

ÎSÂRIN TASAVVUFÎ DERİNLİĞİ: BİLİMSEL YAKLAŞIM İLE BİR KIYASLAMA

Mehmet UYAR*

Makale Bilgisi

Makale Türü: Araştırma Makalesi, **Geliş Tarihi:** 16 Nisan 2019, **Kabul Tarihi:** 24 Eylül 2019, **Yayın Tarihi:** 30 Eylül 2019, **Atf:** Uyar, Mehmet. "Îsârın Tasavvufî Derinliği: Bilimsel Yaklaşım ile Bir Kıyaslama". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/2 (Eylül 2019): 453-478.

<https://doi.org/10.33415/daad.554316>

Article Information

Article Types: Research Article, **Received:** 16 April 2019, **Accepted:** 24 September 2019, **Published:** 30 September 2019, **Cite as:** Uyar, Mehmet. "The Sufistic Profoundness of Isar (Altruism): A Comparison with The Scientific Approach". *Journal of Academic Research in Religious Sciences* 19/2 (September 2019): 453-478.

<https://doi.org/10.33415/daad.554316>



Öz

Bu makale, îsâr kavramını kıyaslama yoluyla incelemeyi amaçlamaktadır. Kıyaslamamanın bir tarafında –ağırlıklı olarak psikoloji olmak üzere- pozitif bilimler diğer tarafında ise sûfî düşünce yer almaktadır. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından bu yana, pozitif bilimler de özgeciliği konu edinmiştir. Yani dinî içerikli bir kavram, bilimsel bir yaklaşımla yeniden yorumlanmaktadır. Bu durum, kavramın anlaşılma kodlarında önemli bir değişimin oluştuğunu da gösterir. Makalenin problem alanını bu değişim ve bu değişimin arka planını oluşturan düşünsel farkların niteliği oluşturmaktadır. Makalede üç aşamalı bir yol izlenmiştir. Birinci aşamada özgecilik kavramına dair bilimsel yaklaşımlar ortaya konulmuştur. İkinci aşamada, îsârın sûfî düşüncedeki derinliği analiz edilmiştir. Son aşamada ise bir karşılaştırma ile benzer ve farklı yönlerin tespit ve değerlendirilmesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Îsâr, Özgecilik, Tasavvufî Derinlik, Psikoloji, Bilimsel Yaklaşım.

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tasavvuf Anabilim Dalı, uymehmet77@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1596-9458>

The Sufistic Profoundness of Isar (Altruism): A Comparison with The Scientific Approach

Abstract

This paper aims to study the concept of isar with the comparison method. Positive sciences constitute one side of this comparison, and the other side is the sufi thought. Since the middle of the nineteenth century, positive sciences have been studying the altruism subject, too. In other words, a religious concept is re-interpreted by a scientific approach. This also indicates that there has been a change in the understanding of the concept. At the same time, this change and the qualities of the intellectual differences in the background of this change constitute the issue of the article. A three-gradual method has been followed in this article: In the first stage, scientific approaches about altruism concept have been expressed. In the second stage, the profoundness of isar in sufi thought has been analyzed. And in the final stage, similar and different aspects of both sides have been determined and evaluated by comparison method.

Keywords: Isar, Altruism, Sufistic Profoundness, Psychology, Scientific Approach.

Giriş

Îsâr, İslâm düşüncesinde insanlar arası ilişkilerin keyfiyetini tanımlayan en mühim kavramlardan biridir. Kur'ân'ı Kerim'de pek çok ayette vurgulanan kavramın, Hz. Peygamber'in de söz ve davranışlarında en güzel örneklerini buluruz. Günümüzde daha çok "özgecilik"¹ olarak isimlendirilen bu davranış tarzı, yaklaşık iki yüz yıldır bilimin de araştırma konusudur. Dolayısıyla, dinî-tasavvufî bir düsturun, bilim tarafından konu ediliyor olması değerlendirmeye değer bir husus gibi görünmektedir. Bilimin özgeci davranışı mercek altına alması, başka sebep ve ilkelerin söz konusu olduğu yeni yaklaşımların, mevcut dinî düşünceden bağımsız yargılarla tanımlara vardığını da göstermektedir. Görüşümüz, sûfî düşünceyi daha iyi anlamak için, bu yeni yaklaşımlarla yüzleşmenin bir zaruret olduğu yönündedir. Ayrıca, tasavvufî anlamıyla îsâr, İslâm düşüncesindeki anlam yelpazesini genişletecek bir karakter sergilemesinin yanı sıra günümüzde kullanılan "özgecilik" kavramı ile bir kıyasa tabi tutulduğunda düşünsel ve davranışsal açıdan kendine has bir derinliğe sahiptir. Makalemizde, pozitif bilimlerin özgecilik yaklaşımları ile sûfî düşünce ile şekillenen îsâr kavramı karşılaştırmaya tabi tutulacaktır. Dinin ve bilimin üzerinde söz söylediği ortak bir alanın karşılıklı değerlendirilmesi, kavrama yeni açılımlar getirebileceği gibi,

¹ İsâra karşılık gelecek şekilde ve aynı anlamlarda, "özgecilik", "diğerkâmlık" "elseverlik", "alturizm" kavramları da kullanılmaktadır. Biz, diğerlerini de kapsadığı varsayımı ile "özgecilik" kavramını kullanacağız.

her iki alanın birbirine yaklaştığı ve uzaklaştığı noktaların tespitinde de faydalı olacaktır.

1. İsâr ve Özgecilik Kavramlarının Karşılaştırılması Üzerine

Bir önerme olarak ortaya koyduğumuz “*İsârın tasavvufî derinliği*” başlığıyla, kavramın tasavvuf düşüncesinde kazandığı ıstılâhî anlamın boyutları kastedilmektedir. Bu ıstılâhî anlamın derinliğini iki şekilde değerlendirmek mümkündür: Birincisi, İslâmî bir disiplin olarak tasavvufun, kavramı yine İslâm düşüncesi içerisinde ele alması ve kavramın anlamsal sahasını kendi metodu dâhilinde geliştirmesidir. Bu hususu makalemizde tartışma konusu yapmıyoruz; çünkü sûfiler bir kavrama yeni boyutlar kazandırırken ve onu anlamsal olarak şekillendirirken referanslarını Kur’ân ve Sünnetten almaktadırlar. Dolayısıyla kavram, İslâm düşüncesinin tasavvufî bir açılımıdır. İkincisi, kavramın günümüzde bilimsel metotlarla yeniden tanımlanması ile ilgilidir ki bizim de ele almaya çalışacağımız konu budur. İsârın İslâmî düşüncedeki algılanışı ve tasavvufî açılımı, modern dünyadaki açılımına göre nispeten daha kolay takip edilebilir, zira referans kaynakları aynıdır. Fakat modern dünyada İsâra karşılık gelen durumları anlamak için bir şekilde yolumuz bilimden, bilhassa psikolojiden² geçmektedir. Bir bakıma İsârın tasavvufî derinliğini ölçeceğimiz ölçüt bilimsel düşüncede İsâra karşılık gelen kavramların dünyasıdır. Bize göre bu durum bir karşılaştırmayı gerekli kılmaktadır.

Bilimsel yargıların hızla tek ölçüt halini almaya başladığı modern dünyada, tasavvufî meselelerle irtibatlı bilimsel açıklamalar ve yargıların ne gibi farklar ortaya çıkardığı incelemeye muhtaç görünüyor. Bilim, dinin salt metafizik sahaya taşan konularında sessiz kalsa da, bu metafizik sahanın beşeri düzlemde görünür/ölçülebilir hale geldiğinde görülüyor ki hüküm vermeye başlamaktadır. Dolayısıyla, dinî içerikli bir kavramın ve bu kavrama ait hükümlerin, bilimsel metotlarla analizi gibi dikkate alınması gereken bir olgu ortaya çıkmaktadır. İsâr özelinde söyleyecek olursak, son iki yüzyıla kadar dinî düşüncenin domine ettiği kavramın anlamsal saha-

² Psikoloji, “ruh bilimi” olarak tanımlanır. Bu açıdan tasavvuf ile doğal bir yakınlığı vardır diyebiliriz. Fakat psikoloji aynı zamanda pozitif bir bilimdir ve bilimsel metotları kullanır. Dolayısıyla biz, psikolojiyi, tasavvufî pek çok konuda bilimsel hüküm verirken görebiliriz. Bu nedenle İsârın bilimsel açıklamaları konusunda daha çok psikolojiye vurgu yapacağız. Feriha Baymur, *Genel Psikoloji* (İstanbul: İnkılap Yay. 1994), 1.

sına bilimin açıklamaları da giriş yapmıştır. Bilimin dinî içerikle şekillenen kavramları incelemesi, kavramın farklı boyutlarda ele alındığı yeni yaklaşımları doğurmuştur. Bu durum bizi olabildiği ölçüde bilimsel yaklaşımın ilke ve yargılarını tanımaya sevk etmektedir. Çünkü “îsâr” ya da “özgecilik” olarak nitelenen davranış tarzının tanımlamaları birebir aynıdır. Esasen bütün problem de bu yakınlıkla birlikte başlar ve kavramsal düzeyde tanımlanan davranışın her iki taraf açısından arka planındaki sebeplerin/ilkelerin analizinin yapılması mecburiyeti devreye girer. Bu açıdan, sûfî düşüncede îsârın derinliğini ve orijinal yönlerini anlamının en iyi yollarından biri de, onu bugün kendisine karşılık gelen yahut karşılık geldiği düşünülen kavramlarla karşılaştırmak ve bilimin konuya yaklaşımını anlamaya çalışmaktır. Îsâr kavramını karşılaştırmalı olarak ele almak fikri, çok kısa bahsettiğimiz bu gerekçelerle şekillenmiştir.

