

## İBNÜ'L-ARABİ'DE İNSAN PSİKOLOJİSİNE YAKLAŞIMLAR VE KİŞİLİK ÇÖZÜMLEMELERİ

**M. Doğan KARACOŞKUN**

### **Giriş**

Çok yakın bir geçmişi olan Modern Psikoloji'nin, bu kısa süreçte, insanı tanıma ve anlama noktasında çok önemli ilerlemeler içinde olduğu herkesin kabul edebileceği bir gerçektir. Bununla birlikte, henüz sistematik olarak psikoloji biliminin oluşmadığı dönemlerde de, o günün şartlarında insana ilişkin önemli kişilik çözümlenmeleri ve insanı anlama çabalarının olduğu bilinmektedir. Bu anlamda, bir kısmı günümüze kadar gelmiş olan bu bağlamdaki materyallerin önemli bir kısmının, felsefe, edebiyat, tasavvuf ve diğer mistik alanlara ait olduğu görülmektedir. Bu tarz kişilik çözümlenmeleri ve insan davranışlarını anlama çabalarında, genellikle düşünce ortaya koyanların içinde buldukları kendi inanç, kültür, felsefi düşünce ve tasavvufi anlayış gibi belirleyicilerin ışığında değerlendirme yaptıkları görülmektedir. O günün ilim anlayışı ve dünya görüşünün hâkim rol oynadığı bu çalışmaların, günümüz ilim anlayışı, metot, teknik ve teorileri ile tam bir örtüşme içinde olmasını beklemek doğru olmaz. Modern psikolojinin tecrübeye dayalı, olgular üzerine odaklanan araştırmalarıyla karşılaştırıldığında, insana ilişkin geçmişte kalan bu tür yaklaşımların spekülâtif oldukları iddia edilebilir. Böyle bir iddia, her ne kadar kendi içinde tutarlı ve geçerli gibi gözükse de, kanaatimizce, geçmişin insan psikolojisi ve kişiliğine ilişkin çözümlenmelerinin gereksiz ve önemsiz olduğu ve Modern psikoloji'ye hiçbir katkı sağlamayacağı gibi bir yargıya varılamaz. Her şey bir yana, böyle düşünmek için çok temel sayılabilecek iki nedenden söz etmenin mümkün olabileceğini düşünüyoruz.

Bilindiği gibi, Psikoloji ve Din Psikolojisi bilim dalları, çok yakın bir tarihî geçmişe sahiptir. Böyle olmakla birlikte, bu bilim dallarının, insanlık düşünce ve bilim tarihinin geçmiş dönemlerinde, sistematik ve kavramsal anlamda olmasa da, her toplumun kendi kültürel gelişimi doğrultusunda, az-çok var olduklarını söylemek yanlış olmasa gerekir. Bu açıdan bakıldığında, en azından günümüz bilim anlayış ve yaklaşımlarının tarihteki kö-

kenlerine ulaşmak ve gelinen aşamayı bu düzlemde görebilmek yoluyla, bilimin daha sağlıklı bir zeminde yürütülebilmesi sağlanabilecektir.

İkinci olarak, Din Psikolojisi bilimi içerisinde, önemli bir araştırma alanı olarak önümüzde duran “tasavvuf psikolojisi”nin, günümüzde bu tür bir yaşantıyı tercih edenlerin üzerinde yapılacak salt ampirik araştırmalarla yeterince anlaşılabilmesi pek kolay olmayacaktır. Kanaatimizce, Din psikolojisi alanında çalışan bilim insanları, bu yaşantı içindeki insanları daha iyi anlayabilmek için, daha farklı araştırma-inceleme çalışmalarını da yapmalıdırlar. Örneğin, asırlardır tasavvufi hayata ışık tutan önemli süfi düşünürlerin hayatlarını, eserlerini ve bu bağlamda ulaşılabilir diğer materyalleri psikolojik bir bakış açısıyla inceleyebilmelidirler. Çünkü bu tarz materyalleri incelemek ve psikolojik analizlerini yapmaya çalışmak, tasavvufi hayatın ortaya konulmasında, bize çok zengin gözlem ve araştırma imkânları sunacaktır.<sup>1</sup>

Hiç şüphesiz Din Psikolojisi ve Tasavvuf bilimleri, iki ayrı alan olmakla birlikte, insandaki ruhsal süreçleri ve gelişmenin dinamiğini anlamaya çalışma noktasında, konu birliği ve dolayısıyla yakınlık arz ederler. Ancak aynı obje ve süreçleri araştırma-inceleme konusu olarak görmelerine karşın, uyguladıkları yöntem ve tekniklerin yanında, normatif olup olmamak gibi temel ve oldukça ayrıştırıcı noktalar da gözden kaçırılmaması gereken hususlardır. Örneğin; Tasavvuf bilimi, insanın kendini arındırması yahut kendinin farkına varması ve yetkinlik (insan-ı kâmil olma) noktasına ulaşması bağlamında, mutasavvıfların öğütlediği ve yaşantıladığı hayat biçimini sadece olgusal bir yaklaşımı esas alarak aktarmakla yetinmez. Bu yaşantı biçiminin kişisel bir deneyime dönüştürülmesini, kendini gerçekleştirmenin tek güvenilir yolu olarak zorunlu görür. Böylesi normatif bir yaklaşımın din psikolojisinde geçerli olamayacağı açıktır. Çünkü bilimsel araştırma, objektif veriler elde etme ve bunlardan genel geçer evrensel kurallara ulaşma dışında bir amaç taşımaz.

Konuya bir din psikologu gözüyle bakıldığında tasavvufun tabiatı gereği ilahiyat sahasında bulunduğu kadar bir ruh hayatı

<sup>1</sup> Kerim Yavuz, “Din Psikolojisinin Araştırma Alanları”, *A.Ü.İ.F. Dergisi*, Sayı, 5., Erzurum, 1982, s. 94.

olması açısından, psikolojinin de alanına girdiği bir vakiadır. Bu durumda Din Psikolojisi'nin tasavvufi hayatı çözümleme ve olgusal bir yaklaşımla değerlendirmesine ihtiyaç vardır. Nitekim Batı'da mistisizm ve mistik tecrübelerin içeriği üzerine yapılan çok sayıda çalışmadan söz edilebilir.<sup>2</sup> Konuya kendi kültürümüz açısından baktığımızda, Batı'daki mistik yaşantılardan daha az zengin olmayan ve kendine has literatürü, yaşantı süreçleri ve tarihsel zenginliği ile geleneksel bir tasavvuf geçmişimizin olduğu vakiadır. Söz konusu tasavvufi hayatı araştırmanın çeşitli yol ve yöntemleri geliştirilebilir. Örneğin günümüzde bu yolu tercih ederek, mistik tecrübe yaşayan insanların bu tecrübe ve çeşitli özel davranışları araştırma konusu olabilir.<sup>3</sup> Ancak kanaatimizce büyük bir miras olarak bugün elimizde bulunan önemli mutasavvıfların eserleri ve bu eserlerde ortaya koydukları tasavvufi hayatın kendine özgü yaşantı biçimleri, bu yola giren bir kimse- nin yaşaması gereken süreçler ve özellikle bu süreçler bağlamında gelişen kişilik özellikleri psikolojik bakış açısıyla araştırılabilirdir. Çünkü insanı ve davranışlarını anlamada en önemli ve ayırt edici kavramların başında kişilik gelmektedir. Psikolojinin araştırma objesi insan ve konusu insanın davranışlarıdır. Bu durumda bireyin kendine özgü davranışları, onun kişiliği ile ilgilidir. Kişilik de, her ne kadar bireyin kalıtsal özellikleriyle yakından ilgili olsa da, bireyin içinde bulunduğu sosyal yapılardan ve kültürlerden kaynaklanan davranışları için de geçerlidir. Çünkü her birey, kendi sosyal çevresinin ve kendini ait hissettiği grubunun, sahip olduğu inanç ve değerlerin farklı özelliklerini de kişiliğine yerleştirir. Bu bağlamda bir tür kişisel ve sosyal davra-

---

<sup>2</sup> Batı'da yapılmış mistisizmle ilgili çalışmalar arasında Din Psikolojisi alanında klasikleşen W. James'in *The Varieties of Religious Experience*, (Cambridge, 1985) adlı eserinden söz edebiliriz. Çok yönlü olan eserinde James, mistisizm üzerinde de durmuştur. Bunun dışında şu çalışmalara da bakılabilir: R. Otto, *Mysticism East and West*, trc., B.L. Bracey, R.C.Payne, New York, 1932; W.T.Stace, *Mysticism and Philosophy*, Philadelphia, 1960; Maréchal Joseph, S.J., *Studies in the Psychology of the Mystics*, London, 1927; Evelyn Underhill, *The Essentials of Mysticism*, New York, 1920.

<sup>3</sup> Hayati Hökelekli, konuyla ilgili bir makalesinde, bu tür çalışmaların gerekliliği ve önemine işaretler, İslam tarihindeki bazı önemli isimler ve onların kullandıkları temel psikolojik kavramlar üzerinde durmaktadır. Geniş bilgi için bkz. Hayati Hökelekli, "İslam geleneğinde Psikoloji Kültürü", *İslami Araştırmalar Dergisi* (Din Psikolojisi Özel Sayısı), C. 19, Sayı, 3, Ankara, 2006, ss. 409-421.

nış yapıları ve bu davranışların bireye ve sosyal çevresine özel nedenleri, psikolojinin temel konusu durumundadır. Bu durumda bütün bu özelliklerin tümünü içeren kişilik, psikoloji biliminin en temel konusu haline gelmektedir.

Kişilik kavramının anlam alanı oldukça geniştir. Allport, kişilik kavramının elli civarında farklı anlamlarından söz eder. Ona göre kişilik, “bireyin çevresine özel uyumunu belirleyen psikofizyolojik sistemlerin dinamik bir örgütüdür”.<sup>4</sup>

Günümüzde kişilik daha ziyade, doğuştan getirilen eğilimlerin ve bireyin çevresine kendine özgü uyumunu belirleyen kazanılmış niteliklerin bir bütünü olarak görülmektedir.<sup>5</sup> Buna göre kişilik, bir tür bireyin bütün yönlerini kuşatan bir anlama sahiptir. Çünkü pek çok yanları olan insanın kişiliği tanımlanır yahut değerlendirirken, ona bir bütün olarak yaklaşılır. Onun, başkalarının algılanma ve değerlendirilmesi bağlamında, bu bütüncül ve belli açılardan bir süreç gerektiren var olan kişiliği dikkate alınır. İnsanlar arası farklılıklara gelince, bu konu, hem kalıtım, hem de sosyo-kültürel çevre farklılıklarıyla açıklanmaktadır.<sup>6</sup>

Kişilikle ilgili önemli bir kavram da “benlik”tir. Benlik, kendi kişiliğimize ilişkin kanılarımız ve kendimize dönük değerlendirmelerimizi içeren bir kavramdır. Yani bir tür, kişiliğin nesnel olmayan salt bireyin kendine dönük yanıdır. Kimi psikologlar, benlik bilincini insan davranışlarının en önemli etkeni olarak görürler. Bunlardan biri olan Jung, benliği bütün bir kişiliğin merkezi olarak görür. Ona göre benlik, kişiliğin bilincin dışında kalan sürekli gelişip değişerek oluşumunu sürdüren bir yapıdır.<sup>7</sup>

### **Araştırma Konusunun Önemi**

Belirli bir dinin hâkim olduğu bir sosyal ve kültürel dünyada hayata gözlerini açan bireyler, bu dinin değerlerini benimseme ve içselleştirmede ve bunları tutum ve davranış olarak dışa yansıtmada, aynı dini gelenek ve cemaat ortamında yer almaları ba-

<sup>4</sup> Gordon Allport, *Personality: A Psychological Interpretation*, New York, 1951, s. 55 vd.

<sup>5</sup> Ali Ulvi Mehmedoğlu, *Kişilik ve Din*, İstanbul, 2004, s. 47.

<sup>6</sup> Bkz. Hökelekli, “Dini Kişiliğin Kuruluşunda İradenin Rolü”, *Diyanet Dergisi*, XIX, Sayı, 2, Ankara, 1985, ss. 16-28.

<sup>7</sup> C.G. Jung, *Bilinç ve Bilinçaltının İşlevi*, çev. Engin Büyükinal, İstanbul, 1996, s. 82.

kımından bazı ortak özellikler geliştirebilirler. Fakat aynı zamanda, gerek kişilik ve gerekse çevre şartlarından kaynaklanan bazı bireysel farklılıklara da sahip olabilirler. Buna karşılık, farklı inanç ve kültür dünyasında benlik gelişimlerini sürdüren bireylerin tutum ve davranışları ile en azından belli noktalarda farklılaşmalar göstermesi doğal bir durumdur.. Buna göre insanların dinle ilişkileri, onu kabul yahut reddetmeleri, Kutsal bir varlıkla ilişki kurmaları yahut kurmamaları, onların duygu düşünce, tutum ve davranışları noktasında ayrışmalara yol açabilecektir. Bu açıdan bakıldığında din, kişiliğin oluşum ve gelişiminde etkili ve önemli bir faktör olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim genellikle psikoloji ekolleri insanı incelerken din ve insan kişiliği üzerindeki etkilerini görmezden gelememiştir. Örneğin Modern Psikoloji tarihinin iki temel ekolünden biri olan psikanaliz, din fenomenini incelerken, bir dinî sisteme inanan insanların kişilik ve karakter yapılarını, bunların savunulan dinî fikirlerle ne derece uyuştuğunu inceler.<sup>8</sup>

Konuya İslam geleneği açısından baktığımızda, özel bir din ve dindarlık anlayışı olarak tasavvufun kendi bünyesine kattığı insanlarda bir ortak bir duygu, yöneliş ve hayat pratiği üretmesi bakımından sıradan bir dini hayat yaşayan kimselere göre bir fark yarattığı bilinmektedir. Çünkü tasavvufi hayat, genel dinî hayata göre, daha özel tecrübeler içerebilmektedir.<sup>9</sup> Dinin pek çok boyutunun çok daha ötesinde, tasavvufi hayatın en karakteristik özelliği Allah'a ulaşma arzusu, onunla birlik duygusudur. Bu durumda mutasavvıf olmak, özünde Kutsala (Allah'a) doğru bir yönelimi barındırıyorsa, burada bir duygu dönüşümünden söz edilebilir.<sup>10</sup> Bu duygu dönüşümü, aynı zamanda tüm benliğe ilişkin bir sonuç doğuracağından zihni ve davranışsal boyutlara da sahip olacaktır. Nihai olarak bu dönüşüm, belli noktalarda daha farklı ve daha özel bir manevi hayatın hareket noktası olarak bir kişilik değişikliği yahut kişilik yapısının etkin bir belirleyicisi haline dönüşebilecektir.

<sup>8</sup> Ali Köse, "Psikoloji ve Din: Bir Dargın Bir Barışık Kardeşler", *İslamî Araştırmalar Dergisi*, (Din Psikolojisi Özel Sayısı), C. 19, Sayı, 3, Ankara, 2006, s. II.

