

farklı bir ifade vasıtası haline getirmiştir. Böylece resim gitgide dekoratif mahiyet kazanarak küçülmüş, yazıya yardımcı bir unsur olmak üzere kitap sayfaları arasına sıkışmıştır. Buna karşılık yazı da (hat) kitap sayfalarından taşacak ve duvarlara asılarak kısmen resmin fonksiyonunu üstlenecektir. Nitekim hıristiyan kutsal şahsiyetleri kiliselerde resim ve heykelle temsil edilirken İslâm'ın uluları camilerde yazı levhalarıyla ifade edilmiştir.

Müslüman sanatçıların, canı olmadığı halde canlı gibi görünen figürler elde etmek gibi bir gayeleri olmadığı için nesnelere göründükleri gibi tasvir etmekte vazgeçince önlere büyük imkânlar açılmış, istedikleri renkleri ve biçimleri serbestçe seçerek metafizik düşüncelerini rahatlıkla ifade etme imkânına kavuşmuşlardır. İlk defa Gazzâlî'nin eserlerinde temellendirilen (*İhyâ*, IV, 86; krş., III, 281; IV, 258) ve Allah'tan başka hiçbir varlığın kendiliğinde gerçekliği bulunmadığı inancına dayanan, zamanla vahdet-i vücûdda en ileri ontolojik ifadesini bulan anlayış, özellikle Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin tesiriyle İran ve Anadolu sahalarında hâkimiyet kazanmış ve müslümanların tecessüsünü gerçekliği inkâr edilen dış dünyadan koparmıştır. Bu görüşün yaygın olduğu coğrafyalarda müslüman sanatçıların güzellik deyince mutlak güzelliğin görünen âlemdeki içkinliğini anlıyorlardı. Meselâ gülün güzelliği Allah'ın cemâl sıfatının ondaki görünüşüydü (tecellî). "Ben gizli bir hazine idim" diye başlayan kutsî hadis, sûfilerin zihninde başlı başına bir estetik teorisi haline gelmiştir. Buna göre Allah'ın bilinmeyi istemesi aşkıdır; aşkla kendini beğenen Allah'ın güzelliği bütün güzellik türlerinin kaynağıdır. "Allah güzeldir ve güzeli sever" hadisini de bu çerçevede yorumlayan İbnü'l-Arabî'ye göre bütün aşkların temeli ve sebebi güzelliştir.

Klasik metinlerde dağınık olarak yer alan estetik ilgili görüşler, İslâm dünyasında XIX. yüzyılın sonlarına kadar sistematik bir şekilde ifade edilmemiştir. Recâizâde Mahmud Ekrem, Osmanlı dünyasında güzellik meselesiyle estetik çerçevesinde ilgilenen ilk yazardır. *Ta'lim-i Edebiyyât*'ın "Sanayide Güzellik Neden İbarettir?" başlıklı bölümünde güzel sanatların ve edebiyatın gayesinin "güzelliği istihsal ve izhar etmek" olduğunu belirttiikten sonra güzellik kavramını, "Eflâ-tun'un tarifince hakikatin şa'şaa-i letâfetine ibaret olan güzelliği tabiatla, efkârda, hissiyatta, ef'alde olsun, hayret

ve meftûniyetimizi celbeden ve kulûbümüzü şevk ü garâm ile meşhun eyleyen şeydir" diye tarif eder. Sakızlı Ohannes ise Türkçe'de estetik ile ilgili olarak yayımlanmış ilk kitap olan *Fünûn-ı Nefise Târihi Medhali* adlı kitabında Recâizâde'nin *Ta'lim-i Edebiyyât*'ta kısaca temas ettiği bazı meseleleri geniş olarak ele almıştır. Rıza Tevfik de (Bölükbaşı) estetik meseleleriyle yakından ilgilenen ilk isimlerden biridir. 1909 yılında *Bağçe* mecmuasında "Hüsn ve Mâhiyeti" başlığı altında yayımladığı on beş makalede güzellik kavramını ve güzelliğin mahiyetini felsefî açıdan ele almıştır. Türkçe'de *Bediyyât* (1928) adıyla çıkan ilk kitap ise Ziyaeddin Fahri (Fındıkoğlu) imzasını taşımaktadır. İbrahim Alâeddin'in (Gövsâ) *Bediî Terbiye* (1341/1922) adlı çalışması da Türkçe'de estetik ile ilgili ilk kitaplardandır.

