

Received: 12.10.2016

Accepted: 15.06.2017

ORTAÇAĞ İSLAM FELSEFESİ'NDE PSİKOLOJİ İLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Hamdi KORKMAN*

ÖZET:Psikoloji, 1879'da bilim olma niteliğine kavuşmuştur. Ama öncesinde derin bir tarihe sahiptir. Psikoloji tarihi ile ilgili literatür incelendiğinde, psikolojinin tamamen Batılı düşünce ve bilim insanları tarafından şekillendirilmiş bir bilim olduğu şeklindeki bir yaklaşımla karşılaşılmaktadır. Oysaki Ortaçağ İslam filozoflarının "İlmü'n Nefs" adını verdikleri psikoloji ile ilgili çok önemli görüşleri vardır. Ne yazık ki, bu filozofların psikoloji hakkındaki görüşleri çok az bilinmektedir. İslâm düşüncesinin duyum, algı ve düşünme üzerine eğilmesinin tarihi, İslâm toplumunun felsefeyle tanıştığı 8. yy.'a kadar uzanmaktadır. Özellikle Aristoteles'in İslam felsefesi üzerinde bıraktığı izler çok derin olmuştur. Bu nedenle Aristoteles "Muallim-i Evvel (İlk Öğretmen)" olarak, İslam felsefesinin en büyük filozoflarının başında gelen Fârâbi ise, "Muallim-i Sani" (ikinci öğretmen) olarak nitelendirilmektedir. Yunan ve Helenistik felsefe ve bilim geleneğini devralan İslam Medeniyeti, Platon'un ruh hakkındaki görüşlerini Phaidon, Timaios ve Politeia gibi 9. yy.'da Arapça'ya çevrilen diyalogları aracılığıyla, Aristoteles'in psikolojiye dair görüşlerini ise De Anima'yı "Kitabü'n Nefs" adıyla tercüme ederek öğrenmişlerdir Ayrıca Aristoteles'in, Parva Naturalia başlığı altında toplanan psikoloji alanındaki diğer kısa yazılarını da "el-His ve'l-mahsus" olarak adlandırılan tercümeleme aracılığıyla tanımıştır. İskender Afrodisi'nin şerhi ile De Anima ile tanışan, İslam felsefesi, bilginin kökeni ve ruh-beden etkileşimi konusunda görüşler üretmiştir. Aristoteles bilginin nasıl oluştuğu ve "akıl" denen mekanizmanın nasıl işlediği konusuna eğilmişti. Zaten bu mesele, peripatetik felsefede önemli bir yer işgal etmekteydi. Theofrastos'tan İbn Rüşd'e kadar devam eden tarihi gelişim içinde hemen hemen bütün filozoflar, akli nefsin pasif bir fonksiyonu olarak görmüşler ve insan aklının, kendiliğinden bilgi üretmede yetersiz kaldığını ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda Antik felsefede başlayan bilginin nasıl elde edildiği yönündeki tartışmanın İslam felsefesine de sıçradığı görülmektedir. Bilginin elde edilmesinde duyumlar ve deneyimler mi yoksa akıl mı etkindir tartışmasında, İslam felsefesinin akıl tarafında yani rasyonalist tarafta saf tuttuğunu görmekteyiz. Ayrıca, Descartes'in felsefe dünyasına soktuğu ruh-beden ikilemi tartışmasına, ki bu tartışma psikolojinin doğuşuna neden olan tartışma olarak bilinmektedir, İslam felsefesi de ciddi bir şekilde eğilmiştir. Bu bağlamda özellikle İbn Sînâ ve İbn Rüşd dikkat çekmektedir. İbn Sînâ, beden ve ruhun birbiriyle etkileşmediğini, ayrı çalıştığını ileri sürerek psikofizik paralelci, İbn Rüşd ise ruh ve bedenin birbiriyle etkileşim içinde olduğunu savunarak psikofizik etkileşimci yaklaşım sergilemiştir. Diğer yandan İbn El Heysem ise, görme ile ilgili fikirleri ile duyum ve algı konusunda psikoloji açısından önemli bir yere sahiptir. Kendisinden önce kabul edilen "Gözün Kuramı" denilen bir kuramı yanlışlayıp günümüz modern biliminde de kabul edilen bir kuram ortaya koymuştur. Bu bilgiler doğrultusunda bu çalışmada, Ortaçağ İslam Filozoflarının bilim ve psikoloji tarihine yaptıkları katkılar ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Psikoloji, İslam Felsefesi, İlmü'n Nefs, Nefs.

IDEAS ABOUT PSYCHOLOGY IN MEDIEVAL ISLAMIC PHILOSOPHY

ABSTRACT: Psychology gained its status as a science in 1879. But it has a deep history before that. When analysing the literature on the history of psychology, an approach is seen accepting that psychology was totally shaped by Western philosophers and scientists. However, Islamic philosophers of the middle ages had very important and comprehensive ideas about the psychology that they called "Ilm al-Nafs". Unfortunately, these philosophers' views regarding psychology are not known very well. The history of Islamic thinking's focusing on sensation, perception and thinking dates back to the 8th century, when the Islamic society had met philosophy. Especially the traces of Aristotle on Islamic philosophy have been extensive. For this reason, Aristotle is called "Muallim-i Evvel (First Teacher)"; and Farabi, who is the most important one of the greatest thinkers of Islamic philosophy, is called "Muallim-i Sani" (second teacher). Islamic civilization, which took over

*(Yrd. Doç. Dr.) Sağlık Bilimleri Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi- Çocuk Gelişimi Anabilim Dalı, Çocuk Gelişimi Programı.
hkorkma73@hotmail.com

the Greek and Hellenistic philosophy and science tradition; have understood Plato's views on the soul through dialogues, such as Phaidon, Timaios and Politeia, translated into Arabic in the 9th century, and Aristotle's views on psychology with his book De Anima, by translating it into Arabic as "Kitab Al-Nafs" (Book of Soul). In addition, they have known Aristotle's other short writings, compiled under the title of Parva Naturalia, in the field of psychology, through translations called "al-His ve'l-Mahsus" (De Sensu et Sensato – On Sense and the Sensible). Islamic philosophy, which met with De Anima together with the annotation of Alexander of Aphrodisias, had produced views on the origin of the knowledge and mind-body interaction. Aristotle had addressed the issue of how information is formed and how the mechanism called "reason" works. And this issue had already occupied an important space in peripatetic philosophy. Almost all philosophers in the historical development starting from Theophrastos to Averroes (Ibn Rushd), had regarded reason as a passive function of the soul and had argued that the human wisdom was insufficient in producing knowledge by itself. In this context, the debate on how the knowledge was to be obtained, which had started in Ancient philosophy, seems to have extended into the philosophy of Islam. In the discussion of; "whether the sensations and experiences or the reason is effective in obtaining the knowledge", it is seen that the Islamic philosophy have focused on the side of the reason, which means the rationalist side. Additionally, Islamic philosophy has also focused in a serious manner into the discussion of mind-body dilemma, which had been introduced to the philosophy world by Descartes, that this discussion have also been known as the discussion that led to the foundation of the philosophy. In this context, Ibn Sînâ (Avicenna) and Ibn Rushd (Averroes) are particularly prominent. Ibn Sînâ, had carried a psychophysical parallelism approach, arguing that body and soul do not interact with each other; while Ibn Rushd had suggested that the soul and body interact with each other, with a psychophysical interactionist approach. On the other hand, Ibn al-Haytham has an important place in terms of psychology; regarding his ideas about sight, sensation and perception. He falsified a theory of sight called "Emission Theory", which had gained recognition before him, and put forward a theory that is also accepted in modern science. Depending on this ideas, the study will investigate the contributions of Islamic philosophers of the middle ages to the history of science and psychology.

Key Words: Psychology, Islamic philosophy, Ilm al-Nafs, Self.

GİRİŞ

Psikoloji denilince, genellikle, ilk akla gelen batılı düşünür ve bilim insanlarıdır. Oysa İslâm felsefesinde bilim ve psikoloji tarihi açısından zengin bir kaynak yatmaktadır. Bu çalışmada, İslâm filozoflarının bilim ve psikoloji tarihi açısından önemli görüş ve düşünceleri verilmeye çalışılmıştır.

Batı, Ortaçağ karanlığını yaşarken, Türk ve İslâm dünyasında El- Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, Birûnî, İbn Rüşd, Ebu Ali el-Hasan, İbn El Heysem, Nasîruddîn et-Tûsî, Harezmî, Abul Vefa, Cabir Bin Hayyan, Ebu Bekir Râzî vb. gibi çok önemli düşünce ve bilim adamları yetişmiştir. Rönesans ile birlikte Batı üniversitelerinde, bu bilim adamları ve düşünürlerin eserleri okutulmuş ve bu yolla bilimsel atılım başlamıştır (Cevizci, 2010; Okuyan, 2011).

İslâm felsefesinin doğuşuna etki eden üç önemli faktör vardır. Bunlar: 1) İslâm kültürünün yabancı kültürlerden etkilenmesi ve farklı dini ve entelektüel çevrelerle rekabet, 2) Mezheplerin ortaya çıkması sonucu mezhepler arası öğretisel farklılıkların entelektüel hayatın gelişimine neden olması ve 3) Sünni İslâm kelamında akılcılarla gelenekçiler arasındaki çatışma (Cevizci, 2010).

İslâm felsefesi, üç ayrı dönemde ele alınmaktadır. Birinci dönem Kindî, Râzî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazzâlî gibi filozoflar tarafından, Arap Yarımadası'nın kuzeyinde geliştirilen *Doğu Felsefe Dönemi*'dir. İkincisi, İslâm kültür ve medeniyetinin Batı'ya doğru yayılmasıyla birlikte İbn Bâcce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd gibi filozoflar tarafından İspanya'da geliştirilen felsefenin temsil ettiği *Batı'da Felsefe Dönemi*'dir. Üçüncü dönem ise, Sühreverdi ve İbn Arabi gibi filozofların geliştirmiş olduğu *Tasavvuf ve Aydınlanma Felsefesi*'dir (Cevizci, 2010)

Temelde İslâm felsefesi, Antik Yunan Felsefesi'nin yeniden yorumlanması olarak ifade edilebilir. Özellikle Aristoteles, İslâm dünyasında derin etkiler yaratmıştır (Arkan, 2005; Hatunoğlu, 2014; Özakpınar, 2013). İslâm dünyası bu çağda, Eukleides (Öklid) geometrisini, Aristoteles

felsefesini, Hipokrat tıbbını, İskenderiye astronomi, coğrafya ve fizik bilgilerini alarak yeniden yorumlamıştır (Özakpınar, 2013).

