

İbn Sînâ'nın Nefs Kavramı ve Modern Psikolojideki Ego Kavramının Benlik Olgusu Bağlamında Karşılaştırılması *

Sümeyye Nur KÜLÇE**

Özet

İbn Sina, Batıdaki ismiyle Avicenna, düşünceleriyle kendi zamanının ve coğrafyasının ötesine etki etmiş büyük bir doktor ve filozof olarak başta tıp ve felsefe olmak üzere konusu insan olan birçok pozitif bilimde eserleriyle ismen, düşünceleriyle de gıyaben varlığını sürdürmüş ve sürdürmekte olan bir bilim insanıdır. Batıdan, özellikle Helenistik gelenekten etkilenmiş ve düşüncelerini bu geleneğin öğretilerine temellendirmiş olsa da, beslendiği bu kaynaktan aldığı düşünceleri derinleştirip geliştirerek batı dünyasını derinden etkilemek, birçok düşünür ve bilim insanına yön vermek suretiyle bir nevi batıdan aldığı borcu tekrar batıya teslim etmiş gibidir. Bu çalışma, genelde batının doğuya, doğunun da batıya olan etkisini; özelde ise doğulu bir bilim insanı ile bazı batılı bilim insanlarının, insan varlığına bakış açısı arasında etkileşim ve benzerlikleri incelemektedir. İbn Sina'nın en önemli teorilerinden biri olan nefis teorisi ile merkezde psikodinamik yaklaşım olmak üzere batılı birtakım psikolog ve psikiyatristlerin ego yaklaşımları karşılaştırılmış; insana dair iki farklı değerlendirme olan nefis ve ego tanımları incelenmiştir. Modern psikolojide ego kavramı hakkında birçok farklı yaklaşım olduğundan, bu kavramın ağırlıklı olarak psikodinamik kuram perspektifinden incelenmesine özen gösterilmiştir. Ayrıca konunun ego-nefis alâkası ve özellikle benzerliği özelinde kalıp dağılmaması için, iki teorinin paralellik gösterdiği ya da kesiştiği noktalar üzerinde durulmuştur. Çalışmanın amacı, iki farklı zamanın ve iki farklı coğrafyanın aynı varlığa yaklaşımlarındaki alâkayı ve benzerliği göstermek suretiyle çok boyutlu bir varlık olarak insan gerçeğinin tek bir açıklaması olmayabileceğini ve bu sebeple insanı anlama/anlamlandırma girişimlerinin tek bir perspektiften değil; birçok farklı perspektiften bakılıp bütüncül bir yaklaşımla hareket edildiği takdirde daha sağlıklı ve daha berrak sonuçlara ulaşabileceği imkân ve ihtimaline işaret etmektir.

Anahtar Kelimeler: Benlik, Ego, İbn Sina, Kendilik, Nefs

A Comparison of the Nefs in Avicenna and the Ego in Modern Psychology Regarding to Their Relationship via the Phenomenon of Self

Abstract

Ibn Sina, also known as Avicenna, is a multi-dimensional and universal thinker. He has broad influence on East and West. He originates his thoughts from Hellenistic era and he inspires from the thoughts to adapt them to Islamic thoughts. However, he reciprocates to the Western culture by contributing their value system. One of the main theory of Avicenna discusses the term "nefs". The term is compared to the ego which is another term in modern psychology

* Çalışmanın bir bölümü, I.Ulusal Bütüncül Psikoterapi Kongresinde sözlü bildiri olarak sunulmuştur.

**Üsküdar Üniversitesi Psikoloji Bölümü, sumeyyenurkulce@gmail.com

literature. Ego is discussed by many perspectives and there are a vast amount of theories about it. In the paper, ego is discussed regardingly to psychodynamic approaches predominantly. The term of ego and nefis are stands for the term of self in the paper. The paper intends to demonstrate the universal truth of the human being by the aim of revealing the interaction between the West rooted and East rooted knowledge.

Keywords: Ego, Ibn Sina, Self, Nefis

Giriş

İbn Sînâ, fikirleriyle sadece kendi zamanı ve bölgesinde değil; kendinden sonraki zamanlarda, kendi bölgesinin dışında ve kendinden sonra gelmiş birçok düşünürün zihin dünyasında yaşamaya devam etmiş ve etmekte olan bir filozof ve doktordur. Doğuda İbn Sînâ, batıda Avicenna ismiyle zamanını, ait olduğu coğrafyayı ve kendi zihnini aşmış bir filozof olarak onun düşünceleri birçok yönden temel alınmış, insanı anlama ve anlamlandırma yönündeki çabalarda yol gösterici olmuştur.

Bu çalışmada, İbn Sînâ'nın en önemli teorilerinden biri olan nefis teorisi ve eserlerinde kullandığı nefis terimi, modern psikolojide tek bir anlam karşılığı bulunmayan ve her kuramcının kendi kuramından bir şeyler katarak genişlettiği, derinleştirdiği yahut şekillendirdiği ego kavramı özelinde benlik/kendilik kavramları ile karşılaştırılacak ve iki farklı zamanın-iki farklı coğrafyanın insan ve onun gerçeğine, *benliğine* olan yaklaşımı incelenecektir. Modern psikolojinin insana yaklaşımı birçok farklı okuldan birçok farklı perspektif üzerinden olduğu ve “ego” ve “benlik” varlıkları hâlen tartışılmalıp hakkında çok çeşitli teoriler bulunduğu için, bu varlıkların ağırlıklı olarak psikodinamik kuram perspektifinde kavramsal olarak nasıl değerlendirildiğine bakılacak ve İbn Sînâ'nın nefis terimi ile psikodinamik kuram temelli ego ve benlik terimlerinin karşılaştırılması yapılacaktır. İbn Sina'nın nefis tanımı ve nefis teorisi, modern psikolojinin ego ve benlik tanımlarıyla kesiştiği ya da paralel gittiği noktalarından incelenecek, konunun nefis-ego ilişkisi odağında kalıp dağılmaması için teorinin tüm ayrıntılarına girilmeyecektir.

İlk olarak, özellikle toplumumuzda geniş bir kitle tarafından bir bilim insanı olmaktan ziyade bir din adamı olarak tanınan ve modern bilime katkıları yeterince bilinmeyen İbn Sînâ'nın, bilim insanı kimliği ve modern bilime katkılarından kısaca bahsedilecek; ardından İslâm

terminolojisinde (İslam hukuku, İslam felsefesi, kelâm, tasavvuf) birçok tarifi yapılan ve zengin bir içeriğe sahip olan nefis kelimesinin İslâm literatüründeki çeşitli tarifleri incelenip İbn Sînâ'nın nefis teorisinde ele aldığı nefis olgusunun genel bir çerçevesi çizilecektir.

Bu ilk bölümün ardından, çalışmamızın asıl konusu olan benlik/kendilik olgusu, İbn Sînâ'nın nefis teorisi merkeze alındığı halde modern psikoloji literatüründeki ego kavramının nefis kavramı ile ilişkisi kapsamında incelenecektir. İki kavram da kendi alanlarında çok geniş açılımlara sahip olduğu ve bu açılımların tamamını bir arada incelemenin zorluğundan ötürü, incelememiz şu beş konuyla sınırlandırılacaktır: 1-nefis ve egonun işlevlerinin incelenmesi, 2-nefis ve egonun tanımlanma biçimleri, 3-nefis ve egonun bilinç bağlamında incelenmesi, 4-nefis ve egonun fiziksel beden ile ilişkileri ve son olarak 5-ruhsal/işsel denge bağlamında intrapsişik denge ve nefis güçlerinin dengesi... İlk başlıkta İbn Sînâ'nın nefse yüklediği işlevler ile literatürde egoya atfedilen işlevler karşılaştırılacak ve bu iki yapının işlevsellikleri arasında nasıl bir benzerlik olduğu incelenecektir. İkinci başlıkta İbn Sînâ'nın nefsi bir varlık olarak ele alıp onun varlığını ispat noktasında ortaya koyduğu tanımlama biçimi ile egonun literatür içindeki tanımlanma biçimleri karşılaştırılacaktır. Üçüncü başlık olan bilinç bahsinde ego kapsamındaki bilinç ve benlik-bilinci yaklaşımları ile İbn Sînâ'nın nefis-bilinci/öz-bilinç yaklaşımı bir arada ele alınarak benlik ve bilinç konusu tartışılacak, dördüncü başlıkta benlik-beden ilişkisi kapsamında intrapsişik yapının bir parçası olan egonun fizyolojik beden ile ilişkisi ve bir cevher/soyut bir varlık olan nefsin somut bir varlık olan beden ile ilişkisi incelenecek, beşinci ve son başlık olan denge bahsinde psikodinamik kuramdaki intrapsişik yapının dengesi ile nefis güçlerinin dengesi konuları bir arada ele alınıp değerlendirilecektir.

Sonuç bölümünde ise, benlik kavramına dair incelediğimiz bu iki farklı yaklaşımdaki benzerliklerden hareketle “hakikatin birliği” ve “insan benliğine bütüncül bir yaklaşım” olgularına işaret edilecektir.

İbn Sînâ'nın Kimliği ve Nefis Kavramının Neliği

Bir Bilim İnsanı Olarak İbn Sînâ

980 yılında Afganistan-Özbekistan sınırlarındaki Afşana yakınlarında doğmuştur (Topdemir, 2015). Dönemindeki diğer birçok bilim insanı gibi, o da, döneminin tüm bilimleriyle ilgilenmiş, o

alanlar üzerine çalışmalar yapmış ve eserler ortaya koymuştur (Topdemir, 2015). Bilimde bütüncül yaklaşım olarak isimlendirebileceğimiz bu tutumuna karşın, İbn Sînâ batıda ve doğuda uzun yıllar tıp alanındaki çalışmalarıyla tanınmış, Avrupa’da bazı katedrallerin duvarlarında doktorların kralı olarak resmedilmiş, El-Kanun fi el-Tıp isimli eseri batıdaki birçok üniversitede uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuştur. Fakat başlıca çalışma alanları tıp, farmakoloji, felsefe, fizik, kimya, matematik, astronomi ve teoloji olan bu bilim insanı; tıp alanı dışında da hemen her alanda yapıtlar ortaya koymuş, insan ve evren olgularına dair birçok teori üretmiştir. Nefs teorisi de bu teorilerden biri olup, insan varlığını bedensel, zihinsel ve ruhsal olarak incelemektedir.