<sup>9</sup> Veysel Uysal, "Dini Tecrübe ve Din Psikolojisindeki Yeri", *İslamî Sosyal Bilimler Dergisi*, s. 3-4.

<sup>10</sup> Hayrani Altıntaş, *Erzurumlu İbrahim Hakkı*, İstanbul, 1992, s. 196.

Burada, şunu belirtmekte yarar görüyoruz. Daha evrensel bir kavram olan ve her inanç ve kültürde yaşanması muhtemel, insan ruhunun doğal bir eğilimi ve özelliği olarak tanımlanan mistisizm<sup>11</sup>, belki tasavvufi yaşantıyı da kuşatabilir ama tümüyle aynı şey değildir. Nitekim Hood ve arkadaşları, mistik tecrübenin evrensel yönünü açıklarken, onun insanın aşkınlık ihtiyacına cevap olduğunu ifade ederler.<sup>12</sup> Tasavvuf da aynı ihtiyaca bir cevap olarak görülebilse de, Tasavvufi yaşantı kendine özgü kimi özelliklere sahiptir; diğer dinî inanç ve kültürlerde olduğu gibi, farklı ritüel ve anlayışları da içerir. Ancak mistik tecrübe içeren her inanç ve kültürde ortak olan nokta, bu tecrübenin genel karakterinin özdeşliğidir.

Din Psikolojisi bilimi, her ne kadar mistik tecrübeleri araştırma konusu olarak ele alsada, bu yaşantının tüm derinliklerine inebilmesi yer yer mümkün olamamaktadır. Hiç şüphesiz bilimsel yöntem ve teknikler dışında güvenli araştırma yapma yolundan söz etmek de zordur. Bu yüzden Din Psikolojisi, tasavvufi yaşantıyı, aktarılan tecrübeler bağlamında anlama çabasından geri durmamaktadır. Çünkü bu tecrübe, dinî hayatın, içinde göz ardı edilemeyecek kadar önemli bir yere sahiptir.

İçsel bir benlik tecrübesi yoluyla kutsallığın kaynağına yaklaşmanın çok özel yaşantılarına sahip olan mutasavvıf bireyler kendilerini, yer yer modern psikoloji biliminin açıklamakta yetersiz kaldığı parapsikolojik hallerin içerisinde bulabilmektedirler. Örneğin tasavvufla ilgili eserlerin bir kısmında anlatılan ve günümüzde bu yolu tercih ederek dinî yaşantısını sürdüren kimi bireylerde de gözlemlenebilen olağanüstü ve nedensellik paradigması çerçevesinde açıklanamayan “keramet” denilen olaylar bu çerçevede zikredilebilir. Bunun yanında bazı özel ibadetler, perhizler ve tekrarlanan ritüellerle duygusal/sezgisel bütüncül bir bilinç gelişimine bağlı olarak yaşanan benlik gelişimi evreleri sonucunda “bireysel benliğin erimesi” ve “evrensel benlik” denilebilecek olan yeni bir benlik durumu söz konusu olabilmektedir.

Konuyla ilgili olarak Wincox, “kendini gerçekleştirmiş insan”ın bilinçli, mekanik olmayan ve başkalarından daha fazla

<sup>11</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Ankara, 1993, ss. 319-320.

<sup>12</sup> R. Hood, B. Spilka, B. Hunsburger, R. Gorsuch, , *The Psychology of Religion,(An Ampirical Approach)*, Second Edition, New York, 1996, s. 227.

işlev gören birisi olduğundan söz eder. Ancak, bu evreye nasıl ulaşılacağı konusunda elimizde yeterli bir bilgi olmadığını belirterek, sufizmin açıkladığı kendini geliştirme süreçlerinin işleyişi ile kâmil insan olmanın yollarını gösterdiğini söyler. Ona göre böylece yaşanan tecrübeler sonucu birey, yaşadığı ciddi dönüşümlerle kendiliğinden daha yaratıcı ve üstün sağlıklı hale gelmiş olacaktır.<sup>13</sup>

İşte Din Psikolojisi ve Tasavvuf bilimleri arasındaki ilişkileri daha açık olarak ortaya koyan bütün bu ve benzeri çalışmaların yanında, sistematik Din Psikolojisi kitaplarının pek çoğunda “Tasavvuf Psikolojisi” yahut “mistisizm” veya “İslam Mistisizmi” başlıkları altında tasavvufî hayatın psikolojik değerlendirmelerine yer verilmiştir. Ancak bunu yaparken, Guénon’un belirttiği gibi, manevi olanın, pisişik olana indirgenmesi yahut pisişik olanın manevi bir öge olarak görülmesi gibi bir yanılgıya düşmemek gerekir.<sup>14</sup>

#### **Yöntem ve Araştırmanın Sınırları**

Çalışmamızda yukarıda belirtilen ilke ve kurallar çerçevesinde hareket edilmeye çalışılacaktır. Bunu yapmak için de önemli tasavvufî isimlerden biri olan, Muhyiddin İbn’ül- Arabî’nin<sup>15</sup>, tüm eserlerinin özeti kabul edilen Fusûsü’l-Hikem ve şerhleri ağırlıklı olmak üzere, yeri geldikçe diğer eserlerinden yararlanılarak, onun kişilik konusuna yaklaşımları üzerinde durulacaktır.

Ülkemizde tasavvuf alanı dışında İbnü’l-Arabî üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında, genellikle onun düşüncelerinin, tasavvuf felsefesi çerçevesinde değerlendirilerek, bir tür “din felsefesi” alanı içerisinde tartışılmış olduğu anlaşılmaktadır.<sup>16</sup> Ancak insanı ve davranışlarını, kendi vahdet-i vücud<sup>17</sup> anlayışı çerçeve-

<sup>13</sup> Lynn Wincox, *Sufizm ve Psikoloji*, çev. Orhan Düz, İstanbul, 2001, ss. 179-180.

<sup>14</sup> Rene Guenon, *Niceliğin Egemenliği ve Çağın Alametleri*, çev. Mahmut Kanık, İz Yay., İstanbul 1990, s. 279.

<sup>15</sup> Makalenin bundan sonraki bölümlerinde bu isim genellikle kendisiyle ilgili yazılarda yapıldığı gibi kısaltılarak “İbnü’l-Arabî” şeklinde verilecektir.

<sup>16</sup> Süleyman Uludağ, *İbn Arabî, Önsöz*, Ankara, 1995, s. XI.

<sup>17</sup> “Vahdet-i Vücud” vücutların birliği anlamına gelir. İbnü’l-Arabî’den önceleri var olan bir kavram olmasına karşın, daha çok onunla özdeşleştirilmiştir. Kavram, Tanrı ile diğer varlıkların birliğini anlatır. Ancak, benzer anlamda kullanılan panteizmle aynı şey değildir. Eraydın’ın belirttiğine göre, iki doktrin en önemli ayırım noktaları, Panteizmdeki Tanrı-alem ilişkisinde varlıkla-

sinde, Allah-insan ve Allah-âlem-insan ilişkisi bağlamında ele alan ve bu ilişki süreçlerinin sevgi motifiyle anlamlı olduğunu vurgulayan İbnü'l-Arabî'nin insan ve davranışlarına ilişkin düşüncelerinin "Din Psikolojisi" bilimi çerçevesinde de ele alınması gerektiği inancındayız. Burada hemen belirtmeliyiz ki, yapma uğraşı içinde olduğumuz psikolojik değerlendirmelerle, onun eserlerine yeni bir açılım getirme gibi bir düşüncede değiliz. Amacımız, yüzyıllardır tasavvufi hayata yön veren önemli eserlerden biri olan ve İbnü'l-Arabî'nin diğer tüm çalışmalarının da bir özeti mahiyetinde olan Fusûs başta olmak üzere, yeri geldikçe ilgili diğer bazı eserlerini de, bu açıdan inceleyebilmektir. Bunu yapmaktaki amacımız, sadece, tasavvufi yaşantıyı tercih eden insanı ve davranışlarını psikolojik açıdan tanımaya katkı sağlayabilmektedir. Çünkü bize göre, "tasavvuf psikolojisi" yahut "sufi psikolojisi" denildiğinde, onun eserleri ve özellikle eserlerinden, bu tür insanlar tarafından en çok okunan ve en çok şerh edilmiş olan Fusûsü'l-Hikem, bu alanda çalışan insanlara katkı sağlayacak bir materyal olarak, psikolojik değerlendirmeye ihtiyaç duymaktadır. Bu tür çalışmalar arttıkça, Modern Psikolojinin, insanlığın düşünce tarihindeki kökenlerini görebilme imkânı da elde edilebilecektir kanaatindeyiz.

Hiç şüphesiz, bir makale sınırları içerisinde, böylesi önemli bir tasavvufi ismin tüm psikolojik yönlerini değil, sadece bir yönünü ele almak daha bilimsel ve doğru bir yaklaşım olarak görülmektedir. Bu nedenle makalemizde ağırlıklı olarak İbnü'l-Arabî düşüncesinde kişilik konusu üzerinde durulacak, yeri geldikçe ve konuyla ilgisi bağlamında insan psikolojisine ilişkin kimi yaklaşımlarına da değinilecektir. Bu yapılırken öncelikle tasavvuf-kişilik ilişkisi üzerinde durulacak daha sonra kısaca, İbnü'l-Arabî'nin hayatı ve eserleri konusundaki bilgilere yer verilecektir. Bunun yanı sıra özellikle ana kaynağımız olan Fusûsü'l-Hikem'in içeriği, konuları ve bu çerçevede psikolojik değeri kısaca aktarılmaya çalışılacaktır.

---

rın Tanrı'nın bir parçası ve özdeşi olmalarına karşın, İslam/Tasavvuf düşüncesindeki Vahdet-i Vücut doktrininde, Tanrı ve insan birebir aynı değildir. Geniş bilgi için bkz. Selçuk Eraydın, "Ahmed Avni Konuk Hayatı ve Eserleri", *Fusûsü'l-Hikem Terceme ve Şerhi I*, (Ahmed Avni Konuk), Haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın, II. Basım, İstanbul, 1994, ss. 47-62.



### **Tasavvuf ve Kişilik**

Tasavvufun gayesi, “Hakkın rızasını kazanmak için nefisleri temizlemek, güzel ahlak sahibi olmaya çalışmak, kısaca Allah ve Resulü'nün ahlakıyla ahlaklanmak”<sup>18</sup> şeklinde açıklanmaktadır. Bu durumda sûfi kişilik, bu gayeye ulaşmak için çaba harcar. Davranışlarını buna göre düzenler. Buna göre tasavvufî hayatın öngördüğü kişilik, dünyanın nimetlerine dönük ihtirasları aşabilen, Allah'la birliktelik duygusuyla dünyaya ve çevresine bakan, sevgi ve merhametle davranan insandır. Nitekim tasavvuf büyükleri, tasavvufu “boş el ve hoş kalp”<sup>19</sup> şeklinde tanımlarlar. Ancak bu düşünce ve duygulara sahip olabilmek belli bir eğitimi gerektirir. İşte bu açıdan tasavvuf, bir tür manevî kişilik eğitimi sistemi olarak da görülebilir. Hatta bu öyle bir sistemdir ki, herkesin eğitimi aynı olmaz. Tasavvufî eğitimde, bireyin mizaç özellikleri son derece önemlidir. Eğitim verilirken her şeyden önce bu dikkate alınır.

Tarihsel süreçte tasavvufî topluluk ve organizasyonlara baktığımızda, bunların resmî olmayan birer eğitim kurumu gibi işlev gördükleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda tasavvuf ilmi, İslâm'ın ruhi cephesine talip olmuş ve bu yönüyle Müslümanları eğitmeye çalışmıştır demek yanlış olmayacaktır.<sup>20</sup> Bu eğitim sürecine giren bireyler, bir tür hiyerarşik bir şekilde nefsin aşamalarını geçerek, “kâmil insan” olmaya doğru yol alarak kişilik ve benliklerini eğitirler. Genellikle bu eğitim, bir eğitici gözetiminde olur. Bu eğitim sürecini tercih eden bireyler, dinî ve ahlakî davranışlarını gerçekleştirmek ve sürekli kişilik özelliği haline getirebilmek için bir tür içselleştirme eğitimi alırlar. Bu eğitim sürecine girebilmek yahut bu tür bir yaşantıya yönelmek ise, çeşitli faktörlerin etkisiyle gerçekleşir. Ülkemizde yapılan bir araştırmaya göre, günümüzde tasavvufî hayatı tercih eden bireylerin, bu tür bir yaşantıya yönelmelerinde, çevrenin etki ve telkini, yaşanılan kimi bireysel manevî tecrübeler, anne-baba etkisi, bir yakınım ölümü ve eşinin etkisi gibi faktörler etkili olmaktadır.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul, 2004, s. 56.

<sup>19</sup> Abdülkerim El-Kuşeyri, *Risale-i Kuşeyri*, çev. Ali Arslan, İstanbul, 1980, s. 326.

<sup>20</sup> Şakir Gözütok, *Tasavvufta Şahsiyet Eğitimi*, İstanbul, 1996, s. 159.

<sup>21</sup> Muammer Cengil, “Tasavvufî Yaşantıya Yönelmede Etkili Olan Psikososyal Faktörler”, *Tasavvuf Dergisi*, Yıl, 4, Sayı, 11, Ankara, 2003, s. 238.

Tasavvufî eğitim, kendi içerisinde son derece sistematik ve görelilik özelliği arz eder. Bu eğitimde her şeyden önce, bireyin kişiliğinin mizaç yönü dikkate alınır. Çünkü mizaç bireyin yaratılıştan gelen duygusal yönüdür. Mutasavvıflar, dinin hükümlerinin herkes için aynı olmasına karşın, bireyin mizaç ve eğilimleri dikkate alınarak bir eğitim verilmesi yolunu benimsemişlerdir. Onlara göre amaç aynı olmakla birlikte, tasavvufta farklı manevî eğitim yolunun izlenmesinin temel nedeni de budur.<sup>22</sup> Bireyin çeşitli kişisel hastalıklarına, yani onu ihtirasa ve benlik duygusunu öne çıkarmaya götüren zayıf yönlerine karşı, onun mizacı da dikkate alınarak özel eğitim uygulamaktır. Böylece birey, iç dünyasında manevî bir yolculuğa çıkararak ruhsal gelişimini sürdürür.<sup>23</sup> Bu bireyi Tanrı'yla bütünleşmeye hazırlayan manevî gelişim süreci, metaforik olarak, "yokluk tepesine tırmanmak"<sup>24</sup> şeklinde nitelendirilir. Sûfî dilinde bu sürecin ismi "seyr ü sülûk" olarak isimlendirilir. Tasavvufî literatürde seyr, "*cehaletten ilme, kötü huylardan güzel ahlaka, kulun fanî varlığından Hakk'ın varlığına*" yönelmektir. Sülûk ise, tasavvuf yoluna girmiş kişiyi Tanrı'yla birleşme ve bütünleşmeye hazırlayan ahlakî eğitimidir.<sup>25</sup> Bu süreçte, bireyin duygu, düşünce, tutum ve davranışlarında sürekli olagelmesi muhtemel tüm değişim ve manevî gelişimler, onun kişilik yapısının belirleyicileri olacaktır. Peki bu süreç, en genel şekliyle nasıl bir seyir takip eder? Birey, ne tür kişilik çatışmaları yaşayabilir? Bu süreçte olumlu ve olumsuz anlamda etkili olacak olan mekanizmalar nelerdir ve ne tür işlev görürler? İşte bütün bu sorular, tasavvufun kişilik konusunda ortaya koyduğu yaklaşımların temel zeminlerini oluşturur. Biz de şimdi kısaca önemli bazı mutasavvıfların bu sorulara cevap olabilecek açıklamaları ekseninde, tasavvufun genel olarak insan kişiliğine ilişkin çözümlmelerini, yani bir diğer deyişle, kişilik teorisinin temel noktalarını ve bunun işleyişine ilişkin yaklaşımlarını aktaracağız.