İslâm düşüncesinde, insanın duyu, hayal, idrak ve düşünme etkinliklerini ilmî bir disiplin çerçevesinde açıklamaya yönelik kuramsal düzeydeki çalışmaların tarihi, İslâm toplumunun felsefeyle tanıştığı 8. yy.'a kadar uzanır. Helenistik dönem felsefe ve bilim geleneğini devralan Müslümanlar, Platon'un ruh hakkındaki görüşlerini içeren *Phaidon*, *Timaios* ve *Politeia* gibi 9. yy.'da Arapça'ya çevrilen diyalogların yanında Aristoteles'in psikolojiye dair *De Anima*'sını “*Kitabü'n Nefs*” adıyla, *Parva Naturalia* başlığı altında toplanan psikoloji alanındaki diğer kısa yazılarını da “*el-His ve'l-mahsus*” diye anılan tercümelemleri vasıtasıyla tanımlamışlardır (Kutluer, 1988).

İslâm filozofları üzerinde derin izler bırakan Aristoteles'e göre, temelde madde ve ruh birbirinden ayrı özlerdir. Ruh, maddeyi (bedeni) aktif kılar ve ona bilinç ve akıl verir. Ruh, insanı hayvandan farklı kılan önemli bir olgudur (Aristo, 2000). Onun bu yaklaşımı en çok *De Anima* adlı eserinde ortaya çıkmaktadır. Aristoteles, *De Anima*'da psikolojinin temel problemlerine açıklama getirmeye çalışmıştır. Bu eserde, Tanrı, evren ve insan ilişkilerinin incelenmesi de önemlidir. Bu bağlamda Aristoteles'e göre, insan yaşamı boyunca evrenin gerçekliğini anlama çabasıdır (Sayılı, 1991). Filozofa göre evren, akılların yönettiği bir neden sonuç düzeninde devamlılığını sürdürür. Aristoteles, *De Anima*'da insanın evrendeki yeri ve anlamını açıklamaya çalışmaktadır (Arkan, 2005; Gendlin, 2012). Aristoteles, bu eserde, ayrıca, kendinden önceki filozofların ruh hakkındaki görüşlerini eleştirirken verdiği bilgiler sayesinde ise, Sokrates öncesi Antik felsefedeki tartışmaları öğrenme ve değerlendirme fırsatı sağlamıştır (Kutluer, 1988). *De Anima*, Müslüman filozoflar tarafından bir klasik olarak kabul edilmiş ve İslâm felsefe geleneğinde psikoloji ile ilgili görüşlere öncülük etmiştir. İslâm filozofları, bu eserden etkilenerek, psikolojiye ait konu ve sorunları fiziğin kavram ve kuramlarını kullanarak açıklamaya çalışmışlardır (Arkan, 2005; Hatunoğlu, 2014).

İslâm felsefesinde psikoloji için, “*İlmü'n Nefs*” tabiri kullanılmıştır. İslâm felsefesinde, psikolojinin tam olarak anlaşılması “nefs” kavramının tanımlanmasına bağlıdır (El-Ani 2010). İslâm âlimlerine göre insan nefis, akıl ve cisimden oluşur. İnsan davranışını nefis, irade, akıl ve mizaç gibi iç faktörler etkiler; bunun yanında davranışı etkileyen dış faktörler ise çevre, şeytan, aile ve eğitimidir (Kara, 2012).

İslâm geleneğinde davranışın biyolojisi, zihnin fonksiyonları, insanın gelişimi, motivasyon, kişilik, ruh sağlığı, bireyin grup içerisindeki davranışları gibi konuları ilmî bir disiplin çerçevesinde açıklamaya yönelik kuramsal düzeydeki çalışmaların tarihi de, İslâm toplumunun felsefeyle tanıştığı 8. yy.'a kadar uzanır. Kindî, Fârâbî, İbn Sinâ ve bu gelenekten gelen İslâm filozofları, nefsin mahiyetini, meleke ve fonksiyonlarını, güçlerini ve bu güçlerin organizmayla ilişkisini incelemişlerdir (Kızılgeçit, 2013).

İslâm felsefesini Antik Yunan filozofları dışında Roma Dönemi'nde hakîm felsefe olan Stoacılık da etkilemiştir. Stoacılar ve Epictetus, bilhassa ölüm korkusu ve tedavisi hakkındaki psikolojik telkin çeşitleri konusunda Kindî, Ebu Bekir Râzi ve İbn Miskeveyh'i; determinizm konusunda ise Ebu Süleyman esSicistânî'yi etkilemiştir (Bayraktar, 1988).

Ortaçağ İslâm felsefesi üzerinde en çok etkin olan filozoflardan biri de İskender Afrodisî'dir. Bu filozof, İlkçağ felsefesinin önemli düşünürlerinden biridir. İslâm felsefesi tarihinde İkinci Aristoteles ve Şârih olarak tanınmaktadır. Aristoteles'in felsefeyle ve metafizikle ilgili düşüncelerini yorumladığı gibi, bazı konularda onun düşüncelerine ilaveler yapmış ve karşıt görüşler de ileri sürdüğü olmuştur. Bu bağlamda kendinden önceki Peripatetik (Aristoteles yandaş ve öğrencileri)* geleneğe ait felsefeyi ortaya koymakla birlikte, kendinden sonra gelen felsefî düşünceleri de bir hayli etkilemiştir (Sarıtaş, 2012). İskender Afrodisi, İslâm felsefesinde Aristoteles'in fikirlerinin yayılmasına neden olan temel aktördür. Onun *De Anima*'ya yazdığı şerhi, Aristoteles psikolojisi ve özellikle onun akıl nazariyesiyle ilgili yorumları İslâm filozoflarının bu konudaki düşüncelerinin gelişmesinde kesin bir rol oynamıştır (Fahri, 1992). Bilginin nasıl oluştuğu ve “akıl” denen mekanizmanın nasıl işlediği konusu, peripatetik

felsefede de önemli bir yer işgal etmiş ve başta Aristoteles olmak üzere, Theofrastos'tan İbn Rüşd'e kadar devam eden tarihi gelişim içinde hemen hemen bütün filozoflar, nefsin pasif bir fonksiyonu olarak gördükleri insan aklının, kendiliğinden bilgi üretmede yetersiz kaldığını ileri sürerek, onun dışında ontik niteliğe sahip olan bir de aktif aklın varlığından söz etmişlerdir (Kaya, 1987).

**Peripatetikos:* Gezinenler. Aristoteles felsefe tartışmalarını ve konuşmalarını bir aşağı bir yukarı gezinerek yaptığı için, okulu Peripatos adını almıştır.

Doğu Felsefe Dönemi

Kindî (800-873)

İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî, Avrupa'da Al-Kindus, Alkhindus ve Alchinrius adlarıyla tanınmaktadır. Kindî, İbn El Heysem, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi İslâm filozoflarını, Bacon ve Witelo gibi Batılı bilim ve düşünce insanlarını etkilemiştir. Kindî, felsefe, matematik, fizik, astronomi, tıp, coğrafya ve müzik gibi çok çeşitli konularda çalışmalar yapmış ve on yedi bilimsel alanı içeren ikiyüzyetmiş eser kaleme almıştır. Bu eserlerin beş tanesi psikoloji ile ilgilidir. Kindî'de psikoloji, ahlak ve siyaset anlayışıyla ilişkilidir. Kindî, “*Hudûd*” adlı eserinde akıllı, varlığın hakikatlerini kavrayan basit bir cevher olarak tanımlamıştır (Hatunoğlu, 2014). Ayrıca Kindî, varlıkları, duyularla algılanabilenler (tikeller), akılla algılanabilenler (tümeller) ve vahiy dışında hakkında bilgi edinilemeyenler (ilahi varlıklar) olarak sınıflamış ve bu çerçevede felsefe yapmıştır (Tarlacı, 2009a). Filozof, kendisinin temel eseri olan, *Kitab fi'l-Felsefeti'l-Ulâ*'da felsefenin görevini: “İnsan gücü ölçüsünde, varlığın hakikatini bilmek” olarak belirtmiş ve Antik Yunan düşüncesinin mirasına sahip çıkmanın bir zorunluluk olduğunu savunmuştur (Cevizci, 2010).

Kindî, Aristoteles'i Müslüman dünyası ile tanıştırmak, İslâm felsefesinin Yunan felsefesinden yararlanmasını sağlamış, İslâm akılcılığının ilk filozofu olma unvanına erişmiştir (Cevizci, 2010).

İslâm felsefe tarihinde aklın içeriği ve fonksiyonu üzerine eser yazan ilk filozof Kindî'dir. Bu bağlamda Kindî'ye, psikofizyoloji dalının İslâm felsefesindeki ilk temsilcisi denilebilir. *İlmü'n Nefs*'i, fiziki etkilerin insan ruh, hissiyat ve iç duygularında meydana getirdiği etkiyi ölçme bilimi olarak tanımlamıştır. Bu tarif, modern psikofizyologların ilki kabul edilen Weber ve Fechner'in tariflerine paraleldir. Ayrıca Kindî, uyku ve rüyalar üzerine de eserler yazmış “*Felsefe-i Ula*” adlı eserinde depresyonla başa çıkmada bilişsel stratejilere yer vermiştir (Mutluel, 2003).

Kindî, “*Fi'l-kavl fi'n-nefs*” ve “*Kelam fi'n-nefs*” adlı risalelerinde ruhun mahiyetini, meleke ve fonksiyonlarını ölümden sonraki durumu ile ruhu arındırmanın yollarını ve yöntemini araştırmıştır. Bundan başka, onun “*Risâle fi ennehu tucedü cevâhirü lâ ecsâme*” ve “*fi Mahiyyetin Nevmi ve'r Rüya*” gibi risaleleri, İslâm dünyasında manevi cevherlerin varlığı ve rüya psikolojisi hakkında yazılan ilk telif eserlerdir. Kindî'nin bu çalışmaları Aristoteles'ten çok, Platon'un (Eflatun) yaklaşımını yansıtmaktadır (Kindî, 2002). Ancak ruh problemini, bütün boyutlarıyla araştırıp İslâm dünyasında müstakil bir ilmi disiplin halinde temellendiren İbn Sînâ olmuştur. Onun bu alandaki başarısı günümüz psikoloji tarihçilerinin de dikkatini çekmektedir (Kutluer, 1988).

Kindî, ilkçağdan bu yana irdelenen “bilginin kaynağı nedir?” sorusunun cevabını duyu, akıl, sezgi ve vahiy kavramları bağlamında ele almıştır. Aslında onun bu yaklaşımı, psikoloji ile epistemolojiyi iç içe ele aldığı anlamına gelmektedir. Kindî'nin bilgi anlayışı, varlığın tikel ve tümel olmak üzere iki kategoriye ayrıldığı kabulüne dayanmaktadır. Kindî'ye göre, duyu organları tikel varlıklar hakkında bilgi verirken; akıl, tümelin bilgisini elde eder. Duyu organlarının dış dünyadan aldığı veriler, ortak duyuda birleştirilerek tasarlama gücü tarafından algılandıktan sonra hafıza gücüne aktarılır. Bu algı işleminin zaman-dışı bir olay şeklinde gerçekleştiğini düşünen Kindî'ye göre, doğrudan duyu organına ve özne-nesne ilişkisine bağımlı, ferdî ve tikel olan duyu algıları, bize hiçbir zaman varlığın mahiyet ve hakikati hakkında bilgi veremez. Varlığın hakikatini kavrayan yalın bir cevher olan akıl, duyu algısını aşan cins ve tür gibi tümeller ile önsel (a priori) bilgileri idrak eder.