BİBLİYOGRAFYA :

Müsned, IV, 133, 134, 151; Müslim, "İmân", 147; İbn Mâce, "Du'â", 10; Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla* (nşr. Albert Nasrî Nâdir), Beyrut 1985, s. 40, 50-53; İbn Sinâ, *eş-Şifâ' el-İlâhiyyât* (1), s. 27; a.e. (2), s. 368-369; a.mlf., *en-Necât* (nşr. M. Takî Dânişpejûh), Tahran 1364/1985, s. 590; Gazzâlî, *İhyâ*, III, 281; IV, 86, 258, 281, 293-361; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, XIII, 117-118; İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*, I, 169; a.mlf., *Fusûsü'l-hikem* (trc. M. Nuri Gençosman), Ankara 1964, s. 339, 449; Mevlânâ, *Fihî mâ fih* (trc. Abdülbâki Gölpınarlı), İstanbul 1959, s. 19; a.mlf., *Mesnevî*, IV, 7; Şevkânî, *Fethu'l-kâdir*, Beyrut 1412/1991, I, 146; Recâizâde Mahmud Ekrem, *Ta'lim-i Edebiyyât*, İstanbul 1299, s. 59; Rifkî Melûl Meriç, *Türk Tezyîni Sanatları*, İstanbul 1937; M. Brion, *L'art abstrait*, Paris 1956, s. 29-30; L. Massignon, "İslâm Sanatlarının Felsefesi" (trc. Burhan Toprak, *Din ve Sanat* içinde), İstanbul 1962, s. 5-22; W. Worringler, *Soyutlama ve Einfühlung* (trc. İsmail Tunali), İstanbul 1971, s. 15-30; Cemil Salibâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Beyrut 1982, I, 407-410; O. Grabar, *İslâm Sanatının Oluşumu* (trc. Nuran Yavuz), İstanbul 1988; Ali Ebû Mülhim, *Fî'l-Cemâliyyât: Naḥve rū'ye cedîde ilâ felsefeti'l-fen*, Beyrut 1411/1990, s. 5-8; Beşir Ayvazoğlu, *Aşk Estetiği*, İstanbul 1993, s. 36-42, 53-71, 99-106, 115-133; a.mlf., *Geleneğin Direnişi*, İstanbul 1996, s. 107-125; Hüseyin Cahid [Yalçın], "Hikmet-i Bedâiye Dair, Hüsn", *SF*, sy. 371 (1314), s. 103-106; sy. 387 (1314), s. 365; sy. 388 (1314), s. 379-381; Suut Kemal Yetkin, "İslâm Sanatının Mahiyeti", *AÜİFD*, I (1952), s. 44-47; Nurullah Berk, "İslâm Yazısında Plastik ve İfade", a.e., IV (1955), s. 49-52; İ. Hakkı Baltacıoğlu, "Türk Sanat Geleneği", *AÜ İlahiyat Fakültesi Yıllık Araştırmalar Dergisi*, I, Ankara 1957, s. 1-23; Mehmet Aydın, "İslâm'ın Estetik Görüşü", *KAM*, XV/4 (1986), s. 9-24; T. Burckhardt, "İslâm Sanatının Esasları" (trc. Hakkı Önkali), a.e., XVIII/1 (1989), s. 46-63; S. Kahwa-jî, "İlm al-Djamâl", *Eİ²* (İng.), III, 1134-1135.



BEŞİR AYVAZOĞLU

İLMÜ'İ-İSTİHÂZÂR

(bk. RUH ÇAĞIRMA).

İLMÜ'n-NEFS

(علم النفس)

Ruhun mahiyetini, dış ve iç duyları, hayal ve akıl gibi melekeleri inceleyen ilim dalı, psikoloji.

İslâm düşüncesinde insanın duyu, hayal, idrak ve düşünme etkinliklerini ilmi bir disiplin çerçevesinde açıklamaya yönelik teorik düzeydeki çalışmaların tarihi, İslâm toplumunun felsefeyle tanıştığı II. (VIII.) yüzyıla kadar uzanır. Helenistik dönem felsefe ve bilim geleneğini devralan müslümanlar Eflâ-tun'un ruh hakkındaki görüşlerini içeren *Phaidon*, *Timaios* ve *Politeia* gibi III. (IX.) yüzyılda Arapça'ya çevrilen diyalogları yanında Aristo'nun psikolojiye dair *De Anima*'sını *Kitâbü'n-Nefs* adıyla, *Parva Naturalia* başlığı altında toplanan psikoloji alanındaki diğer kısa yazılarını da *el-His ve'l-mahsûs* diye anılan tercümeleri vasıtasıyla tanımışlardır.