Tasavvufun geleneksel kişilik anlayışına göre, her ne kadar insan, beden ve ruhtan oluşsa da, ruh yönü daha önemlidir. Daha doğrusu, insanın asıl özü ruhudur. Ruh insanda olduğu

<sup>22</sup> Kadir Özköse, *Tasavvuf ve Gönül Eğitimi*, Ankara, 2007, ss. 17-19.

<sup>23</sup> Adem Ergül, *Kur'an ve Sünnette Kalbî Hayat*, İstanbul, 2000, ss. 73-76.

<sup>24</sup> Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Âmâk-ı Hayal*, haz. Dursun Gürlek, İstanbul, 2002, ss. 21-23.

<sup>25</sup> Kadir Özköse, *a.g.e.*, s. 13.

sürece insan gören, duyan, düşünen ve konuşan bir varlıktır.<sup>26</sup> İşte çeşitli psikolojik mekanizmalar ve işlevleri de, bu ruhla ilintilidir. Bu mekanizmanın en temel kavramı, merkezî işleve sahip olan kalptir. Bütün mutasavvıflar için kalp, öncelikli mekanizmadır. Aynen bireyin fiziksel varlığının temel organı olduğu gibi, ruhsal hayatının temel dinamiği de kalptir. Eğer kalp, ruhsal açıdan sağlıklı olursa, kendisine yönelecek olumsuz etkiler karşısında bile güçlü olur ve manevî açıdan güçlü ve huzurlu bir kişiliği destekler. Aksi durumda bireyin, manen sağlıklı bir kişilik yapısına ulaşması mümkün değildir. Bireyin doğru ve iyi dinî ve ahlakî davranışlara yönelmesi bağlamında kalp, bir tür pusula gibi görülür.<sup>27</sup> Bu durumda kalbin hangi yönü göstereceği, daha doğrusu bireyin kalbinin yol göstericiliğinde ne tür davranışlar ortaya koyacağı son derece önemlidir. İşte bu noktada kalbin iletişim ve etkileşim içinde olduğu akıl ve nefis kavramıyla tanımlanan mekanizmalar da önemlidir. Burada hemen belirtelim ki, tasavvufî düşüncede ruh kavramı, başta belirttiğimiz genel anlamının yanında, kalp üzerinde olumlu tesirde bulunan özel anlamı bir mekanizma olarak da karşımıza çıkabilmektedir. Bu açıdan bakıldığında ruh, kalbi perdelenmekten yani yaratılışa aykırı ve dinî açıdan olumsuz görülen davranışlara yönelmekten koruyan ahlakî bir etkiye sahiptir.<sup>28</sup>

Tasavvufun önemli isimlerinden Muhasibi kişiliğe dönük psikolojik analizinde, hemen her önemli mutasavvıf gibi üç mekanizmadan söz eder. Bunlar kalp, akıl ve nefistir. Kalp, bütün ruhi işlevlerin merkezi olup, bireyin aşkın âlemde bağlantısını da kuran nominal varlığıdır.<sup>29</sup> Akıl, insandaki bilgi organı olup, iki yönü vardır. Birincisi, tüm insanlarda ortak olan dile getirileri anlama kabiliyetidir. Diğeri ise aklın pratik yönü olan “basiret” yönüdür. Eğer akıl ilmin rehberliği ile bu yönünün öne çıkarılmazsa, nefsin etkisine girer. Nefs, kişilikteki içgüdü, istek ve eğilimler bütünüdür. Kalbe etkide bulunur. Eğer akıl, olumlu işlev görerek kalbe ışık tutarsa, kalp bireyin olumlu davranışlar yap-

<sup>26</sup> Hüseyin Aydın, *Muhasibi'de Tasavvuf Felsefesi*, Ankara, 1976, s. 31; Peker, a.g.e., ss. 38-39.

<sup>27</sup> Ergül, a.g.e., s. 11.

<sup>28</sup> Bkz. Muhammed Ecmel, “Sufi Ruh Bilimi,” *Sufi Psikolojisi* (Haz. Kemal Sayar), İstanbul, 2000, ss. 78-80.

<sup>29</sup> Hökelekli, *Din Psikolojisi*, s. 29.

masını sağlar. Aksi halde nefis kalbi perdeleyerek, kendi isteklerini gerçekleştirmesinin yolunu açar.

Gazalî, dinî ve ahlakî kişiliğin oluşmasında etkili mekanizmaları aıkladırken, daha analitik ve geniş yaklaşımlar ortaya koyar. Ona göre insanın sahip olduğu dört temel güdü ve işlevleri önemlidir. Bunlar Rabbaniyet (Benlik güdüsü), Behimiyyet (Fizyolojik güdüler), Sebiyyet (Saldırganlık güdüsü) ve Őeytaniyyet (kötülük yapma güdüsü) dr. Bütün bu unsurların işleyişi ise Şu Őekildedir:

Őeytniyyet (kötülük yapma güdüsü), saldırganlık ve Őehvetin merkezi olduğu behimiyyet güdüsünü harekete geçirir. Akıl, bu güdünün iki unsuru olan saldırganlık ve Őehveti birbirine yönlendirerek yatıştırır ve böylece Rabbniyyet ne çıkar. Ancak, akıl etkin işlev göremezse, Muhasibi'nin sisteminde olduğu gibi, olumsuz güdülenmeler etkinleşir. Bu durumda da, olumsuz dinî ve ahlakî kişilik gelişir.

#### **İbnü'l-Arabî ve Fusûsu'l-Hikem'in Tasavvuf Tarihindeki Yeri ve nemi**

Asırlardır tasavvufi hayatın içinde olan insanların tutum ve davranışlarını anlamada onlara yol gösteren bir düşüncenin sahibi olarak, İbnü'l-Arabî, "Tasavvuf" yahut "Sufizm" denildiğinde günümüzde de ilk akla gelebilecek isimlerdendir. Nitekim halen tasavvuf çevrelerinde eserleri en çok okunan, düşünceleriyle tasavvufi hayata ışık tutan eserlerin başında gelenlerinden biri, onun "Füsûsu'l-Hikem" adlı çalışmasıdır.

İbnü'l-Arabî, 7 Ağustos 1165'te İspanya'nın Mrkiye Őehrinde doğmuştur. Atalarını Arap bir kabileden olması nedeniyle İbnü'l-Arabî diye tanınmuştur. İbnü'l-Arabî'nin daha geç aşta iken tanınmuş mutasavvıflar tarafından ziyaret edilen bir isim olması vs., onun bu konudaki derinlik ve önemini geç aşlarda kazandığını göstermektedir.

İbnü'l-Arabî, yeni yeni Şeyler öğrenmek ve tecrübeler yaşamak amacıyla Endülüs içinde, Batı ve Afrika lkelerinde, sonra da Mısır, Hicaz ve Anadolu bölgelerinde seyahatlerde bulunmuş-

tur. 60 yaşlarından itibaren Şam'da ikamet etmeye başlamış ve 80 yaşları civarında (10 Kasım 1240) Şam'da vefat etmiştir<sup>30</sup>.

İbnü'l Arabî, verdiği eserlere bakıldığında çok üretken bir insan olarak gözükmektedir. Gerçi kaynaklarda eserlerinin tam sayısı konusunda farklı görüşler olsa da, sayıları dört yüze yaklaşmış ve hemen tümü tasavvufun çeşitli konularına ait olan kitap ve risaleleriyle o, sadece tasavvuf değil, İslam düşünce tarihi içerisinde en önemli isimlerin başta gelenlerindedir. Çok sayıda eserleri arasında ikisinin kapsamlı olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan biri “*El-Futuhâtu'l Mekkiyye fî Ma'rifeti'l Esrâri'l Mâlikiyye ve'l-Mülkiyye*” adlı eseridir. İbn Arabî, üzerinde uzun seneler çalıştığı bu eserini vefatından kısa bir süre önce ancak tamamlayabilmiştir. O'nun ifadesine göre bu eser, ilk defa Mekke'ye varıp Kâbe'yi ziyaret ettiği sırada kendisine gelen feyizleri ve ilhamları, Tûnus'taki dostu Ebu Muhammed Abdülaziz ile Abdullah Bedr el-Habeşi'ye açma ve anlatma arzusu ile yazılmıştır. Uludağ, bu eseri bir tür tasavvuf ansiklopedisi olarak yorumlamaktadır.<sup>31</sup> Altı bölümden meydana gelen Futûhat, adlı eserin, çeşitli şerhleri yapılmıştır.

Buna karşılık, İbn Arabî'nin, bu şerhlerin, diğer önemli ve kapsamlı, daha doğrusu içeriği itibarıyla tüm eserlerinin özeti mahiyetinde olan “Fusûsü'l-Hikem”e yazılan şerhler kadar çok olduğu söylenemez. Yani, İbnü'l-Arabî'nin “Fütuhât” adlı eseri, “Fusûs” kadar ilgi görmemiştir. Alanın uzmanları, bunun nedeni olarak, Fütuhât'ın uzun ve hacimli olmasının yanında, “Fusûs”un, hem bu eserin, hem de İbn Arabî'nin fikirlerinin bir özeti olarak görülmesini ileri sürmektedirler. İşte “Fusûsü'l-Hikem”in önemi, İbnü'l-Arabî'nin fikir sistemini öz olarak ve kuşatıcı bir şekilde vermiş olmasıdır.

<sup>30</sup> İbnü'l-Arabî'nin hayatıyla ilgili geniş bilgi için bkz. Süleyman Uludağ, İbn Arabî, Ankara, 1995, ss. 3-58; Nihat Keklik, *Muhyiddin İbnü'l Arabî Hayatı ve Çevresi*, İstanbul, 1966; Ebu'l-Hasen Ali b. İbrahim el-Kârî El-Bağdâdî, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin Menkıbeleri*, çev. Abdülkadir Şener, M. Rami Ayas, Ankara, 1972; Hüdaverdi Adam, *İbn Arabî Kaza ve Kader*, İstanbul, trs., ss. 2-10; Claude Addas, *İbn Arabî Kibrî-i Akmer'in Peşinde*, çev. Atila Ataman, 2. baskı, İstanbul, 2003, ss. 309-326; Mahmut Erol Kılıç, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Varlık ve Mertebeleri*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), M.Ü:S.B.E., İstanbul, 1995, ss. 5-24.

<sup>31</sup> Uludağ, *a.g.e.*, s. 80.

İbnü'l-Arabî'nin olgunluk döneminde ulaştığı fikrî zirveyi temsil etmektedir. Diğer eserlerinden farklı olarak İbnü'l-Arabî'nin görüşünü tam ve eksiksiz şekilde içermektedir. Nitekim bu nedenle, Fusûs, hakkında çok sayıda eleştiri ve müdafalar içeren çalışmalar yazılmış ve bu çalışmalarda İbnü'l-Arabî'nin kişiliği de değerlendirme konusu yapılmıştır.<sup>32</sup> İbnü'l-Arabî, bu eseri yazmadan önce sisteminin bazı yönlerini diğer eserlerinde ele almış ve işlemişse bile, Fusûs bütün eserleri arasında onun vahdet-i vücud fikrini en açık şekilde dile getirdiği eseri olarak kabul edilir.<sup>33</sup>

Sekiz asırdan beri, yani yazıldığı tarihten bugüne kadar mu-tasavvıf ve düşünürlerin dikkatini çekmiş olan Fusûs, uslûbu, ele alınan konuları ve dile getirilen fikirleri ile anlaşılması zor bir metindir. Bu anlaşılmazlığın esas sebebi, yazarının belirttiği gibi eserin, anlaşılması güç kapalı ifadelerle yazılmış olmasıdır.<sup>34</sup> Bu nedenle, tasavvuf bilim dalında uzmanları, eserin iyi anlaşılabilmesi açısından şerhleriyle birlikte okunması gerektiğini ifade etmektedirler.<sup>35</sup>

Bunun dışında, Fusûs'a ilişkin olarak aktarılan, onun İlahi vahiyle yazıldığı yahut bizzat Hz. Muhammed'in yazdığı türü, yazara ait olan kimi bilgiler, tamamen farklı alanlarda değerlendirilebilecek bilgiler olarak gözükmektedir. Bu açıdan bakıldığında, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücud öğretisinin bu eserin temel dayanağı olduğu görülür. İbnü'l-Arabî eserinde, Allah, insan ve âlem arasındaki ilişkiyi ontolojik, epistemolojik ve metafizik yaklaşımlarla dile getirmiştir. Kendi tasavvufî düşünceleri ekseninde, çoklukta tekliği ve teklikte çokluğu idrak edebilmeyi, ikilikten kurtulup birliğin sırrına erebilmeyi, mutlak varlık olarak sadece Tanrı'ya yönelebilmeyi, varlık mertebelerinin sonuncusu olan insanın gerçekliği idrak edebilmesinin yollarını göstermiş-

<sup>32</sup> Mahmud Erol Kılıç, "Fusûsü'l-Hikem", *TDV İslam Asiklopedisi*, C. 13, İstanbul, 1996, ss. 230-237.

<sup>33</sup> Ebu'l-Alâ Affifi, "İbn Arabî Hakkında Yaptığım Çalışma", *İbn Arabî Ansına (Makaleler)*, çev. Tahir Uluç, İstanbul, 2002, s. 40.

<sup>34</sup> Mustafa Tahralı, "Fusûsü'l-Hikem Şerhi ve Vahdet-i Vücud İle Alâkalı Bazı Meseleler", *Fusûsü'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, çev ve şerh. Ahmed Avni Konuk, haz. Mustafa Tahralı, Selçuk Eraydın, İstanbul, 1994, C. I, s. 35.

<sup>35</sup> Özköse, "Kültürümüzde Yaşayan Kitaplar, Fusûs'ü'l-Hikem ve Mesnevi Örneği", (Yayınlanmamış sempozyum tebliği), *Kültürümüz ve Kitap Sempozyumu*, Sivas, 2007, ss. 5-8.

tir.<sup>36</sup> O halde, bu konu Füsûs'ta nasıl geliştirilip açıklanmaktadır? sorusunun cevabı ile kısaca Füsûs'un içeriğinden söz edilebiliriz.