Nefs Kavramının Literatürdeki Anlamları ve İbn Sînâ’nın Nefs Teorisine Genel Bakış

Nefs, etimolojik olarak *kendilik* anlamına gelir. Arapçada günlük konuşma dilinde de bu anlamda kullanılır. Dönüşlük zamiri olarak Türkçede “*kendim*”, İngilizcede “*myself*” ile ifade ettiğimiz *kendilik / öz / asıl*, Arapçada “*nefsî*” kelimesine karşılık gelir (Arslan, 2003; Güven, 2015). Toplumumuzda ise zamanla çok daha farklı bir anlama bürünen nefis kelimesi, insanı günaha iten, arzularına/zaaflarına yenik düşmesine sebep olan, insanın hayvani ve hatta şeytani yanı olarak anılmaktadır.

Kelam ve tasavvuf literatüründe, ağırlıklı olarak insanın “insan olmak” bakımından derecelerini ifade eden yapının tümüne nefis denir. Nefsin, insanın, en aşağı derecesi nefis-i emmâre; en yüksek derecesi ise nefis-i mütmainne olarak isimlendirir. Nefis-i emmâre derecesindeki insan, zaaflarının peşinde koşan, hazzı dışında hiçbir gayesi olmayan kişidir ve insan olmak bakımından en aşağı derecededir. Nefis-i Mutmainne ise erdemli, manevi değerlerini maddi tüm hazların üstünde tutan; Tanrısı ile içten, samimi, uyumlu ve derin bir ilişki kurmuş ve Tanrısına tastamam bağlanmış olan kişinin ulaştığı nefis mertebesine/derecesine verilmiş olan isimdir (Kotku, 2010).

Peki İbn Sînâ, kendi teorisinde nasıl bir nefsten bahsetmektedir? İbn Sînâ’nın nefsi, evrendeki tüm organik cisimleri kapsayan bir kavramdır. En yüksekten, gezegenler ve yıldızlardan başlayarak yeryüzündeki en küçük organik cisme kadar her varlık birer nefstir. İbn Sînâ, *nefs* kavramını varlık ve mahiyeti bakımından ikiye ayırır: göksel nefis ve yersel nefis. Ay üstü alem

olarak isimlendirdiği yerde -gökyüzünde-, gezegenler ve yıldızlar göksel nefslere; ay altı alem olarak isimlendirdiği yerde -yeryüzünde-, tüm organik cisimler ise yersel nefslerdir.

Göksel nefis, metafiziğin konusudur. Cisimsel olmayan ilk akıldan meydana gelen ilk nefsin(tözün) cisimsel olan ilk feleğe temas etmesi sonucu oluşur ve ardından "aşağı" doğru "sudûr" ederek kendinden bir sonraki göksel nefsi oluşturur. Aşağı doğru taşarak oluşan bu semavi nefslere bütünü (külli nefis), İslam literatüründe melekler olarak ifade edilen ruhani varlıklardır ve evreni bir arada tutan ve dağılmasını engelleyen güçtür (Vural, 2003).

Bu noktada, son derece metafiziğe ait olan bu tanımlamayı dahi, ego ile şu şekilde ilişkilendirebiliriz: Ego, kişinin bir bütün olarak işlev görmesini sağlayan, kişiliği bir arada tutan ruhsal güçtür. Egonun dağılması demek, üçlü ruhsal aygıtın tümünün; id ve süper egonun da dağılması, kişiliğin parçalanması ve ruhsal yapının çökmesi demektir. İntrapsişik yapıda bu üç ruhsal aygıtı bir arada tutan, aradaki etkileşim ve dengeleşimi sağlayan, aracı ve işleve koyucu aygıt egodur. Âdem-âlem benzetmesini hatırlayacak olursak, her âdem bir âlemdir ve işte bu âlemi bir arada tutan güç de cüz'i nefis/egodur.

İbn Sînâ'nın mahiyet ve varlık kapsamında göksel ve yersel olarak ikiye ayırdığı nefsin ikinci kısmı olan yersel nefis, psikolojinin konusu olan insana daha yakın olduğundan, bundan sonraki nefis okumamız yersel nefis ve onun da özelinde insan varlığının kendisini ele alan insanî nefis üzerinden yapılacaktır.

İbn Sînâ'nın insanı incelemek üzere ele aldığı nefis kavramının tanımı, Freud'un ego tanımı ile kıyaslanınca oldukça mekanik bir tanımdır. Göksel ve yersel olarak ayırdığı nefis olgusunun yersel nefslere kısmını, konumuz olan insan üzerinde inceleyelim. İnsan varlığını ontolojik olarak üç katmanda değerlendirir: *bitkisel nefis*, *hayvani nefis*, *insani nefis*. Bitkisel nefis, insanın yeme-içme, büyüme ve üreme yetilerine sahip kısmıdır. (Cevizci, 2016). Hayvani nefis hareket ve irade etme yetilerine sahiptir. Bu iki kısmı oldukça detaylı bir şekilde ele alan İbn Sînâ'nın, bu kısımlardaki yaklaşımı içerik bakımından doğal olarak son derece fizyolojik/biyolojik bir yaklaşımdır. Yani İbn Sînâ, insanı incelemeye önce onun fizyolojik/biyolojik kısmından başlar. İnsan varlığının son katmanını ise insani nefis olarak isimlendirir, insanın başta akletme/düşünme yetileri olmak üzere tüm "insani" yetilerini insani nefsin yetileri olarak sayar ve "ben" olgusunu insanî nefis kapsamında inceler.

Nefs ve Ego Kavramlarının Benlik Olgusu Üzerinden Karşılaştırılmaları

Nefs ve Egonun İşlevsel Olarak Ele Alınışı

İbn Sînâ, Kitâbu'ş-Şifâ isimli eserinde nefsi *bedenin yetkinliği* olarak tanımlar (Cengiz, 2014, s.432; Kul, 2011; Macit, 2004). Nefs harekete geçiren, hareket ettirici, muharriktir. İrade ve tasavvura, ayrıca vehim gücüne sahiptir (Akt. Kul, 2011, s.11). Beden, içinde nefsi olmadan hiçbir canlılık göstermez. Bedeni, bedenın arzularını ve düşüncelerini işleve koyup yürüten nefstir (Kul, 2011). Nefs, bedenın hareket ettiricisi ve fakat onun bir parçası değildir. (Cengiz, 2011). Râzî, Mebâhisü'l-Meşrikiyye eserinde, İbn Sînâ'nın Kitâbu'ş-Şifâ'sında nefsi bedenın bir yetkinliği olarak tanımlayışını bir nevi yorumlamış (Cengiz, 2011), nefsi ilk yetkinlik olarak tanımlamanın, sureti olarak tanımlamaktan daha doğru olduğunu ifade etmiştir. Râzî bu yorumunu şu benzetmeyle açıklar: nefis, bir ülkeyi yöneten hükümdar gibidir. Hükümdar ülkenin sahibi ve yöneticisidir. Tüm ülke, ülke halkı onun kontrolündedir fakat o, yönettiği o ülke halkının bir parçası değildir (Râzî, c.2, s.220). Bu noktada Hartman'ın ego ve diğer intrapsişik aygıtların işleyişlerini bir ülke yönetimine benzetmiş olması ilgi çekici bir benzerlik olarak yorumlanabilir (Özakkaş, 2009).

Bu bakış açısından, Anna Freud'un egonun işlevselliğini tanımlayışına bakalım. Ego, kendiliğın aktive edilip işleve konulmasını sağlayan, idden gelen itkileri kendisi vasıtasıyla gerçekleştiren, "kendiliği gerçekleştiren" aygıttır. İddeki hiç bir itki, egodan geçmeden vücut bulmaz (Freud, 2011). Bu itkilerin kendilerini gerçekleştirmek için egonun işlevine ihtiyaçları vardır. Ego ideal denilen, kişinin kendine dair oluşturmak istediği ideal ben'i de aynı şekilde kendini ego ile gerçekleştirebilir. Ego, kendilik işlevlerini yöneten, gerçekliğe uygun bir şekilde tasarlayıp düzenleyen aygıt; bir nevi kendiliğın yasama ve yürütme organıdır. Bu anlamda ego, *insanın yetkinliğidir* ve fakat yetkinliği olduğu bu insanın *-insan bedeninin-* bir parçası da değildir. Psikodinamik kuramda varlık bulmuş ego kavramı, soyut ve direkt gözlemlenemeyen, bu anlamda da somut bedenın parçası olmayan bir *tanımdır*. Her ne kadar nefis ve ego işlevsel ve tanımsal olarak benzerlik gösterse de, ontolojik olarak aynı olmadıkları söylenebilir. Özellikle Sigmund Freud'un ego terimi, her ne kadar zaman zaman kendisi tarafından da kendilik ve ego kavramları birbirlerinin yerine kullanılmış olsa da, kendiliğın bütünü değil sadece onun işleve koyucusu bir aygıttır. Ondan sonra Anna Freud tarafından geliştirilen ve yine de işlevselliği bakımından temel özelliğini korumuş olan bu tanıma göre, ego sadece kendiliğın bir aygıtı iken

nefs, İbn Sînâ'ya göre insanın zâtı, özüdür. İsteyen, irade eden, işleve koyan ve işleve koyduğu bu fiillerinin üzerinde akıl yürüten yegâne varlık nefstir. Bu açıdan ego, ancak nefsin parçalarından bir parça, nefsin bir aleti olabilir.