Helenistik dönem Aristo şârihlerinden İskender Afrodisî'nin *De Anima* şerhiyle Themistius'un *De Anima*'ya yazmış olduğu telhis de biliniyordu. Bunlardan Themistius'un telhisi günümüze ulaşmış ve neşredilmiştir (bk. bibl.). Afrodisî'nin şerhinin Arapça'sı kayıptır, günümüze ancak İbrânîce'ye yapılmış tercümesi gelebilmiştir. Bu arada Aristo'nun *De Anima*'da kendinden önceki filozofların ruh hakkındaki görüşlerini eleştirirken verdiği bilgiler de İslâm düşünürlerine Sokrat öncesi antik felsefedeki tartışmaları öğrenme ve değerlendirme imkânı sağlamıştır. Bu sahada belirleyici olmuş tercüme eserler arasında, Aristo'nun sanılan *Eşûlûcyâ (Theologia)* adlı eserle Câlî-nûs'un Stoacı bir yaklaşımla kaleme aldığı, Arapça'da *Fi Enne kuva'n-nefs tevâbi' li-mizâci'l-beden* adıyla bilinen eseri (nşr. Abdurrahman Bedevî, Beyrut 1981), sözde Plutarkhos'a ait olup Arapça'da *el-Ârâ'ü't-tabî'iyye* olarak tanınan eserin (Aristo'nun *Fî'n-Nefs*'i ile birlikte, Kahire 1954) ruhla ilgili bölümleri ve İskender Afrodisî'ye ait *De Intellectu* (Ar. *Fî'l-Akl*, Beyrut 1956) zikredilmelidir. Bunların yanı sıra Süryânî mütercim ve bilginlerden Kustâ b. Lûkâ'nın kaleme aldığı ve Eflâ-tun, Aristo, Teofrastos, Câlî'nûs'un ruh hakkındaki görüşlerini derlediği *Risâle fi'l-fark beyne'n-nefs ve'r-rûh* (Beyrut

1911), İshak b. Huneyn'e nisbet edilen *Kitâbü'n-Nefs* (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *Telhişü Kitâbi'n-Nefs* ile birlikte, Kahire 1950) gibi eserler de İslâm felsefe geleneğinde psikoloji disiplininin gelişmesine bir ölçüde katkıda bulunmuştur.

Aristo'nun, bilim ve düşünce tarihinde en yaygın etkiye sahip olan *De Anima* adlı eseri psikoloji kadar fizyolojiyi de animatmaktadır. Ruh "güç halinde canlı olan tabii bir cismin ilk yetkinliği" (entelekhia) diye tarif eden filozofun her canlı türe sahip olduğu görünümü (form) veren ruh olduğunu söylemesi, hem İslâm hem de hıristiyan teolog ve düşünürlerince, bedenle birlikte ruhun da öleceği fikrine yol açtığı gerekçesiyle eleştirilmiştir. Bu bakımdan genelde müslüman düşünürlerin ruh teorileri Aristo'dan çok Eflâtun çizgisinde gelişmiştir. Zira Eflâtun, ruhun ilâhî bir cevher olarak ezeli ve ebedî olduğunu söylerken Aristo onun bedenle birlikte ortaya çıktığını savunuyor ve ölümden sonra ruhun ne olacağı konusunda açık ve kesin bir görüş belirtmiyordu.

İlk İslâm filozofu olan Kindî *Fî'l-ğavli fi'n-nefs* ve *Kelâm fi'n-nefs* adlı risâlelerinde ruhun mahiyetini, meleke ve fonksiyonlarını, ölümden sonraki durumu ile ruhu arındırmanın yollarını ve yöntemini araştırmıştır. Bundan başka onun *Fî ennehû tuced cevâhir lâ ecsâm, Fî Mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rü'yâ* gibi risâleleri, İslâm dünyasında mânevî cevherlerin varlığı ve rüya psikolojisi hakkında yazılan ilk telif eserlerdir. Kindî'nin bu çalışmaları Aristo'dan çok Eflâtun'un yaklaşımını yansıtmaktadır (*Felsefi Risâleler*, s. 127-152). Ancak ruh problemini bütün boyutlarıyla araştırıp İslâm dünyasında müstakil bir ilmî disiplin halinde temellendiren İbn Sînâ olmuştur. Onun bu alandaki başarısı günümüz psikoloji tarihçilerinin de dikkatini çekmektedir (aş. bk.).

Fârâbî, Aristo gibi *Kitâbü'n-Nefs*'i (*De Anima*) tabiat ilimleri arasında saymaktadır (*İhşâ'ü'l-ülüm*, s. 119). Filozof, sudür teorisine dayalı kozmolojisinde insandaki nefis ve akıl cevheri üzerinde durmuş, nefsin güçleri ve bu güçlerin organizmayla ilişkisini incelemiş, epistemoloji, ahlâk ve siyaset anlayışını insanın psikolojik varlığıyla ilgili cevher ve güç kavramları üzerine inşa etmiştir. Ayrıca onun *De Anima*'ya günümüze ulaşmamış olan bir şerh yazdığı kaydedilmektedir (İbnü'l-

