

CİLT 3

YAZ 1416/1995

SAYI 2



# İSLÂMÎ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

inkılâb

# *Fıtrat ve İslâm Psikolojisi\**

*Yâsin Muhammed\*\**

Her doğan çocuk İslâm fıtratı üzerine doğar. Sonra ana-babası onu Yahudi, Hıristiyan ya da Mecusi yapar. Nasıl ki, her hayvanın yavrusu âzâları tam olarak doğar. Hiç o yavrunun burnunda, kulağında eksik, kesik bir şey görülür mü?<sup>1</sup>

Her ne kadar psikoloji bilimi bugün Batı'da iyi gelişmiş tecrübî bir bilim dalı olsa da, çok az sayıda psikolog Doğu'nun dinî ve felsefî literatürünü inceleme lüzumunu duymuştur. Bizim buradaki amacımız, çağdaş psikoterapi ile alâkalı olarak insan tabiatı ve davranışının psikolojisini kavramamıza yardımcı olabilecek, klasik İslâm literatüründeki psikoloji bahsini ele almaktır. Böyle bir konu aynı zamanda İslâm'ın psikolojik yönlerinin, onun metafizik, iradî ve ahlâkî yönleriyle sıkı sıkıya bağlı olduğunu gösterecektir. Bu nedenle İslâm mirasından psikolojik unsurları soyutlamak, sistemleştirmek ve bulguları İslâmî çerçeve içerisinde günümü psikologlarının ilgisini çekecek bir dille sunmak faydalı olacaktır.

İsmail Farûkî'ye göre, İslâm'ın psikoloji ve diğer her hangi bir bilim dalıyla olan ilişkisi, İslâm mirasının söz konusu bilim dalı ile ilgili olarak neler düşündüğü ortaya çıkarılarak belirlenebilir.<sup>2</sup> Her ne kadar Batı'da olduğunu bildiğimiz

---

\* Yasien Mohamed, "Fitrah and Its Bearing on the Principles of Psychology," *AJISS*, Vol. 12, No. 1 (Spring 1995), ss. 1- 19.

\*\* Yasin Muhammed, Güney Afrika, Bellville'deki Western Cape Üniversitesi'nde görevlidir.

(1) Hanîf, "Book of Qadr," *Sahih-i Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, c. 16 (Matba'ati'l-Mısriyye b'il-Ezherî, 1930), s. 207. Bu hadis Ebû Hureyre'den rivayetle *Sahihey'n*'de kaydedilmiştir.

(2) I. R. Faruki, *Islamization of Knowledge* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982), s. 39.

gibi, “İslâm psikolojisi” bir bilim dalı olarak İslâm mirasının içerisinde mevcut değilse de, böyle bir bilim dalının geliştirilememesi için hiç bir sebep yoktur. İslâmî psikolojiyi oluşturmak için günümüzde gösterilen çabalar az ve yetersizdir. Antropoloji ve sosyoloji sahalarında olduğu gibi, benzer bir giriş İslâm psikolojisinde de görmemiz gerekiyor.<sup>3</sup> Bu nedenle bizim katkımız, ayrılık noktamız *fitrat* olmak üzere İslâm psikolojisine bir giriş yapmayı içermektedir.

Psikolojinin felsefeyle olan eski bağlarını kopararak bağımsız bir bilim dalı olarak ortaya çıkmaya çalıştığı şu zamanlarda, ters yöne doğru gitmeye yönelik her hangi bir teşebbüs gericilik olarak görülebilir. Bununla beraber günümüzde davranış bilimleri içerisinde de, dar görüşlü Avrupa merkezli sınırları aşılıp, insanlığa ve insan tabiatına daha şümulü bir bakış açısına doğru benzer şekilde çarpıcı bir hareket vardır. Mesela Carl Rogers, insanların öznel davranışlarını dikkate alacak bir metodolojiye olan ihtiyacı vurgulamıştır. Felsefeciler, her iki bilim dalının da zenginleşmesine yol açacak, zihni kavramların ve ahlakın birleştirilmesine olan ihtiyaca işaret etmişlerdir. Bu çalışmada okuyuculara, İslâm'ın insan tabiatı (*fitrat*) kavramını takdim ederek insan tabiatına daha şümulü bir bakış açısı arayışına katkıda bulunacağız. Dahası bu kavramın, İslâm psikolojisinin gelişmekte olan metafizik, epistemoloji, ahlâk, psikoloji ve hukuk ilkeleri ile olan ilgisini göstereceğiz.

*Fitrat* ile ilgili önemli bir hadis olan, yazının başındaki alıntı, İslâm'da insan tabiatını anlamak için bir başlangıç noktasıdır. *Fitrat* ile alâkalı olarak en az üç türlü yorum vardır, ama simgelediği anlamları tanımlamak için en ideal nazari model, müsbet bakış açısı olarak görülmüştür.<sup>4</sup> *Fitrat* kişinin doğuştan olan gerçekliğidir ve aynı zamanda kişinin inançları, değerleri ve hayata bakış açısı, dünya görüşü ve çevresiyle olan ilişkileri üzerinde etkisi vardır. Böyle olduğu için *fitrat*, kişinin aklı, davranışları ve dış dünyanın müesseselerinden ayrı olarak düşünülemez. *Fitrat* Allah vergisi, Allah'a inanmaya ve Ona ibadet etmeye doğuştan olan ihtiyaç ya da meyil olarak tanımlanabilir. Ayrıca “aslî sâfiyet” ya da “ilk inanç” -ferdî iyi ve kanuni olana meyillendiren ontolojik durum- olarak da tercüme edilebilir. *Lisânu'l-'Arab* fitratı şu şekilde tanımlamaktadır:

- 
- (3) Y. Mohamed, “The Islamic Conception of Human Nature with Reference to the Development of an Islamic Psychology” (MA diss., University of Cape Town, 1986). Sosyoloji ve antropoloji hakkında bkz A. S. Ahmed, *Toward Islamic Anthropology* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1986) ve Ali Shariati, *On the Sociology of Islam* (Berkeley: Mizan Press, 1979). İslâm sosyolojisi ve antropolojisinin bu sahalarında bile eser kıtlığı vardır.
- (4) Fitratın İslâm psikolojisinin boyutları üzerindeki etkisi hakkında daha uzun bir açıklama için bakınız, Mohamed, *Islamic Conception*, bölüm 6; fitratın üç yorumu: ikili (Kutub), nötr (İbni Abdilberr) ve müsbet (İbni Teymiye) görüşler için de bakınız, bölüm 1.

Çocuğun anne rahminde mutluluk ya da keder durumunda yaratıldığı tabii bünye; aynı zamanda *tevhîdî*, Allah'ın birliğini ve Muhammed'in elçiliğini ifade eden şehadet hakikati anlamına da gelebilir. Böylece *fitrat* aynı zamanda din hakkındaki gerçeği de ifade eder.<sup>5</sup>

Hadise göre bir kişi *fitrat* üzerine, ilk inanca sahip olarak -ve böylece Müslüman olarak- doğar ve toplumsallaşma sürecinde ailesi tarafından başka bir dinin takipçisi hâline getirilir. Bu nedenle âkil bâliğ olmadan ölen her insan cennete girer. *Fitratın* anlamları ve onların İslâm psikolojisinin ilkeleri üzerindeki etkisi hakkında ayrıntılara ineceğiz. Bu ilkeler İslâm psikolojisinin temel hatlarını oluştururlar ve batı psikolojisini eleştirel bir şekilde değerlendirerek işe yarar tedavi tekniklerini, onlarla İslâm psikolojisi sahasını zenginleştirmek ve bütünleştirmek için gerekliçerçeveyi sağlarlar.

### Metafizik İlke

*Fitratın* manalarını anlamak için en ideal kalkış noktası, bu kavramın temeli olan metafizik ilkedir. Bu ilkenin vasıtasıyla insanın şahıs olarak kainattaki yerini olduğu kadar, onun asli ruhi tabiatını ve nihai akibetini de anlarız. Dahası, İslâm itikadının temelini oluşturan ve diğer bütün hakiki inanç ve değer sistemlerinin türediği ilke de budur. Buna bağlı olarak *fitratın* diğer bütün manaları bu metafizik ilkenin içerisinde yer alırlar.