2. Bilimin Konusu Olarak Îsâr: Özgecilik (Diğerkâmlık/Elseverlik/Alturizm)

456 | db

Kullandığımız bu kavramlar, sözlük anlamı itibarıyla aynıdır. Farklılaşma, kavramın tahlilinde ortaya çıkmaktadır. Kavramların sözlük anlamları şu şekilde kısaca verilebilir:

Altruizmin³Türkçe karşılığı olarak özgecilik ve daha az kullanılan elseverlik, insanlığı ve insanları çıkar gözetmeden sevmek, kişinin kendisini başkalarının refahına adanması, bencilliğin ve bireyciliğin karşısında yer alan tutum olarak tanımlanır.⁴Yine “diğerkâmlık” kavramı da, başkalarını düşünen anlamında kullanılır. Îsâr ise sözlükte, bir şeyi bir şeye karşı tercih etmek, yeğlemek, öncelik vermek gibi anlamlara gelir.⁵ Dinî-tasavvufî ıstılahta da, kişinin kendi ihtiyacı olsa da, başkalarının ihtiyacını kendisinininkine tercih etmesi şeklinde anlaşılır.⁶ Îsârı, evrensel ölçekte kabul gören bir davranış

³ Altruizm, Latince “öteki için” manasında “alter” ile kelimenin İtalyanca sıfatı olan “altur” birleştirilerek ilk olarak A. Comte tarafından, başkasının refahı için yaşama eğilimi olarak terminolojik bir anlamda kullanılmıştır. Kavram, bundan sonra, bir başkasının yarar ve refahını kendi yararına tercih etmek şeklinde kullanılmıştır. K. J. Mathew v.dğr., “Evolution of Altruism In Humans”, *International Journal of Social Science& Interdisciplinary Research*, 5 (2016): 45; Harry T. Reis, “Altruism”, *Encyclopedia Of Social Psychology*, ed. Nicole L. Mead (London: Sage Publication, 2007), 1:29-30.

⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe sözlüğü*, 3. Baskı (İstanbul: Paradigma, 1999), 666.

⁵ Muhammed b. Mükerrrem el-İfrîkî el-Mısırî İbn Manzur, “Esr”, *Lisânü'l Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 4: 7.

⁶ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), “îsâr”, *Mu'cemü't-ta'rifât*, thk. Sıddık el-Minşâvî, (Kâhire: Dâru'l-fazile., ts.), 37;

bağlamında, belirttiğimiz bu kavramlarla aynı potada ele almak,⁷ peşinen kabul etmek gerekir ki, günümüz dünyasında ve psikolojide kullanılan bu kavramların, îsârla ilgili ve büyük oranda birbirini karşılayan kavramlar olduğu yönünde bir varsayımın getirisidir. Biz debu varsayımla, kavrama dair bilimsel yaklaşımların genel bir hat-tını çizeceğiz.

Özgeciliğin genel kabul gören tanımını yukarıda vermiştik. Bununla birlikte, özgeciliğin, farklı bilim dallarında farklı anlamlarla anıldığını, bu sebeple, kavramın anlam yelpazesinin bu tanımlamayı aşacağını da belirtmek gerekir. Her ne kadar kavram, “başkası için yaşama eğilimi” şeklinde ilk olarak A. Comte tarafından, toplumun var olabilmesi için gerekli bir tutum olarak ortaya konulmuş ve böylece kavramın doğuşu sosyoloji ile başlamış ise de⁸ daha sonra yapılan araştırmaların çoğu sosyoloji dışında gerçekleşmiştir. Bu çalışmaların ekseriyet ekonomi, biyoloji ve psikoloji alanlarında yapıldığını görüyoruz. Örneğin, ekonomistler özgeciliği, “birinin diğerine iyilikle gerçekleştirdiği, diğerlerine yarar sağlayan ve kişinin dışarıdan herhangi bir ödül beklemezsizin yaptığı davranış” şeklinde tanımlar.⁹ Fakat ekonomik ve sosyolojik yaklaşım, kavramın açıklanmasında insanın ontolojik varlığıyla ilgili etmenlerden çok, sosyal ve ekonomik faaliyetlerdeki etkisi üzerine odaklanırlar. Ekonomistler özgeciliği "bireyin girdileri ve çıktılarını hesapladığı ekono-

Ebû Halef et-Taberî, *Selvetü'l-arifin ve ünsü'l-müştâkin*, nşr. Gerhard Böwering-Bilal Orfali, (Leiden-Boston: Brill, 2013), 120; Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*, thk. Abdurrahîm es-Sâyih- Tevfik Ali (Mısır: Mektebetü's-Segâfe, 2005), 1: 219.

⁷ Davranışın aynılığı ve tanımsal benzerliklerden olsa gerek, îsâr, alturizm, diğergâmlık, özgecilik gibi kavramlar, çalışmalarda yan yana ve birbirini karşılayacak şekilde pek çok kez kullanılmıştır. Bkz. Saffet Sancaklı, “Hz. Peygamber’in Erdemli Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İsâr (Diğergâmlık) Kavramına Verdiği Önem”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006): 30; Zülfikar Durmuş, “Sosyal Dayanışmanın Sağlanmasında Kur’an’ın Öngördüğü İdeal Model: İsâr”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003): 18-19. Yine özgecilik ve îsârın, ahlâk felsefesi açısından karşılaştırılması bir yüksek lisans tezine konu olmuştur. Ayşe Bahtiyar Büyüç, *Ahlak Felsefesinde İsâr ve Özgecilik: İslam Medeniyeti ve Batı Kültürü Açısından Bir Değerlendirme* (Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2018), 16-66.

⁸ Gürcan Topses, “Elseverlik (Alturizm) ve Benseverlik (Egoizm) Ölçeğiyle İlgili Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *International Journal of New Trends in Arts Sports&Science Education*, 1/2 (2012): 60-61; Engin Karadağ - Işıl Mutaftaçlar, “Prososyal Davranış Ekseninde Özgecilik Üzerine Teorik Bir Çözümleme”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 8, (2009): 44.

⁹ Karadağ, “Özgecilik Üzerine”, 42.

mik bir hesaplamanın ürünü”¹⁰; sosyologlar, kabaca söyleyecek olursak, toplumun devamını sağlamak için gerekli olan davranış örüntüsü olarak kabul ederler. Bu anlam çeşitliliğiyle birlikte, insanın varlıksal özellikleri üzerinden özgeciliği araştıran iki branş biyoloji ve psikolojidir.

Biyolojik açıdan özgecilik, organizmanın, hücre ya da genlerin gösterdiği davranışlarla tanımlanmaktadır. Buna göre, özgecilik önceden programlanmış genetiğin bir parçasıdır.¹¹Bazı hücreler organizma için, organizma da grubundan ya da ailesinden birinin yaşaması için kendini feda eder.¹² Bir bakıma, evrimin neticesinde ortaya çıkan biyolojik fonksiyonlar aynı zamanda ahlâkî fonksiyonların da kendisidir.¹³ Evrimde esas olan, gücünün hayatta kalması olduğuna göre, kendini feda burada bir zıtlık gibi görünebilir. Fakat zıtlık yalnız görünüştedir. Çünkü kendini feda, türün hayatta kalmasını sağlamakta ve böylece organizmanın bağlı olduğu büyük yapı hayatını sürdürmektedir.¹⁴ Bu da evrimin bir stratejisidir. Yaşayan şeylerin hayatiyetini sürdürmesi, kendini oluşturan parçaların uyumlu çalışmasına ve büyük parçanın yaşaması küçüklerin kendilerini feda etmelerine bağlıdır.¹⁵ Bununla birlikte, türün devamını gerektirmeyen, bir organizmanın hayatta kalmasıyla ilgili olmayan ve ahlâkî tutumların sergileneceği daha girift özgeci davranış durumlarını açıklamakta evrimci teorinin ne derece yetkin kalacağı da ayrı bir tartışma konusudur. Kaldı ki evrimci özgeci anlayışta da,

¹⁰ Recep Batu Güngör, *Modern Ahlak Felsefesinde Özgecilik* (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi, 2014), 29.

¹¹ Mathew, “Altruism In Humans”, 50.

¹² Mathew, “Altruism In Humans”, 47.

¹³ Nurgül Yavuzer, “Bir Prososyal Davranış Kaynağı Olarak Özgeci Motivasyonun İlgili Yazını Işığında Değerlendirilmesi”, *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 14-1/27 (2017): 115.

¹⁴ P. Jaksen Darlington, “Altruism: Its characteristics and evolution”, *Proc. Natl. Acad. Sci.* 75/1 (1978): 385.

¹⁵ Örneğin, bazı kuşlar, türüne zarar gelmesin diye avcıya görünmek ve ölmek pahasına uyarı sesleri çıkarırlar. Güç yani organizma ya da tür, küçük parçaların organizasyonu ile hayatta kalır. Küçük parça için ise, hayatta kalması, içinde bulunduğu organizmayı hayatta tutmasına bağlıdır. Aslında, fedakârlık, yine canlının kendi menfaati ile ilgilidir. Araştırmalar, sosyal hayata sahip olan -kendini daha büyük bir yapının bir parçası olarak gören türlerde, özgeci davranışların daha çok gözlemlendiğini ortaya koymuştur. William Patten, *Grand Strategy of Evolution* (Boston: The Gorham Press, ts.), 52-53; Şule Güney-Hasan Galip, “İnsanlarda Özgeci İşbirliğinin Psikolojik ve Beyinsel Temelleri”, *Türk Psikoloji Yazıları* 25 (2010): 30; Güngör, *Modern Ahlak Felsefesinde Özgecilik*, 23-24.

tür ya da kişinin çıkarına aykırı olan özgeci davranışları açıklamak için bir takım psikolojik faktörlerin gerekliliği dile getirilmiştir.¹⁶

Biyolojinin yaklaşımında özgecilik, ruhî ve ahlâkî süreçlerden bağımsız olarak, fizyolojik faktörlerin bir ürünüdür. Bu tutum, bir yöntem olarak psikolojik ve sosyolojik açıklamalara da yansımıştır. Bazı psikologlar tarafından da benimsenen mantıkçı pozitivist teoriye göre, ahlâk da dâhil olmak üzere evrimle açıklanamayacak hiçbir fenomen yoktur.¹⁷ Ahlâkî norm ve davranışları insanın içsel süreçlerinde değil de onun psikogenetik yapısında aramanın daha doğru olduğunu düşünen psikolog ve biyologlar vardır.¹⁸ Sosyal teorilere göre özgecilik, nihayetinde sosyal dengeyi koruyan ve hayatta kalmayı sağlayan ahlâkî davranışın bir parçasıdır. Pek çok sosyolog, toplumu ancak kolektif olarak var olabilen bir organizma olarak kabul eder. E. Durkheim'a göre toplum, özgeci davranışları da kapsayacak bir şekilde herkesin katılımını sağlayabilen bir organizasyon yoluyla ortaya çıkar.¹⁹

İnsandaki özgeci davranışların kökeni ile ilgili biyolojik açıklama çoğu zaman tatmin edici olmamıştır. Psikologlar insan doğasındaki özgeci davranış için, biyolojik açıklamanın ötesinde ne gibi etkenler olduğu üzerinde de durmuş, kavramın altındaki etkenleri derinlemesine incelemeye girişmiştir. Bu aşamada da tek bir açıklamadan bahsedilemez. Aksine özgecilik pek çok farklı etkenle açıklanmıştır.