Kıftî, s. 279). Bunu destekleyen bir başka veri, Aristo'nun *Kitâbü'n-Nefs*'inin bir nüshasında Fârâbî'nin el yazısıyla, "Ben bu kitabı iki yüz defa okudum" ibaresine rastlandığı şeklindeki rivayettir (İbn Halikân, V, 154). İhvân-ı Safâ'ya göre ise "ilmü'n-nefsâniyyât" nebâtî, hayvânî ve insânî nefis yahut ruh türlerine dair bilgileri içerdiği gibi küllî nefsi ya da feleklerin nefsinde de içermektedir (*er-Resâ'il*, I, 272-273). İhvân-ı Safâ, Eflâtuncu-Aristocu ruh anlayışının eklektik bir modelini ortaya koymuş, bu modele kutsî ruh kavramını ekleyerek nübüvvet meselesini de psikoloji modeli içinde açıklamaya çalışmıştır (*a.g.e.*, I, 311-312).

İlmü'n-nefsin İslâm ilimler tasnifindeki yeriyle ilgili olarak İbn Sînâ da psikolojiyi tabiat felsefesinin disiplinlerinden biri olarak zikretmiştir. Filozofa göre bu ilmin konusu, genel ruh öğretisinin yanı sıra özellikle insan ruhunun bir fonksiyonu olan idrak güçlerini kapsamaktadır. Psikolojinin dayandığı metafizik ilke ise ruhanî ve ilâhî bir cevher olması dolayısıyla insan ruhunun ölümsüzlüğü fikridir (*Fî Aksâmi'l-ülümü'l-akliyye*, s. 75).

İbn Sînâ, psikoloji alanında birkaç eser kaleme almışsa da bunların en sistemli ve kapsamlı olanı *eş-Şifâ*'ın "e't-Tabî'iyyât" kısmının altıncı disiplinini (fen) oluşturan "Kitâbü'n-Nefs"tir. Filozof, tabii âlemin inorganik mertebesindeki maddelerin incelenmesinden organik mertebesindeki bitki, hayvan ve insana geçerken ilmü'n-nefsin araya girmesinin uygun olduğunu düşünmekte; nebâtî nefsin beslenme, büyüme, üreme güçleri, hayvânî nefsin duyu güçleri, beyinde gerçekleşen psikolojik güçler ve nihayet insânî nefse has akıl gücü müstakil ve müşterek bir teorik model içinde psikolojinin konusunu oluşturmaktadır.

Nefsi, "canlılara has fiilleri yapabilen tabii organik cismin ilk kemali" şeklinde tanımlayan İbn Sînâ, böylece ruhu "entelekhia" olarak tarif edilen Aristo'yu takip etmiştir (İbn Sînâ, *Avicenna's De Anima*, s. 12; krş. Aristo, *Fi'n-Nefs*, s. 29-30). Dolayısıyla nefis canlıyı canlı kılan ilke olarak kavranmış olmaktadır. Ancak böyle bir tanım, psikolojiyi metafizik disiplinine bağımı olmadan temellendirme imkânı vermemektedir. Çünkü vurgu canlı kavramına yapılmakta ve "entelekhia" kavramı öncelikle organların işleyiş yetkinliğine atıfta bulunmaktadır. İbn Sînâ'nın, nefsin ruhanî cevherliliğinin ispatı konusuna

psikoloji sınırları içinde de önem vermesi ve konuyu metafizikle irtibatlandırmak istemesi, "ilk yetkinlik" kavramını nefsin cevherlik mahiyetini yeterince belirten bir tanım olarak görmemesindedir. Nitekim Aristo felsefesinde de ruh "entelekhia" kavramıyla açıklanırken ruhun bedenden ayrı bir cevher olduğu fikri öne sürülmemiş, ruh maddî cevhere ait bir form olarak düşünülmüştür. İbn Sînâ'da ise nefis varlığını gerçekleştirmek için bedene muhtaç olsa da bir defa bireyselliğini edindikten sonra ölümsüzlüğünü de kazanmaktadır. Nefsin cevherliliği, ruhanîliği ve nihayet ölümsüzlüğü (Fazlurrahman, s. 107-108) konularıyla ilgili bu farklılık, İbn Sînâ psikolojisini Aristo'nunkinden ayıran en önemli husustur. Bu farklılığı, İbn Sînâ'nın Aristo'nun sisteminde bulunmayan vehim gücü gibi kavramları psikolojiye sokması daha da pekiştirmiştir. Ayrıca nübüvvetin imkânıyla ilgili olarak psikolojiden hareketle delil geliştirmesi hususunda da Aristo metninden ayrılır (Kutluer, *Akil ve İtikad*, s. 98-100). Aynı yaklaşımın bir uzantısı olarak filozof, sadık rüya kavramını da psikoloji modeline dayanarak açıklamaya çalışmıştır. Sadık rüyaların imkânı konusunda Aristo'nun olumsuz tavrı ise bilinmektedir (Durusoy, s. 23). Aristo'nun nisbeten müphem olan faal akıl kavramı da filozof tarafından üstadı Fârâbî'nin ardından melekî bir güç olarak yeniden tanımlanmış ve yalnızca felsefî epistemolojinin değil aynı zamanda nübüvvet açıklamasının merkezî kavramı haline getirilmiştir. Dolayısıyla İbn Sînâ, Aristo'nun psikolojisinden hareketle bir ilmü'n-nefs kurmayı deneyerek onu kendi metafiziğinin temellerine oturtmak istemiş ve nübüvvet gibi müslüman zihniyet dünyası bakımından önem arzeden bir meseleyi psikoloji teorisine açıklamaya çalışmıştır.

