiş ve güçlüdür. Bu durumda düşünmeksizin orta terim bir anda nefste bulunabilir. Bazı kimselerin sezgi yeteneği, Faal Akıl ile iletişim kurması için fazla bir çabaya gerek kalmayacak kadar güçlüdür. Onların yaratılıştan gelen bu yeteneği, sanki sonradan kazanılmış ikinci bir yetenek gibidir. Sezgi için gerekli olan yeteneğin en üst basamağında bulunan bu kimseler her şeyi kendiliğinden biliyor gibidirler. Güç halindeki aklın (el-aklül-heyulânî) yaratılıştan gelen bu yeteneğine "kudsî akıl" (el-aklül-kudsî) denir.⁶⁵ Her hangi bir kimsenin nefsinin manevî kirlilerden ve kusurlardan arınmış olması ve Faal Akılla yüksek seviyede iletişim kurmasından ötürü sezgisel aydınlanmanın doruğuna ulaşabilir. Böyle bir sezgiye sahip olan kimsenin istediği her an ve hemen, orta terimleri içeren bir şekilde her konuda Faal Akıldan bilgi alması ve ondaki bu bilgilerin kendi nefsinde şekillenmesi mümkündür.

2. Nefsin Gelişim Evreleri

Bu başlık altında Müslüman bilgin ve düşünürlerin eserlerinde yer verdikleri zihinsel gelişim (aklı idrak dereceleri) basamakları ve akletme türleri ile, kişilik ve ahlak gelişimi (etvârü'n-Nefs) konusundaki görüşlere yer verilecektir.

A . Bilişsel Gelişim

İnsan nefsindeki akıl gücü, başlangıçta kuvve halinde bir yetenektir. Tedrici bir gelişme ile somut nesnelerden başlayarak soyut gerçekleri kavrama noktasına ulaşır. Bu gelişimin aşamaları şu şekilde özetlenebilir:

1. *Heyûlânî akıl*, (el-aklu'l-heyûlânî) ya da *kuvve halinde akıl* (el-aklu bi'l-kuvve) akli idrakin ilk basamağıdır. Bu nefsin mutlak bilme yeteneğidir ve istisnâsız her insanda doğuştan vardır. Fakat

herkesteki bu yeteneğin kapasitesi aynı değildir. Çocuktaki yazma kabiliyeti gibi sadece bir yetenektir, hareket kabiliyeti yoktur. Çocuk geliştikçe ve büyüdükçe, hiçbir dış araca ihtiyaç duymadan yaşının kazandırdığı anlamları anlamaya başlar.

2. *Meleke ve fiil halinde akıl* (el-aklu bilfi'l; bi'l-meleke), kendisindeki gücün harekete geçmesiyle, nefsin varlığın çeşitli alanlarına ait bilgileri kazanabilmesi için gerekli olan ilk ilkeleri anlamaya başlamasıdır. Tümevarım ve doğrulama dışında, "bütün, parçaların toplamından daha büyüktür" veya "birbirinin benzeri olanlar ve birbiriyle aynı olanlar, birbirlerine eşittir", "bir şey aynı zamanda iki yerde bulunamaz" veya "hem var hem yok olamaz" şeklinde ifade edilen mantığın "özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkansızlığı" gibi mantığın temel kurallarını anlayabilir. Bu akıl, öğrenme yaşındaki çocuğun yazabilmesi için kalem tutması, hece harflerini öğrenmesi defter ve silgiyi tanımasına benzer. Basit düşünce ve sezgilerin temelinde bu akıl vardır.

3. *Etkin ve kazanılmış (bilfi'l ve müstefâd) akıl*, düşüncenin soyut işlemler basamağına ulaştığı, maddî olmayan olguları kavrayabildiği bir aşamadır. Nefs, akıl gücünün bu basamağında kendisini bildiği, tam olarak benlik bilincine ulaştığı gibi, kendisini bildiğini ve başka şeyleri bildiğini bilebilir. İsteddiği zaman Faal Akılla iletişime geçerek akli suretleri tasavvur edebilir.⁶⁶

Konuya *bilinç gelişimi* açısından baktığımızda Gazzâlî'nin formüle ettiği⁶⁷ anlamda beş bilinçlilik basamağı karşımıza çıkar:

Duyusal bilinç (er-ruhu'l-hassâs), beş duyunun verilerini algılar. Bu süt çocuğunda da bulunan bilinç türüdür.