2.1. Psikolojik Yaklaşımlar

Batson, özgeciliği “başkasının refahını amaçlayan bilinçli, büyük bir amaç” olarak tanımlar.²⁰ Başka bir tanım da şöyledir: “Başkalarına faydası olan ancak hiçbir ödül beklenmeyen davranış biçimi.”²¹ Bir davranışın özgeci olabilmesi için ise bazı şartlar vardır: Bir başkasının yarar ve refahı amaçlanmalıdır, karşılıksız olmalıdır, gönüllü olarak ve maddi bir beklenti olmadan yapılmalıdır, kendini

¹⁶ Güney, “Özgeci İşbirliği”, 30, 36.

¹⁷ Fatih Özgökman, “Evrimsel Ahlak ve Eleştirisi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2015): 160; Karadağ, “Özgecilik Üzerine”, 45.

¹⁸ Nurgül, “Özgeci Motivasyon”, 115.

¹⁹ Mathew, “Altruism In Humans”, 54.

²⁰ C. Daniel Batson, *Altruism In Humans* (New York: Oxford University Press, 2011), 20.

²¹ Daniel Bar-Tal, “Altruistic Motivation To Help: Definition, Utility and Operationalization”, *Humboldt Journal of Social Relations* 13 (1985): 4.

fedâ ön plandadır.²² Psikolojide, altruizm ya da özgecilik denildiğinde, ekseriyet tanım ve şartlar az çok bu şekilde belirlenmiş olsa da, davranışa etki eden süreçlerle tanım o kadar uyuşmaz.

Sigmund Freud'un kurucusu olduğu ve insan kişiliğine – ya da bilincine- etki eden süreçleri, bilinçdışı faktörlerle açıklamaya çalışan *psikanalitik* yaklaşım, özgeciliği tam zıt bir kavram olan “egoizm” ile birlikte değerlendirir. Freud'un görüşü, Thomas Hobbes tarafından ortaya konulan görüşün psikanalitik açılımıdır. Hobbes'a göre, insan doğası bencillik üzerine kuruludur. Fakat insanın bu güçlü doğası kontrol altına alınmazsa, insanlar birbirini yok edebilir.²³ Özgecilik, insanın doğasında var olan bencilliğin yıkıcılığına karşı geliştirilmiş bir davranıştır. Freud'a göre de, “id” kavramı, istek ve arzuların depolandığı bir alanı ifade eder. İnsan id'in güçlü arzularını tatmin için davranışlar geliştirir. Ancak, bu güçlü arzuların bastırılması ve dengenin kurulması gerekir ki özgeci davranışlar da bu aşamada ortaya çıkar. Esasen özgeci davranışlar, id'in aşırı istekleri karşısındaki bir çatışmanın ürünüdür. Yoksa insan hiçbir zaman tam bir özgeci davranışta bulunmaz ve daima kendini memnun etmenin bir yolunu arar.²⁴

460 | db

Carl Gustav Jung'a göre ise insanın tıpkı biyolojik genetiği gibi ruhsal bir genetiği de vardır. Kadîm inanış ve davranışlar bu genetik yoluyla insandan insana aktarılarak yaşar.²⁵ Kişi bireyleşme süreciyle birlikte kendini tanımaya başlar, toplumun bir parçası olduğunu keşfeder ve özgeci davranışları sergilemeye eğilimli olur.²⁶ Alfred Adler de, insandaki aşağılık duygusundan bahseder. İnsan esasında kendini aşağılık hisseder ve kendini iyi hissetmeye dair güdülere ihtiyaç duyar. Özgeci davranışlar, insanın bu güdüsüne yöneliktir. Böylece insan kendini daha iyi ve üstün hissedecektir.²⁷

Özgeci davranışı açıklamaya çalışan yaklaşımlardan biri de davranışçı yaklaşımdır. Bu yaklaşımın temel karakteri, davranışın

²² Ali Ayten, *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009), 51.

²³ Kristen Renwick Monroe, “A Fat Lady in a Corset: Altruism and Social Theory”, *American Journal of Political Science* 38/4 (1994): 863.

²⁴ Ali Ayten, *Prososyal Davranışlar*, 23; Bar-Tal, “Altruistic Motivation”, 7, 8.

²⁵ C. Gustav Jung, *İnsan Ruhuna Yöneliş*, trc. Engin Büyükinall (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 30, 31.

²⁶ Ayten, *Prososyal Davranışlar*, 23.

²⁷ Alfred Adler, *Bireysel Psikoloji*, trc. Halis Özgü (İstanbul: Hayat Yayınları, 2000), 47-48.

çıktılarına odaklanmasıdır.²⁸ Davranışın çıktısında, bir başkası için yapılan olumlu bir davranışın, alıcıya ait ödülün ve yardım edenin masrafı beklenir.²⁹Bu yaklaşımda, çıktılara bakmak ve eylemin altındaki etken motivasyonları göz ardı etmek gibi bir eksiklikten söz edilebilir. Bazıları ise, davranışlara bakarak özgeciliği tartışmayı yersiz bulurlar. Çünkü yardımın maliyeti, yardımı alanlardaki durum (örneğin kişinin yakını ise yardıma daha meyilli olmak), sosyal bir statü elde edebilme arzusu gibi durumlar, davranışın içeriğini değiştirmektedir ve esasında bu durumlar da tam anlamıyla çözümlenemez.³⁰

Psikolojide bir başka kanaat bu noktada, özgeciliğin nasıl ve niçin oluştuğuna odaklanarak, görünür davranışların ötesinde yer alan sebepleri “*motivasyonel yaklaşım*” adı altında araştırır. C. D. Batson, özgeciliği motive eden kavramın “empati” olduğunu düşünür. Batson, deney ve gözlemden yola çıkarak, özgeciliğin insanın ontolojik varlığında bulunduğunu empati kavramı üzerinden kanıtlamaya çalışır. Empati, motivasyon olması açısından, “*başka birinin algılanışı ile ortaya çıkan ve onun refahına uyumlu olacak şekilde karşıya yönelmiş duygular*” şeklinde tarif edilir ve insanın yapısal bir parçasıdır.³¹Araştırmalar, birine karşı empati duyduğumuzda, ona yardım etmeye daha meyilli olduğumuzu göstermektedir.³²

İçselleştirilmiş ahlâkî değerler de özgeci tutuma sebep olur. İnsanın muhakeme yeteneği ve ahlâkî ilkeleri onu özgeci davranışlara sevk eder.³³ İçselleştirilmiş değerlerin büyük bir kısmı, din ile ilgilidir ve dinî tutumların da psikolojiye göre özgecilikle yakın ilişkisi vardır. Her şeyden önce din, müntesiplerine özgeci davranışı emreder ve bireyin bu emre riayeti beklenir. Psikolojik açıdan dinî faktör, özgeciliği motive eden diğer faktörler gibi kategorik bir bakış açısıyla ele alınır. Bu anlamda, din, insan davranışlarını motive eden başlıklardan biridir:

Dini inançlara göre, Tanrı, başkalarına yardım, işbirliği, bir başkası için kendini feda etmek gibi davranışlardan

²⁸ Bar-Tal, “Altruistic Motivation”, 4-5.

²⁹ Bar-Tal, “Altruistic Motivation”, 4-5.

³⁰ Nancy Eisenberg v.dğr., “The Development of Prosocial Moral Reasoning and a Prosocial Orientation in Young Adulthood: Concurrent and Longitudinal Correlates”, *Developmental Psychology* 50/1 (2014): 58.

³¹ Batson, *Altruism*, 11.

³² Nurgül, “Özgeci Motivasyon”, 121.

³³ Nurgül, “Özgeci Motivasyon”, 120.

memnun olacaktır. Kutsal kitaplar genellikle öğretilerini hikâyeler yoluyla açıklarlar. Bu hikâyeler her zaman, Tanrıların yaptığı fedakâr davranışlarla bezelidir. İsa'nın,³⁴ Peygamber Muhammed'in, Krişna'nın, Rama ve Budda'nın hikâyeleri böyledir.³⁵

Bu ifadelerden anlıyoruz ki, din, tıpkı empati gibi bir fonksiyon olarak yorumlanmıştır. Hatta dinlerin farklı oluşları da burada bir anlam ifade etmez, zira işlevleri aynıdır. Dinin insana sunduğu ebedi saadet ödülü, özgeci davranışı motive etmektedir. Her ne kadar bize göre bu, donuk bir bilimsel tutum olarak gözükse de, din, salt bir fonksiyon olarak bile tam kabul görmemiştir. Yapılan bazı araştırmalar dindarlık ile özgeci davranışların motivasyonlarından biri olan empati arasında doğrudan bir ilişki kurulmadığını göstermiştir.³⁶ Buna bağlı olarak dindarlıktan kaynaklı dış etkenler mi (örneğin insanların kınamalarından korkma) ya da iç etkenler mi özgeci davranış üzerinde daha etkilidir sorusuna verilen cevaplar da aynı değildir.³⁷ Bu da, özgeciliğin dinî kaynağına dair psikolojide bir kuşkuya yol açmıştır; çünkü dinî söylemin kişinin iç dünyasındaki karşılığı, tam olarak ifade edildiği gibi olmayabilir. Ya da itaatkâr eğilimli insanlarda din özgeci davranışı etkinleştirebilir ama dinsel olmayan bir özgecilik de vardır ve bu daha özgün ve özgür de olabilir. Çünkü din, bilhassa genç nesiller üzerinde bir dayatma unsuru gibi algılanabilir ve rahatsızlığa neden olabilir.³⁸ Psikolojide, dinin bir şekilde insanın davranışlarında etkisi olduğu kabul edilir. Fakat bakış açısı, dinî etkinin niteliğinde kendini gösterir. Dinin bizzat sahip olduğu değer ve içerik değil, onun fonksiyonu göz önüne alınır. Doğal olarak dinin açılımı da işlevsel olarak yapılır. Öyle ki Batson, insanın kendi akrabasına olan empatik eğiliminin onun genetik haritasının bir parçası olduğunu, dinin empatiyi akrabalık sınırlarının ötesine taşımayı amaçladığını savu-

³⁴ Zannediyoruz burada kastedilen, Hristiyan inancındaki, Hz. İsa'nın, çarmıha gerilerek kendini bütün insanlara kefarete olarak sunmasıdır. Hz. İsa'nın çarmıha gerilmesi ise Tanrı'nın kendini kulları için fedası anlamına gelmektedir.

³⁵ Mathew, "Altruism In Humans", 57.