Modern psikoloji, insanın duygu, düşünce ve davranışlarını inceler. Bunu ister nöronlar ve hormonlar gibi somut maddeler ile, ister duygu ve düşünce gibi dolaylı olarak gözlemlenebilir olgular ile, ister bilinçdışı ve intrapsişik yapı gibi gözlemlenemez soyut kavramlar ile yapsın; bunun ötesine geçmez. İnsan ruhu, psikolojinin en soyut konusudur. Ruhun öncesi ve ötesi psikolojinin konusu dışındadır; psikoloji, insanı anlamaya doğal olarak insandan başlar. İbn Sînâ'nın hakikati anlama yolundaki çabası ise salt insanın hakikatine indirgenmiş değildir. O, insanı anlamaya her şeyin başlangıcı olan Tanrı'dan başlar. Tanrı'nın hakikatinden evrene, evrenin hakikatinden de insana iner. İbn Sînâ için insanı anlamak, Tanrı'yı anlamamanın bir parçasıdır. Onun nefis tanımı, aşkın olan Tanrı'dan başlar. Bu sebeple İbn Sînâ'nın zihnindeki nefis kavramını ve insan nefisine yaklaşımını daha iyi anlayabilmek için; insanın öncesi ve ötesinden, ilk nefsten başlamak ve semavi olan ilk nefis ile yersel olan insan nefsi arasındaki iki yönlü akıştan kısaca bahsetmek yerinde olacaktır.

İbn Sînâ sudûr teorisinde nefislerin/akılların yukarıdan, Tanrı'dan başlayarak insana ve ondan da daha aşağıya, madenlere kadar taşıdığını ifade eder. Tanrı'nın, ilk nefsten aşağı doğru taşarak sudûr edişinin son bulunduğu noktada da, O'na geri dönüş süreci başlar. Metafiziksel olandan fiziksel olana doğru inen akış, tekrar başlangıç noktasına dönmek için doğal olarak fiziksel alandan ve onun da en aşağısından başlar. Madenler, bitkiler ve hayvanlardan evrilen nefis nihâyet insana ulaşır. İnsanda da müstefad akıl derecesine tırmanarak faal akılla ittisâl eder ve oradan insan üstüne doğru yükselmeye devam eder. Tüm bu kozmik yükseliş, her şeyin kendisinde başladığı ilk ilke, ilk akıl, varlığı ile mahiyeti bir olan saf varlık Tanrı'da son bulur (Nasr, 1985; Kul, 2011).

Nefis Varlığının İspatı ve Ego-Nefis Varlıklarının Tanımlanma Biçimleri

İbn Sînâ, nefis teorisine önce nefsin varlığını ispat ile başlar. Ona göre cisim, insan varlığının açıklanması için yetersizdir. İnsan salt hareketlerinden ibaret olamaz; onu harekete geçiren ve bu hareketlerinin belirli bir örüntü içinde gerçekleşmesini sağlayan bedenden bağımsız bir *dinamik* olması gerekir. El-İşârât ve't-Tenbihât isimli eserinde insanın hareketi ve bu hareketin ereği ve

kaynağı üzerine inceleme yaparken, insanın hareketinin, içinde olduğu cisimselliğin karışımından başka bir kaynaktan sebeplendiğini, bu kaynağın hareketin yönünü belirlemekle kalmayıp çoğu zaman da aslında çoğu hareketi “engellediğini” belirtir (Durusoy, Macit ve Demirli, 2005, s.109; Kul, 2011). Eğer insan, salt kendi cisiminden ibaret olsa ve tüm eylemlerinin kaynağı ve ereği salt bu cisimsellik olsaydı, o cismin tüm istek ve gayelerinin gerçekleştirilmesi gerekirdi. Zira kendi ülkesini yöneten bir hükümdar, o ülkede dilediği gibi davranmakta özgürdür. Fakat insan, her an her istediğini dürtüsellikle gerçekleştirmez; çoğu zaman bu dürtülerini, istek ve arzularını erteler, engeller yahut kısıtlar. Eğer söz konusu cisim tek başına olsaydı, insan varlığında bu şekilde ikircikli bir durum gerçekleşmezdi. Demek ki insanın cismi, kendisinin hükümdarı değildir; o cisme hükmeden, cisimden başka bir varlık söz konusudur ve İbn Sînâ’ya göre de o varlık nefstir.

İbn Sînâ’nın insan varlığının cisimselliği konusundaki yaklaşımını, modern psikoloji tarihinin insana yaklaşımının gelişim süreci ve Freud’un geliştirmiş olduğu intrapsişik yapı teorisi kapsamındaki ego tanımı üzerinden olmak üzere iki farklı açıdan okuyabiliriz. İlk olarak; modern psikoloji tarihinin gelişim sürecinde insanı salt "gözlemlenebilir" davranışlardan çözümleme gayesinde olan davranışçılık okulunun yaklaşımına karşı ortaya çıkılan bilişsel okul, sadece davranışın insanı anlamakta yeterli olmayacağını, ilk bakışta gözlemlenebilir olanın arkasında, insanın içsel/düşünsel süreçlerinin de var olduğunu ve insanı anlamakta bunların etkisinin yadsınamaz olduğunu iddia eder. Yine hemen hemen bu zamanlarda temeli atılmış olan dinamik kuram ise, insanın varlığını ortaya koyuşunda bilişsel olanın da ötesinde, bilinçdışı ve intrapsişik süreçlerin etkin olduğunu söyleyerek, insanın cisimselliğinden ve söz ve davranışlarından teşekkül gözüken varlığının çok daha fazlasından teşekkül ettiği iddiasını ortaya atar (Schultz, Schultz ve Aslay, 2007). Şu an modern psikoloji sahası içindeki bilim insanları, insanı anlamak için ağırlıklı olarak davranış-düşünce (Bilişsel Davranışçı Kuram-Cognitive Behavioral Theory) ve bilinçdışı (Psikodinamik Kuram-Psychodynamic Theory) süreçleri üzerinde çalışır. Bu anlamda, modern psikoloji ile İbn Sina'nın, insan benliğine yaklaşımlarında cismani olan olgularla birlikte ayrıca cismani ve direkt gözlemlenebilir olmayan kavramlar üzerinden ilerleyişi yönünden benzerlik olduğu söylenebilir.

Her ne kadar nefis, cisimsel olandan başka bir varlık olsa da, cisimler dünyasında yaşayan insan, cisimsel olmayan nefsi ancak onun cisimsel olana tezahürü yoluyla görebilir. Bu noktada İbn Sînâ, nefsi müşahede edebilmek için ona fiilleri üzerinden bakma yoluna başvurur (Durusoy,

2008; Kul, 2011). Sonuçta form kendini ancak madde üzerinden gösterebilir. Madde olmadan maddenin özü/formu görülemez. Hiç kimse etrafta cisme bürünmemiş özler/nefsler/ruhlar gördüğünü iddia etmez. Bu gözle görülemeyen cevheri, psikolojideki davranışçılık okulunun insan varlığının davranışlarının açıklamasının yine ve ancak gözlemlenebilir davranışları üzerinden olabileceğini iddia ettiği gibi, ancak hareket eden insan üzerinden görebilir, varlığına ikna olabiliriz. Hareket yani fiil de bu noktada önemlidir zira cansız bir insan bedeni nefis denilen cevheri bilmek için yeterli değildir (Kul, 2011). Sonuç olarak, nefsin varlığını ispat etme yollarından biri de onun fiilleridir.

Bununla beraber, nefis bedenden ve fiillerinden ibaret de değildir. İbn Sînâ'nın, felsefesi içinde çok meşhur olan bir düşünce deneyi vardır. "Boşluktaki İnsan" ismini verdiği bu düşünce deneyinde, düşüncemizde bedensel olarak eksiksiz, tüm organları tam, yetişkin bir insan hayal etmemizi söyler. Bu insan, var oluşunun ilk anından itibaren dış dünyayla bedensel veya zihinsel hiçbir teması olmaksızın, öylece boşlukta uçar vaziyette durmaktadır. Dışarıdan edindiği hiçbir bilgi, kendisi dışında başka hiçbir şeye ya da kimseye dair deneyimlediği herhangi bir sosyal/duygusal/bilişsel paylaşım yoktur (Kul, 2011; Cengiz, 2014; Cheraghi, 2009).

Başka bir deyişle: "a) Havanın kendisine yapacağı basıncı duymaması için organları birbirine değmeyen, b) Yüzü dış dünyadan hiçbir şeyi görmeyecek şekilde perdeli olan, olgun yaşta bir insan ele alınmıştır." (İmamoğlu, 1995, s.351). İşte İbn Sînâ'nın deneyinde ele aldığı bu insandaki benlik bilinci, yani insanın kendi varlığının farkında olmasını sağlayan bilinç, bedenden bağımsız olarak da kendinin var olduğunu farkındadır.

Ve fakat bizler bu beni, fiilleri üzerinden ifade ederiz. Örneğin kişi eliyle bir eylemde bulunduğu anda, "bunu elim yaptım" demez, "bunu ben yaptım" der. Yani benliğini fiili ile birlikte, fiilini benliğine ve benliğini de fiiline ilişmiş halde ifade eder (Peker, 2000; Kul, 2011). Kişi kendi kişilik özelliklerini tanımlarken dahi, öncesinde yapmış olduğu fiillerini referans alır. Örneğin "ben cömert bir insanım" şeklinde kendini tanımlayan biri, bu kendilik tanımında daha önce yapmış olduğu cömertçe eylemleri referans almıştır. Ya da kendini öfkeli bir mizaca sahip olarak tanımlayan biri, öfke duygusu altındaki davranışlarını baz alarak böyle bir tanımlama yapar. Bu öfke duygusunu bastırmış ve öfkeli davranışta bulunmamış olsa dahi, bu bastırma eyleminden öfkesinin varlığını bilebilir. Yani insan kendini fiilleri üzerinden tanımlayarak fiillerini benlik tanımına referans kılmaktadır. İbn Sînâ'nın nefis denilen öze fiilleri üzerinden

yaklaşımı ile modern psikolojide benliği çözümlmek için onun eylemleri üzerinden hareket edilşinin benzerlik gösterdiği söylenebilir. Daha öteye gidecek olursak, Maslow'un (1987) ihtiyaçlar hiyerarşisinde bir insanın en yüksek derecedeki ihtiyaçı olan kendilik aktivasyonu (*self actualization*), kişinin "benliğine" uygun fiilleri ortaya koyarak kendini gerçekleştirmesi demektir ki burada ben denilen özün gerçekleşmesi/kemâle ermesinin ancak ortaya konacak fiil üzerinden olması, nefis-fiil yahut benlik-eylem ilişkisi açısından oldukça dikkat çekicidir.