Hayâlî bilinç (er-ruhu'l-hayâlî), duyu verilerini kaydeder, gerektiğinde kendi üstünde bulunan akli ruha sunmak üzere saklar. Bu bilinç henüz gelişmesinin başlangıcında olan çocukta yoktur. Bundan dolayı çocuk, gördüğü şeyi almak ister, ama o şey yanından götürülünce unuttur ve onu almak için bağırıp çağırır. Biraz büyüyünce ise, gördüğü şey yanından götürülünce ağlamaya başlar; o şey onun hayalinde saklı kaldığı için onun yanında kalmasını arzu eder.

Akli bilinç (er-ruhu'l-akli), duyu ve hayal dışında kalan mânaları idrak eder. Bilincin bu derecesi çocukta yoktur; ancak ergenlik çağına ulaşmış kimselerde bulunur.

⁶⁴ Farabi, *Fusulü'l-Medeni* (çev. Hanifi Özcan), İzmir 1987, s. 47; İbn-i Sina, *en-Necât*, s. 167; Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 160; Fahrüddin er-Râzi, *Mefâtihü'l-Gayb*, Kahire (ofset bs.), II, 207.

⁶⁵ İbn-i Sina, *en-Necât*, s. 168; Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 60; *Mışkâtü'l-Envar*, (çev. Süleyman Ateş), s. 53.

⁶⁶ Farabi, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 57-58; İbn-i Sina, *eş-Şifâ*, en-Nefs, s. 39-40; 186; *en-Necat*, s. 165-166; Gazzâlî, *Meâricü'l-Kuds*, s. 58-59.

⁶⁷ Gazzâlî, *Mışkâtü'l-Envar*, s. 52-53.

Fikrî bilinç (er-ruhu'l-fikrî), sırf aklı olan bilgiler üzerinde işlem yapar; onlar arasında telif ve terkipler yapar, yeni bilgiler ortaya çıkarır. Sonra elde ettiği iki sonucu da tekrar aralarında birleştirerek, başka bir sonuç elde eder. Bu böylece sonsuzca artar gider.

Kutsal peygamberlik bilinci (er-Ruhu'l-Kudsî en-nebevî), metafizik (gayb) parlıklar, ölüm ötesi durumlar, göklerin ve yerin melekûtundan bir parça, hattâ rabbânî ve ilâhî bilgilerden bir kısmının algılandığı bilinç derecesidir. Peygamberin bilinci hayali idraki hakikatleri duyuşal biçimlerinde (Örn. meleği bir insan kılığında) ve duyuşal gerçekleri ruhsal biçimlerinde (Örn. ölmüş birini bir başka dünyada yaşıyor olarak) anlayabilecek kadar güçlüdür. Diğer bilinç seviyesinde olanlar bu bilgileri idrak edemezler.

B. Dinî ve Ahlâkî Gelişim

Nefsin bütün güçlerinin dinî ve ahlâkî hedeflere yönelik ilerleyişi, akla uygun değerleri içselleştirip olgunlaşma(kemal) yönünde değişime uğraması bakımından kat ettiği aşamalar, çok sayıda Müslüman yazarın ilgi konusu olmuştur. Genellikle Kur'an'da yer alan kavramlar çerçevesinde üçlü, dördü, beşli ve yedili nefis mertebeler(etvâr)inden söz edilir.⁶⁸ Biz burada yedili gelişim evresi modelini tanıtmaya çalışacağız.