Füsûs'a göre, Allah, bilinmek ister. Ancak yarattığı âlem, onun bilinmesi konusunda yetersizdir. Âlem, Allah'ın tam anlamıyla bilinebilmesi için, bir ayna mesabesindedir. Aynı zamanda cilalanmış, yani parlatılmış olduğu için, bir cilaya ve onunla parlatılmaya ihtiyacı vardır. İşte insan, bu aynanın cilası olarak var edilmiş ve Allah'ın kâmil şekilde bilinmesini sağlamıştır. Böyle olunca, Allah'ın hakkıyla bilinebilmesi, yani Allah'ın bilinme imkânının, işlevsel hale gelebilmesi için insanı kâmile ihtiyaç olacaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre, bu durum yaratılışın temel gayesidir. İnsan-ı kâmiller ise, genelde bütün nebi ve veliler, özelde ise Hz. Muhammed'dir. Yani Allah, insan-ı kâmil olan bu Peygamberlerin hakikatlerinde tecelli ettiği zaman, kâmil anlamda bilinebilir. Füsûs'ül-Hikem'in ana konusu, Allah'ın Peygamberlerin hakikatlerinde zuhûr etmesi ve böylece bilinmesidir.

Füsûs'ül-Hikem, yirmi yedi bölüme ayrılmıştır. Her bölüme bir Peygamber'in adı verilmiştir. O, bunu yaparken, Tasavvufî hayata ait soyut meseleleri, somut konular halinde ortaya koymak istemiştir.<sup>37</sup>

### **İnsan ve Varoluş**

İbnü'l-Arabî, insan varoluşunu evrenin varoluşunun amacı olarak değerlendirir. O halde, öncelikle insanı bilmek gerekir. Çünkü insan olmadan âlem ruhsuz bir bedene benzer. Bu nedenle o, âlemin ruhu ve anlamıdır.<sup>38</sup> Yanı sıra insanın ontolojik temeli, evreni de var eden Tanrı'dır.<sup>39</sup> Bu anlamda insan, özel ve özgün bir değer ifade etmektedir. İnsan ancak, özü itibarıyla sahip olduğu bu değeri, diğer bir ifadeyle, "Tanrısal öz"ü yaşantıladıkça, hayata ve ölüme ilişkin tüm süreçlerin anlamını

<sup>36</sup> Özköse, "Kültürümüzde Yaşayan Kitaplar, Füsûs'ül-Hikem ve Mesnevi Örneği", (Yayınlanmamış sempozyum tebliği), Kültürümüz ve Kitap Sempozyumu, Sivas, 2007, ss. 5-8.

<sup>37</sup> Uludağ, *a.g.e.*, s. 82.

<sup>38</sup> İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, tah. Ebu'l-Alâ Afifi, Beyrut, 1980, s. 50;

İbnü'l-Arabî, *Füsûsu'l-Hikem*, çev. ve şer. Ekrem Demirli, İstanbul, 2006, s. 77.

<sup>39</sup> Toshihiko İzutsu, *İbn Arabî'nin Füsûs'undaki Anahtar-Kavramlar*, çev. Ahmed Yüksel Özemre, İstanbul, 1998, s. 282.

kavrar. İbnü'l-Arabî'ye göre bu değer yahut öz Hak'tan başka bir şey olmayıp<sup>40</sup>, insanlar, çeşitli insanî süreçleri yaşantıladıkça, bu özü işlevsel kılabilirler.

İbnü'l-Arabî'ye göre, insanın var olma nedeni, Tanrı'nın bilinme arzusudur. İnsan, var oluşunun anlamını kavrayarak bu arzuya hizmet eder. Bunu, halife terimi ile de bağlantılı olarak yorumlamak gerekir. Çünkü İbnü'l-Arabî düşüncesinde, insan varlığı için temel oluşturan, Tanrı'nın bilinme ve tanınma isteği, insanın halife kimliği yahut işlevi ile de yakından ilgilidir. Ona göre, insanın halife olması, âlemi yönetmesi ve tüm âlemin ona itaat etmesi anlamındadır.<sup>41</sup> İbnü'l-Arabî, insanın halife olması ve Tanrı'nın süretine göre var edilmiş olması arasında ilişki kurarak, halife terimini epistemolojik bir düzlemde yorumlar. Buna göre, insan Tanrı'nın süretine göre var olmuşsa, o zaman yalnızca Tanrı'nın âlemi yönetişindeki halifesi değil, aynı zamanda O'nun bilinmesi ve tanınmasındaki yegâne araçtır. Bu yönüyle halife sayesinde Tanrı'nın bilindiği bir araç ve vekil haline gelir ki, halife kelimesi de bu anlamı içerir.<sup>42</sup>

İbnü'l-Arabî düşüncesinde, tüm varlıkların ilk belirlenme ve yeryüzünde var edilme noktası ayân-ı sâbite'dir.<sup>43</sup> Bunlar Tanrı'da bulunan mümkünlerin hakikati olarak tanımlanır. Adam'a göre, bunlara ilahi isimlerin gölgeleri denilebilir.<sup>44</sup> Çünkü bunlar Tanrı'nın tecellileri olup değişmezler.<sup>45</sup> Kanunun kelâmî ve felsefî boyutları olması hasebiyle, detayları üzerinde durmaksızın, bu kavramın "ilahi isim ve sıfatlar" şeklinde görülebileceğini söyle-

<sup>40</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, İstanbul, 1992, s. 278.

<sup>41</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şer. Ekrem Demirli, s. 281.

<sup>42</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şer. Ekrem Demirli, s. 281.

<sup>43</sup> Ayan-ı sabite kavramı, bir tür Jung'un arketipleri ile benzer yönere sahip gözükmemektedir. İbnü'l-Arabî, ayan-ı sabite'leri mistik ve transpersonel yaşantı sürecinde önemli bir ilk ve belirleyici nokta olarak görür. Ona göre tasavvufî hayat da, bir açıdan bunların tecrübesi ve idrakiyle işlevsellik kazanır. İşte bu çerçevede Jung'un "mistik tecrübe, arketiplerin tecrübesidir" sözü aradaki ilişki ve benzerliği göstermesi açısından anlamlı gözükmemektedir. Konuyla ilgili olarak geniş bilgi için bkz. Atum O'kane, "Manevi Rehberlik Sanatı", "Jung Psikolojisi ve Tasavvuf", Spiegelman-İnayet Han-Fernandez, çev. Kemal Yazıcı, İstanbul, 1994, ss. 63-94.

<sup>44</sup> Adam, *a.g.e.*, s. 179.

<sup>45</sup> A. Avni Konuk, *Fusûsı'l-Hikem Terceme ve Şerhi I*, İstanbul, 1987. ss. 23-24.



yebiliriz. Bunlar, tüm evrenin ve bu arada insan var oluşunun kaynağını oluştururlar. İbnü'l-Arabî 'ye göre bunlar, Rahman'ın nefesinden vücut bulmuş kelimelerdir. Bu yönüyle İbnü'l-Arabî, insan var oluşunun kaynağını, Tanrı'nın kelâmıyla izah etmektedir.<sup>46</sup> Buna göre, "âyân-ı sâbite"den ortaya çıkan objeler ve bu arada insan, Tanrı'nın bir uzanımı olmaktadır.

Varlıkların âyân-ı sâbite'den ortaya çıkmaları yahut yansımaları iki aşamada gerçekleşmektedir. İbnü'l-Arabî birinci aşamaya Feyz-i Akdes, ikinci aşamaya Feyz-i Mukaddes adını verir. Feyz-i Akdes, Tanrı'nın mutlak bilinmezlik mertebesinin ilk tecellisi olup, bununla âyân-ı sâbite birbirinden ayırır.<sup>47</sup> Olaya insan var oluşu açısından baktığımızda, insanın varoluşsal özünü oluşturacak ilahî nitelikler ortaya çıkar. Feyz-i Mukaddes ise, ikinci tecelli olup, âyân-ı sâbite'nin dışta var olması olayıdır.<sup>48</sup> Tüm varlıkların ve varlıkların merkezi olan insanın, fiziksel olarak ortaya çıkması ve bunun sürekli devam etmesi, bu şekilde başlar.

İbnü'l-Arabî'ye göre, bu şekilde var olan insan, aynı zamanda, bir tapınma yönelimi içindedir. Bu insanın dine duyduğu ihtiyaç nedeniyledir. Ancak bu ihtiyacı güdüleyen arzu gücüdür. Bu bağlamda onu motive eden şey, aşktır. Tabiatıyla her insan mutlaka bir şeye tapınır. Bu tapınma bazen mutlak "sınırlı ve belirli" bir şeye de yönelebilir. İbnü'l-Arabî'ye göre, doğru yahut yanlış, her tür dinî inanç yönelimleri, bir tür inanma zorunluluğunun sonucu olup, insanın bilme imkânlarının sınırları ile ilgilidir.<sup>49</sup>

İbnü'l-Arabî, insanların sınırlı ve belirli varlıklara yahut nesnelere yönelik ve eylemlerini, onların yaratılışlarında var olan "Rablık" ile açıklar. Aslında bu aynı zamanda insanların Tanrı Tasavvurları anlamında açıklanabilir gözükmektedir. Nitekim Demirli, *Fusûs'u* şerh ederken, bu çerçevede yaklaşımlarda bulunmuştur.<sup>50</sup> Buna göre, İbnü'l-Arabî'nin "İlahî Müttekâd dediği tasavvur biçimi, her bireyin yahut bireylerin kendilerine özel Tanrı tasavvurlarıdır. Burada bir tür, sahip olunulan dinî inanç-

<sup>46</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şer. Ekrem Demirli, s. 292.

<sup>47</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şer. Ekrem Demirli, s. 394.

<sup>48</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şer. Ekrem Demirli, s. 394.

<sup>49</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şer. Ekrem Demirli, s. 347.

<sup>50</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şer. Ekrem Demirli, s. 330.

lar çerçevesinde, insanın kendi iç dünyasındaki Tanrı anlayışının dışa yansıtılması söz konusu gibi gözükmemektedir. Bu tür özel Tanrı anlayışlarını, İbnü'l-Arabî "Rabb-ı Has" kavramıyla açıklar. Nitekim ona göre insanoğlu, rubûbiyet (ilâhlık) ve ubudiyet (kulluk) sıfatlarına birlikte sahip olduğundan, bazı insanlar nefislerinde bulunan rubûbiyet kudretini, kendilerine isnad ederek yayılmışlar ve Firavun gibi "*Ben sizin en büyük Rabbinizim*" iddiasında bulunmuşlardır. Bazıları da bu rubûbiyet kudretini başka bir şeyde görmüş, hemen onun ilâh olduğuna karar vermişler ve ona kulluk etmeye başlamışlardır. Meselâ: Güneşin bitkilere tesir eden ve hayat veren etkisini görünce, onu mabûd edinmişlerdir. İbnü'l-Arabî düşüncesinde gerçek anlamda Tanrı algısı, ancak vahiyle bilinebilir ve sevgi de bu vahiyle pekişir.<sup>51</sup>

Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî düşüncesine göre, gerek Allah'a, gerekse onun dışında kutsallık yüklenen ve tapınılan başka şeylere olsun tapınma olayının psikolojik kaynağı aynıdır. Olay, herkesin nefsinde ve inancında tasavvur ettiği şeye tapmasından ibarettir.<sup>52</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre, insan doğası iyilik ve kötülüğe dönük yönelimlerinin her ikisini de, kendisinde barındırarak var olur. Bu anlamda insan bir noksanlık yahut zayıflığı da taşıyarak var olmuştur. İbnü'l-Arabî'ye göre, varoluşun içinde böyle bir noksanlığın ve zayıflığın bulunması da, var oluşun mükemmelliğindedir. Çünkü insan ona göre yayılmış, geniş ayrıntılar şeklinde olan âlemdeki bütün gerçekliklerin bir toplamı, bir özetidir.<sup>53</sup> İnsan irade gücüyle iyi yahut kötü durumlardan birine yönelir. İnsanın yapması gereken, iyiyi kötüden ayırt edebilecek düzeyde algıda seçicilik göstermesidir. Bu seçiciliğin gerçekleşmesi, temelde insanın doğasında var olan potansiyeli gerçekleştirmekle ve Peygamberler vasıtasıyla gelen ilahi hükümlere uymakla mümkün olur. Aksi halde algı aldanmaları söz konusu olabilir. Örneğin insanlar, kendi hevalarını yahut dış dünyadaki herhangi bir varlığı Tanrı olarak görebilirler. Bu durumda, doğru din anlayışının özünü oluşturan Tanrı'ya itaat ve teslimiyet gerçek-

<sup>51</sup> İbnü'l-Arabî, *İlahi Aşk*, çev. Mahmut Kanık, 2. Baskı, İstanbul, 1992, s. 38.

<sup>52</sup> İbn Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, C. 4, Mısır, trs., s. 279; *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, İstanbul, 1992, s. 291.

<sup>53</sup> İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, çev. Mahmut Kanık, 5. Baskı, İstanbul, 2005, s. 117.

leşmemiş olacaktır. İbnü'l-Arabî'ye göre bu durum, "insanın gerçeği ve Hakk'ı, yaratıkların sûretlerinde gizlemesi eyleminin adıdır."<sup>54</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre, insanların hevalarını ilâh edinmeleri ve tıpkı hayvanlar gibi kuralsız yaşamaları mümkündür. Onun bu görüşlerinin gerisinde şu ayet yatar: "*Hevâsını kendisine ilah edineni gördün mü? Onlara sen mi vekil olacaksın? Yoksa onların çoğunu hakikaten söz dinlerler, yahut akıllanır mı sanıyorsun? Şüphesiz ki onlar dört ayaklı hayvanlar gibidirler.*"<sup>55</sup>. Buna göre, Allah'tan başka tapınılan ilâha hevâ denilmektedir. İnsanın var oluşu ve davranışlarının özüne sevgiyi yerleştiren<sup>56</sup> İbnü'l-Arabî'ye göre "sevgi, arzu bağlarından özel bir bağ"dır<sup>57</sup> ve ancak yokluğa ermekle birlikte ortaya çıkar. Ona göre insan zaten yoktur. Varlık algısı ancak hayalidir. Yanılsamayla var olduğunu zannettiği varlığını, birey yeniden yok olarak algıladığı zaman gerçek sevgiye ulaşır.

Sevgi, İbnü'l-Arabî'ye göre insanı aktif ve üretken yapan bir süreçtir. İnsan, severek, sevgiyi yaşantılayarak var olmak ister. Ancak gerçek anlamıyla yaşandığında sevgi ona, varlık değil, ancak kendi anlamını ve gerçek varlığı keşfedebilmesi anlamında bir var oluş imkânı sunar.<sup>58</sup>

İbnü'l-Arabî'deki, sevgi ve varoluş üzerine yapılan bu değerlendirmeler bize, modern psikolojinin yoğun bir şekilde sevgi konusu üzerinde duran ismi Erich Fromm'un aynı konudaki yaklaşımlarını hatırlatmaktadır. Ona göre de sevgi, yaşamı anlamlandırma ve bireyin kendini gerçek anlamda var edebilmesinin temel etkenidir. Ancak her iki sevgi yaklaşımı arasındaki çok temel bir farkı gözden kaçırmamak gerekir. İbnü'l-Arabî'de sevgi, yokluk tecrübesiyle gerçek işlevi ve anlamını kazanırken, Fromm'da tam tersine bireyin kendine dönük varlık algısının güçlenmesiyle bu anlam kazanılır. Yani Fromm'a göre, insan kendini var ettikçe, hayatının anlamını kavrayarak kendini gerçekleştirebilir. Ona göre, İbnü'l-Arabî ve diğer bazı tanrı merkezli

<sup>54</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şer. Ekrem Demirli, s. 307.