³⁶ Bart Duriez, "Are religious people nicer people? Taking a closer look at the religion-empathy relationship", *Mental Health, Religion & Culture* 7/3 (2004):252; Ayten, *Prososyal Davranışlar*, 74.

³⁷ Ayten, *Prososyal Davranışlar*, 79-80.

³⁸ Vassilis Soroglou, "Religion, Spirituality, and Altruism", *Handbook of Psychology Religion, and Spirituality*, Volume, 1, Washington: American Psychological Association, 2013, 13.

nur.³⁹ Bu aynı zamanda sosyo-biyolojik bakış açısidir. Genetik bağ, din aracılığı ile kültürel ve evrensel bir zemine çekilmek istenmiştir.⁴⁰

Buraya kadar, oldukça genel bir çerçeve içinde özgecille ilgili bilimsel tanım ve yaklaşımları belirtmeye çalıştık. Bahsi geçen yaklaşımlar dışında, insanın özgeciliği taklit yoluyla öğrendiğine dair *öğrenme teorisi*;⁴¹ insanın doğuştan özgeci bir karakteri olduğunu savunan *hümanist yaklaşım*; pozitif ortamlarda yardım etme heyecanının ortaya çıktığını savunan *heyecan yaklaşımı*; insanların adil dünya isteklerine odaklanan *adil dünya yaklaşımı* gibi teoriler de bulunmaktadır.⁴² Fakat bu teoriler, bir şekilde yukarıda değindiğimiz çerçeveye dâhil olmaktadır.

2.2. Değerlendirme

Bütün bu yaklaşımların en belirgin özelliği, gözleme dayalı olmaları ve bir şekilde maddeyi merkezi bir konumda tutmalarıdır. Bilimin böyle bir metot kullandığını biliyoruz. İncelemeye konu olan, canlı ve onun davranışlarıdır. Gerek biyolojik yaklaşım gibi, insanın genetik haritasından, gerekse psikanalitik gibi bilinçdışı süreçlerden yola çıkan yaklaşımlar olsun, kavramın bütün açıklaması insanla başlayıp bitmektedir. İnançlar, içselleştirilmiş ahlâki değerler, ruhsal durumlar gibi metafizik alana ait insani özellikler, bizzat varlıkları ile değil, davranış formuna dönüşebilmeleri ile bir anlam ifade etmektedirler. Davranışı açıklamakta, bu süreçlerin gerçekte var olup olmadıkları ya da asli varlıklarına dair tartışmalar psikolojide yapılmaz. Fakat insanların bu kavramlarla davranışlarına yön verdiklerini söylemeleri, kavramların kullanımını gerektirir. Metafizik sahanın ontolojik gerçekliğinden ziyade, davranışa dönüştüğü kabul edilen kavramsal gerçekliği vardır.

İkinci bir özellik olarak, menfaat ya da çıkar kavramlarının özgecille yakın ilişkisidir. Önünde sonunda, organizmanın davranışlarını onun hayatta kalması ile açıklama eğilimi, girift ahlâki konularda da aynı tutumun devam etmesini sağlamıştır.⁴³ Öyle ki, hayat-

³⁹ Duriez, "Religious People", 249.

⁴⁰ Mathew, "Altruism In Humans", 58.

⁴¹ Mathew, "Altruism In Humans", 51.

⁴² Bkz. Ayten, *Prososyal Davranışlar*, 26-32.

⁴³ Batson'a göre, özgeciliğin bilimsel tartışmalara konu olmasının altında yatan temel soru şudur: Bir insanın yaptığı davranış, görünüşte ne kadar asil ve özverili olursa olsun, aslında doğrudan bizim menfaatimiz ile mi ilgilidir? Bazılarına göre, en ilgisiz sevgi bile aslında kişinin kendisinin kazançlı ol-

ta kalma güdüsüne zıt olan kendini feda dahi, bireyden türe sıçrayarak, türün hayatta kalmasına bağlanmakta, kavramın dönüşü yine menfaate olmaktadır. İnsanın sosyal bir varlık olması, bir türün içinde gelişmesi, toplumun devamı için onu özgeci davranışlara zorlamakta,⁴⁴ büyük yapıyı toplum oluşturmaktadır. Özgeci davranışa bakarken, tıpkı evrimde olduğu gibi onun fonksiyonuna bakmak gerekir. Evrimden başlayan bu menfaat ilkesi, hayatta kalmak gibi zor şartların ortadan kalktığı, salt ahlâkî tercihlerin söz konusu olduğu durumlarda bile, bir şekilde kişinin kendi menfaatini güdererek fedakâr ya da ahlâkî davranışlarda bulunduğu sonucunu doğurmuştur. Her ne kadar, bunun tam aksini savunan, sırf ahlâkî gerekçelerle özgeci davranışlar da gözleme konu olmuş ise de, bu kez üst başlık olan ahlâkî davranışlar, toplumsal ve bireysel bazda faydaya dönük olarak algılanmıştır. Batı düşüncesindeki yaygın kanaat, başkasına yardımın esasında daha büyük bir gaye olan kişisel çıkar için bir enstrüman olduğu yönündedir.⁴⁵ Batson'a göre, özgecilik ve egoizm, davranışları motive edicileri, büyük bir amaç oluşları ve başkasının yahut kendi çıkarını gütmeleri açısından birbirlerine oldukça benzerler.⁴⁶ Bazen bu yakınlık, bir davranışın özgecilik olarak tanımlamayı –çünkü en özgeci davranışta bile kişisel çıkar amaçlanabilir⁴⁷- imkânsız kılmaktadır. Çünkü batı düşüncesinde özgecilik, davranışsal koşulları ne olursa olsun, görüntüsü ne kadar fedakârlık içerirse içersin, karşılıklı olmalıdır; potansiyel olarak özgeci davranana da alıcı olana da aynı anda fayda sağlamalıdır; net kazanç içermelidir.⁴⁸

464 | db

3. Tasavvuf Düşüncesinde İ̇sâr

Sûfî düşüncede İ̇sâr, Kur'ân ve Sünnette anlamsal zeminini bulur. Kur'ân'da beş yerde geçen İ̇sâr kavramı, dört ayette⁴⁹ bir şeyi ya

masını amaçlayan bir pazarlıktır. Pek çok filozof ve bilim adamı böyle düşünür. Bkz. Batson, *Altruism*, 3-4.

⁴⁴ Bir görüşe göre, barbarlık çağında, özgeci davranışlar ya yoktu ya da yok denecek kadar azdı. Daha sonra medenileşmeyle birlikte, insanlar paylaşmak yahut savaşmak zorunda kaldıklarında bu kavramlar da ortaya çıktı. Böylece insan, akrabasını ve yakınlarını korumaya başladı. Mathew, "Altruism In Humans", 48, 54.

⁴⁵ C. Daniel Batson v.dğr., "Benefits and Liabilities of Emphthy-Indused Altruism", *The Social Psychology of Good and Evil*, ed. Arthur C. Miller (New York: The Guilford Press, 2004), 360.

⁴⁶ Batson, *Altruism*, 20-22.

⁴⁷ Yavuzer, "Özgeci Motivasyon", 120, 121.

⁴⁸ Darlington, "Altruism", 385.

⁴⁹ Bkz. A'la 87/16; Nâziât 79/39; Tâ Hâ 20/72; Yusuf 12/91.

da birini diğerine tercih etme manasında, Haşrûresinin dokuzuncu ayetinde de terim anlamında kullanılmıştır: “Kendileri ihtiyaç halinde bulunsalar bile onları (muhacirleri) kendilerine tercih ederler.”⁵⁰ Hicret olayından sonra Ensâr’ın, muhacirlere kucak açmak, onlarla imkânlarını paylaşmak ve hatta kendi rızıklarını onlara vererek kendilerini geride tutmak suretiyle göstermiş oldukları tavır, Kur’ân’da övgüyle bahsedilmiş olmasının yanı sıra, kavramın yaşanılır kılınmış en güzel örneğini göstermesi açısından da son derece mühimdir. Bu anlamda îsâr, Kur’ân’ın ahlâkî bir emri olarak nitelelenebilir. Doğrudan kavramın geçmediği pek çok ayette de îsâra vurgu yapılmaktadır: “(Onlar yedirdikleri kimselere şöyle derler) Biz sizi sırf Allah rızası için doyuruyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz.” (el-İnsân 76/9). Bu ve benzeri ayetlerden, Kur’ân’ın, îsârın, yalnız Allah’ın rızası gözetilerek, ihtiyaç halinde bile olursa, elindekinden başkası için infakta bulunmak şeklinde bir terim anlam kazandığını söyleyebiliriz.

Kur’ân’da öne çıkan özellikleriyle değerlendirecek olursak îsârın ortaya konulma şekli daha çok maddi unsurlarla ilgilidir. Elbette ki, bir mü’mini îsârı ilgili motive eden husus maddi değil, bunun çok ötesinde ve maddî olanla ilgisi olmayan Allah’ın rızasına kavuşmaktır. Bu anlamda îsâr, ilâhî iradenin beşeri ahlâkî yönlendirmesinin en güzel örneklerinden birini teşkil eder.

Hiz. Peygamber’in Kur’ân’ın hayata geçirilmesinde kâmil bir örnek olduğundan hareketle, onun beşeri ilişkilerdeki tutumu da îsârın dinî düşüncedeki karakterini göstermektedir. Hiz. Peygamber’in dünyaya, bir nevi maddeye karşı tutumu, onun îsâr konusuna bakışını da anlamamıza yardımcı olmaktadır. Her şeyden önce Hiz. Peygamber, dünyaya ve onun hoş giden ziynetine karşı mesafelidir. Bu mesafeye, onun zâhidâne hayatından pek çok örnek bulunabilir. Çünkü Hiz. Peygamber’in, düşünce ve davranışlarını belirleyen referans noktası Allah’ın rızasıdır. Bu sarsılmaz kaide, îsârın ana sütununu oluşturmaktadır. Allah’ın rızasını kazanmak, eşya-insan ilişkisi çerçevesinde, eşyaya meyletmemeyi, dünyanın geçici hazlarına dalmamayı gerektirir. Bir bakıma, insanın eşya üzerindeki tasarruf şekli, onun Allah ile yakınlığını ya da uzaklığını belirler. Bu durumda, insana hoş gelen, eşyaya sahip olma ya da kendi gereksinimlerine binaen eşyayı elde tutma duygusunun yerine, onu elden

⁵⁰ Kavramın Kur’ân’ı Kerim’deki anlamları için bkz. Durak Pusmaz, “Kur’an’da İsar Kavramı”, *İ.Ü.İ.F.D.* 25 (2011): 83-94.