Endülüs felsefe geleneğinde ise İbn Bâcce'nin bu konuda *Kitâbü'n-Nefs* adlı bir eser yazdığı bilinmektedir (nşr. Muhammed S. H. Ma'sûmî, Dımaşk 1960; Beyrut 1992). Bu eser, Aristo'nun *De Anima*'sı ile ana fikirleri ve meselelerin ele alınış biçimi açısından paralellikler arz etmektedir. Ancak filozofun genel sistemi içinde "faal akılla ittisâl" öğretisinin işgal ettiği merkezî yer, onun psikolojiye dair fikirlere yer verdiği diğer risâlelerinde Aristocu görüşlerini nübüvvet kavramıyla irtibatlandırmasına yol açmıştır. Aristo şârihi İbn Rüşd, *De Anima*'ya günümüze ancak Latince tercümesiyle ulaşan bir

şerh yazmış, ayrıca bir de telhis kaleme almıştır (bk. bibl.). Ancak bu telhis, *De Anima*'nın basit bir özeti olmayıp ilmü'n-nefse dair İbn Rüşd'den önce ortaya konmuş yorum ve açıklamaların Aristo'nun *De Anima*'sı açısından bir değerlendirmesini içermekte (İbn Rüşd, s. 3), bu değerlendirmeler için başvurulan ölçütler de İbn Rüşd psikolojisinin özgün yanları ni ortaya koymaktadır.

İbn Sînâ'nın Aristo'yu aşmaya çalışan yaklaşımı, İslâm dünyasında kendisinden sonraki ruha dair metafizik görüşleri ve psikoloji teorilerini derinden etkilemiştir. Bu etkinin varlığını hissettirme fırsatı aradığı bir dönemde yaşamış olan İbn Sînâ'nın çağdaşı İbnü'l-Heysem'in optik araştırmaları ve görme olayı bağlamında yaptığı açıklamalar, psikolojide duyu idraki probleminin ele alınmasına yepyeni açılımlar getirmiştir (İbrâhim Medkûr, I, 127). Başta İbn Sînâ olmak üzere İslâm dünyasında filozofların ilmî otoritesini yıkmak için özel bir çaba sarfeden Gazzâlî ruh, kalp ve nefis terimlerinin cismanî anlamlarını verdikten sonra bu üçünün insanın bilen ve idrak eden gücü olmak bakımından gayri cismanî nitelik taşıdığını vurgular ve aklı, "bilgi ve idrakin binefsihî kâim aslı ve mahalli" olarak tanımlar. Dolayısıyla akıl yani nâtık nefis bir ruhanî cevher olarak kavranmış olmaktadır. Böyle bir nefis ve akıl kavramı, İslâm kelâm geleneğinde ruhun latif bir cisimden ibaret olduğu şeklindeki yaygın anlayıştan kopma anlamı taşımaktadır. Bu kopma daha sonra Cürcânî tarafından da vurgulanacaktır (*Şerhu'l-Mevâkıf*, II, 505). Ayrıca Gazzâlî'nin "Cünûdü'l-kalb" başlığı altında nefsin melekeleleriyle ilgili ortaya koyduğu psikoloji şeması temel kavramları itibarıyla İbn Sînâ'dır (*İhyâ*², III, 3-7). Bunun yanı sıra Gazzâlî'ye nisbet edilen *Me'âricü'l-kuds* adlı eserin dayandığı psikoloji teorisiyle İbn Sînâ psikolojisi arasında tam bir paralellik söz konusudur (Naquib al-Attas, s. 167, dipnot, 168). Eş'arî kelâm geleneğine bağlı olmakla beraber felsefî eserleri dikkat çekici olan Fahreddin er-Râzî'nin *Kitâbü'n-Nefs ve'r-rûh* ve *şerhu kuvâhümâ* (Tahran 1364 hş.) başlıklı müstakil bir eser yazarak psikolojiyi ahlâk ilminin temeli yapmaya çalıştığı bilinmektedir. Aslında İbn Miskeveyh'in *Tehzîbü'l-ahlâk*'ında billürleşmiş olduğu gibi İslâm ahlâk ilmi geleneği başından itibaren psikoloji temelli bir gelişme seyri takip etmiş, huy, haz-elem, erdem ve mutluluk teorisi nefsin gayri cismanîliği,