*Fitrat* düşüncesinin içerisinde pek açık olmamakla birlikte, her insanın tek olan Allah'a inanmaya ve Ona ibadet etmeye doğuştan temayülü olduğu fikri vardır. Başka bir deyişle, *tevhîd* (Allah'ın birliği) kişinin doğuştan olan tabiatıyla ilgilidir. Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar olan bütün peygamberlerin asli vazifeleri, tevhid mesajını iletme: Tek Allah'a inanmak ve boyun eğmek. Bu mesaj, insanlığın *fitratının* gereklerini yerine getirmesi ve asli inancını göstermesini hedefleyen monoteist bir mesajdır. Bu, bir kimseyi Müslüman yapan ve onu, Allah'a olan asli inancıyla (*tevhîd*) barıştıran şehadetin teyidini oluşturur. Tevhid *fitratla* alakalı olduğu için, İslâm psikolojisinin metafizik ilkesine hükmeden ilke budur.

Her şahıs dünyada "merkezî bir varlık"tır, çünkü insanlığın tamamı dünyada Allah'ın halifesi (*halîfetullâh*) olarak şerefendirilmiştir. İnsanlığa her şeyin "ismi" öğretilmiş ve böylece, her şeyin üzzerinde güç ve hâkimiyet verilmiştir.

(5) İbni Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 6 (Dâru'l-Mısriyye, t.y.), s. 316; İbni Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, c. 4 (Beyrut: 1988), s. 1109; ve E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, c. 2, (The Islamic Texts Society), 1984, s. 2416.

Kişinin varlığının ve mevcudiyetinin merkeziliği tecrübî bir şarttır, insanlığın mutlaka kabul etmesi gereken sabit bir hakikattir. Bununla beraber, insanlığın halife olarak dünyaya hükmetmesi hakkı sadece, tabiatın mutlak hakimi olan Allah'a tamamiyle boyun eğerek hareket eden itaatkar bir kul ('*abd*) olması şartına bağlıdır.

Kişinin varlığının özünde, "ilk günah"tan önce sahip olduğu ve halen kişiliğinin derinliklerinde taşıdığı asli tabiatı vardır. Fıtratın bu ilk halinde kişi kusursuz bir halife olma potansiyeline sahiptir ama unutkanlığa bağlı olarak, insanlığa bağışlanan gücü ve imtiyazı kendi bencil menfaatleri için sömürmeye meyillidir. İnsanlığa halifelik konumuna bağlı olarak verilen akıl ve irade gücü, insanlık özellikle Allah'ın kulu olarak rolünü ihmal ettiğinden dolayı kötü ve yıkıcı amaçlar için kullanılmıştır. İnsanlık sadece Allah'a kul olarak itaat ederse, tabiat üzerindeki gücünü ve imtiyazını olumlu ve ruhi bakımdan geliştirici bir şekilde kullanılabilir. Bu nedenle insanlığın devamlı olarak İlâhî vahye ve Allah'ın lütfuna ihtiyacı vardır. Bir kimse, kişiye asli tabiatını hatırlatmayı hedefleyen İlâhî vahyi göz ardı etse ve dini kaynaklı tabiatının gereklerinden sapsa bile, o kimse esas tabiatından tamamiyle kaçamaz. Bundan dolayı kişinin aslı tabiatı yüzeyde kendini göstermelidir.<sup>6</sup>

Bütün varlıklardan farklı olarak, insanlık *emânet* yükünü kabul etmiştir:

Biz emâneti göklere, yere ve dağlara sunduk; onu yüklenmekten kaçındılar, on(un sorumluluğun)dan korktular; onu insan yükledi... (Ahzâb, 33:72)

Bu kabul, özellikle yeryüzünde Allah'ın halifesi olarak hizmet etmeyi, özgür olmayı ve Allah'a ve Onun yarattıklarına karşı mesuliyeti kabul etmektir. Yukarıda bahsedilen tevâhidin metafizik ilkesi söz konusu olduğunda, insanlığın ilk konumu olan fıtrata dönüşü şahadeti, harfiyen tercüme edildiğinde, Allah'tan başka ibadet edilmeye layık kimse olmadığını ve Muhammed'in Allah'ın Elçisi olduğunu belirten: *La ilahe illallah Muhammedun Rasûlullah*'ı kabul etmekle başarılabilir.<sup>7</sup> Bir kimsenin bunu kabul etmesi bilinçli olarak Hz. Muhammed'i,

(6) Kişi hayatı boyunca ne yaparsa yapsın, fıtratının gereğini yapsın ya da yapmasın; varlığının özü olan manevî tabiatından kaçamaz. Zahirîen putlara, bir başkasına veya bir siyasî sisteme tapar gibi görünse de, sadece Allah'ın yerine geçirecek bir şey bulunmuşur. İşte bu manada kişinin esas tabiatı kendini yüzeyde gösterir. İnsanlığın teomorfik tabiatının aslı karakteri, onun varlık öncesi konumunda (yaradılıştan önce), onunla Allah arasında yapılmış olan bir anlaşmadan bahsedilerek tasdik edilmiştir:

"Rabb'in, Âdem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini almış ve onları kendilerine şahit tutarak: 'Ben sizin Rabbiniz değil miyim?' (demişti). 'Evet (buna) şahidiz!' dediler. Kıyâmet günü 'Biz bundan habersizdik!' demeyesiniz." (A'râf, 7: 172).

(7) S. H. Nasr, "Who is Man," *The Sword of Gnosis*, ed. J. Needleman (Maryland: 1974), s. 210.

köklere, Mutlak olana dönüş yolunda taklit edilmesi gereken manevî bir numune, ideal bir misal olarak görmesi anlamına gelir. Bu nedenle “evrensel insan” varlığın bütün katmanlarının toplamını, “İlâhî varlığın karşısında evrensel bir aynayı ve aynı zamanda yaradılışın en üstün modelini” temsil eder.<sup>8</sup> Bu insan numunesi -“evrensel insanın” ontolojik hakikati- kişinin emanet ve inanç hisleri sayesinde gerçekleştirilebilir ve bu insana, bu dünyada ve ahirette peşinde olduğu mutluluğu ve huzuru getirebilir.<sup>9</sup>

İslâmî bakımdan insanoğlunun yaradılışın içindeki yerini anlamak için, fitratın metafizik manasının anlaşılması gerekir. Ayrıca İslâm psikolojisinin metafizik ilkesi, ruhun, benliğin ya da nefsin hareketlerini anlamak için gerekli felsefi temeli de sağlar. Batı psikolojisi metafizik ilkeyi göz ardı eder, çünkü ferdin sadece biyolojik ve psişik boyutlarını kabul eder. İslâm psikolojisinde, Allah tarafından herkese bağışlanan manevî boyut (*rûh*) insan tabiatıyla ilişkilidir ve kişinin biyolojik ve psişik yönlerinden (*nefs*) ayırır. Benlik (*nefs*), herkeste bulunan ve Allah'a isyanı mümkün kılan kuvvetli ve olumsuz bir temayüldür. İslâm'a göre nefis, İlâhî kaynaktan gelen ve bu nedenle insan tabiatı için zaruri olan ruhun saf özelliklerine sahip olabilmesi için eğitilmelidir:

“Onu düzenle(yip insan şekline koydu)ğum ve ona rûhumdan üflediğim zaman hemen ona secdeye kapanın!” (Hicr, 15:29).

Bu nedenle fitratın gerçekleştirilmesi, nefsin ve insan ruhunun yeniden birleştirilmesi anlamına gelir, çünkü bu gerçekleştirilmenin altında, “kendini bilen Rabbi'ni de bilir” deyiminde belirtildiği gibi, Allah'ı bilme yatmaktadır. Bu, manevî gelişmenin en üstün seviyesini, kişinin fitratıyla uyum içerisinde ve Allah'tan hoşnut olduğu “tatmin olmuş benlik” (*nefs-i mutmainne*) safhasını temsil eder. Bu safhada, Allah da o kişiden hoşnuttur. O zaman, İslâm psikolojisinin metafizik ilkesi, İslâm psikolojisinin diğer bütün ilkelerinin dayandığı temeli sağlar ve insanlığın asli kökünü ve yönünü ve onun Allah ve kainatla olan ilişkisini tanımlar.