İbn Sînâ'nın nefse dair tanımladığı bir diğer özellik de nefsin her bedende tek bir tane olmasıdır. Nebati, hayvani ve insani nefis olarak ayırdığı nefisler dahi, aslında tek bir nefsin "güçleri"dir. Bu güçler tek bir enerji kaynağından, nefsten beslenir. Bu tek nefse bağıllığı, bir güçteki aksaklığın başka bir gücü de etkilemesi üzerinden açıklayabiliriz. Örneğin insani nefsteki üzüntü, keder gibi manevi haller bedene etki eder ve nebati nefsin gücü olan beslenmeyi ya da hayvani nefsin gücü olan hareket edebilme yetisini, hareket etme arzusunu kısıtlayabilir. Bu, tüm bu yetilerin/güçlerin aslında tek bir nefsten geldiğini ve birinin eksikliğinin diğerini etkilediğinin ispatıdır. Eğer bunlar birbirinden bağımsız ayrı ayrı varlıklar olsaydı, işlevsellikleri de birbirinden bağımsız olur ve birbirlerinden etkilenmezlerdi (Durusoy, 2008; Kul, 2011).

Bu noktada, modern psikolojinin benlik kavramına bakacak olursak, dinamik kuramda bahsedilen üç ruhsal aygıttan biri olan ve genellikle tek başına benliğe karşılık olarak algılanan ego'nun da benliğin sadece yetilerinden biri olduğunu görürüz. Freud aslında beni (*ich*) bir kutbunda ego, bir kutbunda kendilik (*self*) olan çift kutuplu bir yapı olarak tanımlamıştır. Hazzı arayıp acıdan kaçan dürtülerin oluşturduğu ID aygıtı, benliği aktive edip işleve koyan EGO aygıtı, işlevlerin dış gerçekliğe uygunluğunu denetleyen SUPER EGO aygıtı benliğin yönetimindedir (Özakkaş, 2010a). Bu noktada ego sadece kendiliği/selfi işleve koyan bir aygıttır. Self ise benliğin kendisini temsil eder ve benlik bir tanedir. İddeki itkiler kendilerini ego üzerinden gerçekleştirir; egoya çıkan dürtü, süper ego denetiminden geçerse ego tarafından gerçekleştirilir (Freud, 2011). Fakat bu dürtü (id), dürtünün denetimi (süper ego) ve ardından işleve konması (ego) tek bir kaynaktan şekil alır, tek bir kaynağın yönetimindedir, o kaynağa özgüdür: *benlik*. İbn Sînâ'daki nefsin güçleri örneğine benzetecek olursak, idden gelen bir itki egoya çıkıp gerçekleştirilmek istediğinde süper egonun onayından geçmezse, ego o itkiyi işleve koymayabilir. İtkinin gerçekleşmemiş olması, idi huzursuz eder ve egoyu zorlar (Freud, 2011). Bu intrapsişik çatışma tek başına itkisi gerçekleşmemiş olan idi değil; egoyu ve süper egoyu da huzursuz eder ve bu

huzursuzluk insanda farklı şekillerde patolojik semptomlara, gerilimlere sebep olur. Bu sebep olunan patolojik semptomlar tek bir ruhsal aygıtı değil; tüm yapıyı, *benliği* etkiler.

Benlik Bilinci ve Nefsin Kendini Bilmesi

İbn Sînâ'nın nefis varlığının ispatlarından biri olarak gösterdiği nefsin kendini bilmesi konusu, günümüzdeki felsefi ve psikolojik benlik bilinci tartışmalarına da ışık tutabilecek niteliktedir. İbn Sînâ, El-İşârât ve't-Tenbihât isimli eserinde kişinin kendi nefsinin bilmemesinin, kendi varlığının bilincinde olmamasının mümkün olmadığını söyler. Ona göre kişi, sağlıklı ve hatta sağlıklı olduğu hallerde kendi varlığından haberdardır. Uykuda ve sarhoşlukta bile kendisinin varlığından tamamen habersiz değildir (s.107).

Burada asıl ayırıcı nokta, İbn Sînâ için benlik bilinci ile benlik bilinci bilincinin farklı şeyler olmasıdır. Nitekim el-Mübâhasât'ta açık bir şekilde şöyle söyler: “*Benlik bilincinin bilinci, bilinçten farklıdır.*” (Akt. Fatoorchi, 2008, s.25). Kişi varlığının farkında olsa bile, ki her zaman farkındadır, farkında olduğunun şuurunda olmayabilir. İbn Sînâ'ya göre insan kendi varlığının her zaman farkındadır fakat her zaman bunun bilincinde değildir. (Bilmek ve hatırlamak iki farklı kognitif kavramdır.) Ta'lîkât isimli eserinde şöyle der: “*Benlik-bilincimiz mutlak bir bilinçtir; onun herhangi bir şekilde hiçbir şarta bağlı olmadığını ve sürekli bir bilinç olduğunu kastediyorum.*” (Akt. Fatoorchi, 2008, s.24). Yine aynı eserinde, “İnsan bazen benlik bilincinden habersiz kalabilir ve sonra da bu noktada uyarılmış olabilir.” der (Fatoorchi, 2008). İnsan kendi varlığının -bilinç düzeyinde- her an farkında olmasa bile, nefsi var olmaya devam eder (Fatoorchi, 2008). İbn Sînâ'nın benlik bilinci ile benlik bilincinin bilinci ya da genel manada bilinci ayrışında iki farklı noktaya dikkat çekmek isteriz ki bunlardan biri teorik diğeri pratikle alakalıdır; benlik-bilinci ile bilincin iki ayrı mefhum oluşu ve bu ayrı oluştan kaynaklanan, iki mefhumun tecrübe edilişleri noktasında da birbirlerinden bağımsız oluşu. İnsan, aslı olan benlik-bilincini her an bilfiil tecrübe etmekte iken, arızî olan benlik-bilincinin bilinci onda bilkuvve (potansiyel) olarak vardır ve ancak bilişsel bir çaba (mental efor) ile bilfiil hâle geçer. Teoride farklı oluşları noktasında, A. Freud'un egoyu bebektaki çekirdek bir *potansiyel* olarak tanımlayıp, dış dünyaya dair bilişsel kabiliyet ve algılayış artıp derinleştikçe egonun ortaya çıktığını söyleyişinde (Özakkaş, 2009) bilkuvvelik ve bu bilkuvvelikten bilfiile geçiş açısından bir benzerlik var gibidir. Ayrıca egonun içeriği büyük oranda bilinçdışı (*unconscious*) ve bilinç

öncesinde (*preconscious*) olduğu için; iddeki itkiler, egodaki düşünceler ancak mental efor ile bilince (*conscious*) çıkıp yine ego tarafında gerçekleştirilebilir. Tıpkı nefsin gerçekleşmek için bedene (ve akla) ihtiyaç duyması gibi, ego da işlev görmek ve kendiliği gerçekleştirmek için akla/bilince ihtiyaç duyar, ki akıl-nefs / benlik-bilinç ayırımına aşağıda ayrıntılı olarak değinilecektir.

Benlik bilinci ile bu bilincin bilincinin iki farklı tecrübe oluşu ise modern psikolojide en iyi hipnozdaki kişinin haliyle görülebilir. Kişiye hipnoz esnasında elini kaldırıp sallaması telkin edildiğinde, kişi benliğinin farkında olduğu için benliğine iliştirilmiş olan bedenindeki parçaları bilir, elini kaldırıp sallamaya başlar. Eğer post hipnotik telkin verilirse hipnozdan çıktıktan sonra da elini sallamaya devam eder. Sallanan elini gördüğünde "bir el sallanıyor" der ama bunu kendi eli olarak idrak etmez (Özakkaş, 2009; Watkins, 2015). Benlik bilinci ile bilincin bilinci olan üst bilinç -*metacognition* (Brown, 1978)- birbirinin devamı ve birbirinden ayrılamaz şeyler olsaydı, kişi hipnozdan çıktıktan sonra benliğinin bilincinde olmasına rağmen benlik bilincinden uzaklaştırılmış elinin kendisine ait olup sallanmakta olduğunun idrakinde engel yaşamazdı.

İbn Sînâ'daki benlik bilincinin bilinci konusunu, başka bir psikolojik fenomen ile de açıklayabiliriz. Seçici algı (*selective perception*) kavramı bilincin, maruz kaldığı dış uyaranların tamamının her an farkında olmayışını açıklar. An içinde insan birçok farklı dış uyarana (ses, koku, görüntü, dokunma vs.) maruz kalmasına rağmen hepsinin farkında değildir, daha doğrusu onları algıladığının şuurunda olmaz. Örneğin kişiye üzerine giydiği kıyafetin o anda tenine dokunmakta olduğu hatırlatılmadığı müddetçe, kişi bunun farkında olduğunun (algıladığının) farkında değildir. Veya gürültülü bir ortamda karşımızdaki kimseyle konuşurken yan masada oturan insanların seslerini duymamıza rağmen, onları duyduğumuzun farkında değilizdir. Algılamak ile algılıyor olduğuna hatırlamak farklı şeylerdir ki İbn Sînâ da el Mubâhasât eserinde "varlığın şuurunda olmak ile varlığın şuurunda olmayı hatırlamanın farklı şeyler olduğunu" söyler (Akt. Kul, 2011, s.23). Benlik bilinci, tıpkı insanın üstündeki kıyafete dair şuuru gibi, farkında olunan (sonuçta kişi çıplak olmadığına bilincindedir ve topluluk içinde rahatça oturmaktadır) fakat bu farkında olununun / algılanışının her an şuurunda olunmayan bir biliştir.