Duyu algısında nesnelere zihinde ortaya çıkan bir maddi form veya imajı söz konusu iken, akıl idrakinde böyle bir imajdan söz edilemez; yani akli bilgi duyu bilgisi gibi sübjektif değil, objektiftir. Bilgi birikimine dayalı olmak üzere sezgiyi de bir bilgi kaynağı olarak gören Kindî, ayrıca vahyin insan için mümkün, gerekli ve güvenilir bir bilgi kaynağı olduğu fikrini epistemolojik zeminde temellendiren ilk filozof olmuştur (Kindî, 2002; Sarıoğlu, 2013). Kindî, aynı zamanda optik alanında da çalışmalar yapmıştır (Sarıoğlu, 2013).

Ebû Bekir Râzî (864-930)

İslâm düşünce tarihinde hekim-filozof olduğu kadar tabiatçı/natüralist felsefenin de en başarılı temsilcisi olan Ebû Bekir Râzî, Câbir b. Hayyân ile birlikte Tabiiyye ekolü olarak bilinen bir ekol içinde yer almıştır. Bu ekol, Tanrı'nın varlığını kabul etmiş fakat peygamber ve din kurumunu reddetmiştir (Sarıoğlu, 2013).

Ebû Bekir Râzî, İslâm dünyasında yetişen en önemli tabip ve kimyacılarından biridir. Âlemin var oluşunu “beş ezeli ilke” (*el-kudemâü'l-hamse*) adını verdiği yaratıcı (Tanrı), nefis (ruh), heyûlâ (madde), hâlâ (mekân-boşluk) ve dehr (zaman) kavramlarıyla açıklayan Râzî, akıl gücü ve adalet duygusu sayesinde, iyi-kötü, doğru-yanlış, güzel-çirkin, faydalı-zararlı ayırımını yapabilecek donanımda ve eşit konumda yaratılan insanların bir peygamberin rehberliğine ihtiyaç duymayacağını ileri sürerek din kurumunu gereksiz ve anlamsız bulmuş, ayrıca birçok çatışma ve savaşın nedeni olarak dini görmüştür (Kaya, 2003).

Râzî'nin, ruh-beden sorunu ile ilgili de görüşleri vardır. Platoncu ve neo-Platonist (Yeni-Platoncu) felsefedeki ruhun düşüşü öğretisini hatırlatan ve bir yönüyle de sudûr anlayışındaki kozmik akıl-madde ilişkisini çağrıştıran görüşler ortaya atmıştır. Bu doğrultuda Râzî, âlemin yaratılışını nefsin maddeye olan tutkusuna bağlamakla, dünyadaki kötülüğün Tanrı'dan değil nefsin madde ile kurduğu ilişkiden kaynaklandığını savunmuştur (Kaya, 2007). Râzî, Kur'an merkezli İslâm geleneğine uyarak, bilincin ve benlik idrakinin kalpte ortaya çıktığını ve yönlendirildiğini savunur (Hökelekli, 2006).

Râzî, sağlık üzerine psikolojik faktörlerin etkilerinden bahsederek İslâm felsefesindeki ilk psikosomatik yaklaşımı oluşturmuş ve ruhun çektiği sıkıntıların bedende fizyolojik belirti olarak ortaya çıktığını savunmuştur. Râzî, ayrıca tıp tarihinde ilk defa deneylerinde kobay kullanmış ve ilaçları hayvanlar üzerinde denemiştir. Cerrahi ve anesteziye afyon kullanan ilk hekimdir. Râzî'ye göre, beden sağlığı ve ruh sağlığı birbirine bağlıdır; ruhsal hastalıkların tedavisinde telkin çok önemli bir yöntemdir. *Kitab'ul-Havi* isimli eserinde, melankolinin farklı tiplerine, hipokondriye, mizacın kişilik üzerindeki etkilerine, uyuşukluk, zihin tembelliği, zihni karmaşa, akıl, uykusuzluk hastalıklarına ve tedavilerine de değinmiştir (Râzî, 2004).

Fârâbî (870-950)

Fârâbî, bir Türk filozofudur. Avrupa Ortaçağı'nda Alfârâbî ve Abunaser adıyla anılır. İslâm felsefesinde “Muallimi Sani” (ikinci öğretmen) olarak adlandırılır. Bu dönemin en önemli filozoflarının başında gelmektedir (Sarıoğlu, 2013).

Fârâbî, dinî geleneğin dışına çıkarak, Tanrı-varlık ilişkisini “*sudûr* yahut *kozmetik akıllar kuramı*”yla yorumlamıştır (Sarıoğlu, 2013). Aslında bu kuram, felsefe tarihinde, ilk kez Plotinus'un metafiziğinde çıkış, taşma, feyz veya sudûr olarak bilinen kuram olarak karşımıza çıkmaktadır. Plotinus'un metafiziğinin ana kavramlarından biri olan taşma ilkesine göre, varlıklar birliklerine göre yukarıdan aşağıya sıralanır. Varlıksal bakımdan derecelenen bu yapının en üstünde mutlak birlik, mutlak “Bir”(Hen) olan Tanrı bulunur. İkincil olarak ise, Nous (akıl) bulunur. Tanrı'dan sonra gelen Nous bir bakımdan bir, bir bakımdan çok olandır. Yani, çokluk içinde birlik veya birliği olan çokluktur. Plotinus'un ifadesiyle “bir-çoktur”. Bu yapının en altında ise, “Ruh” yer alır. Ruh'ta söz

konusu birlik devam etmekle birlikte o, Nous'unkine göre, daha aşağı düzeyden bir birliktir. Plotinus'un kendi ifadesiyle "bir ve çok"tur (Arslan, 2011; Tuğcu, 2003). Fârâbî'nin **Sudûr Kuramı**'na göre ise, göksel ve dünyevi varlıklar determinist bir süreç sonucu ilk varlık olan Allah'tan türemişlerdir. Diğer bir deyişle Fârâbî bu kuramda, Allah'ın bir olması sonucu ve varlıkların ondan zaruri olarak sudûr ettiği, fişkırdığı ve dışa vurduğu görüşünü savunmuştur. Buna göre evrenin, bir bakıma Allah'ın iradesi olmadan ortaya çıktığı kabul ediliyordu. Allah, sadece kendi kendisini biliyor, kendisinden zorunlu olarak sudûr eden evren hakkında bilgi sahibi olmuyordu (Cevizci, 2010, Ocak, 2011; Sarioğlu, 2013).

Fârâbî yukarda da görüldüğü üzere, neo-Platonist bir yaklaşım sergilemiştir. Bu bağlamda felsefesini: a) Varlıktan hareketle ögelere doğru bir iniş, b) Tanrıya doğru bir yükseliş olarak iki temel üzerinde kurmuştur (Tarlacı, 2009a).

Fârâbî, bilgi problemini ise, nefis ve akıl kavramları çerçevesinde temellendirir. O, bu yaklaşımıyla duyu algısını bilginin başlangıcı saymıştır. Fârâbî, bilginin kaynağı konusunda bir "duyumcu" (sensualist) gibi davranır. O, duyu ve hayal gücünden gelen izlenimlerin akıl tarafından nasıl bir işlemde geçirildiği yahut aklın soyutlama işlevini nasıl gerçekleştirdiğini açıklarken, Aristoteles'ten etkilenen Meşşâî gelenekte devam eden psikolojik akıllar kuramına başvurur. Akıl, öncelikle amelî ve nazarî olmak üzere ikiye ayıran filozofa göre, özne-nesne ilişkisinde duyulardan gelip hayal gücünde kısmen soyut hale gelen izlenimler nazarî akıl tarafından üç aşamalı bir işlemde geçirilir. Bunlardan ilki "*güç halindeki akıl*"dır ki, filozof bunu üzerine damga basılmamış pürüzsüz muma benzetir. İkinci aşamada "*fiil halindeki akıl*" yer alır ki bu, güç halindeki aklın aktif duruma geçerek kavram ve bilgi üretmesidir. Fârâbî'nin "*kazanılmış akıl*" dediği üçüncü aşamada ise, akıl, sezgi ve ilhama açık olduğu için artık faal akılla ilişki kurmaya (ittisâl) hazır durumdadır (Sarioğlu, 2013; Tarlacı, 2009a).

Fârâbî, Aristoteles'ten etkilenerek, insan aklını, *Potansiyel Akıl (Akl bi'l Kuvve)*, *Fiili Akıl (Akl bi'l Fi'l)*, *Edinilmiş Akıl (Akl Müstefad)* ve *Faal Akıl (Akl el Fa'al)* olarak dörde ayırmıştır. O'na göre canlılarda, bitkisel ruh, hayvansal ruh ve insan ruhu olmak üzere üç ayrı ruh vardır. Bu düşüncesinden hareketle Fârâbî'nin ruh-beden sorunu konusunda görüşleri olduğu görülmektedir. Ruhun yetkinliğinin akıldan, bedeninin yetkinliğinin ise, ruhtan kaynaklandığını ileri sürmüştür. Etkin akıl, insan ruhunun da nedenidir. Ayrıca Fârâbî, duyguların ve hareketlerin merkezi organının kalp olduğunu ileri sürer (Tarlacı, 2009a). Fârâbî, psikolojik faaliyeti, yani bilginin kaynağını ise, kozmolojik akıllar kuramıyla açıklamaktadır ki, bu anlayışıyla o, Aristoteles'ten çok Plotinus'a yakındır (Kaya, 1987).

İbn Sînâ (980-1037)

Batı'da Avicenna olarak bilinir. İslâm düşünce tarihinde Kindî'nin çalışmalarıyla başlayan felsefe hareketini Fârâbî terminoloji, yöntem ve problemleri açısından sistemleştirmiştir. İbn Sînâ ise, kendi dönemine kadar oluşan zengin felsefe birikimi yeni baştan işleyip büyük bir külliyat haline getirmiştir. Sistem sahibi bir filozof olarak İbn Sînâ, İslâm filozofları arasında ontoloji ve psikolojinin yanı sıra, bilgi problemi üzerinde en fazla duran düşünürdür (Kaya, 2003). İbn Sînâ'nın psikoloji bilimine yaklaşımı fiziğe ve metafiziğe dayanır. İbn Sînâ, Râzî ile Fârâbî'nin eserlerinden yararlanarak deneycilikle akli bağdaştırmış bir filozoftur (Hatunoğlu, 2014).