çıkarma gibi daha ulvî bir amaçla ilintili başka bir davranış şekli ortaya çıkar. Bu sırf iki insan arasındaki bir ilişki biçimi değildir. Ya da, sırf cömertlik de değildir. Bütün bunların üstünde, eşya ile insan ilişkisini hayatın her aşamasında düzenleyen ve ulvî olanın rızasıyla kendini motive eden bir durumdur. Hz. Peygamber'in cömertliği malumdur. Ama onun îsâr olarak adlandırabileceğimiz tavrının cömertliği aşan boyutları vardır. Her şeyden önce, cömertlikte, elde bolca bulunanlardan verme vardır. Fakat Hz. Peygamber'in hayat hikâyesine kabaca baktığımızda bile, varlıkta olsun yoklukta olsun, daima bir başkasını kendine yeğleme gibi bir tutumu hemen fark edebiliriz. Netice itibarıyla îsâr, gerek Kur'ân'da gerekse Hz. Peygamber'in hayatında referansları bulunan, İslâm kültürünün ayırt edici ahlâkî bir tutumu olarak ön plana çıkmaktadır.⁵¹ Nitekim aşâğıda tasavvufî düşünce içerisinde bahsedeceğimiz îsâr da bu İslâmî bağlamın bir açılımıdır. Fakat şimdiden söylemek gerekir ki tasavvuf, îsârı bir doktrin içerisinde ele alarak ona kendi düşünce sistemine göre terimsel bir anlam yüklemiş, böylece kavram genel anlam çerçevesini aşarak derûnî bir boyut kazanmıştır. Bu durumu, tasavvufun İslâm düşüncesine bir katkısı olarak görebiliriz.

466 | db

Tasavvufta îsâr, ihtiyaç durumunda bile –ki bu ihtiyaç oldukça şedîd de olabilir– bir başkasını kendine tercih etmek anlamında kullanılır.⁵² Aynı şeye ihtiyaç durumunda, sahip olanın olmayana vermesi îsârın ana karakteridir. Bu sebeple sûfîler, îsâr kavramıyla ilgili olarak “sehâ” ve “cûd” kavramlarını kullanırlar. Kuşeyrî'ye göre kim birazını verir birazını saklarsa o cömerttir (sehâ sahibidir); kim çoğunu verir ve azını saklarsa o cûd sahibidir, kim de zarara katlanarak başkasını kendisine tercih edip verirse o îsâr sahibidir.⁵³ Bu anlamda sûfî büyüklerinin pek çok cömertlik hikâyesi klasiklerde bulunabilir. Bu hikâyelerin ana vurgusu, sûfînin bir şekilde elinde avucunda ne varsa diğer insanlara vermesi, kendisine dünyalık bir şey bırakmaması üzerinedir. Bunu, İslâm'daki cömertliğin yoğun bir uygulaması olarak düşünebiliriz. Sehâ eldekinin bir kısmını harcamak iken, cûd bunun bir adım ötesi, elindeki para ve malı harcamanın insana zor gelmemesidir. Anlaşıyor ki bilindik manada cömertliğin aşımı “cûd” ile başlamaktadır. Harcamanın zor gelmeme-

⁵¹ Hz. Peygamber'in hayatında, îsârla ilgili örnekler için bkz. Saffet Sancaklı, “İsâr Kavramı”, 37-53.

⁵² Taberî, *Selvetü'l-arifin*, 120.

⁵³ Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (ö. 465/1072), thk. Abdulhalim Mahmûd - Mahmûd b. eş-Şerîf (Kâhire: Dâru's-Şa'b, 1989), 418.

si, ihtiyaç durumu olsun olmasın, elde avuçtakini başkasının yararına olacak şekilde kullanmayı ifade etmektedir. Ancak, bu aşamada, sehâ, cûd ve îsâr kavramları, madde ile olan münasebetle ilgili bir görünüm arz eder. İsârın içeriği, yalnız ihtiyaç halinde bile olursa başkasını tercih etme anlamında değil, maddeyle olan münasebetin tanzimi ile ilgili bir hal alır. Zühd gereği, maddesel isteklerin kalpten atılmış olması, maddeyi talep etmemeyi, olanı da elden çıkarmayı gerektirir. Bu noktada îsâr yalnız zengine ya da elinde bulunana da has değildir; fakirin de istememesi, verildiğinde de alınması icap eder.⁵⁴ Bunu, îsârın tasavvuftaki ilk aşaması, maddesel boyutu olarak kabul edebiliriz. Bir sonraki aşamada ise, îsârın yalnız maddeyle ilgili bir davranış olmadığını görüyoruz. Örneğin sûffiler, Hz. Ali'nin, hicret sırasında, Hz. Peygamber'in yerini alarak, kendi canını Hz. Peygamber'in hayatı için tehlikeye atmasını da îsâr olarak kabul ederler. Yine Gulâm Halil olayında, Ebu'l-Hüseyn Nurî, Rakkam ve Ebu Hamza idama mahkûm olmuşlardı. Celladın önüne geldiklerinde Nurî kendini öne atmış ve ilk olarak idam edilmek istemişti. Bu durumu kendisine soran cellada: "Benim yolum îsâr üzere kurulmuştur, en aziz olan şey ise yaşamaktır. Şu birkaç nefesi, kardeşlerimin yaşaması için feda etmek istiyorum." demiştir.⁵⁵ Verilebilecek ne varsa vermek, nihayetinde, canı da kapsayan bir genişlik kazanarak, sûfi düşüncesinde îsâr kapsamına alınır. Nitekim çölde kaybolan bir gurup derviş, ellerinde kalan az miktarda suyu, arkadaşları için diye içmemişler ve böylece biri hariç hepsi ölmüştür. Hayatta kalan da, içmeden ölürsem intihar olur diyerek suyu içmiştir.⁵⁶ Sûfi canı da dâhil olmak üzere neden verir ya da bu kıvama nasıl gelir? İsârın, sûfi düşüncede, ihtiyaç halinde bile olursa başkasını tercih etmeyi içeren anlamından öteye geçildiği yer de burasıdır. Çünkü vermek artık sırf karşının ihtiyacı ile ilgili değildir ya da aynı anda bir şeye iki tarafın birden ihtiyaç duymalarından kaynaklanan tercihi de ifade etmez. Bunun ötesinde, madde ile olan bağlantının neredeyse yok olması, sûfi davranışını şekillendirir. Maddî îsârdan canını vermeye varan îsârın ardından bu aşama, îsârın ruhsal bir sıfat haline geldiği aşamadır. "İnsanın kendi hazlarından fâni olması ve başkalarının hazlarında bâki olmasıdır."⁵⁷

⁵⁴ Kuşeyrî, *Risâle*, 425.

⁵⁵ Ali b. Osman Cüllâbî Hücvirî (ö. 470/1077), *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010), 254.

⁵⁶ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 255.

⁵⁷ Ebu Bekr Muhammed el-Kelâbâzî (ö. 380/990), *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994), 93.

şeklinde Kelâbâzî'nin fenâ ve bekâ tanımlaması, sanıyoruz ki îsârın bu aşamadaki açılımı için iyi bir başlangıç noktasıdır.

Kelâbâzî, fenâ ve bekâ bahsinde, sûfnin eylemlerini şu şekilde bir zemin üzerine inşa eder: Nefsinden fânî ve Hakk ile bâkî olan sûfî, bekâsını Hakk'ın vasıfları ile elde ettiğinden, eylemleri, ne dünya ne de ahiretle ilgili bir menfaat içerir. Çünkü Allah, yaptığı hiçbir şeyi, kendi zararı ya da yararı için yapmaz. Dolayısıyla sûfî de, yaptığı eylemlere, ahiret yurdunu da kapsayacak bir şekilde yarar kavramını katmaz. Eğer sûfî bu makâma ulaşmışsa, artık onun her eylemi kendisi için değil, yalnız başkaları için olur: "Mü'min aile fertlerinin iştahı açılın diye yemek yer."⁵⁸ Kuşeyrî, aynı tavrı "fütüvvet" başlığı altında zikreder: "Fütüvvetin esası insanın daima başkasının işinde çalışmasıdır."⁵⁹ Sûfî düşüncede kişinin eşya ile yahut eşya üzerinden insanlarla ilişki tarzı, aynı zamanda Allah ile olan münasebetinin keyfiyetini belirleyen bir unsurdur. Sûfî tedricî olarak, maddi olandan uzaklaştıkça, Allah'a yaklaşır. İsârın niteliğini belirleyen, kişinin ulaştığı ruhî seviyedir önermesini bu noktada zikredebiliriz. Davranış zâhiren benzer olsa da, sûfnin ruhî makâmı, o davranışın sâiklerinde çeşitli farklar doğurur. "Zâhid", "sûfî" ve "ârif" arasında yapılan ayrımlarda bunu net bir şekilde görebiliriz. Tasavvufta, ruhî mertebeye yükselme oldukça isimlendirme zâhidlikten sûfliğe ve ârifliğe adım atar. Böylece ârif ya da sûfî, zâhidin isteklerinin ötesinde bir ruhî mertebeye geçer. Örneğin, Abdurrahman Câmî, zâhidlerin cennet isteği ya da cehennem korkusuyla zühd yolunu tuttıklarını, sûfîlerin ise yalnız Allah'ı istediklerini, bu yüzden sûfîlerin zâhidlerden üstün olduklarını söyler.⁶⁰ Bu tedricî ilerleme, sûfî düşüncenin aritmetiği gibidir ve îsârın, ruhî tekâmülle beraber bir derinlik kazandığını göstermektedir. Öyle ki, artık yalnız ihtiyacı olana vermek, ya da aynı ihtiyaç içindeyken birini tercih etmek gibi pek tabii olarak kavramı niteleyen şartlarla îsâr sınırlı kalmamaktadır. Allah'ın vasıflarıyla bâkî olabilmiş bir sûfnin îsârı, kavramın davranışsal ve anlamsal yönlerini barındırmakla beraber, farklı bir yönelmeyle şekillenir. Buna sûfî istilâhta "îsârü'l-hakîka" (hakikat îsârı) denir.⁶¹ Allah'ta kaybolan sûfnin eylemleri, artık Allah tarafından yapılmakta,

⁵⁸ Kelâbâzî, *Ta'arruf*, 94.

⁵⁹ Kuşeyrî, *Risâle*, 390.

⁶⁰ Abdurrahman Câmî, *Nefahatü'l-üns min hadarâti'l-kuds* (Kahire: y.y., 1989), 18.

⁶¹ Kâşânî, *Letâifu'l-a'lâm*, 219.