## Epistemolojik İlke

İnsanlığın Allah'a itaati için Kur'ân vahyi rehberdir. İnsanlara, tarafsız bir bilgi ve rehberlik kaynağı olan vahyin dışında, etrafındakileri kavrayabilmesi

(8) Nasr, “Who is Man,” 210. İdeal bir misal olarak Peygamber'in anlatımı için, bakınız A. F. R. Hamid, *Self Knowledge and Spiritual Yearning* (Indianapolis: American Trust Publications, tarih yok), ss. 34-39.

(9) Nasr, “Who is Man,” s. 210.

için organlar bağışlanmıştır: *kalp* ve *akıl*.<sup>10</sup> Bu organlar kişinin en büyük bilgi kaynağını (İlâhî vahiy) anlamasını ve beşerî algılama düzeyinin en yüksek seviyesinde algılamasını sağlar. İnsan algılamasının üç seviyesi aşağıda gösterilmiştir:

Şekil 1: İnsan İdrakinin Üç Seviyesi

<i>Algılama Seviyesi</i>	<i>Algılama Yöntemi</i>	<i>Organ</i>
Hissî	Görme, duyma, işitme	Göz, kulak, v.b.
Zihnî	Kavrama, muhakeme, feraset, v.b.	Akıl
Ruhî	Sezgi, fikir teatisi, ilham	Akıl, kalb

Şekilden de anlaşılacağı gibi, İslâm psikolojisinin epistemolojik ilkesi insan idrakinin bütün seviyelerini göz önünde bulundurur. Bunun aksine, batı psikolojisi sadece hissi ve zihni algılamayı kabul eder.<sup>11</sup> Bütün bu bilgi seviyelerinin hepsi “doğru” ve “gerçek”tir. Bu nedenle doğru-yanlış, yeteneklerimizin/melekelerimizin bütün algılama seviyelerini içerebilecek bir ölçüdür. İslâm psikolojisinin epistemolojik ilkesi, gerçeklikleri ve bütün bu idrak şekillerini, meşrû bilginin kaynağı olarak görür ve dahası, en alt seviyede hissi algılamanın ve en üst seviyede ruhi algılamanın bulunduğu bir bilgilenme düzenini kabul eder.<sup>12</sup> Böylece İslâm psikolojisinin epistemolojik ilkesi, vahyi bir bilgi kaynağı ve rehber olarak görür ve aynı zamanda insanın her seviyedeki algılayış kabiliyetini ve buna olan ihtiyacını kabul eder: Hissi, zihni ve ruhi. Hissi gözlem ve akıl yürütme önemlidir, ama bunlar bilgiye ulaşmadaki tek yöntem değildir.

(10) Kalbin ve aklın ayrıntılı anlatımı için, bkz Mohamed, *Islamic Conception*, bölüm 2.

(11) Her ne kadar bizim şeklimiz değişik seviyelerde birbirleriyle bağlantılı olabileceklerini gösterse bile, algılamının üç seviyesi birbirinden açıkça ayrırdılmıştır. Böylece, *akıl* ve *kalb* ruhi algılama seviyesinde pekala birleştirilebilir. Her algılama seviyesinin vasıtası, bilginin ve hakikatin belirli seviyeleriyle ilişkilendirilmiştir. Duyu organlarımızla fiziki çevremiz, yani biyosfer hakkında bilgi ediniriz. Aklımızla analitik ve sentetik, yani adalet ya da Allah kavramları gibi metafizik ve soyut hadiseler hakkındaki bilgileri içeren muhakemeli bilgileri elde ederiz. “Kalb bilgisi” ya da aklın bilgisi, benliğin geliştirilmesi ya da Allah'ın varlığına ulaşma gibi, ruhi hakikatlerin deneyimini içerir.

(12) Mohamed, *Islamic Conception*, bölüm 2. Ayrıca bkz, A. H. A. Nadwî, *Religion and Civilization* (Lucknow, India: Islamic Research and Publications, 1970), ss. 14-15.

## Ahlâkî İlke

Kişinin fitratının tabiatı, onun doğuştan Yaratan'ını tanıyacak, Ona ibadet edecek ve İlâhî bir şekilde buyurulan ahlâkî emirlere uyacak şekildedir. Dindar ameller tabiidir ve kişinin fitratıyla uyumludur, çünkü Allah insanın içine iyi sevgisini ve İlâhî iradenin esasları olan değerlerin sevgisini yerleştirmiştir.<sup>13</sup>

Bu nedenle kişinin Yaratan'ına ibadet etmesi, inanma ve O'na şeklen dua etmekle sınırlı olmayıp, aynı zamanda ahlâkî davranışları da içerir. Allah yiyecek ve içecek, evlilik ilişkileri, sosyal adalet ile ilgili konularda ve insanın hayatının daha bir çok sahalarında yasaklar koymuş ve emirler vermiştir. Kişinin gerçek tabiatı aslen iyi olduğundan dolayı, onun kendisini iyi davranışlara yöneltecek İlâhî kanunlara uyması beklenir. İslâm psikolojisinin ahlâkî ilkesi, hakikat, dürüstlük, kardeşçe duygular ve benzer değerleri kişinin kalbine hoş göstermeyi ve yalancılık, münafıklık ve benzer kötülükleri de kişiye nefret ettirmeyi hedefler. Kur'an'da, Ashâb'a ve Hz. Peygamber (s.a.v.)'e şu şekilde hitab edilir.

...Allah size imanı sevdirdi ve onu sizin kalplerinizde süsledi ve size küfrü, fıskı ve isyanı çirkin gösterdi... (Hucurât, 49: 7)

İman edenler fitratlarını o derece geliştirip hassaslaştırmışlardır ki imanı ve fazileti sevmeye değerli, inançsızlığı ve kötülüğü ise tiksindirici bulmuşlardır. Ahlaki fazilet bu nedenle insan tabiatının bir özelliğidir. Fitratımız sayesinde, ahlaken faziletli bir insanı kolaylıkla tanıma ve kendimizi daha yüksek bir ahlâkî seviyeye ulaştırmak için onu taklit etmeyi arzulama yeteneğimiz vardır. Bu nedenle fazilet ya da iyilik bilgisi hem doğuştan hem de sonradan kazanılmış olarak kabul edilebilir. Bir çocuğun doğarken bilinçli olarak sahip olduğu anlamında doğuştan değildir, fakat doğuştan ruhî olandır; ve bilinçli olarak fark edilmesi ise çevre şartlarına bağlı bir özelliğidir. Yine de neticede ortaya çıkan fazileti ahlâkî emirler ya da uygun çevre yaratmamıştır,

Tıpkı bir seradaki bitkinin tomurcuğunu seranın yaratmadığı gibi. Tomurcuk, en baştan beri orada olan tohumdan (fitrat) çıkar; sera sadece tohumun tomurcuklanabileceği ortamı sağlar.<sup>14</sup>

- 
- (13) I. R. Farûkî, "Islam and Culture as Civilisation," *Islam and Contemporary Society*, ed. S. Azzam (New York: 1982) s. 154. İslâm ahlâkının ayrıntılı felsefî açıklaması için, bakınız Y. Mohamed, *Translation and Introduction: Kitâbu'z-Zârî'a ilâ Mekârimu's-Şerî'a* (Ph.D. diss., Free University of Amsterdam: 1992). Ayrıca bkz, R. İsfahânî, *Kitâbu'z-Zârî'a ilâ Mekârimu's-Şerî'a*, ed. A. Y. 'Acemî (Kahire: Daru'l-Vefâ li Tıbâ'a ve't-Tevzî', Kahire: 1987).
- (14) C. E. M. Joad, *Guide to the Philosophy of Morals and Politics* (London: Victor Gollancz, 1938), 436.



İslâm psikolojisinin ahlâkî ilkesi, faziletin yeşermesini teşvik edecek ve iyi davranışların gelişmesine yardımcı olacak ortamı sağlayacaktır. Mesela Müslüman bir psikolog hastaları ya da müşterileri için ibadet kolaylıkları sağlayacaktır, çünkü İslâm psikolojisi ibadeti, üstün nitelikleri telkin etme vasıtası olarak teşvik eder:

Gerçekten namaz, çirkin utanmazlıklar (*fahşâ*)dan ve kötülükler (*münker*)den vazgeçirir. Allah'ı zikretmek ise muhakkak en büyük (ibadet)tir (Ankebut, 29: 45).