İbn Sînâ, ruhun bedenden ayrı, manevi bir zenginlik olduğunu savunur ve ruhun basit algılardan akıl yürütmeye kadar birçok yeteneği olduğunu belirtir. İbn Sînâ, ruhun bağımsız varlığına inanmıştır. Ayrıca, "nefis" adını verdiği ruhu Platoncu ayrıma uyararak, tıpkı Fârâbî'nin yaptığı gibi, en ilkinden en gelişmişe doğru bitkisel ruh, hayvansal ruh ve insani ruh (düşünen ruh) şeklinde sınıflandırmıştır. O'na göre duyular, iç duyular ve dış duyular olmak üzere iki bölüme ayrılmaktadır (Balay, 1988). İç duyular; ortak duyu, hayal, anımsama ve düşünmedir. Bu yaklaşımı ile İbn Sînâ, "önsezi" kavramını, İslâm düşünce tarihinde ilk kez ortaya koyan filozoftur (Hatunoğlu, 2014).

Psikoloji, İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde merkezi bir konumdadır. "İlmü'n-nefs" olarak adlandırılan psikolojiyi, bilgi kuramı, mantık, metafizik, ahlâk ve din felsefesiyle ilişkilendirmiştir (Alper, 2008). "*Fî Aksami'l-Ulûmi'l-Akliyye*" (Akli Bilimlerin Bölümleri) adlı eserinde, İlmü'n Nefs'i doğa felsefesinin disiplinlerinden biri olarak ifade etmiştir. Filozofa göre, bu ilmin konusu genel ruh öğretisinin yanı sıra, özellikle insan ruhunun bir fonksiyonu olan idrak güçlerini kapsamaktadır. İlmü'n Nefs'in (psikolojinin) dayandığı metafizik ilke ise, ruhani ve ilahi bir cevher olması dolayısıyla insan ruhunun ölümsüzlüğü fikridir (Kutluer, 1988). Diğer bir deyişle, İbn Sînâ'ya göre psikolojinin konusu, nefsin varlığını ortaya koyup onun yapısı, güçleri ve niteliklerini incelemektir. O, nefsin bağımsız varlığı bulunan, cisimsiz ve yalın bir cevher olduğu görüşündedir. İbn Sînâ bu yaklaşımıyla, nefsi adeta bedeninde içkin olarak bulunan bir yetkinliği ve fonksiyonu gibi gören Aristoteles'ten farklı düşündüğünü ortaya koymaktadır. Platon'dan farklı olarak ise, her bir bedenin bir tek nefsi bulunduğunu savunur. İbn Sînâ'ya göre, insanın kuramsal ve pratik yönden yetkinleşmesi için, insan nefsinin güçlerinin, bir bütünüün unsurları olarak, kendi işlevlerini bir uyum içinde yerine getirmeleri gerekmektedir. İbn Sînâ, nefsin güçlerini işlevleri bağlamında, alt-birlikler oluşturacak şekilde sınıflandırma yoluna gitmiştir. Buna göre, canlılığın asgari şartları olan "beslenme", "büyüme" ve "üreme" ile birlikte insan nefsinin oluşturduğu güçler, önce *idrak gücü*, *hareket gücü* ve *düşünme gücü* olmak üzere üç grupta toplanmaktadır. İbn Sînâ'ya göre, gerçek bilginin oluşumu sadece idrak süreçleriyle açıklanamaz; çünkü bilginin kaynağında fizik dünyayı aşan bir metafizik boyut da söz konusudur. Bu açıdan Meşşâî geleneği izleyen İbn Sînâ'ya göre, insanın sahip olduğu bilme yeteneği "*güç/kuvvet halindeki akıl*"; bu yetenekle düşüncenin ilkelerinin kazanılması "*meleke halindeki akıl*"; bu ilkelere dayanarak gözlem ve deneyle nesnel dünyanın bilgilerinin kazanılması, "*fiil halindeki akıl*"; zihnin bu aşamalardan geçerek mükemmellik düzeyine ulaşmış hali ise, "*kazanılmış/müstefâd akıl*" adını alır. Bu süreçte insanın kuramsal/nazari aklının güç halindeki akıl aşamasından, tam yetkinlik aşaması olan kazanılmış akıl düzeyine çıkmasını sağlayan *faal akıl* olmaktadır. İbn Sînâ, Aristoteles'ten farklı olarak, bedenden ayrıldıktan sonra varlığını sürdüreceğini söylediği nefsin, önceden değil de bedenle birlikte var olduğunu savunarak da Platon'dan farklı düşündüğünü ortaya koyar. Aklın kendini bilmesi yahut varlığının bilincinde olduğu gerçeğini düşünce tarihinde ilk defa ispatlamaya çalışan filozof İbn Sînâ'dır (Alper, 2008; İbn Sînâ, 2005; Sarioğlu, 2013).

İbn Sînâ'nın psikoloji kapsamında irdelediği konulardan biri de bilme sürecinin nasıl işlediği konusudur. İbn Sînâ, insanın en temel özelliğinin bilmek, istemek ve yapmak olduğunu savunur. Bu özellikleri taşıyan insanın her çeşit bilgiye ulaşabilecek donanım ve yeteneğe sahip olduğunu belirtir. İbn Sînâ, bilmenin zihnin soyutlama yapmasıyla başladığını savunmuş ve bunu "*idrak*" terimiyle ifade etmiştir. Diğer bir deyişle bilme, zihnin soyutlama yoluyla nesnenin suretini alıp kavram ve bilgiye dönüştürmesinden ibarettir. İbn Sînâ'ya göre, nesnelere dünyasına ilişkin veriler çeşitli aşamalardan geçerek zihne ulaşır. Zihin, bunları kendine özgü işlemlerden geçirerek bir kavram (tasavvur) veya bir yargı (tasdik) elde eder. Filozof, bu sürece düşünce (fikir) demektedir. Dış ve iç duyuların sağladığı veriler üzerinde düşünmek İbn Sînâ'ya göre, gerçek anlamda bilmek değil, bilgiyi istemektir. Fârâbî gibi İbn Sînâ da, bilginin kazanılması için yalnız duyuların veya düşünme gücünün yeterli olmadığı görüşündedir. Ona göre, edilgin/pasif bir bilme gücü olan kuramsal akıl, kuvveden fiile çıkararak, faal akıldır. Bu anlamda, tam ve doğru bilgi, gözlem ve deneyle elde edilen veriler üzerinde düşünme neticesinde ulaştığı yatkınlık düzeyindeki insan aklını, faal aklın aydınlatmasıyla (*işrâk*) gerçekleştirir. Bu açıdan düşünme, zihni faal aklın etkisine hazırlamaktan başka bir şey değildir. Dış ve iç idrak süreçleri, yalnızca insan aklının faal akılla ilişkiye geçip (ittisal) onun akitacağı (feyz) tümelleri alacak yatkınlık ve yetkinliğe ulaşmasını sağlayan süreçlerdir. Demek oluyor ki İbn Sînâ'ya göre gerçek bilginin oluşumu, sadece idrak süreçlerine indirgenerek açıklanamaz. Çünkü bilginin kaynağında fiziksel dünyayı aşan bir metafizik boyut söz konusudur. İbn Sînâ'ya göre düşünme, bir zaman sürecinde gerçekleşirken, sezgi bilginin âdeta zamansız olarak bir anda kazanılması durumudur. Bununla birlikte sezgi, insanın iradesi dışında gerçekleştiği halde, düşünce daima iradeli bir faaliyettir (Alper, 2008; Sarioğlu, 2013).

İbn Sînâ'nın Aristoteles'in felsefesini aşmaya çalışan bir yaklaşımı vardır. Onun bu yaklaşımı, İslâm dünyasında kendisinden sonraki ruha dair metafizik görüşleri ve psikoloji kuramlarını derinden etkilemiştir. İbn Sînâ'nın çağdaşı olan İbn El Heysem'in optik araştırmaları ve görme ile ilgili yaptığı

açıklamalar, psikolojide duyu idraki probleminin ele alınmasına yepyeni açılımlar getirmiştir (Medkür, 1983).

İbn El Heysem (965-1040)

İbn El Heysem, düşünür, matematikçi ve deneycidir. Heysem, ışık, görme ve optik gibi konularda çalışmalar yapmıştır. “Tüm zamanların en büyük optikçisi” olarak kabul edilmektedir. Heysem, “*Kitab el Menazir*” (*Görüntüler Kitabı*) adlı eserinde, doğrudan görme, yansımayla görme ve kırılmayla görme gibi konularda modern bilime ilham olacak kadar doğru bir şekilde açıklamalar yapmıştır. Renk, gökkuşağı oluşumu, karanlık oda (*camera obscura*) gibi konularda bilim dünyasına önemli katkılar sunmuştur (Yörükoğulları ve ark., 2013).

Heysem, görme ile ilgili görüşleriyle de çığır açan bir yaklaşım getirmiş, “*Gözışın Kuramı*” denilen bir kuramı yanlışlamıştır. Bu kuram, önce Platon, sonra ise Euclides tarafından benimsenen ve binlerce yıl doğru olarak kabul edilen bir kuramdı. Bu kuramda, gözden çıkan ışığın maddeye çarpıp sonra göze geri döndüğüne ve görmenin bu şekilde oluştuğu savunuluyordu. Heysem’e göre, yıldızlar bizden o kadar uzaktaydı ki, gözümüzden çıkan ışık onlara varıp gelene kadar çok fazla zaman geçmesi gerekirdi. Bu durumda ise, çok uzun süre göremememiz lazımdı. Heysem, ışığın yıldızlardan çıkıp bizim gözümüze ulaştığını ileri sürerek, kendinden önceki yanlış bilgiyi eleştirdi. Aslında Heysem’den önce de bu görüş vardı. Aristoteles ve sonraları İbn Sînâ tarafından da kabul edilen “*Nesne Işın Kuramı*”nda, ışığın cisimden çıkarak göze ulaştığı ve görmenin bu şekilde oluştuğu savunuluyordu. İslâm dünyasında ise bu görüş değil, diğer görüş (Gözışın Kuramı) muteberdi. İbn el Heysem, Gözışın Kuramı’nı gözlemleri, deneyleri ve matematiksel ispatlarıyla çürütmüştür. Onun bu ispatı, günümüz modern biliminde “intramission” olarak adlandırılmaktadır (Tez, 2008; Topdemir, 2010; Yörükoğulları ve ark., 2013).

Işık ışınlarının hava ve su gibi farklı yoğunluktaki ortamlardan birinden diğerine geçerken kırılmaları konusunda açıklamalarda bulunan Heysem, bunlara dayanarak atmosfer tabakasının kalınlığını şaşılacak derecede doğru hesaplamıştır (Güçlü ve ark. 2002; Tez, 2008).