O'ndan gayrısında gerçek manada bir şey zaten bulunmamakta, bu nedenle, îsâr beşeri ilişkilerin bir getirisi olmaktan çıkıp ilâhî sıfatların eylemsel şekline bürünmektedir. Bir adam Ebû Ubeyde'ye gelip bir şey istediğinde vermemiş, daha sonra tekrar isteyince vermiş ve şöyle demiştir: “Sana veren de vermeden geri çeviren de Allah'tır.”⁶²

Sûfî, davranıştan hâsıl olabilecek bütün yönleri geride bırakmıştır. Ve hatta ahirete taalluk eden beklentilerden de uzaklaşmıştır. Örneğin Rabiâtü'l-Adeviyye'nin Allah aşkı, Allah'ın dışında kalan ne varsa, onu istememeyi gerektirmektedir. Bu ruhî derinlik aynı zamanda zihnî bir düzeyi de gösterir ki bu alt yapı davranışlara yansiyacaktır. Yani, Adeviyye'nin davranışlarının sebebi bu bilinçtir. O da dünyaya karşı zâhid idi fakat ilk dönem zâhidlerinden farklı bir ruh ve bilinçle zühd yolunu tutuyordu. Cennet isteği ya da cehennem korkusuyla hareket etmiyor,⁶³ Allah'tan herhangi bir şey istemekten hayâ ediyordu.⁶⁴ Mü'minin ailesinin iştahının açılması için yemesi bu açıdan daha anlaşılır bir hale gelmektedir. Kendine ait beklentilerin bittiği noktada bir başkasını tercih etmek, özgecilik ile açıklanamaz ruhsal bir içeriğe işaret etmektedir. Çünkü kemâle ermiş olan sûfî, bu anlamda kendini ihtiyaçlardan arındırmıştır. Onun vermesi, kendi ihtiyacına rağmen bir verme değildir. O, ihtiyaç ve beklentileri içeren her ne varsa, Allah ile arasında bir perde görür ve onu ortadan kaldırmaya çalışır. Dolayısıyla artık onun eylemleri, daima başkası için olacaktır. Ruveym'e fakrın ne olduğu sorulduğunda: “Bütün mevcûdun yok (hükümünde) olması, (kişinin) eşyaya karşı ilgisinin kendisi için değil, başkası için olmasıdır.” şeklinde cevap vermiştir.⁶⁵ Bu müstağni bir tavır da değildir; aksine yalnız Allah'ı arzulamanın, O'na vuslatı dilemenin, davranışları yönlendiren paradigmasıdır. Gazzâlî, maddeye karşı tavır alışı, beş tipolojiden bahseder. Buradaki karakterlerin her biri, maddeyi istemek ya da istememekle ilgili bir tavır geliştirir. Bu beş tavrın en iyisi zühddür ama bir şeyin elde bulunup bulunmamasının kişinin kalbinde eşit olduğu hal de zühdden üstündür.⁶⁶ Biz burada, bizzat îsâr kavramının sınıflamalarını bulmuyoruz. Fakat sûfî düşüncede

⁶² Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî (378/988), *el-Lüma'*, thk. Abdulhalim Mahmûd Tâhâ-Abdübâkî Surûr, (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadis, 1960), 186.

⁶³ Kuşeyrî, *Risâle*, 431.

⁶⁴ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 419.

⁶⁵ Serrâc, *Lüma'*, 75.

⁶⁶ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî (ö. 505/1111), *İhyâu ulûmi'd-dîn*, thk. Bedevi Tabâne (Kahire: Dârü'l-Kalem, ts.), 4: 186.

olgunlaşan ve kemâle eren kişinin ahireti de kapsayacak şekilde beklentiye yer vermeyen davranış kodları bu şekilde ortaya çıkmaktadır. Ebû Hafs Haddâd'a, îsârın ne olduğu sorulduğunda, "dünya ve ahiret işlerinde kardeşlerinin çıkarlarını kendi çıkarından önde tutmaktır" demiştir.⁶⁷ Bir bakıma îsârı farklı kılan, davranışın şekli değil, sūfînin bilinç düzeyindeki farklılıktır. Bu bilinç düzeyinde "aynü'l-îsâr" vardır ki burada gerçek nasip, nasibin terkidir.⁶⁸

Sūfî başkalarıyla iletişime geçer, onlarla paylaşır, elindeki avucundakini onlara verir; bu anlamda bireysel ve toplumsal davranış formlarını gösterir; fakat bunu yaparken, kurgusunu eşyanın ortaya çıkardığı gereksinim gibi bir düzlemde yahut yaptığı iyiliğin dünyada olsun ahirette olsun bir karşılığını düşünerek yapmaz. Daha net söyleyecek olursak, bilimin öngördüğü gibi, davranış sebep ve sonuçlarıyla bu dünyaya yahut öbür dünyaya ait bir beklenti içermez. İsâr insanların eylemlerinin zorunlu mekâmı olması dolayısıyla bu dünyaya aittir ve fakat davranışın ontolojik bağı, yalnız Allah'tır.

4. İki Tarafın Kıyaslaması

İsârın, -özgecilik gibi modern bir kavramla da olsa- bilimin konusu olması ne anlama geliyor? Bize göre bu durum, deney ve gözlemle hareket eden pozitif bilimlerin, özgecilik kavramında kendilerine veri sağlayacak unsurları bulmaları ile ilgili olmalıdır. Örneğin, "ma'rifet" gibi salt metafizik bir konuya, bilimin kayıtsız kalması görece anlaşılabilir iken, "îsâr" kavramı, gözlenebilir boyutta varlığını gösterdiği için, pozitif bilimlere görünür olan bu olgunun kodlarını çözmeyi amaç edinmiş olmalıdırlar. Tam da bu noktada, kavramın yeni bir anlam zemininin de doğuşuna şahitlik etmekteyiz. İsâr ya da özgecilik, önceden, dinin emrettiği ahlâkî bir tutum ya da felsefenin bir konusu iken,⁶⁹ pozitif bilimlerle birlikte manzarada bir değişim meydana gelmiştir. Bir başka deyişle, kavramın din ya da felsefe ile mevcut anlaşılma durumlarına, farklı ilkelerle hareket eden bir paradigma da izahlar getirmiş; kavramın alt yapısını oluşturan süreçler, sebepler-sonuçlar, etkenler yeniden belirlenmiştir. Aynı davranış şeklinin farklı iki cepheye ait yorumuyla karşı karşıya

⁶⁷ Feridüddin Attâr, *Evlîya Tezkireleri*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007), 369.

⁶⁸ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 258.

⁶⁹ Topses, "Elseverlik", 60-61.

kaldığımız bu noktada, tespitlerimizi şu şekilde ortaya koymak istiyoruz:

a. Davranışsal boyuttaki benzerlik, yalnız işin nihayetinde ve görünürde olan bir benzerliktir. Psikoloji ve tasavvuf bu noktada birbirlerine yaklaşmakta ve fakat yakınlaşmanın başladığı yerde ayrışma da başlamaktadır. Çünkü davranışın görünür benzerliğine hatta aynılığına rağmen, düşünsel ve ruhsal arka planı büyük farklılıklar göstermektedir. Her bir alanın, kendi referanslarıyla farklı bir gerçeklik kurgusu vardır. Çoğu zaman yolları kesişen iki alanın, olaylara bakışı arasındaki farklılık, davranışın algılanmasında da köklü bir ayrışım meydana getirmektedir. Her şeyden önce, psikoloji, dini içerikten bağımsız bir analize girer ve dinin başat rolü, bu noktada sebeplere irca olunur. İnsanın bizzat kendisinde özgecil eğilimlerin var olduğunu düşünen Batson, deneylerle bunu kanıtlamaya çalışırken, amacının, ne olması gerektiği değil, ne olduğunu tespiti olduğunu söyler.⁷⁰ Bu ise, özgeciliğe etken motivasyonları dinden bağımsız bir şekilde ele almayı da beraberinde getirmiştir. Din de dikkate alınır, ancak diğer faktörler gibi bir etken sınıflamasına tâbî kılınarak.

b. Yukarıda da görüldüğü gibi, pozitif bilimler –daha özelden psikoloji- özgecilik davranışını açıklamak için pek çok teori ortaya koymuştur. Tasavvuftaki “îsâr”, psikolojinin, davranış analiz ederken belirttiği etkenlerden, “din” üst başlığının bir parçası olarak ortaya çıkıyor. Bu ise, îsârın yeterince anlaşılmasını engelleyen bir durum gibi görünüyor. Îsârın anlamsal kökeninin Kur’ân ve Sünnet olduğuna dair bir ihtilaf yoktur. Bununla birlikte bu kökün ruhsal ve düşünsel bir açılımla yeniden yorumlandığı, davranışın saiklerine dair sûfîler tarafından yeni bir teorinin ortaya konulduğu da bir gerçektir. Bilimin, sûfnin fikrini de dinî içerikli beklenti başlığına katabilme ihtimali varsa da, bize göre, îsâr kavramının sûfî düşüncedeki anlam derinliği henüz psikolojide konu edilmemiştir. Kanaatimiz o ki, sûfî doktrin, bilimin dine yüklediği o evrensel işlevin ötesinde bir fikrî ve ruhî alt yapı ile konuşmaktadır.

c. İkinci maddeye bağlı olarak; ayrımı kabul edip, her iki alanın gerçeklik-hakikat kurgusunu kendi içinde değerlendirmek daha isabetli bir yaklaşım olabilir. Hatta gerçekliği ele alma yaklaşımındaki aşılmaz fark –bilim bir şekilde maddeden hareket eder- bu

⁷⁰ Batson, *Altruism*, 3.

yaklaşımı en azından şimdilik mecburi hale getirmektedir. Psikoloji için dinî faktörün gerçekliği, onun insan davranışına etki etmesinde aranmalıdır. Psikoloji, Allah'ın bir emri olarak yapılan davranış incelerken, gerçekten Allah'ın bu emri verip vermediği ile ya da bu davranış sergileyen kişinin gerçekten cennete gidip gitmeyeceği, Allah'ın gerçekten bu davranıştan memnun olup olmayacağı ile ilgilenmez. Fakat bu inanca sahip birinin bu inancın etkisiyle bir davranış gerçekleştirdiğini dikkate alır ve gerçeklik olarak bunu ortaya koyar. Oysa tasavvufta ne böyle bir davranış tanımlaması ne de böyle bir etki süreci analizi vardır. Aksine tasavvuf kesin bir kabulle şekillenmiş bir inancın insan ruhundaki etki ve yansımalarını muazzam bir kavram örüntüsü içinde şekillendirir. Psikolojide davranışsal gerçekliğin ortaya çıkmasını sağlayan etken –örneğin Allah inancı gibi- tasavvufta gerçekliğin kendisidir ve davranış bu gerçeklikle ontolojik bağın bir ürünüdür. Birinde sebep-sonuç ilişkisi varken diğerinde hakikat ve hakikatin zuhûru söz konusudur.