<sup>55</sup> *Kur'an-ı Kerim*, Furkan Suresi, 25/43-44.

<sup>56</sup> İbnü'l-Arabî, *El-Kitabu'l-İlâm Bi İşaret-i Ehli'l-İlham*, *Resail*, Haz. Abdü'l-Kerim En-Nemri, 3. Baskı, Beyrut, 2004, s.78.

<sup>57</sup> İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, C. 2, s. 327.

<sup>58</sup> İbnü'l-Arabî, *Futuhât-ı Mekkiyye*, aynı yer.

inanç sistemlerinin savunucularının söyledikleri onda yok olmak suretiyle Tanrıyla birleşme tecrübesi, insana zarar veren ve kişiliğini yok eden bir sevgidir. O, bu tür bir sevgiyi, insanın üretkenliğini ve yaşama sevincini yok eden bir sevgi türü olarak ortaya koyar.<sup>59</sup>

Bu iki sevgi yaklaşımı arasındaki daha temel fark, insana bakışla ilgilidir. İnsanı merkeze alan ve Tanrı'yla bütünleşme tecrübesinde Tanrı'nın insanda yok olması gerektiği kanaati taşıyan Fromm düşüncesi dikkate alındığında, onun sevgiye ilişkin yorumları daha iyi anlaşılacaktır. Ona göre, insan sevgiyi doğru ve yoğun yaşamakla Tanrı'yı da aşarak bir birlik duygusu elde eder. Ancak bu birlik, insanın diğer insanlar ve doğayla sağladığı bütünleşmeyle elde edilebilir. Oysa İbnü'l-Arabî için gerçek varlık insan değil, Tanrı'dır. O halde insanı üretken ve aktif yaşama katacak olan sevgi, Tanrı'da insanın yok olduğu ve birlik duygusunu böylece yaşadığı bir sevgi türüdür.

O, hevanın da aslında bir sevgi türü olduğunu söyler. Ona göre heva, her hangi bir ya da bir çok varlıkla kavuşma sevgisidir.<sup>60</sup> Buradan hareketle İbnü'l-Arabî'de insan davranışları ve kişilik gelişimi ile ilgili temel kavramlardan biri olan sevginin farklı türleri olduğu anlaşılmaktadır. Peki ona göre insanların yaşantıladığı sevgi türleri ve özellikleri neler olabilir?

İbnü'l-Arabî, insanlardaki sevgi yönelimlerinin içerikleri ve şiddetleri itibarıyla dörde ayrılabilceğinden söz eder. Bunların maddeler halinde şöyle açıklayabiliriz:

**1. Heva:** Heva, İbnü'l-Arabî'nin tanımlamasına göre, bir tutku ve birdenbire ortaya çıkan bir sevgi yönelimidir.<sup>61</sup> Bu açıdan Tanrı, insanları uyarmakta ve bu tutkunun onları farklı sevgi nesnelere yöneltmek kendi yolundan alıkoyacağını haber vermektedir. Çünkü böyle sevgi eğilimi, insan üzerinde aklını başından alacak derecede etki yapar.<sup>62</sup> Yani bu güçlü sevgi yöneliminin gerçekleşim sürecindeki nesnesi, Tanrı dışında ama Tanrı gibi algılanan şeylerdir. Nitekim bu nedenle Tanrı, insanı uyarak, hevasına kesinlikle uymamasını ister.

<sup>59</sup> Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, Thirteenth Printing, New Haven, 1963, ss. 49-51.

<sup>60</sup> İbnü'l-Arabî, *İlahi Aşk*, s. 89.

<sup>61</sup> İbnü'l-Arabî, *İlahi Aşk*, s. 88.

<sup>62</sup> İbnü'l-Arabî, *İlahi Aşk*, s. 89.

**2. Hubb:** Sevginin yoğun ve merkezî olarak yöneldiği nesnenin Tanrı olduğu, diğer şeylerin Tanrı gibi sevilmediği bir sevgi türüdür.<sup>63</sup>

**3. Aşk:** “Hubb” denilen sevgi türünün insanı bütünüyle kuşatması, insanın gözünün sevgiliden başka hiçbir şeyi görememesi durumudur. Öyle ki bu sevgi, insanın tüm benliğini kuşatır. İnsan baktığı her şeyde sadece sevgilisini görür. İşte insanın hayatının her anını kuşatan bu aşırı sevgi türünün adı “aşk”tır.<sup>64</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre aşk, kendi içinde üçe ayrılır. Bunlar tabii, ruhani ve ilahi aşk diye isimlendirilirler. Ona göre tabii aşkta sevilen nesne ne olursa olsun, amaç kendini tatmindir. Ruhani aşk ise, tasavvufi aşktır. Amaç, aşıkla maşukun aslı birlikteliğinin idrakidir. Aşkın bir diğer çeşidi olan ilahi aşk ise, diğer aşk türlerinin de kaynağı olan ezeli bir aşktır. Ona göre, diğerleri ancak bu aşkın birer türleri olarak görülebilir.<sup>65</sup>

**4. Vedd:** “Hubb” , “aşk” yahut “heva”, hangi türü olursa olsun, sevginin kararlı ve devamlı olması “vedd” diye isimlendirilir. Sevginin “vedd” şeklinde oluşmuş bir şekli insanda yaşadığında, ister iyi, ister kötü hayatının her anında sevginin etkisi aynı süreklilikte olur.<sup>66</sup>

İbnü'l-Arabî'nin hayatına baktığımızda, onun bu sevgi türlerini sadece birer teorik bilgi şeklinde aktarmakla kalmayıp, kendi kişisel sevgi yaşantılarıyla da bütünleştirdiğini görmekteyiz.<sup>67</sup>

### İbnü'l-Arabî Düşüncesinde Kişilik

Daha önce belirtildiği gibi insan, sahip olduğu potansiyel güç ve yetileri işlevsel kılabilme amacıyla var edilmiştir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu potansiyel güç ve yetiler Tanrısalıdır. Bu durumda her insanda bir Tanrısalılık vardır. Böyle olduğu içindir ki, önceki bölümde aktarıldığı gibi, yer yer “*nefsini ilah edinen*” insanlar olabilmektedir.<sup>68</sup> Oysa her insanda var olan bu Tanrısal

<sup>63</sup> İbnü'l-Arabî, *İlahi Aşk*, ss. 91-92.

<sup>64</sup> İbnü'l-Arabî, *İlahi Aşk*, s. 92.

<sup>65</sup> Ebu'l-Âla Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ, Samsun, 1998, ss. 165-166.

<sup>66</sup> İbnü'l-Arabî, *İlahi Aşk*, s. 93; *Futuhât-ı Mekkiyye*, C. 4, s. 59.

<sup>67</sup> Bkz. Claude Addas, *a.g.e.*, s. 53 vd.

<sup>68</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, s. 64.

güç ve yetiler, hiçbir zaman insanı Tanrı kılacak yahut Tanrı'yı insana indirgeyecek bir durum değildir.<sup>69</sup> Çünkü insandaki Tanrısallık, onun Tanrı'dan bir tecelli olması nedeniyledir. İnsan, psikolojik olarak, Tanrı'yla ve evrenle birlikte olma ve bütünleşme yönelimi taşır. Bu noktadaki en büyük gücü de, Allah'ın insana kendi ruhundan üflemiş olduğu içindeki bu Tanrısallıkta bulur. Bu yaklaşımıyla İbnü'l-Arabî, insanı, sahip olduğu potansiyel güç ve yetiler dolayısıyla, Tanrı'nın yerine koyan, bazı hümanist ve ateist var oluşçu düşüncülerden, konumuzla ilgili açısından özellikle insanda Tanrıya ait niteliklerin var olduğunu iddia eden kimi psikolog ve psikiyatristlerden ayrılmaktadır.<sup>70</sup>

Konuya insan açısından bakıldığında, insan-Tanrı ilişkisi bağlamında bir zorunluluk gözükmemektedir. Yani her ne kadar, mutlak yani kesin varlık Tanrı olsa da, var olduğu sürece insan bir Tanrısallık yöneliminde olacaktır. Bu yaklaşım, psikoloji tarihindeki pek çok ismin de paylaştığı bir düşüncedir. Örneğin Erich Fromm, insanın mutlaka böyle bir yöneliminde olacağını belirtir.<sup>71</sup> Ancak İbnü'l-Arabî'ye göre, bu yönelimin kaynağı, hakikatte varlığın ana kaynağı olan Tanrı olduğu halde, Fromm için olayın psikolojik temelleri farklıdır. Fromm'a göre, tam tersine, tapan da, tapılan da insanın kendisi, yani kendine ait güçleridir. Çünkü Tanrı kavramının, insanın algısı dışında bir gerçekliği yoktur. Tanrı, tümüyle insanın iyi ve güzel bir hayat için taşıdığı umut ve özlemlerinin doğurduğu, bir tür insanın var oluşunu sürdürme çabasının ürünüdür.<sup>72</sup>

<sup>69</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, s. 61; Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 42.

<sup>70</sup> Freud, Fromm ve diğer bir kısım psikologlar, insanın sahip olduğu potansiyel güç ve nitelikleri geliştirerek işlevsel kıldıklarında, Tanrı'nın yerini alacağına inanırlar. Çünkü gerçekte Tanrı, insanın yarattığı ve yansıttığı bir şeydir. Kimine göre baba figürü, kimine göre de eminliği temsil eden annenin yansıtılmasıyla var olmuştur. Geniş bilgi için bkz. Sigmund Freud, *The Future of An Illusion*, trans. W.D. Robson-Scoot, London, 1962, ss. 14-15; Edward P. Shafranske, "Freudian Theory and Religious Experience", *Handbook of Religious Experience* Ed. Ralph W. Hood, Birmingham, 1995, s. 20; Ali Köse, *Freud ve Din*, İstanbul, 2000, ss. 119-135; Erich Fromm, *You Shall Be As Gods*, New York, 1966, s. 18 vd; *Psychoanalysis and Religion*, thirteenth printing, New Haven, 1963, ss. 50-51; M. Doğan Karacoşkun, *Ateist Bir Mistik Erich Fromm*, ss. 103-115.

<sup>71</sup> Fromm, *Man For Himself*, New York, 1947, s. 47.

<sup>72</sup> Geniş bilgi için bkz. Fromm, *You shall be as Gods*, s. 18, 152-153; V.I. Dobrenkov, *Erich Fromm ve yeni Freudçuluğun Eleştirisi*, çev. Oya Tangör-

Hümanist psikolojinin kurucusu olarak kabul edilen Abraham Maslow'da da aynı yaklaşımı, görmek mümkündür. Ona göre de Tanrı, insanın kendini gerçekleştirme sürecinde sahip olduğu toplam yeteneklerin bir sembolü olup, aşkın bir boyutu yoktur.<sup>73</sup> Yani insan doğasındaki Tanrısallık, yine insana ait bir güç olup, insanın Tanrısallık sürecini yaşantılarken geleceği nihaî nokta, kendi ötesinde gerçekliği olan bir Tanrı'yla bütünleşme değil, tersine insanın Tanrı gibi olduğu bir durum olarak Tanrı gibi olduğu bir durum olarak Tanrı'ya göre, insanın yaratılışı itibarıyla söz konusu olan zayıflığı<sup>74</sup> ve asıl önemlisi, kendisine bu Tanrısallığı veren Kutsal Varlığın, mutlak gücü elinde bulundurması, insanı bir noktadan sonra onunla bütünleşme söz konusu olmadıkça geliştirmeyecektir.<sup>75</sup> Kutsalla yakınlaşma ve onunla bütünleşme noktasında ise, zaten insan Tanrı'nın varlığı ile bütünleşme arzusuyla kendini onda yok etmektedir. Bu çerçevede hümanist psikolojinin iki yaklaşımı üzerinde durarak benzerlik ve ayrışım noktalarını belirtmek istiyoruz.

Hümanist psikoloji, insanı, potansiyellerini gerçekleştirdiği anda bile kendini aşma noktasında görmemektedir. İnsanın en önemli aşkınlık noktaları Fromm'a göre, diğer insanlarla ve doğayla bütünlük duygusu yaşamadadır.<sup>76</sup> Yani varlığın bütünsel birliği ve âhengi söz konusu olmaktadır. Ancak varlık ötesi yahut metafizik, sadece insanın algısından ibaret olup, gerçekliği söz konusu olamamaktadır. İnsanın yok olması, yani ölmesi ise, bir tür yenilgiyi kabullenmenin yanında, insanın yeniden ayrıldığı doğayla bütünleşmesi anlamına gelir.<sup>77</sup>

İbnü'l-Arabî, aşkınlığı, içkinlikle buluşturur ve bu aşamayı, hümanist ve var oluşçu düşüncülerin aksine, Tanrıyla bütün-

---

Levent Küey, İstanbul, 1979, s. 42; Karacoşkun, *Ateist Bir Mistik Erich Fromm*, Samsun, 2006, ss. 103-115.

<sup>73</sup> Ali Ayten, *Psikoloji ve Din (Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri)*, İstanbul, 2006, s. 119. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Abraham Maslow, *Religious, Values and Peak-Experiences*, New York, 1972, ss. 19-40.

<sup>74</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, s. 165; William Chittick, *Hayal Alemleri, İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul, 1999, s. 214.

<sup>75</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, s. 239.

<sup>76</sup> Bkz. Fromm, *Barışın tekniği ve Stratejisi*, çev. Fevzi Emir-Kaan H. Ökten, İstanbul, 1996, s. 18.