Heysem, sadece optik ve görme konusunda değil, bilimin yöntemleriyle ilgili görüşleri ile de Rönesans öncesi ve sonrası bilime ve bilim insanlarına ilham kaynağı olmuştur. Çağının çok ötesine geçerek gözlemlerini, deney ve matematiksel ispatlarla desteklemiştir. Heysem’in bilim anlayışı modern bilim anlayışıyla örtüşmektedir. Görme konusundaki fikirleriyle Roger Bacon (1220-1292), John Pecham (1230-1292), Witelo (1230-1280)’ya ilham kaynağı olmuştur. Heysem’in kırılma ile ilgili yaptığı deneyler, 600 yıl sonra kırılma kanununun bulunmasına yol açmıştır (Tez, 2008; Topdemir, 2010; Yörükoğulları ve ark., 2013).

Onun ışık üzerinde yaptığı çalışmalar, Newton’dan, William Herschel’a, Joseph Fraunhofer’a ve Einstein’e uzanan çalışmalara temel teşkil etmiştir. Bu çalışmalar ise, bugün astrofizik olarak bilinen bilim dalının doğmasına vesile olmuştur (https://en.wikipedia.org/wiki/Hiding_in_the_Light).

İbn Miskeveyh (940-1030)

Meşşai felsefesinin son temsilcilerindendir. Fârâbî’nin sudûr kuramını kabul eden filozof, *Et-Tahâret*, *Tehzîbü’l-ahlak*, ve *El-Fevzü’l-Asgar* adlı eserlerinde evrim kuramını çağrıştıracak görüşler ortaya koymuştur. Aslında İbn Miskeveyh, İslâm filozofları içinde evrimi ilk savunan düşünür değildir. Birçok Müslüman filozof evrim düşüncesini savunmuştur. El-Cahiz, “*El-Hayavân*” (Hayvanlar), İhvan el-Safa, “*Resa’il*” (Risaleler), Fârâbî “*Ara’ Ehl el-Medinet el-Fâdilet*”, Ragıb el-İsfehani “*Tafsîl el-Neş’eteyn*” ve “*Tahsil el-Sa’âdeteyn*”, Seyyid Emir Ali “*Rüh el-İslâm*”, Nasîruddîn

et-Tûsî, “*Ahlâk-ı Naşîri*”, El-Kazvini “*Aca'ib el-Mahlukât*”, İbn Haldun “*Kitab el-İber*” ve “*Divân el-Mubteda' ve'l-Haber*” adlı eserlerde evrim düşüncesi ortaya konulmuştur. Bu filozofların dışında, *Turka el-İsfehâni* ve ünlü filozof ve bilim insanı *İbn El Heysem* de evrim kuramı ile benzer görüşler savunmuşlardır (Yakıt, 1984). Her ne kadar bu filozoflar evrimle ilgili görüşler ortaya koysa da İslâm filozoflarının zihnindeki evrim tasarımı, Allah'ın iradesiyle olan akışla ilgilidir (Cevizci, 2010).

İbn Miskeveyh, evrenin merkezinden en son gökcismine kadar kozmik bir varlığın, bütünlük içerisinde bulunan, canlı bir organizma olduğunu ileri sürüyordu. Bu bütünlüğü sağlayan ise, bütün evrene sirayet etmiş ilahi hikmete uygun hiyerarşik bir yapıydı. Bu hiyerarşik yapıda, en altta organik cisimler, sonra sırasıyla bitkiler, hayvanlar, beşeri varlık ve melekler sıralanmaktaydı. Dolayısıyla, bu yapıda basitten karmaşığa, inorganik olandan giderek karmaşıklaşan organizmalara ve fiziksel varlıktan metafizik varlığa doğru bir sıralandırma söz konusuydu (Cevizci, 2010).

İbn Miskeveyh de diğer İslâm filozofları gibi Platon ve Aristoteles tarafından geliştirilen tinselci görüşe inanmaktadır. O, ruh-beden sorununu, Aristoteles'in madde-form ilişkisi çerçevesinde ele alır (Cevizci, 2010). Aristoteles'e göre; ruh formdur; gövde ise, maddedir (Tuğcu, 2003). İbn Miskeveyh, Aristoteles'ten farklı olarak ise, ruhun ölümsüzlüğüne inanır. Ona göre ruh, akla yaklaştıkça aydınlanmakta, maddeye (maddi aleme) doğru yaklaştıkça ise mahvolmaktadır (Cevizci, 2010).

Gazzâlî (1058-1111)

Gazzâlî filozofları materyalistler (dehriyyûn), tabiatçılar (tabîyyûn) ve metafizikçiler (ilâhiyyûn) diye üç kısma ayırır ve bunlardan ilk ikisinin dindışı olduğunu belirtir. Gazzâlî'ye göre, önemli olan ve üzerinde durulması gereken metafizikçilerdir. Bu filozoflar Sokrates, Platon ve Aristoteles ile onların İslâm dünyasındaki ardılları olan Fârâbî ve İbn Sînâ'dır. Gazzâlî, bu filozofların görüşlerinin bir kısmının doğru, bir kısmının dinen yanlış, bir kısmının ise uydurma olduğunu savunmuştur (Gazzâlî, 1993).

Gazzâlî, ilk başlarda kesin bilgi arayışında olan ve şüpheci bir filozoftur. Gazzâlî eşyanın gerçek mahiyetinin ne olduğunu sorarak, bu konuda kesin bilgiye ulaşmak istemektedir. Bu yaklaşım, onun yöntemli şüpheciliklerinin başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Gazzâlî, yakîni/kesin bilginin her türlü şüphe ve hata ihtimalinden arınmış olması gerektiği sonucuna ulaşmıştır. Bu düşünceden hareketle Gazzâlî, kendi zihninde bu niteliğe sahip bilgilerin bulunması gerektiğini ve bunların şüphe götürmez olduklarını ileri sürmüştür. Matematik bilgilerin bu doğrultuda olduğunu belirtmiştir. Gazzâlî'ye göre, doğruluğu ve güvenilirliği kesin olarak kavranamayan hiçbir bilgi kesinlik düzeyine ulaşamaz. Gazzâlî, “bu şüpheciliklerinin iki ay kadar devam ettiğini ve Allah'ın kalbine bir nur indirmesiyle son bulduğunu” söyler. Bu olaydan sonra Gazzâlî, keskin bir şüphecilik ve determinizm (İslâm filozoflarının tabiri ile sebeplilik ilkesi) karşıtı bir filozof olmuştur (Çapak, 2005; Taylan, 1994).

Gazzâlî'ye göre her ne kadar deney ve gözlemler, sebep ve sonuç denilen iki olayın ardarda geldiğini gösteriyorsa da, burada bir zorunluluk bulunduğunun ilim ve mantık bakımından kanıtlanması mümkün değildir. Ardarda gelen iki şeyden birine sebep, diğerine sonuç (müsebbeb, sebepli) adının verilmesi, tümüyle bunları hep ardarda görmeye alışmış olmaktan ileri gelmektedir. Bütün doğal varlık ve olaylar arasındaki kurulan sebep-sonuç ilişkisi, doğal varlık ve olayların kendi özündeki bir özelliğin zorunlu neticesi olmayıp Allah'ın irade, takdir ve yaratmasının bir sonucudur (Çağrı, 1996; Sarioğlu, 2013).

Her ne kadar Gazzâlî'nin İslam dünyasında felsefe ve düşüncenin önünü tıkadığı yönünde eleştiriler olsa da bunun aksini iddia eden yaklaşımlar da mevcuttur. Altuner (2012), Gazzâlî'nin “*Tehâfutu'l-Felâsife*”de yaptığı eleştirilerin benzerlerinin, Batı'da da yapılmış olduğunu ve Batılı filozofların bu eleştirilerinin felsefenin önünü açan düşünceler olarak kabul edildiğini belirtmektedir.

Hatta Gazzâlî'nin tabiat kanunlarına yönelik eleştirilerinin aynısının Hume tarafından yapılıncaya, Kant'ı dogmatik uykusundan uyandırdığını; akla yönelik eleştirilerin Kant tarafından yapılıncaya felsefede “*Kopernik devrimi*” olarak isimlendirildiğini savunmaktadır. Buna göre, Gazzâlî'nin eleştirilerini felsefe karşıtı olarak değerlendirilmesinin Gazzâlî'ye bir haksızlık olduğunu savunur. Nitekim, *Tehâfut*'ta felsefeye bir reddiye geliştirse de Gazzâlî'nin asıl yapmaya çalıştığı şey, aklın doğal kullanımına karşılık gelen doğal duruma değil, aklın teolojik durumuna yönelik bir karşı çıkıştır.

Gazzâlî, bireydeki psikolojik fenomenlerin benlikten kaynaklandığını savunmuştur. *Kalp, ruh, arzu* ve *zihin* olmak üzere dört tane kavram kullanarak, benliğin doğasını açıklamaya çalışmıştır. Gazzâlî, güdü, duygu, hisler, psikopatoloji ve bireyin toplum içindeki davranışları gibi modern psikolojinin temel konularında görüşler ortaya koymuştur (Bayraktar, 1989). Gazzâlî, biliş (cognition) kavramına işaret etmiştir. Onun güdülenme ile ilgili görüşleri, modern psikolojinin güdülenme süreci ile paralellik göstermektedir. *Ihyâu' Ulûmi'd-Dîn* isimli eserinde Gazzâlî'nin, ruh hastalıklarının psikolojik ve sosyal sebepleri üzerinde durmuş olması önemlidir (Çağrı, 1996; Düzgüner, 2013).

Batı'da Felsefe Dönemi

İbn-i Bâcce (1095-1138)

İbn-i Bâcce, ilmi elde etmenin tek yolunun *akıl* olduğunu savunmuştur. O'na göre, insan “iyi” kavramını hayvandan farklı olarak sadece maddi boyut üzerinden değil, manevi boyut üzerinden de kavrar. Hayvanın iyi olana doğru yönelişi doğal ve içgüdüsel bir yöneliştir. Hayvanın düşünme yeteneği yoktur ama insanın vardır. İnsan davranışı, içgüdüsel değildir ve iyiyi gerçekleştirmeye yöneliktir. Ahlak ise akıl ve iradeye bağlıdır. İnsan, akli sayesinde en aşağı maddeden, en yüksek değer taşıyan ilahi gerçeklere kadar her şeyi bilebilir (Çubukçu, 1987). İbn-i Bâcce içgüdü, akıl, hayvan ve insan davranışları ile ilgili yaklaşımlar geliştirmiştir (Hatunoğlu, 2014). İbn-i Bâcce'nin, aynı zamanda hareket konusunda da görüşleri ve çalışmaları vardır. Ona göre, kuvvet yoksa hareket yoktur; fakat boşlukta da olsa, hareketin sona ermesi için zaman geçecektir. Bâcce bu görüşleriyle, Thomas Aquinas'ı (1225-1274) ve ortaçağ bilim adamlarından biri olan Peter Olivi'yi (1248-1298) etkilemiştir (Yörüköğulları ve ark., 2013).