melekeleri ve ölümsüzlüğü fikrine dayanırılmıştır (Kutluer, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü*, s. 9-11). Ancak ahlâk ilminin gelişimi esnasında Ebû Zeyd el-Belhî ve Ebû Bekir er-Râzî gibi hekim-filozofların, belki de birbiriyle irtibatlı olarak ahlâkla temellendirilmiş bir "ruh sağlığı" kavramı geliştirmiş olmalarını özgün bir çaba şeklinde nitelemek gerekir (a.g.e., s. 141-146, 175-179). İbn Sînâ'nın Fahreddin er-Râzî ile birlikte ikinci büyük şârihi olan Nasîrüddîn-i Tûsî'nin de *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı kitabında ortaya koyduğu psikoloji şemasının, kitabın uzun süren etkisine paralel olarak yaygınlık kazandığı tahmin edilebilir. Bu arada Selefi ekolün temsilcileri içinden ruh kavramını müstakil olarak ele alıp tahlil eden İbn Kayyim el-Cevziyye gibi müellifler de çıkmıştır. Onun *Kitâbü'r-Rûh*'u kabir hayatı, uhrevî müeyyidenin mahiyeti gibi eskatolojik konuların yanı sıra ruh kavramı etrafında çeşitli düşünce akımları içinde gelişmiş metafizik ve psikoloji tartışmalarını dinî açıdan değerlendirmek üzere kaleme alınmıştır.

Klasik Osmanlı ilim geleneğinde ilmü'n-nefsin müstakil bir disiplin olarak araştırılmasından çok tanım, kavram ve meseleleriyle metafizik disiplini, kelâm ilmi tartışmaları ve ahlâk teorisi çerçevesinde ele alındığı görülmektedir. Fâtihten Sultan Mehmed döneminin *Tehâfütü'l-felâsife* tartışmaları bağlamında Hocazâde Muslihuddin Efendi'nin insan ruhu hakkında ki tahlilleri felsefî bir çerçeveye sahiptir (Türker, s. 90-94, 103-105). Yine aynı dönemin matematik bilgini Ali Kuşçu'nun, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin Osmanlı ilim geleneğinde çok etkili olmuş *Tecridü'l-'akâ'id* adlı eserine yazdığı şerhin "Rûhânî Cevherler" başlığını taşıyan dördüncü faslında nefis ve nefsin melekeleleri konusuna geniş yer ayrılmıştır (II, 487-512; III, 2-40). Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde de (II, 461-485, 504-512) İbn Sînâ'nın nefis tanımından nebâtî, hayvânî ve insânî nefsin melekelelerine, oradan insan nefsinin mücerred yani gayri cismanî olup olmadığının dair görüşlere kadar ilgili bahisler ana hatlarıyla ele alınmaktadır. Kanûnî Sultan Süleyman devri Osmanlı âlimlerinden Kınalızâde Ali Efendi'nin ahlâk kitabı da İbn Sînâ'nın psikoloji modeline dayanmaktadır (*Ahlâk-ı Alâî*, s. 23-37). Aynı dönem yaşayan Taşköprizâde Ahmed Efendi nefis bilgisini metafiziğin alt dalı kabul etmektedir. Onun saydığı tabii ilim disiplinleri arasında ilmü'n-nefs yoktur

ve psikolojiyi zikretmesi gereken yerde ilm-i firâsetten (fizyognomi) söz etmektedir. Taşköprizâde, ayrıca nefsin melekeleleri konusunu itidal kavramının icapları bakımından ahlâk ilminin konusu saymaktadır.

XIX. yüzyılın sonlarıyla XX. yüzyılın ilk yarısında psikolojiye dair bazı eserlerin kaleme alındığı görülmektedir. Bunlardan Yûsuf Kemal'in *Gâyetü'l-beyân fi'l-hakikatü'l-insân yâhud İlm-i Ahvâl-i Rûh*'u (İstanbul 1295), Hoca Tahsin'in *Psikoloji yâhud İlm-i Rûh*'u (İstanbul 1309) ve Ali İrfan Eğribozî'nin *İlm-i Ahvâl-i Rûh* adlı eseri (İstanbul 1327) çok iddialı sayılmasa da anlamlı girişimlerdir. Mehmet Şemsettin (Günaltay), *Felsefe-i Ülä: İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri* (İstanbul 1339 r. / 1341, 1994) adlı eserinde ruh kavramını ilmî ve felsefî teoriler ışığında incelemiştir. Ayrıca Babanzâde Ahmed Naim'in George Fonsgrive'den tercüme ettiği *Mebâdî-i Felsefeden İlmü'n-nefs* adlı kitap (İstanbul 1331), Mehmet Ali Aynî'nin E. Ribeaudan *Rûhiyat Dersleri* (İstanbul 1331) ve Mehmet Emin'in (Erişirgil) Emile Boirac'tan tercüme ettiği *Felsefe yâhud Hikmet-i Nazariyye: İlm-i Ahvâl-i Ruh* (İstanbul 1913) gibi eserler, Batı'da gelişen modern psikolojiyle kurulan sağlıklı temasların ilk örneklerindedir. Daha sonra *Rûhiyâta Medhal* (İstanbul 1339) ve *Çocuk Rûhiyâtı* (İstanbul 1339) gibi eserleriyle Mustafa Rahmî (Balaban), *Felsefe Dersleri: Rûhiyât* (İstanbul 1926) ve öteki eserleriyle Dârülfünun rûhiyat müderrisi Mustafa Şekip (Tunç) gibi şahsiyetler tarafından sürdürülen bu temasın telif ve tercüme şeklindeki örnekleri günümüze kadar devam etmiştir (1876-1928 dönemi Türkçe psikoloji bibl. için bk. Bilgin, s. 26-30).