Bu nedenle eğer ibadetin emredilen şekilleri, doğruca ve samimiyetle uygulanacak olursa kişinin kötülöklere kapılmasını önleyecek ve ona düzgün bir ahlâkî davranış disiplini telkin edecektir. Kişi doğuştan iyiliğe meyilli olduğundan dolayı, bu fitri iyiliği uyandırmak için sağlıklı bir sosyal ortam gerekmektedir. Fazilet tabiri sosyal anlamda alınca ahlâk ve maneviyat manasına gelebilir ve böylece bu maneviyatın ahlâkî boyutu insan tabiatının kendisinden türemiş olur. Bununla beraber bu boyut aynı zamanda toplumsal ahlâk kurallarının da bir sonucudur.

Haşimî şöyle demektedir:

Psikolojik çalışmalar, değerlerin Allah'tan gelmesi ve insanın doğuştan olan tabiatıyla ya da *fitratıyla* uyum içerisinde olması şartıyla, değerler ve ahlâk sahasına girmedikçe asla tamamlanmış olmayacaktır.<sup>15</sup>

Böylece insan *fitratının* doğuştan olan iyiliği, bize İslâm psikolojisinin ahlâk ilkesini takdim eder.

## Psikolojik İlke

Her ne kadar bir kimse *fitrat* üzerine doğmuş olsa bile, o kimse aynı zamanda benlik (*nefs*) tarafından temsil edilen kötölük potansiyeline sahiptir.

Kişi *fitratını* gerçekleştirmek için nefsinin terbiye etmelidir. Her insan, iyiyi kötüden ayırabilmek için *fitrat*, akıl ve özgür irade ile donatılmıştır. İnsanların hissi ve biyolojik güdüleri tabiaten kötü değildir. Bununla beraber kötü dürtülere çok açıktırlar ve nefsin manevî başarının en yüksek seviyesine (*nefs-i mutmain-*

(15) A. H. Haşimî, "On Islamising the Discipline of Psychology," *Social and Natural Sciences*, eds. I. R. Farûkî ve A. O. Naseef (Cidde: Hodder and Stoughton, 1981), 61. Bakınız M. Bedri, *The Dilemma of the Muslim Psychologist* (Londra: MWH London Publishers, 1979), 7-11. Bedri batı psikolojisinin, ruhî ve manevî yönlerle uğraşamayacak kadar sınırlı olduğuna dikkati çeker. Ahlakçı davranışı, bir çok müsbet ve menfi kuvvetleri içeren şartların neticesi olarak gören Skinner'ın davranışçılık örneğinden bahseder.

ne) ulaşabilmesi için, emredilen İlahî kanunlara uygun olarak kontrol edilmeleri ve yönlendirilmeleri gerekir. Daha yüksek manevî bilince ulaşan bir kimse, ruhî ve manevî gelişmenin en azından üç değişik safhasından geçmiş olur.<sup>16</sup> Ruh, her insana üfürülen İlahî hayat kaynağı olarak görülmeye meyilliyken, “dünyevî ilke” olarak benlik, *nefs-i emmare bi su*<sup>17</sup> (emredici nefis) özelliğiyle Kur’ân’da olumsuz bir karaktere sahiptir. Tustârî’nin dört ana başlık altında grupladığı nefsin bu yönünden “aşağı nefis” olarak bahsedilmiştir.<sup>18</sup>

Ruh, *nefs-i levvâme* (Cin, 72: 2) olarak faaliyetinde dünyevi benliğe tamamen boyun eğmez. *Nefs-i levvâme*’nin itici gücü ruhî ve manevî gelişmenin en son basamağına ulaştığında yerine gelmiş olur: *nefs-i mutmainne* (tatmin olmuş benlik). Bu son aşamada, kişi dünyevi nefsinden tamamen kurtulmuştur ve ruhî dengenin en üst seviyesine ulaşmıştır. Yeni benlik artık, tamamen ruhî ve manevî uyum içinde bütünleştiği ruhun özelliklerini benimser. Ayrıca fıtratın ruhî ve zihni anlamları, benlikle ve onunla alakalı hisler ve arzularla ilişkilidir.

Nefse yol göstermeye ya da göstermemeye bağlı olarak olumlu ya da olumsuz temayüller ortaya çıkabilir. Hislerin daha yüksek manevî hedeflere yönlendirilmeleri için, nefsin terbiye edilmesi gerekir. Haşimî’ye göre güdüler ve hisler, İslâm tarafından izin verilen yolları ihlal etmedikçe dindarlıkla çatışmayan bir amaç olan, Allah’ın hoşnutluğunu kazanmaya yönlendirilmelidir.<sup>19</sup> Nefsin en başta gelen iki vasfı, bütün diğer olumsuz güdülerin kaynağı olan ve onların et-

(16) Kur’ân’da *nefs* sözcüğü, eğer doğru bir şekilde eğitilirse manevîyatın en yüksek seviyesine ulaşabilecek ve sonunda ruhla bütünleşebilecek dinamik kabiliyeti, kişinin psikik boyutunu (ya da benliğini) anlatmak için kullanılır. Nefsin en aşağı seviyedeki ruhî ve manevî konumu, *nefs-i emmare* (hükmeden benlik) olarak adlandırılır. Bu konum kişinin menfi psikik gücünü, egoist ve bencil güdülerinin kaynağını teşkil eder ve kişinin, her zaman Allah’ın varlığını arayan manevî güdüsünü temsil eden kalb, ruh ve akılla karşılaştırılabilir.

(17) Yusuf süresi, 12: 53.

(18) Gerhard Bowering, *The Mystical Vision in Classical Islam* (Berlin: Walter de Gruyter, 1980), s. 243.

(i) Nefsin bencil arzuları: Nefs doğuştan sahip olduğu *şehvet* ve *hevâ* temayülüyle kendi zevklerini arzular.

(ii) Nefsin hükmedici istekleri: Nefs, Allah’ın rehberliğine aldırmaksızın, kendinin bencil gücü (*havl*) ve kuvveti ve kendi planlarını uygulama (*tedbir*) kabiliyeti üzerindeki kontrolü ele geçirmek ister.

(iii) Nefsin muhalif huyu: Nefs, Allah’ın emrine ve nehyine karşı gelerek kişiyi, kendi tabii meyli olan aşırı harekete ve kayıtsız sükunete uygun olarak faaliyette bulunması için kandırır.

(iv) Kişinin düşmanı ve Şeytan’ın yoldaşı olarak nefis: Nefs insanın en büyük düşmanıdır (*’aduvv*) ve Şeytan’ın telkinlerine kulak vererek kendini onunla özdeşleştirir.

(19) Haşimî, *On Islamising*, s. 64.

kisi sonucunda ortaya çıkan hırs ve öfkedir. Hırs içgüdüsel olarak kişiyi, tatmin ve bencillik uyuşukluğu içerisinde aşağıya doğru çekmeye meyilliyken, aynı zamanda da gösterişçidir ve faaliyetinin dalgalarını kendinden öteye saçarak kendi enerjisiyle atar. Öfke yüceltme, kibir ve hükmetmeye dayanan bir hisken, enerjisi kendi gücünü boğmaya hizmet eder ve bağımsız hissi ifadeyi zorlama bir kendini mazur gösterme durumuna hapseder. Bu özellikler, menfi ve müsbet meyilleri sebebiyle insanın his dünyasındaki ikilemi gösterirler, ama yine de ruh ile bağlantılıdır. Hırs kişinin karizma arzusuna hitab edebilir, ona memnun edici bir istidat sağlayabilir ve sukunet duygusunu ortaya çıkarabilir; öfke ise kendini koruma, yanlışlığa karşı çıkma ve ahenksizliğin olduğu yerde düzeni sağlama işine yarabilir.