İbn Rüşd (1126-1198)

Asıl adı Muhammed olan İbn Rüşd, hukuk alanında ün yapmış seçkin bir ailenin çocuğu olarak Kurtuba'da (Cordoba) dünyaya gelmiştir. Aristoteles'in eserlerini, onun doktrinine bağlı kalarak, şerhettiği için İslâm âleminde “*Eş-şârih*”, Lâtin dünyasında ise, “*commentator*” olarak tanınan İbn Rüşd, Endülüs'teki Yahudilerce Aben Roşd, İspanyollar arasında Aven Roşd, Latince'de ise Averroes veya Averroys olarak anılmıştır (Aruç, 2007; Karlığa, 1999; Sarioğlu, 2013). İbn Rüşd, düşünce biçimi ve olayları ele alış bakımından deneysel yaklaşımın eşğine gelmiş bir filozoftur. İbn Rüşd, bilimin temel felsefesi sayılan doğa felsefesi yaklaşımına sahip bir filozoftur (Özakpınar, 2013).

İbn Rüşd psikolojinin temellerini, nefis anlayışına dayandırmaktadır. İbn Rüşd nefsi, fiziki dünyayı oluşturan varlıkların ilk yetkinliği ve sureti olarak değerlendirir (Aruç, 2007). Dolayısıyla İbn Rüşd'ün nefis anlayışı, fizyoloji ile yakından ilişkilidir. İbn Rüşd, organik varlıkların yapı şekil ve işlevleri farklı organların bir araya gelmesinden oluştuğunu ve bu organların birlikteliğin oluşmasını sağlayan gücün “nefs” olduğunu savunur (Karlığa, 1999). Bu doğrultuda İbn Rüşd'de nefis, bedende var olan bir mânâ olduğundan, bedenin birlikteliğini ve bütünlüğünü sağlayan temel bir ilke olarak bedenden ayrı veya bağımsız düşünülemez (Arkan, 2006; İbn Rüşd, 2007). İbn Rüşd, ruh ile bedenin bir bütün olduğunu savunmasıyla, beden ile ruhu ayrı özler olarak kabul edip aralarında bir bağlantı olduğunu ileri süren İbn Sînâ gibi düşünürlerden ayrılmaktadır. Platon ve Aristoteles arasındaki anlayış farklılığının bir benzerini İbn Rüşd ve İbn Sînâ'da görmekteyiz. İbn Sînâ'nın ruh-beden ayrımını kabul etmesi, onun Platon'la paralel düşündüğünü göstermektedir (Arkan, 2006; Düzgüner,

2013). Bu açıdan bakıldığında İbn Rüşd'ün psikofizik etkileşimci, İbn Sînâ'nın ise psikofizik paralelci olduğu görülmektedir.

Thomas Aquinas, eserlerinde İbn Rüşd'den alıntılar yaparak onun görüşlerinin Paris üniversiteleri tarafından benimsenmesine neden olmuştur. Zamanla bütün Avrupa'ya yayılan İbn Rüşdcülük, Descartes'in etkisiyle deneysel bilim anlayışı gelişene kadar (Rönesans'a kadar) Batı'nın gündeminde kalmayı sürdürmüştür (Karlığa, 1999; Küken, 1996). İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün eserlerinin Batı'da yayılmasıyla birlikte, Tanrı düşüncesinde kayda değer değişimler meydana gelmiştir (Çotüksöken ve Babür, 1993) Bu anlamda Rönesans'ın gelişmesinde, İbn Sînâ ve İbn Rüşd'ün önemli katkılarının olduğunu söylemek gerekir.

İbn Rüşd'ün psikolojiyle ilgili görüşleri, onun bilginin kaynağı ile ilgili görüşlerinde saklıdır. İbn Rüşd, duyum, algı ve hafıza gibi konularda görüşleri ileri sürmüştür. İbn Rüşd, insan idrâkine konu olan nesnelere bir "duyulur" (*heyûlânî*), diğeri "akledilir" (*ma'kûl*) olmak üzere iki tür sûretinin bulunduğu söz eder. Filozof, hem kuvve hem de fiil halinde bulunmaları sebebiyle nefsin "edilgin" güçleri olarak değerlendirdiği "duyular"a etki ederek, onların, fiil alanına geçmesini sağlayan, kendileri fiilen var olan "duyulur nesnelere" olduğunu söyler (İbn Rüşd, 1958;1980; Sarıoğlu, 2013). Bir nesnenin dış dünyadaki durumuna uygun bir sûretinin zihinde oluşması, farklı duyu güçleri tarafından algılanan niteliklerinin "ortak duyu" tarafından bir araya getirilmesiyle gerçekleşir. Beş duyunun işlevini yerine getirebilmesi de özne ile nesnenin uygun konum ve şartlarda bir arada bulunmalarına bağlıdır. Bu ise, duyu algısı aşamasında henüz maddeden bağımsız imge ve kavramdan değil, sadece bir "izdüşüm"den söz edilebileceği anlamına gelmektedir. Bu izdüşümün (sûret) ait olduğu nesneden bağımsız bir "imaj" haline gelmesini hayal gücü (mütehayyile) gerçekleştirir. Bu aşamada artık, özne-nesne birlikteliği olmadığı halde, onun bir sûreti hayal gücünde saklı bulunmaktadır (İbn Rüşd, 1980). Duyu algısına bağlı olarak hayal gücünde oluşan imajların (hayâlî sûret) kavram haline gelebilmesi için bunların yeni bir idrâk sürecinden geçmeleri gerektiğini söyleyen İbn Rüşd, bu sürecin bir "saklama" diğeri "hatırlama" olmak üzere iki işlevi bulunan "hafıza gücü" (kuvvetü'l-hıfz) tarafından yürütüldüğünü ileri sürer. Hayal gücünün oluşturduğu imajları önce alıp saklayan (hıfz) hâfıza gücü, daha sonra bunları iradeli veya iradesiz olarak yeniden algılayabilir. Bu yeniden algılama (istircâ) işleminin iradesiz gerçekleşmesi "hatırlama" (zıkr), iradeli olarak yapılması ise "düşünme"dir (tezekkür). İbn Rüşd'de, hafıza gücü veya hatırlama işlevi "zâkire" adını alırken, düşünme yetisi de "müfekkire" adını alır. İbn Rüşd'e göre, düşünme yalnızca insana özgü bir yetenek olduğu halde hatırlama, hayal gücüne sahip olan hayvanlarda da bulunur. Hatırlamanın kesintili bir ezberleme olduğunu, ezberlemenin ise kesintisiz bir hatırlama olduğunu belirten İbn Rüşd, hafıza gücünün bu işlevini yerine getirirken hayal gücüyle bağlantı içinde çalıştığı ve yalnızca tikel kavramları (el-ma'kûlâtü'l-cüz'iyye) algılayabildiği görüşündedir. Filozof, hatırlamanın gerçekleşmesi için 1) Görüntü, 2) Görüntünün kavramı, yani "imge" 3) İmgenin hatırlanması ve 4) Hatırlanan imgenin daha önce duyu tarafından algılanan bir şeyin kavramı olduğunun bilinmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Burada sayılan unsurlardan imajı oluşturan hayal gücüdür. İmgeyi oluşturan ise, önce ondan soyutlayan (temyîz, tecrîd), sonra da hatırlama esnasında onunla tekrar birleştiren (terkîb) "tasarlama gücü"dür (el-kuvvetü'l-musavvire). Aynı zamanda doğruluk veya yanlışlık (icâb ve selb) ihtimali taşıyan bir "yargı"da bulunma (hüküm verme) işlemi olan "hatırlanan kavramın daha önce algılanan bir nesneye ait olduğunun bilinmesi" ise "akıl" tarafından gerçekleştirilir (İbn Rüşd, 1980; 2007; Sarıoğlu, 2013).

İbn Rüşd'e göre aklın üç temel işlevi vardır: 1) Güç halindeki akledilirleri (ma'kûlât) soyutlayarak (tecrîd) fiil haline getirmek yani kavram üretmek, 2) Bu kavramları kabul etmek (idrâk), 3) Bunlar arasında "çözümleme" (tahlîl) ve "birleştirme"ler (terkîb) yaparak yeni kavram ve yargılar ortaya koymaktır (istinbât ve tasdik) (İbn Rüşd, 1986; 2007; Sarıoğlu, 2013).

İbn Rüşd, Gazzâlî'nin görüşlerine karşı çıkışlarıyla da ünlüdür. İbn Rüşd doğa felsefesi yaklaşımı benimsemiş bir filozoftu. Onun bu tutumu, Gazzâlî'nin mistik felsefe anlayışına şiddetle karşı çıkmasına neden oldu. İbn Rüşd, Tutarsızlığın Tutarsızlığı (*Tehâfütü Tehâfütü'l-felâsife*) adlı eserinde, Gazzâlî'nin Filozofların Tutarsızlığı (*Tehâfütü'l-felâsife*) eserine bir cevap niteliği taşır. İbn

Rüşd, bu eserinde, Gazzâlî'nin felsefe sistemlerini reddetmesini delilleriyle eleştirmiştir. Onun bu tutumu, İslâm dünyasında şiddetli bir çatışmayı başlatmış ve Gazzâlî taraftarları tarafından kafirlikle suçlanmasına neden olmuştur (Atay, 2003; Bozkurt, 2013). İslâm dünyası felsefi açıdan bir yol ayrımına girmiş ve tercihini Gazzâlî'den yana kullanmıştır. Batı ise, Rönesansla birlikte üniversitelerinde İbn Rüşd'ü okutmuş (Cevizci, 2010; Özakpınar, 2003), bir nevi tercihini İbn Rüşd'den yana kullanmıştır.

Diğer yandan Gazzâlî'ye farklı bakan yaklaşımlar da mevcuttur. Gazzâlî'nin "*Tehafütü'l Felasife*" adlı eserindeki eleştirilerin dini savunmak amacıyla ortaya konulmuş kelami deliller değil, felsefi temeli olan epistemolojik/mantıki değerlendirmeler olduğu, ayrıca Gazzâlî'nin bu eleştirilerinin bütün felsefi düşünceyi değil, sadece meşşâi felsefeyi hedef aldığı, söz konusu felsefeyi de, sadece felsefi düşünce olduğu için değil, felsefi düşünceye zorunlu-doğrular kisvesi giydirildiği için eleştirdiğini savunan görüşler de mevcuttur. Aynı zamanda Gazzâlî'nin eleştirilerinin bütün olarak felsefi düşünceyi bitirmediği, aksine onu zorunlu değil mümkün düşünceler kategorisine sokarak önünü açtığı da ileri sürülmektedir (Ayık, 2009; Altuner, 2012).