472 | db

d. Kavramsal tanımlamalarda, bir kavramı kendi mecrasından alıp, diğer bir paradigmanın havzasında değerlendirmek yanılmalara sebep olabilir ve kavramın kendi kökeninden koparılması gibi bir sonuç doğurabilir. Örneğin, özgecilikle ilgili bilimde şu şekilde yaygın bir görüş mevcut: Özgecilik, her ne sebeple yapılıyor olursa olsun, sonuçta insanın kendi faydasına yönelik bir eylemdir. Şayet biz îsârı, buradaki fayda kelimesinin zeminine çekecek olursak, kavramsal bir kaosa girmiş oluruz. Neticede, tasavvufta, kişinin Allah'ın rızasını kazanması, Allah'a ulaşması da bu anlamda bir fayda beklentisi gibi görünebilir. Şu halde bilimin iddiası gerçekleşmiş ve her eylemin kişinin menfaatine dönen bir yanı olduğu, bilimin ön kabulü doğrultusunda tasavvufa da uyarlanmış olur. Buradaki problem, bilimin sınırlamalarına ve şemalarına uymayan bir kavramı, bu kıstasla değerlendirmek olmalıdır. Çünkü fayda, bilime göre, hayatta kalmakla, sağlıklı olmakla, devamı sağlamakla ilgilidir. Organizma, tür ya da insan, bir şekilde davranışlarını buna göre şekillendirir. Her ne kadar davranışlara yön veren içsel süreçler olsa da, bu süreçlerin temel güdüsü, yine bu sağlığı, hayatta kalmayı ve devamlılığı sağlamaya ilintilidir. Bu anlamda insanın kendine bir barınak inşa etmesi ile dini bir tutumla özgeci davranmasının en altında yatan saik aynıdır. Nasıl ki yaban dünya insanın varlığını tehdit ediyorsa ve insan bunun için barınak inşa ediyorsa, şiddet ve kaos da insanın varlığını tehdit eder, ruhsal dengeyi, beşeri devamlılığı bozar; insan da buna önlemler almaya çalışır ve çeşitli

gerekçelerle özgeci davranışlar sergiler. Şayet biz îsârı bu düşünce sistemine dâhil edersek, doğal olarak, sistem kendi mekanizmasını işletecek ve kavram orjin anlamını yitirecek; sûfî düşüncede îsâra ulaştırın süreçler göz ardı edilecek ve yalnız bilimin düşünce mekanizmasında ne anlam ifade ettiği gibi bir sonuç ortaya çıkacaktır.

Bize göre çıkar yol, davranışsal benzerliğe aldanmadan, sûfî düşünceyi iyi analiz ederek, îsârı fayda kavramından uzak tutmaktır. Tasavvufta fayda –ki bu fayda sûfî dışındakiler için geçerlidir– en fazla, davranışın tabii bir getirisi olabilir. Fakat oldurucu bir etken olarak kabul edilemez. Boyutu ve derinliği ne olursa olsun dinî beklentinin kişinin çıkarıyla ilişkili olduğu savı, sûfî düşünceyi tanımlamamaktadır. Sûfî düşünce kişinin ya da toplumun yararını düşünerek işe başlamaz; kendini faydanın tamamen dışında tutar. Bu dışında tutma düşüncesi, faydanın yöneldiği alanı da belirler: Başkaları. Allah'ın rızasını kazanmak da manevi bir fayda tanımına uygun düşmez, çünkü bilimin iddia ettiği gibi, inanan kişi Tanrı'ya memnun ederek cenneti amaçlar önermesi, sûfî için tam bir karşılık değildir. Evet, sûfî Allah'ın rızasını amaçlar ama Allah'ın rızasının faydayı anımsatacak sonuçlarını arzulamaz.

e. Tasavvufta îsâr, ilahi sıfatlarla donanmış bir karakterin, doğal tepkisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bir bakıma dinî düşüncede –psikolojinin de kabul ettiği– kişinin, Allah'ın bir emri ve bu emri yerine getirdiğinde alacağı karşılık gereği özgeci davranmasına karşın, sûfî, Allah'ın sıfatlarının gerektirdiği davranışı sergiler. Allah almadan verir; O'nun vermesinde, herhangi bir beklenti ya da çıkar olamaz. O, her türlü beklentiden müstağni olarak, ontolojik varlığının aşkınlığıyla verir ki bu, başkasını kendine tercih etmekten ziyade, eylemin sırf Allah'ın dışındaki varlıklarla ilintili olmasıdır. Sûfî Allah'ın sıfatlarıyla bâkî olduğunda, eylemi, sırf başkalarıyla ilintili olarak gerçekleştirir, zira ortaya çıkan bu davranışın varlıksal olarak kökeni, Allah'ın sıfatlarıdır. İleride, îsârı ele alacak psikolojik bir çalışma yapılması durumunda elbette bizim yargımız da değişebilir yahut îsâra başka bir yaklaşım farklı sonuçlar ortaya koyabilir. Ancak, bizde oluşan kanaat, tasavvuf ve psikolojinin, gerek insanı ve gerekse insanın en mühim davranış formlarından biri olan îsâra/özgeciliğe yaklaşımlarının köklü bir şekilde birbirlerinden ayrıldığı yönündedir. Ve bu noktada uzlaşma da pek mümkün görünmemektedir. Tabir caizse tasavvufi anlamda özgecilik, bilimin ortaya koyduğu kategorilerin dışındadır. Elbette ki her özgeci davranışın tasavvufi olarak açıklanması da söz konusu değildir. Lakin

en azından teorik olarak, bir sūfînin özgeci davranışının saikleri, henüz psikolojik bir kategoriye dâhil edilmemiştir.

Sonuç

Özgecilik ya da îsâr kavramı, yakın zamana kadar, dinî bir tutum ya da felsefenin bir konusu olarak ele alınıyordu. Fakat bilimin kavramla ilgilenmeye başlaması, bize göre irdelenmesi gereken bir problem alanı doğurmuştur: Farklı ilkelerle hareket eden düşünce sistemlerinin, aynı kavrama yönelik tanımlamaları ne ifade etmektedir? Bir tarafta yapılan tanımlama ve tespit, diğer tarafın tanımlamasını nasıl etkiler? Tasavvufî bir terim olarak îsârın, bilimdeki algılanışı, benzerlik olarak ilginç olsa da, yukarıdaki soru çerçevesinde problemleri bir alanın varlığını da işaret etmektedir. Her iki alanın kendine has bir gerçeklik zemini olduğuna göre soruyu şu şekilde yeniden sorabiliriz: Bilimsel, objektif bir gerçeğe ulaşmaya çalışan psikolojinin özgecikle ilgili tanım ve tespitleri, - sonuçların bilimsel bir gerçekliğinin olduğu varsayımından hareketle- îsâr kavramının sūfîlerce ortaya konuluş şeklini doğrulamakta mıdır? Ya da psikoloji, sūfî düşüncüyü ne derece kapsayan bir yaklaşım geliştirmiştir? Tersinden, sūfî düşüncenin îsâr yaklaşımı, bilimsel bir yaklaşımın zeminine taşınacak bir karakter sergiler mi? Bizim bu konudaki cevabımız –bir şerh düşmek koşuluyla- hayır olacaktır. Cevabımız hayırdır çünkü biz davranışın görünüş olarak benzerliğinin dışında, analiz noktasına gelindiğinde, psikolojinin, dinî düşüncüyü davranışa yol açan fonksiyonel bir gerçeklik olarak gördüğünü; tasavvufî manada îsârı ise konu etmediğini düşünüyoruz. Evet, psikoloji dinî düşüncenin girift, insanın en derin psikolojik katmanlarına nüfuz eden bir yapısı olduğunu kabul eder; fakat gerçek olan, insanın biyolojik yapısında duygusal bir alanın var olduğu ve dinin olgu olarak insanın bu özelliğine bağımlı bir şekilde var olduğudur. Aksi halde, dinin insan harici gerçekliği ile ilgilenmez. Böylece dinî düşüncenin içeriği yahut çeşitliliği de psikolojide ancak bir fonksiyon farklılaşması yaratacak şekilde anlam kazanır. Budizm de, Hristiyanlık da, İslâm da bu noktada, aynı özgeci tavrı doğurabilir, aynı bireysel ve toplumsal işlevleri görebilir. Tasavvuftaki îsâr ise, bir betimleme, tanımlama, tespit yahut fonksiyonla ilgili değildir. Hakikat bellidir ve bu hakikat ile bütünleşme, îsârı kendiliğinden açığa çıkaran bir vizyondur. Bu anlamda sūfî görüşün, psikolojik görüşten istifadesi de mümkün görünmüyor. Çünkü özgeci davranışın açığa çıkmasını sağlayan saikler, iki taraf için uzlaşmasız bir şekilde birbirinden farklıdır. Birinde, din de dâhil olmak üzere ortaya çıkan

bütün psikolojik süreçlerin açıklanması insani boyutta olmalı iken, diğerinde, hiçbir şey, Allah ile olan ezeli irtibatı dikkate alınmadan anlaşılabilir. Düşüneceğimiz şerh ise, acaba sûfî düşüncenin öngördüğü îsâr anlayışı, dinî düşünce üst başlığından ziyade, başlı başına bir alan olarak psikoloji tarafından incelenebilir mi? sorusuna olumlu cevap verilebilme ihtimalidir. Böyle bir araştırmanın yapılması elbette fikirlerin değişimini sağlayabilir. Bize göre, îsâr kavramı bilimsel açıklamaların çizdiği sınırın ötesindedir. İsârın tasavvufî tanımını kendine hastır ve henüz bu tanımlama, psikolojideki özgecille ilgili faktörler ya da açıklamalar bahsinde bir yer bulamamıştır. Son olarak tekrar edelim ki, bu karşılaştırma, bütün dış yakınlık ve benzerliğe rağmen, tasavvuftaki îsâr ve psikolojideki özgecille arasındaki köklü ayrışımı da bize göstermiştir. Sık sık bir arada kullanılan bu kavramlar, esasen pek az birbirlerine karşılık gelmektedirler.