1. *Nefs-i Emmâre*, hayvânî güçlerin etkin durumda olduğu gelişimin en alt basamağıdır. Nefs ilk ortaya çıkışından itibaren kendisini dünyevî ve duyuşal yaşantı, alışkanlık ve zevklerin içinde bulur. Bu açıdan nefsin soyut ilâhî âleme yönelmesi pek az gerçekleşir. Bu evrede, istek (şehvet) ve öfke (gadap) yetilerinin kendi tatmin arayışları tüm davranışların asıl güdüleyicisidir. Haz ilkesine göre faaliyet gösterir. Duyuşal istek ve arzular, dünyevî zevk ve lezzetlere düşkünlük karakteri belirleyicidir. Bu durumda dinî ve ahlâkî değer ve kurallara uyma, yasaklara bağlı kalma konusunda ciddi bir niyet ve irade gözükmez. Kendi doğal akışı içerisinde arzular tatmin arayışını sürdürür. Her tür kötülük bu ilkel, kontrolsüz ve yetkinlikten uzak yapının bir sonucu ve dışavurumudur. Kendini beğenme, kibir, çekeme-mezlik, zulüm, gösterişçilik, cimrilik, ben-merkezci-lik, zevkçilik, kabalık, kin ve nefret, maddecilik, aşırı tutkular, baş olma, makam sevdası, cahillik, gıybet, gammazlık, alay etmek, boş şeylerle uğraşmak küfür ve nifak, dünyevîlik vb. özellikler neftse kuvvetle yer etmiştir. Öyle ki, daha üst evrelere geçildiği zamanda bile bunların bütünüyle ortadan kaldırılması

imkansız gibidir. Kur'an'da: "*Şüphesiz ki Nefs, daima kötülüğü emredicidir.*" (Yusuf 12/53) âyeti bu duruma işaret eder.

2. *Nefs-i Levvâme*, kendini denetleyen, sorgulayan ve kınayan nefstir. Ruhsal gelişimin en önemli aşamasıdır. Kur'an'da: "*Hayır! Daima kendini kınayan Nefse yemin ederim*" (Kıyamet 75/2) şeklinde geçmektedir. Nefste ki aklı ya da manevî boyutun etkinlik kazanmaya başlamasıyla çatışma ve gerilimler baş gösterir. Kişinin kendilik algısı gerçekçi ve objektif bir nitelik kazanmaya başlar. Vicdan ve iç görü yetenekleri gelişir. Ahlâkî bilinç ve vicdanın gelişmesine bağlı olarak, yapısındaki kötülüklerin farkına varır. Hatalı davranışlarından dolayı pişmanlık duyar ve kendisini suçlar. Tevbe ve af için Rabbine yönelir. Utanma, suçluluk ve günahkârlık duyguları sık sık kendisini gösterir. Kendisini düzeltme, iyi yönde gelişme arzusu içindedir. Nefsin bu aşamasının başta gelen özelliği, değişim ve dönüşümlerin çokça yaşanmasıdır. Çelişkili ruh halleri, bocalama ve gel-gitler arasında yolunu bulmaya çalışır. Bazen doğal dürtü ve arzularının akışına kapılır, bazen dinî ve ahlâkî değerlerle uyumlu davranışlar gösterir. Alçak gönüllülük, kendini küçümseme, aşağı ve alçak görme duyguları içerisindeydir. Allah'ın kendi üzerindeki nimet ve ikramlarına karşı derin bir minnettarlık ve sevinç duymakla birlikte, kendisini bunlara lâyık görmemenin derin üzüntüsünü yaşar.

3. *Nefs-i Mülhime*, Nefsin ruhânî boyutunun fizik boyutunu denetim altına aldığı ve tam bir kontrol duygusunun yaşandığı bir evredir. Bu mertebede, insânî dürtü ve güdülerin doğal düzeni aşılar ve tam bir dönüşüm yaşanır. İlâhî ilhamlar ve içe doğuşlar yaşanmaya başlanır; dinî/ahlâkî değerler benlikte hâkim duruma gelir. Kur'an'da ilham alıcı gelişim basamağındaki Nefs ile ilgili olarak: "*Ona (Nefse) kötülük yapmasını ya da korunup sakınmasını ilham edene yemin olsun*" (Şems 91/8) ifadesi yer almaktadır. Bu evreye ulaşmış Nefs, iyiyi kötünden ayırt edebilecek bir derin görüşe sahiptir. Ahlâkî arınmasını tamamlamış ve erdemlerle bezenmiş olan Nefsin dindarlık yaşantısı, zorunlu bir görev değil huzur verici bir zevk duygusu olarak yaşanır. Sabır, tahammül, alçakgönüllülük, aşk, kanaat, anlayış, iyi zan, ezâya katlanma, hayâ, düşünce berraklığı, hikmet.. gibi erdemler gelişir.