Bununla beraber kişinin düşüncelerini ve davranışlarını etkileyen bu güdülerin şiddetindeki denge korunmalıdır, çünkü bu gibi güdülerin eksikliği ruhta ve bedende zararlara yol açabilirken, aşırı olanları da kişinin aklını ve inancını olumsuz yönde etkiler. Gerçekte nefsin iyileştirilmesi ve terbiye edilmesi, hayvan ve canavar seviyesine inmekten kaçınma ve diğer kötü vasıfların ortaya çıkmasını engelleme amacıyla, öfke ve hırs vasıflarının tekrardan dengeli bir duruma getirilmesini içerir. Bu denge durumunun nasıl devam ettirilmesi gerektiği hakkında ise, Necmeddîn er-Râzî (H. 654/M. 1256) şöyle der:

İnsan hukuka (Şeriat) riayet ederek gerçekten Allah'dan korkmalı ve kendini muaf görmeye çalışmamalıdır, çünkü Hukuk ve Allah korkusu denge durumundaki vasıfları devam ettirecek, bazılarının diğerleri üstünde hakimiyet kurmasını önleyecek bir ölçüdür. Dengesizlik hayvanların ve vahşi canavarların durumunda görülür, çünkü hayvanlarda hırs vasfı öfke vafına üstün gelir ve vahşi canavarlarda öfke vasfı hırs vafına üstün gelir. Bu nedenle ihtiyaç yüzünden hayvanlar oburluk ve şehvete, vahşi canavarlar ise fethetme, gazap, hükmetme, öldürme ve avlamaya yelik düşerler.<sup>20</sup>

Râzî'ye göre "Hukukun dönüştürücü gücü"nü'nün amacı kötü vasıfları ortadan kaldırmak değildir, çünkü ruhi ve bedeni refahın zarar görmesiyle neticelenebilir. Öfke, hırs ve şehvet gibi vasıfların tamamen bertaraf edilmesini savunun filozofların hataları burada yatmaktadır. Bunun yerine Şeriat'ın tabiatı ve dinin dönüştürücü yapısıdır, Şeriat'a uygun olarak tatbik edilebilmeleri ve böylece nefsin içinden övgüye değer vasıfların ortaya çıkmasını sağlayabilmeleri için, her vasfın ruhta tekrardan denge durumuna getirilmesidir.

Bu güdülerin bir dereceye kadar ikilemli tabiatı, güdülerin enerjisi, iyiye olan temayülünü göstermek için değişime uğradıktan sonra, kişiyi ruhî-manevî

(20) Najm al-Din Razi, *The Path of God's Bondsman from Origin to Return*, çev. Hamid Algar (New York: Caravan Books, 1982), s. 195.

gelişmenin en üst seviyesine yükselttiğinde (*nefs-i mutmainne*) ortaya çıkar. Hadisde de görüldüğü gibi, sosyal olarak, inananın manevî bilincini göstermek açısından, öfke hayati bir rol oynar:

Sizlerden kim bir kötülüğe şahit olursa onu eliyle önlemeye çalışsın; bunu yapamazsa diliyle, bunu da yapamazsa kalbiyle, fakat bu inancın en zayıf şeklidir.<sup>21</sup>

Bu hadis, sosyal şartlarla alâkalı olarak bir öfkeyi yaşayan müminin davranışına değinmektedir. Mukaddes öfke gibi mukaddes hırs da, kişinin fıratı tarafından kutsallaştırılmıştır. Fitratın rehberliği altında hırsın tabii enerjisi dindar inanana, mutlak Yaratana ve onun İlâhî rehberliğine olan bağlılık ile bütün izafi hadiselerle olan bağlılık arasındaki farkı öğretir.

İmam Gazali'nin dinamik etkileşim teorisi, öfke ve istek (hırs) unsurlarının, aklın yardımıyla kontrol edilip değiştirildiklerinde, nasıl benliği (aşağı *nefs/nefs-i emmâre*) ruhî-manevî gelişmenin üst seviyelerine dönüştürmeye muktedir oldukları ve böyle yapmakla nasıl fitratın gereğini yerine getirdikleri konusunu aydınlatır.<sup>22</sup>

Bu incelemeden, fitratın psikolojik anlamlarını ve İslâm psikolojisinin, psikolojik ilkesi üzerindeki etkisini çıkarabiliriz. Bu ilke üç boyutu kabul eder: biyolojik, psikolojik ve manevî. Manastır kökenli dinler kişinin biyolojik ve psikolojik dürtülerini yok sayma pahasına manevî boyutu kabul etmeye meyilliyken, batı psikolojisi kişinin manevî dürtülerini göz ardı ederek biyolojik ve psikolojik boyutlar üzerinde odaklaşır. İslâm psikolojisi ise, daha yüksek manevî neticelere dönüştürülecek biyolojik ve psikolojik ihtiyaçlar da dahil olmak üzere, kişinin bütünlüğünü göz önünde bulundurur. İslâm psikolojisinin psikolojik ilkesi bu nedenle şümullü ve dinamiktir ve aynı zamanda, psikoruhsal gelişmenin değişik safhalarını hesaba katan gelişmeci psikoloji için zemini hazırlar.

## İrade İlkesi

En baştaki hadiste belirsiz olarak, çevreye bağlı şartlar nedeniyle İslâm'dan ve böylece *fitrattan* sapma fikri vardır. Bu bir kimsenin fitratını gerçekleştirme- de ya da ondan sapmada özgür olduğunu ima eder. Böylece İslâm psikolojisinin irade ilkesi, bu özgür irade kabiliyetinden türemiştir. Kur'ân'da, her insana iyi ve kötü arasında seçim yapabilmesi için özgürlük bağışlandığını belirten birçok delil vardır. Aşağıdaki âyetlerde bunlar görülmektedir:

(21) Nevevî, *Forty Hadith*, çev. İbrahim ve Davies (Kazi Publications, ty.), s. 110.

(22) Bakınız M. Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al- Gazali* (Aligarh: 1962) ve H. al Gazâlî, *Mizânu'l-'Amel*, neşr. Süleyman Dünya (Kahire:1964).

Biz ona yolu gösterdik; (artık o) ya şükredici olur ya da nankör (İnsan, 76: 3).

Hak Rabbinizdendir; artık dileyen iman etsin, dileyen küfre sapsın (Kehf, 18: 29).

Gerçekten ben, tevbe eden, inanan, salih amellerde bulunup da sonra doğru yola erişen kimseyi şüphesiz bağışlayıcıyım (Tâhâ, 20: 82).

Her ne kadar iyi ve kötü, yaratılışın planında önceden tayin edilmiş temayüllerse de, yine de her şahıs Allah vergisi özgürlüğünün doğrultusunda bir seçim yapmaya mecbur tutulmuştur. Kişinin kendinde ya da çevresinde, vahyin takip edilip edilmemesine bağlı olarak, iyi ya da kötüye doğru değişiklikler yapmasını sağlayan da bu seçme ve girişimci kapasitesidir:

Ve doğrusu insana da kendi (emek ve) çabasından başkası yoktur (Necm, 53: 39).

Gerçekten Allah, kendi nefis (öz)lerinde olanı değiştirip bozuncaya kadar, bir toplulukta olanı değiştirip-bozmaz (Ra'd, 13: 11).

Böylece kendini değiştirme girişiminde bulunmanın mesuliyeti şahsa aittir. Allah sadece, eğer insanlar kendilerini değiştirmek için bilinçli bir seçimde ve girişimde bulunurlarsa onların şartlarını değiştirecektir. Özgür irade mesuliyet demektir ve insanoğlu Yaratana karşı mesuldür:

Gerçek şu ki, biz emanetleri göklere, yere ve dağlara sunduk da onlar bunu yüklenmekten kaçındılar ve ondan korkuya kapıldılar; onu insan yükledi. Çünkü o, çok zalim, çok cahildir (Ahzâb, 33: 72).

İlk klasik müfessirlerden İbni Abbas'a göre, emanet itaat (taat) demektir ve göklerin ve yerin kabul etmeyi reddettikleri, ama Hz. Adem tarafından kabul edilen özgürlük ve mesuliyet teklifini ima etmektedir. Allah Hz. Adem'e "Eğer iyilik işlersen mükafatlandırılacaksın ve eğer kötülük işlersen cezalandırılacaksın" dedi. Bu nedenle Allah zalim ve cahil sözlerini kullanmaktadır. Mücahid, Dehhâk ve Hasan Basri, emanetin mecburi vazifeleri (*ferâiz*) ve ceza ve mükafat manasını içerdiği fikrinde birleşmişlerdir.<sup>23</sup> Kısacası *emanet*, Allah'a itaat

(23) M. A. Sâbûnî, *Muhtasarı Tefsiri İbni Kesir*, c. 3 (Beyrüt: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981), s. 118. Klâsik müfessirlerin aksine Muhammed Esed, emanetin "idrak", "akıl" ve "irade kabiliyeti" anlamlarına geldiğine inanmaktadır. Seyyid Kutub ve İkbâl de *emaneîn*, insanın özgür iradesini kasdettiği fikrindedir. Diğer bir modern alim, Allame Tabâtabâî emaneti insanlığın, İlahî olarak emredilen dünya üzerindeki halifelik konumu için zaruri olan, Allah'ı ve adâlet kanunlarını bilme kabiliyeti olarak görür. Bununla beraber hem klasik hem de modern âlimler insanlığın sorumluluğunu ve halifeliğini emanetle alakalı olarak düşünürler. Bkz., M. Esed, *The Message of the Qur'an* (Gibraltar: Daru'l-Endülüs, ty.), s. 653; S. Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'an*, c. 5 (Daru's-Şurûk, 1979), ss. 2284-85; M. İkbâl, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahor: Muhammed Eşref, 1960), s. 95; ve M. H. Tabâtabâî, *Mizân fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 16 (Tahran: Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye), ss. 370-74.

mesuliyeti anlamına gelmektedir. Bu mesuliyet akıl ve irade nedeniyedir:

Eğer iyilik ederseniz kendi nefsinize iyilik etmiş olursunuz ve eğer kötülük ederseniz o da (kendinizin) aleyhindedir (İsrâ, 17: 7).