BİBLİYOGRAFYA :

Aristo, *Fi'n-Nefs* (trc. İshak b. Huneyn, nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1954, s. 3-7, 29-30; Themistius, *An Arabic Translation of Themistius Commentary on Aristoteles De Anima* (nşr. M. C. Lyons), Thetford-Norfolk 1973, s. 1-4; Kindî, *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994, tür.yer.; Fârâbî, *Felsefetü Aristotâlis* (nşr. Muhsin Mehdî), Beyrut 1961, s. 114-132; a.mlf., *İhşâ'ü'l-'ulûm* (nşr. Osman M. Emîni), Kahire 1968, s. 119; İhvân-ı Safâ, *er-Resâ'il*, Beyrut 1376-77/1957, I, 272-273, 311-312; İbn Sînâ, *Fi Akşâmî'l-'ulûmi'l-'akliyye* (a.mlf., *Tis'u Resâ'il* içinde), İstanbul 1298, s. 75; a.mlf., *Avicenna's De Anima: Kitâbü'n-Nefs* (nşr. Fazlurrahman), London 1970, tür.yer.; Gazzâlî, *İhyâ*², III, 3-7; İbn Rüşd, *Telhîşu Kitâbi'n-Nefs* (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1950, s. 3; İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-'ulemâ*² (Lippert), s. 279; İbn Hallikân,

Vefeyât, V, 154; Seyyid Şerif el-Cürcânî, Şerhu'l-Mevâkıf, İstanbul 1311, II, 461-485, 504-512; Ali Kuşçu, Şerhu't-Tecriid (Şerhu'l-Mevâkıf içinde), II, 487-512; III, 2-40; Taşköprüzâde, Miftâhu's-sa'âde, I, 317, 321, 325-326, 333, 406; Kınalızâde Ali Efendi, Ahlâk-ı Alâî, Bulak 1242, s. 23-37; Fazlurrahman, Avicenna's Psychology, Oxford 1952, s. 107-108; Mubahat Türker, Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti, Ankara 1956, s. 90-94, 103-105; İbrâhîm Medkûr, Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye, Kahire 1983, I, 127; Mahmut Kaya, İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi, İstanbul 1983, s. 193-202; Nuri Bilgin, Başlangıcından Günümüze Türk Psikoloji Bibliyografyası, İzmir 1988, s. 26-30; İlhan Kutluer, İslam Felsefesi Tarihinde Ahlâk İlminin Teşekkülü (doktora tezi, 1989), MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, nr. 647, s. 9-11, 141-146, 175-179; a.mlf., Arzu ve İtikad: Kelâm-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar, İstanbul 1998, s. 98-100; Ali Durusuoğlu, İbn Sinâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, İstanbul 1993, s. 23; Naquib al-Attas, Prolegomena to the Metaphysics of İslâm, Kuala Lumpur 1995, s. 143-176.



İLHAN KUTLUER

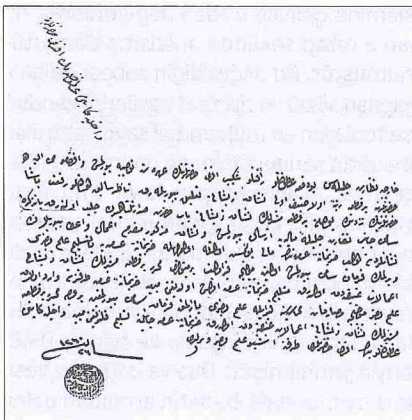
İLMÜHABER

(علم و خبر)

Osmanlı bürokrasisinde bir belge türü.