Bütün bunların yanı sıra, bu aşama son derece kritik ve zor bir süreç olarak da yerini alır. Çünkü henüz iyi ve kötü, yararlı ve zararlı, hak ile bâtıl gibi ayrımlar ortadan kalkmamıştır; ahlâkî kutupsallığın yarattığı gerilimler tam olarak aşılmamıştır. Duyuşal çalkantılar ve iniş çıkışlar durulmamıştır. Yoldan çıkarıcı telkinler ve aldattıcı fikirler, gelişimi engelleyici ve yanda bırakıcı kusurlu kendilik algısı

⁶⁸ Bkz. Hâkim Tirmizî, *Beyânü'l-Fark Beyne's-Sadr ve'l-Kalb ve'l-Fuâd ve'l-Lübb*, Kahire 1958 s. 80-83; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *er-Ruh*, s. 225-22 (Türkçe çev. s. 289-298); Erzurumlu İbrahim Hakkı, *Maarifetnâme*, (sad. Turgut Ulusoy) Ahmed Said Matbaası, İstanbul 1974, c. 2, s. 53-105; Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, s. 83-97.

karşısında güvenlik ve korunma çemberi tam olarak oluşmamıştır.

4. *Nefs-i Mutmainne*, kendini her yönüyle gerçekleştirmiş, ruhsallığın en üst sınırına ulaşmış olan Nefstir. Denge ve kararlılık, huzur ve sükun, kusursuz erdem ve kendini kontrol, içsel gerilimlerin yatışması, bütünleşmiş ve bireyleşmiş bir yapı özelliği olarak tanımlanabilir. Kur'an'da: "*Ey tam olgunluğa ve dolgunluğa ulaşmış Nefs!*" (Fecr 89/27) ifadesiyle geçmektedir. Bu evrede üzüntü, acı ve rahatsızlık ortadan kalkar; sevinç ve manevi neşe hayatın her anını kaplar. Cömertlik, tevekkül, kendini küçük görme, şükür, rıza, ihsan, fakr, sabır, adalet, insaf, tahkik, merhamet, yakîn, sözünde durma, kahramanlık, hayâ, yumuşak huyluluk gibi özelliklere sahiptir. Bunlara güler yüzlülük, tatlı dil, kalp sevinç, tam müşâhede, sürekli huzur, büyüklere hürmet, kusurları örtme ve hataları bağışlayıcı olma özellikleri de eklenir. Büyük bir kalp yumuşaklığı ve ilâhi aşkın günden güne artışı yaşanır.

Her ne kadar kendisinin tam olgunluğa erdiğini, doruğa çıktığını, makamların en üstüne ulaştığını zannetse de, bu evredeki kimse yine de tam olgunlaşmış sayılmaz. Zaman zaman beşeri vasıflara geri dönüşler olabilir.

5. *Nefs-i Râziye*, Kur'an'da: "*Râzı olmuş ve kendinden râzı olunmuş olarak Rabbi'ne dön!*" (Fecr 89/28) ifadesiyle yer almaktadır. Acı ya da tatlı, yaşadığı her şeyi gönül hoşluğu ile karşılayan kaderden şikayeti bulunmayan nefstir. Bu Nefs mertebesindeki kimse dünyaya ait bütün ilgi ve isteklerden tamamen soyutlanmış şekilde, bütün benliği ile Allah'a yönelmiş ve Allah'ın vasıflarını kendi ahlâkî karakterinin esası haline getirmiştir. Allah'tan başka her şeyi terk edip unutmüş, tam bir teslimiyet ve rıza ile O'na bağlanmıştır. Beşerî sıfatları bütünüyle yok olmuş, onun yerini ilâhi sıfatlar almıştır. Kendini kendinde yok ederek, varlığın sınırını aşmış, ilâhi sonsuzlukta yeniden var olma yüceliğine ulaşmıştır. Zühd, ihlas, riyâzet, zikir, vefa, muhabbet, vera, ilâhî huzur, Allah'la dostluk, bu Nefs mertebesinde kendisini gösteren özelliklerdir.