<sup>77</sup> Fromm, *The Sane Society*, London, 1963, s. 38.

leşme noktası olarak görür.<sup>78</sup> Cinsel aşkın bile, temelde insanın Allah'ta yok olma ve onunla var olma (Fenâ Fillah Bekâ Billah) sürecine dönük bir eylem olduğunu, yani insanın pek çok doğal ve zorunlu davranışlarının bile bu amaca hizmet ettiğini belirtir.<sup>79</sup> Nitekim bütün mutasavvıflar için, insanın ulaştırılmak istendiği en üst nokta “fenâ fillah” makamı denilen, Allah'ta yok olarak var olma evresidir. Şafii, konuyla ilgili bir makalesinde, bu evreyi bir tür zihinsel çoğaltım ve ruhsal dinginliğin sağlandığı evre olarak yorumlar. Bu anı yaşayan kişinin dünyanın bütün yüklerinden kurtulmuş olma psikolojisini taşıdığını belirtir. Ona göre fena halini yaşayan bir kimsenin yaşayacağı diğer psikolojik süreçler şunlardır: “*Sessiz bir sevinç ve derin bir şevk, içsel ve dışsal uyaranlara karşı artmış duyarlılık, güçlenmiş algılama, içindeki ve dışındaki gaybi ritimlerin farkına varma, gelecekteki olayların keşfi, parçalar gibi bütünün de bilincinde olma, azalmış içsel çatışmalar, artmış güven, kesinlik ve her şeyle bütünleşme hal*”<sup>80</sup>

İbnü'l-Arabî, bu bütünleşmenin ana unsuru olarak, tüm varlığın var edicisi ve yeniden döneceği Tanrı'yı görürken, aynı bütünleşme tezini savunan Fromm, temel unsur olarak doğayı görür. Ona göre, tasavvufi düşüncede de var olan ilk ayrılık ve bütünleşme arzusu, insanın doğayla ilişkisinde söz konusudur.<sup>81</sup> İbnü'l-Arabî ve diğer sufi düşünürlerin neredeyse tamamı, aslında gerçek anlamda hayatın anlamını kavramayı bu noktada gördükleri gibi, ölümün yani fiziksel yokluğun anlamını da, aynı “yoklukta varlık” noktasında görürler. Nitekim bu durum, sufice yazılmış şu şiirlerde ifade edilen şeyden başkası değildir: “*Ko ölüm endişesinin/ Âşık ölmez bâkidir*”, “*Ne uzak, ne yakın bize ölüm/ Ölümsüzlüğü tattık ne yapsın bize ölüm*”

İbnü'l-Arabî'ye göre, yaşarken ve öldükten sonraki Allah ile bir olmak, bütünleşmek, meramı tam olarak anlatmamaktadır. Amaç, gerçekte, Allah'la bir olmak değil, onunla bir olmanın an-

<sup>78</sup> Geniş bilgi için bkz. Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, ss. 42-49.

<sup>79</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, s. 329.

<sup>80</sup> Muhammed Şafii, “Varoluşsal Vuslat Benlikten Kurtuluş”, *Sûfî Psikolojisi* (Kemal Sayar), s. 93.

<sup>81</sup> Fromm, *The Sane Society*, s. 38; V.I. Dobrenkov, *Erich Fromm ve yeni Freudçuluğun Eleştirisi*, çev. Oya Tangör-Levent Küey, İstanbul, 1979, s. 41.



lamını kavramaktır. Ona göre, insan zaten Allah'la birdir.<sup>82</sup> Çünkü her şeyden önce beliren ve görünen ancak tek varlık olan Allah'tır.<sup>83</sup>

Hiç şüphesiz tasavvufi anlayışa göre, Allah'la birlik, insan-ı kâmil denilen olgunluk noktasında ulaşılabilecek bir durumdur. Hayatın da, ölümün de anlamı bu evrede tümüyle kavranır. Buna göre, hayatın anlamı kavrandıkça, ölümün de anlamı kavranmaktadır. Varoluşçu Psikolojideki “ölüm anksiyetesi”, bu aşkınlık sürecinde bir tür ölüm mutluluğuna bile dönüşebilmektedir. İşte Hz. Mevlana ölümü “şeb-i ârus” yani sevgiliye kavuşulan düğün gecesi olarak yorumlamak suretiyle, bu tür bir durumu anlatmış gözükmektedir.

Konuya insanın var oluşunu çözümleyip anlamlandırması noktasından yaklaşan varoluşçu psikoloji perspektifinden bakıldığında, “ölüm anksiyetesi”, insanın yüzleşmekten kaçındığı bir gerçek olduğunu görebilmekteyiz. Gerçi onlar da, bir açıdan tasavvufi yola benzer bir yöntemle hayatın anlamını çözme durumunda, ölüm anksiyetesinin azalacağını öngörürler. Onlara göre, “*hayat tatmini ne kadar az ise, ölüm anksiyetesi o kadar büyüktür.*”<sup>84</sup> Ancak bireyler, hayatı sadece bu dünya ile sınırladıklarında, kendileriyle yüzleşerek ve var oluşlarını anlamlandırarak hayatı ne kadar dolu dolu yaşarlarsa yaşasınlar, ölüm kaçınılmaz bir son olarak önlerinde durmaktadır. Kanaatimizce, onu sadece düşünmemek yahut bir kısım varoluşçuların ifadesiyle “yenilgiyi kabullenmek” şeklindeki yaklaşımlar, ölüm anksiyetesini belki sadece azaltabilir.<sup>85</sup> Ancak aşkın deneyimler yoluyla kendini aşarak benliğinden soyutlanan, kendi kendileriyle yüzleşme noktasında ölüm anksiyetesi yaşamak yerine ölümü, bir tür hayatîyetlerini sürdürecekleri kaynağa dönüş olarak gören İslam sufilerinin yaklaşımı, psikoterapik açıdan, bilimsel bir içeriğe sahip olmasa da, önemli bir destek işlevine sahip gözükmektedir.

İbnü'l-Arabî, insanı ve özellikle kişilik yapısı ve gelişimini açıklarken, düşüncelerinin merkezine aldığı işte bu insanın Tan-

<sup>82</sup> Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 121.

<sup>83</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, s. 278.

<sup>84</sup> Irvin Yalom, *Varoluşçu Psikoterapi*, çev. Zeliha İyidoğan Babayigit, 3. baskı, İstanbul, 2001, s. 334.

<sup>85</sup> Geniş bilgi için bkz. Yalom, *a.g.e.*, ss. 303-326.

rısalık niteliğinden ve Tanrı merkezli insan anlayışından sıklıkla söz eder. Onun insanın var oluşundan, tutum ve davranışlarının oluşumu, gelişimi ve hatta insanın ölümüne kadar olan her evreyi bu düşünce merkezinde yorumladığını hatırlamak gerekir. Ancak onun bu özü gerçek anlamda işlevsel kılabilmiş ideal kişilik tipi, “*insan-ı kâmil*” dir. İbnü’l-Arabî düşüncesine göre, bu süreç merkezi olmak kaydıyla, insanlar arasında Tanrısal özü kavrayıp-kavrayamama bağlamında ortaya çıkan kategorik farklılaşma, kâmil insan”ın yanında farklı insan tiplerini de doğurmaktadır. İbnü’l-Arabî’nin bilinç düzeyinde yaptığı bu ayrım göre, genel algılama yeteneği ile var oluşsal bir özellik olarak ontolojik olarak sahip olunulan Tanrısal özü kavrayıp işlevsel kılan kâmil insan, en üst kategoriyi oluşturur. Bunun yanında, bu bilinç düzeyine ulaşamamış ve salt hayvansal yönünü işlevsel kılmış insan tipi olan “*insan-ı hayvan*” ise en alt kategoriyi oluşturur.

Fusûs’unda yoğunlukla “kâmil insan” üzerinde duran İbnü’l-Arabî, bu genel ideal insan tipinin bazı özellikleriyle örtüşen, bazılarıyla ise farklılaşan “*ârifler*”, “*resuller*” ve “*veliler*”den söz etmektedir. Ona göre ârif insan tipleri, genel ve temel ayırım noktası olan yetkinliğe ulaşma bağlamında, yetkin insan olmanın temel karakteristiklerine dönük ön süreçleri yaşantılarları. Bu süreçlerde, bireyin kendi benliğini tanıyıp keşfetme yönelimi doğrultusundaki içsel etkinlikler gerçekleşir. Zaten bu süreçler sağlıklı bir şekilde işlerse, bireyi en üst yetkinlik noktasına taşıyabilecektir. Bu nokta da, “*veli*” olma noktasıdır. Veli insan tipi, resul yahut nebi olmanın ötesinde bir yetkinlik anlamı taşır. Ancak bir insan hem resul yahut nebi, hem de veli insan olabilir. İbnü’l-Arabî’ye göre, böyle olan bir insan, sadece veli olan insana oranla daha üst bir yetkinlik düzeyindedir.

İşte insana bu çerçevede yaklaşan İbnü’l-Arabî’nin kişilikle ilgili düşünceleri, aslında bir açıdan bakıldığında, genel sūfî anlayış ekseninde gözükmektedir. Ama onun sūfî düşünce içinde bile, belli bir özgünlük taşıyan insan davranışlarına ve kişiliğine ilişkin yaklaşımları, ayrı bir düzlemde ele alınmalıdır diye düşünüyoruz. Nitekim onun, insan kişiliğine ilişkin yaklaşımlarını eleştirenler ve hatta bu yüzden onu dinin dışına çıkmış olmakla suçlayanlar olduğu bile bir vakiadır. Bu açılardan ve daha önemlisi onun sūfî düşünce tarihindeki en önemli isimlerin başında gelenlerinden olması nedeniyle, onun kişilik konusundaki

yaklaşımlarının temel kavramları ve bunların işleyişi üzerinde durmak istiyoruz.

### **Kişilikle İlgili Kavramlar**

İbnü'l-Arabî düşüncesinde kişilikle ilgili temel kavramlar, diğer sûfi düşünürlerde olduğu gibi, nefis, akıl ve kalp kavramlarıdır. Onlara göre bu kavramlar, bireyin psikolojik yapısının temel belirleyicileridir. Bu mekânizmalar, hayalgücü, arzu gücü ve irade gibi kimi ruhsal güç ve yetilerin etkinlik yahut pasiflikleri bağlamında, bireyin kişilik oluşum ve gelişimini etkilerler. Hiç şüphesiz bu iç dinamiklerin işlev görmeleri sürecinde, çeşitli dış faktörler de etkili olacaktır. Yani İbnü'l-Arabî düşüncesinde ortaya çıkan davranışların anlaşılabilmesi, yorumlanabilmesi ve eğitilebilmesi için bu temel mekânizma ve yetileri anlamak gerekmektedir. İbnü'l-Arabî'nin kendi yaklaşım ve yorumlarıyla bu kavramlara getirdiği açıklamalar, aynı zamanda onun kişilik teorisine ışık tutabilecektir.

Kişilikle ilgili temel kavramlardan bir tanesi nefstir. Nefis, insanın tutum ve davranışlarının gerisindeki psikolojik mekanizmanın önemli güçlerinden biridir. Genellikle sûfiler, bir başına kullandıklarında, nefis kelimesiyle bir tür fizyolojik güdüler diyebileceğimiz “hayvanî nefis” dedikleri şeyi anlatmak isterler. Ancak en genel tanımıyla nefis kavramının, kişilik, benlik, kendilik, kişilik gelişimi gibi anlamlarda kullanıldığı görülmektedir.<sup>86</sup>

Nefis kavramı, tasavvufta kendisinde iradi hareket, his ve hayat kuvveti bulunan latif buharlı bir cevher şekilde biraz da somutlaştırılarak tanımlanır. İşlevi açısından ise, kötülüğü emreden anlamında kullanıldığı gibi, Allah'ın insana kendi ruhundan üflemesine nispetle, “ilahi ben” anlamında da kullanılır. Bu anlamda, kişinin nefisini bildikçe gerçeklik algısının doğru bir düzlemde olacağı, yani Rabbini bileceği belirtilir.<sup>87</sup>

İbn Arabî düşüncesinde “nefis” kavramına baktığımızda, onun Aristocu felsefeye uygun bir şekilde nefsin üç tür görünümü üzerinde durduğunu görürüz. Bunlar nebatî, hayvanî ve aklî nefis şeklinde isimlendirilir. Ona göre “nebatî nefis”, yeme-içme ve

<sup>86</sup> Bkz. Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmed Serdaroğlu, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975, C. 3, ss. 9-12; Peker, *a.g.e.*, ss. 38-45.

<sup>87</sup> Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara, 1997, ss. 545-546.

cinsel arzuların egemen olduğu fizyolojik güdünün motivasyonu ile harekete geçip “çekme” (cezb), tutma (mesk), “hazm” (özümseme) ve def’ (atma) denilen süreçleri etkin kılar.<sup>88</sup> “Hayvani Nefs”, İbnü’l-Arabî’ye göre yeri bedenî kalpte olan ince bir buhar sayılır. Tüm canlılarda var olan nefis, öfke, ihtiras v.b. insanın zayıf yönlerini harekete geçiren güçtür.<sup>89</sup> Genellikle kişilik ve kişilik gelişimi konusunda, mutasavvıfların en sık kullandıkları kavram olan “nefis” kavramı bir başına kullanıldığında “hayvanî nefis”e işaret eder. Oysa bu anlamlandırma, İbn Arabî’de geçerli değildir. Onun herhangi bir nitelendirme olmaksızın kullandığı “nefis” kelimesi “aklî nefis”e işaret eder.<sup>90</sup> Peki, İbnü’l-Arabî, aklî nefsi nasıl tanımlamakta ve diğer nefis görünüşleri yahut türleriyle farklılığını nasıl ortaya koymaktadır?

Aklî nefis kavramı, İbnü’l-Arabî düşüncesinde “ruh”a karşılık gelir. Özülle kavrayıcı olan bu etkin güç, insanda yok olmayacak olan bir temel yetidir. Bu yeti, ilahi yansımayı kabule yatkın bir yapıdadır. İbnü’l-Arabî’ye göre, evrendeki her varlığın bir ruhu vardır. Ancak bütün ruhların üstünde var olan ruh, birazdan sözünü edeceğimiz ve İbn Arabî’nin, diğer süfiler gibi ideal kişilik tipi olan “insan-ı kâmil” yani yetkin, olgun ve kendi gerçekliğinin farkına varmış ideal insanında mevcuttur.<sup>91</sup>

İbnü’l-Arabî’ye göre “aklî nefis” yahut “ruh” denilen yeti, her türlü bilgiyi almaya yeteneklidir. Tüm diğer nefislerin reisi olup, tümünü kuşatır. Her türlü soyut düşünceleri algılama yeteneği sınırsızdır.<sup>92</sup> İşte kendi dini tasavvufî düşünce yapısı çerçevesinde İbnü’l-Arabî, aklî nefsi bir tür ahlakî karakterlerin belirlediği insan yetisi olarak değerlendirir. Ona göre bu yeti, aynı zamanda, insanda Tanrı’nın muhatabı olan yöndür.<sup>93</sup>

İbnü’l-Arabî, insanın kişilik ve benliği anlamında değerlendirilen “nefis”in gerçekten anlaşılabilmesi için ise, insanın çeşitli tasavvufî tecrübe süreçlerini yaşaması gerektiğini belirtir. Ona göre salt bilgiyle kavranılması mümkün olmayan kişilik ve benlik

<sup>88</sup> Affifi, *Muyyiddin İbnü’l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, s. 123, 130.

<sup>89</sup> Affifi, *Muyyiddin İbnü’l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, s. 125.

<sup>90</sup> Affifi, *Muyyiddin İbnü’l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, s. 123.

<sup>91</sup> Suad El-Hakim, *İbnü’l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul, 2005, s. 541.

<sup>92</sup> Affifi, *Muyyiddin İbnü’l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, s. 125.