İbn Tufeyl (1106-1186)

İbn Tufeyl, Endülüslü bir filozoftur. Batı dünyasında Abubacer adıyla tanınmıştır (Küken, 2001). İbn Tufeyl, Yeni-Platonculuğun İslâm felsefesindeki doruk noktasıdır (Cevizci, 2010). Onun felsefesini, *bilgi kuramı* ve *varlık kuramı* olmak üzere iki başlık altında toplamak mümkündür. İbn Tufeyl, bilgi kuramında gerçek bilgiyi akıl ve sezgi olmak üzere iki esasa dayandırır. Bilgi, deneyin akıl ile, aklın da sezgi ile uygunluğudur. İnsan gerçeğe ulaşırken, hem tümevarım hem tümdengelim hem de akıl yürütme yolunu da aşarak sezgi gücünü kullanma aşamalarını gerçekleştirir. Gerçek, bize kendisini ancak duyuların, aklın ve ruhun özel terbiyesi sayesinde açar. İbn Tufeyl varlık kuramında ise, varlığın Allah'ın sürekli tecellisinden, tecellilerin somutlaşmasından oluştuğunu ve varoluşun her an yenilenmekte olduğunu savunur. İbn Tufeyl varlık anlayışını, aynalar düzeneği benzetmesini kullanarak açıklamıştır. Filozof, bu benzetmeyle, Allah'a ya da Allah'ın bilgisine ulaşmanın ve insanın arınmasının yolunu anlatır. Özetle, İbn Tufeyl'in öğretisi rasyonel düşünceden yola çıkarak keşif ve ilhama ulaşan ve bu nedenle son aşamada mistisizmle çakışan bir zevk yoludur (Cevizci, 2010; Küken, 2001).

İbn Tufeyl, "*Hayy Bin Yakzan*" (Ruhun Uyanışı) isimli romanında, insanın oluşumunu, insanı ve doğayı, bir yandan kendinden türeme ile açıklamaya çalışırken, diğer bir varsayıma göre de, Skolastik Yeni-Platonculuğu tabiat ve akla uygun görüşüyle bağdaştırmaya çalışmıştır. İbn Tufeyl bu romanda, yetenekleri ve alıcı gücü üstün, ruhu ve kalbi bir ayna kadar berrak olabilecek bir insanın, hiçbir öğrenim görmeden, aklı ve doğanın ilhamıyla, deneyimlerle Yeni-Platoncu doktrine kolaylıkla ulaşabileceğini göstermeye çalışmıştır. Aynı zamanda bu eserde İbn Tufeyl, gözlem, deney ve düşünme yoluyla elde edilen bilgilerin, vahiy yoluyla gelen bilgilerle çelişmediği, yani felsefe ile din arasında tam bir uygunluk olduğu fikrini savunmaktadır (Cevizci, 2010; İbn Tufeyl, 2000).

Tasavvuf ve Aydınlanma Felsefesi

Şahabeddin Sühreverdî (1155-1191)

Şahabeddin Sühreverdî, *İşrâkîlik* isimli fikrî akımın kurucusudur. İşrâkîlik, Yeni-Platonculuğa dayanan bir akımdır. Metod bakımından İşrâkîliğin Meşşâilikten ve Aristoteles geleneğine dayanan diğer felsefi akımlardan farklı en büyük özelliği, akıl yolu ile hakikate ulaşamayacağı, hakikate ulaşmanın tek yolunun bir tür manevi sezgicilik olduğu düşüncesidir. İşrâkîliğe göre, hakikate ancak kalp ve işrak ile erişilebilir. İşrâkîliğin, düşünsel planda meşşâi gelenek ile sufi gelenek arasında bir yerde olduğu söylenebilir. Sufi gelenekten farklı olarak işrâkîlik, cezb ve sekri kabul etmez. İşrâk, hem bu felsefenin temel taşı oluşturun hem de felsefeye adını verir. Arapça bir sözcük olan işrâk: "Aydınlıkla ilgili, ışıkla ilgili" anlamlarına gelir. Sühreverdî, alemi dikey bir düzlemde açıklar. Onun

bu yön sisteminde Doğu, maddiyetten tamamen sıyrılmış saf ışık ve meleklerin mekânı; Batı ise maddiyetin dünyasıdır. Bu iki yönün tam ortası ise ışık ile karanlığın birleştiği noktadır. Sühreverdi, Farslı bir düşünür olduğundan, bu yaklaşımında, büyük oranda Antik Pers kaynaklarından etkilenmiştir (Cevizci, 2010; Kutluer, 1990; Razavi, 1997).

Sühreverdi, rasyonel düşünme ile sezgisel düşünmeyi kendi felsefesinde bir araya getirmiş bir filozoftur. Ona göre, rasyonel bilgi önemlidir; hatta rasyonel bilgiyi kullanarak, sezgisel bilgiye ulaşma imkânı da bulunmaktadır ama tek başına rasyonel bilgi yeterli değildir, çünkü varlık bizim rasyonel kalıplarımızın çok ötesindedir. Filozof, felsefeyi rasyonel bir sistemden ziyade “*hikmet*” ile bir tutar. O’na göre, felsefe Platon ve Aristoteles ile başlamaz, aksine onlarla son bulur. Sühreverdi, Aristoteles’in, rasyonel bir kalıp içerisine sokarak “*hikmet*”in perspektifini sınırladığını ve onu ilk dönem bilgilerinin birleştirici hikmetinden ayırdığını belirtir. O’nun kurduğu İsraki görüşe göre, Hermes (veya İdris peygamber), felsefenin babasıdır ve onu vahiy yoluyla almıştır. İdris peygamberi, Yunan ve Pers’teki bilgiler ve İslâm bilgeleri izlemektedir (Ziai, 1997).

Sühreverdi beden ve ruh arasındaki geleneksel ayırımı inanmaktadır. Beden onun için karanlığı, ruh ise ışığı temsil eder. Ruh, manevi faziletlerle kuvvetlenir ve beden, oruç veya uykusuzluk ile terbiye edildiğinde ruh özgürlüğe kavuşur. Bu yolla da manevi dünya ile temas kurar (Walbridge, 1999).

Muhyiddin İbn Arabi (1165-1240)

İbn Arabi, *Fususul Hikem* adlı eserinde ruh ve bedenden, evrenin ve dünyanın oluşumundan, evrimden, insanın bilinçli ve bilinçsiz olması durumundan söz ederek çok geniş bir yelpazede görüşler üretmiştir (İbn Arabi, 2008; Tarlacı, 2009a). Sufi geleneğin en önemli isimlerinden olan İbn Arabi, varlığın birliği dolayısıyla, varlığın Tanrı olduğunu savunmuştur. Onun bu görüşlerini İbn Teymiyye kıyasıyla eleştirmiştir (Kartal, 2005).

Jung’un analitik psikolojisinin temelini oluşturan ortak bilinçdışı ve Arketipler Kuramı ile İbn Arabi’nin *Â’yân-ı Sâbite* (değişmez özler) kavramı arasında benzerlikler vardır. Bireysel bilinç ve bilinçdışının ötesinde, tüm insanlığa özgü, zaman ve mekân ötesi, kolektif bir gerçekliğin olabileceği düşüncesi, iki öğretinin buluştuğu temel noktadır. Buna göre, insanın doğuştan itibaren yaşadığı dünyaya yabancılaşmaması, ona verilmiş olan ilk örnekler, ilk fikirler (*arketip/â’yân-ı sâbite*) sayesinde. Bu yaklaşıma göre, insan iç dünyasında söz konusu gizil imgelere sahip olmasaydı, dış dünyada onları tanıyamazdı (Öztekin, 2011).

Diğer Önemli İslâm Filozofları

İbnü’r-Râvendî (827-911)

İbnü’r-Râvendî’ye İslâm filozofları içinde en aykırı görüşlere sahip filozof demek yanlış olmaz. İbnü’r-Râvendî, İslâm Felsefesi’ndeki materyalizm-maddecilik anlayışı olarak bilinen *Dehriyye* veya *Dehriyyun* ekolü temsilcisidir. Onun görüşlerine göre, madde sonsuzdur; her şey zaman içinde kendi kendine olur. Dolayısıyla bir yaratıcı yoktur; zamanın kendisi tanrıdır. *Ki-tâbü’t-Tâc* ve *ez-Zümürüd* adlı eserlerinde, âlemin ezeli olduğunu ve onun ötesinde manevi de olsa hiçbir varlığın bulunmadığını savunan İbnü’r-Râvendî, insanın akıldan başka bir kılavuza ihtiyacı olmadığını savunmuş ve peygamberlik, mucize, din ve ibadet gibi kavramların anlamsız ve gereksiz olduğunu ileri sürmüştür. Onun bu düşüncesi, Thales’in doğa felsefesi yaklaşımıyla örtüşmektedir. Deyriyye düşüncesi, İsmâilîyye ve Mu’tezile akımlarınca eleştirilmiştir (Altıntaş, 1994; Kutluer, 1996).

Hâris el-Muhâsibî (781- 857)

Hâris el-Muhâsibî, eserlerinde nefis kavramını salt psikolojik anlamda en tutarlı şekilde kullanan ilk İslâm filozofudur. Eserlerinde bilinç halleri, akıl ve düşünce, arzu ve dürtüler gibi konuları ele

alması dikkat çekicidir. İç gözleme dayalı bir bilgisel etkinliğin yolunu açmış ve kendisinden sonra gelen Ebu Hüseyin Nuri ve Hakîm Tirmizi gibi sufi yazarları etkilemiştir. Bu yolla da, İslâm geleneği içerisinde özgün bir psikolojik dilin gelişmesine öncülük etmiştir (Hökelekli, 2006).

Hâris el-Muhâsibî'ye göre, insanın iç dünyasını anlamak için belli uyaranlara karşı verdiği tepkilere bakmak gerekir. Diğer bir ifadeyle Muhâsibî, dış gözlemden hareketle iç yaşantıların öğrenilebileceğini savunur (Peker, 2003). İnsan davranışlarını anlama ve yorumlamada en sık kullandığı yöntem ise, "iç gözlem"dir (Hökelekli, 2006).

Yukarda anlatılan, bu İslâm filozofları dışında bazı filozofların da psikolojiyle ilgili görüşleri vardır. *Ebu'l Hasan Ali İbn-i Abbas (647-680)* iki kez Latince'ye çevrilen "*Kitab Al-Malaki*" adlı eserinde, uykuyla ilgili hastalıklar ile bellek kaybı ve komadan bahsetmiştir. Bunun yanında, bugün nöroanatomi, nörobiyoloji, nöropsikoloji olarak adlandırılan disiplinlerin araştırma sahasına giren konularda görüşler ortaya koymuş; çeşitli akli bozuklukları, uyku bozukluğunu, amnezi, hipokondria, koma, sara ve kısmi felci tanımlamıştır (Bayraktar, 1989). *Sehl El Belhi'nin (850-934)* ise, kaygı, depresyon, öfke, panik ve obsesyon (saplantı) gibi rahatsızlıkları tedavi etmede günümüzde rasyonel ve bilişsel terapiler çerçevesinde değerlendirilebilecek çalışmaları vardır (Henry, 1986'dan aktaran Hatunoğlu, 2014).