İbn Sînâ benlik bilincinin dolaysız olduğunu iddia eder. Boşluktaki İnsan'a "kendi 'nefsini' dolaylı mı dolaysız mı idrak ediyorsun "diye sorar ve ardından cevaplar: "O halde başka bir aracıya gerek duyacağını zannetmiyorum" (el-İşârât, s.377-378; Fatoorchi, 2008). Benlik-

bilincinin, öznesi kendisi ve nesnesi de yine kendisi olmak üzere, öznesi ve nesnesi arasında hiçbir aracıya ihtiyaç duymadığını söyleyen İbn Sînâ, benlik-bilincinin tek başına kendisini idrak ettiğini ifade eder. Benliğin/nefsin mutlak oluşu sebebiyle, o mutlak varlığın bilinci olan benlik-bilinci de mutlak; idrak edilmek için dışarıdan herhangi bir motivasyona ihtiyaç duymaz. Kimi psikologlarca davranış bilimi olarak tanımlanan psikoloji içinse bu, benliği gözlemleyen kişi için doğru değildir. Özellikle davranışçı okula göre kişinin, beni/benliği olarak ifade edebileceğimiz varlığı, ancak davranışları üzerinden gözlemlenebilir. Burada İbn Sînâ'nın bahsettiği, kişinin kendi öz benliğinin dışarıdan ikinci şahısların görüşlerini hesaba katmaksızın farkına varmasıysa da, modern psikolojide davranışçı ekol için kişinin gözlemlenebilir davranışlarının ona dair oluşacak olan idrak için asıl dayanak olduğu söylenebilir. Yani benlik, ancak davranışlar üzerinden anlaşılabilir. Dışarıdan bene gelen etki, benin içinde işlenerek tepki olarak dışarıya çıktığı için, insan (insan beni, insanın kendisi, benliği ve kendiliği) ancak bu etkinin dönüştüğü tepki üzerinden bilinebilir (Skinner, 1963; Watson, 1913). Dinamik kuram kapsamındaki nesne ilişkileri teorisine baktığımızda da, kendilik algısı/benlik-bilincinin gerçekleşmesi için dışarıya bağlılık noktasında benzer bir değerlendirme görürüz. Kişi kendini ancak nesne üzerinden değerlendirebilir ve kendilik algısı nesne (anne) üzerinden gerçekleşir/inşa edilir. Nesne olmaksızın oturmuş bir kendilik algısına sahip olunamaz (Özakkaş, 2010a). Bu teori, ikinci dünya savaşı sırasında yapılmış bir çalışmayla da desteklenmiştir. Yetimhanede annesiz ve bakıcılar tarafından da sevgisiz olarak büyütülen çocuklar, bakıcılar tarafından yemek yedirilmek dışında kendileriyle hiçbir etkileşime girilmemiş, göz teması dahi mümkün merteye kurulmamıştır. Çocukların büyük çoğunluğu, tüm biyolojik ihtiyaçları karşılanmasına rağmen hayatta kalamamışlar ve genç yaşlarda ölmüşlerdir (Özakkaş, 2009) İnsanın var olması için biyolojik kaynaklar yeterli değildir ve psikolojik bir beslenme kaynağına da ihtiyaç vardır. Psikolojik olarak beslenmeyen; anne veya bir bakıcı tarafından hiçbir insani duygu/libidinal enerji alamayan insan varlığı, var olmaya devam edemez. (Özakkaş, 2008) Benlik-bilinci de ancak bir benlik olduğu takdirde söz konusu olduğu için, benlik olmadığında bilinci de olamayacağından, benlik de var olmak için dışarıdan minimal düzeyde de olsa bir *canlılığa* (freudyen terimle yaşam enerjisi anlamına gelen *libidinal enerjiye*) ihtiyaç duyar. Fakat elbette İbn Sînâ benliği (nefsi) daha metafiziksel bir boyutta ele aldığı için, canlılığın bu dünyaya özgü olduğu ve insani nefsin ölümden sonra da var olmaya devam edeceği göz önüne alındığında; var edilmiş olan benliğin, biyolojik ve modern anlamda psikolojik bir kaynak olmaksızın dolaysız

olarak var olmaya devam edeceği kabul edilip, benlik-bilincinin de bu perspektiften dolaysız olarak tecrübe edileceği söylenebilir.

Psikoloji, kendi içinde çok çeşitli ve kimi zaman birbirinden oldukça farklı birçok kuram içerdiğinden, benlik-bilincinin dolaysızlığı konusunu farklı bir açıdan da ele alabiliriz. İbn Sînâ nefsin bilincine fiilleri aracılığıyla varılmadığını, benlik-bilincinin fiiller aracılığıyla kazanılmasının imkânsız olduğunu savunur. Bu konuda el-İşârât isimli eserinde şöyle söyler:

“Genel olarak, eğer sen kendi filini mutlak bir fiil olarak kabul etmişsen, o zaman sen zorunlu olarak, senin bireysel benliğin olan muayyen bir fail değil, mutlak bir faîl kabul etmişsindir. Yok eğer filini kendinin muayyen bir fiili olarak kabul etmişsen, o zaman sen kendi “benliğini” onun aracılığıyla kabul etmiş olmazsın. Daha ziyade, kendi filinin senin filin olduğu ölçüde, senin benliğin, “senin filin” kavramında bulunmaktadır; dolayısıyla senin “benliğin” anladığın üzere, senin filinden önce veya en azından onunla eşzamanlı olarak kabul edilmiştir, senin filin aracılığıyla değil. O halde, benliğin, [herhangi bir] filinin aracılığıyla kabul edilmiş değildir.”(Akt. Fatoorchi, 2008, s.26)

Benliğin ve dolayısıyla onun bilincinin, herhangi bir fiil sebebiyle var olmadığı iddiası, muhakkak ki benliğin tanrısal olanın dışında başka herhangi bir sebebe bağlı olmaksızın mutlak oluşundan kaynaklıdır. Bu noktada, psikodinamik kurama dayalı ego psikolojisinin benliğe karşılık gelen egoyu doğuştan her canlıda bir potansiyel olarak var olduğu şeklinde değerlendirişine dikkat çekebiliriz (Özakkaş, 2009). Ego, doğuştan, yani daha henüz hiçbir fiil gerçekleşmemişken veya en azından fiille birlikte gerçekleşmekte olduğundan; var oluşunu fiile borçlu değildir.

İbn Sînâ'nın bu argümanında dikkat çekici bir diğer ifade, benliğin fiilden önce veya fiil ile eşzamanlı olarak kabul edilmesidir. *Fiili ile eşzamanlı olarak gerçekleşen benlik* ifadesini, Maslow'un (1987) kendilik aktivasyonu (*self-actualization*) terimi ile karşılaştırabiliriz. Kendilik aktivasyonu terimi tam da bunu işaret eder; kişi, kendiliğini aktive ederek, yani benliğinde bulunanı fiile dökmekle kendini gerçekleştirmiş; bilkuvve benliğini (potansiyel olarak bulunan egoyu) fiili ile birlikte bilfiil olmaya çıkarmış olur. Fiilleri benliğini var etmez, benliği fiilleri dolayısıyla var değildir; benlik fiilden önce zaten vardır ve fakat fiil ile kendini ortaya koyarak varlığını kabul ettirir, benliğinin varlığına *ikna* olur. Buradan hareketle, kişinin kendini gerçekleştirmiş olmak dolayısıyla kendini fark edeceğini, benliğini fark etmek dolayısıyla da benlik-bilinci bilincinin tetikleneceğini söyleyebiliriz. Bu perspektiften bakınca, İbn Sînâ'nın

benlik-bilincinin herhangi bir fiilin ardından gerçekleşmiş olduğu değil fakat fiilden önce ve/veya fiil ile eşzamanlı olarak gerçekleşeceği düşüncesi ile modern psikolojide savunulan kişinin kendilik aktivasyonu fiilleri ile eşzamanlı olarak benlik algısını pekiştireceği düşüncesi benzemektedir.

İbn Sînâ'nın nefis-bilinci için herhangi bir aracıya ihtiyaç duyulmayacağı düşüncesi ile Federn'in (1926) ego-nesne enerjisi teorisi alâkası ise şu açıdan kurulabilir: Kişi, benlik enerjisini (egodan kaynaklı olduğu için literatürde ego enerjisi *-ego cathexis-* olarak isimlendirilir) benliğine yönlendirerek benliğini oluşturur ve benliğini tecrübe etmesi için gerekli mezkûr enerji başka herhangi bir kaynağa ihtiyaç duymaz. Bu teoriye göre; benliğimizde varlığı benlikten kaynaklı bir ego enerjisi vardır ve biz bu ego enerjisi yatırımını neye yönlendirirsek, o, bizim benliğimiz haline gelir. Benlikten çıkan ego enerjisi yine benliğe yatırıldığı için, ego enerjisiyle yüklü benlik, benlik olarak kabul edilmeye başlanır. Örneğin dışarıda küçük bir çocuğu döven bir adam gördüğümüzde, eğer ego enerjisi yatırımımızı o çocuğa yönlendirirsek, o çocuk da benliğimizin bir parçası haline gelir ve onun aldığı her darbe sanki bize vuruluyormuşçasına canımızı yakar (Watkins ve Watkins, 2015; Watkins, 1976; Hartmann, 1950). Var olmakta olan benliğe yükleyerek onu tecrübe etmemizi sağlayan ego enerjisi, yine benliğin kendisinden kaynaklıdır. Yani kişi, benliğinin bilincine varmak için benliğinde ego enerjisi isimli bir *cevher* taşır ve benlik, kendisi içinde mevcut bu cevher sayesinde dolaysız olarak bilinir. Ego enerjisi de, nesne enerjisi de egonun kendisindedir. Bu enerjinin harici ya da dahili başka bir kaynağı yoktur. Hatta Watkins, bu saf kendilik enerjisini, içerik ve sınırı olmamasını ve kendinden kaynaklı olmasını töze benzeterek bu saf kendilik/ego enerjisinin, henüz forma girmemiş bir töz olarak zihinsel ve psikolojik elementlerle yüklendiği takdirde tam bir kendilik haline gelebileceğini ifade eder (Watkins & Watkins, 2015). Bu bağlamda, modern psikolojide de benlik-bilinci dahil olmak üzere bilinçlilik epistemolojik açıdan başka herhangi bir kaynağa dayanmamakta, herhangi bir aracıya ihtiyaç duymamaktır.