Artık kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse onu görür; kim de zerre ağırlığınca bir şer (kötülük) işlerse, o da onu görür (Zelzele, 99: 7-8).

İnsanoğlu serbest iradesi ve sorumluluğuyla, gücü doğrultusunda diğer bütün yaratıklardan ayrılmış ve bu nedenle Allah'ın halifesi yapılmıştır. Bununla beraber insanoğlu zayıf olup ve iyiyi kötüden ayırmaya doğuştan olan kabiliyeti (*fitrat*) ve İlâhî vahiy ve peygamberler sayesinde erişebileceği Allah'ın rehberliğine ihtiyacı vardır. Özetlenecek olursa, kişinin özgürlüğü gerçek bir özgürlüktür ve kişi kendi hareketlerinden sadece Allah'a karşı sorumludur. Mutlak özgürlük imtiyazı Allah'a aittir ve bu nedenle özgür irade mükafatı kişiyi mağrur yapmamalıdır. Kişi iradesini Allah'ın İradesi'ne boyun eğdirmekle, kendi kendine yetme aldatmacasından kurtulabilir.

Kişinin özgürlüğü, alt benliğinin psikolojik sınırlamaları ve Şeytan'ın etkisiyle dizginlenmiştir. Fakat bir kimsenin benliği, kendi fitratına ve İlâhî iradeye uyum sağlamakla, benliğin ve Şeytan'ın menfi etkilerinden kurtulabilir. Başka bir deyişle irade, (akıl ve vahyin yardımıyla) manevî amaçlara ulaşmak için, bedeni, hissi ve psikolojik boyutları değiştirmeye muktedirdir. İmam Gazali'nin dinamik etkileşim teorisi, Şeytan unsurunun tahrikiyle iradeye hükmetmeye çalışan hayvanca öfke ve istek güdülerini yenmekte aklın rolünü ortaya koyar.<sup>24</sup>

Bu nedenle *fitrat*, kişinin ontolojik fitratını gerçekleştirme ve iç huzura ve mutluluğa erişme kapasitesi anlamına gelmektedir. Eğer genişletecek olursak fitratın irade açısından manası, özgür kimselerden oluşmuş bir cemiyetin Şeriat'a dayanan sosyo-politik bir sistem oluşturmaya ve üyelerinin fitratlarını gerçekleştirmelerini kolaylaştırmaya çalışacağı anlamındadır. Fitratın bu yorum şekline göre şahıs ve topluluk, kişinin manevî, ahlâkî ve zihnî potansiyelini tam olarak gerçekleştirme çabasına engel olan bütün güçlere, unsurlara ve sistemlere karşı çıkmalıdır. Fitrat serbest iradeyi ima ettiği için, bu fikirden İslâm psikolojisinin irade ilkesini türetebiliriz. Hastaya (psikopat olmaması şartıyla) iyiye doğru gelişmeye muktedir, sorumlu bir varlık olarak davranılır. Bunun aksine Batı psikolojisi, özellikle davranışçılar ve Freudcu psikoanalizciler, deterministik bir görüş açısına sahiptirler ve umumiyetle sorumluluk fikrini gözardı etmektedir. Bununla beraber psikolojinin hümanist ve varoluşçu akımları insan sorumluluğu fikrini kabul ederler, fakat bunun sadece kişinin kendi için geçerli olduğunu iddia eder-

(24) Gazzalî'nin etkileşim teorisinin ayrıntılı açıklaması için, bkz. Mohamed, *Islamic Conception*, 5. bölüm. 4. bölüm'de özgürlük hakkında farklı mezheplerin fikirleri anlatılmaktadır.

ler. Oysa İslâm psikolojisinin irade ilkesi kişiden, Allah'a hesap vermesini bekler. Böylesine manevî bakımdan güçlü bir ilkenin, kişinin tavırları ve davranışları üzerinde büyük bir etkisi vardır.

## Hukukî İlke

Özgür bir varlık olarak insanın, Şeriat'ın gösterdiği şekilde Allah'ın emrine uyması beklenir. İmam Nevevî *fitratı*, inanç bilinçli olarak kabul edilene kadar imanın teyid edilmemiş hâli olarak tarif eder. Böylece bir çocuk buluş çağına ermeden önce ölecek olursa cennet sakinlerinde biri olacaktır. Bu görüş müşrik ebeveynlerin çocukları için de geçerlidir ve aşağıdaki hadisle desteklenmiştir:

Peygamber'in, büyük bir ağacın dibinde ihtiyar bir adam hayali gördüğü rivayet edilir. İhtiyar adamın etrafında çocuklar vardır. Hayalinde kendisine, ihtiyar adamın Hz. İbrahim ve etrafındaki çocukların da buluş çağına ermeden önce ölen çocuklar olduğu söylenir. Bazı Müslümanlar sorarlar: "Müşrik ebeveynlerin çocukları da mı, Ey Allah'ın Elçisi?" Peygamber cevap verir: "Evet, müşriklerin çocukları da."<sup>25</sup>

Bu yorumda, bir çocuğun Müslüman ve saf olarak günahsız doğduğu ve Yaratan'a inanmaya ve ibadet etmeye temayülü olduğu gibi hukukî anlamlar mevcuttur. Kadı Ebû Ya'lâ gibi bazı alimler, eğer fitrat İslâm demekse, İslâm hukukuna göre müşrik ebeveynin çocuğunun onlardan miras alamayacağını iddia etmişlerdir. Bununla beraber Nevevî çocuğun, gayrimüslim bir aileye doğmuş olsa bile, ölecek olursa cennete gireceğini iddia eder. İbni Teymiye de bu görüşü savunur<sup>26</sup> ve anne ya da babadan birinin Müslüman olması durumunda, çocuğun da Müslüman olarak kabul edileceğini ve İslâm hukukuna tabi olacağını iddia eder. Bununla beraber eğer çocuk gayrimüslim aileye doğarsa, doğuştan olan fitratına bakmaksızın onların hukukuna tabi olacaktır. Bu yüzden İslâm hukuku onlara tatbik edilemez. Her çocuğun Müslüman olarak doğduğu hadisi, hukuki değerden çok tanımlayıcı özelliğe sahiptir ve bu da, bu durumdaki bir çocuğun gerçek hukukî konumundaki âşikâr tutarsızlığı açıklamaktadır. Diğer bir açıklama da, Yahudi'ye, Hıristiyan'a ya da Mecusi'ye dönüşmenin mecazi olarak anlaşılması gerektiğidir: Çocuktaki değişiklik doğuştan itibaren başlar. Bu nedenle çocuğun dini, hukuken çocuk her ne kadar bunu sadece zihnen olgunlaştığında bunu kabul etse de, ailesinin dinidir.<sup>27</sup>

(25) M. A. Kurtubî, *Câmi'u'l-Ahkâmî'l-Kur'ân*, c. 7, bölüm 14 (Kahire 1967), s. 30.

(26) İbni Teymiye, *Daru't-Ta'ârudu'l-'Akl ve'n-Nakl*, c. 8 (Riyâd: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed İbn-Sa'ûdu'l-İslâmiyye, 1409/ 1981), ss. 382-83.

(27) D. B. MacDonald, "Fitra," *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1991).