<sup>93</sup> Affifi, *Muyyiddin İbnü’l-Arabî’de Tasavvuf Felsefesi*, s. 126.

anlamındaki nefis, ancak doğru işlev gören bir kalp sayesinde anlaşılabilir geliştirilebilir. Nitekim ona ait olan şu ifadeler bu durumu daha açık bir şekilde ortaya koymaktadır:

“...Fikir ve felsefe yolu asla mârifet vermez. Felsefe yoluyla nefsin hakikatine ermek isteyenler, farkında olmayarak şişmeyi semizlik sanır, ateşsiz odunu üflerler”<sup>94</sup>

Süfî düşünceye göre, tasavvufî süreçler yaşantılanırken ulaşılan ruhsal gelişim süreçlerinde birey, gittikçe bir bilinç aydınlanması elde etmeye başlar. İşte İbnü'l-Arabî'nin burada anlattığı şey, bu tür bir aydınlanma yani bir tür farkındalık olmaksızın kazanılan salt bilgilerin, insanın kişisel gelişimine ciddi bir katkı getirmeyeceği düşüncesidir. Ona göre, ancak kalbin eşlik ettiği bilgiler insanı aydınlatarak geliştirir. İşte sülûlerin geneli gibi, onun da akılla ulaşılmaması mümkün olmayan bilgi diye tanımlandığı<sup>95</sup> mârifet, bu ruhsal gelişim sürecinin en üst aşamasında elde edilen bir durumdur. Birey, sürecin ön aşamalarında öncelikle “ideal ben” ile “var olan ben”i ayırıştırmakla işe başlamakta, nihai olarak “var olan ben”den uzaklaşarak, “ideal ben”e yönelmektedir. İşte kişisel gelişimin bu aşamaları, kişilik yahut nefsin kendini, doğasına aykırı olan olumsuz tutum ve davranışlardan uzaklaştırarak, yaratılışına uygun tutum ve davranışlara yöneltecektir.

İbnü'l-Arabî, tasavvufun temel konularından olan nefsin farklı şekiller almış biçimleri ve özellikle “Nefs-i Emmare”<sup>96</sup> üzerinde de durur. Ona göre nefsin “emmare” yönüyle olumsuz işlevler görmesi, onun kin, hırs, hainlik, korkaklık, cimrilik, cehalet, kötülük, bela, ahlaksızlık vb. sıfatlara açık olması nedeniyledir. Bunun yanında nefsin başarı, doğru yol, düşünce, tedbir, sebat, direnme, hedef, cesaret, görgü, anlayış, korku, rica, insaf vb. sıfatlara açık tutan bireyler ise, iyi işler yaparlar.<sup>97</sup>

<sup>94</sup> İbn Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, s. 158.

<sup>95</sup> İbnü'l-Arabî, *Tasavvuf Makamı*, çev. İbrahim Aşkı Tanık, İstanbul, 2006, s. 27.

<sup>96</sup> Nefs-i Emmare, emredici nefis anlamında Arapça bir tamlamadır. Kalbi ulvî değil, şehvetlere meylettiren bir güdülenmeyi etkin kılar. Her türlü kötülüklerin, yerilen ahlakî tutum ve davranışların kaynağı olarak kabul edilir. Bkz. Cebecioğlu, *a.g.s.*, ss.546-547.

<sup>97</sup> İbnü'l-Arabî, *Tasavvuf Yolu*, çev. Selâhaddin Alpay, İstanbul, 1973, s. 180.

Görüldüğü gibi İbnü'l-Arabî'de nefis, mükemmellik ve eksiklik arasında esnekliği olan insan kişiliğinin değişebilirlik ve gelişebilirlik yönüne işaret etmektedir. Hayali bir gerçeklik olarak var olan nefis, bireyi, anladıkça ve bireyleştikçe yoklukta varlığa götürebilir. Yani Tanrı'nın hayali olmayan gerçekliğinde bireyi kaynağında var edebilir. Bunun için nefsin özel bir yetisi olarak hayal gücü yoluyla birey doğru algılar elde edebilir. Çünkü İbnü'l-Arabî hayali, nesnel gerçeklik zeminine oturtur. Ona göre hayal, sadece düşüncenin en temel unsuru olmayıp, alemin de bir unsurudur.<sup>98</sup> Yani hayal, ona göre iki boyutludur. Bir yandan duyarın dış dünyada algıladığı somut şeyleri zihinde soyutlaştırır ve bunları bellekte toparlar. Öte taraftan iç dünyadan gelen hayalleri, şekil ve suratlar vererek soyutlaştırır. Yani nefsin hayal gücü, iç ve dış dünyadan gelen imgelerle doludur. Her bir imge de, düalist bir kerakter arz eder. Her birinde aydınlık ve karanlık yönler bir arada bulunur.<sup>99</sup>

İbnü'l-Arabî'ye göre, daha önce sözünü ettiğimiz bilinç aydınlanmasıyla birlikte, "yaratıcı hayal gücü" etkinleşir. Bu hayal gücü, Tanrı-merkezcil olup, bir ayân-ı sâbite yahut bir tür arketip olarak insanda zaten vardır. Birey, bu süreçle birlikte, hayali gerçeklikleri ayırt edebilmeye başlar. Tanrı-merkezli bir gerçeklik algısı tam anlamıyla yaşanır. İbnü'l-Arabî'ye göre, alemdeki her şey arasında sadece insanların, vücudun tam tecellisini tecrübe etme potansiyelleri vardır. Böyle olmakla birlikte, pek az insan bu makama ulaşabilmektedir. Bu kimseler tasavvufta, "insan-ı kâmil" olarak nitelenen kimseler olup, "makamsızlık makamı" denilen yoklukta varlığa ulaşabilen kimselerdir. Ona göre, gerçekte insan ismini ve sıfatını hak eden kimseler de bunlardır.

Kişisel gelişimin destekleyici gücü olan akıl da, insan davranışlarının olumlu ve iyi olmasında rol sahibidir. Ancak onun bu rolü, iyi bir donanıma sahip olduğundadır. Aksi halde, bireyin kötü davranışlar ortaya koymasında desteksi durumuna gelebilir. Olumlu işlev gördüğünde, kalpte hak ile bâtılı, yani dine göre doğru gerçeklik algısı ile yanlış gerçeklik algısını ayırt edebilme noktasında kalbe yol gösterici olur.

<sup>98</sup> William Chittick, *Hayal Alemleri, İbn Arabî ve Dinlerin Çeşitliliği Meselesi*, çev. Mehmet Demirkaya, İstanbul, 199, s. 24.

<sup>99</sup> Chittick, *a.g.e.*, s. 99.

Akıl, tasavvufta merkezi bir güç değil, destekleyici bir güç olarak önemlidir. Onun bir başına, insanı doğru gerçeklik algısına götürmesi söz konusu değildir. Süfiler, kalbe ışık tuttuğu sürece aklın önemli olduğunu, bu süreç devam ettiğince, bir noktadan sonra aklın dizginlerinin kalbin eline geçeceğini ve artık gerçeklik algısının aklında yetersiz kaldığı kalple olabileceğini belirtirler.<sup>100</sup>

İbnü'l-Arabî düşüncesinde de, kişilikle ilgili önemli kavramlardan bir diğeri akıldır. Daha önce bahsettiğimiz gibi o, akıl kavramını genellikle olumlu anlamda ele alır. İnsan için sağlıklı bir kişilik geliştirmede aklın önemini sürekli vurgular. Bu bağlamda, örneğin kalp kavramını bile, doğru bir işleyiş sağladığında “akl-ı selim” olarak niteler.<sup>101</sup> Yine, nefis konusunu açıklarken aktardığımız gibi, “ruh” kavramı yerine de, “akli nefis” kavramını kullanabilmektedir. Ama bunların hiçbiri, Ona göre aklın kendisi değildir. Akıl sadece diğer yetilerden farklı olarak, varlıklar arasında sadece insanda var olan yetidir.

İbnü'l-Arabî, insandaki akıl yetisinin, onun arzularını geliştirip gerçeği görmesini engellemesinden söz eder. Ona göre akıl, sahip olduğu analiz etme, sentez yapma ve soyutlama gibi nitelikleriyle insan için çok önemli olmakla birlikte, insanın kendini gerçekleştirme sürecinde aşılması gereken bir alt basamaktır. Çünkü insan kişiliği, olgunluk noktasına ulaşabildiği gibi, aşağılara inmeye de eğilimlidir. İbnü'l-Arabî'ye göre, insanın olgunluğa erişmesi, ancak ilimle donanmış akıl sayesinde olur. Diğer yandan nefisten kaynaklanan arzular ve cehalet ise, insanı alt seviyelerde bırakır.<sup>102</sup> Bu çerçevede özellikle ilimle donanmış akıl, kalp ile de bütünleşeceğinden artık akıl zaten aşılabacaktır. Aşılamaması durumunda ise ancak, Nefs-i Emmare'nin hizmetkârı olarak kalır ve kalbi perdeleyerek yaratılıştan gelen Tanrısal özdeki olumlu potansiyel donanımların ortaya çıkmasına engel olur. Dolayısıyla insan ruhsal gelişimini arttırmaya çalışırken, aklını öne çıkarmaya devam ederse, yetkinlik noktasına ulaşamaz. Çünkü İbnü'l-Arabî düşüncesinde, gerçekliğin tam anlamıyla algılanması ve insanın kendini doğru bir şekilde anlayarak kişiliğini geliştirmesi noktasında, akıl baskın olursa, insanı ger-

<sup>100</sup> Geniş bilgi için bkz. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, ss. 97 -98.

<sup>101</sup> Affifi, *Fusus Okumalarında Anahtar*, s. 398.

<sup>102</sup> İbnü'l-Arabî, *Tasavvuf Yolu*, s. 25.

çekliği algılama yanılığısına götürecektir.<sup>103</sup> Aslında gerçekliği anlamaya götürür gibi hissettirse de, az önce sözünü ettiğimiz gibi, gerçekliğin önünde perde oluşturmaktan başka bir işlev görmez. Bu yönüyle de, insan kişiliği, bir tür algı yanılması ile sağlıklı bir kişilik oluşturduğu yahut geliştirdiği vehmine sahip olabilir. Aşılmış olan, yani kalple bütünleşip ona hizmet eden akıl, “Akl-ı Selim” olarak isimlendirilir.

Aklın, temel işlev alanlarından, yahut güçlerinden biri algı gücüdür. Bu yolla dış dünyadan duyular aracılığı ile izlenimler alınır. Bunlar merkezi güç olan kalp aracılığı ile akla iletilir. Akıl, bu izlenimleri hayal gücüne gönderir. Daha önce belirttiğimiz gibi, nefsin bir gücü olmasına karşın hayal gücü, İbnü'l-Arabî'ye göre, salt aklın önünde gelir. Çünkü akıl, sınırının ulaşabildiği şeyleri algılayabilse, dahi, onun algıladığı şeyler hakkında yargı koyan ve onları soyutlayarak etkinleştiren güç, hayal gücü yetidir.<sup>104</sup>

İbnü'l-Arabî düşüncesinde akıl, pek çok zihinsel faaliyetlerin ve duyular olayının merkezidir. Modern psikolojideki bilişsel süreçlerin merkezidir, ancak kavrayışı sınırsız değildir.<sup>105</sup> Bir noktadan sonrasını anlayabilmekte yetersiz kalacaktır. Bu çerçevede bakıldığında akıl, insan için hem ayırt edici önemli bir özellik, hem de aşılacağı takdirde insanın kendini gerçekleştirmesinin önünde ciddi bir engeldir. Bir çok noktadaki düşünce benzerlikleri bağlamında yer yer İbnü'l-Arabî ile karşılaştırdığımız Fromm'a göre de, insanın en ayırt edici özellikleri akıl ve hayal gücüdür. Ama Fromm, bu güçlere insanın gerçekliği algılayabilmesi yolunda temel bir rol yükler. Ona göre insanı yücelteceği temel bir nesneye yani Tanrı anlayışına ihtiyaç duymaya götüren en belirleyici ve merkezi faktörler bunlardır. yani özellikle akıl etkin ve doğru bir şekilde işlediğinde insanı gerçekçi ve sevginin egemen olduğu bir gelişim noktasına taşır. Oysa insanın aklını etkin kılmadan yapılacak yahut onun belirleyici olmadığı her tür yönelimler yanıltıcıdır.<sup>106</sup> Bu bağlamda, aklın önemini ve gereğini dikkate alan sūfî düşünce, Batı düşüncesinin temelde aklı önce-

<sup>103</sup> İzutsu, *a.g.e.*, s. 345

<sup>104</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Gencosman, s. 264.

<sup>105</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şer. Ekrem Demirli, s. 229; *Fusûsu'l-Hikem*, çev. Gencosman, s. 316.

<sup>106</sup> Bkz. Fromm, *To Have or To Be*, London, 1979, ss. 137-138.



lemesine karşın, her türlü düşünce ve davranışın merkezini kalp kavramıyla açıklar. Öyle ki, süfi düşüncede insanı ve kişilik özelliklerini anlama çabasının özü, kalp kavramını anlamakla başlar.

Kimi sûfilerde ruh kavramıyla eş anlamlı olarak da kullanılan kalp kavramı, kişiliğin merkezî kavramıdır. Bu anlayışta, ayet ve hadislerde, insanın kalbinin kişinin iyi yahut kötü davranışlara yönelmesinde belirleyici olmasının vurgulanması etkili olmuştur. Nitekim “*İnsanı iyi ya da kötü yapan kalptir*”, “*Allah suretlerinize değil, kalplerinize bakar*” şeklindeki kimi hadislerde de kalbin önemine bu anlamda vurgular yapılmıştır. Gazali, insanın yaratılış amacı olduğunu düşündüğü dinin hakikatini kavramanın, kalbin hakikati ve niteliklerini bilmekle gerçekleştirebileceğini belirtir.<sup>107</sup> Ona göre her ne kadar insandaki bilgi mekanizması akıl olsa da, bilginin işlevsellik alanı insanın kalbidir.<sup>108</sup> Üstelik kalp, yaratılışı itibarıyla, gerçek bilmeyi kavramaya uygun bir eğilimdedir. İnsanlar farklı özelliklere sahip olmakla birlikte, tüm insanlarda kalp, yaratılıştan sahip olduğu bir özellik olarak gerçekliği bilmeye uygun bir donanımdadır.<sup>109</sup> Bu bağlamda Schuon, aklın kuru mantıkla işlemesine karşın, kalbin sezgisel derinliği ile daha kavrayıcı olduğunu söyler.<sup>110</sup>

Kalbin işlevlerini esas alarak onu tanımlayan ve Gazali'nin de öncülerinden olan Muhasibi, kalbin soyutlayıcı gücünden de söz eder. Ona göre kalp, psikolojik mekanizmaların, anlayışın, duygu ve düşüncelerin merkezidir. Aynı zamanda o, aşkın olan ile, zaman ve mekân ötesi ile insanın bağlantısını kuran, kurduğu bu bağlantıyı, insanın etkinliklerini şekillendirecek hale sokan güçlerin toplamıdır.<sup>111</sup>

Sûfilerce, insandaki psikolojik mekanizmaların bir diğeri olarak kabul edilen ve birazdan üzerinde duracağımız nefis de, tümüyle kalpten ayrı görülmez. Sûfilerin, bu şekildeki kişiliği oluşturan hemen her psikolojik mekânizmayı kalpten tümüyle ayrı bir şekilde düşünmemelerinde, kalbin, sözünü ettiğimiz merkezî rolü etkili olmuş gözükmektedir. Örneğin Gazali, insanın ortaya

<sup>107</sup> Gazali, *İhyâu Ulûmu'd-Din*, C.3, s. 2.