İbn Sînâ, ayrıca Ta'likât'ta bu konuyu şu şekilde açıklar:

“Şunu ve bunu ben yaptım’ dediğim zaman, kendi benliğimi idrak ettiğimi ifade ediyordum... aksi takdirde, kendi benliğimi idrak etmeden önce bir şey yapmış olduğumu nasıl bilebilirim? O halde, öncelikli olarak fiilini değil de benliğimi dikkate aldım” (Akt. Fattorchi, 2008, s.178).

Kişi, ancak psikoz halinde değilse, yani kendiliği/kendilik-bilinci bir bütün halindeyse “bunu ben yaptım” diyebilir. Ancak bütün bir egonun, gerçek bir kendiliğin eylemleri kendine aittir (Alexander, Glueck ve Lewin, 1935). Gerçek bir eylemi ortaya koyup o eylemi sahiplenmek için gerçek bir kendilik gerekir. Eylem-benlik ilişkisinde öncelik bütün bir benliğe sahip olmaktır. İnsan, benliğini, daha doğrusu fiillerini, benliğinin bilinci olmadan sahiplenemez. Sahiplenilmemiş bir fiil ise zaten o benlik için hiç gerçekleşmemiş demektir (ağır derecedeki akıl hastalarının, yaptıkları eylemlerin farkında olmamaları ya da örneğin sinir krizi geçirip psikoza giren bir kişinin kriz esnasında yaptıklarını daha sonra hiç yapmamışçasına hatırlayamaması gibi).

İbn Sînâ, kişinin kendi benliği dışında ötekilerin bilincine varmaya başladığında, benliğin öznesi (kendine dair olan bilinci) ile nesnesi (ötekilere dair olan bilinci) arasında ontolojik bir farklılığın ortaya çıktığını iddia eder (Fatoorchi, 2008). Burada İbn Sînâ'nın yapmış olduğu benlik ve öteki ayrımı, psikodinamik kurama dayalı nesle ilişkileri teorisinin benlik ve öteki (nesne) ayrımına benzerliği açısından son derece dikkat çekicidir. Aşağıda bahsedilecek olan durumdan ötürü daha da ilginç olan ise, İbn Sînâ'nın benliğin öznesi ve nesnesi konusunda hem kavramsal hem ontolojik bir benlik ve öteki ayrımı yapmakla kalmayıp, boşluktaki insan deneyinde benlik-bilincinin nesnesi ve öznesinin ontolojik olarak aynı olduğunun altını çizmesidir (Fatoorchi, 2008; Avicenna, Durusoy, Macit ve Demirli, 2005). Nefsin sadece kendini idrak edişinde özne ve nesne, idrak eden ve edilen aynı iken; ötekini idrak edişinde özne ve nesne birbirinden farklıdır. Bu aynılık ve farklılık iddiasını, egonun, öteki ile kendinin arasındaki sınırlarını çizdikçe varlığını güçlendirdiği iddiası ile alâkalandırabiliriz (Özakkaş, 2010).

Mahler'in gelişim evreleri teorisine göre (1958), insan yavrusu ilk doğduğunda benlik algısı henüz oluşmamıştır (*otistik evre*), ikinci aydan sonra ise benlik algısı öteki ile birleşik hâlde vücuda gelir (*sembiyotik evre*), kendini nesne/öteki ile bir olarak varsayar fakat bilişsel olarak geliştikçe öteki ile kendisinin ayırdına varır ve kendisinin, beninin, egosunun sınırlarını çizerek ötekini sınırın ötesinde bırakır (*ayırışma-bireyleşme evresi*) (Mahler, Pine, Bergman ve Babaoğlu, 2003). Ego/ben algısı ancak bu ayırmadan sonra tamamlanmış olur. İbn Sînâ'nın boşluktaki insan deneyinde benlik-bilinci durumunda özne ile nesnenin, idrak edenle idrak edilenin aynı olması, Mahler'in bebeğin ilk doğduğunda bebeğin idrak nesnesi (anne) ile idrak öznesi (bebek) aynı olmasına edebî olarak benzetilebilir. Mahler'in sembiyotik evresindeki bebek için nasıl ki benliği

olarak idrak ettiği ile benliği idrak eden onun zihin dünyasında ontolojik olarak aynıysa, İbn Sînâ'nın boşluktaki insanında da benlik-bilincine varan ile benlik-bilincine varılan hem zihin dünyasında ve hem gerçeklikte aynıdır. Boşluktaki insan da, varlığın dış yüzüyle henüz temas etmemiş ve yalnızca kendi gerçekliğiyle boşlukta asılı kalmış olmakla, kendi dışı kapalı otistik dünyasında -dış gerçekliğe temassızca- devinen bir bebeğe benzetilebilir. Ve nasıl ki uçan insan, henüz tamamlanmamış bir insan ise, (gerçekliğe, dış dünyaya henüz temas etmemiştir) yeni doğmuş olan bir bebeğin de aynı derecede gerçeklikle/dış dünya ile teması ilk başta neredeyse hiç yok gibidir. Bu noktada zihne üşüşmesi muhtemel “gerçeklik nedir, gerçek dışta mıdır yoksa içte midir, gerçek hangisidir, gerçek neye göredir” sorularını, yalnızca zihinde zuhur etme ihtimallerini zikretmiş olarak geçmiş olalım.

Akıl – Nefs Ayrımı ile Benlik-Bilinci – Bilinç Ayrımı

İbn Sînâ akıl ile nefsi ayırır. Ona göre akıl, insani nefsin hasletlerinden biri olmak üzere ancak nefsin yetilerinden biridir. Akıl kendi varlığını daima akledemezken nefs, kendi varlığının ve o an bilfiil akletmekte olduğu şeyleri aklediyor olduğunun daima farkındadır (Kul, 2011.). Bu ayırım üzerine, kavramsal olarak olmasa da işlevsel olarak psikodinamik kuramdaki benliğin karşılığı olarak ego özelinde intrapsişik yapı ile akıl/bilinç (*cognition*) ayrımı yapılabilir. Benliğin etkisindeki intrapsişik yapı dinamikleri (id-ego-süper ego) ile aklın dış ve iç uyaranları akledip işlemleyişi, "farkındalık" bazında farklılık gösterir. Benlik, aracısı ego ve diğer iki ruhsal aygıtın hareketlerini, işleve geçen ya da geçemeyen dürtüleri ve bu sürecin işleyişinin farkında olmasına rağmen (bilinçdışında tüm bunlar vâkîdir) akıl (*cognition*) bunların ancak kendi seviyesine, bilince çıkmış olanlarını bilir. Ego ve süper egonun ancak bir kısmı bilinç düzeyindedir ve çoğu zaman akıl bunların işleyişini dahi, bilinç öncesinden (*preconscious*) özel bir mental enerji harcayarak bilince çıkarmadığı sürece bilmez. Aklın ya da bilincin, bilfiil deneyimlemekte olduğu düşünce ve bilişlerin farkında olması için bunların üzerinde ayrıca düşünmesi ve bir üst bilişe (*metacognition*) sahip olması gerekir. Örneğin kişi intrapsişik yapısındaki çatışmaları bilemediğinden, bu çatışmalardan kaynaklı anksiyetenin veyahut baş ağrısının sebebini bilemeyebilir (Watkins, 2015). Ancak bunlar üzerinde gerekli ve yeterli düşünme ve idrak etme çabası gösterdikten ve hatta çoğu zaman kendisine dışarıdan birtakım bilgilendirilme ve yönlendirmeler yapıldıktan sonra intrapsişik yapısındaki çatışmayı -belki- fark edebilir.

Ayrıca, Hilgard'ın (1979) ortaya atmış olduğu gizli gözlemci (*hidden observer*) olgusu, çekirdek egonun (rutin uyarınları algılayan benlik) dışında başka bir yapıyı ifade eder ki bu yapı, egonun her an algılamakta olup da farkında olmadığı tüm bilişlerin her an farkındadır. Muhakkak ki burada bu farkındalığın aşamalı oluşu, gizli benlik-bilinci ve benlik-bilincinin bilinci farkını da göstermektedir. Bu anlamda insan, benliğinin bilmekte olduğu her şeyin her an idrakinde değildir ve elbette bu benlik tarafından bilinmekte olan şeylere benlik bilinci de dahildir (Özakkaş, 2009).

İbn Sînâ'nın nefis ve akıl ayrımı, ego ve zekâ ayrımına da benzetilebilir. Egonun ortaya çıkıp işlevsel bir şekilde varlık gösterebilmesi için biyolojik bir alt yapı da olması gerekir. Sınırdaki veya altında zekâyâ sahip bireylerde, kendilerini dış gerçekliğe uygun olarak frenlemediklerini, çoğu zaman dış gerçekliğin idrâkinde dahi olmadıklarını gözlemledik. Ego, dürtüleri dış gerçekliğe uyarlayarak gerçekleştiren mekanizma olduğu için, sınırdaki veya düşük zekâda kimselerin egolarının gelişemediği söylenebilir (Özakkaş, 2009). Bu anlamda ego, yani her an her şeyin farkında olan varlık, nefse karşılık gelecek olursa, İbn Sînâ'nın nefsten ayrı olmaklık bağlamında değerlendirdiği akıl da psikoloji terminolojisindeki biyolojik zekâyâ karşılık gelebilir. Ego, bilkuvve olarak her an her şeyin farkında olan ve kendiliği dış gerçekliğe uygun bir şekilde yaşatabilecek mekanizmadır fakat bu her şeyin her an farkında olabilmek kabiliyeti, eğer yeterli ve uygun bir akıl yoksa bilkuvveden bilfiile çıkamaz; bilkuvve olan benlik-bilinci ancak aklın kabiliyeti ile bilince çıkararak bilfiil olabilmektedir.