KAYNAKÇA

- Adler, Alfred. *Bireysel Psikoloji*. Trc. Halis Özgü. İstanbul: Hayat Yayınları, 2000.
- Ayten, Ali. *Prososyal Davranışlarda Dindarlık ve Empatinin Rolü*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2009.
- Bahtiyar Büyük, Ayşe. *Ahlak Felsefesinde İsâr ve Özgecillelik: İslam Medeniyeti ve Batı Kültürü Açısından Bir Değerlendirme*. Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2018.
- Bar-Tal, Daniel. "Altruistic Motivation To Help: Definition, Utility and Operationalization". *Humboldt Journal of Social Relations* 13 (1985): 3-14.
- Batson, C. Daniel v.dğr. "Benefits and Liabilities of Empty-Induced Altruism". *The Social Psychology of Good and Evil*. Ed. Arthur C. Miller. 359-385. New York: The Guilford Press, 2004.
- Batson, C. Daniel. *Altruism In Humans*. New York: Oxford University Press, 2011.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahatü'l-üns min hadarâti'l-kuds*. Kahire: y.y., 1989.
- Cevzici, Ahmet. *Felsefe sözlüğü*, 3. Baskı. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyîd eş-Şerîf (ö. 816/1413). *Mu'cemüt-ta'rîfât*. Thk. Sıddîk el-Minşâvî. Kâhire: Dâru'l-fazile., ts.
- Darlington, P. Jakson. "Altruism: Its characteristics and evolution". *Proc. Natl. Acad. Sci.* 75/1 (1978): 385-389.
- Duriez, Bart. "Are religious people nicer people? Taking a closer look at the religion-empathy relationship". *Mental Health, Religion & Culture* 7/3 (2004): 249-254.
- Durmuş, Zülfikar. "Sosyal Dayanışmanın Sağlanması Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Model: İsâr". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 3/1 (2003): 17-27.
- Eisenberg, Nancy v.dğr., "The Development of Prosocial Moral Reasoning and a Prosocial Orientation in Young Adulthood: Concurrent and Longitudinal Correlates". *Developmental Psychology* 50/1 (2014): 58-70.
- Feridüddin Attâr. *Evlîya Tezkireleri*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2007.
- Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İstanbul: İnkılap Yay. 1994.

- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). *İhyâu ulûmi'ddîn*. Thk. Bedevi Tabâne. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kalem, ts.
- Güney, Şule - Galip, Hasan. "İnsanlarda Özgeci İşbirliğinin Psikolojik ve Beyinsel Temelleri". *Türk Psikoloji Yazıları* 25 (2010): 29-38.
- Güngör, Recep Batu. *Modern Ahlak Felsefesinde Özgecilik*. Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2014.
- Hücvirî, Ali b. Osman Cüllâbî (ö. 470/1077). *Keşfu'l-Mahcûb Hakikat Bilgisi*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2010.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem el-Afrîkî el-Mısrî. "esr". *Lisânü'l Arab*. 4: 7. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Jung, C. Gustav. *İnsan Ruhuna Yöneliş*. Trc. Engin Büyükinâl. İstanbul: Say Yayınları, 2012.
- Karadağ, Engin-Mutaftçılar, Işıl. "Prososyal Davranış Ekseninde Özgecilik Üzerine Teorik Bir Çözümleme". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 8, (2009): 41-69.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Letâifu'l-a'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm*, 2 Cilt. Thk. Abdurrahîm es-Sâyh- Tefvîk Ali. Mısır: Mektebetü's-Segâfe, 2005.
- Kelâbâzî, Ebu Bekr Muhammed (ö. 380/990). *et-Ta'arruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1994.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım Abdülkerim b. Hevâzin (ö. 465/1072). *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. Thk. Abdulhalîm Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerîf. Kâhire: Dâru's-şâ'b, 1989.
- Mathew, K. J. v.dğr. "Evolution of Altruism In Humans", *International Journal of Social Science & Interdisciplinary Research*. 5 (2016): 45-65.
- Monroe, Kristen Renwick "A Fat Lady in a Corset: Altruism and Social Theory". *American Journal of Political Science* 38/4 (1994): 861-893.
- Özgökman, Fatih. "Evrimsel Ahlak ve Eleştirisi". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 19 (2015): 153-173.
- Patten, William. *Grand Strategy of Evolution*. Boston: The Gorham Press, ts.
- Pusmaz, Durak. "Kur'an'da İsar Kavramı". *İ.Ü.İ.F.D.* 25 (2011): 77-104.
- Reis, Harry T. "Altruism", *Encyclopedia Of Social Psychology*. Ed. Nicole L. Mead. 1: 29-31. London: Sage Publication, 2007.
- Sancaklı, Saffet. "Hz. Peygamber'in Erdemli Erdemli İnsan Yetiştirme Bağlamında İsar (Diğergamlık) Kavramına Verdiği Önem". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 7/17 (2006): 29-56.
- Taberî, Ebû Halef. *Selvetü'l-arifin ve ünsü'l-müştâkin*, Nşr. Gerhard Böwering-Bilal Orfali. Leiden-Boston: Brill, 2013.
- Topses, Gürcan. "Elseverlik (Alturizm) ve Benseverlik (Egoizm) Ölçeğiyle İlgili Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *International Journal of New Trends in Arts Sports & Science Education* 1/2 (2012): 60-71.
- Tûsî, Ebû Nasr Serrâc (378/988). *el-Lüma'*. Thk. Abdulhalîm Mahmûd TâhâAbdulbâkî Surûr. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîs, 1960.
- Vassilis Soroglou, "Religion, Spirituality, and Altruism", *Handbook of Psychology Religion, and Spirituality*, Volume, 1, Washington: American Psychological Association, 2013, 1-19.
- Yavuzer, Nurgül. "Bir Prososyal Davranış Kaynağı Olarak Özgeci Motivasyonun İlgili Yazını Işığında Değerlendirilmesi". *Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesi Dergisi* 14-1/27 (2017): 105-126.

The Sufistic Profoundness of Isar (Altruism): A Comparison with The Scientific Approach

Mehmet UYAR*

Extended Abstract

In this paper, "isar" which one of the most important concepts that defining Islamic thought, is examined. The concept of "isar, has been the subject of research of modern sciences for nearly two hundred years under the name of altruism. Therefore, the fact that a principle with a religious-sufistic identity is subject to modern sciences is worth examining. In this study, we will examine comparatively the altruism approaches of modern sciences and the concept of isar that shaped by sufi thought. By "sufistic profoundness of isar" we mean the special meanings that the concept has gained in the sufi thought. This particular meaning manifests itself in two ways: The first is that the concept gains more profound meanings in Islamic thought. The second is its different aspects from altruism, which is redefined through scientific methods for about last hundred and fifty years. Understanding this difference depends on understanding the scientific explanations of altruism. For this reason, psychology which examines altruism in modern sciences is especially important for us. At this point, when we use the term scientific approach, we want to point out that we usually refer to psychology.

The concept of isar is expressed under the name of altruism in present day. Altruism is defined as loving humanity and people without waiting for benefit, devoting oneself to the welfare of others, attitude towards selfishness and individualism. Isar is also defined in sufism, even though one has his own needs, he prefers the needs of others. In this context, there is a definitional and behavioral similarity. Although altruism is very similar to the concept of isar, it has been described in different ways by modern sciences. In this respect, it is very difficult to describe the concept in a single sentence. For example, in economics, the concept is considered as an economic purpose in which a person calculates the his inputs and outputs. On the other hand, sociologists consider it as a behavior which is necessary for the continuation of society. According to biologists, altruism is related to the behavior of cells or genes as part of pre-engineered genetics. But it should be stated that the definitions of altruism by economists, sociologists, or biologists were not sufficient, psychology also examined the concept deeply.

In the scientific approach, we can easily say that the moral states of altruism are adressed according to their functions in human and social life, not as an ontological reality itself. In a way, altruism, which is a moral act, has been considered as a fact by modern sciens. For example, altruism that one does with a religious

* Asst. Prof., Ondokuz Mayıs University Faculty of Theology, Department of Sufism, uyarmehmet77@gmail.com, Orcid Id: <https://orcid.org/0000-0003-1596-9458>

feeling is not considered in terms of the ontological reality of religious feeling. But religious feeling is defined to be a factor affecting altruism.

Science uses benefit in the same pot as altruism too. It is claimed here that even the most complex moral behavior of the organism is motivated by survival at the final point. In other words, altruism is, in the end, a behavior related to benefit. One's preferring another is essentially for his own benefit. In this way, one feels good, gains prestige etc.

In sufism, isar is used in harmoniously with the meaning given above in the first stage. Many isar stories of sufi elders can easily be found in the classical works of sufism. The main emphasis in these stories is to give everything to other people, not to leave anything of the world property behind. This is essentially an intense practice of generosity in Islam. Generosity is the first stage of isar in sufism and has a material aspect. The next stage of isar in sufism is the sacrifice of one's life for another. For example, Hz. Ali, during the emigration risked his life for Hz. Muhammad. In the third stage, isar, which gains a purely sufistic meaning, becomes a spiritual quality of a person. A sufi's behaviour does not include any expectation about the world or the hereafter. Because Allah does not do anything for His own good or benefit. Sufi does not have any expectation for his goodness, because his morality comes from God's morality. The behaviors of a sufi who reaches this level is not for himself, but for someone else. This attitude is closely related to the relationship of sufi with Allah. According to a sufi, if one moves away from the world, he gets closer to Allah. Because of his/her closeness to Allah, sufi has no expectation for what he/she does.

478 | db

Generally, both sides have evaluated the concept in this way. In this context, if we compare the two sides, we can express the following headings:

a. Behavioral and descriptive similarity is only an appearance similarity. For both sides, the concept's spiritual, behavioral and intellectual background differs in many ways. The scientific approach, contrary to sufism, makes a concept analysis independent of religious content.

b. While psychology examines various factors that cause to the concept of altruism, evaluates it under the heading of "religion". In other words, religious emotions also cause to isar behavior. However, psychology has not yet examined isar with its profoundness meaning in sufism.

c. The ontological truth value of the concept is very different in terms of sufism and science. Namely, in sufism, the isar is Allah's command. The concept gains meaning through such an understanding. But in science, the reality of the concept is factual. It is not the subject of science whether Allah really gives this order or doesn't. Science examines the fact that a person acts with this belief. Otherwise, it is not interested in the ontological truth of faith itself.

Finally we can say that, despite all the similarities in appearance, there is a deeply difference between the sufism's isar and the science's altruism. Despite much research about altruism, isar in the context of sufism goes beyond the limits of scientific definitions.

Keywords: İsar, Altruism, Sufistic Profoundness, Psychology, Scientific Approach.