İslâm hukuku (*usûl-i fikh*) kişinin hayatında, her biri İslâm hukuku tarafından düzenlenen belli bir mesuliyeti içine alan dört dönem ya da safha olduğunu kabul eder. Biz burada insan mesuliyetinin hukuki ölçülerini ya da İslâm psikolojisinin irade ilkesinin hukuki anlamlarını inceleyeceğiz. Aşağıdaki diyagram, mesuliyet derecesinin kifayet derecesiyle doğru orantılı olduğunu göstermektedir. İslâm hukuku ve kişinin hukuka riyeti için gerekli mesuliyet derecesi, kişinin hayatındaki belli bir dönemle doğrudan bağlantılıdır. İnsan davranışı ve şahsi davranış için mesul tutulma şu safhalarla yönlendirilir:

Şekil 2: Hukukî Mesuliyet Derecesinin Zamanla Tedricen Büyüyerek Gelişmesi

		<i>Vücûb Ehliyeti</i> Safhası		<i>Edâ Ehliyeti</i> Safhası		
SORUMLULUĞUN GELİŞME SAFHALARI	Tam hukukî sorumluluk				Cinsel bakımdan olgunluk ( <i>bulûğ</i> ). Hukuka tâbi.	
	Sadece büyüklere karşı sorumluluk			Temyiz çağı ( <i>sinn-i temyiz</i> ). Sözlü ve fizikî zorlama tavsiye edilir.		
	Hukukî sorumluluk yok		Toplumun çocuk ve refahı için sorumlu olma durumu ( <i>kâmil</i> ).			
	Sorumluluk yok	<i>Nâkis</i> organizma insan olma hâli. Miras alma hakkı				
		Ruh, gelişmekte olan cenine girer	Doğum	7 yaş	± 15 yaş	Ölüm: ruh bedeni terkeder
GELİŞME SÜRECİ						

Yukarıdaki şekil insan hayatının iki büyük safhaya bölündüğünü göstermektedir. İslâmî terminolojide ilk safhaya *vücûb ehliyeti* ve ikinci safhaya *edâ ehliyeti* denilmektedir. Her safha ayrıca iki alt döneme bölünmüştür. İslâm



hukuku, büyük bir titizlikle belirlenen hükümler grubuyla bu dört dönemi düzenler.<sup>28</sup>

İlk dönem ruhun gelişmekte olan fetüse girmesiyle başlar ve çocuğun doğmasıyla son bulur. Bu doğum öncesi dönemde organizmaya insan konumu bahşedilir ve *nâkıs* (eksik) olarak görülür. Doğumdan sonra organizma *kâmil* (eksiksiz) olarak görülür. Doğumdan hemen sonra insan hiç bir şeyden sorumlu tutulmamıştır. Bununla beraber cemiyet bebeğin refahından sorumlu tutulmuştur. Mesela doğmamış organizmanın, ebeveyni ya da vasilerinin doğmamış çocuğa hakkı olan miras payını bölmeleri için sorumlu tutuldukları zamanda, kanunen miras almaya hakkı vardır, fakat çocuk öldüğünde bu hak uygulanmaz. Ayrıca annenin çocuğa karşı büyük bir sorumluluğu vardır ve bu nedenle fetüse zarar verebilecek, uyuşturucular gibi, her hangi bir madde almasına izin verilmez.

İkinci dönem doğumla başlar ve yaklaşık olarak çocuk, hukukçuların çoğu tarafından akıl yaşı (*sinn-i temyîz*) olarak kabul edilen, yedinci yaşına ulaştığında son bulur. Birinci dönemin başından ikincisinin sonuna kadar çocuk, ebeveyninin rehberliğine tabi ve onlara karşı ebeveyni oldukları için mesulse de, hukuki bakımdan her hangi bir kimseye karşı sorumlu olarak kabul edilmemiştir. İkinci dönemin sonu -yedinci yaşa ulaşmak- aynı zamanda birinci dönemin de sonudur, çünkü yedinci yaşından sonra çocuk, hareketlerinden sorumlu olmadığı ve Şeriat'a uymasının beklenmediği anlamında *kâmil* olarak sınıflandırılır.<sup>29</sup>

Kişinin Şeriat'a resmen tabi olması akıl yaşına ulaştığında başlar. Üçüncü dönem (7-15 sene), kişi "eksiksiz" (mükemmel) konumuna ulaşınca başlar. 7-10 yaşlarına kadar ebeveynler sözlü baskı (ikna) yolunu kullanmaya teşvik edilmişlerdir, ama 10-15 yaşlarından itibaren fizikî baskı tavsiye edilmiştir. Ebeveynlerin, 7 yaşına ulaştıktan sonra çocuklarını, bir peygamber sünnetine (*murû evlâdikum bi seb' a sinîn*) dayanan bir uygulamayla, namaz kılmaya zorlamaları beklenir. Bu dönemden itibaren ve cinsel olgunluk yaşına ulaşmaya kadar, çocuğun namaz kılması beklenir ve her iyi amel için mükâfatlandırılır. Bununla beraber çocuk kısmen (*kâsîrâ*) sorumludur: Ebeveynine itaat etmekle yükümlüdür, fakat Şeriat'ın emirlerine uymakla yükümlü değildir. Çocuğu namaz kılmaya teşvik etmek ebeveynin mesuliyetidir, ama çocuk bu vazifesini ihmal ettiği için Allah'a karşı sorumlu değildir.<sup>30</sup>

Kişinin Şeriat'a tamamiyle uymakla yükümlü olması, cinsel olgunlukla (*bulûğ*) başlayan ve ölüme kadar süren dördüncü dönem boyuncaadır. Cinsî ol-

(28) Sâbûnî ve M. Sıbâ'î, *el-Ahvâlû's-Şahsiyye* (Şam: Şam Üniversitesi, 1397/1978), s. 12.

(29) *a.g.e.*, s. 13.

(30) *a.g.e.*, s. 14.

gunluk, erkeğin sperm salgılaması ve kadının adet görmesi gibi fiziki alametlerle anlaşılır. Eğer cinsî olgunluğa ait hiç bir fiziki belirti görülmezse, bir kimse onbeş kameri seneye ulaştıktan sonra cinsî bakımdan olgun olarak kabul edilir. Bu noktadan sonra, çocuğun Şeriat'a uymasını sağlamak için zorlayıcı yöntemlere başvurmak ebeveynin sorumluluğu haline gelir. 10 yaşından itibaren ebeveynin fiziki baskı uygulamaları beklenir, ama 15 yaşından sonra çocuk, Şeriat'ın hükümüne tâbi olur. Akıl yaşından cinsî olgunluk yaşına kadar çocuk, İlahî hukuka uymaya teşvik edilir-ama zorlanmaz. Cinsî olgunluğa ulaştıktan sonra çocuk (mükafatlandırılacağı) İlahî emirlere itaat etmekten ve (artık cezalandırılacağı) bu emirleri ihlal etmekten tamamiyle kendisi mesul olur.<sup>31</sup>

Normal kanunlar grubu cinsî olgunluğa (*bulûğ*) erişmiş bir kimseye tatbik edilir, fakat bununla beraber, elinde olmayan bir kusur yüzünden, yükümlülüğün azaltılmasına neden olan bir sıkıntıdan muzdarip kimseye tatbik edilemez. Şeriat, her biri de kişinin kontrolü dışında olan ve kişiyi eksiksiz bir yükümlülüğün muaf tutan altı tane tabii kusur sayar: delilik, zihni gerilik, bilinçsizlik, hastalık, ölüm ve ihtiyarlık. Eğer bir kimse, alkollü olduğu için namazları kaçırmak gibi, kendisinin sebep olduğu ve Şeriat'ı ihlâl etmesine yol açan hatalar yüzünden muzdaripse, o kimse, bu durumda muafiyetin olmadığı, Şeriat'ı bilerek ihlalden suçlu görülür. Şeriat sarhoş kimseye tatbik edilir, çünkü o kimse *edâ ehliyyeti* sınıfına girer. Bu nedenle hiç bir bahane kabul edilemez. Diğer yandan akıl hastası olan bir insan Şeriat'ın emirlerinden hukuken muafır, çünkü o kimse artık *edâ ehliyyeti* sınıfına dahil olarak kabul edilmemektedir.<sup>32</sup>

Sarhoşluk ve ihmal dışında, alâkasızlık ve sağduyu eksikliği de tabii kusurlar olarak kabul edilmemiştir. Bu kusurların ayrıntılarını ve aşamalarını ya da hukuk mezheplerinin çeşitli düşüncelerini anlatmak gerekli değildir, eldeki kanunlar grubunun bir şahsın hukuki konumunu, davranışlarının psikolojik ve psikolojik gelişmeci unsurlardan ya da yukarıda sayılan kusurlardan etkilenip etkilenmediğini, belirlediğini söylemek yeterlidir. Bu nedenle bu safhaların dış hatlarının, Şeriat'ın çerçevesi dahilinde iş gören İslâm psikolojisinde, kişinin mesuliyetinin derecesini belirlemede faydalı etkileri vardır.