İbn Sînâ benlik bilinciyle ilgili Ta'likât eserinde şöyle söyler: “*Bilincin bilincine varmak potansiyeldir. Eğer bilincin bilinci bilfiil olsaydı o zaman sürekli olur ve aklî tetkik gerektirmezdi.*” (aktaran Fatoorchi, 2008, s.24) Yukarıda bahsedilen mental efor kavramı, İbn Sînâ'nın burada kullandığı aklî tetkik kavramına karşılık gelmektedir. İnsandaki (*bilkuvve*) bir potansiyel olarak değerlendirilen ego (Özakkaş, 2009), ancak bilinç/akıl yoluyla *bilfiil* olabilir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, her insanda potansiyel olarak bulunan ego, biyolojik bir altyapıya, zekâyâ ihtiyaç duyar (Özakkaş, 2009). Nefsin, bedeninin yetkinliği olması gibi; ego, insanın yetkinliğidir ve fakat bu yetkinlik gerçekleştirilmek için bedene/akla muhtaçtır, kendini beden/akıl vasıtasıyla gerçekleştirir. Bu anlamda nefis, nebati-hayvani-insani olarak ayrılan *aygıtlarının*; onlara kaynak olmak ve onları kendine dayandırarak var etmek bakımından sebebi, onlar üzerinden var olmak bakımından da sonucudur. Modern psikolojide nefse karşılık

gelebilecek benlik ise, id-ego-super ego aygıtlarının; onları kendine dayandırarak var etmek ve onların kaynağı olmak bakımından sebebi, onlar aracılığıyla gerçekleştirilmesi/vücûd bulması bakımından da sonucudur.

Kul (2011), nefis ve nefis bilinci konusunda İbn Sina'nın yaklaşımına şöyle bir yorum getirmektedir:

“Benlik bilincine sahip olmak bir zorunluluk değil bir imkândır. İnsan unutan bir canlıdır ve en temel konu olan kendi varlığının farkındalığına bile bazen sahip olmayabilir, unutabilir. İşte bu yüzden sürekli uyarılmak zorundadır. Zaten dinin görevi de budur.”

Günümüzde, bu görevin bir diğer gerçekleştircilerinin de psikoterapistler olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bir psikoterapist, kişinin kendiliğini keşfetmesinde, gerçek kendiliğini bulmasında, kendiliğindeki çarpık örüntüleri fark edip yeniden düzenlemesinde ve bu şekilde kendilik bilincini arttırarak kendiliğin iyileştirilmesinde ya da bazı durumlarda yeniden ve daha fonksiyonel olarak inşa edilmesinde yol gösterir. Gerçek ve iyi psikoterapistlerin, kişiyi gerçek ve doğru bir kendilik inşa etmesinde -istilahî/terimsel ve ameli/işlevsel olarak- irşâd etmeleri bakımından, bir nevi modern zaman mürşidleri olabileceklerini söyleme cesareti gösterebiliriz.

Nefs – Beden İlişkisi

İbn Sînâ'ya göre insan kendi benliğinin bilincinde olmasına rağmen benliğini bedeniyle özdeşleştirir ve benlik-bilincine bedeni üzerinden sahiptir. Bunun sebebi benlik-bilinciyle beden ve beden güçleri bilincinin bir arada tek bir nefste bulunmasıdır (Avicenna, Durusoy, Macit ve Demirli, 2005). Yani insan, bedeni ile benliği bir arada bulunduğu ve bedenini benliliği ile yönettiği için, benliğini bedeninden ibaret zannetme yahut benliği ile bedenini kaynaşmışçasına *sembiyotik* bir biçimde algılama yanılığına düşer. Bu yanılığ, Mahler'in (2003) gelişim evrelerinde, yeni doğmuş bebeğin 1-6 aylık sembiyotik evre döneminde kendini anne ile kaynaşmış bir ikili birlik içinde algılaması yanılığına benzetilebilir. Bebek, anne nesnesini, sürekli onun etrafında olup her ihtiyacını doyurduğu için kendisinin bir uzantısı olarak algılar. Ona göre anne nesnesi, onun kendiliğinin bir uzantısıdır. Tıpkı bebeğin anne nesnesiyle kendisini sembiyotik bir birlik içinde hissetmesi ve anne nesnesi ile kendiliğinin arasında bir sınır olduğunu fark etmemesi gibi; insan, benliğini bedeni ile kaynaşmış olarak algılar ve benliğinin

ayrı, bedeninin ayrı iki varlık olduğunu duyumsamaz. Bebeğin kendilik sınırları ve öteki algısı henüz oluşmadığı gibi, insanın benlik algısı ile beden algısının arasında da sınır; benliğim ve bedenim ayrımı yoktur. Aynı zamanda Melanie Klein, Otto Kernberg, Margaret Mahler ve Heinz Kohut gibi birçok psikanalistin katkıda bulunarak geliştirmiş olduğu (Cashdan, 1988) nesne ilişkileri (*object relations*) kuramında bahsedildiği gibi; kendilik algısının anne nesnesi üzerinden şekillenmesi ve yetişkin bir insanın kendini bedeni üzerinden algılayışı da bu duruma benzetilebilir. Anne nesnesinin duygulanım ve davranışları, bebeğin kendilik tasarımını şekillendiren yegâne şeydir. Bebek, kendini ancak anne üzerinden var eder (Kernberg, 1994). Örneğin annesinin ona sevgiyle bakması, bebeğin kendisini sevilebilir bir varlık olarak hissetmesini sağlar. Yani annesinin ona duyduğu sevgi üzerine sevilebilir bir kendilik tasarımı oluşturur (Özakkaş, 2009). Tıpkı bebeğin kendiliğini -asında kendilik sınırının ötesinde olan- anne nesnesi üzerinden var edip tasarlaması gibi, insan da benliğini -asında benlik sınırının ardında/benliğinden başka olan- bedeni ve bedeninin filleri üzerinden algılar ve tanımlar (Durusoy, 2008; Kul, 2011).

İbn Sînâ için ruh, cansız bedene iliştiğinde işlevsel olarak öncelik bakımından canlılık ilkesi ve harekete geçirici ilkedir. Amaç ve yetkinlik bakımından ise ruh, “bir yaşam tarzı ya da formunun türü cinsten ayıran, özgül veya türsel ayrımıdır.” (Cevizci, 2010; Kul, 2011) . Freudyan kullanımıyla ego, benliği işleve sokup aktive eden ilke yani bedenin hareket ve irade ilkesiyken; ego psikolojisindeki kullanımıyla kendiliğe karşılık gelir ve her bireye özgü olmakla özgül ve türsel ayrımıdır.

Nefs Güçlerinin Dengesi ve İntrapsişik Denge

Son olarak İbn Sînâ'nın mîzacı ve nefis güçlerini ele alışına bakalım. Peker, İbn Sînâ'nın Epistemolojisi isimli eserinde mîzacı şöyle ayırır:

“Teorik olarak, mutlak mîzaç iki cinstir:

a. *Dengeli olan mîzaç: mîzacın zıt nitelikleri nicelik yönünden tam olarak eşit olduğunda ve denge bu niteliklerin mutlak ortalaması olduğunda mîzaç dengelidir.*

b. *Dengesiz mîzaç: mîzacın nitelikleri eşit olmadığı ve bir tarafa meylettğinde, mîzaç dengeli değildir.” (s.8)*

İbn Sînâ ruhu şu şekilde açıklar: Latif bir cisim olarak ruh, karışımların latifinden ve burhâniyetlerinden oluşmuştur. Ruhun iki işlevi vardır; ilki nefsin güçlerini bedenin organlarına ulaştırmak, ikincisi ise her organı sahip olduğu nefis gücüne uygun hâle getirmektir. Beden, karışımların her bir organda farklı düzeyde ve bir ahenk içinde birleşmesiyle yoğunlaşmasından meydana gelmiştir. Organlar, nefsin kendilerine özgü güçlerini bu birleşim sayesinde kabul edebilir (Kul, 2011).