Bir kararı bildirmek yahut bir husus hakkında bilgi vermek üzere bir daireden diğer daire veya dairelere yazılan belgedir. Tezkiye gibi kalemler arası yazışmalardan ayrılmakla beraber düzenleniş tarzı bakımından farklılık gösterir. İlmühaberlerde elkab olmadığı gibi ekseriya bir irade, buyuruldu veya arzuahalden bahisle doğrudan doğruya konuya girilir. Yazılmasına sebep olan meseleye göre uzunluğu

Bir ilmühaber örneği (BEO, A.DVN, Dosya, nr. 7/10)



değişse de bitiş daima, "... işbu ilmühaber verildi" şeklinde olup sol altta tarih ve mühür bulunur. Sadrazamın buyurulduğu ve padişahın iradesiyle kesinleşen kanun ve nizamların ilgili kalemlere bildirilmesi ilmühaberlerle olurdu. Bu ilmühaberlerde önce böyle bir şeye ihtiyacın niçin duyulduğundan bahsedilir, sonra teklifin mahiyeti ve kimin tarafından yapıldığı belirtilerek durum tafsilâtıyla anlatılır; teklif bir mecliste konuşulup karara bağlanmışsa buna ve teklifin padişah tarafından onaylandığına da işaret edilirdi.

Bir kararın birden fazla yere bildirilmesi halinde çok defa diğer kalemlerin de adları zikredilmekle beraber ilmühaber gönderilecek yerlerin sayısının fazla olması durumunda adlarının teker teker yazılması yerine "diğer ilmühaberleri"nin verildiğine işaret olunmakla yetinilirdi. Alınan kararların malî yönünün bulunması halinde ait olduğu muhasebe kalemine kaydı yapıldıktan sonra ilgili kalemlere ilmühaberleri gönderilirdi, yeni karar eskisininin tashihiini gerektiren bir husus ise buna da işaret edilirdi.

Memuriyete tayin bildiren ilmühaberler, bir veya birkaç kişi için tanzim edilirdi. Bu ilmühaberlerde bazan sadece padişahın iradesinden, bazan da sadrazamın buyurulduğu ve padişahın iradesinden bir arada bahsedilirdi ve tayin yapılan memuriyetin eski ve yeni sahiplerinin rütbe ve isimleri yazıldıktan sonra gönderilen kalemın ismine de yer verilirdi. Ferman, berat, mülknâme, buyuruldu yahut mektup ve tahrirat gibi belgelerin yazılması için de ait olduğu kaleme ilmühaber gönderilirdi. Bu ilmühabere bir arzuhal, bir inhâ vb. den bahisle başlanır, konu açık bir şekilde anlatıldıktan sonra diğer ilmühaberler gibi bitirilirdi.

Bir kalemden diğer bir kaleme yazılan ilmühaberler çok ve çeşitlidir. Meselâ XIX. yüzyılda muhtelif memuriyetler için ayrı tesbit edilen nişanların memuriyet derecesi yükseldikçe, değişmesinden dolayı eskilerinin alınıp hazineye teslimi veya yeni tip nişanlarla değiştirilmesi dolayısıyla eskilerinin Darphâne-i Âmir'e teslim edildiğini bildirmek üzere Dahiliye Kâtibi Odası'na bir ilmühaber verilir. Bu ilmühaberlerde doğrudan doğruya konuya girilir ve bu geri alınma işinin sadâret tezkiresiyle yapıldığı, sadrazamın buyurulduğundaki emir uyarınca eskisinin Darphâne'ye teslim edildiğini bildiren ilmühaber üzerine ilgili daireye bu ilmühaber verildiği belirtilirdi. Bir diğer ilmühaber de cevap ilmühaberi denilen ve taşra ile merkez arasındaki sūratlı yazışmayı sağlamak üzere telgraf gönderilmesi yaygın hale geldikten sonra taşradan yollanan ve resmî olmayan telgraflarda, cevabının yine telgrafla alınabilmesi için cevabî telgrafın belli bir kelimeye kadar ücretinin gönderen tarafından ödendiğini gösteren belgedir.

Sonda ilmühaber tezkiresi ve ilmühaber kâimesi oldukları belirtilen belgelerin de tertip tarzı bakımından ilmühaberden farkı yoksa da ilmühaber kâimelerinin bir kısmında altta mühür bulunmaz, buna karşılık divan kalemlerinden çıkan diğer bazı belgelerde yazının ilk kelimesi üzerinde görülen "sahihtir" kelimesi vardır. Askerî olanlarda ise altta "sahh" mührü bulunur.

İlmühaberlerin uzunluklarına göre kullanılan kâğıtlar değişikti. Kısa olanlar, son

İlmühaberlerin uzunluklarına göre kullanılan kâğıtlar değişikti. Kısa olanlar, son

Divan-ı Hümâyûn'dan verilen, üstte "sahihtir" yazısı bulunan ilmühaber kâimesi (BA, Cevdet-Maarif, nr. 22762)