SONUÇ

Sonuç olarak, İslâm filozoflarının görüşleri incelendiğinde Platon, Aristoteles ve Plotinus'un İslâm Felsefesine en çok etki eden düşünürler olduğu görülmektedir. Plotinus tarafından geliştirilen neo-Platonist (yeni-Platonculuk) yaklaşım, İslâm felsefesine egemen olan felsefe olmuştur. Aslında ilginç olan, Batı Ortaçağı'nı yaratan temel felsefenin de bu olmasıdır. Genel itibarıyla İslâm felsefesine bakıldığında İslâm filozoflarının, Platon ve Plotinus'un tinselci görüşlerini, Kur'an ve İslâm felsefesi ile birleştirerek, temelde mistik bir evren ve psikoloji anlayışı ortaya koydukları görülse de Râzî, İbnü'r-Râvendî, İbn Sînâ, İbn El Heysem ve İbn Rüşd gibi filozoflar, pozitif bilim anlayışına yaklaşan bir tutum sergilemişlerdir.

İslâm felsefesinin Ortaçağ'da yaptığı büyük atılım, Batı'nın Ortaçağ Skolastik düşüncesinden kurtulmasında önemli bir rol oynamıştır. Batı dünyası, Rönesans döneminde üniversitelerde İbn Sînâ, İbn Rüşd ve Fârâbî gibi önemli İslâm filozoflarının eserlerini okutarak, Yunan Felsefesini yeniden yorumlamıştır. Ayrıca İslâm dünyasındaki bilim adamlarının görüşleri, Batı'nın yaptığı bilimsel atılıma yardımcı olmuştur.

Aslında bilim tarihine bakıldığında, bilim ve düşüncenin ne Batı'nın, ne Doğu'nun, ne de bir milletin tekelinde olduğu görülmektedir. Bilim ve düşünce, evren, doğa ve insanla ilgili sorulara cevap bulmak için yapılan bir bilgi arayışıdır ve doğa, kendisini çözmeye çalışanın, soranın, araştırmanın, çalışanın yanındadır. İnsanoğlu ne zaman ki, doğayı ve onun işleyişini felsefe ve bilim ile çözmeye çalışmış, o zaman kültür ve medeniyette ileri gitmiştir. Düşünce ve bilim tarihi, bu düşüncenin doğruluğunu gösteren örneklerle doludur. Antik dünyada Sümer, Babil, Mısır, Yunan, Helen ve İskenderiye; Ortaçağ'da İslâm Felsefesi ve bilimi; Rönesans ve sonrasında ise Batı felsefesi ve bilimi, bunun en güzel örnekleridir.

KAYNAKÇA

- Alper, Ö. M. (2008). İbn Sînâ, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Altıntaş, H. (1994). "Dehriyye", TDV İslâm Ansiklopedisi, IX, İstanbul, sf. 107-109.
- Altuner, İ (2012). Gazzâlî'nin Felsefeye Yaklaşım Tarzı Üzerine Bir Soruşturma İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (1, s. 45-58).
- Arkan, A. (2005). Klasik Eser (*De Anima*) Okuyucusu ve Şarihi olarak İbn Rüşd. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (12, s. 1-23).
- Arslan, A. (2010). İlkçağ Felsefe Tarihi-5, İstanbul, s. 79, 86.
- Atay, H. (2003). Gazzâlî ve İbn Rüşd Felsefesinin Karşılaştırılması, Kelam Araştırmaları (1: 2, ss. 3-48).
- Ayık, H. (2009). "Gazali'nin Eleştirileri Felsefeyi Bitirdi Mi?" Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, IX, sayı: 2, ss. 37-57.
- Balay, N. (1988). İbn- i Sina. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay.
- Bayraktar, M. (1988). İslam Felsefesine Giriş, Ankara: AÜİF Yayınları, s. 65-66.
- Bayraktar, M. (1989). İslam Düşünce Tarihi, A.Ü. Açık Öğretim Fakültesi Yayınları, No:65.
- Bozkurt, Ö. (2013). Gazzâlî ve İbn Rüşd'de Dışlayıcı Bakış ve Temelleri (Eleştirel Bir Yaklaşım). Kaygı (20, ss. 199-217).
- Cevizci, A. (2010). Felsefe Tarihi: Thales'ten Baudrillard'a (2. Basım). İstanbul: Say Yayınları.
- Çağrı, M. (1996). "Gazzâlî", TDV İslam Ansiklopedisi, XIII, İstanbul.
- Çapak, İ (2005). Gazzâlî'nin Mantık Anlayışı, Ankara: Elis.
- Çubukçu, İ.A. (1987). İslam Düşünürleri, A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 137.
- Fahri, M. (1992). İslam Felsefesi Tarihi, (K. Turhan, Çev.) İstanbul: İklim Yayınları (s. 15).
- El-Ani, S. (2010). Psikoloji ve İslam İlmi, İstanbul.
- Gazzâlî (1993). El-Munkız mine'd-Dalâl ve'l-Musfih bi'l-Ahvâl, thk. Semîh Dugaym, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lubnânî. s. 63-64.
- Gendlin, E.T. (2012). Line by Line Commentary on Aristotle's De Anima, Books I and II: University of Chicago: Published by the Focusing Institute.
- Güçlü, A. B., Uzun, E. Yolsal, Ü. H. (2002). Felsefe Sözlüğü (Doğu Felsefesi Maddesi). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- İbn Arabî, M. (2008). Fusûsu'l-Hikem (E. Demirli, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- İbn Rüşd. (1950). Telhîsu Kitâbi'n-Nefs. Tahkik: A.Fuâd el-Ehvânî. Kahire.
- İbn Rüşd. (1958). Telhîsu Mâba'de't-tabî'a. Tahkik: Osman Emîn. Kahire.
- İbn Rüşd. (1980). el-Hâss ve'l-mahsûs. Tahkik: A. Bedevî. (Fi'n-Nefs içinde): Beyrut.
- İbn Rüşd. (1986). Tutarsızlığın Tutarsızlığı. (K. Işık, M. Dağ. Çev.) Samsun.
- İbn Rüşd. (1994). Telhîsu Kitâbi'n-Nefs. Tahkik: A.L. Ivry. Kahire.
- İbn Sînâ, (2005). İflâretler ve Tembihler (el-İşârât ve't-tenbîhât), (A. Durusoy, M.Macit, E. Demirli, Çev.), İstanbul.
- İbn Tufeyl (2000). Hay Bin Yakzan (M.Ş. Yaltkaya, B.Reşid, Çev.) İstanbul: YKY.
- Hatunoğlu, A. (2014). Psikoloji Biliminin Oluşum ve Gelişimine Katkıda Bulunan Doğu İslam Medeniyeti. Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl: 2, Sayı: 2/1, s. 272-279.
- Hökelekli, H. (2006). İslam Geleneğinde Psikoloji Kültürü. İslami Araştırmalar Dergisi, Cilt: 19, Sayı:3, Sayfa, 409-421.
- Kara, O. (2012). Kur-ana Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Dergisi, No:25.
- Kartal, A. (2005). İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arka planı. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: 14, Sayı: 2, s. 59-80.
- Kaya, M. (1987). Peripatetik Felsefede İnsan Aklının Fa'al Akılla Olan İlişkisi ve İbn Rüşd'ün Probleme Farklı Yaklaşımı. İzmir: II. Felsefe-Mantık-Bilim Tarihi Sempozyumu.
- Kaya, M. (2003). İslâm Felsefesine Giriş (Ders Notu), İstanbul.
- Kaya, M. (2007). Râzî, Ebû Bekir, TDV İslam Ansiklopedisi, XXXIV, İstanbul, ss. 479-485.

- Kızılgöçer, M. (2013). İzmirli İsmail Hakkı'nın "İlmü'n-Nefs"inde Modern Psikoloji Tarihi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, Cilt 13, Sayı 3, ss. 157-173.
- Kindî, (2002). Felsefi Risâleler (M. Kaya, Kindî-Felsefi Risâleler içinde), İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kutluer, İ. (1988). İlmü'n Nefs. TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul (Cilt: 22, s:148-151).
- Kutluer, İ. (1990). İslam Düşüncesi Tarihi, C.1, Şihabüddin Sühreverdi Maddesi. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Kutluer, İ. (1996). İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Küken, G. (2001). Ortaçağ'da Eğitim Felsefesi, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Medkür, İ. (1983). Fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, Kahire (1, 127).
- Mutluel, O. (2003). İlk İslam Filozofu Kindî, Denizli: Bilal Ofset.
- Ocak, H. (2011). Farabi Felsefesinde Bazı İlahi Sıfatların Hürriyet Problemi Açısından Analizi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, c. 10, sayı: 19, ss. 115-145.
- Okuyan, S. (2011). Doğu Kültürünün Batıda Yansımaları, SAÜ Fen Edebiyat Dergisi (II; 99).
- Özarpınar, Y. (2013). Psikoloji Tarihi (2.Basım). İstanbul: Ötügen Neşriyat
- Öztekin, A. (2011). İbn Arabî'nin "Âyân-ı Sâbite"si ile Jung'un "Arketipler"i Üzerine Bir Değerlendirme, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 52:1, ss. 293-303.
- Razavi, M. A. (1997). Suhrawardî and the School of Illumination, Richmond: Curzon.
- Râzî, E. (2004). Ruh Sağlığı, İstanbul: İz yayınları.
- Sarioğlu, H. (2003). İbn Rüşd Felsefesi, İstanbul: Klasik Yayınları.
- Sarioğlu, H. (2013). Ortaçağ Felsefesi-II. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Sarıtaş, K. (2012). İskender Afrodisi ve Felsefesi. Ankara: Afşar Matbaası
- Sayılı, A. (1991). Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp. Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Tarlacı, S. (2009). Bilinç, Antik Çağdan Bilincin Yeniden Keşfine, İzmir.
- Taylan, N. (1994). Gazzâlî'nin Düşünce Sisteminin Temelleri, İstanbul.
- Tez, Z. (2008). Fiziğin Kültürel Tarihi (1. Baskı) İstanbul: Doruk Bilim Yayınları (s. 37-42).
- Topdemir, H. G. (2010). Bütün Zamanların En Büyük Optikçisi: İbn el-Heyssem. *Bilim ve Teknik Dergisi*, Mayıs sayısı. Ankara: Tübitak Yayınları
- Tuğcu T. (2003). Batı Felsefesi Tarihi (4. Basım) Ankara: Alesta Yayınları.
- Walbridge, J. (1999). The leaven of the ancients: Suhrawardî and the heritage of the Greeks, State University of New York.
- Yakıt, İ. (1984). Darwin'den Önce İslâm Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınevi, Felsefe Arşivi, (Sayı: 24, s. 101-122).
- Yörükoğulları, E., Orhun, Ö. Topdemir, H.G., İhsanoğlu, E. (2013). Bilim ve Teknoloji Tarihi. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Ziai, H.(1997). "Al-Suhrawardî", *Encyclopaedia of Islam*, New Ed., vol. 9: 782-784.

İnternet Kaynakçası

- http://www.felsefe.gen.tr/peripatetikler_nedir_ne_demektir.asp
https://en.wikipedia.org/wiki/Hiding_in_the_Light