<sup>108</sup> Mahmut Çamdibi, *Şahsiyet Terbiyesi ve Gazali*, İstanbul, 1994, s. 158.

<sup>109</sup> Gazali, *Mearicu'l-Kuds fi Medârici Ma'rifeti'n-Nefs*, Mısır, 1968, s. 106.

<sup>110</sup> M.Ecmel, Sufi Ruh Bilimi, *Sufi Psikolojisi* (K.Sayar), ss. 79-80.

<sup>111</sup> Peker, *a.g.e.*, s. 39.

koyduğu tutum ve davranışlarla ilişkili olarak kalbi derecelendirir.<sup>112</sup> Bununla birlikte genel tasavvufi düşüncede, bu derecelendirme nefis kavramına nispet edilerek yapılır. Kanaatimizce bunun en büyük nedeni, nihai olarak kişiliğin şekillendiği merkezî psikolojik güç olarak kalbin görülmesidir. Yanı sıra, ileride değineceğimiz gibi, “nefs” kavramının kişilik ve benlik anlamında daha genel ve kuşatıcı bir anlamda kullanılması da, bu tür kalbe indirgenmesinde etkili nedenler arasında sayılabilir.

Sûfi düşünceye sahip diğer tüm düşünürler gibi, İbnü'l-Arabî'de de, kişiliğin merkezî kavramı olarak kalp öne çıkmaktadır. Ona göre insanın Allah'ı idrak ettiği yer kalptir.<sup>113</sup> Yine İbnü'l-Arabî düşüncesinde, insandaki mantıksal işleyişin ve kalbin doğru kararlar verebilmesinin yardımcısı olarak akıl vardır. Bütün bunların yanında davranışları motive etmede etkin bir güdü olarak Nefs'ten söz etmek gerekir. İbnü'l-Arabî'de de, insanın kişilik yapısı ve davranışlarının gerisindeki içsel süreçler, bu mekanizmalarla gerçekleşir. Hiç şüphesiz, bu ruhsal mekanizmalar, statik ve standart değildir. Zaten, mutasavvıflara ve bu arada İbnü'l-Arabî'ye göre, insanların farklı tutum ve davranışlar göstermelerinin geri planındaki bu ruhsal mekanizmalar ve bunların işleyişine dayalı içsel süreçler, insanları tutum ve davranışları bağlamında farklılaştırır. İşte bu ruhsal mekanizmaların merkezi olarak görüldüğünü belirttiğimiz kalp, tâbiri caiz ise, icraatın merkezidir. Sûfi düşüncede en önemli ruhsal mekanizma olarak kabul edilen kalp, İbnü'l-Arabî'nin kişilik kuramının da özünü oluşturur.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde kalp, daha önceki bölümlerde sözünü ettiğimiz, ilahî hakikatlerin yansıdığı bir ilham ve keşif merkezi olarak görülür.<sup>114</sup> Özünde yetkinlik, kuşatıcılık ve birlik gibi nitelikleri olan kalp, insanlardaki Tanrısal niteliklerin keşfedilmesinde merkezî role sahiptir. Bu da, öncelikle, kalbin bir yata hareketlilik içerisinde, yani içkinlik yoluyla ortaya koyacağı dinamizme bağlıdır. Yapılması gereken temel şey, tasavvufi terminolojideki ifade edilişiyle “kalbi cilalamak”tır. Kalp cilalandıkça parlayacak, özünde hakikati yansıtacak hale gelecektir. Yani,

<sup>112</sup> Bkz. Gazali, *İhyâu Ulûmu'd-Din*, C.3, ss. 45-46.

<sup>113</sup> İbnü'l-Arabî, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, C. 4, s. 214; *Kitab-ı Mevakıfı'n-Nücüm*, Mısır, 1908, s. 144.

<sup>114</sup> El-Hakim, *a.g.s*, s. 399.

kalp, kötü düşünce ve duygularda, sıradan günlük kaygı ve sorunlardan arındıkça, insana anlamlı ve huzurlu bir hayat bahşedecektir. İbnü'l-Arabî düşüncesine göre bu nokta, bireyin “hakikati” kavrama noktasıdır.

İbnü'l-Arabî'ye göre, kalp, “basiret” (iç gözü) denilen ve idrak gücüne sahip ve keşif sürecinde insanı gizemli bir hakikate götüren, hatta ona göre hakikatin kendisi olan bir yetiye sahiptir.<sup>115</sup> Basiret yetisi, her insanda aynı oranda etkinlik kazanamayabilir. Bu içgörü yetisinin, tam bir yeteneğe dönüşmesi halinde ise, tümüyle kendi varlığının farkına varan ve hakikati algılayan insanlar ortaya çıkar. Bu kimseler kendilerini gerçekleştirebilmiş kimselerdir. Bu yeti, çeşitli yollardan kendini keşfetme çabalarıyla güçlendikçe, birey kendi hakikatini, yani doğru gerçeklik algısını elde eder. Bu da, Tanrısal özün işlevsel kılınması anlamına gelir. Nitekim İbnü'l-Arabî'ye göre, zaten Tanrısal öz yahut ilahi hakikat, arınmış bir kalpte işlevsellik kazanır. Onun ifadesiyle, Hak, aynaya yansır.<sup>116</sup> Bu durum, ona göre, insan var oluşunun amacına hizmet eder. Çünkü başlarda ifade ettiğimiz gibi, İbnü'l-Arabî'ye göre, insan var oluşunun amacı, onu var eden Tanrı'nın bilinme iradesidir. Ancak, hemen belirtelim ki, bu Tanrısal özün kalpte işlevsellik kazanması çok kolay da değildir. Özellikle “nefs” denilen ruhsal mekanizma, insanı bu süreçte zorlayacak ve farklı yönelimlere şartlandırmak isteyecektir. Burada tasavvufî hayatın en önemli bir diğer kavramı olan “nefs” karşımıza çıkmaktadır.

### **Sonuç**

Tasavvufî geleneğin önde gelen isimlerinden olan İbnü'l-Arabî'nin yaptığı kişilik çözümlemeleriyle, öncelikle sūfî insanın davranışlarının geri planını görebilme imkânını ortaya koyduğunu düşünüyoruz. O, tasavvufî düşüncede insanın var oluşundan kaynaklanan değerine işaret ederek onu evrendeki varlıkların merkezine almaktadır. Ona göre insan, her ne kadar varlıkların en değerlisi olsa da, bunu ancak yaratılıştan sahip olduğu tanrısal özelliklerini işlevsel kılabilmeyle elde edebilir. Bu tanrısal özellikler, en gelişmiş oldukları halde bile, insanı Tanrı yapamaz ancak onu, tecellisi olduğu Tanrı'yla birleştirip bütünleştirebilir.

<sup>115</sup> Affifi, *Muhyiddin İbnü'l Arabî'de Tasavvuf Felsefesi*, s. 119.

<sup>116</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şer. Ekrem Demirli, s. 392.

Yani İbnü'l-Arabî düşüncesinde kesinlikle, zihinde var olduğu algılanan ve tecrübe edilen Tanrı'nın, insanın dışında bir gerçekliği vardır. Nihai noktada insan ve Tanrı ayrı varlıklar olup, insanın kendine özgü kişiliği söz konusudur.

İbnü'l-Arabî düşüncesinde, insan psikolojisine ilişkin ortaya konulan bu yaklaşım karşısında iki önemli sorunun da cevaplanması gerekecektir. Bunlardan birincisi, Tanrısal özü işlevsel kılma sürecinin motivasyonu ne olacaktır ki insan bu özü harekete geçirecektir? Diğer soru da, tüm var oluşçu psikologların önemsemeden geçemedikleri ve öngördükleri yaklaşımların ikna edici olabilmesi açısından, bir şekilde açıklama gerektirme durumunda oldukları var oluşsal zayıflık olan ölümün gerçekliği karşısında, insanın yetkinlik düzeyinin güçlü bir şekilde durabilmesinin yolu ne olacaktır? sorusudur.

İlk sorunun cevabı, yani var oluşsal ve tanrısal nitelikli özü işlevsel kılmanın motivasyonu, İbnü'l-Arabî'ye göre sevgidir. İnsana bir yeti olarak kodlanmış olan sevgiyi, genelde, insandaki Tanrısal özde var olan "Rahmet" ve "Rahman" kavramlarıyla bulmak mümkündür.

İbnü'l-Arabî'ye göre "Rahmet", insan var oluşunun zorunlu bir sonucu olması hasebiyle ontolojik olarak insanda vardır. Çünkü Tanrı'nın doğası gereği sahip olduğu sevgi(rahmet), Tanrısal özü taşıyan insanda da vardır. O'na göre, insan var oluşunun ruhsal oluşum sürecinde, Tanrısal sevgi(Rahmanilik) etkin olmuştur. Nitekim bu sevgi, affetme, acıma, koruma, yardımcı olma vb. pek çok erdemin kaynağını oluşturur.

Cinsellik ve aşk yaşantılarını da bu bağlamda değerlendiren İbnü'l-Arabî, bunları özdeki sevgi yönelimi ile açıklar. O, bir erkeğin kadına karşı sevgisini, insanın hem kendi parçası, yani özdeki bütünlüğün bir uzanımı olan insana, hem de bu özü insana yükleyen Tanrı'ya karşı sevgisi olarak açıklar.<sup>117</sup> Buna göre, insan-insan(erkek-kadın) ve Tanrı-insan arasındaki sevgi ve bütünleşmenin yolu, cinsler arası ilişkilerdir. O halde insanın var olan ayrımın yerine, bütünleşmeyi yaşantılamasının en önemli yolu, kadın ile erkeğin cinsel birliktelik oluşturmalarıdır. Bu durum Fusûs'ta şöyle ifade edilir:"... *Vuslatın en büyüğü ise*

<sup>117</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, s. 329.

*kadın ile erkeğin çiftleşmesidir.*"<sup>118</sup> Ancak burada kastedilen sınırsız, sorumsuz ve nikâhsız bir cinsellik olmayıp, Tanrı'nın koyduğu sınırlar çerçevesindeki bir birlikteliktir.<sup>119</sup> Ayrıca, bu cinsellik, salt hayvanî arzuları tatmin edip aşkınlığa yol açmayan bir süreç de değildir. Yaşanılan cinsellik ve aşkın ruhunu kavramak gerekir. Bu da, bu mutluluğu gerçekte aşkın kılabilen bir düzlemde yaşanılan cinsellik olarak anlamamız gerektiğini açıklamaktadır.

Var oluşsal zayıflık ve ölüm konusundaki yaklaşımlarıyla İbnü'l-Arabî, insan psikolojisine ilişkin "var oluşsal öz" yaklaşımını sağlamlaştırmaya çalışır. O'na göre ölüm, var oluşsal özün aslına dönmesidir: "... Ölüm ancak bir çözülmüştür. Ölüm insanın manevi benliğini Hakk'ın kendisine çekmesidir. Çünkü her şey Hakk'a döner." <sup>120</sup>

*"Eğer ölü veya öldürülen kimse, hangisi olursa olsun, katlandığı vakit Allah'a kavuşmasaydı, Allah hiç kimsenin ölümüne hükmetmez ve öldürülmesini meşru kılmazdı. Demek ki bunların hepsi onun elindedir. Şu halde ölen kimse için kaybolma imkânı yoktur. Böyle olunca Allah, kulunun kendisinden ayrılmayacağını bildiği için, onun öldürülmesini meşru kıldı ve ona ölümle hükmetti."*<sup>121</sup>

Fusûsü'l-Hikem'in bir başka yerinde bu bölüm vuslat ilişkisini şöyle açıklar:

*"Şu halde Allah, kulunu vuslat ile müjdeledi. Ancak bu vuslata ermek için kula ölüm gerektir demesi tâ ki ölüm sözüyle kulunu kederlendirmesin."*

İbnü'l-Arabî insanın kişilik unsurlarına da değinerek, üç temel unsura dikkat çeker. Bunlar, nefis, akıl ve kalptir. Her bir kavramın çeşitli anlamları olmakla birlikte, özellikle akıl ve nefsin kalple ilişkili olmaları ve kalbin yaratılışa uygun bir şekilde işlev görmesi söz konusu olduğunda, insan kişisel yahut ruhsal gelişimini doğru bir düzlemde yürütebilir. Ancak Nefs, akıldan bağımsız ve akıl da kalpten bağımsız olarak insan davranışlarını yönlendirdiklerinde ve dolayısıyla bireyin kişiliğini etkilediklerin-

<sup>118</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, s. 331.

<sup>119</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, s. 332.

<sup>120</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, s. 240.

<sup>121</sup> İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, çev. Nuri Gencosman, s. 241.

de, ortaya İbnü'l-Arabî'nin "insan-ı hayvan" diye isimlendirdiği olumsuz kişilik ve karakter özelliğine sahip insan tipi ve davranışları çıkacaktır.

Sonuç olarak, İbnü'l-Arabî'ye göre insan Tanrı'nın ayrılmaz bir parçası olarak, O'ndan gelmiş ve yine ona dönecektir. Ancak sahip olduğu Tanrıyla birliği içselleştirerek işlevsel kılabilirdiği sürece olumlu kişilik özellikleri geliştirecektir. Bunun yolu, insanın potansiyellerini kullanarak ve özellikle sevgi motifini etkin kılarak hayatını anlamlandırmasından geçer. Sevginin kaynağı Tanrıdır ve insana ruhundan üfleyen Tanrı, insanı kendisinden ayrı bir varlık olarak var etmediği için, insan Tanrıyı bildikçe ve onunla birleşme tecrübesini yaşantıladıkça, hayatın gerçek anlamını kavrayarak mutluluğa ulaşabilir. İbnü'l-Arabî'nin, aynı zamanda tasavvufî eğitimde esas olan ahlak eksenli kişilik gelişimi sistemi, tasavvufî hayatı tercih eden insanlar için kendi içinde bir sistematik oluşturmuş gözükmektedir. Kanaatimizce, tasavvufî hayatın yani bu hayatı yaşamayı tercih eden insanların daha iyi anlaşılabilmesi açısından, bize ışık tutacağı bilinen bu tür materyallerin, psikolojik bakış açılarıyla ortaya konulmaları din psikolojisi alanına yeni katkılar getirecektir. Bize göre bu bağlamda, bir makale sınırları içerisinde ancak bu kadar yer verebildiğimiz İbnü'l-Arabî ve onun gibi diğer önemli sûfi önderlerin hayatları ve eserleri yeni ve daha kapsamlı çalışmalarla ele alınarak alana yeni bakış açıları getirebilmelidir. Örneğin İbnü'l-Arabî'de rüyaların anlamı ve yorumu, irade gücü, güdüler, sevgi ve aşk psikolojisi, Peygamberlerin prototip olarak ortaya konuldukları kişilik tiyolojileri ve diğer bazı temel insan yetileri gibi konular ayrı ayrı ele alınması gereken geniş çalışma konularıdır. Kanaatimizce bu tür çalışmalar çoğaldıkça, geniş zaman dilimi içerisinde "tasavvuf psikolojisi" ayrı bir çalışma alanı olarak ortaya çıkabilecektir.