Müslümanlar'ın şahsî hukukunda, mesela, evlilik alt benliği ve dolayısıyla cinsî arzuyu düzenlemede yardımcıdır. Namaz (*salât*) ve oruç (*savm*) gibi ibadet müesseseleri, müminin -fitratı gerçekleştirilmede zaruri bir süreç olan- kötülükten (*münker*) yüz çevirmesini ve Allah bilincini geliştirmesini sağlar. Benzer şekilde, Şeriat'ın diğer bütün dalları da kişinin aklını ve iradesini, fitratını ger-

(31) Sâbûnî ve M. Sıbâ'î, *el-Ahvâlu's-Şahsiyye* (Şam: Şam Üniversitesi, 1397/1978), s. 14-15.

(32) *a.g.e.*, s. 16-18.

çekleştirmeye yönlendirmesine yardımcı olurlar.

Böylece fitratın hukuki anlamından, İslâm psikolojisinin hukuki ilkesini oluşturabiliriz. Müslüman psikolog bu ilkedен yola çıkarak, yetişkin Müslüman hastayı Şeriat'ın çerçevesi dahilinde hareketlerinden sorumlu olarak kabul etmelidir. Hasta şer'î (*helâl*) olana uymalı ve gayrimeşrû (*haram*) olandan kaçınmalıdır. Hukuki anlam aynı zamanda ahlâkî boyutu da içine alır. İslâm psikolojisi, İslâm'da gelişimci çocuk psikolojisinin temelini oluşturan insan hayatının dört safhasını kabul eder. Psikoloğun, İslâmî hukuk mesuliyeti açısından hastadan ne beklenildiğini bilmesi için, onun içinde bulunduğu dönemi göz önünde bulundurması gerekecektir. Böylece İslâm psikolojisinin hukuki ilkesi uygulamacının, aklı başında insanı akıl hastası olandan ve cinsel olgunluğa ulaşanı cinsel olgunluğa ulaşmayandan ayırt etmesine yardımcı olacak ve hastaların uygun bir şekilde tedavisini mümkün kılacaktır.

### Tedavi İlkesi

İnsan tabiatının dini (*din-i fitrat*) olarak İslâm, kişinin fitratının ihtiyaçlarını karşılamak üzere planlanmıştır. Böylece İslâmî hayat tarzı kişinin tabiatının, her halükarda manevî ve ahlâkî amaçlara hizmet etmeye yönlendirilen maddî ve psikolojik yönlerini ihmal etmeden, manevî temayülünü geliştirir. Eğer İslâm insan tabiatına uygunsa o zaman, her bakımdan sağlıklı ve tatmin edici bir hayat için bir temel ve akıl hastalıklarını önleyici olmalıdır. İlâve olarak, İslâm'dan sapma, kişinin aklî ve ruhî rahatsızlıklara temayülüyle sonuçlanan, *fitrattan* sapma anlamına gelir.

Bir çok Müslüman, bilhassa yabancı etkilere ve onlarla alâkalı manevî, ahlâkî, psikolojik ve sosyal problemlere karşı koyamadıkları için, psikolojik sıkıntılardan muzdariptir. Güney Afrika ve A.B.D. gibi, Batılı hayat tarzının hâkimiyetindeki çevrelerle doğrudan karşı karşıya olan Müslüman azınlıklar için durum daha da vahimdir. İslâmî ve Batılı kültürel değerler arasındaki çatışmadan ortaya çıkması muhtemel problemler depresyon, suça eğilim, uyuşturucu bağımlılığı, nevroz ve yabancılaşmadır. Psikiyatristler ve psikologlar, eğer hastalarına yardımcı olmak istiyorlarsa bundan haberdar olmalıdırlar. Batı'da eğitim görmek, uygulamacıya, Doğu'nun dinleri ve kültürleri ile alâkalı problemleri çözmeye her zaman yardımcı olmayan, Avrupa merkezli bir yargı kazandırır. Mâlik Bedri, bir çok Müslüman psikoloğun, körcesine, Batılı psikolojik tedavi yaklaşımlarını taklit ettiklerinden şikayet etmektedir. *The Dilemma of the Muslim Psychologist* (Müslüman Psikoloğun İkilemi) isimli kitabında Mâlik Bedri, Batı'da eğitim görmüş psikologların, davranışı belirlemede kültürlerin rolünün her ne kadar farkında olsalar da, hastayı kendi kültürel yargılarına göre algıla-

dıklarına işaret etmektedir.

İslâm psikolojisinin tedavi ilkesi bu zorlukların tamamıyla farkındadır. Dahası, iradî ve hukukî ilkesi nedeniyle hastadan belirli bir dereceye kadar mesuliyet beklemektedir. İslâmî psikolojinin aynı zamanda, çarpışan kültürlerin arasındaki gerginlikten ortaya çıkan akıl hastalıklarıyla da uğraşması beklenmektedir. Bu iş “deli” ya da psikopat kimselerle uğraşmakla sınırlı olmayıp, *fıtrat*larından ya da İslâmî hayat tarzından sapmaları neticesinde yardıma muhtaç, psikolojik bakımdan normal insanları da içine alır. Böylece İslâm psikolojisinin tedavi ilkesi, kendi normallik kavramına sahip olduğu gibi kişinin ruhî problemleriyle de ilgilenir.

İslâm psikolojisi, inançları nedeniyle İslâmî reçetelere karşı daha duyarlı olmaları beklenen Müslüman hastaları tedavi etmek için, İslâmî tedavi yöntemlerinin altını çizer. Bir psikolog, inanmayan birisinin namaz kılmasını, oruç tutmasını, Allah'tan bağışlanmasını istemesini, Allah'a güvenmesini ya da iyileşmek amacıyla Katolik günah çıkarma merasimine katılmasını bekleyemez. Carl Jung dinin tedavi edici değerini ortaya koyduğu zaman, hastalarının Hıristiyan olduklarını farzetmiştir. Bununla beraber Jung dini, zihnî bir tedavi vasıtası olarak görürken, İslâm psikolojisi dini sadece zihni değil, ruhu da tedavi edici bir unsur olarak görür.

Batılı tedavi, özellikle de Freudcu psikoanaliz, tanımlamacı ve geçmişe yöneliktir, İslâm tedavisi ise öğretici ve geleceğe yöneliktir. İslâm psikolojisinin tedavi ilkesi, hastanın vicdanını hassaslaştırarak ve onu Allah'a karşı sorumlu yaparak, hastanın gelecekteki davranışlarını değiştirmeyi amaçlar. Diğer yandan Batı tedavisi insan vicdanını duyarsızlaştırır, çünkü dine dayalı ahlâktan yoksundur. Bu sebeple, ruhî rahatsızlıkların psikolojik arazlarını ilaçlarla tedaviye kalkması ve ayrıca bu rahatsızlıkların sebeplerini tedavi etmeyi başaramaması şaşırıcı değildir.

Sonuç olarak, İslâm psikolojisinin ilkeleriyle olan alâkası çerçevesinde, İslâmî insan tabiatı düşüncesini sunduk. İslâm psikolojisinin yapısının dayanabileceği bu temele katkıda bulunduk. Yapılması gereken şey, İslâm psikolojisinin İslâm mirası içerisinde yer alan zengin muhtevasını ortaya çıkarmak ve İslâm psikoterapisinin esasını geliştirmektir. Bu bir kere başarılınca, Batılı psikolojik bulguların ve tedavi tekniklerinin, İslâm psikolojisini zenginleştirmede ve onu günümüzdeki hakikatle yüz yüze getirmede bir rol oynayamamaları için hiç bir sebep yoktur. Böylesine bir sentez İslâmî ve Batılı psikolojilerin arasındaki uçurumu kapatabilir ve psikolojinin gerçekten İslâmîleştirilmesini sağlayabilir.