6. *Nefs-i Merziyye*, manevi yüceliş ve ahlâkî dönüşümün üst sınırındır. Allah'ta varolan, O'nun nuru, zikri ve düşüncesi dışında kendinde hiçbir arzu ve istek kalmayan Nefs, Allah'ın yarattığı varlıklara karşı da iyi davranır. Allah'la yakınlaşma aynı zamanda tüm varlıklarla yakınlaşmaya yol açar. Bu Nefs derecesindeki kimsenin gönlü herkese ve her şeye karşı iyilik, sevgi ve şefkatle doludur. Hataları bağışlayıcı ve ayıpları örtücüdür. Herkes için iyi

zanda bulunur, herkese iyilik ve şefkat gösterir. İnsanları, kendi tabiatlarının karanlıklarından kurtarıp aydınlatmak için onlara yönelir ve yardım etmeye çalışır. Allah da, insanlar da kendinden razı olmuş ve kendisi de herkesten razı olmuştur. Bu Nefs ile ilgili olarak, daha önceki basamakta zikredilen âyetin yanı sıra: "*Râfîmânın kulları ki, onlar yeryüzünde alçakgönüllü olarak yürürler ve câhillere kendilerine lâf atarlarsa 'selam' derler*" (Furkan 25/63) âyeti delil olarak gösterilir.

7. *Nefs-i Kâmile*, tam olgunluğa erişmiş olan Nefstir. Bu ruhsallığın doruk noktası, en son sınırındır. Çok az insanın ulaşabileceği bir merhaledir. Her türlü kötülükten temizlenip arınmış, saf ve duru hale gelmiştir. "*Nefsini temizleyen kurtuluşa ermiştir*" (Şems 91/9) âyetinin buna işaret ettiği kabul edilir. Önceki Nefs basamaklarında yer alan iyi ve güzel vasıfların hepsi onda toplanmıştır. Bu aşamadaki Nefs için artık bir geriye dönüş tehlikesi yoktur. Tam bir kararlılık ve orta yol üzerinde ilişkilerini sürdürür.

Sonuç

Psikoloji ilminin anlamaya ve anlatmaya çalıştığı Nefs konusu, İslam kültürünün önemli bir unsurudur. Gerek dinî gerekse felsefî gelenek çerçevesinde ortaya konulmuş olan ürünlerin, günümüz bilim anlayışı çerçevesinde yeterli şekilde ele alınıp değerlendirilemediği bir gerçektir. Bilimsel gelişmelerin yüzyılları aşan bir gelenek içerisinde ortaya çıkıp, yeni keşif ve atılımlar yaptığı göz önüne alınırsa, günümüzdeki Müslüman araştırmacıları her şeyden önce kendi geçmiş miraslarına sahip çıkma görevi beklemektedir.

Nefs ilmine Müslümanların katkıları azımsanmayacak düzeydedir. Nefs'i, Allah'la ve dünya ile ilişkisel bir bütünlük içerisinde ele alan geleneksel anlayış, önemini günümüzde de sürdürmektedir. Her şeyi maddi ve rasyonel olana indirgeyen modern anlayış ile, kesin olan hiçbir doğrusu bulunmayan post-modern anlayışın insanlığı getirdiği nokta tam bir hüsrandır. Günümüz seküler biliminin çıkmazları ancak geçmişin bilgeliği temel alınarak aşılabilir. İnsan hakkında doğru ve yeterli bilgiye ulaşmadan, insanlığı mutlu edecek bir uygarlık anlayışına ulaşmak da mümkün değildir. Kur'an, bir toplumun ancak o toplumdaki kişilerin "kendilik"lerinin değişmesiyle değişeceğini haber vermektedir (Enfâl 8/53; Ra'd 13/11). O halde, "Nefs"lerde başlayacak olan bir değişim ile yeni bir "ben idraki"ne ulaşmak için önce onun hakkında doğru ve yeterli bilgiye ihtiyaç olduğu bir gerçektir.