Freud ve ondan sonraki birçok psikanalistin üzerinde çalıştığı intrapsişik denge olgusu, İbn Sînâ'nın nefis güçlerinin ve onları kendinde barındırmakta olan mîzacın ruhsal bir yapı olarak kendi içindeki dengesi üzerine söyledikleriyle birbirlerini bir hayli andırıyor gibidir. Freud'a göre birçok fiziksel ve ruhsal semptom; intrapsişik yapı içerisindeki çatışmalardan, intrapsişik yapının dengede kalamamasından kaynaklanmaktadır. Kendi ruhsal dinamikleri arasında dengeyi kuramayan ya da kurmuş olduğu dengeyi kaybeden insan, kaybettiği ruhsal ahenk sebebiyle çok çeşitli somatik ve/veya duygusal bozukluk yaşayacaktır (Özakkaş, 2010a). Örnek verecek olursak; kişi, idi tarafından arzuladığı bir başkasına dair şehvi düşüncelerini, yine o kişinin süper egosu haram/ahlaksız/yanlış olarak nitelendirdiği için; değil egosu tarafından gerçekleştirilmek, o düşüncelerini zihninden geçirmekten dahi kendini alıkoyup bilincine bastırıldığında (bir savunma mekanizması olarak bastırma, *repression*), “ruhunun akleden fakat aklettiğinin farkında olmayan kısmında” yaşadığı bu id ve süper ego arasındaki çatışmanın yarattığı gerilim / ruhsal aygıtların arasında iki taraftan birine meyletmekte ısrarcı olan -nefsin güçlerinden bir güç olan- bu muharrik güç (hayvani nefsin ya bedeninin arzuladığı kişiyle birlikteliğe yani id tarafında doğru meyli ya da içselleştirmiş olduğu değer yargılarının doğrultusunda o kişiden kaçınmaya yani süper ego tarafına meyli) eninde sonunda bir tarafa doğru meyledecek (ya arzuladığı şeye ulaşacak ya da arzuladığı şeyden kaçınacak) ve bu muharrik gücün kaçınılmaz meyli yüzünden nefis güçleri/ruhsal aygıtlar arasında ortaya çıkan bu dengesizlik sebebiyle derin ve muhtemelen sebebini kendi başına çözümleyemediği ya da başka sebeplere bağlayarak üstünü örttüğü (bir diğer savunma mekanizması olarak aklileştirme, *rationalization*) patolojik bir semptom (baş ya da mide ağrısı gibi somatik bir bozukluk yahut depresyon, karamsarlık, mutsuzluk gibi duygusal bir bozukluk) yaşayacaktır (Watkins ve Watkins, 2015).

Tartışma ve Sonuç

Canlı ve dinamik yapısıyla nefis, yürütücü işlevleriyle ruh; canlı, dinamik ve yasa koyup yürütücü işlevselliğiyle benlik; evrenin içindeki milyonlarca evrenden bir evrendir ve tıpkı içinde yaşadığımız makro kozmosta olduğu gibi, kendi mikro kozmosunda ancak senkronize olmuş bir bütünlük ve bu bütünlüğün dengede kalması koşuluyla ideal mevcudiyetini sürdürebilir. Neredeyse tüm filozofların, hakikati araştırmaya gökten ve göksel cisimlerden başlaması; sanki sadece sıradan bir “akıl yolu bir” kaidesinden ibaret değil gibidir. Bu düşünceden devam ettiğimizde, Yaratıcının zarif ve muhteşem yaratımında; 1)makro kozmos ile mikro kozmosun kendi aralarında yapısal ve işlevsel olarak ahenk ve uyumu (*interharmony*), 2)makro kozmosun kendi göksel cisimleri/varlıkları ile mikro kozmosun kendi bedensel ve aynı zamanda akılsal/ruhsal cisimlerinin/varlıklarının kendi aralarındaki yapısal ve işlevsel ahenk ve uyumu (*intraharmonies*) akleden bir kalp için dehşete düşürücü nitelikte ihtişamlıdır. Platon’un güzel olanı “ahenkli olan” olarak tanımlayışı (Kavuran, Dede, 2012), Aristoteles’in sanat anlayışında sanatsal ve güzel olanı “ihtişamlı, şiddetli, büyük; dehşete düşüren” olarak tanımlayışı; makro ve mikro kozmosun bu şiddetli ve yüce ahengine şahitlik etmekte olan insanı ne denli ve niçin dehşete düşürebileceğini açıklıyor gibidir.

Bu çalışmada altını çizebilmeyi umduğumuz şu manzaranın aslında makro kozmos ve mikro kozmosun kendi aralarındaki ve kendi içlerindeki ahengin bir parçası olduğunu düşünmekteyiz: insanın hakikatini anlamaya giden yollar, kendini o yola adanmış yolcuların sayısındadır (“*Allah’a giden yollar, yeryüzündeki insan sayısındadır*” Said Nursi, *Mesnevî-i Nuriye*, 1924, s.247-248) ve her hakikat arayıcısı, arayışında kendi yolundan ve fakat aynı istikâmete doğru ilerler. Bir bütün olarak evren ve bir bütün olarak insan, tüm hakikatleri kendilerinde bir bütün olarak tutar. İbn Sînâ o bütünün doğusundan bakıp insan hakikatini nefis olarak tanımlarken, Freud ve diğerleri o bütünün batısından bakıp insan hakikatini ego/self olarak tanımlamıştır. Ve elbette her göksel ve yersel nefsin nevi şahsına münhasır bir mevcudiyeti olduğu gibi, o mevcudiyeti anlayış ve ifade ediş biçimi de o mevcudiyeti anlayan ve ifade edenlerin şahsına münhasır olacaktır.

Kaynakça

- Alexander, F., Glueck, B. T. ve Lewin, B. D. (1935). *The psychoanalysis of the total personality: The application of Freud's theory of the ego to the neuroses*. New York; Washington: Nervous and mental disease Pub. Co.
- Arslan, G. (2003). Türkçe kuran-ı kerim meallerinde hedef dilin önemi. *İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, 27-44.
- Nursi, B. S. (1980) *Mesnevî-i Nuriye*. İstanbul: Sözlere Neşriyat.
- Brown, A. L. (1978). *Knowing when, where, and how to remember: A problem of metacognition*. Arlington: Eric Reports.
- Cashdan, S. (1988). *Object relations therapy: Using the relationship*. New York: WW Norton & Co.
- Cengiz, Y. (2014). *Nefs çözümlemesi açısından Fahreddin Razi'nin İbn Sina ile ilişkisi*. Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu Bildirileri, c:2, İstanbul.
- Ceraghi, A. (2009) *İbn sina psikolojisi ve çağdaş psikolojinin ortak noktaları*. Uluslararası İbn Sina Sempozyumu = International Ibn Sina Symposium, 22-24 Mayıs 2008, cilt:2, s.3-49. İstanbul.
- Cevizci, A. (2011). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Cevizci, A. (2016) *Ortaçağ felsefesi*, (4.baskı). İstanbul: Say Yayınları.
- Durusoy, A. (2012). *İbn Sîna felsefesinde insan ve alemdeki yeri*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Fatoorchi, P. (2011). *İnsanî benlik-bilinci üzerine İbn Sînâ'nın görüşleri*. Uluslararası İbn Sina Sempozyumu, İstanbul.
- Freud, A. (2011). *Ben ve savunma mekanizmaları*, (H.Doğan, S.M.Tura ve Y.Erim, çev.) İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Federn, P. (1926). Some variations in ego-feeling. *The International Journal of Psycho-Analysis*, 7, 434-444.

- Watson, J. B. (1913). Psychology as the behaviorist views it. *Psychological Review*, 20(2), 158-177.
- Güven, M. (2015). Format of word phrases formed with its pronouns and self pronouns in turkish. *Uşak University Journal of Social Sciences*, 8, 341-357.
- Hartmann, H. (1950). Comments on the psychoanalytic theory of the ego. *The Psychoanalytic Study of The Child*, 5(1), 74-96.
- Hilgard, E. R. (1979). Divided consciousness in hypnosis: The implications of the hidden observer. In Fromm, E., & In Shor, R. E. (45-79). *Hypnosis: Developments in research and new perspectives*. New York: Aldine.
- Sina, İ. (2005). *İşaretler ve tenbihler*, (A.Durusoy, M.Macit ve E.Demirli, çev.). İstanbul: Litera Yayıncılık.
- İmamoğlu, A. V. (1995). Ruh beden ilişkisi. *Atatürk Üniversitesi İlâhiyât Tetkikleri Dergisi*, 12, 345-356.
- Kavuran, T. ve Dede, B. (2013). Platon ve Aristoteles' in sanat etiği, estetik kavramı ve yansımaları. *Sanat Dergisi*, 23, 47-64.
- Kernberg, O. F. (1994). *Internal world and external reality: Object relations theory applied*. Northvale, N.J: J. Aronson.
- Kul, A. (2011). *İbn Sina'da ruh-beden ilişkisi ve ruhun ölümsüzlüğü problemi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kotku, M. Z. (2010). *Nefsin terbiyesi*. İstanbul: Server İletişim.
- Mahler, M. S. (1958). Autism and symbiosis, two extreme disturbances of identity. *The International Journal of Psycho-analysis*, 39, 77-83.
- Mahler, M. S. (2003). *İnsan yavrusunun psikolojik doğumu*, (F.Pine, A.Bergman ve A.N.Babaoğlu, çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Maslow, A. H. ve Lewis, K. J. (1987). *Maslow's hierarchy of needs*. Salenger Incorporated.
- Hüseyin, N. S. (1985) *İslâm kozmoloji öğretilerine giriş*, (N.Şişman, çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.

- Özakkaş, T. (2009a). *John Watkins-ego durumları psikoterapisi 7.bpt ders notları*. İstanbul: Psikoterapi Enstitüsü Eğitim Yayınları.
- Özakkaş, T. (2009b). *Ego psikolojisi yaklaşımları 7.bpt ders notları*. İstanbul: Psikoterapi Enstitüsü Eğitim Yayınları.
- Özakkaş, T., (2010). *Ayrışma-bireyleşme evreleri paylaşılmış paranoya*. İstanbul: Psikoterapi Enstitüsü Eğitim Yayınları.
- Peker, H. (2008). Fârâbî ve İbn Sina'nın felsefelerinde vahyin kavramsal muhtevası, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17(1), 157-176.
- Peker, H. (2000). *İbn Sina'nın epistemolojisi*. Bursa: Arasta.
- Skinner, B. F. (1963). Behaviorism at fifty. *Science*, 140(3570), 951-958.
- Schultz, D., Schultz, S. ve Aslay, Y. (2007). *Modern psikoloji tarihi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Topdemir, H. G. (2015). *İbn sina ve bilim*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Vural, M. (2003) *İslam felsefesi sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları.
- Watkins, J. G. (1976). Ego states and the problem of responsibility: A psychological analysis of the Patty Hearst case. *J. Psychiatry & L.*, 4, 471-489.
- Watkins, J. G. ve Watkins, H. H. (2015). (Z.M.Uygun, H.Sayı, çev.) *Ego durumları teori ve terapi*. İstanbul: Litera Yayıncılık.